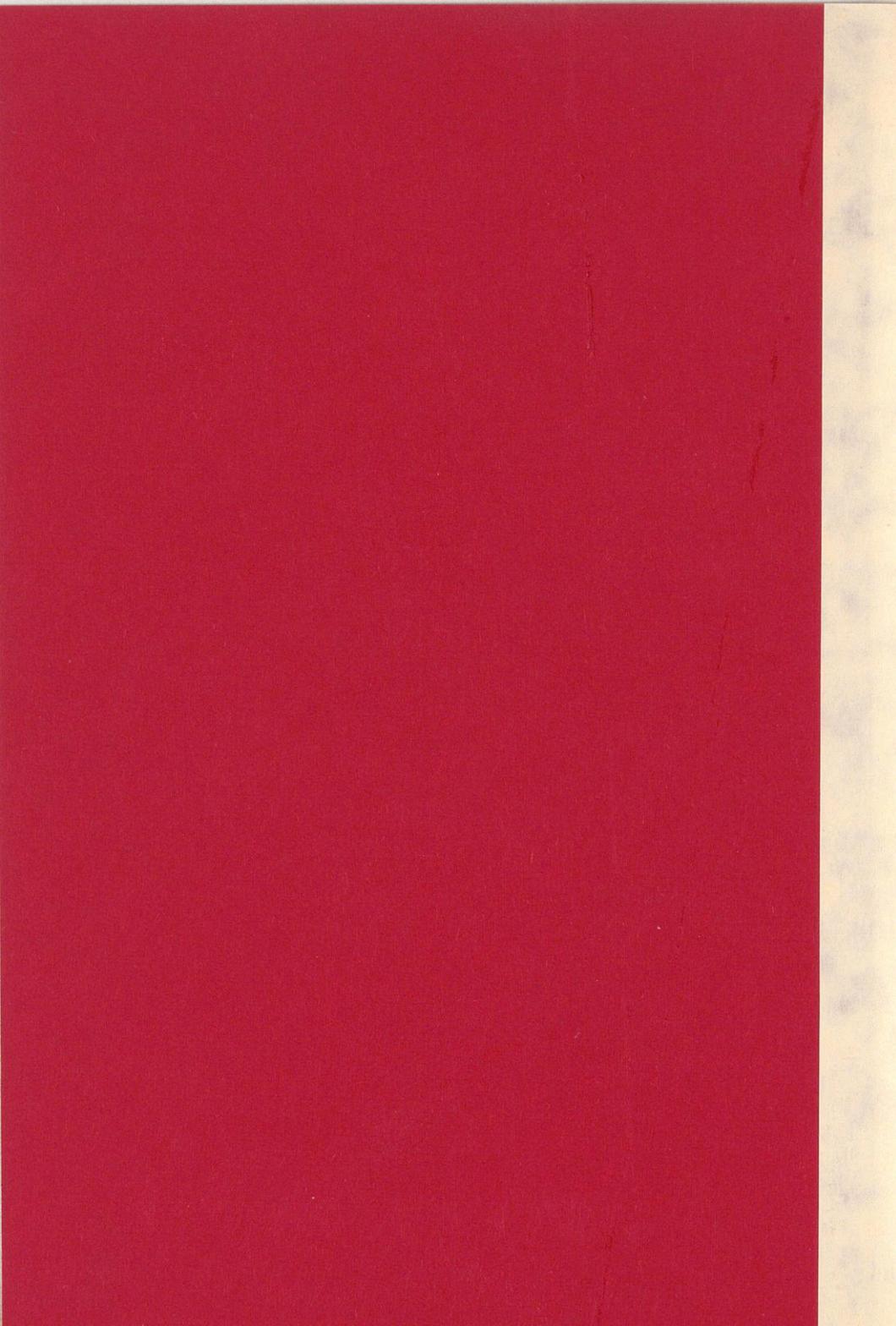


Jahrbuch
für Westfälische Kirchengeschichte

Band 68

1975



35.- 30.

Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte

Jahrbuch
für Westfälische Kirchengeschichte

Band 68

Herausgegeben
von
Robert Stupperich

1975

Verlagshandlung der August Bebel bei Bielefeld

20421

Erasmus und Westfalen

Von Prof. Dr. Dr. Robert Stupperich

Jahrbuch

für Westfälische Kirchengeschichte

Karssenbrock oder Vraucher? Wer schrieb 1534 das Bisthums-
Kampfschrift gegen Reformation und Täuferium in Münster?

Von Landesoberverwalter Dr. K.-R. Kirchhoff, Münster

Band 68

Das Wewelsburger Bekenntnis von 1570

Eine Ergänzung und Berichtigung zu dem Aufsatz „Das Bismarck-
Bekenntnis von 1570“

Herausgegeben

Von Staatsarchivar Prof. Dr. G. H. Seeberg, Münster

von

Robert Stupperich

Rochohl im Zeichen der ...

Von Superintendenten: R. Pöschel, Bielefeld

Die Vorfahren Luise Henze

Von Rektor i. R. Dr. Fritz Flörke, Münster

Die Unionenfrage

Für alle Ansehen sind nach dem Inhalt des Verbands-
vertrages - Das Jahrbuch ist im Auftrag des Vereins von der Geschäfts-
stelle in Münster (Westfalen) an der Westfälischen J. Kreisbibliothek
(Festschickung 13330 Dortmund) zu bestellen für sonstige Mitmenschen
durch den Buchhandel - Westfälischer Anstalt für Westfälische Kir-
chengeschichte (Westf.) entgegen. Wir bitten unsere Mitglieder Veränderungen
ihrer Anschrift der Geschäftsstelle sofort mitteilen.

1975

Verlagshandlung der Anstalt Bethel bei Bielefeld

Jahrbuch
für Westfälische Kirchengeschichte

Band 68

Herausgegeben

von

Robert Stupperich



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.

1975

Alle Rechte, insbesondere der Übersetzung und Vervielfältigung, vorbehalten.

Druck: Lengericher Handelsdruckerei, 454 Lengerich

gh 4261

Inhalt

Erasmus und Westfalen	9
Von Prof. D. Dr. Robert Stupperich, Münster	
Die Vorbereitung der Täuferherrschaft in Münster	23
Von Gerichtsassessor Dietrich Kluge, Münster Gremmendorf	
Kerssenbrock oder Vruchter. Wer schrieb 1534 das Bichtbok, die Kampfschrift gegen Reformation und Täufern in Münster?	39
Von Landesoberverwaltungsrat Dr. K.-H. Kirchhoff, Münster	
Das Wewelsburger Bekenntnis von 1575 Eine Ergänzung und Berichtigung zu dem Aufsatz „Das Bürener Bekenntnis von 1575/76“	51
Von Staatsarchivdirektor i. R. Prof. Dr. Johannes Bauermann, Münster	
Bocholt im Zeichen der Glaubenskämpfe	69
Von Superintendent i. R. Friedrich Brune (†), Nordwalde	
Die Vorfahren Luise Hensels	91
Von Rektor i. R. Dr. Franz Flaskamp, Wiedenbrück	
Die Unionsfrage auf der Preußischen Generalsynode von 1846	101
Von Vizepräsident D. theol. Johannes Hymmen (†), Bonn	
Theodor Gieseler als religiöser Schriftsteller	143
Von Oberstudienrätin i. R. Lotte Sauermann, Bonn	
Kleine Beiträge	
Begräbnisse des älteren Rietberger Grafenhauses außerhalb des eigenen Landes	163
Von Rektor i. R. Franz Flaskamp, Wiedenbrück	

Zur Lage einer Minden-Ravensbergischen Kirchengemeinde nach dem Dreißigjährigen Kriege 169

Von Landrat a. D. Heinrich Schumacher, Opendorf über Lübbecke

Ein Kirchenstreit in Iserlohn im Jahre 1768 172

Berichte

Kirche in der industriellen Umwelt
Rückblick auf die Jahrestagung 1974 in Bochum 175

Von Oberstudiendirektor Dr. Wilhelm Fox, Sprockhövel

Aus dem Jahresbericht des Vorsitzenden 177

Buchbesprechungen 181

Die Untertrappe auf der Preussischen Generalsynode von 1848
Von Dr. Franz Tackmann, Wiedebrock

Die Untertrappe auf der Preussischen Generalsynode von 1848
Von Dr. Franz Tackmann, Wiedebrock

Die Untertrappe auf der Preussischen Generalsynode von 1848
Von Dr. Franz Tackmann, Wiedebrock

Die Untertrappe auf der Preussischen Generalsynode von 1848
Von Dr. Franz Tackmann, Wiedebrock

Die Untertrappe auf der Preussischen Generalsynode von 1848
Von Dr. Franz Tackmann, Wiedebrock

Die Untertrappe auf der Preussischen Generalsynode von 1848
Von Dr. Franz Tackmann, Wiedebrock

Die Untertrappe auf der Preussischen Generalsynode von 1848
Von Dr. Franz Tackmann, Wiedebrock

Erasmus und Westfalen

Von Robert Stupperich, Münster.

Als im Oktober 1969 in Rotterdam der Erasmus-Kongreß zur Feier des 500. Geburtstages des großen Gelehrten stattfand, wurden die Vortragenden der Königin Juliana vorgestellt. Die Vertreter der Universitäten Basel, Freiburg und Köln konnten dabei berichten, daß Erasmus von Rotterdam sich in ihrer Stadt teilweise lange Jahre aufgehalten habe. Als die Königin dann an den Verfasser dieser Zeilen als den Nächstfolgenden lachend die Frage richtete, ob denn Erasmus auch in Münster gewesen sei, mußte er die Frage verneinen, doch konnte er hinzufügen, daß Erasmus durch seine Lehrer und Freunde mit Münster und mit Westfalen Verbindung hatte. Diese Beziehungen gehen in seine Frühzeit zurück und reichen bis in seine letzten Tage.

1.

Erasmus besaß zeitlebens Verbindungen zu den meisten Ländern Europas. Reisen hat er allerdings nur nach Frankreich, England und Italien unternommen. Die Einladungen nach Spanien, Österreich, Sachsen, Böhmen und Polen hat er immer abgelehnt. Er meinte, seine schwache Gesundheit erlaubte ihm das viele Reisen nicht. Wenn er sich auf den Weg machte, dann hätten ihn immer sachliche Notwendigkeiten dazu veranlaßt. Nur einmal, nach Italien, sei er sua sponte gereist¹. Vom damaligen Deutschen Reich kannte er nur das Rheintal. Wenn er nach Basel fuhr, dann hielt er sich immer auf dem linken Rheinufer. Sehen wir von seiner Übersiedlung nach Freiburg ab, so ist Erasmus nur in vereinzelten Fällen bei gelegentlichen Besuchen in Frankfurt oder Konstanz über den Rhein gegangen². Es gehört zum Charakter dieses Mannes, daß er sich am wohlsten in seinen vier Wänden fühlte. Auch in der Schweiz hat er von Basel aus keine Ausflüge unternommen. Ja, selbst in seiner niederländischen Heimat kannte er nur die westlichen Gebiete von Brabant und Flandern näher. Abgesehen von einem Besuch in Haarlem hat er selbst die Stätten seiner Kindheit und Jugend, Utrecht und Deventer, nie mehr aufgesucht.

Die Behauptung, daß Erasmus Sinn für die Natur gehabt habe³, wird gestützt mit dem Hinweis auf seine gelegentlichen Zeichnungen,

¹ P. S. Allen. *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*. Oxford 3, 1906, (weiter zitiert als Allen OE), 267.

² J. Clericus. *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia*. Lugduni Batavorum (Leiden) 1703 ff. (Neudruck: Hildesheim 1962) (weiter zitiert als LB) 10, Sp. 1662.

³ Vgl. J. C. Margolin. *L'idée de nature dans la pensée d'Erasmus*. Basel 1967.

auf Schilderungen in seinen Gedichten und Berichte über Naturerscheinungen. Aber wie das Meer seiner Heimat, so hat auch die Bergwelt der Alpen keinen überwältigenden Eindruck auf ihn gemacht⁴. Erasmus war im Grunde zu nüchtern, um nach der Naturnähe zu verlangen. Motive, die er bei seinen Auslandsreisen geltend machte, nämlich auch Handschriften antiker Autoren oder vor allem der Heiligen Schrift zu suchen, kamen für seine heimatliche Umwelt nicht in Betracht. Daher ist Erasmus niemals auf den Gedanken gekommen, Nordholland, Friesland oder gar das benachbarte Westfalen aufzusuchen.

Eine Vorstellung vom Westfalenlande hatte Erasmus nicht. Die persönlichen Beziehungen zu seinen Lehrern und Freunden waren anscheinend nicht so nahe, daß er sich von ihrer Heimat hätte berichten lassen. Wie er Friesland lobte, ohne das Land zu kennen, nur weil es einen Rudolf Agricola hervorgebracht hatte⁵, so tat er es bei Westfalen auch. Von der Ausdehnung des Landes hatte er keine Vorstellung. Das münstersche Niederstift zählte er ebenso dazu wie die hessische Grafschaft Siegen. Hatte er kein Verhältnis zum Lande, so besaß er doch ein solches zu den Menschen, die aus diesem Lande kamen und die er näher kennenlernte. Erasmus muß die Westfalen näher beobachtet haben. In seiner Schrift *De pronuntiatione* erwähnt er, daß nach seinen Feststellungen die Westfalen die Vokale a und u anders aussprachen, als es sonst üblich war⁶. Bei ihnen klangen die Vokale mehr nach Diphthongen. Fein konnte er ihre Sprache nicht nennen, er bezeichnete sie sogar als unartikulierte Brüllen (*immodicus mugitus*). In dieser Hinsicht teilte er offenbar das allgemein in den Niederlanden damals verbreitete Urteil, die Westfalen seien rauh oder roh. Freilich wollte er dieses Urteil nicht uneingeschränkt gelten lassen, denn ihm bekannte Beispiele widersprachen diesem Pauschalurteil aufs heftigste. Hinsichtlich des Volkscharakters kam Erasmus zu ganz anderen Feststellungen. Unübertrefflich nennt er die westfälische Arbeitsamkeit und Treue. Denkt er an einzelne hervorragende Westfalen in seiner Umgebung, dann hebt er weiter ihre reinen Sitten, kluge Einfalt und einfältige Klugheit hervor (*simplex prudentia et prudens simplicitas*)⁷.

Als Typus des Westfalen stand dem Erasmus immer der Lehrmeister seiner Jugend Alexander Hegius vor Augen. Noch in seiner Altersschrift „*Ciceronianus*“ (1528) setzte er ihm ein würdiges Denkmal; da heißt es: „Nicht zu übersehen, meine ich, ist das Westfalenland, das uns einen

⁴ Vgl. sein *Carmen alpestre* bei Meissinger. Erasmus von Rotterdam. Berlin, 1948, S. 365 ff. (deutsche Übersetzung S. 113 ff.) und bei C. Reedijk. *The Poems of Erasmus*. Leiden 1956 S. 280 ff.

⁵ Allen OE 1, 265 und J. Huizinga, *Verzamelde werken* 6, 258 Anm. 1.

⁶ LB 1, Sp. 935 C. 936 F.

⁷ Allen OE 4, 546

Alexander Hegius beschert⁸. Schon durch diesen einen Gelehrten von solchen Qualitäten, so ist sein Urteil, ist Westfalen eine geistige Potenz. Seine Betrachtungsweise erinnert geradezu an die des Kölner Karthäusers Werner Rolevinck in seiner „*Laus Saxoniae*“. Für Rolevinck ist Westfalen das Land, in dem Männer wachsen. Er ist stolz auf das Aussehen und die physische Kraft seiner Landsleute. Erasmus läßt dieses Urteil nur nach der geistigen Seite gelten. Wenn er auf seinen Lehrer Alexander Hegius als Repräsentanten Westfalens hinwies, so mußte er wissen, daß solche Männer im damaligen Westfalen keine häufigen Erscheinungen waren. Hamelmanns These, daß der Humanismus seine Ausbreitung den Westfalen verdanke⁹, ist zwar in dieser Einseitigkeit nicht zu halten, enthält aber, schon wenn wir auf Deventer und die Lehrer des Erasmus blicken, ein Körnchen Wahrheit. Rudolf von Langen, der Vater des westfälischen Humanismus, unternahm schon in den sechziger und achtziger Jahren seine Italienreisen und war freundschaftlich mit Agricola und Hegius verbunden. Er ist auch Erasmus bekannt geworden¹⁰. Ihre Korrespondenz ist freilich nicht mehr erhalten. Sie fiel in die Pariser Jahre (1496/98) des Erasmus¹¹. Für sein Verhältnis zu der älteren Generation des deutschen Humanismus wäre sie aufschlußreich. Diese Lücke wird aber nicht mehr aufzufüllen sein. Wir können daher, was das Verhältnis des Erasmus zum münsterischen Humanismus anlangt, nur Vermutungen äußern. Bei Hegius und seinen Schülern ändert sich schon das Bild.

Alexander Hegius¹², später Meister Sander genannt, stammte vom Hofe Heek bei Horstmar. Er war um 1435 geboren und erhielt, für den geistlichen Stand bestimmt, seine Erziehung bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben in Zwolle. Die weitere Ausbildung erhielt er offenbar an der Domschule in Münster, die ihn wesentlich geprägt hat. Der

⁸ LB 1, Sp. 1014.

⁹ H. Hamelmann. *Oratio ... Lemgo 1580* in Hamelmanns *Geschichtlichen Werken* 1, 4 Münster, 1902, S. 599 ff.

¹⁰ Allen OE 1, 106 f. Allen läßt es offen, ob bei dem sicher verschriebenen Namen Antonius Gang eher an Rudolph von Langen oder an Antonius Liber zu denken sei. Beide Westfalen haben in humanistischen Kreisen viel gewirkt. Erasmus schreibt: *quid Westphaliae singulari sua peritia contulerint dignitatis, haud facile quis dixerit.*

¹¹ Allen OE 1, 197. 199.

¹² Hamelmanns *Geschichtliche Werke* 1, 3 ed. C. Löffler S. 84. Vgl. weiter Butzbach. A. Hegius und seine Schüler (Zs. d. Bergischen Geschichtsvereins 7, 1871); J. Wiese. *Der Pädagog A. Hegius und seine Schule.* Berlin 1892; D. Reichling. *Zur Biographie des A. Hegius.* (Westf. Zs. 69, 1911, 456); H. Kronenberg. *Wanner is A. Hegius te Deventer gekomen?* (Verslagen en mededelingen van de vereniging tot beoefening van Overijsselsch regt en geschiedenis 29, 1913, 1-7); E. W. Kohls. *Zur Frage der Schulträgerschaft der Brüder vom gemeinsamen Leben und zum Rektoratsbeginn des A. Hegius in Deventer.* (Jb. f. Westf. KG 61, 1968, 33-43); E. Droz. *La première réforme scolaire à Münster en Westphalie.* (Festschrift f. Hugo Friedrich. Frankfurt 1966 S. 61-79).

junge Weltpriester kam 1469 als Leiter der Lateinschule nach Wesel, wechselte 1475 nach Emmerich über, bevor ihm das Rektorat der großen Schule in Deventer anvertraut wurde. Es steht nicht fest, wann er dorthin kam. Nach der Angabe, daß die Yssel damals noch keine Brücke hatte, mußte es vor 1482 gewesen sein¹³. Neuerdings wird wieder das Jahr 1476 angenommen.

Hegius muß sich mit den Fratres in Deventer gut verstanden haben. Über die Atmosphäre im Hause hat Johannes Murmellius ein viel günstigeres Urteil als gerade Erasmus. In seinen Epigrammata paraenetica Daventriae composita lobt er die Brüder für ihre Einfachheit und für die Hilfe, die sie der Lateinschule gewährten, aufs höchste. Unter ihnen fand er docti, die die Gelehrsamkeit liebten und die barbaries¹⁴ mit allen Kräften bekämpften. Hegius trat in Deventer in einen Kreis wohlmeinender und ihm gleichgesinnter Männer ein. Zu seinem Ruhme trug der Besuch seines alten Freundes Rudolf Agricola bei, der gerade aus Italien zurückgekehrt war, die neueste humanistische Literatur mitgebracht hatte und vor allem für die Kenntnis der griechischen Sprache eintrat¹⁵. Hegius hielt sehr viel von seinem berühmten Freunde. Ob Agricola vor der großen Schülerschar in Deventer eine Ansprache gehalten, ob er, wie die spätere Überlieferung berichtet, mit Erasmus gesprochen und ihm eine große Zukunft vorausgesagt hat, diese Fragen müssen alle ohne Antwort bleiben. Es kann auch nicht mehr festgestellt werden, ob Erasmus als Vierzehnjähriger schon die Dialektik Agricolae gelesen und für sich daraus bleibende Erkenntnisse gewonnen hatte. Nach seinen späteren Aussagen hatte er aus Agricolae Buch einiges, vor allem das Loci-Verständnis, gelernt und für sein ganzes Leben behalten¹⁶. Daher erinnert er sich bis in seine späten Jahre des großen Mannes, den er als seinen Vorläufer ansieht und geradezu seinen geistigen Vater nennt. Die Erinnerung an den großen friesischen Gelehrten hat ihn durch sein Leben begleitet. Immer wieder berichtet er über das für seine wissenschaftliche Entwicklung wichtige Ereignis, Agricolae Besuch in Deventer, und schätzt sich glücklich, damals diesen bedeutenden Mann selbst gesehen und gehört zu haben¹⁷.

Obwohl Erasmus nur im letzten Schuljahr Unterricht bei Hegius gehabt haben kann, bezeichnet er sich doch als seinen Schüler. Wenn

13 P. Mestwerdt. Die Anfänge des Erasmus von Rotterdam und die Devotio moderna. Leipzig 1917, S. 178.

14 Mit seinen Antibarbari wollte sich Erasmus schon in seiner Frühzeit unter die führenden Humanisten einreihen. Allen OE 11, 183.

15 Erasmus berichtet davon in seinem Catalogus lucubrationum (Allen OE 1, 2) und spricht von aurula melioris literaturae, die Agricola mitbrachte, vgl. LB 2, 166.

16 LB 5, Sp. 920.

17 Allen OE 2, 166.

überhaupt einer, dann ist Hegius sein praeceptor. Wenn er immer wieder über ihn schriebe, so aus dem Grunde, weil er ihm so großen Dank schulde. Bei Hegius, der das Griechische in den Schulunterricht einführte, habe er die Anfangsgründe dieser Sprache gelernt, die dieser selbst erst kurz zuvor von seinem Freunde Agricola erlernt hatte. Möglicherweise hatte Hegius ihn auch mit weiteren Schriften Agricolas bekanntgemacht. Agricola hängt für Erasmus so sehr mit Hegius zusammen wie er selbst auch. Freilich befand sich damals vieles noch in den Anfängen¹⁸. Wenn Erasmus sich kurz vor seinem Tode an die geistige Lage in seiner Jugend erinnert, dann ermißt er den Abstand eines halben Jahrhunderts und weiß durchaus anzuerkennen, was durch die gemeinsamen Anstrengungen seines Lehrmeisters und seiner Schüler geleistet worden war. Gleichzeitig stellt er aber auch fest, daß er es nicht so leicht hatte und Hegius auf dem beschrittenen Weg nicht einfach folgen konnte. Vielfach mußte er sich als Autodidakt den eigenen Weg bahnen. Hegius lag es noch sehr daran, seine humanistische Wissenschaft mit devoter Frömmigkeit zu verbinden. Diese entsprach der streng gerichteten Haltung, wie sie damals in seiner westfälischen Heimat üblich war. Erasmus hat ihn nicht offen kritisiert; sich aber von dieser Haltung distanziert, obwohl ihm diese Frömmigkeit näherlag, als er damals zugeben wollte.

Hegius hatte in mancher Weise zu der Blüte seiner Schule beigetragen. Als Richard Paffraet aus Köln im Jahre 1477 nach Deventer gekommen war und dort eine Druckerei eingerichtet hatte, vermittelte ihm Hegius viel Arbeit¹⁹. Nun erschienen dort die Werke klassischer Autoren, Sammlungen von Gedichten und Epigrammen. Mit seinem Kollegen Zinthus gab Hegius auch noch ein kommentiertes Doctrinale des Alexander de Villa Dei heraus. Als 1503 in Deventer posthum die kleinen Schriften Meister Sanders gedruckt wurden, war auch die Schrift *De utilitate linguae graecae* dabei. Darin stand auch der Spruch, den Erasmus aus seiner Kindheit noch behalten hatte:

Quisquis grammaticam vis discere, discito graece,
ut recte scribas, non prave, discito graece!

Erasmus schrieb das Vorwort zu dieser Ausgabe der Hegiusschriften, die ihm und seinen Altersgenossen einst so viel bedeutet hatten. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß Erasmus acht Jahre später auch die Ausgabe der Werke Agricolas anregte²⁰.

In der großen Schule von Deventer, die unter Hegius über 2000 Schüler gezählt haben soll, gab es auch andere deutsche Lehrer, zu denen

¹⁸ LB 9, 183.

¹⁹ C. Reedijk. *The Poems* .. S. 25.

²⁰ H. E. J. van der Velden. *R. Agricola*. Leiden 1921, S. 18.

Erasmus Beziehungen hatte. Insbesondere rühmt er Bartholomaeus Zehender, meist Coloniensis genannt²¹, als *vir eruditione singulari*²². Leider ist es nicht bekannt, woher Zehender, der später in Münster Lehrer und in Minden Rektor war, stammte. Erasmus hielt mit ihm noch vom Kloster Steyn aus Verbindung und sandte ihm seine Dichtungen zur Beurteilung zu. Coloniensis kann er ebenso nach der Stadt wie nach der Diözese benannt worden sein.

2.

Außer Hegius und vielleicht einigen weiteren aus Westfalen stammenden Lehrern und Erziehern hatte Erasmus in Deventer eine Reihe von Mitschülern, die aus dem Lande der Roten Erde kamen. Hamelmann übertreibt bestimmt, wenn er fast jeden namhaften Westfalen dieses Zeitalters zu einem Mitschüler des Erasmus macht, dennoch sind es ihrer nicht wenige, die tatsächlich zu gleicher Zeit wie Erasmus sich dort aufhielten.

Unter den mit Erasmus gleichaltrigen westfälischen Humanisten ist an erster Stelle Hermann von Büschen (Buschius) (1468-1534) aus Sassenberg zu nennen²³. Die Überlieferung, daß er bei den Fraterherren in Deventer erzogen worden sei, wird zutreffen, denn Erasmus selbst sagt von ihm, er sei ihm *vetere necessitudine coniunctissimus*²⁴. Dabei muß an die gemeinsame Schulzeit gedacht werden. Aber nicht nur die Erinnerung an Deventer bestimmte die anhaltende Verbindung der beiden Humanisten, sondern vielmehr die Übereinstimmung in den Anschauungen. Nach der Überlieferung ist Buschius 1484 aus Deventer nach Heidelberg gezogen, um Agricola zu hören und um dann seine Italienreise anzuschließen. Nach seiner Rückkehr wirkte Buschius als humanistischer Wanderlehrer an verschiedenen ostdeutschen Universitäten (Leipzig, Wittenberg, Greifswald). Aus diesen zwei Jahrzehnten liegen keine Nachrichten über Beziehungen zu Erasmus vor. Sobald aber dieser deutschen Boden betrat, um nach Basel zu reisen, traf sein alter Gefährte, der inzwischen in Wesel und Köln festen Fuß gefaßt hatte, mit ihm wieder zusammen. Im August 1514 begrüßte Buschius den inzwischen berühmt gewordenen Schulfreund in Köln mit einem Gedicht „In Erasmum Coloniā recens ingressum“, von dem Erasmus sagt, daß es ihm sehr

²¹ K. Sonneck. Über Bartholomäus Coloniensis (Mitt. d. Ges. f. deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte 8, 1898, S. 272 ff.).

