Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte

Band 65

1972

21.- Zp.

A2 10 721

Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte

Band 65

Herausgegeben
von
Robert Stupperich

1972

Verlagshandlung der Anstalt Bethel bei Bielefeld

Gk 4261

Für alle Arbeiten sind nach Form und Inhalt die Verfasser selbst verantwortlich. — Das Jahrbuch ist für Mitglieder des Vereins von der Geschäftsstelle in Münster (Westfalen), An der Apostelkirche 3, Kreiskirchenamt (Postscheckkonto 132320 Dortmund), zu beziehen, für sonstige Interessenten durch den Buchhandel. — Neuanmeldungen nimmt die Geschäftsstelle in Münster (Westf.) entgegen. Wir bitten unsere Mitglieder, Veränderungen ihrer Anschrift der Geschäftsstelle sofort mitzuteilen.

1972

Alle Rechte, inbesondere der Übersetzung und Vervielfältigung, vorbehalten.

Druck: Ernst Gieseking, Graphischer Betrieb, Bethel bei Bielefeld

Inhalt

Hugo Rothert (1846—1936). Westfälischer Pfarrer und Kirchenhistoriker 9
Von Landeskirchenrat i. R. Professor Dr. Wilhelm Rahe, Münster/W.

Luther und die kirchlichen Ereignisse in Soest 1534/35 51
Von Professor D. Dr. Robert Stupperich, Münster/Westf.

Melanchthons Schreiben „An den Stadtrath zu Soest in Westphalen“ 60
Von Dozent Dr. Hermann-Adolf Stempel, Bochum

Der erste Oberpräsident der Provinz Westfalen. Freiherr Ludwig von Vincke und die Evangelische Kirche 72
Von Superintendent Friedrich Brune †, Nordwalde

Aus den Bestrebungen zur Revision der westfälisch-rheinischen Kirchenordnung von 1835 113
Von Staatsarchivdirektor a. D. Professor Dr. Johannes Bauermann, Münster/Westf.

Die Gedankenwelt der Minden-Ravensberger Erweckungsbewegung im Spiegel des Evangelischen Monatsblattes für Westfalen 1845—77 123
Von Vikar Wilhelm Gröne, Exter

Georg von Viebahn, Soldat und Christ 174
Von Rektor i. R. Dr. Franz Flaskamp, Wiedenbrück

Der erste westfälische Sozialpfarrer. Zur 100. Wiederkehr des Geburtstages von Reinhard Mumm 177
Von Landeskirchenrat Ernst Brinkmann, Bielefeld

Reinhard Mumm als Reichstagsabgeordneter 189
Von Studiendirektor Dr. Helmut Busch, Hüttental-Weidenau

Berichte

Rückblick auf die Jahrestagung 1971 218
Von Oberstudiendirektor Dr. Wilhelm Fox, Dortmund

Zur neueren Pietismusforschung. Ein Literaturbericht 220
Von Professor Dr. Martin Greschat, Münster/Westf.

Zeitschriftenschau zur westfälischen Kirchengeschichte 1967—1969 269
Von ltd. Staatsarchivdirektor Dr. Günther Engelbert, Detmold

Buchbesprechungen 274

Der Verein für Westfälische Kirchengeschichte

widmet diesen Band anläßlich seines 75jährigen Bestehens

seinem Gründer

D. Dr. phil. Hugo Rothert

zu ehrendem Gedächtnis

Zur neueren Pietismusforschung. Ein Literaturbericht 225
Von Professor Dr. Martin Greschat, Münster/Westf.

Zeitschriftenschau zur westfälischen Kirchengeschichte
1967—1969 266
Von Ltd. Staatsarchivdirektor Dr. Günther Engelbert, Detmold

Buchbesprechungen 272

Hugo Rothert (1846—1936)

Hugo Rothert (1846-1936)
Westfälischer Pfarrer und Kirchenhistoriker

Von Wilhelm Rahe, Münster (Westf.)[1]

I. Herkunft, Kindheit und Jugend

Hugo Rothert hat seine ganze Kraft in den Dienst der westfälischen Kirche und in die Erforschung der westfälischen Kirchengeschichte gestellt. Pfarrdienst und wissenschaftliche Arbeit haben sich bei ihm in seltener Weise verbunden. Durch seine kirchengeschichtlichen Veröffentlichungen ist er weit über Westfalen hinaus bekannt geworden.

Als er am 27. Oktober 1846 in Preußisch Oldendorf unterm Limberg, nahe an der Grenze zum damaligen Königreich Hannover, geboren wurde, hatte längst das Zeitalter der Technik und Industrialisierung begonnen. Doch blieb der agrarisch bestimmte Kreis Lübbecke, zu dem auch Preußisch Oldendorf gehörte, vorerst wenig davon berührt. Das geistige Leben dieser Zeit war einerseits durch den Idealismus und seine Umkehrung, den dialektischen und historischen Materialismus, bestimmt, den z. B. Johann Hinrich Wichern ablehnte, dahinter aber eine tiefe Sehnsucht „nach Erlösung und Wiedergeburt" in sozialer Beziehung[2] erkannte. Andererseits gewann die Erweckungsbewegung[3], die sich vom grenzenlosen Vertrauen auf die Vernunft abwandte und sich auf den zentralen Inhalt von Bibel

---

[1] Zum Zustandekommen dieses Aufsatzes haben außer den erwähnten Archiven dankenswerterweise beigetragen: Frau Dr. Liebetraut Rothert (Münster) und Herr Fabrikant Rothert (Recklinghausen) durch Ausleihe der Selbstbiographie Hugo Rotherts, die bis etwa 1914 reicht; Frau Dr. Rothert außerdem durch Hilfe bei der Zusammenstellung der Bibliographie; Herr Gemeindeamtsleiter Bauks (Münster) durch Ausleihe von Auszügen aus Personalakten; Frau Carola Brentrup (Soest), Herr Pfarrer Dönne (Münster), Herr Professor D. Foerster (Münster), Herr Rechtsanwalt Dr. Jerrentrup (Lippstadt), Herr Wiss. Assistent Kluge (Münster), die Herren Pfarrer Dr. Lohmeyer (Detmold), Schmelter (Lemgo) und Sprenger (Soest), Herr Kirchenrat Stolz (Detmold), Herr Professor D. Dr. Stupperich (Münster), Herr Pfarrer Ungerer (Lippstadt) und Herr Superintendent Willer (Lippstadt) durch Auskünfte und Hinweise und Hans-Wilhelm Rahe (Münster) durch Überarbeitung des Manuskripts.

[2] Martin Gerhardt: Ein Jahrhundert Innere Mission, Gütersloh 1948, S. 117.

[3] Theo Sundermeier: Erweckung in Ravensberg, Wuppertal 1962; ders.: Das Kirchenverständnis in der Ravensberger Erweckungsbewegung (Jb. 53/54, 1960/61, S. 117—132).

und Bekenntnis[4] neu besann, immer mehr an Boden. Zwar waren noch Nachfahren der Aufklärung im Kirchenkreis tätig, so Heinrich August Theodor Gieseler, 1832—1884 Pfarrer in Hüllhorst, bis ihn Johannes Kuhlo[5], der spätere „Posaunengeneral", ablöste, und Johann Gottfried Augustin, Pfarrer in Alswede 1816—1847. In Preußisch Oldendorf aber hatte bereits von 1832 bis 1850 Karl Ludwig Kunsemüller[6] gewirkt, der Johann Heinrich Volkening (1796—1877)[7], dem bedeutendsten westfälischen Erweckungsprediger dieser Zeit, besonders nahestand. Er war ins Wuppertal gegangen und nach kurzer Zeit in den Kreis Lübbecke zurückgekehrt, wo er Pfarrer in Wehdem und später außerdem Superintendent des Kirchenkreises Lübbecke wurde. In Lübbecke war von 1828 bis 1864 Lic. Arnold Wilhelm Möller[8]

---

[4] Vgl. auch die Beurteilung der Erweckungsbewegung bei Franz Schnabel: Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert IV: Die religiösen Kräfte, 2. Aufl., Freiburg 1951, S. 399: „Die Volksfrömmigkeit der Evangelischen hat hier ihre Wurzel. In einer Zeit der Entfremdung zwischen Gebildeten und Ungebildeten wurde hier ein Boden geschaffen, auf dem alle sich finden konnten und der Prediger nicht mehr in Gefahr war, entweder die oberen Stände zu enttäuschen oder über die Köpfe der Leute hinwegzusprechen. Mitten in der zunehmenden Verweltlichung des Jahrhunderts entstanden Stätten, wo die Bibel mit innerer Teilnahme gelesen, das Gebet gepflegt wurde, und ernste Gespräche gingen um Sünde, Gnade und Jenseits." Vgl. auch die Kritik an dem Pietismus und den Erweckungsbewegungen bei Paul Tillich: Systematische Theologie II, 3. Aufl., Stuttgart 1958, S. 95.

[5] Wilhelm Ehmann: Johannes Kuhlo — ein Spielmann Gottes, Stuttgart 1951.

[6] Eine wichtige literarische Quelle für die Erweckungsbewegung in Minden-Ravensberg ist das Evangelische Monatsblatt für Westfalen, Gütersloh 1845 ff., zu dessen Herausgebern viele Jahre hindurch auch Kunsemüller und Volkening gehörten und in dem auch Hugo Rothert 1920—1930 Aufsätze veröffentlichte.

[7] Auch Volkening war eine Zeitlang im Kirchenkreis Lübbecke tätig, nämlich von 1822 bis 1827 in Schnathorst. Von dort ging er nach Gütersloh, wo er elf Jahre lang wirkte. Auf Betreiben der ihm zunächst nicht freundlich gesinnten Regierung in Minden war er von 1838 bis 1869 Pfarrer in Jöllenbeck (Kr. Bielefeld). Am 25. Juli 1877 ist er in Holzhausen (Kr. Lübbecke) gestorben, wo sein Sohn Bernhard seit 1873 als Pfarrer amtierte. Leopold von Ranke, der 1853 Volkening in Berlin predigen hörte, sagte beim Verlassen der Kirche zu seinem Sohn: „Ich muß gestehen, daß mir nie eine edlere, volkstümlichere Beredsamkeit begegnet ist" (Dietrich August Rische: Johann Heinrich Volkening. Ein christliches Lebens- und Zeitbild aus der Mitte des 19. Jahrhunderts, Gütersloh 1919, S. 239). Von Volkening: W. Rahe: J. H. Volkening 1796—1877, dienstliche Schreiben, Briefe, Tagebuchblätter (Jb. 38/39, 1937/38, S. 174—345); ders.: J. H. Volkening als Prediger in den Anfängen der Erweckungsbewegung von Minden-Ravensberg (Jb. 40/41, 1939/40, S. 67—171). Über Volkening: D. A. Rische: Johann Heinrich Volkening; ders.: Johann Heinrich Volkening (Zeugen und Zeugnisse aus Minden-Ravensberg I, hrsg. von Wilhelm Heienbrok sen., Bethel 1931, S. 121—152); Julius Roeßle: Zeugen und Zeugnisse, Konstanz 1968, S. 197—213.

[8] Möller war zeitweise Assessor der Westfälischen Provinzialsynode. Er

tätig, der auch literarisch hervorgetreten ist, in Gehlenbeck 1828—1859 Wilhelm Redeker, dem es wie Kunsemüller gelang, sich das Vertrauen der Kreise zu erwerben, die an privaten religiösen Versammlungen teilnahmen und bisher der Kirche ferner gestanden hatten. Diese Pfarrer standen in einer Front, als Kunsemüller 1835 bei der ersten Tagung der Kreissynode Lübbecke den Antrag stellte, die Synode möge das ungehinderte Bestehen der „Privat-Erbauungsvereine" beschließen[9]. Die Beratung des Antrags wurde zunächst auf Initiative des Superintendenten Paul Müller (Blasheim) verschoben. Im nächsten Jahr lehnte die Mehrheit der Synodalen den Antrag ab. Müller blieb dreizehn Jahre Superintendent (1829—1842), bis er von dem Pfarrer in Schnathorst, Karl Maßmann, abgelöst wurde, dem schon 1848 Heinrich Gustav Münter, Pfarrer in Holzhausen, folgte.

Im Unterschied zur Aufklärung, die den Gottesdienst weithin seiner biblischen Substanz beraubt hatte, rückte die Erweckungsbewegung das Evangelium als „Bußruf" und „Gnadenwort" ins Zentrum der Predigten, die oft nicht nur durch ihre schlichte, volkstümliche Sprache beeindruckten, sondern vor allem wegen ihrer Entschiedenheit und Vollmacht die Gewissen wachrüttelten und auch abseits stehende Pietisten für die Volkskirche gewannen. Sie verband demnach lutherisches Bekenntnis und pietistische Frömmigkeit miteinander. Im Unterschied zu anderen Gegenden, wie Württemberg, Pommern und Wuppertal, stand — nach dem Urteil Theodor Schmalenbachs — die Predigt von der Rechtfertigung beherrschend im Mittelpunkt[10]. Sie hat auch Hugo Rotherts Religiosität und theologischen Standort seit der Kandidatenzeit bestimmt.

Dadurch, daß er für seine Familie Aufzeichnungen[11] hinterlassen hat, wissen wir nicht nur Bescheid über den äußeren Ablauf seiner Kindheit und Jugend, sondern auch über sein inneres Werden. Er

---

schrieb u. a.: Die Wohltat der neuen Kirchenordnung, Bielefeld 1835; Die Westfälische Provinzial-Synode seit Einführung der Kirchenordnung vom Jahre 1835, Bielefeld 1851; Friedrich Adolph Krummacher und seine Freunde. Briefe und Lebensnachrichten, 2 Bde., Bremen 1849.

[9] Ludwig Koechling: Ein Bericht des Präses Jacobi über das Konventikelwesen im Kreise Lübbecke. Ein Beitrag zur Geschichte der Erweckungsbewegung in Minden-Ravensberg (Jb. 33, 1932, S. 25—47; 34, 1933, S. 19—38).

[10] Vgl. W. Rahe: J. H. Volkening als Prediger (Jb. 40/41, 1939/40, S. 79).

[11] Selbstbiographie, S. 1—124. Sie befindet sich im Besitz der Familie Rothert. — Leider konnte der Verfasser die Personalakten Hugo Rotherts und seiner Vorfahren, soweit sie im Landeskirchlichen Archiv Bielefeld liegen, nicht aufs neue einsehen, da es in den letzten Monaten umgezogen ist und keine Archivalien mehr ausgeliehen hat. Als Ersatz dienten Auszüge, die Herr Friedrich Wilhelm Bauks aus den Personalakten für das Pfarrerbuch anfertigte.

wuchs in einem kinderreichen Pfarrhaus auf, wo es viel Freude, aber auch manche Sorgen gab. Seine Eltern waren der Pfarrer August Rothert[12], geboren am 1. Februar 1806 in Friedrichsdorf, und Klothilde Jösting, geboren am 18. März 1823 in Kleve, die Tochter eines Landgerichtsrats. Sie heirateten 1841 in Neuhaldensleben. Drei Söhne und acht Töchter wurden den Eltern geschenkt. Die gegenseitige Erziehung im Geschwisterkreis war wahrscheinlich ebenso wichtig wie die Erziehung durch die Eltern. Die älteste Tochter Maria heiratete den Pfarrer Eduard Wex, Brakel (Kr. Höxter), später Börninghausen (Kr. Lübbecke). Paula, Lehrerin an der Privatschule in Preußisch Oldendorf, wurde Leiterin der Rothertschen Privatschule und eines „Instituts" in Stuttgart. Die Töchter Klothilde und Helene wurden Diakonissen im Elisabeth-Krankenhaus Berlin. Der Sohn August fiel im Deutsch-Französischen Krieg 1870 als Fähnrich des Pionier-Bat. Nr. 10 in Minden. Zwei andere Kinder starben bereits kurze Zeit nach ihrer Geburt.

Der Vater, der nach dem Besuch des Herforder Gymnasiums in Bonn und Jena Theologie studiert und der Burschenschaft Arminia angehört hatte, wurde „durch Erkenntnis des Kammergerichts vom 11. 7. 1836" wegen Zugehörigkeit zur Burschenschaft als „unfähig zur Bekleidung öffentlicher Ämter erklärt und amtsentsetzt", sowie zu Festungshaft verurteilt[13]. Im Gnadenweg wurde dieses Urteil aufgehoben, und so konnte er Rektor in Lübbecke bleiben. 1843 wurde er Pfarrer in Preußisch Oldendorf. Von der Erweckungsbewegung in Minden-Ravensberg bestimmt, predigte er nach der Meinung des Sohnes „sehr einfach, ohne rhetorischen Schmuck, aber biblisch treu, logisch richtig und in warmer Überzeugung". Dieser Eindruck hat die Predigtweise des Sohnes später mitgeprägt.

Auch die rege Beteiligung der Heimatgemeinde am Gottesdienst sah Hugo Rothert noch in späteren Jahren deutlich vor sich: „Wenn jetzt der altgewordene Mann in die Erinnerung seiner Jugend zurücksieht, dann steht ihm die Kirche seiner Kindheit vor Augen, als Sonntag für Sonntag gefüllt mit Menschen, nicht bloß im Schiffsraum, wo die Frauen saßen, oder auf den Priechen, dem Raum für die Männer, oder auf dem Chor, wo hundert Kinder der Volksschulen waren und wo die Stühle der Honoratioren sich

---

[12] Das Geschlecht Rothert aus Bramsche in Hannover (Deutsches Geschlechterbuch 108, Görlitz 1940, S. 347—360; 605—614); Oskar Frommeyer: Chronik Bramscher Familien im Spiegel ihrer Häuser, Bramsche 1957; Albert Gottlieb: Bramsche, die Stadt der Tuche, Leinen und Tapeten (mit geschichtlicher Einleitung von Hermann Rothert und G. Stucke), Bramsche 1957.

[13] Vgl. die Lieder aus seiner Festungszeit (Jb. 18, 1916, S. 33 f.).

befanden, sondern auch in den Einbauten, wo die Gutsherrschaften ihre Sitze hatten"[14].

Das Elternhaus gab dem Sohn Hugo ferner ein lebhaftes diakonisches Interesse mit. Durch den Dienst der Erweckungsprediger gewannen manche Gemeinden in Minden-Ravensberg einen Blick für die Nöte des Nächsten. Ihr Gesichtskreis war bis dahin oft eng und nur auf das Wohl der eigenen Person und Gemeinde gerichtet. Nun aber lernten sie erkennen, daß Kirche immer für die Welt dasein muß und es Gottes Erbarmen ist, Menschen als seine Mitarbeiter zu gebrauchen, und begannen, an den großen Aufgaben der Kirche für die Welt teilzunehmen. So setzte man sich nicht nur für die Äußere Mission ein, sondern auch für Notstände im eigenen Land. Als 1850 zwei junge Vagabunden aus der Nachbarschaft Oldendorfs in Berlin aufgegriffen wurden, gründete August Rothert 1851 nach dem Vorbild des Rauhen Hauses ein Rettungshaus[15], den Pollertshof, den Wichern 1852 besuchte, zumal einer seiner Diakone aus dem Rauhen Haus in Hamburg hier Dienst tat. Damit knüpfte er an das Leitwort von Volkening „Gerettetsein gibt Rettersinn" an, mit dem dieser Pfarrern und Gemeinden ihre diakonische und missionarische Verantwortung einschärfte. Sie gilt ebenso dem Nächsten im engsten Lebensbereich wie Menschen ferner Erdteile.

Am 2. August 1865 nahm August Rothert an einer Sitzung des Rheinisch-Westfälischen Provinzialausschusses für Innere Mission in Düsseldorf teil. Hier wurde der Beschluß gefaßt, sich um die „bildungsfähigen" epileptischen Kinder in Westfalen zu kümmern. Schon am 30. August desselben Jahres trat zu diesem Zweck in Bielefeld ein Arbeitskreis zusammen, der am 27. Januar 1866 einen Kaufvertrag über den Erwerb eines Hofes abschloß. Hier liegen die Anfänge der späteren Anstalt Bethel[16].

Diese Aktivitäten haben bei dem jungen Hugo Rothert ein lebhaftes diakonisches Interesse wachgerufen, das auch später in seinen Veröffentlichungen deutlich erkennbar ist[17].

---

[14] Selbstbiographie, S. 7 ff.

[15] Paul Klein: Von christlichen Liebeswerken Minden-Ravensbergs und ihren Gründern (Zeugen und Zeugnisse aus Minden-Ravensberg I, hrsg. von W. Heienbrok sen., S. 163—175); W. Rahe: Erweckungsbewegung und Anfänge der Diakonie in Minden-Ravensberg (Ein Jahrhundert Diakonie in Bethel, Bethel b. Bielefeld 1967, S. 4—6).

[16] Aufruf zur Gründung (Ein Jahrhundert Diakonie in Bethel, S. 7—8).

[17] Z. B. in seiner Kirchengeschichte des Westfälisch-Rheinischen Industriegebietes, Dortmund 1926, S. 79—88. 134—142; in seiner Minden-Ravensbergischen Kirchengeschichte II (Jb. 29, 1928, S. 91—96. 163—168) und IV (Jb. 31, 1930, S. 86—122).

Außerdem nahm er aus dem Elternhaus eine betont preußische Haltung mit, die ihn in seinem Sinn für Ordnung und Ausnutzung der Zeit bestärkte. Sie bestimmte ihn 1877, als er junger Pfarrer in Lippstadt war, zur Bildung eines „konservativen Vereins" aufzurufen, wie er ihn von Minden-Ravensberg[18] her kannte, ein Versuch freilich, der von den Lippstädtern nicht verstanden wurde und infolgedessen in den Anfängen steckenblieb.

Neben dem Pfarrhaus wohnten Verwandte. Die Schwester der Mutter war mit dem Arzt Dr. Lücker verheiratet; auch die Großmutter Ernestine Jösting wohnte im Haus der Tante. Da, wo die beiden großen Gärten zusammenstießen, war ein Weg durch die Hecke gelegt. „Die Verwandtschaft war also nahe — von ihr galt aber: ‚Ein bissel Lieb und ein bissel Treu und ein bissele Falschheit war allweil dabei' "[19].

Der Urgroßvater entstammte einer bodenständigen Familie des Osnabrücker Landes und wurde am 8. März 1722 in Bramsche (Hann.) geboren. In Osnabrück war er als Tabakhändler und Landwirt tätig. Dessen Sohn, der wie er Hermann Henrich Rothert (bis etwa 1810 Rotert) hieß, geboren am 11. Oktober 1761 in Osnabrück, war nach seiner Studienzeit, die er in Göttingen verbrachte, Pfarrer geworden, zunächst in Friedrichsdorf (nahe bei Bielefeld) und später in Bünde; hier nahm er sich besonders der bedürftigen Gemeindeglieder an. Seit 1799 war er Mitglied der Loge „Zu den drei Rosen" in Hamburg. Als solches beklagte er sich im Sinne der Aufklärung darüber, bis jetzt habe er nur spärlich die Möglichkeit gehabt, „Goldkörner der Wahrheit und Tugend ausstreuen zu dürfen". Seine Familie betrachtete ihn als unverbesserlichen Enthusiasten und Idealisten. In Friedrichsdorf[20], das damals zum Amt Reckenberg, also zum Fürstbistum Osnabrück, gehörte, setzte er sich für die Urbarmachung der Ödländereien ein. Diese Vorliebe scheint sich vererbt

---

[18] R. Kaeller: Die konservative Partei in Minden-Ravensberg bis zum Jahre 1866, Heidelberg 1912; E. Hoener: Die Geschichte der christlich-konservativen Partei in Minden-Ravensberg von 1866 bis 1896, Bielefeld 1923. In der innenpolitischen Konfliktszeit (1862—1866) und später waren die Preußischen Volksvereine für die konservative Partei in Minden-Ravensberg der Hauptrückhalt bei den Wahlen.

[19] Selbstbiographie, S. 4.

[20] Hugo Rothert: Zur Geschichte der evangelischen Gemeinde Friedrichsdorf, Soest 1894; Hermann Rothert: Friedrichsdorf. Eine Siedlung des späten 18. Jahrhunderts, Gütersloh 1938. — Gemeindewappen von Friedrichsdorf wurde nach dem Vorschlag des Staatsarchivs Münster 1958 das Familienwappen des um die Gemeinde verdienten ersten Friedrichsdorfer Pastors Hermann Henrich Rothert, ein springender Fuchs.

zu haben. Auch sein Urenkel Hermann[21] (1875—1962), der Verfasser der „Westfälischen Geschichte", der Gertrud Hanow in Marienwerder heiratete, machte als Landrat des Kreises Bersenbrück, der Heimat seiner Familie, im heutigen Regierungsbezirk Osnabrück, den brachliegenden Heide- und Moorboden des Kreises der Besiedlung nutzbar. Im bisherigen Ödland entstanden neue Dörfer. Die Gemeinde Rothertshausen ist nach ihm benannt.

Hugo Rotherts Großvater Hermann Henrich war mit Lisette Schwager, der Tochter des bekannten rationalistischen Pfarrers und Schriftstellers Johann Moritz Schwager (1738—1804)[22] in Jöllenbeck bei Bielefeld, verheiratet. Schwagers theologische Position wurde durch den Professor der Dogmatik in Halle (Saale), Johann Salomo Semler (1725—1791), einen führenden Vertreter des Rationalismus, bestimmt. Schwager gehörte als Freimaurer der Loge „Wittekind zur Westphälischen Pforte" in Minden an. Durch „Die Leiden des jungen Franken", Minden 1777, eine Gegenschrift zu Goethes Briefroman „Die Leiden des jungen Werthers", ist er weiteren Kreisen bekannt geworden, vor allem aber durch seinen Kampf gegen Aberglauben und Hexenwahn.

Den Unterricht, den Hugo Rothert in der Schule erhielt, ergänzte der Vater im Elternhaus. „Spielend und lernend, fröhlich und dann wieder unter mancherlei Druck verlief die Jugend. Der ernste Ton kam vom ernsten Vater, neben dem ich aber wieder hoch zu Roß in die Gemeinde ritt"[23]... Es gab in Preußisch Oldendorf eine

---

[21] S. den von Hermann Rothert verfaßten Lebenslauf in seiner Westfälischen Geschichte III, Gütersloh 1951, S. 470—472; August Schröder: Bibliographie von Hermann Rotherts Schrifttum zur westfälischen Geschichte (Westf. Forschungen 8, 1955, S. 181—183); vgl. auch den Glückwunsch der Vorstände des Vereins für Geschichte und Altertumskunde Westfalens zum 80. Geburtstag, Bd. 105 der Westf. Zs., 1955 (hinter dem Titelbl.) und den Nachruf im Jb. 53/54, 1960/61, S. 7—8.

[22] Vgl. Hugo Rothert: Johann Moritz Schwager, ein westfälischer Pastor des vorigen Jahrhunderts (Jb. 2, 1900, S. 139—151); Johann Moser: Johann Moritz Schwager und sein Kampf gegen Aberglaube und Hexenwahn (Jb. 10, 1908, S. 56—120); Eduard Schoneweg: Der Jöllenbecker Pfarrer Johann Moritz Schwager (1738—1804) und seine Parodie auf Goethes Werther-dichtung (Sonderdruck aus dem Jahresbericht des Hist. Vereins für die Grafschaft Ravensberg, Bielefeld 1925); Hugo Rothert: Johann Moritz Schwager, eine westfälische Pfarrergestalt der Aufklärungszeit (Studien zur Geschichte des evangelischen Pfarrerstandes, H. 2, Berlin 1929); ders.: Werden und Wirken von J. M. Schwager, Pfarrer in Jöllenbeck von 1768 bis 1804 (Westf. Pfarrerbl. 32, 1932, S. 4—5); Hermann Rothert: Johann Moritz Schwager (55. Jahresbericht des Hist. Vereins für die Grafschaft Ravensberg, 1949, S. 88—104).

[23] Selbstbiographie, S. 7.

Privatschule, die für das Gymnasium vorbereitete. Auf dieser „Kandidatenschule" war vorübergehend Theodor Schmalenbach[24] sein Lehrer, den er seitdem nicht mehr vergessen konnte. Ihm, dem späteren maßgeblichen Erweckungsprediger des Minden-Ravensberger Landes, der als Volkenings Nachfolger galt, sollte Rothert noch öfters begegnen. 1859 kam er auf das Gymnasium „Unser Lieben Frauen" in Magdeburg[25], das bereits mehrere Vettern aus Magdeburg und der näheren Umgebung besuchten. Damals war dieses Gymnasium neben Schulpforta und dem Grauen Kloster in Berlin die angesehenste Bildungsstätte Preußens, deren Schüler als besonders gute Lateiner galten, während die „Pförtner" aus Schulpforta bei Naumburg (Saale) als hervorragende „Griechen" angesehen wurden. Nach Rotherts Meinung war allerdings nur ein Lehrer da, der die Schüler zu begeistern verstand: Dr. Karl Goebel[26], später — von 1875 bis 1906 — Direktor des traditionsreichen Archigymnasiums in Soest, „einer der vorzüglichsten Neuschöpfungen der Reformation". Mit ihm und anderen zusammen gründete Rothert 1897 den Verein für Westfälische Kirchengeschichte, der seinen Sitz bis 1914 in Soest hatte.

Zu eigenen Studien regte die Schüler des „Klosters" die Einrichtung eines monatlichen Arbeitstages an, an dem nicht unterrichtet

---

[24] Hugo Rothert: Minden-Ravensbergische Kirchengeschichte IV (Jb. 31, 1930, S. 18); Theodor Schmalenbach (1831—1901), der nach Volkenings Tod (1877) von vielen als dessen Erbe angesehen wurde, war seit 1863 Pfarrer in Mennighüffen bei Löhne (Westf.), später auch Superintendent des Kirchenkreises Herford. Politisch trat er stärker als Volkening hervor. Nach der Versetzung Karl Strossers, der seit 1855 Bürgermeister in Herford und später Direktor der Strafanstalt in Münster war, übernahm er 1872 die Leitung der christlich-konservativen Partei in Minden-Ravensberg. Eine Zeitlang war Schmalenbach Mitglied des Kuratoriums des Pollertshofs. Otto Wilmanns: Superintendent Schmalenbach (Zeugen und Zeugnisse aus Minden-Ravensberg I, hrsg. von W. Heienbrok sen., S. 195—226); „Siehe, ich verkündige euch große Freude." Ausgewählte Evangelienpredigten von Theodor Schmalenbach, neu hrsg. von Artur Dehmel, Gütersloh 1939; ders.: Schmalenbach als Prediger (Monatschrift für Pastoraltheologie XXXVI, 1940, S. 175—182); Erich Kleine: Licht und Schatten im Lande der Erweckung, Löhne (Westf.) 1968.

[25] Selbstbiographie, S. 9 ff.

[26] Zur 400-Jahrfeier des Archigymnasiums in Soest, Soest 1934, S. 42. Vgl. auch Hugo Rothert: Zur Kirchengeschichte der „ehrenreichen" Stadt Soest, Gütersloh 1905, S. 147 ff.; Hubertus Schwartz: Geschichte der Reformation in Soest I, Soest 1931, S. 183 ff.; Adolf Clarenbach: Das Archigymnasium in Soest und die Soestische evangelische Kirche (Westf. Pfarrerbl. 34, 1934, S. 54—57).

wurde, sondern die Jungen über Klassikern saßen und sie für sich durcharbeiteten. Rotherts Lieblingsfach war Deutsche Geschichte. Er las Gustav Freytags „Bilder aus der deutschen Vergangenheit" und beneidete seinen Vetter Philipp Wegener, dem sein Vater Friedrich Wilhelm Giesebrechts Deutsche Geschichte schenkte. Er lernte fleißig Mittelhochdeutsch nach dem Lesebuch Wilhelm Wakkernagels und der Nibelungen-Ausgabe Karl Lachmanns. Die Lektüre von August Vilmars Schriften veranlaßte ihn zur Sammlung von Volksliedern, „die drei Bändchen füllten". Leider gab der Religionsunterricht auf dem Gymnasium Hugo Rorthert ebensowenig mit wie vorher der Konfirmandenunterricht.

Im Bruderkrieg 1866 meldete er sich als Schüler freiwillig zur Artillerie. Sein Vater aber, der sich damit nicht einverstanden erklärte, meldete ihn wieder ab. Nachdem der Sohn im Herbst das Abitur mit Erfolg bestanden hatte, studierte er auf Wunsch des Vaters Theologie[27]. Lieber hätte er sich freilich für Geschichte und Germanistik immatrikulieren lassen. Lange Zeit blieb bei ihm ein Stachel zurück, daß er seiner Neigung und Begabung bei der Berufswahl nicht hatte folgen können. Selbstkritisch meinte er als Student und Kandidat, die Anlagen zum Pfarrer seien bei ihm nicht vorhanden. Ihm fehle die psychologisch-seelsorgerliche Begabung, um zu erkennen, was in einem Menschen vor sich geht. Vor allem hatte er keine hohe Meinung von seiner Fähigkeit zu predigen. Erst später gelang es ihm, hier freier und selbständiger zu werden. Das Memorieren der Predigten blieb für ihn lange eine Qual. 1866 ging er nach Halle, nicht weil die dortigen Theologieprofessoren ihn besonders anzogen, sondern weil befreundete Mitschüler diese Universität besuchten und weil seit der Zeit August Hermann Franckes junge Theologen aus Westfalen immer schon gern nach Halle gegangen waren. August Rothert brauchte seinem Sohn Hugo nicht viel Geld für die Universität mitzugeben, weil er an dem von der Mutter ererbten Sackschen Familienstipendium[28] und an einem anderen von den Eltern ererbten Stipendium teilhatte.

August Tholuck, dem „das erbauliche und seelsorgerliche Moment in der Theologie mehr galt als das wissenschaftlich-methodische"[29]

---

[27] Selbstbiographie, S. 18—41.

[28] Das silberne Buch der Familie Sack I², hrsg. von Wilhelm Sack, Wiesbaden 1926; II³, hrsg. von Gerthe v. Dieckmann, geb. Sack, Wiesbaden 1926; Zuverlässige Nachricht von der Sackschen Familienstiftung, hrsg. vom Vorstand, Potsdam 1929.

[29] Martin Schmidt in RGG³ VI, Sp. 854—855.

und der vor allem als Seelsorger auf die Studenten einwirkte, bemühte sich um ihn. Rothert aber entzog sich seinem Einfluß. Dafür ließ er die studentische Gemeinschaft nicht zu kurz kommen. So trat er, „ein fröhlicher Student", in das Corps Normannia ein, dem später auch sein Sohn Hermann angehörte. „Saalefahrten im Sommer, Kommerse in Almrich, Paukereien in der Döhlauer Heide, fröhlicher Jugendübermut waren viel wichtiger und lebensvoller"[30] als alles, was Eduard Karl August Riehm in alttestamentlicher Kritik, der praktische Theologe Willibald Beyschlag mit seiner Rhetorik und in seinem Bestreben, Christentum und Kultur miteinander auszugleichen, und August Tholuck in seinen neutestamentlichen und kirchengeschichtlichen Vorlesungen und in seiner Enzyklopädie boten.

In Erlangen, wo er sein Studium fortsetzte, trat ihm die Theologie näher. Wahrscheinlich hat er hier auch kirchengeschichtliche Vorlesungen belegt und gehört. Aber in seinen Aufzeichnungen sagt Rothert nichts darüber. Auch erwähnt er nicht den Hauptvertreter der „Erlanger Schule"[31], Johann Christian Konrad von Hofmann (1810—1877), der neutestamentliche Exegese, Ethik und Enzyklopädie lehrte und auch als Landtagsabgeordneter der Bayerischen Fortschrittspartei in München tätig war. Jedoch trat er mit Gottfried Thomasius[32], der in der Fakultät die „Erlanger Schule" mitbegründet hatte, in engen Kontakt. Bei ihm hörte er Dogmatik und Symbolik. Auch lehrte Thomasius Dogmengeschichte. Mit Thomasius, an dessen „dogmatischem Kränzchen" er teilnahm, blieb Rothert jahrelang in Verbindung. Thomasius wurde ihm zum „väterlichen Freund". — Bei Gerhard von Zezschwitz, dem praktischen Theologen, war er im homiletischen und katechetischen Seminar. Als er vor ihm in der Altstädter Kirche seine erste Predigt gehalten hatte, empfing ihn sein Lehrer in der Sakristei mit der Bemerkung: „Tiefer graben, lieber Rothert" — ein Wort, das der junge Prediger nicht vergaß. Leider kam er nicht mehr dazu, zu Wilhelm Löhe nach Neuendettelsau[33] zu gehen, was ihm der Vater empfohlen hatte.

---

[30] Selbstbiographie, S. 23.

[31] Über die Erlanger Schule Hans Grahs in RGG³ II, Sp. 566—568.

[32] Über Thomasius Paul Glaue in RGG² V, Sp. 1158—1159.

[33] Löhe (1808—1872), Pfarrer dieser mittelfränkischen Landgemeinde, nahm sich der Auswanderer an und wurde Gründer einer lutherischen Mission und Diasporahilfe in drei Erdteilen. Aus den Nöten des Dorflebens kam für ihn der Antrieb zur weiblichen Diakonie. Er schuf das Diakonissenmutterhaus in Neuendettelsau b. Ansbach. Vgl. Georg Merz in RGG³ IV, Sp. 427—428.

„Ich rechne dieses Versäumnis zu den versäumten Gelegenheiten, an denen mein Leben so reich ist."

Nach dem Studium in Erlangen unterrichtete er an der Privatschule in Preußisch Oldendorf, deren Schüler er früher gewesen war, und bestand Ostern 1870 das erste theologische Examen in Münster mit „gut". Bald darauf brach der Deutsch-Französische Krieg aus. Wieder wäre Rothert gern Soldat geworden. Aber sein Vater schlug es ihm auch diesmal ab, zumal sein Bruder August bei Vionville gefallen war. So wurde er Felddiakon (freiwilliger Krankenpfleger) und war in Lazaretten in der Nähe von Metz, vor allem in Courcelles, tätig. Aus Frankreich kehrte er nicht zurück, ohne das Grab seines Bruders zu besuchen. Bald darauf machte ihm ein „tiefschmerzliches Erlebnis"[34], das er nicht näher beschreibt, daheim im Winter 1870 seine eigene Unzulänglichkeit bewußt und ließ ihn an der eigenen Kraft und dem natürlichen Fortschritt in Politik und Wirtschaft zweifeln. Die Erfahrung seiner Grenzen ging so weit, daß er sogar den Tod herbeisehnte: „Wäre der Tod gekommen, ich glaube, ich hätte ihn mit Freuden willkommen geheißen." In dieser Lage erkannte er die aktuelle Bedeutung der Rechtfertigungsbotschaft und begann, sie auf sich persönlich zu beziehen: „Hier ging mir's zum ersten Mal zu Herzen, daß ich einen Heiland habe, der mich erlöst hat durch sein teures Blut." Auf diese Mitte der Heiligen Schrift wiesen ihn Luther und das lutherische Bekenntnis, worin ihn der Einfluß der Erweckungsbewegung, die er jetzt erst wirklich verstehen lernte, das Elternhaus und seine geschichtlichen Neigungen bestärkten. Das war die Wende in seinem Leben.

Nachdem er an einem Kursus im Lehrerseminar Hilchenbach teilgenommen und dort Einblick in das rege Gemeinschaftsleben des Siegerlandes gewonnen hatte, bestand er in Münster Herbst 1871 — wieder mit „gut" — das zweite theologische Examen, bei dem Generalsuperintendent D. Julius Wiesmann[35] den Vorsitz führte. Am 19. November 1871 wurde er in seiner Heimatkirche von seinem Vater, der Synodalassessor des Kirchenkreises Lübbecke[36] war, ordiniert und — „ein sehr jugendliches, unreifes Pastörchen", wie er von sich selbst sagte, — 1871/72 Hilfsprediger des Pastors Emil von Velsen in Unna, 1872/73 Pfarrverweser in Oelde-Beckum. Diese Dia-

---

[34] Selbstbiographie, S. 29 ff., besonders S. 36.

[35] Wiesmann (1811—1884), vorher lutherischer Pfarrer in Soest und Pfarrer und Konsistorialrat in Münster, war von 1857 bis 1883 Generalsuperintendent der westfälischen Kirche.

[36] Verhandlungen der Kreissynode Lübbecke 1872, S. 10.

sporagemeinde, die fast den ganzen Kreis Beckum umfaßte, hatte drei Predigtstätten. Der Wohnsitz des jungen Pastors wechselte alle acht Tage zwischen Oelde und Beckum. Während der acht Beckumer Tage unterrichtete Rothert auch in der Volksschule evangelische Kinder. Die Beckumer Gemeinde, deren Glieder meistens aus dem Ravensberger Lande stammten, hatte das Ravensbergische Gesangbuch, während die Oelder aus dem Bergisch-Märkischen sangen.

Aus diesen beiden kleinen Diasporagemeinden kam er 1873 in das größere Lippstadt. Er hat es später als einen Vorzug angesehen, in den drei kirchlich lebendigen und historisch bedeutsamen Städten Lippstadt, Lemgo und Soest, die einst der Hanse angehört und sich früh der Reformation geöffnet hatten, Pfarrer gewesen zu sein. Auch auf seine vier Kinder, von denen die Söhne Hermann und Paul in Lippstadt und die Töchter Ida, später Sozialreferentin in Lübeck, und Angelika, Gattin des Rechtsanwalts und Notars Hermann Jerrentrup (Lippstadt), in Lemgo geboren wurden, machte die Vergangenheit dieser Städte mit ihren stolzen Baudenkmälern tiefen Eindruck, wie Hermann Rothert in seiner Westfälischen Geschichte[37] von sich selbst berichtet.

II. Pfarrer der vereinigten Jakobi-Stifts- und reformierten Gemeinde Lippstadt 1873—1879

Die Geschichte der evangelischen Kirchengemeinde Lippstadt[38] beginnt mit den Fastenpredigten des D. Johann Westermann, die er mit seinem Freund Hermann Koiten in der Brüderkirche über die Zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser usw. hielt. Beide waren Mönche des Augustiner-Eremiten-Klosters in Lippstadt. Seit 1659 gab es in der Stadt neben den lutherischen Gemeinden auch eine kleine reformierte Gemeinde, zu der Hugenotten gehörten und die — vom Großen Kurfürsten gestützt — in den Besitz der Brüderkirche und des Klostergutes gelangte. Bis etwa 1800 bestanden in der rein evangelischen Stadt fünf Kirchengemeinden: die Große Mariengemeinde mit zwei Pfarrstellen, die reformierte Gemeinde ebenfalls mit zwei Pfarrern, die Nicolai-, Stifts- und Jakobigemeinde mit je einer Pfarrstelle. 1810 wurde auf Befehl des französischen Gouverneurs die Nicolaigemeinde mit der Großen Marien-

---

[37] III, Gütersloh 1951, S. 470.

[38] Robert Chalybaeus: Lippstadt 1876; Hermann Rothert: Der Stadtplan von Lippstadt (Westf. Zs. 105, 1955, S. 1—28); Helmut Klockow: Stadt Lippe — Lippstadt, Lippstadt 1964; Gottfried Ungerer: Die evangelische Kirche im Raume Lippstadt (Der Landkreis Lippstadt, Oldenburg 1964, S. 50).

gemeinde vereinigt; Kirche und Pfarrhaus mußte sie an die neu gegründete katholische Gemeinde abgeben. 1824 vereinigten sich Stifts- und Jakobigemeinde, zumal die Stiftskirche[39], die sog. Kleine Marienkirche, seit etwa 1819 verfallen war. 1838 verbanden sich die beiden Gemeinden mit der reformierten Gemeinde. 1870 wurden die Evangelischen der Stadt Geseke und der benachbarten Orte zu einer Filialgemeinde von Lippstadt zusammengefaßt. 1887 — also acht Jahre nach Rotherts Fortgang aus Lippstadt — kam es schließlich noch zum Zusammenschluß mit der Großen Mariengemeinde. Seitdem gab es in Lippstadt nur eine evangelische Gemeinde, die heute fünf Pfarrstellen hat.

Rothert war zum Pfarrer der vereinigten Jakobi-Stifts- und reformierten Gemeinde Lippstadt, die zwei Pfarrstellen hatte, gewählt worden[40]. Durch den Tod des Pfarrers Johann Friedrich Daecke war die Pfarrstelle freigeworden. Bereits in Rheda wurde der neue Pfarrer von dem Kirchmeister der vereinigten Gemeinde freundlich empfangen, in Langenberg bei Rheda von dem gesamten Presbyterium mit dem älteren Kollegen, Superintendent Wilhelm Ahlert[41], und am 22. April 1873 von diesem als Pfarrer in Lippstadt eingeführt. In der Gemeinde, die die lutherische Form des Gottesdienstes hatte, wurde Luthers Katechismus benutzt. Ein Teil der Gemeinde aber war von früher her reformiert. Dadurch ergaben sich für den jungen Pastor, der von seiner Minden-Ravensbergischen Heimat her lutherisch geprägt war, und für diese Gemeindeglieder manche Schwierigkeiten — innerevangelische Spannungen, mit denen Rothert es später auch in Lemgo, vor allem in seinem Verhältnis zum Fürstlichen Konsistorium in Detmold, zu tun hatte.

An St. Marien wirkte seit 1840 der unermüdliche Lippstädter Pfarrer Gangolf Dreieichmann[42]. Als einer der ersten westfälischen Pfarrer verstand er Johann Hinrich Wicherns Aufruf auf dem Wittenberger Kirchentag 1848 und begann in Lippstadt mit dem Aufbau eines diakonischen Werks, dessen Wirkungen sich bis in die Gegenwart erstrecken. Mit seinem Namen verband sich eine geistliche Erneuerung dieser Gemeinde. Im Unterschied zu St. Marien

---

[39] Carl Laumanns: Die schönste Kirchenruine Westfalens, 2. Aufl., Lippstadt 1940.

[40] Selbstbiographie, S. 42—65.

[41] Über Ahlert (1817—1877): Verhandlungen der Kreissynode Soest 1877, S. 15.

[42] Heinrich Niemöller: Zur Erinnerung an Pastor Gangolf Dreieichmann, Lippstadt o. J.

war, wie Rothert meinte, in der vereinigten Gemeinde weniger geistliches Leben und Verständnis, wenn auch die Gottesdienste gut besucht und die Gemeindeglieder gebefreudig und opferwillig waren.

Ahlert war — nach dem Urteil Rotherts — ein begabter Pfarrer und widmete sich mit Eifer seinen Aufgaben als Superintendent des Kirchenkreises Soest. Der junge Pastor maß sich an dem älteren Kollegen und kritisierte sich selbst stark. Nach seiner Ansicht ließen seine eigenen Predigten den Anfänger erkennen. Auch meinte er, seiner Gemeinde nicht das zu sein, was sie von ihm erwarten konnte. Doch freuten sich die Gemeindeglieder über das ehrliche Bemühen ihres Pfarrers, seinem Auftrag gerecht zu werden.

Schon bald wurde er für übergemeindliche Arbeiten herangezogen. So schrieb er Berichte für die „Allgemeine lutherische Kirchenzeitung". Auch wurde er Mitarbeiter des von Friedrich von Bodelschwingh begründeten „Westfälischen Hausfreundes"[43] und der „Neuen Preußischen Zeitung" (Kreuzzeitung) in Berlin und der „Neuen Westfälischen Volkszeitung" in Bielefeld. Zum erstenmal gab er 1876 ein Heft heraus, das Aufsätze über die Vergangenheit von Lippstadt, Paderborn, Soest und Lemgo brachte, unter dem Titel „Bilder von der roten Erde", Lippstadt 1876. Bald folgte ein weiteres Heft „Neue Bilder von der roten Erde", Lippstadt 1877.

Leider starb der gewandte und zur Zusammenarbeit stets bereite Ahlert schon 1877[44]. Nach dessen Tod trat an seine Stelle ein Pfarrer, der zwar begabt, aber vielfach ohne Bedenken in der Wahl seiner Mittel war. 1884 mußte er auf die „Rechte des geistlichen Standes" verzichten und ausscheiden[45]. Wegen dieses Kollegen in derselben Gemeinde mochte Rothert nicht in Lippstadt bleiben und nahm 1878 die auf ihn entfallene Wahl zum Pfarrer der Nicolaigemeinde in Lemgo an. Seine Abschiedspredigt in Lippstadt hielt er am 9. März 1879 in der St. Jakobi-Kirche über 1. Kor. 13, 13.

---

[43] Vgl. Martin Gerhardt: Friedrich von Bodelschwingh. Ein Lebensbild aus der deutschen Kirchengeschichte, 1. Bd., Bethel bei Bielefeld 1950, S. 365—370. 1849 hatte Johann Hinrich Wichern auf die Notwendigkeit, Sonntagsblätter herauszubringen, hingewiesen.

[44] Bezeichnend für das gute Verhältnis zwischen Ahlert und Rothert, die nur selten verschiedener Meinung waren, ist folgendes: An einem Sonntag sagte Ahlert zu seiner Familie: „Heute muß ich etwas eher in der Sakristei sein, damit ich die Sache mit Rothert in Ordnung bringe." Als er dort eintraf, fand er Rothert vor, der mit derselben Absicht gekommen war. Mitteilung von Herrn Pfarrer Friedrich Dönne (Münster), einem Enkel Ahlerts.

[45] Schreiben des Konsistoriums in Münster an die Regierung in Arnsberg vom 1. Februar 1884 (Staatsarchiv Münster: Reg. Arnsberg II, C 278).

Generalsuperintendent D. Julius Wiesmann (Münster), der ihn geprüft hatte und seinen Lebensweg mit Anteilnahme begleitete, ließ ihn nur mit Bedauern aus der westfälischen Kirche in die lippische ziehen und stellte ihm in Aussicht, er könne jederzeit in seine Heimatkirche zurückkehren. Auch die Kreissynode Soest sah Rothert nur ungern aus dem Kirchenkreis und der westfälischen Kirche scheiden. Die Neue Westfälische Volkszeitung und die Kreuzzeitung schrieben damals: „Die westfälische Provinzialkirche verliert in Herrn Rothert eine strebsame, tüchtige Kraft, welche sich besonders in provinzieller Geschichtsschreibung hervorgetan und bereits mehrere sehr lesenswerte Beiträge zur heimatlichen Geschichte geliefert hat."

Wenn Rothert später seinen Blick auf die beiden Türme der Nicolaikirche in Lemgo richtete, sagte er: „Eine Kirche kann wohl zwei Türme, aber eine Gemeinde soll nicht zwei Pastoren haben." Dabei hielt ihn manches in Lippstadt, nicht zuletzt die große Anhänglichkeit besonders seiner jüngeren Gemeindeglieder, die ihren Pfarrer nicht ziehen lassen wollten. Bei seiner Einführung 1873 hatte man gewünscht, Lippstadt möchte ihm eine „Liebstadt" werden. In der Tat empfing er hier viel Freundlichkeit, für die er zeitlebens dankbar blieb. Daß sich Rothert später noch Lippstadt verbunden wußte, zeigt die Festschrift zum 400jährigen Reformationsjubiläum der Stadt Lippstadt 1524—1924, die er 1924 herausgab.

In einer Lippstädter Honoratioren- und Kaufmannsfamilie, deren Vorfahren in Soest und Lippstadt zu den Patriziern gerechnet wurden[46], fand Rothert seine Lebensgefährtin. Ida Epping war unter dem Einfluß Dreieichmanns aufgewachsen und brachte von Elternhaus und Gemeinde gute Voraussetzungen für ihre Aufgaben als Pfarrfrau mit. In St. Marien wurde das Paar am 28. Juli 1874 von dem Vater des Bräutigams getraut. Die tatkräftige und kluge Pfarrfrau nahm rege an den Pflichten und Interessen ihres Mannes teil und lebte sich schnell in der Gemeinde ein. — Rotherts Nachfolger wurde Ernst Berkemeyer, bis dahin Pfarrer in Holpe (Bez. Köln).

III. Pfarrer an St. Nicolai in Lemgo 1879—1886[47]

Die Bürger der alten Hansestadt Lemgo hatten die Reformation Luthers früh angenommen und hielten auch daran fest, als Graf

---

[46] Hugo Rothert: Zur mittelalterlichen Geschichte der Soester Patrizierfamilie Epping (Jb. 16/17, 1914/15, S. 130—143); Hermann Rothert: Meine Großmutter Angelika Epping, ein Lebensbild und eine Familienchronik aus dem 19. Jahrhundert, Münster 1959 (Masch.-Schrift).

[47] Selbstbiographie, S. 66—105.

Simon VI. zur Lippe (1554—1613), der sich dem hessischen Regentenhaus in Kassel verbunden wußte, eine „zweite Reformation", d. h. die Einführung des Calvinismus, auch in ihrer Stadt durchsetzen wollte[48]. Die Visitationen, die er zu diesem Zweck in ganz Lippe halten ließ, stießen besonders in Lemgo auf erbitterten Widerstand. Es kam sogar zu kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen dem Grafen und der opponierenden Stadt. Erst im Röhrentruper Rezeß vom 22. August 1617, der nach Simons VI. Tod zwischen Lemgo und Detmold abgeschlossen wurde, erhielt die Stadt Lemgo Religionsfreiheit und das Recht, die Pfarrer der Stadtkirchen frei zu wählen. Zwar wurden die kirchlichen Sonderrechte der Stadt von der Regierung nicht angetastet, aber den lutherischen Gemeinden wurde das Pfarrwahlrecht genommen. Noch größer freilich war die Gefahr, daß die Substanz der Verkündigung in der Zeit der Aufklärung, etwa seit 1800, Schaden litt. Wie in vielen anderen Gegenden Deutschlands dichtete man in der Zeit des Rationalismus auch in Lippe die alten kernigen Kirchenlieder um und drängte in den reformierten Gemeinden, die in Lippe die weit überwiegende Mehrheit bildeten, den Heidelberger und in den lutherischen Gemeinden Luthers Katechismus zurück. Rationalistische Pastoren gelangten auch in die frei gewordenen Pfarrstellen der Stadt Lemgo, so der revolutionäre Politiker und aufklärerisch gesinnte Theologe Georg Rudolf Kulemann in die Stelle des lutherischen Erweckungspredigers Friedrich Ferdinand Clemen an St. Marien. Jetzt protestierten Lutheraner und Reformierte, die von der Erweckungsbewegung[49] erfaßt und mit der in Lemgo herrschenden Aufklärung nicht einverstanden waren. Sie schlossen sich zur „Neuen Evangelischen Gemeinde" zusammen und beriefen Pastor Emil Steffann[50] aus Unterbarmen als Pfarrer. Ressentiments, die aus diesen Streitigkeiten zurückblieben, traten Rothert noch deutlich entgegen. — Ins-

---

[48] Wilhelm Butterweck: Die Geschichte der Lippischen Landeskirche, Schötmar 1926; Hermann Rothert: Die Nicolaikirche und die Gründung der Altstadt in Lemgo (Mitt. aus der Lipp. Gesch. und Landeskunde 19, 1950, S. 46—51); Karl Meier-Lemgo: Geschichte der Stadt Lemgo, Lemgo 1952, S. 205—229; Wilhelm Neuser: Die Lippische Landeskirche. Abriß ihrer Geschichte (Sonderdruck aus dem Deutschen Pfarrerbl., 1953); Erich Kittel: Geschichte des Landes Lippe. Heimatchronik der Kreise Detmold und Lemgo, Köln 1957.

[49] W. Butterweck: Die Geschichte der Lippischen Landeskirche, S. 188 ff.; Werner Lohmeyer: Die Erweckungsbewegung in Lippe im 19. Jahrhundert, Detmold 1932, S. 81 ff; W. Neuser: Die Lippische Landeskirche, S. 12 ff.

[50] W. Butterweck: Die Geschichte der Lippischen Landeskirche, S. 497—502. Steffann folgte 1854 einem Ruf nach Berlin an die in der Entstehung begriffene Bartholomäusgemeinde.

gesamt gab es in Lippe keinen Zusammenschluß der Lutheraner, sondern nur vier einzelne Gemeinden. Sie waren voller Leben, allerdings nicht ohne Mißtrauen gegen alles, was „von oben" kam.

Wie aus dem Schriftwechsel des Konsistoriums in Detmold[51] über die Wiederbesetzung der vakanten Pfarrstelle 1878—79 hervorgeht, bewarb sich Rothert am 28. Oktober 1878 um sie als zehnter und letzter. Sein Vorgänger in diesem Amt, Friedrich Wilhelm August Kähler, der von den Dänen aus Kappeln (Herzogtum Schleswig) vertrieben und als Pfarrer abgesetzt war, in Lemgo aber wegen seiner „tiefgründigen Predigten" sehr geschätzt wurde, war am 16. Juli 1878 gestorben. — Rothert hielt seine Wahlpredigt am 3. November 1878 „bei einer ganz außerordentlich großen Beteiligung der Gemeinde ... mit Kraft und Wärme", wie Konsistorialrat Dr. Heinrichs[52] (Detmold) dem Kabinettsministerium berichtete. Das Wahlkollegium, das sich aus dem Presbyterium der Nicolai-Gemeinde und lutherischen Mitgliedern des Lemgoer Magistrats zusammensetzte, entschied sich fast einmütig für Rothert und präsentierte ihn dem Landesherrn.

Nachdem er am Vortag in Schieder durch Mitglieder des Presbyteriums von St. Nicolai feierlich eingeholt worden war, führte Heinrichs ihn am 16. März 1879 als Pfarrer dieser alten Lemgoer Stadtkirche ein[53]. Aus persönlicher Erinnerung berichtet ein Gemeindeglied[54]: „Rothert stand im besten Mannesalter, als er sein Amt in Lemgo antrat; er war 33 Jahre alt und voller Jugendkraft und Arbeitsfreudigkeit; gewandt und selbstbewußt war sein Auftreten und aufrecht und straff seine Haltung ... Dabei aber hatte er nichts Hochmütiges, sondern für jedermann stets ein offenes Ohr und ein freundliches, auch mitfühlendes Wort." Wie schon in Lippstadt bemühte sich Rothert auch in Lemgo, durch Hausbesuche seine Ge-

---

[51] Staatsarchiv Detmold: Konsistorialakte über die Wiederbesetzung der Pfarrstelle St. Nicolai in Lemgo 1878 — 79 (D 113 Nr. 880).

[52] W. Butterweck: Die Geschichte der Lippischen Landeskirche, S. 381, über Heinrichs: „Heinrichs war ein aufrichtiger Charakter, dem Duldsamkeit und Nachsicht, treue Fürsorge für die Armen und lebendiger Eifer für den Gustav-Adolf-Verein nachgerühmt wird." Vgl. auch Walter Engelbert: 250 Jahre Evangelisch-lutherische Gemeinde in Detmold 1721—1971, Detmold o. J., S. 76—104.

[53] Antrittsrede in der St. Nicolaikirche in Lemgo am 16. März 1879 nebst Einführungsrede, gehalten durch Konsistorialrat Dr. Heinrichs, Lemgo 1879.

[54] Friedrich Sauerländer: Erinnerung an Prof. D. Dr. Hugo Rothert, Pastor in Lemgo 1879 bis 1886 („Unsere Kirche". Beilage für die Lippische Landeskirche, Nr. 13 vom 7. Juni 1959). Vgl. auch W. Butterweck: Die Geschichte der Lippischen Landeskirche, S. 495 f.

meindeglieder kennenzulernen. Allmählich überwand er seine anfängliche Unsicherheit in der Seelsorge und erlebte, daß sein eifriges Wirken nicht vergeblich war. „Die Kanzel war noch eine Macht in der Gemeinde“[55]; die Presbyter gingen beim Kirchenbesuch mit gutem Beispiel voran. Neuerungen führte Rothert behutsam ein. Im Gottesdienst beließ er es bei der Liturgie, die sein Vorgänger eingeführt hatte. Gerade weil er nur allmählich Neues einführte, gewann er die Herzen seiner Gemeindeglieder. Mit freudiger Zustimmung der Gemeinde konnte er darum einen Kindergottesdienst einrichten, in dem neue Lieder geübt wurden. Jungmännerverein und Posaunenchor erwachten zu neuem Leben. Ein Vereinshaus (Gemeindehaus) wurde gebaut, das der ihm von Lippstadt her nahestehende Pfarrer Dreieichmann einweihte. Mit Mühe setzte Rothert durch, daß die Mittel der kirchlichen Armenpflege, die bis dahin in die städtische Armenkasse geflossen waren, zur Hälfte in der eigenen Gemeinde verwendet wurden.

1885 erschienen in Lemgo seine „Betrachtungen zum heiligen Vaterunser“. Um ein Band zwischen den einzelnen Gemeindegliedern herzustellen, sie zu informieren und ihnen Hilfen zur Bewältigung ihrer familiären und beruflichen Probleme anzubieten, gab er seit 1880 das „Lemgoer Sonntagsblatt“ heraus, seit 1883 „Lemgoer Gemeindeblatt“ genannt, und veröffentlichte darin 1881 auch „Kirchen- und Kulturgeschichtliches 1500—1526“, um Verständnis für Vergangenheit und Gegenwart der Lemgoer Gemeinden zu wecken. Doch entging dieses Blatt wie sein Herausgeber nicht immer „Berichtigungen von oben“. So nahm das Fürstliche Konsistorium in Detmold — wohl nicht ganz zu Unrecht — daran Anstoß, daß Rothert am Vormittag des Reformationstages ein Fest der Inneren Mission hielt. Festprediger war Pastor Friedrich von Bodelschwingh[56] (Bethel), der wie Rothert in Erlangen studiert hatte und auch der Familie der Pfarrer von Velsen in Unna nahestand. Die Predigt hielt Bodelschwingh nicht über den vom Konsistorium verordneten Text Jes. 28, 16, sondern über Röm. 1, 16[57] — nach Rotherts Urteil ein rechter Reformationstext[58]. Diese freie Textwahl wurde ebenfalls vom Konsistorium beanstandet wie die Veränderung des Zwecks, für den die Kollekte des betreffenden Sonntags[59] bestimmt war. Dies alles rügte

---

[55] Selbstbiographie, S. 85 f.

[56] M. Gerhardt: Friedrich von Bodelschwingh. Ein Lebensbild aus der deutschen Kirchengeschichte, 1. Bd., S. 178—185.

[57] Staatsarchiv Detmold: Konsistorialakten D 113 Nr. 1090, Bl. 9 und 12.

[58] Ebd. Bl. 10.

[59] Ebd. Bl. 9 und 12.

das Konsistorium mit den Worten: „So erfreulich auch das Erscheinen des so begabten Festpredigers in Ihrer Mitte und die wohltuende Einwirkung desselben für die Zwecke Ihres segensvollen Vereins ist, so ist es doch zu bedenken, daß die kirchliche Ordnung dadurch, daß das Fest gerade auf das Reformationsfest und nicht auf einen Sonntag vor- oder nachher oder auf den Nachmittag desselben Tages gelegt ist, gestört wurde“[60]. Im Falle der Wiederholung werde sich Rothert „Maßregeln des Konsistoriums“ aussetzen[61]. — Noch aus einem anderen Grund erregte Rothert beim Konsistorium Anstoß. Im Vergleich zu den reformierten Gemeinden und Pfarrern in Lippe waren die lutherischen — wie nicht nur er meinte — benachteiligt. Darüber hatte Rothert im Lemgoer Sonntagsblatt[62] geschrieben. Schließlich wurde er in der Zeit des Kulturkampfes nach Einführung der Zivilstandsgesetzgebung vom Fürstlichen Landgericht Detmold wegen einer Trauung, die er — vermutlich aus Versehen — vor der standesamtlichen Eheschließung hielt, zu einer Geldstrafe von 30 Mark und zur Zahlung der Kosten des Verfahrens verurteilt[63]. — Diese ständigen Querelen waren für Rothert einer der Gründe, warum er nicht in Lemgo bleiben wollte. Außerdem vermißte er in Lemgo den stärkeren Austausch mit gleichgesinnten Pfarrern, wenn er sich auch den Pastoren Adolf Vorberg[64] an St. Marien in Lemgo und Johannes Hartog[65] (Bergkirchen) verbunden wußte.

Die Nicolaigemeinde war — wie Rothert berichtet — „eine Gemeinde, gerade auf ihn zugeschnitten. Er war der einzige Pastor, sie hatte die alte, schöne Kirche, die erste Kirche des Ortes; der Ort

---

[60] Ebd. Bl. 9.

[61] Ebd. Bl. 12.

[62] U. a. in Nr. 20 vom 15. Mai 1881.

[63] D 113 Nr. 1090, Bl. 38. — § 67 (Abschnitt 8) des Zivilehegesetzes von 1875 lautet: „Ein Geistlicher oder anderer Religionsdiener, welcher zu den religiösen Feierlichkeiten einer Eheschließung schreitet, bevor ihm nachgewiesen worden ist, daß die Ehe vor dem Standesbeamten geschlossen sei, wird mit Geldstrafe bis zu dreihundert Mark oder mit Gefängnis bis zu drei Monaten bestraft.“

[64] Vorberg, ein Schüler Tholucks, Neanders und Nitzschs, war von 1858 bis 1899 Pfarrer an St. Marien in Lemgo. Die unter der Tätigkeit Rudolf Kulemanns verwirrte Gemeinde hat er wieder gesammelt. Er führte mit Theodor Schmalenbach, dem Erweckungsprediger Minden-Ravensbergs in Mennighüffen, einen regen Briefwechsel. W. Butterweck: Die Geschichte der Lippischen Landeskirche, S. 481.

[65] Hartog war von 1871 bis 1889 Pfarrer in Bergkirchen (Lippe), zuletzt Pfarrer in Höxter (Weser). W. Butterweck: Die Geschichte der Lippischen Landes-Kirche, S. 323.

selbst voll historischer Erinnerungen. Sie war bereit, sich lieben zu lassen und wiederzulieben und dankbar auf den Händen zu tragen"[66]. Die Anhänglichkeit seiner Gemeindeglieder in Lemgo blieb Rothert erhalten, auch als er sich mit seiner Familie längst am neuen Ort eingelebt hatte. Der Umgang mit aktiven Gemeindegliedern hatte den inzwischen vierzigjährigen Pastor reifer gemacht und ihm geholfen, das lutherische Bekenntnis tiefer zu erfassen. Doch die „kirchliche Kleinstaaterei", die er damals in Lippe zu sehen meinte, stieß ihn ab. Am 1. März 1886 teilte er dem Konsistorium mit, er sei zum Pastor an St. Thomae in Soest gewählt worden und wolle dieser Berufung folgen[67]. Von vielen Seiten wurde er bestürmt zu bleiben. Er aber und seine Frau wünschten, in die Nähe der alten Heimat seiner Frau zu kommen, zumal ein chronisches Leiden seine Lebensgefährtin mehr und mehr bewegungsunfähig machte. So kehrte er 1886 nach siebenjähriger Tätigkeit an St. Nicolai in Lemgo in seinen alten Kirchenkreis zurück. Rothert mag daran gedacht haben, daß auch schon in früheren Zeiten zwischen Lippstadt, Lemgo und Soest Beziehungen mannigfacher Art[68] bestanden. So war z. B. der Prädikant Oemeken[69] 1532 von dem Kupferstecher Heinrich Aldegrever von Lippstadt zur Abfassung einer Kirchenordnung nach Soest geholt worden. Zwischen Lemgo und Soest fand öfters ein Austausch von Rektoren der Gymnasien statt[70]. In Lippstadt und Soest ansässige Familien — z. B. Epping — bestimmten das kommunale und kirchliche Leben in beiden Städten. — Rotherts Nachfolger an St. Nicolai wurde Johann Heinrich Christian Ebeling[71], der vor seiner Berufung nach Lemgo Pastor in Danzig gewesen war und 1894 von Lemgo an die Diakonissenanstalt Miechowitz bei Beuthen ging.

IV. Pfarrer der St. Thomae-Gemeinde in Soest 1886—1914

1180 hatte der Kölner Erzbischof Philipp von Heinsberg (1167 — 1191), der Nachfolger Rainald von Dassels, den von der Stadtmauer umschlossenen Raum von Soest in sechs Pfarreien geteilt. Das Jahrhundert zwischen 1150 und 1250 war — wie Hubertus

---

[66] Selbstbiographie, S. 102.

[67] Staatsarchiv Detmold: Konsistorialakten D 113 Nr. 881.

[68] Carl Laumanns: Freundnachbarliche Beziehungen zwischen Soest und Lippstadt (Heimatkalender des Kreises Soest, Soest 1953, S. 48—50).

[69] Hubertus Schwartz: Geschichte der Reformation in Soest I, Soest 1931, S. 49 f.

[70] Hugo Rothert: Zur Kirchengeschichte der „ehrenreichen" Stadt Soest, S. 150—151.

[71] W. Butterweck: Die Geschichte der Lippischen Landeskirche, S. 496.

Schwartz schreibt — „die Zeit der großartigsten Bautätigkeit in der Stadt“[72]. Eine der Kirchen nannte man nach Thomas Becket, dem Erzbischof von Canterbury, der 1170 als Opfer der Kämpfe zwischen Staatsgewalt und Kirche ermordert worden war, während später vielfach der Apostel Thomas als Kirchenpatron angesehen wurde, Thomae-Kirche[73]. In ihrer Nähe gründeten die Minoriten 1233 ihr erstes Kloster in Westfalen, das ein Mittelpunkt römisch-katholischen Lebens in der sonst evangelisch gewordenen Stadt blieb. 1814 wurde das Kloster aufgehoben. Seine Gebäude beherbergten von 1816 bis 1881 ein Lehrerseminar und eine Präparandenanstalt, seit 1891 das Evangelische Predigerseminar für Rheinland und Westfalen. — Die Thomae-Gemeinde umfaßte den Südosten der damals noch ummauerten Stadt und war z. T. eine Landgemeinde. Je mehr die Stadt an wirtschaftlicher und politischer Bedeutung verlor, um so kleiner wurde die Gemeinde. Der Oberpräsident Ludwig von Vincke hätte sie darum am liebsten mit der größeren Pauli-Gemeinde vereinigt gesehen. Die alte St. Thomae-Kirche, die heutige reformierte Kirche mit dem schiefen Turm, hatte der Gemeinde bis 1852 gedient. Dann zog sie in die Kirche, die einst von den Franziskaner-Minoriten erbaut war, nun aber leerstand und von der Thomae-Gemeinde käuflich erworben wurde. 1868 verkaufte die Gemeinde die baufällig gewordene alte St. Thomae-Kirche an den Staat, der sie instandsetzte und der reformierten Gemeinde überließ.

Da Soest damals kaum Industrie besaß, war auch die Thomae-Gemeinde bei Rotherts Amtsantritt wirtschaftlich abgesunken[74]. Sein Vorgänger war Carl Lange gewesen, der einen Ruf nach Rheydt erhalten hatte. In Soest fühlte sich Rothert mit seiner Familie bald zu Hause, zumal er den Austausch mit Gleichgesinnten, den er hier erlebte, als Bereicherung empfand. Schon an seiner Einführung am 12. Mai 1886 durch den Superintendenten Eduard Marpe (Dinker) beteiligten sich außer der zahlreich versammelten Gemeinde Pfarrer aus Soest und der Börde, die ihn zum Teil aus seiner Lippstädter Zeit kannten. Mit der Übersiedlung nach Soest waren für Rothert die Wanderjahre bis zu seiner Emeritierung vorbei.

---

[72] Hubertus Schwartz: Kurze Geschichte der ehemals freien Hansestadt Soest, Münster 1949, S. 17—22.

[73] Hermann Rothert: Wer ist der Schutzheilige der St. Thomae-Kirche in Soest? (Jb. 48, 1955, S. 142—148); Wolf-Herbert Deus: Aus der Geschichte der St. Thomae-Pauli-Kirchengemeinde in Soest, Soest 1959; St. Thomae, Soest, Festschrift der evangelischen St. Thomae-Kirchengemeinde zur Einweihung der Kirche am 2. Oktober 1966, Soest 1966.

[74] Selbstbiographie, S. 106—124.

Die Gemeinde, in die der neue Pfarrer kam, hatte das lutherische Bekenntnis. Im Vergleich zu den Gemeinden in Lippstadt und Lemgo, in denen Rothert vorher gearbeitet hatte, war sie arm; ihre Steuerkraft hob sich erst allmählich. Sie bestand aus zwei Hälften: den Bewohnern der in der Stadt gelegenen Thomaehöfe einerseits und dem Dorf Elfsen mit Höfen in Opmünden, Müllingsen und Bergede und einzelnen Evangelischen in Berlingsen, Körbecke und Büecke andererseits. 28 Jahre lang wirkte Rothert hier mit Eifer, bis er als 68jähriger in den Ruhestand trat und nach Münster zog. — Der innerevangelische Zwist, der ihm in Lippstadt und Lemgo manchmal zu schaffen gemacht hatte, trat in Soest nicht hervor. An seine Stelle traten gelegentliche Auseinandersetzungen mit freidenkerischen Strömungen.

Im Bereich seiner Gemeinde lagen drei wichtige Ausbildungsstätten: ein Predigerseminar, ein Lehrerseminar und eine Landwirtschaftsschule. Das Predigerseminar[75] wurde, obwohl schon der Freiherr vom Stein dafür eingetreten war, erst 1891 für Westfalen und Rheinland im ehemaligen Minoritenkloster zu Soest errichtet, heute Predigerseminar der Ev. Kirche von Westfalen. Erster Studiendirektor des Seminars wurde Theodor Nottebohm, bis dahin Pfarrer in Paderborn, der Rothert ebenso nahestand wie der spätere Studiendirektor Otto Zänker[76], der den Gemeindepfarrer von St. Thomae gelegentlich im Gottesdienst vertrat und 1915 als Pfarrer und Konsistorialrat während der Kriegsjahre nach Münster ging, wo sich Rothert und Zänker wieder trafen. „Mit ganz ungewöhnlichem Scharfblick und tiefer Innerlichkeit hat Direktor Nottebohm Studienpläne und Hausordnung für das unter ihm gegründete Predigerseminar geschaffen, hatte ihm eine wertvolle Bibliothek besorgt und Hunderten von Kandidaten wertvollstes Rüstzeug für Leben und Amtswirken mitgegeben“[77]. Zu jedem Zötus gehörten

---

[75] Vgl. Gustav Nebe: Zur Vorgeschichte des rheinisch-westfälischen Predigerseminars (Jb. 8, 1906, S. 128—137); Hugo Rothert: Aktenstücke zur Geschichte des Predigerseminars zu Soest (Jb. 16/17, 1914/15, S. 144—159); Erich Botzenhart: Der Freiherr vom Stein als evangelischer Christ (Jb. 45/46, 1952/53, S. 224—271); Alex Funke: Aus der Gründungsgeschichte des Soester Predigerseminars (Nachrichten aus dem Ev. Pfarrerverein in Westfalen, 1966, S. 22—24); W. Rahe: Der Ausbildungsgang westfälischer Theologen um 1800 (Jb. 59/60, 1966/67, S. 93—198, besonders S. 123—130).

[76] Vgl. W.-H. Deus: Aus der Geschichte der St. Thomae-Pauli-Kirchengemeinde in Soest, S. 22; Bischof Otto Zänker (1876—1960), hrsg. von W. Rahe, Ulm/Donau 1967, S. 31—44.

[77] Otto Zänker: Aus Generalsuperintendent Nottebohms ersten Amtsjahren (Westf. Pfarrerbl. 32, 1932, S. 8—9), darin: Nottebohm als Studiendirektor des Predigerseminars in Soest (1892—1901).

auch Kandidaten aus den östlichen Teilen der preußischen Landeskirche. Rothert begrüßte es sehr, daß sich hier kirchliche Praxis mit theologischer Wissenschaft verband. Manchem Kandidaten hat er durch seine Predigten und bei der Arbeit im Kindergottesdienst Anregungen für späteres Wirken gegeben.

Die zweite Ausbildungsstätte war das Lehrerseminar, das älteste Westfalens. Bei seinem hundertjährigen Bestehen 1906 predigte er über das Wort: „Einer ist euer Meister, Christus" (Mt. 23, 8). — Die dritte Ausbildungsstätte, die in der St. Thomae-Gemeinde lag, war die Landwirtschaftliche Winterschule, an der Rothert Religionsunterricht erteilte.

Das lange Siechtum seiner Frau, die ihm am 12. Januar 1911 im Tod vorausging, traf Rothert und seine Kinder schwer. Auf dem Thomae-Friedhof, um den er sich immer sehr gekümmert hatte und auf dem er später selbst beerdigt wurde, fand seine Frau ihre letzte Ruhe. Ihr Grabstein trägt als Inschrift das Wort aus Ps. 25, 7: „Gedenke meiner nach deiner Barmherzigkeit". Im Sterbejahr seiner Frau gab Rothert eine Predigtsammlung heraus, die er Generalsuperintendent Nottebohm (Breslau) widmete, der ihm während seiner Tätigkeit als Leiter des Predigerseminars in Soest ein treuer Nachbar und Freund gewesen war, mit dem Titel: „Meine Seele ist stille zu Gott, der mir hilft", Soest 1911.

Schon bald nach seinem Amtsantritt in Soest befaßte sich Rothert mit der Geschichte seiner neuen Gemeinde: „Das Kirchspiel St. Thomae zu Soest", Soest 1887. 1905 erschien sein Buch „Zur Kirchengeschichte der ‚ehrenreichen' Stadt Soest", Gütersloh 1905. Doch war er mit seinen Gedanken nicht einseitig bei der Vergangenheit, sondern widmete sich intensiv konkreten Aufgaben der Gegenwart. Die Thomaekirche hatte eine edle Bauform, war aber leider ungepflegt. Gemeinsam mit den Presbytern und anderen aktiven Gemeindegliedern bemühte sich der neue Pfarrer schon in seinen ersten Soester Jahren um eine Restaurierung. Noch mehr lag Rothert die Sorge für die Jugend am Herzen, für die er sich — wie vorher in Lippstadt und Lemgo — auch in Soest einsetzte. Auf eigene Kosten baute er an das Pfarrhaus auf der Kluse einen Saal für Zusammenkünfte der Jugend und andere Gemeindeversammlungen, das erste „Gemeindehaus" in Soest. — Für den kirchlichen Unterricht gab er 1889 eine Erklärung des Kleinen Katechismus Luthers heraus, deren erste Auflage 1893 vergriffen war. Die Westfälische Provinzialsynode von 1890 hatte diese Katechismus-

erklärung gebilligt[78], die sich stark an den Herforder Katechismus[79] anlehnte. Die Provinzialsynode von 1893 ging einen Schritt weiter und empfahl die zweite Auflage: Das Büchlein biete „nicht allein guten und reichen Stoff zur Vorbereitung auf den Katechismusunterricht sowohl für Lehrer wie für Schüler", sondern sei „auch sehr geeignet, denen, die dem Katechismus entwachsen sind, lieb und wert zu bleiben". — Nicht zuletzt wurde das gottesdienstliche Leben der Gemeinde reicher. Statt des bisherigen einen Gottesdienstes wurden drei am Sonntag gehalten, nämlich außer dem Haupt- auch ein Kindergottesdienst, der damals der erste in Soest war, und eine Vesper, an deren Stelle im Sommer eine Mette trat und die regelmäßig von den Kandidaten des Predigerseminars gehalten wurde. Die Liturgie wurde von Anfang an reicher gestaltet. — An der Westfälischen Provinzialsynode vom 9. bis 26. September 1893 in Soest nahm Rothert als Deputierter seiner Kreissynode teil. Er wurde in die Kommission für Liturgie gewählt, die unter dem Vorsitz seines früheren Lehrers, des Herforder Superintendenten Theodor Schmalenbach (Mennighüffen), über die Agende zu beraten hatte[80]. Fünf Leitsätze wurden der Arbeit zugrundegelegt, deren erster lautete: „Die bestehende Agende soll in ihren Grundzügen festgehalten, alles Bewährte aus ihr herübergenommen, und die Anträge von 1881 sollen berücksichtigt werden." Im Juni 1895 wurde nach mehrmaliger Beratung durch die Preußische Generalsynode eine neue Agende herausgegeben. Als sie eingeführt wurde, stellte sich heraus, daß die Ordnung des Gottesdienstes genau der Form entsprach, die Rothert bereits in seiner Gemeinde ausprobiert hatte. Um die Einführung der Agende zu erleichtern, veröffentlichte er 1894 die Schrift: „Die neue Agende, ihr geschichtliches Werden und ihr liturgischer Wert", Soest 1894. Der evangelische Choral wurde in der Thomae-Gemeinde gepflegt, zumal Rothert sich für das Liedgut der Reformation einsetzte, und das neue Gesangbuch 1890 eingeführt, an dem Rothert unter Leitung des ihm befreundeten Hymnologen Superintendent Nelle[81] (Hamm) mitgearbeitet hatte. — Wegen weit verbreiteter Un-

[78] Verhandlungen der Westfälischen Provinzialsynode zu Soest 1890, S. 100, Beschl. 262; 1893, S. 98, Anlagen S. 85 f.

[79] Den Herforder Katechismus hatte auch Volkening seinem kirchlichen Unterricht zugrunde gelegt, wie die amtlichen Visitationsberichte vom 17. Juni 1854, 25. und 26. Juli 1858 und 30. September 1869 im Pfarrarchiv Jöllenbeck ausweisen. W. Rahe: Johann Heinrich Volkening, dienstliche Schreiben, Briefe, S. 336. Daß Rothert diesen Katechismus benutzte, ist ein weiteres Zeichen dafür, wie sehr er in seinem Glauben und Denken der Erwekkungsbewegung nahestand.

[80] Vgl. Verhandlungen der Westfälischen Provinzialsynode zu Soest 1893, S. 6.

[81] Wilhelm Nelle (1849—1918), seit 1886 Pfarrer in Hamm (Westf.), 1889—1916 Superintendent dieses Kirchenkreises; beauftragter Dozent für Praktische

klarheit über den Sinn der Taufe ließ er einen Vortrag drucken, in dem er dankbar auf Schriften des Göttinger Professors Paul Althaus d. Ä.[82] hinwies: „Wiedergeburt und Bekehrung", Soest 1898. — Ferner setzte sich Rothert dafür ein, daß die evangelischen Kirchen an Wochentagen offengehalten werden sollten. Sein dahingehender Antrag wurde allerdings von der Kreissynode 1888 abgelehnt, während das Konsistorium in Münster in seinem Bescheid vom 20. Dezember 1888 ihm beipflichtete und gern sähe, „wenn ein oder das andere Presbyterium die Kirche offenhielte und uns über die gemachten Erfahrungen nach einem halben Jahr berichtete"[83]. — Ostern 1899 wurde zum ersten Mal auf dem Friedhof der St. Thomae-Gemeinde morgens eine Frühmette gehalten, die von vielen Hunderten besucht war. Als im nächsten Jahr die Feier wiederholt wurde, beteiligten sich „gewiß an tausend Menschen, die z.T. von weither über Land gekommen waren".

Dem Kirchenkreis Soest insgesamt diente Rothert 27 Jahre hindurch als Schriftleiter des Sonntagsblattes „Der Tag des Herrn". Hatte sich vorher schon sein früherer Kollege Superintendent Ahlert (Lippstadt) eine Zeitlang darum bemüht, so gewann Rothert weitere Leser hinzu. Auch an sonstigen Aufgaben seines Kirchenkreises, die hier nicht aufgezählt werden können, beteiligte er sich. Die Kreissynode 1914 erkannte sein unermüdliches Wirken in der Gemeinde und für den Kirchenkreis an und wählte ihn trotz seiner bevorstehenden Emeritierung zu ihrem Assessor.

Zu Beginn des Ersten Weltkriegs, am 1. Oktober 1914, trat Rothert im Alter von 68 Jahren nach mehr als einundvierzigjähriger Tätigkeit als Pfarrer in den Ruhestand und zog bald darauf mit seiner Tochter Ida[84], die ihm den Haushalt führte, nach Münster, wo er das Haus Hüfferstraße 5 gekauft hatte.

Theologie in Münster, verdient um Erforschung des Kirchenliedes und Pflege des Kirchengesangs. Er verfaßte u. a. den vielbenutzten „Schlüssel zum Ev. Gesangbuch für Rheinland und Westfalen", 2. Aufl., Gütersloh 1920. Vgl. Paul Glaue in RGG² IV, Sp. 489.

[82] Althaus (1861—1925), o. Professor für Systematische Theologie und Neues Testament in Göttingen und Leipzig, verfaßte u. a.: Die historischen und dogmatischen Grundlagen der lutherischen Taufliturgie, 1893; Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament, 1897. Vgl. Hermann Mulert in RGG² I, Sp. 274.

[83] Verhandlungen der Kreissynode Soest 1888, S. 13; 1889, S. 21.

[84] Ida Rothert schrieb zur Selbstbiographie ihres Vaters einen Zusatz (S. 125—128), bei dem sie sich im wesentlichen nach Clarenbachs Aufsatz richtete (Westf. Pfarrerbl. 36, 1936, S. 53—55).

V. Arbeit für die westfälische Kirchengeschichte[85]

1. Westfälischer Kirchenhistoriker

Während ihm die systematische, spekulative Arbeit nicht so lag, wiesen ihn Begabung und Neigung auf das Praktische und zugleich auf das Geschichtliche. Schon lange vor der Gründung des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte hatte er historisch gearbeitet. Diese Beschäftigung, die er in Lippstadt begonnen hatte, setzte er in Lemgo und Soest intensiv fort. Immer lag ihm daran, an die Quellen der Kirchengeschichte heranzukommen. Nachdem bereits Archivmaterial der westfälischen Provinzialkirche von geschichtskundigen Pfarrern Westfalens gesammelt und in der Sakristei der Reinoldikirche in Dortmund aufbewahrt worden war, beschloß 1893 die Provinzialsynode, ein Provinzial-Kirchenarchiv zu errichten, das im Soester Predigerseminar untergebracht wurde, und einen Archivvorstand zu bestellen, dem Rothert und Nottebohm[86] angehörten.

Wieweit Rotherts Arbeiten der kirchengeschichtlichen Forschung neue Erkenntnisse gebracht haben, muß in einem weiteren Aufsatz ausführlich dargestellt und kann hier nur angedeutet werden. So viel steht jedenfalls fest: Drei umfassende Darstellungen, in denen er mit besonderer Liebe bei der Zeit der Reformation und der Erweckung verweilt, haben über Westfalen hinaus Aufmerksamkeit gefunden: Die Kirchengeschichte der Grafschaft Mark, Gütersloh 1911—1913, die er bereits in der Festschrift zum Gedächtnis der 300jährigen Vereinigung mit Brandenburg-Preußen, Dortmund 1909, behandelt hatte; seine Kirchengeschichte des Westfälisch-Rheinischen Industriegebietes vom evangelischen Standpunkt, Dortmund 1926, und die Minden-Ravensbergische Kirchengeschichte, Münster 1927—1930, mit der er sich seiner Heimat Minden-Ravensberg zuwandte. In der Festschrift zur 300jährigen Gedächtnisfeier der ersten märkischen lutherischen General-Synode in Unna, Witten 1912, untersuchte er eingehend die Bedeutung dieser Synode. An kleineren, aber besonders bemerkenswerten Arbeiten veröffentlichte er u.a.: Luthers

---

[85] W. Rahe: Fünf Jahrzehnte kirchengeschichtliche Forschung in Westfalen (Verein und Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte) (Jb. 42, 1949, S. 144—157).

[86] Verhandlungen der Westfälischen Provinzialsynode 1893, S. 59; Verhandlungen 1896, S. 55. 109 f., Anl. 116 f. Später kam das Provinzial-Kirchenarchiv von Soest nach Bad Oeynhausen, wo die Westfälische Provinzialsynode unter Leitung von Präses D. Karl Koch ihren Sitz hatte. Jetzt ist es im Dienstgebäude des Landeskirchenamts der Ev. Kirche von Westfalen (Bielefeld) untergebracht.

Beziehungen zu Westfalen[87]; Der kirchliche Wiederaufbau nach dem Dreißigjährigen Krieg[88]; Johann Moritz Schwager, eine westfälische Pfarrergestalt der Aufklärungszeit[89].

Die einzelnen Abschnitte der Kirchengeschichte und das Wirken ihrer führenden Persönlichkeiten beschrieb Rothert mit großem Einfühlungsvermögen und mit viel Detailkenntnis und verband dabei Sachliches und Persönliches in flüssigem Stil und oft warmherzigem Ton miteinander. Sein Nachfolger als Schriftleiter des Jahrbuchs, Konsistorialrat Koch, schrieb mit Recht: „Der Name Rothert ist mit dem Verein für Westfälische Kirchengeschichte unlöslich verbunden. In den Jahrbüchern des Vereins stehen seine wissenschaftlichen Arbeiten nicht nur dem Raum, sondern auch dem Range nach voran"[90]. Wenn auch die Forschung weitergegangen ist und teilweise die historische Erkenntnis erweitert hat, so können Rotherts Arbeiten doch vor heutigen Maßstäben bestehen und sind z. T. noch nicht überholt. — Für seine unermüdliche wissenschaftliche Tätigkeit verlieh ihm die Theologische Fakultät der Universität Bonn auf der 300-Jahr-Feier der Märkischen Synode in Unna am 3. Oktober 1912 den theologischen Ehrendoktor. Trotz dieser Ehrung vollendete er — und das ist ein weiteres Beispiel für seine ererbte ravensbergische Zähigkeit — eine Dissertation über das Thema: „Das St. Patroklusstift in Soest von seinen Ursprüngen bis in die Tage der Reformation"[91], die er bei der Philosophischen Fakultät der Universität Münster einreichte und die ihm, dem 68jährigen, das Prädikat „magna cum laude" einbrachte.

Sein Sohn Hermann — 1933 Ministerialrat und 1946 Honorarprofessor für westfälische Landesgeschichte in der Philosophischen Fakultät der Universität Münster — hat Begabung und Interesse von seinem Vater geerbt. Wie sich bei seinem Vater Gemeinde- und kirchengeschichtliche Arbeit miteinander verbanden, so bei ihm Verwaltungsarbeit und historische Forschung. Er hat manche Themen, die bereits seinen Vater beschäftigten, aufgenommen[92]. Ge-

---

[87] Jb. 19, 1917, S. 1—48; 152—153.

[88] Jb. 25, 1924, S. 5—77.

[89] Studien zur Geschichte des evangelischen Pfarrerstandes, H. 2, Berlin 1929.

[90] Jb. 30, 1929, S. 1*.

[91] Jb. 16/17, 1914/15, S. 1—92.

[92] Vgl. z. B. Hugo R.: Der kirchliche Wiederaufbau nach dem Dreißigjährigen Kriege (Jb. 25, 1924, S. 5—77) und Herm. R.: Die Einwirkung des Dreißigjährigen Krieges auf Westfalens Wohlstand und Bevölkerungszahl (Westf. Forschungen 4, 1941, S. 134—147); Hugo R.: Zur Geschichte der ev. Gemeinde Friedrichsdorf, Soest 1894, und Herm. R.: Friedrichsdorf, eine Siedlung des späten 18. Jahrhunderts, Gütersloh 1938; Hugo R.: Zur Kirchengeschichte der „ehrenreichen" Stadt Soest, Gütersloh 1905, und Herm. R.: Die räumliche Entwicklung der Stadt Soest im Mittelalter (Zs. des Vereins für die Geschichte von Soest und der Börde 61, 1948, S. 60—76); Hugo R.: Der mär-

legentlich haben auch Vater und Sohn in derselben Reihe Arbeiten veröffentlicht[93]. Während es aber Hugo Rothert in einem nach seinem Tode veröffentlichten Aufsatz über Johann Dietrich von Steinen, den Verfasser der „Westphälischen Geschichte", fraglich schien, ob es bei der territorialen Zersplitterung Westfalens eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte dieses Landes geben könne[94], schrieb ausgerechnet sein Sohn Hermann die erste gesamtwestfälische Geschichte von den Anfängen bis zur Aufklärung. Darin werden auch bedeutsame Ereignisse der westfälischen Kirchengeschichte festgehalten. — Beide, Vater und Sohn, erhielten einen Lehrauftrag an der Universität Münster, Hugo Rothert 1915 für westfälische Kirchengeschichte, Hermann 1946 für die Geschichte des westfälischen Landes und Volkes. Beide bemühten sich, ihren Hörern und Lesern auch ein Verhältnis zur Geschichte und zur damaligen Situation ihres Volkes zu vermitteln, wobei sie sich ebenso gegen nationale Selbstaufgabe wie gegen Selbstüberschätzung wandten. — Beide waren auch Mitglieder der Historischen Kommission Westfalens, Hugo Rothert von 1905 bis 1936, Hermann, der lange Jahre bis zu seinem Tod (1962) auch dem Vorstand des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte angehörte, von 1932 bis 1962.

2. *Gründer und Vorsitzender des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte*

Schon lange hatte Rothert erkannt, die Beschäftigung mit der westfälischen Kirchengeschichte könne nur dann ergiebig sein, wenn sich die Mitarbeiter nicht isoliert, jeder für sich, darum bemühten, sondern wenn sie zusammenwirkten. 1897 schloß er sich auf Zureden des Professors Karl Sell[95], der in Bonn das Fach „Kirchengeschichte"

---

kische Wappenspruch (Um Ruhr und Rhein, Berlin 1923, S. 82—86) und Herm. R.: Der Wappenspruch der Grafschaft Mark (Zs. Westfalen 27, 1948, S. 152); Hugo R.: Johann Moritz Schwager, ein westfälischer Pastor des vorigen Jahrhunderts (Jb. 2, 1900, S. 139—151) und Herm. R.: Johann Moritz Schwager (55. Jahresbericht des Hist. Vereins für die Grafschaft Ravensberg, 1948/49, S. 88—104) usf.

[93] Z. B. Hugo R.: Die „ehrenreiche" Stadt Soest und ihre Börde (Zs. Niedersachsen 15, 1907, S. 174—176) und Herm. R.: Das Soester Stadtrecht (ebd. S. 284—286).

[94] Jb. 43, 1950, S. 160. Druck und Verlag von Steinens „Westphälischer Geschichte" gingen von Baedeker (Dortmund) an die bekannte Meyersche Buchhandlung in Lemgo über.

[95] Karl Bauer über Sell in RGG² V, Sp. 417. Vgl. auch Sells Ausführungen auf der Westfälischen Provinzialsynode 1893 über die „particulare Kirche" und die Aufgaben der theologischen Wissenschaft, besonders der Kirchengeschichte (Verhandlungen der Westfälischen Provinzialsynode zu Soest 1893, S. 1 f.).

vertrat, mit denjenigen zusammen, die sich in der ehemaligen Grafschaft Mark für westfälische Kirchengeschichte interessierten und mitarbeiten wollten. So wurde vor 75 Jahren — am 27. September 1897 — der Verein für Evangelische Kirchengeschichte der Grafschaft Mark unter Rotherts starkem Einsatz auf der Kirchlichen Konferenz der Grafschaft Mark in Hagen (Westf.) gegründet[96]. Von Anfang an unterstützten ihn Generalsuperintendent D. Gustav Nebe[97] (Münster), der 1883 D. Wiesmann in diesem Amt gefolgt und selbst kirchengeschichtlich interessiert und tätig war, und Superintendent D. Friedrich Adolf König[98] (Witten), der spätere Präses der Westfälischen Provinzialsynode. Den Vorsitz übernahm Rotherts früherer Lehrer aus seiner Magdeburger Schulzeit, Dr Karl Goebel, Direktor des Soester Archigymnasiums, Rothert selbst das Amt des Schriftführers und Schriftleiters. Von Anfang an war der Pfarrer an St. Thomae in Soest die Seele und treibende Kraft, von 1907 bis 1928 auch Vorsitzender. — Vom 5. Jahrgang (1903) an nannte sich der Verein „Verein für die Evangelische Kirchengeschichte Westfalens", nachdem Verhandlungen mit Synodalen aus Minden-Ravensberg auf der Westfälischen Provinzialsynode über die Erweiterung vorausgegangen waren. Die Jahresversammlungen wurden anfänglich im Anschluß an die Kirchliche Konferenz der Grafschaft Mark gehalten, bis das nicht mehr möglich war. „Es blieb keine Zeit für sie; der damalige Schriftführer [Rothert] redete immer unter ‚fortlaufendem' Beifall"[99]. Daher richtete man „Tage" ein, an denen nachmittags der Vorstand zusammentrat und abends eine größere Versammlung gehalten wurde, so 1901 in Dortmund, 1904 in Witten und 1906 in Gütersloh. Rothert berichtet: „Alle diese Tage verliefen glänzend und waren sehr zahlreich besucht. Da aber kam der ‚Tag' von Hagen. Es ist nicht anzunehmen, daß dort keine Stimmung für den Verein wäre — so bleibt nur die Annahme einer ganz unzulänglichen Vorbereitung. Es fehlte an diesem Oktobertage 1907 an jeglichem Besuch. Der Tag mißglückte auf das allerkläglichste! Seitdem ist kein ‚Tag' mehr abgehalten"[100].

[96] Vgl. seinen Bericht über die Gründung des Vereins (Jb. 1, 1899, S. 169—173).

[97] Nebe (1835—1919) war von 1883 bis 1905 Generalsuperintendent der Kirchenprovinz Westfalen. Seine Arbeiten auf dem Gebiet der westfälischen Kirchengeschichte s. Jb. 37, 1936, S. 164.

[98] Pfarrer in Witten (Ruhr), 1879 Superintendent des Kirchenkreises Bochum, von 1902 bis 1914 Präses der Westfälischen Provinzialsynode. Vgl. Hugo Rothert: Kirchengeschichte des Westfälisch-Rheinischen Industriegebiets, Dortmund 1926, S. 140—145.

[99] So Rothert im Protokollbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte, das mit dem 7. April 1915 beginnt, S. 1.

[100] Ders. im Protokollbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte, S. 3.

So ging es auch in der kirchengeschichtlichen Arbeit durch Tiefen und über Höhen. Die Ereignisse des Ersten Weltkriegs und der Zusammenbruch bewegten Rothert tief. Während des Kriegs hoffte er — wie viele andere — auf einen baldigen Frieden und schloß seine Bemerkungen darüber 1916 mit dem Satz: „Das beste aber wäre, wenn künftige Geschichtsschreibung davon berichten könnte, daß auch dieser gewaltige Krieg, wie einst der Freiheitskrieg zur Zeit unserer Väter, eine Periode neuen geistlichen Lebens begonnen hätte. Quod Deus bene vertat[101]". Er sah in der Kriegs- und Nachkriegszeit nicht nur den Hunger und die Armut, sondern vor allem auch die seelische Erkrankung und Lähmung, die viele Menschen getroffen hatte. Rothert hätte wohl dem Freiherrn vom Stein beipflichten können: „Ohne Vermessenheit, aber ganz schweigende Kraft, ganz ernsthaft verhalten, ohne Rausch der Illusion, so muß eine Nation sich Stufe für Stufe in den Knien aufrichten"[102].

Die Zeit in und nach dem Ersten Weltkrieg erschwerte die Publizierung kirchengeschichtlicher Arbeiten mehr und mehr. Schließlich stellte die Inflation die Existenz des Vereins in Frage. Die Jahrbücher 1920, 1921 und 1922 hatten nur noch 36, 32 und 48 Seiten Umfang. 1923 war es aus finanziellen Gründen nicht mehr möglich, ein Jahrbuch herauszubringen. Rothert aber ließ sich nicht entmutigen und veröffentlichte bald darauf seinen Aufsatz „Der kirchliche Wiederaufbau nach dem Dreißigjährigen Krieg"[103]. Auch wurden Arbeitsgemeinschaften gehalten, bei denen Mitglieder der Ev.-theol. Fakultät Münster, vor allem Georg Grützmacher und Karl Bauer, halfen, so in Münster, Dortmund und Hamm. Jüngere kirchengeschichtlich interessierte Mitglieder erhielten die Möglichkeit, sich weiterzubilden, und übernahmen bestimmte Aufgaben, z. B. die heimischen Kirchenbücher zur Frage der Diakonie in Westfalen zu durchforschen.

Seit 1926 nannte sich der Verein „Verein für Westfälische Kirchengeschichte". Für sein Bestehen war es wichtig, daß sich das Evangelische Konsistorium der Kirchenprovinz Westfalen, die 1914 errichtete Ev.-Theol. Fakultät der Universität Münster und das Staatsarchiv in Münster unter seinem Direktor Friedrich Philippi (gestorben 1930) für ihn einsetzten. So warb z.B. der Alttestamentler Johannes Herrmann eifrig für den Verein. Nach dem Ausscheiden

---

[101] Jb. 18, 1916, S. 187.

[102] Zitiert in: Hochschule und Christentum. Reden zur Eröffnung der Ev.-Theol. Fakultät der Westfälischen Landesuniversität, Münster 1946, S. 11.

[103] Jb. 25, 1924, S. 5—77.

Nebes (1905) trat auch sein Nachfolger, Generalsuperintendent D. Wilhelm Zoellner[104] (Münster), der bis 1930 dem Vorstand angehörte, für die Bestrebungen des Vereins ein.

Um sein Blickfeld zu erweitern und um nicht einem unfruchtbaren Provinzialismus zu verfallen, hat Hugo Rothert den Anschluß an die allgemeine Geschichtswissenschaft, besonders an die Gesamtkirchengeschichte, gesucht. Daher regte er die Verbindung des Vereins mit der Gesellschaft für Kirchengeschichte in Berlin an[105]. Ebenso strebte er eine stärkere Zusammenarbeit mit den bestehenden Vereinigungen der Landesgeschichte an und begrüßte die Errichtung einer Archivberatungsstelle für Westfalen, deren Arbeit auch den Kirchengemeinden und ihren Archiven zugute kam.

Wegen seines hohen Alters legte Rothert am 11. Oktober 1928 den Vorsitz nieder, der ihm 1907 nach dem Ausscheiden Goebels übertragen war. Bis 1928 hatte er als Schriftleiter 27 Jahrbücher herausgebracht. Der reformierte Konsistorialrat Paul Gerhard Koch[106] (Münster) wurde sein Nachfolger. An der Jahresversammlung des Vereins, die im Remter des Predigerseminars Soest am 15. Mai 1933 im Zusammenhang mit der 400-Jahr-Feier der Soester Reformation stattfand, konnte Rothert aus gesundheitlichen Gründen nicht mehr teilnehmen. Er freute sich aber darüber, daß seine Minden-Ravensbergische Kirchengeschichte neben der Reformationsgeschichte von Soest, die Hubertus Schwartz geschrieben hatte, den Mitgliedern zugeleitet werden konnte[107]. Koch führte leider nur sieben Jahre den Vorsitz, mit dem die Schriftleitung des Jahrbuchs verbunden war, da er bereits im Alter von 55 Jahren starb[108]. Seine letzte Arbeit war die am Jahrbuch 1935, dessen Drucklegung er in seiner Vaterstadt Höxter vorbereitete. Nach Kochs frühem Tod am 25. Juli 1935 leitete Rothert als Ehrenvorsitzender am 26. September 1935 in

---

[104] 1860—1937. Von 1905 bis 1930 war er als Nachfolger Nebes Generalsuperintendent der Kirchenprovinz Westfalen in Münster, von 1935 bis 1937 Vorsitzender des Reichskirchenausschusses. Seine wichtigsten Reden und Aufsätze sind zusammengefaßt in dem Band: Im Dienst der Kirche, Witten 1931. Über Westfalen hinaus wirkte er durch Anregung neuer, zeitgemäßer Formen der Diakonie und Frauenarbeit, z. B. durch Gründung der „Frauenhilfe", und durch seinen Einsatz für die damals erst beginnende ökumenische Bewegung.

[105] Jb. 21, 1919, S. 107.

[106] 1880—1935; von 1926 bis 1935 hauptamtliches Mitglied des Konsistoriums der Kirchenprovinz Westfalen, bis Ende 1934 zugleich nebenamtlicher Standortpfarrer in Münster.

[107] Westf. Pfarrerbl. 33, 1933, S. 48 f.

[108] Nachrufe im Jb. 36, 1935 (vor dem Titelbl.); Kirchl. Amtsbl. der Kirchenprov. Westfalen 14, 1935, S. 77; Westf. Pfarrerbl. 35, 1935, S. 64 f.

Münster noch einmal eine Vorstandssitzung[109], auf der Superintendent Adolf Clarenbach[110], Borgeln (Kr. Soest), der schon vorher rege mitgearbeitet und als Schriftleiter des Westfälischen Pfarrerblatts regelmäßig über die Arbeit des Vereins berichtet hatte, zum stellvertretenden Vorsitzenden und Pfarrer Lic. Wilhelm Rahe, Minden (Westf.), zum Vorsitzenden des Vereins und Schriftleiter des Jahrbuchs gewählt wurde.

3. Professor an der Universität Münster

Der 68jährige Emeritus konnte 1914 auf ein langes und arbeitsreiches Leben zurückblicken. In den Augen seiner Zeitgenossen hatte er sich in der kirchlichen Praxis und zugleich in der kirchengeschichtlichen Forschung bewährt. Kaum in Münster heimisch geworden, erhielt er bereits am 2. Januar 1915 einen Lehrauftrag für westfälische Kirchengeschichte an der soeben errichteten Ev.-Theol. Fakultät und wurde „beauftragter Dozent"[111]. Hatte er schon bisher den Dienst des Gemeindepfarrers mit den Aufgaben eines Forschers auf dem Gebiet der Kirchengeschichte vereint, was auch damals selten war, so kam nun noch die Tätigkeit als Dozent dazu. Sein Ziel aber blieb das gleiche. Wenn er sich auch schriftlich nicht darüber geäußert hat, suchte er es doch in seiner kirchengeschichtlichen Arbeit zu verwirklichen. Mit seiner Lehrtätigkeit, seinen Büchern und Aufsätzen wollte Rothert nicht nur dem Fortgang der Wissenschaft dienen, sondern ebenso der westfälischen Kirche, ihren Pfarrern, Lehrern und sonstigen Mitarbeitern bei der Erfüllung ihrer Aufgaben helfen. Insofern war westfälische Kirchengeschichte für ihn auch ein Stück Praktischer Theologie, wie umgekehrt die Praktische Theologie auf kirchengeschichtliche Kenntnisse nicht verzichten kann; denn ohne Anknüpfen an Geschichte und Tradition

---

[109] Vorstandssitzung des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte am 26. September 1935 in Münster (Westf. Pfarrerbl. 35, 1935, S. 97). Der Vorstand bestand damals aus folgenden Mitgliedern: Professor D. Dr. Hugo Rothert (Münster); Präses D. Koch (Bad Oeynhausen); Oberkonsistorialrat D. Hymmen (Berlin); Pfarrer Niemann (Münster); Professor D. Dr. Grützmacher (Münster); Privatdozent Dr. v. Klocke (Münster); Superintendent Henrici (Dortmund); Superintendent Möller (Preußisch Oldendorf); Professor D. Bauer (Münster); Superintendent Clarenbach (Borgeln); Pfarrer D. Dresbach (Halver); Pfarrer Dr. Große-Dresselhaus (Halver); Pfarrer Stenger sen. (Dortmund-Mengede); Superintendent i. R. Raabe (Meiningsen über Soest).

[110] 1877—1952. Pfarrer in Borgeln bei Soest 1902—1946; Superintendent des Kirchenkreises Soest 1935—1946; Vorsitzender des Vereins für die Geschichte von Soest und der Börde 1926—1933. Bibliographie in Soester Zs. 66, 1953, S. 5—54; Gedächtnisschrift für Adolf Clarenbach (Heimatkalender des Kreises Soest für 1953, Soest 1952).