²² Allen OE 1, 118.

²³ Über Buschius vgl. H. Lissem. H. B. (Progr. Köln 1884-1908); P. Kalkoff, in ARG 1, 1903; 8, 1910/11, S. 341-379; H. Weirich. H. v. d. Busche. Phil. Diss. Heidelberg 1923; R. Stupperich. Die Bedeutung der Lateinschule (Jb. f. westf. KG 41, 1951. S. 89 ff.); NDB 2.

²⁴ Allen OE 5, 208.

gefallen habe²⁵. Auch beim historischen Treffen der großen Humanisten in Mainz 1515, wo über Reuchlins Kampf mit den Dominikanern gesprochen wurde, war Buschius zugegen²⁶. Unverhofft müssen die beiden Humanisten auch beim Dekan Maternus Hatten in Speyer zusammengetroffen sein. Aus den folgenden Jahren hören wir, daß Erasmus sich im Oktober 1518 bemüht habe, Buschius für das Collegium trilingue in Löwen zu gewinnen, dessen in demselben Jahr erschienenenes Vallum humanitatis er sehr schätzte. Erasmus, der selbst etwas Ähnliches schreiben wollte, will Buschius überredet haben, einige Schärfen aus dieser Schrift zu entfernen²⁷. Doch dann muß bald eine Spannung zwischen ihnen eingetreten sein, die sich immer mehr gesteigert hat.

Als Murrnellius 1517 plötzlich in Deventer starb und Gerard Listrius beschuldigt wurde, an seinem Tode nicht unschuldig²⁸ zu sein, entstand zwischen Erasmus, der für Listrius eintrat, und Buschius, dem Lehrmeister des Murrnellius, ein scharfer Streit. In den folgenden Jahren waren die religiösen Auseinandersetzungen Grund erneuter Differenzen. Wie aus Melanchthons Brief an Spalatin vom 22. Februar 1521 hervorgeht²⁹, hielt sich Buschius bereits um diese Zeit in Worms auf. Dort hat er einiges geschrieben, was nicht mehr erhalten ist. Melanchthon dankt ihm für die Bundesgenossenschaft. Es bleibt nur undeutlich, womit er ihn unterstützt hat, ob er ihm auf Grund seiner Kenntnis italienischer Verhältnisse bei der Widerlegung des Thomas Rhadinus geholfen hat oder ob er ihm auf andere Weise sekundiert hat. Der ritterliche Hermann Buschius war zwar mit Ulrich von Hutten befreundet, aber mit dessen Auftreten keineswegs einverstanden. Er teilte ihm mit, was in Worms über ihn geredet würde. Hunde, die bellen, hieß es, beißen nicht. Dieser Brief brachte die Enttäuschung über den Kampfgenossen zum Ausdruck³⁰. Buschius selbst setzte sich in Worms in anderer Weise für Luther ein. Cochläus berichtet, sein Auftreten in Worms hätte zur Folge gehabt, daß ernsthaft ein Aufstand gegen die Klerisei befürchtet wurde³¹. Erasmus, der solange zwischen den Fronten stand und noch immer an einen Ausgleich im Sinne humanistischer Reformen dachte³², schrieb, als er sich endgültig für die altgläubige Seite entschieden hatte, Buschius sei schärfer als Hutten. Ja, er meinte, dieser bereitete eine scharfe Schrift gegen ihn vor und würde ihn auch angegriffen haben, wenn ihn Melanchthon

²⁵ Allen OE 2, 343.

²⁶ Allen OE 8, 589.

²⁷ Allen OE 4, 470.

²⁸ Allen OE 3, 296.

²⁹ CR 1, 358.

³⁰ Walch. Luthers Werke 15, 1902, Sp. 1646

³¹ Boecking. Hutteni Opera (Neudruck 1963) 2, 65.

³² P. Kalkoff. Vermittlungspolitik, ARG 1, 1903.

nicht daran gehindert hätte³³. Die alte Freundschaft ist aufgekündigt. Nun hält Erasmus ihn für eine Fliege, die die Salbe des Evangeliums und der gelehrten Bildung verdürbe³⁴. Auch beklagt sich Erasmus über ihn bei Melanchthon³⁵. In ihrem letzten Lebensjahrzehnt hat es keine Beziehungen mehr zwischen ihnen gegeben. Der Humanismus war konfessionell gespalten.

Überblicken wir die Briefe, die Erasmus an Buschius gerichtet hat, so tritt seiner Art entsprechend der nationale Charakter wie bei ihm selbst so auch bei seinem Partner niemals hervor. Da Erasmus den Humanismus nur als Gesamterscheinung kennt, spricht er wohl von der verschiedenen Intensität humanistischer Studien in einzelnen Ländern, geht dabei aber auf die nationalen Besonderheiten nicht ein. Im Grunde interessiert es ihn nicht, daß Buschius Westfale war, wie er diese Tatsache auch bei Rudolf von Langen ignoriert hat.

Seit der Zeit des Alexander Hegius verbreitete sich der Ruf der St.-Lebuin-Schule in Deventer auch im benachbarten Westfalen. Es ist nicht auszuschließen, daß hier landsmannschaftliche Beziehungen mit-sprachen, wenn so viele Schüler nach Deventer gingen. Hamelmanns Thesen³⁶ sind daher nicht ganz von der Hand zu weisen. Die begabteren Schüler, die nach Abschluß ihrer Schulzeit auf die Universität zogen, hatten die Wahl zwischen Löwen und Köln. Das humanistisch ausge-richtete, durch sein Collegium trilingue bald bekannte Löwen gab dabei meist den Ausschlag vor dem finsternen scholastischen Köln. In Löwen kam Erasmus mit westfälischen Humanisten der jüngeren Generation zusammen. Einer aus diesem Kreise, Konrad Gocklen (Goclenius) sollte sein vertrautester Freund werden.

Goclenius stammte aus Mengeringshausen in der Grafschaft Waldeck³⁷. Er war 20 Jahre jünger als Erasmus. Wenn er noch Schüler des Alexander Hegius war, dann muß er in sehr jungen Jahren nach Deventer gekommen sein. Hamelmann, der dies mitteilt, nennt ihn Paderbornensis, da Waldeck zur Diözese Paderborn gehörte. Von Deventer ist Goclenius vermutlich gleich nach Löwen weitergezogen. Die Annahme von D. Reichling, daß er in Köln im Jahre 1504 den Magistergrad erwarb, hielt schon Allen für zweifelhaft³⁸. Die nächsten Nachrichten über diesen gelehrten Philologen, den Hamelmann magnus ille nennt³⁹, stammen jedenfalls erst aus der Löwener Zeit, als er bereits mit Erasmus in Verbindung stand.

³³ Allen OE 5, 436.

³⁴ Allen OE 5, 495.

³⁵ Allen OE 5, 547.

³⁶ Hamelmanns Geschichtliche Werke 1, 4 S. 18.

³⁷ D. Reichling, Murellius. Münster 1880, S. 53 Anm. und ADB 9, 308.

³⁸ Allen OE 4, 504.

³⁹ Hamelmanns Gesch. Werke 1, 3 S. 274.

Nicht ohne Schwierigkeiten wurde der dreißigjährige Westfale dort Professor der lateinischen Sprache am Collegium trilingue. Erasmus rühmt ihn in seinen Adagia als grundgelehrt, dazu als eleganten Stilisten und läßt den Gedanken anklingen, daß Goclenius zu großen Hoffnungen Anlaß gebe⁴⁰. Dieses Urteil hat Erasmus nie geändert. Im Jahre 1521 empfahl er Gockeln seinem Freunde Thomas Morus so vorbehaltlos⁴¹, wie er sonst kaum einen anderen je empfohlen hat. Er bevorzugte Goclenius nicht nur um seiner überragenden Gelehrsamkeit willen, sondern vor allem um seines untadeligen Charakters willen. Literarisch ist Goclenius wenig hervorgetreten. Abgesehen von einigen Gedichten, Übersetzungen und Reden hat er nichts in Druck gegeben. Als Melanchthon auf Veranlassung des in Wittenberg weilenden Franz Dilft an Goclenius schrieb⁴², ist kein Briefwechsel in Gang gekommen. Konfessionelle Gründe werden nicht geltend zu machen sein, da Goclenius mit Eoban Hesse und mit Joachim Camerarius in Verbindung stand.

Erasmus selbst hatte - so mißtrauisch er sonst war - Konrad Goclenius gegenüber ein grenzenloses Vertrauen. Dies galt insbesondere in Geldangelagenheiten⁴³. Dieses Vertrauensverhältnis blieb auch bis zuletzt bestehen. Erasmus hielt ihn für seinen einzigen aufrichtigen Freund⁴⁴. Ein äußeres Zeichen dieser Haltung ist die Tatsache, daß der letzte Brief, den Erasmus überhaupt geschrieben hat, an Goclenius gerichtet ist. Erasmus hatte ihn eigentlich zu seinem Testamentsvollstrecker ausersehen. Er hätte es auch gern gesehen, wenn Goclenius nach Basel gekommen wäre, um die Gesamtausgabe seiner Werke zu betreuen.

Ein besonders schwieriges Kapitel der Erasmus-Forschung ist noch mit dem Namen Goclenius verbunden. Falls das *Compendium vitae*⁴⁵ echt ist, wäre es ein Zeichen besonderer Vertrauenswürdigkeit, daß Erasmus dieses Schriftstück, das erst nach seinem Tode publiziert werden sollte, gerade bei ihm deponierte. Der Begleitbrief zum *Compendium vitae* spricht diesen Gedanken selbst aus und erregt dadurch Argwohn. Auch hat Goclenius, der in allem exakt war, den Wunsch seines väterlichen Freundes unerfüllt gelassen. Bekanntlich ist das *Copendium Vitae* erst 1607 veröffentlicht worden. Der Herausgeber, Prof. P. Merula in Leiden, hat aber die Verhältnisse gut gekannt und seine Edition glaubwürdig zu gestalten gewußt, wenn er sie gerade mit Goclenius in Verbindung brachte.

⁴⁰ LB 2, Sp. 627, vgl. Allen OE 4, 75.

⁴¹ Allen OE 4, 546.

⁴² CR 1, 947 ff.

⁴³ Allen OE 1, 507.

⁴⁴ Allen OE 9, 441.

⁴⁵ Allen OE 5, 431 ff. Die Frage nach der Echtheit des *Compendium vitae* soll hier nicht erörtert werden. Gegen sie bestehen berechnete Bedenken.

Aus dem Briefwechsel des Erasmus sind noch weitere Westfalen bekannt, die aber für ihn nicht so wichtig geworden sind wie gerade Goclenius. Aus Westfalen nennt Erasmus gelegentlich den aus Vechta in Oldenburg gebürtigen Hermann Stüwe⁴⁶, der in den Jahren 1517-1520 Schüler des Murrnellius in Deventer und dann des Gerhard Listrius in Zwolle war. Von dort ging Stüwe nach Löwen, wo er sich an Goclenius anschloß. Erasmus lernte ihn dort kennen und hob bei ihm wie bei seinem Freunde als schätzenswerteste Eigenschaft die Zuverlässigkeit und Treue hervor. Für Stüwe war aber die Tätigkeit in Löwen, wo er Klassiker auszulegen hatte, anscheinend nicht befriedigend. Er kehrte in seine Heimat zurück und wirkte später als Pastor in Wildeshausen.

Nun ist es aber keineswegs so, daß Erasmus jeden Westfalen so einschätzte wie Goclenius und Stüwe. Er wußte wohl, daß die Beständigkeit und Zähigkeit auch ins Negative ausschlagen konnte. Als Beispiel nennt er den aus Holtwick bei Coesfeld gebürtigen Ortwin van Graess (Gratius)⁴⁷. Auch er war Schüler des Hegius in Deventer und später Kölner Magister. Seine große Verehrung für den Kölner Offizial Hoogstraten hatte ihm einen traurigen Ruhm bereitet. Durch die *Epistolae obscurorum virorum* dem Gelächter preisgegeben, galt er fortan als Hort des Obskurantismus⁴⁸. Mochte das Urteil über ihn ungerecht sein, auch Erasmus hielt von ihm trotz seines Vermittlungsversuches im Reuchlinstreit nicht viel. Im Grunde stand er doch auf seiten der Humanisten gegen die Dominikaner.

Hamelmann nennt noch weitere westfälische Humanisten, die durch die Schule von Deventer gegangen waren. Unter ihnen finden sich jedoch keine, die näheren Kontakt mit Erasmus gehabt haben, mochten sie auch von erasmischen Anschauungen bestimmt gewesen sein. Erasmus selbst aber, der sich seit 1521 in Basel und Freiburg aufhielt, hatte keine Gelegenheit mehr, wie einst in Löwen, Humanisten aus dem westfälischen Raum kennenzulernen oder gar an sich zu ziehen. Er beschränkte sich nunmehr auf den oberdeutschen und den benachbarten französischen Raum.

3.

Erasmus besaß überall Korrespondenten, die ihn über die Geschehnisse der Gegenwart auf dem Laufenden hielten. Für Westfalen erfüllten diese Aufgabe die beiden herzoglichen Räte in Düsseldorf, Johann von Vlatten und Konrad Heresbach. Bisweilen waren es auch andere, die ihm Nachrichten zukommen ließen von Ereignissen, denen sie nahestanden.

⁴⁶ Allen OE 4, 589.

⁴⁷ D. Reichling. Ortwin Gratius, sein Leben und seine Werke. Heiligenstadt 1884.

⁴⁸ Allen 4, 145.

Da diese Korrespondenten zu seinen treuesten Anhängern gehörten, konnte sich Erasmus auf sie und ihre Glaubwürdigkeit verlassen⁴⁹.

In den Jahren 1532/33 erhielt Erasmus zuerst Mitteilungen über die kirchlichen Ereignisse in Soest, der reichsten und bedeutendsten Stadt Westfalens, die erst allmählich von Münster überflügelt wurde. Vermutlich lagen auch bei der Regierung in Düsseldorf keine genauen Berichte darüber vor, was eigentlich in Soest vorging. Die ungenauen Nachrichten über die führenden Personen beim „Tumult“ in Soest kombinierte Erasmus in seiner Weise und gab seine irrtümlichen Auffassungen auch weiter. Ein aus Kampen in Holland stammender ehemaliger Franziskaner hatte 1531 in Soest zu predigen begonnen und mit seiner schwärmerischen Predigt den Stein ins Rollen gebracht. Erasmus meinte in dem Johannes Campanus in Soest den flüchtigen sächsischen Dominikaner Lambert Campester wiederzufinden⁵⁰, der einst illegal seine *Colloquia familiaria* in Paris zum Druck gebracht hatte. Auf den Gedanken, daß es sich bei der Ähnlichkeit der Namen um eine Verwechslung handeln könnte, ist er offenbar nicht gekommen. In einem Brief an den päpstlichen Nuntius P. P. Vergerio gibt er es als Tatsache aus, daß in Soest ein Dominikaner den „Tumult“ angestiftet habe⁵¹. Auf die Ereignisse selbst geht er brieflich nicht näher ein und bemerkt nur, daß es zu langwierig wäre, die Ereignisse zu beschreiben. Erasmus erwähnt lediglich, daß im Zuge der Ereignisse der altgläubige Rat aus Soest habe fliehen müssen. Wie so oft steht auch hier für ihn der Lambert Campester und das, was er ihm an Schaden zugefügt hat, im Vordergrund. Über die Reformationsbewegung hatte er seine feste Meinung; für ihn war sie ein Tumult.

In einem ausführlichen Bericht, der freilich nicht genau zu datieren ist und zwischen 1534 und 1536 entstanden sein muß, gab Heresbach dem Meister genauere Kenntnis von weiteren Ereignissen in Soest und Münster⁵². Heresbach hatte ihm zwar mitgeteilt, daß die evangelisch gewordene Stadt Soest durchaus die Hoffnung biete, bei der Verkündigung des lautereren Wortes zu bleiben, aber auf diese Nachricht ging Erasmus nicht ein. Die ruhige Entwicklung in Soest sprach ihn nicht weiter an.

⁴⁹ A. Gail. Johann von Vlatten und der Einfluß des Erasmus von Rotterdam auf die Kirchenpolitik der vereinigten Herzogtümer (Düsseldorfer Jahrbuch 45, 1951, S. 2-109).

⁵⁰ Allen OE 10, 115. Vgl. A. Roersch. Un contrefacteur d'Erasmus: Lambert Campester. Erasmus-Gedenkschrift Basel 1936, S. 113 ff.; Hugo Rothert. Kirchengeschichte der Grafschaft Mark. Gütersloh 1913, S. 27 erwähnt den Brief des Erasmus an Joh. Choler (5. 10. 1532), und H. Schwarz. Reformation in Soest. Soest 1932. S. 20 übernimmt diese Notiz.

⁵¹ Allen OE 10, 250: Susati tumultum excitavit dominicanus. Quid acciderit Monasterii, quid Susati, longum sit scribere.

⁵² Allen OE 11, 149 ff.

In die letzten Lebensjahre des großen Humanisten fällt das die ganze westliche Welt erregende und erschütternde Ereignis der Täuferherrschaft in Münster. In Basel hatte Erasmus wohl Gelegenheit, manches über diese auch in der Schweiz seit 1525 auftretende Erscheinung zu hören; sie kennenlernen und mit ihr konfrontiert werden, konnte er jedoch nicht. Um sich näher mit dem Täuferium zu beschäftigen, fehlten ihm die Sprachkenntnisse⁵³ In Basel hörte er jedoch von den anarchistischen Absichten der Täufer, deren Aufkommen er ins Jahr 1523 verlegt und mit den Zwickauer Propheten beginnen läßt⁵⁴ Als die Täufer sich in Zürich bemerkbar machten, hatte Erasmus gerade mit der Polemik gegen Luther genug zu tun, und als Cochläus ihn bat, ein kleines Buch gegen die neue Sekte zu schreiben, das er dann ins Deutsche übersetzen wollte, ging Erasmus auf den Vorschlag nicht ein⁵⁵ Es fehlte ihm die spezielle Kenntnis der Anabaptisten. In Basel kann er etwas von Hans Denck gehört haben⁵⁶, der dort an der Pest starb, aber schon von Ludwig Hätzer, der da hingerichtet wurde, scheint er keine Kunde gehabt zu haben. Immerhin will er die täuferische Bewegung beobachtet haben. Pessimistisch meint er, sie sei weiter verbreitet, als allgemein angenommen würde, und werde wohl bald zum Ausbruch kommen⁵⁷. Offenbar sah er sie als sozialpolitische und weniger als religiöse Erscheinung an. In der Zeit des Augsburger Reichstages von 1530 zogen die Täufer die Blicke des Erasmus immer mehr auf sich. Sie empfahlen sich weder durch ihre große Zahl noch durch die fehlende kirchliche Organisation, sondern allein durch ihr strenges Leben⁵⁸ Am 24. Juni 1530 schrieb Erasmus, er sehe die Lage als irreparabel an. Jetzt könnte nur Gott noch helfen. Im Grund taten ihm die Täufer leid. Sie seien verblendet und rennten in ihr Verderben; man hätte, meint er, ihnen noch helfen können⁵⁹.

Die Vorgänge in Münster, über die Erasmus von verschiedenen Seiten informiert wurde, veränderten seine Beurteilung des Täuferiums. Aus nächster Nähe zu den Ereignissen berichtete ihm Viglius van Zuichem, der als Offizial des Bischofs von Münster in Dülmen stationiert war⁶⁰ Später bekam er Berichte von Johann Rinck und Tilmann Gravius aus Köln und schließlich von Konrad von Heresbach aus Düsseldorf. Diese Berichte lagen zwar zeitlich weit auseinander, kamen aber alle aus einem

53 Allen OE 9, 410: Genius meus abhorret a vernacula.

54 Allen OE 5, 295.

55 Allen OE 7, 288.

56 Allen OE 7, 342.

57 Allen OE 7, 338.

58 Allen OE 8, 113.

59 Allen OE 8, 451.

60 Allen OE 11, 22-27.

den Ereignissen nicht fernliegenden Gebiet. Viglius van Zuichem hatte die Vorgänge in Holland erkundet und weiß von dem Entsatzheer zu berichten, das auf Schiffen Münster erreichen sollte. Er stellt Erasmus auch die Not der Bevölkerung vor Augen und meint, der Bauernkrieg sei nur ein Vorspiel zu diesen Ereignissen gewesen. Der Same von damals sei jetzt aufgegangen. Er vermag auch von Bernd Rothmanns theologischer Entwicklung zu erzählen, ebenso vom Werden des „Königs“ Jan van Leiden und stellt Erasmus die politische Gefahr vor Augen, die hier in Münster für das Reich entstanden ist. Auf Grund dieses Berichtes machte sich Erasmus sein Bild von der Lage in Norddeutschland. Er schrieb, die Anabaptisten überschwemmten das Land wie einst die Heuschrecken Ägypten. Sie kämen im Zeichen der Frömmigkeit, was sie aber anrichteten, könnte nur als Räuberei bezeichnet werden. Sie lehrten Unmögliches, setzten sich aber mit soviel Leidenschaft für ihre Lehre ein, daß das Volk ihnen willenlos folgte. Ganze Landstriche seien ihnen anheimgefallen, vor allem sein liebes Holland (*praecipue mea Hollandia*)⁶¹.

Im Februar 1535 gab Erasmus die Nachrichten über die Belagerung Münsters weiter⁶². Er berichtet, daß inzwischen ein Schneider in Münster zum König gewählt sei, der sich „König von Zion“ nenne. Die Berichte des Erasmus sind trotz der Korrespondenzen, auf die er sich stützt, ungenau. Erst nach dem Fall der Stadt bekam Erasmus eingehende Mitteilungen. Heresbach konnte ihm von der Tyrannei in Münster Näheres übermitteln und die Lehre des Königs in 11 Punkten zusammenfassen⁶³. Heresbach berief sich darauf, daß er den gefangenen „König“, der dem Herzog von Cleve vorgeführt wurde, gesehen und gehört habe. Um die gleiche Zeit erhielt Erasmus von Viglius van Zuichem Rothmanns Buch „Von der Wrake“ zugeschickt⁶⁴ und zuletzt noch den Schlußbericht über die Exekution des Königs, Knipperdollings und Krectings auf dem Michaelisplatz in Münster⁶⁵.

Den greisen Erasmus stimmten die münsterschen Ereignisse trübe. Er meinte, das Täuferturn sei zwar nach dem Fall Münsters zurückgedrängt, aber nicht ausgelöscht. Mit Gewalt ließen sich solche Bewegungen nicht erledigen⁶⁶.

Zu den einzelnen Meldungen, die ihm zugegangen waren, hat sich Erasmus nicht geäußert. Nach den Darstellungen, die er bekam, mußte er annehmen, daß die Initiative zu dem *exemplum execrabile* in Münster

⁶¹ Allen OE 11, 39.

⁶² Allen OE 11, 79.

⁶³ Allen OE 11, 160-164.

⁶⁴ Allen OE 11, 234. Vgl. den Text in Die Schriften B. Rothmanns hrsg. von R. Stupperich. Münster 1970, S. 284-297.

⁶⁵ Allen OE 11, 318.

⁶⁶ Allen OE 11, 195.

von holländischer Seite ausgegangen war. In den ihm zugegangenen Berichten kam es nicht heraus, daß das Münsterische Täuferium von starken einheimischen Kräften getragen worden war. Es ist daher nicht zu verwundern, daß Erasmus diese Erscheinung gar nicht als eigentümlich westfälisch erkannte und bestimmte Züge in ihr nicht als volkstümlich geprägt ansah. Die Täuferherrschaft in Münster hatte sein Urteil über Westfalen weder in positiver noch in negativer Weise zu bestimmen vermocht. Sein Verhältnis zu Westfalen blieb individuell geprägt. Die Westfalen, die in seinen Lebenskreis eingetreten waren, hatten seine Auffassung bestimmt. Dabei blieb Erasmus.

Die Vorbereitung der Täuferherrschaft in Münster

Von Dietrich Kluge, Münster.

1. Die sittlichen Lehren der Täufer

Mannigfache Einflüsse und Umstände haben bei der Errichtung des Wiedertäuferreiches in Münster mitgewirkt: Die Lehren von Thomas Münzer¹, Sebastian Franck², Melchior Hofmann³ und der Wassenberger Prädikanten⁴, die schillernde Persönlichkeit des münsterschen Reformators Bernhard Rothmann⁵, die mangelnde Unterstützung der reformatorischen Bewegung durch den bischöflichen Landesherrn, die geographische Nachbarschaft zu den von der Täuferbewegung stark beeinflussten Niederlanden, die politischen Streitigkeiten zwischen Stadt, Domkapitel und Bischof sowie die schon jahrelang andauernden sozialen Unruhen in der Stadt⁶. Hier soll nur von den sittlichen Lehren der Täuferbewegung die Rede sein; jedoch muß man sich stets dessen bewußt bleiben, daß allein eine Würdigung aller genannten Einflüsse die Entstehung des „Münsterschen Aufruhrs“ einigermaßen zu erklären vermag⁷.

Mit Recht unterscheidet Sachsse zwei Hauptrichtungen der Täuferbewegung, die – abgesehen von der Verwerfung der Kindertaufe – wenig Gemeinsames haben⁸: Die eine sucht den schwärmerischen Gedanken einer Heiligkeitsgemeinde durchzuführen und lehnt die herrschenden Zustände der „Welt“ einschließlich aller Obrigkeit als unchristlich ab. Die andere Richtung – die „Schweizer“ oder „Schwertler“ – unterscheidet sich wohl in einigen Glaubensfragen von den evangelischen Kirchen, nimmt aber keine ablehnende Stellung der „Welt“ gegenüber ein und

¹ Lackner, Von Thomas Münzer zum Münsterschen Aufstand, Jahrbuch 53, 1960/61, S. 9 ff.

² Stupperich, Sebastian Franck und das Münsterische Täuferium, in: Dauer und Wandel der Geschichte, Festgabe für Kurt von Raumer, 1966, S. 144 ff.

³ Cornelius, Geschichte des Münsterischen Aufruhrs II, 1860, S. 87 ff., 218 ff., 282 ff.

⁴ Cornelius, aaO. II, S. 153 ff., 330 ff.

⁵ Detmer, Bernhard Rothmann 1904; Rothert, Bernhard Rothmann, in: Westfälische Lebensbilder I, 1930, S. 384 ff.; Stupperich, Die Schriften Bernhard Rothmanns, (Schr. d. Münsterischen Täufer und ihrer Gegner I), 1970, S. XI ff.

⁶ Kerssenbrock, Anabaptistici furoris ... (MGa 5/6), 1899/1900, S. 126 ff.; Cornelius, aaO. I, S. 1 ff.; Stupperich, Die Schriften Bernhard Rothmanns, S. X f.