[111] Universitätsarchiv Münster: Oberpräsidium Münster Bd. 1, 1920—1936, B 7.

gibt es kein konkretes Handeln und keine vernünftige Planung der Zukunft. Wer die Geschichte der Kirche kennenzulernen sucht, wird mit neuer Freude dem gegenwärtigen Leben dienen; denn die Kenntnis der Vergangenheit ist die Grundlage für die Erkenntnis der Gegenwart. Oder mit Rotherts Worten: „Die Vergangenheit zeigt die Brunnen, aus denen uns Kraft und Zuversicht quellen, wenn wir nur wollen“[112]. Daß geschichtliche Betrachtung sinnlos ist, wenn sie nicht in Beziehung zum Heute[113] gesehen wird, wußte Rothert wie auch sein um zwei Jahre älterer Zeitgenosse Friedrich Nietzsche: „Gewiß, wir brauchen Historie, aber wir brauchen sie anders, als sie der verwöhnte Müßiggänger im Garten des Wissens braucht, mag derselbe auch vornehm auf unsere derben und anmutlosen Bedürfnisse und Nöte herabsehen. Das heißt, wir brauchen sie zum Leben und zur Tat, nicht zur bequemen Abkehr vom Leben und von der Tat . . . “[114]. Dabei war es Rothert klar, daß wir bei der Fragestellung der Erweckung nicht stehenbleiben dürfen; ergeben sich doch von den sozialen und politischen Veränderungen her immer neue Aufgaben für die Kirche. Doch ist er bei der Darstellung des 19. Jahrhunderts auf die soziale Bewegung und die neben- und außerkirchlichen Strömungen nicht näher eingegangen, weil er sie nicht als Chance ansehen konnte, Fehler zu erkennen, sondern nur als fieberhafte Erkrankung. Stärker bewegte ihn die Spannung zwischen Wissen und Glauben, die jede Generation neu durchstehen muß. Er hätte mit Helmuth Schreiner, der 1938 Vorsteher des Diakonissen-Mutterhauses Münster wurde und von 1946 bis 1957 praktischer Theologe in der Ev.-Theol. Fakultät war, sagen können: „Echte kirchliche Bindung bindet nicht in die Angst vor der wissenschaftlichen Forschung hinein, sondern sieht die Freiheit der Forschung in dem Glauben an den Liebhaber des Lebens begründet, von dem, durch den und zu dem alle Dinge sind“[115].

Für Rothert selbst ergaben sich durch seine Lehrtätigkeit neue menschliche Beziehungen, was er dankbar als Bereicherung betrachtete.

---

[112] Jb. 26, 1925, S. 119.

[113] Vgl. Franz Schnabel in den Blättern für deutsche Landesgeschichte 89, 1952, S. VI—VII: „Ohne ein Gegenwartsinteresse würde der Mensch sich schwerlich auf die Dauer mit Geschichte abgeben. Und ohne Beschäftigung mit der Geschichte würde der Mensch nur dem Tag und der Stunde verhaftet bleiben und ein animalisches Leben führen, von der Notwendigkeit niedergedrückt und ihr aus Zwang gehorchend. Dies sollten wir immer bedenken, daß die Vergangenheit nur von der Gegenwart aus lebendig werden kann und die Gegenwart sich aus der lebendig erfaßten Vergangenheit nährt“.

[114] Vgl. Friedrich Nietzsches Aufsatz: „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“, 1874 (Erkenntnistheoret. Schrr., Frankfurt 1968, S. 9).

[115] Hochschule und Christentum, S. 7.

So war sein Lebenswerk noch längst nicht abgeschlossen. Sein Ruhestand war vielmehr ein tätiger Ruhestand, dem er, wie die Kreissynode seines Kirchenkreises Soest 1915[116] anerkennend hervorhob, „durch Studien und akademische Vorlesungen noch einen ungewöhnlich reichen Inhalt" bot.

Es war eine junge Fakultät[117], in die Rothert eintrat. Zu ihrem ersten Dekan wurde durch Ministerialerlaß vom 5. September 1914 Julius Smend ernannt, der bereits zwei Jahrzehnte in Straßburg als Ordinarius für Praktische Theologie gewirkt hatte und dort auch Rektor gewesen war. Als Rektor der Universität Münster bemühte er sich 1919 trotz der verworrenen wirtschaftlichen und politischen Lage und trotz des großen Andrangs der Studenten um einen reibungslosen Ablauf des Studiums. Außer ihm gehörten als Ordinarien zur Fakultät der Alttestamentler Johann Wilhelm Rothstein, bis dahin in Breslau, die Neutestamentler Johannes Leipoldt, vorher a. o. Professor in Kiel, und Erich Klostermann, vorher in Straßburg, der Kirchenhistoriker Georg Grützmacher, bis dahin a. o. Professor in Heidelberg, und der Systematiker Karl Heim, zuletzt Privatdozent in Halle. Von ihnen zogen die beiden eben genannten eine große Zahl von Hörern an: Grützmacher durch sein pädagogisches Geschick, mit dem er den Studenten seinen Stoff nahebrachte, Heim durch seine außergewöhnliche Fähigkeit, sich in die Lage eines Skeptikers hineinzuversetzen. Extraordinarien waren der Alttestamentler Emil Balla und der Kirchenhistoriker Walter Glawe. — Keine der damals bestehenden theologischen Richtungen sollte nach dem Willen der Staatsregierung bei dem Aufbau der Fakultät bevorzugt werden. So war die Fakultät in theologischer Hinsicht nicht einheitlich: „Aber im Grunde war sie doch eine Fakultät, wie sie dem kirchlichen Bedürfnis Westfalens entsprach, bei aller Festigkeit der Haltung milde, vermittelnd und nicht ohne eigene Initiative"[118]. — Die Ereignisse des Ersten Weltkriegs, die Besetzung des Ruhrgebiets und der zunehmende wirtschaftliche Verfall, der zu Arbeitslosigkeit und Inflation führte, vor allem aber die Zeit des Kirchenkampfes seit 1933 beeinträchtigten

---

[116] Verhandlungen der Kreissynode Soest 1915, S. 11.

[117] Robert Stupperich: Die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Münster (1914—1954) (Schrr. der Gesellsch. z. Förderung der Westf. Wilhelms-Universität zu Münster 34, Münster 1955, S. 23 ff.); ders.: Münster, Universität in RGG[3] IV, Sp. 1179—1182; ders.: Die Evangelisch-Theologische Fakultät der Westf. Wilhelms-Universität in Münster (Dt. Pfarrerbl. 64, 1964, S. 464 ff.); Wilhelm Stählin: Via Vitae. Lebenserinnerungen, Kassel 1968, S. 216 ff.

[118] R. Stupperich: Die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Münster, S. 29.

die kontinuierliche Arbeit der jungen Fakultät; aber sie erlebte auch Zeiten der Blüte, besonders als 1918/19 lernwillige ehemalige Kriegsteilnehmer in die Heimat zurückkehrten, und in den Jahren, als Karl Heim und Karl Barth in Münster lehrten, deren Wirksamkeit wie auch die von Julius Smend und Wilhelm Stählin weit über den Rahmen der eigenen Fakultät hinausging.

Während der Lehrtätigkeit Rotherts wurden einige Lehrstühle neu besetzt. Für Rothstein kam 1922 Johannes Herrmann, vorher in Rostock; für Johannes Leipoldt, der schon 1916 nach Leipzig ging, Otto Schmitz, bis dahin Direktor der Predigerschule in Basel; für Karl Heim, der bereits 1920 an seine Heimatuniversität Tübingen berufen wurde, Georg Wehrung, vorher in Straßburg, ab 1927 in Halle; 1927 Friedrich Wilhelm Schmidt und 1930 Otto Piper, der von 1935 an in der Emigration lebte, und für Julius Smend 1926 Wilhelm Stählin, Pfarrer in Nürnberg. Auf einen neugeschaffenen Lehrstuhl für Systematische Theologie wurde Karl Barth, bis dahin in Göttingen, zunächst als Extraordinarius, seit 1927 als Ordinarius, berufen; bereits 1930 ging er nach Bonn. Das Bild mit den Mitgliedern der Fakultät aus dem Jahr 1926, das diesem Aufsatz beigefügt ist, zeigt außerdem noch folgende habilitierte Hochschullehrer: Wilhelm Thimme, Pfarrer in Iburg, 1926 apl. Professor; Wilhelm Brandt, 1927 Dozent für Neues Testament und Innere Mission an der Kirchlichen Hochschule in Bethel; Werner Foerster, 1931 apl. Professor; Johannes Hänel, 1923 apl. Professor in Greifswald, 1925 in Münster, und Eduard Sachsse, Pfarrer in Kattenvenne (Kr. Tecklenburg), 1929 Professor am Landesseminar Herborn; Karl Bauer, 1925 apl. Professor, fehlt auf dem Bild. Beauftragte Dozenten, wie die Lehrbeauftragten damals genannt wurden, waren außer Rothert Theodor Simon, Mitglied des Konsistoriums der Kirchenprovinz Westfalen in Münster, für Religionswissenschaft und Wilhelm Nelle, vorher Superintendent in Hamm, für Hymnologie. In den sehr gut besuchten Universitätsgottesdiensten der Apostelkirche predigte Smend, der auch den Chor leitete, während Rothert trotz seines Alters oft die Liturgie hielt.

Schon im November 1914 sprach die Westfälische Provinzialsynode[119], die unter Leitung ihres Präses Heinrich Kockelke[120] tagte, in einem Grußtelegramm an die neuerrichtete Fakultät die Hoffnung aus, ihre Arbeit möge dem Aufbau der Kirche Segen

---

[119] Verhandlungen der Westfälischen Provinzialsynode in Soest 1914, S. 4.

[120] Pfarrer und Superintendent in Schwelm. Als Nachfolger von Friedrich Adolf König (Witten) von 1914 bis 1928 Präses der Westfälischen Provinzialsynode, Vorgänger von Präses Karl Koch (Bad Oeynhausen). Vgl. Heinrich Kockelke † (Westf. Pfarrerbl. 34, 1934, S. 81—83).

bringen und eine organische Verbindung mit der Provinzialkirche sich bald ermöglichen lassen.

Am 5. Oktober 1915 erhielt Rothert den Titel „Professor", am 27. Januar 1920 wurde er „ordentlicher Honorarprofessor". Fast zwei Jahrzehnte lang konnte er seinen Lehrauftrag an der Universität in erstaunlicher geistiger Frische bis zum Jahre 1934 wahrnehmen. Seine Vorlesungen behandelten meist eine einzelne Epoche der westfälischen Kirchengeschichte, z. B. die Reformationszeit, oder einen bestimmten Sachbereich, wie christliche Liebestätigkeit, Kunst und Volkskunde, ebenfalls nach Epochen gegliedert. Zu seinen Hörern zählten Studenten, die später den Kirchenkampf durchzustehen hatten und an der Aufbauarbeit nach dem Zweiten Weltkrieg stark beteiligt waren, so Martin Niemöller[121], der 1924 Pfarrer der Inneren Mission Westfalens in Münster wurde und bald darauf auch im Vorstand des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte mitarbeitete, und mit manchen anderen auch der Verfasser dieses Aufsatzes. 1922 hörten die Kandidaten im Soester Predigerseminar einen Vortrag Rotherts über das Thema: „Das westfälische Pfarrhaus im Wandel der Zeit"[122], 1930 Teilnehmer an einer kirchengeschichtlichen Arbeitsgemeinschaft einen weiteren zu dem Thema „Ad fontes", wobei Rothert besonders auf die Bedeutung der Patrozinien für die kirchengeschichtliche Forschung einging.

Seine Schüler und Kollegen schätzten ihn nicht nur wegen seiner Darstellungsgabe[123] und seines gelegentlich hervortretenden Humors, sondern vor allem wegen seiner umfassenden und profunden Kenntnisse in seinem Fach[124].

VI. Letzte Lebensjahre

Am 27. Oktober 1920 — neuneinhalb Jahre nach dem Tod seiner ersten Frau — schloß Rothert in Frankfurt/Main eine neue Ehe mit Klara von Detten, die mit seinen Töchtern befreundet war und der katholischen Kirche angehörte. „Sie hat ihm" — wie sein Sohn

---

[121] Martin Niemöller: Vom U-Boot zur Kanzel, Berlin 1934, S. 169.

[122] Dt. Pfarrerbl. 1925, Nr. 18 ff.

[123] 1928 traf der Verfasser während eines Urlaubs in Hahnenklee-Bockswiese das Ehepaar Rothert, das in derselben Pension wohnte. Der gemeinsame Aufenthalt dauerte etwa vierzehn Tage. In kleinem Kreise wurden abends lebhafte Gespräche geführt, bei denen die Teilnehmer Rotherts inhaltsreichen und anschaulichen Berichten und Erzählungen gern zuhörten.

[124] Georg Schreiber, Vorsitzender der Historischen Kommission Westfalens, hob hervor, Hugo Rothert habe ihm als dem Jüngeren „reiche Belehrung im historischen Raum gewährt" (Hochschule und Christentum, S. 23).

Die Evangelisch-Theologische Fakultät Münster im Jahr 1926

Obere Reihe: Wilhelm Thimme, Wilhelm Brandt, Otto Schmitz, Werner Foerster, Johannes Hänel, Eduard Sachsse, Karl Barth, Georg Wehrung

Untere Reihe: Wilhelm Stählin, Hugo Rothert, Julius Smend, Johannes Herrmann, Georg Grützmacher

Paul[125] berichtet, der Offizier bei der Schutztruppe in Afrika und zuletzt Major gewesen und mit Margarethe Winkhaus aus Münster verheiratet war — „den Lebensabend verschönt, sie hat ihn in den letzten Jahren bis zur Selbstaufopferung gepflegt." Die Zeit des Dritten Reiches ging nicht spurlos an ihm und seiner Familie vorüber. Sein Sohn Hermann mußte schweren Herzens auf sein Amt als Landrat verzichten, da ihn die damalige Regierung als „untragbar"[126] einstufte, obwohl er nach dem Urteil seiner Vorgesetzten ein besonders fähiger Landrat gewesen war. —

Daß Hugo Rothert trotz seiner beachtlichen Leistungen in Wissenschaft und Praxis seinem Lebenswerk selbstkritisch gegenüberstand und sich über die Unvollkommenheit und Vergebungsbedürftigkeit seines Wirkens klar war, zeigt das Zitat eines von Augustin stammenden Gebets, mit dem er bei der kleinen Gratulationscour zum 85. Geburtstag seine Dankesrede schloß:

„Quod vixi tege,
quod vivam rege!"[127]

Noch als 88jähriger ließ er 1934 zwei Biographien erscheinen, die von Peter Florens Weddigen (1758—1809) und Johann Friedrich Möller (1750—1807)[128]. Mehr und mehr machten sich aber die Beschwerden des Alters bemerkbar. Im Wintersemester 1933/34 hörte er im Alter von 87 Jahren mit seinen Vorlesungen auf. Am Montag, dem 8. Juni 1936, sagte er zu seiner Frau: „Ich werde in den nächsten Tagen sterben." Zu seiner Beruhigung wurde der Arzt bestellt. Kurz vor dessen Eintreffen sang der Kranke noch mit lauter Stimme die Strophe aus dem Choral des Liederdichters und Pfarrers aus dem Jahrhundert der Reformation, Martin Schalling: „Ach Herr, laß Dein lieb Engelein am letzten End die Seele mein in Abrahams Schoß tragen ...". Am Samstag, dem 13. Juni 1936, entschlief er im Alter von fast 90 Jahren.

---

[125] Paul Rothert verfaßte einen kurzen Nachtrag zur Selbstbiographie seines Vaters, S. 129—130. Sein Sohn Hans Joachim ist Professor für Systematische Theologie in Bonn.

[126] Er wurde zwar 1933 vorübergehend als Ministerialrat in das preußische Landwirtschaftsministerium nach Berlin berufen, jedoch schon nach kurzer Zeit als Regierungsrat an die Regierung in Münster strafversetzt, ohne daß er sich etwas hatte zuschulden kommen lassen. Vgl. auch den Lebenslauf in seiner Westfälischen Geschichte III, S. 470—472.

[127] „Was ich gelebt hab, das decke zu; was ich noch leben werd, regiere du!" Diese deutsche Übersetzung zitierte Rothert auch in seiner Dankespredigt zum 25jährigen Ortsjubiläum in Soest über 2. Kor. 1, 21. 22 (Meine Seele ist stille zu Gott, der mir hilft, Soest 1911, S. 1).

[128] Westfälische Lebensbilder III, Münster 1934, S. 34—43; 380—394.

Die Trauerfeier in seinem Haus Hüfferstr. 5 hielt Wilhelm Stählin. Außerdem sprach für die Fakultät Georg Grützmacher, der ihm nahestand. — Die große Zahl von Menschen, die an seiner Beerdigung in Soest teilnahmen, zeigte, wie sehr sich die Soester, vor allem die Gemeindeglieder von St. Thomae, ihm verbunden wußten, ebenso wie seine Amtsbrüder im Kirchenkreis Soest und die Mitarbeiter im Verein für Westfälische Kirchengeschichte. Von seiner St. Thomae-Kirche aus wurde er auf dem Friedhof der Gemeinde zur letzten Ruhe geleitet. In der Kirche hielt auf Wunsch des Verstorbenen der Soester Superintendent Clarenbach die Predigt. Mitglieder des Presbyteriums trugen den Sarg. Die Jugend der Gemeinde war stark vertreten. Am Grab amtierte Rotherts Nachfolger an St. Thomae, Pfarrer Johannes Koch[129]. Auch die Kirchengemeinden in Lippstadt und Lemgo, in denen der Verstorbene vor seiner Soester Zeit tätig gewesen war, hatten Vertreter entsandt, die sein Wirken dankbar anerkannten. Am Schluß der Feier würdigte der damalige Vorsitzende Hugo Rotherts Verdienste als Gründer und langjähriger Vorsitzender des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte und als Schriftleiter des Jahrbuchs und erwähnte dabei das reiche, auf gründlichen Forschungen ruhende Wissen und die bis ins hohe Alter währende geistige Spannkraft des rührigen westfälischen Pfarrers und ungewöhnlich produktiven Kirchenhistorikers[130]. — Daß Rothert Predigt und Seelsorge als den zentralen Auftrag der christlichen Gemeinde ansah, die kirchengeschichtliche Forschung hingegen als Hilfe zur Erfüllung dieses Auftrags, zeigt die von ihm gewählte Grabinschrift — auch auf dem Friedhof seiner Gemeinde wollte er ihr Pfarrer bleiben — „Hugo Rothert, Pastor zu St. Thomae. Lukas 23, 42: Herr, gedenke an mich, wenn Du in Dein Reich kommst." Überragt wird dieser Grabstein von einem Grabmal mit einer plastischen Darstellung „Christus und Thomas" nach Verrochio an St. Michele in Florenz[131], von der leider heute nur noch die Nische übriggeblieben ist.

Der größere Teil von Hugo Rotherts Leben gehörte dem 19. Jahrhundert an. 1900 war er bereits 27 Jahre lang Pfarrer gewesen. Sicher erklärt sich sein Denken und Wirken z. T. aus den Gegebenheiten des vorigen Jahrhunderts. Trotzdem steht es uns „auf der Höhe des 20. Jahrhunderts wahrlich nicht wohl an, uns als

---

[129] Über Johannes Koch: Mitteilungsbl. des Westf. Pfarrervereins 1940, S. 3.

[130] Prof. D. Dr. Hugo Rothert, ehedem Pfarrer an St. Thomae in Soest, zum Gedächtnis („Der Tag des Herrn" 85, 1936, Nr. 26, S. 196; Westf. Pfarrerbl. 36, 1936, S. 53—55); Jb. 37, 1936, S. 1—2.

[131] W.-H. Deus.: Aus der Geschichte der St. Thomae-Pauli-Kirchengemeinde in Soest, S. 22.

Richter über das Jahrhundert unserer Väter und Großväter aufzuwerfen. Wir sind, um ein Wort Thielickes[132] abzuwandeln, nicht Chefärzte, die Kranken Rezepte auszuschreiben haben, sondern wir liegen alle in einem Spital, und wahrscheinlich wir Menschen des 20. Jahrhunderts in der Schwerkrankenabteilung"[133].

Vielmehr sollten wir Heutigen den Appell „An unsere Freunde" beherzigen, den Hugo Rothert 1926 an die Leser des Jahrbuchs richtete: „Auch unsere Arbeit ist Arbeit am Wiederaufbau unseres Volkes. Unser Auge ist vorwärts gerichtet, auch wenn wir rückwärts sehen ... Unser alter westfälischer Chronist Werner Rolevinck rühmt an den Westfalen, daß sie das mysterium patientiae, das Geheimnis ausdauernder Kraft, besäßen . . . Das ist unsere Freude, daß wir mit unseren Freunden auch in der kirchengeschichtlichen Arbeit uns in dieser praeclara virtus patientiae eins wissen"[134]. Diese Ausdauer und Zielstrebigkeit, zu der er nicht nur andere aufgerufen, sondern die er selbst in seinem Leben und Handeln trotz aller Rückschläge bewiesen hat, seine Gründlichkeit und umfassende Sicht, seine Achtung vor der Wissenschaft und seine Nähe zur Kirche können auch für uns heute Vorbild und Ansporn sein.

---

[132] Theologische Ethik I, 3. Aufl., Tübingen 1965, S. 447.

[133] Friedrich Wilhelm Krummacher: Das Erbe des 19. Jahrhunderts, Gütersloh 1952, S. 5.

[134] Jb. 26, 1925, S. 119.

Rotherts umfangreiche Bibliothek gelangte zum großen Teil in den Besitz des Antiquariats Ferdinand Schöningh, Osnabrück (Antiquariatskatalog 298, Bibliothek Hugo Rothert I, 1526 Nummern; II, 1529 Nummern).

Bibliographie Hugo Rothert[1]

Bilder von der roten Erde, Lippstadt 1876.

Neue Bilder von der roten Erde, Lippstadt 1877.

Lemgoer Bilder (Lemgoer Sonntagsbl. 2, 1881, Nr. 23, 26, 27).

Das heilige Vaterunser in etlichen Betrachtungen, Lemgo 1885.

Das Kirchspiel von St. Thomae in Soest, Soest 1887.

Der Kleine Katechismus Luthers — kurz erklärt, Soest 1889; 2. verm. Aufl., Soest 1893.

Bilder aus der kirchlichen Vergangenheit der Grafschaft Mark (Verhandlungen des 27. Kongresses für Innere Mission in Dortmund 2.—5. Oktober 1893, Dortmund 1893, S. 33—39).

Zur Geschichte der evangelischen Gemeinde Friedrichsdorf, Soest 1894.

Die neue Agende, ihr geschichtliches Werden und ihr liturgischer Wert, Soest 1894.

Wiedergeburt und Bekehrung. Ein Vortrag auf Wunsch vieler in Soest und Lippstadt zum Druck befördert als Beitrag zur Tauffrage, Soest 1898.

Kirchliches Stilleben (Jb. 1, 1899, S. 151—166).

Johann Moritz Schwager, ein westfälischer Pastor des vorigen Jahrhunderts (Jb. 2, 1900, S. 139—151).

Zur Geschichte des Minoritenklosters zu Soest (Jb. 3, 1901, S. 43—73).

Der Konfessionsstand der Gemeinden der Grafschaft Mark (Jb. 4, 1902, S. 77—114).

Unruhen in der Grafschaft Mark wegen gewaltsamer Werbung 1720 (Jb. 6, 1904, S. 108—125).

Die Anfänge der reformierten Gemeinde Unna (Jb. 6, 1904, S. 126—134).

Beiträge zur westfälischen Katechismusgeschichte (Jb. 7, 1905, S. 154—194).

Eine Gesangbuchs-Revolution (Jb. 7, 1905, S. 195—202).

Zur Kirchengeschichte der „ehrenreichen" Stadt Soest, Gütersloh 1905.

Dux Cliviae papa est in terris suis (Jb. 8, 1906, S. 170—172).

Die „ehrenreiche" Stadt Soest und ihre Börde (Zs. Niedersachsen 15, 1907, S. 174—176).

Die Hauskirche auf Haus Böckel, Kirchspiel Bünde (Jb. 9, 1907, S. 1—16).

Die Reihenfolge der Pastoren zu Rödinghausen, Synode Herford (Jb. 10, 1908, S. 34—55).

---

[1] Vgl. auch das Verzeichnis im Jb. 37, 1936, S. 165—166.

Zu den Reformationsjubiläen in der Grafschaft Mark 1717 und 1730 (mit Heinrich Niemöller) (Jb. 10, 1908, S. 121—149).

Märkische Kirchengeschichte (Die Grafschaft Mark. Festschrift zum Gedächtnis der 300jährigen Vereinigung mit Brandenburg-Preußen I, Dortmund 1909, S. 207—262).

Die Grafen von der Mark und ihre Erben in ihrer kirchlichen Stellung (Jb. 11/12, 1909/1910, S. 73—113).

Meine Seele ist stille zu Gott, der mir hilft. Predigten, Soest 1911.

Die Kirchengeschichte der Grafschaft Mark: I. Das Mittelalter (S. 1—224), II. Die Neuzeit (S. 1—175), III. Das innere Leben der Kirche (S. 1—140) (Jb. 13—15, 1911—1913)[2].

Festschrift zur 300jährigen Gedächtnisfeier der ersten märkischen lutherischen General-Synode in Unna 2./3. 10. 1612/1912, I. Die General-Synode von 1612, Witten 1912, S. 1—74.

Was haben uns die Väter von Unna zu sagen? Gedenkfeiern in Unna 2./3. 10. 1912, hrsg. vom Vorstand der Provinzial-Synode, Witten 1912, S. 47—55.

Das St. Patroklusstift zu Soest von seinen Ursprüngen bis in die Tage der Reformation (Jb. 16/17, 1914/1915, S. 1—92).

Zur mittelalterlichen Geschichte der Soester Patrizierfamilie Epping (Jb. 16/17, 1914/1915, S. 130—143).

Aktenstücke zur Geschichte des Predigerseminars zu Soest (Jb. 16/17, 1914/1915, S. 144—159).

Gen Oistland wollen wy riden. Auch eine Antwort auf die Frage: „Was will Hindenburg in Kurland?", Gütersloh 1915.

Über westfälischen Patriotismus (Jb. 18, 1916, S. 1—37).

Luthers Beziehungen zu Westfalen. Mit Nachtrag (Jb. 19, 1917, S. 1—48. 152—153).

Der Notstand auf dem Gebiet der Nebengottesdienste, Gütersloh 1917.

Uranfänge des Goetheschen Faust (Zs. Westfalen 9, 1917/1918, S. 97—111).

Ein bisher unbekannter Brief Paul Gerhardts (Jb. 21, 1919, S. 103—105).

Westfälische Kultur am Ausgang des 16. Jahrhunderts (Jb. 22, 1920, S. 3—21).

Woher kommt es, daß die altevangelische Kirche Ravensbergs konsistorial verfaßt war, während die der Mark sich in ihren Synoden selbst regierte? (Jb. 23, 1921, S. 5—15).

Land und Leute in Westfalen (Jb. 24, 1922, S. 5—28).

Der Heliand (Jb. 24, 1922, S. 29—46).

---

[2] Die drei Teile sind 1913 in Gütersloh auch als Buch erschienen.

Der Märkische Wappenspruch (Um Ruhr und Rhein, Berlin 1923, S. 82—86).

Oldendorf unterm Limberge. Ein Beitrag zur Frage der Patrozinien (Aus Vergangenheit und Gegenwart, Festgabe für Friedrich Philippi, Münster 1923, S. 44—53).

Der kirchliche Wiederaufbau nach dem Dreißigjährigen Kriege (Jb. 25, 1924, S. 5—77).

Festschrift zum 400jährigen Reformationsjubiläum der Stadt Lippstadt 1524—1924, o. O. 1924.

Der Kampf um Münster (Jb. 26, 1925, S. 5—96).

Das westfälische Pfarrhaus im Wandel der Zeit (Dt. Pfarrerbl. 1925, Nr. 18 ff.).

Drei Predigten aus dem Jahrhundert der Reformation (Jb. 27, 1926, S. 5—31).

Kirchengeschichte des Westfälisch-Rheinischen Industriegebietes vom evangelischen Standpunkt (Wissenschaftliche Heimatbücher für den Westfälisch-Rheinischen Industriebezirk, Bd. XIIa, Dortmund 1926).

Etwas vom Hexenwahn in Westfalen und Lippe (Lippische Tageszeitung 31, 1926, Nr. 175 und 190).

Einige westfälische und lippische Rechtsbräuche (Dorfkalender N. F. 11, 1926, S. 57—58).

Die Minden-Ravensbergische Kirchengeschichte. I. Mittelalter (S. 1—127), II. Reformation und Pietismus (S. 1—169), III. Zeitalter der Aufklärung (S. 1—111), IV. Das 19. Jahrhundert (S. 1—124) (Jb. 28—31, 1927—1930).

Johann Moritz Schwager, eine westfälische Pfarrergestalt der Aufklärungszeit (Studien zur Gesch. des ev. Pfarrerstandes, H. 2, Berlin 1929)[3].

Grundzüge der evangelischen Kirchengeschichte Minden-Ravensbergs (Minden-Ravensberg. Ein Heimatbuch, Bielefeld und Leipzig 1929, S. 330—342).

Bernhard Rothmann (Westfälische Lebensbilder I, Münster 1930, S. 384—399).

Zur Geschichte der letzten beiden westfälisch-rheinischen Gesangbücher (Jb. 33, 1932, S. 1—24).

Peter Florens Weddigen (1758—1809 (Westfälische Lebensbilder III, Münster 1934, S. 34—43).

Johann Friedrich Möller (1750—1807) (Westfälische Lebensbilder III, Münster 1934, S. 380—394).

Joh. Dietrich von Steinen (Jb. 43, 1950, S. 147—161).

---

[3] Ein Auszug daraus erschien unter dem Titel: Werden und Wirken von J. M. Schwager, Pfarrer in Jöllenbeck von 1768—1804, im Westf. Pfarrerbl. 32, 1932, S. 4—5.

Luther und die kirchlichen Ereignisse in Soest 1534/35

Von Robert Stupperich, Münster/West.

Die Soester Reformation ist nicht unmittelbar von Luther bestimmt. Aber wie in anderen Städten Westfalens, die sich frühzeitig der Lehre Luthers zuwandten, so kam auch in Soest ein Zeitpunkt, zu dem die Stadt sich an den Reformator wandte und seinen Rat und seine Hilfe begehrte.

Die Anfänge der Reformationsbewegung in Soest hat Hubertus Schwartz in einer gründlichen Darstellung beschrieben[1]. Diese Darstellung hat auch heute noch weithin ihre Gültigkeit, denn sie ist auf Grund der für den Heimathistoriker erreichbaren archivalischen Quellen bearbeitet. Und doch ergibt es sich nach einem Menschenalter, daß einige Zusammenhänge noch nicht deutlich herausgearbeitet sind, die für das Verständnis der Ereignisse nicht unwesentlich sind[2].

Mit Recht hat Hubertus Schwartz hervorgehoben, daß Soest seine ruhige Entwicklung bis 1548 der Tatsache verdankt, daß die Stadt gleich zu Beginn der neuen kirchlichen Entwicklung ihre „Ordinantz" erhalten hatte. Bekanntlich war es der Maler Aldegrever, der am 1. Januar 1532 den in Lippstadt weilenden, aus Kamen stammenden Prediger Gerd Oemecken nach Soest holte, als dieser es übernahm, für die Stadt Soest eine Kirchenordnung auszuarbeiten. Oemecken wird es auch gewesen sein, der den Rat der Stadt noch während seiner Arbeit in Soest aufforderte, für das in der Kirchenordnung vorgesehene Amt eines Superintendenten den rechten Mann zu finden. Der Rat wandte sich daraufhin an den Kurfürsten Joh. Friedrich von Sachsen, der in Soest von seiner Brautfahrt nach Düsseldorf her im Jahre 1527 bekannt war. Damit begann der Briefwechsel auch mit Luther[3]. Der Rat von Soest bat um einen Superintendenten. Luther dachte gleich an einen der niederländischen Exulanten, an Jacob Propst oder Johannes Zelst, die in Bremen ein Wirkungsfeld gefunden hatten[4]. Als diese jedoch ablehnten, schickte er nach Soest den in Wittenberg studierenden Johannes de Brune[5].

---

[1] Hubertus Schwartz. Geschichte der Reformation in Soest, 1932.

[2] ebd. S. 78

[3] Die Briefe des Rats von Soest an Luther und dessen Antworten veröffentlichte G. Legelotz in der Monatsschrift für rheinisch-westfälische Geschichtsforschung und Altertumskunde Jahrgang 2, 1876, S. 378 ff. Alle späteren Wiedergaben sind von dieser Publikation ausgegangen.

[4] WA Br. 6,306.

[5] WA Br. 6,319

Luther rühmte ihn als einen theologisch beschlagenen, auch in der Leitung der Kirche erfahrenen Mann. Er weiß von ihm zu berichten, daß er auch in der Auseinandersetzung mit den Täufern gestanden hätte; de Brune wisse, so fährt Luther fort, was „alles ein Prediger zu tun schuldig ist". Seinerseits legt er aber der Obrigkeit nahe: „Wollet bedencken, daß Prediger ein hohes und schweres Amt haben, das wir Gott zu lobe und uns zur seligkeit zu ehren, zu erhalten und zu handhaben schuldig sind." Offenbar war der Rat gut beraten. Anfang Dezember 1532 dankte er Luther für seine Vermittlung des Superintendenten. Luther muß aber, da er um dieselbe Zeit erschreckende Nachrichten aus Münster bekommen hatte, einige Sorge auch hinsichtlich der Stadt Soest und begründete Befürchtungen gehabt haben. An demselben Tage, an dem er den Rat von Münster vor den Schwärmern warnte, am 21. Dezember, richtete er einen Brief nach Soest. Die Sorge war nicht ohne Grund. Das Auftreten des Johann Wulf aus Kampen hätte Soest in dieselbe Richtung bringen können, wie sie damals in Münster sich abzeichnete[6]. Luther war so besorgt, weil ihm noch deutlich vor Augen stand, was Karlstadt und Müntzer in Thüringen angerichtet hatten. Sollte dieselbe unheilvolle Saat der müntzerischen Gedanken in Westfalen wieder aufgehen?[7] Der Unruhestifter wurde ausgewiesen. Die reformatorische Entwicklung schien in ruhige Bahnen geleitet zu sein.

Der Landesherr, Herzog Johann von Cleve, war aber mit dem Verfahren der Stadt Soest nicht einverstanden. Er hatte der Stadt sein Mißfallen ausgedrückt[8]. Nun forderte er im August 1533 die Stadt zur Tagfahrt nach Dinker auf, um von ihr die Annahme seiner Clevischen Kirchenordnung und der dazu soeben erlassenen Erklärungen zu erreichen. Die Soester erschienen nicht[9]. Ihnen konnte die erasmische Kirchenordnung des Herzogs nicht genügen, nachdem sie eine nach Wittenberger Weise aufgestellte Ordinanz seit mehr

---

[6] WA Br. 6,317 f.

[7] An Friedrich Myconius schrieb Luther am 5. 7. 1534 (WA Br. 7,86 f.), er sorge sich nicht um Münster, Gott werde doch recht behalten, wieviel auch der Satan tobe. Aber bald darauf beschlich ihn doch die Befürchtung, daß alle Warnungen vergeblich gewesen seien, und er schickte einen Boten nach Soest, der sich erkundigen sollte, wie es in Münster stünde (vgl. ARG 25,58).

[8] Schwartz a.a.O. S. 81 ff.

[9] Hamelmanns geschichtliche Werke Band 2. Die Reformationsgeschichte Westfalens hrsg. von Klemens Löffler. Münster 1913, S. 386. Im Thüringischen Staatsarchiv in Weimar befinden sich die Akten, die an den Kurfürsten Johann Friedrich von der Stadt Soest geschickt wurden. Schwartz veröffentlichte daraus a.a.O. Anhang Nr. 36, S. 457—460 „Der Sostischen Supperattendenten und prediger artickell über des hertzogen von Jülich ordenung".

als einem Jahr eingeführt hatten. Sie schrieben dem Herzog, sie würden dabei bleiben, bis ihnen mit der Heiligen Schrift ihre Unrichtigkeit nachgewiesen würde. Die Verhandlungen, die darüber geführt wurden, brachten kein Ergebnis, so daß der Herzog nach mehreren Monaten der Stadt seine Ungnade mitteilen ließ[10]. Im Oktober 1534 suchte der Schwiegersohn des Herzogs, Kurfürst Johann Friedrich, bei einem Besuch in Essen die Aussöhnung zu erreichen[11].

Der Kurfürst besuchte am 12. November selbst die Stadt Soest, schloß auch mit der Stadt einen Rezeß, für den er seinen Schwiegervater binnen kurzem hoffte gewinnen zu können. Aber Herzog Johann hielt sich zurück. Die Lage blieb ungeklärt.

Inzwischen waren in der großen Welt Ereignisse vorgefallen, die ihre Wellen bis nach Soest schlugen. In derselben Zeit, als Soest mit dem Herzog von Cleve zu einer Verständigung in der Religionsfrage zu kommen suchte, erschien bei Melanchthon in Wittenberg ein Abgesandter des französischen Diplomaten Guillaume du Bellay, es war der junge, aus Augsburg stammende Gelehrte Dr. Ulrich Geiger (Chelius), der damals in Paris arbeitete. Dieser überbrachte dem Praeceptor seinen Auftrag, Melanchthon möchte ein Gutachten über die Wiederherstellung des konfessionellen Friedens ausarbeiten[12]. Wie Melanchthon am 1. 8. 1534 an Bucer nach Straßburg schrieb[13], hoffte er auf diese Weise, den Evangelischen eine Möglichkeit in Frankreich zu erschließen. Am selben Tage schrieb er auch an Wilhelm du Bellay[14], er werde gern mitwirken, um den Zwiespalt in der Kirche zu überwinden. Vielfach werde den Protestanten vorgeworfen, daß sie ohne Grund die Hierarchie, das Papsttum und alle kirchlichen Ordnungen aufheben wollten. Daran läge ihnen gar nichts. Sie seien bereit, alle hergebrachten Formen zu erhalten, sofern sie nicht dem Evangelium widersprechen. In wenigen Tagen schrieb dann Melanchthon sein Consilium ad Gallos, das Dr. Chelius in Paris übergeben sollte[15]. Der bedeutendste Melanchthon-Biograph des 19. Jahrhunderts, Charles Schmidt in Straßburg, bezeichnete es als „ein merkwürdiges Gutachten".

---

[10] Schwartz a.a.O. S. 121.

[11] ebd. S. 126 f.

[12] vgl. R. Stupperich, Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen. Leipzig 1936, S. 32 ff.: Die französische Werbung, und J. V. Pollet. Martin Bucer. Etudes sur la correspondence II. Paris 1967, S. 500 ff.

[13] CR 2, 775.

[14] CR 2, 740.

[15] Carl Schmidt. Melanchthon, Leben und Schriften. Elberfeld 1861, S. 269.

Daher gibt es von ihm auch mehrere voneinander abweichende Fassungen.

Melanchthon betont[16], daß für die Verständigung zunächst der Abbau aller Vorurteile und Mißverständnisse die notwendige Voraussetzung sei. Daher müßten auch alle Mißbräuche in der Kirche offen zugestanden werden. Maßgebend müsse die reine Lehre des Evangeliums sein, was ihr widerspreche, müsse abgetan werden. Diese Forderung müßten die Evangelischen immer festhalten. Wäre man darin einig, so würde man sich über die äußeren Formen leicht verständigen. Bei diesen stellte er das Kirchenregiment voran, die kirchliche Tradition und Lebensordnung, die nach seiner Meinung kein Hindernis der Wiedervereinigung böten. Dieses Gutachten Melanchthons hatte du Bellay nicht in der ursprünglichen Form gelassen, sondern hatte es selbst auf Grund weiterer reformatorischer Entwürfe bearbeitet und dann den Theologen der Sorbonne am 7. August 1535 vorgelegt. Das Urteil der Sorbonne ist bekannt[17]. Aus dieser erweiterten Fassung des Consilium wurde von unbekannter Hand ein Auszug hergestellt, der, wie Melanchthon am 4. 10. 1535 an Joh. Schwebel in Zweibrücken schrieb, unter seinem Namen nicht nur in Frankreich, sondern auch schon auf deutschem Boden verbreitet wurde. Magister Philippus erfuhr nun allerlei Vorwürfe, als gebe er die evangelische Lehre preis. Als Konrad von Heresbach in Düsseldorf ihn nach dieser Flugschrift fragte, gab Melanchthon die strikte Antwort: „Articuli illi, qui circumferuntur, non sunt *γνήσιοι*, sed mutilati et excerpti ex quodam meo longiusculo consilio, scripto ad Longaeum, fratrem episcopi Parisiensis ... Inde sunt illi articuli, sed mala fide decerpti“[18].

Dieser Text fiel auch den Soester Predigern in die Hände. In einem einleitenden Absatz war die Rede vom geistlichen Regiment, wobei gesagt wurde, daß der Römische Bischof „der oberste und unter ihm alle andere Bischof und Priesterschaft sein sollen“. Begründet wurde die Notwendigkeit der hierarchischen Ordnung mit der Annahme, die gesunde „Lere Christi“ auf diese Weise am wirksamsten fördern zu können. Tatsächlich hatte Melanchthon in seinem Consilium[19] im Abschnitt de Potestate ecclesiastica mehr zugegeben, als es sonst in evangelischen Kreisen üblich war.

Auch der 2. Artikel von Menschensatzungen klang an dasselbe Gutachten De traditionibus humanis rerum indifferentium deutlich

---

[16] CR 2, 741 ff.

[17] WA Br. 6,318; Herminjard, Correspondance des réformateurs 3,345.

[18] CR 2, 976.

[19] CR 2, 744.

an. Hier war den alten kirchlichen Ordnungen der Vorzug vor den neuen gegeben. Zeremonien wurden dabei als „Zuchtordnung" gedeutet, womit zum Ausdruck gebracht war, daß es sich nicht nur um gottesdienstliche Ordnungen handelte, sondern daß auch Bräuche und Satzungen, die mit dem Bußsakrament zusammenhingen, gemeint waren. Es fand sich darin die Einschränkung, die in Melanchthons Consilium[20] bei De confessione erschien, nämlich daß diese kirchlichen Ordnungen dem Evangelium nicht widerstreben dürften.

Für die Beibehaltung der kirchlichen Bräuche wurde als Begründung das Argument gebracht, daß auf diese Weise eine Verständigung und Vereinigung mit anderen Nationen leichter erreicht werden könnte, wobei offenbar auch an England sehr gedacht wurde. Da diese Artikel von den reformfreundlichen Kreisen Frankreichs aus verbreitet wurden, ist anzunehmen, daß auch eine Wiedergewinnung des deutschen Protestantismus in ihren Gesichtskreis getreten war.

Der Artikel von der Beichte weicht von der evangelischen Auffassung keineswegs ab. Die Beichte wird unter pädagogischem Aspekt betrachtet. Der Priester soll dabei die Unwissenden unterweisen, ohne sie zur Aufzählung ihrer Sünden zu treiben und ohne die Gewissen zu nötigen. Melanchthon betrachtete also die Privatbeichte als eine wichtige seelsorgerische Handlung, in der dem Christen durch die Absolution in erster Linie Trost gespendet werden sollte.

Konnte aus den ersten drei Artikeln geschlossen werden, daß Melanchthon zu viel konzedierte, als er das kirchliche Amt in der römischen Ordnung von Papst, Bischof und Priester äußerlich anerkannte — ohne die Eingrenzungen, die er nach zwei Jahren im Tractatus de potestate ac primatu papae (1537) machte[21], so wird dieser Eindruck durch den folgenden Rechtfertigungsartikel abgeschwächt. Statt von der Rechtfertigung ist zwar von der Gerechtmachung die Rede. Es wird aber sachlich als der wesentliche Grund die Barmherzigkeit Gottes und der Glaube an Christus genannt. Außerdem wird ausdrücklich die Abgrenzung von der vulgären Auffassung vorgenommen, die sich auf die guten Werke gründet. Melanchthon wollte in seinem Artikel De justificatione[22] nicht das Mißverständnis aufkommen lassen, als lehnte er die guten Werke überhaupt ab, er wollte nur unterstreichen, daß sie für die Erlösung des Menschen nichts austragen. Gut können Werke nur sein, wenn

---

[20] CR 2, 745.
[21] CR 2, 747.
[22] Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. 6. Auflage 1962 S. 471.

sie um ihrer selbst willen geschehen und mit keiner Nebenabsicht verbunden werden. Als Früchte des Glaubens ehren sie nur den, in dem der Ursprung der Rechtfertigung liegt, d. h. Gott.

Die folgenden drei Artikel: Messe, Heiligenverehrung und Gelübde unterscheiden sich nicht unerheblich von der CA. Hier haben die Verfasser dieser Fassung der Artikel am stärksten an der ursprünglichen Vorlage Melanchthons geändert. Im Artikel von der Messe wird festgestellt, daß die bischöfliche Messe der altkirchlichen Messe gleich sei[23]. Die Reformation, so wird weiter behauptet, hätte nur die Nebenmessen abgetan, die besonders bezahlt wurden. Einverstanden seien sie mit der Auffassung von der Messe als Danksagung und Erinnerung an das Kreuzesopfer Christi, lehnten aber das ex opere operato ab, „begehrten" aber, daß der Papst noch vor dem künftigen Konzil jeder Gemeinde das Sakrament in beiderlei Gestalt freistellte. Über den Charakter des Sakraments wollten die Reformatoren auf dem Konzil disputieren. Der entscheidende Kontroverspunkt wird daher nicht näher ausgeführt, sondern für die zukünftige Erörterung ausgeklammert.

Der Artikel von der Heiligenverehrung[24] widerspricht kräftig der reformatorischen Auffassung. Als Meinung der Wittenberger wird herausgestellt, daß sie die Anrufung der Heiligen ablehnten als der Schrift entgegenstehend, daß sie aber die Fürbitte der Heiligen im Himmel als gewiß ansehen. Daher soll „wie bisher" die Kirche die Fürbitte der Heiligen bei Gott glauben.

Von den Gelübden ist im letzten Artikel keine Rede. Es wird stillschweigend angenommen, daß die Klöster als Einrichtung bleiben sollen. Nur wird der Zweck deutlicher nach der Seite der Lehre bestimmt. Die reichen Klöster sollen daher „zu seiner zeit zu schulen verwandelt werden", wie es „im Anfang der Kirchen" gewesen ist. Die armen Klöster, „da man sich in der Zucht und lere ubet", sollen bleiben. Sie bilden den Nachwuchs für den Lehrstand und wenn einer von den Klosterleuten benötigt wird, „sol ir freyer ausgang zu gelassen sein".

Während das Mönchtum in diesen Artikeln festgehalten wird, sollte der Zölibat der Priester nicht mehr verpflichtend sein. Es wird zugegeben, daß es eine menschliche Satzung ist, die vom Papst angeordnet, daher auch von ihm aufgehoben werden kann. Merkwürdig ist auch hier wieder die Trennung in arme und reiche, obwohl man keine „polizeiliche satzung" in dieser Hinsicht haben

[23] CR 2,751.

[24] CR 2,755.

wollte. Die reichen Bischöfe und Pfründeninhaber sollten ehelos bleiben, „den Pfarhen und armen dagegen die freiheit zugelassen werden".

Es ist verständlich, daß Melanchthon sich von dieser Fassung seines Gutachtens abgrenzte, zumal am Schluß erklärt wurde: „So sich der Bapst hie in diesen vorgemelten Artikeln weisen liese, das die in den ubrigen leichtlich mit ihm vergleichet mögen werden." Die Anschauungen der reformerischen Humanisten sind hier so deutlich herausgehoben, daß Melanchthon bei all seiner Geistesverwandtschaft mit ihnen nicht ohne weiteres sich dazu verstehen konnte, diese Artikel zu akzeptieren.

Es wird ihm daher nicht unlieb gewesen sein, daß diese Artikel ohne sein Zutun zu Luther gelangten und von ihm abqualifiziert wurden[24a].

Hamelmann, der diese Ereignisse zwar nicht miterlebte, aber ihnen zeitlich doch nicht ganz fern stand, berichtet etwas von den Zusammenhängen, die den Späteren nicht mehr bewußt waren.[25] Bei Schwartz sind zwar einzelne dieser Vorgänge an verschiedenen Orten erwähnt, aber in keinen Zusammenhang gebracht. Hamelmann schreibt, daß die Soester Prediger nach dem Bekanntwerden der obengenannten Artikel sehr angefochten waren. Ihnen wie vielen anderen schien es, daß Melanchthon zu weit gegangen war. Aber nicht nur innerkirchlich waren sie angesichts der großen Verständigungsbereitschaft des Präzeptors verunsichert, auch nach außen ergaben sich für sie große Schwierigkeiten. Ihre Gegner zeigten sie erneut bei Herzog Johann III. von Cleve als Friedensstörer an, denen gegenüber die Wittenberger sogar einen anderen Ausgleichswillen zeigten. Nach gemeinsamer Beratung mit der Stadtobrigkeit entschlossen sie sich, die aus Frankreich gekommene Flugschrift Luther vorzulegen und ihn um Rat zu fragen.

Der Wortführer des neuen Briefwechsels war Brictius thom Norde, seit kurzem erst Prediger und dann auch Superintendent in Soest[26]. Er hatte aber 1530 noch in Wittenberg studiert, so daß er Luther kannte. Brictius thom Norde wird überall, auch von den Gegnern, als offener und klar denkender Mann bezeichnet, an dessen Aufrichtigkeit niemand zweifelte. Er stammte aus Schöp-

[24a] CR 10,150.

[25] Hamelmann a.a.O. S. 402.

[26] Über Brictius thon Norde vgl. Schwartz a.a.O. S. 131 ff. und R. Stupperich, Der Lemgoer Streit um die Glaubensgerechtigkeit (Lippische Mitt. a. Geschichte und Landeskunde 39, 1970, S. 43 ff.).

pingen im Münsterlande, war Prediger in Büderich bei Oemeken, dann an der Martinikirche in Münster gewesen, war aber infolge der Differenzen mit den Täufern aus Münster vertrieben und hatte bald seine Anstellung in Soest erhalten, zuerst als Diakonus an St. Petri, nach dem Fortgang de Brunes aber als Superintendent. Als solcher trat er nun ebenso hervor, wie später in Schmalkalden oder im Lemgoer Streit um die Glaubensgerechtigkeit.

Als Luther diese Flugschrift mit dem Anschreiben der Soester Prediger erhielt, gab er sie gleich in Druck unter der Überschrift: „Etliche Artickel, so von den Papisten jetzt newlich verfelscht und böslich gerhumet widdere uns Lutherisschen sampt einem Briefe D. Martini Luthers." Während die Flugschrift 6 Seiten füllt, umfaßt das Nachwort an die Soester Prediger vier Seiten. Gedruckt wurde die kleine Schrift in Wittenberg bei Schirlentz im Herbst 1535.[27]

Luther hat diesen Artikel gleich als Fälschung angesehen. Ob ihm der Zusammenhang mit Melanchthons Consilium im einzelnen bekannt war, ist dabei unwichtig. Für ihn stand es fest, der päpstliche Anhang gebraucht solche Mittel, ohne rot zu werden[28]. „So starke helden sind sie." Damit gewinnen sie aber nichts. Sie „rennen sich selbs ab und haben eine starke schwindsucht kriegt".

Luther betont, er habe diesen Artikel den Predigern in Soest wieder zusenden wollen, „damit ir die ewern trösten und den andern das maul stopfen köndet". Luther erinnert an die Vorgänge auf dem Reichstag in Augsburg, wo es auch zu Verhandlungen im Augustausschuß gekommen war. „Gar fein haben sie herausgeklaubt aus unsern schriften ... was sie gerne hetten, und mehr dazu ertichtet, denn sie gelesen oder gehört haben." An dieser Stelle erhebt sich Luther zu ganzer Größe und erklärt, was seine Überzeugung ist und worum es ihm geht: „Wird der Bapst das Euangelium frey und reine lassen gehen, wie er schuldig ist, zu tun, so wil ich meiner Person in lassen sein, was er selber wil. Was sol ich im mehr anbieten?"

Das Evangelium frei und rein gehen lassen — darauf allein kommt es an, und das kann der Papst nicht zulassen, will er Papst bleiben. Luther sieht hier einen unüberwindlichen inneren Widerspruch in der römischen Kirche: freies Evangelium und weltliche

---

[27] WA 38, 386 ff. Den Druckfehler in Luthers Anschrift: Brictius thom Werde statt thom Norde hatte schon Hamelmann richtiggestellt. H. Rothert. Luthers Beziehungen zu Westfalen (Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 19, 1917, S. 22 f.) kannte zwar Luthers Brief, sah aber die Zusammenhänge ebensowenig wie H. Schwartz.

[28] ebd. 38,396.

Herrschaft![29]. Daher meint er, „solt Junker Teufel gerne unter uns inwendig eine zwitracht anrichten". Und dann blickt Luther auf sein eigenes Leben zurück: „Aber mein Herr Jesus Christus hat nu bisher über XX jar mich erhalten in dieser großen sachen wider so viel geister, die mich übermeistern haben wollten ... das ich hoffe, es solle fürder mit hulffe und gnaden seines geistes nicht not haben." Mit dem Papst und den Papisten will er sich nur verbinden, wenn sie mit dem Evangelio eines werden[30]. Dabei weiß er, daß ihr Verständnis von dem, was Evangelium ist, nicht dasselbe ist. Daher hat er bestimmte Punkte zu nennen. „Letzten Endes aber wird Gott wohl der rechte richter sein." Ihnen ist zu raten, daß sie aufhören, „ins feuer zu blasen"!

Luther entwickelt auch hier wie anderwärts keinen Plan für die Zukunft. Wie immer befiehlt er alles dem Willen Gottes. Seinen Sendbrief nach Soest schließt er daher mit einem Aufblick nach oben: „Unser lieber Herr Christus, der diese seine Sache on mein bedacht und vorwissen angefangen und über alle meine hoffnung bis daher bracht hat, der wird's forder auch wol weiter machen und zum ende bringen, uber unser aller gedanken und wündschen, wie S. Paulus sagt: Er ist, der mehr thut, denn wir denken oder bitten mugen."

[29] ebd. 38,398.

[30] ebd. 38,399.

Melanchthons Schreiben „An den Stadtrath zu Soest in Westphalen"

Ein Entwurf für christliche Schulen

Von Hermann-Adolf Stempel, Bochum

> „So sollt auch billig euch dieses anreizen, daß die Versammlung der Kinder in christlicher Schul ein sehr schöner Theil ist der wahren Kirche Gottes". (CR V/130)

Die Originale der Schreiben von 1543 liegen heute im Panzerschrank des Stadtarchivs von Soest unter der Nummer Hs S 6. Veröffentlicht sind die Schreiben im 5. Band des Corpus Reformatorum, Braunschweig 1838 S. 124—137 [1]; in Frankfurt am Main / New York / London sind sie 1963 wieder — unverändert — abgedruckt worden. Gegenstand einer eigenen Untersuchung sind diese Schreiben Melanchthons m. W. nie geworden.

Es soll hier keine Geschichte des Archigymnasiums geschrieben werden[2]. Auch kann hier kein Überblick über das Erziehungsdenken Melanchthons gegeben werden[3]. Es ist aber an der Zeit aufzuzeigen, wie eine Anfrage der Soester Stadtväter Melanchthon, der gerade in Bonn weilte[4], veranlaßte, seine Gedanken zur Errichtung einer christlichen Schule darzulegen. Schließlich besitzen Melanchthons ausführliche Darlegungen überregionale Bedeutung. Denn anders als in seinen Plänen für das Schulwesen z. B. in Sachsen, in Nürnberg, Herzberg oder Eisleben entwirft Melanchthon für Soest keine Klassen- oder Stoffpläne; er legt am Soester Beispiel die Aufgabe eines christlichen Schulwesens überhaupt dar. Die Bedeutung des christlichen Schulwesens für Melanchthon persönlich, für die Kirchen, die Obrigkeit, dazu die biblische Begründung „zu Anrichtung einer

---

[1] Es handelt sich um die Briefe Nr. 2718 und 2719; bei Verweisen werden im folgenden nur die Seitenzahlen aus dem CR V genannt.

[2] Über das Entstehen dieser Schule ist bei Hubertus Schwartz, Soest in seinen Denkmälern, I Profane Quellen, Soester wissenschaftliche Beiträge XIV, Soest 1955, S. 147 das Wichtigste zu finden; ausführlicher ist die alte Arbeit von Eduard Vogeler, Geschichte des Soester Archigymnasiums I—IV, Soest 1883—1890.

[3] Das soll einer größeren Arbeit vorbehalten bleiben.

[4] Vgl. S. 124 f.

christlichen, nützlichen Kinderschul"[5] soll zumindest umrissen werden.

I

Die beiden Schreiben Melanchthons sind inhaltlich als eine Einheit zu betrachten; denn der Brief Nr. 2718 ist nur das Anschreiben zur eigentlichen Stellungnahme mit der Nummer 2719. Das kurze Anschreiben[6] ist handschriftlich verfaßt; die Stellungnahme wird Bürgermeister und Rat gedruckt als ausführliche Anlage[7] übersandt. Allein schon diese Tatsache, daß die Schrift „zu Druck gegeben, damit sie zu lesen leichter wäre"[8], verrät, welch besondere Bedeutung Melanchthon persönlich der gestellten Aufgabe beimaß. Jeder konnte — und sollte?! — die Schrift jetzt lesen. „Dieweil ich jetzund und allhie zu Bonn nicht Schreiber nach meiner Gelegenheit bei der Hand habe"[9] klingt nach einer höflichen Untertreibung; denn es ist nicht einzusehen, inwiefern eine 12 Seiten lange Schrift einfacher zu drucken als zu schreiben ist. Melanchthon tut mehr, als die Soester erbaten. Er läßt auf Grund des — verlorenen — Bittbriefes schon in Wittenberg 1543 die eigene kleine Schrift „an eine ehrbare Stadt von Anrichtung der lateinischen Schulen, nützlich zu lesen" drucken und erhebt damit die lokale Frage zu einer allgemeinen[10].

Schon allein an der äußeren Erscheinungsform der Schrift fällt weiterhin auf, daß sie in deutscher Sprache abgefaßt ist. Der gelehrte Melanchthon bediente sich doch sonst in viel stärkerem Maße als z. B. Luther der lateinischen Sprache. Wenn er aber deutsch schreibt, wird die Vermutung, Melanchthon habe hier einen besonders großen Wirkungskreis erschließen wollen, gefestigt. Eine akademische Abhandlung ist die Schrift nicht! Im Gegenteil: keine Sprachbarriere soll die Einsicht in die Notwendigkeit der Errichtung ausgerechnet einer „lateinischen christlichen Schule"[11] hindern. Es

---

[5] S. 125. — Nicolaus C. Heutger, Die evangelisch-theologische Arbeit der Westfalen in der Barockzeit, Hildesheim 1969, S. 6, bringt leider nur eine knappe Anhaltsangabe der Briefe. Inhaltsangabe!

[6] S. 124—125.

[7] S. 125—137. Eine synoptische Ausgabe der Drucke des Jahres 1543 aus Wittenberg und Augsburg ist o. O. (1881) erschienen, aber heute leider sehr selten.

[8] S. 124.

[9] Ibid.

[10] „Melanchthons Beziehungen zu Westfalen" hat Robert Stupperich eingehend untersucht in: Westfalen XXXVIII, Münster 1960, S. 47—61; zu den Soester Briefen vgl. besonders S. 56.

[11] Ibid., vgl. S. 137 u. ö. Zu Melanchthons deutschsprachigen Schriften vgl. auch Robert Stupperich, Der unbekannte Melanchthon, Wirken und Denken

handelt sich um Briefe. Und Briefe geben immer einen unmittelbareren Eindruck von den Zielvorstellungen ihres Verfassers als ausgewogene Bücher.

Melanchthon läßt sich selbst auch durch keine äußeren Hindernisse aufhalten, das Anliegen christlicher Schulen vorzutragen. Krieg, der Krieg Karls V. gegen Wilhelm von Cleve und Franz I. von Frankreich, überschattete die Förderung des Archigymnaisums. Melanchthon spricht viel von diesen Unruhen und Plagen[12]. Die Kriegszeiten können seine pädagogische Leidenschaft jedoch nicht brechen. Auch jetzt noch müht er sich um die „Erhaltung und Ausbreitung rechter Lehre“[13]; ja gerade jetzt wird die Dringlichkeit der Aufgabe erneut deutlich, ohne daß hastiges Drängen seine Worte bestimmte[14]. Es ist der Soester Stadtrat, der drängt[15].

Wer Melanchthon auf pädagogisches Engagement hin befragt wie die Soester Pastoren, stößt auf dessen eigentliches Interesse. „Denn das ist ja der allerheiligsten Werke eins auf Erden, zu Anrichtung der Schulen treulich zu helfen.“ Diese Äußerung steht für viele andere[16]. Gegenstand der Forschung sind aber in der Regel, sofern man sich überhaupt Melanchthon zuwendet, andere Fragen. Melanchthon hat erkannt, daß der Kirchenreformation eine Schulreformation folgen mußte. Deswegen widmet er sich der christlichen Erziehung der Kinder. Er will, daß man „die Jugend aufziehe zu Gottes Erkenntniß und guter Tugend“[17], und zwar von Anfang an. Er betont ausdrücklich, „erstlich Kinder ... bedürfen der ersten Anleitung“[18]. Sogar Mk 10, 14 wird — wenn auch nach den heutigen

---

des Praeceptor Germaniae in neuer Sicht, Stuttgart 1961, S. 71: „In diesen Schriften hat Melanchthon bisweilen seine Auffassungen viel massiver vorgetragen, als er es in seinen lateinischen Schriften zu tun pflegte.“

12 Vgl. S. 124, 126, 128, 132, 136.

13 S. 129.

14 Vgl. dazu die entsprechenden, aber allgemein gehaltenen Ausführungen bei Rudolf Kahle, Luther und Melanchthon als Erzieher (Maschinenschrift), Bretten 1952, S. 49.

15 „Ich bin zum öfternmal von den würdigen Herrn, den treuen Predigern des Evangelii in eurer Kirche angesucht, an Ew. W. zu schreiben, und sie freundlich zu Anrichtung einer christlichen, nützlichen Kinderschul zu vermahnen“. Nr. 2719, S. 125.

16 Ibid. Vgl. auch „Denn wahrlich zu Förderung christlicher Schulen jedermann Vermanung und Hülfe thun soll“ (S. 124) oder: „gleichwohl bin ich durch Gottes Gnade in diesem Schulamt, und bin schuldig, so viel mir möglich, andere zu vermahnen, diese Gaben Gottes zu preißen und zu erhalten“ (S. 126).

17 S. 129; vgl. auch das Zitat zu Beginn des Aufsatzes.

18 S. 130.

exegetischen Erkenntnissen ohne Recht — als biblischer Beleg für die von ihm angestrebte Erziehung der Kinder herangezogen. Es ist geradezu müßig, Belegstellen für Melanchthons Sorge um die Jungen, um die Jugend, die Kinder oder die Nachkommen zusammenzutragen; Melanchthon wird nicht müde, sich darum zu kümmern, „daß auch Leute daraus werden, die man mit der Zeit gebrauchen muß“[19]. Aber bekannt ist dieses Anliegen Melanchthons kaum. Meistens wird Melanchthon, sofern er von Theologen überhaupt als Pädagoge erkannt wird, als Hochschullehrer oder -organisator hingestellt.

Wie die Geschichte des Archigymnasiums erkennen läßt, knüpft Melanchthon auch in Soest an vorgegebene — mittelalterliche — Schulen an[20]. Es ist jedoch falsch zu behaupten, Melanchthon habe z. B. im Gegensatz zu der Reorganisation der Universitäten bei der Organisation der Lateinschulen keine neuen Wege beschritten[21]. Hat er doch allein Methode und Inhalt der Lehrveranstaltungen völlig neu gestaltet; für jeden, der die Schreiben an den Stadtrat zu Soest gelesen hat, steht der evangelische Charakter der geplanten Schule außerhalb jeden Zweifels. Aber charakteristisch für Melanchthon im Jahre 1543 ist die Arbeit an dem höheren Schulwesen, an den Lateinschulen — nicht an den Volksschulen und nicht an den Hochschulen. Und diese Lateinschule ist weder theologisch noch humanistisch oder politisch einseitig ausgerichtet. Religion tritt als besonderer Lehrgegenstand kaum hervor. Keine Sorge ist Melanchthon zu gering; selbst die finanzielle Grundlage der Schule ist ihm wichtig[22]; denn die „Veränderung der Verhältnisse“ ist für ihn nicht nur ein theologisches, sondern auch ein soziales Anliegen.

Melanchthon bemüht sich, die Errichtung einer Lateinschule in Soest zu fördern, obwohl — wie er schreibt — „etliche auch mir übel deuten werden, daß ich, der ich eine geringe Person bin, an fremden Ort mich anmaße zu rathen“[23]. Melanchthon fürchtet die Kritik bei seiner Hilfe für andere nicht. Doch sollte deutlich genug

---

[19] S. 132. Stupperich: „Der unbekannte Melanchthon“ beschreibt S. 48 richtig, wie „es der gelehrte Mann, der zu den ersten Autoritäten seiner Zeit gehörte, nicht verschmäht, sich dem elementaren Unterricht und seiner Notwendigkeit zuzuwenden“.

[20] Vgl. dazu im allgemeinen auch Ferdinand Cohrs, Philipp Melanchthon, Deutschlands Lehrer; Ein Beitrag zur Feier des 16. Februar 1897, SVRG 55, Halle 1897, S. 49.

[21] So Leo Stern, Philipp Melanchthon — Humanist, Reformator, Praeceptor Germaniae, in: Philipp Melanchthon 1497—1560, I, Berlin 1963, 1—72, S. 57.

[22] Vgl. S. 126. 131 f.

[23] S. 124.

ausgesprochen werden, daß Melanchthon auf pädagogischem Gebiet viel weniger umstritten ist als auf theologischem[24]. Paradoxerweise werden Melanchthons theologische Leistungen gerne unter Hinweis auf seine nicht-theologischen Arbeiten bestritten; aber es existieren nur wenige ernsthafte Auseinandersetzungen mit seinen pädagogischen Zielen. Deshalb soll dieser Frage noch weiter nachgegangen werden. Denn als praeceptor Germaniae fühlt sich Melanchthon recht verstanden[25].

II

Man versteht den engagierten praeceptor nicht, wenn man nicht seine starken Bindungen an die Kirche sieht. Die zu errichtende Schule soll christlich sein[26]. Was Melanchthon unter Christlichkeit versteht, ist vermutlich zu verschiedenen Zeiten verschieden gewesen. 1543 ist aber klar, daß er mit der Kirche und der christlichen Schule nur den evangelischen Bereich meint. Melanchthon kann Kirche und Schule geradezu miteinander identifizieren. Diese enge Verbindung von Kirche und Schule ist nicht auf den Schriftwechsel mit den Soestern beschränkt; sie ist auch nicht darin begründet, daß Melanchthon von den treuen Predigern des Evangeliums der Soester Kirche[27] angeschrieben worden ist. „Kirchen und Schulen Gutes erzeigen“[28] ist für ihn ein und dieselbe Sache. „Darum wisset, daß rechte Bestellung einer christlichen Schule der höchsten Gottesdienst einer ist“[29]. Dementsprechend „sollen Schulmeister und Jungen, so sie in die Schul zusammenkommen, nicht anders gedenken, denn als wären sie in einer Kirche vor Gott und Engeln, die auch allda bei dem jungen Volk in der Schule sitzen und sie bewahren“[30]. — Heute mögen solche Ausführungen seltsam anmuten. Bedenkt man jedoch, daß vor der Reformation Unterrichten praktisch nur Vorsprechen und Nachsprechenlassen bedeutete, so m u ß t e die ganze Unterrichtshaltung in der neuen „Schule als Organ des Reiches Gottes“[31] stark verändert werden.

---

[24] So mit Hermann Leser, Das pädagogische Problem in der Geistesgeschichte der Neuzeit, I, Renaissance und Aufklärung im Problem der Bildung, München und Berlin 1925, S. 155.

[25] So auch Martin Schmidt, Melanchthons Bedeutung für Kirche und Erziehung, in: Anstöße III / IV, Hofgeismar 1961, 74—82, S. 77.

[26] Vgl. nicht nur S. 124, 125, 130, 132, 136 und 137, sondern die ganze Gedankenführung in den Schreiben.

[27] Vgl. S. 125.

[28] S. 128; vgl. S. 129 und 131.

[29] S. 130.

[30] Ibid.

[31] Heinrich Heppe, Das Schulwesen des Mittelalters und dessen Reform im sechzehnten Jahrhundert, Marburg 1860, S. 62.

Die Schulen sind für Melanchthon Pflanzstätten der Kirche. Deswegen muß sich die Kirche um die Schulen sorgen; denn mit dem Verfall der Schulen tritt auch der Verfall der Kirche ein. Folgerichtig muß die Kirche in ihrem eigenen Interesse die Schulen mit ihrem Kirchengut unterstützen[32]. Andererseits weiß Melanchthon genau, daß reicher Kirchenbesitz nicht unmittelbar ein gutes Schulwesen garantiert[33]. Ist kein Kirchenbesitz zur Finanzierung der Schule vorhanden, muß die Schule trotzdem von der Stadt eingerichtet werden; das notwendige Geld werde sich schon an anderer Stelle aufbringen lassen[34].

Weil das Zeugnis von Gott in der Bibel enthalten ist, muß es Menschen geben, die die Bibel lesen und ihre Sprachen verstehen können[35]; ohne Sprachenkenntnis kann man das Alte und Neue Testament nicht lesen[36]. Zum Erlernen der Sprachen sind wiederum die Schulen notwendig. Der angebliche Humanist Melanchthon ist aber sehr zurückhaltend mit seiner Betonung der klassischen Sprachen. Die alten Sprachen besitzen für ihn keinen Selbstzweck. Der Sachzwang zum Erlernen dieser Sprachen ergibt sich aus der Wiederentdeckung des Evangeliums durch Luther[37]. Mehr schreibt Melanchthon nicht über das Philologiestudium nach Soest. Das ist auffallend wenig. Für Melanchthons Kirchen- und Theologieverständnis ist vielmehr der *ganze* Komplex des Lehrens und Lernens

---

[32] Vgl. „... ich weiß, daß der Kirchen Güter, damit Kirchen und Schulen zu bestellen, wenig in euern Händen sind" S. 126 oder S. 132: „Dieses ist schwer und thut frommen Leuten die Ungleichheit wehe, daß ein großer Hauff unnützer Personen da lieget, und fressen die Güter auf, die zu Kirchenämtern und Schulen gehören".

[33] „Aber ich weiß durchaus in Deutschland, daß die Schulen in keinen Städten weniger geachtet und bestellet sind, denn da die reichen Stift sind, so doch diese Güter vornehmlich zu Pflanzung und Erhaltung göttlicher Lehre und anderer löblicher Künste dienen sollten." S. 131.

[34] „Es sey nun mit Euern Stift wie es wolle, so mögen E. Weish. etwa so viel zusammenbringen, daß man eine Kinderschule anrichte, auch wenn gleich alle Güter, so die päpstlichen Pfaffen inne haben, verbrannt wären" ibid.

[35] Vgl. S. 127.

[36] Vgl. S. 131; ähnliche Stellen sind sehr zahlreich, vgl. z. B. Karl Hartfelder, Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae, MGP VII, Nieuwkoop [2]1964, S. 404.

[37] „... dieweil uns Gott das Licht des Evangelii wiederum gnädiglich angezündet, und dabei Verstand der nöthigen Sprachen und nützlichen Künste gegeben, ohne Zweifel um dieser Ursache willen, daß sie zu Erhaltung und Ausbreitung rechter Lehre dienen sollen". S. 129. Vgl. zu diesem Themenkreis auch Wilhelm Maurer, Melanchthon als Laienchrist, in: Melanchthon-Studien, SVRG 181, Gütersloh 1964, 9—19, S. 18.

wichtig: Historie genauso wie Geographie und Kalenderkunde, Rechnen genauso wie Medizin[38]. Diese Künste sind in ihrer Gesamtheit Voraussetzung für das Verstehen der Bibel; „sind in Summa die löblichen Künste eine große Zier der Kirche“[39]. Wer diesen universalen Aspekt von Melanchthons Pädagogik und Theologie nicht sieht, muß Melanchthons Ausführungen mißverstehen; jedenfalls sieht er nicht, in welch unauffälliger, stiller Art und Weise Melanchthon hier das mittelalterliche Trivium und Quadrivium überbietet[40]. Melanchthon ist der Zusammenhang von Kirche und Schule so wichtig, daß er historische Belege für die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Schule und Kirche anführt. Zu diesem Zweck geht er bis auf die alttestamentlichen Prophetenschulen zurück[41]. Ja, er behauptet, es seien „allezeit von Anfang der Welt bei der Kirche Gottes Schulen und Studia gewesen“[42]. Die Heiden hätten erkannt, daß sie dem Christentum am nachhaltigsten schaden könnten, wenn sie die Christen von den Schulen und Studien ausschlössen. So habe Julian Apostata gehandelt. „Also gedenken die jetzigen Iuliani auch“[43].

So wenig wie das Sprachstudium für Melanchthon Selbstzweck ist, so wenig ist es das Studium der übrigen „Künste“. Melanchthon sorgt sich um Kirche und Schule „zu Gottes Lobe und zu Besserung der Jugend“, wie er es den Soester Stadtvätern gegenüber formuliert. Er will Lehre üben, „die zum Himmelreich führet“[44]. Wenn dieses Ziel erreicht wird, ist die Schule Gottesdienst[45]. Melanchthon verfolgt mit seiner kirchlichen Pädagogik ein praktisches Ziel: „Gott zu Lobe und den Euern zu Gute“[46]. Die Aneignung von bloßem Wissen bläht auf[47]. Die Ablehnung von Wissen ist „gotteslästerliche Rede“[48].

---

[38] Vgl. S. 130 f.

[39] S. 131.

[40] So schon A(lbrecht) Thoma, Praeceptor Germaniae, in: Pädagogische Blätter, Gotha 1897, XXVI 399—415, S. 409.

[41] Vgl. S. 128.

[42] S. 127.

[43] S. 132.

[44] S. 133.

[45] Vgl. S. 130 und 137.

[46] S. 125; vgl. S. 131.

[47] Unter Berufung auf Augustin ist sich Melanchthon in diesem Punkt mit vielen Humanisten einig; vgl. Eckhard Kessler, Die pädagogische Bedeutung des Humanismus, in: Eugenio Garin, Geschichte und Dokumente der abendländischen Pädagogik, II, rde 250/51, Reinbek bei Hamburg 1966, S. 299. Für den entsprechenden Ansatz Augustins vgl. z. B. meinen Auf-

III

Es liegt in der Konsequenz des bisher dargelegten Erziehungsdenkens, daß Melanchthon über die Schule und die Kirche hinaus den staatlichen Bereich einbeziehen muß. Melanchthon verfolgt diesen Gedanken sehr energisch, indem er die Verantwortung für die — christliche — Erziehung weder der Kirche noch den Eltern der Kinder, sondern den staatlichen Stellen zuschreibt. Melanchthon erklärt es für „öffentlich, daß die Regenten schuldig sind, Schulen anzurichten und zu handhaben“[49]. Insbesondere sind es die Stadtverwaltungen — wie in Soest —, die für die Schulen zu sorgen haben, allerdings in enger Fühlungnahme mit den Theologen[50]. So ist auch die nur auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinende Tatsache zu erklären, daß Melanchthon zwar von „den treuen Predigern des Evangelii“ aus Soest angeschrieben wird[51], er selbst aber „Den Erbarn und weisen Herrn Burgermeistern und Rath“ antwortet[52]. Melanchthon geht mit seiner Forderung eines staatlichen Schulwesens, das die Verkündigung des Evangeliums zuläßt, über die Ziele des mittelalterlichen Schulwesens und eines Luther weit hinaus[53]. Die selbstverständliche und deswegen auch unausgesprochene Voraussetzung dieses Bildungswesens ist — etwas anderes konnte 1543 in Wittenberg und für Soest kaum als Möglichkeit ins Auge gefaßt werden —, daß Obrigkeit und Kirche in beiderseitigem Interesse zusammenarbeiten. An eine der Kirche gegenüber uninteressierte oder feindlich eingestellte Obrigkeit wird gar nicht erst gedacht[54]. Deswegen weiß sich die evangelische Kirche auch für den Staat mitverantwortlich. Im Anschluß an Titus 3, 14 erklärt Melanchthon: „lasset eure Kinder ehrliche Künste lernen, daß man sie zur Regierung gebrauchen könne in Sachen, die gemeinem menschlichen Leben nöthig sind, als in Gerichten, Räthen, Kriegen,

---

satz „Zum Verhältnis von Katechetik und Theologie bei Augustin“, in: Der Evangelische Erzieher, Zeitschrift für Pädagogik und Theologie, XX, Frankfurt/Main 1968, 57—65, S. 64.

[48] S. 126.

[49] S. 128.

[50] Vgl. auch Heinrich Bornkamm, Humanismus und Reformation im Menschenbilde Melanchthons, in: Das Jahrhundert der Reformation, Göttingen 1961, 69—88, S. 87.

[51] Nr. 2719 S. 125.

[52] Nr. 2718 S. 124.

[53] Besonders klar wird dieser Gedanke von Cornelis Riemers, Prolegomena tot een luthersche Paedagogiek, Diss. Amsterdam 1942, s' Gravenhage 1942, S. 164 ausgesprochen.

[54] Melanchthon erwähnt z. B. „fromme gottfürchtige Regenten“ S. 136.

Kirchen, Schulen etc."[55]. Nichts liegt Melanchthon ferner, als sich ängstlich in einen ausgegrenzten kirchlichen Raum zurückzuziehen. Dafür ist ihm die Verantwortung der Christen für die Welt viel zu groß. Melanchthon hält es für eine christliche Pflicht, dem Staat durch eine Verbreiterung des Bildungsangebots fähige Bürger zu verschaffen. Zwar handelt Melanchthon in den hier vorliegenden Schreiben nur von einer Lateinschule. Diese Schreiben müssen aber im Zusammenhang mit seinem Gesamtwerk gesehen werden. Dann lassen sich ebenso intensive Bemühungen von ihm um den Elementar-, Privat- und Hochschulunterricht wie um das Höhere Schulwesen finden. Hier ist es jedoch jetzt nur möglich, auf die Zusammenhänge hinzuweisen, damit einem Mißverständnis gewehrt wird. Was für die Vielseitigkeit der Unterrichtsfächer gilt, gilt entsprechend für das geplante gestufte Schulwesen. Melanchthon kann es gar nicht genau genug mit der Verwirklichung des Glaubens nehmen. Deswegen muß das kirchliche Schulwesen den Anschluß an das staatliche Schulwesen suchen, ebenso wie die Theologie durch die Verbindung mit der Philologie und den übrigen „Künsten" den Anforderungen der Neuzeit entsprechend gestaltet werden muß[56]. Weder der platte Nutzen für die Kirche oder für die Regierung steht im Zentrum des melanchthonischen Denkens, sondern der Gewinn für die einzelnen Menschen, für die Kinder und die Nachkommen. Unterschiede dürfen nicht gemacht werden. Melanchthon sagt ausdrücklich: „Ungleichheit ist Unrecht, das Gott zu seiner Zeit zu Boden stößet"[57]. Man ist geneigt, bei Melanchthon den modernen pädagogischen Grundsatz der Chancengleichheit angedeutet zu sehen.

Melanchthon ist fest davon überzeugt, daß die Unterstützung von Kirche und Schule „soll das vornehmste Ende und Ziel seyn löblicher Regierung"[58]. Verfolgt eine Regierung wirklich dieses ihr vornehmstes Ziel, dann hat sie selbst den Nutzen davon. Sie wird von Gott erhalten[59]. Gott wird diese Regierung „in der jetzigen Verfolgung ohne Zweifel schützen und bewahren"[60]. „Gott wird solche Wohltat belohnen"[61].

---

[55] S. 132.

[56] So auch Walther von Loewenich, Von Augustin zu Luther, Beiträge zur Kirchengeschichte, Witten 1959, S. 388.

[57] S. 132.

[58] S. 129.

[59] Vgl. S. 127.

[60] S. 128.

[61] S. 131.

IV

Man versteht Melanchthons Gedankengänge nicht, wenn man nicht nach ihrer Begründung fragt. Melanchthon sieht die Grundlage seines Denkens in der Bibel. Auf jeder Seite der Briefe werden Bibelstellen angeführt, um zum Ausdruck zu bringen: „Diese Ursachen wollen Ew. W. betrachten, Gottes Gebot, Erhaltung rechter Erkenntniß Gottes und rechter Religion, Erlangung ewiger Seligkeit, und derhalben Gott zu Lobe und den Euern zu Gute eine lateinische Schule anrichten, und mit Personen und Besoldung ziemlich bestellen“[62]. Nur die Wiedertäufer wollen von diesem Gebot Gottes nichts wissen. Melanchthon braucht das jedoch nicht zu verwundern, da sie „die Schrift sehr verachten“[63]. Wer die Bibel wirklich liest, der kann nicht anders als „zu Anrichtung der Schulen treulich helfen“[64].

Um den Lesern sein Anliegen möglichst deutlich zu machen, läßt Melanchthon die biblischen Belege vollständig abdrucken, häufig sogar ohne Stellenangabe[65]. Ihn scheinen hier zumindest die Bibelworte mehr zu interessieren als die Bibelstellen in ihrem exegetischen Zusammenhang. Ja, es konnte schon beobachtet werden, wie Melanchthon aus seinem pädagogischen Engagement heraus Stellen wie Mk 10 exegetisch falsch interpretiert. Aber gerade diese falschen exegetischen Ergebnisse bestätigen Melanchthons starkes pädagogisches Anliegen. Darüber hinaus erleichtern die vollständig abgedruckten biblischen Belege dem Leser die Lektüre; denn der Leser mag die Bibel entweder nicht genügend kennen oder keine Bibel zum Nachschlagen zur Hand haben.

Die zitierten Bibelstellen stammen ohne besonderen Schwerpunkt aus dem Alten Testament, dem Neuen Testament und den sogenannten Apokryphen zum AT. Von einer im Anschluß an Luther weiterentwickelten theologisch-exegetischen Arbeit ist hier nichts zu spüren; die ist hier von der pädagogischen Arbeit überlagert. Um so mehr liegt Melanchthon daran, von der Basis der Bibel her den Schülern den Weg zur Erkenntnis Gottes zu zeigen. „Dieses

---

[62] S. 129; vgl. auch S. 136. Georg Mertz, Das Schulwesen der deutschen Reformation im 16. Jahrhundert, Heidelberg 1902 weist S. 15 auf weitere Belege für dieses Gebot hin.

[63] S. 135.

[64] Nr. 2719 S. 125.

[65] So z. B. S. 130, 133 und 135.

Buch ist der höchste Schatz, der auf Erden bleibet. Denn es lehret, wie wir Gott erkennen und anrufen, und wie wir selig werden sollen"[66]. Menschliche Vernunft weiß nichts davon[67]. Mit den geschichtlichen Belegen verfährt Melanchthon ähnlich wie mit den exegetischen, um den theologischen Aspekt seines pädagogischen Zieles herauszuarbeiten. Dem exegetischen Vorgehen entsprechend wird die Geschichte in Geschichten, und zwar möglichst in biblische Geschichten, aufgelöst[68] und umgekehrt die Kirchengeschichte in die allgemeine Geschichte eingeordnet[69]. Melanchthon selbst spricht bei seinen Ausführungen über die zentrale Bedeutung der Erkenntnis Gottes „von Historien und alten Geschichten, die uns ein Spiegel seyn sollen unsers Lebens, und uns allerlei erinnern"[70]. Die pädagogische Abzweckung steht ihm dabei immer im Vordergrund[71].

*

Die vorstehenden Ausführungen können nur einen Ausschnitt von Melanchthons Denken und Wollen umreißen. Sie beziehen sich ausschließlich auf die Soester Schreiben aus dem Jahre 1543. Und selbst davon mußte manches unberücksichtigt bleiben, so besonders die engeren historischen Aspekte und die Entwicklung Melanchthons. Herausgestellt werden sollten einige Gedanken Melanchthons über die christliche Verantwortung für die Erziehung der Jugend aus Anlaß der Soester Schulgründung. Dabei hat sich m. E. gezeigt, daß die Soester Stadtväter den zentralen Punkt des melanchthonischen Denkens angesprochen hatten. Man kann Melanchthon nicht gerecht werden, wenn man ihn nur als Theologen oder als Humanisten oder nur als Pädagogen verstehen will. Die organische Zusammenschau theologischer, humanistischer und pädagogischer Fragestellungen macht 1543 bei seinen Überlegungen zur Gestaltung des Soester

---

[66] S. 127; ganz ähnlich S. 129, 130, 133. Dieser echte theo-logische Aspekt von Melanchthons Pädagogik wird auch deutlich von Hans Engelland, Melanchthons Bedeutung für Schule und Universität, in: Luther, Mitteilungen der Luthergesellschaft, Berlin 1960, XXXI 24—41, S. 32 und 36 herausgearbeitet.

[67] Vgl. S. 126.

[68] So besonders S. 127 f.

[69] So auch Martin Schmidt a.a.O.

[70] S. 130.

[71] Vgl. Wilhelm Maurer, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, I Der Humanist, Göttingen 1967, S. 112.

Archigymnasiums sein Denken aus. Es ist enttäuschend zu sehen, wie wenig in der Melanchthon-Literatur dieser Ansatz seines Denkens beachtet wird[72], obwohl sich gerade heute die Kirche auf ihren Erziehungs- und Bildungsauftrag zurückbesinnen muß.

[72] Eine vom Titel her so viel versprechende Arbeit wie Hans von Dadelsen, Die Paedagogik Melanchthon's, Ein Beitrag zur Geschichte des humanistischen Unterrichts im 16. Jahrhundert (Diss. Straßburg), Stade 1878 zeigt im 1. Teil im Grunde nur Melanchthons Beziehungen zur Antike und zum Humanismus auf; im 2. Teil werden nur Melanchthons Schulordnungen dargestellt, und das über lange Strecken durch aneinander gereihte Zitate. In der Schrift von Otto Frenzel, Zur Katechetischen Unterweisung im Zeitalter der Reformation und Orthodoxie, Leipzig 1915 wird Melanchthon in dieser Hinsicht kaum ernst genommen. Hartfelder erwähnt a.a.O. zwar die Soester Schreiben, sagt aber nichts zu ihrem Inhalt. In älteren Werken wie dem von Karl Julius Löschke, Die religiöse Bildung der Jugend und der sittliche Zustand im sechzehnten Jahrhundert, Ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik, Breslau 1846 ist von Melanchthons Verdiensten kaum die Rede; ja, sein „Unterricht der Visitatoren" wird S. 11—26 sogar als Arbeit Luthers hingestellt. Selbst in einer neueren Arbeit geht man an der Intention der Soester Briefe dadurch vorbei, daß man sie als „ein gewichtiges Dokument der Entstehungsgeschichte dieser Schule" bezeichnet: so Alfred Hartlieb von Wallthor, Höhere Schulen in Westfalen vom Ende des 15. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in: Westfälische Zeitschrift CVII, Münster 1957, 1—105. S. 25.

Der erste Oberpräsident der Provinz Westfalen - Freiherr Ludwig von Vincke - und die Evangelische Kirche

Von Friedrich Brune (†) — Nordwalde

Ludwig von Vincke wurde am 23. Dezember 1774 als 6. unter 10 Kindern[1] des damaligen Domdechanten Ernst von Vincke (1738—1813) geboren, der schon mit 21 Jahren Domdechant geworden war. Die Domdechanten-Präbende zu Minden hatte seine Mutter für ihn käuflich erworben. Zum Domkapitel in Minden gehörten damals evangelische und katholische Mitglieder. Im sogenannten Normaljahr 1624 war es so gewesen, und so blieb es auch bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Dabei hatte der Dechant des Domkapitels immer ein Evangelischer zu sein[2]. Später wurde Ernst von Vincke Droste des Amtes Grönenberg bei Melle und Oberstallmeister des Bischofs von Osnabrück. Zumeist wohnte die Familie von Vincke auf dem Stammgut Ostenwalde, einem besonders schön gelegenen Waldgut zwischen Oldendorf bei Melle und Buer, das schon seit Jahrhunderten im Familienbesitz gewesen war. In Minden wie in Buer nahm man eifrig am kirchlichen Leben der lutherischen Gemeinde teil.

Den ersten Unterricht und eine besondere Erziehung erhielt Ludwig von Vincke zunächst durch Hauslehrer; später sandte man ihn zum lutherischen Pastor in Hannover[3]. Im Frühjahr 1789 — Ludwig war 14 Jahre alt — brachte ihn der Vater nach Halle an der Saale. Drei Jahre besuchte L. von Vincke das Pädagogium der Franckeschen Anstalten, das damals von dem bekannten Pädagogen Niemeyer[4] geleitet wurde. 1792 verließ er die Anstalt als primus omnium. „Anderen Menschen nützlich zu sein", so beschrieb er schon damals zu Halle sein Lebensziel. An ihm zu tadeln fand die Schule eigentlich nur die Vernachlässigung seiner äußeren Haltung. Wenn auch der Geist der Aufklärung in Halle seinen Einzug gehalten hatte, so war dennoch noch viel von den Ordnungen, Formen und Sitten des Halleschen Pietismus bei der Erziehung wirksam.

---

[1] Seine Taufnamen waren: Friedrich Wilhelm Philipp Ludwig.

[2] Selbst das Chorgebet der katholischen Domherren im Dom zu Minden hatte der evangelische Dechant des Kapitels zu leiten.

[3] In dessen Pensionat sollte Vincke vor allem die englische Sprache lernen.

[4] Über Professor Niemeyer, einen Urenkel A. H. Franckes, vgl. RE³ 14, 54—56.

April 1792 begann er sein Studium in Marburg[5]. Hier kam er nun in einen ganz anderen Lebenskreis. Er wohnte im Hause des Professors der Nationalökonomie Jung genannt Stilling, berühmt und bekannt als Augenarzt und als Pietist besonderer Prägung. Die Begegnung mit Jung-Stilling war und blieb für sein ganzes Leben bedeutungsvoll. Der Aufklärung verfallen war von Vincke zu keiner Zeit seines Lebens; aber gewisse für das Leben gute Gedanken hat er aus der Aufklärung übernommen und beibehalten, wie auch hernach gute Ideen der französischen Revolution ihn angezogen haben, und er sich von ihnen beschenken ließ; aber immer nur, soweit sie dem Fortschritt zum Guten dienlich sein konnten. Was Jung-Stilling ihm vermittelte, war das Hineingeführtwerden in die wahre, lebendige, von Herzen kommende Frömmigkeit und in ein daraus entspringendes tätiges christliches Wirken. Zugleich machte von Vincke hier die Bekanntschaft mit gewissen tiefgründigen, hintergründigen, mystisch-religiösen Gedanken und Vorstellungen.

Nachdem er drei Semester in Marburg, zwei in Erlangen und eins in Göttingen Jura und Cameralia studiert hatte, trat er in den preußischen Staatsdienst als Referendar an der kurmärkischen Kammer in Berlin (1795). Das geschah zum Teil gegen den Wunsch des Vaters. Dieser hatte stets sich mehr zu Hannover als zu Preußen gehalten. Ja, es lebte in ihm eine starke Abneigung gegen Preußen und eine Vorliebe für Hannover. Das war nicht nur begründet in seinem Familien-Wohnsitz auf Gut Ostenwalde bei Melle — zum Bistum Osnabrück gehörend —; es hatte seine Ursachen auch in mancherlei ärgerlichen Auseinandersetzungen, die er als Domdechant in Minden mit den dortigen preußischen Behörden gehabt hatte. Gern hätte er gesehen, daß auch sein Sohn Ludwig sich Hannover oder gar England zum Dienst zur Verfügung gestellt hätte. Doch sein Sohn Ludwig entschied sich eindeutig für Preußen.

Als 23jähriger erscheint Ludwig von Vincke in westfälischen Landen als preußischer Beamter. Die Stände des damaligen Fürstentums Minden, bei denen das Domkapitel das Vorschlagsrecht hatte, wählten ihn zum Landrat des Kreises Minden[6]. Am 8. August 1798

---

[5] In Marburg ließ sich L. von Vincke eintragen als Ludovicus a Vincke, Osnabrugge. Westf., jur. et oecon. politicae studiosus. (A. Heldmann, Westfälische Studierende zu Marburg (Fortsetzung) 1638—1816 in der Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde Westfalens 60 II, 1902, S. 38—75, hier S. 65). Über Johann Heinrich Jung-Stilling vgl. M. Geiger, Aufklärung und Erweckung. Beiträge zur Erforschung Jung-Stillings und der Erweckungsbewegung. Basel 1960.

[6] Landrat von Minden konnte nur werden, wer im Besitz eines Rittergutes war. So schenkte ihm sein Vater das kleine Gut Eickel.

bestätigte König Friedrich Wilhelm III. diese Wahl und gab ihm außerdem Sitz und Stimme im Kollegium der preußischen Kriegs- und Domänenkammer in Minden. Damit beginnt von Vinckes Tätigkeit für Westfalen — wie er es sich immer gewünscht hatte — in seiner eigenen Heimat.

An dieser Stelle sei auf jenes Glaubensbekenntnis hingewiesen, oder besser auf sein politisches Bekenntnis vom 7. 2. 1794, das er am Ende seiner Studentenzeit in Erlangen niedergeschrieben hat, und zwar in jenes Tagebuch, das er vom Jünglings- bis zum Greisenalter — nur zuweilen unterbrochen — über sein Leben, seine Arbeit, sein Fühlen und Denken geführt hat. „Ich gehöre zunächst meinem Vaterlande an, ihm ward ich geboren, es beglückte meine Väter, ihm will ich auch dienen, ihm meine rastlose Tätigkeit weihen und so der mir stets eigentümlichen Anhänglichkeit für Alles, was Westfalen betrifft, genügen. Ich könnte auch im Genuß der größten Ehre, des glänzendsten Reichtums außer Westfalen nicht glücklich sein; auch die bedeutendsten Ehrenstellen werden mich nie daraus entfernen. Eine nützliche Tätigkeit in meinem Vaterlande, das ist der bescheidene Wunsch meiner Seele; es steht noch hinter manchen Teilen Deutschlands zurück, aber es enthält die Kräfte, es allen zuvor, wenigstens gleich zu tun. Ich fürchte auch nicht, daß mich Neid, Mißgunst, Eigennutz anderer Menschen beschränken, daß mein König mich verkennen wird; denn wer nur Lust und Liebe hat, tätig zu sein, der darf sich dessen nie kümmern, es eröffnen sich ihm immer noch Wege genug, seinen Mitbrüdern nützlich zu werden. Wo ich aber das alles werde zur Wirklichkeit bringen, alle die Pläne, welche meine geschäftige Seele sich vorgezeichnet hat, werde ins Werk setzen können, das muß die Zeit lehren. Mein Vaterland soll dereinst das Bild der vollkommensten Einrichtungen abgeben, Landwirtschaft, Fabriken, Handlung, Schiffahrt sollen darin blühen, die Wissenschaften nicht weniger, eine glückliche gemeinnützige Aufklärung bis in die niedrigsten Klassen verbreitet werden, gute unverdorbene Sitten und ein rühmlicher National-Charakter den Westfalen auszeichnen. Wohlhabenheit soll allgemein mit Zufriedenheit vermengt sein. Die Menschen sollen glücklich sein, auch ohne dieses Glück durch eine unselige Revolution aufs Spiel zu setzen, Dazu zu wirken und tätig zu sein, das umfaßt mein ganzes Innerstes“[7].

Schon der junge Landrat fühlte sich als Anwalt derer, die in ihren Freiheiten und Rechten durch den preußischen Staat unnötig

[7] E. v. Bodelschwingh: Leben des Oberpräsidenten Freiherrn von Vincke. Nach seinen Tagebüchern bearbeitet. Berlin 1853, S. 3 f.

behindert und wirtschaftlich besonders stark belastet waren[8]. Als er hierbei auf Widerstand beim Ministerium in Berlin stieß, war er bereit, auf sein Amt zu verzichten. Doch der König selbst, sowie die Königin Luise, und vor allem Freiherr vom Stein, der damals Präsident der Preußischen Kriegs- und Domänenkammer in Minden war, erkannten seine redlichen Absichten und ließen ihn nicht gehen. Als von Vincke zum erstenmal seinem König begegnete — das war beim Besuch des Königs in Minden (1799) —, fragte der König den ihn begleitenden Kammerpräsidenten vom Stein im Blick auf von Vincke: „Macht man hier Kinder zu Landräten?" — „Ja, Majestät", antwortete vom Stein, „ein Jüngling an Jahren, aber ein Greis an Weisheit." Doch bald schon sollte von Vinckes Tätigkeit in Minden ein Ende haben. Im Frieden von Luneville (1801) bzw. auf dem Reichsdeputations-Hauptschluß (1803) war Preußen Ersatz für die linksrheinisch verloren gegangenen Länder zuerkannt worden. Stein wurde vom König nach Münster versetzt, um dort die Organisation dieser neuen preußischen Lande (Ostteil des Bistums Münster und Bistum Paderborn) durchzuführen. Stein wünschte von Vincke als seinen Nachfolger in Minden. Doch dazu gab Berlin nicht seine Einwilligung. Dagegen wurde von Vincke im Herbst 1803 zum Präsidenten der preußischen Kriegs- und Domänenkammer in Ostfriesland ernannt, das schon seit 1744 preußisch war. Höchst ungern ging er dorthin. Er wäre weit lieber als Landrat in seiner Heimat geblieben. Obwohl nun zum Kammerpräsidenten befördert, mißfiel ihm seine Versetzung nach Ostfriesland sehr, da ihm dort Land und Leute fremd waren. Doch nach kurzer Zeit hatte er sich mit allen Aufgaben und Sorgen Ostfrieslands vertraut gemacht, und die allerbeste Verbindung mit Land und Volk war geschlossen. So konnte er später von dem einen Jahr, das er dort gearbeitet hatte, sagen, daß es die schönste Zeit seines Lebens gewesen sei.

Nur kurze Zeit — nicht einmal ein volles Jahr — leitete Stein die Kriegs- und Domänenkammer in Münster. Als der König am 27. Oktober 1804 Stein als Minister nach Berlin berief, wurde am 24. November 1804 von Vincke durch Stein als Kammerpräsident in Münster eingeführt. Auch Blücher hatte sich für von Vincke verwandt. Nun hatte Vincke die Kriegs- und Domänenkammer in Münster und Hamm zu leiten. Ihm unterstanden jetzt außer Minden und Ravensberg alle preußischen Gebiete zwischen Weser und Rhein, nämlich Tecklenburg, Lingen, Münster (Ost), Mark, Paderborn, Stift

[8] Bei der überaus starken Belegung des Kreises Minden durch preußische Truppen (1799/1800) stellte Vincke sich oft schützend vor die bedrängten Bauern gegen die fordernden Offiziere.

Essen und Stift Werden. Stein schrieb zu dieser Zeit an Vincke: „Ich freue mich sehr, daß ich in Ihre Hände soviel wohltätige und liberale Ideen, die sich jetzt ausführen lassen, legen kann, indem sie gewiß unter Ihrer Pflege gedeihen werden." Die Kriegs- und Domänenkammer in Münster war am 1. 12. 1803 durch den Freiherrn vom Stein eingerichtet worden, und zwar für die neu gebildeten Erbfürstentümer Münster und Paderborn und für die Grafschaften Tecklenburg und Lingen. Der 1. 12. 1803 ist darum gewissermaßen das Gründungsdatum für die „Regierung" in Münster, auch wenn diese Bezeichnung erst am 26. 12. 1808 eingeführt worden ist. Erster Oberkammer-Präsident derselben war Stein gewesen, der das Präsidium in Minden abgegeben, aber den Vorsitz der Kammer in Hamm beibehalten hatte. Daß Münster mit Paderborn verbunden worden war, hatte einen einzigen Grund darin, „weil die hiesigen Untertanen nie Zutrauen zu einer in einem protestantischen Lande gelegenen Regierung — (gemeint ist Minden) — haben und dann den Verlust ihrer (alten) Regierung als das größte Unglück betrachten werden" (Stein). Nun (1804) begann für Vincke in einem weiten Raum eine, wenn auch zunächst nur kurze, Zeit dauernde überaus schwere und verantwortungsvolle Arbeit. Galt es doch vor allem, die neu zu Preußen gekommenen westfälischen Lande, in denen die Bevölkerung weithin ein ruhiges Leben unter dem Krummstab hatte führen können, für den neuen Staat zu gewinnen. Von Vincke erkannte von Anfang an, wie stark man in weitesten Teilen der ehemals bischöflichen Lande dem evangelischen König Preußens und den strengen Beamten des preußischen Staates ablehnend gegenüberstand. Mit großer Umsicht ging er — wie schon sein Vorgänger vom Stein — an die Arbeit. Es galt, den Münsterländer wie den Paderborner mit dem neuen Staat auszusöhnen und ihnen keine unnötigen Belastungen oder Belehrungen zuteil werden zu lassen.

Schon in einem „Gutachten der münsterschen Kriegs- und Domänenkammer vom 28. 3. 1805", also unter Vincke als Präsidenten derselben, zeigt sich seine klare, die tatsächliche Lage berücksichtigende und zugleich tolerante Haltung. Es heißt darin u. a.: „Von der großen Dürftigkeit der Paderbornschen Pfarrer war der Referent dieses Berichtes, Geistlicher Rat Schmedding, der die Provinz zum Teil bereist hat, mehrmals Augenzeuge, aber auch an manchen Orten Zeuge von den höchst nachteiligen Folgen, wodurch sich die kümmerliche Lage dieses Standes auf der National-Erziehung und also indirekt auf allen Zweigen der häuslichen und öffentlichen Wohlfahrt rächt. Wenn der Lehrer der Religion, der Mann, von welchem alle Rat und Trost erwarten, von Nahrungssorgen abhängt, die ihn für sein Amt unfähig machen, wenn er, wie es leider hier

und dort geschieht, mit dem Großknecht ackern, mit seinem Dienstgesinde speisen muß, um seine kümmerliche Existenz zu fristen, wenn er außer seinem Brevier und einigen alten Kanzelschriften kein Buch liest, weil es ihm zu einer besseren Lektüre an Zeit und Geld und Kenntnis fehlt, wenn er, angewiesen auf die Mildtätigkeit der Gemeinen, nie ein strenges Wort zu seiner Zeit reden darf, vor jedem Bemittelten sich schmiegen, sogar von der bedrängten Armut die Gabe nehmen muß, die fromme Einfalt dem eigenen Bedürfnisse entzog, so läßt sich kenntlich nicht von ihm erwarten, daß er wirke, wie sein ehrwürdiger Beruf es fordert, daß er die sittliche Kultur der seiner Leitung anvertrauten Menschen mit Eifer und Verständigkeit, mit Einsicht in die Lage und Bedürfnisse eines jeden zu befördern suche und nicht glaube, dann schon seine Pflicht erfüllt zu haben, wenn er die Zeremonien der Kirche und die äußern Religions-Gebräuche pünktlich wahrnahm. Ebenso wenig darf von ihm gefordert werden, daß er Vaterlandsliebe, Anhänglichkeit an die Verfassung einzuflößen suche, in der er sich gedrückt, zurückgesetzt, wenigstens nicht so geachtet und belohnt fühlet, als er es für seinen Wirkungskreis verdiente. — Kommt zu alle diesem endlich noch der Geistesdruck einer illiberalen Hierarchie, mangelhafte und einseitige Bildung in den Schulen und Seminarien, die Fessel einer zum Teil veralteten und daher für unsere Zeiten und Verfassungen nicht ganz passenden Liturgie, so erklärt sich leicht, weshalb die Religions-Anstalten nicht alles leisten, was sie im Geist des Christentums leisten könnten, und was der Staat, dem sie doch ein Bedeutendes kosten, von ihnen zu erwarten allerdings berechtigt ist“[9].

Vor allem in Sachen der Säkularisierung der Klöster war von Vincke — wie schon zuvor vom Stein — sehr vorsichtig und duldsam. Die völlige Aufhebung aller Klöster und Stifte war zwar schon seit Jahrzehnten gerade in den katholischen Ländern ständiger politischer Gesprächsstoff und Verhandlungsgegenstand gewesen; so z. B. in Bayern und Österreich. Als jetzt (1801/02) die Säkularisierung für fast ganz Deutschland akut wurde, wünschten jedoch die betreffenden Staaten die Zustimmung durch ein Reichsgesetz. Um nun eine einheitliche Gesetzgebung und damit eine gute Durchführung der Säkularisierung zu erreichen, wurde eine außerordentliche Reichsdeputation ernannt, zu der Kur-Mainz, Kur-Böhmen, Kur-Sachsen, Kur-Brandenburg, Bayern, Württemberg, Hessen-Kassel, und der Hoch- und Deutschmeister Delegierte entsandten. Die Beschlüsse derselben wurden im sogenannten Reichsdeputations-Haupt-

[9] W. Richter: Preußen und die Paderborner Klöster und Stifter 1802—1806. Paderborn 1905 S. 152 f.

schluß (25. 2. 1803) zusammengefaßt, der am 28. 4. 1803 vom Kaiser ratifiziert wurde.

In beiden zu Preußen gekommenen westfälischen Gebieten (Bistum Paderborn und Bistum Münster — östlicher Teil) ging man sehr behutsam vor. Nur wenige Klöster und Stifte wurden säkularisiert. In langen Verhandlungen suchte man jegliche Härte gegenüber den oft nur noch wenigen Kloster- bzw. Stiftsinsassen zu vermeiden. Wohl war der preußische König der Meinung, daß alle katholischen Klöster und Stifte aufgehoben werden müßten; und nach dem bestehenden Recht stand dieses auch ganz in seinem Belieben. Nur bei den Frauenklöstern war der Landesherr an die Zustimmung des zuständigen Bischofs gebunden. Was wirklich unter Vincke an Klöstern und Stiften aufgehoben wurde, war im Vergleich zu dem, was alsbald unter der französischen Herrschaft geschah, ganz gering. Von den 21 Klöstern und Stiften im einstigen Fürstbistum Paderborn mit 543 Insassen (1802), wurden nur 5 völlig aufgelöst. Und in dem östlichen Teil des Bistums Münster säkularisierte Preußen unter Vincke weit weniger als die neuen katholischen Herren in den ihnen 1803 zugeteilten Herrschaften des übrigen Münsterlandes.