⁷ Zur neueren Literatur über das münsterische Täuferium vgl. Stupperich, Das Münsterische Täuferium, 1958; ders., Zur neuesten Erforschung des Münsterischen Täufertums, Jahrbuch 59/60, 1966/67, S. 225 ff.; Kirchhoff, Neue Arbeiten zum münsterischen Täuferium, in: Westfälische Forschungen 20 (1967), S. 229 ff.

⁸ Sachsse, Die politische und soziale Einstellung der Täufer in der Reformationszeit, Zeitschrift für Kirchengeschichte 74 (1963), S. 282 ff. und 314 f.

kehrt im Laufe des 17. Jahrhunderts in die reformatorische Kirche zurück, aus der sie hervorgegangen war. Da die „Schweizer“ oder „Schwertler“ auf das münsterische Täuferum keinen entscheidenden Einfluß hatten, können sie hier außer Betracht bleiben. Um so entscheidender war für Münster die schwärmerische Richtung des Täuferums, und zwar in der konkreten Ausprägung, welche sie in den benachbarten Niederlanden unter dem Einfluß Melchior Hofmanns gefunden hatte⁹. Kennzeichnendes Merkmal dieser Richtung der Täuferbewegung ist das Drängen auf wirkliche Bekehrung und sittliche Wiedergeburt jedes einzelnen Gläubigen und auf Errichtung einer reinen Gemeinde der Auserwählten durch einen von den „Gottlosen“ abgesonderten Bund der Wiedergeborenen¹⁰, in dem alles weltliche und sündige Treiben durch Zucht und Bann ferngehalten und der Grundsatz der Bruderliebe verwirklicht wird¹¹. Die notwendige Folge dieses Strebens war ein mehr oder weniger schroffer Separatismus¹² und – namentlich in den Anfangszeiten der Bewegung – ein schwärmerischer Fanatismus, der auch den münsterischen Wiedertäufern zum Verderben gereicht hat.

Der Kirchenbegriff der Schwärmer¹³ unterscheidet sich nicht unwesentlich von dem der *Confessio Augustana*¹⁴. Die in der Täuferliteratur vorkommenden Kirchendefinitionen haben regelmäßig einen gesetzlichen Zug: Die rechte Wort- und Sakramentsverwaltung genügt nicht, hinzukommen muß die Heiligung der Gläubigen und die Erfüllung aller

⁹ Rothmann zählt in seiner Schrift „Eyne Restitution ... rechter unde gesunder Christliker leer“ Melchior Hofmann zu den Vollendern der „Restitution“: „Alzo hefft godt durch de geleerden angevangen, Dan durch de ungeleerdesten na der werlt wil he de Restitution up eth herlickste ynvören, up dat he alleine den Pryß hebbe. Dem na so sü an, wo yn Erasmo, Luthero, Swinglio begonnen, Overst yn Melchior, Johan Mathyß unde hyr yn unsen bröder Johan van Leyden, de gantz ungeleert na der werlt geachtet, de warheit herlick yngevört ys“ (Schriften, S. 219).

¹⁰ Rothmanns Schrift „Eyn gantz troestlick bericht van der wrake“ richtet sich an „alle waren Israeliten und bundgenoten Christi“ (Schriften, S. 285); er ermahnt „alle goethertige, dat se nich sömen, den bundt des Heren anthogripen“ (Schriften, S. 287). Zu dem Ausdruck „wahre Israeliten“ vgl. Joh. 1, 47; Röm. 2, 29.

¹¹ Goebel, Geschichte des christlichen Lebens I², 1855, S. 140 f.; Cornelius, aaO. II, S. 49 f. Keine Einigkeit bestand in der Frage des Waffengebrauchs und der Gewaltanwendung; hierzu ausführlich Sachsse, aaO. S. 293 ff.

¹² Cornelius, aaO. II, S. 50.

¹³ Nach Heyer, Der Kirchenbegriff der Schwärmer, 1939, S. 50, kennzeichnen vier Merkmale die sichtbare „rechte Kirche“ der Schwärmer; sie ist:

1. eine reine Kirche von Auserwählten, abgesondert von den Gottlosen,
2. eine Kirche solcher, die sich heiligen,
3. eine Kirche, die durch Taufzulassung und Zucht- und Bannbruch organisatorisch gesichert ist,
4. eine Kirche, die den Anspruch erhebt, die ganze Welt zu umfassen.

¹⁴ „Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta“, C. A. Art. VII.

göttlichen Gebote¹⁵. Die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche wird von den Schwärmern abgelehnt: Die rechte Kirche der Auserwählten ist immer sichtbare Kirche. Die Frage, wer zu den Auserwählten und wer zu den Gottlosen gehört, ist nach ihrer Meinung durchaus menschlicher Beurteilung zugänglich¹⁶. Die Teilhabe an der Gemeinde der Wiedergeborenen erweist sich im Zeugnis des Glaubens und Lebens: „Alzo gehört dan twierley thom rechten Christen. Nemplick, Dat he in Christum rechtschapen gelöve unde dat he hillich wandert in alle sinen gebaden¹⁷“

Das „Reich Christi“ (d. h. die Täufergemeinschaft) und die „Welt“ stehen sich nach Ansicht der Täufer in größter Schroffheit gegenüber. In der Endzeit, die im 16. Jahrhundert nicht nur Täufer nahe bevorstehend wähten¹⁸, wird das „Reich Christi“ den Sieg über die „Welt“ erringen, wird ein göttliches Strafgericht alle Gottlosen vertilgen und die Frommen erlösen¹⁹. Während jedoch die oberdeutschen Täufer im allgemeinen in den Türken die Vollstrecker des göttlichen Gerichtes an der gottlosen Welt erblickten, vertraten Anhänger Melchior Hofmanns in den Niederlanden die Ansicht, Christus werde sich seiner Gläubigen als seiner Werkzeuge zur Vernichtung der Gottlosen bedienen²⁰. Diese Lehre hat, wohl vermittelt durch den Täuferpropheten Jan Mathys, entscheidenden Einfluß auf die Gedankenwelt der münsterschen Täufer ausgeübt²¹.

Zum Kirchenbegriff der Schwärmer gehört vor allem auch der Gebrauch des Bannes, weil der durch die Taufe konstituierte Bund der „wahren Israeliten“ stets unbefleckt erhalten werden muß. Die Mehrzahl der Täufer ist der Meinung, daß auch die getauften Christen noch Sünden

¹⁵ Heyer, aaO. S. 60; Cornelius aaO. II, S. 48; ähnlich Rothmann in seiner Schrift von der „Restitution“: „Nu de rechte Christenn gemeinte ys dusse, Ein vorsammelinghe groth offte klein, de mit warer bekentnisse Christi alzo up Christum gegründet ys, dat se alleine sine rede holden unde all sinen willen unde gebade vollenbrennen. Welck vorsammelinghe, de alzo geschicket ys, ys warafftich eine gemeine Christi“ (Schriften, S. 241). „Nu vort wo uth den vörgerörten lichelick mach verstaen werden, dat twierley am ersten van nöden sint unde den rechten Christen gemeyn tho behöeren, Nemplick, myt rechter erkentenyse Christi yn Christum gelooven, unde alleine syne rede bewaren unde holden allent, wat he bevalen hefft“ (Schriften S. 242).

¹⁶ Heyer, aaO. S. 50.

¹⁷ Rothmann, „Restitution“, Schriften S. 247.

¹⁸ Cornelius, aaO. II, S. 65; Stupperich, Jahrbuch 53/54, 1960/61, S. 25 ff.

¹⁹ Sachsse, aaO. S. 302; Cornelius, aaO. II, S. 66 f.

²⁰ Lackner, Jahrbuch 1960/61, S. 22 f.; Sachsse, aaO. S. 304, glaubt unter Berufung auf zur Linden, Melchior Hofmann, 1885, S. 359, daß diese Ansicht noch auf Melchior Hofmann persönlich zurückgehe. Dieser plante jedoch keine Erhebung gegen die Obrigkeit und Ausrottung der Nichttäufer; noch kurz vor Münsters Fall erklärte er, er werde kein Schwert in die Hand nehmen; vgl. Lackner, aaO. S. 22, Anm. 38.

²¹ Dazu ausführlich Reichel, Die Vorstellungen der Münsterschen Wiedertäufer über ihr Verhältnis zur Welt und zu ihren Mitmenschen, 1923, S. 5 ff.

begehen, daß also auch unter ihnen noch Strafe nötig sei, aber keine „fleischliche“ Strafe, sondern nur der Bann, die Ausschließung aus der Gemeinschaft der Heiligen²² In der Taufe unterwirft sich der neue Christ deshalb – ausdrücklich oder stillschweigend – der Schlüsselgewalt der Gemeinde²³ Unbußfertige Sünder werden nach mehrfacher Ermahnung durch den Vorsteher im Namen der Gemeinde ausgeschlossen, meist im Zusammenhang mit einer Abendmahlsfeier, dem „Fest des Brotbrechens“²⁴. Wer in das sündhafte Leben der „Gottlosen“ zurückfällt und durch den Bann aus der Gemeinde ausgeschlossen bleibt, gilt als ewig verloren: Außerhalb der Täufergemeinde ist kein Heil²⁵. Jedoch steht der Weg zur Bekehrung stets offen. Ausgeschlossene Täufer rangen oft mit größter Beharrlichkeit um ihre Wiederaufnahme.

Weite Verbreitung fand eine Schrift Melchior Hofmanns, in der er die wesentlichsten Grundzüge der täuferischen Lehre als die von Gott selbst befohlene Ordnung der christlichen Kirche verkündete: Die „Ordonnantie Godts“²⁶. Aus diesem Werk erfahren wir auch einiges über die Grundsätze der täuferischen Gemeindegucht. Nachdem Hofmann das Verhältnis Christi zu der einzelnen wiedergeborenen Seele mit dem eines Bräutigams zu seiner Braut verglichen hat, fährt er in diesem Bilde fort: „Ende indien haer dan de Bruyt voortaan, niet redelijck quame te draghen omme den Bruydegom alleene ghetrou ende gehoersam te sijne, maer haer met haerder herten, tegen t' verouwen, aen anderen quame te hangen, ende metten selven horerije te bedrijven, ende haer te bevlecken, het ware dan wat het wesen mochte, daer aen sy haer herte mochte hangen, ende also van de ghehoorsaemhet des Bruydegoms afkeren: ende nae die vermaninge geen beteringhe en gheschiede. Soo was de Bruydegom, door sijne Apostolische Sendtboden, aldaer, ende liet haer, met sijnen consent, weder uyt de Ghemeynte werpen, ja gheheel ende al uyt sijnen huuse, ende uyt sijn geselschap verstoten, nam haer dat Broot ende Wijn²⁷ daer door aenwijsende, dat sy geen deel aen hem ende sijnen Bloede hebben en souden, dat oock hare trouwe gebroken was, als wanneer een

²² Sachsse, aaO. S. 299.

²³ Heyer, aaO. S. 65.

²⁴ Cornelius, aaO. II, S. 49 f.

²⁵ Heyer, aaO. S. 66.

²⁶ Diese Schrift wurde zuerst 1530 in niederdeutscher Sprache veröffentlicht, ist uns aber lediglich in einer holländischen Übersetzung aus dem Jahre 1611 erhalten: „Die Ordonnantie Godts, De welke hy, door zijnen Soone Christum Jesum, inghestelt ende bevesticht heeft, op die waerachtighe Discipulen des ewigen woort Godts. Door Melchior Hoffman.“ Abgedruckt in der Bibliotheca Reformatoria Neerlandica V (Niederlandsche Anabaptistica), S. 145 ff.; Cornelius, aaO. II, S. 219 ff., bringt einige Auszüge in hochdeutscher Übersetzung.

²⁷ Gemeint ist der Ausschluß vom Abendmahl.

Bruydeghom, sijnder afghetreden Bruyt, sijnen Rinck weder affnaeme, ende haer van hem verstiet ende verworp²⁸“

Das Zuchtverfahren richtet sich nach dem Vorbild der Urgemeinde: „Also worde den Ban ghehouden, ter tijdt van den Apostelen, dat van de Ghemeynte, die, de nae des Sathans wille woude leven, (gelijck dan S. Paulus, totten Galathen int 5. Cap. Die vruchten claerlick vertelt) nae drie vermaningen, van Christo Jesu, ende sijnen Rijcke, wtghestoten worden, in dat Rijcke des Sathans, ende den Duyvel overghelevert. Maer soo verre alsulcke, haer van herten bekeerden, ende haer begaeven tot betteringhe van haere quade wandelinghe, soo worden sy wederom van de Ghemeynte, door die knechten Gods, aenghenomen, ende weder tot de Ghemeynte des lichaems Christi Jesu ontfanghen, ende tot het gheselschap sijns Bloets. O hoe wel wast, doen alsulcken ordonnantie, met rechte vreesse Gods, ghehouden worde²⁹“

Von dieser Möglichkeit der Bekehrung und Wiederaufnahme ausgeschlossen sind allein bewußte Sünden wider den Heiligen Geist und der Abfall vom Glauben nach der Wiedergeburt durch die Taufe: Unter Berufung auf Matth. 12, 31 f.; Hebr. 10, 26 ff. und Hebr. 6, 4 ff. ist Hofmann der Meinung, daß für diese Sünden weder in dieser noch in jener Welt Vergebung erlangt werden könne; ja er folgert aus Num. 15, 30 f., „dat men sulcke moetwillighe sondaers teghen den Gheest Gods, sonder alle barmherticheydt, uyter Ghemeynte wtroden sal, ende geen offerhande meer voor haer aennemem, want sy en hebben geen vergevinge eeuwelijck“³⁰. Von diesen Grundsätzen bis zur exzessiven Verhängung der Todesstrafe im münsterischen Täuferreich ist es nur ein kleiner Schritt.

In diesem Zusammenhange sei ein Problem angesprochen, das allen Darstellern des „Münsterschen Aufruhrs“ Schwierigkeiten bereitet: Wenn es auch im allgemeinen gelingt, die Gedanken und Taten der münsterischen Täufer auf die vorstehend dargestellten religiösen Lehren der Täuferbewegung zurückzuführen und dadurch den Eindruck von Anarchie und sinnloser Raserei zu korrigieren, und selbst wenn man ferner die Voreingenommenheit der zeitgenössischen Quellen berücksichtigt, so bleibt doch ein Rest schwer erklärbarer Exzesse übrig. Mit Recht fordert Kirchhoff Unparteilichkeit und etwas mehr „Wertfreiheit“ für die Darstellung des münsterischen Täuferreichs³¹. Diese Forderung muß insbesondere für eine Beurteilung der sittlichen Grundsätze und Verhaltensweisen der münsterischen Täufer gelten. Es gilt mehrere Fehler zu ver-

²⁸ Bibliotheca Reformatoria Neerlandica V, S. 159.

²⁹ AaO. S. 159 f.

³⁰ AaO. S. 162 ff. Rothmann hat diese Grundsätze fast unverändert in die Schrift von der „Restitution“ übernommen (Schriften, S. 255).

³¹ Westfälische Forschungen 20 (1967), S. 229 f.

meiden, die sämtlich in der Geschichtsschreibung des Königreichs der Wiedertäufer zu Münster eine lange Tradition haben:

Man muß zunächst der Versuchung widerstehen, die Wirklichkeit des Wiedertäuferreichs mit der strengen Ethik der Täuferbewegung dadurch in Einklang zu bringen, daß alle Entartungserscheinungen und Exzesse auf die Charakterfehler und niedrigen Begierden einzelner sittlich minderwertiger Anführer zurückgeführt werden³². Dieser Erklärungsversuch war insbesondere bei den Zeitgenossen weit verbreitet. So wurde dem König Jan van Leiden im Verhör die Frage vorgelegt: „Ob nyt anfangs und all tzyt syne gentliche ernstliche Meinunge in dessen Dingen gewesen, de Eher, Herlicheyt und Wallust desser werlt tzo erlangen, und derwegen keyne boesse thait, we de oick erdacht werden mochte, als Gotzlästerunge, Ehebruch, Kinderzwechonge, Rob, Mordt, Doitslagh, Unterdrückunge synes Negisten, und ander boessheit und boberye, nit zu underlassen, damit er zyn boshafftes Gemuyt ersettegen mocht³³?“ Jan van Leiden und Bernhard Knipperdolling sollten im Ernst die Frage beantworten: „We se anders zagen können, dan das se zollichs als Düvels dener, der van anfangk eyn logener und Morder ist, vullenbracht, und alleyn de Urzaiche, das se mochten dorch sulcke Tyrannie das arme verfurte Volck under er teuffelsche gewalt und Horsam brengen³⁴?“

Gegenüber solchen (freilich bequemen) Erklärungsversuchen ist darauf hinzuweisen, daß ethischer Rigorismus auch außerhalb Münsters häufig in Libertinage umgeschlagen ist.³⁵ Selbstquälerische Askese und zügellose Ausschweifung stehen in einem seltsam dialektischen Verhältnis zueinander: Wenn die sittlichen Anforderungen an das menschliche Gewissen übersteigert werden, befreit es sich schließlich von den unerträglichen Fesseln. Im übrigen war gerade unter den Schwärmern die Lehre verbreitet, den wahrhaft Wiedergeborenen sei alles erlaubt, wenn es nur im Glauben und auf Befehl des Heiligen Geistes geschehe³⁶. Zu ähnliche Ansichten verleitete die Lehre Melchior Hofmanns, der in seiner „Ordonnantie Godts“ schrieb: „Die nu alsoo, in der waerheydt, Christum Jesum, door t' gheloove, in der Dope, hebben aenghetoghen, alsoo dat sy in Christo Jesu sijn, ende Christus Jesus in haer: aen dien en is niet verdoemelijcx meer: de Wet en heeft ooc over dien gheen heerschappije meer, want sy leven der gherechticheydt, ende niet meer der sonden: Daerom en can de Wet haer niet beschuldighen, noch als een spiegel haer gebreecken ende vlecken aenwijsen, want sy sijn reyn: en leven niet meer

³² Vgl. die berechtigte Kritik von Sachsse, aaO. S. 305.

³³ Niesert, Urkundensammlung, 1826, S. 167.

³⁴ Niesert, Urkundensammlung, S. 169 f.

³⁵ Heyer, aaO. S. 62; Cornelius, aaO. II, S. 65.

³⁶ Heyer, aaO. S. 62.

nae den vleysche, maer nae den Gheest, ende worden voor den Stoele Godts onstraffelijck bevonden“³⁷ „Sy sijn van Godt gheleert, ende hy is haer Licht ende Lanteeerne, voortae ende altoos, Door sijnen Heylighen Gheest. Welcke dan alsoo tot Christo Jesu comen, die en sal hem oock niemant wt sijnder handt ende ghewelt trecken connen, noch eeuwich ontvreemden moghen: Want sulcke overwinders ende ghestuervene in den Heere, en moghen niet meer sondighen, want nieuwe waerachtige wedergeboorte onderhoudtse, alsoo dat se oock in der eeuwicheyt niet vallen en sullen noch connen“³⁸. Zu solchen gefährlichen Meinungen gesellte sich noch die Wirkung des schwärmerischen Prophetentums: Alle wichtigen Entscheidungen wurden in Münster – vorher oder nachträglich – durch einen der Propheten (Jan Mathys, Jan van Leiden, Johann Dusentschuer u. a.) in ekstatischer Raserei als Wille Gottes ausgewiesen.

Man darf allerdings auch nicht in den (entgegengesetzten) Fehler verfallen, die Täufergemeinde in Münster als eine homogene Einheit anzusehen und ihr als Gesamtheit die Einführung der Vielweiberei, die grausamen Hinrichtungen und sonstigen abstoßenden Handlungen und Ereignisse zurechnen, die während der Täuferherrschaft in Münster geschahen. Zwischen Einheimischen und Zugewanderten, zwischen überzeugten Täufern und bloßen Mitläufern, zwischen den ekstatischen Propheten und den Wassenberger Prädikanten, zwischen dem komödiantischen Jan van Leiden und seinem „Worthalter“ Bernhard Rothmann bestanden erhebliche Unterschiede in Denkart und Handlungsweise.

Schließlich darf man die Exzesse und den traurigen Ausgang des Königreichs Zion nicht zum alleinigen Maßstab einer abschließenden Beurteilung machen. Es ist zu beachten, daß das münsterische Täufertum in der kurzen Zeit seines Bestehens eine tiefgreifende Entwicklung durchgemacht hat: von einer friedlichen, abgesondert lebenden Gemeinde über eine wehrhafte und intolerante Kommune zu einem chiliaistischen Königreich, dessen mehr oder weniger freiwillige Bewohner den Folgen der Belagerung von außen und der Willkür im Innern hilflos ausgeliefert waren. Mit der äußeren Verfassung der Gemeinde waren auch die sittlichen Anschauungen und die Praxis der Sittenzucht erheblichen Veränderungen unterworfen.

Lange vor dem Eintreffen der ersten melchioritischen Täuferapostel in Münster hatte Bernhard Rothmann durch seine Predigten und seine Schriften täuferischen Ideen den Boden bereitet. Wir haben bereits festgestellt, daß die (unter dem Einfluß und der Mitwirkung der Wassenberger Prädikanten verfaßte) Schrift „Bekentnis von beiden Sakramenten“ aus dem Oktober/November 1533³⁹ nicht nur in der Tauflehre,

³⁷ Bibliotheca Reformatoria Neerlandica V, S. 151.

³⁸ Bibliotheca Reformatoria Neerlandica V, S. 165.

³⁹ Schriften, S. 139 ff.

insbesondere in der Ablehnung der Kindertaufe, sondern auch in den Grundsätzen der Abendmahlszucht eine erhebliche Annäherung an die Lehren der Täufer offenbart hatte. Dieselbe Mittlerfunktion dieser Schrift läßt sich auch am Kirchenbegriff aufweisen: Im „Bekennnis von beiden Sakramenten“ kommen zwei unterschiedliche Kirchenbegriffe vor, die in verschiedenen Kapiteln nahezu unvermittelt nebeneinander stehen. Der eine Kirchenbegriff läßt sich formal durchaus noch mit Art. VII der Confessio Augustana in Einklang bringen: „Unde wanner de sake recht bi dem lechte besehen woert, wo dan dar eyne rechte gemeinte Christi es, dar dusse dryerley, nemptlick ware verkundyngunge des Evangelij, rechte doepe und dat rechte Nachmael, recht im schwange sijn“⁴⁰. Der zweite Kirchenbegriff findet sich in dem vielleicht von einem der Wassenberger Prädikanten verfaßten Kapitel über die Taufe und stimmt mit dem Kirchenbegriff der Schwärmer überein: „na dem de hyllige kercke is eyne versamlinge und gemeinschup der christgeloevigen, welke in den fruchten gades leven, der halven sal nummant in sodainer vergaderinge unde geselschup togelaten werden, eth sy dan, he sy also gesynnet, dat he soelken geloven bekenne unde ock uithwendich mit den werken bewyse“⁴¹.

Die Taufe, der Eingang zu dieser heiligen Kirche⁴², wird definiert als Bad der sittlichen Wiedergeburt: „de doepe is eyn induckinge int water, welke de doepelinck begert und entfenckt tho eynen waren teken, dat he den sunden afgestorven, mit Christo begraven, dar durh upstehet in ein nye leven, voertan nicht in den lusten des vleisches, dan na den willen Gades gehorsamlich tho wandern. Welcke also gesynnet syn und sulkes bekennen, de sulven sal men doepen“⁴³. Wer die Taufe begehrt, verspricht eine völlige Erneuerung seines Lebenswandels und sagt allen Sünden ab: „Welcke gedöpt werden, soellen darmedde oren geloven bekennen und in kraft des gelovens den gantzen olden minschen af tho leggen unde vort an in eynen nyen wandel tho leven geneget syn; ia, darup sal de doepe van eynen yderen doepelinge entfangen werden, dat he mit gewisser kuntschup eyns guiden gewetens vernyet und weddergebaren durch den hilligen geyst, alle ungerechtichkeit mit allen wercken der dusternissen versaken und afsterven wil“⁴⁴.

2. Die friedliche Täufergemeinde in Münster

Vor allem infolge Kerssenbrocks fehlerhafter Darstellung war die Frage lange Zeit umstritten, ob es Anfang 1534 in Münster eine friedliche

^{39a}Kluge, Kirchenordnung und Sittenzucht in Münster (1533). Jahrbuch 67, 1974; S. 227.

⁴⁰ Schriften, S. 191.

⁴¹ Schriften, S. 156.

⁴² Schriften, S. 156 f.

⁴³ Schriften, S. 155.

⁴⁴ Schriften, S. 149 f.

Täufergemeinde gegeben habe. Bei unbefangener Würdigung aller Quellen ist dies jedoch kaum zu bezweifeln, wie Kirchhoff überzeugend nachgewiesen hat⁴⁵. An diese Zeit der Gewaltlosigkeit erinnert Rothmann in seiner Schrift von der „Restitution“: „Als wi gedöpt weren, do hebbe wy al unse weer und wapen affgelecht, unnd bereideden uns tho einen slacht offer, meinden uns wolde nicht betemmen, den Godtlozen wedderstandt tho doen, dan dat liden, ya den doit myt verdult up thonen...⁴⁶.“ „Eth was (dat weeth Godt) van herten unse upsate yn der dōpe, dat wy wolden lyden umme Christus willen, watmen uns dede, mer eth hefft dem Heren anders behaget...⁴⁷.“

Schon während des Jahres 1533 war Münster zum Zufluchtsort für zahlreiche Anhänger Melchior Hofmanns aus den Niederlanden und Ostfriesland geworden⁴⁸. Hofmann hatte jedoch die Ausübung der Wiedertaufe für eine Zeitlang untersagt, bis die Verfolgung etwas nachgelassen hätte. Erst im November 1533, während Hofmann selbst in Straßburg in Gefangenschaft lag, verkündete einer seiner Schüler, der Haarlemer Bäcker Jan Mathys, unter Berufung auf eigene Offenbarungen, daß die Zeit der Trübsal vorüber sei, daß die Vernichtung der Gottlosen nahe bevorstehe und daß alle, die errettet werden wollten, mit dem Bundeszeichen der Taufe versehen werden müßten⁴⁹. Zu zweit durchzogen die Täuferapostel Städte und Dörfer, um den Brüdern diese frohe Botschaft zu verkünden und ihnen die Taufe zu spenden. Mit erstaunlicher Schnelligkeit wuchs die Anhängerschar des Jan Mathys in den Niederlanden und in den benachbarten Gebieten. Überall wurden Gemeinden mit Vorstehern oder Bischöfen an der Spitze gegründet, die sich in Erwartung des göttlichen Gerichtes von der gottlosen Welt absonderten, gemäß den täuferischen Grundsätzen der Bruderliebe und strengen Sittenzucht lebten und ihrerseits wieder Apostel aussandten⁵⁰.

Am 5. Januar 1534 trafen die Täuferapostel Bartholomeus Boekbinder und Willem de Kuiper in Münster ein. Noch am gleichen Abend taufte sie Bernhard Rothmann und die Wassenberger Prädikanten, die sich seit Ende Dezember 1533 wieder in der Stadt aufhielten, übertrugen ihnen das Amt von Täufern und zogen schon am 8. Januar weiter⁵¹. Fortan

⁴⁵ Gab es eine friedliche Täufergemeinde in Münster 1534? Jahrbuch 55/56, 1962/63, S. 7 ff.

⁴⁶ Schriften, S. 280.

⁴⁷ Schriften, S. 282.

⁴⁸ Löffler, Reformationsgeschichte, S. 32; Cornelius, aaO. II, S. 228 ff.

⁴⁹ Löffler, aaO. S. 33; Cornelius, aaO. S. 232 f.; vgl. auch die Aussagen Jans van Leiden vom 25. Juli 1535 (MGQ 2, S. 370 = Niesert, US. S. 175) und vom 20. Januar 1536 (MGQ 2, S. 398 f.).

⁵⁰ Cornelius, aaO. II, S. 233 f.; vgl. auch die Aussage Jans van Leiden vom 25. Juli 1535 (MGQ 2, S. 370 f. = Niesert, US. S. 176).

⁵¹ Löffler, aaO. S. 33; Cornelius, aaO. II, S. 234; vgl. die im wesentlichen übereinstimmenden Aussagen von Vinne (MGQ 2, S. 272), Knipperdolling (MGQ 2, S. 378 =

wurde in Rothmanns Hause heimlich die Wiedertaufe erteilt⁵² Alle Getauften wurden in eine Liste aufgenommen⁵³, als am 13. Januar die beiden nächsten Abgesandten des Propheten Jan Mathys, Jan (Bockelson) van Leiden und Gerrit thom Cloester, in Münster ankamen, umfaßte diese Liste nach der späteren Aussage Jans van Leiden bereits 1400 Personen⁵⁴.

Überraschen muß vor allem die Schnelligkeit, mit der Rothmann und die Wassenberger Prädikanten zu den Wiedertäufern übergingen. Daß die Entscheidung ohne lange Besinnung gefallen ist, bestätigt Johann Klopriß in seinem Geständnis vom 29. Januar 1535⁵⁵. Rothmann selbst nennt ihre Beweggründe in seiner Schrift von der „Restitution“: „Na dem dat Evangelion na litterliken vorstande⁵⁶ ein yar dre edder ver all hyr geprediget und angenommen was, so hefft men uth Gades genaden ock vorstaen, dat sodane predige up de dür unfruchtbar wörde sin eth en were dan sake, men vorsamelde de gelövigen in eine hillige gemeinte, affgesundert van den ungelövigen godtloßen, want wat gemeinschop möchte den tho hope weßen etce⁵⁷. Als men nu hir umme sulckes tho wege tho brengen ys besorget gewesen unde hefft tho Godt gebeden, so heefft men dar tho geyn middel noch yennigen ynganck können spören, dan dat Christus dar tho yngesat und de Apostolen gebuket hadden, Nemptlick de hillige döpe, welcke doch eyn ynganck unde vereyninge der Christliken ghemeinte ys und geholden wordt⁵⁸.“

Rothmann verweist hier auf Gedanken, die er schon im Oktober/November 1533 im „Bekennntnis von beiden Sakramenten“ vorgetragen hatte⁵⁹. Er und die Wassenberger Prädikanten empfanden also die Wiedertaufe als eine konsequente Fortsetzung ihrer bisherigen geistigen

Niesert US. S. 189; MGQ 2, S. 403), Krechting (MGQ 2, S. 405) und Klopriß (Niesert, US. S. 110 f.).

⁵² Cornelius, aaO. II, S. 234; vgl. die Aussagen von Knipperdolling (MGQ 2, S. 403) und Klopriß (Niesert, US. S. 123).

⁵³ Dies berichtet Bischof Franz von Waldeck in seinem Schreiben an Philipp von Hessen vom 21. Januar 1534 (MGQ 2, S. 217 f., dort irrig auf den 20. Januar datiert).

⁵⁴ MGQ 2, S. 417 (Ergänzung zu dem bei Niesert, US. S. 174 ff., abgedruckten Geständnis vom 25. Juli 1535).

⁵⁵ Niesert, US. S. 111: „Item van der Kinderdauf gengen sie lange zu Rait, aber der Widertauf halb nit.“

⁵⁶ „Nach buchstäblichem Verständnis“ im Gegensatz zum „geistlichen“ Verständnis der Täufer.

⁵⁷ Am Rande wird verwiesen auf 1. Cor. 10 (14-22): Die um den Kelch und das Brot des Herrn versammelte Abendmahlsgemeinde soll sich absondern vom Götzendienste der Umwelt.

⁵⁸ Schriften, S. 279; vgl. auch Schriften, S. 243: „Anfencklick so wy durch Gades genade uth Gades worde na völlen möe unnde arbeide rechte unde ördentlike leer Christi vorstaen hebben, so hebbe wy uns dar na ock begert tho schycken, yn dem hevet Godt erwecket, de uns, so wy gelövich weren, yn den namen gades gedöpet hebben...“

⁵⁹ Schriften, S. 156 f. und 193 f.; s. o. S. 30.

Entwicklung, als das äußere Zeichen ihrer ohnehin geplanten Separation von der ungläubigen Umwelt. Sie waren sich der Gefährlichkeit ihres Verhaltens durchaus bewußt; jedoch setzten sie sich über alle Bedenken hinweg: „Nu wo wal wy wüsten, dat zodans sunder vaer nicht gescheen mochte... Nichtemyn so balde wy Gades willen verstaen hebben, unde he uns sine baden thogeschicket hefft, hebben wy thor stundt, ym namen des Heren de Döpe angevangen, de gelövigen dar mede versammelt und Christo tho einer reinen bruydt vorgebracht“⁶⁰.

Dieses Bestreben, jede einzelne wiedergeborene Seele wie die ganze Gemeinde Christus als eine reine Braut darzubringen, kam auch in den verwendeten Taufriten zum Ausdruck. Schon in der Schrift „Bekentnis von beiden Sakramenten“ hatte Rothmann einen Ritus für die Erwachsenentaufe entworfen: Der Täufling „moith den duvel, der werlt und oerer pompen affgestorven syn und versaken, darna den gesunden geloven, den he mit herten geloebet, mit den munde bekennen. Wanner dat geschehet is, sal he gedoept werden in gades namen ader in Christum, dat is: darup gedoept werden, dat he, van sunden durch ware bot und geloven gereiniget, voert an in gades namen unde in christo eyn unbefleckten, gehorsamen wandel voeren will“⁶¹.

Die beiden Täuferapostel, die am 5. Januar 1534 in Münster die Wiedertaufe einführten, brachten einen verhältnismäßig kurzen Taufritus mit. Johann Klopriß sagte in seinem Geständnis vom 29. Januar 1535: „Darnach hab er die Tauff angenommen, und ein solche tauff, nemlich ein Absterbung des alten Adams, und Christo und seinem wort gehorsamkeit zugesagt, und darauf das usswendig zeichen des Wassers entfangen zu Munster von Bartholomeo aus Hollandt, uf Abend Regum anno cr. 34“⁶².

Rothmann scheint jedoch seinen eigenen Taufritus verwendet zu haben. Jakob von Osnabrück, der im Januar 1534 getauft wurde, schilderte seine Taufe im Geständnis vom 28. Februar 1534, also aus frischer Erinnerung: „darumb er sich hait nu uff Druytzehn dach (d. i. Epiphaniae) lassen deuffen, jn namen des Vaders, des Sons und des heiligen Geist, und versacht der Welt, aller pompery, dem Duvell, und aller lust des fleisch, mit fressen, souffen, hueren, und alles was die Paffen bedryven in der paistlicher Smerherhy...“⁶³.

⁶⁰ „Restitution“, Schriften, S. 279. Auch dieses Gleichnis hatte Rothmann schon im „Bekentnis von beiden Sakramenten“ gebracht: „Dan Christus wil syne bruth unbevleckt und rein hebben, de also durch de doepe gewasschen und gereyniget sy...“ (Schriften, S. 193; vgl. Eph. 5, 25 ff.).

⁶¹ Schriften, S. 192.

⁶² Niesert, US. S. 131; vgl. die ähnlichen Aussagen von Vinne (MGQ 2, S. 272) und Hermann Regeward (Niesert, US. S. 26).

⁶³ Niesert, US. S. 159; vgl. auch die Aussage von Johannes Beckmann, der eine Zeitlang

Eine erweiterte Form dieses Rothmannschen Taufritus überliefert uns Kerssenbrock aus unbekannter Quelle, freilich in falscher chronologischer Einordnung⁶⁴. Kerssenbrocks lateinische Übersetzung lautet: „Quicumque foederis nota consignari volunt, peccatis, diabolo, propriae carni ac toti mundo renunciabunt, semetipsos abnegabunt, mundana hominum commercia, cibi potusque immoderatum usum, scortationes, lusus, temeraria iuramenta, blasphemias et maxime publicorum templorum ingressum vitabunt, ne vana doctrina et falso illo sacramentorum usu contaminentur Deique iram post veram agnitionem in se provocent. Hinc digni sunt, qui caractere foederis notentur, hoc est, ut iam credentes et adulti spirituque sancto repleti aqua ab integro tingantur.“

Später wurde der kurze Taufritus der Täuferapostel mit demjenigen Rothmanns zu einer einheitlichen Taufzeremonie verschmolzen. Diese schildert Klopriß in seinem Geständnis vom 29. Januar 1535: „Uff die frage, mit was Ceremonien sie die Widertauff ingefoirt und gehandelt, ... und mit welcher Lere, bevelch, Verbuntniß, Zusage und Verzeichniss dieselbige gereicht sie wurden, sagt er: Die Predicanten doiffen mit Ceremonien, das kein ander Lere nu hinfurter sulle angenommen werden, dan Christi, und das sie des alten Adams sulten versagen, und darauf gienge die Person uf de Knehe sitzen, und folgends fragt man sie, mit Ermanong jrer Lere, und wo sie deme dan wulten also thun und nachkommen, so deufft man als dan die Persoin, welche in deme Mitten uf den Knehen sitze. – Und man fragte die Persone umb jren Glauben, und off er (sie) auch deme Duvell und der Sunde will versagen. Als die Person nu daruff ja sagte, so teufft man sie uff den neuen neuen bekanten glauben jn Namen des Vatters, des Sonis und heiligen Geistes, und das sein die Ceremonien jrer Widertauf gewesen...⁶⁵“

Zur vorläufigen Grundlage des kirchlichen und bürgerlichen Lebens der Wiedergetauften wurden die sog. Münsterschen Artikel⁶⁶, eine unsystematische Sammlung von täuferischen Glaubens- und Lebensgrund-

Kaplan zu St. Martin in Münster gewesen war: „se verpflichten syck oick anders nergentz myt, dan den Duvel, Werlt und Flesch to versaken“ (NIESERT, US. S. 34).

⁶⁴ Kerssenbrock, S. 420. Er datiert diesen Taufritus, ebenso wie Rothmanns Wendung zur Wiedertaufe, bereits in den September 1533. Vor allem das Verbot des Kirchenbesuchs beweist aber, daß der Taufritus in dieser Form erst nach dem 13. Januar 1534 gebraucht worden sein kann.

⁶⁵ Niesert, US. S. 113 f.

⁶⁶ U. a. veröffentlicht von Niesert, US. S. 160 ff., als Teil des Geständnisses Jakobs von Osnabrück vom 28. Februar 1534, und von Detmer, WZ 51 (1893), S. 115 f., aus einem Manuskript des StA. Münster. Kerssenbrock kannte die Artikel aus dem Geständnis Jakobs von Osnabrück, gab sie aber in willkürlicher Auswahl und ohne Quellenangabe als Lehre Rothmanns im November 1533 aus (S. 448 ff.).

sätzen, deren ursprüngliche Fassung wir nicht kennen⁶⁷. Verfasser dieser Artikel war Jan Mathys⁶⁸. Jan van Leiden hatte sie als dessen Botschaft am 13. Januar 1534 nach Münster mitgebracht, und die Täufergemeinde hatte sie als ihre Grundordnung angenommen⁶⁹. Bischof Franz von Waldeck behauptet in seinem Brief an den Landgrafen Philipp von Hessen vom 21. Januar 1534, die Wiedertäufer müßten diese Artikel „loven und sweren“⁷⁰. Diese Behauptung mag auf einem Gerücht beruhen; jedoch sagte auch Jakob von Osnabrück in seinem Geständnis vom 28. Februar 1534: „wer diese vursc. Artickel neit annemen und versagen wilt, den lassen sy neit zu der thauff, halden inen auch fur gheinen christ“⁷¹.

In unserem Zusammenhang sind nur diejenigen Artikel von Bedeutung, die das tägliche Leben der Wiedergetauften betrafen und eine vollkommene Absonderung der Gemeinde von der „gottlosen“ Umwelt bewirkten: Sie müssen der ganzen Welt absagen⁷² und Handel und Wandel mit den Gottlosen vermeiden, dürfen ihnen nichts abkaufen oder verkaufen, sie nicht grüßen oder ehren⁷³. Auf die Frage, wer diese Gottlosen seien, antwortet Jakob von Osnabrück im Verhör: „die papisten (und) luteranen, die fressen, souffen, hoeren, und wederstreven Godtes wort“⁷⁴. Alle freien Knechte und Mägde sollen keine Heiden heiraten und ihnen auch nicht dienen, sondern nur den Gläubigen⁷⁵. Kein Christ soll über die Heiden regieren⁷⁶. Die Christen sollen alle Ämter verlassen, die nicht „redlich“ sind; sie brauchen auch redliche Ämter nicht mehr zu versehen, sollen aber (wenn sie es tun) allen Mißbrauch abschaffen⁷⁷. Kein

⁶⁷ Alle erhaltenen Fassungen stammen von Gegnern der Wiedertäufer und enthalten erkennbare Fehler und Mißdeutungen (vgl. Detmer in der WZ 51 (1893), S. 118). Da die Gemeinde zu dieser Zeit ihre Versammlungen noch im geheimen abhielt, sind die Artikel wahrscheinlich aus den Aussagen von Überläufern und Gefangenen rekonstruiert worden.

⁶⁸ Vgl. die Aussage Jans van Leiden vom 25. Juli 1535 (MGQ 2, S. 371 = Niesert, US. S. 176).

⁶⁹ Vgl. außer der Aussage Jans van Leiden vom 25. Juli 1535 auch das Geständnis des Klopriß vom 29. Januar 1535 (Niesert, US. S. 111).

⁷⁰ MGQ 2, S. 217; vgl. auch die Überschriften des von Detmer in der WZ 51 (1893) veröffentlichten Manuskripts: „Der wedderdoeper eidt“ (S. 115) und „Eyn ander eidt der wedderdoeper“ (S. 116).

⁷¹ Niesert, US. S. 164.

⁷² Art. 5. Jakob von Osnabrück bestätigt diesen Artikel mit einem Ausdruck aus dem Rothmannschen Taufritus: „Jae mit aller jrer pomperyen“ (Niesert, US. S. 161).

⁷³ Art. 6.

⁷⁴ Niesert, US. S. 161. Kerksenbrock gibt diese Antwort Jakobs fälschlich als Art. 7 wieder (S. 449).

⁷⁵ Art. 14 (in Jakobs Geständnis Art 15).

⁷⁶ Art. 15 (bzw. 16).

⁷⁷ Art. 16 und 17 (bzw. 17 und 18).

Christ soll mit den Gottlosen vor Gericht gehen⁷⁸. Schließlich soll ein Christ auch keine Zinsen oder Renten mehr geben oder nehmen⁷⁹. Eine Befolgung dieser Grundsätze mußte das tägliche Leben jedes einzelnen Wiedergetauften radikal verändern. Weil die Gemeindeversammlungen zu dieser Zeit im geheimen stattfanden⁸⁰, erfahren wir wenig über das innere Gemeindeleben. Den Außenstehenden fiel jedoch das seltsame Gebaren der Getauften auf: „So hadden die wiederdoepers ein loese⁸¹ under ein anderen von mans und von frawen, und wolden so hilligh sein und wolden die anderen burgers und frawen nit ansprechen, et wer vader oder moder, niemants en wolden sie ansprechen. Want sick die mans tho moete quemen up der straten, so deden sie sick de hant und kuesten sick fur den munt und sachten ‚lieve bruder, Godes frede sei mit iw‘! Antwort der ander ‚Amen‘⁸²“. Die Frauen erkannte man nach Gresbecks Zeugnis an der besonderen Art ihrer Kopfbedeckung⁸³.

Kerssenbrock schildert aus eigener Erinnerung – freilich mit ironischem Unterton –, welche auffällige Verwandlung mit Rothmann selbst vor sich ging: „Alios sibi mores a prioribus dissimiles induit, maiorem solito sanctimoniam et vitae innocentiam in publicum proditurus prae se fert, convivia, comessationes, puellarum basia aliaque omnia, quae levitatis suspicionem augere queant, respuit adeoque commutatus est, ut eundem esse non credas. Iam in angelum lucis transformatus non se hominem, sed numen aliquod sub humana forma circumferre fingit, incessu gravis et meditabundus, vultu severus, stoicus, agelastus, sobrius et praeter morem temperans insignique pallore tinctus⁸⁴“.

Eine gleiche Heiligung verlangte Rothmann auch von anderen. Obgleich Art. 1 der Münsterschen Artikel gebot: „se moten versaken den doem und all dat men godz denst nomp“, setzte Rothmann zunächst seine öffentlichen Predigten in der Servatii-Kirche fort. Erst am 25. Januar 1534 erklärte er am Schluß seiner Predigt, man solle die Perlen nicht vor die Säue werfen, sondern nur den Auserwählten und in seinem Verzeichnis Eingeschriebenen zukommen lassen⁸⁵. Von diesem Tage an predigte er nicht mehr öffentlich, sondern nur in geschlossenem Kreise in einigen

78 Art. 18 (bzw. 19).

79 Art. 19 (bzw. 20). Kerssenbrock setzt hinzu: „Omnia enim apostolorum exemplo fore communia“ (S. 451). Das ist aber ein Anachronismus; die Gütergemeinschaft wurde erst im März 1534 eingeführt.

80 Kerssenbrock, S. 447 f. und 476; Gresbeck, MGQ 2, S. 12.

81 Ein Erkennungszeichen.

82 Gresbeck, MGQ 2, S. 12; vgl. die übereinstimmende Aussage Hermann Regewards (Niesert, US. S. 26).

83 MGQ 2, S. 12 f.

84 Kerssenbrock, S. 418.

85 Kerssenbrock, S. 476.

Bürgerhäusern⁸⁶. Den Tenor seiner öffentlichen Predigten erfahren wir durch Kerssenbrock: „... ad misericordia opera exercenda populum hortatur, temperanter vivendum esse in omnibus concionibus clamat; bonis quaesitis communiter utantur⁸⁷; mutuis sese officiis iuvent, familiariter inter se vivant, mutuo amore se complectantur, nemo se supra alium efferat, neminem enim alio esse superiorem, cum omnes sint fratres et sorores omnesque ex aequo ad beatitudinem aeternam invitentur“⁸⁸. In gleichem Sinne predigten auch Rothmanns Kollegen Klopriß, Roll, Stralen und Staprade. Sie versicherten, niemand könnte des Bundes und der ewigen Seligkeit teilhaftig werden, der nicht der ganzen Welt entsage und den Schmuck des faulen Leibes von sich werfe oder zum Unterhalt bedürftiger Brüder und der Prediger verwende: „Wehe, wehe, dem hochmütigen Münster! Wehe, wehe euch, die ihr Gold, Silber, Steine und kostbare Kleider zum Schmucke tragt! Verflucht seid ihr, weil ihr den Schmuck des Leibes höher schätzt als den der Seele! Zieheth also den alten Menschen mit all seinen Begierden aus und legt die neue Rüstung an“⁸⁹.

Diese Predigten blieben nicht ohne Wirkung. Unsere Kenntnisse vom inneren Leben der Täufergemeinde sind zwar nur gering, und es ist eine unbeweisbare Vermutung, daß sich in Münster „dieselbe Gestaltung der Kirche und des Lebens, wie sie in Oberdeutschland von den Täufem eingeführt worden“, entwickelt habe⁹⁰. Jedoch ist auffällig, daß auch die schärfsten zeitgenössischen Gegner der Wiedertäufer dem sittlichen Leben der Gemeinde in dieser Anfangszeit ein gutes Zeugnis ausstellen⁹¹. Kerssenbrock beschreibt – allerdings in spöttischem Ton – den anfänglichen religiösen Eifer der Wiedergetauften: Manche zerrissen oder verbrannten alle Schuldscheine oder sandten sie ihren Schuldnern mit der ganzen Schuldsomme zurück⁹². Einige Frauen brachten ihre Ringe, ihre Gürtel mit goldenen Knöpfen und anderen Schmuck in Rothmanns Haus⁹³. Noch in einem Brief an Papst Paul III. aus dem Jahre 1535 schreibt Bischof Franz von Waldeck über diese Phase der Täufergemeinde: „Initio tamen quum haec secta exoriretur, nonnullam innocentiae speciem prae se ferebat: qua simplici plebi vafri scelestique authores facile imposuere. Etenim qui eorum dogmatis nomen dabant,

⁸⁶ Das berichtet auch Gresbeck (MGQ 2, S. 12).

⁸⁷ Vgl. schon Rothmanns Hinweis auf das Beispiel der Urgemeinde in „Bekenntnis von beiden Sakramenten“, Schriften, S. 184.

⁸⁸ Kerssenbrock, S. 418 f. Vgl. auch Gresbeck, MGQ 2, S. 13: „Diese selbe wiederdoepers und wiederdoeperschen, die wolden sick holden wie brueders und susters, so grote liefde wolden sie under einanderen hebben.“

⁸⁹ Kerssenbrock, S. 471.

⁹⁰ Cornelius, aaO. II, S. 235.

⁹¹ Kirchhoff, Jahrbuch 55/56, 1962/63, S. 13 f.

⁹² Kerssenbrock, S. 451.

⁹³ Kerssenbrock, S. 472.

suas facultates sponte in communem usum conferre, vestitus omnem ornatum deponere, nullis sese humanis commerciis miscere, et perfectam quandam vitam ducere jubebantur: donec statim, crescente ipsorum numero, simulata innocentia detegi coepit⁹⁴“

Erst allmählich trat der eschatologisch-chiliastische Zug der täuferischen Botschaft stärker in den Vordergrund⁹⁵ Jan van Leiden und sein von ihm beeinflusster Gastgeber Bernhard Knipperdolling, aber auch Heinrich Roll und andere Schwärmer liefen etwa seit dem 8. Februar 1534 unter ständigen Buß- und Weherufen durch die Straßen der Stadt und forderten die teils belustigte, teils erschreckte Menge auf, den Bund der Wiedergetauften nicht zu verachten, sondern ebenfalls Buße zu tun und das Zeichen des Bundes, die Taufe, zu nehmen; andernfalls würden sie dem nahe bevorstehenden Strafgericht des himmlischen Vaters über die Gottlosen nicht entgehen⁹⁶

⁹⁴ Niesert, US. S. 83.

⁹⁵ Vgl. Rothmanns Predigt über das Tausendjährige Reich (KERSSENBROCK, S. 419 f.), Kerssenbrock fälschlich in den Herbst des Jahres 1533 datiert.

⁹⁶ Kerssenbrock, S. 483 ff.

Kerssenbrock oder Vruchter

Wer schrieb 1534 das Bichtbok, die Kampfschrift gegen
Reformation und Täuferum in Münster?

von
Karl-Heinz Kirchhoff, Münster

Unter den zahlreichen Quellen zur Geschichte des münsterischen Täuferums ist das sog. Bichtbok am wenigsten bekannt. Carl Adolf Cornelius entdeckte die Handschrift¹ um 1850 im Königlichen Archiv (heute Staatsarchiv) zu Münster. Es handelt sich um eine neuzeitliche Abschrift einer umfangreichen, 3383 Zeilen umfassenden Versdichtung in mittelniederdeutscher Sprache; sie erweist sich durch namentliche Nennung von 122 „Ketzern“ und durch die Aufzählung ihrer Untaten als die Kampfschrift eines Zeitgenossen, der die Ereignisse in Münster von 1525 bis 1534 aus nächster Nähe miterlebt hat.

Der von Cornelius benutzte Archivtitel „Der monsterschen ketter bichtboeck“ ist der dritten Zeile des Eingangsgedichts entnommen: „Der Mönsterschen ketzers bichtboeck bin ich geheiten.“ Diese Zeile ist eine Variante der ersten Zeile: „Der uprørschen boven bichtboeck bin ich genandt.“ – Mit gleichem Recht hätte die erste Zeile zum Titel erhoben werden können.

Der wirkliche Titel steht nach dem Eingangsgedicht in Zeile 27 und lautet:

Ein Gedicht oder Historia van de Monsterschen wederdoepers,
to rimen gesat [von ...]

Auf das Umschlagblatt setzte der Abschreiber, Dr. jur. Adam Henning Scheffer gen. Boichorst (1736-1809), einen eigenen Titel:

„Ein schoin Gedicht off Historie van den Mönsterschen Wederdoepers. Item van den Gefangnüßen binnen Telgt geschein. Oick van den Bolegh und Krieg unseres Försten Frantz van Waldegge. To Rimen gesatt van Hermann Kerssenbrock; schrieven van Adam Scheffer 1754.“

¹ Der monsterschen ketter bichtboeck. Staatsarchiv Münster, Ms. VII Nr. 1603. – Die Bestände Ms. I-VII stammen aus privaten Sammlungen.

An diesem Titel, den schon Cornelius 1853 als „augenscheinlich unächt“ bezeichnete², stimmt nicht einmal die Inhaltsangabe: die Gefangennahme der Adligen und Domherren am 26. Dez. 1532 in Telgte durch die Münsterschen, die Belagerung und der Krieg 1534/35 werden im Bichtbok nur kurz und beiläufig erwähnt.

Das Bichtbok in der Literatur

Cornelius kündigte 1851 eine Textausgabe an, die aber wegen des großen Umfanges unterblieb³. Auf der Suche nach niederdeutschen Sprachdenkmälern stieß dann Franz Jostes auf das Bichtbok, das er (wohl nach nur flüchtiger Durchsicht) für einen direkten Nachfolger der Satire „Daniel von Soest“ hielt⁴.

Die angebliche Autorschaft Kerksenbrocks wurde nicht nur von Cornelius bezweifelt. Bahlmann⁵ gibt 1894 gar keinen Autor an, Borchling schloß sich 1898 dem Urteil Cornelius' an⁶. Als Heinrich Detmer Kerksenbrocks „Narratio“ herausgab, erwähnte er das Bichtbok weder unter Kerksenbrocks Schriften noch unter seinen Quellen⁷, sondern weist nur in den Fußnoten auf einige Parallelstellen hin⁸. Erst Hermann Bitter bemühte sich, Beweise für die Autorschaft Kerksenbrocks zu finden⁹, und dieser völlig unhaltbaren „Beweisführung“ schloß sich Widmann 1929 und 1934 an¹⁰.

In einem (nicht veröffentlichten) Exkurs zu meiner Dissertation „Die Täufer im Stift Münster“ (Münster 1960) habe ich der Bitterschen These, das Bichtbok sei eine Jugendschrift Kerksenbrocks, widersprochen und

² Carl Adolf Cornelius (Hrsg.), *Berichte der Augenzeugen über das münsterische Wiedertäuferreich* (Die Geschichtsquellen des Bistums Münster, 2), Münster 1853, S. XCVII.

³ Wie Anm. 2 – Die Ankündigung erschien auf dem Umschlag des ersten Bandes der „Geschichtsquellen des Bistums Münster“, Münster 1851, vgl. Bitter (wie Anm. 6), S. 3. Erste Zitate aus dem Bichtbok brachte Cornelius in seiner *Geschichte des münsterischen Aufruhrs*, 2. Bd., Leipzig 1860, S. 170, 179 f.