So vorsichtig und vernünftig Vincke die Säkularisierung der katholischen Güter anfaßte, so freudig und tatkräftig wußte er sich den neu entstehenden evangelischen Gemeinden verantwortlich. Er gewährte ihnen den notwendigen staatlichen Schutz und zugleich damit die Freiheit ihrer Gründung. Zugleich stellte er sich persönlich zur Mitarbeit bei der Gestaltung des evangelischen Gemeindelebens und Kirchenwesens zur Verfügung. Schon Stein hatte in dem einen Jahr seiner Tätigkeit als Oberkammerpräsident in Münster sich dieser besonderen Aufgabe angenommen. Unter ihm war in der in Münster entstehenden neuen evangelischen Gemeinde für Gottesdienst und Unterricht Sorge getragen worden. Vincke konnte nunmehr an einen Ausbau dieses Provisoriums zu einem „großen protestantischen Kirchensystem", wie es genannt wurde, gehen. Tatkräftig beteiligte er sich zusammen mit den Konsistorialräten Möller und Offelsmeyer an den Vorarbeiten zur „Formung des Vorstandes der vereinigten protestantischen Gemeinde". Schon am 7. Januar 1806 waren alle staatlichen Genehmigungen erreicht, und das „Presbyterium der vereinigten protestantischen Gemeinde" konnte zum erstenmal zusammentreten. Neben den Konsistoralräten Möller (reformiert) und Offelsmeyer (lutherisch) stehen — zunächst für das Jahr 1806 diese Funktion ausübend — lutherischerseits der „Herr Kammerpräsident Freiherr von Vincke und der Geh. Rat Sethe", reformierterseits der „Reg. Rat von Münthey und Geh. Rat von Hymmen".

Unter Punkt 3. der 1. Sitzung des Presbyteriums dieser neuen Gemeinde in Münster wurde sodann beschlossen — und darin kommt Vinckes Anteil mit zum Vorschein — das „zwey Kirchensiegel mit der Unterschrift: ‚Vereinigte protestantische Gemeinde zu Münster 1805' und dem Symbol zweyer vereinigter Hände gestochen werden sollen". Dieses Protokoll der ersten Sitzung des Presbyteriums der evangelischen Kirchengemeinde in Münster trägt die Namen der oben Genannten, wobei vermerkt werden muß, daß Vincke an erster Stelle steht. Bald erfolgte die Mitteilung des Königs von Preußen, daß er gegen die Glieder des ref. Kirchenwesens und gegen die von diesen getroffenen Verfügungen nichts vorzubringen hätte.

Doch die preußische Herrschaft in westfälischen Landen währte nur eine kurze Zeit. Nach der Schlacht von Jena und Auerstädt (14. Oktober 1806) brach Preußen zusammen. Schon am 22. 10. 1806 zogen holländische Dragoner in die Stadt Münster ein.

Man hatte die Preußen in den neu-preußischen Landen nicht geliebt. Nach der Meinung fast aller hatten sie die alten Fürstbistümer Münster und Paderborn zerschlagen; und zudem waren sie Protestanten. Schweigend, aber im Innern zürnend über Preußens Politik erlebte Vincke die Schmach seines Vaterlandes. Er mußte zusehen, wie die wenige Jahre zuvor angebrachten preußischen Wappen und Adler von den Franzosen abgerissen wurden; und viele Gewalttaten der neuen Herren gegenüber der Bevölkerung konnte er nicht hindern. Wohl blieb er Präsident der Kammern in Münster und Hamm, jetzt Administrations-Kolleg genannt. Vor allem wurde ihm die Finanz- und Polizei-Verwaltung im französischen General-Gouvernement übertragen. Am 29. 10. 1806 schreibt er in sein Tagebuch:

„Heute ... hatte der Blick in die Zukunft wieder die Oberhand, und ich war sehr bedrückt. Doch auch die schlimmste Lage muß ihr Ende erreichen. Ich habe es mir vorgenommen, und ich hoffe es durchzusetzen, meinen Charakter immer zu behaupten, den geraden Weg nie zu verlassen, nie Kopf und Fassung zu verlieren, nie durch das Schicksal mich überwältigen zu lassen; habe ich mich doch bis jetzt glücklich durchgefunden, schändliche Verleumdungen vernichtet und durch besonnene Tätigkeit manches Übel gemildert, was die mir anvertrauten Provinzen sonst schwerer betroffen und härter belastet haben würde. So will und muß ich fortfahren, bis meiner Wirksamkeit ein Ziel gesetzt wird"[10].

[10] Vinckes Tagebücher.

Auf Wunsch des Königs von Holland, eines Bruders Napoleons, dessen Truppen ja zunächst Münster besetzt hatten, blieb auch die Mehrzahl der preußischen Beamten in ihrem Dienst. Das änderte sich auch nicht bei dessen Nachfolger, dem General Loison. Allerdings erhielt die preußische Regierungsbehörde sowohl einen neuen Titel, nämlich „Administration-Kolleg des ersten Gouvernements der eroberten Gebiete", als auch einen neuen Vorgesetzten, sowie eine neue Dienstinstruktion. Vincke und die übrigen preußischen Beamten blieben auf ihren Posten, weil sie damit ihrem Lande, wie sie meinten, am besten nützen könnten, weil sie die Einwohner vor den Übergriffen der neuen Gewalten nach Möglichkeit zu schonen und zu schützen hofften. Doch bald kam es zu Schwierigkeiten und Konflikten zwischen den neuen französischen und den alten preußischen Beamten. Vincke war in keiner Weise mit dem rigorosen Vorgehen Loisons einverstanden, der z. B. alle öffentlichen Kassen beschlagnahmen ließ. Hatte er auch hier den Mut, dem französischen Gewalthaber zu sagen, daß, wenn nicht eine Änderung erfolge, er nicht weiter mitarbeiten könne[11]. Er wurde daraufhin am 30. März 1807 seines Amtes enthoben. Nur sein Pflichtgefühl, das Beste für die Provinz zu tun, hatte ihn in Münster gehalten.

Vincke ging alsbald im Einverständnis mit Minister vom Stein nach England, um hier Hilfe für Deutschland zu suchen. Stein hatte den Plan, zur Befreiung Westfalens und Preußens vom französischen Joch eine Landung der Engländer an der Nordsee durchzuführen. In England hatte man aber andere Pläne.

Nach dem Frieden zu Tilsit 1807 rief Stein Vincke zum König nach Memel, von dort nach Königsberg und alsbald (März 1808) nach Berlin. In diesen Monaten war er der treueste Mitarbeiter Steins an dem großen Reformwerk Preußens. Hier hat er mitgearbeitet an der Wiedergeburt ganz Deutschlands. April 1809 wurde er zum Kammerpräsidenten der Kurmark berufen und wählte als Sitz der Verwaltung Potsdam. Jetzt wurde er Präsident jener Kammer, an der er vor 14 Jahren als Referendar seinen Dienst begonnen hatte. Doch schied er schon nach einem Jahr (1. April 1810) vorerst aus dem preußischen Staatsdienst aus und kehrte nach Westfalen zurück, wo er sich mit Eleonore von Syberg zum Busch verheiratete[12]. Auf Haus Ickern, einem Gut, das den Schwiegereltern gehörte, nord-

[11] Als die französischen Forderungen an Geld und Lieferungen aller Art immer größer und drückender wurden und vor allem, als er immer wieder sich und andere preußische Beamte gegen Denunziationen rechtfertigen mußte, da ging er.

[12] E. von Bodelschwingh a.a.O. S. 470.

westlich von Dortmund gelegen, betätigte er sich als Landwirt. Zu Beginn der Befreiungskriege wurde er verhaftet, am 12. 3. 1813 nach Düsseldorf gebracht, aber alsbald, da man ihm nichts nachweisen konnte, freigelassen. Für kurze Zeit wurde ihm ein Zwangsaufenthalt in den Landen links des Rheines zudiktiert. Doch bald nach der Schlacht bei Leipzig traf Vincke am 14. November 1813 in Bielefeld mit dem kommandierenden General des 3. preußischen Korps von Bülow zusammen, und auf dessen Anordnung übernahm er — als General-Kommissar — die Zivil-Verwaltung in den preußischen Ländern zwischen Rhein und Weser. Vom König wurde er am 19. 11. 1813 zum Zivil-Gouverneur ernannt. Mit Hilfe der im Lande verbliebenen preußischen Beamten brachte er die Verwaltung schnell wieder in Gang. Alsbald erfolgte auch die Inbesitznahme der fremdherrlichen Enklaven wie Rietberg, Reckenberg, Amt Dülmen, Recklinghausen usw. für Preußen durch Vincke, wobei es zu höchst unerquicklichen Zusammenstößen kam. Unbeirrt aber dehnte Vincke seine Amtsgewalt auch über diese Enklaven aus. Insonderheit setzte er sich für die Versorgung der preußischen Truppen ein. Das Bülowsche Korps galt ihm als der Befreier Westfalens. Auch hier erlebte er, daß gewisse Gebietsteile sich diesem Dienst entziehen wollten. Westfalen aber sollte und mußte nach Vinckes Meinung seinen Anteil haben an der Befreiung Deutschlands und hierfür entsprechende Opfer bringen.

Als die siebenjährige Fremdherrschaft zu Ende war und auf dem nun folgenden Wiener Kongreß die Neuordnung Deutschlands beraten wurde, erfüllten sich die Hoffnungen vieler in Westfalen nicht. Preußens gerechte Ansprüche wurden vor allem von England, Frankreich und Österreich weithin abgelehnt. Obwohl man letztlich Preußen in erster Linie die Befreiung nicht nur Deutschlands, sondern auch Europas vom französischen Joch zu verdanken hatte, besaß Preußen viele politische Gegner, die ein Stärkerwerden Preußens im Interesse Deutschlands und Europas zu verhindern suchten. So gelang es nicht, alle sogenannten westfälischen Lande in *einer* Provinz Westfalen zu vereinigen. Steins und Vinckes Wünsche und Forderungen, eine westfälische Provinz zu bilden, die von Ostfriesland über Osnabrück, Bentheim bis zum kurkölnischen Sauerland reichte, gingen nicht in Erfüllung. Weder Ostfriesland, noch Osnabrück, noch Nieder-Lingen, noch Bentheim noch das Niederstift Münster — ihrem Charakter nach westfälische Länder — kamen zur neuen Provinz Westfalen hinzu. Westfalen, die neue 10. preußische Provinz, erhielt wohl im Süden durch Hinzufügung des Siegerlandes und Wittgensteins eine Erweiterung, aber im Norden gingen alte westfälische Gebiete für immer verloren.

Alsbald wurde Vincke zum Oberpräsidenten der Provinz Westfalen ernannt. Doch Oberpräsident zu werden und zugleich Chef der Regierung in Münster zu sein, erschien ihm als eine falsche Verwaltungs-Organisation, und nur eins von beiden könne ein Mann leisten. Dabei erschien ihm die Stellung eines Oberpräsidenten als die weniger wichtige. Er nennt sie „nur Name und Gehalt". So bat er den König, ihn zum Regierungspräsidenten von Arnsberg zu machen. Doch der König hielt an der Bestallung fest. Vincke wünschte, um gerade die neu-preußisch gewordenen bischöflichen Gebiete in der Verwaltung zu erfassen und sie in allem für Preußen zu gewinnen, daß nicht Minden, sondern Paderborn Sitz der Regierung für den Ostteil der westfälischen Lande würde. Doch damit drang er nicht durch. Dagegen wurde dem Wunsch Vinckes entsprechend für den Süden nicht Hamm, sondern Arnsberg Sitz der Regierung[13]. Schon bald bittet Vincke um seine Entlassung, weil die kleinen Herren der einstigen reichsunmittelbaren Einklaven wieder souverän werden wollen bzw. sollen. Das darf nach Vinckes Meinung um der Neuordnung Preußens und Deutschlands willen nicht geschehen. Nach Vinckes Überzeugung ist die Zeit über diese alten, einem neuen deutschen Staats- und Volksleben hinderlichen Gebilde längst hinweggeschritten[14]. Auch hier war Vinckes Vorstoß ein wenig

---

[13] Hiergegen hatte die Bevölkerung der Mark Einspruch erhoben. Doch unbekümmert um ihre — gewiß teilweise berechtigten Klagen — setzte es Vincke durch, daß nicht das alte ruhige Haus Sitz der Regierung wurde — obschon es bis dahin schon lange Zeit hindurch verschiedene preußische Verwaltungen in seinen Mauern beherbergt hatte. Er wußte, warum er der — wenn auch so entlegenen — kleinen Bergstadt des einstigen kurkölnischen Herzogtums Westfalen, Arnsberg, den Vorzug gab. „Ihr Märker", — so schrieb von Vincke eines Tages —, „helft Euch schon selbst; hier im Herzogtum Westfalen müssen wir erst das Leben wecken." Vincke hoffte, auf diese Weise das katholische Herzogtum Westfalen leichter und eher mit Preußen versöhnen, ja verschmelzen zu können.

[14] Mit unwiderstehlicher Gewalt drängte die geschichtliche Entwicklung zur größeren staatlichen Einheit und zur stärkeren Zusammenfassung der Kräfte. Napoleon wurde auch in dieser Hinsicht den Deutschen ein Lehrmeister. So blieb kein Platz mehr für diese kleinen und altertümlichen Staatsgebilde. Der Mediatisierung vieler weltlicher Kleinstaaten und Reichsstädte ist in der Tat die „Säkularisierung" der kirchlichen Gebiete auf dem Fuße gefolgt. In diesen säkularisierten Gebieten ging allgemein nicht nur die Landeshoheit auf den neuen Landesherrn über, sondern auch der weltliche Vermögensbesitz der Kirche, der zumeist sehr groß war, wurde ihm zuerkannt. Eben dadurch erhielten einzelne weltliche Fürsten als Entschädigung oft das Vielfache dessen, was sie eingebüßt hatten.
„Große Schwierigkeiten bereiteten die Ansprüche der zahlreichen mediatisierten Fürsten, die allein im Regierungsbezirk Münster die volle Hälfte des Bodens besaßen. Manche von ihnen, die Arenberg, Looz, Croy waren Belgier und erwiesen dem deutschen Staate eine offene Mißachtung; aber

übereilt. Andererseits wurde das, was er für falsch erkannte, alsbald von fast allen in Preußen ebenfalls als falsch erkannt. Auch war Vincke darüber sehr enttäuscht, daß trotz aller großen Reformversuche Preußen nicht in Verwaltung und Verfassung für ganz Deutschland zum Vorbild hatte werden können. Die beginnende Restauration in ganz Europa und damit teilweise auch in Preußen empfand Vincke als eine große Tragik, nachdem das Volk in den Befreiungskriegen gezeigt hatte, daß es zur Mitarbeit in Staat und Reich reif war. Oft zornig und niemanden schonend setzte er sich für die vor den Befreiungskriegen besprochenen oder schon eingeleiteten Reformen ein. Doch sein Eifer und seine Einsatzbereitschaft für eine von ihm als notwendig und gut erkannte Sache trieben ihn bisweilen in seinen Forderungen zu weit. Das geschah vor allem gegenüber den ihm übergeordneten preußischen Ministern. Doch sah eigentlich jedermann, daß es Vincke immer um die Sache ging, um das Wohl und Glück seiner Heimatprovinz und des Staates Preußen. Seine Auseinandersetzung mit den Ministerien führte immer wieder zu dem Punkt, daß Vincke um seine Entlassung bat. Aber man wußte, was für einen fähigen und eifrigen Mann man in Vincke hatte, und so wurden seine Gesuche um Entlassung zumeist damit beantwortet, daß man ihm ein wenig entgegenkam. Und zumeist stellte sich hernach heraus, daß es Vincke war, der die für die Zukunft notwendigen staatlichen Schritte vorzeitig und damit rechtzeitig erkannte.

Der 30. April 1815 ist der eigentliche Geburtstag der Provinz Westfalen; denn die königliche Verordnung, die von Wien aus erlassen wurde, war — trotz aller Versuche deutscher und außerdeutscher Stellen — nicht mehr rückgängig zu machen. Endgültig jedoch kam die Provinz Westfalen erst am 23. Februar 1817 bzw. am 1. Juni 1817 zustande, als auch Siegen in die Provinz Westfalen aufgenommen wurde. Wohl übernahm Preußen schon am 21. Juni 1815 die ihm zugefallenen Teile des Siegerlandes. Doch wurde dieses preußische Siegerland zunächst der neuen Provinz „Rheinland" (Provinz am Rhein) zugeteilt. Im Oktober 1816 kamen nach langwierigen Verhandlungen mit Hessen-Nassau die restlichen Gebiete des Siegerlandes: Amt Burbach, Amt Neukirchen, sowie Deuz,

---

auch die Deutschen zeigten sich oft als harte Herren". H. v. Treitschke, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert. Teil II, 7. A. Leipzig 1912, S. 266. Vincke mußte es hinnehmen, daß der König und andere in Berlin sein Vorgehen gegen jene ehemals reichsunmittelbaren Fürsten öffentlich mißbilligten, die ihre alten Souveränitätsrechte wieder geltend zu machen suchten, und sich beim preußischen König über Vincke beschwert hatten. Vgl. H. Müller, Säkularisation und Öffentlichkeit am Beispiel Westfalens. Münster 1971.

Imgarteichen, Wilnsdorf, Wilgersdorf und andere Orte zu Preußen. Auf Vorschlag des Oberpräsidenten von Vincke wurde nun (1817) das ganze Siegerland der Provinz Westfalen zugeteilt. Erst am 30. Juni 1816 war das „Herzogtum Westfalen" durch einen besonderen Vertrag mit Hessen-Darmstadt an Preußen gefallen. Im Jahre 1816 fielen auch die zwei Wittgensteiner Fürstentümer Wittgenstein-Wittgenstein und Wittgenstein-Berleburg, nachdem alle Versuche dieser Fürsten, ihr Land für sich zurückzuerhalten, in Wien auf volle Ablehnung gestoßen waren, auf eigenen Wunsch der beiden Wittgensteiner Fürsten an Preußen.

Im Jahre *1818/19* (von diesem Jahre müssen wir ausgehen) hatte die neugebildete Provinz Westfalen insgesamt rd.

		1 085 000 Einwohner
	davon waren rd.	647 000 Katholiken
		= 59,7%
	rd.	427 000 Evangelische
		= 39,4%
	und etwa	10 000 Juden
		= 0,9%

Mit der Zusammenfassung der verschiedenen Gebiete zu einer Provinz Westfalen 1815/16/17 ergaben sich nun eine Reihe von schwerwiegenden Problemen, die das Verhältnis der in den einzelnen Gebieten im Laufe der Jahrhunderte entstandenen kirchlichen Ordnungen und Verfassungen zum preußischen Staat und König Friedrich Wilhelm III. betrafen. Beide hatten ihre eigenen, andersgearteten Anschauungen über das Verhältnis von Staat und Kirche. Der König, ein bewußt evangelischer Christ, war sich als erstes und vornehmstes Glied der Evangelischen Kirche in altpreußischen Landen seiner, wie er meinte, ihm damit von Gott auferlegten Verpflichtung bewußt, nun auch der erste Bischof, der Leiter und Verwalter der Evangelischen Kirche in seinem Lande zu sein.

Gewiß waren — wie wir sahen — in den schon früher zu Preußen gehörenden Gebieten Minden, Ravensberg, Mark, Tecklenburg und Lingen mancherlei Auseinandersetzungen zwischen den dortigen Kirchen und dem Landesherrn entstanden. Doch hatten die Kurfürsten von Brandenburg bzw. Könige von Preußen bis dahin weitgehend das geschichtlich gewordene Wesen der Evangelischen Kirche in den betreffenden Ländern bestehen lassen. Doch sie hatten von Jahrzehnt zu Jahrzehnt fast überall mehr und mehr die Rechte des

Staates im Blick auf die äußeren Angelegenheiten der Kirche ständig vermehrt und vertieft. Das geschah, obwohl von den Evangelischen Kirchen, vor allem den lutherischen und reformierten Synoden der Mark, die Selbständigkeit und Freiheit dieser Kirche, ihrer Gemeinden, ihrer Synoden als ein Prinzip echter evangelischer Gemeindebildung und Kirchenwerdung erkannt und verteidigt worden waren.

Als 1815/16/17 der König von Preußen die evangelischen Gemeinden in Westfalen zusammenfassen und sie in engste Verbindung mit der in den altpreußischen Ländern bestehenden Evangelischen Kirche bringen wollte, machte er den Versuch, das landesherrliche Kirchenregiment durch das staatliche Regiment über die Evangelische Kirche zu gewinnen. Dazu sollte das in der Provinz Westfalen mit dem Sitz in Münster eingerichtete Königliche Konsistorium dienen. Dies schien um so leichter geschehen zu können, als der für Westfalen zuständige Oberpräsident zugleich der Präsident dieses Konsistoriums war. Das Königliche Konsistorium war eine geistliche Staatsbehörde. Es unterstand der dem Ministerium des Innern eingegliederten Abteilung für Kultus und Unterricht, die 1817 ein selbständiges Ministerium wurde. Wo in einem Regierungsbezirk kein Konsistorium bestand, wurde an den Sitzen der einzelnen Regierungen — so in Minden und Arnsberg— eine Kirchen- und Schul-Kommission gebildet, die aus Geistlichen und Schulmännern bestand. Dabei übte das Konsistorium in Münster bis 1825 auch die Staatsaufsicht über die Katholiken aus. Die Zusammenfassung der in den verschiedenen Gebietskirchen bis dahin bestehenden kirchlichen Verwaltungen und Leitungen unter und in dem staatlichen Königlichen Konsistorium und in den Kirchen- und Schulkommissionen der Regierungen mußte naturnotwendig zu Konflikten führen. Wohl blieben 1815/17 zunächst die alten kirchlichen Verfassungen in den einzelnen Ländern bestehen. König Friedrich Wilhelm III. erklärte z. B. im Jahre 1815, daß er die bestehende kirchliche Synodal-Verfassung in der Mark beizubehalten gedenke. Doch schon bald gab der König sich nicht mit den in den einzelnen Landesteilen im Laufe der Jahrhunderte entstandenen kirchlichen Ordnungen und Verfassungen zufrieden, da sie vielfach presbyterial-synodaler Art waren. Das am 30. April 1815 in Münster für die Kirche in der Provinz Westfalen eingerichtete Königliche Konsistorium dagegen wurde eine staatliche Regierungsabteilung für Kirche und Schule. Im Grunde war das Oberpräsidium in Münster ein „wesenloses Gebilde", wie von Vincke es selbst einmal nannte. Erst allmählich entwickelte es sich durch Vincke zu einer rechten Zwischeninstanz zwischen dem preußischen Staatsministerium in Berlin und den drei westfälischen Bezirksregierungen.

Gewiß konnte für dieses Amt kein geeigneterer Mann als Vincke gefunden werden.

Treitschke schreibt mit Recht von ihm:

„Ein Verwaltungstalent großen Stils, durch Reisen und Studien mit dem Staatsleben und der Volkswirtschaft des Auslandes gründlich vertraut, war er doch vor allem ein westfälischer Edelmann geblieben, derb, formlos, geradezu, so fest verwachsen mit dem Boden der Heimat wie jener alte Soester Maler, der sich selbst das Abendmahl des Heilandes nicht ohne einen saftigen westfälischen Schinken denken konnte“[15]).

Als bewußt evangelischer Christ lutherischer Konfession hat er Zeit seines Lebens mit Klarheit und Entschiedenheit bei aller Achtung der Andersgläubigen sich zur Verkündigung und zur Arbeit der Evangelischen Kirche bekannt. Schon im Jahre 1804 hatte er sich in das erste reformiert-lutherische Presbyterium der neugebildeten Kirchengemeinde Münster wählen lassen. Noch im Jahre 1844, wenige Monate vor seinem Tode, nahm er tätig teil an der Gründung des Gustav-Adolf-Vereins für die Evangelische Kirche in Westfalen, die in Münster erfolgte, an der er als Direktor des Königlichen Konsistoriums teilnahm.

Vinckes Ziel war es, ein gutes Miteinander und Ineinander von Königlichem Konsistorium und Synoden zu erreichen. Hier sei nur hingewiesen auf einen der vielen Berichte des Oberpräsidenten von Vincke an den Minister des Innern in Berlin. Schon am 15. Januar 1815 schrieb er in seinem Bericht „Über die Synodal-Verfassung im Märkischen“ u. a.: „Daß nie beabsichtigt werden könnte, die Synodal-Verfassung selbst über den Haufen zu werfen, welche unleugbar stets und bis jetzt sehr wohltätig gewirkt hat.“ Vincke ist der Meinung, „daß die Menschen sich selbst mehr achten, verständiger werden, entwickeln und fortbilden, je nachdem man ihnen eigene Wirksamkeit und Selbständigkeit in ihren Gemeindeangelegenheiten einräumt und sie sich selbst beraten läßt“. Dann fährt er fort: „Auch davon bin ich überzeugt, daß das Ziel am vollkommensten erreicht wird, wenn nach Ew. Exzellenz Absicht beide Verfassungen miteinander vereinigt, und so gegeneinander gestellt werden, daß sie sich wechselseitig unterstützen, die Wirkungskreise der Synoden genau bestimmen und gesondert werden.“ Vincke denkt hierbei an die kirchlichen Verhältnisse in dem altpreußischen Hauptland, wenn er dem Minister zu schreiben wagt: „Wie auf der anderen Seite der

---

[15] Treitschke a.a.O. S. 262.

Stand der Dinge in der Kurmark den Beweis liefern möchte, daß eine reine Konsistorial-Verfassung nicht zum Zweck führt"[16]).

Jetzt (seit 1815) wurde ihm die schwere undankbare Aufgabe übertragen, die Pläne des Königs zu verwirklichen, die letztlich auf eine evangelische Staatskirche hinausliefen. Das Konsistorium in Münster plante alsbald den staatlichen landrätlichen Kreisen entsprechend auch geographisch die kirchlichen Gebiete zu gestalten. Jede Synode (Diözese) sollte möglichst mit dem staatlichen Landkreis zusammenfallen. Am 9. Juli 1818 wurden diese neuen kirchlichen Synoden (Bezirke) gebildet. Damit gab es hinfort 16 Diözesen (Synoden):

Minden, Ravensberg, Rhaden (später Lübbecke), Bünde (später Herford), Bielefeld, Tecklenburg, Soest, Hamm, Unna, Dortmund; Bochum, Hattingen, Hagen, Lüdenscheid, Iserlohn, Siegen, Wittgenstein.

Über die in den einstigen fürstbischöflichen Ländern schon bestehenden Kirchengemeinden oder die alsbald gegründeten wurde zunächst keine endgültige Entscheidung getroffen. So verblieben z. B. die evangelischen Gemeinden des Münsterlandes Anholt, Suderwick, Werth, Bocholt und Gemen wie bisher als Subsynode bei der (alten) Weseler Klasse, der Kreissynode Wesel. Erst 1873 wurden sie der neugebildeten Kreissynode Münster zugewiesen und so mit der Evangelischen Kirche von Westfalen vereinigt. Mit Höxter, Herlinghausen u. a. verfuhr man ähnlich. Bei seinem Bemühen, eine gute Verbindung, ein rechtes Miteinander herzustellen zwischen dem, was rechtens der preußische Staat fordern mußte und dem, was den evangelischen Kirchen und Gemeinden der neuen Provinz an eigenen Rechten und Freiheiten verbleiben sollte, blieb Vincke unbeirrt und unnachgiebig während der nun folgenden 30 Jahre seiner Tätigkeit als Oberpräsident und als Direktor des Königlichen Konsistoriums in Münster. Zu weit gehenden Forderungen des Preußischen Staates und Königs trat er mutig entgegen. Berechtigte Forderungen der Bevölkerung seines Heimatlandes suchte er in Berlin zur Geltung zu bringen. In ganz besonderer Weise lag Vincke die Neu-Ordnung der Evangelischen Kirche in Westfalen am Herzen, galt es doch, die vielen bis dahin selbständigen Landes- bzw. Territorial-Kirchen, die lutherischen und reformierten Synoden (Klassen) in der Grafschaft Mark wie auch die seit 1803 neu entstandenen evangelischen Gemeinden in den bis dahin rein katholischen Ländern zu einer

[16] W. Göbell, Die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung vom 5. März 1835, Bd. II, Düsseldorf 1954, S. 82—86.

Evangelischen Kirche Westfalens zusammenzufassen. Gewiß waren sich sowohl die preußische Regierung als auch die Mehrzahl der evangelischen Gemeinden in diesem einen Punkt völlig einig, daß man hinfort nicht mehr isoliert, getrennt oder gar bisweilen gegeneinander leben und arbeiten könne und wollte. Der Gedanke, alle Lutheraner Westfalens und ebenso alle Reformierten Westfalens durch eine gemeinsame Kirchenordnung oder Verfassung zusammenzuschließen, ja sie beide miteinander zu vereinigen, d. h. eine Evangelische Kirche in Westfalen zu gestalten, wurde von fast allen Synoden und Gemeinden, Pfarrern und Gemeindegliedern beider Konfessionen ersehnt und erstrebt. Doch über das „Wie" gab es die verschiedensten Vorstellungen, Wünsche, Hoffnungen und Forderungen. Daß mit der Bildung der einen Provinz Westfalen (1815/16/17) aus 24 Ländern nun auch die Zersplitterung der Evangelischen Kirche aufhören müsse, das erkannte man. Schon vor 1803 hatten z. B. die lutherischen und die reformierten Synoden in der Mark mehrfach den Wunsch nach Zusammenarbeit geäußert, ja man hatte jeweilig schon zu den Tagungen der anderen Synode sogenannte Deputierte entsandt und gegenseitig die Protokolle ausgetauscht. Und noch weit mehr als das war hin und her geschehen.

Als im Jahre 1803 und hernach neue evangelische Gemeinden in einst rein katholischen Landen entstanden, da hatte man nicht mehr jene scharfe Trennung — hier lutherisch, dort reformiert — gelten lassen wollen. Wie in den linksrheinischen Teilen des Rheinlandes zur Zeit Napoleons sich lutherische und reformierte Gemeinden zusammengeschlossen hatten, oder als neu entstehende Kirchengemeinden (wie in Neuß, Köln u. a. Ortes) sich sogleich als „evangelische Gemeinden" konstituierten, so geschah es auch in einigen Orten in Westfalen. So hatte man z. B. in Münster die neue evangelische Gemeinde bewußt die „Vereinigte protestantische Gemeinde zu Münster" genannt. In das erste Presbyterium daselbst waren zwei Lutheraner, von Vincke und Sethe, sowie zwei Reformierte, von Münthey und von Hymmen, gewählt worden. Und zum ersten Konsistorium in Münster gehörte der reformierte Pastor Möller (später Oberkonsistorialrat) und der lutherische Pfarrer Offelsmeyer, später ebenfalls für kurze Zeit Konsistorialrat. Desgleichen gab es für die Kinder der lutherischen und reformierten Familien in Münster nur eine evangelische Volksschule. Ähnlich ordnete man die neue evangelische Gemeinde in Paderborn und anderen Orten.

Nun gab die erste gemeinsame Märkische Synode folgende Erklärung ab:

„Die in dem Synodalbezirk der Grafschaft Mark vereinigten evangelischen Gemeinden, sowohl lutherischen als reformierten Bekenntnisses, erfreuen sich bisher in Verbindung mit den Gemeinden der Länder Jülich, Cleve und Berg, welche Verbindung jedoch späterhin durch politische Umwälzungen getrennt wurde, einer freien Presbyterialverfassung, nach welcher die Kirche dieser Länder sich als eine selbständige, freie und unabhängige Gemeinschaft darstellt und sich selbst durch frei gewählte Repräsentanten regiert, richtet und verwaltet . . ."

„. . . der Staat hat bisher nur das Recht geübt, die von diesen Versammlungen ausgehenden Beschlüsse, Urteile und Wahlen zu bestätigen, oder, wenn sie bestehenden bürgerlichen Gesetzen entgegen waren, die Bestätigung zu verweigern. Diese Verfassung gründet sich auf die Kirchenordnungen dieser Länder, welche zuerst von dem Großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm den 20. Mai 1662 und den 6. August 1687 und darauf von allen folgenden Regenten unseres Landes bestätigt wurden." Ferner erklärt man, „daß wir, nach unserer jetzigen Überzeugung, mit freier Einwilligung nie eine Verfassung annehmen werden, durch welche die wesentlichen Grundsätze unserer bisherigen umgestoßen werden, und daß wir glauben, nur mit Einwilligung unserer Gemeinden könne dieselbe aufgehoben werden"[17]). Als Begründung gibt man unter anderem an, „daß diese Verfassung die einzige einem evangelischen Kirchenvereine angemessene sei". Daß schon im Jahre 1819 — auf der Synode in Lippstadt — alle Gebietskirchen sich darin einig waren, die presbyterial-synodale Ordnung für ganz Westfalen zu erhalten, ist bezeichnend. Es fehlten in Lippstadt allerdings die Vertreter von Tecklenburg, Siegen und Wittgenstein.

Der zweite und oft in vielen Windungen und Krümmungen verlaufende Weg der Entwicklung zur Union und zu der einen Kirchenordnung für alle evangelischen Gemeinden Westfalens (und des Rheinlandes) kann hier nicht aufgezeigt werden. Es sei hier nur an einige wichtige Stationen dieses Weges erinnert, vor allem, soweit Vincke daran Anteil hatte. Schon im Jahre 1807 war von Generalsuperintendent Bädeker der Versuch gemacht worden, eine neue kirchliche Ordnung für die evangelischen Gemeinden in der Grafschaft Mark zu gestalten. Dieser Entwurf, der seinen Ausgang von der alten Clevisch-Märkischen Kirchenordnung und vom allgemeinen preußischen Landrecht (1794) nahm, sollte auf der Synode im Jahre

[17] Verhandlungen der westphälischen Provinzial-Synode über Kirchenverfassung und Kirchenordnung. Lippstadt vom 1. bis zum 12. September 1819. Essen o. J., S. 14 f.

1807 besprochen werden. Ein eindeutiges Auseinanderhalten des Presbyterialen und des Konsistorialen in der Verfassung der Kirche aber war darin nicht durchgeführt worden. Dieser Entwurf wurde der preußischen Kriegs- und Domänenkammer in Hamm eingereicht, deren Vorsitzender von Vincke war. Die alsbald folgende französische Fremdherrschaft hat jedoch alle weiteren Verhandlungen über diese geplante Neuordnung für die Mark verhindert. 1808 war man in der lutherischen Synode der Mark übereingekommen, daß die von der lutherischen bzw. reformierten Synode jeweils entsandten Deputierten anläßlich der Synode zusammen mit allen Synodalen gemeinsam das Abendmahl feiern möchten, und zwar nach dem lutherschen bzw. reformierten Ritus der veranstaltenden Synode. An der 200jährigen Jubiläumsfeier der lutherschen Synode der Mark, die vom 7.—9. Juli 1812 in Hagen stattfand, nahmen auch Vertreter der reformierten Klasse teil.

Für Vincke war es eine Selbstverständlichkeit weiser Staatsführung, gerade auch auf die konfessionelle Zusammensetzung der Bevölkerung Westfalens in jeder Hinsicht Rücksicht zu nehmen. Er wußte, was es für die Verwaltung bedeutete, daß gut 60% der Bevölkerung in der neuen Provinz zur katholischen Kirche und nur gut 39% (1818) zur evangelischen Kirche gehörten. Und als noch weit wichtiger erkannte er, daß die katholische Bevölkerung ein evangelisches Staatsregiment als dem katholischen Verständnis vom Verhältnis zwischen Staat und Kirche entgegengesetzt empfand. Staat und Kirche mußten nach ihrer Meinung auch in der konfessionellen Zugehörigkeit einander entsprechen. Seit Jahrhunderten war es zumeist auch in den westfälischen Landen so gewesen, daß fast überall das katholische Volk eine katholische Obrigkeit gehabt hatte. Nun aber gehörte man einem Staate an, dessen König evangelisch war. Schon in der Zeit von 1804—1806, als Vincke Kammerpräsident in Münster war, hatte er auf diesem Gebiet seine Erfahrungen gesammelt. Schon damals hatte er — wie zuvor Freiherr vom Stein — die katholische Bevölkerung vor jeder unnötigen Beschwerung und darum vor jedem Aufbegehren gegen das evangelische Preußen zu bewahren gesucht. Wo er konnte, hatte er schon in jenen Jahren bewährte Beamte und Mitarbeiter des Münsterschen und Paderborner Bischofs und Domkapitels zur Mitarbeit heranzuziehen gesucht. So die Geheimen Räte Forkenbeck und Druffel, Graf von Meerveld, Schmedding und Scheffer. Insbesondere hatte der Domdechant von Spiegel sich loyal der preußischen Regierung zur Verfügung gestellt. 1815/16 war diese Aufgabe nicht geringer und nicht leichter geworden. Obwohl viele führende Männer in den einstigen

von Bischöfen regierten Landen Westfalens sich zunächst jeder Mitarbeit entzogen, gelang es Vincke doch, aus ihrer Mitte weitere Mitarbeiter zu gewinnen; und er tat alles, um sie dem König über das Ministerium in Berlin zu empfehlen. Zu ihnen gehörte als vornehmster und dem Oberpräsidenten bis zum Tode freundschaftlich verbunden, der Freiherr von Spiegel, der 1824 Erzbischof von Köln wurde.

Hingewiesen sei hier auf ein besonders wichtiges Dokument. Am 19. 6. 1816 schrieb Vincke in einem „Bericht" an die Staatskanzlei in Berlin u. a. auch von dem, was nach seiner Meinung dringend erforderlich sei, um eine rechte Ordnung und gute Verwaltung in der Provinz Westfalen zu gewährleisten: „Die große Mehrzahl der Einwohner jenseits der Weser ist der katholischen Konfession zugetan, und darin allerdings ein Hindernis ihrer Aneignung begründet, welches die allersorgsamste Behandlung fordert. Es ist vor allem dringend, die Verhältnisse mit dem päpstlichen Stuhle fest zu bestimmen, das Diözesanwesen zu regulieren, den Kultus gehörig zu dotieren, und insbesondere auf Bildung tüchtiger Pfarrgeistlicher durch Verbesserung der Unterrichts-Anstalten tätigst Bedacht zu nehmen. In katholischen Ländern wird immer die Gesinnung und Anhänglichkeit der Geistlichkeit die des Volkes bestimmen; ist jene gewonnen, so wird es auch mit dieser weniger schwierig sein, und so wird auch erst auf diese durch gute Schul-Anstalten erfolgreich zu wirken stehen. Sehr wünschenswert ferner wird es, daß durchaus kein Unterschied in der Behandlung katholischer und protestantischer Einwohner bemerklich werde: es ist jenseits (des) Rheins bitter empfunden worden, daß gar kein Präsident, wenige Räte katholischer Konfession angeordnet worden; bei Organisation der Justiz wird dieser Übelstand vermieden werden können, es wäre zu wünschen, daß dazu die katholischen Räte usw. in den alten Provinzen aufgesucht werden möchten. Es ist nicht weniger aufgefallen, daß es gar keinen preußischen Minister, gar keinen Gesandten usw. katholischer Konfession gibt; man hegt sogar die verderbliche Meinung, daß des Königs Majestät den Katholiken persönlich abhold wäre! Es ist gewiß sehr zu wünschen, daß auf jede Weise diesem Argwohn und Mißtrauen entgegen gearbeitet, und irgend brauchbare Männer katholischer Konfession benutzt, ausgezeichnete Männer, wie z. B. der Domdechant von Spiegel in Münster, Domherr von Kesselstadt in Trier, deren Gesinnungen erprobt sind, ausgezeichnet angestellt werden mögen"[18]). Als man nach den Befreiungskriegen zur Neuordnung auch der kirchlichen Angelegen-

[18] E. von Bodelschwingh a.a.O. S. 611 f.

heiten schritt, da zeigte es sich, daß gerade auch durch die französische Fremdherrschaft mit ihren mancherlei Eingriffen in das kirchliche Leben die beiden Kirchen der Reformation noch mehr zueinander geführt worden waren, wobei die gemeinsam erlebte und erkämpfte Befreiung, wie die Bestrebungen auf Erneuerung von Volk und Staat auf politischem, gesellschaftlichem und sozialem Gebiet die Menschen beider Konfessionen enger miteinander verbunden hatten. Hinzu kam noch, daß die theologischen, dogmatischen Streitigkeiten in jener Zeit ferne gerückt waren. Ja, man empfand weithin das Getrenntsein als eine Sache, die endgültig der Vergangenheit angehören müsse, da sie in dem Evangelium der Reformation keinen letzten Grund habe. Und nun zeigte es sich, daß die Theologen (Pfarrer) zumeist nicht die Gegner einer Abendmahlsgemeinschaft zwischen Reformierten und Lutheranern waren, sondern man hatte eigentlich nur die Besorgnis, ob die Gemeinden auch für diesen Zusammenschluß reif seien. Man fürchtete bei voller Vereinigung die Vorurteile des „gemeinen Mannes".

Im einzelnen kann an dieser Stelle nicht aufgezeigt werden, wann und wo und in welcher Weise von Vincke als Oberpräsident oder als Vorsitzender des Konsistoriums die ihm am Herzen liegende Vereinigung der beiden Konfessionen zu einer Kirche und die Neugestaltung des Verhältnisses der einen Evangelischen Kirche in Westfalen zum preußischen Staat und König geführt und gefördert hat.

Als Oberpräsident von Westfalen hatte von Vincke schon am 25. Januar 1815 auf eine Anfrage bzw. Verfügung des Ministers des Innern von Schuckmann in Berlin eine ausführliche Darstellung der Verhältnisse in den evangelischen Kirchen Westfalens — wenn auch zumeist auf die Mark beschränkt — gegeben, in der seine eigene Ansicht von dem Miteinander und Zueinander von Staat und Evangelischer Kirche klar zum Ausdruck kam. Vincke schreibt u. a.: „Über die Synodal-Verfassung im Märkischen verfehle ich nicht auf verehrliche Verfügung vom 14. November v. J. gehorsamst zu berichten, daß mir als letztem Präsidenten Cleve-Märkischer Kammer durchaus nicht bekannt ist, daß die Synodal-Verfassung nicht sehr beliebt gewesen, auch mir ebenso wenig erinnerlich ist, daß derselben Schlaffheit und ungehörige Rücksichten zur Last gelegt werden. Im Gegenteil darf ich versichern, daß dieses Collegium, mit welchem in naher Verbindung gestanden zu haben, ich mir stets zur Ehre rechnen werde, welches mit aller Kraft und Energie namentlich auch in denselben zuletzt übertragenen Consistorial-Geschäften verfahren, und wie vieles aus dieser Wirksamkeit noch bestehendes Gute zeugt, seiner Pflicht sehr vollständig genügt hat, dergleichen

Unregelmäßigkeit wohl zu steuern verstanden haben würde. Die Synodal-Verfassung hatte wie jede menschliche Einrichtung ihre Mängel, an deren Verbesserung vornehmlich durch eine neue Kirchenordnung, deren nahe Vollendung der unglückliche politische Wechsel gehemmt, gearbeitet wurde — nie aber beabsichtigt werden konnte, die Synodal-Verfassung selbst über den Haufen zu werfen, welche unleugbar stets und bis zuletzt sehr wohltätig gewirkt hat." „Im Allgemeinen, wenn ich die mir näher bekannten Provinzen in- und außerhalb Westfalen, wo Synodal- und Consistorial-Verfassung, die eine ohne die andere bestand und bestehet, miteinander vergleiche, kann ich es nicht bezweifeln, daß die erstere günstigere Resultate für Religiosität im Allgemeinen, für Ordnung im Kirchen- und Schulwesen, für Bildung des Predigerstandes und daher auch für das notwendige Ansehen und die allgemeine Achtung desselben darbieten, als letztere. Viel hat hierzu die mit der Synodal-Verfassung in der Regel sich vereinigt findende Predigerwahl durch die Gemeinden mitgewirkt. Es scheint aber auch solches in der Natur der Sache begründet, als notwendiges Resultat aus der freien republikanischen Verfassung hervorzugehen, welche dem Einzelnen nach dem Maße seiner selbsttätigen Wirksamkeit ein lebendiges Interesse für sein Amt und dessen treue Ausübung gibt, welcher denselben selbst durch diese Teilnahme bildet, und aus seinen isolierten Beziehungen zu allgemeinen Ansichten erhebt; wenigstens habe ich allgemein die Erfahrung gemacht, daß die Menschen sich mehr selbst achten, verständiger werden, entwickeln und fortbilden, je nachdem man ihnen eigene Wirksamkeit und Selbständigkeit in ihren Gemeinde-Angelegenheiten einräumt, und sie sich selbst beraten läßt, soweit als es möglich ist, ohne höhere Zwecke zu gefährden, solches auch auf öffentliche Angelegenheiten ausdehnt.

Aber auch davon bin ich überzeugt, daß das Ziel am vollständigsten erreicht wird, wenn nach Ew. Excellenz Absicht beide Verfassungen miteinander vereinigt, und so gegeneinander gestellt werden, daß sie sich wechselseitig unterstützen, die Wirkungskreise der Synoden genau bestimmt und gesondert werden. Diese Verfassung bestand früher in den Cleve-Märkischen Provinzen, jedoch ohne feste Bestimmung. Das früher mit der Regierung, seit 1803 mit der Kammer vereinigte Konsistorium gab oder verweigerte seine Zustimmung den Beschlüssen und Vorschlägen der Synode, überließ dieser die eigene Ausführung derselben, soweit solche bloß das innere Kirchen-Regiment betrafen, oder erhob solche mit oder ohne Modifikationen zu besonderen vom Konsistorium ausgehenden Landes-Verordnungen; es erforderte Gutachten der Synode, durch den General-Inspektor, welcher als Konsistorial-Rat Sitz und Stimme im

Collegium hatte, und mit diesem dadurch in genauer Verbindung stand und welcher zugleich als General-Superintendent, als Commissarius des Konsistoriums die Predigerwahlen leitete, die Wahlprotokolle, sowie die Regulierungen zwischen ab- und angehenden Predigern zur Bestätigung einreichte und sodann zur Introduktion beauftragt wurde."

„Wenn nun Vorschläge über die künftige zweckmäßigste Verfassung von mir erfolgen sollen, so darf ich mir nicht zutrauen, einen so wichtigen Gegenstand vollständig zu erledigen, in dem Gewirre anderer dringender Arbeiten, ich hoffe daher auf Ew. Excellenz Nachsicht, wenn ich mir erlaube, jetzt nur kürzlich meine Ansicht darzulegen und eine vollständigere Erledigung, nach den darüber vorab einzuziehenden Gutachten einiger der würdigsten Geistlichen vorbehalte.

Ich glaube, es dürfte

1. den *Synoden* ausschließlich ohne weiteres als aufsehende und kontrollierende Teilnahme des Konsistoriums zu überlassen sein,

a) alle Interna der Kirche, Sorge für würdevollen Kultus, Liturgie, zweckmäßige Abhaltung der Predigten, Katechisation, Konfirmanden-Unterricht, Verwaltung der Sakramente, öffentliche Gottesverehrungen, Seelsorge, Krankenbesuch usw.,

b) Zensur der Prediger, Küster, Schullehrer in Beziehung auf a) und auf ihren sittlichen und geistlichen Wandel überhaupt,

c) die Prüfung der Kandidaten pro licentia/tentamen, Aussicht auf dieselben, auf ihre Beschäftigung und Wandel,

d) die Einrichtungen für Fortbildung der Prediger, Lese-Institute, schriftliche Aufsätze über aufgegebene Temata und willkürliche Ausarbeitungen, cirkulierende Annotationsbücher, kurze Entwürfe von allen Sonntagspredigten usw.,

e) die Untersuchung und Entscheidung der Irrungen und Mißhelligkeiten der Gemeinden unter sich und mit ihren Predigern,

f) die innere zweckmäßige Ordnung der Beschäftigung und Verhandlungen auf den Conventen und der Synode.

Das *Konsistorium* nimmt Kenntnis hiervon durch vollständige Einsicht der Synodal-Verhandlungen, allenfalls durch Absendung eines bloß zuhörenden Deputierten zu den Synoden, durch Rückfragen über einzelne Gegenstände, durch Aufforderungen und Erinnerung an bemerkte Vernachlässigung, durch vorzubehaltende Entscheidung streitiger und zum Rekurs gelangender Gegenstände, durch erforderliche Genehmigung aller neuen — in der dringend

erforderlichen verbesserten Kirchenordnung nicht enthaltenen oder dieselbe verändernden Bestimmungen; innerhalb dieser, allen Mißbrauch unmöglich machenden Schranken, wirkt ihre Autorität durch notwendig einzuräumendes bis zur Amts-Suspension auszudehnendes Strafrecht.

2. Daneben sei es der *Synode* gestattet und dieselbe verpflichtet, über alle anderen Gegenstände, besonders des äußeren Kirchen- und Schulwesens im ausgedehntesten Sinne, über die Kirchen- und Schulpolizei, Armen-Versorgung, Volkssittlichkeit, Verbesserung der Einteilung von Kirchengemeinden, Unterhalt der Prediger, Witwen-Sozietäten etc. Vorschläge abzugeben, und wenn solche innerhalb eines Jahres bei den nächst vorgesetzten Behörden, Provinzial-Regierungen und Konsistorien unberücksichtigt gelassen, solche der höheren Behörde vorzutragen, die Provinzialbehörde aber sei verpflichtet, über diese Gegenstände bei Entwerfung allgemeiner Bestimmungen die Meinung der Synode zu hören.

3. Die Synode concurriere durch ihren Vorstand und deputierte Mitglieder bei den von den Konsistorien abzuhaltenden Prüfungen der Kandidaten pro Ordinatione, Examen, — zu wichtig, als daß wie hier bisher die Landesbehörde diese Gelegenheit sich dürfte entziehen lassen, mit den Individuen näher bekannt zu werden, und von ihrer Würdigkeit eigene Überzeugung sich zu verschaffen, denen ein so wichtiges Amt übertragen werden soll.

4. Ausschließlich dem *Konsistorium* bleibe vorbehalten

a) das Schulwesen im weitesten Umfange: auch die Maturitätsprüfungen der Theologie Studierenden;

b) das Rechnungswesen der Kirchen und Wittwen-Kassen;

c) die Anstellung der Prediger durch Wahl oder landesherrliche Verleihung, mit allem, was hierauf Beziehung hat, Ordination, Introduktion, Auseinandersetzung der an- und abgehenden Prediger, Nachjahr, Adjunktion etc.,

d) die Sorge für Dotation der Kirche und Prediger, Verwaltung des Kirchenvermögens, Bestellung der Kirchenvorsteher, Ältesten, Presbyterien und Kirchendiener, Instituierung neuer, Verbindung vorhandener Pfarren, Parochial-Konflikte,

e) die Amtsführung der Prediger in bezug auf ihnen übertragene bürgerliche Geschäfte als Führung der Kirchenbücher, Bevölkerungslisten, Verwaltung des Kirchenvermögens, Führung des Lagerbuchs, Kirchen-Archivs, Schul- und Armenwesen,

f) der Entwurf und Vollziehung aller die Kirchen-, Schul- und Sitten-Polizei: 2 betreffende Verordnungen,

g) Bestätigung der erwählten Klassen-Inspektoren, (Superintendenten) und alleinige Ernennung des General-Inspektors (General-Superintendenten), Bestimmung der Bezirke der erstern"[19].

Welche Folgen dieser Bericht von Vinckes vom 25. 1. 1815 an den Minister von Schuckmann gehabt hat, ist nicht mehr festzustellen. Fest steht jedoch, daß der ihm befreundete Minister persönlich guten Willens war, „mit leiser Hand die notwendigsten Änderungen des bisherigen Zustandes treffen zu wollen". Für die Evangelische Kirche von Westfalen aber war es von großer Bedeutung, zu wissen, daß Vincke zusammen mit dem Konsistorium sehr stark an der Beibehaltung der presbyterial-synodalen Ordnung interessiert war. Auch hierin war Vincke ganz einig mit Stein. Zusammen mit Natorp und Möller hat Vincke diese seine Überzeugung auch hernach immer wieder geltend zu machen gesucht. Das bedeutete für das Festhalten der kirchlichen Stellen an ihrer presbyterial-synodalen Ordnung gegenüber dem König und den staatlichen Stellen in Berlin unendlich viel. Gerade darauf weist der westfälische Präses Bäumer in einem Schreiben an Präses Roß (Rheinland) vom 7. 11. 1824 hin, wenn es dort heißt: „Sie scheinen dorten mit Ihren geistlichen Behörden vielfältig in Opposition zu stehen; wir haben das Glück, daß sie mit uns und wir mit ihnen stets einstimmig sind." In dem Brief von Präses Bäumer an Präses Roß wird auch die Frage der vom König gewünschten Agende berührt. Bäumer schreibt: „Unsere diesjährige Gesamtsynode hat mich beauftragt, dem König das Unangemessene und Unpassende der Agende für unsere Provinz vorzustellen und sie auf das bestimmteste abzulehnen. Die geistlichen Räte unseres Konsistoriums waren bei der Verhandlung gegenwärtig und fanden den gefaßten Beschluß sachgemäß und in Ordnung"[20]. Union und Agende waren für die evangelischen Synoden und Gemeinden Westfalens zwei verschiedene Dinge. Wie in den alten Provinzen des Ostens wollte Friedrich Wilhelm III. auch in den neuen Provinzen des Westens als evangelischer Landesherr und oberster Bischof der Evangelischen Kirche (Summus Episcopus) entscheidenden Einfluß auf die gesamte Leitung und Führung der Kirche haben. Hier mußte es nun mit den auf Eigenständigkeit und Selbständigkeit bedachten Evangelischen in Westfalen schon auf Grund der jahrhundertealten Geschichte der verschiedenen Evangelischen Kirchen zum Zusammenstoß kommen. Am 24. Juni 1817 übersandte das Konsistorium den Geistlichen der 19 westfälischen

---

[19] W. Göbell a.a.O. S. 82, 84—87.

[20] W. Göbell a.a.O., S. 273.

Synoden — 11 lutherische und 8 reformierte — die beiden Entwürfe des Ministeriums in Berlin über die künftige Verfassung für den Kirchenverein beider evangelischer Konfessionen im preußischen Staate. Die westfälischen Synoden konnten diese Pläne und Entwürfe nur ablehnen. In ihrer Stellungnahme zu den Plänen des Königs spiegelt sich deutlich wider, wie einst in westfälischen Landen die Reformation eingeführt war, nämlich letztlich nicht von oben her, sondern von unten, nicht durch eine staatliche Obrigkeit, sondern durch den Willen des Volkes. Die Gesamtsynode wandte sich in eben dieser Angelegenheit auch an das Konsistorium in Münster mit der Bitte, es möge sich beim Minister und beim König um die Anerkennung der alten synodalen-presbyterialen Kirchenverwaltung bemühen. Wie weit das geschehen ist, ist uns nicht bekannt geblieben. Als im Jahre 1829 die Agenden-Kommission der Mark einen eigenen Entwurf einer Agende für den Synodalbereich der Grafschaft Mark in Berlin vorlegte, in der in gewisser Hinsicht die königliche Agende Berücksichtigung gefunden hatte, lehnte der König die Genehmigung derselben mit harten Worten ab[21]. Er sah in diesem Vorgehen eine „offenbare Widersetzlichkeit". Das Konsistorium in Münster erhielt von ihm „den nachdrücklichsten Verweis". Und selbst Vincke, der zu vermitteln suchte, mußte sich einen königlichen Tadel gefallen lassen. Der König fand das eigenmächtige Vorgehen des Oberpräsidenten unbegreiflich. Doch das hinderte Vincke nicht, weiterhin für das einzutreten, was nach seiner Überzeugung die westfälische evangelische Kirche an eigenem Recht in Verfassung und Ordnung zu fordern hatte.

Sowohl bei der neuen Kirchenordnung als auch in der Agenden-Frage wurde Vinckes Rat sowohl vom Ministerium in Berlin[22] wie vor allem von den Synoden in Westfalen erbeten. 1830 wurde, um auch in Westfalen die vom König geformte und geforderte Agende einzuführen, eine liturgische Konferenz einberufen, die unter dem Vorsitz von Vincke im Schloß zu Münster tagte. Hier wurden mancherlei Änderungen und Zusätze zur vorgelegten königlichen Agende erarbeitet, die hernach von der märkischen Gesamtsynode anerkannt wurden. Zugleich bat diese Kommission den König, es möge die presbyterial-synodale Verfassung der Kirche neben der Mark allen westfälischen Kirchenkreisen einheitlich gewährt werden.

---

[21] K. Bauer, Aus der Geschichte der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung von 1835. Mit besonderer Berücksichtigung der Entwicklung in Westfalen, Witten 1936, S. 62.

[22] K. Bauer a.a.O., S. 65.

Doch die in Westfalen wie im Rheinland entstandenen oder übernommenen alten presbyterialen und synodalen Verfassungen standen letztlich in einem vollen inneren Gegensatz zu der Form landesherrlicher, staatlicher Kirchenführung. Die vom preußischen König und Staat gewollte einheitliche Kirchenverfassung für ganz Preußen war nach dem Vorbild der in den altpreußischen Gebieten bestehenden Ordnung mehr oder weniger staatskirchlich. Diese Staatskirche hätte gewiß — der Absicht nach — jegliche Förderung von seiten des Königs und der Regierung zu erwarten gehabt. Doch alle Kirchen-Synoden Westfalens erhoben sich einmütig gegen diese für sie neue königlich-staatliche Führung der Evangelischen Kirche, traten für die freie Presbyterial-Verfassung ein, nach welcher die Kirchen dieser Länder sich selbständig verwalten. Das mußten die staatlichen Stellen alsbald zur Kenntnis nehmen. Zum 1. September 1819 wurden die Vorstände aller Kreissynoden Westfalens durch das Konsistorium in Münster zur 1. westfälischen Provinzialsynode nach Lippstadt gerufen. Aus allen Synoden Westfalens, die 1818 gebildet waren, nahmen daher auch nur der Superintendent und ein Pfarrer teil. Schon zu Beginn der Synode zeigte es sich, daß des Königs Plan dem, was die evangelischen Synoden Westfalens als ihre neue Ordnung und Verfassung erstrebten, völlig entgegengesetzt war. Die vom preußischen Ministerium ausgearbeiteten Entwürfe für eine neue Kirchenverfassung wurden dieser Synode vorgelegt zum Zweck der Prüfung und Begutachtung. Das Ganze war nur eine Beratung. Mehr nicht. Eine Beschlußfassung war ausdrücklich vom Konsistorium untersagt worden. Eindeutig erklärten zunächst die Vorsteher und Abgeordneten der vereinigten Synode der Mark, daß die staatlichen Entwürfe nicht einmal als Ausgangspunkt oder Grundlage einer neuen Kirchenordnung angesehen werden könnten; „daß wir den uns vom Konsistorium zur Beratung übergebenen Entwurf einer Synodalordnung nicht für angemessen halten, einer Verfassungsurkunde für unsere Kirche zum Grunde gelegt zu werden". Dieser Erklärung gaben alsdann die Vertreter der übrigen 7 Synoden einmütig ihre Zustimmung. Und von der in dem Entwurf für eine neue Kirchenordnung vorgesehenen Stellung des Konsistoriums sagte man: „So gestehen wir unumwunden, daß wir den Konsistorien als vom Staate angeordneten Behörden in der Presbyterialverfassung der Kirche gar keine Stelle zu geben wissen, und daß wir uns kein anderes Verhältnis derselben zu den kirchlichen Behörden denken können, als daß sie staatliche Behörden sind, denen die Kirche Nachricht gibt von dem, was in ihr vorgeht. Denselben kann weder eine

anordnende, noch richtende oder verwaltende Autorität in der Kirche zukommen"[23].

Fast 20 Jahre noch verhandelte man hin und her um die neue Kirchenordnung. Für den Oberpräsidenten und den Chef des Konsistoriums in Münster, Freiherrn Ludwig von Vincke, war es bei seinem bekannten Drängen auf Entscheidungen eine Zeit des Entsagens und Duldens. Doch ging Vincke bei den nicht enden wollenden Verhandlungen innerhalb der Synoden und Gemeinden, innerhalb der zuständigen Stellen des Staates, und vor allem gegenüber den viel Unruhe, zum Teil Verwirrung schaffenden Plänen und Verfügungen des preußischen Königs betr. Union, Agende und Kirchen-Verfassung unbeirrt seinen Weg. Mehrfach ist Vincke in Berlin in Sachen der neuen Kirchenordnung vorstellig geworden. Bisweilen wurde er zu einer Kommission hinzugezogen. Auch vor der Verabschiedung der Agendenfrage in Westfalen war noch auf Anordnung des Ministeriums in Berlin eine Beratung unter Vorsitz von Vinckes auf einer Konferenz der geistlichen Mitglieder der Konsistorien zusammen mit einer Reihe von Abgeordneten der Synoden. Er suchte, soweit er solches als höchster Beamter des preußischen Staates in Westfalen zu tun vermochte, die ihm aus der Geschichte und aus eigener Erfahrung gewordene Überzeugung von der Notwendigkeit einer starken Mitarbeit der Gemeinden und der Synoden innerhalb der neuen Evangelischen Kirche von Westfalen und seine Überzeugung von der notwendigen Selbständigkeit der Evangelischen Kirche von Westfalen innerhalb der altpreußischen Union bei allen staatlichen und kirchlichen Stellen zur Geltung zu bringen. Der heftige Kampf um diese Ordnung der Kirche, d. h. um eine gewisse Selbständigkeit der Kirchen und der Gemeinden im Staat und gegenüber dem Staat endete zwar mit einem Kompromiß zwischen der presbyterial-synodalen und der staatlich-konsistorialen Ordnung. Aber seit 1835 besteht für alle Gebiete Westfalens die von der Gemeinde ausgehende presbyterial-synodale Ordnung, d. h.: die Evangelische Kirche behielt bzw. erhielt eine gewisse selbständige, eigengeartete synodale kirchliche Gestalt. Jene Männer in Berlin — und deren waren nicht wenige —, die zunächst nichts von den Rechten einer Synode, vor allem nicht einer aus Pfarrern und Presbytern zusammengesetzten Synode wissen wollten, sofern diese eine kirchenregimentliche Funktion ausüben wollten, mußten ihre Pflöcke zurückstecken, da alle Gebietskirchen in Westfalen und — was mitentscheidend war — selbst führende Männer im Staat wie Vincke

[23] Verhandlungen der Westphälischen Provinzialsynode ... Lippstadt 1819, S. 18 und 38.

und vom Stein, aber auch der Minister Heinecke in Berlin — ein Freund Vinckes, die Berechtigung, ja die Notwendigkeit einer synodalen Verfassung der Kirche erkannten und das aus eigener Überzeugung forderten. Zur Übereinkunft und damit zur Entscheidung kam die neue Kirchenordnung durch das kluge weitsichtige Eintreten des in Isselburg bei Bocholt geborenen, in Budberg bei Wesel tätigen Pastor Roß, des späteren Präses der Rheinischen Kirche. Im Jahre 1828 wurde er vom König als Konsistorialrat nach Berlin berufen. Er stellte die alten Kirchenverfassungen und Kirchenordnungen in den westfälischen und rheinischen Landen zusammen und machte eingehende Vorschläge für eine neue Kirchenordnung für Westfalen und das Rheinland. Diese Vorschläge wurden alsdann umgehend in einer besonderen Ministerial-Kommission in Berlin beraten. Hieran hat u. a. Oberpräsident von Vincke als Mitglied der Kommission teilgenommen und in ihr die synodalen Anliegen der evangelischen Kirchen in Westfalen vorgetragen. Diese Vorschläge des Konsistorialrats Roß erfuhren in Berlin eine solche Umarbeitung, ja Neugestaltung, daß sie zunächst den Rheinländern, alsdann aber auch den Westfalen „annehmbar" erschienen.

Wie weit Vincke mit der endlich im Jahre 1835 „beschlossenen" Kirchenordnung für die evangelischen Gemeinden der Provinz Westfalen und der Rheinprovinz im letzten einverstanden war, entzieht sich solange unserer Kenntnis, bis der Restteil seiner Tagebücher ab 1816 veröffentlicht worden ist. Als kluger Staatsmann wußte er, daß letztlich auch in der Kirche alles darauf ankam, die geeigneten Männer an die zuständigen Stellen zu setzen. Das ist ihm in den 30 Jahren, da er Oberpräsident von Westfalen und Chef des Konsistoriums in Münster war, gelungen. Zugleich hat Vincke sowohl mit dem jeweiligen Präses der Synode bzw. mit dem Generalsuperintendenten als auch mit dem in Berlin für die kirchlichen Angelegenheiten zuständigen Männern in klarer und energischer Weise die Angelegenheiten seiner evangelischen Kirche in Westfalen vertreten. Hingewiesen werden muß auf die erfreuliche Tatsache, daß ihm in allem Konsistorialrat Möller und Konsistorialrat Natorp, mit denen er schon früher — sei es in Potsdam, sei es in Münster — zusammen tätig gewesen war, in ungetrübter Gemeinschaft zur Seite gestanden haben.

Am 19. 4. 1835 wurde die „Agende für die Evangelische Kirche in den königlich-preußischen Landen, aber mit besonderen Bestimmungen und Zusätzen für die Rheinprovinz und die Provinz Westfalen" eingeführt. Die sowohl von den Synoden als von den Konsistorien gewünschten Änderungen oder Zusätze waren dabei weit-

gehend berücksichtigt worden. Nun fügte sich auch die westfälische Gesamtsynode, zumal ihr Präses Bäumer der Synode klarzumachen suchte, „daß die Annahme der Agende von dem Gebrauch zu unterscheiden sei“[24].

Damit stand auch der Einführung der neuen Kirchenordnung nicht mehr allzuviel im Weg. Der König und die Evangelische Kirche Westfalens schlossen alsbald auch hier eine Art Kompromiß, so daß Vincke die Einberufung der Provinzial-Synode auf den 17. 10. 1835 anordnen konnte. An ihr nahmen 16 Superintendenten, 16 Pfarrer und 15 Älteste teil. Jetzt konnte die am 5. 3. 1835 von König Friedrich Wilhelm III. verabschiedete und in Kraft gesetzte „Kirchenordnung für die Evangelischen Gemeinden der Provinz Westfalen und der Rheinprovinz“ von der Provinzialsynode entgegengenommen werden. Damit war auch die Bemühung von Vinckes um eine gerechte, tragbare Verteilung der Gewalten über die Evangelische Kirche und in der Evangelischen Kirche zu einem für die damalige Zeit einigermaßen befriedigenden Abschluß gelangt, wobei jedoch dem Staate — entgegen der ursprünglichen Zielsetzung der Synoden — Rechte eingeräumt worden sind, die hernach noch fast 100 Jahre hindurch als ein Fremdkörper von den verantwortungsbewußten Gemeinden empfunden und mit viel Geduld getragen wurden. Im Grunde war ja nur ein presbyterialer-synodaler Unterbau übrig geblieben. Und so erschien vielen die neue Kirchenverfassung und -ordnung nur noch als eine Erinnerung an die reformierte Herkunft dieser Kirchen und Gemeinden. Die landesherrliche Kirchengewalt des Summus Episcopus war akzeptiert. Damit war die alte Freiheit und Selbständigkeit verlorengegangen. Andererseits war die reine Konsistorial-Verfassung, wie sie in Altpreußen selbstverständlich war, auf härtesten Widerstand gestoßen und alsdann auch vom König fallengelassen worden. Als am 5. März 1835 der König durch Kabinettsorder die Kirchenordnung für die evangelischen Gemeinden Westfalens und der Rheinprovinz bestätigte, geschah dies, ohne daß die Synoden förmlich ihre Zustimmung zu dieser Kirchenordnung gegeben hätten. Letztlich hatte man damit den Landesherrn stillschweigend als höchsten Träger der Kirchengewalt anerkannt, auch wenn in der Kirchenordnung eigentlich nur am Schluß ausdrücklich im 13. Abschnitt, § 148 „Von der Staats-Aufsicht über das Kirchen-Wesen“ gehandelt wird.

---

[24] In seinem Tagebuch vermerkt Vincke 1826 (S. 187): . . . „hatte mit ihm (dem Kronprinzen) eine lange, ernsthafte Unterredung über die Agende“. Im folgenden Jahr (1827) heißt es: „Der Konferenz wegen der westlichen Kirchenordnung auf Nicolovius Einladung mit Roß, Neander, Ehrenberg beigewohnt“ (V, S. 65).

Schon ein Jahr nach der Bestätigung der Kirchenordnung (1836) wurde vom König der Generalsuperintendent ernannt. Dieser war landesherrlicher Aufsichtsbeamter. Die alsbald folgende Instruktion für die Generalsuperintendenten vom 31. Mai 1836, die man eine Ausführungs-Verordnung zum § 148 der Kirchenordnung nennen kann, macht es eindeutig, daß die Evangelische Kirche in Westfalen in ihrer Leitung, in ihrer Spitze, nicht mehr als eine selbständige Kirche dem preußischen König und Staat gegenüber stand. Über seine Stellung und Aufgabe hieß es in § 148 der „Kirchenordnung für die evangelischen Gemeinden der Provinz Westfalen und der Rheinprovinz vom 3. März 1835": „Neben dem Konsistorio und den Regierungen beaufsichtigt in jeder Provinz ein vom Landesherrn ernannter Geistlicher, welcher dirigierendes Mitglied des Konsistoriums ist, unter dem Titel General-Superintendent, nach dem ihm von dem Ministerium der Geistlichen Angelegenheiten erteilten Instruktionen, die Superintendentur-Sprengel der Provinz". Deutlicher konnte der Widerspruch dieses neuen Kirchenregimentes gegenüber der alten Kirchenordnung und Kirchenverwaltung nicht kundgetan werden. Die Kirche in Westfalen war damit eine landesherrlich regierte Kirche und der Staat hatte weit mehr als das sogenannte jus circa sacra für sich gewonnen. Das jus in sacris nahm der König für sich in Anspruch. Doch das muß gesagt werden, daß die vom König ernannten Generalsuperintendenten ihr Amt wahrgenommen haben als Glieder der Evangelischen Kirche und letztlich nicht als Beamte des Königs. Der erste Generalsuperintendent — gemeinsam für Westfalen und Rheinland — wurde Wilhelm Johann Gottfried Roß, der sich um die Gestaltung und Einführung der neuen Kirchenordnung mancherlei Verdienste erworben hatte. Vize-Generalsuperintendent für Westfalen wurde Bernhard Christoph Ludwig Natorp. Schon im Jahre 1816 hatte Vincke diesen seinen Freund, der Oberkonsistorialrat in Berlin-Potsdam war, ins Konsistorium nach Münster geholt, wo er sich vor allem große Verdienste erwarb um den Aufbau und Ausbau des Schulwesens.

Den nicht geringen Anteil von Vinckes am Zustandekommen dieser Kirchenordnung und der damit verbundenen Vereinigung der beiden Konfessionen (in Westfalen) hat kein geringerer als der erste Präses der Westfälischen Provinzialsynode, Pfarrer von der Kuhlen, am 17. 10. 1835 mit folgenden Worten feierlich zum Ausdruck gebracht:

„Ich habe eine freundliche Übereinstimmung zwischen den Behörden der Kirche und denen des Staates als eine vierte Bedingung angegeben, unter der unsere Synodal-Verfassung uns nur zum Heil und Segen gereichen kann.

Daß ein nicht übereinstimmendes Verfahren unter den verschiedenen Behörden, ein ängstliches Hinsehen der einen auf die Anordnungen der anderen, ein eifersüchtiges Bewahren vermeintlicher oder wirklich vorhandener, eine vorschnelle und unvorsichtige Ausübung verliehener, aber noch nicht geordneter Rechte den Verwalteten nicht zum Segen gereichen könne, ist an und für sich einleuchtend. Vor Letzterem haben wir uns sorgfältig zu hüten, dann brauchen wir aber das Erste nicht zu fürchten. Wir haben dazu umsoweniger Ursache, da unser Hochwürdiges Provinzial-Konsistorium und dessen erhabener Chef, unser hochverehrter Herr Oberpräsident, seit der ersehnten Wiedervereinigung unserer Provinz mit dem preußischen Staat auf alle Weise bemüht gewesen sind, uns unsere Synodal-Verfassung zu erhalten, und wir ihrer eifrigen, unausgesetzten und gründlich motivierten Verwendung es wohl vornehmlich zu verdanken haben, daß uns dieselbe von Neuem bestätigt und der ganzen Provinz zu teil geworden ist.

Ihnen und ihnen vorzüglich wollen wir unsern herzlichsten und tiefgefühltesten Dank aussprechen, daß uns durch ihre Fürsprache ein in jeder Hinsicht so liebevolles, einfaches und dabei vollkommen dem Zweck entsprechendes Gesetz zur Regulierung unserer kirchlichen Verhältnisse zu teil geworden ist. Zuversichtlich dürfen wir es erwarten, daß dieses Hochverehrte Kollegium, wie bisher, also auch in Zukunft, belehrend, schützend und ratend über uns walten und darauf achten wird, daß, wenn wir uns nur immer in den Schranken des Gesetzes halten, unsere Rechte und Freiheiten uns erhalten und verwahret bleiben werden“[25].

Bald erkannte man allgemein den großen Vorteil, den die neue einheitliche Kirchenordnung für ganz Westfalen allen bisherigen Gebietskirchen und Gemeinden brachte. Nicht nur, daß man sich nunmehr einer großen Evangelischen Kirche in der Provinz Westfalen (bis zu einer halben Million Gemeindeglieder) zugehörig wußte, daß man jetzt gegenüber der römisch-katholischen Kirche

[25] Verhandlungen der ersten westphälischen Provinzialsynode gepflogen zu Soest vom 17. bis 27. Oktober 1835, Schwelm o. J., S. 66 f. Mit der Kirchenordnung von 1835 war die frühere Selbständigkeit der westfälischen Synoden in entscheidenden Punkten aufgehoben (vgl. K. Bauer a.a.O., S. 69). Die Rechtswirksamkeit ihrer Beschlüsse hing nunmehr von der staatlichen Genehmigung ab (§ 49 Abs. 4). Das große geistige Ringen der Synoden und Gemeinden um eine wirklich eigenständige Kirchenverfassung hatte das letzte Ziel nicht erreicht. Der König hatte erklären lassen, daß er bereit sei, die veränderte Kirchenordnung für Westfalen und Rheinland zu genehmigen, wenn man dort die neue Agende einführte. Das konnte auch erst geschehen, als der König für Westfalen einen Anhang gewährte, in dem auf die presbyterial-synodale Eigenart Rücksicht genommen wurde.

ganz anders dastand — wenn auch immer noch als eine Minderheit —, sondern überall gab es jetzt — auch in Ravensberg u. a. O. — für alle Gemeinden viele mit der presbyterial-synodalen Verfassung gewährte Rechte und Aufgaben. Ein segenbringendes Hinüber und Herüber hob an von der Mark nach Ravensberg, vom Siegerland nach Tecklenburg, von Minden zu den evangelischen Diasporagemeinden im Münsterland, Paderborner Land und Sauerland. An die Stelle der disjecta membra trat die von den Gemeinden her über die Synoden (Kirchenkreise) zur Provinzial-Synode in einer Provinzialkirche zusammengeschlossene Evangelische Kirche von Westfalen und diese noch in Verbindung mit der Evangelischen Kirche in der Rheinprovinz und mit den übrigen Kirchen der altpreußischen Provinzen.

Auf seinen Reisen nach England und Spanien, Frankreich und Österreich hatte Vincke immer ein sehr offenes Auge für die sozialen Nöte des „gemeinen Volkes" gehabt. Und bei seiner auf das Praktische angelegten Art erstanden in ihm sogleich die Anschauungen von der rechten Art und Weise, wie man als verantwortlicher Staat hier zu handeln habe. Auf seinen Reisen versäumte es Vincke nicht, die von Kirche, Staat oder Stadt errichteten Anstalten aller Art gründlich zu besichtigen, um hier Anregungen mitzunehmen für die spätere Einrichtung solcher Heime in Wesfalen. Dieses starke soziale Empfinden für die Nöte der Bevölkerung, diese ausgesprochen tätige christliche Nächstenliebe haben Vincke trotz seiner Herkunft und trotz seines hohen Standes als Oberpräsident Westfalens nie verlassen. Allem, was von diesem oder jenem schon zur Behebung oder Milderung der vielfachen menschlichen und sozialen Nöte geschehen war, galt seine Anerkennung, ja oft seine tätige Mitarbeit. Auf seinen vielen Wanderungen durch alle Teile Westfalens sah er voller Mitempfinden die Armseligkeit der Arbeiterwohnungen auf dem Lande wie in der Stadt, er kannte die grenzenlosen Nöte der zumeist in ihren Familien lebenden Geisteskranken. Und so wurde es ihm ein ganz besonderes Anliegen, den vielen Geisteskranken, Blinden und Taubstummen, den Fallsüchtigen und sonstwie unheilbar körperlich Kranken in eigens für sie bestimmten Heimen und Anstalten eine Unterkunft, Betreuung und damit eine Bleibe zu schaffen. Genannt seien ferner die Pläne zur Errichtung eines großen Landarmenheimes, das er schon als Kammerpräsident in Münster (1804—06) plante, und die Errichtung einer großen Anstalt für Westfalen, wofür er schon 1802 vom König das Kloster Marienfeld erbat. Desgleichen suchte er schon immer für die Geisteskranken ein Haus zu gewinnen. Doch alle diese Pläne konnten damals nicht

verwirklicht werden. Aber unmittelbar nachdem er Oberpräsident geworden war, nahm er mit großer Tatkraft sich dieser Aufgaben an.

Auch auf dem ersten westfälischen Landtag, der am 26. Oktober 1826 im Schloß zu Münster durch Stein und Vincke eröffnet wurde, standen u. a. die schon ins Leben gerufenen wie die geplanten karitativen Einrichtungen der Provinz Westfalen mit im Mittelpunkt der Verhandlungen. Und in jenen kurzen, bisweilen abrupten Bemerkungen seines Tagebuches über seine Reisen finden sich viele Hinweise auf seine Beschäftigung mit den sozialen Einrichtungen aller Art, auch der allgemein kirchlichen. Ob es sich um die Paderborner Studienanstalten handelt oder um die Armenkommission, um Entbindungsantsalten oder um die Lehrerinnen- und Kleinkinderschulen, um die Provinzial-Hilfskasse, um Taubstummenanstalten, um Lehrerseminare in Petershagen und Soest, um das Irrenhaus in Marsberg, um die Prüfung der Taubstummen, um die Versorgung der einzelnen Insassen von Benninghausen, Landesarmenhaus, Blindenanstalten, den Zuchthäusern, immer liegt es von Vincke daran, möglichst an Ort und Stelle die Tatbestände der Not und der Abhilfe dieser Not zu sehen und daraufhin weiteres zu veranlassen.

Nach den Vorbildern in Paris, Leipzig, Wien und Berlin — die dortigen Taubstummenschulen waren in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts gegründet — entstand 1820 für Westfalen die sogenannte Waidmannsche staatliche Taubstummenanstalt. Konsistorialrat Natorp und sein katholischer Kollege, Konsistorialrat Melchers, die sich zuerst dieser Not annahmen, fanden für ihre aus echter sozialer Gesinnung stammenden Pläne bei Vincke tatkräftige Hilfe. In dem bisherigen Zisterzienserkloster Kentrup bei Hamm wurde die westfälische Taubstummenanstalt errichtet, um alsbald — 2 Jahre später — in das frühere Beginenkloster Hofringe in Münster verlegt zu werden.

Neun Jahre später (1830) wurde diese Anstalt geteilt in eine katholische und evangelische. Erstere kam nach Büren, letztere nach Soest.

Aus vielen Mitteilungen geht hervor, daß Vincke immer wieder mit den wenigen Männern, die die Aufgaben dieser Taubstummenschulen kannten, selbst über die rein schulischen, pädagogischen Fragen, z. B. ob Zeichensprache oder Tonsprache mit ihrer Artikulationsmethode die beste Form für die Taubstummenschulen sei, verhandelte. Auch Taubstummen-Übungsschulen bzw. Taubstummen-Lehrerausbildungsstätten wurden geschaffen und eine weitere Taubstummenschule in Langenhorst.

Dazu kommen die Provinzial-Irrenanstalt in Marsberg, das Landarmenhaus in Benninghausen u. a. mehr. Helfen, bessern, das war seine Devise.

Und nicht nur, daß Vincke die Häuser erbauen und einrichten ließ und für das notwendige Pflegepersonal Sorge trug, er tat für diese Häuser viel, viel mehr. Wie oft kehrte er auf seinen Reisen in diesen Häusern ein, um Grüße der Verwandten zu überbringen, um die Wünsche oder Beschwerden der Heiminsassen entgegenzunehmen, um die Verbindung dieser Armen und Kranken mit ihren Eltern oder Geschwistern wiederherzustellen.

In Zusammenarbeit mit Dr. Schmidt in Paderborn und Fräulein von Mallinkrodt wurde eine kleine private Blindenanstalt, später Provinzial-Blindenanstalt durch Vinckes Mitarbeit wesentlich vergrößert. Im alten Kapuzinerkloster zu Paderborn fand sie eine Bleibe. Ebenfalls zusammen mit Dr. Schmidt entstand eine Hebammenschule, später Provinzial-Hebammenschule (1830) in Paderborn. 1834 konnte endlich in Geseke (Franziskanerkloster) die sogenannte Pflegeanstalt für 120 Pfleglinge errichtet werden, eine für die damalige Zeit überaus große Anstalt.

Bei vielen anderen Werken zur Linderung der Not hat Oberpräsident von Vincke sich freudig und tatkräftig eingesetzt. In all dem war er gewissermaßen — wenn auch als Staatsmann — ein Vorgänger Friedrich von Bodelschwinghs, mit dessen Eltern er befreundet war. Darum hat man Vincke gelegentlich einen „Bodelschwingh" vor dem Vater Bodelschwingh genannt.

Die Zeiten überdauernd steht unter anderem diese Fürsorge Vinckes für die Menschen auf der Schattenseite des Lebens da. Die unglücklichen, einsamen Menschenkinder standen seinem Herzen am nächsten. Fast täglich hat er sich mit diesen sozialen Fragen beschäftigt. Wiederum ist es von Vincke gewesen, der aus eigener Anschauung um die große wirtschaftliche und damit auch die soziale Not in weiten Bevölkerungsteilen, vor allem des Paderborner Landes, des Kurkölnischen Sauerlandes und auch des Münsterlandes weiß. Als er Oberpräsident geworden war, wandte er sein besonderes Interesse eben diesen Landesteilen zu, und zur Behebung größter Notstände daselbst plante Vincke die Errichtung einer großen Hilfskasse. Er ist der Vater des Gedankens, eine große Provinzial-Hilfskasse für die Provinz Westfalen ins Leben zu rufen oder, falls dieses nicht genehmigt werden sollte, mehrere, d. h. für jeden Regierungsbezirk eine eigene. Die finanzielle Basis hierfür sah er in der von Schweden zu zahlenden Entschädigung. Berlin wollte den vollen

Betrag für sich behalten, doch Vincke setzte es durch, daß die volle Entschädigung für die von den Schweden auf ihrem Marsch durch die westfälischen Lande ihnen genommenen Verpflegungsgüter aller Art einschließlich Transportmittel der Provinz Westfalen — nicht, wie es von verschiedenen Gemeinden und Städten gefordert wurde, direkt den Betroffenen — zugute kam. Schon im Jahre 1818 reichte von Vincke in Berlin einen ersten Entwurf einer solchen Provinzial-Hilfskasse ein. Die Gemeinnützigkeit sollte oberste Richtschnur dieser gewiß neuartigen Einrichtung sein. Durch diese Hilfskasse sollten in den Gebieten größter wirtschaftlicher und sozialer Not gemeinnützige Anstalten und Einrichtungen geschaffen oder, wo solche vorhanden, diese gefördert werden[26].

Großes Interesse zeigte Vincke auch für die Errichtung von Sparkassen. Nachdem im Mindener Sonntagsblatt vom 21. 11. 1819 erstmalig in Westfalen öffentlich auf eine Sparkasse, und zwar das „Altonaer Unterstützungs-Institut" hingewiesen war, ließ diese Angelegenheit von Vincke nicht mehr los. 1820 trat er mit dem Berliner Oberbürgermeister Bärensprung in Verbindung, um von ihm durch einen genauen Bericht über die dort seit 1819 bestehende „Berliner Sparkasse" unterrichtet zu werden. Als man um 1821 in Arnsberg den Plan faßte, eine Sparkasse ins Leben zu rufen — wogegen die Arnsberger Regierung große Bedenken erhob —, gab von Vincke den Rat, mutig ans Werk zu gehen. Alsbald entstehen in Westfalen weitere Sparkassen: 1824 in Soest, 1825 in Paderborn. 1834 gab es in Westfalen 9 Sparkassen, außer den oben genannten in Münster, Minden, Bielefeld, Wiedenbrück, Höxter und Herford. Die eigentliche Aufgabe der Sparkassen war, wie es z. B. Paderborn in seinem Statut aussagte, der ärmeren Bevölkerung zu helfen. Die Soester Sparkasse nahm z. B. Gelder vermögender Leute nur dann an, wenn die Sparkasse das Geld sofort gebrauchen konnte. So war fast bei allen westfälischen Sparkassen die Höhe der Einlage begrenzt auf 100 oder 200 Taler. Und seine ganz besondere Aufmerk-

[26] Doch erst am 1. 1. 1832 konnte nach langen harten Verhandlungen mit Berlin und später auf den Tagungen der westfälischen Landstände diese westfälische Provinzial-Hilfskasse mit einem Aktiv-Vermögen von 325 828 Talern, 9 Silbergroschen und 3 Pfennigen eröffnet werden, die viele Jahrzehnte hindurch zum großen Segen vieler Orte und Menschen hat wirken können. Den weitaus größten Teil erhielt in den ersten Jahren (nach 1832) der Regierungsbezirk Arnsberg als Darlehn zuerkannt. Und aus dem besonderen Fonds, der aus den einkommenden Zinsen genährt wurde, erhielt z. B. im Jahre 1833 das „Marsberger Irrenhaus" fast die volle Hälfte der zu verschenkenden Summe, nämlich 6000 RT.

samkeit widmet von Vincke der Verzinsung[27]. Soest gewährte für Einlagen bis zu 200 Talern 4 1/6 % Zinsen. Wer der Sparkasse in Soest eine größere Summe zur Verfügung stellte — und Soest nahm sie an —, der erhielt hierfür nur 3 1/3 %. Eben dieses geschah ganz nach Wunsch und Willen des Oberpräsidenten. 1836 schrieb von Vincke auf einer Eingabe an das Staatsministerium in Berlin, daß er eine Maximal-Einlage von 100 Talern für angemessen hielt. Dagegen sollte den Armen, Kirchen, Stiftungen und anderen öffentlichen Kassen, deren Zwecke im öffentlichen Interesse liegen, ein Maximum von 300 Talern gewährt werden. Die Darlehen sollten sodann zu einem recht niedrigen Zinssatz ausgeliehen werden, wodurch dem Wucherer das Handwerk erschwert wurde.

So hatte Dahlenkamp aus Witten, mit dem Vincke lange Zeit in enger Verbindung stand, dem Oberpräsidenten geschrieben:

„Auf Gewinn darf eine Sparkasse nicht rechnen, indem dieser darin bestehen muß, daß die ärmere Volksklasse Gelegenheit bekomme, ihren Sparpfennig zinsbar anzulegen."

Daß er auch genug persönlich privatim sich verpflichtet fühlte, den notleidenden Menschen ein Helfer zu sein, zeigen die vielen persönlichen Gaben, die er auf seinen vielen Reisen bald hier, bald dort ausgehändigt hat. Schon im Jahre 1827 notiert er in seinem Tagebuch: „Viele Ansprüche an meine Mildtätigkeit, meine Kräfte fast übersteigend"[28]. Äußere Ehrungen hat er nicht begehrt. 1840 bemerkt er anläßlich einer königlichen Ordensverleihung: „nahm für meine Angehörigen, welche nicht erschienen, die Auszeichnungen in Verwahr, welche ich ihnen dann sämtlich anheftete — mir war keine geworden, was ich, da ich nichts gehofft bei dem geringen Wert, der mich nie ein Wort deshalb verlieren ließ, auch nicht betrübte — wiewohl meine Angehörigen aus der Provinz dadurch betroffen wurden ..."[29].

An den Sitzungen des Konsistoriums nahm von Vincke bis an sein Lebensende teil, so oft es ihm die Zeit erlaubte. Wie viele

---

[27] Vinckes Vorschlag hinsichtlich der Zinsen geht sogar soweit, alle Spareinlagen, die über den Maximalbetrag von 100 bzw. 300 Talern hinausgehen, statt mit 3 1/3 % nur mit 2 2/3 % zu verzinsen. Fast alle Sparkassen Westfalens verfuhren auch weithin entsprechend diesem Vorschlag. Eben dieses entsprach auch der Zielsetzung bei der Gründung der Sparkassen, deren Hauptzweck sein sollte, der ärmeren Bevölkerung — dem Gesinde, den Bauern usw. — die Gelegenheit zu geben, jeden einzelnen Taler ersparten Geldes sogleich „auf Zinsen" anzulegen.

[28] Vinckes Tagebuch 1827, S. 73.

[29] Vinckes Tagebuch 1840, S. 47.

Entscheidungen er auch hier zum Wohle von Volk und Kirche gefördert und getroffen hat, kann gar nicht mehr festgestellt werden. Fest steht, daß manche evangelische Gemeinde in Westfalen ihre Existenz seinem mutigen und unerschrockenen Eintreten verdankt. Für alle Nöte, gerade auch der neuen evangelischen Diaspora-Gemeinden, hatte er Ohr und Herz. Wo es darum ging, die Gemeinden zu stärken, die Kirchengebäude zu verschönern, war er auf dem Plan. Auch viele neu entstehenden Diaspora-Gemeinden verdanken Vincke ihr Entstehen, sei es als Filialgemeinde oder gar als selbständige Kirchengemeinde. Nicht weniger galt sein Eintreten den Schulen und Schullehrern. Um beides stand es vor 150 Jahren in Westfalen nicht zum besten. Allenthalben suchte er auch hier zu bessern usw., sowohl den Lehrerstand wie die Schulgebäude. Aus einem gelegentlichen Bericht Vinckes sei hier folgendes mitgeteilt:

„Viele Schulen sind zu eng, zu niedrig, finster, zum Teil feucht, einige ohne Beschluß, nicht selten sieht man sie eher als Gefängnisse oder für Viehställe an als für den Ort, wo die hoffnungsvollsten Blüten für den Staat, die Landkinder, gepflegt oder entwickelt werden sollten. Wahrscheinlich hat mancher Landsmann den Samen zu den Übeln, an welchen er leidet, in der elenden Schulstube aufgenommen, in welcher er als Kind eingekerkert war." Auch die Gehälter der Lehrer suchte er aufzubessern; gab es doch nicht wenige Schulen auf dem Lande, wo der Lehrer ein Jahresgehalt von nur 50 Talern bezog oder gar noch weniger. Die zwei evangelischen Schullehrer-Seminare in Petershagen und Soest suchte Vincke in besonderer Weise zu rechten Ausbildungsstätten der neuen Lehrergeneration umzugestalten. Wenn er in Soest oder Petershagen weilte, nahm er oft an dem Unterricht der Seminaristen teil. Mit Recht kann Kohlrausch in seinen Erinnerungen rückblickend schreiben:

„Jeder gemeinnützige Zweck fand in ihm den eifrigsten Beförderer und er ging dabei oft aus den Schranken des Geschäftsganges heraus und begann das Werk auf eigene Gefahr, in der Überzeugung, daß die Genehmigung von oben schon erfolgen werde, wenn ein guter Anfang gemacht sei"[30]. Dabei muß man wissen, wie sehr Vincke sich oft in seiner freien Entfaltung durch die staatlichen Stellen in Berlin behindert fühlte. In sein Tagebuch schrieb er im Jahre 1824: „Es ist doch zum verzweifeln, an solchen babylonischen Turmbau gekettet zu sein . . ."[31].

---

[30] F. Kohlrausch: Erinnerungen aus meinem Leben, Hannover 1863, S. 202.

[31] Vinckes Tagebuch 1824, S. 179.

Auf eine zumeist unbekannte, dazu auch unwichtig erscheinende Tatsache sei zum Schluß noch hingewiesen. Vincke kannte aus eigener Anschauung die besonderen Nöte jener Kirchengemeinden, die seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts in den bis dahin fast rein katholischen Gebieten Westfalens entstanden waren, sei's im Münsterland oder Paderborner Land oder dem einstigen Kur-Köln. Der 1803/05 unter Mithilfe vom Steins in Münster gegründeten evangelischen Gemeinde hat Vincke bis zu seinem Tode auf vielfältige Weise zu dienen und zu helfen gesucht. Als nun anläßlich der 200jährigen Wiederkehr des Todestages Gustav Adolfs von Schweden, der am 6. November 1632 sein Leben für die evangelische Sache gelassen hatte, in Leipzig der Gustav-Adolf-Verein zur Unterstützung bedürftiger Diasporagemeinden gegründet wurde, erwachte auch in Westfalen hin und her das Verlangen, den Glaubensbrüdern in ihrer Vereinsamung, Armut und Bedrängnis hilfreich zur Seite zu treten. Doch es bedurfte erst des zündenden Aufrufs des Darmstädter Hofpredigers Zimmermann, um weiteste Kreise der Pfarrer und Gemeindeglieder zur tätigen Bruderliebe zu erwecken. Erhard, der unter von Vincke als Povinzial-Archivar (1831) nach Westfalen gekommen war, rief 1843 alle Interessierten zu einer Versammlung nach Münster, und so wurde der erste Gustav-Adolf-Verein in Westfalen in der Provinzialhauptstadt gegründet. Von Münster aus erfolgten alsbald unter Mithilfe des münsterschen Vorstandes weitere Vereinsgründungen in ganz Westfalen. An der Gründungsversammlung in Münster (4. 1. 1844) hat von Vincke mit allen Mitgliedern des königlichen Konsistoriums teilgenommen[32].

Während der Vorbereitungen zu Vinckes 50jährigem Dienstjubiläum und 70. Geburtstag starb er am 31. Dezember 1844 in Münster. Was 12 Jahre zuvor Vincke zum Tode seines väterlichen Freundes vom Stein in sein Tagebuch schrieb, das gilt auch von ihm selbst: „Ihm ist wohl, denn er starb als echter Christ einen Tod, wie jeder ihn sich wünschen muß."

Der Grabstein im Hain des Vinckeschen Gutes Haus Busch bei Westhofen an der Ruhr, wo der Nimmermüde seine irdische Ruhe-

[32] Vgl. Fr. Brune: Brüder, wir kommen. 125 Jahre Gustav-Adolf-Werk der Evangelischen Kirche von Westfalen. Bielefeld 1969, S. 19: Dem 1. Jahresbericht, den der Prov. Archivar Erhard erstattete, entnehmen wir, daß Vincke sich auch finanziell in ganz besonderer Weise am Gustav-Adolf-Verein beteiligte. In einem kurzen Nachruf der Direktion des Westfälischen Gustav-Adolf-Vereins heißt es: „Einen schmerzlichen Verlust hat der Verein mit der ganzen Provinz zu beklagen, indem ihm durch den am 2. Dezember 1844 erfolgten Tod des Oberpräsidenten Freiherrn von Vincke eine seiner stärksten Stützen entzogen wurde". (Brune, a.a.O., S. 33.)

stätte erhielt, trägt die Inschrift: „P R O alliis vixit" — Für andere hat er gelebt[33]. Die ihm diesen letzten Nachruf gewidmet, haben damit das ausgesprochen, was seine Zeitgenossen drei, ja vier Jahrzehnte hindurch immer wieder an Vincke als etwas ganz Besonderes gesehen und erfahren haben. Er war für alle, für Könige und Minister, für seine Mitarbeiter und Untergebenen, für seine Freunde und für seine Gegner ein sich im Dienst für Volk und Vaterland, insonderheit für sein geliebtes Westfalen verzehrender preußischer Beamter gewesen. Ein Vorbild für viele in seinem rastlosen Einsatz zur Stärkung und Mehrung der äußeren und inneren Kraft des preußischen Staates. Ein Mahner für alle, niemals im Dienst für Volk und Staat einer übelwollenden oder schlecht unterrichteten Macht von oben oder unten sich willenlos und tatenlos zu beugen. Unbeirrbar ging er seinen Weg, oft dabei dem König und seinen Ministern, bisweilen seinen alten Freunden, selbst dem väterlichen Freund, dem Reichsfreiherrn vom Stein, tapfer Widerstand leistend, wo — wie er meinte — es galt, das wahre Wohl von Volk und Staat und Land zu vertreten und zu fördern. Konflikte mit diesem oder jenem, gleich ob oben oder unten, blieben nicht aus. Immer aber mußte man der Geradlinigkeit, dem Gerechtigkeitssinn und dem opferbereiten Dienst des Oberpräsidenten letzte Anerkennung, ja Lob zollen. Gewiß war er kein bequemer Vorgesetzter, noch weniger ein bequemer Untertan seines Königs und dessen Ministern. Immer aber mußte man erkennen, daß es ihm nie um sein Person ging, sondern daß er aus letzter Verantwortung heraus für das Wohl und für das Leben seiner geliebten Heimat, für Preußen und Deutschland handelte. Zutiefst und zuletzt handelte Vincke in allem aus seinem lebendigen verantwortungsbereiten Glauben heraus. Aufklärung und Pietismus, Weltoffenheit und Gottinnigkeit waren in seiner Person und in seinem Wirken eine innere Verbindung eingegangen. Trotz seiner äußerlich unscheinbaren kleinen Gestalt erschien er, wo er schrieb, redete oder handelte, einem jeden als eine in sich geschlossene kraftvolle Persönlichkeit, ein Beamter unbestechlicher Redlichkeit, ein Mann immensen Fleißes, ein Warner der Trägen und Leichtsinnigen, ein unbeugsamer Vertreter der von ihm erkannten Wahrheit, ein Mensch ohne Furcht und Tadel, ein Adeliger im Geist und in der Hingabe, ein Freund der Armen, ein preußischer Protestant aus westfälischem Volk und Land.

---

[33] Vgl. Fr. Brune: Vinckes letzte Reise. In: Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte 57/58, 1964/65, S. 37—41.

Exkurs

Auf das innere Verhältnis Vinckes zur evangelischen Kirche näher einzugehen, ist kaum möglich. Die Geschichte seines Glaubens könnte auf Grund seiner Tagebücher angedeutet werden. Es sei nur darauf hingewiesen, daß Vincke zeitlebens gewußt hat, in der Verantwortung vor Gott zu stehen und zu wirken verpflichtet zu sein. Zu Beginn eines jeden Jahres berichtet er in seinem Tagebuch von der Selbstprüfung vor Gott. Dabei spricht er offen aus, „wie vergeblich der Kampf gegen Eigenliebe und Eigensinn" gewesen sei (1822 S. 77). Zwei Jahre später heißt es: „Der Eintritt in das 50. Lebensjahr war eine ernstliche Mahnung zur Anfrage bei mir selbst, ob ich auch wirklich besser und trauriger geworden, ob ich die große Gnade Gottes verdiene — es fehlt mir doch viel" (1824 S. 111).

Dem Wunsche seiner 1826 verstorbenen Frau entsprechend, „täglich ein Kapitel aus der Bibel zu lesen", schreibt er: „Wie sehr fühle ich mich gestärkt und befestigt in meinem Offenbarungsglauben, der doch alle zur Beruhigung führen kann, nur immer fester überzeugt, welcher Wahn es ist, mit dem Verstande das Göttliche, Unendliche begreifen zu wollen (1827 S. 50 f.). In seinen Tagebüchern vermerkt er auch, daß er, wenn eben möglich, am Gottesdienst teilnahm. Einige Bemerkungen darüber seien erwähnt: „Schöne Predigten von Natorp in der vollen Kirche, wie ich diese stets so wünschte" (1824) oder „in Natorps schöner Predigt über die Wohltaten des Gebets" (1822 S. 50) andererseits „in des jungen Möller Predigt wenig erbaut" (1824 S. 114).

Seit 1825 Wirklicher Geheimrat mit dem Titel „Exellenz" blieb Vincke ein bescheidener, demütiger Mann. Als ihm beim Besuch Friedrich Wilhelms IV. in Minden 1842 der schwarze Adlerorden verliehen wurde, wehrte er sich fast dagegen, wenn ihn „dieser Beweis der Allerhöchsten Zufriedenheit" auch freute. Der König selbst erinnerte noch nach 10 Jahren seinen früheren Staatsminister, damals Regierungspräsident in Arnsberg, Ernst von Bodelschwingh, an diese Begebenheit: „Vergessen Sie nicht den Augenblick in Minden, wo er (Vincke) sich gegen das Band des Schwarzen Adlers in meiner Hand wehrte wie ein bescheidener kleiner Schüler sich gegen eine Prämie wehrt, von der er glaubt, daß sie einem würdigeren Genossen und nicht ihm gebührt" (Westfälisches Adelsblatt 1929, S. 105).

Aus den Bestrebungen zur Revision der westfälisch-rheinischen Kirchenordnung von 1835

Ein Brief und sein Schreiber.

Von Johannes Bauermann, Münster/Westf.

Im ehemaligen Provinzialkirchenarchiv fand sich der folgende Brief aus dem Jahre 1849[1]:

Verehrter Herr Präses, werther Freund[2]!

So herzlich ich mich freue, dass die unserer Provinzial-Synode entgegen getretenen Hindernisse endlich überwunden sind[3], so ist mein Herz doch von schweren Besorgnissen in bezug auf diesen Gegenstand erfüllt, die mich zu einem Antrage veranlassen, den ich Ihnen vor allem vorzulegen habe.

Ich fürchte nehmlich wohl nicht ohne Grund, dass sich manche widerstrebende Richtungen hervorthun werden, an denen vielleicht das ganze Werk scheitern könnte. Von den Gutgesinnten selbst fürchte ich, dass manche sich durch die neu constituirte Ministerial-Abtheilung für die evangelischen Kirchenangelegenheiten[4] dürften täuschen lassen, als sei nun damit unserer Kirche die nöthige Garantie gegeben, und nichts weiter zu wünschen. Davon kann ich mich nicht überzeugen. Ich sehe darinn nur eine Staatsbehörde unter anderem Namen, deren sogenannte Unabhängigkeit vielfach verclausulirt ist und die eigentlich nur die Kirche bevormunden und in ihrer freien

---

[1] Die Mitteilung des Briefes verdanke ich dem verstorbenen Dr. Ludwig Koechling, der ihn 1933 im damaligen Provinzialkirchenarchiv in Bad Oeynhausen unter der Bezeichnung Abt. 3 Gen. A 7 ausfindig machte. Nach Auskunft des Landeskirchlichen Archivs in Bielefeld gehört der Sammelband, dem der Brief entnommen ist, jetzt dem Bestand 08 als Nr. 145 an. — Die Wiedergabe hält sich an die Schreibweise des Originals.

[2] Pfarrer Wilhelm Albert in Gevelsberg, Präses von 1844 bis 1874; geb. 1799, gest. 1878. (Seine Lebensdaten ebenso wie die weiterer Persönlichkeiten des Pfarrerstandes verdanke ich Herrn Verwaltungsleiter Bauks in Münster.)

[3] Erhard bezieht sich hiermit auf die Ablehnung der geplanten und von Präses Albert beantragten Abhaltung einer gemeinsamen Synode von Westfalen und Rheinland durch den Minister am 22. Januar 1849. (Heinr. Heppe, Gesch. d. Evang. Kirche von Cleve-Mark u. d. Prov. Westphalen, Iserlohn 1867, S. 410 Anm.).

[4] Errichtet am 26. Januar 1849.

Regung hemmen soll. (Freund Hammerschmidt[5]*, unter uns gesagt, ist ziemlich derselben Meinung, wenigstens insoweit, dass wir in dieser Behörde nichts neues und nichts bleibendes haben*[6]*). Jeden wahren Freund der Kirche muss das Verfahren unsers Ministeriums gegen unsere Synoden auf das Bitterste kränken. Während man nicht verhindert, dass in politischer Beziehung Versammlungen von Hunderten und Tausenden in der verderblichsten Tendenz zusammen kommen, während man eine National-Versammlung von dem bedenklichsten Charakter zusammen beruft, will man nicht die ganz unbedenkliche Vereinigung zweier Synoden dulden! Es scheint, als wolle man wegen der im Politischen mit vollen Händen weggeworfenen Rechte sich an der Kirche wieder erholen! — Genug, von der Staatsregierung haben wir nichts zu erwarten, wir müssen suchen, uns selbst aufrecht zu halten, versteht sich, so weit der Herr uns dazu seinen Beistand verleiht.*

Nun ist meine Ansicht allezeit die schon in Dortmund[7] *und früher ausgesprochene, dass wir im Wesentlichen auf unserer Kirchenordnung, als festem historischen und gesetzlichen Fundamente stehen bleiben, und nur streben müssen, sie an den Stellen, wo sie theils schon längst als mangelhaft erkannt, theils unter den veränderten Staatsverhältnissen nicht mehr haltbar ist, zweckmässig zu ergänzen und auszubauen, wie dazu unsere Dortmunder Propositionen die Andeutungen enthalten. Nur so kann der Kirche ihre nothwendige Selbstständigkeit gewahrt werden, ohne sie, nach einer oder der andern Seite hin, der Willkür Preis zu geben; und nur so kann unsere rheinisch-westfälische Provinzial-Kirche die, wie ich glaube, ihr gegebene providentielle Mission erfüllen, der evangelischen Gesammt-Kirche den Bau einer wahren, in gesetzlicher Freiheit und wohlgefügter Ordnung bestehenden Synodal-Kirche vorzubilden. Um dies aber, so weit der Herr Gnade gibt, zu erweisen und gegen die widerstrebenden Ansichten durchzusetzen, scheint es mir nothwendig, dass diejenigen Mitglieder der Synode, welche dafür gleiches Sinnes sind, schon vorher sich in einer festen Phalanx zusammenschaaren und für einen festen Operationsplan mit Vermeidung aller unnöthigen und nachtheiligen Spaltungen und untergeordneten Differenzen vereinigen. Dies könnte etwa auf einer, schon am Tage vor der Eröffnung der Synode, also am 19.d.M., zu veranstaltenden Vorbe-*

---

[5] Wilhelm Hammerschmidt (1797—1867), Konsistorialrat in Münster seit 1846.

[6] Tatsächlich wurde die Ministerialabteilung schon mit der Bildung des Oberkirchenrats am 29. Juni 1850 aufgehoben.

[7] Die Tagung der Synodalkommission vom 14. September 1848 (s. unten bei Anm. 29).

rathung geschehen. Gleichzeitig mit diesem schreibe ich in dieser Absicht an Huhold und Wiesmann[8]*; aber Sie, verehrter Herr Präses, sind vor allem der Mann, der diesen Gedanken, wenn Sie sonst nicht dagegen sind, ins Leben fördern könnte, schon deshalb, weil Sie am besten die Personen kennen werden, auf welche man sich verlassen kann, und die deshalb vorzüglich zu dem Bündnisse heranzuziehen sein dürften. Ob Sie es Ihrer Stellung als Präses gemäss finden, sich persönlich an der Vorberathung zu betheiligen, ist eine andere Frage, die Ihrer Erwägung anheim gestellt bleiben muß. Wohl aber könnten Sie in anderer Weise der Sache kräftig helfen, wenn Sie überhaupt dieselbe billigen. Sollten Sie geneigt sein, in Ihrem Kreise dafür zu wirken, was freilich schnell geschehen müsste, und sollten Sie davon günstigen Erfolg erfahren, so würde ich bitten, mich, wo möglich, einige Tage vor dem Termine davon zu benachrichtigen, damit auch ich mich zu rechter Zeit einfinden kann, ohne doch etwa ohne Noth zu frühe abzureisen*[9]*. Halten Sie übrigens mein vielleicht nicht ganz gerechtfertigtes Einschreiten meiner Begeisterung für die hohe und heilige Sache, um die es sich handelt, zu Gute, und seien Sie versichert, dass ich nie aufhöre, mit herzlicher Liebe und inniger Verehrung zu sein*

Ihr in dem Herrn verbundener, geringer Mitbruder

D. H. A. Erhard.

Münster, den 8. März 1849.