⁴ Daniel von Soest. Ein westfälischer Satiriker des 16. Jahrhunderts. Hrsg. und erläutert von Franz Jostes (*Quellen und Untersuchungen zur Geschichte, Kultur und Literatur Westfalens*, I), Paderborn 1888, S. 64.

⁵ Paul Bahlmann, *Die Wiedertäufer zu Münster* (Zeitschrift für vaterl. Geschichte und Altertumskunde 51, 1893), S. 150, Nr. 32.

⁶ Zitiert bei Hermann Bitter, *Der monsterschen ketter bichtbok* (Zeitschrift für vaterl. Geschichte und Altertumskunde 66, 1908), S. 2.

⁷ Heinrich Detmer (Hrsg.), *Hermanni a Kerksenbrock Anabaptistici Furoris Monasterium inclitum Westphaliae metropolim evertentis Historica narratio* (Die Geschichtsquellen des Bistums Münster, 5/6, 1899 f.), S. 268* ff., 292* ff., 313* ff.

⁸ Erstmals im 6. Band, S. 389 Anm. 1.

⁹ Bitter (wie Anm. 6), S. 29-38.

¹⁰ Simon Peter Widmann, *Einleitung zu: Geschichte der Wiedertäufer zu Münster in Westfalen*. Aus einer lateinischen Handschrift des Hermann von Kerksenbrock übersetzt. 3. Aufl. Münster 1929, S. 17.

ders., *Hermann von Kerksenbrock* (Westfälische Zeitschrift 90, 1934), S. 77, 85.

später eine Beweisführung (in Verbindung mit einer Textausgabe) in Aussicht gestellt¹¹. Dieser von der Historischen Kommission für Westfalen geplanten Ausgabe kam Hermann Bitter zuvor, indem er 1962-1964 einen sprachlich revidierten Text veröffentlichte unter ausdrücklicher Betonung, daß an der Autorschaft Kerssenbrocks festzuhalten sei¹². Die zumeist identifizierten Namen der im Bichtbok genannten Personen habe ich dann in meine Untersuchung des münsterschen Täufernams einbezogen¹³ und halte es nun für angebracht, die Frage nach dem Autor zu beantworten, ehe eine neue Textausgabe in Arbeit genommen wird¹⁴.

War Kerssenbrock der Autor des Bichtboks?

Das Bichtbok nennt zahlreiche Personen mit Namen, es schildert Ereignisse und vermeldet Fakten, wodurch es zu einer wichtigen zeitgenössischen Quelle für die Geschichte Münsters werden kann. Der Wert dieser Quelle steht und fällt aber mit der Person des Verfassers und seiner Glaubwürdigkeit. Auch für eine sprachwissenschaftliche Auswertung dürfte es ein erheblicher Unterschied sein, ob es sich um einen von Kerssenbrock, dem lippischen Schüler, verfaßten Text in einer späteren münsterischen Abschrift handelt, oder ob der Verfasser aus Münster oder aus dem Münsterland stammte. Wenn Kerssenbrock der Autor war, dann handelt es sich um die Schrift eines jugendlichen Nicht-Münsteraners, der seine Informationen nur aus den dunklen Quellen des Stadtklatsches bezogen haben kann, war der Autor aber einheimischer Gelehrter, dann erhalten die mitgeteilten Namen und Fakten ein ganz anderes Gewicht.

Die von Hermann Bitter¹⁵ gebotene Charakterisierung des Autors ist im wesentlichen zutreffend. Der Verfasser des Bichtboks war ein katholischer, humanistisch gebildeter Mann, der gelehrte Abhandlungen in lateinischer Sprache zu schreiben pflegte; er war kein Geistlicher, stand aber dem Domkapitel zu Münster nahe. Der Autor war Lehrer der

¹¹ Kirchhoff, Gab es eine friedliche Täufergemeinde in Münster 1534? (Jahrbuch des Vereins für westfälische Kirchengeschichte, 55/56, 1963), S. 8 Anm. 3.

¹² a) Zuerst im Heimatkalender der Herrlichkeit Lembeck, 1962, 1963 und 1964.

b) Zusammendruck als Sonderheft unter dem Titel: Hermann von Kerssenbrock, Beichtbuch der Wiedertäufer in Münster. Auf Anregung von Prof. Dr. Franz Jostes hrsg. von Dr. Hermann Bitter, Recklinghausen. Wulfen o. J. (1964). Vgl. dazu meine kurze Stellungnahme: Kirchhoff, Eine neue Schrift Kerssenbrocks? (Auf Roter Erde, Nr. 61, 1964), S. 2.

¹³ Kirchhoff, Die Täufer in Münster 1534/35. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XXII. Geschichtliche Arbeiten zur Westfälischen Landesforschung 12, Münster 1973), S. 19 f.

¹⁴ Die Historische Kommission für Westfalen bereitet eine neue Veröffentlichung des Bichtboks vor in der Reihe: Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner, hrsg. von Robert Stupperich.

¹⁵ Bitter (wie Anm. 6), S. 14 f.

lateinischen Sprache an einer Schule in Münster, wo er mindestens seit 1525 lebte, bis er am 27. Februar 1534 von den Täufern vertrieben wurde. Während der Belagerung Münsters hielt er sich in der Nähe der Stadt auf und hatte Verbindung zum Hauptquartier des Bischofs in Wolbeck. Er schrieb das Bichtbok im Herbst 1534; das späteste erwähnte Ereignis ist die Auslieferung des Johann Klopriss an Köln vom 25. 11. 1534 – abgeschlossen wurde die Schrift, bevor der Kreistag zu Koblenz¹⁶ im Dezember 1534 die Hilfeleistung der Nachbarfürsten beschloß. Möglicherweise wollte der Autor durch seine Schilderung der münsterischen Zustände die Hilfsbereitschaft der Fürsten, die er direkt ansprach, beeinflussen.

Passen diese Feststellungen in das Lebensbild Kerksenbrocks? Da Hermann Bitter dies bejaht und andere ihm gefolgt sind, müssen seine Argumente im einzelnen überprüft werden.

a) Lebte H. von Kerksenbrock von 1525 bis 1534 in Münster und besaß er 1534 Alter und Reife, um das Bichtbok zu schreiben?

Als Geburtsjahr Kerksenbrocks setzte H. Detmer¹⁷ das Jahr 1519 an, Bitter¹⁸ errechnete 1513, Widmann¹⁹ korrigierte dies zu 1517. Demnach war Kerksenbrock 1534 etwa 15-17 Jahre alt. Er selbst sagt in der Narratio, er habe die Ereignisse von 1534 als „puer“ erlebt; da er aber auch von seinem 1545 geschriebenen Gedicht sagt, „puer scripsi“²⁰, bringt diese Angabe nicht weiter. Das Verhalten des Schülers Kerksenbrock, der sich über die ekstatischen Szenen in Münster lustig machte²¹ und bei den Unruhen am 9. Februar 1534 zwar neugierig, aber nicht gerade mutig war²², macht ein Alter von 15 Jahren eher wahrscheinlich als eines von 17 Jahren. Zu diesem Ergebnis kam auch H. Detmer, der über Kerksenbrock schrieb: „Als Knabe ist er ein staunender und ängstlicher Zuschauer all des wunderbaren Treibens der Taufgesinnten“²³.

Völlig unwahrscheinlich ist die Annahme Bitters, Kerksenbrock habe damals mit seinen Eltern in Münster gelebt. Die Familie Kerksenbrock wohnte in Bartrup in Lippe. Hermann war 1532 Schüler in Paderborn und erlebte dort die Niederwerfung der lutherischen Bewegung²⁴. Dann

¹⁶ Der Kreistag zu Koblenz war am 13. Dez. 1534, vgl. Kirchhoff, Die Belagerung und Eroberung Münsters 1534/35 (Westfälische Zeitschrift 112, 1962), S. 129 ff.

¹⁷ Detmer (wie Anm. 7), S. 3*.

¹⁸ Bitter (wie Anm. 6), S. 30.

¹⁹ Widmann 1934 (wie Anm. 10), S. 39.

²⁰ Detmer (wie Anm. 7) S. 269* f.

²¹ Ebd. S. 123, 484-486, 500.

²² Ebd. S. 492.

²³ Heinrich Detmer, Ungedruckte Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer in Münster (Zeitschrift für vaterl. Geschichte und Altertumskunde 51, 1893) S. 96 f.

²⁴ Detmer (wie Anm. 7) S. 118; Widmann (wie Anm. 19) S. 39.

kam er 1533 zum Schulbeginn nach Münster zum Gymnasium Paulinum. Er wohnte im Hause des Dr. med. Johann Wesseling. Wenn Kerssenbrock in der Narratio von familia nostra und nostra aedes spricht, dann meint er die Hausgemeinschaft seines Hauswirts, domini nostri Wesling²⁵.

Die Namen- und Sachkenntnisse des Bichtbok-Autors konnte der lippische Schüler Kerssenbrock 1534 keinesfalls haben.

b) Hielt Kerssenbrock sich im Sommer 1534 in der Nähe Münsters auf?

Bitter bemerkte richtig, daß das Bichtbok in der Nähe der belagerten Stadt geschrieben worden ist und stellt einige Daten zusammen, aus denen er folgert, daß Hermann von Kerssenbrock nach der Ausweisung aus Münster am 27. Februar 1534 nicht in seine Heimat zurückgekehrt sei²⁶. Seinen Verbleib in Telgte erschloß Bitter aus der Angabe in der Narratio: „Ich habe dort (am 28. 2. 34) den Bischof gesehen“²⁷.

Widmann stellte fest, daß die von Detmer benutzte Steinlage-Handschrift an dieser Stelle irrig „videram“ hat, in einer anderen Handschrift steht „viderant“²⁸, das heißt, nicht allein Kerssenbrock, sondern alle durch Telgte ziehenden Vertriebenen hatten dort den Bischof gesehen. Ferner meint Bitter, Kerssenbrock habe die Belagerung Münsters von Warendorf aus miterlebt, wo auch „der mit ihm bekannte Fabricius“ seinen „Wohnsitz“ hatte²⁹. Nun, der lutherische Geistliche Dietrich Fabricius, ebenfalls aus Münster vertrieben, traf in Warendorf auf der Durchreise den Dr. Wesseling, nicht den Schüler Kerssenbrock³⁰, er riet der Familie, dort zu bleiben, aber Wesseling ging nach Herford, Fabricius reiste nach Kassel, und Kerssenbrock wird wohl in seine Heimat zurückgekehrt sein.

Sicher hätte er es später in der Narratio erwähnt, wenn er aus solcher Nähe Augenzeuge der Belagerung Münsters gewesen wäre. Selbst Widmann meint, daß Kerssenbrock den Krieg nicht aus eigener Anschauung schildern konnte, „da er schwerlich in dessen Bereich sich aufhielt.“³¹ Wenn Bitter schließlich noch die Existenz eines Warendorfer Rektors Kerssenbrock in diese „Beweiskette“ einbaut³², dann zerfällt sie vollends: dieser Kerssenbrock war erst 1573-1580 Rektor in Warendorf, er hieß Heinrich und war ein Vetter des münsterischen Magisters³³.

²⁵ Detmer (wie Anm. 7), S. 539, 510.

²⁶ Bitter (wie Anm. 6) S. 27 f.

²⁷ Detmer (wie Anm. 7) S. 545.

²⁸ Widmann (wie Anm. 19) S. 44.

²⁹ Bitter (wie Anm. 6) S. 33 f.

³⁰ Detmer (wie Anm. 7) S. 538 f.

³¹ Widmann (wie Anm. 19) S. 86.

³² Bitter (wie Anm. 6) S. 34 f.

³³ Wilhelm Honselmann, Heinrich Kerssenbrock († 1580), Rektor der Lateinschule in Warendorf (Westfalen 43, 1965) S. 238 f.

c) Beweisen die zahlreichen faktischen und gedanklichen Übereinstimmungen zwischen dem Bichtbok und der Narratio, daß beide Schriften aus Kerssenbrocks Feder stammen?

Hermann Bitter³⁴ stellte elf, Widmann³⁵ zehn weitere fast wörtliche Übereinstimmungen zwischen dem Bichtbok und der Narratio fest. Den naheliegenden Schluß, daß Kerssenbrock das Bichtbok als Quelle benutzt hat, weist Bitter mit dem Argument zurück: die kurzen Bemerkungen des Bichtboks könnten den breiteren Erzählungen der Narratio nicht als Quelle gedient haben. Es müsse sich (beim Fehlen einer gemeinsamen dritten Quelle) um den gleichen Autor handeln, der die Fakten zunächst nur kurz, später aus seiner Erinnerung breiter berichtete³⁶. Hier unterschätzt Bitter die literarische Phantasie Kerssenbrocks! Schon Cornelius und Detmer bemerkten, daß Kerssenbrock seine Vorlagen durch „willkürliche, rhetorische Ausschmückung“ ergänzte³⁷.

Eine Aufzählung der von Bitter und Widmann nachgewiesenen Parallelstellen, die sich noch vermehren ließen, erübrigt sich. Wir begnügen uns mit der Untersuchung einer (von Bitter und Widmann übersehenen) fehlerhaft abgeschriebenen Stelle, die deutlich zeigt, daß das Bichtbok eine von Kerssenbrocks Quellen war.

Der Autor zählt die im Februar 1534 gewählten Ratsherren auf und meint, man hätte solche Buben früher nicht als Torwächter eingestellt (Zeile 205)³⁸. In der bei ihm üblichen Steigerung der Aussage fährt er fort: man hätte sie nicht einmal als korgnaden (!) tauglich befunden (Zeile 207), und in einem dritten Ansatz heißt es: sie wären besser schwienherden oder schaepherden geworden (Zeile 212)³⁹.

Das sinnlose Wort korgnaden wird von Bitter zu korperden „verbessert“ und im Anhang mit „Karrenpferde“ erklärt⁴⁰.

Wie man sich die Verwendung von Ratsherren als „Karrenpferde“ vorstellen soll, bleibt Bitters Geheimnis. Hier hätte er seine erklärte Absicht, den Schefferschen Text zu revidieren, leicht verwirklichen können; denn daß es koeherden (Kuhhirten) heißen muß, ist durch die Analogie zu schwien- und schaepherden unschwer zu erraten.

³⁴ Bitter (wie Anm. 6) S. 35 ff.

³⁵ Widmann (wie Anm. 19) S. 82-84.

³⁶ Bitter (wie Anm. 6) S. 38.

³⁷ Cornelius (wie Anm. 2) S. XLI f.; Detmer (wie Anm. 7) S. 312*.

³⁸ Im folgenden wird die Zeilenzählung einer Abschrift der Historischen Kommission für Westfalen benutzt, die von der Zählung Bitters geringfügig abweicht.

³⁹ In ähnlicher Form schmähte 1526 der lutherische Johannes Campanus den Rektor und Pfarrer Timann Kemner: Er habe es nicht einmal verdient, die Schweine zu hüten, vgl. A. Bömer, Der münsterische Domschulrektor Timann Kemner (Zeitschrift für vaterl. Geschichte und Altertumskunde 53, 1895) S. 240.

⁴⁰ Bitter (wie Anm. 6) Erklärung zu Zeile 207.

Adam Scheffer, der Kopist von 1754, hatte mit dem (vielleicht großgeschriebenen) Wort Koeherden wohl deshalb Schwierigkeiten, weil die Buchstaben R und K, e und r/n, h und p/g in seiner Vorlage leicht zu verwechseln waren⁴¹, also las er Korgnaden! 200 Jahre vorher war aber schon Kerssenbrock über das gleiche Wort gestolpert, er las Rorperde (roer = Hund) und übersetzte folglich: pristini senatus equorum canumve custodia committeretur⁴², obgleich er sicher wußte, daß es in Münster keinen städtischen Hirten für Pferde, geschweige für Hunde gab.

Diese fehlerhafte Textstelle zeigt m. E. nicht nur, daß Adam Scheffer und der Magister Kerssenbrock das gleiche Bichtbok-Manuskript benutzt haben, sie läßt auch den Schluß zu, daß diese Textvorlage nicht von dem jungen Kerssenbrock stammte; denn hätte er das Wort Koe (Kuh) im Jahre 1534 selbst in einem solchen unmißverständlichen Kontext geschrieben, würde er es 30 Jahre später wohl kaum als Ror (Hund) gelesen haben!

Ein letztes Argument für die Autorschaft Kerssenbrocks führt Widmann an: die geistige Haltung des Bichtbok-Autors, die ironische, oft gehässige Einstellung gegenüber Gilden, Lutheranern und Täufern, sein Bildungsstand und sein humanistischer Gelehrtenstil entsprächen den Eigenarten des Narratio-Autors so sehr, daß beide identisch sein müßten⁴³.

Das heißt aber: Widmann vergleicht den Stil der rasch aufgesetzten Schrift eines (nach seiner Rechnung) 15-17 jährigen Schülers mit dem der Quellenarbeit, die der Magister Kerssenbrock 1566/70 im Alter von ca. 45-50 Jahren verfaßte! Die tatsächlich vorhandene innere Übereinstimmung beider Werke beweist, daß der Bichtbok-Autor ein Mann gewesen sein muß, der schon 1534 einen so ausgeprägten Bildungsstand hatte, wie Kerssenbrock ihn erst 30 Jahre später erreichte, den man aber nicht bei einem Schuljungen des Jahres 1534 erwarten darf, der erst 1538 in Köln immatrikuliert war, 1544 den Magister-Titel erwarb und 1545 sein erstes lateinisches Gedicht über den Wiedertäuferkrieg Münsters veröffentlichte.

Gegen Kerssenbrocks Autorschaft spricht ferner das Fehlen einiger Namen im Bichtbok, die der junge Kerssenbrock gekannt haben muß und die zu verschweigen er keinen Grund gehabt haben kann. Im Bichtbok fehlt der Name Heinrich Krechting. Dieser hatte sich Mitte Februar 1534 im Hause des Dr. Wesseling, wo der Schüler Kerssenbrock wohnte, einquartiert, wie Kerssenbrock später in der Narratio berichtet⁴⁴ Der

⁴¹ So ist z. B. in Scheffers Abschrift der Name Roellen (=Roll)(Zeile 57) zu Koellen geworden, und Boemer (Z. 2462) zu Bormer.

⁴² Detmer (wie Anm. 7) S. 519.

⁴³ Widmann (wie Anm. 19) S. 85.

⁴⁴ Detmer (wie Anm. 7) S. 509 f.

Bichtbok-Autor hat dagegen den gerade erst aus Schöppingen gekommenen Krechting in den zwei Wochen bis zur Vertreibung nicht kennengelernt, sonst hätte er den Namen sicher erwähnt. Auch Johann Matthys und Hermann Ramert dürfte er nicht gekannt haben.

Ferner wird im Bichtbok der Name des zweiten Bürgermeisters, Jaspas Jodefeld, verschwiegen und durch die Umschreibung „der andere“ ersetzt (Zeilen 291 und 293)⁴⁵. In einer Schrift des ortsfremden Schülers Kerssenbrock wäre dieses vorsichtige oder rücksichtsvolle Verschweigen unbegründet und unerklärlich; selbst der Magister Kerssenbrock, der später eine Jodefeld-Tochter heiratete, scheute sich nicht, den Namen des Bürgermeisters Jodefeld mehrfach zu nennen.

War der Bichtboek-Autor aber ein Münsteraner, stellte sich ihm das Problem ganz anders dar. Da er sein Werk publizieren wollte⁴⁶, konnte er auf lange Sicht nicht damit rechnen, in Münster unerkannt zu bleiben; er mußte sich also hüten, Namen von Personen zu nennen, die zwar 1532/33 die reformatorische Bewegung begünstigt hatten, sich aber im Februar 1534 von den Täufern distanzierten und nun – wie der Autor – im Exil lebten. Er kann seinen Ärger über diese Leute, die nach seiner Ansicht mitschuldig waren und sich nun den Anschein von Frömmigkeit gaben, nicht immer unterdrücken, benutzt dann aber Umschreibungen oder Spottnamen.⁴⁷

Zu derartigen Vorsichtsmaßnahmen hätte der ortsfremde Kerssenbrock keine Veranlassung gehabt.

Fassen wir zusammen: Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen dem Bichtbok und der Narratio zeigen, daß der Schüler Kerssenbrock nicht der Autor des Bichtboks war.

Wer schrieb das Bichtbok?

Viele Einzelzüge weisen darauf hin, daß der Autor zum Kreise der münsterischen Humanisten gehörte, die sich ja nicht alle der Reforma-

⁴⁵ Bitters Hinweis in seinem Register beim Namen Tilbeck (irrig zu Zeile 219, muß heißen 291), mit dem „anderen“ sei Krechting gemeint, ist durch nichts anderes begründet als durch die Absicht, das Fehlen dieses Namens auszugleichen, weil es seine These, Kerssenbrock sei der Autor, stört.

⁴⁶ Der Autor wünschte, jeder solle wissen, was in Münster geschehen sei (Zeile 2617). Er wandte sich in direkter Ansprache an die Fürsten, die als Obrigkeit die Pflicht hätten, solches Unheil zu verhindern (Zeile 2490, 2502-2511, 2522-2525).

⁴⁷ So ist z. B. mit Doctor Fingerhoit (Zeile 53) der Lutheraner Johann Glandorp gemeint, der schon im Sommer 1533 ein entschiedener Gegner Rothmanns war; der Spottname wurde schon im Gedicht „Stutenbernd bin ick genannt“ gebraucht und erklärt, vgl. Hans Schiedung, Beiträge zur Bibliographie und Publizistik über die münsterischen Wiedertäufer. Phil. Diss. Münster 1934, S. 28. – Aufgrund einiger Übereinstimmungen nahm Schiedung an, der Bichtbok-Autor (also laut Bitter: Kerssenbrock) sei auch der Verfasser des Stutenbernd.

tion zugewandt hatten⁴⁸. Als Anhänger der alten Kirche hatte er die Entwicklung der evangelischen Gemeinde in Münster scharf beobachtet: von den 79 Namen der Lutheraner-Liste, die ein Denunziant im Sommer 1532 aufstellte⁴⁹, findet man 32 im Bichtbok wieder, darunter den ungewöhnlichen Namen Keisepreister (Zeile 55). Die Randglosse Anne Milings mett ehren manne (zu Zeile 2105) entspricht der Nennung in der Liste „Anna Milinges und ihr Mann“. Sollte der Bichtbok-Autor mit dem Verfasser dieser Liste in Verbindung gestanden haben? Waren beide vielleicht identisch?

Da der Verfasser an den Schluß des Bichtboks noch ein Loblied auf die lateinische Sprache und auf die Lateinschule anhängte (Zeile 3344 ff.), liegt es nahe, ihn im Kollegium der Domschule zu suchen. Diese hatte um 1530 sieben Lehrer:

Johann van Elen jun., ab 1528 Rektor.

Eberhard Tappe, Konrektor 1530.

Heinrich Vruchter (Olphenius), Lektor ab 1528,

Konrektor etwa 1530 bis 1549.

Gerhard Cotius (Alenius).

Antonius Tunniken.

Hermann (van Aachen?),

und ein Unbekannter.

Als mögliche Verfasser des Bichtboks scheiden Cotius (als Nicht-Münsteraner) und Tunniken (als Domvikar) aus. Über Elen, Tappe und Hermann van Aachen ist zu wenig bekannt, um sie in die Untersuchung einzubeziehen, desto mehr über Heinrich Vruchter. Wenn die meisten Nachrichten auch aus der Feder seines Gegners Johann Glandorp stammen (siehe unten), dessen Schmähungen wir nicht wiederholen wollen, so bleiben doch bei allen nötigen Abstrichen genügend Indizien übrig, um ihm eine Satire wie das Bichtbok nicht nur zuzutrauen, sondern ihn sogar als besonders geeignet für die Autorschaft erscheinen zu lassen.

Heinrich Vruchter⁵⁰

Er war um 1500 in Olfen geboren und nannte sich daher Henricus Olphenius. Sein Vater soll (nach Glandorp) ein Geistlicher oder ein Schulaufseher gewesen sein.

⁴⁸ Zu den Lutheranern gehörten: Hermann Bonnus, Hermann Buschius, Jakob Montanus, Hermann Tulich, Theodor Fabricius, Johann Glandorp, Gerhard Cotius und Heinrich Sibäus, vgl. Robert Stupperich, Die Bedeutung der Lateinschule für die Ausbreitung der Reformation in Westfalen (Jahrbuch des Vereins für westf. Kirchengeschichte 44, 1951) S. 83-112.

⁴⁹ Abdruck der Liste bei Kirchhoff (wie Anm. 13) S. 16 ff.

⁵⁰ Auf Einzelbelege wurde verzichtet; Zusammengestellt nach: F. M. Driver, Bibliotheca

Vruchter besuchte die Domschule in Münster als Schüler von Johann Murmellius (in Münster 1506-1513) und Timann Kemener (Rektor 1506-1528). Er blieb als Lehrer in Münster (etwa 1515-1520) und versprach einem Mädchen die Ehe. Nachdem sie drei oder vier Kinder geboren hatte, verließ er Münster und wurde 1521 (als Nachfolger seines Landsmannes Heinrich Sibäus aus Olfen) Konrektor der Domschule in Osnabrück unter dem Rektor Johannes Alexander († 1527). Er heiratete (wie man sagt) eine Nonne, wurde seines Amtes enthoben und kehrte (etwa 1523) mittellos nach Münster zurück. Hier wurde er vor Gericht gezogen und als Ehebrecher und Unzüchtiger (*adulter et incestus*) verurteilt. Ferner verklagte Johann Vinhagen⁵¹ ihn vor dem geistlichen Gericht als Dieb und Verräter (*furem et proditorem*).

Im Jahre 1523 war Vruchter Rektor der Kapitelschule an St. Martini zu Münster. Als Johann Glandorp 1528 die Domschule verließ, schlug er Vruchter als seinen Nachfolger vor. Obgleich Rektor v. Elen es zunächst ablehnte, einen „stadtbekanntem Ehebrecher“ anzustellen, gab er ihm wenige Tage später Glandorps Klasse und machte ihn später zum Konrektor. Gekränkt verfaßte Glandorp ein Spottgedicht auf v. Elen und eröffnete eine eigene Schule, wobei v. Elen und Vruchter ihm manchen Ärger bereiteten. Daß Vruchter im Abfassen von Schmähschriften nicht ungeübt war, deutet Glandorp an: Vruchter habe schon früher (vor 1530) angesehene Männer verspottet, so Timan Kemener, die Brüder Eberhard und Johann von Elen (*sen.*) und drei andere Gelehrte.

Als Glandorp 1529 in Wittenberg war, wurde sein Spottgedicht auf den Rektor veröffentlicht, worauf Vruchter um 1530 in Köln eine (nicht erhaltene) Schmähschrift gegen Glandorp drucken ließ⁵². Dieser antwortete mit einer zwanzigseitigen Gendarstellung, die Vruchters

Monasteriensis, Münster 1799, S. 152. Paul Bahlmann, Vruchter (Allgemeine deutsche Biographie, 40) Leipzig 1896, S. 374 f.

D. Reichling, Zur Geschichte der Münsterschen Domschule in der Blütezeit des Humanismus. In: Königliches Paulinisches Gymnasium zu Münster. Festschrift zur Feier der Einweihung des neuen Gymnasialgebäudes am 27. April 1898. Münster 1898, S. 3 ff. Alfons Egen, Der Einfluß der Münsterischen Domschule auf die Ausbreitung des Humanismus. In: Festschrift (siehe Reichling), S. 13 ff.

Julius Jäger, Die Schola Carolina Osnabrugensis, Osnabrück 1904.

Klemens Löffler, Glandorp gegen Vruchter (Zeitschrift für vaterländ. Geschichte und Altertumskunde 69, 1911) S. 86-95.

Arnold Overmann, Johannes Glandorp 1501-1564 (Münsterische Beiträge zur Geschichtsforschung, 3. Folge), Heft XVIII, Münster 1938.

⁵¹ Der Priester Joh. Vinhagen ist 1523 nachweisbar, 1528 war er verstorben, vgl. Namenkartei im Stadtarchiv Münster.

⁵² *Literae invectivae et salsa epigrammata in Johannem Glandorpium*, vgl. Egen (wie Anm. 50) S. 49.

Lebenswandel und die Mängel seiner Bildung schonungslos bloßlegte⁵³. Unter den im Bichtbok genannten Lutheranern wird Johann Glandorp, Vruchters Gegner, zwar nicht besonders hervorgehoben, immerhin aber wird der „Doctor Fingerhoit“ als Aufrührer und Ketzer in die Nachbarschaft der Täuferführer Heinrich Roll und Johann Klopriß gebracht (Zeile 53-57).

Im gleichen Jahre (1530) schrieb Vruchter eine Elegie zum Lobe des Rektors Johann v. Elen und eine erläuternde Ausgabe von Sentenzen aus einem Werk des Diogenes Laertius. Im Jahre 1533 ließ er in Münster ein heroisches Gedicht über die unbefleckte Empfängnis der Jungfrau Maria und die wunderbare Allmacht ihres Sohnes drucken⁵⁴.

Vruchter wird Münster am 27. Februar 1534 verlassen haben; daß er sich in der Nähe aufhielt und sich dem Bischof in irgendeiner Form angedient hat, ist zu vermuten, denn noch während der Belagerung, am 24. Februar 1535, verlieh Bischof Franz⁵⁵ dem Meister Johann van Elen, Rektor der Domschule, und dem Meister Hinrick Olffen, Konrektor, das Tabellionat (= Amt des *lator litterarum*)⁵⁶, das Bernd Staffdreger und sein Tochtermann⁵⁷ durch Beteiligung an der Wiedertaufe verwirkt hatten. Nach Eroberung der Stadt Münster erwarb Vruchter 1536 zwei der beschlagnahmten Täuferhäuser auf der Bergstraße und später noch ein drittes Haus⁵⁸. Es fällt auf, daß die „Bergstraße“ die einzige Straße Münsters ist, die im Bichtbok genannt wird, und zwar in einer (wohl später hinzugefügten) Randglosse zum Namen des Täufers Augustin Brabender (Zeile 2196); das Haus Brabenders⁵⁹ lag dicht bei dem späteren Hause Vruchters!

Vruchter blieb bis 1550 Konrektor der Domschule. Er war nun mit Modesta Borgerinck verheiratet⁶⁰. Für den 1548 verstorbenen Dom-

⁵³ *Johannis Glandorpii Monasteriensis adversus impurum et maledicum Henrici Vruchteri Olpheni libellum responsio*. Druck: Köln o. J. – Overmann (wie Anm. 50) datiert die Schrift auf 1530.

⁵⁴ a) *Ex Diogenis Laertii de vitis philosophorum libris sententiae et apophthegmata*, Köln 1530.

b) *Carmen heroicum Monasterii de intemerata Mariae virginis conceptione et mirae eiusdem nati omnipotentia*, Münster 1533.

⁵⁵ Staatsarchiv Münster, Ms. I, 25, S. 36 b.

⁵⁶ Zum Amt des *lator litterarum* vgl. Josef Jeiler, *Die Siegelkammer der Bischöfe von Münster* (Zeitschrift für vaterl. Geschichte und Altertumskunde 64, 1906) S. 166. – Bahlmann (wie Anm. 50) S. 375, meinte, Vruchter habe „für Münster und Umgebung eine Briefbestellungsanstalt“ eingerichtet.

⁵⁷ Wohl Ludger Ostermann, vgl. Kirchhoff (wie Anm. 13) Nr. 200 und 497.

⁵⁸ Zu den Täuferhäusern vgl. Kirchhoff (wie Anm. 13) Nr. 212 und 560. Die drei Häuser werden 1561 in einer Liste der Anlieger der Aa genannt, Stadtarchiv Münster, A VIII, Nr. 67a.

⁵⁹ Vgl. Kirchhoff (wie Anm. 13) Nr. 249.

⁶⁰ Seine um 1540 geborene Tochter Gertrud Olfen heiratete um 1565 den Notar Hermann Korthaus, vgl. Clemens Steinbicker, *Der Schriftsteller Levin Schücking* (Genealo-

dechanten Rotger Smising verfaßte Magister Henricus Olphenius einen Lobspruch, den Hermann tom Ring neben das Epitaph an die Wand des Domumgangs malte⁶¹.

Nach dem Tode Johann von Elens (1549) führte Vruchter wohl die Geschäfte des Domschulrektors, bis der im Oktober 1549 berufene Hermann von Kerssenbrock Ostern 1550 das Rektorat übernahm. Dieser bestimmte 1550 zu seinem Konrektor Magister Bernhard Broickborn aus Lingen⁶². Heinrich Vruchter blieb als Lektor an der Schule, er starb Anfang 1565 und wurde am 16. Januar bei der Minoritenkirche in Münster beigesetzt⁶³.

Wenn Heinrich Vruchter der Autor des Bichtboks war, dann liegt der Gedanke nahe, daß er das Manuskript, das zu veröffentlichen er wohl nicht gewagt hatte, seinem Rektor Hermann von Kerssenbrock testamentarisch überließ, der 1566 mit der Arbeit an der „Narratio“ begann⁶⁴. Jedenfalls hat Kerssenbrock das Bichtbok als Vorlage benutzt und ihm Namen und Fakten entnommen, die er in keiner anderen Quelle finden konnte.

Im 18. Jahrhundert war das Manuskript im Besitz des weitläufig mit ihm verwandten Adam Scheffer gen. Boichorst, der es 1754 abschrieb und auch mehrere Abschriften der Kerssenbrockschen Narratio anfertigte⁶⁵. Die ihm dabei auffallenden Übereinstimmungen mögen Scheffer bewogen haben, den Namen Kerssenbrocks als Autor auf die Titelseite seiner Bichtbok-Abschrift zu setzen.

gisches Jahrbuch 4, 1964), S. 100. M. Hermann Corthaus war 1575 Besitzer des Hauses des † Olphenii auf der Bergstraße, vgl. Ludwig Schmitz-Kallenberg, Kleinere Mitteilungen zur münsterischen Kunstgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts (Zeitschrift für vaterl. Gesch. und Altertumskunde 73, 1915) S. 232, Anm. 2.

Die Witwe des Täufers Franz Rolever, 1589 Witwe des bekannten Bildhauers Albert Reininck, hatte die Patenschaft für zwei Töchter der Gertrud Olfen übernommen, vgl. Stadtarchiv Münster, Testamente I Nr. 308.

⁶¹ Schmitz-Kallenberg (wie Anm. 60) S. 230.

⁶² Widmann 1934 (wie Anm. 10) S. 46 f.

⁶³ Steinbicker (wie Anm. 61) S. 100.

⁶⁴ Widmann 1929 (wie Anm. 10) S. 14 mit Anm. 7.

⁶⁵ Widmann 1934 (wie Anm. 10) S. 86.

Das Wewelsburger Bekenntnis von 1575

Eine Ergänzung und Berichtigung zu dem Aufsatz

„Das Bürener Bekenntnis von 1575/76“

(Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 66, 1973)

Von Johannes Bauermann, Münster.

Der Aktenbestand „Herrschaft Büren“ im Staatsarchiv zu Münster enthält ein Aktenheft, das für den Aufsatz über das Bürener Bekenntnis noch nicht herangezogen wurde¹. Sein Inhalt vermag nicht unwesentlich sowohl zur Erhärtung wie – mehr noch – zur Klärung und Berichtigung eines Teilproblems zu verhelfen. In dem Heft befinden sich zwei Schreiben des Wewelsburger Kaplans Johannes Speckmann² an die Edelherrn von Büren, eins vom 28. Dezember 1575, das andere vom 1. Januar 1576 datiert und dazu ein „Bekenntnis christlicher Lehre“ im Umfang von 16 Seiten. Es bildet mit dem älteren Schreiben eine Einheit. Beide Schriftstücke stehen hintereinander in einer Lage von 12 Blättern, deren äußere Blätter unbeschrieben sind³.

Das ältere Schreiben gilt der Rechtfertigung gegenüber der vom Erzbischof Salentin in seinem an die Edelherrn gerichteten Erlaß vom 4. September 1575 erhobenen Vorwurf, es seien in Büren und Wewelsburg sektiererische und verführerische Prädikanten angestellt⁴. Zur Ver-

¹ Herrsch. Büren, Akten G Nr. 21 d. Das auf dieses Heft bezügliche Zitat bei Joh. Voermanek, Beiträge zur Gesch. der Wewelsburg, Paderborn 1912, S. 22 war mir entgangen. Aufmerksam machte mich darauf dankenswerterweise Herr Oberstudienrat Dr. W. Segin in Paderborn. – Im Aufsatz von 1973 sind folgende Verbesserungen nötig: S. 16 letzte Z. des Textes muß die Anm.-Ziffer 40a lauten (nicht 41a); S. 17, Anm. 43 Z. 3 v. u.: Edelherren (statt Egelh.); S. 18 f. Anm. 66 fehlt Quellenangabe: Beil. Nr. 6; S. 25, Anm. 77 Z. 7 lies zwinglicher (statt zwinglicher); S. 46, Anm. 3: lies Kather (nicht Rater); S. 48, Anm. 3 Z. 6: zu ergänzen S. 63; S. 51, Anm. 2 Z. 2: dgl. S.16; S. 66, Anm. 11 Z. 1: lies S. 22 (statt 27). S. 11 am Ende von Anm. 13 ist mein Name falsch gedruckt, S. 20 in Anm. 59 der v. Steinens.

² Über ihn vgl. Jahrb. f. westf. KG 66, 1973, S. 19 ff., 64, 66; auch Voermanek, Gesch. d. Wewelsburg S. 22. Speckmann war in Braunschweig ordiniert (Ludwig Keller, Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein T. 1, 1881, S. 583). Ein Studium Speckmanns ließ sich nicht nachweisen. Anfragen beim Landeskirchlichen Archiv und beim Stadtarchiv in Braunschweig bezüglich seiner Ordination waren ohne Ergebnis. Karl Hengst (Kirchliche Reformen im Fürstbistum Paderborn unter Dietrich von Fürstenberg, München u. Paderborn 1974, S. 105 Anm. 98) vermutet, daß Speckmann noch 1585 in Wewelsburg amtierte.

³ Auf der Vorderseite des ersten Blattes der Lage steht ‚Bekenthnus christlicher Lher‘. Die Rückseite des letzten Blattes trägt von ungelener Hand die Aufschrift ‚Glaubens Bekandtnus des Pastors zur Wevelssburg‘. Ursprünglich scheint sie nur ‚Pastor zur Wevelssburg‘ gelautet zu haben. Die Erweiterung dürfte nicht lange nach dem ursprünglichen Text und wohl noch im 18. Jhd. vorgenommen sein. – Der Erhaltungszustand des Heftes läßt zu wünschen übrig. Die Schriftstücke sind deshalb in jüngster Zeit mit durchsichtiger Folie überzogen.

⁴ Jahrb. f. westf. KG 66 S. 45 f. Nr. 7. Speckmann sagt im Schreiben vom 28. Dez. 1575, der Erlaß des Erzbischofs sei ihm von den Edelherren in Kopie zugestellt worden.

teidigung gegen diese Bezeichnung beruft sich Speckmann, dem ebenso wie dem Bürener Amtsbruder der Erlaß in Abschrift zugestellt worden war, auf das Zeugnis der Edelherren, daß er sich niemals mit „Rotten und Sekten“ abgegeben habe, „so der göttlichen heiligen Schrift und rechten, waren christlichen Religion nicht gemäß“, und auf seine „Pfarrkinder und Zuhörer“⁵ dafür, daß er sie mit Unterricht des heiligen Wortes Gottes betreut und ihnen die Sakramente nach der Einsetzung Christi ausgeteilt habe. Dazu habe er noch ein „Traktätlein und artikuliertes Bekenntnis“ seines Glaubens zur „Refutation und Ablehnung“ der erzbischöflichen „Schmähung“ zu Papier gebracht. Diesen „Gegenbericht oder Confessionem fidei“ bittet er nun „nebst den notwendigen Nebenschriften“ dem Erzbischof zu übermitteln, wobei er der Erwartung Ausdruck gibt, dieser werde nach Kenntnisnahme den „Missgönnern“ weiteres Gehör versagen und ihnen Stillschweigen auferlegen^{5a}. Das Schreiben stellt sich damit gewissermaßen als eine Art Vorrede zu dem angehängten Bekenntnis dar. Die „notwendigen Nebenschriften“ vermißt man allerdings. Auch ist nicht ersichtlich, was damit gemeint gewesen sein könnte.

In eine andere Richtung zielt das zweite, vier Tage jüngere Schreiben⁶. Es stellt sich zwar auch als Begleitschreiben zu einer auf den Erzbischof gemünzten „Refutation und Antwort“ dar, eine ausdrückliche Bezugnahme auf dessen Erlaß enthält es jedoch nicht. Es fehlt auch die Bitte um Weitergabe der Anlage. Vielmehr richtet sich der Wunsch des Schreibers auf ihre Prüfung durch den Edelherren bezüglich Übereinstimmung ihres Inhalts „mit der Wahrheit und der heiligen Schrift“. Es geht ihm dabei letztlich um die Sicherung seiner Stellung als „Kaplan“ in Wewelsburg, die er kraft ordentlicher Vokation erhalten, in der er etliche Jahre den „Dienern und Untertanen“ der Edelherren gedient habe⁷ und in der er – ungeachtet, wie er sagt, der sehr geringen Besoldung – sich auch

⁵ Wewelsburg war bis dahin keine Pfarrei. Mit den Zuhörern mögen die auswärtigen Besucher seiner Gottesdienste, z. B. Bürger aus Paderborn, gemeint sein, von denen bezeugt ist, daß sie nach Wewelsburg gingen (Jahrb. f. westf. KG 66 S. 43). Im Schreiben vom 1. Januar ist nur von ‚Dienern und Untertanen‘ der Edelherren die Rede. – Der Ausdruck ‚Rotten und Sekten‘ begegnet z. B. in der Konkordienformel als deutsche Entsprechung von haereses et sectae (Die Bekenntnisschriften der evang.-luther. Kirche, 6. Aufl., Göttingen 1967, S. 822). Des Wortes Rotten bedient sich auch Luther oft.

^{5a} Im Schluß des Bekenntnisses ist zwar auch davon die Rede, daß es der ‚Ablehnung‘ einer ‚Schmähung‘ von seiten ‚Mißgünstiger‘ dienen solle, nicht aber von einer Vorlage beim Fürstbischof. Statt des Begehrens nach einem Schweigegebot findet sich das Anerbieten zu einem fernerem Beweis aus der Heiligen Schrift. – Aus der Verwendung der Ausdrücke ‚Mißgünstiger‘ oder ‚Mißgönner‘ kann nicht, wie Jahrb. f. KG 66 S. 11 Anm. 14a geschehen, auf eine Verfasserschaft geschlossen werden. Dasselbe gilt auch für das Wort hypocrita (ebda. S. 66 Anm. 11).

⁶ Der 1. Januar fiel 1576 auf einen Sonntag.

⁷ Vgl. Anm. 5.

länger gebrauchen lassen wolle. Er gedenke bei der Lehre des Evangeliums „nach Laut und Inhalt“ der Augsburgerischen Konfession zu verharren. Das Schreiben gipfelt in der Bitte, ihn bei dieser Lehre zu schützen, zu schirmen und zu vertreten, falls dies den Edelherrn aber nicht möglich sei, die Hand so über ihn zu halten, daß er an Leib und Gut ungefährdet und gesichert sei. Ihm liegt jedenfalls die Befürchtung zugrunde, die Edelherrn könnten sich gezwungen sehen, der Forderung des Erzbischofs nach Entfernung der sektiererischen Geistlichen in Büren und Wewelsburg nachzukommen.

Die beiden Schriftsätze unterscheiden sich äußerlich in bemerkenswerter Weise. Sie sind zwar sämtlich von ein und derselben Hand geschrieben⁸. Das jüngere Schreiben liegt in Gestalt einer expeditierten Ausfertigung vor, mit Außenanschrift, mit den Merkmalen einer briefmäßigen Faltung und mit Verschlusssiegel⁹. Dagegen fehlen der Lage mit dem älteren Schreiben und dem Bekenntnis alle diese Merkmale. Die Anschrift befindet sich am Kopf des Schreibens, vor der Anrede. Von einer Faltung nach Art geschlossener Briefe ist nichts zu bemerken. Nur Spuren einer Längs- und Querfaltung, wie sie bei älterer archivischer Aufbewahrung gebräuchlich war^{9a}, sind vorhanden, wie übrigens auch beim jüngeren Brief. Demnach ist es ausgeschlossen, daß die Lage mit dem Bekenntnis etwa dem Brief vom 1. Januar beigegeben war. Sie muß auf anderem Wege der Herrschaft zugestellt sein¹⁰. Nicht undenkbar will es erscheinen, daß das ältere Schreiben bei den Edelherrn nicht als genehm und sachgerecht empfunden und daraufhin durch das jüngere ersetzt wurde¹¹. Daß es sich bei der im letzteren als Refutation bezeichneten Anlage aber um eine andere Darlegung gehandelt haben könne als das dem älteren Schreiben angehängte Bekenntnis, dürfte, wenn auch nicht geradeswegs auszuschließen, doch wenig glaubhaft sein, zumal in dem älteren Schreiben von dem Bekenntnis auch als von einer Refutation

⁸ Ob dies Speckmanns eigene Handschrift ist, muß offenbleiben. Ein Vergleich mit anderen Schriftstücken des Bürener Archivbestandes ließ sich z. Z. nicht ermöglichen. Gelegentliche Verschreibungen (z. B. bestendigung, Corinthe: unten S. 65 f.) oder Verbesserungen lassen darauf schließen, daß man es mit einer Reinschrift nach Vorlage oder auch Diktat zu tun hat.

⁹ Das Siegel ist mit Papier bedeckt; Beischrift oder Siegelbild sind unkenntlich.

^{9a} Zu den Faltungsbräuchen vgl. Ingeborg Mengel in: *Archival. Ztschr.* 48, 1953, S. 143 ff.

¹⁰ Das wird man dem Umstand entnehmen dürfen, daß es im Archivbestand der Herrschaft Büren überliefert ist. Anzeichen für eine fremde Provenienz sind zumindest nicht vorhanden. Die Betreffangabe auf der Außenseite des jüngeren Schreibens – sie lautet, soweit lesendlich, ...*Praedicantis Wewelspurgensis* – mag dem ganzen Konvolut gegolten haben.

¹¹ Die Streichungen, die von einem Edelherrn an dem Entwurf zur Antwort an den Erzbischof vorgenommen sind (Jahrb. f. westf. KG 66 S. 47 mit Anm. 1), könnten eine solche Erklärung begünstigen.

gesprochen wird. Eine Klärung vermag auch die nur im Entwurf vorliegende Antwort des Edelherren an den Erzbischof vom 13. Januar 1576 nicht zu verschaffen. Ihr Wortlaut weist keine Anklage an die Schreiben Speckmanns oder an eins von ihnen auf¹². Es ist ihr aber auch nicht zu entnehmen, daß ihr eine Stellungnahme der betroffenen Geistlichen beigefügt gewesen wäre.

Unberührt von solcherlei Fragen bleibt die Tatsache, daß das „artikulierte Bekenntnis“ Speckmanns am 28. Dezember 1575 fertig vorgelegen haben muß. Das kann gewiß als Stütze für die Annahme dienen, daß auch das große Bürener Bekenntnis in die Zeit der Jahreswende 1575/76 zu setzen sei¹³. In Anlage und Aussage sind beide Bekenntnisse grundverschieden. Eine gewisse Berührung mit der Haltung des jüngeren Wewelsburger Schreibens ist der Einführung und dem Schluß des Bürener Bekenntnisses anzumerken. Auch dieses strebt danach, vor den Edelherren den Nachweis zu erbringen, daß man sich in Büren an die wahre christliche Lehre halte, und es schließt gleichfalls mit einer Bitte um Vertretung und „Entschuldigung“ vor den Anklägern. Der wesentliche Unterschied dürfte in dem Verhältnis zur Augsburger Konfession zu erblicken sein. Das Bürener Bekenntnis versichert zwar, nichts vorzunehmen, was dieser zuwider sei¹⁴. Aber eine präzise, positive Aussage in dieser Richtung enthält es nicht¹⁵. Anders das Wewelsburger Bekenntnis. Abgesehen von Speckmanns Erklärung im zweiten Schreiben, bei der Lehre des Evangeliums nach der Augsburger Konfession verharren zu wollen, findet sich in dem Bekenntnis selbst zwar nur eine Stelle, an der er sich auf die Augustana bezieht, nämlich in dem Punkte der Anerkennung von nur zwei Sakramenten¹⁶. Um so aufschlußreicher ist das Verhältnis zum Text der Augustana. Besonders eng ist die Anlehnung an ihn im Abschnitt über Gott (Abs. 3)¹⁷. Beträchtlich zu nennen ist sie auch in den Artikeln vom freien Willen (Abs. 22)¹⁸, von der christ-

12 Was als solche erscheinen könnte, bezieht sich in Wahrheit auf ältere Vorstellungen der Geistlichen aus der Zeit des Bischofs Johann von Hoya (ebd. 66 S. 48 Anm. 3).

13 Jedenfalls in den Zeitraum zwischen Ende September 1575 (Eingangsdatum des Erlasses Salentins) und dem 13. Januar 1576 (Antwort der Edelherren).

14 Jahrb. f. westf. KG 66 S. 49. (Die Stelle ist verderbt, aber in diesem Sinne zu verstehen.)

15 Nur indirekt läßt sich eine Nichtanerkennung der calvinistischen Abendmahlslehre herauslesen (aaO. S. 16). – Eine gewisse Verwandtschaft besteht zwischen beiden Bekenntnissen in den Äußerungen über die maßgebliche Geltung der Heil. Schrift und der Lehren der Kirchenväter und Konzilien (s. unten S. 58).

16 Z. 17. – Mit Z. = Ziffer sind im folgenden die nummerierten Absätze des Bekenntnisses bezeichnet.

17 CA Art. 1. – Den Hinweis auf die Abhängigkeit von der CA verdanke ich Herrn Prof. D. Dr. Stupperich, der auch die meisten Bibelzitate verifizierte.

18 Ebd. Art. 18.

lichen Kirche (Abs.13)¹⁹ und einigermaßen auch in dem Sakrament des Altars (Abs. 15)²⁰. Dazu kommt noch eine Anzahl längerer oder kürzerer Passagen, die sich in der Augustana wiederfinden²¹. Im ganzen freilich nimmt das Lehngut aus der Augustana, wenn man es so bezeichnen darf, nur einen recht bescheidenen Teil des gesamten Textes ein. Auch die Gliederung des Bekenntnisses folgt nur lose der der Augustana. Einige ihrer Artikel haben im Wewelsburger Bekenntnis keine Entsprechung. Wesentlicher dünkt, daß umgekehrt Speckmann eine Reihe von Punkten behandelt, zu denen das Augsburgische Bekenntnis sich nicht äußert²², oder daß er sich zu anderen weitläufiger als dieses verbreitet²³. Aussagekräftig für die Beurteilung des Verhältnisses zur Augustana ist Speckmanns Formulierung der Lehre vom Abendmahl und von den Sakramenten (Abs. 15 ff.). Zu „warhaftig“ fügt er noch substantialiter hinzu. Was in der CA mit „unter der Gestalt des Brots und Weins“ ausgedrückt ist, gibt er mit den Worten „unter dem Brot und Wein verborgen“ wieder. Die Sakramente bezeichnet er als „sichtbarliche Zeichen und Siegel des gnädigen und gerechten Willen Gottes“, die Augustana spricht nur von „Zeichen und Zeugnis gottlichs willen“. Im Titel des Artikels über das Abendmahl bedient sich Speckmann nicht dieses in der Augustana gebrauchten Ausdrucks; bei ihm lautet er: „Vom heil. Sakrament des Altars oder Nachtmahl des Herrn Christi“. An anderer Stelle (Abs. 17) nennt er es das Sakrament des Leibes und Blutes Christi. Diese vom Sprachgebrauch der Augustana abweichenden Formulierungen sind jedoch nicht Speckmanns Eigentum. Sie sind auch im Sprachgebrauch des sonstigen reformatorischen Schrifttums zu belegen²⁴. An ihnen wird vollends

¹⁹ Ebd. Art. 8

²⁰ Ebd. Art. 10.

²¹ Die Stellen, für die sich in der CA wörtliche Parallelen finden, sind in der Beilage kursiv gesetzt. – Wie die Wortfolge des Artikels über Gott Vater verrät, hat die Editio princeps zugrunde gelegen.

²² Von Gott dem heiligen Geiste (Z. 6); Von der Erlösung des menschlichen Geschlechts (Z. 7 ff.); Von der Absolution (Z. 18 f.); Von Vergebung der Sünden (Z. 21); Vom zeitlichen Absterben und Wiederauferstehung der Toten (Z. 25); Vom jüngsten Gericht (Z. 26).

²³ Z. B. Vom heiligen Ehestande (Z. 23).

²⁴ Schon die Apologie der Augustana erklärte, quod in coena domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi (Bekenntnisschriften d. evang.-luth. Kirche S. 247 f.); ebenso die Wittenberger Artikel von 1536 (hrsg. von Georg Mentz, Leipzig 1905, S. 48: vere, substantialiter et realiter). Die Confessio Helvetica posterior von 1566 polemisiert dagegen zu sagen: sub pane corporaliter latitare corpus Christi (Wilh. Niesel, Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der ...reform. Kirche, 2. Aufl., Zollikon 1938, S. 265). Als sichtbare Dinge werden Brot und Wein ebenfalls in der Apologie bezeichnet (Bekenntnisschriften d. evang.-luth. Kirche S. 247 f.). In ihr findet sich auch die Entsprechung ‚Zeichen und Siegel‘ einerseits, signa andererseits (ebd. S. 294 und 295). Nach dem Heidelberger Katechismus sind Sakramente ‚sichtbare heilige warzeichen und sigill‘ (Niesel, Bekenntnisschriften d. reform. Kirche S. 164); vgl.

deutlich, daß Speckmanns Bekenntnis nur beschränkt und bedingt von der CA abhängig ist, daß er sie nicht einfach kopiert hat. Es wird noch zu prüfen und im einzelnen zu untersuchen sein, ob und wieweit er inhaltlich auf anderen Lehrschriften fußte, in welchem Maße auf der anderen Seite sein Bekenntnis als sein eigenes geistiges Werk gelten darf²⁵. Daß die sprachliche Fassung streckenweise seine persönliche Note trägt, ist jedenfalls unverkennbar. Sich wiederholende Wendungen, eine Neigung zur amplificatio – durch tautologische Worthäufung –, die Verwendung von adjektivischen Attributen und gelegentlich auch Fremdwörter charakterisieren seinen Stil²⁶. Diese Merkmale sind nicht nur den Partien eigen, die von der CA unabhängig sind; auch übernommene CA-Texte sind in dieser Weise umgeformt. Sie sind mehrmals auch um Bibelzitate bereichert, für die Speckmann überhaupt eine spürbare Vorliebe besaß.