Absender ist der münsterische Archivrat Dr. med. Heinrich August Erhard. Er hat sich während seines 20jährigen Wirkens am damaligen Provinzialarchiv in Münster, dem späteren und jetzigen Staatsarchiv, besonders durch seine Geschichte Münsters (1837) und seine Regesta historiae Westfaliae (1847—51) einen Namen gemacht[10]. Weniger bekannt und im Gedächtnis erhalten geblieben ist seine Betätigung im kirchlichen Leben, sowohl der Evangelischen

---

[8] Ferdinand Huhold, Superintendent des Kirchenkreises Vlotho (1802—80); Julius Wiesmann (1811—84), Pfarrer an der Wiesenkirche in Soest, zuletzt Generalsuperintendent in Münster. Beide gehörten zu den Teilnehmern der Dortmunder Sitzung.

[9] Über den Erfolg des Schreibens vermag ich nichts auszusagen. Vgl. Anm. 29a. — Münster war damals noch nicht an das Eisenbahnnetz angeschlossen.

[10] Über Erhards Leben (geb. 1793, gest. 1851) vgl. Joh. Bauermann in: Westf. Lebensbilder Bd. 4, 1933, S. 253 ff., erweitert und um einige Beilagen vermehrt in: Von der Elbe bis zum Rhein, Münster 1968, S. 175 ff. Einen dort nicht verwerteten Nachruf von Max Goebel (Koblenz) enthält die (von diesem mitherausgegebene) Monatsschrift für die evangelische Kirche der Rheinprovinz und Westphalens Jg. 1851 2. Hlfte. S. 202 ff.

Gemeinde Münsters als auch der westfälischen Provinzialkirche. Sie beginnt recht eigentlich mit der Gründung eines westfälischen Vereins der Gustav-Adolf-Stiftung im Jahre 1843, dessen erster Präses er bis zu seinem Tode 1851 gewesen ist[11]. Seit 1845 gehörte er dem Presbyterium der Gemeinde an. Sie entsandte ihn im selben Jahre zur Kreissynode der Diözese Tecklenburg; er hat ihr fortan ständig angehört[12]. Im Presbyterium nahm er sich besonders der evangelischen Schule an. 1846 wurde er in eine Kommission für das Schulwesen gewählt[13]. Man geht auch wohl nicht fehl in der Annahme, daß er es war, der schon 1845 einen Tausch des Schulhauses in der heutigen Johannisstraße (Nr. 13, damaligen Jesuitengasse Nr. 41) gegen die Drostesche Kurie am Domplatz, das damalige Domizil des Provinzialarchivs, anregte[14]. Er hat 1847 auch eine dem neu ernannten (zweiten) Pfarrer zu übergebende Nachweisung seiner Amtsverrichtungen aufgesetzt, eine Arbeit, die seinen Neigungen in besonderem Maße entgegenkam[15]. Im selben Jahre stellte er im Presbyterium die 3 Anträge, die dieses der Kreissynode in Münster am 15. Juli unterbreitete. Sie zielten auf eine Beschränkung des

---

[11] Friedrich Brune, Brüder, wir kommen, Bielefeld 1969, S. 11 ff. (In meinem Lebensbild Erhards in: Von der Elbe bis zum Rhein S. 187 muß es 1843, nicht 1834 heißen.)

[12] Verhandlungen der Kreis-Synode Tecklenburg abgehalten zu Tecklenburg am 8. Okt. 1845 S. 3. — Der größeren Gemeindevertretung der münsterischen Zivilgemeinde hatte Erhard schon seit 1842 angehört. (Auskunft von Herrn Bauks).

[13] Nach Akten der Evangel. Gemeinde Münster, die 1933 von mir herangezogen wurden. (Die Presbyterialprotokolle sind nicht mehr vorhanden.)

[14] Über die evangelische Schule vgl. H. A. Engelking, Die evangel. Schule in Münster im ersten Jahrhundert ihres Bestehens, 1804—1904, Münster 1904, S. 15; Wilhelm Kloster in: Erinnerungsblätter z. 100jährigen Bestehen d. evang. höheren Mädchenschule in Münster, Münster 1952, S. 25 f. Das Gebäude war 1840 eingeweiht worden; es stand auf dem Gelände des jetzigen Auditorium maximum der Universität.

[15] Die Nachweisung befindet sich in dem Aktenbande betr. die Pfarrer der Civil-Gemeinde 1832—83 (Fach 8 Nr. 1) beim Kreiskirchenamt in Münster. Sie war durch die Wiederbesetzung der durch den Tod von Ludwig Natorp (8. Febr. 1846) erledigten Pfarrstelle mit Pfarrer Wilh. Lüttke aus Eickel (1807—66) im Juni 1847 (August Kochs, Übersicht über die Geschichte d. Evang. Gemde. Münster, in: Kirchenkalender d. evg. Gemde. Münster 8, 1898, S. 27) veranlaßt. — Derselbe Aktenband enthält auch zwei von Erhard geschriebene Protokolle über Presbyteriumssitzungen vom 8. und 9. März 1847 und vier von ihm angefertigte Entwürfe zu Gesuchen bzw. Schreiben des Presbyteriums aus den Jahren 1846—48 an des Königs Majestät, an Superintendent Kobmann und an die Regierung in Münster. Es sieht danach so aus, als habe sich Erhard in der Zeit der Vakanzen der beiden Pfarrstellen der Geschäftsführung des Presbyteriums angenommen.

Nachjahres, um die Wiederbesetzung einer durch Tod erledigten Pfarrstelle zu beschleunigen[16]. Ferner sollte die Teilnahme eines der münsterischen Militärgeistlichen an der Kreissynode gestattet werden — wobei Erhard gewiß an den mit ihm gleichaltrigen Divisionsprediger, seit 1846 auch Konsistorialrat Schickedanz gedacht hat, mit dem er im Presbyterium in Schulsachen zusammenarbeitete[17] —, und schließlich wurde eine alternierende Vertretung von kombinierten Gemeinden auf der Kreissynode gewünscht. Die Beschlußfassung der Synode dürfte für Erhard eine Enttäuschung gewesen sein. Die Entscheidung über den ersten wurde vertagt, der zweite verfiel der Ablehnung und der dritte galt als durch die Gesetzgebung erledigt[18]. Mehr Erfolg hatte ein jedenfalls auch von Erhard initiierter Antrag des Pfarrers Smend (I) von Leeden[19], einen Ausschuß zu wählen, der zur würdigen Feier des Westfälischen Friedens ein „freies Friedens-Concil" ins Leben rufen sollte. Zusammen mit den beiden Smends und dem Presbyter Lucassen in Mettingen wurde Erhard in diesen Ausschuß gewählt[20]. Auch auf

---

[16] Den Anstoß hat gewiß die längere Dauer der Wiederbesetzung der Natorpschen Stelle und der Tod des Inhabers der 2. Stelle, des Konsistorialrats Daub, am 28. 2. 1847 gegeben. Die Anträge waren in der Presbyteriumssitzung vom 18. Juni 1847 beschlossen worden.

[17] Über Wilh. Adolf Schickedanz (1793—1867) vgl. Ernst Rassmann, Nachrichten von dem Leben u. den Schriften münsterländischer Schriftsteller, Münster 1866, S. 290; N. F., 1881, S. 187. Er war zeitweilig, vor dem Amtsantritt Lüttkes, Präses presbyterii.

[18] Verhandlungen der Kreis-Synode Tecklenburg abgehalten zu Münster am 15. Juli 1847, S. 9, 10, 11.

[19] Daß es Pfarrer Rudolf Smend (I) in Leeden war, ist zwar nicht eigens bemerkt, muß aber doch wohl angenommen werden, da er als Antragsteller eines vorangehenden Antrages genannt ist.

[20] Verhandlungen der Kreis-Synode Tecklenburg 1847, S. 6. Pfarrer Friedrich Smend (II) in Lengerich (1814—83) war ein Bruder Rudolfs (1806—74; vgl. Rassmann N. F., S. 203). Mit ersterem war Erhard bis zu seinem Lebensende freundschaftlch verbunden. Zur Sache vgl. auch Anm. 22. Lucassen ist 1832—1858 als Steuerempfänger (f. direkte Steuern) des Bezirks Tecklenburg in Mettingen nachzuweisen (Adreßbuch d. Prov. Westfalen, hrsg. v. Wendt bzw. Klier, 1832 S. 59; 1858 S. 81). 1848 übernahm er bei den Unruhen in Mettingen anstelle des geflüchteten Amtmanns die Amtsgeschäfte (Albin Gladen, Der Kreis Tecklenburg an der Schwelle des Zeitalters der Industrialisierung, Münster 1970, S. 166). Daß es sich bei Lucassen um den früheren Bürgermeister von Mettingen (von 1816—32; Hub. Rickelmann, Mettingen im Wandel der Zeiten, 1953, S. 46, 48, 67) handelt, kann als sicher gelten; der Kreissynode gehörte er 1846 zum ersten Male an.

der 5. Westfälischen Provinzialsynode, die vom 2.—20. Oktober 1847 in Soest stattfand, wurde das Thema des Gedenkens an den Abschluß des Westfälischen Friedens von einem Synodalen zur Sprache gebracht[21]. Ob es Erhard war, ist zweifelhaft. Keinesfalls kann er es gewesen sein, der namens der Kreissynode Tecklenburg darauf hinwies, daß schon der 18. Oktober festlich begangen werden solle, da an diesem Tage zu Lengerich die Präliminarien des Friedensschlusses festgestellt worden seien[22]. Wohl aber darf man hinsichtlich des „Gliedes" der 6. Provinzialsynode eine solche Vermutung äußern, das am 6. November 1850 die Erinnerung an den Tod Gustav Adolfs wach rief[23].

Unter den Kommissionen, in die Erhard von der Provinzialsynode des Jahres 1847 gewählt wurde[24], befand sich auch diejenige, die sich mit Vorschlägen zur Verwirklichung einer Verbindung zwischen der rheinischen und der westfälischen Provinzialsynode zu befassen hatte, ein Anliegen, dem Erhard besonderes Interesse entgegenbrachte und für das er sich in der vorangegangenen Aussprache sicherlich nachdrücklich eingesetzt haben wird.[24a] Einen noch stärkeren Anstoß zum Engagement auf kirchlichem, ja kirchenpolitischem Gebiet bewirkten die Märzereignisse des Jahres 1848. In ihnen und ihren Folgen erblickte er nicht nur eine Gefährdung der bestehenden staatlichen Ordnung, sondern auch eine Bedrohung der kirchlichen, die von einem von „demokratischen" Kräften beherrschten Staat ausgehen konnte. Sein unbedingtes Eintreten für die Freiheit der Kirche gegenüber dem Staat steht im Zeichen des Widerstandes. Im Zusammenwirken mit Pfarrer Smend (II) in Len-

---

[21] Verhandlungen der fünften Westfälischen Provinzial-Synode zu Soest v. 2.—20. Oktober 1847, S. 73 f.

[22] Es hat den Anschein, daß Friedrich Smend dieser Ansicht huldigte. In einem Briefe Erhards vom 20. September 1847 an diesen (Pfarrarchiv Lengerich, Akten A 3), in dem er zunächst sein Bedauern zum Ausdruck bringt, wegen dringender Geschäfte und noch mehr wegen Unwohlseins das Missionsfest in Lengerich nicht mitfeiern zu können und so keine Gelegenheit zu haben, die „Westfälische Friedens-Angelegenheit" mit Smend zu besprechen, teilt er diesem als Ergebnis seiner Nachforschungen mit, er habe bei Samuel Pufendorf, De rebus gestis Friderici Wilhelmi Magni Electoris nur gefunden, daß am 30. Juni 1645 ein Konvent kaiserlicher und kurfürstlicher Gesandter, 1646 eine Zusammenkunft schwedischer und brandenburgischer Gesandter in Lengerich stattgefunden habe und daß am 28. Oktober 1646 die brandenburgischen Gesandten aus Münster und Osnabrück ebendort zusammengekommen seien, um wegen der schwedischen Anträge bezüglich Pommerns zu beraten. Die Acta pacis Westphalicae — von Joh. Georg von Meiern — habe er wegen Schließung der Bibliothek nicht beschaffen können. (Im Provinzialarchiv waren sie also damals noch nicht vorhanden.) Er hätte darin neben einer Bestätigung für die Zusammenkunft vom 30. Juni/1. Juli 1645 noch finden können, daß schon Anfang Juli 1644 die

gerich und gewiß auf Erhards Betreiben kam es am 20./21. Juni in Lengerich zu einer jener evangelischen „Konferenzen", wie sie damals vielerorts stattfanden[25]. Sie war von 100 Teilnehmern, darunter 33 Theologen, besucht, nicht nur aus Westfalen, auch aus Hannover und aus Bremen. Zum Präses wurde Erhard gewählt. Es kam auf ihr zu heftigen Auseinandersetzungen, so daß sie kaum als ein erfolgreiches Unterfangen betrachtet werden kann. Zu einer Wiederholung ist es nicht gekommen, obwohl man darin übereinkam, daß „für den freien Ausbau der Kirche" durch solche Konferenzen zu wirken sei, die „als ein Netz das ganze evangelische Deutschland zu überziehen hätten, um endlich zu einer großen Gesamtkonferenz aller deutschen evangelischen Lande zu führen"[26].

---

kaiserlichen Gesandten aus Münster und Osnabrück sich in Lengerich trafen, daß die evangelischen Gesandten dort am 7. August 1646 zusammenkamen (von Meiern Bd. 3, S. 330 ff; Acta pacis Westphalicae Ser. 2 Abt. C Bd. 2, Münster 1971, S. 410, 415) und daß am 8. Oktober 1646 Lengerich Ort einer Konferenz von Gesandten der sächsischen Fürstentümer war (von Meiern Bd. 3, S. 334 f.). Ein für Juni 1646 geplantes Treffen von schwedischen und französischen Gesandten ist nicht zustandegekommen. Für das Vorbringen, am 18. Oktober 1648 seien in Lengerich „Präliminarien des Friedensschlusses festgesetzt" worden, gibt es — vorausgesetzt, die Wiedergabe im Protokoll der Synode ist richtig — nicht nur keinen Anhaltspunkt, vielmehr ist ein solcher Vorgang nach allen vorliegenden Nachrichten als ausgeschlossen zu bezeichnen. Vgl. für die Schlußphase des Vertragswerks auch Fritz Dickmann, Der westfälische Frieden, Münster 1959, S. 488 ff.

[23] Verhandlungen der sechsten Westfälischen Provinzial-Synode zu Dortmund vom 26. Okt. — 13. Nov. 1850, S. 25.

[24] Verhandlungen d. fünften Prov.-Synode S. 7 f., 29. Es waren die Kommissionen für liturgische Angelegenheiten, für Verteilung der Kollektengelder, für den Pfarrer-Pensions-Fond und für die Prüfung der Lehr- und Gesangbücher. Zum Stellvertreter wurde er in der Kommission für Angelegenheiten der Kirchenzucht gewählt.

[24a] Die Bildung dieser Kommission steht in Zusammenhang mit den damals begonnenen Beratungen über eine Revision der westf.-rhein. Kirchenordnung von 1835.

[25] 3. Mai Düsseldorf; 10. Mai Barmen; 11. Mai Bonn u. Hamm; 22. Juni Buchenbeuren; 28. Juni Hilgenroth; 6. Juli Elberfeld (Monatsschrift f. d. evang. Kirche Jg. 1848 II, S. 53, 54, 168, 192; Jg. 1849 I, S. 65 Anm.; Max Goebel, Die evangel. Kirchenverfassungsfrage, Koblenz 1848, S. 70 ff.). Über weitere Konferenzen des Jahres 1848 berichtet C. F. Kling ebda. Jg. 1849 I, S. 65 ff. — Der Fortgang der weiteren kirchenpolitischen Ereignisse in und mit Bezug auf Westfalen und die Rheinprovinz schildert eingehend und, von einzelnen kleinen Mängeln abgesehen, zuverlässig Heppe in seiner Geschichte der evangelischen Kirche von Cleve-Mark.

[26] Einen von S(mend) verfaßten Bericht über die Konferenz bringt die Monatsschrift f. d. evang. Kirche Jg. 1848 II, S. 161 ff. Das vollständige Protokoll sollte der Deutsche Kirchenbote bringen, den Friedr. Ludwig Mallet herausgeben wollte, der aber nicht zum Erscheinen gelangte. Eine weitere Konferenz war in Verbindung mit der herbstlichen Kreissynode ins Auge gefaßt. Erstes Thema der Erörterungen war „Das rechte Verhältnis und

Erhard verlegte seine kirchliche Mitarbeit wieder in die Gremien der organisierten Kirche. Ob er schon an der vom Präses der Provinzialsynode nach Hamm einberufenen Konferenz im Mai 1848 teilgenommen hatte — sie befaßte sich mit einem in der Kreuzzeitung veröffentlichten Entwurf zu einer Verordnung betr. Einberufung einer Landessynode —, ist nicht bekannt[27]. Auf der Kreissynode, die im Oktober 1848 in Lengerich tagte, ergänzte und verschärfte er eine von der Synode gegen Eingriffe des Ministeriums in die Kirchenordnung eingelegte Verwahrung durch den Zusatz: Für den Fall, daß derartige Eingriffe vorkommen, soll das Moderamen (der Synode) beauftragt werden, mit möglichster Entschiedenheit und Energie das Gehörige wahrzunehmen[28]. Nur wenige Wochen zuvor, am 14. September 1848, hatte Erhard in Dortmund an den Beratungen einer Synodal-Kommission teilgenommen, die Präses Albert nach schriftlicher Befragung der Mitglieder der Provinzialsynode einberufen hatte und der es oblag, der zu berufenden außerordentlichen Provinzialsynode „eine Vorlage über die durch die veränderte Staatsverfassung notwendig gewordenen Änderungen der Kirchenordnung" zu erarbeiten. Außer Erhard und dem Präses selbst beteiligten sich noch Superintendent König aus Witten, Pfarrer Wiesmann aus Soest und Superintendent Huhold aus Hausberge sowie der Präses und der Synodalassessor der rhein. Synode an den Beratungen[29]. Die Beschlüsse der Kommission, fälschlich auch als Synodalkonferenz bezeichnet, wurden als Dortmunder Proponenda der 5. Provinzialsynode auf ihrer außerordentlichen Tagung vorgetragen, die am 20. März 1849 in Dortmund eröffnet wurde. Das war die Situation, in der Erhard am 8. März seinen Brief an Präses Albert schrieb und eine Vorbesprechung am Tage vor der Synode

---

Verhalten des Christen gegenüber den politischen Wirren der Gegenwart", das zweite „Verständigung über die gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse unserer Provinz, Preußens und Deutschlands". Das dritte Thema, „Kirche, Landeskirche, Nationalkirche", wurde fallen gelassen. Die letzte Frage war „Was sollen wir tun?"

[27] Bericht in der Monatsschrift f. d. evang. Kirche Jg. 1848 II, S. 81 ff. Da 37 Mitglieder der Provinzialsynode daran teilnahmen, möchte man es für recht wahrscheinlich halten, daß auch Erhard darunter war. In dem Bericht über die Lengericher Konferenz findet sich jedoch keine Andeutung in dieser Richtung.

[28] Verhandlungen der Kreis-Synode Tecklenburg abgehalten zu Lengerich am 11. Oktober 1848, S. 5. Es ging dabei um ein neues Ordinationsformular.

[29] August von Bethmann-Hollweg, Die Beschlüsse der Dortmunder Synodal-Conferenz (!), in: Monatsschrift f. d. evang. Kirche Jg. 1849 I, S. 20 ff. Auch die Wahl der Mitglieder war in schriftlichem Verfahren vorgenommen worden. Die Beschlüsse der Kommission wurden in 12 Artikeln zusammengefaßt.

anregte. Die Männer, deren Zuziehung er vorschlug, waren Teilnehmer der Dortmunder Kommissionsberatungen gewesen. Daß er den daran ebenfalls beteiligten Superintendenten König nicht nannte, läßt darauf schließen, daß Erhard ihn, im Gegensatz zum Präses, nicht als Gesinnungsgenossen betrachtete. Wie Albert und die beiden andern auf Erhards Anregung reagierten und ob es zu der Vorbesprechung kam, habe ich nicht zu ermitteln vermocht.[29a] Die am Schluß der Synodalberatungen über die Dortmunder Proponenda gebildete Kommission zur Revision der Kirchenordnung wies gegenüber der Dortmunder ein nicht unerheblich anderes Gesicht auf; anstelle Huholds wurde der im gegnerischen Lager stehende Dortmunder Superintendent Consbruch gewählt[30]. Erst am 12. März 1850 trat die neue Kommission in Dortmund zusammen und vereinigte sich am folgenden Tage in Duisburg mit der von der rheinischen Synode zum gleichen Zwecke gewählten Kommission[31]. Das Ergebnis war der Entwurf zu einer „Revidierten Kirchenordnung für die evangelischen Gemeinden der Provinz Westfalen und der Rheinprovinz". Die Niederschrift über die Beratungen der Kommission, der eine Gegenüberstellung des alten und des neuen Textes der Kirchenordnung beigefügt ist, stammt von Erhard, der als Schriftführer fungierte[32]. Ihm wird auch das Protokoll einer von Präses Albert veranstalteten freien Konferenz in Hamm am 13. August 1850 zugeschrieben, der dieser Entwurf vorlag; sie war von Mitgliedern

---

[29a] Nach Auskunft des Landeskirchlichen Archivs in Bielefeld liegt ein Antwortkonzept des Präses zu dem Briefe Erhards nicht vor.

[30] Verhandlungen der außerordentlich versammelten fünften Westfäl. Provinzial-Synode zu Dortmund, S. 42. Consbruch war schon zum Mitglied der Dortmunder Konferenz berufen worden, hatte jedoch abgelehnt, weil er die Rechtsgültigkeit der Maßnahme des Präses bestritt. Damals war Huhold an seine Stelle gerückt. Consbruch hatte dann am 15. November 1848 eine freie rheinisch-westfälische Konferenz in Dortmund abgehalten (Monatsschrift f. d. evang. Kirche Jg. 1849 I, S. 107 ff.).

[31] Verhandlungen der vereinigten Commissionen der westfälischen und rheinischen Provinzial-Synode zur Revision der Kirchenordnung zu Duisburg am 13. u. 14. März 1850, Bielefeld 1850.

[32] Wie Goebel in seinem Nachruf „Zum Andenken an Dr. H. A. Erhard" (Monatsschrift f. d. evang. Kirche Jg. 1851 II S. 204) schreibt, sei der Entwurf der revidierten Kirchenordnung von 1849 von Erhard ausgearbeitet worden. Da sich ein solcher Entwurf aus dem Jahre 1849 nirgends erwähnt findet, möchte anzunehmen sein, daß die in Duisburg ausgehandelte Fassung gemeint ist. Sie ist in der Folge auch als Entwurf bezeichnet worden. — Einzuschränken ist auch die Bemerkung Goebels (S. 204) über Erhards Arbeit als Schriftführer auf Provinzialsynoden. Er hat nur einmal, bei der Synode von 1849, als „Gehilfe" des Scriba mitgewirkt. (Verhandlungen der außerord. fünften Prov.-Synode S. 6).

aus 14 Kreissynoden beschickt[33]. Ihr Hauptanliegen war die Frage, wie man sich hinsichtlich einer gemeinsamen Tagung der westfälischen und der rheinischen Provinzialsynode verhalten solle, nachdem der Kultusminister mit Erlaß vom 28. Juni wiederum hiergegen Bedenken geäußert hatte[34]. Die Lösung wurde im Wege einer etwa gleichzeitigen Abhaltung gefunden: Die 6. westfälische Synode tagte vom 26. Oktober bis 13. November in Dortmund, die 7. rheinische vom 26. Oktober bis 15. November in Duisburg, so daß eine Kommunikation der beiden Synoden — mit Hilfe der seit 1847 bestehenden Bahnverbindung — möglich war. Das wurde auch genutzt, indem eine 12köpfige Kommission, in die auch Erhard gewählt wurde, nach Duisburg abgeordnet wurde, um dort mit der Verfassungskommission der rheinischen Synode erneut zu beraten[35]. Da noch kein endgültiger Abschluß erreicht werden konnte, wurde „zur Fortsetzung der Einigungsversuche rücksichtlich des Verfassungswerks" eine neue kleinere Kommission gebildet, in die neben Superintendent König und Pfarrer Wiesmann auch Erhard entsandt wurde. Daß er von allen Mitgliedern die meisten Stimmen auf sich vereinigen konnte und er damit auch zum Referenten bestimmt wurde, verdient nicht unerwähnt zu bleiben[36]. Die gemeinsamen Beratungen mit einer rheinischen Kommission am 7.—10. Januar in Elberfeld führten zum Abschluß dieses Verfassungswerkes in Gestalt der Revidierten Kirchenordnung von 1851[37]. Erhards Tod im Juni 1851 hat es ihm erspart, das Scheitern all dieser Bemühungen erleben zu müssen[38].

---

[33] Monatsschrift f. d. evang. Kirche Jg. 1850 II S. 169 ff. Daß Erhard Protokollführer war, bezeugt Goebel ebda. Jg. 1851 II S. 204. Wie Präses Albert ausdrücklich hervorhob, stellte sie keine amtliche, sondern eine freie Konferenz dar.

[34] Ministerialbescheid auf die Verhandlungen der außerordentlich versammelt gewesenen fünften westfälischen Provinzial-Synode (Einzeldruck).

[35] Verhandlungen der sechsten westfälischen Provinzial-Synode S. 8. Mit Ausnahme eines Ältesten gehörten ihr auch alle Mitglieder der im März 1849 gewählten Kommission an. Die Anwesenheit der Delegation wurde in den Verhandlungen d. siebenten rheinischen Prov.-Synode zu Duisburg, Duisburg 1851, S. 212 zum 11./12. November vermerkt.

[36] Ebda. S. 62 f. Mit 40 Stimmen überflügelte Erhard auch den Superintendenten König. Consbruch wurde mit 11 Stimmen nur Stellvertreter. Das Ergebnis kann gewiß auf die maßgebliche Beteiligung Erhards an der Redaktion des Entwurfs zur revidierten Kirchenordnung zurückgeführt werden. Schließlich fiel auch die Wahl des aus den Reihen der Ältesten zu nehmenden Vertrauensmannes beim Konsistorium auf ihn (ebda. S. 70).

[37] Monatsschrift f. d. evang. Kirche Jg. 1851 II S. 1 ff. Der Bericht der rheinischen Verhandlungskommission nebst dem vereinbarten Text der Kirchenordnung in: Verhandlungen d. siebenten rhein. Prov.-Synode S. 495 ff.

[38] Am 2. Juni 1851, 3 Wochen vor seinem Tode (22. Juni), hat er noch an einer Sitzung des Presbyteriums der münsterischen Gemeinde teilgenommen.

Die Gedankenwelt der Minden-Ravensberger Erweckungsbewegung im Spiegel des Evangelischen Monatsblattes für Westfalen 1845-77

Von Wilhelm Gröne, Exter

I. Das „Evangelische Monatsblatt" als Geschichtsquelle für die Minden-Ravensberger Erweckungsbewegung

Das Evangelische Monatsblatt[1] ist eine Hauptquelle der Minden-Ravensberger Erweckungsbewegung[2]. Diese Zeitschrift ist ununterbrochen monatlich von 1845 bis 1941 erschienen. Der vollständige Titel lautet anfänglich: „Evangelisches Monatsblatt für Westphalen. Herausgegeben von dem Vorstande der Ravensbergischen Missions-Hülfsgesellschaft, redigiert von Stockmeyer, Pastor in Meinberg. Kunsemöller, Pastor in Oldendorf. Schroeder, Pastor in Bünde." Diese Pastoren[3] sind neben Volkening[4] und später Schmalenbach[5]

Die Titel erscheinen hier in den im Literaturverzeichnis gegebenen Abkürzungen.

[1] Das Evangelische Monatsblatt für Westfalen, hrsg. von dem Vorstande der Ravensbergischen Missions-Hülfsgesellschaft, Gütersloh 1845 ff., wird nur nach Jahreszahl und Seite zitiert als EvM. Folgende Hefte waren mir nicht zugänglich und konnten nicht berücksichtigt werden: 1846 Nr. 12; 1864 Nr. 1, 3, 6, 7, 8, 11, 12; 1865 Nr. 1; 1867 Nr. 12; 1868 Nr. 1, 4, 5, 7, 8, 12; 1873 Nr. 9, 10.

[2] Im Folgenden abgekürzt als MRE.

[3] Karl Stockmeyer, 1798—1857, 1821—1826 Pfarrgehülfe in Oerlinghausen, 1826—1829 Pastor in Haustenbeck, 1830—1857 in Meinberg, 1857 Superintendent der Klasse Varenholz in Bega. Vgl. 1857, 257—259; 306—314; Budde, ZuZ NF 2, 40—52; Neuser, 90 Anm. 15, dort weitere Lit.
Karl Kunsemüller, 1804—1879, 1828—1832 Pastor in Hüllhorst, 1832—1850 in Preußisch Oldendorf, 1850—1852 in Elberfeld, 1852—1879 in Wehdem, 1871—1879 Superintendent der Synode Lübbecke. Vgl. Kuhlmann, ZuZ 2, 36—50.
Gottlieb Schröder, 1804—1871, 1827 Rektor und Hilfsprediger in Höxter, 1828 in Rheda, 1835—1871 Pastor in Bünde, 1864—1871 Superintendent der Synode Herford. Vgl. Heienbrock, ZuZ II, 155—166.
Es werden nur die biographischen Angaben der Pastoren wiedergegeben, soweit sie für unser Thema von Wichtigkeit sind. Die Angaben westfälischer Pastoren verdanke ich Herrn Friedrich Wilhelm Bauks, Münster.

[4] Johann Heinrich Volkening, 1796—1877, 1821 Hilfsprediger St. Marien in Minden, 1822 Pastor in Schnathorst, 1827 in Gütersloh, 1838—1869 in Jöllenbeck. Vgl. 1877, 258—262; Kuhlmann, ZuZ 2, 63—87; Rische, Volkening; Rahe, Volkening-Briefe; ders. Volkening-Predigten dort weitere Lit.

[5] Theodor Schmalenbach, 1831—1901, 1853 Leiter der Rektoratsschule Preußisch Oldendorf, 1855 Badeprediger in Bad Oeynhausen, 1855 Hilfsprediger St. Simeon Minden, 1863—1899 Pastor in Mennighüffen, 1885—1899 Superintendent der Synode Herford. Vgl. Heienbrock, ZuZ I, 195—226; Kleine.

zu den Schrittmachern der MRE zu zählen. Die Untersuchung des Inhalts soll den Stellenwert des EvM für die MRE hervortreten lassen. Die Begrenzung des Themas auf den Zeitraum von 1845 bis 1877 ist begründet durch das Urteil, daß in diesen Jahren der Höhepunkt der MRE überschritten worden ist[6]. 1877 ist das Todesjahr Volkenings. Sein Tod kennzeichnet den endgültigen Übergang zur zweiten Generation der MRE, in der Schmalenbach die führende Rolle übernimmt.

II. Entstehung, Herausgeberkreis, Zielsetzung und Leserkreis des Evangelischen Monatsblattes

Die Entstehung des EvM ist eng verknüpft mit der Geschichte der Ravensbergischen Missions-Hülfsgesellschaft[7]. Unmittelbare Quellen, die von der Gründung der Zeitschrift berichten, konnten nicht ermittelt werden[8]. So sind wir ausschließlich auf Angaben, die das EvM selbst macht, angewiesen. In der von Schroeder verfaßten Biographie des Pastors Berghaus[9] heißt es: „So kam das Jahr 1844 heran. Man übertrug ihm (sc. Berghaus) die Mit-Redaktion des Evangelischen Monatsblatts für Westphalen. Gern unterzog er sich diesem Geschäft, mit besonderer Vorliebe, mit Begeisterung möchte man sagen, war er für dies Unternehmen gestimmt, und betrieb die Vorarbeiten dazu mit Eifer und Thätigkeit. Aber ... (E)er entschlief am 2. Mai 1844“[10]. „Berghaus Tod ist die Ursache, warum das Monatsblatt nicht, wie zuerst angekündigt worden, im Jahr 1844 schon erschienen ist“[11].

Aufgrund dieser Angaben läßt sich vermuten, daß sich die Ravensbergische Missions-Hülfsgesellschaft bald nach ihrer Gründung am 1. 6. 1841 mit dem Plan der Herausgabe beschäftigt hat[12]. Ob Volkening der Initiator gewesen ist, wie Rische[13] und nach ihm

---

[6] Vgl. Rahe, Volkening-Predigten 67.

[7] Vgl. Delius, Anfangsgeschichte; ders. Missionsleben Kuhlmann, ZuZ 1, 118—127.

[8] Anfragen in Bünde, Preußisch-Oldendorf und Bad Meinberg blieben ergebnislos.

[9] Vgl. 1845, 91—94.
Johann Berghaus, 1794—1844, 1821—1825 Pastor in Oestrich, 1825—1831 in Herford ref., 1831—1842 Halle i. W., 1842—1844 Herford Stift Berg. Vgl. Neuser, 101 Anm. 81.

[10] 1845, 93—94.

[11] ebd. Anm.

[12] Vgl. Kuhlmann, ZuZ 1, 124; Rische, Volkening, 136; Rothert 93—94.

[13] Vgl. Rische, Volkening, 177—178.

Rahe[14] und Sundermeier[15]vermuten, läßt sich nicht belegen. Darüber müßten die Protokolle der Vorstandssitzungen Auskunft geben. Diese waren bisher nicht auffindbar.

Die eingangs genannten Herausgeber Stockmeyer, Kunsemüller und Schroeder waren seit Ende der dreißiger Jahre befreundet. Ihr gemeinsames Bestreben galt der äußeren Mission. Stockmeyer war Sekretär des Lippischen Missionsvereins[16], Kunsemüller hatte diese Funktion in Ravensberg inne und gehörte mit Schroeder zur Direktion[17]. Zwischen dem 1839 gegründeten lippischen Verein und dem ravensbergischen, der 1841 ins Leben trat, bestanden enge Beziehungen[18]. Es ist nicht ausgeschlossen, daß sich die gleichaltrigen Schroeder und Kunsemüller bereits während des Studiums in Halle 1823 kennengelernt hatten. Gegen Ende der zwanziger Jahre traten sie in enge Verbindung mit Volkening[19]. Schroeder wurde während seiner Hilfspredigerzeit in Rheda von 1828 bis 1835 von Volkening beeinflußt[20]. Er übernahm wohl die Hauptarbeit am EvM[21]. Zu Beginn des Jahres 1851 trat Volkening an Stelle Kunsemüllers, der nach Elberfeld ging, in die Redaktion ein[22]. Mit Ablauf des Jahres 1869 — ein Jahr nach seiner Emeritierung — schied Volkening aus dem Herausgeberkreis aus. Seit 1863 zählte Schmalenbach zu den Herausgebern des EvM. In diesem Jahr wurde er nach Mennighüffen berufen. Er war fast ein Menschenalter jünger als die anderen Herausgeber. 1871 war er allein für das EvM verantwortlich, seit 1872 erscheint der Name Bernhard Volkening[23] auf dem Titelblatt. Er war der älteste Sohn Volkenings. Bis zur Jahrhundertwende gaben Schmalenbach und Volkening gemeinsam das EvM heraus. Als besonders tätige Mitarbeiter sind noch Greve[24]

---

[14] Vgl. Rahe, Volkening-Briefe, 117.

[15] Vgl. Sundermeier, Mission, 68.

[16] Vgl. Budde, ZuZ NF 2, 46—47.

[17] Vgl. „Zweiter Bericht der Ravensberger Missions-Hülfs-Gesellschaft von den Jahren 1843 und 1844" 1845 Beilage zu Nr. 6, 9.

[18] Vgl. Budde, ZuZ NF 2, 47.

[19] Vgl. Kuhlmann, ZuZ 2, 38.

[20] Vgl. Heienbrock, ZuZ II, 156.

[21] Vgl. 1871, 193; Heienbrock, ZuZ II, 162.

[22] Vgl. 1851, 2—4.

[23] Bernhard Volkening, 1828—1910, 1855 Gefängnisgeistlicher in Bielefeld, 1857 Seminarlehrer in Petershagen, 1873—1906 Pastor in Holzhausen, 1883—1906 Superintendent der Synode Lübbecke.

[24] Friedrich Greve, 1802—1863, Pastor in Gütersloh 1827—1863, Vgl. 1863, 311—313.

und Rische[25] zu nennen, der in enger Freundschaft zu Volkening standen; jener seit der gemeinsamen Wirksamkeit in Gütersloh 1827 bis 1838, dieser als Hilfsprediger in Jöllenbeck 1845 bis 1849 und als sein Schwiegersohn.

Welchen Zweck das EvM verfolgte, entnehmen wir — da wiederum unmittelbare Quellen fehlen — zunächst einer Empfehlung im Barmer Missionsblatt[26], wo es in einer Anmerkung zu einer Erzählung heißt: „Diese Erzählung ist aus der evangl. Monatsschrift für Westphalen, herausgegeben von dem Ravensbergischen Missions-Verein und redigiert von den im Reiche Gottes wohlbekannten Pastoren Stockmeyer in Meinberg, Kunsemöller in Oldendorf und Schröder in Bünde. Monatlich erscheint ein Heft von 2 Bogen und ist der Preis jährlich am Druckorte nur 10 Sgr. Der Ertrag fließt in die Missionskasse. Schon aus diesem letzteren Grunde verdiente diese Zeitschrift hier eine Anzeige und Empfehlung, aber abgesehen von diesem pecuniären Nutzen, fühlen wir uns gedrungen, unsern Lesern von dieser Zeitschrift Kenntniß zu geben, die in ihren 4 Rubriken, Erbauliches, Belehrendes, Historisches und Locales, wie ein Bote mit voller Tasche in jedem Monat an die Thür des Lesers kommt und, einmal angenommen, gewiß jeden Monat willkommen ist. Der Herr öffne ihr manche Thür und vor allem die Herzen." Ergänzend schreibt der Redakteur E. F. Ball[27] in der gleichen Zeitschrift[28]: „Ich empfehle noch einmal diese liebe Monatsschrift, deren Preis nur 10 Sgr. beträgt, deren Ertrag in die Missionskasse fließt, und deren gesalbter Inhalt die Namen der Redaktoren Stockmeyer, Konsemüller und Schröder verbürgen. Sie hat jetzt schon 4 000 Abnehmer und ist bei Bertelsmann in Gütersloh zu haben."

Entscheidend ist die Förderung des Lesers im christlichen Glauben: die Erbauung. Das drückt Greve so aus: „... ein Hauptzweck des evangelischen Monatsblattes mit ist, den christlichen Lesern zum Verständniß der heiligen Schrift, und dadurch zur Erbauung des geistlichen Lebens, behülflich zu sein"[29]. Der Charakter einer Missionszeitschrift scheint hier ganz zurückzutreten, zumal dieser

---

[25] August Rische, 1819—1906, 1845—1849 Vikar in Jöllenbeck, 1849 Inspektor der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland, 1850—1851 Pastor in Lippspringe, 1851—1900 in Schwinkendorf/Mecklenburg. Er heiratete 1851 Volkenings älteste Tochter Ida (1823—1860).

[27] E. F. Ball, 1799—1885, Hilfsprediger in Repelen/Rheinland 1822—1824, Pastor in Hörstgen 1824—1838, in Radevormwald ref. 1838—1857, dort Superintendent 1850—1856, in Kreuznach 1857—1862, Kirchenrat in Koblenz 1862—1873. Vgl. Rosenkranz, 18.

[28] Nr. 22 vom 3. 11. 1845.

[29] 1852, 302.

Begriff in dem als „Eingangsgruß“[30] in Gedichtform gestalteten Programm nicht vorkommt. Doch hier ist zu beachten, daß das gepredigte und durch Beispiele ausgelegte Evangelium die Mission einschließt, ja mit ihr identisch ist. Diese für die MRE charakteristische Verbindung hat Sundermeier herausgestellt[31].

Zur Erbauung tritt die Absicht, den Leser über kirchliche und politische Ereignisse zu unterrrichten. Dabei sind Information und Kommentar vermischt. Dies bestätigt die konservative Neue Preußische Zeitung[32]: „Ein Monatsblatt von 6 000 Exemplaren wird hier herausgegeben, vielleicht die größte Verbreitung, die irgend ein Blatt der Welt auf einem so kleinen Raume hat. Darin befindet sich eine kleine politische Rundschau, welche die Politik vom christlichen Standpunkt auffaßt und für das untere Landvolk ganz vortrefflich ist, schon die Stellung der politischen Sachen unter Predigten, christliche Erzählungen ist nicht ohne Bedeutung.“ Die starke politische Einflußnahme zeigt sich vor allem in dem Umfang der „Weltumschau“ in den Jahrgängen 1870 und 1871.

Über den Charakter des EvM äußert sich die Evangelische Kirchenzeitung 1857 in dem anonymen Artikel „Skizzen aus dem Fürstenthum Minden und Grafschaft Ravensberg“[33]. Es wird leise Kritik daran geübt, daß der Blatt „recht einfach und nüchtern gehalten“[34] ist. Und weiter heißt es dort: „Man könnte oft wohl etwas mehr verlangen, wenigstens den Christen, die bei dem Geistlichen auch das Interessante suchen und verlangen, würde es nicht genügen. Im Großen und Ganzen sind die hiesigen Geistlichen keine Schreiber.“ Positiv wird die meinungsbildende Wirkung des EvM beurteilt: „Eine Macht über das Volk ist wirklich dadurch gewonnen: je mehr dieselben Grundwahrheiten dem Volke mitgetheilt werden, um so mehr prägen sie sich in ihm ab; unmerklich gehen sie in die ganze Anschauungsweise über. Da die Leser wissen, wer das Blatt leitet und sie ein unbedingtes Vertrauen zu den Leitern desselben haben, so nehmen sie auch an, was da geschrieben wird, und so hat man eine kräftige Waffe zum Angriff und zur Abwehr, die an vielen 1 000 Stellen trifft. Doch ist davon noch nicht viel Gebrauch gemacht, es hat eigentlich das Blatt zur Erbauung im

---

[30] Vgl. 1845, 1—2 ohne Verfasserangabe.

[31] Vgl. Sundermeier, Mission, 61—90 besonders 68—71.

[32] zitiert nach Kaeller, 48.

[33] Vgl. Evangelische Kirchen-Zeitung. Hg. von E.-W. Hengstenberg (im Folgenden abgekürzt als EKZ), Jahrgang 1857, Sp. 1003—1019, besonders Sp. 1012—1013.

[34] ebd. Sp. 1012.

engeren Sinne gedient“[35]. Die politische und kirchliche Geschichte des Einflußgebietes des EvM ist in der Tat bis ins Dritte Reich hinein von der konservativen Haltung bestimmt worden[36]. Wie das letzte Zitat zeigt, hielten es die konservativen kirchlichen Kreise für legitim, daß Pastoren das in ihr Amt und in ihre Person gesetzte Vertrauen zur Manipulation der Volksmeinung benutzten. Die Bevormundung des Volkes in allen Lebensbereichen entsprach dem umfassenden Anspruch der Reich-Gottes-Theologie, der besonders an der Heiligung gelegen war. Sie war von der Gewißheit der Pastoren getragen, die einzig richtige Schriftauslegung zu vertreten.

Der oben zitierte Bericht in der Evangelischen Kirchen-Zeitung läßt keinen Zweifel daran, daß das EvM vornehmlich für die Landbevölkerung bestimmt war und von ihr gelesen wurde: „In den Stuben der großen Bauernhäuser und in der Hütte des Spinners ist es zu finden. Es gibt Dörfer, in denen es in 100 oder 200, ja in 300 Exemplaren gelesen wird. Die Leute können ohne das bekannte blaue Heft nicht seyn; an den Sonntagen, wo es ausgegeben wird, steht manches Pfarrhaus gedrängt voller Leute“[37]. Wie weit Minden-Ravensberg agrarisch strukturiert war, zeigt eine Statistik von 1867, nach der im Kreis Lübbecke 79,7%, im Kreis Halle 76,9%, im Kreis Herford 67,2%, im Kreis Minden 48,9% und im Kreis Bielefeld 41,5% der Bevölkerung ihren Erwerb in der Landwirtschaft fanden[38]. Eine nähere Bestimmung des Leserkreises dürfte schwierig sein, da sie auf die Verteilerlisten des Verlages und der Pastoren, in deren Händen der Vertrieb lag, angewiesen wäre. Das Verbreitungsgebiet umfaßte Minden-Ravensberg, Lippe und angrenzende Gebiete, wie das Osnabrücker und Tecklenburger Land. Die Auflage stieg in dem hier behandelten Zeitraum von Jahr zu Jahr. Sie betrug bereits im ersten Erscheinungsjahr 4000 [39] und erreichte die Zahl 16 799 im Jahre 1877 [40]. Vergleichszahlen anderer Zeitschriften aus jenen Jahren konnten nicht ermittelt werden.

III. Der Inhalt des Evangelischen Monatsblattes

Die Vielfalt des Inhalts machte als ersten Arbeitsgang erforderlich, die Beiträge in verschiedenen Themenkreisen zu erfassen. Diese lassen sich entweder einem mehr erbaulichen oder einem

---

[35] ebd. Sp. 1013

[36] Vgl. Kaeller, 95—97; Rothert, 111—119; 123—124.

[37] EKZ 1857, Sp. 1013.

[38] Vgl. Reekers, 261 ff.

[39] Vgl. Barmer Missionsblatt 1845, Nr. 22 vom 3. 11.

[40] Vgl. 1877, 367.

mehr aktuell-berichtenden Teil zuordnen. Eine eindeutige Trennung kann zwischen beiden Inhaltsteilen nicht vollzogen werden, vielmehr vermischen sie sich oft, wobei aber die vorherrschende Tendenz jeweils erkennbar bleibt.

1. Beiträge erbaulichen Charakters

a) Predigten

Das Hauptgewicht liegt bei den erbaulichen Beiträgen. Unter ihnen nehmen die Predigten wohl die wichtigste Stellung ein. Sie stehen nicht nur fast immer auf den ersten Seiten eines Heftes, sondern sie fehlen auch in kaum einer Nummer. In ihrem regelmäßigen Erscheinen werden sie nur von der Weltumschau (seit 1849) erreicht. In den 33 zu behandelnden Jahrgängen sind 338 Predigten abgedruckt. Bis auf wenige Ausnahmen[41] sind es vollständige Predigtmanuskripte. Die überwiegende Anzahl ist dem sonntäglichen Gemeindegottesdienst entnommen, wobei das jeweilige Evangelium oder die Epistel als Text zugrundeliegen. 72 Predigten sind bei besonderen Gelegenheiten gehalten, darunter sind Missionsfeste (20), Provinzial- und Kreissynoden (13), Gedächtnisgottesdienste für verstorbene Pfarrer (8) und Feste der inneren Mission (7). Bei der Aufstellung der Texte fällt auf, daß ein Viertel der Predigten über einen Lk-Text gehalten sind (81). Der Häufigkeit nach folgen Mt (65) und Joh (44). Aus den Evangelien werden besonders gern Gleichnisse und Wundergeschichten genommen. Aus den paulinischen Briefen (einschließlich Eph, Kol und Past) erscheinen 52 Predigttexte. Hier sind paränetische und die Rechtfertigungslehre behandelnde Abschnitte überwiegend. Nur 34 Predigten beziehen sich auf das Alte Testament, aus dem vornehmlich Pss (9) und Gen (6) zugrundegelegt werden.

Unter den Verfassern erscheinen von 1845 bis 1863 Greve, und nach seinem Tod 1863 Schmalenbach an erster Stelle. Beide sind mit je 48 Predigten vertreten. 39 Predigten stammen von Schroeder und 23 Predigten von Beckhaus[42]. Von Siebold[43] sind 13, von

---

[41] Es sind die vier abgedruckten Predigten Volkenings: 1853, 289—294; 1870, 353—359; 1871, 231—233; 1872, 220—227 und je eine Predigt Blumenhardts d. Ä. 1870, 321—327, Th. Brauns 1871, 149—158 und Claus Harms' 1871, 225—230.

[42] Konrad Beckhaus, 1821—1890, 1846 Rektor und Hilfsprediger in Höxter, 1852—1890 dort Pastor, 1858—1890 Superintendent der Synode Paderborn.

[43] Karl Siebold, 1818—1905, 1845—1851 Hausgeistlicher an der Pflegeanstalt Geseke, zugleich Pastor in Erwitte, 1851—1854 Pfarradjunkt in Schildesche, 1853—1894 dort Pastor.

Theodor Braun[44] 10, von Arens[45] 9 und von Stockmeyer 8 Predigten veröffentlicht. Diese acht Pastoren haben etwa drei Fünftel der Predigten geschrieben. In den Rest teilen sich 63 Pastoren. Von den insgesamt 71 Pastoren amtieren 29 in Minden-Ravensberg, 8 im übrigen Westfalen, 6 im Raum Wuppertal und 4 in Lippe. 18 Predigten sind anonym.

Es scheint keine Nachrichten darüber zu geben, wie die Auswahl der Predigten für das EvM getroffen wurde. Dem EvM entnehmen wir Hinweise, daß die Redaktion Wünsche von Gemeindegliedern berücksichtigte[46].

Die Fülle des Materials verbietet es, den Gehalt aller 338 Predigten im einzelnen zu erheben und zu verarbeiten. So sind in den folgenden Abschnitten repräsentative Auswahlen aus jedem Jahrgang und den mehrfach vorkommenden Predigern berücksichtigt[47]. Überblickt man die Predigten, so kann als erster Eindruck wiedergegeben werden, daß sie sich sowohl in ihren Grundgedanken als auch dem Stil und der Gliederung nach sehr ähnlich sind. Der Inhalt läßt sich im Groben mit den Begriffen Sünde, Gnade, Bekehrung und Erweckung, die in fast allen Predigten vorkommen, umschreiben. Die Sprache ist altertümlich, oft wird Luthers Stil kopiert[48]. Was macht nun im einzelnen den Inhalt der Predigten aus? Das beherrschende Thema, dem die andern untergeordnet sind, lautet: „Von der Gerechtigkeit des Glaubens“[49] oder in einer anderen Überschrift „daß uns die Seligkeit in Christo frei geschenket ist“[50]. Die Rechtfertigungslehre wird verknüpft mit dem dringenden Ruf zur Bekehrung. Diese Mahnung gilt dem einzelnen: „... und längst haben alle Fügungen der Vorsehung Gottes dahin gezielt, daß du zu einer gründlichen Sinnes-Änderung und Bekeh-

---

[44] Theodor Braun, 1833—1911, 1855 Hilfsprediger in Halle/S. 1856 in Schildesche, 1857 Badeprediger in Oeynhausen, 1859 Lehrer am Gymnasium Gütersloh, 1866—1884 dort Anstaltsgeistlicher, 1884—1909 Generalsuperintendent der Neumark und Niederlausitz, 1891—1909 Oberkonsistorialrat. — Vgl. Heienbrock, ZuZ II, 108—114.

[45] Friedrich Arens, 1813—1874, Kandidat in Kaiserswerth, Strafanstaltsgeistlicher in Osnabrück, 1852—1855 Hilfsprediger in Lintorf, 1855—1871 Pastor in Vörden, 1871—1874 in Hemeringen bei Hameln. Vgl. Meyer, I 488; II 243; 469.

[46] Vgl. 1863, 289; 1872, 224; 1876, 373.

[47] Es sind etwa 100 Predigten eingehender erfaßt.

[48] Vgl. etwa 1849, 361; 1858, 233; 1869, 186.

[49] 1846, 35: Thema einer Predigt von Arens über Phil. 3, 8—11.

[50] 1848, 321: Thema einer Predigt von Schröder über Gal. 3, 15—22.

rung kommen (sollst)"[51]. „Laß dich warnen, laß dich erwecken aus der Sicherheit, dem Leichtsinn, darin du bist. Wache auf, stehe auf von den Todten, so wird dich Christus erleuchten. Heut lebst du, heut bekehre dich"[52]. So klingt es mehr oder weniger deutlich in allen Predigten. Die Zitate zeigen, daß Bekehrung hier als Änderung des Herzens, und zwar des ganzen Herzens verstanden wird; es ist die „innerste Mission"[53]. Die Voraussetzung dafür ist die Sündenerkenntnis: „Viele glauben und glauben, und werden doch nicht selig. Es ist ein träumendes, schläfriges, todtes Glauben, wobei sie bleiben, wie sie sind. Selig werden, heißt: gerettet werden. Wer sucht aber gerettet zu werden? Wer bittet, wer schreiet, man möge ihn retten? Derjenige welcher Noth fühlt, in Angst ist, in Todesgefahr schwebet und sein Verderben, seinen Untergang vor Augen siehet. Aber wer siehet, wie er in Sünden zugrunde gehet?"[54]. „Wo ist das Gewissen so erwacht, daß man nicht bleiben kann in dieser innern Noth und Verdammniß? Wem ist denn die Sünde so überaus sündig geworden, daß er nach Rettung und Erlösung seufzet und ringet?"[55]. Die Sünde wird als grundsätzliche Befindlichkeit des Menschen gesehn, als „Aussatz der Seele"[56]. Hinzu tritt die Anprangerung moralischer Mißstände, unter denen Hurerei, Trunksucht und anderes weltliches Treiben oft genannt wird[57].

Die Vergebung der Sünden ist die Tat Jesu. Das wird häufig mit dem Begriff „Versöhnungsblut"[58] umschrieben: „Nimm zum neuen Jahre mein heiliges Versöhnungsblut, ich wills dir schenken. Nimms im Glauben an. Das wäscht dein böses Herz, das heilet deine Wunden"[59], so läßt Seippel[60] in einer Neujahrspredigt Jesus sprechen. Unter dem Motto „Allem ab, und Christo an"[61] wird zur Entscheidung zwischen Gott und Welt aufgerufen. Der Glaube hat den unbedingten Vorrang vor den weltlichen Dingen. Als Kronzeuge der Versöhnungs- und Gnadenlehre wird oft Luther

---

[51] 1845, 5.

[52] 1845, 36.

[53] 1866, 327.

[54] 1845, 132.

[55] 1845, 133.

[56] 1845, 9.

[57] Vgl. 1849, 37—38; 1852, 355.

[58] 1850, 41; 1847, 299; vgl. „Blut des Lammes": 1849, 226, 1872, 196.

[59] 1850, 41.

[60] Eduard Seippel, 1813—1878, 1838—1847 Hilfsprediger in Spenge, 1847—1856 Pastor in Schnathorst, 1856—1878 in Rehme. Vgl. Heienbrock, ZuZ II, 3—14.

[61] 1849, 355.

zitiert[62]. Ameler[63] faßt diese Botschaft in einer Synodalpredigt zusammen: „Buße, Vergebung der Sünden und Gabe des heiligen Geistes zu neuem Leben gehören nach der Apostellehre durchaus zusammen — wie die Theile eines Ringes — und soll die evangelische Kirche, die auf diese Apostellehre gebauet ist, von uns ausgebauet werden, so müssen diese 3 Stücke zusammen verkündigt, zusammen geglaubt, zusammen erfahren werden"[64].

Das hier genannte dritte Element, die Gabe des heiligen Geistes, die Heiligung, tritt etwas zurück. Was darunter zu verstehen ist, sagt Greve in einer Predigt[65]. Heiligung bezieht sich also auf einen ordentlichen Lebenswandel im Glauben.

Es erscheint sinnvoll, an dieser Stelle auf die von den Erwekkungspredigern bekämpfte Auffassung vom Christentum einzugehen. Denn die Auseinandersetzung erfolgt von der Rechtfertigungslehre her. So fragt Arens in seiner bereits erwähnten Predigt[66]: „Ist sie euch recht, eine aus lauter Gnaden von Gott geschenksweise euch übertragene und zugerechnete Gerechtigkeit? Die ihr über solches Wort euren Spott habt, euch nicht scheut zu sagen: ‚eine zugerechnete Gerechtigkeit ist ein Unding', und dagegen viel von Menschenwürde, Vernunftchristentum, veralteten Formeln, todten Buchstaben und dergleichen hören lasset, wie es denn am Tage ist, ihr vom Taumelkelch der falschen Weisheit Berauschten — o daß ihr euch von dem falschen Lichte, das euch das rechte dünkt, herumbringen ließet durch Den, der nicht will, daß jemand verloren werde!". Das Vernunftchristentum[67], das auf eigene Verdienste gründet, ist der erste Angriffspunkt. An anderer Stelle charakterisiert Arens einen Anhänger dieses Glaubens so: „Es kann mir Niemand etwas Böses nachsagen, ich habe mich immer ordentlich gehalten, ich gehöre nicht zu den losen Verächtern; ich gehe regelmäßig zur Kirche, wenn ich nur kann; auch zu Hause halte ich mein Gebet, meinen Morgen- und Abendsegen,

---

[62] Vgl. z. B. die Erklärungen Luthers zum 2. Artikel: 1845, 198; 1850, 198; 1852, 133; 1858, 66 u. ö. Entsprechend bei den Reformierten der Heidelberger Katechismus, z. B. 1847, 258; 1854, 36.

[63] Hermann Ameler, 1811—1904, 1838—1847 Pastor in Herford St. Jakobi, 1847—1897 dort St. Johannis, 1871—1885 Superintendent der Synode Herford, 1849 konservativer Abgeordneter im Preußischen Abgeordnetenhaus, Zweite Kammer.

[64] 1845, 200.

[65] Vgl. 1858, 258—259; s. auch 1846, 41; 1870, 326.

[66] 1846, 40.

[67] Vgl. 1845, 8—9.

aber immer beten, das geht eben nicht ... ich mache auch wohl ein Versehen, aber mein Herz ist gut; wir sind ja eben alle unvollkommene Menschen, und da verlasse ich mich auf den lieben himmlischen Vater, der wird mich nicht verstoßen, das ist mein Glaube“[68].

Der zweite Angriffspunkt ist die Hochschätzung des Verstandes, der doch Gottes Gnadentat nicht erfassen kann[69]. Schließlich wendet sich die Predigt gegen eine rationalistische Anschauung des Christentums als erhabene Morallehre[70]. Es ist für den Charakter der Predigten bezeichnend, daß die Auseinandersetzung durchaus polemisch ist, wie die angeführten Stellen zeigen. Die Prediger berufen sich auf die Bibel und die Bekenntnisschriften[71], da erübrigt sich eine Sachdiskussion.

Zwei Themen, die sachlich zusammengehören, erscheinen häufig im Gefolge des Hauptthemas Rechtfertigung allein aus Glauben; sie sollen mit den Begriffen Reich Gottes und endzeitliches Gericht umschrieben werden. Die erste im EvM erschienene Predigt behandelt „den Gang des Reiches Gottes auf Erden“[72]. Reich Gottes wird hier als die Verkündigung und Verwirklichung der Botschaft Jesu in der Welt verstanden. Das ist die Aufgabe der Kirche[73]. Diese Interpretation wird auch auf den einzelnen angewendet unter Berufung auf Lk 17, 20—21 [74]. Bekehrung bedeutet: das Reich Gottes empfangen. Eigentümlich ist die stete Aufforderung, sich von dem Weltlichen zu trennen. Es wird versucht, die Sonderstellung der gläubigen Christen gegenüber den „Weltkinder(n)“[75] zu betonen. Sie hat ihren Grund in der endzeitlichen Ausrichtung der Christen. Die eschatologischen Vorstellungen werden meist am Schluß der Predigt angebracht als Warnung vor dem Gericht, als Mahnung zum Ausharren und als Hoffnung auf eine bessere Zeit. Dieses letzte Moment überwiegt in der bereits zitierten Predigt Greves[76]. Ihre Gedanken beweisen, daß hier keine Trennung zwischen dem Reich Gottes auf Erden und einem zukünftigen Reich gemacht wird.

---

[68] 1850, 164—165.

[69] Vgl. 1846, 267; 1847, 230.

[70] Vgl. 1850, 68/69; 1849, 290; 1855, 274/279.

[71] Vgl. z. B. 1850, 165.

[72] 1845, 4.

[73] 1845, 7; 1849; 131 vgl.

[74] Vgl. 1845, 11; 1849, 259.

[75] 1845, 10; vgl. auch 1848, 225; 227; 1849, 195.

[76] Vgl. 1845, 13—14; 1850, 65.

Die Endzeitvorstellungen werden nicht schwärmerisch ausgemalt, sondern oft in Zitaten und Anlehnungen an die Apk wiedergegeben[77]. Breiten Raum nehmen die Ankündigungen des kommenden Gerichts ein[78]. Dazu gehört die Mahnung, die Zeichen der Zeit zu beachten[79]. Besonders wird dies in einer Predigt Zwicks[80] über das Thema „Noch ein Kommen des Herrn" ausgeführt[81]. Wohl am eindrücklichsten warnt Volkening vor dem Gericht in einer Predigt „Wer den Herrn Jesus nicht will, weiß nicht, was er will" in seinem bündigen Schlußsatz: „Wer Jesum nicht will, will am Ende den Teufel und wird sicher zu demselben kommen"[82]. Ebenso wie hier wird der Satz „ohne Christum bist du verloren und vielleicht bald schon in der Hölle"[83] aus einer schon zitierten Predigt Schröders nicht näher ausgelegt. Es wird vermieden, über die Bilder der Bibel zu diesem Thema hinauszugreifen[84]. Die wörtliche Auslegung dieser Bilder bringt gewisse Schwierigkeiten mit sich. Das zeigt die Auslegung von Apg 1, 6 b in einer Himmelfahrtspredigt Greves[85]. Er versucht zu erklären, daß das zu erwartende irdische Messiasreich nicht fleischlich ist. Eine Predigt Hartogs[86] über Apg 3, 19—21 „Die trostreiche Hoffnung der bessern Zeit" geht in ihrer Anschauung vom Tausendjährigen Reich so weit, daß sich die Redaktion zu Anmerkungen veranlaßt sieht: „Die Stellen der heiligen Schrift von der — letzten — Zeit werden erst mit der Erfüllung der Zeichen der Zeit b e s t i m m t und e n t s c h e i d e n d ausgelegt werden können"[87].

In den Zusammenhang mit der eschatologischen Verkündigung gehört das Motiv „böse Zeit", das aus Eph 5,16 stammt[88].

---

[77] Vgl. 1845, 13, 15; 42; 1848, 259; 1851, 138; 169.

[78] Vgl. z. B. 1851, 289—294; 1852, 289—297.

[79] Vgl. 1848, 227; 1849, 194; 1859, 225—236.

[80] Wilhelm Zwick, 1834—1889, Mitglied der Brüdergemeine, 1862 in die Landeskirche eingetreten, 1864—1865 Hilfsprediger in Münster und Minden, 1866 Inspektor der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland, 1867 Geschäftsführer der Preußischen Hauptbibelgesellschaft, 1870—1880 Pastor in Arenshorst, 1880—1889 in Itfeld/Hannover.

[81] Vgl. 1866, 33—42; s. auch 1862, 33—45.

[82] 1866, 233.

[83] 1845, 36; zu „Himmel und Hölle" vgl. auch 1851, 200; 269.

[84] Vgl. 1849, 134; 1852, 232—234; 296; 363.

[85] Vgl. 1849, 133.

[86] Ernst Hartog, 1805—1871, 1829—1830 Hilfslehrer am Gymnasium in Bielefeld, 1830—1837 Hilfsprediger in Steinhagen, 1837—1857 dort Pastor, 1857—1871 in Windheim; als Kandidat in Gütersloh mit Volkening bekannt geworden.

[87] 1849, 41.

[88] zitiert z. B. 1848, 164.

Die Auslegung dieses Verses gibt den einen Grund an, das Zeitgeschehen nicht nur zu betrachten, sondern auch zu kommentieren. Von hier aus ist die negative, ja pessimistische Beurteilung der kirchlichen und politischen Entwicklung zu verstehen[89]. Zunächst gehen die Predigten mehr auf den ersten Bereich ein, seit dem Revolutionsjahr 1848 überwiegt der zweite Bereich. Von den elf Predigten aus der Zeit von März 1848 bis März 1849 gehen nur zwei nicht auf die Revolution ein. Die übrigen neun nehmen meist nur kurz dazu Stellung[90]. Sie betrachten die Ereignisse als Heimsuchung Gottes. Die Revolutionäre sind die weltlich Gesinnten.

Es ist deutlich, daß die Auseinandersetzung mit der Revolution allein aus dem wörtlich verstandenen Bibelwort geführt wird. Das verdeutlicht besonders die Predigt Stockmeyers vom 12. März 1848[91]. Dort heißt es: „Leihet euer Ohr nicht den Aufwieglern, denn das Wort Gottes ist w i d e r sie und f ü r die Obrigkeit. Als getreue redliche Unterthanen müssen wir Christen zu unserm Fürsten und unserer Obrigkeit stehen und herzlich für sie beten"[92]. Die Prediger merken nicht, daß sie durch ihre vermeintlich einzig mögliche Art der Schriftauslegung in einen Widerspruch geraten. Sie sind der Ansicht, daß nur das Wort Gottes auf die Kanzel gehört, nur das Evangelium zu predigen sei, nur die geistliche Not (das heißt: die Bekehrung des Sünders) zu behandeln sei. Dabei übersehen sie — zumindest in der Predigt — die leibliche Not, eine wesentliche Ursache der Revolution. So vollziehen sie im Grunde eine biblisch nicht zu begründende Trennung zwischen Leib und Seele. Durch ihre einseitige Auslegung stellen sie sich auf die Seite der Herrschenden. Verhängnisvoll ist die Gleichsetzung der reaktionären Politik mit dem Willen Gottes in seinem Wort, z. B. Röm 13. Das Wunschbild des christlichen Staates[93] wird mit dem feudalen Herrschaftssystem verwechselt. So kommt es zu den hochpolitischen Predigten, die zwar das Reich Gottes bauen wollen, ebenso aber zur Stütze des Staates, der bestehenden Ordnung beitragen. Die Forschung wird zu zeigen haben, wie weit man in jener

---

[89] Vgl. 1845, 14; 298; 1846, 35; 1847, 39; 1848, 70—71; 339. S. auch Sundermeier, Mission, 70—71.

[90] Vgl. 1848, 227; 260—261; 326; 339; 357, 363; 1849, 35, 43—46; 132; 161. Es gehen nicht auf die Revolution ein: 1848, 289—299; 1849, 66—73.

[91] 1848, 161—170.

[92] ebd. 167.

[93] Vgl. 1849, 324: Smend vor der Kreissynode Tecklenburg am 5. September 1849: „Der Staat soll kein christlicher mehr sein, man sucht andere Fundamente, preiset neue Mittel an."

Zeit diese Einsicht hätte gewinnen können. Im EvM meldet sich die Kritik erst im Kulturkampf, als man bei der Einführung der Zivilehe einsehen muß, daß der Staat nicht dem Wunschbild entspricht. Die eben zitierten Worte Stockmeyers sowie die anderen Äußerungen über die Revolution scheinen mir diesen Gedankengang zuzulassen. Das Gesagte läßt sich wohl auch ableiten aus einer Predigt Greves beim Fest der Inneren Mission in Lahde am 6. August 1849[94]. Die Überschrift lautet: „wie dem Jammer unserer Zeit allein durch den lebendigen Glauben an Jesum Christum gründlich abgeholfen werden kann". Am Beispiel der Armut führt Greve aus: „Nimmt ein Armer nicht Christi Joch auf sich, so wird ihn seine Armuth entweder zum Stehlen, oder zur Verzweiflung, oder zur Trägheit und Müßiggang treiben, und der ist ja aller Laster Anfang; nimmt ein Armer aber Christi Joch auf sich, so treibet ihn das zum Beten, Hoffen, Anrufen des Herrn und zum Wandeln in seinen Wegen: und lässet ein Armer sich dazu treiben, so bekommt er an dem Herrn einen mächtigen Helfer, der ihn nicht allein vor dem Unrecht bewahret, sondern ihn auch lehret in seiner Armuth erkennen Gottes Schickung und Zucht zu seiner Seelen Heil: dann erkennet man, in der Armuth soll man (nicht stehlen, sondern) auf den Herrn harren. / Und thust du das nur rechtschaffen, harren auf den Herrn, so wird er dir Mittel und Wege zeigen, wie du zu dem, was du bedarfst, kommen kannst"[95]. Der Schluß der Predigt lautet: „Ist Christus aber dein Leben, so ist Sterben dein Gewinn, denn es führt dich in das ewige wahre Vaterland, in das Canaan, das droben ist, wo Milch und Honig fließet, wo Freuden sind ohne Zahl und ohne Beimischung der Bitterkeit von Sünde und Elend ... Und in dem Vaterhause schlägt ein Vaterherz, das uns mit Liebe aufnimmt, so wir, dem verlornen Sohn gleich, zu ihm wiederkehren, und uns durch seine Liebe reichlich entschädigt für alle Verleugnung und Entbehrungen auf Erden"[96].

Die Predigt von der innern Mission beinhaltet hier ausschließlich den Ruf zur Bekehrung. Es klang schon an, daß neben dem Motiv „böse Zeit" besonders die Schriftstellen zur Obrigkeit zu politischen Stellungnahmen Anlaß bieten. Aufschlußreich für die Anschauung über den König, mit dem der Staat weitgehend identifiziert wurde, sind vor allem die Predigten zum Königsgeburtstag von Greve am

---

[94] 1850, 257—268 vgl.

[95] 1850, 259; 266—267.

[96] 1850, 271.

15. Oktober 1847[97] und von Beckhaus am 22. März 1863[98]. Zu Beginn seiner Predigt betont Greve, daß es Aufgabe der Kirche sei, „das irdische Leben und dessen Zeiten, Ereignisse und Verhältnisse dadurch zu verklären, daß sie dieselben mit dem Lichte des göttlichen Wortes beleuchtet, und den Segen der göttlichen Liebe über sie erfleht"[99]. Von Jes 54, 10 ausgehend wünscht er dem König wie auch der Gemeinde, die stets mit angesprochen wird, Gnade und Frieden. Der König habe dies besonders nötig, da er von Gottes Gnaden sei[100]. Dieses Prädikat besitzt er aufgrund des biblischen Wortes. Es erscheint Greve wichtig, den König als gläubigen Christen vorzustellen, weil damit auch die Christlichkeit des Staates gewährleistet ist[101]. Während in dieser Predigt der Ruf zur Bekehrung immer wieder anklingt[102], setzt sich Beckhaus in seiner Predigt über Röm 13, 1—2 damit auseinander, welche Politik Gottes Wort von den Christen fordert[103]. Beckhaus stellt zunächst fest: „Die Politik gehört nicht auf die Kanzel, das ist auch einer von den kräftigen Irrthümern, die heutzutage bei der ganzen Welt gelten als ausgemachte Wahrheit"[104]. Der Kern seiner Begründung lautet: „wie der Sauerteig, der den ganzen Teig durchsäuert, so soll das Reich Gottes Alles, groß und klein, was auf Erden ist, durchdringen"[105]. Die Politik gehört auf die Kanzel, soweit sie Gottes Wort vorschreibt. Die Gedanken dieser Predigt scheinen dem vorhin Gesagten zu widersprechen. Doch gerade hier tritt die Vermischung von der Wunschvorstellung des christlichen Staates und der Wirklichkeit offen zutage. Beckhaus versteht seine Predigt als Auslegung von Röm 13, 1—2 und kommt zu dem Ergebnis, daß sich grundsätzlich die Politik Gottes Gebot unterzuordnen habe. Wesentliche Stütze dieser Ansicht ist auch seine Interpretation der

---

97 Vgl. 1847, 323—330.

98 Vgl. 1865, 33—42.

99 1847, 323.

100 Vgl. 1847, 326: „Er ist ein König von Gottes G n a d e n: dabei wird es bleiben, was auch einzelne irrende Stimmen des Zeitgeistes dagegen sagen mögen, Gottes Wort behält Recht, welches lehrt, daß alle Obrigkeit von Gott ist und daß keine Obrigkeit ist, ohne von Gott; es bleibt also dabei, daß unser König seine Krone und Scepter von Gott dem Herrn zu Lehen trägt".

101 Vgl. ebd. 327—328.

102 Vgl. ebd. 327 und 329.

103 1865, 33; so lautet die Überschrift des ersten Predigtteils.

104 ebd. 34.

105 ebd. 35.

zweiten Bitte im Vaterunser[106], die doch wohl von der Erklärung Luthers abweicht. Luther bezieht Reich Gottes mehr auf das Wort, das zur zeitlichen und ewigen Seligkeit verhelfen soll[107], während Beckhaus mehr die Durchsetzung göttlichen Willens im weltlichen Bereich meint. Er sieht in dem gegenwärtigen Staat eine Garantie für die Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden, er vermengt Kirche und Staat. Von hier aus ergibt sich die scharfe Ablehnung aller im Gegensatz zur Monarchie stehenden Kräfte[108].

Im Gefolge dieser Anschauung sind auch die Predigtpassagen zu verstehen, die den Krieg betreffen. Mit dem Dänischen Krieg 1864 befaßt sich die „Gedächtnispredigt für die vier im dänischen Kriege gefallene (sic!) Soldaten"[109] von Hüter[110] am 10. April 1864. Er folgert aus dem Text 1Joh 3, 16: „Es handelt sich auch bei dem jetzigen Kriege wirklich darum, daß Brüder von einer grausamen Bedrückung befreit werden sollen, sollte das denn nicht werth sein, daß so mancher sein Leben darum hingiebt?"[111]. Dahinter steht die Ansicht vom gerechten Krieg. Pazifistischen Tendenzen wird mit dem Argument begegnet: „Es kann ja doch, wie die Welt nun einmal beschaffen ist, nicht ohne Krieg abgehen"[112]. Der Krieg gehört eben zur sündigen Beschaffenheit der Welt, das schließt aber nicht aus, ihm gute, gerechte Züge abzugewinnen: „Habt ihr noch nicht darauf geachtet, welche edlen Tugenden und Kräfte dieser jetzige Krieg, in unsern braven Soldaten nicht allein, sondern auch im Volke wachgerufen hat?"[113]. Es ist auffällig, wie es gerade dieser Predigt an Bibelzitaten mangelt, die sonst so häufig eingestreut sind.

Wesentlich zurückhaltender sind Bemerkungen in Predigten Volkenings am 20. Juni 1866 [114] und Kunsemüllers auf dem Bünder Missionsfest am 4. Juli 1866 [115]. Hier ist von Mahnung und Heim-

---

[106] Vgl. ebd.

[107] Vgl. Luthers Auslegung der zweiten Bitte im Großen Katechismus, Clemen 4, 67—69.

[108] Vgl. 1854, 38—39; 1859, 231; 1861, 261; 1862; 37—38; 68, 1863, 291.

[109] 1865, 193—201.

[110] Wilhelm Hüter, 1822—1897, 1848—1850 und 1852 Hilfsprediger in Borgholzhausen, 1850—1852 in Wuppertal, 1855—1897 Pastor in Borgholzhausen, 1877—1897 Superintendent der Synode Halle.

[111] 1865, 196.

[112] ebd.

[113] ebd. 200.

[114] 1866, 231—233.

[115] Vgl. Inhaltsangabe 1866, 241—242.

suchung die Rede. Sie schlagen keine nationalen Töne an, wie dies in einer Predigt Brauns im November 1870 geschieht[116]. Hier zeigen sich die verhängnisvollen Folgen der Verquickung von Staat und Kirche. Es ist nur ein kleiner Schritt, um Deutschland als das auserwählte Land zu sehen. Das eigentliche Thema, die Untreue der Gemeinde, ist im Grund dem Gedanken untergeordnet, daß Gott das deutsche Volk besonders führt.

Damit ist nun ein Überblick über die hauptsächlichen Predigtinhalte gegeben. Im Vergleich zu den früheren Predigten lassen sich bei denen der siebziger Jahre einige Veränderungen feststellen: Die Verkündigung der Rechtfertigungslehre, der Ruf zu Buße und Bekehrung, ist verhaltener geworden. Die eindringlichen Aufrufe, Fragen und Mahnungen sind hinter belehrende, meditative Abschnitte zurückgetreten[117]. Der wirtschaftliche Aufschwung in Deutschland, die Gründerjahre, schlagen sich in mehreren Bemerkungen nieder[118]. Ebenso wird die kirchliche Entwicklung betrachtet, meist negativ, wohl unter dem Eindruck des Kulturkampfes[119]. Bemerkenswert ist schließlich eine gewisse Selbstkritik, die an der einseitigen Predigtausrichtung geübt wird. So sagt Braun 1873 eingangs einer Predigt zu einem nicht bezeichneten Anlaß: „Unser Herr und Gott hat lange mit der Brand- und Nothglocke läuten müssen, ehe wir wach geworden sind; aber endlich wurde der Sünden und Säufzer in unserm Volk zu viel, der herzzerreißende Ton des Jammers zu laut für uns; wir sind zusammengekommen, zu berathen, wie wir helfen könnten“[120]. Der unmittelbare Aufruf zur Tat fehlt in der früheren Zeit, auch wenn die Predigten aus Anlaß eines Festes der Inneren Mission oder des Gustav-Adolf-Werkes gehalten sind. Sie enthalten lediglich allgemeine Mahnungen[121]. Später werden die Predigten konkreter[122].

Die Betrachtung der Predigten soll mit einem Blick auf ihre Form, Sprache und Auslegungsmethode sowie die Hörer abgeschlossen werden. In der überwiegenden Zahl der Predigten folgt

---

[116] Vgl. 1870, 322—332, besonders 323, 325—326.

[117] Vgl. z. B. 1847, 225—236 mit 1872, 97—105 und 1846, 257—263 mit 1872, 289—296.

[118] Vgl. z. B. 1873, 102—103; 1875, 103.

[119] Vgl. z. B. 1874, 260—261; 1875, 105—106; 290—291; 1876, 100—101; 1877, 324—325.

[120] 1873, 321.

[121] Vgl. 1845, 2—15; 1850, 257—271; 1859, 225—236.

[122] Vgl. 1871, 321—327, besonders 326; 1873, 334; 1874, 39; 1874, 289—296; 1875, 193—200; 289—301.

auf den Text eine Einleitung, die zum Predigtthema überleitet. Dies Thema ist in zwei oder mehr Teile aufgegliedert[123]. Den Schluß der Predigt bildet oft eine zusammenfassende Ermahnung. Die meisten Predigten haben den Charakter einer Homilie. Gemessen an den anderen Beiträgen ist die Sprache der Predigten einheitlich altertümlich[124]. Hinsichtlich der Rhetorik ist die Lebendigkeit das meist gebrauchte Element. Aufrufe, an die einzelnen Hörer gerichtete Fragen, in Rede und Gegenrede gefaßte Partien sind die Merkmale dafür[125]. Beispielerzählungen sind seltener. Das mag darin begründet sein, daß die Predigten streng auf die Bibelauslegung und ihre dringliche Anwendung auf den Hörer bedacht sind.

Ein besonderes rhetorisches Mittel wenden Volkening, Schmalenbach und Braun an, sie kleiden ihre Themen in kurze Wortspiele[126]. Volkenings und Schmalenbachs Predigten zeichnen sich darüber hinaus durch ihren einprägsamen Stil aus, der durch kurze Absätze und einfachen Satzbau gekennzeichnet ist. Häufig werden Bibelstellen und Liedstrophen zitiert[127].

Die Auslegungsmethode gründet auf einem wörtlichen biblizistischen Verständnis. Das Problem des „garstigen Grabens" existiert nicht. In ihrer Gültigkeit als Gottes Wort sind die Texte aus dem Alten und Neuen Testament gleichberechtigt. Sie werden ohne weiteres in die Gegenwart übertragen. Das wird z. B. in der oben erläuterten Auffassung von der Obrigkeit deutlich, die sich auf die entsprechenden Bibelstellen beruft. Besonders die paränetischen Texte werden auf die Gegenwart bezogen, ohne daß der zeitgeschichtliche Rahmen mit berücksichtigt würde. Die Texte, die Gleichnisse oder Wundererzählungen behandeln, werden vielfach allegorisch ausgelegt[128]. Dabei wird zwar oft die Geschichte in ausschmückenden Worten nacherzählt, ihre eigentliche Anwendung geschieht aber durch die Übertragung einzelner Motive auf ein Thema der Gegenwart[129]. Einige Bemerkungen in den Predigten geben

---

[123] Es erübrigt sich, Beispiele anzuführen, da nur wenige Ausnahmen von der Regel vorliegen, etwa 1849, 289—296 und 1851, 65—74.

[124] Vgl. z. B. 1849, 361; 1858; 233; 1869, 186.

[125] Vgl. z. B. 1845, 133; 1846, 34—45; 1848, 332—340; 1849, 66—73; 1851, 67—68; 1853, 101.

[126] Vgl. Volkening: 1865, 353; 1866, 231; Schmalenbach: 1867, 34; 1875, 193; Braun: 1862, 322; 1872, 290; 1873, 195; 323; 1877, 291.

[127] Vgl. z. B. 1848, 65—73; 1847, 323; 1849, 354; 1856, 289—290.

[128] Vgl. z. B. 1847, 33—39; 290—300; 257—264; 1848, 289—299; 332—340; 1849, 257—265; 1861, 198; 257; 1862; 331; 1870, 4—12.

[129] Dafür sind gute Beispiele: 1845, 289—303; 1870, 4—12; 1877, 36—39.

Hinweise, mit welchen Hörern die Pastoren in ihren ländlichen oder kleinstädtischen Gemeinden rechneten[130]. Es sind überwiegend treue Kirchgänger, rechtschaffene Christen, die höchstens „wankelmütige(n) Freunde[131]“ genannt werden. Kirchenfremde werden nicht angesprochen, vielmehr wird vor ihnen gewarnt. Es gilt, aus den erweckten Gemeindegliedern Bekehrte zu „machen“.

Zusammenfassend ist zu bemerken, daß die Predigten des Zeitraumes von 1845 bis 1877 in ihrer Theologie weitgehend übereinstimmen. Unterschiedlich ist nur das Temperament, die Eindringlichkeit, mit der die Auslegungen vorgetragen werden. Auch die Predigten Volkenings, Schmalenbachs und Brauns fallen weniger durch eine eigentümliche Theologie, als durch ihren Stil auf[132].

Hugo Rothert weist in seiner Minden-Ravensbergischen Kirchengeschichte darauf hin, daß die Predigten der Erweckungsbewegung im Gegensatz zu denen der Rationalisten „wieder wirkliche Textauslegungen“ sind[133]. Ob dieses Urteil zutrifft, kann hier nicht eingehend geprüft werden, da aus dem entsprechenden Zeitraum nur wenige Predigten von Rationalisten vorliegen. Von den drei herausragenden Rationalisten aus dem Raum Minden-Ravensberg-Lippe, G. Ch. F. Gieseler[134], Schrader[135] und Kulemann[136], die sich mit der Erweckungsbewegung um 1840 auseinandersetzen, geht vor allem Gieseler in seiner Schrift „Über Kirchliche Marktschreierei und den Pharisäismus unsrer Tage“[137] auf die Predigt ein. Der Hauptvorwurf, den Gieseler gegen die Erweckungsprediger erhebt,

---

[130] Vgl. z. B. 1848, 363—364; 1852, 131; 1858, 67; 1865, 354.

[131] 1852, 292.

[132] Zu den Erweckungspredigten vgl. Rothert, 31—33; Rahe, Volkening-Predigten, 73—86 und Sundermeier, Mission, 64—71.

[133] Rothert, 32.

[134] Georg Christoph Friedrich Gieseler, 1760—1839, 1786 Hausprediger in Haddenhausen, 1790—1803 Seminarlehrer und Pastor in Petershagen, 1803—1839 Pastor in Werther. Als zeitgenössische Quelle vgl. Tzschabran, Gieseler.

[135] Karl Schrader, 1795—1872, 1820—1824 Hilfsprediger seines Vaters in Schildesche, 1825—1836 Pastor in Hörste, 1836—1850 in Holzhausen/Porta. Vgl. Rocke, Himmelreich.

[136] Rudolph Kulemann, 1811 — (nach 1881) Hauslehrer im Baltikum, 1848—1855 Pastor in Lemgo St. Marien. Vgl. Neuser, 95 Anm. 51, Kulemann verfaßte gegen die Angriffe der Erweckungsbewegung eine Verteidigungsschrift: „Pietisten oder Apostel der Knechtschaft in Lippe“ Lemgo/Bielefeld 1850. Er richtet darin scharfe, ironisch gespitzte Angriffe gegen Theologie und Erscheinungsform der Erweckungsbewegung.

[137] Diese Schrift widmete Gieseker seinem Freund, dem Superintendenten Senior Johanning in Herford, zum fünfzigjährigen Amtsjubiläum am 6. Mai 1835.

ist der der einseitigen Schriftauslegung: „Die vorzugsweise und fast ausschließlich getriebenen Lehren sind die: von Jesu blutigem Kreuzestod, von der Bekehrung der Sünder, von dem zukünftigen Gericht, von Hölle und Teufel, von der Pflicht des steten Gebets, von Unterstützung der Missionen etc. Uebergangen oder nur flüchtig berührt werden die Lehren von Gott, dessen Wesen und Wirken, Regierung der Welt und der Menschen, von seinen Geboten, vom Glauben und dem fortgesetzten Fleiß in der Heiligung durch Wachsamkeit, Prüfung und Kampf, von der Ordnung und Einrichtung der christlichen Kirche und dem rechten Gebrauch ihrer Gnadenmittel, und endlich das ganze große Gebiet der christlichen Sittenlehre“[138]. Beide Seiten beschuldigen sich einer verkürzten Auslegung des Evangeliums. Der Gedanke liegt nahe, daß sowohl die Erweckungsprediger als auch die Rationalisten von einem bestimmten Verständnis des christlichen Glaubens ausgegangen sind und daraufhin die Texte ausgelegt haben. Gieseler erkennt auch die Neigung der Erweckungspredigten zum Gefühl und kritisiert die Terminologie der Erlösungslehre und Eschatologie, ebenso gilt sein Vorwurf der Gesetzesfrömmigkeit[139]. In seiner Schrift vertritt Gieseler ein Christentum, das mit dem Verstand in Einklang gebracht werden kann, das sachlich und nüchtern gepredigt werden soll[140]. Nebenbei zeigt sich, daß er durchaus den Fundamentalismus der Erweckungsbewegung teilt und sich gegen eine philosophische Lehre von der Kanzel wendet[141].

Gieselers Abhandlung zeigt, daß die scharfe Verurteilung der Rationalisten durch die Erweckungsbewegung nicht gerechtfertigt war, weil darin ein verzerrtes Bild der Rationalisten gezeichnet wurde. Man kann vermuten, daß diese unsachliche Beurteilung auch auf die Erfahrung mit amtsunfähigen Pfarrern zurückgeht, die als repräsentativ angesehen wurden.[142]

b) Beispielerzählungen

Wenn auch der gesamte Inhalt des EvM der Erbauung dient, wie oben ausgeführt wurde, so ist doch ein beträchtlicher Teil der

---

[138] Gieseler, 7.

[139] ebd. vgl. 7, 10—11; zur Gesetzesfrömmigkeit: VII—VIII, 14—15.

[140] Vgl. ebd. 6, 20: „Lieben Brüder, lasset uns also auf dem christlichen Lehrstuhl ruhig und klar, gründlich überzeugend lehren, ermahnen und warnen, nach dem Vorbilde Jesu und seiner Apostel, so werden wir das Reich Gottes pflichtgemäß bauen“.

[141] Vgl. ebd. 14, 17—19.

[142] Vgl. etwa meine Darstellung des rationalistischen Pastors Baumann in Exter. Kirche in Exter, 82—83, 90—95.

Beiträge besonders darauf ausgerichtet, zur Beschäftigung mit dem Glauben anzuregen, sei es in eigener Meditation oder im Gespräch. Hier macht sich das Erbe des Pietismus bemerkbar, der den Begriff Erbauung von seiner neutestamentlichen, vorwiegend ekklesiologischen Bedeutung umwandelte und ihm eine stark individualistische Prägung gab. Nun geht es um die „Pflege des religiösen Innenlebens“[143].

Die diesem Bereich zuzuordnenden Artikel im EvM lassen sich in vier Gruppen aufteilen. Der Anzahl nach halten sich Bibelauslegungen und Andachten einerseits und meist kurze, beispielhafte Erzählungen andererseits die Waage. Hinzu kommen in geringerer Zahl Quellen und Darstellungen aus der Kirchengeschichte, sowie theologische Aufsätze.

Die Beispielerzählungen zeigen oft unscheinbare Ereignisse aus dem Alltagsleben, in dem sich der Glaube bewährt[144]. Sie zeichnen sich durch Kürze und Prägnanz aus, die Pointe bildet manchmal ein Spruch der Bibel. Die Erzählungen spielen in den dem Leser vertrauten Bereichen des bäuerlichen oder kleinbürgerlichen Lebens. Auffallend ist die Zahl der erbaulichen Geschichten aus England[145]. Manchmal schließt sich eine Betrachtung oder Mahnung an das Berichtete an[146]. Die politischen Ereignisse kommen selten vor. Nur in den Kriegsjahren 1864, 1866 und 1871 wird darauf Bezug genommen[147]. Häufig sind die Geschichten so zufällig und ohne Zusammenhang mit den umgebenden Beiträgen eingestreut, daß der Eindruck entsteht, sie seien aus drucktechnischen Gründen dorthin gesetzt. Dagegen finden sich auch viele Geschichten unter Sammelüberschriften. So über „Das dritte Gebot“ in den Jahrgängen 1851 und 1852 und „Neues und Altes“ in den Jahrgängen 1869 bis 1877. Vielfach sind Quellen genannt, aus denen die Geschichten entnommen sind. Darunter ist besonders die zeitgenössische Erbauungsliteratur vertreten, wie die „Werdersche(n) Bibelberichte“, der „Christenbote“ von Burk und der „Christliche Hausfreund“, dazu zahlreiche Zeitschriften und Kalender. Die meisten Beiträge sind jedoch anonym.

---

[143] RGG³ II, Sp. 538.

[144] Vgl. z. B. 1845, 223; 253; 1847, 55; 128; 213—217; 1848, 59; 1851, 60; 1852, 150; 1854; 286; 1857, 147; 1859, 252—253; 1865, 345; 1867, 343—344; 1869, 370—372; 1873, 243—244.

[145] Vgl. z. B. 1850, 374—375; 1851, 221; 1853, 317; 1855, 196—198; 1855, 300—301; 327—328; 1856, 189—191; 254—255; 1871, 149—150.

[146] Vgl. z. B. 1848, 210—211; 273—275; 1870, 49—51.

[147] Vgl. 1864, 121; 1866, 208; 1871, 147—148; auch 1850, 207—208 (bezieht sich auf die Revolution).

c) Biblische Betrachtungen — Andachten

Zwischen diesen Erzählungen und den biblischen Betrachtungen sind einige Beiträge einzuordnen, die an diese angelehnt, praktische Hinweise, Überlegungen und Anleitungen für das christliche Leben geben. Sehr anschaulich ist der Artikel „Versicherungen, insbesondere über Lebens-, Hagel- und Feuerversicherungs-Gesellschaften" im Jahrgang 1847[148]. Ein Leser bittet, „doch einmal eine klare Beleuchtung des in der Überschrift genannten Gegenstandes auf Grund des Wortes Gottes mitzutheilen"[149]. Der Verfasser des Beitrages übersieht fast völlig den Sinn des Versicherungswesens. Indem er viele Bibelstellen zitiert, kommt er zu dem Schluß: „Die Hauptversicherungsbank ist im Himmel bei dem Herrn"[150]. Darauf sind die Ausführungen gerichtet. Entscheidend für die Frage, ob man Versicherungen abschließen soll, ist die Haltung der Versicherer zu Gott. In den folgenden Jahrgängen wird in kurzen Beiträgen zur Geduld im Glauben gemahnt und an die rechte innerliche Beteiligung am Gottesdienst erinnert[151]. Es ist von der Macht der Fürbitte die Rede, und die Begriffe gottlos — gottselig werden betrachtet[152]. Längere Ausführungen erscheinen zu den Themen „Von der Rechtfertigung", „Vom Nehmen und Geben"; über das Heiraten wird geschrieben wie über häuslichen Unterricht an Kindern und die Hausandacht[153]. Diese zuletzt genannten Aufsätze gehen von Bibelworten aus, bringen Zitate aus der Kirchengeschichte (z. B. Luther, Bengel) und machen ins einzelne gehende Vorschläge zum jeweiligen Thema, die auf den Lebensbereich der Leser eingehen. Während diese Beiträge fast ausschließlich anonym sind, ist bei vielen Andachten und auf die Bibel bezogenen Betrachtungen der Verfasser angegeben. Hier sind besonders Rische, Greve, Ernst Braun[154] und Schmalenbach zu nennen. Zu den Predigten besteht kein Unterschied im Inhaltlichen, sondern — wie sich aus der Sache ergibt — im Stil. Die

---

148 1847, 278—282; der Verfasser ist wahrscheinlich Stockmeyer, darauf deutet die Abkürzung St. hin.

149 ebd. 278.

150 ebd. 281.

151 Vgl. 1847, 318 „Eile und warte"; 1848, 79 „Was bringst du in die Kirche?"

152 Vgl. 1849, 239; 1854, 124.

153 Vgl. 1863, 55—57 „Von der Rechtfertigung"; 1862, 333—339 „Vom Nehmen und Geben"; 1865, 305—307 „Nimm und lies über den Ehestand, insonderheit auch über das Heiratthen."; 1868, 52—54 „Häuslicher Unterricht"; 1870, 136—140 „Der Brunnen im Hause — nämlich die Hausandacht".

154 Ernst Braun, 1815—1885, zunächst Hauslehrer, 1849—1885 Pastor in Löhne. Vgl. Heienbrock ZuZ II, 30—37.

Andachten sind breiter angelegt, sie holen weiter aus: es werden Parallelstellen in der Bibel herangezogen, die Erklärungen sind ausführlicher. Es wird kein bestimmtes Thema vorangestellt, sondern die Geschichten werden Vers für Vers erläutert. Häufig haben die Auslegungen eine liturgische Einkleidung mit Liedversen und Gebet zu Anfang und am Schluß[155]. Von besonderer Bedeutung sind die in vielen Fortsetzungen erscheinenden Reihen. In den Jahrgängen 1845 bis 1852 erläutert Rische in zehn Abschnitten die Schöpfungs- und Paradiesgeschichte. Die einzelnen Verse werden der Reihe nach sehr breit ausgelegt. Dabei werden oft Anmerkungen Luthers eingeflochten. Unter dem Titel „Christus in Mose" behandelt Ernst Braun Stücke aus dem Pentateuch, die auf Christus hinweisen. Seine einleitenden Worte lauten: „Wenn man in den Büchern Mose von den vielen Opfern lies't, und sieht, wie immer nur von Opfern und Ceremonien gehandelt wird, so sagt man wohl, wozu das Alles, wie kann das zu unserer Erbauung dienen? Indeß, wie die alten Werke von Lundius, Rambach und die neuern von Bähr und Kurtz, lehren, so ist in allen diesen Opfern und Ceremonien immer und immer wieder auf andere Weise die glorwürdige Aufopferung des Sohnes Gottes vorgebildet"[156]. Braun greift heraus „vorbildliche" Feste (Passah, Versöhnungstag), Personen (Joseph, Melchisedek), Orte (die sechs Freistädte) und Zeichen (die eherne Schlange)[157]. Seine Auslegungsmethode bezeichnet er in einer Anmerkung als „Typik"[158], die nur durch übertriebene, sinnlose Anwendung in Verruf gekommen sei.

In den folgenden Jahrgängen, 1853 bis 1856, veröffentlicht derselbe Verfasser die Reihe „Erklärter Psalter". Hauptsächlich werden die Bußpsalmen 6, 38, 102, 130 und 143 behandelt. Die Auslegung ist wiederum sehr ausführlich und stellt eine Gliederung des Psalms voran. Auf die Verbindung zum Neuen Testament wird großer Wert gelegt[159]. Ältere Ausleger werden nur selten zitiert[160]. Weitere Psalmenbetrachtungen sind in den Jahrgängen 1859 bis 1863

---

[155] Vgl. z. B. 1846, 98—105 und die Reihe „Erbauung aus der Schrift"; 1845, 100—107; 204—217; 1846, 161—177; 321—336 usw.

[156] 1852, 86.

[157] Vgl. 1852, 86—93 „1. Das Osterlamm"; 1852, 105—115 „2. Der große Versöhnungstag"; 1852, 172—182 „Die Geschichte Josephs"; 1852, 233—243 „Melchisedek"; 1853, 111—122 „Die sechs Freistädte"; 1853, 141—150, 175—184, 197—204 „Die eherne Schlange".

[158] 1852, 172 Anm.

[159] Vgl. z. B. 1853, 234, 294, 331, 370; Gliederungen. Vgl. z. B. 1853, 295 über den himmlischen Bräutigam. 1854, 231 Gebet Jesu in Gethsemane.

[160] Vgl. z. B. 1854, 139 Hartog; 1854, 145 Francke.

aufgenommen, ihr Verfasser bleibt anonym. Darin wird öfter ein Werk von Johann David Frisch, Stuttgart 1730, herangezogen.

In der dritten Reihe, betitelt „Kleine Evangelienpostille in Predigtentwürfen", finden sich die einzigen authentischen Beiträge Volkenings im EvM, abgesehen von seinem Grußwort bei seinem Eintritt in die Redaktion 1851. Mit Rische legt er für ein Kirchenjahr Predigtdispositionen vor. Bestechend ist darin seine Formulierkunst[161]. Die Predigtentwürfe sollen zur Vorbereitung und auch zur häuslichen Andacht dienen.

In 33 Fortsetzungen beschreibt Schmalenbach die Gestalt Abrahams als eines Glaubensvorbildes[162]. Greve schreibt über Simson, den Propheten Elias, den Prediger Salomo und „Opfer in Israel"[163]. Man gewinnt den Eindruck, daß durch die vorwiegende Behandlung des Alten Testaments in diesem Teil des EvM ein Ausgleich zu den meist neutestamentlichen Predigten geschaffen werden soll, um die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben zu betonen.

Der Zeit des Kirchenjahres entsprechend sind viele Andachten abgedruckt, zu deren Verfassern u. a. Stockmeyer, Schröder, Beckhaus und Schmalenbach gehören[164]. Sie können hier nicht weiter erörtert werden. Erwähnenswert sind die „Biblischen Betrachtungen zunächst für Kinder" und die Reihe „Kirche und Schule im Hause"[165]. Damit wird der Versuch gemacht, besonders Kinder und Jugendliche anzusprechen. Der Verfasser der letztgenannten Reihe legt Wert auf das Wort Schule. Er möchte die Kinder durch Fragen anregen: „Das weckt die Kinder, das bringt ihnen das Heilige nahe und hilft bedeutend zu dem so nöthigen Verständniß"[166]. Es folgt eine detaillierte Anleitung für die Andacht. Während diese Reihe als Grundlage eines Gesprächs zwischen Eltern und Kindern gedacht ist, sind die biblischen Betrachtungen zur eigenen Lektüre der Kinder vorgesehen. Bei beiden, übrigens anonymen Verfassern,

---

161 Vgl. die Themen 1855, 392; 395; 1856, 12; 17; 65; 97.

162 Vgl. das Vorwort zu dieser Reihe 1865, 141 „Man muß Abrahams Segen haben, Abrahams Kind sein, in Abrahams Fußtapfen wandeln, um ein rechter Christ zu sein."

163 In den Jahrgängen 1858, 1859 bzw. 1852 und 1853.

164 Vgl. 1845, 66—73 Stockmeyer; 1850, 353—357; 1851, 363—370; 1868, 33—37 Schröder; 1870, 65—76 Beckhaus; 1876, 33—34; 65—66; 1877, 97—98; 161—163 Schmalenbach.

165 Vgl. 1850, 357—358 Beginn der Reihe „Biblische Betrachtungen"; 1855, 349 Beginn der Reihe „Kirche und Schule im Hause"

166 1850, 358.

wird das Bemühen deutlich, eine einfache, verständliche Sprache zu gebrauchen. Das gelingt wohl bei den Erklärungen zum äußeren Gehalt der Geschichten. Dagegen bleiben die theologischen Begriffe unerklärt. Man sieht zwar ein, daß die Bibel den Kindern nicht ohne weiteres zugänglich und verständlich ist, doch eine wesentliche Verstehenshilfe wird nicht gegeben. Diese Beiträge erreichen aber, daß die Kinder mit den biblischen Geschichten dem Wortlaut nach vertraut werden und in das christliche Leben eingeführt werden.

d) Bilder aus der Kirchengeschichte

In allen Jahrgängen des EvM wird das Bestreben erkennbar, eine Kontinuität der gegenwärtigen Erweckungsbewegung zur Reformation und zum Pietismus herzustellen. Das geschieht vor allem durch Texte aus diesen Epochen. Es werden Predigten von Arnd, Woltersdorf, Rambach, Rieger, Francke und Bengel abgedruckt. Damit kommen sowohl Vorläufer des Pietismus als auch Vertreter des hallischen und württembergischen Pietismus zu Wort. Die Predigten werden ebenso wenig wie die Andachten von Scriver und Bengel mit Erläuterungen versehen. Die Neuauflagen von Werken der Genannten um 1850 zeigen, daß man sich dem Pietismus unmittelbar verbunden fühlte[167]. Von Luther werden zahlreiche kurze Stücke veröffentlicht. Quellen für diese Auszüge werden nicht angegeben. Aber es läßt sich vermuten, daß die Folgen „Zufällige Reden Luthers" in den Jahrgängen 1860 und 1861 den Tischgesprächen entstammen. 1870 wird ein längerer Abschnitt aus der Schrift „Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können" gebracht. Die Auswahl aus den Schriften Luthers läßt die Tendenz erkennen, ihn als den volkstümlichen, erbaulichen Reformator zu zeigen[168]. Aus dem Beginn des 19. Jahrhunderts werden Betrachtungen von H. E. Rauschenbusch[169] wiedergegeben und ausführlich über das Leben Ludwig Hofackers berichtet. Die zahlreichen Biographien bedeutender Gestalten der Kirchengeschichte sind zugleich als Erbauung und Belehrung für den Leser gedacht.

---

[167] so z. B. Rieger, Herzenspostille, 1846 bei Velhagen & Klasing in Bielefeld, angekündigt 1847, 288; dort auch Zinzendorfs Werke 1851, angekündigt 1851, 189—190; Bengels Schatzkästlein, Ludwigsburg 1860, angekündigt 1865, 120—221.

[168] Vgl. auch die Luther-Biographie Amelers 1851, 230—250 und Luthers Tod und Begräbnis von Seippel, 1846, 43—53.

[169] Hilmar Ernst Rauschenbusch, 1745—1815, 1771—1790 Pastor in Bünde, 1790 bis 1815 in Elberfeld. Vgl. Kuhlmann, ZuZ 1, 37—57; Heienbrock, ZuZ I, 56—71.

Wie schon bei den erbaulichen Geschichten, nehmen auch hier Berichte aus der englischen Kirchengeschichte einen nicht unbedeutenden Raum ein. In den Jahrgängen 1861 und 1862 wird über John Wesley und die Methodisten berichtet, im folgenden Jahrgang über die Reformation in Schottland.

Es ist auffällig, daß die minden-ravensbergische bzw. die westfälische Kirchengeschichte nicht erwähnt werden, sieht man von Aufsätzen über die münsterschen Wiedertäufer und Israel Clauder[170] ab. Man wird vermuten dürfen, daß es nicht die Absicht der Redaktion war, über die Vergangenheit zu berichten, sondern vielmehr, Zeugnisse eines lebendigen Glaubens vorzustellen.

e) Theologische Aufsätze

Das EvM enthält mehrere Beiträge, die sich eingehend mit der kirchlichen Lehre beschäftigen. Die erste größere Betrachtung gilt der Taufe unter dem Titel „Das gute Recht der Kindertaufe" in den Jahrgängen 1853 und 1854. Zum Anlaß wird eine Auseinandersetzung mit den Baptisten — sie werben unter den Erweckten Anhänger — genommen, um eine Tauflehre aufgrund von Luthers Großem und Kleinem Katechismus und den Bekenntnisschriften zu entfalten[171]. In diesem Rahmen kann nur auf einzelne auffallende Bemerkungen hingewiesen werden. Daraus, daß die Taufe die Gnade Gottes zueignet, wird gefolgert: „jedes ungetaufte Kind steht leider außer der Gnade"[172]. Und aus Mt 28, 19—20 zieht der anonyme Verfasser den Schluß, daß die Taufe das wichtigere Gnadenmittel sei, da das Wort aus der Taufe folge[173]. Ausdrücklich wird auch der zeichenhafte Charakter der Sakramente bestritten[174]. Im Sakrament empfange der Gläubige wie auch der Ungläubige die himmlischen Güter nicht als Wunder, sondern als Geheimnis. Schließlich wird zum Ausdruck gebracht, daß der unwürdige Gebrauch der Sakramente auch leiblichen Schaden nach sich ziehen kann[175]. Die Ausführungen wenden sich gleichermaßen gegen die Rationalisten, die in den Sakramenten eine menschliche Handlung

---

170 Israel Clauder, 1670—1721, u. a. Hauslehrer bei Spener d. J. 1694—1696, Pfarrer in Halberstadt, Darmstadt und Derenburg in Sachsen, 1718—1721 Pastor in Bielefeld-Altstadt und Superintendent der Grafschaft Ravensberg. Vgl. 1848, 114—119; Kuhlmann, ZuZ 1, 6—10; Heienbrock, ZuZ I, 21—24.

171 das wird vor allem 1854, 74 ff. betont.

172 1853, 344.

173 Vgl. 1854, 80.

174 Vgl. hierzu und zum folgenden 1854, 73—92.

175 Vgl. ebd. 89—90.

zur Ehre Gottes sehen, wie gegen die Spiritualisten, die die Bedeutung der Taufe mindern wollen. Die Bekehrung kann sich nur auf die Taufe gründen, in der Rechtfertigung und Heiligung untrennbar angelegt sind. Unübersehbar ist die Warnung vor den Sektierern; sie wird in den einleitenden Bemerkungen besonders sichtbar, wo über den Kirchenbegriff geredet wird[176]). Es wird gegen die Verengung des Kirchenbegriffs bei den Baptisten, die nur Bekehrte taufen, argumentiert, man dürfe die äußere Kirchengemeinschaft zu den bloßen Namenschristen nicht aufheben, da uns kein Urteil zustehe. Indirekt wird die Trennung „innerlich und geistlich"[177] zugestanden. Hier liegt ein Hinweis vor, wie die MRE streng kirchlich war und geblieben ist[178].

Neben diesen sehr breit angelegten Beiträgen werden in kürzeren Abhandlungen weitere dogmatische Fragen erörtert — meist mit einem starken Bezug auf die kirchliche Praxis. Greve schreibt im Jahrgang 1848 über die Konfirmation und definiert sie als „heilige Handlung von der Kirche Christi gestiftet im Gegensatz zu den Sakramenten"[179]. Sie bedeutet eine Erneuerung des Taufbundes, der von Gott bewahrt wird auf die Hoffnung hin, daß sich der Mensch bekehrt. Tägliches Gebet und Bibellesen nennt Greve als Elemente, um den Segen der Konfirmation zu erhalten. Im Vordergrund steht ihr innerlicher Charakter. Innerlichkeit darf man auch wohl nennen, was den anonymen Artikel über „Die heilige Communion" im Jahrgang 1852 kennzeichnet: „Wir nehmen das heilige Sakrament zur Vergebung der Sünden und zur Vereinigung mit Christo", so heißt es da[180]. Über die Privatbeichte äußert sich Greve im Jahrgang 1853 im lutherischen Sinn und verwirft die katholische Ohrenbeichte. Ein unbekannter Verfasser macht die Leser mit dem Kirchenjahr und der Abfolge der sonntäglichen Evangelien und Episteln vertraut. Schließlich seien noch zwei Beiträge erwähnt: einmal der Abdruck eines Anhangs zum Herforder Katechismus[181], in dem von der Kreissynode Vlotho die Unter-

---

[176] Vgl. 1853, 338 ff.

[177] 1854, 342.

[178] Vgl. Sundermeier, Kirchenverständnis.
Dieser Aufsatz befaßt sich ausführlich mit Schmalenbachs Abhandlungen über den Kleinen Katechismus in den Jahrgängen 1860—1864. Auch dessen Artikel über die CA 1868—1870 zieht Sundermeier heran. Wir können hier darum auf eine Besprechung dieser Artikel im EvM verzichten.

[179] 1848, 108—114 Zitat 109.

[180] 1852, 121.

[181] verfaßt um 1690 von Matthias Rothe, Senior am Münster zu Herford und seinen Herforder Amtskollegen, teilweise noch heute in Gebrauch. Vgl. Rothert, II 134—135.

schiede zur katholischen Lehre entworfen sind. Es handelt sich um thesenartige Sätze, durch Schriftstellen belegt, die den Lehren des Trierer und Paderborner Katechismus gegenübergestellt werden. Auch hier ist die lutherische Auffassung unverkennbar. Zum andern verdienen zwei Auseinandersetzungen mit dem Sektenwesen, besonders dem Methodismus, genannt zu werden[182]. Neben der Irrlehre wird als besonders verwerflich angesehen, daß die Sekten zum Kirchenaustritt aufrufen: „Statt zum Herrn rufen sie (sc. die Sektenstifter) die Seelen zu sich; statt das erschrockene Herz in die Herrlichkeit und Tiefe seiner Kirche einzuführen, reißen sie es von dieser los“[183].

Wir sehen, daß die theologisch-dogmatischen Beiträge im EvM vorwiegend auf die lutherische Konfession ausgerichtet sind. Für die reformierte Lehre gibt es in diesem Teil des EvM keinen Beleg. Lediglich in den Andachten finden sich zwei Beiträge des reformierten Stockmeyer[184].

Zum erbaulichen Teil des EvM haben wir auch die zahlreichen Gedichte zu rechnen sowie die ausführlichen Bemerkungen zu Kirchenliedern und ihren Dichtern. Dazu gehört auch der seit März 1848 regelmäßig abgedruckte Bibelleseplan.

Da das EvM als Zeitschrift für einen breiten Leserkreis, vornehmlich den Laien, angelegt ist, darf es nicht verwundern, daß die Väter der Erweckungstheologie, Schleiermacher und Hengstenberg, nicht erwähnt sind[185]. Die theologische Reflexion findet auf anderer Ebene statt, etwa in der Evangelischen Kirchen-Zeitung. Im EvM liegt — so könnte man sagen — bereits das Ergebnis dieser theologischen Besinnung vor.

Der in den bisherigen Abschnitten besprochene Inhalt des EvM hat besonders die geistigen Grundlagen der MRE erwiesen. Sie lassen sich in drei Hauptmerkmalen beschreiben:

Die Verkündigung einer persönlich ausgerichteten Rechtfertigungslehre verbunden mit dem Aufruf zur Bekehrung.

Die Erbauung vornehmlich aus den Quellen eines lutherisch bestimmten Pietismus.

---

[182] Vgl. „Über und wider das Sectenwesen“ 1876, 11—16 und „Der Methodismus“ 1876, 114—116; 244—245.

[183] 1876, 14.

[184] 1845, 66—73; 1847, 221—223.

[185] Nur die Leichenrede Büchsels auf Hengstenberg und wenige Daten aus dessen Leben sind abgedruckt, 1869, 209—213.

Die Festlegung auf das lutherische Bekenntnis.

Diese Grundsätze sind im Wesen der MRE enthalten und bestimmen ihre Wirkungen, von denen nun die Rede sein soll.

2. Beiträge von überwiegend aktuell-berichtendem Charakter

Unter dieser Überschrift sollen die Beiträge dargestellt werden, die das kirchliche Leben in der MRE widerspiegeln. Die folgenden Ausführungen beschränken sich auf den Niederschlag der Ereignisse in Kirche und Staat im EvM, dabei können die Ereignisse selbst nur sehr kurz berücksichtigt werden. Für unsern Zusammenhang ist es wichtig, wie sie beurteilt werden. Grundsätzlich ist festzuhalten, was sich im Verlauf dieser Arbeit gezeigt hat: Der Ansatz der MRE liegt in dem Glauben und Gehorsam fordernden Wort Gottes. Der Mensch begegnet diesem Anspruch in Jesus. Verkürzt gesagt, die Christologie ist der Ort, von dem her die Anthropologie bestimmt wird. Das ist wichtig zu bedenken, wenn wir uns die MRE in den Bereichen Äußere und Innere Mission, Kirche und Politik veranschaulichen wollen.

a) Äußere Mission

Der Äußeren Mission gebührt hier der Vorrang, weil sie konstitutiv für die MRE geworden ist[186]. Den Zusammenhang von Glauben und Mission betonen besonders die auf den Missionsfesten gehaltenen Predigten. Sie zeigen, daß die eigene Glaubenserfahrung den Willen, auch anderen Menschen zur Bekehrung zu verhelfen, in sich tragen muß. „Jedes Missionsfest ist zunächst ein Missionar an uns selbst, der zu uns spricht: thut ab das abgöttische Wesen aus euren Herzen!"[187]. So sind die Missionspredigten zugleich Erweckungspredigten und umgekehrt[188]. Volkening sieht die Mission als Notwendigkeit für den, der die Gnade empfangen hat[189]. Mission bedeutet, das Reich Gottes zu bauen. Der Christ hat sich in die Verheißungen Gottes zu stellen, nach denen allen Völkern das Evangelium gepredigt werden soll[190]. Der Begriff Reich Gottes wird so sehr auf die Missionsarbeit bezogen, daß unter der Überschrift „Reichsnachrichten" im Jahrgang 1850 aus der Äußeren Mission berichtet wird. An den Missionspredigten fällt auf, daß sie

---

[186] Vgl. Sundermeier, Mission, 62—71.

[187] 1863, 259.

[188] Vgl. 1848, 332—340.

[189] Vgl. 1853, 292; s. auch 1845, 264, 267; 1855, 251, 257; 1870, 195.

[190] Vgl. 1845, 2—15; 257—269; 1854, 289—297, besonders 291; 1855, 2—13; 243.

häufig über die Zustände in den Missionsgebieten Auskunft geben[191]. Die Zuhörer werden aufgefordert, zu beten, Gaben zu opfern und, wenn möglich, selbst in den Missionsdienst zu treten. In ihrer Konkretheit heben sich diese Predigten deutlich von denen ab, die die Innere Mission zum Thema haben. Die Beiträge des EvM zur Äußeren Mission befassen sich einerseits mit Ereignissen im eigenen Land, andererseits berichten sie aus den Missionsgebieten. In den ersten zehn Jahrgängen überwiegen Darstellungen aus Missionszeitschriften, die z. B. einen Abriß der Missionsgeschichte in der Südsee geben[192]. Darin werden vielfach die grausamen Gebräuche der heidnischen Völker in allen Einzelheiten geschildert. Das geschieht, um die Leser von der Notwendigkeit einer möglichst raschen Hilfe durch die Mission zu überzeugen und sie für Gaben willig zu machen[193]. Denn als Grund der Greueltaten wird die Gottlosigkeit genannt, die mit der Verkündigung des Evangeliums überwunden werden soll. Es scheint ein wenig rationalistisches Erbe mitzuschwingen in der Meinung, daß das Christentum erst die wahre leibliche Wohlfahrt und Zivilisation bringt.

Die vielen Missionsfeste in Minden-Ravensberg und Lippe werden in verschieden umfangreichen Notizen aufgeführt, wobei oft die Namen der Prediger, eine Skizze der Predigten sowie der Kollektenertrag vermerkt sind. Diese Berichte spiegeln das Zentrum der Erweckung in Minden-Ravensberg wider; sie lassen etwas von der Bewegung deutlich werden, etwa in dem oft improvisierten Verlauf der Feste. Die Besucher versammeln sich zu Tausenden, sie kommen von weit her, sie singen auf dem Weg, sie verlangen nach möglichst vielen Predigten und Berichten, sie spenden gern und viel[194]. Angesichts der damals herrschenden Armut, gerade um die Jahrhundertmitte, bedeuten die Gaben große Opfer für den einzelnen Geber. Außer Bargeld werden oft Schmucksachen aus Gold und Silber gegeben. Die Zahl der Teilnehmer an den Missionsfesten macht nicht selten zur kirchlichen Feier eine parallele Veranstaltung unter freiem Himmel oder in Bauernhäusern nötig. Als

---

[191] Vgl. z. B. 1845, 260—261; 1846, 3 ff.; 1848, 332—340; 1857, 192—203: an dieser Predigt ist bemerkenswert, daß sie unter 12 Früchten der Mission als erste die Hebung des leiblichen Wohls der Heiden nennt, 1857, 200.

[192] z. B. Wallmanns Missionsfreund, 1848, 216—221. „Missionsbilder" 1845; „Nachrichten aus der Heidenwelt" 1854—1856.

[193] Vgl. 1854, 40.

[194] Vgl. 1850, 241: auf dem Missionsfest in Gehlenbeck bei Lübbecke am 19. Juni 1850 angeblich 5—6000 Festgäste.

Prediger werden häufig die Wuppertaler Pastoren Feldner[195], Steffann[196] und Ball genannt, die mit der Rheinischen Mission eng verbunden sind. Volkening ist fast auf jedem Missionsfest anwesend[197]. Seit 1855 wird nur noch das Ravensberger Missionsfest in Bünde ausführlich beschrieben. Wegen der wachsenden Zahl der Feste war es nicht mehr möglich, auf jedes länger einzugehen. Doch werden die meisten Feste im EvM angezeigt.

Den Hauptteil der Missionsbeiträge im EvM machen nun die Briefe aus, die von den aus Minden-Ravensberg stammenden Missionaren Kleinschmidt, Schreiber, Brincker, Kreft, Beiderbecke und Püse aus Südafrika und Sumatra geschrieben sind. Darin werden die Verhältnisse genau und anschaulich dargestellt. Der Leser erhält einen lebendigen Eindruck vom Leben der fremden Völker und der Wirksamkeit der Missionare. Ihre enge Verbindung zu den Heimatgemeinden nehmen sie zum Anlaß, immer wieder um Gaben und Mitarbeiter zu bitten. In den Briefen wird die Bedeutung der Mission so hervorgehoben, daß die anfangs geringen Erfolge, die hohe Sterblichkeit unter den Missionaren und die unzureichende Vorbereitung auf die veränderten Lebensumstände nicht ins Gewicht fallen und völlig hinter das Missionsgebot des Evangeliums zurücktreten. Es wird nicht danach gefragt, welche finanzielle Investition sich lohnt, sondern nur danach, ob der Bau des Reiches Gottes vorangetrieben wird. Diese Auffassung von der Vorrangigkeit der Missionsaufgabe bestätigt sich in einem anonymen Spendenaufruf im Jahrgang 1869: „Ueber allen sonstigen Anstalten des Reiches Gottes — Rettungshäuser, Waisenhäuser u.s.w. — bleibt die Mission das Herzenskind der Jünger Jesu“[198].

Von 1855 bis 1877 nimmt Hugo Hahn[199] einen besonderen Platz im Missionsleben Minden-Ravensbergs ein. Es ist bemerkenswert,

---

[195] Friedrich Wilhelm Feldner, 1805—1890, 1832—1841 Pastor in Schreiberhau, 1841—1844 in Jauer (Strafanstalt), 1844—1847 in Rohrbeck/Neumark, 1847 bis 1858 in Elberfeld, 1858 zur altlutherischen Gemeinde übergetreten, 1858—1882 in Elberfeld-Radevormwald, 1882—1884 Superintendent in Frankfurt. Vgl. Rosenkranz 130.

[196] Emil Steffann, 1814—1905, Hauslehrer bei Pastor Möller in Lübbecke, 1845 bis 1847 Hilfsprediger in Minden St. Martini, 1847—1849 in Unterbarmen, 1849—1854 Pastor der Neuen Evangelischen Gemeinde Lemgo, 1854—1870 in Berlin auf Veranlassung Hengstenbergs an der neuen Bartholomäus Gemeinde, 1870—1875 Raben/Mark Brandenburg. Vgl. Neuser, 16—31.

[197] Vgl. Kuhlmann, ZuZ 2, 77: „In der Regel war er (sc. Volkening) der Schlußredner. ‚He binnt den Sack tau‘, sagten die Leute“.

[198] 1869, 183.

[199] Vgl. dazu Sundermeier, Mission.

daß sich seine ernste Auseinandersetzung mit der Rheinischen Mission um das lutherische Bekenntnis in seinen zahlreichen Beiträgen im EvM kaum niederschlägt. In einem Brief vom 14. Februar 1861 erwähnt er die entscheidende Konferenz in Barmen: „Ich sage nur, daß ich Gott dafür danke, daß Er es so gelenkt und geführt hat, daß ich nicht brauche von der Rheinischen Missionsgesellschaft zu scheiden. Gott sei gelobt, der in dieser Zeit der Trennungen einen neuen Riß verhindert hat“[200].

Der in den Jahrgängen 1874 und 1875 abgedruckte Bericht Hahns über seine Tätigkeit unter den Hereros in Südwestafrika schließt mit kritischen Bemerkungen zum Bemühen der Missionsgesellschaften, das Eindringen der „Cultur unserer Tage, welche nicht vom christlichen Geiste getragen ist“[201], zu verhindern. Die dazu eingerichteten Missionshandelsgeschäfte und -kolonien, in denen eingewanderte Kaufleute und Handwerker ein Vorbild christlichen Lebens geben sollen, hält Hahn nicht für Aufgabe der Mission: „Eine Missionsgesellschaft, meine ich, hat's doch eigentlich nur mit der Verkündigung des Evangeliums zu thun; Ihre Instruction steht Matth. 28; was darüber hinausgeht oder daneben ist, mag's auch noch so gut gemeint sein, wird in der Folge der Hauptsache Schaden bringen und die Vereinigung und Zusammenhaltung aller Kräfte auf diese Abbruch thun“[202].

In diesem Zusammenhang erscheint es auffällig, daß in fast allen Berichten wie selbstverständlich die Einrichtung von Schulen in den Missionsgebieten erwähnt wird, fast nie dagegen von einer ärztlichen Betreuung der Eingeborenen die Rede ist[203]. Während Siebold, Hahn und Brincker die Minden-Ravensberger Bevölkerung allein auf die Unterstützung der Rheinischen Mission festlegen wollen[204], zeigt schon der Bericht des lippischen Missionsvereins von 1845 und der dritte „Bericht der Ravensberger Missions-Hülfs-Gesellschaft“ 1847 [205], daß auch die Goßnersche Mission und die Mission der Brüdergemeinde in Beziehungen zu Minden-Ravens-

---

[200] 1861, 83—94 Zitat 86. Ungeachtet dieser lutherischen Richtung blieb Hahn in Verbindung zum reformierten Lippe: 1864, 160.

[201] 1874, 334.

[202] 1875, 11: Man ist geneigt, hier an den Streit um die 1970 veröffentlichte „Frankfurter Erklärung“ zu denken.

[203] Ausgenommen vielleicht Schreiber, der von ärztlicher Tätigkeit berichtet: 1872, 274.

[204] Vgl. Siebold 1853, 275—278; Hahn 1862, 25—28 und Brincker 1877, 52—54.

[205] Vgl. 1845, 365—372.
Vgl. 1847 Beilage zum Heft 6; 18, 24.

berg und Lippe stehen. Diese Verbindungen reißen auch in den folgenden Jahren nicht ab. Besonders Schmalenbach, der mit dem Berliner Missionar Hanspach in China befreundet ist, setzt sich für diese Missionsarbeit ein[206].

Über die Goßnermission in Indien informiert ausführlich im Jahrgang 1865 Generalsuperintendent Büchsel. Der dieser Mission nahestehende Pastor Knak ist ein beliebter Festprediger in Minden-Ravensberg[207].

Gleichsam resümierend stellt Schmalenbach 1877 zu einem Brief Brinckers fest: „Es ist begreiflich, daß der Missionar Brincker so eifrig für Barmen das Wort redet. Es ist auch wahr, daß wir geschichtlich mit der Barmer Mission verbunden sind und es gehen die größten Beiträge für die Mission von hier nach Barmen. Da indessen im Laufe der Zeit auch Beziehungen zu andern Missionen angeknüpft sind, hauptsächlich dadurch, daß einige unsrer Landsleute in diese Missionen eingetreten sind, so ist es ebenso begreiflich, daß man Interesse für diese Missionen hat[208].

Die Berichte im EvM haben wesentlich dazu beigetragen, den Gedanken der Äußeren Mission in Minden-Ravensberg so fest zu verwurzeln, daß er bis zur Gegenwart lebendig geblieben ist. Die anschaulichen Erzählungen — besonders die Darstellung bekehrter Heiden — sind mitverantwortlich, daß der „Heide" im Empfinden der Leser kein Angehöriger einer fremden minderen Rasse ist, sondern jemand, für den das Evangelium in gleicher Weise gültig ist[209]. Entscheidend für diese Anschauung ist die auf die Mission bezogene Verkündigung der MRE. Allein die Verheißung der Bibel bildet die Brücke zu den entfernt lebenden Völkern.

b) Innere Mission

Während die Äußere Mission sozusagen als Brennpunkt der MRE anzusehen ist, worin der Zündstoff der das ganze Land erfassenden Bewegung liegt, nimmt die Innere Mission zunächst nur einen bescheidenen Platz ein. Erst die Ereignisse des Jahres 1848 geben den Anstoß, in Minden-Ravensberg auf diesem Gebiet tätig zu werden. So heißt es im ersten Jahresbericht des Rettungshauses Pollertshof in Preußisch Oldendorf: „Dieser Gedanke: Es muß und muß etwas für / Erziehung der verwahrlosten Jugend des Volks geschehen,

---

[206] Vgl. 1865, 308—309; 1870, 85—86.

[207] Vgl. Kirche in Exter, 83.

[208] 1877, 54.

[209] Für die persönliche Verbundenheit ein anschauliches Beispiel: 1849, 185.

durchzuckte im Jahre 1848, als die Sündensaat früherer Zeit so drohend aufging, viele Gemüther"[210]. Die Ursache des Elends ist der Abfall vom Christentum, darum setzt die Arbeit bei der Jugend ein. Die Hauptaufgabe der Rettungshäuser ist die christliche Erziehung zu einem persönlichen Glauben[211].

Den auf die individuelle Bekehrung abzielenden Charakter des Begriffs Innere Mission haben wir schon in den Predigten gesehen. Hier sollen zwei weitere Belege diesen Eindruck unterstreichen. Im Jahrgang 1850 wird von einem Missionsfest in Höxter berichtet: „Vormittags für die äußere, Nachmittags für die innere Mission ... Nachmittags wurde ... vornehmlich eingeschärft, / wie nöthig, nützlich und heilsam der Hausgottesdienst sei, und ... daß ein jeder bei sich selbst anfangen möge zu bessern"[212]. Und in dem „Offenen(r) Brief an alle Missionsfreunde" fordert Siebold im Jahrgang 1853 dazu auf, besondere Missionszeitschriften zu lesen, weil das EvM „mehr der Erbauung, und darum inneren Mission" diene[213].

Daraus ergibt sich, daß die MRE nicht eine Änderung sozialer Verhältnisse herbeiführen will. Sie hat nicht erkannt, daß die Entfremdung weiter Volksschichten vom Christentum nicht Ursache, sondern weithin eine Folge wirtschaftlicher Not gewesen ist. Sie will denen, die außerhalb der Gesellschaft stehen, das Evangelium bringen. Diese Absicht bestimmt mehr oder weniger die Berichte über die Innere Mission im EvM. Das beweist der Aufruf Volkenings, Huchzermeyers[214] und Risches vom Mai 1847 zur Gründung eines Rettungshauses in Schildesche[215]. Die Aufgabe der Anstalt soll darin bestehen, „solche Kinder aus ihrer Verkommenheit herauszureißen, durch die allein wirksame, neu gebärende Kraft des Wortes Gottes sittlich zu bessern, und durch Anhalten zum Fleiß wie durch Unterricht in verschiednen Handwerken zu brauchbaren Gliedern der menschlichen Gesellschaft heran(zu)bilden"[216]. Diese programmatischen Sätze stellen wohl mehr als die in dem Aufruf

---

[210] 1851, 283—284; Vgl. auch 1877, 332.

[211] Vgl. den Spott Kuhlemanns in „Pietisten" 100 Anm.

[212] 1850, 247—248.

[213] 1853, 278.

[214] Clamor Huchzermeyer, 1809—1899, 1846 Agent des Westfälischen Vereins für die Enthaltsamkeitssache, 1840—1850 Hilfsprediger und Pfarradjunkt in Schildesche, 1850—1894 Pastor in Schildesche, 1872—1894 Superintendent der Synode Bielefeld.

[215] Vgl. 1847, 217—221.

[216] ebd. 220.

vorher erwähnten Vorbilder Rauhes Haus und Düsselthal das Evangelium in den Mittelpunkt der Bmühungen. Der Ansatz der Erweckungsprediger liegt allein in dem Liebesgebot, bei Wichern kommt eine pädagogische Komponente hinzu. So sind die Gründer der ersten Anstalten im Verbreitungsgebiet des EvM — zu den genannten kommen Rothert[217] und Wolff[218] — bei der Durchführung ihrer Vorhaben auf die praktischen Erfahrungen Wicherns angewiesen. Vom Rauhen Haus und der Duisburger Diakonenanstalt werden Diakone zur Leitung der neuen Anstalten berufen[219]. Der Einfluß Wicherns macht sich bis in Einzelheiten bemerkbar, etwa der Einrichtung einer Singstunde im Tageslauf des Pollertshofes[220]. Die Vorstände der Anstalten sind unermüdlich, die Leser des EvM um Gaben zu bitten[221].

Die Initiativen zur Verwirklichung einer inneren Mission kommen von Wichern und Fliedner. Es ist nicht zufällig, daß in den ersten vier Jahrgängen des EvM nur die „Enthaltsamkeitssache" und die Verbreitung christlicher Literatur aus dem Bereich Innere Mission genannt werden[222]. Die MRE wird erst durch Bekanntwerden der Arbeit Wicherns und Fliedners im Lauf des Jahres 1848 auf weitere größere Probleme der Inneren Mission aufmerksam. Zwar hatte schon Weibezahn[223] in den dreißiger Jahren die Erziehungsarbeit Zellers in Beuggen gesehen, doch eine Anregung zu einer entsprechenden Arbeit in Minden-Ravensberg ergab sich daraus noch nicht. Der Wittenberger Kirchentag 1848 und die Rede Wicherns werden im EvM nicht erwähnt. Daß diese Ereignisse auch in Minden-Ravensberg und im angrenzenden Raum Impulse vermittelt haben, zeigt der einleitende Satz im Gründungsaufruf zur

---

[217] August Rothert, 1806—1883, 1832—1834 Hilfsprediger St. Simeon Minden, 1834—1835 Hauslehrer auf Obernfelde (von der Recke), 1835—1843 Rektor und Hilfsprediger in Lübbecke, 1843—1875 Pastor in Oldendorf.

[218] Adam Wolff, 1810—1854, 1833—1854 Pastor in Pyrmont, 1852—1854 Superintendent in Waldeck-Pyrmont. Vgl. Budde, ZuZ NF 1, 78—88, Neuser 124, Anm. 45; 1854, 216—217.

[219] Vgl. 1849, 25—26; 1852, 284.

[220] Vgl. 1852, 277—280; vgl. Krimm, Quellen, 175—176, s. auch 1854, 113: Wichern besucht 1852 den Pollertshof.

[221] Vgl. 1849, 25—26; 219—220; 1850, 224; 381; 1852, 31; 126 usw.

[222] Vgl. „Enthaltsamkeitssache": 1845, 160; 320; 1846, 186—192; 309—314; 1847, 320; 1848, 280—281; Verbreitung christlicher Schriften: 1846, 105—111; 275 bis 276; 1847, 265—270; 1848, 95—96.

[223] Carl Friedrich August Weibezahn, 1804—1844, 1829—1830 Hauslehrer in Hannover, 1830—1844 Pastor an St. Katharinen in Osnabrück, 1839 Mitbegründer des Osnabrücker Missionsvereins. Vgl. Schäfer; Besuch in Beuggen genannt: 1850, 308.

Rettungsanstalt Ehrsen in Lippe: „Das Werk der innern Mission ist eine Lebensaufgabe der evangelischen Kirche Deutschlands geworden“[224]. Diese Erkenntnis, die von einer nur individuell bekehrend verstandenen Inneren Mission abrückt, setzt sich in der folgenden Zeit durch.

Beweise dafür sind die Angliederung eines Lehrerseminars an die Schildescher Anstalt, die Gründung des Gymnasiums in Gütersloh, die Arbeit an entlassenen Strafgefangenen und das jährliche Zentralfest der Inneren Mission in Minden-Ravensberg[225].

Über dies Fest wird in den Jahrgängen 1874 bis 1877 ausführlich berichtet. In dem anonymen Aufsatz „Armen- und Krankenpflege“ im Jahrgang 1869 heißt es: „Sage niemand, die Hauptsache sei, daß die Seelen selig werden. Wohl, das ist unzweifelhaft die Hauptsache. Aber einstweilen wohnen die Seelen noch in Leibern. Leiber wollen leibliche Pflege“[226]. Mit diesem Artikel soll für die Diakonissenarbeit geworben werden; auf sie wird noch mehrmals ausführlich hingewiesen[227]. Die Gründung Bethels findet ihren Niederschlag in einem Bericht Rotherts von der Konferenz des Rheinisch-Westfälischen Provinzialausschusses für Innere Mission am 2. August 1865 in Düsseldorf, wo die Errichtung einer Anstalt für Epileptische beraten wird[228]. Der Aufruf zur Gründung ist im Jahrgang 1867 abgedruckt und von Superintendent Müller[229] in Bielefeld unterschrieben. Von der Einweihungsfeier Bethels wird im Jahrgang 1873 berichtet. Richtungweisend für die Arbeit der Inneren Mission ist ein Aufsatz von Bodelschwinghs „Unsere Kleinen“ im Jahrgang 1876, in dem er die Lage der noch nicht schulpflichtigen Kinder untersucht und für sie Kleinkinderschulen fordert. Er stellt fest: „Es ist ganz gewiß, daß wir in unsrer westfälischen Heimath, deren geistliche und leibliche Noth unter

---

224 1849, 219 „Zur osnabrückschen Kirchengeschichte“ 1847/1848.

225 Vgl. Lehrerseminar Schildesche: 1852, 313—315; 1870, 96; Gymnasium Gütersloh: 1851, 154—155; 277—282; 285—286; 1852, 154—156; 311—312; Strafgefangenenseelsorge: 1859, 145—150; Aufruf zum Fest der Inneren Mission: 1873, 202.

226 1869, 88.

227 Vgl. 1866, 335—340; 1869, 21—22; 1870, 182—185; 1872, 9—12; 1873, 17—29; 42—48; 1874, 369—373; 1876, 1—7; 78—80.

228 Vgl. 1865, 282.

229 Ernst Müller, 1810—1872, 1839—1848 Leiter der privaten Töchterschule in Bielefeld, zugleich Hilfsprediger in Bielefeld Altstadt, 1849—1872 dort Pastor, 1853—1872 Superintendent der Synode Bielefeld.

der Arbeiterbevölkerung leider noch im Wachsen ist, uns dieser kleinen Heerde noch zu wenig in rechter Liebe annehmen"[230].

Hier wird aufgrund gewonnener Einsicht in die soziale Lage versucht, geeignete Konsequenzen zu ziehen. Die breit angelegte Planung der weiteren Arbeit von Bodelschwinghs hebt sich von dem Anfangsstadium der Inneren Mission in Minden-Ravensberg ab. Der durch biblische Begründung[231] und erweckliche Predigt[232] gemachte Anfang konnte nicht eine Analyse der Mißstände ersetzen. Nichts lag Volkening und seinen Freunden ferner, als die Verhältnisse zu ändern. Gerade das Jahr 1848 hatte sie darin bestärkt, „die bürgerliche Gesellschaft vor einer Pest zu bewahren"[233]. Das bedeutete, die verwahrlosten Jugendlichen von den Verlockungen der revolutionären Bewegung fernzuhalten und sie in die bestehende Ordnung einzugliedern.

Im Ansatz der Inneren Mission der MRE ist auch ein eschatologisches Moment unverkennbar: „Die Welt ist alt geworden; ihre jugendlichen Kräfte sind dahin und sie geht ihrem Ende entgegen. Zerstörungskräfte, Mächte der Zersetzung aus dem Abgrunde walten nach Gottes Zulassung in ihr. ‚Denn die Zeit ist nahe' Offenb. Joh. 1, 3. Da muß noch gerettet werden, was gerettet werden kann, bevor der große schreckliche Tag des Herrn kommt"[234].

Aus den Beiträgen des EvM ergibt sich die rege Tätigkeit Schmalenbachs in der Inneren Mission. Zuerst ist sein Name im Verwaltungsrat des Pollertshofes genannt[235]. Nachdem er Mitherausgeber des EvM geworden ist, unterstützt er die Aufrufe verschiedener diakonischer Einrichtungen um Gaben und ist häufig als Festprediger zu finden[236]. Aufschlußreich ist Schmalenbachs Bericht von seiner Reise nach Neuendettelsau zu Löhe, von der er in fünf Fortsetzungen in den Jahrgängen 1870 und 1871 berichtet. An der Person Löhes rühmt er vor allem die Verbindung von Rechtferti-

---

[230] 1876, 305—310 Zitat 308.

[231] Vgl. 1850, 380.

[232] Vgl. 1849, 344 „Der Pastor Volkening redete ... in der bekannten eindringlichen und fortreißenden Weise" (bei der Grundsteinlegung des Rettungshauses Ehrsen bei Schötmar).

[233] 1851, 283.

[234] 1858, 25.

[235] Vgl. 1857, 347.

[236] Vgl. z. B. 1866, 334—335; 1869, 118—119; 1873, 71—73, 146—147; 1874, 51—52; 337; 1875, 337—338; 1876, 78—80; als Festprediger: 1864, 308; 1873, 335, 1874, 289; 1875, 306; 1876, 289.

gung und Heiligung, den strengen Lutheraner und zugleich Kämpfer für die Innere Mission.

„E(e)s ist wohl werth, daß jeder Christ darüber recht nachdenke, wie es möglich ist, daß ein Mensch in Andrer Augen in der Heiligung lebt und doch vor Gott am allerwenigsten die theure Lehre von der Rechtfertigung entbehren kann. Mir ist die Sache so wichtig geworden und gewesen, daß ich sehnlichst wünschte, den Mann noch in diesem Leben von Angesicht zu Angesicht zu sehen, der als Luthers treuer Glaubens-Sohn die Sonne der Kirche, die Rechtfertigung allein aus dem Glauben erkannt und darin seine Ruhe gefunden hat und dabei als ein Licht scheint mitten in dieser armen Welt“[237]. Es läßt sich wohl nicht überhören, daß Schmalenbach hier einen Vergleich zu seiner Position zieht. Zusammenfassend kann man wohl sagen, daß die MRE den Bereich Innere Mission nicht so umfassend und eigenständig angefaßt hat, wie Wichern, Fliedner oder von Bodelschwingh. Sie betrachtet auch diese Arbeit unter dem Vorzeichen Bau des Reiches Gottes und hat es vernachlässigt — vielleicht in dem Glauben, in der Endzeit zu sein —, an einer Änderung der dem Industriezeitalter nicht mehr entsprechenden gesellschaftlichen Strukturen mitzuwirken. Wenn Hugo Rothert schreibt, „daß die Vertreter christlicher Liebe wohl nirgends sonst für alle Volksnöte ein so offenes Auge und hilfreiche Hand gehabt haben wie etwa in unserm Lande“[238], so ist das zu wohlwollend gesehen. Die Probleme des aufkommenden Industrieproletariats sind fast gar nicht beachtet worden. Dem Arbeiter hat die MRE fremd gegenübergestanden. Er paßte nicht in das Bild der überkommenen ständischen Ordnung des Staates, den die MRE uneingeschränkt unterstützt hat[239]. Wie wenig wir bei der MRE eine moderne diakonische Auffassung voraussetzen können, zeigt die Weltumschau in einer Notiz. Dort[240] findet es zustimmende Erwähnung, daß in Berlin lebenslängliche Zuchthausstrafe über Rückfalldiebe verhängt ist, die nur geringe Summen gestohlen haben.

Es darf aber nicht übersehen werden, daß die Erweckungsbewegung in den Menschen, um die sich die Innere Mission kümmert, vor Gott ebenbürtige sieht und gesellschaftliche Vorurteile gegen sie ablehnt.

---

[237] 1870, 109.

[238] Rothert 102.

[239] Man kann sich hier des Eindrucks nicht erwehren, daß man das Arbeitersein als ein selbstverschuldetes Übel angesehen hat. Das Mißtrauen mag auch darin begründet sein, daß in der Bibel — der Norm der Erweckungsbewegung — keine Fabrikarbeiter vorkommen. Vgl. aber „Die Hollandsgänger“ 1851, 151—154.

[240] 1850, 190—197 vgl.

c) Nachrichten und Ereignisse aus dem kirchlichen Bereich

Innere und Äußere Mission sind die wesentlichen Lebensäußerungen der MRE nach außen hin, sozusagen der Ertrag der Verkündigung. Nun sind eine Reihe von Ereignissen im kirchlichen Bereich zu nennen, denen die MRE im EvM Aufmerksamkeit schenkt und die sie den Lesern in ihrer Sicht darstellt. Diese Begebenheiten stehen nicht in einem so engen Verhältnis zur Erweckungsbewegung wie Innere oder Äußere Mission. Sie betreffen das kirchliche Leben im engeren Bereich wie auch im Ausland. Sie werden so im EvM dargestellt und kommentiert, daß sie der Erweckungsbewegung entweder positiv oder negativ zugeordnet werden.

In den ersten vier Jahrgängen des EvM erfolgt eine Auseinandersetzung mit der spätrationalistischen Bewegung der „Lichtfreunde", die sich besonders in Sachsen-Anhalt ausgebreitet hatte. Die Ziele der „protestantischen Freunde" — wie sie sich selbst nannten — sind die Abkehr von einer strengen Bekenntnisgebundenheit, das Bemühen, christlichen Glauben und den Fortschritt der Zeit in Einklang zu bringen. Diese werden mit Schriftbeweisen und Zitaten von Luther und aus den Bekenntnisschriften bekämpft[241]. Im zweiten Jahrgang 1846 ist eine Erklärung von Claus Harms abgedruckt, die sich gegen Kirchenvertreter richtet, die mit den Lichtfreunden sympathisieren. Er wehrt sich besonders gegen den Entwicklungsgedanken und eine fortschreitende Reformation: „Ja, ihre Anfänge hat die Reformation gehabt, wie Alles, wie das Christenthum und die Schöpfung einen Anfang gehabt hat; doch ist die Reformation kein Werk, das beständig in der Mache bleibt, oder das wie ein Topf zerbricht und man muß einen neuen haben, wie ein Haus baufällig wird und man muß es repariren. Die waren eine Parthei, welche die Augsburgische Confession veränderten, und alle diejenigen sind Partheien bis diesen Tag, welche diese Glaubensgemeinschaft verlassen"[242].

Restaurative Elemente bestimmen die Argumentation gegen die Lichtfreunde. Man verschließt sich auch dem Gedanken, den reformatorischen Freiheitsbegriff auf die politisch-sozialen Verhältnisse anzuwenden. Der Magdeburger Generalsuperintendent Möller spricht in einem Brief an Uhlich, einem führenden Vertreter der Licht-

---

[241] Vgl. vor allem 1846, 16—17; 21.

[242] 1846, 61—64 „Einer wider acht und achtzig"; Zitat 63.

freunde, von „fleischlicher Freiheitslust“ und sieht die evangelische Freiheit „hart bedroht durch subjektive Gelüste“[243].

Nur oberflächlich wird die Affäre um den Pastor Schrader und sein Buch „der Antipietist“ behandelt[244]. Dem vermeintlichen Irrlehrer wird wiederum mit Lutherzitaten begegnet und ein Brief des Konsistoriums wiedergegeben, der Schrader zur Einsicht ermahnt. Das EvM schweigt über den bemerkenswerten Fortgang der Angelegenheit.

Ein weiteres Problem, das die MRE beschäftigt, ist die Auswanderungswelle nach Nordamerika, die Minden-Ravensberg und Lippe um die Jahrhundertmitte stark erfaßt hatte[245]. Das EvM berichtet in Briefen von Auswanderern und vor allem in längeren Ausführungen von Pastor A. Rauschenbusch[246] über die kirchlichen Verhältnisse und Lebensbedingungen in Nordamerika. Im zweiten Jahrgang ist eine Rede von ihm veröffentlicht, die die Verpflichtung der Heimat zur geistlichen Betreuung der Ausgewanderten betont. Er steht der Auswanderung im Grunde negativ gegenüber und macht Fernweh, Unlust zur Arbeit und das Streben, reich zu werden dafür verantwortlich. Ein Brief vom Januar 1847 — Rauschenbusch ist inzwischen Reiseprediger in den Vereinigten Staaten — zeigt, daß er unter den persönlichen Eindrücken seine Ansicht geändert hat: „Sagt nicht, sie hätten ihr Vaterland nicht verlassen sollen! Wenn ihr hier aus ihrem Munde es hörtet, wie sie in Deutschland als Heuerlinge oder Tagelöhner in so gedrückten Verhältnissen gelebt, soviel Versuchung gehabt, aus Noth Holz oder Futter fürs Vieh zu stehlen, wie sie an den Werktagen soviel für ihren Herrn oder Colonus arbeiten gemußt, daß sie einen Theil des Sonntags zur Arbeit für sich selbst zu benutzen gezwungen waren ... ihr würdet nicht mehr so sagen können! Ihr würdet alles daran setzen, um dieser Noth abzuhelfen“[247].

---

[243] 1847, 338; 339.

[244] Der Antipietist, oder Vertheidigung des vernunftgemäßen Christenthums wider die pietistischen Angriffe, vgl. Anm. 135.

[245] Eine Untersuchung dieses Problems für den Raum Minden-Ravensberg/Lippe steht — so weit ich sehe — noch aus. So liegt auch kein statistisches Material veröffentlicht vor.

[246] August Rauschenbusch, 1816—1899 (Enkel von H. E. Rauschenbusch, vgl. Anm. 169) Pastor in Altena 1841—1845, 1846—1850 Reiseprediger für die ausgewanderten Deutschen in Nordamerika, seit 19. 5. 1850 Baptist, 1850—1858 Prediger, 1858—1899 Leiter des Baptistenseminars in Rochester/Missouri.

[247] 1847, 144; weitere Briefe Rauschenbuschs: 1847, 83—90; 106—117; 136—146; 300—311 (an Kunsemüller) 1849, 160, vgl. auch Rede in Elberfeld 1846, 232—244.

Die Einsicht in die wirtschaftliche Not blieb den Pastoren in der Heimat oft verborgen oder sie nahmen sie nicht ernst. Das zeigen der Aufsatz von Stockmeyer „Einige Bemerkungen über die Auswanderung nach Amerika" im Jahrgang 1847 und die Rede Hüters „Über das Auswandern nach Amerika" im Jahrgang 1859. Beide raten von der Auswanderung ab[248]. Stockmeyer schließt seine Ausführungen mit dem Zitat Jes 28, 16 b und Hüter stellt seine Rede unter das Wort Ps 37, 3 b. Er warnt vor materiellen Auswanderungsgründen und sagt: „Unser liebes deutsches Vaterland — das sollt ihr wissen — ist ein von Gott reich gesegnetes, ein vor vielen, ja man kann sagen vor allen Ländern der Erde in mehr als einer Hinsicht bevorzugtes Land"[249]. In den Äußerungen Stockmeyers und Hüters wird die einseitige Beurteilung deutlich, die nur von einer willkürlichen Bibelauslegung und einem Erwählungsbewußtsein Deutschlands her gewonnen wird und fast in eine Gesetzespredigt ausmündet: „Werdet immerhin voll Angst und Traurigkeit, das wird euch gut sein"[250].

Das kirchliche Leben in Minden-Ravensberg wird in vielen Artikeln erhellt, die aus den einzelnen Gemeinden bedeutungsvolle Ereignisse berichten: In Preußisch Oldendorf ist ein „Friedensbund" entstanden, der sich gegen das Prozessierunwesen wendet[251], in Bünde findet ein „Jünglingsfest" statt[252], in Wehdem wird der Kirchturm errichtet[253], und in Jöllenbeck feiert man Grundsteinlegung und Einweihung der neuen Kirche[254]. Diese Beispiele — die Reihe ließe sich verlängern — machen klar, wie sehr die Erwekkungsbewegung durch die Pastoren geprägt ist, die in patriarchalischer Weise weite bürgerliche und bäuerliche Kreise zu führen verstanden. (Die „Stundenhalter" in Minden-Ravensberg zu Anfang des 19. Jahrhunderts waren Laien gewesen!) Ein weiteres Moment ist die enge Anlehnung und Verbindung mit den staatlichen Organen auf niederer und höherer Ebene[255]. Endlich tritt die überragende Gestalt Volkenings recht ins Bild, dessen unermüdliche

---

[248] Vgl. Stockmeyer 1847, 330—337; Hüter 1859, 47—55.

[249] 1859, 48.

[250] ebd. 52.

[251] Vgl. 1846, 86—89.

[252] Vgl. 1857, 252—254.

[253] Vgl. 1853, 346—350.

[254] Vgl. 1852, 288—283; 1855, 24—30.

[255] Dafür gute Beispiele: die Grundsteinlegung des Gymnasiums in Gütersloh 1852, 154—156; und der Bericht über eine Goldene Hochzeit in Bünde 1859, 61—62.

Predigttätigkeit in den Berichten zu sehen ist. Wie sehr er als Führer der MRE anerkannt war, zeigt der Bericht zu seinem fünfundzwangzigjährigen Amtsjubiläum am 1. Dezember 1847 „Ein Tag, den uns der Herr gemacht“[256].

Über die Grenzen Minden-Ravensbergs hinaus wird besonders der Diasporagemeinden im Paderborner Raum gedacht und um Unterstützung gebeten[257]. In diesen Artikeln zeigt sich, daß das Verhältnis zur katholischen Kirche gespannt, ja feindselig ist. Die Beziehungen zum benachbarten Osnabrücker Raum bestehen seit Weibezahns Tätigkeit und werden weiter gepflegt.

Rische schreibt aus Mecklenburg[258] und Schmalenbach erzählt von seiner Reise nach Württemberg, den dortigen Begegnungen mit den Hahnschen Gemeinschaften und Blumhardt[259]. Wir suchen dagegen vergeblich nach Hinweisen im EvM, die auf eine Verbindung der MRE mit der Siegerländer Erweckungsbewegung schließen lassen. Vielleicht spielen hier konfessionelle Gründe eine Rolle.

Der Mitherausgeber Stockmeyer war darum bemüht, das Geschehen in Lippe den Lesern des EvM mitzuteilen. Es erscheint meist zusammengefaßt unter der Rubrik „Aus dem Lippischen“[260]. Wie in Minden-Ravensberg erscheinen Artikel über kirchliche Feste und andere erinnerungswürdige Anlässe. Es überrascht, daß das EvM nur eine Begebenheit mit Jobstharde, der großen Gestalt der Erweckungsbewegung in Lippe, vermerkt[261]. Die lippischen Beiträge in den ersten zehn Jahrgängen behandeln vornehmlich den Kampf zwischen Rationalismus und Erweckungsbewegung. Wir können uns hier auf wenige Bemerkungen beschränken, da dies Thema schon ausführlich bearbeitet ist[262]. Wichtig ist, daß in Lippe länger als in Minden-Ravensberg der Rationalismus herrschte und auch vom fürstlichen Konsistorium vertreten wurde. (In Minden-Ravensberg war vor allem seit dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV dem Rationalismus der staatliche Rückhalt entzogen.)

In unserm Zusammenhang ist erwähnenswert, daß es bei der Gründung der Neuen Evangelischen Gemeinde in Lemgo zu einer Auseinandersetzung zwischen der mehr lutherisch ausgerichteten

---

256 Vgl. 1848, 16—21.

257 Vgl. 1847, 243—247; 1850, 205—207; 288; 1852; 315—318 usw.

258 Vgl. 1852, 272—276; 307—311; 1853, 56—61.

259 Vgl. 1875, 327—329; 360—363; 1876, 44—46; 7—10.

260 Unter diesem Titel zum ersten Mal 1845, 382—384.

261 Vgl. 1875, 179.

262 Vgl. Neuser.

Gemeinde und den benachbarten reformierten Pastoren kam. Von der Aussprache über die Streitpunkte liegen uns im EvM ein Bericht der reformierten Seite und eine Erwiderung darauf von der Neuen Evangelischen Gemeinde vor[263]. Daran anschließend sagt die Redaktion in einer Anmerkung: „Es möchte noch wohl Manches über diesen Gegenstand von beiden Seiten gesagt werden können. Es möchte aber zu weit führen, wenn wir das alles hier im Monatsblatt mittheilen wollten"[264]. Die Redaktion verweist auf eine weitere Diskussion in der Evangelischen Kirchen Zeitung. Es ist offensichtlich ihr Bestreben, die Lehrdifferenzen zwischen Lutherischen und Reformierten von dem der Erbauung dienenden Monatsblatt fernzuhalten. Zugleich wird deutlich, daß die entscheidende Frage lautet: bekehrt oder nicht bekehrt? und nicht: lutherisch oder reformiert? Die Unionsfrage wird im Rahmen der Weltumschau behandelt. Der erbitterte Widerstand mancher Ravensberger Gemeinden gegen die Union und ihre Agende findet im EvM keine Erwähnung. Nur die Bitte der extrem lutherischen Gemeinde Valdorf um Beibehaltung der Braunschweig-Lüneburger Agende ist abgedruckt[265]. Die Haltung des EvM ist zwar eindeutig lutherisch, doch nicht im militant-konfessionellen Sinn. Die Redaktion bemüht sich um die Achtung beider Bekenntnisse.

Aus dem Ausland erfährt der Leser etwas über Schweizer Pastoren im Kanton Waadt, die gegen ein Teilnahmeverbot an Erbauungsstunden durch Amtsniederlegung protestiert haben. Die Herausgeber des EvM richten ein brüderliches Wort an sie[266].

Von 1858, dem Jahr seines Amtsantritts, an berichtet Friedrich von Bodelschwingh über die deutsche evangelische Gemeinde in Paris in ausführlichen Briefen[267]. Seit 1861 bringt das EvM Aufrufe zur Unterstützung der Evangelischen in Böhmen[268].

Die Verfasser dieser Artikel wissen so anschaulich zu schreiben und die Notstände darzustellen, daß aus dem Leserkreis hohe Opfer gebracht wurden. Das gilt natürlich vor allem auch für die Äußere und Innere Mission. Die Umschlagseiten, die dem EvM den Namen „das blaue Buch"[269] eingetragen hat, enthalten eine genaue Auf-

---

[263] Vgl. 1850, 83—85; 173—178.

[264] 1850, 178 Anm.

[265] Vgl. 1852, 319.

[266] Vgl. 1846, 79—82; 271—275.

[267] Vgl. 1858, 364—368; 1859, 19—27; 189—190; 329—345 usw.

[268] Vgl. 1861, 26—29; 1863, 121—124; 1866, 148—150; 1867, 21—25 usw.

[269] wird erwähnt z. B. 1865, 381; 1866, 380—381.

stellung der Spenden und eingegangenen Gaben nach Geld und Naturalien unterschieden.

Es kann hier nur kurz erwähnt werden, daß das EvM auf eine Vielzahl von Erbauungsliteratur hinweist, die manchmal kurz rezensiert wird.

d) Politisches Zeitgeschehen

Die politische Einstellung der MRE ist bereits bei der Behandlung der Predigten erörtert worden. Die Revolution von 1848 hat den nachhaltigsten Einfluß ausgeübt, weil sie die Grundlage des von der Erweckungsbewegung als christlich angesehenen Staates zerstören wollte. Der Versuch, an die Stelle der Monarchie die Volkssouveränität zu setzen, hat in der MRE große politische Aktivität zugunsten der Monarchie ausgelöst[270].

Als Beispiel für die Haltung der MRE sei hier auf den Artikel Risches „Goldene Aepfel in silbernen Schalen" hingewiesen[271]. Offensichtlich unter dem Eindruck der Revolution stehend, äußert er sich zu Röm 13. Zunächst rechtfertigt er das Eingreifen des EvM in den politischen Bereich mit dem Auftrag des Zeugnisses: „nur frisch hinauf auf die hohe Warte des Wortes Gottes, von der aus allein alle Dinge der Welt, alle Verhältnisse des Lebens im rechten Lichte angesehen und beurtheilt werden können!"[272]. So heißt es am Schluß der Einleitung. Hier ist der Fundamentalismus zum Gesetz erstarrt, wie die folgenden Ausführungen über Röm 13, 1—2 und die dort gegebene Geschichte der Revolution beweisen. Mit größter Leidenschaft bekämpft Rische die Volkssouveränität, weil sie nicht göttlicher Ordnung entspricht. Die Demokraten nennt er satanisch[273]. Die wirtschaftliche Not breiter Volksschichten betrachtet er als Gottes gerechtes Gericht: „Das Volk, welches seine Armuth und mancherlei Druck nicht in Gottesfurcht zu tragen verstand..."[274]. In der Fortsetzung des Aufsatzes im Jahrgang 1849 setzt sich Rische grundsätzlich mit Einwänden gegen Röm 13 auseinander. Da antwortet er auf die Frage, ob jede Obrigkeit von Gott eingesetzt ist: „die Einsetzungsurkunde des oberkeitliches A m t e s im Allgemeinen ist sein natürliches Entstehen und der Bestallungsbrief für die einzelnen oberkeitlichen P e r s o n e n ist

---

270 Vgl. Schulte, 211—227.

271 Vgl. 1848, 380—386; 1849, 74—82; 147—155.

272 1848, 383.

273 Vgl. 1848, 385; 1849, 74.

274 1848, 385.

ihr Bestehen, ihr Dasein"[275]. In der Begründung beruft sich Rische auf Luther. Es ist hier nicht der Ort festzustellen, ob Luther richtig verstanden und angewendet wird. Zu beachten bleibt das starre Festhalten am Buchstaben, das die MRE unfähig macht, den politischen Zeitereignissen gerecht zu werden. Es führt sie schließlich in eine neue Orthodoxie. Für das EvM macht sich das politische Engagement der MRE in der seit Januar 1849 regelmäßig monatlich veröffentlichten Weltumschau bemerkbar. Sie war der wohl populärste Teil des EvM[276]. Ihr Verfasser war bis zu seinem Tod 1910 Bernhard Volkening. Im Vorwort seiner ersten Betrachtung sagt er: „Wir leben in einer Zeit voller Zeichen und Weltereignisse; wer es siehet, der merke drauf! Unsern Lesern gedenken wir dazu Handreichung zu thun durch eine monatliche Rundschau dessen, was vorgeht"[277]. Maßstäbe zur Beurteilung gibt uns auch der Nachruf auf Bernhard Volkening, der dem Märzheft 1910 beigegeben ist. Dort heißt es u. a.: „Vielen tausend Lesern hat er die Weltereignisse in seiner klaren, edlen Sprache Monat für Monat erzählt und hat ihnen die Zeichen der Zeit gedeutet wie ein guter Hausvater zum Himmelreich geschickt ... Wir wissen, daß er durch diese seine stille Arbeit Tausenden zum Segen geworden ist, ein Führer mit klarem Blick und sicherer Hand durch die Wirren der Zeit. Die meisterhafte Weise der Darstellung, die ruhige, leidenschaftslose Art in der Beurteilung der Zeitereignisse, fand selbst bei denen / Anerkennung, welche seinen Standpunkt nicht teilten. Viele lasen das blaue Monatsblatt sozusagen von hinten, d. h. sie lasen die Weltumschau zuerst und vor allem, denn sie sagte ihnen mehr als die Tagesblätter... Bei seiner (sc. Volkening) tief angelegten und zur Schwermut geneigten Natur empfand er alles Übel, alles Arge schmerzlich"[278].

Seit 1848 sind die Zeichen der Zeit überdeutlich: die letzte Zeit, der Kampf zwischen den himmlischen und satanischen Mächten steht bevor[279]. In dem Aufstieg der Demokraten wird ein Zeichen des Abfalls von Gott gesehen. Besondere Aufmerksamkeit wird darum den Wahlen und Verhandlungen des preußischen Abgeordneten-

---

[275] 1849, 75.

[276] Briefliche Mitteilung von Fräulein Elisabeth Brünger, Husum, (Tochter des Pastors Heinrich Brünger, etwa 1920—1937. Herausgeber des EvM) „In der Hauptsache wurde die ‚Weltumschau' gelesen, die vielen Leuten im Sommer die Tageszeitung ersetzte."

[277] 1849, 26.

[278] 1910, Beilage zum Heft 3.

[279] Vgl. 1849, 378; 1850, 24; 1851, 155; 221; 317; 1852, 29; 254.

hauses geschenkt, die Debatten werden lebhaft im Sinn der Konservativen kommentiert[280]. Seit 1863 nimmt die sozialdemokratische Bewegung die Aufmerksamkeit der Weltumschau in Anspruch[281]. „Es sind unter den Führern der Sozialdemokraten Männer von Kraft und Geist, dazu angethan, große Massen mit sich fortzureißen, aber leider haben sie sich vom Christenthum gänzlich losgesagt; das Jenseits ist ihnen nichts, das Diesseits alles"[282]. Die Unchristlichkeit dieser Partei bemerkt man mit Erschrecken und erkennt darin Gottes Gericht für den großen Abfall 1848. Um so mehr wird zum Widerstand gegen diese Kräfte aufgerufen: „Daß aber gegenwärtig die Geister, die von Gott sich losgesagt haben, nach der Herrschaft ringen, daß unser christliches Volksleben von den größten Gefahren bedroht ist, daß der Schule, der Obrigkeit etc der christliche Charakter genommen werden soll, das ist offen ausgesprochen worden. Das aber darf niemand unter uns leiden und dagegen muß jeder den Mund aufthun. Das ist Christenpflicht. Es ist aber auch Pflicht / eines Preußen (und nach Gottes Fügung sind wir Preußen) Hand ans Werk zu legen, wenn das irdische Vaterland in Gefahr ist"[283].

Die entscheidende Bastion gegen die gottlosen Mächte ist die preußische Monarchie. Besonders in den fünfziger Jahren wird keine Gelegenheit ausgelassen, den König und sein weises Regiment lobend hervorzuheben. Die vorbildliche Haltung Preußens wird den anderen Staaten als Beispiel hingestellt; das klingt oft recht schulmeisterlich. Die Kriegsereignisse werden ausführlich dargestellt. In den Jahrgängen 1870 und 1871 nimmt die Weltumschau oft ein Drittel des Heftumfanges ein. Patriotismus und Erwählungsglaube vereinigen sich hier, zumal Frankreich, der Inbegriff der Gottlosigkeit, der Gegner ist.

In den siebziger Jahren tritt die Innenpolitik stark in den Vordergrund der Betrachtungen. Mit wachsender Skepsis beobachtet man die Entwicklung, die nach dem Krieg nicht die erhoffte Dankbarkeit gegen Gott gebracht hat, sondern den Geist des Materialismus. So betont die Weltumschau im Januar 1876: „Die Menschen wollen a l l e i n die Welt regieren und brauchen den lebendigen Gott nicht mehr. Wie groß an manchen Orten die Abkehr von dem Gotte der Väter ist, das zeigen die zahllosen Kinder, die nicht mehr

[280] Vgl. z. B. 1862, 28—29; 125—126; 158; 189—190.

[281] Vgl. z. B. 1863, 61; 126; 157.

[282] 1865, 91.

[283] 1863, 317—318.

getauft, die zahllosen Ehen, die nicht mehr im Namen des dreieinigen Gottes geschlossen werden ... Es ist ein sehr schlimmes Zeichen, wenn ein Volk seiner Kirche, falls dieselbe die Wahrheit hat, den Rücken kehrt, und die Diener der Kirche, falls dieselben die Wahrheit verbreiten, mit Verachtung von sich stößt"[284]. Es wird nun mehr der streitende Charakter der Kirche hervorgekehrt, dahinter tritt die Erwartung der Endzeit zurück. „Kampf soll also das neue Jahr bringen. Ein Jahr ohne Kampf wäre ein verlorenes Jahr. Darin müssen wir uns schicken. Auf dieser Welt, in dieser Zeit ist keine Ruh zu finden. Bequemer ist das Ruhen, aber nicht Gottes wohlgefälliger. Die gewaltigen Kräfte des Weltgeistes fordern alle unsere Gegenkräfte. Nach dem Kampfe kommt der Sieg. Die Krone des ewigen Lebens erquickt"[285].

Volkstümlich und flüssig ist die Weltumschau geschrieben. Besonders im ersten Jahr ihres Erscheinens entsteht der Eindruck, daß man sich in Minden-Ravensberg in einer ruhigen Oase befindet, die von dem Geschehen nicht betroffen ist. Nur so ist der fast schnurrig zu nennende Erzählstil zu verstehen. Die einfache Ausdrucksweise, die Vermischung von wichtigen und unwichtigen Dingen, verharmlost die Vorgänge. Im Lauf der Jahre wird der Stil sachlicher, die Erörterungen werden ausführlicher. Das mag daran liegen, daß die berichteten Ereignisse mehr auf die Bevölkerung in Minden-Ravensberg einwirken. Man wird in das Geschehen einbezogen und kann nicht abseits bleiben.

Die Absicht der Weltumschau liegt darin, dem einfachen Leser das politische Zeitgeschehen zu erläutern. Der Begriff Handreichung scheint ein objektives Urteil zu ermöglichen, er ist aber hier im Sinn von einführender Hilfe in die Ansicht des christlichen Konservativismus verstanden. Es ist nicht zufällig, daß Bernhard Volkening im Nachruf ein „Führer mit klarem Blick und sicherer Hand"[286] genannt wird. Die dadurch gekennzeichnete Bevormundung des Lesers entspricht der Vorstellung vom Untertanen. Aufgrund der patriarchalischen Strukturen in Staat und Kirche weiß man nichts von der Mündigkeit des einzelnen Bürgers.

Damit sind nur einige entscheidende Momente der Weltumschau aufgezeigt worden. Im Rahmen dieser Arbeit mußten die anderen Beiträge des EvM, besonders die Predigten, ausführlicher dargestellt werden, da in ihnen viele Vertreter der MRE zu Wort kommen.

---

[284] 1876, 23.

[285] 1877, 26.

[286] wie Anm. 278.

Die Weltumschau als Meinungsäußerung eines Einzelnen — zwar in Übereinstimmung mit der Redaktion — mußte wegen der breiten Fächerung dieser Arbeit verkürzt behandelt werden. Der Umfang der Weltumschau und ihre nicht zu unterschätzende Wirkung auf die politische Meinungsbildung der Leser hätte wohl eine gründlichere Untersuchung gefordert, mußte aber angesichts der theologischen Ausrichtung dieser Arbeit unterbleiben.

IV. Schlußbemerkungen

Diese Arbeit stellt einen Versuch dar, das Wesen der MRE in ihrer Vielschichtigkeit zu beleuchten. Das EvM bietet die Möglichkeit, die Breite dieser Erscheinung zu erfassen. Diese Zeitschrift ist sozusagen ein Medium[287], das für unsere Zeit unmittelbar den Eindruck der Vergangenheit vor hundert Jahren festhält. Durch sie sprechen die Augen- und Ohrenzeugen zu uns. Die monatliche Erscheinungsweise ließ für die Verfasser keine größere Reflexion über das jeweils Berichtete zu. Das macht ihren Wert als zeitnahe Quelle aus. Der Querschnitt durch 33 Jahrgänge verhindert einseitiges Urteilen, schafft aber eine Grundlage zur Urteilsbildung.

Bei der Abfassung der Arbeit erwies es sich als nachteilig, daß das Erarbeitete kaum in einen Zusammenhang mit anderen Forschungsergebnissen eingebracht werden konnte. Denn das EvM spiegelt zwar die Gedankenwelt der MRE wider, stellt aber aufs ganze gesehen nur einen Ausschnitt der Erweckungsbewegung dar. Eine Geschichte der MRE müßte andere Faktoren berücksichtigen und verarbeiten wie die Vorgeschichte, die theologische Herkunft, die Biographien der Hauptgestalten, die Querverbindungen zu ähnlichen Bewegungen, die gründliche soziologische Untersuchung der erfaßten Bevölkerung und eine genaue Historie der betreffenden Gebiete, um nur die wichtigsten Punkte zu nennen. Dafür wäre umfangreiches Material heranzuziehen, vor allem müßten Selbstzeugnisse jener Zeit gesammelt werden.

Von vornherein wären zwei Wege einzuschlagen: eine vom Detail ausgehende Forschung (d. h. etwa die älteren Höfe und Bürgerhäuser auf vorhandene Inschriften, Briefe, Bücher sowie religiöse Volkskunst „durchzukämmen") und eine Forschung, die von der Theologiegeschichte ausgeht (Pietismus, Herrnhutertum, Hengstenberg, Schleiermacher, Harms usw.). Für Minden-Ravensberg gibt es hier kaum Ansätze, wie sie etwa im lippischen Bereich in der sogenannten Zeiß-Sammlung vorhanden sind. (Die Rothertsche Darstel-

[287] Dütemeyer, vgl. 16.

lung und die Hefte und Bände „Zeugen und Zeugnisse“ sind eher „Nachrufe“ der der alten Zeit nachtrauernden dritten Generation als kritische Werke.)

Der Umfang des bearbeiteten Materials ließ es nicht zu, im Rahmen dieser Arbeit die angeschnittenen Themen und Probleme kritisch zu vertiefen. Der eingangs schon erwähnte Mangel einer Sammlung und Sichtung der vorhandenen Quellen bedingt, vorrangig Quellen wie das EvM zu erschließen, bevor man tieferschürfende Einzeldarstellungen zu erarbeiten beginnt.

Literatur- und Abkürzungsverzeichnis

Evangelisches Monatsblatt für Westphalen. Herausgegeben von dem Vorstande der Ravensbergischen Missions-Hülfsgesellschaft, Gütersloh 1845 ff

Evangelische Kirchen-Zeitung, hg von E.-W. Hengstenberg, 31. Jg 1857 (EKZ)

Das Missionsblatt, hg von der Missions-Gesellschaft zu Barmen 20. Jg 1845 (Barmer Missionsblatt)

Budde, H.: Zeugen und Zeugnisse aus dem christlich-kirchlichen Leben von Minden-Ravensberg im 19. Jahrhundert. Neue Folge, Bethel bei Bielefeld 1899 (1) und 1901 (2)
(Budde, ZuZ NF 1 / 2)

Clemen, O. (Hg): Luthers Werke in Auswahl. 4. Bd Schriften von 1529 bis 1545, 5., verbesserte Aufl., Berlin 1959
(Clemen 4)

Delius, E.: Zur Anfangsgeschichte des Ravensbergischen Missionshilfsvereins 1827—1845
in: Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte, 42. Jg 1949, 111—131 (Delius, Anfangsgeschichte)

Delius, E.: Beiträge zur Geschichte des Missionslebens in der Wesergegend in den Jahren 1830 bis 1845
in: Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte 44. Jg 1951, 179—189 (Delius, Missionsleben)

Dütemeyer, L.: Eine Gottestat an einem Lande. Blätter der Erinnerung an die Erweckung in Minden-Ravensberg im 19. Jahrhundert. o.O., o.J. (Dütemeyer)

Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission, Frankfurt 1970

Friedrich, G.: Art: Erbauung 1. Im NT
in: RGG³ II. Bd, Sp 538

Gieseler, G.C.F.: Ueber Kirchliche Marktschreierei und den Pharisäismus unsrer Tage. Eine Gelegenheitsschrift bei Veranlassung der funfzigjährigen Amtsjubelfeier des Herrn Superintendenten Johanning in Herford, Werther 1835
(Gieseler)

Gröne, W. u. W.: Kirche in Exter 1666—1966. Aus Vergangenheit und Gegenwart der Gemeinde, Bielefeld 1966
(Kirche in Exter)

Heienbrock, W.: Zeugen und Zeugnisse aus Minden-Ravensberg. Neu dargeboten, Bethel bei Bielefeld 1931, 2 Bde
(Heienbrock, ZuZ I/II)

Kaeller, R.: Die konservative Partei in Minden-Ravensberg, ihre Grundlagen, Entstehung und Entwicklung bis zum Jahre 1866, Diss. Heidelberg 1912 (Kaeller)

Kleine, E.: Licht und Schatten im Lande der Erweckung, Löhne 1968
(Kleine)

Krimm, H.: Quellen zur Geschichte der Diakonie. II Reformation und Neuzeit, Stuttgart o.J. (Krimm, Quellen)

Kuhlmann, K.: Zeugen und Zeugnisse aus dem christlich-kirchlichen Leben von Minden-Ravensberg im 18. und 19. Jahrhundert,
1. Heft Gadderbaum-Bielefeld 2. Aufl 1896
2. Heft Gadderbaum bei Bielefeld 1897
(Kuhlmann, ZuZ 1/2)

Kulemann, R.: Pietisten oder Apostel der Knechtschaft in Lippe, Lemgo und Bielefeld 1850 (Kulemann, Pietisten)

Meyer, P.: Die Pastoren der Landeskirchen Hannovers und Schaumburg-Lippes seit der Reformation, 1. Bd Göttingen 1941, 2. Bd Göttingen 1942 (Meyer I/II)

Neuser, W.: Jobstharde. Der Vater des christlichen Lebens im Lipperlande. Erinnerungen aus dem Leben und Sterben des seligen Vaters Jobstharde in Wüsten, niedergeschrieben für seine Angehörigen und nächsten Freunde von Pastor Gustav Meyer, aufs neue herausgegeben, Wuppertal-Elberfeld 1956 (Neuser)

Rahe, W.: Johann Heinrich Volkening 1796—1877 (dienstliche Schreiben, Briefe, Tagebuchblätter)

in: Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte, 38./39. Jg 1937/38, 174—345 (Rahe, Volkening-Briefe)

Rahe, W.: Johann Heinrich Volkening als Prediger in den Anfängen der Erweckungsbewegung von Minden-Ravensberg
in: Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte, 40./41. Jg 1939/40, 67—171 (Rahe, Volkening-Predigten)

Reekers, S.: Westfalens Bevölkerung 1818—1955. Die Bevölkerungsentwicklung der Gemeinden und Kreise im Zahlenbild
in: Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- und Volkskunde, Reihe I Wirtschafts- und Verkehrswissenschaftliche Arbeiten, Heft 9, Münster 1956 (Reekers)

Rische, D.A.: Johann Heinrich Volkening. Ein christliches Lebens- und kirchliches Zeitbild aus der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, Gütersloh 1919 (Rische, Volkening)

Rocke, H.: Das Himmelreich auf Erden. Karl August Schrader und die Freie Gemeinde in Holzhausen, Bielefeld 1948 (Rocke, Himmelreich)

Rosenkranz, A.: Das Evangelische Rheinland, ein rheinisches Gemeinde- und Pfarrerbuch, II. Bd Die Pfarrer, o.O. 1958 (Rosenkranz)

Rothert, H.: Die Minden-Ravensbergische Kirchengeschichte.
II. Reformation und Pietismus (Rothert II)
IV. Zeit der Erweckung (Rothert)
in: Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte, 29. Jg 1928 und 31. Jg 1930

Schäfer, W.: Carl Friedrich August Weibezahn. Der Osnabrücker Erwekkungsprediger,
in: Beiheft zum Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte, Osnabrück 1955 (Schäfer)

Schrader, K.: Der Antipietist, oder Vertheidigung des vernunftgemäßen Christentums wider die pietistischen Angriffe, 2., verbesserte Auflage, Leipzig 1846

Schulte, W.: Volk und Staat. Westfalen im Vormärz und in der Revolution 1848/49, Münster 1954 (Schulte)

Sundermeier, Th.: Das Kirchenverständnis in der Ravensberger Erwekkungsbewegung
in: Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte, 53./54. Jg 1960/61, 117—132 (Sundermeier, Kirchenverständnis)

Sundermeier, Th.: Mission, Bekenntnis und Kirche. Missionstheologische Probleme des 19. Jahrhunderts bei C. H. Hahn, Wuppertal 1962 (Sundermeier, Mission)

Tzschabran, A. H.: Nachrichten aus dem Leben und Wirken des Jubilarius Herrn Pastor primarius zu Werther G. Chr. Fr. Gieseler, Werther 1837 (Tzschabran, Gieseler)

Georg von Viebahn

Soldat und Christ

Von Franz Flaskamp, Wiedenbrück

Den vielen Tausenden, die zwischen 1895 und 1916 im preußischen Heere dienten, kamen gewiß mehr oder weniger oft bestimmte als „Zeugnisse eines alten Soldaten" betitelte vierseitige religiöse *Werbeblätter* zur Hand. Sie erschienen, dem Militärjahr zugepaßt, von Herbst zu Herbst, wurden allsonntäglich in den Kasernen, nachher auch „im Felde" verteilt[1]. Ob gelesen, durchdacht, anregend wirksam geworden, das hing, wie bei allem gesprochenen und gedruckten Wort, von der Anlage, Neigung, Richtung des einzelnen ab, den man so anging, beraten und lenken wollte.

Der *Militärdienst* war gewiß kein sonderlich günstiger Nährboden religiöser Besinnung. Außerdem bewegten sich diese „Zeugnisse" weitgehend zu wenig lebenskundig und wirklichkeitsnahe, als daß man ein ausgesprochen breites Echo hätte erhoffen dürfen. Bei alledem: jeder von Natur religiöse, d. h. dem Gottesglauben und Gottvertrauen innerlich verpflichtete Mensch wird keine religiöse Stimme verachten, die aus ehrlicher Überzeugung und reiner Absicht, ohne den Verdacht einer eigennützigen Berechnung, sich meldet, während umgekehrt eine religionswidrige Wesensart auch durch wohlgemeinten und lauteren religiösen Zuspruch nicht zu erreichen ist.

Als *Verfasser* und Herausgeber dieser „Zeugnisse" bekannte sich der preußische General Georg von Viebahn; den Druck und Vertrieb besorgte die Evangelische Buch- und Traktat-Gesellschaft zu Berlin. Die „Zeugnisse" wurden aber auch als Jahresbände durch den Buchhandel verbreitet, eine Auswahl eigens 1908 unter dem Titel „Von der Landstraße des Lebens" geboten. Die letzte volle Sammlung, der 21. Band, erschien noch nach Viebahns Lebensende. Alsdann hat sich dessen Vorarbeit langsam erschöpft.

Friedrich Karl Hermann *Georg von Viebahn*[2] war am 15. November 1840 zu Arnsberg geboren, stammte aber aus einer 1728 geadelten brandenburgisch-märkischen Familie. Der Vater Johann

---

[1] Mir selber 1915 am Hartmannsweilerkopf (Ober-Elsaß) bekannt geworden; so mein Augenmerk für Person und Sache begründet.

[2] Friedrich Wilhelm von Viebahn, Georg von Viebahn, ein Streiter Jesu Christi, Berlin 1918.

Georg Hermann Wilhelm von Viebahn[3], Richterssohn aus Soest, hatte sich bereits in Minden, Posen und Düsseldorf in der Verwaltung bewährt, empfahl sich auch 1838 bis 1841 als Oberregierungsrat zu Arnsberg, dann als Ministerialrat im Berliner Finanz- und Handelsministerium, schließlich (seit 1859) als Regierungspräsident zu Oppeln, solange er lebte und wirkte, d. h. bis 1871 abwärts, durch eine ungewöhnliche Aufmerksamkeit für die Vielfalt wirtschaftlicher, geistiger, gesellschaftlicher Aufgaben und Möglichkeiten, Anlagen, Bemühungen und Ergebisse. In einer Reihe gediegener Schriften[4] hat er seinen jeweiligen Wirkungskreis publizistisch erschlossen und angeregt, unvergänglich wertvoll.

Im *Gegensatz* zu dieser bemerkenswerten Umsicht und Nüchternheit des Vaters entwickelte sich der Sohn begrenzt und sonderbar, nämlich zunächst als Soldat, dann als „Evangelist". Freilich hatte er die Neigung zur religiösen Verwendung bereits neben dem Militärdienst in langen Jahren gehegt und gepflegt. Das eine bedeutete ihm gewiß keinen Gegensatz zum andern, höchstens eine Aufeinanderfolge im äußeren Bild, im Sichtbarwerden eines nicht minder bewußten Interesses.

Nach erlangter Gymnasialbildung zu Berlin und Oppeln war er 1859 Fahnenjunker geworden, dann als Offizier Teilnehmer der drei Bismarck'schen Kriege, 1870/71 im Hauptquartier des preußischen Kronprinzen, 1883 Direktor der Kriegsschule zu Engers, nach Beschäftigung im Berliner Geheimen Militärkabinett 1889 Regimentskommandeur zu Trier, 1892 Brigadekommandeur zu Stettin. Hier hatte er 1896 als *Generalleutnant* seinen Abschied genommen, um sich fortan der im Herbst 1895 mit den „Zeugnissen" eingeleiteten Soldatenmission zu widmen.

Aber er dehnte schon 1899 mit der Vierteljahresschrift „Schwert und Schild" seinen religiösen Werbedienst *weiter* aus, verfaßte auch Einzelfragen praktischen Christentums gewidmete Hefte, hielt religiöse Vorträge und fand später zusätzlich bei der Evangelischen Gemeinschaftsbewegung und bei der Christlichen Studentenschaft[5] seinen Anhang. Wie sein am 8. Januar 1912 zu Dahlem nieder-

---

[3] Alfons Perlick: Märker 18 (1969) S. 180—183; wiederholt bei Alfons Hayduk, Schlesische Studien, München (Delp-Verlag) 1970, S. 86—93.

[4] Beispiele: Statistik und Topographie des Regierungs-Bezirks Düsseldorf, 2 Teile, Düsseldorf 1836 ebenso des Regierungs-Bezirks Arnsberg, 2 Teile, Arnsberg 1841; desgl. des zollvereinten und nördlichen Deutschlands, 3 Teile, Berlin 1858/68.

[5] Eberhard Arnold, Soldat und Christ. Gedächtnisbuch der Deutschen Christlichen Studenten-Vereinigung, Kassel (Furche-Verlag) 1916.

geschriebenes religiöses Vermächtnis verrät, hatte er mit der Zeit seinen Christusglauben zu einer Christusmystik paulinischer Art und Form gesteigert. Es war, kaum zweifelhaft, reiner Idealismus, wenn auch eine solche Entwicklung von seiten eines preußischen Generals „an höchster Stelle" eher genehm sein als mißfallen mochte.

Viebahn wollte allerdings Christ ohne *kirchlich*-bekenntnismäßige Bindung sein, bewegte sich aber in seinen „Zeugnissen" wie in seinen religiösen Vorträgen unverkennbar auf den Wegen und in den Spuren der von Laienpredigern vertretenen, als „Evangelisation" bezeichneten evangelischen Volksmissionen. Er nahm also jeweils seinen Ausgang bei einem Tageserlebnis, einem Ereignis der Geschichte, einem Sagenstoff und entwickelte dann eine verwandte oder auch eine entgegengesetzte biblisch begründete religiöse Gedankenreihe. Gemäß seiner Abstammung und Erziehung knüpfte er gern bei der preußischen Geschichte an; sie war ihm unbedingt bejahenswert, ihre Halbheiten und Lücken sah er nicht[6]. Bei solcher Einseitigkeit begrüßte er auch den 1914 begonnenen Weltkrieg als große Stunde einer vaterländischen und religiösen Wiedergeburt, wie so viele andere, die gleichfalls vom echten Chaos eine rechte Ordnung erwarteten und vom Fluchsäen eine Ernte des Segens erhofften.

Die große *Enttäuschung* dieses wiederholten „1. Punischen Krieges" zu erleben, blieb Georg von Viebahn erspart. Am 15. Dezember 1915 ist er zu Berlin gestorben. Damals war der überschwengliche Jubel, die Offenbarung des „Geistes von 1914", bereits verstummt, aber die Ernüchterung von 1918 noch fern. Zwar blieben auch über das schließliche Schicksal hinweg Deutschtum und deutsches Christentum beachtliche Größen; aber sie waren erheblich angeschlagen, erheblich belastet und viel mehr anfällig geworden, als Idealisten und — Phantasten begreifen wollten.

[6] Womit freilich nicht gesagt sein soll, das alte Preußen habe Lebensernst und Gewissenhaftigkeit keineswegs gewürdigt. Es war christlicher als viele andere Staaten.

Der erste westfälische Sozialpfarrer

Zur 100. Wiederkehr des Geburtstags von Reinhard Mumm

Von Ernst Brinkmann, Bielefeld

Das Sozialamt der Evangelischen Kirche von Westfalen, das nach dem Zweiten Weltkrieg aufgebaut worden ist, hat unter seinen Leitern Gerhard Stratenwerth[1], Klaus von Bismarck[2], Peter Heyde[3] und Eduard Wörmann[4] Ansehen und Anerkennung gefunden. Die gute Nachkriegsentwicklung läßt indessen oft vergessen, daß die Anfänge dieser kirchlichen Arbeit bis in das Jahr 1923 zurückreichen.

Im Jahre 1922 wurden im Evangelischen Oberkirchenrat in Berlin Überlegungen angestellt, wie man den durch die Inflation in wirtschaftliche Bedrängnis geratenen Reichstagsabgeordneten Pastor D. Reinhard Mumm[5] in eine Pfarrstelle berufen könnte, ohne ihn

---

[1] Später Vizepräsident des Kirchlichen Außenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland.

[2] Heute Intendant des Westdeutschen Rundfunks.

[3] Gestorben 1969.

[4] Leiter des Sozialamtes seit 1969.

[5] Friedrich Wilhelm Reinhard Mumm wurde am 25. Juli 1873 in Düsseldorf geboren. In seiner Vaterstadt empfing er die Schulausbildung. Nachdem er im Frühjahr 1893 die Reifeprüfung abgelegt hatte, begann er mit dem Studium der Theologie. Er studierte in Bonn, Halle und Berlin. Neben theologischen Vorlesungen hörte er auch volkswirtschaftliche. Die Erste theologische Prüfung legte er 1897 in Koblenz ab. Anschließend studierte er in Utrecht, wo er auch seine Licentiatenschrift über Martin Chemnitz abschloß. Mit dieser Arbeit promovierte er 1899 in Jena. Im Jahr 1900 unterzog er sich in Koblenz der Zweiten theologischen Prüfung. Schon 1898 war Mumm Mitherausgeber der *Kirchlich-sozialen Blätter* geworden. Im April 1900 wurde er Generalsekretär der Freien kirchlich-sozialen Konferenz, des späteren Kirchlich-sozialen Bundes. 1903 begründete er den Deutschen Arbeiterkongreß, einen Zusammenschluß der Arbeiterorganisationen christlich-sozialer Richtung mit insgesamt 622 000 Mitgliedern. 1904 übernahm er die Stelle des Geschäftsführers der Sozialen Geschäftsstelle für das evangelische Deutschland, die von ihm mitbegründet worden war. Unter seiner Verantwortung wurde 1903/04 die Stoecker'sche Gründung *Das Volk* durch die Tageszeitung *Das Reich* abgelöst (die etwa sechs Jahre später mit dem konservativen *Reichsboten* verschmolzen wurde). Am 18. Juni 1905 wurde Mumm in Berlin ordiniert. Am 31. August 1909 heiratete er in Halle Wilhelmine Luise Elisabeth Kähler, eine Pflegetochter Adolf Stoeckers. 1912 wurde er als christlich-sozialer Politiker Mitglied des Deutschen Reichstages. Im Ersten Weltkrieg war er zeitweilig als Heerespfarrer bei der Armee Woyrsch tätig. 1917 verlieh ihm die Theologische Fakultät der Universität Berlin den Doktor der Theologie. Im Juni 1918 berief der Central-

zur Aufgabe seines politischen Mandates veranlassen zu müssen. Der Oberkonsistorialrat Lic. Dr. Otto Dibelius schlug in diesem Zusammenhang vor, Mumm eine Pfarrstelle mit einem kleinen Gemeindebezirk zu übertragen[6]. Die Überlegungen, die im Gebiet der Stadt Berlin nicht realisiert werden konnten, wurden von dem westfälischen Generalsuperintendenten D. Wilhelm Zoellner aufgegriffen, der daran interessiert war, daß Mumm Pfarrer in West-

---

Ausschuß für die Innere Mission ihn zum Mitglied. Im November 1918 wurde er (gemeinsam mit Gottfried Traub) in den Vertrauensrat des Evangelischen Oberkirchenrates in Berlin berufen. Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges ging Reinhard Mumm mit seinen politischen Freunden zu der Deutsch-nationalen Volkspartei. In der Folgezeit gehörte er deren Fraktion in der Nationalversammlung bzw. im Reichstag an; von 1921 bis 1928 war er als deutsch-nationaler Abgeordneter Vorsitzender des Reichstagsausschusses für das Bildungswesen. Ab 1919 gehörte Mumm dem Deutschen Evangelischen Kirchentag an. 1921 wurde er Mitglied der Verfassunggebenden preußischen Kirchenversammlung; später war er Mitglied der Generalsynode. Anfang 1923 wurde er Pfarrer in Syburg und Sozialpfarrer der Kirchenprovinz Westfalen. 1925 nahm er an der Weltkonferenz für Praktisches Christentum in Stockholm teil. Im Dezember 1929 trennte Mumm sich mit zahlreichen Freunden von der Deutsch-nationalen Volkspartei, er schloß sich gemeinsam mit ihnen dem durch Zusammenschluß von drei kleineren Gruppen neu entstandenen Christlich-sozialen Volksdienst an. Dem Reichstag gehörte er weiterhin an: Als Vertreter der neuen Partei wurde er 1930 in das Parlament gewählt. Reinhard Mumm starb am 25. August 1932. — Vgl.: Reinhard Mumm, Der Christlich-soziale Gedanke, Bericht über eine Lebensarbeit in schwerer Zeit, Berlin 1933; Reichstags-Handbuch, 13. Legislaturperiode, Berlin 1912, S. 325; Hermann Hillger (Hrsg.), Kürschners Deutscher Reichstag, Biographisch-statistisches Handbuch, 1912—1917, XIII. Legislaturperiode, VI. Ausgabe, Berlin und Leipzig o. J., S. 179; Reichstags-Handbuch, I. Wahlperiode, 1924, Berlin 1920, S. 292; Reichstags-Handbuch, II. Wahlperiode, 1924, Berlin 1924, S. 486; Reichstags-Handbuch, III. Wahlperiode, 1924, Berlin 1925, S. 316; Hermann Hillger (Hrsg.), Kürschners Deutscher Reichstag, 1924, Berlin o. J., S. 215; Reichstags-Handbuch, IV. Wahlperiode, 1928, Berlin 1928, S. 397; Hermann Hillger (Hrsg.), Kürschners Deutscher Reichstag, 1928, Berlin o. J., S. 246; Reichstags-Handbuch, V. Wahlperiode, 1930, Berlin 1930, S. 427; Paul Glaue, Mumm, Reinhard, — in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Auflage, IV. Band, Tübingen 1930, Sp. 287 f.; Reinhard Mumm (jun.), Mumm, Reinhard, — in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, IV. Band, Tübingen 1960, Sp. 1190; Alexander Evertz, Wer kennt sie?, Gestalten aus unserer kirchlichen und vaterländischen Vergangenheit, Gladbeck 1960, S. 86 ff.; Max Schwarz, MdR, Biographisches Handbuch der Reichstage, Hannover 1965, S. 410. 718; Helmut Busch, Die Stoeckerbewegung im Siegerland, Ein Beitrag zur Siegerländer Geschichte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Siegen 1968, S. 115.

[6] Karl Wilhelm Dahm, Pfarrer und Politik, Soziale Position und politische Mentalität des deutschen evangelischen Pfarrerstandes zwischen 1918 und 1933, Köln und Opladen 1965, S. 110, Anm. 263; vgl. auch: Reinhard Mumm, a.a.O., S. 115.

falen wurde. Offenbar hat er dabei sofort an die damals vakante Pfarrstelle der Kirchengemeinde Syburg und an einen provinzialkirchlichen Auftrag für die soziale Arbeit gedacht[7].

Am 29. September 1922 berieten das Presbyterium und die Größere Gemeindevertretung der Kirchengemeinde Syburg erneut über die Besetzung der Pfarrstelle der Gemeinde. Dabei kam man zu folgendem Ergebnis: „Einstimmig wird beschlossen, unter Aufhebung des letzten Beschlusses vom 3. Sept. d. J., für dieses Mal auf das Wahlrecht zu verzichten und das Konsistorium zu bitten, mit möglichster Beschleunigung die Pfarrstelle mit einem geeigneten Pfarrer zu besetzen, der außer seinem hiesigen Hauptamt mit einer ihm vom Konsistorium zu übertragenden Spezialtätigkeit im Dienste der Provinzialkirche betraut wird." Nur wer weiß, welchen Wert gerade die Kirchengemeinden im Bereich der ehemaligen Grafschaft Mark immer auf das Recht der Pfarrstellenbesetzung gelegt haben, vermag abzuschätzen, welcher „Vorarbeit" es bedurft hat, um zu diesem Beschluß zu kommen.

Am 3. Oktober 1922 informierte das Evangelische Konsistorium in Münster den Evangelischen Oberkirchenrat über die Sachlage und über seine Erwägung, Pastor D. Mumm nach Westfalen zu berufen. Eine Anfrage an Mumm ging noch am selben Tage heraus. Drei Wochen später, am 24. Oktober, teilte der Gefragte mit, daß er eine auf ihn „fallende Wahl annehmen würde".

Wie sich der Evangelische Oberkirchenrat Mumms Eintritt in den Dienst der Kirchenprovinz Westfalen vorstellte, geht aus seinem Schreiben vom 10. November 1922 an das Konsistorium in Münster hervor: „Pfarrer D. Mumm ist nach erfolgter Berufung zwecks weiterer Ausübung seiner parlamentarischen Tätigkeit, die für die Landeskirche von allgemein anerkannter Bedeutung ist und auf die gerade in der gegenwärtigen Zeit wegen der schwebenden, überaus wichtigen, die Schule und Kirche betreffenden Fragen am allerwenigsten verzichtet werden kann, bis auf weiteres von seinen pfarramtlichen Geschäften zu beurlauben, wie wir uns auch damit einverstanden erklärt haben, daß seine Familie einstweilen ihren Wohnsitz in Berlin behält. Die pfarramtliche Vertretung würde einem ordinierten Hilfsgeistlichen zu übertragen sein."

Dem Evangelischen Oberkirchenrat lag also offenbar nur an der Pfründe für Mumm, dem Konsistorium in Münster dahingegen

[7] Für die hier vorgelegte Darstellung wurden folgende ungedruckte Quellen benutzt: Landeskirchenarchiv Bielefeld 0,3—25, 2/5646, 2/5647; Archiv der von Bodelschwinghschen Anstalten Bethel, I i 13, 7; Lagerbuch der Evangelischen Kirchengemeinde Syburg.

auch und vor allem an der kirchlichen Arbeit des Mannes. Deshalb fühlte Zoellner in Berlin vor. Er schrieb am 16. November von dort aus nach Münster: „Ein provinzialkirchlicher Auftrag für Führung der sozialen Arbeit in der Provinz Westfalen wird vom E(vangelischen) O(berkirchenrat) nicht ausgeschlossen."

Am 17. Dezember 1922 hielt Reinhard Mumm in Syburg die Probepredigt und die Probekatechese. Und am 4. Januar 1923 wurde er vom Konsistorium zum Pfarrer der Kirchengemeinde Syburg ernannt. In der „Berufs-Urkunde" vom 4. Januar heißt es u. a.: „Der Pfarrer Mumm wird beauftragt, für den Umfang der Provinz Westfalen im Sinne von Artikel 47 der neuen Kirchenverfassung, soweit es seine übrigen Pflichten gestatten, zur Erfüllung der öffentlichen Mission der Kirche und für die soziale Aufgabe der Kirche und des kirchlichen Anteils an der Lösung dieser Aufgabe tätig zu sein, insbesondere sich der evangelischen Arbeitervereine und der kirchlich-sozialen Ausbildung der Kandidaten, auch auf dem westfälischen Predigerseminar im Einvernehmen mit dessen Leitung, anzunehmen. Im Rahmen der durch die rheinisch-westfälische Kirchenordnung und durch die neue Verfassung der Kirche der altpreußischen Union gezogenen Grenzen soll er dahin wirken, daß die Gemeindekörperschaften das soziale Wohl der Gemeinden und ihrer Glieder fördern ... und in allen Fällen, in denen der Bedarf hierfür hervortritt, soziale Gemeindeausschüsse gebildet werden können...; er soll, unter Umständen durch Kurse, dahin wirken, daß der Pfarrer an der sozialen Arbeit zur Förderung des Gemeindelebens Anteil nehmen kann... Wird ein Sonderausschuß zur Erfüllung der öffentlichen Mission der Kirche und für die soziale Aufgabe bei dem Provinzialkirchenrat ... gebildet, so soll er demselben als Mitglied angehören."

In seinen Erinnerungen[8], die vornehmlich seiner politischen Tätigkeit gewidmet sind, hat Reinhard Mumm seinen Weg nach Syburg und auch seine Tätigkeit als Pfarrer in Westfalen nicht sonderlich ausführlich behandelt. Er hat da geschrieben: „Dem Präsidenten des Oberkirchenrats, D. Moeller, mußte ich schriftlich erklären, ich bäte um ein Pfarramt, da ich im Blick auf meine vier Kinder sonst nicht mehr durchkäme. Erst wurde ein solches an einer Berliner Innengemeinde gesucht, wobei Oberkonsistorialrat D. Dibelius, der spätere Generalsuperintendent, aufopfernd tätig war; Halensleben, der Führer der kirchlichen Linken in Berlin, vernichtete diesen Versuch der Nikolai-Kirchengemeinde, wo dem

[8] A.a.O., S. 115.

Magistrat die Entscheidung zustand. So wurde ich Ende 1922 Pfarrer in Syburg, Synode Iserlohn. Es war wohl daran gedacht worden, daß ich dorthin übersiedeln solle, aber eine Schwierigkeit kam über die andere. Schon die erste Frage, wer die Übersiedlung, insbesondere die große Möbelfuhre, bezahlen solle, wurde von Woche zu Woche unlösbarer. Dann hatte ich bis zum Kultusminister herauf darum zu kämpfen, daß in das Pfarrhaus, das doch nur für e i n e Familie bestimmt war und in dem nun der jungverheiratete Hilfsprediger und ein Bergmann mit Frau und Kindern wohnte, außer mir noch ein Lehrer Zwangseinquartierung haben solle: diese und noch schlimmere Erfahrungen mancher Pfarrfamilien führten dann zu einer Änderung des geltenden Rechts im Reichstag, daß die Pfarrhäuser auf Grund des öffentlich-rechtlichen Charakters der Kirchengemeinden von neuen Zwangseinquartierungen freikamen. Bald machte die französische Einquartierung jede Übersiedlung unmöglich. Und sie ist auch nie mir auferlegt worden. Formell juristisch hielt ich daran fest: ich wohne in Syburg, meine Frau in Charlottenburg, dort bin ich bei ihr zu Gast. Oberkirchenrat und Kirchenbundesamt ließen es mich deutlich genug fühlen, daß sie meinen Aufenthalt in Berlin wünschten und genug Aufträge für mich hätten. Auch der Kirchenprovinz Westfalen ist es, besonders in der ersten Zeit, angenehm gewesen, einen ‚Gesandten in Berlin' zu haben, und die Kirchengemeinde Syburg hat, wie D. Zoellner bei der Kirchweihfeier am 16. November 1930 in Syburg humoristisch sagte, es auch genutzt, ihren ‚direkten Draht nach Berlin' zu haben."

Wohl von dieser Darstellung her ist die Berufung Mumms nach Syburg später gelegentlich so beurteilt worden, als sei es dabei nur um die Pfründe für den Berufenen, nicht aber um seinen Dienst gegangen. Alexander Evertz hat die Sache so gesehen[9]: „Die Ernennung Mumms war nur nominell. Die Kirchenleitung stellte ihn für seine politische Tätigkeit frei." Und Karl Wilhelm Dahm hat dazu ausgeführt[10]: „Mumm war in den zwanziger Jahren der einzige evangelische Pfarrer in Deutschland, der eine Pfründe besaß, ohne im Gemeindedienst tätig zu sein." Solche Beurteilungen sind indessen nicht ganz richtig, auch wenn sie die ursprüngliche, dann aber nicht durchgehaltene Intention des Evangelischen Oberkirchenrates wiedergeben mögen. In Syburg wurde Mumm zwar durch einen Hilfsprediger entlastet, aber wenn er selbst keine parlamentarische Tätigkeit ausüben mußte, war er in der Gemeinde, wo er im Pfarrhaus eine kleine Wohnung hatte, und als Sozial-

[9] A.a.O., S. 94.

[10] A.a.O., S. 110, Anm. 263.

pfarrer tätig. Schon am 21. März 1923 schrieb er an Generalsuperintendent D. Zoellner: „Ich habe dort (in Syburg) vielfach[11] gepredigt."

Besondere Aktivität entwickelte Reinhard Mumm als westfälischer Sozialpfarrer. In seinem Arbeitsbericht für die Westfälische Provinzialsynode vom Herbst 1925 [12] hat er geschrieben, daß er dieses Amt am 4. Juli 1923 angetreten habe. Welches — nicht aktenkundige — Ereignis sich auch immer hinter diesem Datum verbergen mag — seinen Dienst als Sozialpfarrer hat Mumm schon früher aufgenommen, nämlich am 10. Februar 1923, als er vor den in Hagen versammelten Sozialpflegerinnen einen Vortrag hielt.

Am 28. März 1923 ermächtigte das Evangelische Konsistorium in Münster den Pfarrer D. Mumm, bei Jahresfesten evangelischer Arbeitervereine einen Gruß der Provinzialkirche zu überbringen und die lebhafte Anteilnahme des Konsistoriums an der evangelischen Arbeiterbewegung zu bekunden. Von dieser Ermächtigung hat Mumm offenbar nicht ungern Gebrauch gemacht. Indessen, wenn er auch oft Einladungen zu solchen Jahresfesten gefolgt ist, so hat er sich doch nicht als „Festredner" verstanden. Er hat vielmehr seinen Auftrag als Sozialpfarrer sehr ernst genommen und ihn bei allen sich bietenden Gelegenheiten wahrzunehmen getrachtet. Dabei hat er auch harte Auseinandersetzungen nicht gescheut. So ist er beispielsweise schon im März 1923 der Einladung einer Freidenkergruppe gefolgt und hat sich für das Thema „Kirche und Kapital" als Korreferent und Diskussionspartner zur Verfügung gestellt.

Durch eine Verfügung vom 29. Mai 1923 wurde Reinhard Mumm in den neugebildeten provinzialkirchlichen „Sonderausschuß für die soziale Aufgabe und zum Dienst an der heranwachsenden Jugend" berufen. Damit wurde er als Sozialpfarrer in die presbyterialsynodale Struktur der westfälischen Provinzialkirche eingebunden, und damit wurde erneut unterstrichen, daß seine Berufung keine „Formalität" gewesen war.

In den folgenden Jahren hatte Reinhard Mumms Tätigkeit als Sozialpfarrer vier Schwerpunkte: Er führte kirchlich-soziale Kurse

---

[11] Bis zur Abfassung des Briefes hat Mumm nachweislich viermal die Gemeindegottesdienste in Syburg gehalten, nämlich am 21. Januar, 11. Februar, 4. und 18. März 1923.

[12] Verhandlungen der 31. Westfälischen Provinzialsynode in ihrer Tagung zu Soest vom 29. September bis einschl. 13. Oktober 1925, Schwelm o. J., S. 84* f.

und Tagungen durch, insbesondere für Arbeiter und Studenten; er bemühte sich um die Bildung von kreissynodalen Sozialausschüssen und kümmerte sich um deren Arbeit; er arbeitete im Soester Predigerseminar bei der Ausbildung der Kandidaten mit; er hielt Vorträge und Predigten bei Veranstaltungen, die in seinen Amtsbereich gehörten. Darüber hinaus war er auch im Rahmen der Sozialarbeit der altpreußischen Landeskirche tätig. Nicht ohne einen gewissen Stolz konnte er seinen Tätigkeitsbericht, den er der Westfälischen Provinzialsynode vom Spätsommer 1927 vorlegte[13], mit folgenden Worten beginnen: „In den viereinhalb Jahren, in denen der Unterzeichnete als westfälischer Sozialpfarrer im Nebenamt wirken durfte, ist der kirchlich-soziale Gedanke in Westfalen und in der gesamten Landeskirche erkennbar erstarkt. Das bewiesen die beiden großen Zusammenkünfte der Sozialdezernenten in den Kirchenregierungen und der Sozialpfarrer in Eisenach und Erfurt, deren wichtiges Ergebnis die amtlich anerkannten Eisenacher Sätze über die Aufgabe des Sozialpfarrers sind, das zeigen auch die von der letzten Generalsynode auf Antrag ihres Sozialen Ausschusses gefaßten Beschlüsse. In wachsendem Maße wird auch bei der Ausbildung der Geistlichen, so in dem neuen preußischen Ausbildungsgesetz, die soziale Pflicht aller Geistlichen berücksichtigt. Eine zweitägige Zusammenkunft der Sozialpfarrer in Bethel unter Leitung des Berichterstatters führte zur Gründung einer Sozialpfarrerkonferenz."

Es konnte indessen nicht sehr lange verborgen bleiben, daß das Pensum, das Mumm sich als Sozialpfarrer zusätzlich zu seiner Arbeit als Reichstagsabgeordneter und zu seiner — doch wohl nicht nur sporadischen — Tätigkeit als Gemeindepfarrer auferlegte, zu groß war. Dieser Mann, der seine Kräfte nicht schonte, mußte in seinem Tätigkeitsbericht für die Provinzialsynode von 1927 [14] selbst darauf hinweisen, daß seine Arbeit in der Provinz auch durch Krankheit „eingeschränkt" gewesen sei. Er mußte also entlastet werden. Am 29. August 1927 beschloß der Provinzialkirchenrat, „daß der Präses und der Generalsuperintendent weiterhin mit dem Evangelischen Oberkirchenrat in Verhandlung treten, daß die Pfarrstelle in Hohensyburg von der provinzialsynodalen Fachvertretung bald gelöst werde". Und Anfang September 1927 beschloß

---

[13] Verhandlungen der 31. Westfälischen Provinzialsynode in ihrer II. ordentlichen Tagung zu Soest vom 29. August bis einschl. 10. September 1927, Schwelm o. J., S. 166* ff.

[14] Verhandlungen der 31. Westfälischen Provinzialsynode in ihrer II. ordentlichen Tagung ....., S. 168*.

die Synode[15]: „Provinzialsynode nimmt Kenntnis von dem Bericht des Sozialpfarrers D. Mumm und dankt ihm lebhaft für seine fruchtbare Tätigkeit. Sie nimmt weiter mit Dank davon Kenntnis, daß der Sozialpfarrer bereit ist, in seinem arbeitsreichen Doppelamt so lange auszuharren, bis die hauptamtliche Anstellung eines Sozialpfarrers möglich ist."

Der Wunsch nach einem hauptamtlichen Sozialpfarrer war nichts Außergewöhnliches. In einigen anderen Provinzial- bzw. Landeskirchen waren bereits entsprechende Stellen errichtet und besetzt worden. So war beispielsweise in der rheinischen Provinzialkirche, mit der die westfälische durch eine gemeinsame Kirchenordnung eng verbunden war, seit einigen Jahren ein hauptamtlicher Sozialpfarrer tätig. Aus der Tatsache, daß in Westfalen der Wunsch nach einem hauptamtlichen Sozialpfarrer erst so spät laut wurde, darf wohl gefolgert werden, daß man mit Mumms nebenamtlicher Tätigkeit zunächst recht zufrieden gewesen war.

Aber nun war der Wunsch artikuliert. Und er wurde auch wiederholt, nachdem die Vorstöße von Präses Koch und Generalsuperintendent Zoellner beim Evangelischen Oberkirchenrat in Berlin keinen Erfolg zeitigten. 1929 stellte die Kreissynode Hagen folgenden Antrag an die Westfälische Provinzialsynode[16]: „Provinzialsynode wolle Sorge tragen, daß nach der Art und dem Vorbild der benachbarten Rheinprovinz auch in Westfalen ein hauptamtliches Sozialpfarramt für die Provinz geschaffen wird, das in voller Selbständigkeit und freiem Wirken steht und baldmöglichst mit einer den hohen Anforderungen dieses wichtigen Amtes gewachsenen Kraft besetzt werde." Der Antrag wurde von der Synode dem Provinzialkirchenrat als Material für seine weiteren Bemühungen überwiesen.

Mumm selbst nahm den Wunsch nach einem hauptamtlichen Sozialpfarrer sehr ernst und unterstützte ihn. Seine Meinung dazu teilte er im Dezember 1928 Präses Koch schriftlich mit. Und im Sommer 1929 korrespondierte er mit Pfarrer Friedrich von Bodelschwingh über die Frage, wer im Sozialpfarramt seine Nachfolge antreten könne. In diesem Briefwechsel wurden als mögliche Nachfolger die

---

[15] Verhandlungen der 31. Westfälischen Provinzialsynode in ihrer II. ordentlichen Tagung ...., S. 102.

[16] Verhandlungen der 32. Westfälischen Provinzialsynode in ihrer ersten ordentlichen Tagung zu Soest vom 12. bis einschl. 24. September 1929, Herford o. J., S. 117.

Pastoren Gerhard Noske[17], Friedrich Wilhelm Hagemann[18] und Walter Thiemann[19] genannt.

Der Tagung der Westfälischen Provinzialsynode im September 1929 erstattete Reinhard Mumm — ohne das zu wissen — zum letzten Male Bericht über seine Arbeit als Sozialpfarrer. Er führte dabei aus[20]: „Als die Eigenart des Sozialpfarramtes darf man es wohl bezeichnen, daß die Seelsorge dieses Amtes die aus der Gesellschaft (societas) sich ergebenden Förderungen und Hemmungen des Glaubens und der Liebe ins Auge faßt. — Es handelt sich beim Sozialpfarramt um die ganze Provinz Westfalen, von deren Bevölkerung, fast 5 Millionen, fast die Hälfte evangelisch ist und die von 1910 bis 1925 einen solchen Bevölkerungsauftrieb hatte wie keine andere preußische Provinz und kein anderes deutsches Land. Es handelt sich also für das Sozialpfarramt um eine überaus große und schwierige Aufgabe, wie es auch unlängst zutage trat, als im August d. J. in unserer Provinz, in Bethel bei Bielefeld, die meisten Sozialpfarrer auf Einladung des Unterzeichneten sich vereinigt hatten ... — Die amtliche kirchlich-soziale Aufgabe vollzieht sich einmal in Beratung und Mitwirkung bei amtlichen Instanzen: Sozialer Ausschuß der Provinzialkirche, Arbeit der Westf. Inneren Mission, der Kreissynoden und Pfarrämter, sodann in unmittelbarem Wirken am Predigerseminar wie bei Versammlungen und Einrichtungen. — Die Mitwirkung bei der zentralen Arbeit vollzieht sich auf den wichtigen, alljährlich vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß veranlaßten Erfurter Tagungen der kirchlichen Sozialdezernenten und kirchlich-sozialen Berufsarbeiter, im Sozialen Ausschuß des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses und im Sozialen Ausschuß des preußischen Kirchensenats sowie in dessen Unterausschuß. Da die Beratungen, die mehrfach zur Einreichung von Denkschriften seitens des Unterzeichneten geführt haben, vertraulicher Art sind, kann hier nichts Näheres darüber berichtet werden: Beschlüsse der letzten Generalsynode, auf der der Unterzeichnete Vor-

---

[17] Damals Pfarrer in Greifenhein, danach Pfarrer in Kunersdorf, Literarisch-theologischer Leiter des Christlichen Zeitschriftenvereins in Berlin, Pfarrer in Markau, Pfarrer im Dienst der Inneren Mission und des Evangelischen Hilfswerks in Berlin.

[18] Damals Pfarrer in Laar bei Herford, danach Pfarrer in Schwerte, Pfarrer in Hagen, Konsistorialrat in Münster, Pfarrer in Kamen, Pfarrer in Düsseldorf.

[19] Damals Leiter des Evangelischen Volkshochschulheimes in Lienen, danach Pfarrer in Gronau, Pfarrer in Neunkirchen, Pfarrer in Siegen.