Wie Speckmann in bekenntnismäßiger Hinsicht einzuordnen ist, wird nicht schon aus der Bejahung der Augsbургischen Konfession zu entnehmen sein²⁷ und auch nicht aus der teilweise wörtlichen An-

auch Jahrb. f. westf. KG 66, S. 58 (Beza). Die vielgebrauchte Formel ‚Zeichen und Siegel‘ geht letztlich schon auf Luther selbst zurück, der im ‚Sermon von dem neuen Testament‘ Brot und Wein mit den Beglaubigungsmitteln einer Notarsurkunde vergleicht (Werke WA 6, 1888, S. 359). Für den Zusatz gnädig und gerecht zum Willen Gottes sei auf die Wittenberger Artikel hingewiesen, in denen von göttlicher Gnade und Willen gesprochen wird (Mentz S. 53). Die Bezeichnung Sakrament des Altars begegnet auch anderwärts oft genug, so in Luthers Großem Katechismus, und nicht minder üblich ist die Form Nachtmahl. In den Marburger Artikeln findet beispielsweise die Formulierung Sakrament des Leibs und Blutes Christi ihre Parallele (Bekenntnisschriften S. 65), ebenso in den Wittenberger Artikeln (Mentz S. 49).

²⁵ Insbesondere scheint ein Versuch nicht unangebracht, den Standort dieses Wewelsburger Bekenntnisses innerhalb der dogmatischen Auseinandersetzungen zu bestimmen, die dem Konkordienbuch vorausgingen. Eigentümlich berührt es, daß Speckmann den Begriff der Rechtfertigung meidet. Der dem diesbezüglichen Artikel der CA entsprechende Abschnitt seines Bekenntnisses (Z. 21) ist statt dessen ‚Von Vergebung der Sünden‘ überschrieben. Daß sie im Namen Christi ‚durch den Glauben‘ zu erlangen sei, wird an anderer Stelle (Z. 10, 17) zum Ausdruck gebracht.

²⁶ Hierfür einige Beispiele: Erbarmung und Liebe; Verdienste und Wohltaten; Freude und Wonne; Bewährung und Bestätigung; Kräfte oder Vermögen; Wandel und Leben; Ablehnung und Hintertreibung; – behalten und bewahren; scheiden und absondern; stillen und versöhnen; stärken, vermehren und bestätigen; – verheißen und zugesagt; behilflich und beiständig; herrlich und gewaltig; ehrbar und züchtig; – heilige, hochwürdige Sakramente; schwache und verderbte Natur; grausamer, verderblichster und schwerer Fall; feines, reines Herz. Fremdwörter: Interpretation (und Auslegung), dispensiert (und ausgeteilt), Dispensation, inseriert (und eingeleibt), politisch, Autorität. Erscheinungen dieser Art lassen sich auch in den beiden Schreiben Speckmanns bemerken.

²⁷ Wie die Solida declaratio zur Konkordienformel schon feststellte (Bekenntnisschriften S. 973), gab es aber ‚etliche Sakramentierer‘, die ebenfalls bekannten, im Abendmahl wurde der Leib Christi wahrhaftig von den Gläubigen empfangen. Zur Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses durch die Reformierten vgl. Jahrb. f. westf. KG 66 S. 17 f.

lehnung an ihren Text. Man wird sich daneben an Aussagen zu halten haben, in denen er der CA gegenüber selbständig ist. Nicht alle freilich sind so eindeutig wie seine Zusätze zum 10. Artikel der CA über das Abendmahl. Wenn er zu dem Worte wahrhaftig noch substantialiter hinzufügt, wie das auch in der Apologie geschah, und Leib und Blut Christi als unter Brot und Wein verborgen hinstellt²⁸, so deutet das auf eine Ablehnung der calvinistischen Lehre²⁹. Wenn Speckmann Werke verwirft, die „aus eigener Andacht“ geschehen, so klingt das an ein Wort Luthers an^{29a}. Die Voraussetzung, die hinsichtlich der Zulassung zum Empfang des Abendmahls gemacht wird – sich „im Herrn“ zu bereiten –, ist mit der lutherischen Öffnung für jedermann nicht unvereinbar³⁰. Eine Nebenfrage stellt Speckmann auch im Artikel über die Absolution heraus: die Befugnis eines jeden frommen Christen, einen bußfertigen Sünder loszusprechen; im reformatorischen Schrifttum wird das für Notfälle grundsätzlich akzeptiert³¹. Zweifelhaft ist, ob im Artikel von Gott dem Sohne (Abs. 5) die Worte „mit seinem eigenen menschlichen Leibe“ auf den Auferstandenen oder auf die Höllenfahrt zu beziehen sind; im letz-

Als Nichttheologe konnte ich mich für die folgenden Darlegungen nur auf leicht greifbare Sekundärliteratur stützen. – Mit den von mir ausgewiesenen Belegstellen soll nicht behauptet werden, daß Speckmann auf diesen Vorlagen gefußt habe.

²⁸ S. ob. S. 55 mit Anm. 24.

²⁹ Züricher Bekenntnis von 1545 (E. F. Karl Müller. Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, Leipzig 1903, S. 154): im Abendmahl wird der Leib und das Blut Christi... ‚warlich gegessen und getrunken‘, aber ‚nicht substanzlich...also daß der lyb im brot sye‘. Vgl. dazu auch Heinrich Heppe und Ernst Bizer. Die Dogmatik der evang.-reformierten Kirche, Neukirchen 1935, S. 501. – Confessio Helvetica posterior 1566 (Niesel, Bekenntnisschriften S. 265): Ergo corpus domini et sanguinem eius cum pane et vino non ita coniungimus, ut ... dicamus... sub pane corporaliter latitare corpus Christi.

^{29a}(Werke), die von Menschen ohne Gottes Wort und Befehl aus eigener Andacht oder Gutmühen... vorgenommen werden (Werke WA 45, 1911, S. 510).

³⁰ Luthers Großer Katechismus T. 5 (Bekenntnisschriften S. 714 f.) mit Hinweis auf Luthers Sermo de digna praeparatione cordis (WA 1, 1883, S. 329 ff.). Ob es an der Stelle des Bekenntnisses in Z. 16 nicht herzen statt heren heißen muß? – Die Formula Concordiae Epit. VII (Bekenntnisschriften S. 800) verwirft sowohl innere wie äußere ‚Bereitungen‘.

³¹ Melancthons Tractatus de potestate papae (1537): in casu necessitatis absolvit etiam laicus, auf deutsch: in der Not auch ein schlechter Lai einen andern absolvieren ... kann (Bekenntnisschriften S. 491). Vgl. dazu auch Heinrich Heppe. Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16 Jhdt., Bd. 3, Gotha 1857, S. 233, 244 f.

Bei den Ausführungen über die Taufe (Z. 14) stellt Speckmann besonders die Aufnahme in die christliche Kirche als deren Wirkung heraus. Vgl. dazu Luthers Gr. Katechismus: dadurch wir in die christenheit aufgenommen werden (Bekenntnisschriften S. 691). Näher verwandt im Ausdruck Calvins Genfer Katechismus: comme une entrée en l'église de Dieu (Niesel, Bekenntnisschriften S. 36); veluti quidam in ecclesiam aditus (E. F. Karl Müller, Bekenntnisschriften S. 148) und die Confession de foi (Confessio Gallicana): là nous sommes entés au corps de Christ bzw. in eo inserimur Christi corpori (Niesel S. 74).

teren Falle würden sie auf die Abhängigkeit von einer These Luthers deuten³². Auf melanchthonischen Sprachgebrauch könnte das Wort politisch zurückzuführen sein, das im Artikel über den freien Willen (Abs. 22) in den Wortlaut der CA von Speckmann eingefügt ist³³. Es taugt andererseits schwerlich als schlüssiges Zeugnis für eine Anlehnung an reformierte Sprachregelung, daß Speckmann – in Übereinstimmung mit dem Bürener Bekenntnis – im ersten Artikel alles verwirft, was der biblischen heiligen Schrift und der Lehre der Propheten und Apostel entgegen ist³⁴. Die Einschätzung der Kirchenväter und Konzilien im 2. Artikel stimmt zwar mit der im Bürener Bekenntnis wiedergegebenen Äußerung Bezas aus der Rede in Poissy überein³⁵, als spezifisch reformiert ist auch sie jedoch keineswegs zu werten³⁶. Vielmehr wird damit eine Abgrenzung gegenüber der katholischen Auffassung gemeint sein³⁷.

Ohne damit einem sachkundigeren Urteil vorzugreifen, wird der von mir in dem früheren Aufsatz geäußerte Verdacht einer Hinneigung des

32 Formula concordiae, Solida declaratio IX (Bekenntnisschriften S. 1052) unter Verweis auf Luthers Torgauer Predigt von 1533.

33 CR 25, 1856, Sp. 4 (Postillep. 3): Politicum est, quando ratio suadet cordi (zitiert bei Heppe, Dogmatik I, S. 432).

34 In positiver Form bringt er diesen Standpunkt in Z. 26 zum Ausdruck. Zur üblichen Verwendung des Terminus scripta prophetica et apostolica bzw. prophetarum et apostolorum zur Bezeichnung der Heil. Schrift auf reformierter Seite vgl. Heppe Dogmatik I, S. 252. Er begegnet aber auch im nichtreformierten Bereich oft genug, z. B. in der melanchthonischen Confessio Saxonica von 1551 (Heinrich Heppe. Die Bekenntnisschriften der altprotestantischen Kirche Deutschlands, Kassel 1855, S. 413), und wurde schließlich auch in die Konkordienformel – mit dem Zusatz veteris tam novi testamenti – übernommen (Bekenntnisschriften S. 767). Für das Bürener Bekenntnis vgl. Jahrb. f. westf. KG 66 S. 51, 67, dazu S. 66 mit Anm. 11 (wo es aber S. 22, nicht 27 heißen muß); ebda S. 56 die Wiedergabe der Äußerung Bezas (Livres des prophètes et apôtres, appelés le vieil et nouveau testament).

35 Jahrb. f. westf. KG 66 S. 56: der ursprüngliche französische Text lautet: quant aux écrits des anciens docteurs et aux conciles ..., il faudrait premièrement qu'on les accordât entièrement avec l'écriture. – Die Konkordienformel spricht nur von den ‚Schriften der alten oder der neuen Lehrer‘, ohne die Konzilien zu erwähnen (Bekenntnisschriften S. 767 f.).

36 Dasselbe wird auch von der zweimaligen Nennung der ‚Auserwählten‘ gelten dürfen (Z. 11 u. 25); vgl. dazu CA Art. 17 (Bekenntnisschriften S. 72). – Zu dem wörtlichen Anklang der Aussage über die Taufe an calvinische Texte vgl. Anm. 31. Eine Bekanntschaft mit reformiertem Schrifttum ist möglicherweise denkbar.

37 In diesem Sinne mag auch die Bemerkung zu der Frage der guten Werke zu verstehen sein, daß sie niemand selig machen können (Z. 13), nicht anders auch die Einschränkung hinsichtlich der Autorität der Kirchenväter und -lehrer (Z. 2). Besonders deutlich wird die Abgrenzung gegenüber der katholischen Lehre in der Festlegung auf zwei Sakramente (Z. 17) und auf die Spendung des Abendmahls ‚in beider Gestalt‘ (Z. 16). Eine wirkliche Refutation, eine Ablehnung erhobener Bezeichnungen stellt das Schriftstück seinem ganzen Wesen nach nicht dar. Es sieht so aus, als habe es spezifische Vorwürfe nicht gegeben.

Wewelsberger Prädikanten zu calvinistischen Lehren und Bräuchen nicht mehr aufrechtzuerhalten sein. Es entfallen damit auch weitere daran geknüpfte Annahmen³⁸. Insbesondere wird aus dem Abendmahlsempfang von Paderborner Bürgern in Wewelsburg³⁹ nicht auf ihre Hinneigung zum Calvinismus geschlossen werden dürfen. Auch kann die Berufung Speckmanns nach Wewelsburg nicht als Indiz für eine Hinneigung der Bürener Edelherren zum Calvinismus gewertet werden.

³⁸ Jahrb. f. westf. KG 66 S. 19 f. – Auch der Umstand, daß anders als 1570 (ebda. S. 65 ff.) kein gemeinsames Bekenntnis der Bürener protestantischen Geistlichen abgegeben wurde, ist nicht zu übersehen. Er erweckt den Anschein eines Dissenses zwischen Büren und Wewelsburg. Auch 1569 gab es keine Äußerung aus Wewelsburg (ebda. S. 10, 31).

³⁹ Ebda. S. 43.

Beilage

Bekentnus christlicher lere

1. Erstlich und anfencklich glaube ich, das alle falsche interpretation und auslegung des wort gottes, so der bi(b)lischen heiligen schrift, desgleichen aller propheten und apostelen lere und schriften nicht gemeiss, sonderen zu wider, billich zu verwerfen sein.
2. Was der patres und alten lerer schreiben und lere, desgleichen auch de concilia anlanget, so ferne die mit gotlicher heiliger schrift übereinstimmt und die heilige christliche kirche und gemeine gottes dadurch gebessert werden mach und nicht allene zu autoritet, erhebunge und geprenge der kirchen ordenunge und derselben diner gereicht, werden von mir mit allem lobe angenohmen.

Von Godt¹

3. Ich glaube, das nach *laut des simboli Niceni und Atanasii ein einich gottliches Wesen, wiliches genent wurd und warhaftichlich ist Godt, und seint doch dre personen in dem selbigen einigen godtlichen Wesen, geleich gewaldich, geleich ewich, Godt vater, Godt sohne und Godt heiliger geist, alle dre ein gotliches wesent, ewigk ohne stucke, unermesslicher macht, weisheit und gute, ohne ende, der schepfer und erhalter aller dinge, der sichtparen und unsichtparen.*

4. Von Godt dem vater

Ich glaube auch, das Godt der vater seinen lieben sohn, unseren hern und heiland Jesum Christum nach seinem godtlichen biltnus von ewichheit her, das er ewich ist, gebaren hat.

5. Von Godt dem sohne

Unser here und erloser Jesus Christus, die ander person in der Gottheit und heiligen dreifaltigkeit, ist nach dem bild des vaters ein einiger, naturlicher sohne Gottes von dem vater ohne anfangk erzeuget, warhaftiger Godt, nicht gemacht oder geschaffen², sonderen von ewigkeit her dem vater gleich und auch ein warhaftiger mensche, doch ohne sunde, empfangen durch den heiligen geist, von Marien der junckfrowen unbeflecket und ohne makel geboren, von wegen unseres heils und erlosunge sich den dodte underworfen, auf das er das ganze meinschliche geschlecht von der ubertretunge und sunde,

Die Schreibweise des Textes ist nach denselben Grundsätzen vereinfacht wie in den Beilagen des früheren Aufsatzes; vgl. dort S. 28. Kursivsatz zeigt Übereinstimmung mit der CA an.

¹ CA Art. 1. Speckmanns Text lehnt sich an die Editio princeps an.

² So das Athanasianum. Auf welcher Vorlage beruhen Z. 4-6?

darinnen wir durch unsere elteren gefallen und gefangen waren, wider brechte und erlosete, derohalben hat er gelitten, ist gestorben und begraben und am dritten tage widerumb auferstanden, mit seinem eigenen meinslichen leibe und wi(?) ein überwinder des dodes und der sunden herfurgangen und das gefencknus der helle gefangen gefurt³, aufgefaren zu himmel, sitzet zu der rechten Gottes des allemechtigen vaters, ein gewaltiger beschutzer seiner heiligen kirchen und gemein, ein vortreter und vorsöner aller geleubigen, von dannen er kommen wird zu richten die lebendigen und die dodten.

Von Godt dem heiligen geiste

6. Der heilige geist ist die dritte person in der heiligen drefaltichkeit, ein warhafter Godt, nicht gemacht nach geschaffen oder geboren, sonder van vater und sohne ausgehent³ zu erleuchten und zu heiligen die herzen der geleubigen und uns wider zu geben zu einem neuen leben, zu furen die geleubigen in alle warheit und von uns zu erfordern die werke, die Godt gefellich sein.

Von der erlosung des menschlichen geschlechts

7. Es hetten durch den grausamen, vorderblichsten und schweren Fall unser ersten elteren Adames und Even alle menschen ewich müssen verloren und verdamt sein. Dem aber zuvorkomen und damit gelichwol der ernsten gerechtigkeit Gottes ein genugen geschehe, hat Godt der almechtige durch erbarmunge und liebe zu dem menschlichen geschlecht erogende die genedige verheissunge getan, das der gebenediete und unbefleckete same des weibes – willicher ist Christus, der wahre sohn Gottes – der schlangen den Kopf zutrete und das menschliche geschlecht mit Gotte widerumb versöhnen solte.
8. Wellicher verheissener same – unser her und erloser Jesus Christus – dann zu verheissener und bestimpter zeit des vaters ins fleisch in diese Welt komen durch den heiligen geist in der junckfrowen Marien leib empfangen und ein warhafter Godt und mensche in diese welt geboren ist.
9. Derselbe unser her und heiland Christus hat unser ubertretunge und sunde auf sich geladen und am stamme des crutzes durch sein herbes, unschuldiges leiden und sterben mit seinem heiligen durbaren blute dafur bezalet, uns mit dem vater vorsöhnet, unschult und ewiges lebent wider gebracht und uns also von dot, helle und teufel widerumb erlöset und zu miterben seines reichs, des ewigen lebens gemacht.

³ Nach dem Apostolicum und dem Athanasianum geht die Höllenfahrt aber der Auferstehung voraus. Vor ‚das Gefängnis‘ ist gewiß das Wort ‚in‘ zu ergänzen.

10. Dieses verdienste und woltaten des heren Christi können wir uns keinen anderen gestalt teilhaftigk machen dann allene *durch den glauben* an in und das wir sollen unaussprechliche gute, gnade und barmherzigkeit mit aller danksagung empfangen; dan da wir aus eigenen kreften oder vormogen den zoren Gottes über uns hetten stillen und vorsöhnen können, were es one not gewesen, das Christus der sohne Gottes vom himmel kommen were, unsere schwache und verderbete natur an sich genommen, vor uns gelitten und gestorben und mit seinem heiligen durbaren blute des vaters zoren gestillet; dan was uns von dem heren Christo guts widerfaren, ist uns *nicht durch eigen verdienst, sonderen aus genaden* geschehen, auf das sich niemand rume. Paul., Ephes. 2 cap.⁴.
11. *Solichen glauben* an Christum zu erlangen⁵ geschicht durch die gehörte *predige des evangelii* und durch das embsige gebet und anrufunge seines heiligen namens, welicher glaube – an den heren Christum – dan durch die heiligen hochwirdigen *sacramentae* vermehret und bestetiget wird; *durch solche mittel* erwecket der *heilige geist den glauben* und erhelt denselbigen in den herzen der auserwelten.

12.

Von guten werken

Von *guten werken*⁶ ist dis mein sentenz, das die werke ohne den glauben, ob sie geleich van *Gotte geboten*, wie gut sie auch immer sein mogen, niemand selich machen oder *gerechtigkeit* erlangen, *wie dann Christus selbst spricht*⁷: Wann *ir alles geton habet, so sprecht: Wir seint unnutze knechte*. Desgleichen spricht David⁸: Here richte nicht mit deinem knechte, denn fur dir wird kein lebendiger rechtfertigk sein. Daraus je genugsam erscheinen, das wir *nicht*⁹ *durch des gesetzes werk, sondern allene durch den gelauben an Christum aus genaden vergebung der sunden und ewiges leben erlangen*, derowegen die rechtschaffenen werke, *so Godt geboten*, als den negesten lieben¹⁰ ime allerlei gutes erzege etc., von mir nicht hoher als ein *gehorsam* gegen Godt und rechtschaffene *fruchte* des *glaubens* gehalten werden; die uberigen, so aus egener andacht geschehen¹¹ und

⁴ Eph. 2, 8 f. Der Abschnitt 10 weist Anklänge an Art. 4 der CA auf.

⁵ Hier folgt Speckmann Art. 5 der CA, ohne jedoch das Predigtamt zu behandeln.

⁶ Der Abschnitt entspricht Art. 6 der CA (Vom neuen Gehorsam). Das Wort Gehorsam begegnet denn auch darin.

⁷ Luc. 17, 10.

⁸ Ps. 143, 2. In Art. 6 der CA ist dieses Zitat nicht enthalten.

⁹ Neben CA Art. 6 liegen hier Art. 4 und Röm. 3, 28 bzw. Gal. 2, 16 zugrunde.

¹⁰ Die Liebe zum Nächsten forderten die Marburger Artikel (Bekennnisschriften S. 60).

¹¹ Nach Luther; vgl. ob. S. 57, Anm. 29a.

der heiligen schrift nicht gemeiß, werden von mir aus gerechten urtel billich verworfen.

13. Von der heiligen christlichen kirchen

Die *heilige christliche kirche*¹² ist eine *vorsammlung aller christgeleubigen menschen, bei denen das heilige evangelium und wort gottes lauter und rein ohne falsche wahne und irtumb geprediget, die heiligen hochwirdigen sacramente nach der insatzunge Christi recht dispensiret und ausgeteilet werden; die ceremonien der christlichen kirchen sollen billich der heiligen schrift gemeiß sein, damit sie nicht zu irrumb und abgöttereï ursach geben.*

14. Vom sacrament der heiligen taufe

Die *taufe*¹³ ist ein sacrament, dadurch wir der heiligen christlichen kirchen und dem heren Christo inseriert und eingeleibet werden, darin uns *gnade* von Christo *angeboten*, wi er dann spricht¹⁴: Wer da geleubet und getauft wird, der wird selich werden. Das *auch de unmundigen kinder getauft* und nicht davon ausgeschlossen werden sollen, stet Marci am zehenden capitel, da Christus spricht¹⁵: Lasset die kindlein zu mir komen, denn solicher ist das reich gottes, und er leget die hende auf sie und segnet sie etc., und wird von mir *vorworfen* de secte der *widerteufer*, so das gegenspiel leren.

15. Vom heiligen sacrament des altars oder nachtmal des heren Christi

Ich glaube festiglich ohne wanken¹⁶, das der *ware leib und das blut* unsers heren Jhesu Christi *warhaftigk* und substantialiter *under dem brot und wein* verborgen im sacrament *gegenwertich sei*, wie dan die worte Christi soliches selbest bezeugen, da er spricht¹⁷: Nemet hin und esset, das ist mein leib, item: Nemet hin und drinket, das ist der kilich des newen testamentes in meinem blute, wie denn auch sanct Paulus an die Corinther ferner herlichen bezeuget und

¹² CA Art. 7. Das Wort ‚ausgeteilet‘ ist in Art. 10 gebraucht. Die Wendung ‚dispensiert und ausgeteilt‘ begegnet auch in Speckmanns Begleitschreiben vom 28. Dez. In Nr. 16 des Bekenntnisses findet sich auch das Substantiv Dispensation. Vgl. dazu ein Zitat aus Brenz bei Heppe, Dogmatik Bd. 2 S. 154. In Luthers deutschen Schriften ist ‚dispensieren‘ nicht belegt (Phil. Dietz, Wörterbuch zu D. M. Luthers dtsh. Schriften, 2. Aufl., Bd. 1, Leipzig 1870-72, Neudruck 1961).

¹³ CA Art. 9.

¹⁴ Marc. 16, 16.

¹⁵ Marc. 10, 14.

¹⁶ CA Art. 10; vgl. dazu ob. S. 55 mit Anm. 24.

¹⁷ Matth. 26, 26. 28; Luc. 22, 20.

- beschreibet¹⁸, und werden von mir *vorworfen* alle secten, so da wider sein und *lernen*.
16. Sovil aber die dispensation und ausspendung des heiligen hochwirdigen sacraments des leibs und bluts Christi betrifft, glaube ich ungezweifelt, das man dasselbige nach der insatzung unsers heren Jesu Christi billich in beider gestalt under brot und wein idermennlich, so sich im heren darzu bereiten, unweigerlich reichen und geben soll¹⁹.
17. Zu jeder zeit, wan das herze der begangen sunde halben full schreckens und zagens ist, der zoren Gottes im gewissen uber die sunde fulet und dan sich der gnade und barmherzigkeit Gottes in seinem worte vorheissen tröstet, vorgebung der sunden im namen Christi durch den glauben bittet, sich bekeret und einen gewissen guten fursatz sich zu besseren und hinfuro vor sunden zu hutten hat, soll man das heilige hochwirdige sacramente des leibes und blutes Christi als ein sichtbarliches *zeichen* und *siegel* des gnedigen und gerechten *willen gottes gegen uns, unseren glauben damit zu stercken*²⁰, zu vormehren und zu bestetigen, empfangen, und bekenne mich zu der Augspurgischen confession, das nicht mer dan zwen sacramentae; als die taufe und das nachtmal des heren Christi, in heiliger schrift des newen testamentes grundet sein²¹.

18. Von der absolution²²

- In kraft der worte Christi, da er spricht zu seinen jungeren²³: Nemet hin den heiligen geist; welichen ir auf erden die sunde vergeben, den sint se vergeben, und wilichen ir se beholden, den sint se beholden; item: Was ir auf erden binden werden, sol im himmel gebunden sein, und was ir auf erden auflosen werden, sol auch im himmel los sein, hat ein ider dener des wort Gottes und in mangelunge dessen ein ider frommer christe den bussfertigen sunder, der sich bekeret, auf sein christliches warhaftiges bekentnis aus solichem bevelich Christi an desselbigen stede macht ledich und los zu sprechen von allen vorigen begangenen sunden.
19. Es werden aber alle dejenige hie von ausgeschlossen, so die sunde mit dem munde und nicht mit dem herzen dem heren Christo bekennen, sich zu besserunge ires sunthafftigen lebens mit dem munde

¹⁸ 1. Cor. 11, 24 f.

¹⁹ Ohne erkennbare Benutzung von CA Art. 22.

²⁰ CA Art. 13, mit Beziehung auf alle Sakramente.

²¹ Das Augsburg. Bekenntnis äußert sich nicht zur Zahl der Sakramente. Die Apologie erkannte deren drei an (Bekenntnisschriften S. 292).

²² Von Absolution ist in CA Art. 12 die Rede.

²³ Joh. 20, 28; Matth. 16, 11.

erpeiten und doch im herzen fuller sunden, hass, neid und alles bösen seint, auch keinen fursatz sich zu besseren haben.

20. Von der busse²⁴

Wir werden durch das heilige evangelium Christi *von sunden* abzusten und worhofte *rechte fruchte der busse* zu tun gefordert und vermahnet²⁵; die *rechten fruchte der busse* seint nicht anders den – wie gemelt – *von sunden abzustehen*, vleissig zur kirchen zu gehen, Gottes wort hören, dasselbige in einem feinen, reinen herzen behalten und bewaren, die heiligen hochwürdigen sacramente in rechtem gelauben zu vermehrung, sterkung und bestendigung (!) desselbigen nach der insatzunge Christi empfangen und dan den nesten liben, im allerlei gutes erzeigen, im in nöten behulfelich und biestendig sein und entlich auch in allen dingen ein meissiges, *erbares* und zuchtiges, Gott wolgefelliges *leben furen*²⁶.