[20] Verhandlungen der 32. Westfälischen Provinzialsynode in ihrer ersten ordentlichen Tagung ...., S. 112 ff.

sitzender des Sozialen Ausschusses war, vielleicht auch Beschlüsse der kommenden Generalsynode und Beschlüsse der Kirchentage, an deren Vorbereitung der Unterzeichnete beteiligt war, gingen und gehen aus solchen Beratungen hervor. Schreiber dieser Zeilen nahm auch an den genannten Erfurter amtlichen Tagungen regelmäßig teil, zuletzt 5.—7. März 1929; es wurde besonders über die Arbeiterseelsorge, über die Arbeitslosigkeit und über die technische Arbeiterschulung verhandelt. — In Westfalen selbst ist außer der Mitarbeit an dem provinzialkirchlichen Sozialen Ausschuß und der persönlichen Fühlung mit den Organen der Inneren Mission zunächst die Mitarbeit für die Erhaltung und Errichtung neuer evangelischer Arbeitersekretariate zu nennen. Außer dem alt-fundierten evangelischen Arbeitersekretariat des Rheinisch-westfälischen Verbandes evangelischer Arbeitervereine in Witten a. d. Ruhr ... besteht seit längerem ein evangelisches Arbeitersekretariat des Kreisverbandes evangelischer Arbeitervereine in Siegen..., an dessen Erhaltung die evangelische Kirchengemeinde und Kreisgemeinde Siegen lebendigen Anteil nehmen und das unlängst auch gütige Förderung des Evangelischen Oberkirchenrats erfuhr. Dazu hat ein freier Ausschuß ... in Hagen ein evangelisches Arbeitersekretariat ... in engem Zusammenhang mit der dortigen Kreisgemeinde gegründet, ferner besteht in verschiedenen Synoden die Absicht der Gründung; es war dem Berichterstatter eine Freude, hie und da Handreichung tun zu dürfen; auch eine Bitte vom Verband Evangelischer Arbeiterinnenvereine in Rheinland und Westfalen um Beihilfe zur Anstellung einer Sekretärin liegt aus Bielefeld vor. Besondere Förderung erfuhr auch der unter Leitung von Pfr. Dr. Goldberg-Dortmund[21] stehende Verband evangelischer Gesellenvereine... — Eine wichtige Aufgabe war es, nach dem Vorbild der Provinz Sachsen die Arbeitnehmer, die in den kleineren und größeren Gemeindevertretungen sitzen, kreisgemeindeweise zu kurzen Kursen zusammenzufassen. Gemeinsam mit dem Westdeutschen Generalsekretariat der Evangelisch-sozialen Schule wurden solche Versammlungen evangelischer Gemeindevertreter, jeweils unter Leitung des zuständigen Herrn Superintendenten, veranstaltet. Als Beispiel sei die Tagung in der Synode Recklinghausen am 27. Mai 1929 in Erkenschwick genannt. 70 Teilnehmer waren zur Stelle, die am nächsten Tage dem schweren Bergmannsberuf wieder nach-

[21] Vgl.: Ernst Brinkmann, Die Pfarrer der evangelischen Altstadtgemeinden Dortmunds in der Zeit von 1815 bis 1918, Ein Dortmunder Beitrag zum einhundertfünfzigjährigen Jubiläum der Evangelischen Kirche von Westfalen, — in: Beiträge zur Geschichte Dortmunds und der Grafschaft Mark, Band 62, Dortmund 1965, S. 31.

gingen, aber einmütig bei der über 9 Stunden dauernden Tagung zusammenblieben. Die Themen waren: ‚Rechte und Pflichten der Mitglieder der kirchlichen Körperschaften', ‚Die Verfassung unserer Kirche', ‚Finanzwesen unserer Gemeinde' und ‚Der soziale Dienst der Volkskirche'; die lebhafte Aussprache bezeugte den starken Widerhall der Vorträge. Die nächsten Kurse sollen im Oktober in Siegen und Hagen, im November in Hamm, vielleicht auch in Vlotho gehalten werden. Leider sind die Mittel des Sozialpfarramtes, die gerade für solche Tagungen Verwendung fanden, sehr knapp bemessen. — Des weiteren seien Vorträge des Sozialpfarrers auf dem Predigerseminar in Soest zur Einführung in das Verständnis für die soziale Aufgabe unserer Zeit und für die Mitarbeit der Kirche an der Lösung derselben erwähnt, auch Mitwirkung des Berichterstatters an den Bibelwochen für Arbeitersekretäre, die alljährlich in Bethel bei Bielefeld stattfinden; die Christlich-soziale Reichstagung unlängst in Bielefeld sei nur streifend erwähnt, da sie, wenn auch nicht parteipolitischer, so doch politischer Natur war ... — Bei der Massenaussperrung an der Ruhr war der Berichterstatter im Sinne des Schreibens der Herren Generalsuperintendenten und Präsides der Provinzen Rheinland und Westfalen tätig; im Sinne dieser grundlegenden Kundgebung wurden Erklärungen des Kirchlich-sozialen Bundes, der Sozialen Geschäftsstelle für das evangelische Deutschland und anderer Organisationen veranlaßt und verbreitet. Die abschließende Kundgebung des evangelischen Kirchensenats fordert ‚mit größtem Ernst die Schaffung einer haltbaren Vertrauensgrundlage'. In diesem Sinne wird, vor allem durch Stärkung der christlich-nationalen Arbeiterbewegung und durch persönliche Verhandlung mit Organisationen des Unternehmertums, eine große Aufgabe vor uns liegen. — Literarisch sei erwähnt, daß der Berichterstatter die ‚Kirchlich-sozialen Blätter' in 8 000 Auflage weiter herausgab und daß er alljährlich in D. Schneiders Kirchlichem Jahrbuch, das in unserer Provinz erscheint, die ‚Kirchlich-soziale Chronik' schreibt, auch manche kirchlich-sozialen Hefte neu herausgab ... — Der Berichterstatter darf mit denselben Worten schließen, mit denen er den vorigen Bericht schloß: ‚Für die offizielle wie für die freie kirchlich-soziale Arbeit in der Provinz, die durch Krankheit und Arbeit außerhalb der Provinz eingeschränkt wurde, erbittet der Unterzeichnete Fürbitte, Geduld und Förderung seitens aller berufenen Glieder der Provinzialkirche, mit der sie steht und fällt.'"

Mumms Gesundheit war stark angegriffen. Das kam auch in dem Beschluß der Synode zum Ausdruck, durch den sie — mit Dank

und „mit den besten Wünschen für völlige Genesung des Berichterstatters“[22] — den Bericht offiziell zur Kenntnis nahm.

Das Herzleiden, das Reinhard Mumm in den letzten Jahren schon so viel zu schaffen gemacht hatte, verschlimmerte sich zusehends. Im September 1931 mußte er deswegen sein Amt als nebenamtlicher Provinzialsozialpfarrer niederlegen[23]. „Die Wahrnehmung der Aufgaben des Evangelisch-kirchlichen Sozialamtes der Provinz Westfalen“ wurde vom Provinzialkirchenrat zum 1. Oktober 1931 dem Facharbeiter des Provinzialverbandes für Innere Mission, Dr. rer. pol. Werner Betcke, übertragen[24].

Am 17. Januar 1932 stand D. Mumm zum letzten Male in Syburg auf der Kanzel. In dem folgenden Frühjahr suchte er, wie früher schon so oft, Linderung in Bad Nauheim. Kränker als je kehrte er nach Berlin-Charlottenburg zu seiner Familie zurück. Er starb am 25. August 1932 und wurde am 30. August auf dem Waldfriedhof in Stahnsdorf beigesetzt.

---

[22] Verhandlungen der 32. Westfälischen Provinzialsynode in ihrer ersten ordentlichen Tagung ...., S. 116.

[23] Kirchliches Amtsblatt der Kirchenprovinz Westfalen, 73. Jahrgang, Münster 1931, S. 181; Verhandlungen der 32. Westfälischen Provinzialsynode in ihrer außerordentlichen Tagung zu Soest vom 12. bis einschließlich 17. September 1932, Herford o. J., S. 19*.

[24] Kirchliches Amtsblatt 1931, S. 181.

Reinhard Mumm als Reichstagsabgeordneter

Von Helmut Busch, Hüttental — Weidenau

a) Mumms Mitgliedschaft im Reichstag

Der christlich-soziale Politiker D. Reinhard Mumm (1873—1932) gehörte von1912 bis 1932 ununterbrochen dem Deutschen Reichstag an. Sein erstes Mandat erhielt er bei der Reichstagswahl von 1912, als er im Wahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf für die Christlich-soziale Partei kandidierte, die Adolf Stoecker 1878 begründet hatte. Nach dem Zusammenbruch von 1918 schloß sich Mumm der Deutschnationalen Volkspartei an. Er arbeitete als deutschnationaler Parlamentarier in der Weimarer Nationalversammlung sowie in den 1920, 1924 und 1928 gewählten Reichstagen. Gewählt wurde er jedesmal über die deutschnationale Liste im Großwahlkreis Westfalen-Süd, zu dem mit den Kreisen Siegen und Wittgenstein auch der größte Teil des alten christlich-sozialen Stammwahlkreises gehörte. Mumm, der 1929 auf Grund schwerwiegender Differenzen auf kultur- und sozialpolitischem Gebiet die deutschnationale Partei verließ, gehörte 1930 zu den Mitbegründern des Christlich-sozialen Volksdienstes und wurde bei den Reichstagswahlen des Jahres 1930, als er auf der Reichsliste dieser Partei kandidierte, zum letzten Male Mitglied des Reichstages.

b) Die Stellung Mumms in der Deutschnationalen Volkspartei

Seine größte Breitenwirkung als Parlamentarier hatte Mumm während der Zeit, als er Mitglied der deutschnationalen Partei und Reichstagsfraktion war. Die Organisationen dieser Partei und ihre Presse gaben ihm vielfache Möglichkeiten, seine christlich-sozialen Gedanken und Vorstellungen zur Geltung zu bringen. Dabei war es im Zusammenhang der Umgruppierung der Parteien, die sich nach der Novemberrevolution von 1918 vollzog, zunächst keineswegs sicher gewesen, ob sich die Christlich-Sozialen am Zusammenschluß aller politischen Rechtsgruppen zu einer großen Sammelpartei beteiligen würden[1]. Mumm selbst befürchtete bei einem solchen Zusammenschluß eine Schwächung des christlich-sozialen Gedankengutes und wurde in dieser Einstellung durch die Auffassung des konservativen Parteiführers von Heydebrandt bestärkt, der es während des Krieges abgelehnt hatte, bei einer Verschmelzung der

[1] Zum Folgenden vgl. R. Mumm, Der christlich-soziale Gedanke, Berlin 1933, S. 94. Vgl. auch W. Liebe, Die Deutschnationale Volkspartei 1918—1924, Düsseldorf 1956, S. 7—11.

Christlich-Sozialen mit den Konservativen jenen programmatisch irgendwie entgegenzukommen[2]. Diese Haltung im konservativen Lager änderte sich allerdings nach der Novemberrevolution von 1918. Man erkannte an, daß man in der Programmfrage verschiedenen Strömungen Rechnung tragen müsse, wenn eine starke Rechtspartei zustandekommen solle[3]. Dieses Entgegenkommen erleichterte vor allem Mumm den Übertritt zu der zu schaffenden Sammelpartei, die den Namen Deutschnationale Volkspartei erhielt[4]. Hinzu kamen wahltaktische Überlegungen.

Bei der letzten Reichstagswahl vor dem Kriege waren in den Wahlkreisen Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf, Dillenburg-Oberwesterwald und Wetzlar-Altenkirchen drei christlich-soziale Abgeordnete gewählt worden[5]. Nach dem für die Wahlen zur Weimarer Nationalversammlung erlassenen Wahlgesetz[6], das das Deutsche Reich in 38 Großwahlkreise einteilte, in denen die Kandidaten der einzelnen Parteien nach den Grundsätzen des Verhältniswahlrechts gewählt wurden, erstreckten sich die alten christlich-sozialen Stimmbezirke auf die drei Großwahlkreise Arnsberg, Hessen-Nassau und Koblenz-Trier. In keinem dieser Wahlkreise wären die Christlich-Sozialen stark genug gewesen, aus eigener Kraft ein Mandat zu erlangen. Wollten sie sich daher nicht von jeder politischen Wirksamkeit ausschalten, so war der Anschluß an die große Rechtspartei dringend geboten.

---

[2] „Von Heydebrandt, dessen faszinierende Rede im Landtag 1901 ich von der Tribüne gehört hatte, bin ich nie nähergekommen. Er wollte uns nicht und hielt auch bis zu seinem Tode den ‚Hauptverein der Deutschen Konservativen' grillenhaft aufrecht". So R. Mumm in seinen „Erinnerungen für meine Kinder niedergeschrieben" (maschinenschriftliches Exemplar im Besitz von Dr. Reinhard Mumm, München), S. 173.

[3] R. Mumm bezeugt diese Haltung für die deutschnationalen Parteiführer Hergt und Westarp, besonders aber für den deutschnationalen Politiker Schiele. A.a.O., S. 174 und 176.

[4] Im Gegensatz zu den Christlich-Sozialen Franz Behrens und Wilhelm Wallbaum hat Reinhard Mumm den Übertritt zu den Deutschnationalen nur zögernd vollzogen. Mumm trat auch nach dem Übertritt noch für eine besonders enge Zusammenarbeit der Christlich-Sozialen innerhalb der Deutschnationalen Volkspartei ein und bedauerte es, daß Franz Behrens sich diesem Vorschlag versagte. Vgl. R. Mumm, Der christlich-soziale Gedanke, S. 96 und G. Mehnert, Evangelische Kirche und Politik 1917—1919, Düsseldorf 1959, S. 139—143.

[5] Zum Folgenden vgl. R. Mumm, Der christlich-soziale Gedanke, S. 94.

[6] Die „Verordnung über die Wahlen zur verfassunggebenden deutschen Nationalversammlung vom 30. 11. 1918" und die „Wahlordnung für die Wahlen zur verfassunggebenden deutschen Nationalversammlung vom 30. 11. 1918" abgedruckt im Handbuch der verfassunggebenden deutschen Nationalversammlung Weimar 1919, hrsg. vom Büro des Reichstages, Berlin o. J., S. 10 ff.

Mumm, der als Vertreter der christlich-sozialen Parteileitung an der Gründung der Deutschnationalen Volkspartei teilgenommen hatte, versicherte seinen christlich-sozialen Anhängern in der Folgezeit immer wieder, der Eintritt in die neue Rechtspartei bedeute keinen Bruch mit der christlich-sozialen Tradition. Bei den Gründungsversammlungen hätten die Vertreter der konservativen Rechtsgruppen die christlich-sozialen Programmpunkte in weitgehendem Maße angenommen. Es sei die Gewähr dafür gegeben, daß sich die Christlich-Sozialen in der Deutschnationalen Volkspartei durchsetzen würden[7]. In dieser Erwartung sah sich Mumm durch das Ergebnis der Wahlen für die Weimarer Nationalversammlung bestätigt. Er konnte darauf hinweisen, eine ganze Reihe christlich-sozial eingestellter Politiker, die für die Deutschnationale Volkspartei kandidiert hätten, seien gewählt worden und erklärte dazu, wobei er auf die Ereignisse von 1896 anspielte, als Adolf Stoecker gezwungen wurde, wegen seiner sozialpolitischen Agitation aus der Konservativen Partei auszuscheiden: „Eine unsoziale Rechtspartei wird es nicht mehr geben. Die Zeiten, da man einem Stoecker in unheilvoller Stunde den Stuhl vor die Türe setzen konnte, sind für immer dahin. Die Deutschnationale Volkspartei ... wird in der Geisteswelt Adolf Stoeckers stehen"[8]. Dieser Ausspruch ist charakteristisch für die weitgehenden Hoffnungen, mit denen die Christlich-Sozialen der Deutschnationalen Volkspartei beitraten. Er erklärt sich aus der Anfangssituation der Partei, als man den Christlich-Sozialen und anderen gemäßigten Gruppen starken Einfluß auf die Parteigeschäfte einräumte, um große Wählergruppen ansprechen zu können. Tatsächlich sollte aber die Mitarbeit der Christlich-Sozialen in der Deutschnationalen Volkspartei, vor allem als 1928 Hugenberg die Parteileitung übernahm, mit einer schweren Enttäuschung enden.

Vorerst war jedoch von einer solchen Entwicklung noch nichts zu spüren. Im Gegenteil, als im April 1920 das deutschnationale Parteiprogramm vorlag[9], das im sozialpolitischen Teil auf den For-

---

[7] So R. Mumm in seiner Wahlrede vom 2. 1. 1919 in Weidenau (Kreis Siegen). Inhaltsangabe der Wahlrede in der christlich-sozialen Tageszeitung „Das Volk" vom 4. 1. 1919.

[8] So R. Mumm in dem Artikel „Aus der Tiefe in die Höhe", abgedruckt in „Das Volk" vom 29. 1. 1919.

[9] Das Programm ist u. a. abgedruckt bei W. Liebe, Die Deutschnationale Volkspartei 1918—1924, S. 112 ff. und bei W. Mommsen (Hrsg.), Deutsche Parteiprogramme (Deutsches Handbuch der Politik Bd. 1), München 1964, S. 533 ff.

derungen christlicher Gewerkschaften beruhte[10], konnte Mumm mit Recht darauf verweisen, daß es den christlich-sozialen Zielsetzungen weitgehend entspreche. Er selbst und Generalsuperintendent Reinhardt in Stettin hatten in Verhandlungen mit dem damaligen Parteivorsitzenden Hergt durchsetzen können, daß der christliche Charakter der Partei betont wurde[11]. In seinem Referat „Christlich-sozial und deutschnational"[12] führte er aus, die Deutschnationale Volkspartei sei in erster Linie eine „christliche" und eine „soziale" Partei. Wenn es im Parteiprogramm heiße: „Nur im lebendigen Christentum findet unser Volk die aufbauenden und erhaltenden Kräfte, deren es in Staat, Schule und Haus bedarf", so zeige sich darin die positive Einstellung der Partei zum christlichen Glauben. In kirchenpolitischer Hinsicht sei vor allem der Satz bemerkenswert: „Jeder Versuch, die Freiheit der Kirchen zur selbständigen Ordnung und Verwaltung ihrer inneren Angelegenheiten zu beeinträchtigen, ist entschieden abzuwehren." Damit hätten die Deutschnationalen den Stoeckerschen Gedanken der freien Volkskirche übernommen. Was die sozialpolitischen Bestimmungen anbetreffe, so sei das deutschnationale Programm dem alten christlich-sozialen nicht nur gleichwertig, sondern gehe mit manchen Einzelforderungen noch darüber hinaus. Die Deutschnationale Volkspartei bemühe sich zum Beispiel darum, die Kapitalbeteiligung von Angestellten und Arbeitern an gesellschaftlich betriebenen Unternehmungen gesetzlich zu erleichtern und trete weiterhin dafür ein, den Angestellten und Arbeitern eine Teilnahme am Gewinn bei solchen Unternehmungen zukommen zu lassen, wo die Eigenart des Unternehmens das gestatte. In diesem Zusammenhang wandte sich Mumm scharf gegen alle Bestrebungen, erneut eine selbständige christlich-soziale Partei zu schaffen. Eine solche Partei werde im politischen Leben praktisch einflußlos bleiben, wie ja die Zeit vor 1918 zeige. Damals hätten nur drei Abgeordnete die christlich-soziale Sache im Reichstag vertreten, und das einzige christlich-soziale Organ sei die in Siegen erscheinende Tageszeitung „Das

---

[10] W. Liebe, Die Deutschnationale Volkspartei 1918—1924, S. 25.

[11] R. Mumm bemerkt dazu: „So hat er (Hergt) auch während der Programmberatungen dem Drängen von Generalsuperintendenten Reinhard und meinem Drängen Rechnung getragen und den christlichen Charakter der Partei ausreichend betont". So in den „Erinnerungen für meine Kinder niedergeschrieben", S. 174.

[12] Gehalten am 7. 1. 1924 vor der Siegener Ortsgruppe der DNVP, wörtlich abgedruckt in der Zeitung „Das Volk" vom 22., 23., 25. und 26. 1. 1924. Weitgehend parallele Gedanken äußerte Mumm auch in der Deutschnationalen Flugschrift Nr. 315 „Christlich-sozial und deutsch-national. Ein Wort gegen die Zersplitterungssucht", Berlin 1928.

Volk" gewesen. Heute aber seien die Christlich-Sozialen dazu in der Lage, ihren Einfluß in der großen Deutschnationalen Volkspartei und der ihr angeschlossenen Presse geltend zu machen. Diese umfassende Wirksamkeit könne niemand hindern, da sie durch das deutschnationale Parteiprogramm gedeckt werde.

Innerhalb der Partei vertrat Mumm die gemäßigte Richtung, was namentlich bei seiner Haltung zum Kapp-Putsch und seiner Mißbilligung der allzu intransigenten deutschnationalen Oppositionspolitik zum Ausdruck kam. Den Kapp-Putsch, an dem zahlreiche rechtsradikale deutschnationale Politiker aktiv beteiligt waren, lehnte Mumm ab[13]. Er sprach zwar die damalige Reichsregierung, die sich der deutschnationalen Forderung nach der Auflösung der Nationalversammlung und der Ausschreibung von Neuwahlen versagt hatte, nicht von der Schuld am Ausbruch des Putsches frei, ließ aber an dem unrechtmäßigen Charakter des Putsches selbst keinen Zweifel aufkommen. Jeder Aufruhr gegen die durch die Weimarer Verfassung geschaffene staatliche Ordnung, auch wenn er von rechts angezettelt wurde, bedeutete für ihn eine illegale Aktion. Mumm betrachtete die einmal verabschiedete Verfassung, obwohl er ihr in der Schlußabstimmung am 11. August 1919 zusammen mit allen deutschnationalen Abgeordneten die Zustimmung versagt hatte, als das geltende Recht, das Achtung und Gehorsam verdiente. Änderungen des bestehenden Staatsrechtes, wobei er persönlich in erster Linie an die Wiedererrichtung der Monarchie dachte, waren nach seiner Meinung nur auf dem in der Verfassung festgelegten Verfahrenswege zulässig[14].

In der praktischen politischen Arbeit war Mumm der Auffassung, die Deutschnationalen könnten auf die Dauer nicht in ihrer schroffen Oppositionsstellung verharren[15]. Sie müßten vielmehr bereit sein, positive Gegenwartsarbeit zu leisten und in die Regierung einzutreten. Nur bei einer deutschnationalen Regierungsbeteiligung sah er die Möglichkeit, eine rechtsgerichtete Politik herbeizuführen. Aus diesen Erwägungen heraus gehörte Mumm zu den achtundvierzig deutschnationalen Abgeordneten, die in der Reichstagssitzung vom 29. August 1924 bei der dritten Lesung der Dawes-Gesetze den dabei zur Debatte stehenden Bestimmungen über die Reichsbahn zur Annahme verhalfen. Die Gesetzesvorlage über die Reichs-

---

[13] Zum Folgenden vgl. den Brief Mumms vom 15. 3. 1920 an die Schriftleitung der Zeitung „Das Volk" (abgedruckt in der Ausgabe vom 27. 3. 1920) und die Stellungnahme Mumms in den Ausgaben vom 29. und 30. 3. 1920.

[14] So R. Mumm, Der christlich-soziale Gedanke, S. 106.

[15] A.a.O., S. 134 ff.

bahn hatte verfassungsändernden Charakter und mußte daher mit Zweidrittelmehrheit angenommen werden. Kam die Zweidrittelmehrheit, die bei den damaligen Kräfteverhältnissen im Reichstag nur mit Hilfe eines Teiles der deutschnationalen Fraktion erreicht werden konnte, nicht zustande, so wäre mit der Ablehnung der Eisenbahnvorlage auch der gesamte Dawes-Plan hinfällig geworden. Daß tatsächlich achtundvierzig deutschnationale Abgeordnete der Eisenbahnvorlage zustimmten, rief innerhalb der Partei, die die Dawes-Gesetze von Anfang an als ein „zweites Versailles" abgelehnt hatte, einen Sturm der Entrüstung hervor und führte zu heftigen Angriffen gegen die Ja-Sager. Mumm rechtfertigte sein Verhalten in einer umfangreichen Erklärung im „Volk"[16]. Er übersah darin keineswegs die schwerwiegenden Gründe, die gegen die Annahme der Dawes-Gesetze mit ihren harten Bestimmungen sprachen. Dennoch verteidigte er sein Ja als die einzig mögliche „realpolitische" Lösung und berief sich in diesem Zusammenhang auf Bismarck. Dieser habe im Dezember 1850 ja auch die schmachvolle Punktation von Olmütz bejaht, weil Preußen damals keine andere Möglichkeit gehabt habe, sein gespanntes Verhältnis zu Österreich zu bereinigen. Weiterhin führte Mumm zwei parteipolitische Erwägungen ins Feld. Er verwies einmal auf die Absicht des Reichspräsidenten Ebert, der geäußert hatte, er werde den Reichstag auflösen, wenn die verfassungsmäßige Mehrheit für die Dawes-Gesetze nicht zustande komme. Eine Neuwahl aber, ausgetragen um das Für und Wider zu den Dawes-Gesetzen, hätte den Deutschnationalen, die aus den Reichstagswahlen im Mai 1924 als stärkste Partei hervorgegangen waren, schwerste Verluste und damit die Einbuße ihrer günstigen Position im Reichstag gebracht. Das war damals die allgemeine Auffassung, und Mumm pflichtete ihr ausdrücklich bei. Zudem machte er geltend, die Fraktionsvorstände der Deutschen Volkspartei und des Zentrums hätten den Deutschnationalen den Eintritt in die Reichsregierung zugesagt, wenn die verfassungsmäßige Mehrheit für die Dawes-Gesetze zustande komme. Es habe sich daher empfohlen, die Dawes-Gesetze anzunehmen und dafür die Regierungsumbildung nach rechts einzutauschen.

In der deutschnationalen Reichstagsfraktion verfügte Mumm über einflußreiche Stellungen. Am stärksten war sein Einfluß in der Zeit der Weimarer Nationalversammlung, als sich die deutschnationale Fraktion noch überwiegend aus Vertretern der gemäßigten Richtung zusammensetzte. Mumm bekennt von sich, er sei damals „zeitweilig fast Graf Posadowskys Adjutant in der Leitung

[16] In der Ausgabe der Zeitung vom 3. 10. 1924.

der Fraktion" gewesen[17] und habe manches erreichen können[18]. Da Mumm bereits aus der Zeit vor 1918 über eine mehrjährige Erfahrung als Abgeordneter verfügte, fiel ihm in Weimar und später im Reichstag die Aufgabe zu, neu gewählte deutschnationale Mitglieder mit der parlamentarischen Arbeitsweise vertraut zu machen. Diese Tätigkeit trug ihm die scherzhafte Bezeichnung eines „Fuchsmajors" der DNVP-Fraktion ein[19]. In vielen Fällen, vor allem wenn es sich um innenpolitische Fragen handelte, fungierte Mumm als der Abstimmungsführer seiner Fraktion[20]. Dem Ehrenrat der Reichstagsfraktion, der über Fraktionsmitglieder zu entscheiden hatte, die gegen die Richtlinien der Partei verstoßen hatten, gehörte er als Mitglied, seit 1928 als Vorsitzender an[21]. Zusammen mit Walter von Keudell leitete er den Kulturausschuß der Fraktion. Als Keudell 1927 das Innenministerium übernahm, hatte Mumm die Geschäfte des Ausschusses allein zu führen[22].

Mumm gehörte in der Partei und der Fraktion zu denjenigen Politikern, die eine Regierungsbeteiligung der Deutschnationalen anstrebten. Nach seiner Meinung kam es darauf an, positive Regierungsarbeit zu leisten, um eine Änderung der bestehenden Verhältnisse im eigenen Sinne zu erreichen. Er hat deshalb die bürgerlichen Rechtskoalitionen von 1925 und 1927, die die Deutschnationalen einschlossen, grundsätzlich begrüßt. Mit den gemäßigten Kräften der Partei sah sich Mumm jedoch wachsenden Schwierigkeiten ausgesetzt, als Hugenberg 1928 Parteivorsitzender wurde und die Deutschnationalen auf einen strikten Oppositionskurs gegen den Weimarer Staat und seine Regierungen festlegte. Der Gegensatz zu Hugenberg wurde noch verschärft durch dessen sozialreaktionäre Einstellung, die damals von Teilen der Partei gebilligt wurde. In einem Brief vom 25. März 1929 an Theophil Wurm[23] stellte Mumm diese Entwicklung wie folgt dar: „Die Wahl von Geheimrat Hugenberg ist gegen meine Stimme und gegen vieler Stimmen erfolgt. Die von ihm verlegte Schrift von Hartz, die die Arbeiterversiche-

---

[17] R. Mumm, Der christlich-soziale Gedanke, S. 96.

[18] A.a.O., S. 103.

[19] A.a.O., S. 127 und 132.

[20] A.a.O., S. 63.

[21] A.a.O., S. 129 f.

[22] A.a.O., S. 126.

[23] Wurm, damals Prälat in Heilbronn, den Mumm in einem Brief vom 27. 11. 1928 an die Hauptgeschäftsstelle der DNVP als eine ihm seit vielen Jahren nahestehende Persönlichkeit bezeichnet, hatte sich am 23. 3. 1929 nach der gegenwärtigen Lage der Partei erkundigt. Alle Briefe im Nachlaß Reinhard Mumm (Deutsches Zentralarchiv Potsdam).

rung einfach beseitigen will, und seine Überzeugung, daß das Reichsschulgesetz nicht weiter verfolgt werden soll, machen mir das Leben blutsauer, dazu die in weitesten Kreisen der Industrie und der Landwirtschaft steigende Animosität gegen die christlich-nationale Arbeiterbewegung. Ich suche zu vermeiden, daß es zum Bruch kommt; denn ich halte den Bruch für ein schweres Unglück für unser Vaterland. Aber ob ich noch werde vermeiden können? ... Durch die ganze Entwicklung bin ich sehr bedrückt. Wenn zum zweiten Male die Stoeckerianer von der Rechten ausgestoßen werden, wird es kaum möglich sein, ein drittes Mal eine rechtsstehende Arbeiterbewegung zu halten ..."

Die aufgezeigten Differenzen ließen sich nicht mehr beheben, sie erfuhren sogar noch eine Verschärfung, als Hugenberg den Parteiausschluß von drei deutschnationalen Arbeitnehmervertretern verlangte. So erklärte Mumm im Dezember 1929 seinen Austritt aus der deutschnationalen Reichstagsfraktion[24]. Daraufhin wurde er aus der Partei ausgeschlossen. Er versuchte nun, seine politischen Auffassungen im Christlich-sozialen Volksdienst zur Geltung zu bringen. In dieser Partei, die nach der Reichstagswahl von 1930 über 14 Mandate verfügte, trat Mumm vor allem dafür ein, daß die auf innen- und außenpolitischen Ausgleich bedachte Präsidialregie-

[24] Mumm trat am 4. 12. 1929 aus der Reichstagsfraktion aus. Die Austrittserklärung, adressiert an den Grafen Westarp, den damaligen Fraktionsvorsitzenden, und gemeinsam mit Franz Behrens unterzeichnet, bezieht sich auf die kritische Einstellung Hugenbergs gegenüber Hindenburg, die Differenzen zwischen Hugenberg und Treviranus, das Vorgehen Hugenbergs gegen die christlichen Gewerkschaftler Hartwig, Hülser und Lambach sowie die Haltung bestimmter Erzeugnisse des Hugenbergschen Presse- und Filmkonzerns. Sie hat folgenden Wortlaut:
„Hochgeehrter Herr Graf!
Da Herr Geheimrat Hugenberg, der derzeitige Vorsitzende unserer Partei, in Kassel des Herrn Reichspräsidenten nicht gedacht, auch nicht, nach der bisherigen Gewohnheit, ein Telegramm an ihn in Vorschlag brachte,
in Kassel einen Privatbrief ohne Genehmigung des Schreibers und des Adressaten dem Parteivorstand zur Kenntnis brachte und weder am vergangenen Freitag noch jetzt am Dienstag ein lösendes Wort gegenüber Herrn Kollegen Treviranus, gegen den er den Ausschluß zu beantragen erklärt hat, gefunden hat,
durch den Antrag auf Ausschluß dreier Arbeitnehmervertreter unser Verhältnis zu der christlich-nationalen Arbeitnehmerbewegung auf das schwerste geschädigt hat, und
durch die Haltung der Nachtausgabe wie durch gewisse Filme der Ufa wir schwersten Angriffen ernster christlicher Kreise ohne die Möglichkeit ausreichender Verteidigung gegenüberstehen,
sind die Unterzeichneten gezwungen, zur Zeit den Fraktionsberatungen fernzubleiben. Mit deutschem Gruß".
Durchschrift der Erklärung im Nachlaß Reinhard Mumm.

rung Brüning unterstützt wurde. Wiederholt wurde er jetzt von ehemaligen deutschnationalen Parteifreunden ersucht, bei einem Mißtrauensantrag gegen das Kabinett Brüning die Stimmen des Volksdienstes gegen Brüning zu lenken. Bei den damaligen knappen Mehrheitsverhältnissen im Reichstag hätte ein solcher Schritt des Volksdienstes eine Mehrheit gegen Brüning ergeben können. Mumm hat derartige Ansinnen stets mit dem Hinweis abgelehnt, daß mit einer negativen Mehrheit gegen Brüning nichts gewonnen sei, weil der sich aus Nationalsozialisten, Deutschnationalen und Kommunisten zusammensetzenden heterogenen Gegnerschaft jegliche Fähigkeit zur positiven Aufbauarbeit fehle[25]. In einem Brief vom 22. 12. 1930 an den Fabrikanten Wilhelm Seelbach in Geisweid (Kreis Siegen), der deutschnational geblieben war, heißt es: „Und es ist nicht der Verantwortung gemäß zu stürzen, so lange man nicht auf eine bessere Nachfolgeschaft hoffen darf"[26].

c) Die kirchen- und kulturpolitische Arbeit Reinhard Mumms

Sein Hauptarbeitsfeld als Reichstagsabgeordneter während der Weimarer Zeit sah Mumm auf kirchen- und kulturpolitischem Gebiet. Die Kulturpolitik[27], zu der er neben der Schulpolitik auch das weite Gebiet religiös-sittlicher Forderungen rechnete, betrachtete er dabei nicht als eine Einzelaufgabe neben anderen politischen Arbeiten, sondern als die „Grundlinie aller politischen Aufgaben". Mit dieser starken Hervorhebung der Kulturpolitik hängt es zusammen, wenn er das „Wesen der Politik" überhaupt als die Kunst umschreibt, „die Volksseele zu leiten" und den „Volksgeist zu bilden". Weder der weite Bereich politischer Arbeit noch die Fülle von Einzelfragen juristischer und taktischer Natur, die in die Politik hineinspielten, schienen Mumm relevant genug, von dieser Definition abzugehen. In der Kulturpolitik betrachtete er es als seine Aufgabe, diese Arbeit im christlichen Sinne zu tun und christliches Gedankengut im Volksleben zur Geltung zu bringen. Es war sein Anliegen, „der Religion ihre alles durchleuchtende, alles gestaltende

---

[25] So R. Mumm in einem Brief vom 27. 12. 1930 an den Fabrikanten Wilhelm Seelbach in Geisweid (Kreis Siegen) und in einem umfangreichen Schreiben an den sächsischen Landesbischof D. Ihmels vom 16. 10. 1931. Durchschriften beider Briefe im Nachlaß Reinhard Mumm.

[26] Durchschrift des Briefes im Nachlaß Reinhard Mumm.

[27] Zum Folgenden vgl. R. Mumm, Schein und Sein in der heutigen Kulturpolitik. Unter besonderer Berücksichtigung der Arbeit des Reichstages hinsichtlich des Reichsschulgesetzes. Deutschnationale Flugschrift Nr. 262, Berlin 1926. Hier auf S. 3 f. auch die angegebenen Zitate.

Kraft zurückzuerobern"[28]. Er geht einmal sogar so weit, seine kulturpolitische Grundanschauung mit dem Wort „theokratisch" zu versehen[29].

In diesem Zusammenhang ist ein Hinweis auf die christliche Grundeinstellung Mumms notwendig. Reinhard Mumm war eine Persönlichkeit, an deren positivem Christentum kein Zweifel bestehen kann. Er bekennt von sich selbst, der christliche Glaube sei für ihn nicht bloße „Dekoration" gewesen, sondern Grundlage und Richtschnur seines sittlichen Handelns. Jedes Gebiet des sittlichen Handelns, wozu er auch die politische Arbeit rechnete, unterstand für ihn der „Autorität Christi"[30]. Mumm dachte unbedingt theozentrisch und war bestrebt, alle Lebensgebiete einer einheitlichen christlichen Lebensführung einzuordnen[31]. Er sagte ja zur politischen Arbeit wie auch zur Kunst und zur Wissenschaft, lehnte es aber ab, diesen Bereichen eine „Eigengesetzlichkeit" zuzubilligen und sie losgelöst vom Christentum zu betrachten. Das hätte für ihn bedeutet, den „Primat des Glaubens" aufzugeben[32].

Die glaubensmäßige Bindung wirkte sich bei ihm auch auf den Stil des politischen Auftretens aus. Man wird es Mumm abnehmen müssen, daß er sich in seinen Reden darum bemüht hat, nicht leidenschaftlich zu agitieren, sondern ruhig und sachlich zu sprechen und das Politische vom Persönlichen zu trennen. Es war nach seinen eigenen Angaben der „Pastor" in ihm, der dieses Verhalten gegenüber dem politischen Gegner forderte[33]. Um dieses Bild abzurunden,

---

[28] R. Mumm, Der christlich-soziale Gedanke, S. 148.

[29] In seinem Referat „Schein und Sein in der heutigen Kulturpolitik" (vgl. Anm. 27) formuliert Mumm diesen Gedanken wie folgt: „Ich werde in einer Partei, die auf christlichem Boden steht, Verständnis dafür finden, wenn ich sage, daß das Höchste es ist, den Willen Gottes zu erkennen, unser Volk willig zu machen, zu tun, was Gott will, und selbst nur zum gehorsamen Gefäß seines Willens zu werden, in solchem Sinne also theokratisch zu denken" (S. 4).

[30] Die Zitate bei R. Mumm, Der christlich-soziale Gedanke, S. 9 und 147. Vgl. auch den Abschnitt „Grundsätzliches über Politik und Christentum", a.a.O., S. 143 ff.

[31] Für den sozialen Bereich betont R. Mumm diesen Gedanken in seinem Referat „Die soziale Kraft der evangelischen Kirche in Stadt und Land. Vortrag gehalten auf der Hauptversammlung der Freunde der Positiven Union in Magdeburg", Berlin 1928.

[32] Die Zitate bei R. Mumm, Der christlich-soziale Gedanke, S. 148 und 147.

[33] A.a.O., S. 61 f. Man wird in diesem Zusammenhang darauf hinweisen dürfen, daß sich Mumm bei seinem Auftreten im Reichstag nach Ausweis der offiziellen Protokolle nie einen Ordnungsruf zugezogen hat. Die über-

wird man nicht das „starke Gefühl der Volksseelsorge" übersehen dürfen, das Mumm auszeichnete. Er war sich zwar bewußt, daß man Wahlrede und Evangelisation nicht miteinander verwechseln dürfe, meinte aber, „seiner Aufgabe" untreu geworden zu sein, wenn nicht jede Wahlrede gleichzeitig „einen Spritzer, der in die Ewigkeit weist", enthalten habe[34].

Auf kirchen- und kulturpolitischem Gebiet hat Mumm manches erreichen können. Im Verfassungsausschuß der Weimarer Nationalversammlung, in dem er das deutschnationale Mitglied Schultz-Bromberg in kulturellen Fragen zu vertreten hatte, bemühte er sich mit Erfolg darum, der evangelischen Kirche ihren Charakter als öffentlich-rechtliche Körperschaft zu erhalten und die Fortdauer der Heeresseelsorge verfassungsrechtlich zu gewährleisten[35]. Während der folgenden Jahre hat er sich vor allem auf finanziellem Gebiet für die Belange der evangelischen Kirche eingesetzt[36]. Er sorgte dafür, daß der Kirche bei Steuergesetzen Vergünstigungen zugestanden wurden, der „Deutsche Evangelische Kirchenbund" Zuschüsse seitens des Reiches erhielt und dem Außenministerium ein Fonds zur Verfügung gestellt wurde, der die Betreuung vieler deutscher Auslandsgemeinden ermöglichte. In der Inflationszeit war Mumm in Preußen und im Reich erfolgreich dafür tätig, die staatlichen Zuwendungen an die Kirche ständig aufwerten zu lassen und somit dem Pfarrerstand während dieser Notjahre die materielle Grundlage zu erhalten. Auch in seiner Eigenschaft als Leiter und Geschäftsführer des „Evangelischen Reichsausschusses der Deutschnationalen Volkspartei" trat er dafür ein, die Interessen der evangelischen Kirche zu wahren[37]. Mumm schreibt zusammenfassend über seine Bemühungen auf kirchen-

---

parteiliche Siegener Zeitung bescheinigte ihm in ihrem Nachruf Vornehmheit des Wesens und Sachlichkeit in allen seinen politischen Ausführungen. Sie verwies darauf, daß er in keiner Partei persönliche Gegner gehabt habe und schrieb wörtlich: „Es war lauteres Wollen und ehrliches Streben, das sich in seinem Wesen, seiner menschlichen und beruflichen Arbeit zu einer wundersamen und ehrlichen Gradlinigkeit und Harmonie verschmolz" (Ausgabe vom 29. 8. 1932). Der langjährige sozialdemokratische Reichstagspräsident Paul Löbe, dem der Verfasser diese Stellungnahme vorlegte, bestätigte die Angaben vollauf und bemerkte über Mumm: „Auch in meiner Erinnerung steht dieser ehemalige Reichstagsabgeordnete als ein Mann mit einem lauteren unantastbaren Charakter da" (Brief vom 27. 10. 1963 an den Verfasser).

[34] R. Mumm, Der christlich-soziale Gedanke, S. 59 und 108.

[35] A.a.O., S. 98—100.

[36] A.a.O., S. 109 f. und 112—114.

[37] A.a.O., S. 127 f.

politischem Gebiet: „Es ist vielleicht erlaubt zu sagen, daß ich für die Einzelwünsche der evangelischen Kirche und der evangelischen Inneren Mission unsäglich viel Arbeit aufgewandt habe und daß ich zeitweilig wie im ‚Amt' war, in dem täglich Neues zusammenströmte"[38].

Mit gleichem Eifer setzte sich Mumm für die Erhaltung der konfessionellen Volksschule ein. Man wird sagen dürfen, daß er unter den Deutschnationalen der beredteste Verfechter dieser Sache war. Daß die Schulfrage während der Zeit der Weimarer Republik zu einem vieldiskutierten politischen Thema wurde, hing mit den Maßnahmen verschiedener deutscher Einzelstaaten zusammen, die während oder unmittelbar nach der Revolution von 1918 tiefe Eingriffe in den Religionsunterricht vornahmen. So versuchten in Preußen der Mehrheitssozialdemokrat Konrad Haenisch und der Unabhängige Sozialdemokrat Adolph Hoffmann — die beiden Politiker hatten nach der Novemberrevolution gemeinsam das preußische Kultusministerium übernommen — durch ministerielle Verordnungen eine Umgestaltung des Schulwesens im Sinne der von den sozialistischen Parteien angestrebten weltlichen Einheitsschule zu erreichen. Besonders der Erlaß vom 29. November 1918, durch den das Schulgebet verboten, jede Schulfeier religiöser Art untersagt und dem Religionsunterricht der Charakter eines Pflichtfaches genommen wurde, sollte diesem Ziel dienen[39].

Derartige Maßnahmen, ähnliche Bestimmungen lagen in Sachsen, Hamburg und Braunschweig vor, führten damals bei der evangelischen wie bei der katholischen Elternschaft zu einer starken Erregung und ließen die Schulfrage zu einem wichtigen Thema des bald einsetzenden Wahlkampfes für die Weimarer Nationalversammlung werden. In seinen Wahlreden für die Deutschnationale Volkspartei griff auch Reinhard Mumm dieses Thema auf. Er wies die Wähler darauf hin, sie möchten bedenken, daß sie mit der Stimmabgabe für die einzelnen Parteien die christliche Schule fördern oder hemmen könnten[40]. Am 11. März 1919 begründete er in der Weimarer Nationalversammlung eine deutschnationale Interpellation, in der die Reichsregierung befragt wurde, ob sie bereit sei, zu den einzelstaatlichen Eingriffen in den Religionsunterricht Stellung zu

[38] A.a.O., S. 110.

[39] Der Erlaß abgedruckt a.a.O., S. 118 f.

[40] So R. Mumm in seiner Wahlrede am 2. 1. 1919 in Weidenau (Kreis Siegen). Inhaltsangabe in der Zeitung „Das Volk" vom 4. 1. 1919.

nehmen[41]. Diese Anfrage bewirkte, daß man sich in den einzelnen Parteien mit dem Gedanken vertraut machte, auch Reichskanzler Scheidemann sprach sich in der Debatte in dieser Richtung aus, die Schulfragen einer reichsgesetzlichen Regelung zuzuführen und nicht mehr, wie vor 1918, ausschließlich der Kompetenz der Einzelstaaten zu überlassen[42].

Tatsächlich hat dann die Weimarer Verfassung der Zuständigkeit des Reiches im Schulwesen Rechnung getragen. Nach Artikel 149 blieb der Religionsunterricht ordentliches Lehrfach. Hinsichtlich der Schulform wurde die Simultanschule zur Regel erklärt. Die Erziehungsberechtigten erhielten jedoch das Recht, innerhalb der Gemeinden Volksschulen ihres Bekenntnisses oder ihrer Weltanschauung einzurichten, sofern dadurch ein geordneter Schulbetrieb nicht beeinträchtigt wurde (Art. 146). Grundsätzlich sollte aber an den in den Einzelländern bestehenden schulischen Verhältnissen bis zum Erlaß eines Reichsschulgesetzes nichts geändert werden (Art. 146 Abs. 2 und Art. 174). Um dieses in Aussicht gestellte Reichsrahmengesetz entbrannten die Schulkämpfe der folgenden Jahre.

Mit großem Nachdruck hat sich Reinhard Mumm in der Folgezeit für das Zustandekommen des Reichsschulgesetzes eingesetzt. Er wies darauf hin, das Reichsschulgesetz müsse aus einem doppelten Grund geschaffen werden. Einmal sei das Gesetz eine nationale Notwendigkeit, da nur durch eine Regelung auf Reichsebene die Einheitlichkeit des Erziehungswesens in den deutschen Ländern erreicht werden könne. Zum andern dürfe die christliche Erziehung der Jugend erst dann wirklich als gesichert gelten, wenn die Bekenntnisschule in einem Reichsgesetz neben der von den liberalen Parteien befürworteten Simultanschule und der von den sozialistischen Parteien geforderten bekenntnisfreien weltlichen Schule

---

[41] Die Rede Mumms, in der die deutschnationale Interpellation wörtlich zitiert wird, ist enthalten in den Stenographischen Berichten über die Verhandlungen des Deutschen Reichstages (im folgenden zitiert als Sten. Ber.), Bd. 326, S. 663 ff. Hier auch ausführliches Material über die einzelstaatlichen Eingriffe in den Religionsunterricht.

[42] Neben Scheidemann sprachen sich der Mehrheitssozialdemokrat Hellmann, der Zentrumsabgeordnete Dr. Mausbach, der Demokrat Weiß, der Deutschnationale Dr. Költzsch, der Volksparteiler Runkel und die Vertreterin der Unabhängigen Sozialdemokraten, Frau Zietz, für eine Erweiterung der Reichskompetenz im Schulwesen aus. Sten. Ber., Bd. 326, S. 670 ff.

fest verankert sei[43]. Außerhalb[44] und innerhalb des Reichstages verfocht er die gesetzliche Absicherung der Bekenntnisschule. Im Reichstag ergab sich diese Arbeit zunächst im Bildungsausschuß der am 6. Juni 1920 gewählten Volksvertretung. Die Hauptaufgabe des Bildungsausschusses, dessen Sitzungen Mumm als Vorsitzender zu leiten hatte[45], bestand in der Beratung eines Schulgesetzentwurfs, den die Regierung im Reichstag eingebracht hatte und dessen erste Lesung am 24. Januar 1922 mit der Überweisung an den Ausschuß abgeschlossen worden war[46]. Im Bildungsausschuß[47] ließ sich jedoch keine Einigung über den Regierungsentwurf erzielen, so daß die Beratungen am 6. Dezember 1923 ergebnislos eingestellt werden mußten[48]. Als sich in der Folgezeit die Vorlage eines neuen Gesetzentwurfs verzögerte, hat Mumm wiederholt durch Interpellationen[49] und durch seine Ausführungen im Reichstag[50] auf die Notwendigkeit eines Reichsschulgesetzes hingewiesen und die Vorlage

---

[43] So die Ausführungen R. Mumms in der Zeitung „Das Volk" vom 16., 17. und 18. 3. 1926.

[44] Vor der Reichstagswahl vom 4. 5. 1924 erklärte Mumm beispielsweise die Frage des Reichsschulgesetzes zum Hauptthema des Wahlkampfes, so in dem Zeitungsartikel „Die Deutschnationalen und das evangelische Interesse" („Das Volk" vom 13. 3. 1924). In folgenden Artikeln der Zeitung „Das Volk" behandelte er damals außerdem die Schulfrage: „Was kann uns retten?" (4. 4. 1924), „Der Schulkampf und die Deutschnationale Volkspartei" (11. 4. 1924), „Die Wahlpflicht des Christen" (15. 4. 1924) und „Wahlfahrten" (26. 4. 1924).

[45] Sten. Ber. Bd. 349, S. 3379.

[46] Zur ersten Lesung im Reichstag vgl. Sten. Ber. Bd. 350, S. 4564 und Bd. 352, S. 5478—5502 und 5505—5541. Die Gesetzesvorlage selbst ist als Drucksache Nr. 1883 in Sten. Ber. Bd. 336 abgedruckt.

[47] Zur ersten Phase der Beratungen im Bildungsausschuß vgl. R. Mumm, Das Reichsschulgesetz zur Ausführung von Artikel 146 Absatz 2 der Reichsverfassung, Langensalza 1922, S. 59—85.

[48] W. Landé, Aktenstücke zum Reichsvolksschulgesetz, Leipzig 1928, S. 4. Mumm hatte an dieser Gesetzesvorlage einmal kritisiert, daß hier die Bekenntnisschule nicht gleichberechtigt neben die Simultanschule gestellt worden war. Zum anderen bemängelte er, daß den Einzelstaaten zu weitgehende Rechte zugestanden worden waren. So R. Mumm in der Broschüre „Entwurf zum Reichsschulgesetz. Wortlaut des dem deutschen Reichstage vorliegenden ‚Entwurfes eines Gesetzes zur Ausführung des Artikels 146, Abs. 2 der Reichsverfassung' nebst Auszug aus der amtlichen Begründung. Kritische Bemerkungen von D. Reinhard Mumm, M. d. R." Berlin 1921, S. 8.

[49] Vgl. die Entschließung Nr. 1628 (Sten. Ber. Bd. 405), die am 22. 1. 1926 im Reichstag angenommen wurde (Sten. Ber. Bd. 388, S. 5109) und die Entschließung Nr. 2282 (Sten. Ber. Bd. 408), die der Reichsinnenminister am 1. 12. 1926 im Reichstag beantwortete (Sten. Ber. Bd. 391, S. 8327).

[50] Vgl. die Reichstagsreden Mumms vom 15. 6. 1925 (Sten. Ber. Bd. 386, S. 2313 ff.) und vom 17. 3. 1926 (Sten. Ber. Bd. 392, S. 9628 f.).

eines Entwurfs gefordert, in dem die Bekenntnisschule nicht benachteiligt werde. Die nächste Schulgesetzvorlage, die den Reichstag beschäftigte, war die des deutschnationalen Innenministers von Keudell. Der Reichstag beendete am 30. Oktober 1927 die erste Lesung und beschloß die Überweisung der Vorlage an den Bildungsausschuß[51], zu dessen Vorsitzendem wiederum Mumm gewählt worden war[52]. Mumm, der in dem Keudellschen Entwurf seine Ziele verwirklicht sah[53], hat im Bildungsausschuß und bei besonderen Beratungen der Regierungsparteien, die ebenfalls unter seinem Vorsitz stattfanden, alles versucht, dem Entwurf zur Durchführung zu verhelfen[54]. Das Scheitern dieser Pläne und vor allem die Tatsache, daß sich nicht einmal unter den Regierungsparteien des vierten Kabinetts Marx eine Einigung erzielen ließ, hat er tief bedauert. Die Regierungen der folgenden Jahre nahmen davon Abstand, erneut ein Reichsschulgesetz vorzulegen. Ausschlaggebend für diese Einstellung war in erster Linie die Überlegung, in der Zeit der Wirtschaftskrise sei für das Reich die finanzielle Belastung, die das Inkrafttreten eines Reichsschulgesetzes mit sich bringe, nicht mehr tragbar[55]. Mumm trat auch während dieser Jahre für eine reichsgesetzliche Regelung der Schulverhältnisse ein und forderte, solange er dem Reichstag angehörte, ein Reichsschulgesetz, das den Wünschen der christlichen Elternschaft Rechnung trage. Vor allem verfocht er den Standpunkt, Gründe finanzieller Art dürften das für das kulturelle und geistige Leben des Volkes so wichtige Reichsschulgesetz nicht verhindern[56].

---

[51] Zur ersten Lesung vgl. Sten. Ber. Bd. 394, S. 11505—11523, 11532—11573 und 11578—11613. Der Keudellsche Entwurf ist als Drucksache Nr. 3654 in Sten. Ber. Bd. 419 abgedruckt.

[52] Sten. Ber. Bd. 384, S. 85.

[53] R. Mumm, Das Reichsschulgesetz. Vortrag gehalten auf dem 18. Ev.-luth. Schulkongreß zu Leipzig von D. Mumm-Berlin, M. d. R., Dresden o. J., S. 5 ff.

[54] R. Mumm, Der christlich-soziale Gedanke, S. 129.

[55] Vgl. Die Reichstagsrede des Reichsinnenministers Severing vom 11. 6. 1928 (Sten. Ber. Bd. 425, S. 2286 ff.) und die beiden Reden des deutschnationalen Abgeordneten Spahn vom 27. 3. 1930 (Sten. Ber. Bd. 427, S. 4694 ff.) und vom 16. 6. 1930 (Sten. Ber. Bd. 428, S. 5463 ff.).

[56] Vgl. die Drucksache Nr. 262 (Sten. Ber. Bd. 430). Die Drucksache enthält den Keudellschen Schulgesetzentwurf, der von den Deutschnationalen, unter denen Mumm hier an führender Stelle genannt ist, erneut im Reichstag eingebracht worden war. Die Vorlage wurde am 12. 6. 1929 dem Bildungsausschuß überwiesen (Sten. Ber. Bd. 425, S. 2334), konnte aber hier wegen der Finanznot des Reiches nicht mehr fertig beraten werden (vgl. Anm. 55). Vgl. weiterhin die von Mumm und seinen Fraktionskollegen eingebrachten Drucksachen Nr. 70 (Sten. Ber. Bd. 448) und Nr. 744 (Sten.

Auch in schulischen Einzelfragen setzte sich Mumm für die Belange der Bekenntnisschule ein. Er erhob Einspruch gegen das Vorgehen der preußischen Unterrichtsverwaltung, die solche Kinder, die nicht am Religionsunterricht teilnahmen, in besonderen Schulsystemen zusammenfaßte und dadurch praktisch weltliche Schulen schuf. Mumm, der an dieser Praxis nichts ändern konnte, war der Meinung, auf Grund von Artikel 146 Abs. 2 der Reichsverfassung dürften derartige Schulen erst nach der Verabschiedung eines Reichsschulgesetzes eingerichtet werden[57]. Im Hinblick auf den Religionsunterricht vertrat Mumm unter Berufung auf Artikel 149 der Reichsverfassung die These, das Normale sei die Teilnahme der schulpflichtigen Kinder am Religionsunterricht, das Besondere die Nichtteilnahme[58]. Die praktische Bedeutung dieser Auffassung lag darin, daß die Erziehungsberechtigten ihre Kinder nicht eigens zum Religionsunterricht anzumelden brauchten, sondern daß nur im Fall der Nichtteilnahme eine besondere Abmeldung erforderlich war. Auf der politischen Linken, deren Standpunkt sich im Reichstag jedoch nicht durchzusetzen vermochte, vertrat man dagegen die Auffassung, die Regel müsse die Nichtteilnahme am Religionsunterricht sein, es habe deshalb seitens der Erziehungsberechtigten nicht die Abmeldung, sondern die Anmeldung der Kinder zu erfolgen.

Mumm machte sich weiterhin zum Anwalt religiös-sittlicher Forderungen und betonte die Notwendigkeit von Gesetzen, die den Schutz der christlichen Feiertage, den Schutz der Jugend bei Lustbarkeiten, das Verbot unsittlicher Filme und die Bewahrung der Jugend vor Schund- und Schmutzliteratur zum Inhalt haben sollten. Ein Filmgesetz wurde am 15. April 1920 von der Weimarer Nationalversammlung beschlossen[59] und ein Gesetz gegen Schund und

---

Ber. Bd. 449), über die der Reichstag am 6. 3. 1931 entschied (Sten. Ber. Bd. 445, S. 1451), sowie die beiden Reichstagsreden Mumms vom 17. 6. 1930 (Sten. Ber. Bd. 428, S. 5499 ff.) und vom 2. 3. 1931 (Sten. Ber. Bd. 445, S. 1297 ff.).

[57] Vgl. Drucksache Nr. 797 (Sten. Ber. Bd. 364), die am 19. 11. 1920 im Reichstag zur Sprache kam (Sten. Ber. Bd. 345, S. 1108 f.) und Drucksache Nr. 1927 (Sten. Ber. Bd. 367), auf die Mumm schriftlichen Bescheid erhält (Drucksache Nr. 2624, Sten. Ber. Bd. 368).

[58] Vgl. Drucksache Nr. 1285 (Sten. Ber. Bd. 365), die am 21. 1. 1921 im Reichstag zur Sprache kam (Sten. Ber. Bd. 346, S. 1976), die Reichstagsreden Mumms vom 14. und 15. 3. 1921 (Sten. Ber. Bd. 348, S. 2935 ff. und 3013 ff.) sowie das Ergebnis der namentlichen Abstimmung am 16. 3. 1921 (a.a.O., S. 3028 und 3085 ff.).

[59] Das Zustandekommen des Gesetzes und seinen Anteil an der Entstehung des Gesetzes beschreibt Mumm in der Schrift: Die Lichtbühne. Ein Lichtblick aus den Verhandlungen der Deutschen Nationalversammlung. Deutschnationale Politik Heft 14, Berlin 1920.

Schmutz am 3. Dezember 1926 im Reichstag verabschiedet. Mumm glaubt, sich als den „Vater" dieser beiden Gesetze bezeichnen zu können, da er sich in der Weimarer Nationalversammlung und später im Reichstag immer wieder für ihr Zustandekommen eingesetzt habe[60]. Damit das Gesetz gegen Schund und Schmutz auch wirksam wurde, rief er in Berlin die „Evangelische Hauptgeschäftsstelle gegen Schund und Schmutz" ins Leben, die den staatlichen Stellen praktische Hinweise bei der Durchführung des Gesetzes gab[61].

Immer wieder stieß Mumm bei diesen Arbeiten auf die mehr oder minder heftige Gegnerschaft der politischen Linken. Diese Erfahrung gewann er in erster Linie in dem seit 1918 um die Sicherung der Bekenntnisschule geführten Kampf, aber auch bei Gesetzen, die der Wahrnehmung allgemein sittlicher Belange dienen sollten, wie dem Filmgesetz, dem Gesetz gegen Schund und Schmutz und dem Gesetz zum Schutz der Jugend bei Lustbarkeiten. Dem Filmgesetz gaben zwar die Mehrheitssozialdemokraten, weil sie die Auswüchse im Lichtspielwesen anerkennen mußten, „schweren Herzens" die Zustimmung[62], die Unabhängigen Sozialdemokraten blieben jedoch in der Opposition[63].

Beim Gesetz gegen Schund und Schmutz setzte sich die Opposition aus einer wesentlich stärkeren Gruppe zusammen, da die Kommunisten, die Sozialdemokraten und ein Teil der Demokraten dieser Vorlage ihre Zustimmung versagten[64]. Das Gesetz zum Schutz der Jugend bei Lustbarkeiten, das nicht rechtskräftig wurde, weil der Reichsrat dagegen Einspruch erhob[65], verfiel bei der Abstimmung im Reichstag sogar der Ablehnung durch die Kommu-

---

[60] R. Mumm, Der christlich-soziale Gedanke, S. 125.

[61] A.a.O., S. 126.

[62] So der SPD-Abgeordnete Krüger bei der 2. Lesung des Gesetzes am 15. 4. 1920 (Sten. Ber. Bd. 333, S. 5170 ff.).

[63] Rede der USPD-Abgeordneten Zietz am 15. 4. 1920 (a.a.O., S. 5175 ff.).

[64] So das Ergebnis der namentlichen Schlußabstimmung über das Gesetz am 3. 12. 1926 (Sten. Ber. Bd. 391, S. 8389 und 9391 ff.).

[65] Der Einspruch des Reichsrates (Sten. Ber. Bd. 416, Drucksache Nr. 3444) wurde in der Reichstagssitzung am 9. 7. 1927 dem für das Gesetz zuständigen Ausschuß überwiesen (Sten. Ber. Bd. 393, S. 11490). Die neue Gesetzesvorlage des Ausschusses, in der die Änderungswünsche des Reichsrates berücksichtigt worden waren (Sten. Ber. Bd. 421, Drucksache Nr. 4028), konnte jedoch während der laufenden Legislaturperiode dem Reichstag nicht mehr zur Beschlußfassung vorgelegt werden, da der Reichstag aufgelöst wurde. Der Antrag Mumms, das Gesetz in der Reichstagssitzung vom 22. 3. 1928 noch auf die Tagesordnung zu setzen, wurde abgelehnt (Sten. Ber. Bd. 395, S. 13637 f.).

nisten, die Sozialdemokraten und die gesamte Fraktion der demokratischen Partei[66]. Im Hinblick auf das Schund- und Schmutzgesetz glaubte Mumm zudem feststellen zu können, der Wille zur Durchführung des Gesetzes lasse nach, sobald die Linksparteien an Macht und Einfluß zunähmen[67].

Es waren weltanschauliche Gegensätze, die in diesen Kämpfen zum Ausdruck kamen. Im Schulkampf standen sich verschiedene Bildungsideale gegenüber. Mumm forderte in der Schule „freie Bahn für die Kräfte des Evangeliums"[68]. Er sah in der Religion einen Kultur- und Bildungsfaktor, dem er für die Erziehung der Jugend entscheidende Bedeutung beimaß. Sein persönliches Ideal war deshalb die konfessionelle Schule[69], in der sich die Religion als die „einheitliche Zentralsonne" auch auf den Unterricht in den anderen Fächern auswirken sollte. In der konfessionellen Schule erblickte er „die beste Form, geschlossene Charaktere zu gewinnen". Ein weiteres Argument für die konfessionelle Schule bildete bei Mumm die Frage des Elternrechtes[70]. Er verlangte für die Eltern das „natürliche" Recht, über die Schulgattung ihrer Kinder entscheiden zu können, und hegte dabei die Überzeugung, die Mehrheit der Elternschaft werde sich für die konfessionelle Erziehung entscheiden. Diese Zuversicht gründete er auf die Ergebnisse, die die Wahlen für die schulischen Elternbeiräte erbracht hatten. Auch in Gebieten, die politisch links wählten, waren dabei auf die christ-

---

[66] Bei der 3. Lesung des Gesetzes am 17. 5. 1927 sprachen sich die Redner dieser Parteien gegen die Gesetzesvorlage aus. Zur 3. Lesung und zur Schlußabstimmung vgl. Sten. Ber. Bd. 393, S. 10767—10774.

[67] R. Mumm, Der christlich-soziale Gedanke, S. 125.

[68] A.a.O., S. 124.

[69] Vgl. hierzu folgende Reden Mumms in der Weimarer Nationalversammlung und im Reichstag: Rede vom 11. 3. 1919 zur Begründung der deutschnationalen Interpellation betreffend die Maßnahmen verschiedener deutscher Einzelstaaten gegen den Religionsunterricht (Sten. Ber. Bd. 326, S. 663 ff., in dieser Rede auch die wörtlich angeführten Zitate), Rede vom 31. 7. 1919, die die zustimmende Erklärung zum 2. Weimarer Schulkompromiß enthält (Sten. Ber. Bd. 329, S. 2165 ff.), Rede vom 19. 4. 1920 anläßlich der 3. Lesung des Gesetzentwurfs betreffend die Grundschulen und die Aufhebung der Vorschulen (Sten. Ber. Bd. 333, S. 5239 ff.), Rede vom 23. 1. 1922 anläßlich der 1. Lesung des Reichsschulgesetzentwurfes aus dem Jahre 1921 (Sten. Ber. Bd. 352, S. 5494 ff.) und die Rede vom 18. 10. 1927 anläßlich der 1. Lesung des Keudellschen Schulgesetzentwurfes (Sten. Ber. Bd. 394, S. 11514 ff.).

[70] Zur Frage des Elternrechtes, auf die Mumm in allen seinen Reden zu sprechen kam (vgl. Anm. 69), vgl. besonders die Rede vom 23. 1. 1922 (Sten. Ber. Bd. 352, S. 5494 ff.) und die entsprechende Stelle in der Rede vom 2. 3. 1931 (Sten. Ber. Bd. 445, S. 1298).

lichen Listen die meisten Stimmen entfallen[71]. Die Betonung des Elternrechtes bot gleichzeitig ein taktisches Argument in der Auseinandersetzung mit dem schulpolitischen Gegner. Mumm konnte darauf hinweisen, wenn man den Eltern das Recht einräume, über den Charakter der Schule zu bestimmen, so gebe man neben der konfessionellen Schule auch der weltlichen Schule die Möglichkeit, sich voll zu entfalten. Die dritte Schulart, die Simultanschule mit konfessionellem Religionsunterricht, die nach der Reichsverfassung die Regel war, wollte Mumm in erster Linie dort bestehen lassen, wo sie historisch bodenständig war[72].

Diesen Thesen, die Mumm als Sprecher der Deutschnationalen bei den Schuldebatten im Reichstag vertreten hat, standen die Bildungsziele der sozialistischen Parteien diametral gegenüber. Die sozialistischen Parteien forderten die weltliche Einheitsschule, in der der Religionsunterricht nicht mehr Unterrichtsgegenstand war. Am radikalsten hat diesen Gedanken die äußerste Linke vertreten. So erhoben die Unabhängigen Sozialdemokraten durch den Abgeordneten Kunert in der Weimarer Nationalversammlung schärfsten Widerspruch gegen die im ersten und zweiten Schulkompromiß[73] über die Volksschule ausgehandelten Verfassungsbestimmungen. Durch den ersten Schulkompromiß, an dem Zentrum und Sozialdemokratie beteiligt waren, wurden neben der Simultanschule auf Antrag der Erziehungsberechtigten die Bekenntnisschule und die bekenntnisfreie weltliche Schule für verfassungsrechtlich zulässig erklärt; durch den zweiten Schulkompromiß, zu dem sich Zentrum und Sozialdemokratie mit der Demokratischen Partei zusammenfanden, erhielt die Simultanschule ihre verfassungsrechtliche Vorzugsstellung gegenüber den beiden anderen Schularten. Der Abgeordnete Kunert beschränkte sich bei seiner Kritik dieser Entwicklung nicht auf die Proklamierung des weltlichen Schulideals, sondern griff auch die Sozialdemokraten, weil sie dem Wunsch des Zentrums nach der verfassungsrechtlichen Sicherung der Bekenntnisschule entsprochen hatten, in scharfer Weise an. Er sprach von einem sozialdemokratischen „Schritt in die Grundsatzlosigkeit" hin-

---

[71] R. Mumm, Das Reichsschulgesetz. Vortrag gehalten auf dem 18. Ev.-luth. Schulkongreß zu Leipzig, S. 16.

[72] Auf die Simultanschule kam Mumm ausführlich in seiner Reichstagsrede vom 23. 1. 1922 zu sprechen (Sten. Ber. Bd. 352, S. 5496). Vgl. auch die betreffende Stelle in der Reichstagsrede vom 17. 6. 1930 (Sten. Ber. Bd. 428, S. 5501).

[73] Zum 1. und 2. Weimarer Schulkompromiß vgl. W. Landé, Die Schule in der Reichsverfassung, Berlin 1929, S. 39—48 und W. Ziegler, Die Deutsche Nationalversammlung, Berlin 1932, S. 126, 128, 149 f. und 156—159.

ein, von der „Verschacherung der Schule an das Zentrum", „grundsätzlichem Verrat" und „sozialdemokratischem Bankrott in der Schulpolitik"[74]. Diese Linie führten später die Abgeordneten der kommunistischen Partei fort[75]. Wiederholt hat auch die kommunistische Fraktion im Reichstag gefordert, die verfassungsrechtliche Gewährleistung für die Bekenntnisschule und den Religionsunterricht zu beseitigen[76].

Die Zustimmung der sozialdemokratischen Partei zu dem entscheidenden ersten Weimarer Schulkompromiß im Juni 1919 war durch die damalige außenpolitische Situation bedingt. Mit dem 23. Juni 1919 lief für die deutsche Reichsregierung die Frist zur Unterzeichnung des Versailler Friedensvertrages ab. Die Verantwortung für die Unterzeichnung übernahm das am 21. Juni gebildete Kabinett Bauer, dem nur Sozialdemokraten und Zentrumspolitiker als Minister angehörten. Dem Zentrum wurde die Zustimmung zu dieser Regierungskoalition erleichtert, weil die Sozialdemokraten ihm in der Schulfrage entgegenkamen und die Bekenntnisschule verfassungsrechtlich zugestanden[77].

---

[74] Vgl. die beiden Reden Kunerts vom 18. 7. 1919 (Sten. Ber. Bd. 328, S. 1697 ff., hier auf S. 1698 f. die angegebenen Zitate) und vom 31. 7. 1919 (Sten. Ber. Bd. 329, S. 2169 ff.). Vgl. auch die Ausführungen des USPD-Abgeordneten Haase am 18. 7. 1919 in der Weimarer Nationalversammlung (Sten. Ber. Bd. 328, S. 1710 f.). Weitere Äußerungen zur Schulpolitik der USPD enthalten die Rede der Abgeordneten Zietz vom 11. 3. 1919, in der sie zu der von Mumm begründeten deutschnationalen Interpellation betreffend die Maßnahmen verschiedener deutscher Einzelstaaten gegen den Religionsunterricht Stellung nimmt (Sten. Ber. Bd. 326, S. 693 ff.) und die Rede des Abgeordneten Kunert vom 24. 1. 1922 anläßlich der 1. Lesung des Reichsschulgesetzentwurfes aus dem Jahre 1921 (Sten. Ber. Bd. 352, S. 5502 ff.). Vgl. auch den Antrag der USPD-Fraktion auf Entfernung des Religionsunterrichts aus den öffentlichen Schulen (Sten. Ber. Bd. 365, Drucksache Nr. 1499).

[75] Vgl. die Reden der Abgeordneten Zetkin vom 24. 1. 1922 anläßlich der 1. Lesung des Reichsschulgesetzentwurfes aus dem Jahre 1921 (Sten. Ber. Bd. 352, S. 5527 ff.) und vom 19. 10. 1927 anläßlich der 1. Lesung des Keudellschen Schulgesetzentwurfes (Sten. Ber. Bd. 394, S. 11545 ff.). Vgl. auch die Rede des Abgeordneten Hoffmann von der kommunistischen Arbeitsgemeinschaft vom 24. 1. 1922 (Sten. Ber. Bd. 352, S. 5533 ff.).

[76] So die Anträge Nr. 3661 (Sten. Ber. Bd. 419) und Nr. 540 unter Punkt 2 (Sten. Ber. Bd. 432).

[77] Vgl. W. Landé, Die Schule in der Reichsverfassung, S. 40 f. Mumm bemerkt zum 1. Weimarer Schulkompromiß, er sei über den Zentrumsabgeordneten Gröber daran beteiligt gewesen. Er schreibt: „Mit ihm (Gröber) habe ich manches interfraktionell verhandelt, so den Schulkompromiß 1919 in Weimar". Diese Feststellung berührt Mumms gutes Verhältnis zu einigen Zentrumsabgeordneten, die nicht zum Erzbergerflügel in der Partei zählten. Neben Adolf Gröber erwähnt er Peter Spahn und Karl Bachem, den Chef-

Bei den Schuldebatten in der Weimarer Nationalversammlung und später im Reichstag haben die Sprecher der Sozialdemokratie jedoch stets betont, daß ungeachtet des Schulkompromisses die weltliche Einheitsschule das Erziehungsideal ihrer Partei bleibe[78]. Die weltliche Einheitsschule wurde dabei dahin präzisiert, sie sei zwar eine Schule ohne besonderen Religionsunterricht, nicht aber eine Schule ohne Religion[79]. Mit dem Religionsuntericht lehnte man den bekenntnismäßig gebundenen Unterricht ab, der, da der Katechismus dahinter stehe, keine Gewissensfreiheit gebe, sondern die Kindesseele den Lehrsätzen eines vorgegebenen Dogmas unterwerfe. Die „Religion" in der Schule sollte dagegen in einer Erziehung „zur Ehrfurcht"[80] und zu „wirklicher Duldsamkeit"[81] bestehen. Dabei wollte man nicht auf „wertvolle" kulturelle und literarische Güter, die bisher zum Stoff des Religionsunterrichtes gehört hatten, ver-

---

redakteur der Kölnischen Volkszeitung. Mumm hätte es sehr begrüßt, wenn eine enge politische Zusammenarbeit zwischen dem Zentrum und den Deutschnationalen zustande gekommen wäre. Es war vor allem die Schul- und Kulturpolitik, die für beide Parteien eine Kooperationsbasis bot. Und hier ist Mumms Arbeit in Zentrumskreisen voll anerkannt worden. Er selbst sagt dazu: „Es wäre mir durch manches Jahr hindurch, wo die katholische Presse meinen Namen schier häufiger brachte wie die übrige Presse, leicht gewesen, ein Zentrumsmandat zu gewinnen, aber ich habe nie daran gedacht". Zitate und Einzelangaben bei R. Mumm, Erinnerungen für meine Kinder niedergeschrieben, S. 168.

[78] Vgl. folgende Reden sozialdemokratischer Abgeordneter in der Weimarer Nationalversammlung und im Reichstag: Rede des Abgeordneten Schulz-Ostpreußen vom 18. 7. 1919 anläßlich der im Zusammenhang mit der 2. Lesung der Reichsverfassung durchgeführten Besprechung des 1. Schulkompromisses (Sten. Ber. Bd. 328, S. 1679 ff.), die Ausführungen des Abgeordneten Katzenstein vom gleichen Tage (a.a.O., S. 1709 f.), die Ausführungen desselben Redners vom 31. 7. 1919 anläßlich der im Zusammenhang mit der 3. Lesung der Reichsverfassung durchgeführten Besprechung des 2. Schulkompromisses (Sten. Ber. Bd. 329, S. 2172 f.), die Rede des Abgeordneten Hellmann vom 16. 4. 1920 anläßlich der 2. Lesung des Gesetzes über die Grundschulen und die Aufhebung der Vorschulen (Sten. Ber. Bd. 333, S. 5195 ff.) und die Rede des Abgeordneten Schreck am 18. 10. 1927 anläßlich der 1. Lesung des Keudellschen Schulgesetzentwurfes (Sten. Ber. Bd. 394, S. 11510 ff.).

[79] Vgl. die Rede des Abgeordneten Hellmann vom 11. 3. 1919, mit der er auf die Rede Mumms vom gleichen Tag antwortet (Sten. Ber. Bd. 326, S. 671 ff.). Diese Rede Hellmanns enthält auch die wörtlichen Zitate, sofern diese nicht besonders gekennzeichnet sind. Vgl. weiterhin die Rede Hellmanns vom 15. 3. 1921, in der er im Zusammenhang mit der 2. Beratung des Reichshaushaltsplanes für 1920 Schulfragen erörtert (Sten. Ber. Bd. 348, S. 3009 ff.).

[80] So Hellmann in seiner Rede vom 23. 1. 1922 (Sten. Ber. Bd. 352, S. 5482).

[81] So der Abgeordnete Schreck in seiner Rede vom 18. 10. 1927 (Sten. Ber. Bd. 394, S. 11512).

zichten. Ein „allen lieb gewordener Lesestoff" wie die „altisraelitische Schöpfungslegende" und die „schöne Legende von Bethlehem" dürften nicht aus der Schule eliminiert werden, aber man solle sie dort behandeln, wohin sie thematisch gehörten, in den Literaturstunden oder im Geschichtsunterricht. Hier sei der Platz, an dem man Jesus von Nazareth als eine „menschliche Heldengestalt" wie auch einen Sokrates und einen Buddha oder „religiöse Genies" wie Luther und Loyola den Kindern nahebringen könne. Hinter solchen Äußerungen, die den Offenbarungscharakter der christlichen Religion bestritten, stand die materialistische Geschichtsauffassung, nach der die Religion „eine Erscheinung des großen, aus gesellschaftlichen, im letzten Grunde aus wirtschaftlichen Beweggründen resultierenden Prozesses, etwas im Laufe der ganzen großen geschichtlichen Entwicklung Gewordenes" war[82].

Es liegt auf der Hand, daß zwischen solchen Äußerungen und der religiösen Überzeugung Mumms ein unüberbrückbarer Gegensatz bestand. Wie pointiert die Gegensätze aufeinanderprallen konnten, zeigte sich am 15. März 1921 im Reichstag. Der sozialdemokratische Abgeordnete Hellmann schloß seine Rede, in der er sich mit Schulfragen beschäftigte, mit dem Hinweis, der „schwarze Schatten irgendeines Dogmas, und sei es selbst der des Kreuzes", solle nicht auf die Seelen der Kinder fallen[83]. Mumm, der unmittelbar nach Hellmann zu Wort kam, griff dessen Formulierung auf und schloß seine Ausführungen mit dem Hinweis, er hoffe im Sinne der großen Mehrheit des Volkes zu sprechen, wenn er sage: „Das helle Licht des Kreuzes soll auch auf die Seelen der Jugend fallen"[84].

Ein weiterer Gegensatz in der Schuldebatte tat sich in der Frage des Elternrechtes auf. Die sozialdemokratische Partei betrachtete die Gestaltung des Schulwesens als eine staatliche Angelegenheit und wollte die Entscheidung über die Schulform nicht der Elternschaft anheimstellen, da die Elternschaft, die Kinder in die Schule zu schicken habe, immer nur einen Teil des Volksganzen ausmache[85].

---

[82] So Hellmann in seiner Rede vom 11. 3. 1919 (Sten. Ber. Bd. 326, S. 671). Daß religiöses Erleben der Ausfluß einer bestimmten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lage sei, betont auch sehr stark der Abgeordnete Löwenstein in seiner Rede vom 19. 10. 1927 anläßlich der 1. Beratung des Keudellschen Schulgesetzentwurfes (Sten. Ber. Bd. 394, S. 11564 ff.).

[83] Sten. Ber. Bd. 348, S. 3012 f.

[84] A.a.O., S. 3015.

[85] Vgl. K. Löwenstein, Die Kulturpolitik der sozialdemokratischen Partei, S. 82—84 (Jahrbuch der Erziehungswissenschaft und Jugendkunde, hrsg. von E. Stern, Bd. 3, 1927).

Ganz ähnlich lag der Gegensatz auf dem Gebiet der Jugendschutzgesetzgebung. Mumm arbeitete aus religiös-sittlichen Motiven für das Zustandekommen der Gesetze zum Schutz der Jugend bei Lustbarkeiten. So schloß er bei der zweiten Lesung des Gesetzes gegen Schund und Schmutz im Reichstag[86] seine Ausführungen mit dem Hinweis auf ein Wort, das Jesus im Hinblick auf die Kinder geäußert hatte, und sagte: „Es handelt sich darum, zu handeln, wie einer gesprochen hat, der die Kinder lieb gehabt hat und dem es darauf ankam, daß nicht ‚einem dieser Kleinen, die an mich glauben', ein Ärgernis gegeben werde"[87]. Jesu Warnung an seine Jünger, den Kindern kein Ärgernis im Glauben zu geben, hat Mumm als die Weisung aufgefaßt, nach seinen Kräften dabei mitzuwirken, die Jugend „vor seelischem Verderben und öder Flachheit zu bewahren". Noch deutlicher als in der genannten Reichstagsrede hat er diesen Gedanken in einem kulturpolitischen Referat auf dem deutschnationalen Parteitag in Köln im Jahre 1926 zum Ausdruck gebracht, als er den Ausspruch Jesu im vollen Wortlaut zitierte und sagte, ihn leite bei der Jugendschutzgesetzgebung des „Herrn Wort: ‚Wer dieser Geringsten einen ärgert, die an mich glauben, dem wäre es besser, daß ein Mühlstein an seinen Hals gehängt und er ersäuft würde im Meer, da es am tiefsten ist'"[88].

Die sozialistischen Parteien haben keineswegs bestritten, daß die heranwachsende Jugend auf geistigem und sittlichem Gebiet verderblichen Einflüssen ausgesetzt sei. Namentlich das Vorhandensein einer für die jugendliche Moral gefährlichen Schund- und Schmutzliteratur wurde zugegeben und damit die Jugendschutzgesetzgebung im Prinzip anerkannt. Dennoch sahen sich die Vertreter der sozialistischen Parteien außerstande, für die vorgelegten Gesetze stimmen zu können. Bei der Beratung des Schund- und Schmutzgesetzes, das die Drucklegung und Verbreitung bestimmter Schriften unter Strafe stellte, erklärten die Sprecher der sozialdemokratischen Partei[89], es sei ihnen auf Grund ihrer „sozialistischen Weltanschauung" unmöglich, einem „Polizeigesetz aller-

---

[86] Zur 2. Lesung des Gesetzes, die am 25., 26., 27. und 29. 11. 1926 stattfand, vgl. Sten. Ber. Bd. 391, S. 8201—8205, 8207—8259 und 8263—8280.

[87] Die Rede Mumms a.a.O., S. 8216 ff., das Zitat S. 8219.

[88] Die Zitate bei R. Mumm, Schein und Sein der heutigen Kulturpolitik, S. 6 f.

[89] Vgl. vor allem die Rede des Abgeordneten Schreck vom 26. 11. 1926, der auch die angeführten Zitate entnommen sind (Sten. Ber. Bd. 391, S. 8219 ff.). Vgl. weiterhin die Ausführungen des Abgeordneten Löwenstein vom 27. 11. 1926 (a.a.O., S. 8248 ff.), des Abgeordneten Seydewitz vom 27. 11. 1926 (a.a.O., S. 8252 ff.) und die des Abgeordneten Breitscheid bei der 3. Lesung des Gesetzes am 3. 12. 1926 (a.a.O., S. 8359 ff.).

schlimmster Art" ihre Zustimmung zu geben. Man warf den Anhängern des Gesetzes vor, nach dem Muster eines autoritären Obrigkeitsstaates lediglich ein Verbotsschild aufzustellen, ohne jedoch durch praktisch-kulturelle Arbeit wie den Bau von Ferienheimen und Jugendherbergen sowie die Einrichtung guter Bibliotheken der Jugend die Quellen sittlicher Gefährdung zu verschließen und ihr die Möglichkeit zu geben, sich selbst zu erziehen und zu bilden. In bezug auf die sozialistische Jugend glaubte man ohnehin auf das Gesetz verzichten zu können, da diese Jugend, geschult durch Männer aus dem Arbeiterstand und „gestützt auf die eigene Einsicht" wie auch „auf ihr eigenes reines Empfinden", bereits mit aller Kraft gegen Schund und Schmutz kämpfe. Den Befürwortern des Gesetzes unterstellte man schließlich die unlautere Absicht, das Gesetz nicht nur gegen Schund und Schmutz, sondern, da der Begriff von Schund und Schmutz nicht definiert und eine entsprechende Sicherung nicht gegeben sei, auch gegen das gesamte geistige und künstlerische Schaffen anwenden zu wollen. Man erblickte deshalb in dem Gesetz eine „ständige Bedrohung von Literatur und Kunst"[90]. Die Redner der kommunistischen Partei sprachen von einem „reaktionären Ausnahmegesetz", das die „fortschrittliche revolutionäre Literatur" treffen solle[91].

In ähnlicher Weise wie bei der Beratung des Gesetzes gegen Schund und Schmutz verlief die Opposition der sozialistischen Parteien gegen das Gesetz zum Schutz der Jugend bei Lustbarkeiten, das die Teilnahme von Jugendlichen bei bestimmten öffentlichen und nichtöffentlichen Lustbarkeiten, Schaustellungen und Darbietungen aller Art verbot[92]. Allerdings nahmen nun die Unterstellungen und Polemiken gegen die im 4. Kabinett Marx vereinigten Rechtsparteien, die das Gesetz befürworteten und im Reichstag zu vertreten hatten, eine noch leidenschaftlichere Form an. Der sozialdemokratische Seydewitz sprach von einem „volksfeindlichen reaktionären, gegen die Geistesfreiheit und gegen die Jugend gerichteten Gesetz", das das „Theater unter Vorzensur"

---

[90] So der Abgeordnete David bei der 3. Lesung des Gesetzes am 3. 12. 1926 (a.a.O., S. 8378).

[91] Vgl. die Rede des Abgeordneten Rosenbaum vom 26. 11. 1926, der auch die Zitate entnommen sind (a.a.O., S. 8228 ff.), und die Ausführungen des Abgeordneten Hoernle vom 29. 11. 1926 (a.a.O., S. 8270 ff.), weiterhin die Ausführungen des Abgeordneten Rosenbaum bei der 3. Lesung des Gesetzes am 3. 12. 1926 (a.a.O., S. 8364 ff.).

[92] Die 2. Beratung des Gesetzentwurfes fand am 11., 12., 13., 14. und 16. 5. 1927 statt (Sten. Ber. Bd. 393, S. 10672—10678, 10681—10714, 10728—10737 und 10756—10758), die 3. Beratung am 17. 5. 1927 (a.a.O., S. 10767—10774).

stelle und mit dem Theater auch „alle ernsten und wertvollen künstlerischen Veranstaltungen" treffen wolle[93]. Nichts anderes solle das Gesetz bezwecken als eine „Unterdrückung der erst um Anerkennung ringenden jüngsten deutschen Dichtung"[94]. „Zurück zum Mittelalter, zurück zum System der schwärzesten Reaktion, der Schnüffelei, der Zensur", waren die Worte, mit denen der kommunistische Abgeordnete Rosenbaum die Motive der Gesetzesanhänger charakterisierte[95].

Im Unterschied zu den Beratungen beim Schund- und Schmutzgesetz blieben nun die Debatten auch nicht mehr frei von persönlicher Polemik. Und hier war es Mumm, der auf Grund seines intensiven Einsatzes für die Jugendschutzgesetze in der heftigsten Form angegriffen wurde. Man titulierte Mumm als einen der „Väter dieser Muckergesetze", apostrophierte die Befürworter des Gesetzes zum Schutz der Jugend bei Lustbarkeiten schlechthin als „Mummer"[96] und meinte, Mumm freue sich darauf, mit Hilfe dieses Gesetzes „die Kunst ausrotten" und „Vorkämpfer gegen die Kultur" sein zu können[97]. Solche Töne schlug die sozialdemokratische Partei auch im Siegerländer Wahlkampf anläßlich der Reichstagswahl im Jahre 1928 an, als sie Mumm als den „Häuptling und Führer des gesamten deutschen Muckertums" angriff und ihm vorwarf, er habe beim Kampf um die Jugendschutzgesetze in vorderster Front gestanden[98]. Diese persönlichen Anfeindungen lassen den Schluß zu, daß man seitens der Linksparteien Mumms religiöse Motive nicht nur nicht tolerierte[99], sondern auch in unzutreffender Weise entstellte.

Mumm, der zeitweilig gehofft hatte, für die Durchführung der Jugendschutzgesetze könne es nur „eine Partei der anständigen Leute"[100] geben, sah sich auch hier einem kaum zu überwindenden Gegensatz gegenüber. Dieser Gegensatz zwischen rechts und links,

---

[93] Rede vom 11. 5. 1927, a.a.O., S. 10675 ff., Zitate S. 10675 f.

[94] Ausführungen vom 13. 5. 1927, a.a.O., S. 10703.

[95] Rede vom 12. 5. 1927, a.a.O., S. 10690 ff., Zitate S. 10693.

[96] So Seydewitz in seiner Rede vom 11. 5. 1927, Zitate a.a.O., S. 10675.

[97] So Rosenbaum in seiner Rede vom 17. 5. 1927, Zitate a.a.O., S. 10770. Vgl. auch die Rede des sozialdemokratischen Abgeordneten Biester vom 13. 5. 1927, die zahlreiche Angriffe auf Mumm enthält (a.a.O., S. 10711).

[98] So die Ausführungen in der Zeitung „Das Volk" vom 19. 5. 1928, S. 4.

[99] Eine Ausnahme bilden hier die Ausführungen des sozialdemokratischen Abgeordneten Schreck am 26. 11. 1926 bei der 2. Lesung des Gesetzes gegen Schund und Schmutz, vgl. Sten. Ber. Bd. 391, S. 8223.

[100] R. Mumm, Schein und Sein der heutigen Kulturpolitik, S. 6.

genährt und verstärkt durch das gegenseitige Mißtrauen, ging zurück auf die weltanschaulich bedingten Unterschiede zwischen deutschnationaler und sozialistischer Gesellschaftsauffassung. In dem Bemühen um die sittliche Reinheit des Volkslebens war man auf deutschnationaler Seite bereit, bestimmte gesetzgeberische Maßnahmen in Kauf zu nehmen[101]. Auf sozialistischer Seite herrschte dagegen eine liberalere Sicht der Dinge vor. Man glaubte an das Gute im Menschen, das sich gegenüber den sittlichen Gefahren durchsetzen werde[102]. Nur in Zeiten schlimmster moralischer Verwahrlosung hielt man es für richtig, den restriktiven Weg mit Erlassen und Gesetzen zu beschreiten[103].

In dem Zustandekommen eines Reichsschulgesetzes und in der Verabschiedung der Jugendschutzgesetze hat Mumm evangelische Belange von großer Wichtigkeit gesehen. Da solche evangelischen Belange am Widerstand der Linksparteien scheiterten oder nur gegen die erbitterte Opposition der Linksparteien durchgesetzt werden konnten, fühlte er sich bei den Wahlen dazu berechtigt, die evangelischen Christen auf die Konsequenzen ihrer Stimmabgabe hinzuweisen und vor der Option für die Linke zu warnen. In dem kurz vor seinem Tode verfaßten Lebensbericht schreibt er dazu: „Es kann eben die evangelische Christenheit sich heute nicht mehr bequem darauf zurückziehen: ‚Uns sind alle Parteien gleich recht und gleich unrecht, wir wenden uns an alle'. In einer Zeit, wo eine Partei (die Kommunisten) von allen ihren Funktionären den Austritt aus jeder religiösen Gemeinschaft verlangt, eine zweite, noch größere Partei (die Sozialdemokraten) nur eine geringe Zahl von Evangelischen unter ihren Parlamentariern hat, während die meisten ihrer Führer den Landeskirchen den Rücken gekehrt haben, kann man solche behagliche Neutralität nicht üben. Die Forderung, daß evangelische Christen von ihrem Wahlrecht Gebrauch machen und daß sie dergestalt davon Gebrauch machen, daß dadurch das evangelische Lebensinteresse gewahrt und nicht geschädigt werde, ist heute an jeden evangelischen Christen zu stellen"[104].

Als Partei zur Wahrung des evangelischen Lebensinteresses konnte aber nach der Schrift Mumms „Was jeder Christ von den

---

[101] S. A. Kähler, Die Kulturpolitik der Deutschnationalen Volkspartei, S. 29 f. (Jahrbuch der Erziehungswissenschaft und Jugendkunde, hrsg. von E. Stern, Bd. 3, 1927).

[102] Vgl. z. B. die Ausführungen des Abgeordneten Schreck am 26. 11. 1926 (Sten. Ber. Bd. 391, S. 8219 ff.).

[103] K. Löwenstein, die Kulturpolitik der sozialdemokratischen Partei, S. 77 f. (vgl. oben Anm. 85).

[104] R. Mumm, Der christlich-soziale Gedanke, S. 155.

heutigen Parteien wissen muß" neben der Deutschnationalen Volkspartei eigentlich nur noch die Deutsche Volkspartei in Frage kommen. Schon gegen die deutsche demokratische Partei machte Mumm erhebliche Bedenken geltend, indem er darauf hinwies, die Demokraten seien Gegner der konfessionellen Schule und die Presse dieser Partei stehe der evangelischen Kirche wenig freundlich gegenüber[105]. Als protestantischer Theologe war Mumm zudem nicht mit der anthropologischen Auffassung des Liberalismus einverstanden und meinte: „Schwer zu tragen ist, daß die demokratische Politik durchweg von der Güte der menschlichen Natur überzeugt ist — eine Irrlehre, die die Sozialdemokratie vom alten Liberalismus ererbt hat —, also die sündige Menschennatur verkennt" (S. 9).

Mit der Schrift „Was jeder Christ von den politischen Parteien wissen muß", die 1924 in 6. Auflage erschien, verfolgte Mumm eine doppelte Absicht. Er wollte einmal die Christen auf ihre Wahlpflicht hinweisen (S. 1—3) und zum anderen den evangelischen Wählern Material in die Hand geben, damit sie die Parteien im Hinblick auf die Wahrung evangelischer Interessen prüfen und aus evangelischer Verantwortung ihre Stimme abgeben könnten (S. 16 bis 18). Mumm verleugnete nicht seine Zugehörigkeit zu den Deutschnationalen und betonte sehr stark den „christlichen Charakter" dieser Partei (S. 13 ff.). Dennoch lehnte er es ab, die Stimmabgabe für seine Partei als die für den Christen einzig mögliche zu bezeichnen und die anderen Parteien als mehr oder weniger unchristlich zu deklarieren (S. 16). Er stellte ausdrücklich fest, daß weder die Kirche noch eine andere Instanz die evangelischen Christen auf ein bestimmtes parteipolitisches Programm verpflichten dürfe (S. 4). Sehr breit behandelte er die negative Haltung der sozialistischen Parteien gegenüber Christentum und Kirche (S. 5 ff.), war aber bereit zuzugestehen, daß ein Christ sich aus sozialpolitischer Einsicht der Linken anschließen könne (S. 3). Schließlich wehrte er sich gegen den Gedanken, die vom eigenen Standpunkt abweichende parteipolitische Entscheidung eines Mitchristen zerstöre die Glaubensgemeinschaft. Er bemerkte dazu: „Ich hüte mich, in das Gewissen des anderen einzugreifen, der zu einem anderen Ergebnis gekommen ist und ihm etwa den Christenstand abzustreiten, weil er politisch anders denkt als ich" (S. 4).

Diese Auffassungen hat Mumm auch nach seinem Austritt aus der Deutschnationalen Volkspartei vertreten, als er in der bewußt

---

[105] Vgl. die Ausführungen über die Deutsche Volkspartei (a.a.O., S. 12 f.) und über die Deutsche Demokratische Partei (a.a.O., S. 10).

evangelischen Bewegung des christlich-sozialen Volksdienstes arbeitete. Er wies darauf hin, der Volksdienst sei nur eine evangelische Partei unter anderen und dürfe für die evangelischen Christen keine Ausschließlichkeit beanspruchen[106]. Mumm konnte so sprechen, weil er „in Partei und Fraktion immer nur ein dienendes Mittel", in „Evangelium und Kirche, in Volk und Vaterland" aber das Ziel seiner Arbeit sah[107].

Im Hinblick auf die Person und die Arbeit Mumms wird man auch die deutschnationale Wahlarbeit im Siegerland sehen müssen. Mumm war der Vertrauensmann der Siegerländer in der deutschnationalen Reichstagsfraktion und fungierte in dem das Siegerland umfassenden Wahlkreis Westfalen-Süd als Spitzenkandidat der Deutschnationalen. Deutschnationale Wahlarbeit im Siegerland war daher in erster Linie immer Wahlarbeit für Reinhard Mumm. So konnte J. Henrich vor der Reichstagswahl vom 4. Mai 1924 im „Volk" schreiben[108], es gelte durch die Stimmabgabe für die Deutschnationalen die Wiederwahl Reinhard Mumms zu sichern und ihm durch die Zuwahl geeigneter Mitarbeiter seinen Arm für den in sittlicher und religiöser Hinsicht so bedeutsamen Kampf zu stärken. Henrich sah in dem „einzigen D. Mumm" den unermüdlichen Arbeiter für die christliche Schule, die christliche Liebestätigkeit und die Erneuerung des Staats- und Volkslebens im christlichen Geist und hat das Eintreten für dessen Kandidatur als einen Beweis „praktischen Christentums"[109] gewertet. Aus dieser Einstellung heraus läßt es sich verstehen, wenn Heinrich den „Volk"-Lesern zuruft: „Und der Gang zur Wahl sei uns ein Gottesdienst".

Man wird diesem Wort seine subjektive Überzeugung nicht absprechen können. Ein solcher Ausspruch wie überhaupt die mit christlichen Vorzeichen versehene deutschnationale Wahlarbeit im Siegerland erscheint auch verständlich in bezug auf die Person Mumms, nicht aber in bezug auf die deutschnationale Gesamtpartei. Mumm mußte selbst zugeben, daß die Deutschnationalen nicht nur

---

[106] So R. Mumm in seinem Aufsatz „Neuer evangelischer Öffentlichkeitswille" (Novemberheft 1930 der Zeitschrift „Die Innere Mission in Deutschland").

[107] R. Mumm, der christlich-soziale Gedanke, S. 154.

[108] Zum Folgenden vgl. den „Ausguck" in der Zeitung „Das Volk" vom 12. 4. 1924, hier auch die wörtlich zitierten Wendungen. Vgl. auch den „Ausguck" in den Ausgaben der Zeitung vom 3. 5., 25. 10., 8. und 29. 11. 1924.

[109] Es erscheint allerdings bedenklich, wenn Henrich an dieser Stelle außerdem davon spricht, man solle durch die Wahl Zeugnis für „christliches Deutschtum" (!) und „deutsche Volksgemeinschaft" ablegen.

„wiedergeborene Christen“[110] umfaßten. In der Partei gab es kulturpolitische Tendenzen, denen er nicht zustimmen konnte. So hat in der Debatte um das Schund- und Schmutzgesetz der sozialdemokratische Abgeordnete Breitscheid darauf hingewiesen[111], daß Zeitungen des Hugenbergschen Pressekonzerns ebenso Schund und Schmutz enthielten wie diejenigen Magazine und Hefte mit frivolem Inhalt, die Mumm durch das Gesetz getroffen wissen wollte. Es ist schließlich auch die unterschiedliche Auffassung in der Kulturpolitik gewesen, die bei Mumm mit dazu beigetragen hat, sich 1929 von den unter Hugenbergs Führung stehenden Deutschnationalen zu trennen[112].

[110] R. Mumm, Unser Programm. Christentum — Vaterland — Volksgemeinschaft — Kaisertum. Berlin o. J., S. 12.

[111] Rede Breitscheids vom 3. 12. 1926 (Sten. Ber. Bd. 391, S. 8362 f.).

[112] Vgl. oben Anm. 24.

Rückblick auf die Jahrestagung 1971

Von Wilhelm Fox, Dortmund

Mitten ins Revier hinein hatte der Verein für Westfälische Kirchengeschichte diesmal seine Jahrestagung gelegt, die am 27. und 28. September in der alten Freien Reichs- und Hansestadt Dortmund, einem der industriellen Schwerpunkte des Ruhrgebiets, stattfand. Kirchenhistoriker versammeln sich in Dortmund? Hatten sie wirklich den rechten Ort für ihre Zusammenkunft ausgewählt, eine Stadt, deren Gesicht heute durch Handel und Industrie, Stahl und Eisen, Brauereigewerbe und Binnenschiffahrt entscheidend geprägt ist? Wer nur diesen Aspekt im Auge hat, übersieht die große reichsstädtische Vergangenheit der Stadt, in der Könige im Mittelalter Hof hielten, die auf Grund ihrer vorzüglichen Lage am Schnittpunkt großer Handelswege die Fernhändler anzog, deren Reinoldigilde weit in den Ostseeraum hineinwirkte und Rechtsgrundsätze, wie sie in Dortmund üblich waren, vielerorts heimisch machten.

Den Kirchenhistoriker interessieren vor allem die Ereignisse aus mittelalterlicher Zeit, mit den Kämpfen um die kirchliche Selbstbehauptung der Stadt gegenüber den Einflüssen, die vom Erzbischof von Köln und dem Dekan von St. Maria ad gradus in Köln ausgingen. Des weiteren stehen im Mittelpunkt die entscheidenden Vorgänge zur Zeit der Reformation, in deren größerem Zusammenhang auch die Gründung des Archigymnasiums im Jahre 1552 gesehen werden muß. Brachte auch zehn Jahre später die erste Feier des Hl. Abendmahls sub utraque, bei der der Archigymnasiarch Johann Lambach, ein Freund Johann Sturms, der Bürgerschaft in St. Reinoldi voranging, noch nicht den entscheidenden Durchbruch gegenüber der alten Lehre, an der vor allem das Patriziat festhielt, so wurde schließlich das Jahr 1570 von entscheidender Bedeutung. Nunmehr verschaffte der Rat der Lehre Luthers endgültig Geltung in allen Pfarrkirchen. Dortmund wurde eine evangelische, d. h. lutherische Stadt. Das reformierte Bekenntnis blieb vorerst, bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts, offiziell ausgeschlossen, doch darf nicht übersehen werden, daß namhafte Bürger der Lehre Calvins anhingen. Das 19. Jahrhundert sieht eine starke Annäherung der beiden evangelischen Bekenntnisse, die ihren äußeren Ausdruck in dem über lange Jahrzehnte andauernden Simultaneum an St. Marien fand, das letzlich in die praktisch und später auch offiziell vollzogene Union, die für das kirchliche Leben der Stadt typisch wurde, einmündete. Katholisch waren nach 1570 nur noch neun Familien; sie wurden von den Patres des Dominikanerklosters betreut, das im Zuge der Säkularisation aufgelöst wurde. Erst die Industrialisierung führte eine Veränderung im konfessionellen Gefüge der Stadt herbei, deren Bevölkerung heute zu rund einem Drittel römisch-katholisch ist.

In der Tat, ein reges geistiges und geistliches Leben war in Dortmund zu Hause, das im übrigen im politischen Bereich Bedeutung gewann durch den Dortmunder Rezeß von 1609, abgeschlossen zwischen Branden-

burg und Pfalz-Neuburg, der den ersten und folgenreichen Schritt der brandenburgischen Kurfürsten in den Westen des Reiches brachte. Dies alles wurde den Teilnehmern der Jahrestagung, die sich in Dortmund versammelt hatten, deutlich vor Augen gestellt, sei es durch den Abendvortrag über „Aspekte der Kirchengeschichte Dortmunds" (Sup. Dr. von Stieglitz), durch die Führung durch das Institut für Zeitungsforschung (Frau Dr. Lindemann), das mit zahlreichen, höchst interessanten Frühdrucken aus der Zeit der Reformation aufwarten konnte oder durch die Besichtigung der Hauptkirchen St. Reinoldi und St. Marien unter kunst- und kirchenhistorischem Aspekt (OStD Dr. Fox).

Wie bei den anderen Jahrestagungen, so wurde auch diesmal wieder ein Thema aus dem Bereich der allgemeinen Kirchengeschichte dem Tagungsprogramm vorangestellt. Prof. Dr. Walther Hubatsch (Bonn) referierte in diesem Zusammenhang über „Staat und Kirche in Deutschland nach 1918", einen bisher noch nicht in vollem Umfang untersuchten und zuweilen zu wenig beachteten, ja im übrigen oft auch mit falschen Akzenten versehenen Bereich, der indes entscheidende Gesichtspunkte für das Verhältnis von Staat und Kirche gleichsam paradigmatisch deutlich werden läßt. Prof. Dr. Hubatsch gelang es, das Thema einerseits in größere Zusammenhänge auch politischer Natur hineinzustellen und zum anderen seine subtilen Kenntnisse über die Verhältnisse im ostdeutschen Raum nach 1918 einzubringen. Hierbei stützte er sich auf eigene, bisher noch nicht veröffentlichte Forschungen, wobei ihm wertvolles Archivmaterial gute Hilfe geleistet hatte.

Den Abschluß der zweitägigen Zusammenkunft bildete eine Fahrt nach Cappenberg zum Museum für Kunst und Kulturgeschichte, wo den Teilnehmern in Museumsdirektor Dr. Appuhn ein sachkundiger Führer beim Gang durch das Gebäude und die Ausstellung zur Verfügung stand. Im ganzen eine gelungene Tagung, die wertvolle Einblicke in einen Raum vermittelte, der gewöhnlich nur unter anderen Aspekten gesehen wird, dessen Bedeutung für die heimische Kirchengeschichte jedoch eine größere Beachtung verdient, als dies allgemein geschieht.

Zur neueren Pietismusforschung

Ein Literaturbericht

von Martin Greschat, Münster/Westf.

„Von der Parteien Haß und Gunst verwirrt, schwankt sein Charakterbild in der Geschichte": was Schiller hier im Blick auf Wallenstein ausspricht, gilt ganz genau so für den Pietismus. Noch immer sind wir weit davon entfernt, über ein auch nur annähernd allgemein anerkanntes Bild von dieser fraglos hochbedeutenden Bewegung innerhalb der evangelischen Kirchengeschichte zu verfügen; noch immer scheinen Emotionen und engagierte Vor-Urteile unabwendbar zu sein, sobald dieses Thema zur Sprache kommt — bis in die wissenschaftliche Diskussion hinein.

Eben von dieser wissenschaftlichen Diskussion über das Thema Pietismus, die inbesondere im letzten Jahrzehnt einen ganz außerordentlichen Aufschwung genommen hat — und zwar sowohl hinsichtlich der internationalen Breite der Beschäftigung mit diesen Problemen als auch im Blick auf die Vielzahl wie endlich die theologische Vielfalt der vorgelegten Arbeiten[1] — soll im folgenden die Rede sein. Dazu bedarf es freilich sogleich einiger einschränkender Bemerkungen: 1. Wenn in diesem Zusammenhang von *Pietismus* die Rede ist, so ist dieser Begriff stets im strengen Sinne verwandt, d.h. eingegrenzt auf die theologische und religiöse Erneuerungsbewegung des letzten Drittels des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. 2. Diese Ausführungen beschränken sich im wesentlichen auf den Pietismus *im deutschen Luthertum*. Das bedeutet also: so gewichtige Strömungen wie der reformierte Pietismus mit seinen Ausstrahlungen und mit seinen Verbindungen hin zum niederländischen Präzisismus und zum angelsächsischen Puritanismus müssen hier ebenso außer Betracht bleiben wie die hochinteressanten Zusammenhänge und

[1] Eine umfangreiche Bibliographie, die mir leider nur im Referat zugänglich war, hat Manfred Kohl vorgelegt: Studies in Pietism. A bibliographical survey of research since 1958/59. Diss. theol. Harvard University 1969 (Maschinenschrift). — Erst nach Abschluß dieses Manuskriptes wurde mir der vorzügliche Aufsatz von Hartmut Lehmann bekannt: Der Pietismus im Alten Reich (HZ 214, 1972, S. 58—95). Lehmann bietet nicht nur reiche Literaturangaben zum Thema, sondern stellt mit Nachdruck die These auf, daß der Pietismus nur verständlich werde, wenn man seine Verflochtenheit in die Zeitbedingungen gründlicher erforsche, bis hin zum Vergleich der deutschen Strukturen mit denen des Jansenismus und des Puritanismus.

Parallelen dieser pietistischen Bewegung zum römisch-katholischen Jansenismus und Quietismus und endlich zum jüdischen Chassidismus. 3. Endlich soll es *nicht* das Ziel dieses Berichtes sein, *eine möglichst vollständige Vorführung* der entsprechenden Literatur zu bieten. Es ist vielmehr meine Absicht, eine Hilfe zur Orientierung über die wichtigsten Ergebnisse wie auch über die offenen Probleme innerhalb der neueren Pietismusforschung zu bieten.

Was ist Wesen und Eigenart dieses Pietismus? Es empfiehlt sich, als den Ausgangspunkt unserer Überlegungen die große dreibändige *Gesamtdarstellung* von *Albrecht Ritschl*[2] zu wählen. Dieses Werk bietet nicht nur die umfassendste und gründlichste wissenschaftliche Behandlung des Themas, die wir bis heute besitzen; es hat auch durch einen kürzlich erfolgten Nachdruck zusätzliche Aktualität gewonnen. Ritschl behandelt dort im zweiten Band[3], nach einem einleitenden Abschnitt über die „Mystik der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts" (S. 3—93), die „Grundformen des Pietismus in der lutherischen Kirche" (S. 95—382), die er im Anschluß an Philipp Jakob Spener entwickelt, wozu grundsätzlich jedoch auch die Gestalten des mystischen Indifferentismus und der Separatismus gerechnet werden. Die Darstellung des „Halle'schen Pietismus" (S. 383—584) beschließt diesen Band, dem sich im folgenden die Behandlung des württembergischen Pietismus (S. 1—192) sowie die Zinzendorfs und der Brüdergemeine anschließt (S. 193—459). Dieser Aufriß ist nun freilich keineswegs einfach Ausdruck des chronologischen Ablaufs der Ereignisse, sondern ist an einer theologischen Voraussetzung orientiert, die die gesamte Behandlung des Stoffes als das beherrschende Leitmotiv durchzieht: nach Ritschl ist die individuelle Mystik, die er als ein wesenhaft unreformatorisches, nämlich römisch-katholisches Element beurteilt, das charakteristische Kennzeichen des Pietismus im Luthertum. Diese Form der Frömmigkeit, die „sich an den Stoffen der mittelaltrigen Devotion nährte" und dadurch die lutherische Lehre von der Rechtfertigung und ihre „positive praktische Wirkung, die Seligkeit im Gottvertrauen in der Demuth und Geduld verkürzt" (Bd. 2, S. 89), hat sich bereits in der lutherischen Orthodoxie durchgesetzt — damit beginnt Ritschls Darstellung; sie kommt zur endgültigen Herrschaft durch den

---

[2] Geschichte des Pietismus, 3 Bände (Bonn 1880—1886). Nachdruck Berlin: de Gruyter 1966.

[3] Band 1 ist — außer umfangreichen Prolegomena (S. 3—98) — dem Pietismus in den reformierten Kirchen der Niederlande, der Schweiz und Deutschlands gewidmet.

Pietismus. Es kann hier nicht darum gehen, die Differenzierungen und Abschattierungen im Urteil Ritschls im einzelnen vorzuführen. Genug, der Pietismus ist insgesamt und wesensmäßig ein fremdes Gewächs am Baume des genuinen Luthertums — weshalb denn auch Spener und das Ehepaar Petersen, Gottfried Arnold, August Hermann Francke und der hallesche Pietismus, Konrad Dippel, Zinzendorf und Johann Albrecht Bengel mitsamt dem württembergischen Pietismus in eine und dieselbe Linie gehören!

Steht der gesamte Pietismus nach der Auffassung Albrecht Ritschls somit unter einem theologisch grundsätzlich negativen Vorzeichen, so ändert sich dieses Bild entschieden in *Emanuel Hirschs* „Geschichte der neuern evangelischen Theologie". Hirsch hat in diesem monumentalen Werk der Behandlung des Pietismus vier umfangreiche Kapitel gewidmet[4], die sich sachgemäß in zwei Bereiche untergliedern lassen: da ist einerseits Spener (S. 92—155) und der an ihn sich anschließende kirchliche Pietismus (S. 155—207) — da ist zum anderen der „schwärmerische" Pietismus, der vor allem in der Nachfolge Jakob Böhmes gezeichnet wird (S. 208—317).

Eindrücklich ist dabei vor allem der Nachdruck, mit dem Spener in diesem Zusammenhang als eine moderne, der Zukunft — und d.h. den Fragestellungen und Problemen der beginnenden Aufklärung — zugewandte Persönlichkeit entworfen wird. Doch betont Hirsch dabei mit großer Entschiedenheit, daß diese Position Speners alles andere als eine Preisgabe der genuin lutherischen Rechtfertigungslehre bedeute: „Die Aufgabe ist für Spener nicht, den Rechtfertigungsglauben aus dem Mittelpunkt der christlichen Frömmigkeit zu verdrängen, sondern ihn so tief in den Lebensgrund des Einzelnen einzusenken, daß er den ganzen Menschen in allen seinen Äußerungen von innen her bestimmt und regiert. Gegenteilige Behauptungen sind Mißverständnis oder Verleumdung. Soweit der Pietismus von Spener bestimmt wird, ist er eine Bewegung zur Erneuerung von Theologie und Kirche aus dem in individuell-persönliche Erfahrung überführten Rechtfertigungsglauben heraus." (S. 140) Dementsprechend vollzieht sich nach Hirsch denn auch angesichts dieses zentralen theologischen Themas so etwas wie eine Scheidung innerhalb des Pietismus: gehören auf diese Seite, neben Spener also, insbesondere August Hermann Francke mit dem halleschen Pietismus und Johann Albrecht Bengel mit den Württembergern, so ist die andere Seite, der sog. „radikale"

[4] Band 2, Gütersloh 1951, S. 91—317.

Pietismus, durch die Vorherrschaft der Lehre von der Wiedergeburt gegenüber der Rechtfertigungslehre charakterisiert — eine Vorstellung, die in diesem Zusammenhang im durchgängigen, mehr oder minder direkten Anschluß an die Gedankenwelt Jakob Böhmes entfaltet wird (S. 223, 240—255). Daß es zwischen beiden theologischen Konzeptionen natürlich zahlreiche Verbindungen und Überschneidungen gegeben hat, unterstreicht Hirsch im übrigen ausdrücklich.

Tun wir den Schritt von den umfangreichen Gesamtdarstellungen zu jenen, denen es vor allem um die Vermittlung der Forschungsergebnisse für einen breiteren Kreis von Interessenten geht, so stoßen wir in dem von *Martin Schmidt* und *Wilhelm Jannasch* in der Reihe „Klassiker des Protestantismus" herausgegebenen Band „Das Zeitalter des Pietismus"[5] auf eine neue Sicht des uns interessierenden Phänomens. In der Einleitung zu dieser Quellenauswahl hat Martin Schmidt seine in zahlreichen Einzelaufsätzen vertretene und belegte Konzeption — wovon im einzelnen noch die Rede sein wird[6] — mit großem Engagement und glänzendem theologie- und geistesgeschichtlichen Weitblick zusammengefaßt. Danach verdankt dieser Pietismus Wesentliches dem mystischen Spiritualismus, dessen bedeutendste Vertreter im 16. Jahrhundert Gestalten wie Schwenckfeld, Thomas Müntzer, Hans Denck und Sebastian Franck waren und von denen aus in der Folgezeit Ausstrahlungen in den Raum der lutherischen Orthodoxie hinein ebenso erfolgten wie zu den radikalen Außenseitern Valentin Weigel und Jakob Böhme, weiterhin zu Joachim Betke, Paul Felgenhauer und Christian Hoburg (S. XXVIf). Die elementare theologiegeschichtliche Bedeutung des Pietismus besteht nach Schmidt nun aber darin, daß hier einerseits die kirchenzerstörenden Tendenzen jenes mystischen Spiritualismus entschärft und andererseits neue geistliche und geistige Kräfte im Kampf gegen die beginnende Aufklärung wie auch gegen die sich verhärtende lutherische Orthodoxie geweckt werden konnten. Aus dem Erbe des mystischen Spiritualismus stammen sodann die ökumenische, genauer: die „überkonfessionelle" Weite des Pietismus, seine Orientierung am Individuum, aber nicht weniger sein sozialethisches Engagement, endlich und vor allem die Lehre von der Wiedergeburt als das große theologische Thema, das die gesamte Bewegung des Pietismus verbindet. Gerade hierauf liegt für Schmidt das größte Ge-

[5] Bremen: C. Schünemann 1965. Sammlung Dietrich, Bd. 271. Die Einleitung umfaßt die Seiten IX—XLVIII.

[6] Siehe dazu unten, S. 230.

wicht: „Im Wiedergeburtsgedanken finden sich alle Pietisten." (S. XVII)

In dieser Konzeption sind nun freilich zwei Voraussetzungen enthalten, die Schmidt auch entschlossen auszieht: zum einen bedurfte es, damit dieser mystische Spiritualismus sich nicht voll, d.h. zerstörend und zersetzend innerhalb der Kirche entfalten konnte, starker religiöser und theologischer Gegenkräfte; Schmidt findet sie in der „radikalen Neuorientierung am Urchristentum" (S. XXIII) und dann vor allem in dem „andauernden, stillen Einfluß Luthers" (S. XXV) — beiden Themenkreisen ist Schmidt immer wieder nachgegangen. Die andere der erwähnten zwei Voraussetzungen ist eingrenzender Natur: wenn die große theologiegeschichtliche Bedeutung des Pietismus darin besteht, daß er den mystischen Spiritualismus verkirchlicht hat, dann kann nur noch dieser kirchliche Pietismus als der eigentliche und echte gelten; der sog. „radikale" Pietismus kann dann bestenfalls noch Wildwuchs heißen. Tatsächlich dürfte es kaum Zufall sein — angesichts des gegenwärtig weitreichenden Einflusses dieser Interpretation des Pietismus — daß in dem hier vorliegenden Band ausgewählter Quellen zum Pietismus ebenso wie in der neueren Forschung insgesamt der außerkirchliche Pietismus entschieden an den Rand des Interesses gerückt zu sein scheint.

Es ist offenkundig, wie von dieser Interpretation Martin Schmidts Verbindungen zu den Entwürfen Albrecht Ritschls und Emanuel Hirschs laufen. Bevor ich jedoch darauf eingehe, sei auf eine weitere Darstellung verwiesen, die ebenfalls für einen breiteren Leserkreis bestimmt ist und wo uns praktisch eine vierte Charakterisierung des Pietismus geboten wird: „Orthodoxie und Pietismus", verfaßt von Friedrich Wilhelm Kantzenbach[7]. Nacheinander werden hier Spener, Francke und die Hallenser, Separatisten und Individualisten, Zinzendorf mit der Brüdergemeine und endlich die Württemberger verhandelt, qualitativ höchst unterschiedlich — am eingehendsten ist von Zinzendorf die Rede, recht fragmentarisch dagegen von Francke und dem württembergischen Pietismus. Kantzenbach betont: „Einen theologisch einheitlichen Pietismus hat es nicht gegeben... Zusammenhänge bestehen zwischen Pietismus und Mystik, aber die typischen Schwärmer gehören doch in eine andere als die pietistische Genealogie hinein." (S. 173) Das ist in etwa die Sicht, die wir aus der Darstellung von Emanuel Hirsch kennen. Kantzenbach unter-

[7] Gütersloh: G. Mohn 1966. Evangelische Enzyklopädie, Bd. 11/12. Über den Pietismus handelt Kantzenbach auf den Seiten 130—216.

streicht das auch noch dadurch, daß er den Zusammenhang des Pietismus mit der Orthodoxie und insbesondere mit Johann Arnd hervorhebt (S. 133)). Aber umgekehrt nennt er dann als „Zentrum" der spenerschen Theologie „die Wiedergeburtslehre" (S. 133 f) und der mystische Spiritualismus eines Christian Hoburg wird als der theologische Pate der Pia Desideria bezeichnet! (S. 141) Wir haben es in dieser Interpretation Kantzenbachs also mit einem Vermittlungsversuch zwischen den theologischen Konzeptionen von Hirsch und Schmidt zu tun — einem insgesamt schwerlich als geglückt zu bezeichnenden Versuch, dessen Erwähnung freilich in diesem Zusammenhang nicht fehlen darf, weil ihm durchaus repräsentative Bedeutung zukommt!

Die Frage nach Wesen und Eigenart des Pietismus war unser Ausgang. Statt einer Antwort hörten wir vier. Aber in ihnen sind nun die Grundtendenzen der neueren Pietismusforschung angeschlagen: 1. die negative Beurteilung dieser Bewegung als unevangelisch und im Widerspruch mit den Einsichten der Reformation (A. Ritschl); 2. die positive Beurteilung des Phänomens, die sich entweder auf die Überzeugung von der echten Verteidigung oder doch der ursprünglichen Aktualisierung reformatorischer Anliegen durch den kirchlichen Pietismus gründet (E. Hirsch) — oder aber für dieses Urteil auf die spannungsvolle Bereicherung der reformatorischen Tradition in Theologie und Kirche durch die Kräfte des mystischen Spiritualismus sich beruft (M. Schmidt); 3. endlich das Bestreben, diese Alternativen durch unterschiedliche Akzentuierungen und Nivellierungen miteinander zu vermitteln (z.B. F. W. Kantzenbach).

Hierzu scheint mir zweierlei bemerkenswert. *Theologisch* wird man heute doch wohl nur noch, wenn man ganz bestimmte Formulierungen der Reformationszeit als unüberbietbare Wahrheiten an sich versteht, im Gefolge Albrecht Ritschls die Mystik als unevangelisch und gegenreformatorisch ausscheiden können. Theologisch dürfte auch das Problem der echten Aktualisierung reformatorischer Einsichten und das Faktum der Aufnahme von religiös-theologischen Elementen, die in Spannung, ja im Widerspruch dazu stehen, kaum als unerträglicher Gegensatz gelten können. Somit schrumpft in theologischer Hinsicht die Vielzahl der Antworten auf die Frage nach Wesen und Eigenart des Pietismus doch bereits erheblich zusammen. Das ist das eine. Das andere ist *die historische Antwort* auf unsere Frage. Darüber, so scheint mir, kann kein Zweifel bestehen, daß echte reformatorische Tradition *und* lebendige mystisch-spiritualistische Traditionen in der pietistischen Bewegung nebeneinander und ineinander anzutreffen sind.

Strittig dagegen ist das Verhältnis beider Momente zueinander. Über diese Frage aber läßt sich keine generelle Entscheidung treffen; hier können nur detaillierte Einzeluntersuchungen weiterhelfen. Ihnen haben wir uns jetzt also zuzuwenden.

Nicht zufällig konzentriert sich die Frage nach Wesen und Eigenart des Pietismus — wie wir schon vorher gesehen hatten — immer wieder auf *die Gestalt Philipp Jakob Speners* (1635—1705). Wenn irgendwo, so scheint es, dann muß doch an seiner Person, an seinem Denken und Handeln das Neue und Andere des Pietismus gegenüber der Orthodoxie und anderen theologischen und religiösen Richtungen und Bewegungen ablesbar sein. Diese Voraussetzung gilt im übrigen auch da, wo man Spener die ihm von Anhängern und Freunden schon früh beigelegte Bedeutung eines geistigen und geistlichen Ahnherrn der neuen kirchengeschichtlichen Epoche entschieden bestreitet!

Die von der pietistischen Kirchengeschichtsschreibung aufgebrachte und dann weithin bis zur Gegenwart unkritisch fortgepflanzte Behauptung, wonach aus dem allgemeinen Dunkel des kirchlichen und religiösen Niedergangs und Verfalls im Zeitalter der Orthodoxie nach mancherlei mehr oder minder beständigem Aufleuchten eines Anderen und Besseren doch im Grunde erst mit Spener und dem Pietismus das Licht hereingebrochen sei, hat schon *Hans Leube* als tendenziöse Einseitigkeit entlarvt[8]. Sehr im Gegensatz zu jener Vorstellung hat Leube dann — freilich nicht ohne Übertreibungen seinerseits! — einen höchst eindrucksvollen Reichtum an Reformschriften und Erneuerungsbestrebungen in der gesamten lutherischen Orthodoxie Deutschlands vorführen können. Die im Anschluß an diese Arbeit gewachsene und bis heute weit verbreitete Auffassung, die mit Leubes Material das alte Vorurteil wiederholt, indem man nun eine besondere „Reformorthodoxie" aus der breiten Mehrheit des Verfalls heraushebt, hat jüngst *Johannes Wallmann* ebenso geistreich wie entschieden kritisiert[9]. Die Frage spitzt sich mithin auf die Alternative zu: entweder gehört Spener — wie immer man im einzelnen dieses Verhältnis dann auch bestimmen mag — im wesentlichen mit dem Geist und der Theologie der Orthodoxie zusammen; dann gilt

---

[8] Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie. Leipzig 1924.

[9] Pietismus und Orthodoxie. Überlegungen und Fragen zur Pietismusforschung. In: Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern. Berlin 1966, S. 418—442.

es zu belegen, ob und inwiefern gerade er als Vater des Pietismus gelten kann. Oder aber Spener markiert tatsächlich eine kirchengeschichtliche Wende; dann gilt es erst recht zu belegen, was das inhaltlich bedeutet!

Für den ersten Weg, also die Zuordnung Speners zum Lager der Orthodoxie, hat sich zuletzt *F. Ernest Stoeffler* mit großem Nachdruck erklärt. Danach liegt der „Anfang des evangelischen Pietismus“[10] in dem Drängen der nachreformatorischen Ära auf eine stärkere praktisch-seelsorgerliche Betätigung der Kirche, in dem Verlangen nach einer neuen Weise der existentialen Aneignung des Heils. Ausgedrückt ist diese Tendenz durch die Parole „Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit“. Und von daher kann Stoeffler dann — der sich im übrigen zu einer entschieden ideengeschichtlichen Sicht bekennt — die innere Einheit dieses „Pietismus“ konstatieren: von den englischen Puritanern über den reformierten Pietismus bis hin zu den Lutheranern erkennt er die gleichen Wesensmerkmale. Das bedeutet für unser Thema: die bekannte massenhafte Produktion und der entsprechende Absatz von Andachts- und Erbauungsbüchern aller Art und Herkunft im Deutschland des 17. Jahrhunderts[11] ist nach dieser Darstellung der eigentliche Höhepunkt des lutherischen Pietismus. Die Betonung der persönlichen Erneuerung, der Nachdruck, der in diesen Schriften auf die Bekehrung und Nachfolge gelegt wird, unterstreichen nach Stoeffler nur seine Analyse. Worum es bei alledem geht, sieht er am klarsten im Begriff der „Herzenstheologie“ zusammengefaßt; und sie wiederum findet ihre echteste Verkörperung in Johann Arnd! „Der Vater des lutherischen Pietismus ist nicht Spener, sondern Johann Arnd ... Daß der lutherische Pietismus im 17. Jahrhundert mit Arnd seinen Anfang nahm und mit Spener endete, ist ganz offenkundig für jeden, der sich mit dieser Entwicklung eingehender beschäftigt hat“ (S. 202 f). Nur aufgrund der Tatsache, daß nach Arnds Tod ein Niedergang dieses „Pietismus“ einsetzte, ist es überhaupt verständlich, warum Spener, der wieder an Arnds Geist anknüpfte, eine so herausragende Stellung gewinnen konnte. Gleichwohl enthalten die Pia Desideria nichts, was nicht auch vorher schon gesagt und geschrieben wurde. Allerdings gesteht Stoeffler

---

[10] The Rise of Evangelical Pietism. Leiden 1965 (Studies in the History of Religions, 9).

[11] Vgl. dazu Hermann Beck: Die religiöse Volksliteratur der evangelischen Kirche Deutschlands in einem Abriß ihrer Geschichte. Gotha 1891 (Zimmers Handbibliothek der praktischen Theologie, 10 d). Constantin Große: Die alten Tröster. Ein Wegweiser in die Erbauungslitteratur der evangelisch-lutherischen Kirche des 16. bis 18. Jahrhunderts. Hermannsburg 1900.

dann doch eine Ausnahme von dieser Regel ein: neu ist das Programm der Collegia pietatis (S. 235). Doch darf diese Neuerung auch nicht überschätzt werden, handelt es sich hierbei doch einerseits nur um eine Übernahme aus dem reformierten Pietismus, andererseits um eine Einrichtung, die dem Wesen dieses Pietismus längst entsprach. Immerhin: hiermit verfügt das Reformluthertum jetzt über „ein Aktionsmittel und über ein Programm", das diesen Pietismus dann schnell über seine ursprünglichen Grenzen hinausführt. „Unter Francke und dann während des 18. Jahrhunderts begann er [der luth. Piet.] eine andere Gestalt anzunehmen" (S. 203).

Die Frage drängt sich auf, worin denn nun sachlich jener — hier schlicht behaupteter — qualitative Unterschied zwischen Spener und Francke liegt bzw. ob sie beide nicht doch viel enger und unmittelbarer zusammengehören als Spener und Arnd. Und damit verbindet sich die andere Anfrage, ob jene Einrichtung der Collegia pietatis nämlich nicht doch gewichtiger und folgenschwerer war, als es bei Stoeffler den Anschein hat. Werden da nicht tatsächlich Weichen für eine Entwicklung gestellt, die notwendig über jene von Stoeffler aufgewiesene Einheit von „Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit" hinausführen mußte? Genau die gleichen kritischen Vorbehalte drängen sich, wie mir scheint, auch gegen das Riesenwerk von *J. B. Neveux* auf. Seine Darstellung „Geistliches und soziales Leben zwischen Rhein und Baltikum im 17. Jahrhundert von J. Arndt bis zu Ph. J. Spener"[12] bringt bereits im Titel die These von der grundsätzlichen religiösen und theologischen Gleichgerichtetheit beider Persönlichkeiten zum Ausdruck. Es kann hier nicht darum gehen, die immense Vielfalt dieses Buches, seine scharfsinnigen Durchblicke wie auch seine eklatanten Schwächen — die insbesondere in der Behandlung des Pietismus und speziell der Gestalt Speners offenkundig werden[13] — ausführlich zu erörtern. Neveux, der im Blick auf diesen Pietismus im wesentlichen den uns von Stoeffler her bekannten Ansichten folgt, ist vor allem an dem Nachweis interessiert, daß die religiösen und theologischen Auseinandersetzungen des Jahrhunderts, insbesondere innerhalb

---

[12] Vie spirituelle et vie sociale entre Rhin et Baltique au XVII[e] siècle de J. Arndt à P. J. Spener. Paris: Klincksieck 1967 (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris-Nanterre).

[13] Spener erscheint hier, insbesondere auf den Seiten 837—851, als weltfremder Theoretiker, der an der Praxis scheiterte, dessen Forderungen zudem weder neu noch wegweisend waren und der auch als Persönlichkeit bei weitem nicht das darzustellen vermochte, was doch nach seiner und seiner Anhänger Überzeugung die eigentliche Aufgabe des Pfarrers zu sein hatte: „ein wahrhaft geistlicher Leiter für die Gläubigen" zu sein!

des Protestantismus und dann des Luthertums, nur *ein* Aspekt in dem Ringen der Fürsten um die politische Vorherrschaft in Deutschland waren; genauer: in dem Kampf gegen die politisch ebenso wie theologisch für den Protestantismus führenden Macht im Reich — Kursachsen. Das Reformluthertum — außerhalb Kursachsens vorherrschend — und die Durchsetzung des Pietismus — vor allem beim unmittelbaren Rivalen und späteren Sieger Brandenburg-Preußen — können unter dieser Voraussetzung des Verfassers dann als nur geringfügige Variationen über ein und dasselbe Thema angesehen werden. Im Grunde also bewegt auch hier Spener nichts anderes, als was vor ihm schon Johann Arnd bewegt hatte! Auch über Spener hätte Neveux urteilen können, wie er über J. W. Petersen tatsächlich geurteilt hat: „Er repräsentiert — und das ist das neue Faktum — weniger eine Lehre als ein spirituelles Klima" (S. 153). Pietismus als religiöse oder gar theologische Bewegung erscheint hier nur als eine Chiffre! „Als Kampfmittel gegen die juristische Hegemonie Sachsens ist das Naturrecht des Thomasius — zusammen mit dem Barock und dem Pietismus — zu einer der am wenigsten exakt definierten Konzeptionen in der Zivilisationsgeschichte jenseits des Rheins geworden" (S. 548).

Neveux will das 17. Jahrhundert als Einheit sehen und verstehen. Zu diesem Zweck blickt er von so hoher Warte auf seinen Gegenstand, daß er wohl die großen Formationen eindrücklich nachzuweisen weiß — aber kaum mehr die mittleren, ganz sicher nicht die kleinen. Trotzdem erfüllt dieses Werk — ebenso wie die vorher erwähnte Studie von Stoeffler — eine ganz wesentliche Funktion in unserem Zusammenhang: beide Bücher belegen noch einmal eindeutig, wie eng lutherische Orthodoxie und Pietismus tatsächlich miteinander verzahnt sind — und zwar auf den verschiedensten Gebieten[14]; und wie wenig angemessen, ja sinnvoll es demnach sein kann, nur immer den Bruch zwischen diesen beiden Richtungen zu unterstreichen. Die Gegensätze, die durch die polemische Auseinandersetzung damals weit aufgerissen wurden, hat die neuere Forschung zwar keineswegs geschlossen — wohl aber an vielen Stellen entscheidend nivelliert.

So hat sich also — und wie mir scheint mit Recht — die Auffassung nicht durchzusetzen vermocht, daß Spener nur ein Expo-

[14] Als ein Beispiel für viele sei hier nur auf die kürzlich erschienene Studie von Hans-Martin Barth verwiesen: Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert. Göttingen 1971 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 25). An ihr wird deutlich, wie ähnlich orthodoxe und pietistische Bestreitungen des Atheismus etwa aussehen konnten.

nent des Reformluthertums gewesen sei. Bei aller Betonung der Verflochtenheit seines Lebens, Denkens und Glaubens in die Tradition sind doch die neuen Züge — und zwar insbesondere die neuen Züge in seiner *Theologie* — unverkennbar. Von den Gesamtentwürfen, die immer auch anhand von Speners Person Wesen und Eigenart des Pietismus zu bestimmen suchten, war oben bereits die Rede. *Martin Schmidt* nun hat, wie ebenfalls schon berichtet, sein Verständnis des Pietismus in zahlreichen Aufsätzen vorgetragen, von denen die wichtigsten jetzt in einem Sammelband vorliegen; zwei unter ihnen befassen sich ausschließlich mit Spener, und zwar mit den Pia Desideria sowie mit der Wiedergeburtslehre[15].

„Will man das Wesen des Pietismus auf eine ganz knappe Formel bringen, so läßt sich sagen: Ihm geht es um die Weltverwandlung durch Menschenverwandlung. Das ist die eigentliche Intention seines Urthemas, der Wiedergeburt" (S. 281, Anm. 147). Aus dieser Wiedergeburtslehre als der inneren Mitte von Speners Theologie folgt die Unterstreichung des neuen Seins des Gerechtfertigten, folgt der Gedanke des Wachstums bis hin zum Perfektionismus; es folgt hieraus die Betonung der Ethik ebenso wie die Konzentration aller theologischen Argumentation auf den einzelnen, das Individuum. In der Analyse der Pia Desideria, die Schmidt mit Recht als die „Programmschrift des deutschen Pietismus" (S. 129) bezeichnet und die nach Speners eigenem Bewußtsein „mehr war als eine Zusammenfassung des Bisherigen" (S. 130), kehren jene Gedanken wieder, aber nun erweitert durch das Moment der Kraft und Macht Gottes wie des Glaubenden — die sich in der Geschichte verwirklichen wollen und müssen. Das Neuartige an dieser Konzeption wird im Gegenüber zu dem orthodoxen Theologen Theophil Großgebauer einerseits, zum mystischen Spiritualisten Christian Hoburg andererseits erhellt: zielt Großgebauer — bei zahlreichen sachlichen Übereinstimmungen im einzelnen mit Spener — doch primär auf eine Kirchenreform durch die Institution (S. 158), so liegt bei Hoburg der ganze Nachdruck auf „der Gestaltwerdung des gekreuzigten Christus, dem inneren Menschen, dem inneren Wort, der inneren Kraft" (S. 162).

Freilich, so nahe Schmidt Spener und den Pietismus auch an diese mystisch-spiritualistische Tradition heranrückt: zu einer ein-

[15] Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus. Witten: Luther-Verlag 1969 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 2). Von einzelnen dieser Aufsätze wird im folgenden noch die Rede sein.

fachen Identifizierung der beiden Größen kommt es nie. Dieses spannungsvolle Pro und Contra zwischen kirchlich-reformatorischem und mystisch-spiritualistischem Geist läßt sich besonders klar an der Auseinandersetzung des Pietismus mit der Gestalt des Reformators ablesen. Schmidts Abhandlungen sind durchsetzt mit Hinweisen, Vergleichen, Auseinandersetzungen mit der reformatorischen Theologie und insbesondere mit Luther. In einer früheren, nicht in den vorliegenden Sammelband aufgenommenen Untersuchung „Spener und Luther“[16] ist dieser Zusammenhang dann auch direkt thematisiert worden. Diese gesamte Auseinandersetzung signalisiert freilich, wie mir scheint, ein grundsätzliches Problem: inwieweit entsprach die damalige Berufung von Pietisten auf Luther echter Überzeugung — und inwieweit war sie immer auch oder gar primär Schutzbehauptung? Und weiterhin: was besagt die moderne Feststellung von Übereinstimmungen oder auch Differenzen zwischen der Reformation und dem Pietismus über die historische Einsicht hinaus denn *theologisch* für die Beurteilung des Wesens und der Eigenart dieses Pietismus?

In einer so gründlichen wie eindrucksvollen Arbeit ist zuletzt *Johannes Wallmann* den biographischen und theologischen Anfängen Speners nachgegangen[17]. Der Ertrag dieser Studie läßt sich unter zwei Gesichtspunkten zusammenfassen: zum einen sehen wir hier die lutherische Orthodoxie, richtiger die Straßburger, in einem neuen Licht; strenge dogmatische Rechtgläubigkeit und nachdrückliche Erneuerungsbestrebungen im Geiste Johann Arnds, ein tiefgreifender Einfluß englischer, speziell puritanischer, Erbauungsliteratur, aber auch späthumanistische Ideen — dies alles tritt hier nicht als Gegensatz auseinander, sondern verbindet sich, zusammen mit mannigfachen seelsorgerlich-praktischen Bemühungen und einem erneuten Studium Luthers, zu einer echten großen Einheit. Zum andern aber — und darin liegt die grundlegende Bedeutung dieser Untersuchung — kann Wallmann überzeugend nachweisen, daß die Einrichtung und Entwicklung der Collegia pietatis in Frankfurt zusammen mit der Ausgestaltung der neuen Eschatologie — Speners berühmter „Hoffnung besserer Zeiten für die Kirche“, an der er lebenslang mit Hingabe und Entschiedenheit festgehalten hat — auf Geist und Gedanken Jean de Labadies zurückgeht, dessen Vorstellungen durch die Korrespondenz von dessen Anhängerin

---

[16] Untertitel: Noch zum 250. Todestag Philipp Jakob Speners am 5. Februar 1955. In: Luther-Jahrbuch 24 (1957), S. 102—129.

[17] Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus. Tübingen: J. C. B. Mohr 1970 (Beiträge zur historischen Theologie, 42).

Anna Maria van Schurman mit dem Frankfurter Juristen Johann Jakob Schütz vermittelt wurden[18]. „Damit steht Spener mit dem Vorschlag seiner Pia Desideria, die apostolischen Kirchenversammlungen von 1. Kor. 14 wieder einzurichten und diese als Bibelbesprechungen der Frommen unter Direktion des Predigtamtes zu gestalten, vermutlich in einer durch Schütz vermittelten Abhängigkeit von Labadie" (S. 305). Und weiter: „Die Übereinstimmung der von Spener in den Pia Desideria in Grundzügen entwickelten pietistischen Eschatologie mit der Eschatologie, die man in den Schriften Labadies, Yvons und der ‚Eukleria' der Anna Maria van Schurman findet, ist weitreichend und frappierend" (S. 306). Unsere Frage nach dem Verhältnis von orthodoxem Luthertum und mystischem Spiritualismus bei Spener gewinnt damit einen neuen, gewichtigen Aspekt: Speners theologiegeschichtliche Bedeutung liegt, wie wir jetzt, nach Wallmanns Arbeit, erkennen können, genau darin, daß Spener ganz bestimmte spiritualistisch-separatistische Gedanken — eben die Labadies — in die orthodox-lutherische Theologie einfügte und ihnen dann innerhalb der lutherischen Kirche Raum und Geltung verschafft hat.

Für die Aufhellung dieses Zusammenhanges, der ja identisch ist mit der Frühgeschichte des Pietismus in Deutschland, bedürfen wir noch zahlreicher Untersuchungen. Einiges Material dazu erschließt die Studie von *Peter Schicketanz* über „Carl Hildebrand von Cansteins Beziehungen zu Philipp Jakob Spener"[19], die allerdings vornehmlich mit der späteren Berliner Zeit Speners befaßt ist. Wir begegnen in der Gestalt des Freiherrn einem Adeligen, dem das Zusammentreffen mit dem Haupt der Pietisten im wahrsten Sinne des Wortes zum Schicksal geworden ist: nach der ersten Bekanntschaft mit Speners Gedanken durch die Lektüre seiner Schriften kam es bald auch zu einem engen persönlichen Verhältnis zwischen den beiden Männern. Canstein, der nun sein ganzes Leben, sein Vermögen und alle seine Verbindungen und Beziehungen in den Dienst des Pietismus stellte, wurde schnell der wichtigste Mitarbeiter Speners in Berlin und dann, nach dem Tode Speners im Jahre 1705, sein selbständiger Nachfolger in der Unterstützung des Halleschen Pietismus einerseits und andererseits in der zähen und

[18] Diese These hatte bereits Wilhelm Goeters aufgestellt. (Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur labadistischen Krisis 1670. Leipzig 1911), sie war dann durch die Arbeit von Kurt Aland weithin bestritten worden: Spenerstudien. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 1. Berlin 1943 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 28).

[19] Witten: Luther-Verlag 1967 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 1).

zielstrebigen Verfolgung einer pietistischen Personalpolitik für alle wichtigen kirchlichen Stellen in Brandenburg-Preußen (S. 29—60). An Canstein kam dann auch der literarische Nachlaß Speners, wovon der Freiherr wichtige Teile ediert hat (S. 78—95); und endlich hat Canstein sich große Mühe mit der Abfassung einer umfangreichen Spener-Biographie gegeben (S. 96—144) — auf diese beiden Themen geht die Untersuchung von Schicketanz ungewöhnlich breit und ausführlich ein.

Ebensosehr wie uns gründliche neuere Arbeiten über Wirkung und Ausstrahlung Speners in den Anfangsjahren des Pietismus noch fehlen[20], fehlt es an neueren Editionen seiner Schriften. Greifbar sind bislang nur die Pia Desideria in einer allerdings vorzüglichen historisch-kritischen Ausgabe, die *Kurt Aland* besorgt hat[21]. Bei dem soeben angezeigten weitgespannten Projekt einer Herausgabe von „Texten zur Geschichte des Pietismus"[22] fehlen bislang noch alle Hinweise, die auf ein baldiges Erscheinen von Werken Speners in dieser Reihe hoffen lassen könnten.

Sehr viel günstiger sieht in allen diesen Hinsichten die Forschungslage beim *Halleschen Pietismus* aus, zu dessen Erhellung auch die genannte Arbeit von Schicketanz durch die Herausarbeitung der Beziehungen Cansteins zu August Hermann Francke und seinen Freunden beigetragen hat. Dieser Zusammenhang tritt noch sehr viel klarer und plastischer durch den jüngst von *Peter Schicketanz* editierten „Briefwechsel Carl Hildebrand von Cansteins mit August Hermann Francke" hervor[23]. Canstein begegnet uns hier nicht nur als Mann, der alle seine Kräfte für den Halleschen Pietismus einsetzt, sondern als eine höchst erfindungsreiche Gestalt, die immer neue Wege und Mittel ersinnt, um dem Freunde in Halle und den dortigen Unternehmungen zu dienen. Seine Finanzen hat Canstein rückhaltlos in den Dienst Halles gestellt; durch seine vorzüglichen personalen Verbindungen zu einflußreichen Kreisen des Berliner Hofes hat er einerseits Francke unschätzbare Informationen zukommen lassen, andererseits Wünsche und Vorstellungen der Pie-

---

[20] Hinweisen kann ich hier nur auf die gewichtige, leider ungedruckte Dissertation von D. Blaufuß: Gottlieb Spizel (1639—1691), ein Anhänger Speners in Augsburg. Ein Beitrag zu den Anfängen des Pietismus in Süddeutschland. Erlangen 1971.

[21] Philipp Jacob Spener: Pia Desideria. Hg. von K. Aland. 3. Aufl. Berlin 1964 (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 170).

[22] Texte zur Geschichte des Pietismus in 8 Abteilungen. Berlin-New York: Walter de Gruyter (Verlagsprospekt).

[23] Berlin-New York: de Gruyter 1972 (Texte zur Geschichte des Pietismus, Abt. III, Bd. 1).

tisten geschickt an die höchsten Stellen lanciert. Es war Canstein, der allen in Hofkreisen aufkommenden negativen Gerüchten über Halle sofort energisch entgegenwirkte; er bemühte sich, vor allem in der Anfangszeit der Anstalten, eifrig darum, junge Adelige aus angesehenen Familien in die halleschen Schulen zu bringen. Canstein endlich stand im Hintergrund bei der Gewinnung des Kronprinzen und späteren Königs Friedrich Wilhelm I. für den Halleschen Pietismus im Jahre 1711. Freilich, weiterreichende Versuche zur Beeinflussung des preußischen Königs scheitern schnell; im Gegenteil, Canstein verbringt seine letzten Lebensjahre voller Sorge und mit düsteren Erwartungen angesichts der Politik Friedrich Wilhelms I., dessen Person ihm immer unheimlicher wird. Neben solchen großen Linien bietet der Briefwechsel eine unendliche Fülle von Material — und zwar für nahezu sämtliche Bereiche des Halleschen Pietesmus — wozu auch die Erwähnung einiger westfälischer Pfarrer (im Register nur teilweise ausgewiesen) gehört. Um so bedauerlicher ist es, daß dieses Material praktisch überhaupt nicht durch sachliche Anmerkungen erläutert und erschlossen ist. Auch die Weglassung aller Beilagen, auf die in den Briefen doch oft genug Bezug genommen wird, kann nicht überzeugen — so verständlich derartige Maßnahmen auf der anderen Seite angesichts des ohnehin mächtigen Umfanges dieses Bandes und seines dementsprechend hohen Preises auch sind! Aus sachlichen Gründen wäre gleichwohl zu wünschen, daß diese Form für die weiteren Quelleneditionen in dieser Reihe *nicht* verbindlich sein wird! Doch auch trotz solcher Einschränkungen ist mit Nachdruck zu betonen: wir haben es bei diesem Briefwechsel Cansteins mit einer schier unerschöpflichen Fundgrube für die Kenntnis des Halleschen Pietismus zu tun. Für das Verständnis der Hauptgestalt des Halleschen Pietismus, nämlich *August Hermann Francke* (1663—1727), besitzen wir eine solide Auswahl aus seinen Werken, die *Erhard Peschke* herausgegeben hat[24]. Ferner liegt in einer gründlichen historisch-kritischen Edition von *Otto Podczeck* Franckes hochbedeutender „Großer Aufsatz" vor, der zu den markantesten Zeugnissen des Halleschen Pietismus zählt[25].

Es ist der neueren Erforschung dieses Halleschen Pietismus offensichtlich zugute gekommen, daß an ihrem Anfang die innen-

---

[24] August Hermann Francke, Werke in Auswahl. Hg. von E Peschke. Witten: Luther-Verlag 1969.

[25] August Hermann Franckes Schrift über eine Reform des Erziehungs- und Bildungswesens als Ausgangspunkt einer geistlichen und sozialen Neuordnung der Evangelischen Kirche des 18. Jahrhunderts. Der Große Aufsatz. Hg. von O. Podczeck. Berlin (Ost) 1962 (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-Hist. Klasse 53, 3).

politischen, speziell die wirtschaftspolitischen Fragestellungen des zu früh verstorbenen Profanhistorikers Carl Hinrichs standen[26]. Grundlegende Einsichten in die Wirkungsgeschichte des gesamten Halleschen Pietismus, insbesondere in Brandenburg-Preußen, haben somit von Anfang an die kirchengeschichtliche Beschäftigung mit diesem Themenbereich, die sich naturgemäß vor allem mit dem theologischen Denken August Hermann Franckes befaßte, aufs glücklichste ergänzt. Das Ergebnis dieser vielfältigen Bemühungen liegt in zahlreichen Einzeluntersuchungen vor; auch wenn wir zur Zeit noch über keine allgemein anerkannte Gesamtdarstellung dieses Halleschen Pietismus verfügen, so sind doch die Umrisse des neuen Bildes bereits vielfach klar und eindrücklich erkennbar.

Die geringsten Erträge sind freilich bis jetzt auf dem Felde der biographischen Darstellung zu verzeichnen. Für die Person von Francke ist man nach wie vor auf das ausführliche, aber recht einseitig wohlwollende Werk von *Gustav Kramer* angewiesen, das zudem über die Jahre, die vor Franckes Wirksamkeit in Halle (ab 1692) liegen, nur wenig zu berichten weiß[27]; *Erich Beyreuthers* schnell entworfener Lebensabriß führt in keiner Weise darüber hinaus[28]. In den zahlreichen Überblicken über Person und Werk der Hauptfigur des Halleschen Pietismus liegt der Nachdruck stets auf der theologie- und geistesgeschichtlichen Einordnung; biographische Details interessieren demgegenüber kaum[29]. So mag es erlaubt sein, auf einige kleinere Beiträge zu diesem Thema hinzuweisen, die im Rahmen von Gedenkschriften (1964/65) veröffentlicht wurden. Die konkrete soziale, wirtschaftliche und moralische Situation beispielsweise, mit der Francke 1692 in Glaucha vor Halle zu tun bekam, schildert *Erich Neuß* sehr eindrücklich: der Ort war bekannt und berüchtigt als Ausflugsziel für die gut situierten Schichten von Halle; so gab es hier, bei einer Bevölkerung von ca.

---

[26] Nicht unerwähnt bleiben soll in diesem Zusammenhang jedoch auch, daß das vorzüglich geordnete Archiv der Franckeschen Stiftungen in Halle/Saale sowie die reichen Kenntnisse seines Leiters Jürgen Storz für zahlreiche Forscher eine wesentliche Hilfe bedeutet hat und noch bedeutet.

[27] Gustav Kramer: August Hermann Francke. Ein Lebensbild. 2 Bände. Halle 1888—1882.

[28] August Hermann Francke, 1663—1727. Zeuge des lebendigen Gottes. 2. Aufl. Marburg/Lahn 1961.

[29] Erwähnt seien: K. Aland, August Hermann Francke und wir. In: Kirchengeschichtliche Entwürfe. Gütersloh 1960, S. 568—579; M. Schmidt, A. H. Franckes Stellung in der pietistischen Bewegung. In: Wiedergeburt und neuer Mensch, S. 195—211.

1 000 Personen, u. a. nicht weniger als 37 Wirtshäuser[30]! Das spannungsvolle Miteinander von Francke und dem frühen Aufklärer Christian Thomasius hat zuletzt *Rolf Lieberwirth* skizziert: trotz unterschiedlicher, ja gegensätzlicher Ausgangspositionen wirkten beide sehr direkt für die Stärkung des politischen Absolutismus in Brandenburg-Preußen und damit gegen die Rechte der Landstände wie auch der lutherischen Orthodoxie[31]. *Heinrich Welsch* endlich hat in einem kleinen Aufsatz[32] die Ergebnisse seiner hochinteressanten, leider ungedruckten Dissertation über „Die Franckeschen Stiftungen als wirtschaftliches Großunternehmen, untersucht aufgrund der Rechnungsbücher der Franckeschen Stiftungen" zusammengefaßt: Der wirtschaftliche Großunternehmer August Hermann Francke hat auch in diesem Metier ein erstaunliches Geschick bewiesen und höchst eindrucksvolle Erfolge erzielt — die er freilich niemals zu seiner eigenen Bereicherung verwandte, sondern immer nur für den weiteren Ausbau der Anstalten. „Eine Gesamtwürdigung der ökonomischen Tätigkeit A. H. Franckes muß feststellen, daß er zur Durchsetzung seiner sozial-volkserzieherischen Ziele alle ökonomisch fortschrittlichen Tendenzen aufgriff und zur Fundierung seiner Anstalten einzusetzen versuchte"[33].

Entsprechend der großen Bedeutung, die Francke durchweg, nämlich in der Theorie ebenso wie in der Praxis, den Fragen der *Pädagogik* zugemessen hat, stand und steht gerade dieser Bereich seines Denkens und Wirkens im Vordergrund lebhaften Interesses. Auf zwei Arbeiten zu diesem Thema ist hier hinzuweisen, die sich trotz mancher Berührungen und Überschneidungen doch aufs ganze gesehen vorzüglich ergänzen können. Die Studie von *Wolf Oschlies* über „Die Arbeits- und Berufspädagogik August Hermann Franckes (1663—1727)"[34] vermittelt einen sehr plastischen und unmittelbaren

---

[30] Das Glauchasche Elend 1692. In: August Hermann Francke. Das humanistische Erbe des großen Erziehers. Halle/Saale 1965, S. 19—27. Vgl. von demselben: Entstehung und Entwicklung der Klasse der besitzlosen Lohnarbeiter in Halle. Eine Grundlegung. Berlin (Ost) 1958 (Abhandlungen der Sächs. Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-Hist. Klasse 51, 1).

[31] Christian Thomasius und August Hermann Francke in ihrem Verhältnis zum brandenburgisch-preußischen Staat. In: August Hermann Francke. Festreden und Kolloquium über den Bildungs- und Erziehungsgedanken bei Aug. Herm. Francke aus Anlaß der 300. Wiederkehr seines Geburtstages, 22. März 1963. Leipzig 1964, S. 74—78 (Hallesche Universitätsreden).

[32] In: August Hermann Francke. Das humanistische Erbe des großen Erziehers, S. 28—44.

[33] Ebd., S. 43.

[34] Untertitel: Schule und Leben im Menschenbild des Hauptvertreters des Halleschen Pietismus. Witten: Luther-Verlag 1969 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 6).

Eindruck von den Anfängen des Waisenhauses, dem schnellen Wachstum der Anstalten, wovon zahlreiche Bauten, ein vielfach gegliedertes und bald berühmtes Schulsystem wie auch zahlreiche Wirtschaftsunternehmungen (Druckerei, Buchladen, Bibelanstalt, Apotheke, Medikamentenversand) Zeugnis ablegen. Vom Lehrling über den „mittelständischen Beruf" bis zum tüchtigen Lehrer und endlich zum Adeligen, der seinen Stand als christliche Verpflichtung für sozial caritatives Handeln begreift, reicht die Skala von Franckes Ausbildungszielen. Als die gemeinsame Grundintention dieser ganzen Pädagogik aber erscheint der Bezug auf die konkrete Lebenswirklichkeit. Der bekannteste Ausdruck dieser Praxisbezogenheit der Schule ist ja die Hereinnahme der Realien in den Unterricht — mit praktisch-handwerklichen Übungen und Versuchen in Mathematik und Physik, Anatomie, Astronomie, Geographie, Botanik usw. „Eine Pädagogik wie die Franckesche ... mußte den ganzen Bildungshorizont der Welt, auf deren Erfordernisse sie vorbereiten wollte, in ihr Programm aufnehmen. Sie mußte ihre Schüler also das lehren, was ihnen im ‚künftigen Leben vielfältig dienen kann'. Das ist das Grundaxiom der Franckeschen Pädagogik" (S. 70).

Es ist ohne Frage ein imponierendes Bild, das die Halleschen Anstalten dem Betrachter bieten; und es ist zugleich ein großes geschlossenes Ganzes, erfüllt und geprägt von *einer* Idee, von *einer* Überzeugung. Oschlies betont denn auch mit Recht, daß die Mitte und die tragende Kraft der Pädagogik August Hermann Franckes der Christ und Theologe August Hermann Francke gewesen sei! Freilich, gerade *dieser* Zusammenhang wird in dem Buch nicht recht deutlich; viel eher entsteht der Eindruck, als habe die Theologie Franckes — statt Ursprung und Motor seiner Aktivität zu sein — nur dazu gedient, dieser Praxis nachträglich eine individuelle verinnerlichende Bedeutsamkeit beizulegen. Formulierungen wie: „Nächstenliebe wurde aber auch als geistliches Prinzip *in* der Arbeit wirksam" (S. 167) oder: „Die Nächstenliebe sollte nach Francke jedem Christen die Prüfung der Intensität und Beständigkeit seines persönlichen Christentums ermöglichen" (S. 175), scheinen mir diesen Verdacht zu bestätigen.

Genau hier aber, also bei der Frage der theologischen Begründung von Franckes Pädagogik, wo die Studie von Oschlies wohl doch zu kurz greift[35], liegt die Stärke der Untersuchung von *Peter*

[35] So wird bestritten, daß Francke allgemeine Reformpläne hegte (S. 47, Anm. 1), auch habe er die Erlangung der Vollkommenheit in der Nachfolge des Christen allgemein für möglich gehalten (S. 124) usw.

Menck über die Pädagogik des großen Halleschen Pietisten. Mencks Anliegen ist es, „das Gerüst eines folgerichtigen und in sich stimmigen Gedankenzusammenhanges aufzuweisen, in das sie [= die Franckesche Pädagogik] mit ihren vielfältigen ‚Anstalten', Maßnahmen und Einrichtungen eingegliedert werden kann" (S. 97). Der Ausgangspunkt hierfür ist — exakt im Sinne Franckes, wie mir scheint — nicht das Individuum, sondern die allgemeine soziale und gesellschaftspolitische Situation, und zwar auf „Weltebene", wo Francke das „allgemeine Verderben in allen Ständen" konstatiert. Vermag Francke diese Problematik einerseits theoretisch in den Griff zu bekommen — durch die theologische Begrifflichkeit von Sünde und Erlösung nämlich —, so erkennt er von daher andererseits doch auch sogleich die Nötigung zu konkretem Handeln — die ihn dahin weist, wo die reale Notlage am wirkungsvollsten scheint bekämpft werden zu können: an den Lehrstand. Denn die Beseitigung intellektueller und religiöser Mißstände wird, so folgert Francke, die Überwindung des sozialen Elends zweifellos zur Folge haben.

Welches Gewicht aber hat die religiöse Überzeugung, also der christliche Glaube, in diesem Zusammenhang? Alles hängt an ihm. Denn weil echter Glaube die Ehre Gottes sucht, mehr noch: weil hier des Menschen Wille zusammenklingt mit Gottes Willen, kann auch nur hier, auf die Weise des Glaubens, der Wille und Verstand des Menschen von seinen selbstsüchtigen und eigennützigen Zielen weggelenkt werden — hin zur Nächstenliebe, zum Nutzen für die Gesellschaft. Gottlos ist für Francke mithin zutiefst identisch mit unsozial und gesellschaftszerstörend. Christsein aber heißt: Nächstenliebe üben; was konkretisiert ist als Dienst an der Gemeinschaft im jeweiligen Beruf und Stand. Von hierher gewinnt der erwähnte Praxisbezug in Franckes Schulen nun freilich eine tiefere Bedeutung. Aber solche „Klugheit", d. h. der Umgang mit Erfahrungswissenschaften wie auch die Einübung sachgerechten Handelns, reicht noch nicht aus; sie muß, um das von Gott gesteckte Ziel zu erreichen, „christliche Klugheit" sein, d. h. die intellektuelle Fähigkeit muß getragen und ergänzt werden durch eine christliche Existenz, durch das beispielgebende Vorbild — zunächst des Lehrers, weiterhin aber jedes einzelnen, der diese Halleschen Schulen besucht hat. Mit Recht weist Menck darauf hin, daß in diesem Zusammenhang der Gedanke des Reiches Gottes eine wichtige Rolle in der Pädagogik Franckes spielt — entsprechend dem skizzierten Ausgangspunkt seiner Überlegungen: „Erziehung heißt so unter der Kategorie des Reiches Gottes, ‚das Reich Gottes in den Seelen anrichten'. Das Reich Gottes auf Erden ist noch nicht Wirklichkeit,

sondern dem Menschen nur als Verheißung gegeben. Vermittlung, Manifestation dieser Verheißung des Reiches Gottes, sind die Verheißungen des Lehrers" (S. 50). Daß in alledem immer wieder Christus als Urbild und Vorbild dieser Pädagogik genannt wird, leuchtet ein: nur durch ihn gibt es ja den Einklang mit Gott; nur in ihm ist christliche Existenz als beispielgebende Nachfolge möglich. Nur in ihm aber kommt endlich auch zum Vorschein, daß Gottes Wille mit den Menschen — hinter und über allen Ordnungen, in denen diese weitgespannte Pädagogik sich bewegt — die Liebe ist. Nächstenliebe soll also nicht als Gesetz verstanden werden, sondern als die dankbare Antwort des Glaubenden — die sich nicht anders als im Blick auf den Mitmenschen artikulieren kann. Die zahlreichen konkreten Ordnungen, die Francke aufrichtet — von der Bußordnung bis hin zur Hausordnung! — wollen somit nur Hilfen sein auf dem Weg des konkreten Dankes zu Gott! Genau hier sieht Menck dann allerdings auch die Gefahr, der eine Pädagogik wie die Franckes ausgesetzt ist: wenn nämlich diese Liebe als der tragende und alles entscheidende Grund in den Hintergrund tritt; „wenn die Liebe als der tragende Grund fortgelassen wird, wenn die Mittel als im Dienst einer zum Selbstzweck gewordenen Ordnung stehend angesehen werden oder wenn sie gar selbst hypostasiert werden — dann ist diese Pädagogik nicht vor der Gefahr des *Mißbrauchs* geschützt" (S. 96).

Im Gefolge dieser bedeutenden Untersuchung von Peter Menck sind wir unversehens schon mitten in die Diskussion um die *Theologie* August Hermann Franckes hineingeraten. Wie steht es hier, in diesem theologischen Denken Franckes, mit unserer Frage nach Wesen und Eigenart des Pietismus im Sinne der konkreten Zuordnung von mystischem Spiritualismus und reformatorischer Tradition?

Herbert Stahl, der dieser Fragestellung bereits früher ausführlich nachgegangen ist[37], erklärt, sie sei grundsätzlich falsch, weil unangemessen. Nach seiner Darstellung stimmen nämlich die theologischen Entwürfe des frühen Luther und die des italienischen Mystikers Molinos im wesentlichen überein. Dementsprechend konnten dann auch beide, der Reformator ebenso wie der katholische Quietist, auf die Theologie August Hermann Franckes ein-

---

[36] Die Erziehung der Jugend zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Nächsten. Begründung und Intention der Pädagogik August Hermann Franckes. Wuppertal-Ratingen-Düsseldorf: A. Henn-Verlag 1969.

[37] August Hermann Francke. Der Einfluß Luthers und Molinos auf ihn. Stuttgart 1939 (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 16).

wirken — ohne daß irgendwelche Spannungen daraus resultierten! Stahl erläutert diese seine Überzeugung an so zentralen Themen wie dem Verhältnis von Christus — Wort und Schrift, dem Verständnis von Glauben und Werken, dem Rechtfertigungsgeschehen — von der Buße bis zur Heiligung.

Dieses — zumindest in seinem Ergebnis — verwunderliche Produkt protestantischer Theologie belegt freilich exakt einen Traditionsstrom, der die katholische Kirchengeschichte ebenso wie die evangelische durchzieht — eben die Mystik. Es sind Gedanken und Vorstellungen der Mystik, die — wenn sie verabsolutiert werden — den jungen Luther wie auch Molinos und endlich das Haupt des Halleschen Pietismus in solche verblüffende Nähe zueinander geraten, ja sie einander zum Verwechseln ähnlich werden lassen! Freilich, gerade wenn man den Einfluß der Mystik auf die Theologie Franckes so hervorhebt, drängt sich die Frage auf, was hier „Mystik" denn eigentlich inhaltlich noch bedeutet, wenn dieser Terminus zur Kennzeichnung des quietistischen Molinos ebenso dienen kann wie für den energiegeladenen, grenzenlos tätigen Francke! Auch die Charakteristika eines „mystischen Spiritualismus" sind offensichtlich zu allgemein, um hier wirklich weiterführen zu können.

Erhard Peschke, dem die Forschung eine Reihe gehaltvoller Einzeluntersuchungen über die Theologie des großen Halleschen Pietisten verdankt, ist in einem besonderen Aufsatz der „Bedeutung der Mystik für die Bekehrung Augst Hermann Franckes" nachgegangen[38]. Mit Recht kritisiert Peschke jene allzu glatte theologische Identifizierung von Francke und Molinos — ohne sie freilich völlig zu bestreiten. Nur möchte er stärker differenzieren und verweist zu diesem Zweck auf — Johann Arnd! Mystischer Spiritualismus in der Ausprägung, wie dieses Gedankengut durch Arnd in der lutherischen Kirche heimisch gemacht wurde, sei die wichtigste Tradition in Franckes Bekehrungsbericht; da dieser „bereits alle Grundelemente seiner Theologie" enthält, die „seit jener Zeit keine wesentliche Änderung mehr erfahren" hat (Sp. 892), stehen wir plötzlich und unerwartet wieder vor der Auffassung, wonach Johann Arnd einer der gewichtigsten Väter des Pietismus in Deutschland gewesen sei.

Peschke hat sich mit der These von Stahl auch nach der anderen Seite auseinandergesetzt, mit der Frage nach dem „Lutherverständ-

---

[38] In: ThLZ 91 (1966), Sp. 881—892.

nis August Hermann Franckes" also[39]. Sehr deutlich tritt dabei die mystische Interpretation des Reformators durch den Pietisten hervor, wofür zur Begründung dieses Faktums in erster Linie wieder auf Johann Arnd, daneben auf englische Erbauungsliteratur verwiesen wird. Insgesamt folgt Peschke damit dem uns nun schon bekannten Interpretationsschema der spannungsvollen Einheit von mystischem Spiritualismus und reformatorischer Tradition im Pietismus, wie es Martin Schmidt zuerst entfaltet hat: „Zusammenfassend können wir feststellen, daß der formale Ansatz der Gedankenführung Franckes weitgehend den Intentionen Luthers entspricht ... Wohl aber weist die inhaltliche Durchführung der lutherischen Grundgedanken fremde Akzente, Verfärbungen und auch sachliche Veränderungen auf" (Sp. 90).

Mir scheint, daß in diesen Arbeiten zum Halleschen Pietismus — die hier exemplarisch für viele andere stehen — Begriff und Inhalt des „mystischen Spiritualismus" allzu eindeutig und selbstverständlich vorausgesetzt werden. Wie verbindet sich damit die Beobachtung, die wir beispielsweise bei Peter Menck fanden, daß Franckes theologisches Interesse wesenhaft auf die Gesellschaft der ganzen Welt gerichtet ist? Welche Relevanz hat der Begriff des Reiches Gottes dann aber in diesem Zusammenhang? *Martin Schmidt,* der sich unlängst zu diesem Thema geäußert hat[40], greift m. E. einfach zu kurz, wenn er hier primär die „Machtergreifung Gottes im Individuum" (S. 321) ausgedrückt findet. Dabei ist gerade Schmidt die Komplexität des Phänomens „mystischer Spiritualismus" durchaus bewußt, wie etwa sein Aufsatz über „Das Selbstbewußtsein Thomas Müntzers, eine Vorform des Pietismus, und sein Verhältnis zu Luther" zeigt, mit dem Schmidt seinen Aufsatzband „Wiedergeburt und neuer Mensch" eröffnet[41]. Aber: was bedeutet das nun tatsächlich für das Verständnis des Pietismus, insbesondere des Pietismus von August Hermann Francke, wenn Thomas Müntzer aus seinem mystisch geprägten Selbstbewußtsein heraus auf reale gesellschaftliche Veränderungen drängt? Diese Fragen sind kaum erst gestellt, geschweige denn beantwortet.

Vorbehalte in dieser Richtung müssen wohl auch gegenüber den „Studien zur Theologie August Hermann Franckes" erhoben wer-

[39] In: ThLZ 94 (1969), Sp. 81—90.

[40] Das Verständnis des Reiches Gottes im hallischen Pietismus. In: Gottesreich und Menschenreich. Ernst Staehelin zum 80. Geburtstag. Basel-Stuttgart 1969, S. 311—342. Vgl. hierzu auch M. Schmidts Studie: A. H. Franckes Katechismuspredigten. In: Wiedergeburt und neuer Mensch, S. 212—237.

[41] Ebd., S. 9—23.

den, von denen *Erhard Peschke* bis jetzt zwei Bände vorgelegt hat; ein dritter ist geplant[42]. Die große Bedeutung dieser Untersuchungen liegt in einer eindrucksvollen Bereitstellung des Materials für die zentralen Themen der Theologie Franckes. Der erste Band erforscht innerhalb des Rahmens, der durch die zwei genannten Aufsätze skizziert ist, die Franckesche Konzeption des ordo salutis: zunächst wird „Die Ordnung Gottes" abgehandelt (1. Teil, S. 18—65), danach geht es um „Die Kinder Gottes und die Kinder der Welt" (2. Teil, S. 66—148). Peschke erklärt dazu: „Die Struktur der Theologie Franckes erschließt sich uns vom Ordnungsbegriff her, der mit gestaltender und zwingender Kraft als feste Klammer seine ganze Gedankenwelt zusammenhält" (S. 18). Es ist der besondere Vorzug dieser Ausführungen, daß Franckes Äußerungen nun klar und umfassend von diesem Leitgedanken her herauspräpariert werden; es ist andererseits — wie mir jedenfalls scheint — die Grenze dieser Arbeit, daß ausgerechnet dieser theologische Zentralbegriff nicht wirklich kritisch durchleuchtet wird. Dabei spielt doch gerade das Moment der Ordnung in Franckes Gegenwart eine kaum zu überschätzende Rolle, in der profanen Wirklichkeit (Barock!) ebenso wie in der Wissenschaft und nicht zuletzt in der Theologie jener Zeit!

Der zweite Band der Studien ist Franckes Hermeneutik (S. 13 bis 118) sowie seinem Theologieverständnis (S. 127—219) gewidmet. Im einzelnen differenziert Peschke hier stärker als in seinen früheren Untersuchungen, noch eindrücklicher erscheint die Menge des zusammengetragenen und sorgfältig interpretierten Materials. Die Grundzüge des uns bekannten Interpretationsschemas kehren auch hier wieder: „Die Besinnung auf den genuinen Luther, ferner mystische, calvinistische, humanistische und reformtheologische Tendenzen haben zur Entwicklung dieses Denkens beigetragen" (S. 223).

Die charakteristischen Züge einer Persönlichkeit oder auch einer Bewegung treten häufig klarer und profilierter hervor, wenn man sie mit den Anschauungen ihrer Gegner konfrontiert. In der Auseinandersetzung Valentin Ernst Löschers mit Spener sowie dann insbesondere mit Francke und dem Halleschen Pietismus scheinen mir die theologischen Gegensätze besonders klar zutage zu treten[43]: so sehr Löscher bestrebt gewesen ist, das Reformprogramm Speners zu übernehmen, so weitgehend der Orthodoxe der pietistischen Forderung von Bekehrung und Wiedergeburt im Sinne

[42] Bd. 1, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1964, Bd. 2, ebd. 1966.

Johann Arnds entsprechen kann — die eindeutige Grenze solcher Übereinkunft liegt in Speners neuer Eschatologie. Der optimistischen „Hoffnung besserer Zeiten für die Kirche" in den Pia Desideria entspricht bei Löscher die pessimistische Erwartung des nahen Weltendes; die Überzeugung des Pietisten, in einer großen geschichtlichen Bewegung zu stehen, die Gott angefangen hat und die auf eine herrliche Zukunft der Glaubenden auf dieser Erde zielt, steht in deutlichem Kontrast zu dem letztlich hoffnungslosen Ausharren des Orthodoxen. „Das fruchtbare Aufgreifen der Wirklichkeit, worauf jene Erwartung [= Speners] hoffend wie handelnd gerichtet ist, setzt schließlich für diesen Glauben weite Bereiche des sozialen und weltlichen Lebens frei, nicht länger im Rahmen der altüberkommenen, festgefügten Seinsordnung, vielmehr in der zustimmenden Hinwendung zu dem Neuen, zu der realen Veränderung der gesamten Breite des gesellschaftlichen Lebens, im Einklang endlich mit allem Streben nach vernünftiger Besserung" (S. 218). Aber bleibt diese neue Eschatologie nicht im wesentlichen auf die Person Speners beschränkt? Gegenüber dieser Auffassung habe ich nachzuweisen versucht, daß das, was bei Spener primär Hoffnung und Erwartung ist, bei August Hermann Francke bereits beginnt, konkrete Gestalt anzunehmen: eben in dem wunderbaren Wachstum der Franckeschen Anstalten. Gewiß, dieser Beginn des „Reiches Gottes" ist voller Vorläufigkeit — aber gleichwohl im wesentlichen so eindeutig, daß an der Zustimmung bzw. Ablehnung dieses Werkes Gottes sich Glaube und Unglaube scheiden. Franckes „Fußstapfen des noch lebenden und waltenden liebreichen und getreuen Gottes", sein berühmter Bericht von der Gründung und Entwicklung der Anstalten in Halle, belegen diese Überzeugung ebenso wie der „Große Aufsatz"; nicht minder spielt diese Gewißheit in der Abgrenzung der Hallenser gegenüber Löscher eine wesentliche Rolle. Und ich habe weiter zu zeigen versucht, daß es tatsächlich mystisches Gedankengut gewesen ist, was Francke zu dieser speziellen Weiterentwicklung der Spenerschen Theologie gebracht hat: der Zusammenklang von menschlichem Wollen mit dem göttlichen Willen als einer Willenseinheit vollzieht sich in der Bekehrung — und dadurch wird der Mensch in die Ordnung Gottes eingefügt: ein Vorgang, der das Geschöpf einerseits im stärksten Maße aktiviert — und der ihm andererseits jene Ruhe und Gelassenheit schenkt, die als providentia Dei und als das menschliche Vertrauen darauf in der Theologie Franckes eine so zentrale Rolle spielt. „Franckes Vertrauen auf die providentia Dei basiert nicht auf der stoischen Gelassenheit angesichts der Willkür des Schicksals, sondern gerade auf der Einsicht in den Willen Gottes und dem-

entsprechend auf der cooperatio des Menschen mit Gott!" (S. 310).

Es dürfte deutlich sein, daß auch von dieser Auffassung her die These von der zentralen Bedeutung des mystischen Spiritualismus für den Halleschen Pietismus und insbesondere für die Theologie August Hermann Franckes sehr nachdrücklich unterstützt wird; aber es dürfte ebenso deutlich sein, daß die einzelnen Elemente dieser mystisch-spiritualistischen Tradition da, wo sie auf einzelne Vertreter des Pietismus treffen, dringend einer sorgfältig differenzierenden Untersuchung bedürfen. Wie kam es zu dieser Theologie August Hermann Franckes? Wir wissen praktisch nichts darüber. Pauschalurteile, die auf die geistesgeschichtliche Wirkung von Johann Arnd, auf Luther oder die englisch-puritanische Erbauungsliteratur verweisen, helfen da nicht weiter; diese geistigen Kräfte waren durchweg auch in der Orthodoxie lebendig. Was also fehlt, ist eine so sorgfältige und souveräne Studie über die Anfangsjahre August Hermann Franckes, wie sie Johannes Wallmann für Spener vorgelegt hat. Dabei sei gleich noch auf eine Schwierigkeit aufmerksam gemacht, die — scheinbar widersprüchlich — durch die Existenz von Franckes Bekehrungsbericht gegeben ist: dieses Dokument hat nämlich durch die zentrale Bedeutung, die die Forschung ihm immer wieder beigemessen hat — durchaus im Unterschied zu August Hermann Francke selbst! — das angemessene Verständnis seines Verfassers nicht selten geradezu verstellen helfen. Denn Francke ging es nicht um eine theoretische Begründung für Bekehrung — ihm ging es in elementarer Weise um das Wagnis des Glaubens, das zugleich stets ein Wagnis des Handelns für ihn war. Modern gesprochen: zu Franckes Theologie gehört seine konkrete theologische Existenz, denn sie vollzieht sich in der lebendigen Spannung von Theorie und Praxis; oder, um noch einmal Peter Menck zu zitieren: gerade darin besteht die Eigenart Franckes, „daß er bei allen seinen Unternehmungen einerseits stets den konkreten Anlaß im Auge behielt, zugleich sah er aber auch den Zusammenhang, in dem er ihm begegnete" (S. 19). Eine „nur"-theologische Betrachtungsweise steht mithin von vornherein in der Gefahr, gerade das zentralste Anliegen dieses Pietismus zu übersehen!

Um so wertvoller ist es, daß wir aufgrund der Arbeiten der beiden Profanhistoriker *Klaus Deppermann* und *Carl Hinrichs* den realen Hintergrund zu überblicken vermögen, auf dem der Hallesche Pietismus wachsen und sich ausbreiten konnte: Brandenburg-

Preußen unter den Königen Friedrich I. und Friedrich Wilhelm I.[44]. Deppermanns Studie konzentriert sich auf die Anfänge dieses Pietismus unter dem Kurfürsten und späteren König Friedrich[45]. Was dessen Unterstützung für den Pietismus in Deutschland insgesamt bedeutet hat, läßt sich nach Deppermanns Meinung kaum überschätzen: „Ohne das schützende Eingreifen Brandenburg-Preußens wäre die pietistische Bewegung in ein ohnmächtiges, Staat, Landeskirche und Gesellschaftsordnung verneinendes Schwärmertum abgeglitten, denn seit 1690 verfolgte man überall in Deutschland ihre Vertreter und beraubte sie der Möglichkeit, öffentlich zu wirken" (S. 62). Warum aber förderte der Hohenzoller Spener und seine Anhänger, darunter Francke in Halle? Deppermann belegt eindrücklich, wie sehr die pietistische Bewegung den politischen Zielen der Krone entgegenkam: hier existierte eine religiöse Erneuerungsbewegung, die für Gewissensfreiheit eintrat, für die persönliche Glaubensüberzeugung und ein nüchtern-praktisches Sozialverhalten als Folge davon; hier existierte mit alledem eine Richtung, die sich als wahrhaft evangelisch verstand — und die der lutherischen Orthodoxie in nahezu sämtlichen Punkten feindlich gegenüberstand. Genau da aber begann das politische Interesse des Herrschers, der als Reformierter gegenüber einer überwiegend lutherischen Bevölkerung stand und der die absolute Macht der Krone gegenüber seinen Landständen durchzusetzen bestrebt war: der Pietismus sollte das Mittel sein, um das politisch-religiöse Bündnis von lutherischer Orthodoxie und selbstbewußtem Landadel aufzubrechen. Wir können hier nicht die Einzelheiten dieses Kampfes verfolgen. So viel war freilich von Anfang an klar: in den harten Kämpfen, die insbesondere Francke auszufechten hatte und in denen die laut herausgestellten theologischen Differenzen in Wirklichkeit doch nur einen schmalen Ausschnitt des Gegensatzes darstellten, hatte der Pietismus lediglich dann eine Chance zu siegen, wenn er voll und ganz mit der Unterstützung der Krone rechnen durfte. Das bedeutet zweierlei: zum einen wurde dieser Pietismus fast mit Notwendigkeit zum Anwalt des poli-

---

[44] Natürlich hat sich die Wirkung des halleschen Pietismus nicht darin erschöpft. Für die bedeutenden Ausstrahlungen Halles in die slawische Welt bis nach Rußland sei auf die Arbeiten von Eduard Winter verwiesen, vgl. besonders: Halle als Ausgangspunkt der deutschen Rußlandkunde im 18. Jahrhundert. Berlin (Ost) 1953. Für den ökumenischen Bereich insgesamt vgl. Erich Beyreuther: August Hermann Francke und die Anfänge der ökumenischen Bewegung. Marburg 1957.

[45] Der hallesche Pietismus und der preußische Staat unter Friedrich III. (I.). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1961.

tischen Absolutismus — was seine Abhängigkeit von der Person des Monarchen wiederum nur steigerte; Deppermann zeigt sehr schön, daß gespannte Verhältnisse Franckes zum Hof sich immer auch sogleich als Krise für das Wirken des Halleschen Pietismus auswirken und daß deshalb die Gewinnung des Kronprinzen und späteren Königs Friedrich Wilhelm I. für Halle von geradezu fundamentaler Bedeutung war. Darin liegt nun aber auch das andere: dieses Bündnis des Pietismus mit dem Absolutismus, mit den „Kräften des entstehenden absolutistischen preußischen Machtstaates" (S. 140), bleibt naturgemäß nicht ohne tiefe und einschneidende Rückwirkungen auf diesen Pietismus selbst! Deppermann deutet diese Zusammenhänge wenigstens an: Spener, der in den Pia Desideria von einer möglichst weitreichenden Reduzierung des staatlichen Einflusses in der Kirche ausgegangen war, endet bei einer massiven Förderung des landesherrlichen Kirchenregiments in Brandenburg-Preußen[46]! Noch gewichtiger, wenngleich im einzelnen z. Z. noch sehr viel weniger durchschaubar — dürfte die Entwicklung sein, die Francke unter diesen Umständen durchgemacht hat: seit 1693 beginnt seine Lösung vom radikalen Enthusiasmus (S. 86), von Jahr zu Jahr wird seine entschiedene Betonung einer ausgesprochen kirchlichen Frömmigkeit stärker (S. 156, Anm. 4)!

Carl Hinrichs großes, posthum erschienenes Werk „Preußentum und Pietismus"[47] bringt im einzelnen manche Überschneidungen, auch zahlreiche grundsätzliche Übereinstimmungen mit Deppermanns Buch; vor allem jedoch besitzen wir hier die z. Z. umfassendste, eindringlichste und anregendste Gesamtschau der immensen Bedeutung, die der Hallesche Pietismus für die Entwicklung des preußischen Staates gehabt hat.

---

[46] Die Arbeit von Martin Kruse (Speners Kritik am landesherrlichen Kirchenregiment und ihre Vorgeschichte, Witten: Luther-Verlag 1971, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 10) geht auf diese Probleme leider überhaupt nicht ein. Hier wird die geistesgeschichtliche Tradition dieser Kritik vorgeführt, von der lutherischen Orthodoxie über Andreä zu Dannhauer und bis hin zu Hoburg. Einen wirklichen Beweis der Beeinflussung Speners gerade durch diese Gestalten vermißt man, im übrigen beschränkt sich die Behandlung Speners auf wenige Aspekte seines Wirkens, die zudem zu willkürlich ausgesucht erscheinen, um den Vorwurf von Speners „Inkonsequenz im praktischen Verhalten" (S. 41—47) wirklich tragen zu können.

[47] Untertitel: Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1971.

Einzelne seiner Forschungsergebnisse hatte Hinrichs bereits früher in mehreren Aufsätzen veröffentlicht[48]; hier kehren diese Darstellungen als Gliederungsprinzipien der kaum überschaubaren Stoffülle wieder. Ausgehend von dem grundlegenden Kapitel über „Die universalen Zielsetzungen des Halleschen Pietismus" (S. 1—125) handelt Hinrichs über die Stellung des Pietismus zum Militarismus (S. 126—173) und zu den Ständen (S. 174—300), um sodann das Verhältnis zum Frühkapitalismus (S. 301—351) und endlich zur Aufklärung, repräsentiert durch Christian Thomasius und Christian Wolff (S. 352—441), zu erörtern.

„Es handelt sich um den Halleschen Pietismus August Hermann Franckes, der seinem innersten Wesen nach eine religiös-soziale Bewegung mit weltweiter, universaler Zielsetzung gewesen ist, eine Bewegung, die nichts Geringeres gewollt hat, als die damalige Welt und ihre politischen und sozialen Verhältnisse vom Boden einer vermeintlich zweiten Reformation aus umzugestalten" (S. 1). Unter diesem Gesichtspunkt durchleuchtet Hinrichs das Material, erläutert die spiritualistisch-sozialreformerischen Tendenzen dieses Pietismus, seine chiliastischen Züge[49], die Parallelen und Differenzen zu den Sozialutopien der Zeit[50] und schildert endlich die grandiose Systematik, mit der Francke aus bescheidensten Anfängen zäh und kühn ein Werk von wahrhaft weltumspannender Bedeutung errichtete. Freilich, hier werden dann auch die Grenzen erkennbar, die die Durchführung des ursprünglichen Planes verhinderten: der preußische Staat integriert, ja absorbiert in steigendem Maße den Halleschen Pietismus. „Bewußte Inanspruchnahme der in Halle entwickelten reformerischen Kräfte für staatlich-preußische Zwecke unter Ignorierung der letzten universalen und ökumenischen Zielsetzung Franckes, aber auch eine bewußte Hinwendung von Pietisten ausschließlich auf die Aufgaben dieses Staates selbst haben den Pietismus verwandelt und ihm Züge einer preußischen Staats-

---

[48] Die bibliographischen Angaben darüber finden sich in dem in Anm. 47 genannten Werk, S. XI f.

[49] Höchst aufschlußreich erscheint mir, wie von daher die theologische Besonderheit von „Halle" zu einer besonderen „Sendung Preußens" ausgeweitet wird: „Wenn Francke in dem ‚allgemeinen Verderben' den preußischen Staat nicht unmittelbar vom göttlichen Gericht als bedroht ansieht, so muß er ihm eine Ausnahmestellung, eine Sendung zuschreiben, die sich ihm schon in der Haltung dieses Staates zum Pietismus und seinen Anstalten kundgetan hat." (S. 56.)

[50] Einen materialreichen Aufsatz hat hierzu auch Peter Baumgart vorgelegt: Leibniz und der Pietismus. Universale Reformbestrebungen um 1700. In: Archiv für Kulturgeschichte 48 (1966), S. 364—386.

religion verliehen" (S. 175). Die Stellung Franckes und der Hallenser zum Militärwesen, dem zentralen Problem des aufsteigenden jungen Staats, belegt diesen Wandel aufs deutlichste: aus der pietistischen Abneigung gegenüber dem Militär — einer Einstellung, die durchaus von spiritualistisch-schwärmerischen Zügen erfüllt ist — wird die bewußte Annäherung, um mit Hilfe der Feldprediger (um die Besetzung ihrer Stellen treibt man von Halle aus eine ebenso eifrige wie geschickte Personalpolitik!) das Heer von innen heraus religiös-sittlich umzugestalten. Vielleicht noch eindrücklicher treten die Folgen des Bündnisses von „Preußentum und Pietismus" gegenüber dem Ständetum und insbesondere gegenüber dem Adel zutage. Schon früher hatte *Friedrich Wilhelm Barthold* in einer höchst anregenden Untersuchung die erstaunlich breite Hinwendung der kleinen und kleinsten deutschen Grafenhäuser zum Pietismus aufgezeigt[51]. Hinrichs belegt nun überzeugend, wie dieser Adel durch den Halleschen Pietismus eine neue Lebensaufgabe erhält; die überkommenen Standesvorrechte werden akzeptiert, aber sie werden doch zugleich relativiert durch das Ziel des aktiv in der Welt handelnden, religiös und sozial für seine Untergebenen verantwortlichen Menschen. „Es ist das Bild eines rechnenden, ökonomischen, auf gewissenhafte Berufserfüllung gerichteten, unauffälligen, diskreten, selbstbeherrschten, von Überheblichkeit und Dünkel freien, stoisch auf die Genüsse und Reize der Welt verzichtenden adeligen Menschen, das hier aufgerichtet wird, ein ‚entfeudalisiertes' Bild, in das bürgerliche Züge einzudringen beginnen" (S. 215).

Von der Interessengemeinschaft, die die absolutistische Krone mit dem Pietismus gegenüber der Orthodoxie und den Landständen verband, war im Zusammenhang mit der Arbeit von Deppermann schon die Rede. Hier wird dieses Thema noch auf die Provinz Ostpreußen ausgeweitet. Hinrichs zeigt, wie in Königsberg ein zweites wichtiges Zentrum des Pietismus entsteht, von wo aus — wiederum fast ausschließlich auf die Krone gestützt — gegen den religiös-politischen Widerstand der konservativen Kräfte in Kirche und Gesellschaft geradezu „eine gesamtstaatliche Kirchen- und Schulreform" (S. 288) durchgesetzt wird.

Von ganz besonderem Gewicht endlich erscheinen mir die Ausführungen über die Rolle des Pietismus bei der Etablierung des Frühkapitalismus in Brandenburg-Preußen. Hinrichs weist nach, daß hinter der Verbindung des Potsdamer Militärwaisenhauses mit der großen Berliner Tuchfabrik des „Königlichen Lagerhauses" das Vorbild der Franckeschen Anstalten stand. Aber nicht nur die

Organisationsform wurde von hierher übernommen, sondern ebenso die Zielsetzung; Friedrich Wilhelm I. suchte von diesem Mittelpunkt aus einen „staatlichen Sozialismus" zu verwirklichen, wodurch einerseits seine Untertanen zu fleißigen und genügsamen Menschen erzogen wurden und wobei andererseits alle erzielten Gewinne sogleich wieder für den weiteren wirtschaftlichen und sozialen Aufbau Verwendung fanden. Das pietistische Vorbild zu diesen Unternehmen wird in der Motivation erkennbar, darüber hinaus jedoch auch in vielfältigen persönlichen Verzahnungen zwischen der pietistischen und der staatlichen Zentrale, zwischen Halle und Potsdam also. „Friedrich Wilhelm I. hat das Vorbild Halles in staatlich und militärisch modifizierter Weise verwirklicht. Auch diese Umwandlung großer Privatbetriebe zu Staats- und Stiftungsbetrieben unter sozialpolitischen Gesichtspunkten ist letztlich eine Wirkung der Arbeit August Hermann Franckes" (S. 312).

Die Grenzen und Gefahren dieses Pietismus als „Staatsreligion" werden dann allerdings im letzten Kapitel sehr klar ersichtlich, bei der schroffen und bedingungslosen Ablehnung der Gedanken von Thomasius und Wolff. Neben mancherlei Parallelen im Leitbild des idealen Bürgers bei Francke und Thomasius überwiegen doch die Gegensätze. Kann Francke sich hier insgesamt noch ohne große Mühe durchsetzen — wobei freilich seine besseren Beziehungen zum Hof die ausschlaggebende Rollen spielen —, so ist der Sieg des Halleschen Pietismus über Christian Wolff doch insgesamt ein Pyrrhussieg gewesen, der Francke und seinen Freunden nicht nur den Kronprinzen und späteren König Friedrich II. endgültig entfremdet hat, sondern der in weiten Kreisen die Abneigung gegen diese Form der Frömmigkeit bestärkte. Nichtsdestoweniger hat Hinrichs sicher recht, wenn er sein Buch mit dem Urteil beschließt: „Der Pietismus war damit nicht tot... Der Sieg der Aufklärung in Preußen war besiegelt, aber das Erbe des Pietismus wirkte weiter" (S. 441).

Die grundlegende Bedeutung August Hermann Franckes und des Halleschen Pietismus insgesamt dürfte damit bewiesen sein. Aber gerade die hervorragende Arbeit von Hinrichs macht doch zugleich auch deutlich, was wir über diesen Pietismus alles noch nicht wissen. Welche Rolle spielte dieser Pietismus etwa in den West-

---

[51] Die Erweckten im protestantischen Deutschland während des Ausgangs des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, besonders die frommen Grafenhöfe (1852/53). Nachdruck Darmstadt 1968.

provinzen Preußens[51a]? Welche geistigen Elemente wirkten mit ihm zusammen? Hier sei es erlaubt, auf die Forschungen von *Gerhard Oesterreich* hinzuweisen[52], der, ausgehend von dem Werk des Niederländers Justus Lipsius und seiner Wirkung, den Begriff der „niederländischen Bewegung" zur Charakterisierung eines politisch-ethischen Neustoizismus geprägt hat, den er überall in Europa, insbesondere aber in Brandenburg-Preußen sich auswirken sieht.

[51a] Hierzu liegen für den westfälischen Raum immerhin einige anregende Aufsätze aus den letzten Jahren vor: Helmut Esser (Gotthilf August Hoffmann. Ein Jugenderzieher pietistischer Prägung am Dortmunder Gymnasium. In: Der Märker 9, 1960, S. 274—277) zeigt am Beispiel Dortmunds, welche Bedeutung der Schule bei der Durchsetzung dieses Pietismus zukommt; man wendet sich nach Halle, um geeignete Schulleiter zu bekommen! In einer Untersuchung über Johann Georg Joch (J. G. Joch. Ein Wegbereiter für den Pietismus in Dortmund. In: Beiträge zur Geschichte Dortmunds in der Grafschaft Mark 58, 1962, S. 175—208) hat Esser diesen Gesichtspunkt noch ausgeweitet. Wir erhalten hier einen interessanten Einblick in die „Strategie" des halleschen Pietismus: wohl gab es in Dortmund schon vor der Ankunft Jochs Pietisten im spenerschen Sinne, aber zu einer aktiven Zusammenfassung dieser Kräfte und der Bindung an August Hermann Francke kommt es erst durch den neuen Mann. Die Schule wird mit dem neuen Geist erfüllt, Verbindungen zu Pfarrern der Umgebung und hochgestellten städtischen Persönlichkeiten bahnen sich an, mit Bibel, Erbauungsbüchern und Traktaten aus Halle treibt man eine energische Propaganda. Zugleich wird Francke umfassend informiert und in allen belangreichen Fragen um Rat oder Entscheidung angegangen; vor allem aber versucht man, möglichst viele Stellen mit Männern der eigenen Richtung zu besetzen. Gerhard Richter (Zum Einfluß des halleschen Pietismus auf das kirchliche und schulische Leben in Soest in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: Soester Zeitschrift 77, 1963, S. 84—95) zeigt, daß in Soest die Arbeit im städtischen Waisenhaus der Ansatzpunkt für die Erfolge des halleschen Pietismus gewesen ist. Von hier aus dringt er in die Bevölkerung und gewinnt dann 1730 mit der Berufung des neuen Scholarchen aus Halle großen Einfluß in der Stadt. Ähnlich wie in Dortmund, geht die Entwicklung in Lüdenscheid vor sich. Helmut Brettschneider (Johann Sigismund Seltmanns Schriften und seine Briefe an August Hermann Francke. In: Der Reidemeister. Geschichtsblätter für Lüdenscheid Stadt und Land Nr. 38, 14. Dez. 1966, S. 1—8) konfrontiert uns in der Gestalt des Rektors Seltmann nicht nur mit einem entschiedenen Anhänger Franckes (wie u. a. die abgedruckten Briefe des Lüdenscheiders an Francke ausweisen), sondern auch mit einem umfassend gebildeten Theologen, der die Jugend gewinnt und der ebenso großen Einfluß auf das gehobene Bürgertum auszuüben weiß. Hier wird noch einmal besonders schön deutlich, was auch die übrigen genannten Aufsätze erkennen lassen: hochgestellte bürgerliche Kreise, z. T. sogar Adelige, spielen durchweg bei der Ausbreitung des halleschen Pietismus im westfälischen Raum eine gewichtige Rolle.

[52] Politischer Neustoizismus und Niederländische Bewegung in Europa und besonders in Brandenburg-Preußen. Ein Beitrag zur Entwicklung des modernen Staates. In: Bijdragen en Mededelingen van het Historisch Genootschap 79 (1965), S. 11—75. Vgl. auch von demselben: Justus Lipsius als Theoretiker des neuzeitlichen Machtstaates. In: HZ 181 (1956), S. 31—78.

Inwieweit war August Hermann Francke davon beeinflußt — inwieweit berührten sich hier zwei geistige Bewegungen? „Die gewaltige pädagogische Kraft, das Gefühl der strengen Verantwortung, der Wille zum aktiven Einsatz und zur beständigen Arbeit, die methodische Übung und ständige Selbstkontrolle, der Kampf gegen jede falsche moralische Sicherheit, die Mahnung zur Mäßigung, Selbstbeherrschung und Askese waren allen beiden Bewegungen gemeinsam", urteilt Oestreich[53]. Inwiefern wirkte der Hallesche Pietismus in dieser Symbiose in der Aufklärung fort? Es liegt auf der Hand, daß wir es hier mit einem großen eigenen Thema der Forschung zu tun haben. Nur auf ein, wie mir allerdings scheint, höchst aufschlußreiches Indiz, möchte ich hier hinweisen: *Horst Schlechte* hat zeigen können, daß die große kursächsische Staatsreform der Jahre 1762/63, die das Land finanziell, bildungsmäßig und verwaltungstechnisch auf neue Grundlagen stellte, durchweg von Personen getragen wurde, zu deren geistiger Prägung außer der Aufklärung der Pietismus in mehr oder weniger starkem Maße gehörte — der hallesche primär, dann aber auch der der Brüdergemeine des Grafen Zinzendorf[54].

Bevor wir uns diesem Komplex Herrnhut zuwenden, scheint es angebracht, kurz auf das Thema des sog. *„radikalen Pietismus"* einzugehen. Wie schon erwähnt, ist dieser Bereich in der jüngsten Forschung stark zurückgetreten; dementsprechend kann hier im wesentlichen nur von der Gestalt *Gottfried Arnolds* die Rede sein — also des Theologen, der als radikaler Kirchenkritiker und erbitterter Feind der volkskirchlichen Institution begann — um als Gemeindepfarrer, allerdings im konfessionell weitherzigen Brandenburg-Preußen, zu enden. Da Gottfried Arnold als Verfasser der „Unparteyischen Kirchen- und Ketzerhistorie" (1699/1700) auch zu den Vätern der neueren Kirchengeschichtsschreibung gehört, hat seine Person immer wieder das Interesse der Forschung auf sich gezogen. Von grundlegender Bedeutung ist hier zunächst das Buch

---

[53] Politischer Neustoizismus, S. 67 f. — Völlig unzulänglich für die Erhellung des komplizierten Ineinanders von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung erweist sich leider die Arbeit von Hildegard Zimmermann: Caspar Neumann und die Entstehung der Frühaufklärung. Ein Beitrag zur schlesischen Theologie- und Geistesgeschichte im Zeitalter des Pietismus. Witten: Luther-Verlag 1969 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 4). Die Verfasserin identifiziert Orthodoxie mit geistiger Enge, sieht diese Orthodoxie bereits am Hofe Ernst des Frommen von Sachsen-Gotha überwunden S. 44!), macht Johann Arnd zum Physikotheologen (S. 57!) usw., usw.

[54] Horst Schlechte: Pietismus und Staatsreform 1762/63 in Kursachsen. In: Archivar und Historiker. Studien zur Archiv- und Geschichtswissenschaft. Zum 65. Geburtstag von Heinrich Otto Meisner. Berlin (Ost) 1956, S. 364—382.

von *Erich Seeberg* gewesen[55], der in einem weitausgreifenden Überblick die Kirchen- und Ketzerhistorie Arnolds in die Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte der Zeit eingeordnet hat. Als das eigentlich tragende Moment dieses Geschichtsverständnisses erscheint die mystisch-spiritualistisch gedeutete Idee vom fortlaufenden Verfall der wahren urchristlichen Kirche: „Entscheidend war die Durchführung der Verfallsidee in der Kirchen- und Ketzerhistorie und auch die neue Anschauung von den Ketzern ergibt sich schließlich als Konsequenz daraus, wenn auch noch viele andere Motive an dieser Idee mitgesponnen haben" (S. 498). Dagegen hat nun *Hermann Dörries* die These vertreten, daß die so verbreitete Konzentration alles Interesses auf das berühmte kirchengeschichtliche Hauptwerk Arnolds dessen tatsächliche theologische Leistung eher verstellen als klären helfe: denn die Spannung zwischen „Geist und Geschichte", zwischen innerer Geisterfahrung und dem Widerstand des faktisch Gewordenen in der Kirche sei das große Problem seines Lebens und Denkens gewesen[56]. Von da aus gerät die Kirchen- und Ketzerhistorie an den Rand des Lebenswerkes von Gottfried Arnold; in den Vordergrund dagegen tritt sein lebenslanges Bemühen, die individualistische geistliche Erfahrung mit der kirchlichen Realität — die durchweg am Modell der Urkirche gemessen wird — für sich und andere zu vermitteln. Hierin, so betont Dörries, liegt die wesentliche Kontinuität von Gottfried Arnolds theologischer Existenz — und nicht in der großen, schroff antiinstitutionellen Kirchengeschichte! „Die ihm einst zugefallene Lebensaufgabe, gegen das Verderben der Amtskirche zu zeugen, machte jetzt der unscheinbareren Platz, sich um anderer willen dem kirchlichen Brauch anzupassen" (S. 95).

Diese veränderte Sicht Arnolds hat jüngst *Jürgen Büchsel* in einer interessanten Untersuchung sowohl bestätigt als auch in charakteristischer Weise differenziert: „Geist und Geschichte" werden, fraglos treffender, als das Gegeneinander und Miteinander

---

[55] Gottfried Arnold, die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit. Studien zur Historiographie und zur Mystik. Meerane 1923. Über die Bedeutung Arnolds urteilt Martin Schmidt in einem kurzen Überblick: „In diesen beiden Punkten — der Nähe zum mystischen Spiritualismus und der Aufnahme der historischen Wissenschaft in das Glaubensbewußtsein — liegt die Bedeutung Gottfried Arnolds." (G. Arnold — seine Eigenart, seine Bedeutung, seine Beziehung zu Quedlinburg. In: Wiedergeburt und neuer Mensch, S. 331—341. Das Zitat S. 338).

[56] Geist und Geschichte bei Gottfried Arnold. Göttingen 1963 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse 3, 51).

von „Kirche und Wiedergeburt" gezeichnet[57]. Ausgehend von der „Wahren Abbildung der ersten Christen" (1696), Arnolds erster großer Schrift, wird die zentrale Bedeutung der Wiedergeburt für diese Theologie ebenso deutlich wie ihr Drängen auf eine radikale Erneuerung der Kirche nach der Norm der ersten Christenheit. Die Kirchen- und Ketzerhistorie fügt sich dann durchaus in diese Struktur ein; wohl erscheint sie als ein besonders entschiedener Ausdruck der mystisch-separatistischen Kirchenkritik Arnolds, jedoch gleichwohl getragen von seiner mystisch-quietistischen Grundüberzeugung, die dann mit zunehmendem Alter mehr und mehr in den Vordergrund seiner Theologie und seines Lebens tritt. Büchsel erklärt: „Im Quietismus ist Arnolds Enthusiasmus und äußere Radikalität endgültig überwunden. In ihm trifft man auf den eigentlichen Grund für Arnolds Wandel zum Pietismus" (S. 143). Eine Fülle von Fragen, von historischen wie auch theologischen, ist damit freilich noch ungelöst. Wie verhält sich z. B. dieser Quietismus zum mystischen Spiritualismus? Vor allem aber: ist es nicht eine höchst fragwürdige Engführung, wenn hier der kirchliche Pietismus ganz selbstverständlich mit *dem* Pietismus schlechthin identifiziert wird?

Wie fließend die Grenzen tatsächlich sind, wie komplex und kompliziert die Zusammenhänge, zeigt eindrücklich die vorzügliche Studie von *Heinz Renkewitz* über Hochmann von Hochenau, die dankenswerterweise in den „Arbeiten zur Geschichte des Pietismus" neu aufgelegt worden ist[58]. Hochmann war ein radikaler Pietist, der eine schwärmerisch-enthusiastische Frömmigkeit vertrat, die Trennung der wahrhaft Gläubigen von der verfallenen Kirche proklamierte und sein Leben in der Spannung zwischen leidenschaftlichen geistlichen Eroberungszügen durch weite Teile Deutschlands

---

[57] Gottfried Arnold. Sein Verständnis von Kirche und Wiedergeburt. Witten: Luther-Verlag 1970 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 8).

[58] Hochmann von Hochenau (1670—1721). Quellenstudien zur Geschichte des Pietismus. Witten: Luther-Verlag 1969 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 5). — In dieses Werk ist auch ein großer Teil des reichen Materials der ungedruckten Dissertation von Victor Pleß aufgenommen worden (Die Separatisten und Inspirierten im Wittgensteiner Land und Zinzendorfs Tätigkeit unter ihnen im Jahre 1730. Diss. theol. Münster 1921?, Masch.). Über einige geistige Ausstrahlungen aus diesem Gebiet in das Siegerland informiert Ludwig Koechling (Die Separatisten in Freudenberg. Eine Beitrag zur Geschichte des Pietismus im Siegerland. In: Jahrbuch des Vereins für Westf. Kirchengeschichte 49/50, 1956/57, S. 101—123): anhand der (abgedruckten) Protokolle des Presbyteriums Freudenberg begegnen wir einer kleinen Gruppe junger Handwerker, die sich insgeheim mit Jakob Böhmes Schrift „Mysterium Magnum" beschäftigt.

einerseits und völliger Stille und Zurückgezogenheit andererseits verbrachte. Es ist natürlich nicht möglich, hier auch nur annähernd den Reichtum dieser Untersuchung vorzuführen; sie trägt die Bezeichnung „Quellenstudien" mit vollem Recht im Untertitel. Nur darauf möchte ich hinweisen, daß Hochmann 1693 als Student im Halle August Hermann Franckes seine Bekehrung erlebte — und dort sogleich in einen Kreis enthusiastisch gestimmter Freunde geriet, wobei auch chiliastische Gedanken eine nicht unwesentliche Rolle spielten. Von ganz außerordentlicher Bedeutung für die geistige Entwicklung Hochmanns ist dann Johann Wilhelm Petersen geworden — jener noch immer viel zu wenig gewürdigte und in seiner eminenten Breitenwirkung kaum erforschte Theologe, der mit den wichtigsten Persönlichkeiten des kirchlichen Pietismus ebenso verbunden war wie mit dem außerkirchlichen Pietismus. Auch Hochmann läßt sich trotz aller Eindeutigkeit seiner Entscheidung für einen enthusiastischen Spiritualismus nicht glatt und bruchlos auf diese Seite setzen; immer wieder hat es vielmehr in seinem Leben Zeiten gegeben, in denen er sich dem kirchlichen Pietismus angenähert hat, insbesondere in seinen letzten Jahren. Und auch in der theologischen Grundkonzeption Hochmanns — wie Renkewitz sie zeichnet — begegnet uns eine Denkstruktur, die überall in der weitverzweigten Bewegung des Pietismus anzutreffen ist: „Am Anfang steht das göttliche Liebeswesen; aus ihm hat der Mensch seinen Ursprung; die Menschheit fiel von Gott ab in Sonderung und Sünde; sie erfährt Gottes Willen, der ihr deshalb Gericht schickt und sie auf einen neuen Weg leiten will; endlich, sobald die Sonderung durch die Bekehrung und durch die Läuterung beseitigt ist, wird Gottes Wille in Gottes Wesen zurückgenommen werden" (S. 366). Es dürfte deutlich sein, daß sich auch hier, angesichts der Frage nach dem Wesen des „radikalen" bzw. des außerkirchlichen Pietismus, noch Forschungsprobleme von erheblicher Relevanz vor uns auftürmen.

Zu den zahlreichen Grafenhöfen, die sich dem Wirken Hochmanns öffneten, gehörte auch der von Ebersdorf; am gleichen Hof gewann dann ein junger Mann aus altem Adel nicht nur seine Frau, sondern tiefe, ihn lebenslang bestimmende Eindrücke: *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und Pottendorf* (1700—1760)[59]. Seine Person und seine Theologie gehören — so darf man ohne Übertreibung sagen — bis auf den heutigen Tag zu den umstrittensten Phänomenen der Kirchengeschichte. Das kommt nicht zuletzt darin zum Ausdruck, daß auf die Frage nach Wesen und Eigenart des von

[59] Vgl. ebd., S. 385—389.

ihm vertretenen Pietismus nicht nur höchst unterschiedliche, sondern einander direkt wiedersprechende Antworten vorliegen. Noch immer ist ein großer Teil der Literatur von der Alternative beherrscht: entweder radikaler Spiritualist — oder kongenialer Erneuerer reformatorischer Gedanken Luthers. Dabei sind — im Unterschied zu den anderen führenden Gestalten des Pietismus — Zinzendorfs Werke in einer Neuausgabe zugänglich: *Erich Beyreuther* und *G. Meyer* haben einen Facsimile-Nachdruck der Hauptschriften des Grafen in 6 Bänden besorgt und danach — auf die gleiche Weise — noch 9 Ergänzungsbände folgen lassen[60]. Kann diese Edition eine historisch-kritische Ausgabe auch keineswegs ersetzen, so kommt ihr doch immerhin das Verdienst zu, die Texte zugänglich gemacht zu haben. Auch eine neuere Biographie Zinzendorfs besitzen wir: *Erich Beyreuther* hat in drei Bänden den Lebensweg seines Helden von den Jugendjahren über die Anfänge in Herrnhut bis hin zur Ausbreitung der „Brüdergemeine" über ganz Europa und weiter nachgezeichnet[61]; eine knappe Zusammenfassung dieses Bildes hat Beyreuther schließlich auch in der Reihe „Rowohlts Monographien" vorgelegt[62]. Die Stärke dieser Darstellungen liegt in der frischen, anschaulichen Weise, in der

---

[60] Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Hauptschriften in 6 Bänden. Hg. von E. Beyreuther und G. Meyer. Nachdruck Hildesheim 1962—63; Ergänzungsbände 1—9 zu den Hauptschriften. Hg. von denselben. Nachdruck ebd., 1966.

[61] Der junge Zinzendorf. Marburg/Lahn: Francke-Buchhandlung 1957; Zinzendorf und die sich allhier beisammen finden. Ebd. 1959; Zinzendorf und die Christenheit. 1732—1760. Ebd.1961. — Wenigstens hingewiesen sei auf zwei Untersuchungen, die der Ausbreitung der Brüdergemeine in Westfalen nachgegangen sind. Siegfried Schunke hat in seiner ungedruckten Dissertation die „Beziehungen der Herrnhuter Brüdergemeine zur Grafschaft Mark" untersucht (Diss. theol. Münster), Ludwig Koechling ist dem gleichen Thema für Minden-Ravensberg nachgegangen (Minden-Ravensberg und die Herrnhuter Brüdergemeine. In: Jahrbuch des Vereins für Westf. Kirchengeschichte 53/54, 1960/61, S. 94—109; 55/56, 1962/63, S. 69—103). Die Versuche der Brüder, eine eigene Gemeinde in oder bei Minden zu gründen, scheiterten; die Verbindungen zur Brüdergemeine werden von ihr aus durch Reiseprediger im Rahmen der herrnhutschen „Diasporaarbeit" aufrechterhalten. Deren Berichte bieten beiden Autoren reiches Material. Daraus geht hervor, daß die Erfolge Herrnhuts vor allem auf dem Land lagen, wo es auch zu einigen Erweckungen kam. In den Städten dagegen konnte man praktisch nirgends Fuß fassen. Dementsprechend rekrutierten sich diese Erweckten auch durchweg — von ganz wenigen Pfarrern abgesehen — aus den unteren Bevölkerungsschichten. Aufs ganze gesehen blieb auch die Zahl dieser Frommen recht gering und nahm zudem gegen Ende des 18. Jahrhunderts spürbar ab.

[62] Nikolaus Ludwig von Zinzendorf in Selbstbildnissen und Bilddokumenten. Hamburg 1965 (Rowohlts Monographien, 105).

Beyreuther zu erzählen weiß; zahlreiche liebevoll ausgebreitete Einzelheiten vermitteln immer wieder ein ausgesprochen plastisches Bild jener Zeit, ihrer Menschen und speziell des Grafen mit seiner Gemeine. Die klare Grenze dieser Biographie aber tritt stets überdeutlich da zutage, wo es um die Entfaltung theologischer Zusammenhänge geht, um kritisches Urteilen und differenziertes Werten. „Die Grundtendenz des Verfassers läuft auf eine nahezu uneingeschränkte Anerkennung der Lebensleistung Zinzendorfs hinaus", urteilt denn auch F. W. Kantzenbach — wie mir scheint zu recht — über diese Bücher[63]. Beyreuther schreibt im Grunde nur für Anhänger Zinzendorfs; da heißen dann sehr leicht diejenigen, die sich dem Grafen entgegenstellen, einfach „Störenfriede" (Bd. 2, S. 271)! Probleme — wie etwa die Missionstätigkeit Herrnhuts innerhalb der Kirchen — werden nicht selten pathetisch zugedeckt: „In harter, kühner, realistischer Art schickte es [= Herrnhut] sich nunmehr an, unter dem mächtigen Zwang der Sache Jesu, der die Mähren ihr Leben verschrieben hatten, die weite Welt ins Auge zu fassen" (Bd. 2, S. 247). Ähnliche Belege ließen sich häufen. Alles das rückt diese Bände — trotz der eindrücklichen Fülle des verarbeiteten Materials — an die Grenze einer wissenschaftlichen Darstellung, in die unmittelbare Nähe frommer Erbauungsliteratur nämlich; der massive Trend zur Apologie um jeden Preis ist eher geeignet, das Bild Zinzendorfs und seiner Gemeinde zu verstellen als es zu erhellen.

Dem Zusammenhang von Brüdergemeine und Methodismus, den theologischen und praktischen Berührungen wie dann auch den Abgrenzungen zwischen Zinzendorf und John Wesley ist *Martin Schmidt* in seiner gewichtigen Biographie des großen Engländers in zwei umfangreichen Kapiteln nachgegangen[64]. Durch Herrnhut erfährt Wesley eine echte Begegnung mit der reformatorischen Theologie Luthers; aber zugleich sieht Wesley Grenzen und Gefahren in dieser Frömmigkeit Herrnhuts sowie insbesondere in der nahezu absolutistischen Stellung des Grafen innerhalb der Gemeinde. Bemühungen um eine neue Annäherung scheitern zuletzt am theologischen Gegensatz: „Zinzendorf sah den neuen Menschen mit Luther als Anfänger, vom Ursprung, von der Abhängigkeit von Gott her - Wesley als Fortschreitenden vom Ziel, von der Vollendung bei Gott her ... So schieden sich hier zwei

[63] Das Bild des Grafen. Ein Literaturbericht zur Zinzendorf-Forschung. In: Lutherische Monatshefte 1962, S. 384—391. Das Zitat S. 387.

[64] John Wesley, Bd. 1, Zürich-Frankfurt 1953, S. 188—273; Bd. 2, ebd. 1966, S. 13—74.

Zeitalter. Wesley war der moderne, Zinzendorf der reformatorische Denker" (Bd. 2, S. 63).

War Zinzendorf tatsächlich ein Repräsentant reformatorischer Theologie in seiner Zeit? Wurzelt — wie *Erich Beyreuther* in seinen „Studien zur Theologie Zinzendorfs"[65] es als allgemeinen Konsens der Forschung formuliert hat — „die gräfliche Theologie und Frömmigkeit in der lutherischen Rechtfertigungsbotschaft"? (S. 23) Unverkennbar geht ein starker Trend in diese Richtung. Nachdem schon die ältere, zumeist von Herrnhutern getragene Forschung[66], im Denken des Grafen insbesondere diese Linie, die zu Luther führte, herausgestellt hatte, vertritt — wie erwähnt — u.a. auch *Martin Schmidt* diese Überzeugung: freilich in jener differenzierteren Form des spannungsvollen Mit- und Gegeneinanders von reformatorischen und spiritualistisch-pietistischen Traditionselementen. Am Beispiel von Zinzendorfs Verhältnis zur Confessio Augustana hat Schmidt diese Sicht im einzelnen dargelegt[67]; die selbstbewußte theologische Eigenständigkeit des Grafen wird da ebenso sichtbar wie seine Verhaftung im pietistischen Erbe- und endlich immer wieder die Kraft, zu den reformatorischen Positionen Luthers durchzustoßen. Ähnlich hatten schon früher die bereits genannten Studien Erich Beyreuthers argumentiert. Diese Aufsätze bieten praktische eine Theologie Zinzendorfs. Natürlich ist es nicht möglich, ihren reichen Inhalt hier in extenso vorzuführen, Hinweise auf die großen Linien müssen genügen. Sehr überzeugend arbeitet Beyreuther die zentrale Rolle der Christologie in Zinzendorfs Theologie heraus (S. 9—34 u.ö.), das Bibelverständnis des Grafen (S. 74—108) wie auch der stets umstrittene Gebrauch des Loses in Herrnhut (S. 109—139) werden erhellt, die Vorstellungen von Kirche und Mission (S. 140—171), Gemeinde und Gemeinschaft entfaltet (S. 172—200). Von besonderer Bedeutung scheint mir dann der Abschnitt über Zinzendorf und Bayle zu sein (S. 201—234), wo Beyreuther die anregende These vertritt, der Graf habe zu den ganz wenigen in jener Zeit gehört, die das positive theologische Anliegen Bayles in seiner Religions- und Christentumskritik erkannten.— Nicht zufällig enden die Studien mit zwei Aufsätzen, die um das Verhältnis Zinzendorfs zu Luther kreisen (S. 235—279).

---

[65] Gesammelte Aufsätze. Neukirchen: Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins 1962.

[66] Über diese älteren Darstellungen vgl. Anm. 63 sowie die kritische Literaturübersicht bei Leiv Aalen: Die Theologie des jungen Zinzendorf. Berlin-Hamburg: Lutherisches Verlagshaus 1966, S. 18—40.

[67] Zinzendorf und die Confessio Augustana. In: ThLZ 93 (1968), Sp. 801—824.

Hatte es bereits eingangs über den Grafen geheißen: „Unbestreitbar sind gewisse Ideeneinflüsse seiner Zeit bei ihm wirksam. Aber er hat doch, für wie gegen seine Epoche stehend, das echte Erbe der Reformation festgehalten und weitergegeben" (S. 34), so wird diese Position nun weiter entfaltet; und war die These von Zinzendorf als dem Erneuerer der reformatorischen theologia crucis gleichsam der rote Faden, der durch alle jene Aufsätze hindurchlief — jetzt wird diese These thematisiert. Weil hier aber Herz und Mitte der Theologie Zinzendorfs liegen, muß die Abgrenzung gegenüber allem mystischen Spiritualismus scharf und schroff sein: „Nur vom Luthertum aus ist der Graf wirklich zu verstehen, niemals von dem spiritualistisch-mystisch-philadelphischen Gedankengut aus, dem er gewiß *bleibend* verhaftet blieb in gewollter dialektischer Spannung zur reformatorischen Botschaft" (S. 247).

Dieses klare Nein richtet sich u.a. ausdrücklich gegen die Position, die *Leiv Aalen* in seiner Untersuchung über „Die Theologie des jungen Zinzendorf" bezogen hat[68]. Ebenso gründlich wie umsichtig wird hier die tiefreichende Prägung des Grafen durch Elemente des mystischen Spiritualismus aufgewiesen (S. 45—219), danach wird in kritischer Durchmusterung der Grundgedanken zinzendorfscher Theologie die beherrschende Rolle dieses Gedankenguts aufzuzeigen versucht (S. 220—399). Aalen weiß im übrigen nicht nur die Gegenposition Zinzendorfs gegen die Aufklärung und dann seinen Kampf mit dieser geistigen Bewegung überzeugend darzustellen; er betont auch ausdrücklich, daß der Graf natürlich nicht losgelöst von allen lutherisch-kirchlichen Traditionen und Bindungen gedacht und gelebt habe. Freilich, im Endergebnis ändert das nichts an seinem Urteil, das im genauen Gegensatz zu Beyreuthers Auffassung lautet: „Recht besehen ist nicht Luther, sondern die Schwärmer der Reformationszeit sind Urheber dieser Anschauung ... " (S. 398). So alternativ und einander ausschließend diese Positionen auf den ersten Blick erscheinen: hier liegt, wie mir scheint, eher ein verbaler Gegensatz vor als einer, der in der Sache selbst begründet wäre. Fragwürdig ist zunächst doch wohl die hier wie da betriebene grundsätzliche theologische Abqualifizierung des mystischen Spiritualismus — so daß der Nachweis derartiger Traditionen schon identisch ist mit dem theologischen Verdikt. Nicht minder fragwürdig erscheint mir die hier wieder einmal zutage tretende Art und Weise des Umgangs mit Luther und der reformatorischen Theologie. Beide Forscher, Beyreuther sowohl als auch

[68] Zu den bibliographischen Angaben siehe Anm. 66. Die Arbeit lag bereits 1952 norwegisch unter dem Titel „Den unge Zinzendorfs teologi" vor.

Aalen — und ihre Namen haben hier durchaus paradigmatische Bedeutung! — konstatieren gewichtige Differenzen zwischen Zinzendorf und Luther. Leiv Aalen unterstreicht diese Differenzen und betont den Gegensatz — um den Preis einer faktischen Verabsolutierung der altprotestantischen Theologie, auf die dann nur noch Verfall und Niedergang folgen können. „Stellt der Neuprotestantismus als solcher sowohl kirchlich als auch theologisch eine vom reformatorischen Christentum weithin abweichende Christentumsdeutung dar, dann trifft das auch bei Zinzendorf insofern zu, als er ... als Exponent der damaligen Zeitwende dasteht" (S. 15). Aalen vermag von seiner Position aus eine bereits früher vertretene These, wonach Zinzendorf der Repräsentant einer neuen Zeit sei, nämlich der „Frühromantik", die bereits über die Aufklärung und den Pietismus hinausgeschritten sei, eindrücklich zu machen; aber jeder Möglichkeit, die damit aufgebrochenen neuen religiösen und theologischen Probleme wirklich zu lösen, hat er sich von jener Position aus grundsätzlich begeben. Beyreuther umgekehrt neigt dazu, die tatsächlichen Differenzen zwischen Luther und Zinzendorf zu kaschieren — um den religiösen und theologischen Antworten, die Zinzendorf auf die geistigen Herausforderungen seiner Zeit zu geben versucht hat, wirklich gerecht werden zu können. Doch was hat Luther mit alledem zu tun? Er wird, wie mir scheint, weder hier noch da wirklich ernst genommen, sondern als Schibboleth gehandhabt für vorausliegende, aber hier nicht mehr reflektierte grundsätzliche systematische Entscheidungen über das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte, über Möglichkeit und Notwendigkeit von aktualisierender Veränderung einerseits und zeitloser Bewahrung christlicher Lehre und Verkündigung andererseits. Die neuere Zinzendorfforschung jedenfalls dürfte sehr deutlich machen, daß die weithin geübte Berufung auf Luther und die reformatorische Theologie des 16. Jahrhunderts viel häufiger verzerrende und verdunkelnde Wirkung ausgeübt hat als daß sie zur Erhellung der historisch-theologischen Zusammenhänge beitrug[69].

Unter den zahlreichen Persönlichkeiten, die Zinzendorf bereits zu Lebzeiten entschieden entgegengetreten sind, ragt in unserem

[69] Nur eben hinweisen möchte ich auf die meines Wissens neuste Arbeit über Zinzendorf von Theodor Wettach: Kirche bei Zinzendorf (Diss. theol. Münster). Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus 1971. Hierbei handelt es sich um eine recht kritiklose Materialsammlung zum Thema, die von der Überzeugung getragen ist, daß Zinzendorfs Gedanken „heute ungeahnte Möglichkeiten zum interkonfessionellen Gespräch bieten könnten" (S. 200, vgl. auch S. 227 f.).

Zusammenhang die Gestalt *Johann Albrecht Bengels* hervor. *Gottfried Mälzer* ist in seiner Dissertation der Frage nachgegangen, wie es zu den Spannungen und dann zum Gegensatz zwischen den beiden Pietisten gekommen ist und welches die theologischen Gründe dafür auf seiten Bengels waren[70]. So gewichtig die persönlichen wie auch die sozialen Unterschiede zwischen dem sprunghaften, weltgewandten Grafen einerseits, dem grüblerisch-konservativen Klosterlehrer andererseits immerhin gewesen sind: die Differenzen brechen in dem Augenblick auf, wo Zinzendorf der heilsgeschichtlichen Theorie Bengels kühl und reserviert entgegentritt. Allen späteren Annäherungsversuchen zum Trotz verschärfen sich die Gegensätze, als Bengel von seinen Anhängern zur Stellungnahme über Herrnhut aufgefordert wird; jetzt stellt sich Bengel nämlich auf den Boden der Orthodoxie und mißt mit ihrem System den „Schwärmer" und „Enthusiasten" Zinzendorf! Etwas spitz, aber doch wohl richtig schreibt Mälzer über die Wurzeln dieser Auseinandersetzung: „Bengels Kritik an Zinzendorfs Missionsarbeit zeigt, daß jeder der beiden Männer das theologische Lieblingskind des anderen für illegitim erklärte; denn Bengels Einwände gegen die Missionsarbeit der Brüdergemeine mußte Zinzendorf ebenso empfindlich treffen, wie dessen Ablehnung der Lehre von der oeconomia divina Bengel traf" (S. 136).

Gottfried Mälzer hat eine Reihe der hier nur angedeuteten Gedanken dann in seiner Gesamtdarstellung von Leben und Werk Johann Albrecht Bengels in einen weiteren biographischen und theologischen Rahmen eingeordnet[71]. Das flüssig geschriebene, gut lesbare Buch faßt in glücklicher Weise die Ergebnisse der bisherigen Forschung zusammen. Mälzer gliedert seinen Stoff unter drei Gesichtspunkten: der Darstellung von Bengels Leben (S. 15—121) folgt die Charakteristik seiner Werke (S. 123—283) und endlich eine kritische Würdigung des Lehrers, Prälaten und Theologen (S. 285—368). Treten im ersten Teil die intensiven Berührungen Bengels mit dem Pietismus hervor — angefangen beim separatistischen Pietismus im Hause seines Pflegevaters Spindler über pietistische Professoren an der Universität Tübingen und einem begeisternden Aufenthalt in Halle bei August Hermann Francke bis hin zum eigenen Abhalten von Erbauungsstunden — so erscheint Bengels Lebenszuschnitt andererseits doch sowohl weiter

[70] Bengel und Zinzendorf. Zur Biographie und Theologie Johann Albrecht Bengels. Witten: Luther-Verlag 1968 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 3).

[71] Johann Albrecht Bengel. Leben und Werk. Stuttgart: Calwer Verlag 1970.

als auch konservativer, um leicht unter den gängigen Begriff eines Pietisten subsumiert zu werden. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man auf Bengels Werke blickt: von der Edition klassischer und patristischer Texte schreitet er weiter zur Textkritik des NT — die bezeichnenderweise bei seinen Anhängern überhaupt keine Nachfolge gefunden hat; darauf baut Bengel, streng im Rahmen der Wissenschaft seiner Zeit, seine Kommentierung das NT auf, die endlich in seinem heilsgeschichtlichen Entwurf, der auf der Berechnung des jüngsten Tages nach der Apokalypse basiert, ihren Höhepunkt findet. „Eschatologische Naherwartung, das Rechnen auf die bald bevorstehende Wiederkunft Christi gibt Bengels Ausführungen das Gepräge ... " (S. 227); hier hat er die tiefsten Wirkungen gehabt. Dies ist allerdings auch der Bereich von Bengels Lebenswerk, wo ihm sein Biograph am kritischsten gegenübersteht: „Wir sind also der Ansicht, daß Bengel keineswegs einfach Opfer seines theologischen Milieus ist, seine Heilstheologie aus den Denkstrukturen seiner Zeit zwangsläufig hervorgeht, sondern vielmehr, daß er auch und gerade unter den ihm gegebenen Voraussetzungen voll verantwortlich ist für eine Theologie, die nicht mehr als Schrifttheologie bezeichnet werden kann" (S. 333). Wahrscheinlich würde eine stärkere Einordnung Bengels in die unterschiedlichsten pietistischen Entwürfe seiner Zeit zum Thema Naherwartung und Chiliasmus dieses Verdammungsurteil doch stärker differenzieren! Aber wie dem auch sei: in Bengel steht — und das, so scheint mir, ist die große Bedeutung dieses Buches — eine Gestalt vor uns, die auf der einen Seite zutiefst vom Geist und der religiös-theologischen Tradition des Pietismus geprägt ist; und die auf der anderen Seite — im exakten Gegensatz zu Zinzendorf — sich nicht weiter von der lutherischen Orthodoxie löst, sondern geradezu zu ihr zurücklenkt. Daß damit die Frage nach Wesen und Eigenart des Pietismus nicht leichter wird, sondern sich erneut kompliziert, liegt auf der Hand; vom mystischen Spiritualismus jedenfalls kann bei Bengel nur sehr eingeschränkt die Rede sein. Freilich ist nicht zu übersehen, daß das Weiterwirken der Gestalt Bengels nur um den Preis einer tiefgreifenden Anpassung an eine spätere Norm „des Pietistischen" möglich war. Mälzer, der dankenswerterweise auch auf diesen Prozeß eingeht (S. 368—390), faßt ihn so zusammen: „Seine Epigonen aber (...) haben seine Gelehrtenarbeit nicht verstanden, konnten und wollten sie nicht würdigen, aus ihr lernen, an sie anknüpfen. Sie machten ihren Erzvater zu einer Gestalt von großer Popularität um den Preis, ihn um einige Gliedmaßen verkürzen zu müssen. Es steht zu fürchten, daß dabei auch sein Kopf verloren ging" (S. 379).

Man versteht Wesen und Eigenart des Pietismus im 17. und 18. Jahrhundert nicht, wenn man diese Bewegung einfach durch die Brille des 19. Jahrhunderts sieht; und man versteht den württembergischen Pietismus nicht, wenn man nur auf die Gestalt Johann Albrecht Bengels blickt. Wie vielgestaltig dieser Pietismus tatsächlich gewesen ist - aber auch, welche Tendenzen in ihm weitergewirkt haben und welche nicht - läßt sich jetzt an der großartigen Bibliographie der „Werke der württembergischen Pietisten des 17. und 18. Jahrhunderts" ablesen, die wir ebenfalls *Gottfried Mälzer* verdanken[72]. Dieses Werk ist ein echter Wurf! Denn hier werden uns nicht nur insgesamt 63 pietistische Autoren aus dem württembergischen Raum mitsamt dem Verzeichnis ihrer Schriften vorgestellt, sondern wir erfahren auch, welche ihrer Werke neu aufgelegt wurden, welche in Teilsammlungen oder in Auswahl erschienen und endlich, welche dieser Bücher in Übersetzungen herauskamen. Es dürfte einleuchten, daß wir mit dieser Bibliographie über ein vorzügliches Instrument zur Erforschung des württembergischen Pietismus verfügen — und über eine wahre Fundgrube speziell zu Fragen der Nachwirkungen dieses Pietismus. Schon ein flüchtiger Überblick über die insgesamt 3112 Nummern dieses Bandes zeigt eindrücklich, wie stark im 19., aber auch noch im 20. Jahrhundert die Ausstrahlungen dieses Pietismus gewesen sind — und zwar keineswegs nur in Württemberg, sondern in weiten Teilen Deutschlands und sogar darüber hinaus.

Die ganze Breite des alten württembergischen Pietismus wie auch seine Entwicklung und Veränderung kommt endlich in einer vorzüglichen Untersuchung von *Hartmut Lehmann* zur Sprache: „Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert"[73]. Unserem Thema entsprechend müssen wir uns hier auf die beiden ersten Teile des Buches beschränken, die den Zeitraum bis zum Jahre 1780 behandeln (S. 22—134). Den Profanhistoriker Lehmann interessieren vor allem die politischen und sozialen Auswirkungen dieses Pietismus innerhalb des sozialgeschichtlichen Kontextes jener Zeit. Das Bild, das er davon zeichnet, hat — wie mir scheint — seine besondere Bedeutung darin, daß es aufgrund gründlicher und sorgfältiger Erhebungen viele falschen Vorstellungen und manchen unkritischen Überschwang mit der nüchternen Wirklichkeit konfrontiert: Im Unterschied zu Brandenburg-Preußen war der württembergische Pietismus stän-

[72] Verzeichnis der bis 1968 erschienenen Literatur. Berlin-New York: Walter de Gruyter 1972 (Bibliographie zur Geschichte des Pietismus, 1).

[73] Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: W. Kohlhammer-Verlag 1969.

disch orientiert und gegen den fürstlichen Absolutismus gerichtet. Das erklärt sich leicht, wenn man einerseits die prachtliebende Mißwirtschaft dieses Absolutismus vor Augen hat; und wenn man andererseits sieht, in wie hohem Maße die Stände nach dem dreißigjährigen Krieg die Träger der Reformbestrebungen in Kirche und Gesellschaft gewesen waren. Aber selbst in der ständischen Opposition ist nun das Engagement des Pietismus minimal; Weltflucht und apokalyptisch-chiliastische Erwartungen sind vielmehr seine Kennzeichen, die Separation erscheint dementsprechend weithin als der einzig mögliche Weg für einen wahren Christen. Lehmann wartet mit einer Fülle von Belegen dafür auf, wie weltflüchtig, sozial und politisch inaktiv, ja ausgesprochen gleichgültig sich dieser ältere württembergische Pietismus durchweg verhalten hat. Vielzitierte Gegenbeispiele — wie etwa die Gestalt des aktiven, reformfreudigen Johann Jakob Moser — entpuppen sich als ausgesprochene Einzelgänger, die gerade auch unter ihren pietistischen Gesinnungsfreunden weithin isoliert waren[74]. Die heilsgeschichtliche Theorie Bengels mußte diese Passivität natürlich erst recht unterstützen. „Durch die heilsgeschichtliche Einordnung seiner Zeit umging Bengel dabei die Gefahren, die teilweise den frühen württembergischen Pietisten gedroht hatten: Er gefährdete ihre Stellung in dieser Welt weder, indem er einen virulenten Chiliasmus und schwärmerischen religiösen Radikalismus förderte, noch indem er aggressive politische Prophetie und Zeitpredigt befahl. Beides hätte die Gegenwehr der herrschenden Kräfte hervorgerufen ... Bengels Lehre ermöglichte seinen Anhängern, in ihrer Zeit ohne große Konflikte zu leben" (S. 79 f). Dem entspricht freilich umgekehrt — und dieses Urteil läßt sich über die Pädagogik hinaus, worauf Lehmann es bezieht, auf viele andere Lebensbereiche ausweiten — daß die Kennzeichen *dieses* Pietismus „autoritäre Grundhaltung, soziale Immobilität und Monopol der Bibel als Lehrbuch" waren (S. 127). Änderungen der Verhältnisse wurden nicht von den Pietisten, sondern von aufgeklärten Pfarrern in die Wege zu leiten versucht!

Es wäre sicher so unklug wie ungerechtfertigt, wollte man dieser Darstellung Parteilichkeit oder gar böswillige Voreingenommenheit vorwerfen. Tatsache ist vielmehr, daß eben auch diese Züge zutiefst mit zum Bilde des Pietismus gehören! Die Frage nach Wesen und Eigenart dieser religiösen Bewegung wird dadurch nicht leichter. Aber diese Einsicht hat sich uns auf unserem langen Weg

[74] Für die Einzelheiten sei auf die vorzügliche Untersuchung von Reinhard Rürup hingewiesen: Johann Jacob Moser. Pietismus und Reform. Wiesbaden 1965.

durch die neuere Pietismusliteratur ja wohl ohnehin längst aufgedrängt, daß wir es hier mit einer höchst komplexen und vielschichtigen Bewegung zu tun haben; und wie weit wir tatsächlich noch davon entfernt sind, die Fülle der vorliegenden Probleme tatsächlich zu durchschauen. Das gilt auch für die These von der zentralen Relevanz des mystischen Spiritualismus für das Verständnis jenes Pietismus. Diese These hat uns die Richtung gewiesen, und sie hat sich immer wieder als Orientierungshilfe bewährt. Aber fraglos haben wir es hierbei nur mit *einem* Aspekt zu tun, der sich keinesfalls verabsolutieren läßt. Gerade in diesem Zusammenhang dürfte deutlich geworden sein, daß es der kirchengeschichtlichen Forschung zum Thema Pietismus durchweg gut bekommen ist, wenn ihre rein theologie- und geistesgeschichtlichen Fragestellungen durch andere Fragehinsichten bereichert und vertieft wurden. Eben der Pietismus drängt ja zu einer solchen Ausweitung des Fragehorizontes, da er sich nie, in keinem seiner Vertreter und Richtungen, als eine ausschließlich oder auch nur primär geistige, bzw. theologische Bewegung verstanden hat! Gerade von daher scheint mir Hartmut Lehmanns Definition des Pietismus bedenkenswert, der, im Interesse der Ausweitung der Kriterien zum Verständnis des Phänomens, zwischen einer engeren und einer weiteren Definition „des" Pietismus unterscheiden möchte: zur ersteren, also zu den konstanten Momenten gegenüber den variablen, gehören der Drang nach Erbauung im kleineren Kreis; die Herausbildung einer eigenen pietistischen Tradition, die mit Spener beginnt, aber auch lokale Eigenheiten zu integrieren weiß; endlich die Wichtigkeit der Anerkennung des einzelnen Christen als „Bruder" durch die jeweilige pietistische Gemeinschaft[75]. Ich würde meinen, daß sich alle diese Charakteristika unter der sozialpsychologischen Fragestellung zusammenfassen ließen, die die einzelnen sozialgeschichtlichen Bedingungen, in denen „der" Pietismus agiert, ebenso ins Auge faßt wie die psychologischen Realitäten, die aus der Existenz solcher Gruppen, bzw. Konventikel erwachsen. Dies jedenfalls ist zu hoffen: daß die neuere Pietismusforschung, die — um mit einem Wort von Wilhelm Goeters zu reden — erkannt hat, daß der Pietismus die klare und entschiedene *theologische* Fragestellung vertragen kann[76], nun nicht in das andere Extrem verfällt, indem sie *diesen* Aspekt verabsolutiert!

---

[75] H. Lehmann, a.a.O., S. 14—19.

[76] Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur labadistischen Krisis 1670. Leipzig 1911, S. III.

Jede Erforschung der Geschichte ist von ganz bestimmten Interessen geleitet. Das gilt natürlich in besonderem Maße von der kirchengeschichtlichen Erforschung des Pietismus, weil dieser ja — in welcher Gestalt auch immer — ein entschieden lebendiges Element der kirchlichen Gegenwart ist. Daher erscheint es mir auch angemessen, unseren Überblick mit einem kurzen Referat über solche Arbeiten zu beschließen, deren Anliegen es ist, bestimmte Einsichten und Ergebnisse jenes Pietismus für die eigene kirchliche Gegenwart fruchtbar zu machen.

Direkt solcher Vermittlung von wissenschaftlicher Forschung und praktisch-kirchlichem Interesse ist der Band gewidmet, den *Kurt Aland* unter dem Titel „Pietismus und Bibel" herausgegeben hat[77]. Hier referieren Martin Schmidt über Speners (S. 9—58) und Erhart Peschke über Franckes Bibelverständnis (S. 59—88); Kurt Aland interpretiert die Relevanz des kritisch durchleuchteten Bibeltextes bei Francke und Bengel (S. 89—147), Aufsätze über Bibelverständnis und Bibelgebrauch bei Zinzendorf (Heinz Renkewitz, S. 148—169), Tersteegen (Winfried Zeller, S. 170—192) und Bengel (Martin Brecht, S. 193—218) beschließen den Band. Die Tendenz der einzelnen Beiträge ist naturgemäß nicht leicht auf einen einheitlichen Nenner zu bringen; doch überwiegt, wie mir scheint, die Absicht, neben dem kritischen Aufweis von mancherlei Fragwürdigkeiten des pietistischen Bibelverständnisses (so besonders deutlich im Beitrag von Brecht) doch gerade die elementare Schriftgebundenheit des Pietismus und zugleich das Ernstnehmen der bibelwissenschaftlichen Ergebnisse jener Zeit hervortreten zu lassen[78].

Unmittelbar gegenwartsbezogen äußern sich *Martin Fischer* und *Max Fischer* über „Die bleibende Bedeutung des Pietismus" in der Gedenkschrift zum 250jährigen Bestehen der Cansteinschen Bibelanstalt (S. 76—92, bzw. S. 93—107)[79]. Nach Martin Fischer stellt der Pietismus „eine Lebensbewegung innerhalb der evangelischen Kir-

---

[77] Witten: Luther-Verlag 1970 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 9).

[78] Das kann so weit gehen, daß beispielsweise E. Peschke in seinem Beitrag (S. 87) August Hermann Francke in grandioser Vereinfachung zum Wegbereiter der historisch-kritischen Bibelwissenschaft erhebt!

[79] Hg. von Oskar Söhngen. Witten-Berlin: von Cansteinsche Bibelanstalt 1960. Die übrigen Beiträge des Bandes sind: O. Söhngen, Festrede (S. 11—23); K. Aland, Der Hallesche Pietismus und die Bibel (S. 24—51); M. Schmidt, Der ökumenische Sinn des deutschen Pietismus und seine Auswirkungen in der Bibelverbreitung (S. 60—75); im Anhang folgen im Faksimile zwei Gutachten Cansteins: „Ohnmaßgeblicher Vorschlag" (1710. S. 109—116) und „Umständliche Nachricht von dem Neuen Testament und Bibeln" (1714. S. 117—131).

che" dar (S. 77), die sich in immer neuen „Stößen" äußerte und dabei jeweils „Mittel der Treue gegen den Herrn der Kirche gesucht, gefunden und angeboten" hat (S. 85), nämlich im intensiven Umgang mit der Bibel, im persönlichen Zeugnis, in der Gemeinschaft der Gläubigen, in der Ernstnahme des Heiligen Geistes, in Gebetsgemeinschaft und in mancherlei „Werken der Erweckten" (S. 91 f). Max Fischer radikalisiert diesen Standpunkt, wenn er erklärt, der Pietismus bedeute „eine Verheißung für die Geringen" (S. 94), er stelle die „Gemeinde Jesu Christi en miniature" dar (S. 96) und schaffe damit einen „Übungsplatz für die Charismata" (S. 101), wisse „um einen besonderen evangelistischen Auftrag" (S. 102) und nehme endlich „ein Wächteramt wahr" (S. 105), was insbesondere gegenüber der Theologie exemplifiziert wird! Hier äußert sich offenkundig sehr viel weniger das Bestreben, bestimmte Werte des Pietismus der Gegenwart zu vermitteln als vielmehr ein höchst dezidiertes Selbstbewußtsein!

Peter Schicketanz hat dann, in der Anlehnung an die These Martin Fischers und im Rahmen der barthschen Theologie den „Pietismus als Frage an die Gegenwart" erläutert[80]. „Der Pietismus will neue Gestaltwerdung des Wortes Gottes in der Welt, und er ist immer wieder zu neuer Gestaltwerdung gekommen." (S. 12) Schicketanz verdeutlicht dies mit dem Material des halleschen Pietismus an den Themen Bibel, Glaube des einzelnen, Gemeinde, Gemeinde und Welt; er scheut sich auch nicht, von hierher immer wieder sehr konkrete Vorschläge für die eigene kirchliche Gegenwart zu machen. Freilich: über gutgemeinte Allgemeinplätze kommt Schicketanz kaum hinaus. Was soll man dazu sagen, wenn er beispielsweise den Pfarrern empfiehlt, sich wie Francke mehr Zeit für das Abfassen von guten Briefen zu nehmen?! (S. 26).

Gewichtiger erscheint demgegenüber die Anfrage von *Friedrich Spiegel-Schmidt:* „Kirche ohne Geist?"[81] Mit großem Nachdruck wird hier hinter dem Pietismus und seinen unterschiedlichen Erscheinungsformen eine theologische Thematik eruiert, die weder in der Reformation noch in der Folgezeit zureichende Beantwortung fand: die Thematik des Heiligen Geistes. Spiegel-Schmidt kritisiert von da aus eindringlich die Ekklesiologie Luthers (S. 11—32), zeigt, wie diese Problematik des Verhältnisses von Geist und Gemeinde in der Folgezeit immer wieder auf-

---

[80] Stuttgart: Calwer Verlag 1967 (Arbeiten zur Theologie I, 35).

[81] Untertitel: Der Pietismus als Frage an die Gegenwart. Witten: Luther-Verlag 1965.

blitzte (S. 32—43), um dann im Pietismus zum Zentralthema zu werden (S. 44—75). Was bedeutet das aber für die eigene kirchliche Gegenwart? Spiegel-Schmidt bemüht sich, nicht nur allgemeine Ratschläge zu erteilen, sondern die Realitäten der modernen technischen Gesellschaft ins Auge zu fassen. Man wird ihm gern zustimmen, wenn er ausführt, es käme nun alles darauf an, daß in *dieser* Welt lebendige Christen und lebendige christliche Gemeinden existieren. Aber ist das Drängen darauf tatsächlich ein Anliegen, das *nur* den Pietismus bewegt? Und stand und steht umgekehrt nicht *auch* der Pietismus immer wieder in der Front gegen das Wirken des Geistes, sei es im einzelnen, sei es in der Kirche insgesamt?

Es kann in diesem Zusammenhang nicht unsere Aufgabe sein, die Thesen jener praktisch-kirchlichen Literatur zum Thema Pietismus im einzelnen zu begründen oder auch zu entkräften. Nur auf ein Problem mehr grundsätzlicher Art sei hingewiesen: was bedeutet es, wenn in dieser Literatur faktisch durchweg von „dem" Pietismus die Rede ist, wenn also durchweg unter der Voraussetzung argumentiert wird, hier handele es sich im wesentlichen und entscheidenden um eine Einheit? Dieser Bericht dürfte gezeigt haben, daß eine solche Voraussetzung zumindest für den Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts nicht stimmt. Wie gewichtig, ja z.T. sogar grundlegend die Unterschiede aber tatsächlich sind, würde die Ausweitung unseres Blickfeldes auf die Erweckungsbewegung des frühen 19. und den Gemeinschaftspietismus des späten 19. Jahrhunderts schlagend belegen. Mir scheint, daß breite Partien jener Literatur, die auf die gegenwärtige kirchliche Wirkung „des" Pietismus zielt, darum so blaß und so abstrakt — und im letzten so belanglos — bleiben muß, weil da zu schnell und zu selbstgewiß die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung übersprungen werden; weil mithin zu unkritisch und zu „undialektisch" bestimmte Erscheinungen der Vergangenheit verabsolutiert oder gar noch theologisch überhöht werden; und weil mit alledem die Frage gar nicht auftauchen kann, ob nicht unter veränderten Umständen das gleiche theologische Anliegen auf völlig anderen Wegen angestrebt werden muß. Eine wirklich kritische Erforschung der Vergangenheit könnte, gerade indem sie solche Phänomene offenlegt, befreiend wirken: nicht einfach Verlängerung der Fragestellungen und Anworten von Gestern ist ihre Aufgabe, sondern unter Umständen gerade auch der Nachweis, daß bestimmte Fragen und Antworten so unwiderruflich im Dienste einer vergangenen Zeit entstanden und auf sie beschränkt blieben, daß deren Wiederholung nur ein Anachronismus sein kann. Wie auch immer unter dieser

Fragestellung das Urteil über den Pietismus lauten mag: daß auch diese kirchengeschichtliche Bewegung so nüchtern wie unerbittlich dieser Herausforderung ausgesetzt wird — darauf käme es, so scheint mir, entscheidend an. Und wahrscheinlich wäre das dann nicht der geringste Beitrag zur Frage nach der Bedeutung des Pietismus für die kirchlichen Probleme der Gegenwart.

Zeitschriftenschau zur westfälischen Kirchengeschichte 1967-1969*

Von Günther Engelbert, Detmold

Mittelalter

Flaskamp, F. **Die frühe Friesen- und Sachsenmission aus northumbrischer Sicht. Das Zeugnis des Baeda:** Archiv für Kulturgeschichte 51 (1969) S. 183—209.

Darstellung Bedas über die Tätigkeit der angelsächsischen Missionare Wilfrith, Willibrord, Suidbert und Bonifatius.

Rosen, R. **Die Stellung der Kölner Erzbischöfe von Heribert bis Friedrich I. (999—1131) zu den Klöstern:** Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins 41 (1967) S. 119—181.

Behandelt u. a. die Stifter Geseke und Oedingen sowie die Klöster Flechtdorf und Grafschaft.

Heutker, N. **Bischof Benno II. von Osnabrück und seine Stellung im Investiturstreit:** Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 67 (1969) S. 107—114.

Kurze Lebensbeschreibung, dabei Behandlung der Urkunden über den Osnabrücker Kirchenzehnt (betr. Herford und Corvey).

Schoppe, K. **Untersuchungen zum Leben des hl. Meinolfus:** Die Warte 28 (1967) S. 170—173, 185—187. — 29 (1968) 9—11, 22—24.

Blaschke, K. **Nikolaipatrozinium und städtische Frühgeschichte:** Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 84 (1967) S. 273—337.

Behandelt u. a. Dortmund und Lippstadt.

Honselmann, K. **Graf Otto von Zütphen († 1113) und die Abtei Abdinghof in Paderborn:** Westfälische Zeitschrift 117 (1967) S. 345—349.

Nachweis der Glaubwürdigkeit des Kerns der Kaufurkunde über die Externsteine von angeblich 1093.

Helmert, F. **700 Jahre Kollegiatstift in Beckum:** Unsere Heimat Kreis Beckum 1968 S. 31—33 (mit 2 Farbabb.).

Oberschelp, R. **Beiträge zur Geschichte des Kanonissenstiftes Böddeken (837—1408):** Westfälische Zeitschrift 118 (1968) S. 157—187.

Behandelt werden die Anfänge des Stifts und dessen Gerichtsbarkeit, Mitglieder und Ministerialen. Angefügt sind Listen über die Würdenträgerinnen und den Grundbesitz.

---

* Aufsätze zur Neuzeit s. in dieser Zeitschrift 64, 1971, S. 186 ff.

Oeser, W. **Die Handschriftenbestände und die Schreibtätigkeit im Augustiner-Chorherrenstift Böddeken:** Archiv für Geschichte des Buchwesens 7 (1967) Sp. 317—448.

Übersicht der vorhandenen Handschriften nach inhaltlichen Gesichtspunkten. Paläographische Untersuchungen, Buchmalerei, Schreiber.

Kroos, R. **Beiträge zur Geschichte der Klosterbibliothek Böddeken:** Archiv für Geschichte des Buchwesens 9 (1969) Sp. 1497—1508.

Prinz, J. **Die Stifter des gotischen Hochaltars in der Kirche zu Borgholzhausen:** Westfalen 46 (1968) S. 173—179.

Meier, J. **Die Pröpste des Prämonstratenserklosters zu St. Laurentius und St. Maria in Clarholz:** Gütersloher Beiträge zur Heimat- und Landeskunde des Kreises Wiedenbrück Heft 13 (Oktober 1968) S. 267—270.

Mit Liste der Pröpste von 1133—1803.

Gerke, A., OSB: **Corveyer Missionare in der Tschechei:** Auf Roter Erde 1969 Nr. 119.

Richtering, H. **Kloster Drolshagen. Geschichtlicher Abriß:** Heimatstimmen aus dem Kreise Olpe 75. Folge (1969) S. 82—85 (mit 5 Siegelabb.).

Richtering, H. **Urkunden zur Geschichte des Klosters Drolshagen aus dem Anfang des 14. Jh. (1311—1336):** Heimatstimmen aus dem Kreise Olpe 70.—73. Folge (1968) S. 181—182.

Wisplinghoff, E. **Beiträge zur Geschichte des Damenstifts Essen:** Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde 13 (1967) S. 110—132.

Es werden behandelt: Altfried-Urkunde von angeblich 870, kölnisches Gutachten von 1309 über erzstiftische Rechte an der Essener Vogtei mit Erwähnungen über Friedrich von Isenburg, Dietrich von Limburg und Everhard von der Mark.

Lueg, C. H. **Die Bestände des Pfarrarchivs St. Urbanus in Gelsenkirchen-Buer:** Beiträge zur Stadtgeschichte [von Gelsenkirchen-Buer] 3 (1968) S. 47—55; 4 (1969) S. 68—74.

Aders, G. **Das Archiv des vormaligen Zisterzienserinnenklosters und späteren Damenstiftes Gevelsberg:** Jahrbuch des Vereins für Orts- und Heimatkunde in der Grafschaft Mark 66 (1968) S. 1—179.

Enthält Regesten aus der Zeit von 1235 bis 1801, Amtsbücher- und Aktenverzeichnis, Äbtissinnenliste und alphabetisches Verzeichnis der Kapitularinnen Ende 16. Jh., Orts- und Personenregister.

Flaskamp, F. **Chronik des Klosters Herzebrock:** Osnabrücker Mitteilungen 74 (1967) S. 37—79.

Verfaßt von der Herzebrocker Chorschwester Anna Roede, von etwa 1538.

Flaskamp, F. **Jähes Ende zweier Klostervögte zu Herzebrock. Ein Beitrag zur Osnabrücker Klostergeschichte:** Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 67 (1969) S. 147—157.

Gemeint ist der plötzliche Tod der beiden Klostervögte Cirkel und Osthoff 1494.

Niemeyer, G. **Die Vitae Godefridi Cappenbergensis:** Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 23 (1967) S. 405—467.

Es werden behandelt: Überlieferung, Gottfrieds Verwandtschaft und die Stiftung Cappenbergs, Gottfrieds Eintritt in C. und sein Tod. Datierung und Verfasser der Viten.

Schwenn, W. **Der westfälische Edelherr Bernhard II. zur Lippe (1224) als Ritter, Abt und Bischof in Livland:** Unser Bocholt 19 (1968) Heft 1, S. 39—42.

Hüffmann, H. **Das Stift Lübbecke und die Grafen von Wölpe:** Der Minden-Ravensberger 1969, 103—104.

Verlegung des 1274 in Ahlden an der Aller gegründeten Stifts im Jahre 1280 nach Neustadt am Rübenberge, und von dort im Jahre 1295 nach Lübbecke. Einfluß der Grafen von Wölpe auf die Geschichte des Stifts.

Heutger, N. **Zur Geschichte des Stiftes Möllenbeck im Bistum Minden:** Mitteilungen des Mindener Geschichts- und Museumsvereins 39 (1967) S. 37—44.

Kindl, H. **Das alte Hochstift Paderborn:** Die Warte 28 (1967) S. 77, 88, 118 f., 132 f., 153—155; 29 (1968) S. 6 f., 28 f., 41.

Kohlschein, F. **Liturgische Handschriften und Drucke aus dem alten Bistum Paderborn in Trier:** Westfälische Zeitschrift 117 (1967) S. 349 bis 355.

Übersicht über zahlreiche in der Dombibliothek Trier liegende Handschriften und Drucke, die zumeist aus aufgelösten Klosterbibliotheken der Bistümer Hildesheim und Paderborn stammen und durch Domdechant Christoph von Kesselstatt bzw. dessen Bruder Philipp nach Trier gelangten.

Heyken, E. **Die älteste Bischofsurkunde von Verden:** Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 65 (1967) S. 27—75.

Behandelt u. a. den Besitz der Verdener Kirche um Paderborn.

Rüschen, J. **Das Kloster Werden im 11. und 12. Jahrhundert, Entwicklung und Aufstieg:** Das Münster am Hellweg 21 (1968) S. 158—166.

Schulte, E. **Bruderliebe und Kultmusik im mittelalterlichen Kaland am Hellwege:** Das Münster am Hellweg 21 (1968) S. 84—88.

Betr. den Kaland des Dekanats Wattenscheid.

Freiherr v. Weichs, E. **Die Mitglieder der Kalandbruderschaft Meschede:** Westfälische Zeitschrift 117 (1967) S. 155—246.

Sterbe- und Aufnahmeregister der 1323 gegr. Bruderschaft mit über 700 Namen.

Faust, W. **Aufstieg und Niedergang der Kalands-Brüderschaft (in Siegen):** Unser Heimatland (Gesammelte Veröffentlichungen aus der Siegener Zeitung) 35 (1967) S. 76.

Giese, W. **In Judaismum lapsus est. Jüdische Proselytenmacherei im frühen und hohen Mittelalter:** Historisches Jahrbuch 88 (1968) S. 407—418.

Übertritt eines Lemgoer Augustiners und eines Soester Kanonikers im 13. Jh. zum jüdischen Glauben.

Einzelne Aufsätze zur kirchlichen Baugeschichte, überwiegend des Mittelalters

Einzelberichte zur Denkmalpflege für die Jahre 1962—1966: Westfalen 46 (1968) S. 181—528.

Mühlen, F. **Die romanische Kirche zu Mont St. Martin (Meurthe-et-Moselle) und die münsterländischen Hallenkirchen:** Westfalen 45 (1967) S. 97—108 (8 Abb.).

Wildeman, D. **Nachgründungen mittelalterlicher Kirchen bei Wiederherstellung der Raumproportionen durch Fußbodenabsenkung, Gehrden und Lemgo St. Marien:** Westfalen 46 (1968), S. 77—95 (mit 24 Abb.).

Pieper, P. **Ludgerus und Martinus. Zum rechten Außenflügel des Halderner Altars:** Westfalen, 45 (1967) S. 124—130 (2 Abb.).

Lobbedey, U. **Zur Baugeschichte der Herforder Nikolaikirche:** Herforder Jahrbuch 10 (1969) S. 7—16 (mit 5 Zeichnungen).

Dietz, H. **Die Alte Kirche am Jacobigrund im Schwalenberger Wald:** Lippische Mitteilungen aus Geschichte und Landeskunde 38 (1969) S. 169—220.

Untersuchungen über Alter, Grundriß und Bedeutung der Kirche (Bau I: einschiffige Saalkirche mit quadratischem Chor, um 1000; Bau II: Ende 12. Jh.). Ungewiß bleibt die kirchenrechtliche Zuweisung der Kirche.

Gelderblom, H. **Der Kreuzgang am Dom zu Minden:** Mitteilungen des Mindener Geschichts- und Museumsvereins 39 (1967) S. 1—24 (S. 25—36 = Abb.).

Ueffing, W. **Neues zur Westwerk-Forschung (der Stiftskirche Neuenheerse):** Heimatblätter der Glocke NF 1969, S. 5—6 (vergl. auch: Auf Roter Erde 1969 Nr. 117).

Ortmann, B. **Übersicht zur Paderborn-Forschung und Darstellung neuer Ergebnisse: Fundstellenverzeichnis (mit 6 Abb.) und Untersuchung über Abdinghof (mit 2 Abb.):** Heimatborn. Monatsschrift für Heimatkunde des ehemaligen Hochstifts Paderborn und der angrenzenden Gebiete Nr. 124 (1969) S. 185—188; Nr. 125 (1969) S. 187—188.

Hartmann, E. **Ikonographische Bemerkungen zum Plettenberger Altar im Burgmuseum Altena:** Der Märker 18 (1969) S. 144—153 (mit 5 Abb.).

Mühlen, F. **Schloß und Kapellenturm zu Rheda, Beobachtungen bei den Restaurierungsarbeiten:** Westfalen 46 (1968) S. 62—76 (13 Abb.).

Thümmler, H. **Die Patroklussäule in Soest:** Westfalen, 45 (1967) S. 78—96 (mit 20 Abb.).

Rensing, T. **Der Baumeister der Wiesenkirche [in Soest]:** Westfalen 47 (1969) S. 212.

Ortmann, B. **Welches war die Urgestalt der Krypta des hl. Liudger in der Abteikirche zu Werden?:** Das Münster am Hellweg 20 (1967) S. 57—62.

Buchbesprechungen

Die Bestände des Staatsarchivs Münster. 2. Auflage, bearbeitet von Helmut Richtering Münster: Selbstverlag des Staatsarchivs Münster 1971, 95 Seiten in: Veröffentlichungen der Staatlichen Archive des Landes Nordrhein-Westfalen. Reihe B: Archivführer und Kurzübersichten Heft 1 im Auftrage des Kultusministeriums von Nordrhein-Westfalen hrsg. vom Staatsarchiv Münster.

Das Erscheinen einer 2. Auflage beweist schon, wie nützlich dieses kurze Hilfsmittel ist, das von den Benutzern der Bestände des Staatsarchivs Münster immer wieder zur ersten Orientierung herangezogen wird. Wenn es sich auch nur um eine summarische Aufzählung der Bestände handelt, so ist diese in mancher Hinsicht hilfreich. In der Anlage entspricht die 2. Auflage der ersten. Sachliche Abweichungen sind durch Abgaben an das Staatsarchiv Detmold und durch Neuzugänge eingetreten. Personal- und Prüfungsakten blieben ausgeschlossen. Die Anzahl der Akten wird nach Kartons angegeben. Auf nähere Angaben von Daten oder Signaturen wurde verzichtet. Dagegen sind da, wo es gedruckte Inventare oder Übersichten gibt, Hinweise auf diese aufgenommen worden.

Die auf diese Weise verbesserte Kurzübersicht wird daher ihren Dienst noch besser erfüllen können.

Münster/Westf. R. Stupperich

Verzeichnis der Kirchenbücher der Archivstelle Koblenz des Archivs der Evangelischen Kirche im Rheinland, aufgestellt von Heinz Schüler. Düsseldorf Selbstverlag, 1971, 94 S., DM 12.—. Zu beziehen durch Evangelisches Kirchenarchiv Koblenz, Karmeliterstraße 1—3.

Ein Verzeichnis der in der Archivstelle Koblenz gesammelten Kirchenbücher ist eine nützliche Sache. Es bietet dem Genealogen und Heimatforscher eine gute Orientierung. Das Vorwort unterrichtet in aller sachsichen Kürze über die Kirchenbücher, von denen 876 auf zivile und 256 auf Militärkirchenbücher entfallen. Diese werden nach Tauf-, Trau- und Sterberegistern getrennt aufgeführt. Mitgeteilt wird außerdem, wo über die amtlichen Eintragungen hinaus chronikartige Bemerkungen, Berichte über Schule, Religionsbeschwerden oder Auswanderung enthalten sind. Abgesehen von dem vereinzelt auftretenden ältesten Taufbuch von Winterburg aus den Jahren 1537/39 beginnen viele der Kirchenbücher mit dem Jahre 1568 und führen ohne größere Lücken bis in die neuere Zeit. Der terminus ad quem (wie der a quo) ist sehr verschieden.

Die gesammelten Militärkirchenbücher stammen nicht nur aus rheinischen Garnisonen, sondern kommen z. T. aus entlegenen Provinzen. So sind Kirchenbücher aus Augustenburg, Danzig, Stettin u. a. vertreten. Von westfälischen Garnisonen sind Minden und Paderborn aufgeführt.

Münster/Westf. Robert Stupperich

Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster, in Zusammenarbeit mit Hans Belting, Hugo Borger, Dietrich Hofmann, Karl Josef Narr, Friedrich Ohly, Karl Schmid und Rudolf Schützeichel, herausgegeben von Karl Hauck. 5. Band. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1971. 449 S., 53 Kunstdrucktaf. Ln. DM 104,—.

Elisabeth Alföldi-Rosenbaum behandelt antike „Spielmünzen" aus Knochen oder Elfenbein, die eine vorbildliche Darstellung der Fingerzählung für die Zahlen eins bis 15 aufweisen. Interessant ist die Tatsache, daß mittelalterliche Codices dieselbe Zählweise darstellen und erklären. Ergänzend darf auf den Frühdruck des Luca Pacioli, Summa de arithmetica, geometria, proportioni et proportionalita (Venedig 1494) verwiesen werden, der dieselbe Fingerzählung bildlich von 1—9999 darbietet. — Friedrich Prinz macht in seinem Beitrag „Salzburg zwischen Antike und Mittelalter" wahrscheinlich, daß die antike romanische Tradition in bestimmten Gebieten bis in das Hochmittelalter, auch in der Bevölkerung, erhalten geblieben ist. — Prinz Otto von Hessen deutet durchbrochene italisch-langobardische Lanzenspitzen, die zu keiner Kampfwaffe gehört haben können, als vermutliche Rangabzeichen, vielleicht an Standarten oder Fahnenlanzen verwendet. — Torsten Capelle und Hayo Vierck untersuchen Modeln der Merowinger- und Wikingerzeit und ihre oft erstaunlich weiten Verbreitungsgebiete. — Bernhard Bischoff breitet in „Paläographische Fragen deutscher Denkmäler der Karolingerzeit" seine reichen Erfahrungen in der Bestimmung von Skriptorien und der Herkunft von Handschriften aus. An dieser Stelle sei besonders auf seine kritische Stellungnahme zur Zuweisung der Münchener Heliand-Handschrift und des Berliner (früher Prager) Heliandblattes durch R. Drögereit an Werden hingewiesen. Auch vermutliche Essener Provenienzen kommen zur Sprache. — Dietrich Hofmann verfolgt Vers und Prosa in der mündlich gepflegten mittelalterlichen Erzählkunst der germanischen Länder. Er erläutert eindrucksvoll das heute kaum noch nachzuempfindende Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Mittelalter. Seine Feststellungen sind für die Beurteilung mittelalterlicher Chroniken von außerordentlichem Wert. — Zum selben Komplex gehören die von Stefan Sonderegger erstmals und einfühlend festgestellten Reflexe gesprochener Sprache in der althochdeutschen Literatur. Der spröde Charakter althochdeutscher Denkmäler geht nicht zuletzt auf den hohen Anteil gesprochener Sprache zurück. Jeder, der ältere niederdeutsche Urkunden kennt, kann nur bestätigen, daß ganz ähnliche Erscheinungen auch dort auftreten, wahrscheinlich sogar noch zu einem sehr viel späteren Zeitpunkt. Eine Sonderuntersuchung darüber würde sich zweifellos lohnen. — Adriaan Verhulst analysiert die Besitzverhältnisse der Genter St. Bavo-Abtei von etwa 800 (Clm 6333), eine wichtige Quelle zum Großgrundbesitz in den Kerngebieten des fränkischen Reiches aus der Karolingerzeit, die bisher wenig Beachtung gefunden hat. Rückschlüsse ergeben sich vor allem für die Verteidigung der Nordseeküste gegen die Normannen. — Karl Schmid zeigt instruktiv

in „Personenforschung und Namenforschung am Beispiel der Klostergemeinschaft von Fulda" die Schwierigkeiten des Historikers, hinter den Namen Personen aufzufinden und zu identifizieren. Nur so gelingt es, Besitz und Personal einer bedeutenden geistlichen Institution in ein sinnvolles Beieinander zu bringen. — Ruth-Schmidt-Wiegand erörtert Rechtswort und Rechtszeichen in der deutschen Dichtung der karolingischen Zeit. Noch heute sind im niederdeutschen Bereich solche Begriffe erhalten geblieben, z. B. Baken für Zeichen, Feuerzeichen. Es sei nur an das münsterländische Gogericht zum Bakenfeld erinnert. — Herbert Kolb behandelt himmlisches und irdisches Gericht in karolingischer Theologie und althochdeutscher Dichtung. Aus der Darstellung des himmlischen Gerichts lassen sich Rückschlüsse, zumindest im Negativ, auf das irdische gewinnen. — Rolf Bergmann beschäftigt sich mit der Sprache des Muspilli und stellt die Möglichkeit einer im fränkischen Reich von den Oberschichten gesprochenen Mischsprache zur Diskussion. Auf diesem Wege könnte die sprachliche Uneinheitlichkeit des Muspilli erklärt werden. — Peter von Moos, Gottschalks Gedicht O mi custos — eine confessio, weist auf eine darin enthaltene Zahlenmystik hin und ordnet das Gedicht in die mittelalterliche Liturgieentwicklung überzeugend ein. — Joachim E. Gaehde, The Turonian sources of the Bible of San Paolo fuori le mura in Rome, vergleicht die Miniaturen der Bibel von San Paolo mit anderen erhaltenen Bibeln der karolingischen Zeit aus Tours und versucht die Künstler zu identifizieren. — Beat Brenk, Die Wandmalereien im Tempio della Tosse bei Tivoli, kann nachweisen, daß diese Wandmalereien zur Erstausstattung der im 10. Jahrhundert in einem antiken Gebäude eingerichteten christlichen Kirche gehören und nach byzantinischen Vorbildern gestaltet sind. — Hermann Vetters bietet eine Zusammenfassung der bei Ausgrabungen erzielten Ergebnisse in Hinsicht auf die mittelalterlichen Dome in Salzburg. Auch antike Großbauten auf dem Domplatz wurden festgestellt. — Ein (4.) Bericht über die Arbeit des Münsterer Sonderforschungsbereichs „Mittelalterforschung" beschließt den mit Kunstdrucktafeln zu den Beiträgen reich ausgestatteten Band. Er dokumentiert erneut die Intensität, mit der am münsterschen Institut Fragen erforscht werden, die keinem wissenschaftlichen Selbstzweck dienen, sondern für das Verständnis unserer heutigen Welt von unschätzbarem Wert sind.

Münster/Westf. W. Kohl

968—1968 1000 Jahre Borghorst. Herausgegeben von der Stadt Borghorst im Jahre der 1000. Wiederkehr der Gründung des Stiftes Borghorst 1968.

Der anläßlich seiner Jahrtausendfeier im Selbstverlag von der Stadt Borghorst vorgelegte Band vereint acht Beiträge, die den Leser mit den „wichtigsten Besonderheiten Borghorster Geschichte von der Gründung des freiweltlich-adligen Damenstifts bis in die Gegenwart" bekannt machen sollen, so heißt es in dem Geleitwort von Bürgermeister und

Stadtdirektor der 1950 zur Stadt erhobenen Jubilarin. Den wohlgelungenen Band, 131 Seiten mit 119 Abbildungen und einem farbigen Titelbild, verdanken wir anerkannten Forschern der Landesgeschichte und örtlichen Sachkennern, unter der Schriftleitung von Professor Dr. Wilhelm Kohl, Münster.

Die Lektüre der scharfsinnigen Untersuchung von Staatsarchivdirektor Dr. Prinz, „Die gefälschte Gründungsurkunde Kaiser Ottos I. für Borghorst von 968 und ihre echte Vorlage", ist ein Genuß (S. 8—20). Prinz nimmt als gesicherten Inhalt der verlorengegangenen Gründungsurkunde an, daß im Oktober des Jahres 968 „1. die Edelfrauen Bertha und Hadwig, beide Dienerinnen des Herren, das von ihnen gegründete Damenstift dem Kaiser aufgetragen haben, 2. daß dieser das Stift mit allem Zubehör in seinen Königsschutz genommen und 3. daß er dasselbe dem Erzbischof von Magdeburg zum Unterhalt übertragen habe" mit der Auflage, „daß das Stift als Anerkenntnis dieser Unterstellung jährlich 10 solidi zahlen solle". Das Recht der freien Äbtissinnen- und Vogtwahl vorbehaltlich des erzbischöflichen Bestätigungsrechtes, meint Prinz, sei erst von Otto II. 974 in einer ebenfalls verlorenen Kaiserurkunde gewährt worden. Die Fälschung des Diploms von 968 erfolgte im Zusammenhang von Übergriffen des Bischofs Franz von Waldeck gegen die Exemtion des Stiftes erst im Jahre 1534. „Ob die altgläubige Haltung der Äbtissin (Jacoba von Tecklenburg) ... gegenüber dem gerade damals der Reformation zuneigenden Franz von Waldeck hierbei eine Rolle gespielt hat, wäre einer gesonderten Untersuchung wert".

Über die Geschichte des Stiftes handeln Hans Jürgen Warnecke und Wilhelm Kohl. Warnecke geht es in seinen „Studien zur frühen Geschichte von Borghorst" (S. 21—34) unter Auswertung der Prinzschen Untersuchung um Aufdeckung verwandtschaftlicher Beziehungen der beiden Stifterinnen Bertha und ihrer Tochter Hadwig zum sächsischen Kaiserhaus. Bertha ist für ihn eine Kusine Kaiser Otto I., sowie eine Schwester Erzbischofs Wigfried von Köln, der 936 Otto in Aachen zum König gekrönt hat. Nach dem Tode ihres ersten Gemahles habe sie einen Grafen Bernhard Billung geheiratet und 926 sei ihnen eine Tochter geboren, die den im Kaiserhaus bevorzugten Namen Hadwig erhalten habe. „Nicht nur eine Tante, eine Schwester und eine Nichte Kaiser Otto I., sondern auch seine Großmutter, die Gemahlin Herzog Otto des Erlauchten von Sachsen", hätten so geheißen. Hadwig sei die erste Äbtissin geworden und 992 gestorben. Ihre Nachfolgerinnen im Äbtissinnenamt, Gerberga und dann Bertha, sind nach Warneckes Annahme Nachkommen der Gründerin Bertha aus ihrer ersten Ehe und Töchter des Werler Grafengeschlechtes. Bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts führt Warnecke im Zusammenhang mit Grunderwerb weitere zehn Namen von Äbtissinnen an.

Das Stift besaß Reliquien der Heiligen Cosmas und Damian, die bekanntlich die Titelheiligen der Reichsabtei in Essen waren, des Heiligen Mauritius, des Namenpatrones des Magdeburger Domes, weiter der Heiligen Fidentius, Terentius und Heraclianus, die in Magdeburg in großer

Verehrung standen, sowie des Heiligen Nikomedes, der der Titelheilige in Borghorst wurde und dem die später erbaute Stiftskirche auch geweiht ist.

Als Vögte waren anfangs die Billunger tätig, später die Grafen von Ravensberg, die 1271 von den Edelherren von Steinfurt abgelöst wurden.

Der Konvent der Stiftsdamen, der aus einer Äbtissin und 14 Damen bestand, lebte nach der Regel Chrodegangs von Metz, d. h. man widmete sich dem Chordienst, lebte im übrigen für sich, schlief aber in einem gemeinsamen Dormitorium. Für die Zeit der Zugehörigkeit zum Konvent hatte man das Versprechen des Gehorsams und der Keuschheit zu halten, konnte aber jederzeit aus diesem ausscheiden und in die Welt zurücktreten und heiraten.

Wilhelm Kohl berichtet über die Lebensumstände des Stiftes „vom 16. Jahrhundert bis zur Aufhebung" in der napoleonischen Zeit 1811 (S. 64—75). Den Äbtissinnen gelang es nicht, ihre Sonderstellung gegenüber dem Bischof von Münster als kirchlichem Oberherrn und als Territorialfürsten zu wahren, wie sie Jacoba von Tecklenburg (1533—63) fraglos angestrebt hatte.

Die Ämterkumulation der Äbtissinnen von Borghorst, sei es mit Vreeden, Herford, Freckenhorst oder Elten, wirkte sich auf die Dauer ungünstig aus, insbesondere in kriegerischen Zeitläuften, in denen sich die Äbtissin aus Sicherheitsgründen dann nicht in Borghorst aufhielt, wie im Januar 1592, als spanische Kriegsvölker das Stift völlig ausraubten, oder im Dreißigjährigen Krieg, als hohe Kontributionen zu entrichten waren.

In Margarethe von der Lippe hat von 1572—1578 auch eine Protestantin als Äbtissin dem Konvent vorgestanden. Ihre Nachfolgerin, Gräfin Anna von Daun und Falkenstein (1578—1603), geriet in jeder Weise in die Abhängigkeit Bischofs Ernst von Bayern, der auch „endgültig mit allen Halbheiten und Konzessionen an die Protestanten Schluß macht".

Wie eng die Bindung an Münster wurde, zeigt die Wahl Hedwigs von Galen 1674, einer Schwester Fürstbischofs Christoph Bernhards. Mit dieser verzichtete man in Borghorst auf die hochadlige Abstammung der Äbtissin; erstmalig kommt man auch nicht mehr um die kanonische Bestätigung in Magdeburg ein.

Der Aufhebung des Stiftes folgte bis auf wenige Reste der Abbruch der Gebäulichkeiten; das Dormitorium war bereits 1801 abgerissen, 1811 folgte die Abtei, 1828 der sog. „alte Turm", in welchem sich zwei Kapellen übereinander befanden, 1885 fiel schließlich auch die alte Stiftskirche, „ein unsymmetrischer zweischiffiger Hallenraum mit nördlichem Seitenschiff, ... einem fünfseitigen Chorhaupt und mit querschiffartigen Anbauten, dem Fräuleinchor der Stiftsdamen im Süden und dem Herrenchor der Stiftsgeistlichkeit im Norden".

Daher ist der Beitrag des Oberverwaltungsrates vom Landesdenkmalamt, Dr. Franz Mühlens, „Die Bauten des Stiftes nach dem Urkataster

und nach anderen Quellen des 19. Jahrhunderts" (S. 35—43, Abb. 13—15) höchst aufschlußreich. Außer der Ausmessung und den vor dem Abbruch aufgenommenen Fotografien wertet Mühlen einen Bericht des Königlichen Konservators der Kunstdenkmäler in Berlin von 1884 aus, den dieser nach einer eingehenden Besichtigung der alten Kirche seiner Behörde erstattet hatte.

Von der Ausstattung der alten Kirche übernommen wurde der romanische Taufstein (Abb. 30) mit Rankenfries aus Bentheimer Sandstein. Der durch seine Tätigkeit am Landesmuseum mit der westfälischen Kunst vertraute Dr. Hans Eickel beschreibt diesen in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts gehörenden Stein und weitere „Alte Werke der Plastik und des Kunsthandwerks in der Nikomedeskirche" (S. 56—63, Abb. 24—31). Bemerkenswert unter diesen sind zwei in Silber getriebene, zum Teil vergoldete Reliquienfiguren auf Sockeln: ein stehender Nikomedes, „eine der vier in Deutschland anscheinend einzig bekannten und nur mit Borghorst in Zusammenhang stehenden Nikomedesdarstellungen", Ende des 14. Jahrhunderts (Abb. 26) und eine spätgotische Mutter Gottes um 1460 (Abb. 27); sowie ein Vesperbild um 1430 (Abb. 28) und eine kleine Figurengruppe aus Stein: Anna unterweist Maria in der Heiligen Schrift, Ende des 15. Jahrhunderts (Abb. 29). „Dieses Bild vertraulichen Beieinanders der älteren Mutter Anna und des schon erwachsenen Kindes Maria gehört nicht, wie etwa die Anna-Selbdritt, zu den geläufigen St.-Anna-Darstellungen des späten Mittelalters". Von „drei in Bronze gegossenen Altarleuchtern, die noch der frühen Zeit des Stiftes, der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts angehören", weist er zwei einer Mindener Werkstatt zu (Abb. 24 und 25); auch der dritte Leuchter, nur wenig jünger, entstand vermutlich wie „ein in allem sehr eng verwandter Leuchter", heute im Besitz des Bischöflichen Diözesanmuseums in Münster, ebenfalls in einer westfälischen Werkstatt.

Dem „Borghorster Stiftskreuz", der „bedeutendsten ottonischen Goldschmiedearbeit, die sich bis auf den heutigen Tag in Westfalen erhalten hat", widmet Hans Eickel eine feinsinnige eigene Studie (S. 44—55, Abb. 17—23). Das erst in diesem Jahrhundert durch die großen Kunstausstellungen in Köln 1932, in Münster 1951/52 und in Essen 1956 „weithin bekanntgewordene und in seiner Bedeutung gewürdigte Reliquienkreuz gehört zu den Kostbarkeiten frühmittelalterlicher deutscher Goldschmiedekunst". Als Stifter gilt Heinrich II., dessen Bild als kniend Betender „an der Vorderseite des ‚Signaculum' den vornehmsten Platz erhielt". Eickel gibt eine bis ins einzelne gehende Beschreibung und Deutung, ordnet es in den zeitlichen Zusammenhang und hält es wegen seiner in Typus und plastischen Formgebung bestehenden „Verwandtschaft mit dem Kruzifix des goldgetriebenen Kreuzigungsreliefs auf der Pala d'Oro, dem ottonischen Antependium des Aachener Domes", für eine Arbeit einer Fuldaer Goldschmiedewerkstatt. Er datiert es bald nach 1020. Die beigegebenen Abbildungen, von ihnen zwei ganzseitig: die Vorderseite farbig neben dem Buchtitel, die Rückseite einfarbig (S. 53), verdeutlichen Eickels Ausführungen in besonderer Weise.

„Kenntnis der heimatlichen Geschichte" und „Liebe zur Heimat" vermitteln auch die beiden abschließenden Aufsätze von Hans Jürgen Warnecke und August Kersting „durch die Verbindung von Wort und Bild, von wissenschaftlich fundierter Geschichtsbetrachtung und unmittelbarer Anschauung": „Von der Hausweberei zur Textilindustrie" (S. 76—89, Abb. 38—59) und „Borghorst — Gegenwart und Zukunft einer Stadt im Raum" (S. 90—100, Abb. 65—119). Für die Leser unserer Zeitschrift sind die Außen- und Innenaufnahme der heutigen Nikomedeskirche (Abb. 66 und 67) sowie die der 1960 erbauten Evangelischen Kirche (Abb. 74 und 75) und weitere 9 Abbildungen von Denkmalen religiöser Kunst der Vergangenheit und Gegenwart gewiß von Interesse (Abb. 71 bis 73, 76—78, 85 u. 86, 119).

Festschriften dieser Art legen wirklich „die Wurzeln der geschichtlichen Entwicklung einer Gemeinde frei, und je nüchterner ihre gegenwärtige Wirklichkeit dargestellt wird, desto begründeter erscheinen die Verpflichtungen, die daraus für die Zukunft erwachsen" (Geleitwort).

Unna/Westf. E. Nolte

Fresken — Altäre — Sklupturen. Kunstschätze aus dem Kreis UNNA. Ausgewählt und beschrieben von Rolf Fritz, G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung KG, Köln und Berlin 1970.

FRESKEN — ALTÄRE — SKULPTUREN, ein anspruchsvoller Buchtitel, wenn er ohne zeitliche und räumliche Begrenzung gewählt wird. Das Sekretsiegel der Stadt Unna aus dem frühen 15. Jahrhundert in Silber auf dem dunkelblauen Leinenband geprägt läßt die Beschränkung in räumlicher Hinsicht ahnen; der Innentitel bestätigt dem vielleicht überraschten Leser, daß es sich hier um ausgewählte „Kunstschätze aus dem Kreis Unna" handelt. Gibt es denn eine so große Zahl in diesem einst mehr ländlichen, seit gut hundert Jahren der Industrie erschlossenen Kreisgebiet, das seit 1753 unter preußischer Landeshoheit zu einer Verwaltungseinheit zusammengewachsen ist?

Bei Erscheinen des umfangreichen Bandes der Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Unna im Jahre 1959 waren auch Kenner des Landes der Roten Erde überrascht über die Fülle der dort aufgeführten Kunstdenkmale, vielleicht nicht zuletzt die Mitglieder des Kreisparlamentes und der -verwaltung selbst. Denn ihnen ist das Erscheinen des vorliegenden Bandes durch Bereitstellung eines entsprechenden Druckkostenzuschusses zu danken. Der Kreis — sein damaliger Landrat ist der heutige Kultusminister des Landes Nordrhein-Westfalen, Jürgen Girgensohn —, der faktisch als Herausgeber fungiert (S. 123), wiewohl er selbst im Buchtitel nicht in Erscheinung tritt —, gewann den in Münster im tätigen Ruhestand lebenden Dortmunder Museumsdirektor Dr. Rolf Fritz als Bearbeiter dieses wertvollen Buches, einen Sachkenner ersten Ranges und besonders vertraut mit der Kunstgeschichte des Kreises

Unna. Seit Drucklegung des erwähnten Denkmalbandes hat er allein vier Beiträge über ihn veröffentlicht.

Man darf voraus allen an der Herausgabe Beteiligten für dieses schöne Buch danken: die Reproduktionen auf 55 Bildtafeln mit 62 Abbildungen, davon 26 farbigen und noch weiteren 13 im Text eingeblendeten bei einem Gesamtumfang von 126 Seiten, sind meisterhaft und ohne Tadel. Dies Urteil gilt auch für den Text. Lediglich sei eine leicht vermeidbare mangelnde Sorgfalt bei Fertigung des Ortsverzeichnisses S. 124 festgestellt. Hier muß der Klammerzusatz bei Methler richtig heißen „jetzt *Kamen*-Methler"; hinter Caldenhof und Mark hätte konsequenterweise jeweils „jetzt Hamm ..." eingefügt werden müssen, entsprechend bei Oberaden „jetzt Bergkamen ...".

Rolf Fritz hat anders als im Denkmalband oder im Handbuch von Dehio die ausgewählten Kunstschätze in zeitlicher Folge geordnet. In seiner Einleitung (S. 5—14) macht Fritz einige bemerkenswerte Feststellungen: „Die Werke alter Kunst im Kreise Unna waren Einwanderer". Es handelt sich also um Stiftungen, sei es vom jeweiligen Landesherren oder hervorragenden Mitgliedern seiner Familie, die etwa als Äbtissinnen in Fröndenberg walteten, sei es von erfolgreichen Fernhandelskaufleuten, die sich im hansischen Bereich ausgezeichnet hatten und im Hinblick auf ihr Seelenheil ihre heimischen Kirchen mit Ausstattungsgegenständen bedachten. Dies gilt nicht nur für die beiden Hansestädte Unna und Kamen, sondern auch für Methler, Hemmerde und Lünern. Voraussetzung für den Erwerb von Kunstwerken war somit „ein beträchtlicher Wohlstand"; „die wirtschaftliche Kraft der Stadt Unna hat nur in einem sehr begrenzten Zeitraum der Entfaltung eigener künstlerischer Tätigkeit ausgereicht". Endlich hat die Lage des Kreisgebietes „mitten im Kräftefeld der drei großen westfälischen Kunstzentren des Mittelalters — Dortmund, Münster und Soest" —, „die eigene Kunstübung in der Landschaft um Unna und vor allem den Import von Kunstwerken bestimmt".

Wer die große Zahl der romanischen Kirchen im Kreis Unna kennt weiß, daß diese hinsichtlich ihrer architektonischen Gestaltung in der Folge der Soester Kirchenbauten stehen. „Das ruhmwürdigste Bauwerk der Gegend", wie J. B. Nordoff schon 1880 die Margarethenkirche in Methler genannt hat, setzt Fritz mit gutem Grund an den Anfang seiner Darstellung: eine zweijochige, dreischiffige Anlage mit quadratischem Chor und zwei Seitenapsiden, „ausgezeichnet durch ihre Architektur und den außergewöhnlichen Reichtum in vorzüglicher Bauplastik" und „ein malerisches Programm aus der Zeit der Erbauung, kurz nach 1250" (S. 15—25). Es folgt die Darstellung des Hochgrabes des Grafen Everhard II. von der Mark, eines der bedeutendsten Werke der Bildhauerkunst in Westfalen um 1300, in der Stiftskirche in Fröndenberg (S. 25—27). Mit besonderer Liebe wendet sich der Verfasser der Deutung einer um 1350 kupfervergoldeten Schmiedearbeit zu, die weder einen Flügelaltar noch ein Altartabernakel, sondern „ein ungewöhnliches Gehäuse für ein ungewöhnliches Andachtsbild darstellt": ein wundertätiges Marienbild,

aus dem Holz des Kreuzes Christi geschnitzt und das von Fritz als „Reliquientabernakel" bezeichnet wird (S. 28 f.).

Fritz hat früher in einer scharfsinnigen Untersuchung nachgewiesen, daß in dem auf Eichenholz gemalten Marienbild des späteren Hochaltars Holzreste an der Stelle des Herzens der Muttergottes eingelassen sind. Er nimmt an, daß es sich bei diesem um die Reste des alten Gnadenbildes handelt, das zuvor in dem kostbar gefertigten Schrein gezeigt wurde.

Auf Grund von sechs zum Teil künstlerisch gestalteten päpstlichen Urkunden aus den Jahren 1257—1371 wurde Wallfahrern nach Fröndenberg ein reicher Ablaß in Aussicht gestellt (S. 30 f.).

Dem Fröndenberger Altar, der unter der großen Zahl von Altarwerken in Westfalen um 1400 zu den ältesten gehört, gilt die besondere Liebe des Verfassers. Auf 12 farbigen Tafeln und 14 Textseiten hat er ihn auch äußerlich in den Mittelpunkt dieses Buches gestellt (S. 42—67). Seine Besonderheit liegt darin, daß dieser „bei geschlossenen Flügeln das Mittelbild mit den Resten des wundertätigen Gnadenbildes sichtbar" werden ließ. Die Frage nach dem Künstler ist sehr umstritten. Fritz setzt die Entstehung des Altares vor 1400 an trotz Abbildung der Stifterfigur, die als Äbtissin zwischen 1410 und 1422 nachweisbar ist. Er meint, dieser vereine Tafeln einer Reihe von Künstlerpersönlichkeiten, die dem Kreis Conrad von Soests zuzuzählen sind. „In erheblichen Teilen" möchte er in diesem Altarwerk ein Jugendwerk Conrads selbst sehen: „Vieles in Komposition und Ausführung, in Farbigkeit und Zeichnung stützt diese Vermutung, und die geniale Einfügung des Gnadenbildes in den Flügelaltar ist nur als Leistung eines großen Künstlers zu verstehen". Das Mittelbild, „die Muttergottes in halber Figur mit dem Christkind auf dem Arm", ist für Fritz zweifelsfrei ein Werk, „das bereits alle Grundzüge der späteren Marienbilder von Conrad von Soest bis hin zum Dortmunder Altar enthält". Meister Conrad, so nimmt Fritz an, habe das alte Gnadenbild als Vorbild genommen und „in Erinnerung an dieses berühmte Bild ... seine Tafel in eine jahrhundertalte Bildtradition gestellt" und „mit ihm das erste Halbfigurenbild in der westdeutschen Malerei der Gotik und damit ein Werk geschaffen, das in seiner Zeit ohne Beispiel war und ungezählte Nachfahren finden sollte (S. 47).

Nicht die künstlerische Reife erreichen die anderen in diesem Buch dargestellten Altäre: ein weiterer Marienaltar, der Hemmerder Schnitzaltar, laut Inschrift am 9. August 1483 in Braunschweig durch Meister Conrad von Borgentrik vollendet und leider 1868 wieder nach dort (ins Städtische Museum) zurückgewandert (S. 96—101), und drei Kreuzigungsaltäre: in „die Zeit, in der Formen der Spätgotik und der beginnenden Renaissance sich mischen", gehörten die Altäre in Lünern (S. 106—109) und Rhynern (S. 102—105), beide der gleichen Werkstatt in Antwerpen entstammend, „die in ausgezeichneter Weise eine Vorstellung von der großen Dekorationskunst und der virtuosen Technik dieser Schnitzwerkstätten geben". Der dritte Kreuzigungsaltar (S. 90—93) stammt der Überlieferung nach aus Stadt Unna und ist Ende des letzten Jahrhunderts für den Frankfurter Dom erworben. Seine Zuordnung wird seit 1938

lebhaft diskutiert (vgl. Kunstdenkmäler des Kreises Unna, S. 472, Anm. 16). Fritz weist auf „engere Zusammenhänge mit der Werkstatt des Meisters von Liesborn und mit dem Altar in Lünen“ hin (nicht Lünern, wie fälschlich S. 92 gedruckt ist). Mit Recht bezweifelt Fritz, daß dieser Altar einst seinen Platz in der Stadtkirche gehabt hat. Der Rezensent, der selbst erstmalig auf seine Unnaer Herkunft aufmerksam gemacht hat, sieht in ihm einen Altar des 1457 gegründeten Augustinerinnen-Klosters.

Von den Kunstschätzen der Stadt Unna werden gewürdigt: eine Alabasterstatue, die heilige Katharina, aus der Zeit um 1350 aus den englischen Werkstätten in Nottingham, heute im Diözesanmuseum in Paderborn (S. 37—39), eine Maria-Magdalena von 1530 aus Utrecht, heute im Landesmuseum in Münster (S. 110 f.), sowie das Altarretabel der Stadtkirche (S. 84—89). In der oberen Nische der nach dem Chorumgang gewendeten Rückseite dieses Retabels wird der schöne Christus als Weltenrichter seinen Platz gehabt haben. In diesem und einem an einem Chorpfeiler angelehnten Sakramentshaus sieht Fritz Arbeiten „einer wahrscheinlich bodenständigen Gruppe spätgotischer Bildhauerkunst“ (S. 11).

Sehr eindrucksvoll ist auch die Abbildung der Unnaer Marienklage, deren Erwähnung in keiner Kunstgeschichte von Rang fehlt, seit Wilhelm Pinder sie in Band 29 der Bibliothek der Kunstgeschichte 1922 gewürdigt hat (S. 82 f.). Dies Werk eines mittelrheinischen Meisters ist seit Anfang dieses Jahrhunderts im Besitz des Landesmuseums in Münster.

Diese Ausstattungsgegenstände sind Ausdruck für die Blüte eines „tatkräftigen und wohlhabenden Bürgertums“, das in der Hoch-Zeit der Hanse an einem bedeutenden Fernhandel Teil hatte. Der Umbau der Unnaer Stadtkirche zu einer dreischiffigen Hallenkirche mit einem Chorumgang, laut Bauinschriften in den Jahren 1389—1396 ausgeführt, wird von Fritz mit Recht dahin gedeutet, daß „eine veränderte bürgerlich-demokratische Gesellschaft eine neue Kirchenform, die Pfarrkirche, und eine neue Zueinanderordnung von Altar und Gemeinderaum verlangte“ (S. 38). Der Rezensent bedauert, daß Fritz eine mehr als 30 Jahre zurückliegende Innenaufnahme der Stadtkirche aus dem Bestand des Landesdenkmalamtes gewählt hat und nicht eine neue fertigen ließ, welche auch einen Eindruck der jüngst verglasten Chorfenster ermöglicht hätte (S. 40).

In den meisten Hansestädten ist noch eine Vielzahl von Goldschmiedearbeiten vorhanden; viele vom Landesherrn und durchziehenden Heerführern erzwungenen Abgaben von Geld und Edelmetallen haben in unserm Raum nur wenige Stücke erhalten; so einen Abendmahlskelch der Unnaer Stadtkirche aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts — Fritz weist auf „weitgehende Übereinstimmung dieses Kelches mit dem Berswordt-Kelch der Marienkirche in Dortmund“ hin (S. 80 f.) — und den Reliquienschrein der heiligen Regina in Rhynern (S. 68—73), „eine bedeutende Goldschmiedearbeit Westfalens, die sich wohl der Malerei aus dieser großen Zeit der Landschaft an die Seite stellen kann“. Wie beim Fröndenberger Altar geht Fritz hinsichtlich der Datierung mutig neue Wege. Die auf einer Sockelplatte angebrachte Inschrift mit dem Jahr 1457 hält er für einen späteren Zusatz; „der Vergleich mit der westfälischen Kunst um

das Jahr 1400 legt ... den Gedanken nahe, daß der Reginenschrein die Arbeit eines westfälischen — vielleicht münsterschen — Goldschmiedes ist"; für 1457 wäre es „ein seltsam rückständiges Werk".

Die Frage, ob die Kirchen unseres Gebietes in der Mehrzahl ausgemalt waren, wird offenbleiben müssen. Beachtliche Fresken „aus der Zeit der Erbauung kurz nach 1250" finden sich in der Margarethenkirche in Methler (S. 6, 18—21). Knapp hundert Jahre später ist ein „Zyklus von Wandmalereien" im Chor der Pfarrkirche in Mark (S. 34—37). Wilfried Hansmann, der Bearbeiter des neu erschienenen Dehio-Handbuchs „Westfalen", schreibt diese „auf Grund engster stilistischer Verwandtschaft derselben Werkstatt zu, der die Wandbilder in Stromberg, Kreis Beckum, und die Glasmalereien im Hauptchor der Soester Wiesenkirche entstammen" (Dehio S. 202). Besonders gut erhalten sind jüngst freigelegte Fresken der dem heiligen Georg geweihten Kirche in Üntrop aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die den Bearbeitern des eben erwähnten Dehios noch nicht bekannt waren. Hier weist Fritz auf Stilverwandtschaft zu Arbeiten Hermann tom Rings oder eines Niederländers hin (S. 112 f.).

Unverständlich ist dem Rezensenten allerdings, weshalb Fritz die 1956 bei Restaurierungsarbeiten im Chorgewölbe der Kirche in Bausenhagen freigelegten Wandmalereien nicht erwähnt. Wie glücklich wäre er, wenn eine Farbtafel „der gut erhaltenen Halbfigur Christi von ikonenhaft zwingender Ausdruckskraft" (Dehio S. 36) vorbehalten geblieben wäre. So bleibt dieser Fund der breiten Öffentlichkeit, die im übrigen in diesem Buch so packend angesprochen ist, leider noch weiterhin unbekannt; denn die erste Veröffentlichung auf den Nachtragsseiten im mehrfach erwähnten Denkmalsband (S. 503 f., Abb. S. 510) hat bisher nur die Fachwelt unterrichtet.

Man möchte wünschen, daß dieses wertvolle Buch den Einheimischen den Zugang zu Meisterwerken abendländischer Kunst, die ihn umgeben, öffnet und daß es Freunde der Kunst- und Kirchengeschichte Westfalens zum Besuch des Hellweg-Kreises anregt.

Unna/Westf. E. Nolte

Werner Teschenmacher: **Annales ecclesiastici.** Düsseldorf 1962. Presseverband der Evangelischen Kirche im Rheinland; Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte Nr. 12. XXXVI u. 426 S. 18,— DM. mit einer Schriftprobe.

Über dies Werk könnte man schreiben: Habent sua fata libelli. Denn es ist ein Buch, das über 300 Jahre darauf gewartet hat, gedruckt zu werden. Werner Teschenmachers Annales ecclesiastici mit dem Vorwort vom 8. April 1633, unendlich oft genannt und zitiert als Quelle zur Frühgeschichte der Evangelischen Kirche am Niederrhein und in Westfalen vom Beginn der Reformation bis 1633, in einzelnen Zutaten etwa 2 Jahr-

zehnte darüber hinaus, liegt durch das Bemühen des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte gedruckt vor.

Während Teschenmachers gleichzeitig entstandene politische Geschichte „Annales Cliviae, Juliae, Montium, Marcae, Westphaliae, Ravenbergae, Geldriae et Zutphaniae" bereits 1638 im Druck erschienen und trotz ihres lateinischen Textes Anfang des 18. Jahrhunderts neu und erweitert erschienen sind, und zwar als Lehr- und Lernbuch, aus dem der Große Kurfürst, König Friedrich Wilhelm I. und Friedrich II. sich über ihre westlichen Gebiete informiert haben, blieben die in deutscher Sprache verfaßten Kirchenannalen ein Manuskript. Dieses und seine Abschriften hatten bewegte Schicksale bis in den letzten Krieg hinein. Erhalten blieb schließlich noch eine Abschrift, die schwer lesbar ist, in der Deutschen Staatsbibliothek in Berlin.

Rudolf Löhr hat sie abgeschrieben, D. Albert Rosenkranz durchgesehen und Superintendent D Heinrich Müller schrieb die Einführung, die Teschenmachers Lebensweg wie auch die Schicksale seiner großen Kirchengeschichte darstellt.

Teschenmachers Text ist unverändert und ohne Erläuterungen übernommen.

Die Bedeutung des Werks liegt noch heute darin, daß Teschenmacher, der, im Reformationsjahrhundert geboren, nahe bei den Geschehnissen und in ihnen gelebt hat, die er darstellt. Als Hofprediger in Emmerich und Kleve hatte er Zugang zu vielen archivalischen Quellen und hat sich bemüht, weitere aufzuspüren und in seinem Werk zu verarbeiten.

Es sollte ein Jubiläumswerk sein, 107 Jahre nach der Kirchenordnung Herzog Johannes III. von 1532, die Teschenmacher als den Beginn der Reformation in den Gebieten ansah, die sich etwa mit dem heutigen Nordrhein-Westfalen decken. Er beginnt mit dem Blutzeugen Adolf Clarenbach († 1529), hat viele Urkunden und Akten in sein Werk aufgenommen und bringt zahlreiche Einzelbilder bis in die Gemeinden hinein über das Jahrhundert, das er schildert. Wenn ihm als Sohn der reformierten Gemeinde Elberfeld auch das Schicksal der reformierten Kirche besonders am Herzen lag, so umfaßt seine Darstellung naturgemäß auch die gemeinsamen evangelischen Wurzeln in der Reformation. Darum hat auch Johann Dietrich von Steinen 100 Jahre nach Teschenmacher als lutherischer Pastor in Kleve und Isselburg bei der Abfassung seiner Reformationsgeschichte des Herzogtums Cleve, Lippstadt 1727, dankbar das Werk seines reformierten Vorgängers in der Kirchengeschichte Kleves benutzt und gewürdigt. Heinrich Müller hat in seiner spannend geschriebenen Einführung nicht nur die schon zu seinen Lebzeiten angefochtene Persönlichkeit Teschenmachers in das rechte Licht gesetzt und modernen Legenden über ihn den Boden entzogen, sondern auch von Steinens Verhältnis zu Teschenmacher vor Mißdeutungen geschützt.

Während in Teschenmachers Annalen sich aus der Frühzeit der Reformation viele Nachrichten aus Gesamt-Westfalen und aus den später lutherischen Gebieten finden, beschränkt er sich in dem letzten Drittel

des von ihm dargestellten Zeitraums auf die reformierten Gemeinden, außer in Berg, Jülich und Kleve auch in der westfälischen Mark. Teschenmacher starb, erst 48jährig, bereits im Ruhestand, als Ältester der damals noch schwer angefochtenen reformierten Gemeinde in Xanten am Karfreitag 2. April 1638.

Die Annales ecclesiastici sind kein Werk, das man leicht in einem Zuge durchliest. Aber wer sich die Mühe macht, das ausführliche Orts- und Personenregister durchzusehen, der findet bald, was sein Interesse lockt. Dann kann man nur staunen, welche Fülle von Einzelheiten der fleißige Verfasser zusammengetragen hat. Leider ist durch den schlechten Zustand der einzigen erhalten gebliebenen Handschrift im Text wie im Register manche Kleinigkeit entweder nicht mehr zu erklären oder fehlerhaft. Kenner der Orts- oder Personengeschichte werden das eine oder andere aufklären können.

Für westfälische Leser sei aus dem Ortsregister nur zum Schluß aufgeführt, welche westfälischen Namen sich da finden, um dadurch das Interesse an diesem Werk auch in diesem Raum zu wecken: Ahaus, Ahlen, Altena, Anholt, Arnsberg, Bielefeld, Bocholt, Bochum, Boenen, Borken, Castrop, Coesfeld, Dortmund, Dülmen, Eichlinghofen, Erle, Gemen, Gevelsberg, Hamm, Herdecke, Herford, Hörde, Horstmar, Iserlohn, Kamen, Kierspe, Lembeck, Lemgo, Lippstadt, Lütgendortmund, Grafschaft Mark, Meinerzhagen, Minden, Münster, Neuenrade, Osnabrück, Paderborn, Plettenberg, Raesfeld, Grafschaft Ravensberg, Schwelm, Schwerte, Siegen, Soest, Stromberg, Uemmingen, Unna, Volmarstein, Wattenscheid, Wengern, Werth, Wetter und Witten.

Herford W. Petri

Justus Mösers Sämtliche Werke. Dritte Abteilung: **Osnabrückische Geschichte** und historische Einzelschriften, bearbeitet von Paul Göttsching, Flensburg: Osnabrückische Geschichte Zweiter Teil (1780) und Dritter Teil. Oldenburg/Hamburg; Gerhard Stalling Verlag 1971 (Justus Mösers Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe in 14 Bänden, mit Unterstützung des Landes Niedersachsen und der Stadt Osnabrück hg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Band 13). 357 S. DM 29,80.

Neben den Patriotischen Phantasien ist die Osnabrückische Landesgeschichte Justus Mösers größte Leistung. Es ist eine Landesgeschichte, die nicht nur die damals bekannten Quellen gewissenhaft auswertet. Sie enthält gleichzeitig auch das staatsbürgerliche Bekenntnis Mösers zur Idee einer deutschen Nation. Aus der eigenen Wirklichkeit des ständisch regierten geistlichen Staats erwächst seine „Genossenschaftsidee", die der modernen Selbstverwaltung als Wurzel dient. Ohne die ständische Struktur des Staates beseitigen zu wollen, da ihm Ungleichheit als eine der tragenden Kräfte erschien, wünschte er doch die Freiheit aller Volksschichten von persönlichen Bindungen. Das Vorbild meinte er in den älteren „idealen" Zuständen rückprojezierend zu finden. Vollendung

stand gewissermaßen am Anfang. Den Grundsatz Mösers Bauernpolitik bildete der Gedanke, daß dem staatstragenden Stand der „gemeinen Landeigentümer" als „wahren Bestandteilen der Nation" besonderer Schutz des Staates gebühre. All das stand mit der weltanschaulich-religiösen Grundhaltung Mösers in vollkommenem Einklang, nach der „die allmächtige Wahrheit jetzt" etwas wieder herzustellen im Begriffe war, was „die offenbareste Vernunft" forderte und „in den alten Zeiten" auch gegolten hatte (Werke Bd. 7 S. 234). Dieser auf dem Boden lutherischen und leibnizschen Denkens gewachsene Theodizeeglaube „kann als der tiefste Grund des Möser so oft zugesprochenen organischen Denkens angesehen werden" (Bd. 13 S. 33).

Der vorliegende Band enthält den zweiten Teil der Osnabrückischen Geschichte, der die Zeit „Von dem Ausgange des karolingischen Stammes in Deutschland bis auf den Untergang des Großherzogtums Sachsen" behandelt. Hinzu tritt als dritter Teil eine Fortsetzung bis 1250, die zuerst von Carl Bertram Stüwe 1824 aus Mösers Nachlaß herausgegeben wurde. Vieles sieht die Geschichtsforschung unserer Tage, mit ungleich besserem Werkzeug ausgerüstet als Möser, anders. Die Lektüre dieses bedeutenden Werks aus der Entstehungszeit des Historismus bleibt trotzdem ein bewegendes Erlebnis, nicht nur im Hinblick auf die Persönlichkeit des Verfassers.

Der Herausgeber Paul Göttsching hat für einen vorbildlichen Textdruck Sorge getragen, aber auch den Band durch ein ausgezeichnetes „Vorwort" (S. 13—39) dem Verständnis des Lesers nahegebracht.

Münster/Westf. W. Kohl

Hans Müller: **Säkularisation und Öffentlichkeit am Beispiel Westfalen.** Verlag: Mehren u. Hobbeling, Münster 1971. 220 S., kart., 32,— DM.

Die Geschichtsschreibung über die Säkularisation hat einen nicht unbeträchtlichen Nachholbedarf und ist zu gewissen Zeiten von Tendenzen nicht verschont geblieben. Hans Müller, der dies in der Einleitung herausarbeitet, nennt als Beispiele antipreußische Einstellung während des Kulturkampfes und Gegnerschaft zum Nationalsozialismus im 3. Reich, die sich in historiographischen Arbeiten über die Säkularisation niedergeschlagen haben.

Demgegenüber geht die vorliegende Arbeit von einem kritisch-analytischen Forschungsansatz aus und berücksichtigt auf der Basis eines vielfältigen Quellenmaterials gleichermaßen verfassungs-, kirchen- und sozialhistorische Perspektiven. Mit Hilfe eines landesgeschichtlich ausgerichteten Materials sucht sie so „der reichen Vielfalt der geschichtlichen Wirklichkeit ... in einer Epoche, in der neue Kräfte auf der politischen und gesellschaftlichen Bühne auftraten" (Georg G. Iggers), Rechnung zu tragen. Rascher, als zu erwarten war, erfüllte Müller eine von Gustav Engel (Politische Geschichte Westfalens, Köln und Berlin ²1969, S. 224) ausgesprochene Erwartung, das Echo, die Gefühle und die Äußerungen

der Beteiligten und Betroffenen der westfälischen Säkularisation seien einmal darzustellen.

In den geistlichen Territorien Westfalens (Hochstifte Münster, Paderborn, Corvey, Osnabrück; Stift Essen; Abtei Werden; Herzogtum Westfalen; Vest Recklinghausen) bot sich um 1800 in religiöser und wirtschaftlicher Hinsicht ein wenig einheitliches Bild. Im ersten Teil der Untersuchung erscheinen dazu beispielhafte Einzelheiten sowie Hinweise auf das Verfahren der Auflösung, in deren Verlauf die neuen Herren die Regierungsgewalt übernahmen. Im Hauptteil geht der Verfasser dann dem Echo auf die Säkularisation nach und zieht Äußerungen der rheinischen und westfälischen Presse, zeitgenössischer Flugschriften, einflußreicher Persönlichkeiten und der Bevölkerung heran, soweit deren Reaktion in den Quellen noch greifbar ist. „Bei allen Unterschieden in der Einstellung der Bevölkerung in den verschiedenen geistlichen Ländern zur Säkularisation der Hochstifte(r) scheint die Abneigung gegen Preußen allgemein verbreitet gewesen zu sein." So wurde in einem Tedeum Friedrich Wilhelm III. als „Räuber unseres Vaterlandes und unserer heiligen Religion" verflucht. Der Unmut über die neuen — protestantischen — Landesherren trug vor allem in denjenigen Gebieten konfessionelle Züge, in denen die wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse befriedigend waren und wo dieser Lebensstandard jetzt gefährdet erschien. Bemerkenswert ist Müllers These, daß im gesamten Reich bei der Bildung einer öffentlichen Meinung gegenüber der Säkularisation politische und wirtschaftliche Interessen eine maßgebende Rolle spielten. Hier empfehlen sich weitere Untersuchungen für außerwestfälische Bereiche.

Unterschiedlich gestaltete sich die Reaktion auf die Aufhebung der Klöster. Presse und offizielle Kirche reagierten in einigen Gebieten sogar positiv. Im Hochstift Paderborn allerdings machten sich Unruhe und Proteste der Bevölkerung bemerkbar, als bekannt wurde, daß Einrichtungen der Bettelorden beseitigt werden sollten. Ausschlaggebend wirkte dabei die stärkere Volksfrömmigkeit in der Paderborner Diözese mit. Die Bettelmönche besaßen das Vertrauen weiter Volkskreise und konnten darum auch deren Meinung beeinflussen.

Der kirchengeschichtliche Ertrag der Untersuchung, die als Dissertation bei Heinz Gollwitzer in Münster entstand, ist nicht gering zu veranschlagen. Es wäre lohnenswert, dem Echo des evangelischen Volksteils auf ähnlich einschneidende Ereignisse, der Aufhebung des Staatskirchentums 1918/19 beispielsweise, einmal gründlich nachzugehen.

Dortmund K. Goebel

Heiner Marré, Paul Hoffacker: **Das Kirchensteuerrecht im Land Nordrhein-Westfalen.** Kommentar, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster, 1969. 372 S. Ln. DM 39,—.

Die Geschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche im allgemeinen und die Entwicklung des Abgabenrechtes der Katholischen Kirche in

Preußen und im Lande Nordrhein-Westfalen im besonderen wird in einer Einleitung überblickartig dargestellt. Der Hauptteil bietet die Kommentierung des Gesetzes über die Erhebung von Kirchensteuer im Lande Nordrhein-Westfalen (KiStG). Ein Anhang enthält Gesetze, Verordnungen, Satzungen und Haushaltspläne. Schließlich werden in einem Nachtrag Ergänzungen geboten, die bis Mitte 1969 reichen. Der Nachtrag wurde notwendig, weil Kommentierung und Drucklegung bereits 1967 abgeschlossen waren. Die sorgfältige Kommentierung zeigt, daß die reichlich gebotenen Literaturangaben nicht nur genannt oder eingearbeitet, sondern verarbeitet sind. Das gilt auch für den Nachtrag.

Das Ziel des Kommentares ist ein doppeltes, nämlich ein praktisches und ein wissenschaftliches. Neben einem Kommentar für die Praxis — für die Kirchensteuerverwaltungen der Kirche, die Finanzämter, die Finanzgerichte, die steuerberatenden Berufe — will der Kommentar zugleich einen wissenschaftlichen Beitrag leisten. Es soll eine nüchterne Bestandsaufnahme stattfinden und kritisch der Bereich des Kirchensteuerrechtes überdacht werden. Das letztere Ziel macht den Kommentar auch für ein breiteres Publikum interessant. Liest der evangelische Fachmann ohnehin wegen der evangelische und katholische Kirchen gemeinsam treffenden staatlichen Regelungen auch Details aufmerksam, so interessieren den Laien mehr allgemeinere Fragen. Auf seine Fragen findet auch er sachkundige Antworten, die zudem in klarer, verständlicher Sprache eine an sich spröde Materie abhandeln. Der Jurist, für den das Steuerrecht ohnehin zu den entfernter liegenden Gebieten gehört, und der Kirchenrechtler, der kirchensteuerrechtliche Fragen in der Regel nicht zu seinem eigentlichen Arbeitsfeld zählt, finden bei Marré und Hoffacker eine übersichtliche Einführung in diese Materie. Das gilt beispielsweise für die Kommentierung des § 1 KiStG, aber auch für die Ausführungen zu Anm. IV § 18 KiStG und öfter. Was hier Marré aufgrund der Interpretation des KjStG und seiner Entstehung zum Verhältnis von Staat und Kirche ausführt, ist von grundsätzlicher Natur. Darum und wegen der Breite der Kommentierung haben beide Verfasser ihrem Werk eine über den Rahmen eines Bundeslandes hinaus gehende Bedeutung zu sichern gewußt.

Hofgeismar U. Nembach

Kirchenordnung der Evangelischen Kirche von Westfalen mit Anmerkungen. Unter Mitarbeit von Hermann Hevendehl und Karl Lücking herausgegeben von Werner Danielsmeyer und Oskar Kühn. Ludwig Bechauf Verlag, Bielefeld 1971. 143 S. DM 8,60.

Die Anmerkungen zu der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche von Westfalen wollen nicht als „amtlicher Kommentar" verstanden werden, wie Präses Thimme in seinem Vorwort feststellt. Aber auch ein Kommentar im langläufigen juristischen Sinne des Wortes Kommentar wollen die Anmerkungen nicht sein. Die Herausgeber geben nur Hinweise

auf Gesetze, Verordnungen, Entscheidungen der Landessynode usw. So werden beispielsweise zu der Amtsverschwiegenheit des Pfarrers und dem Beichtgeheimnis (Art. 22 der Kirchenordnung) auf Bestimmungen des Pfarrerdienstgesetzes sowie der Zivil- und Strafprozeßordnung hingewiesen. Diese werden ihrerseits teils referiert und teils zitiert. So entsteht ein handlicher Band, der dem Fachmann wie dem Laien gleich nützlich ist. Manchmal geraten die Hinweise für einen Laien allerdings etwas kurz. Nicht jedermann hat alle die Gesetzestexte und Sammlungen greifbar, auf die verwiesen wird. Auch dürfte für den Laien nicht sofort zu erkennen sein, welches Kirchengesetz gemeint ist, wenn er etwa die Hinweise zu Art. 194 liest. An Fehlern sind zu registrieren: Seite 111 Kg statt KG; bei den Hinweisen zu Art. 157 fehlt ein Hinweis auf Art. 196 (2). Vermißt wird auch ein Hinweis, warum beispielsweise bei Versagung der Konfirmation eines Kindes über den Widerspruch der Eltern des Kindes der Superintendent und bei Versagung der Konfirmation eines Erwachsenen der Kreissynodalvorstand endgültig entscheidet. Ähnliches gilt für Art. 26 (2) und 39 (2). Alles in allem ist aber der Band eine praktische und willkommene Hilfe für den täglichen Gebrauch.

Hofgeismar U. Nembach

Kirche im Aufbau. Aus zwanzig Jahren Westfälischer Kirche. Präses D. Ernst Wilm gewidmet zum Abschluß seines Dienstes im Amt des Präses. Von der Evangelischen Kirche von Westfalen in Dankbarkeit überreicht. Luther-Verlag, Witten 1969. 196 Seiten und zwei Karten.

Dieser Band — mit Beiträgen von Thimme, Danielsmeyer, Wolf, Nau, Steinberg und Stoll — ist, wie die beiden damaligen Vizepräsidenten Thimme und Wolf im Vorwort feststellen, ein Sachbuch. Es enthält eine nüchterne Bestandsaufnahme von 20 Jahren Geschichte der Evangelischen Kirche von Westfalen. Das ist auf 196 Seiten nur überblickartig möglich. Dementsprechend überschreibt Thimme seinen Beitrag mit „Hauptlinien theologischer Besinnung".

Als jüngerer praktischer Theologe, der diese 20 Jahre als Jugendlicher, Student und später in Gemeinde, Schule und als Universitätsassistent „auf der anderen Seite" der Kirchenleitung miterlebt hat, brennt es, sofort das Gespräch mit den Autoren zu beginnen, und das Gespräch ist wohl auch die beste Form, über einen Dank zu berichten. Die Älteren stellen ihre Arbeit nüchtern dar. Sie nennen ihre Probleme, ihre Sorgen, ihre Lösungen. Sie zeigen auch was geleistet worden ist. Jedoch beginnt hier das Fragen. Wurde nicht zuviel geleistet? Wurde nicht die Theologie manchmal zu ernst genommen? Es ist beruhigend zu lesen, daß die Landessynode 1961 feststellte, die Beziehung zwischen Gemeinde- und Universitätstheologie ist nicht so disparat, wie man ursprünglich annahm (S. 9 f). Aber warum war die Feststellung nötig, und hat sie wirklich alle Zweifel beseitigt? Diese Fragen stellen, heißt, sie verneinen zu müssen. Damit wird das Dilemma dieser Landeskirche wie der anderen

deutschen sichtbar. Die Sorge um den Nächsten, um sein geistliches und leibliches Wohl, 1945 geübt, wurde mehr und mehr zu einer Sorge um die Kirche, ihre Ordnung, ihre Gebäude, ihre Finanzen, wovon die Autoren dieses Bandes berichten. Das war möglich, obwohl andererseits das Wissen um die Vorläufigkeit kirchlichen Handelns und das Semper-reformanda-ecclesia nicht verloren ging. Es erstaunt, das aus der retrospektiven Schau des kirchlichen Aufbaus zu konstatieren. 1956 stellte Präses Wilm angesichts der fertigen neuen Kirchenordnung fest: „Nun ist das Werk fertig und doch nicht fertig. Denn wir haben nicht nur mit der fertigen Kirchenordnung zu arbeiten, sondern es wird auch die Arbeit an ihr weitergehen, eben weil sie ‚beweglich bleiben muß wie Zelte'" (S. 100).

Hofgeismar U. Nembach

Handbuch für Presbyter 1970. Informationen — Texte — Karten. Im Auftrage des Landeskirchenamtes Bielefeld, herausgegeben vom Volksmissionarischen Amt, Schriftenmissionsverlag Gladbeck 1970. 336 S.

Eine umfassende Information auf knappem Raum ist das Ziel des Handbuches. In elf Kapiteln wird der Leser von der Geschichte der Evangelischen Kirche von Westfalen, über ihre Bekenntnisse, ihre wichtigsten Gesetze usw. bis hin zum Verhältnis zur katholischen Kirche, zu christlichen Gruppen und Sekten informiert. Nützlich für die Hand des Presbyters aber auch für jeden in der Kirche „Aktiven" ist eine detaillierte Übersicht über die kirchlichen Berufe nebst Ausbildungsgang und -dauer sowie ein Anschriftenverzeichnis, das allerdings ausführlicher sein könnte. Beispielsweise fehlt die Anschrift des Diakonischen Jahres bzw. jetzt Intertat. Auch vermißt man die Anschrift von „Brot für die Welt". Daß die Geschäftsführung für Brot für die Welt vom Landesverband der Inneren Mission in Münster wahrgenommen wird, weiß man nicht auf Anhieb, und, daß es auf S. 155 unter dem Stichwort Diakonie steht, kann man nicht vermuten. Es fehlt ein Index. Das ist ein echter Mangel. Angesichts der angebotenen Fälle ist ein Index notwendig. Dieser Mangel dürfte sich aber leicht bei einer Neuauflage beheben lassen. Die Fülle selbst mag vielleicht manchen Leser zunächst erschrecken, wird ihn aber später sicher oft zu diesem „Hand"-Buch greifen lassen.

Hofgeismar U. Nembach

Wilhelm Rahe: **Die Westfälische Missionskonferenz in Vergangenheit und Gegenwart;** — in: Evangelische Mission, Jahrbuch 1971, Hamburg o. J. S. 98—112.

Im Oktober 1970 hat die Westfälische Missionskonferenz ihre fünfzigste Jahrestagung abgehalten. Dieses Jubiläum hat ihr ehemaliger Vorsitzender, Landeskirchenrat i. R. Professor Dr. Wilhelm Rahe, zum Anlaß ge-

nommen, über „Die Westfälische Missionskonferenz in Vergangenheit und Gegenwart“ zu berichten. Seine Arbeit gliedert sich in drei Abschnitte: „Etappen in der Geschichte der WMK“, „Bisherige Arbeitsformen der WMK“ und „Bleibende Aufgaben der WMK“. Da in den beiden ersten Abschnitten auch ein Stück westfälischer Kirchengeschichte dargestellt wird, ist es sinnvoll, hier auf die Arbeit Rahes hinzuweisen.

Der erste Abschnitt gibt eine gedrängte Übersicht über die Entstehung der Westfälischen Missionskonferenz im Jahre 1911 und ihre wichtigsten Etappen bis in die jüngste Vergangenheit hinein. Dieser Abschnitt informiert gut, aber man hätte ihn sich — unter dem Gesichtspunkt der Territorialkirchengeschichte — gern etwas ausführlicher gewünscht.

Der zweite Abschnitt behandelt d bisherigen Arbeitsformen der Westfälischen Missionskonferenz. Er gi.. Auskunft über Verlauf, Teilnehmer und Mitarbeiter, Zeit und Ort der Tagungen der Konferenz. Die Themen der Tagungen von 1934 bis 1970 werden lückenlos aufgeführt; in ihnen spiegelt sich oft die kirchliche Zeitgeschichte wider.

Auf den dritten Absatz, der sich mit der künftigen Arbeit der Westfälischen Missionskonferenz befaßt, braucht an dieser Stelle nicht eingegangen zu werden.

Mit seiner Arbeit hat Wilhelm Rahe ein bislang wenig beachtetes Teilstück der westfälischen Kirchengeschichte erschlossen. Dafür gebührt ihm herzlicher Dank.

Bielefeld E. Brinkmann

Z 72/527

8. MRZ. 1973

6. Sep. 1973

31 JULI 1974

4. FEB. 1975
24. JUNI 1975

9. AUG. 1977

1977

25. JAN. 1978

5. FEB. 1979

26. OKT. 1979

14. APR. 1980

11. JULI 1980
16. OKT. 1981

2. FEB. 1982

13.91