21. Von vorgebung der sunden

So ofte der mensche sundiget und sich bekert, ruwe und leid daruber hat und einen guten fursatz, sich zu besseren und hinfurder vor sunden zu hutten, hat²⁷ und im namen Christi vorgebung der sunden bittet, wil im Godt dieselbigen um seines einigen liben sones unsers heren und heilandes Jesu Christi willen willig und gerne vorzeihen und vorgeben, wi er uns den soliches in seinen heiligen worte genediglich vorheissen und zugesaget hat, da Christus spricht²⁸: Was ir den vater bitten werden in meinem namen, das wird er euch geben; suchet, so werdet ir finden, klopfet an, so wird euch aufgetan. Item durch den propheten spricht Godt der allemechtige²⁹. Er wil nicht den dod des sunders, sonder das er sich bekere und lebe, und werden hir von ausgeschlossen alle diejenigen, so dorch ire eigen *vordeinst* und wirdigkeit *vergebung* der sunden hoffen zu *erlangen*³⁰.

22. Vom frien willen des menschen

Ich geleube euch³¹ *das der mensche etlicher massen einen frien willen hat*, politischer und *eusserlicher* weise ein *erbare wandel und leben* zu furen und also in denen *dingen*, so menschelicher *vernunft be-*

²⁴ CA Art. 12.

²⁵ Matth. 3, 8; Luc. 3, 8.

²⁶ Ähnlich äußert sich Speckmann auch Z. 12, 17 und 22.

²⁷ So schon Z. 17, dazu Z. 19 (Schluß).

²⁸ Joh. 16, 23; Luc. 11, 9.

²⁹ Hes. 18, 23.

³⁰ Hier greift Speckmann Worte aus CA Art. 4 auf.

³¹ CA Art. 18.

greiflich; es kan aber der mensch – aldiweil fleisch und blut voll boser lust und sunde stecket – ohne hulfe und wirkunge des heiligen geistes Godt nicht gefallen, inen fruchten oder liben, den fleisch und blut begreift oder vornimbt nictes vom geist Gottes, wi Paulus zu den Corinthe (!) spricht³².

23. Vom heiligen ehestande

Der heilige *ehestand*³³ ist von Godt dem allemächtigen in anfang, als der mensche geschaffen, *ingesetzt* und geheiligt, so hat auch unser her Christus. der ware sohn Gottes, durch seine gepurt und erstes wunderzeichen denselbigen herlich und gewaltich bestetiget, dan er – der her Christus – mitten in der ehe als einen heiligen, Godt wolgefelligen stand er hat wollen geboren werden; des geleichen hat er zu Cana in Galilea auf der hochzeit den ehelichen stand mit gegenwertigkeit seiner eigenen personen, seiner mutter, jungeren und ersten wunderzeichen, in deme das er wasser zu wein gemachet hat, herlichen geziret und bestetiget.

24. Aldiweil nur der eheliche stand von der godtlichen maiestet dermassen ingesetzt, geheiligt und der her Christus denselbigen mit gegenwertigkeit seiner person und ersten wunderzeichen so herlichen bestetiget und den Paulus (spricht)³⁴, dass zu vermeidunge hurerei – die den Godt mit (der) ewigen vordambnus zu strafen drauwet – ein ider sein eigen eheliches weib haben solle, so sol sich ja niemand ohne unterscheid, in betrachtunge, das gar weinig gefunden werden, so keuscheit holten können, sich des ehelichen standes enthalten oder denselbigen als suntlich sein verbieten.

Vom zeitlichen absterben und widerumb auf-
erstehunge der doten am jungsten tage

25. gleube ich vermöge unses allgemeinen christlichen gelaubens, dergleichen auch des simboli Niceni und Atanasii³⁵, nachdem *alle menschen* durch den schweren und vorderblichen *fall* unser ersten elteren im paradise durch das gerechte urtel Gottes dem zeitlichen und ewigen dode unterworfen worden, obwol Godt der allemchtige aus grosser liebe und erbarmunge zu dem meinschlichen geschlecht tragende durch das bitter leiden und sterben seines eigenen lieben sones, unsers heren und heilandes Jhesu Christi, den gebenedieten sonen des weibes, uns im selbst widerumb versöhnet und zu genaden

³² 1. Cor. 2, 14.

³³ Das Augsburger Bekenntnis hat einen Artikel nur über die Priesterehe (23).

³⁴ 1. Cor. 7, 2.

³⁵ Weder das Nicaenum noch das Athanasianum liegen den folgenden Ausführungen zugrunde.

angenommen hat, das gleichwall der mensch, wie Godt zu Adam spricht³⁶, sterben und widerum zur erden werden muss, davon er erstlich genommen und gemacht ist, und aber nicht desto weniger am jungsten tage in demselben (sein) em fleisch – wie Job spricht³⁷ – widerumb aufersten wirdt, die gerechten und auserwelten zur seligkeit und ewigen leben, die böse und gottlose aber zum gerichte und ewigen verdambnus³⁸.

26. Vom jungsten gerichte

Das jungste gerichte und letztes urteil, so uber das meinschliche geschlecht gehen soll, anlangende, gleube ich vestiglich, wie wir solches in unserem allgemeinen christlichen glauben bekennen und auch sunsten in dem heiligen gottlichen wort, der propheten und aposteln schriften an vielen orten wol gegruendet und beschriben ist, das der *her Christus am jungsten tage* in den wolken komen werde mit grosser kraft und herligkeit und alle heilige engel mit ime, *alle doten auferwecken*, die bösen von den guten wie ein hirte die böcke von den schefelein scheiden und absonderen werde, und wird zu der zeit einen jeden, so böses geton hat, seine begangene sunde selbest anklagen und das gewissen in derselben uberzeugen und durch das grausame und gerechte urtel gottes im (!) die ewige helsche peine und verdambnus verstossen werden, die gerechten aber werden leuchten, wie die helle sunne, Godt von angesicht (sehen) und anschauen und mit ihme in unaussprechlicher freude und wonne ewiglich leben und herschen.

Diese einfeltige artickel und bekentnus meines glaubens – dabei ich dan bis in meine gruben zu verharen und am jungsten tage davon rechnunge zu geben gedenke – hab ich auf dismal zu ablehnunge und hindertreibunge dero mir durch meine missgunstigen unbillich zugemessener und aufgelechter schmehunge, damit mein unschuld offenbar werden und ans licht kommen möchte, vor genugsam erachtet³⁹. Wo aber fernere bewerungen und bestetigung derselben aus biblischer heiliger schrift von mir gefordert werden solte, will ich mich dero – woferne ich ordentlich darzu berufen und erfordert werde – hier mich unterdenigst und gutwillich erboten haben.

Und dieweile ich aus Gottes worte gewiss bin, das kein ander wech sein kan oder ist, dadurch der mensche gerechtigkeit, vergebung der sunden und ewiges leben erlangen kann den allene durch den

³⁶ 1. Mos. 3, 19.

³⁷ Hiob 19, 26 (nach Luthers Übersetzung).

³⁸ So nach CA Art. 17. Anklänge an diesen Artikel sind auch im folgenden Abschnitt (Nr. 26) spürbar.

³⁹ Der Satz steht fast gleichlautend auch im Begleitschreiben vom 28. Dezember 1575.

glauben an Christum⁴⁰ und das Godt der vater alleine in Christo, seinen lieben sohn, will angebetet, erkant und geehret sein, wie soliches in diesen artikeln zum einfeltigsten voffasset und begriffen ist, so bitte ich Godt tag und nacht von herzen, er wolle alle diejenigen, so von diesen Wege ab und in irtumb geraten sein, (...) ⁴¹worte und heiligen geiste erleuchten, damit sie (Christum) im rechten glauben erkennen und die ewige (selig) keit erlangen mögen. Dem-selben unseren einigen mittler, erlöser und seligmacher Jesu Christi sei lob, ehr, preis und dank vor solche grosse unaussprechliche gnade, gute und erkenntnus seines heiligen selichmachenden wortes uber alle ewigkeit. Amen.

⁴⁰ Speckmann wiederholt hier Worte aus Z. 12.

⁴¹ Loch im Papier.

Bocholt im Zeichen der Glaubenskämpfe¹

Von Friedrich Brune (†), Nordwalde

I.

Es ist keine Frage, daß Bocholt im 17. Jh. in der Geschichte der Kirche – und gerade der reformatorischen Kirche – eine größere Rolle gespielt hat, als allgemein angenommen wird. Die damals gut 2000 Einwohner zählende Stadt nahm an allem Anteil, was von Wittenberg herüberkam, die ganze Nation bewegte und die Bürger teilweise zu umwälzenden Aktionen trieb. Ein deutliches Zeichen dieser Anteilnahme ist die Tatsache, daß westfälische Studenten in nicht geringer Zahl nach Wittenberg strebten. Was Rudolf Preising von Werl schreibt, wird auch von Bocholt gelten: „Was in jenen Tagen im Geheimen umging, läßt sich nur schwer erfassen, wenn es überhaupt erfassbar ist. Wir wissen nämlich nicht, was in den Häusern erzählt wurde und in den Köpfen und Herzen sich festsetzte. Man muß als sicher annehmen, daß Reisende kamen, die sich weiter im deutschen Land umgehört hatten und von der „Freiheit eines Christenmenschen“ zu erzählen wußten, die der Dr. Martin Luther zu Wittenberg verkündete²“.

Die überlieferten sicheren Nachrichten sind spärlich. Die Wittenberger Matrikel zeigt³, daß in den Jahren 1520-1530 aus dem westlichen Münsterland eine verhältnismäßig große Zahl junger Männer aus dem Adel wie aus dem Bürgertum dorthin zog, um Luther selbst zu hören. Aus der Diözese Münster waren es im Verhältnis viel mehr als aus dem übrigen Westfalen.

¹ Superintendent i. R. Friedrich Brune († 20. 7. 1971) hatte zum 150jährigen Bestehen der Gemeinde Bocholt eine Gemeindegeschichte vorbereitet. Seine Krankheit hat ihn an der Fertigstellung gehindert. Die Darstellung sollte nicht erst mit der Neugründung im Jahre 1820, sondern mit der Reformationszeit beginnen. Der folgende Beitrag beruht auf dem von ihm gesammelten Material. In seinem Vorwort sagt F. Brune: „Als einer von denen, die die Heimatkirchengeschichte des Münsterlandes und anderer Teile Westfalens ein wenig durch Studium in den staatlichen, städtischen und kirchlichen Archiven zu erforschen gesucht haben, muß ich zunächst feststellen: In der alten Stadt Bocholt, von der Hermann Hamelmann sagt, daß sie zu den ältesten Städten Westfalens gehört (Bucholdia, quod ex antiquissimis urbibus Westphaliae est), gibt es seit 1550 eine evangelische Gemeinde“. Diese These zu erhärten war F. Brunens Anliegen, dem der folgende Beitrag dient.

² R. Preising, Werl im Zeitalter der Reformation. (Schr. d. Stadt Werl A 6). Münster 1960, S. 25.

³ Album Academiae Vitebergensis ed. C. E. Foerstemann. Leipzig 1841, S. 120, 124, 136.

Westfälische Studenten in Wittenberg		aus der Diözese Münster
1520	7	5
1521	9	6
1523	5	4
1525	9	6
1528	5	3
1529	3	2
1530	2	1

Es ist nicht bekannt, wie lange diese Studenten in Wittenberg blieben und ob sie sich Luther oder anderen Lehrern anschlossen. Die Eintragungen besagen nicht mehr, als daß 27 Studenten aus dem Stift Münster nach Wittenberg gegangen waren. Nach der Täuferherrschaft erscheinen dort keine Studenten aus dem Münsterland mehr. Erst 1538 wagt es einer, wieder dorthin zu gehen. Dann aber vergehen viele Jahre, bis erneut einer kommt. Ein kalter Hauch hatte das ursprüngliche Feuer gedämpft.

Aus der Stadt Bocholt hatten sich in diesen Jahren drei Studenten in Wittenberg einschreiben lassen:

Gerhardus Bocholdien. Monasterien. Dioec.	1523
Johannes Augusti de Bocholdia	1525
Johann Bencke Bocholdien. dioec. Monasterien.	1529

Ob und in welcher Weise diese jungen Bocholter hernach Gedanken der Reformation vertreten haben, darüber liegen freilich wiederum keine Nachrichten vor⁴.

Während andere Städte Westfalens, wie Lippstadt, Herford und auch Soest, für die es eine reichere Überlieferung gibt, schon in den zwanziger Jahren die evangelische Verkündigung annahmen, ist in den bischöflichen Gebieten von einem Eindringen der Wittenberger Reformation sehr wenig bekannt. Es ist zwar oft von den Ereignissen in den Grafschaften Mark und Ravensberg auch auf andere benachbarte Gebiete geschlossen worden, aber dieses Verfahren ist im Grunde unzulässig, da die Verhältnisse in den Städten – und von diesen kann nur die Rede sein – sehr verschieden waren. So ist anscheinend in Paderborn das Wormser Edikt publiziert worden, da sich der Bischof dem Fraterhaus in Herford gegenüber im Jahre 1525 darauf beruft⁵. Im

⁴ Hamelmann berichtet, daß Gerhard Bochold 1520 in Köln Magister wurde, dann aber nach Wittenberg ging (vgl. Hamelmanns Geschichtliche Werke I, 3 ed. C. Löffler, Münster 1908, S. 65). Seine Wirkungsstätten waren Köln und Wien, wo er zuletzt Leibarzt Kaiser Ferdinands war. Hamelmann nennt ihn Bocholdiani oppidi ornamentum.

⁵ Vgl. R. Stupperich. Vorgeschichte und Nachwirkungen des Wormser Edikts im deutschen Nordwesten. In: Der Reichstag zu Worms 1521. Hrsg. von F. Reuter, Worms 1971, S. 474.

Münsterland dagegen scheint dieses nicht der Fall gewesen zu sein, was bei der Haltung des Bischofs Friedrich von Wied nicht verwunderlich ist. Dagegen hat das Wiedertäufer-Mandat Kaiser Karls V. von 1528⁶, das auf dem Reichstag zu Speyer 1529 zum Reichsgesetz erhoben wurde, auch hier die größten Folgen gehabt. In § 6 des Reichstagsabschieds hieß es, „daß alle Wiedertäufer und wiedergetauften Mann und Weib Personen verständigen Alters vom natürlichen Leben zum Tode mit Feuer, Schwert oder dergleichen nach Gelegenheit der Person ohne vorhergehende der geistlichen Richter Inquisition gerichtet oder gebracht werden“⁷. Die weltliche Obrigkeit war verpflichtet, sie als Auführer zu ergreifen und zu bestrafen. Das politische Moment tritt dabei viel stärker hervor als das kirchliche. So ist auf Grund dieses Gesetzes noch nach Jahren der Syndicus der Stadt Münster Dr. Johann von der Wyck ohne Gerichtsverfahren umgebracht worden⁸.

Entgegen den kaiserlichen Edikten und den Verboten des Bischofs hielten kleine Gruppen evangelischer Christen vor allem aus den Gilden fest zusammen und bemühten sich um die Verwirklichung der Wittenberger Reformation. Doch schon drangen Abgesandte der Taufgesinnten vom Rhein her in die Städte des Münsterlandes.

Als die Täufer im Februar 1534 ihre Herrschaft in Münster antraten, fanden sie Unterstützung in fast allen größeren Orten des Münsterlandes. Doch in keiner Urkunde wird Erwähnung getan, daß es eine Verbindung zwischen Einwohnern von Bocholt und den radikalen Täufern in Münster gegeben hat. Wir dürfen daher annehmen, daß in dieser Zeit nur vereinzelte Bürger Bocholts nach Münster gegangen sind, um dort „das Reich“ aufzurichten. Doch als die Städte des Münsterlandes im September 1534 sich an den Bischof wandten, es möchte ihnen gestattet werden, durch zwei Bürger aus jeder Stadt mit den Münsterischen Täufern in Verbindung zu treten, um sie von ihren Absichten abzubringen, da wird auch Bocholt genannt⁹. Diese Vermittler sollten mit allem Fleiß versuchen, in Münster befindliche Bürger aus ihren Städten zur Rückkehr zu bewegen. Diese Bitte schlug jedoch der Bischof ab¹⁰.

Bemerkenswert ist auch, daß, als der Bischof die Bauern aus neun Ämtern aufrief, ins Lager von Münster zu kommen, um „die Schanze helfen zu machen“, die Städte des Bramgaues es ablehnten, die Bauern

⁶ P. Wappler. Die Täuferbewegung in Thüringen 1526-1584. Jena 1913, S. 268 f.

⁷ Vgl. J. Kühn. Geschichte d. Speyrer Reichstags 1529 (SVRG 146). Leipzig 1929, S. 167.

⁸ Vgl. R. Stupperich. Dr. J. von der Wyck. WZ 123, 1973, S. 26.

⁹ H. Keressenbrock. Anabaptistici furoris ... historica narratio. (GQBM 6,2). Münster 1900, S. 597 Anm. 1.

¹⁰ Ebd. S. 710 Anm. 1.

zu schicken. Nur die Bocholter kamen¹¹. Aus dieser Tatsache könnte geschlossen werden, daß die Bocholter nicht täuferisch beeinflusst waren. Anders verhielt sich Bocholt, als der Bischof fast zur selben Zeit von allen Städten seines Landes auch finanzielle Hilfe für die Niederwerfung der Münsterschen Täuferrherrschaft forderte¹². Der Beschluß der Landstände ging dahin, daß alle Kirchen und Klöster ihre Wertgegenstände den bischöflichen Amtleuten übergeben sollten. Offenbar wollte man sie vor dem Zugriff der Täufer schützen. Denn es war nicht ausgeschlossen, daß in kleinen Städten dasselbe geschehen konnte wie in Münster, wo die Täufer gerade den Dom und die anderen Kirchen geplündert hatten. Tatsächlich war diese Kleinodien-Sammlung eine Schatzung. Es handelte sich um die ersten Einnahmen des Bischofs aus den Gemeinden seines Landes, um die hohen Belagerungskosten von Münster decken zu können. Als von verschiedenen Seiten Einspruch gegen diesen Beschluß erhoben wurde, erklärten die Verordneten der Landschaft, bestehend aus zwei Domherrn, zweien vom Adel und zwei Bürgermeistern, daß die abgelieferten Kirchengeräte ausgelöst werden könnten. Bocholt neben anderen lehnte diese Schatzung ab. Im August kam es in der Stadt zu Unruhen, als der Amtmann den Versuch machte, die nicht gezahlte Schatzung gewaltsam einzutreiben. Kerssenbrock berichtet: „Cum Boeckholdiani ornamentorum in Dei honorem a piis maioribus suis dedicatorum aestimationem aegrius ferrent, contentio gravis est exorta, in qua Georgius a Deipenbrock ac iudex eius oppidi partes principis iubentis defendentes a civibus intercedentibus propemodum fuissent occisi¹³“.

Der Rat der Stadt Bocholt entschuldigte das Verhalten eines Teils seiner Bürger, erklärte selber für sich, daß er keine Schuld daran trüge, vielmehr einige Frauen, aber das Ganze sei auf ein Mißverständnis zurückzuführen, da man der Meinung gewesen sei, die Amtsleute sollten mit Gewalt die wertvollen kirchlichen Gegenstände an sich nehmen. Aus dem Brief geht weiterhin hervor, daß der Aufruhr so heftig gewesen sei, daß der Drost und Richter der Stadt Johannes Isynck für sein Leben hat fürchten müssen. Der Rat der Stadt habe jedoch „myt groten swaren arbeit... die uprorige hasticheit onser burgeren gestuyrt, dat dair aver nyemant geroert of gequesset ys worden“¹⁴.

Was lag dem Nein der Bocholter zugrunde? War es nur die Pietät gegenüber kirchlichen Gegenständen? Lehnte man es ab, auf diese Weise an dem Kampf gegen die Täufer in Münster beteiligt zu werden? Vielleicht. Dennoch mußte man sich in Bocholt fügen.

¹¹ K. H. Kirchoff. Die Belagerung und Eroberung Münsters 1534/35. WZ 112, 1962, S. 83.

¹² Ebd. WZ 112, 1962, S. 105.

¹³ Kerssenbrock S. 548 f.

¹⁴ Ebd. S. 549 Anm. 1.

Als der „König“ Johann von Leiden im Oktober 1534 27 Apostel zur Verkündigung des Reiches in alle vier Winde aussandte, kamen acht nach Coesfeld und wurden dort alsbald gefangen genommen. An verschiedenen Orten des Westmünsterlandes wurden sie hingerichtet, um auf diese Weise mehrere Exempel der Treulosigkeit des Aufruhrs zu statuieren (Löffler). Einer von diesen wurde in Bocholt hingerichtet¹⁵.

Mit der Niederwerfung der Täuferherrschaft in Münster war zunächst jegliche politische Bedeutung der Täuferbewegung im Münsterlande dahin. Doch die Eroberung der Stadt Münster und der Tod von Tausenden der Verteidiger hat das Weiterbestehen der täuferischen Gruppen nicht verhindern können. Schon ein Jahr nach dem Fall Münsters, im August 1536, versammelten sich etwa 20 Delegierte verschiedener täuferischer Richtungen zu einem Konvent besonderer Art¹⁶. Man kam nicht in der Stadt Bocholt zusammen, sondern in einem Dorfe nahe bei Bocholt – in ea Westfaliae parte, in qua est oppidum Bocholt. War es Rhede oder Brünen oder Dingden? Die gemäßigten, der Gewalt widerstrebenden Täufer errangen hier einen Sieg über die Radikalen. Fortan finden sich in allen Städten des Münsterlandes die Stillen im Lande. Mellink nennt es bemerkenswert, daß erst ein Jahr nach dem Fall Münsters diese Zusammenkunft führender Täufer möglich war¹⁷. Es war nicht von ungefähr, daß sie im Raum von Bocholt zusammenkamen. Wie sich bald herausstellen sollte, gab es hier und in den angrenzenden Gebieten besonders viele Täufer. Wenn sie nach Mellink auch nur vereinzelt auftraten¹⁸, insgesamt stellten sie noch immer eine beachtliche Größe dar. Die Gesamtbewegung war freilich durch die Aufsplitterung in verschiedene Richtungen sehr geschwächt. Zum Bocholter Konvent¹⁹ kamen Abgesandte aus Holland, Friesland, Oberijssel, Geldern, aus Westfalen und England. In der Leitung bewährte sich David Joris, der mit den gemäßigten, jede Gewaltanwendung ablehnenden Täufern den Sieg über die Radikalen errang. Dadurch gewann David Joris eine führende Stellung. Dem Kompromiß zwischen friedlichen und streitbaren Täufern sollte bald das Übergewicht der friedlichen Kräfte folgen. Immer mehr rückte auch die Minorität, die noch die Münsterische Auffassung von der Herstellung

¹⁵ St. Arch. Münster, LAM 518/19 Bd. 5a Bl. 78.

¹⁶ Einzige Quelle über den Bocholter Konvent N. Blesdijk. *Historia ... Davidis Georgii*. Antwerpen 1642. Vgl. W. Kühler. *Geschiedenis der Nederlandse Doopsgezinden*. I. 1932 und A. F. Mellink. *De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden*. Groningen 1953, S. 388.

¹⁷ Ebd. S. 388 f.

¹⁸ Ebd. S. XII.

¹⁹ Ebd. S. 389 f.

des Gottesreiches und von der Notwendigkeit der Polygamie vertrat, davon ab. In allen anderen theologischen Fragen waren die verschiedenen Richtungen bald einig. Die Babenburger, die auf dem Bocholter Konvent nicht vertreten waren, waren bald isoliert. Ob ihre Radikalisierung nur durch die grausamen Verfolgungen erklärt werden können, erscheint fraglich.

Der Bocholter Konvent erbrachte keine völlige Klarheit. Das lag nicht zum wenigsten an David Joris. Daher ist nicht er, sondern ein anderer, auch von Obbe Philipps eingesetzter Lehrer, Menno Simons, anerkannter Führer geworden, nach dem sich die ganze Gemeinschaft nannte. Auch in Bocholt gab es 1543/44 nur eine Mennonitengemeinde²⁰. Bezeichnenderweise mußte diese immer wieder darauf hinweisen, daß sie mit den Münsterischen Täufern nichts zu tun hätte. Wenn sie aber auch nur als stille Zeugen und Bekenner des biblischen Evangeliums gelten wollten, so änderte sich in den altgläubigen Kreisen das Bild des Täufers nicht: er erschien nach wie vor als Aufrührer und Umstürzler.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ist die Grenze zwischen den Täufern und den reformierten Gemeinden schon fließend. Max Goebel drückte diese Tatsache in der Weise aus, „daß die ganze zwinglich-reformierte Kirche von den Wiedertäufern angesteckt war²¹“. In Bocholt wie in den benachbarten Städten kommt es immer wieder vor, daß die von dem Archidiakon als Wiedertäufer bezeichneten Personen vom Rat der Stadt als nicht zu diesen gehörend benannt werden und daß der Rat nicht willens sei, gegen sie vorzugehen.

Dem Urteil von Reigers²² wird zuzustimmen sein, daß Bocholt kein neswegs als Herd des Täuferturns angesehen werden kann und daß die Täufer sich dort nur halten konnten, weil die evangelisch gesinnte Obrigkeit sie in der Stadt gewähren ließ. Die weitere Feststellung von Reigers, daß um 1552 ein förmlicher Abfall der ganzen Stadt von der katholischen Kirche in die Nähe rückte, ist ohne Erklärung geblieben. Denn nunmehr handelt es sich nicht mehr um täuferische, sondern um evangelische Einflüsse, die sich höchstwahrscheinlich von Wesel aus Geltung verschaffen. Dabei verweist Reigers zugleich darauf, daß nur die Angesehensten der Bürgerschaft sich zur evangelischen Partei zählten. Schon Hamelmann hatte darauf aufmerksam gemacht, daß um diese Zeit reformierte Einflüsse in Bocholt nachweisbar waren. Er

²⁰ S. Blauptot ten Kate. Geschiedenis der doopsgezinden in Freesland. I. Groningen 1839, S. 29.

²¹ Max Goebel. Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche. I. Koblenz 1849, S. 207 f.

²² Beiträge zur Geschichte der Stadt Bocholt. Bocholt 1891.

verwies dabei auf Wilhelm Klebitz, der um 1547 als Schullehrer in Bocholt wirkte, aber auf Veranlassung des Bischofs Bernhard von Raesfeld, d. h. nach 1557 vertrieben wurde. Hamelmann schreibt, daß Klebitz, den er ironisierend immer nur Kleinwitz nennt, in Bocholt „ein berühmter Zwinglianer“ gewesen sei. Von seinem Aufsehen erregenden Streit mit Tilemann Heßhus in Heidelberg 1560 schweigt er; er weiß nur, daß Klebitz später nach Antwerpen gegangen sei. Dieser selbst berichtet in seiner Kampfschrift „Victoria veritatis“ (Freiburg 1561), daß er seine Abendmahlslehre von einem englischen Exulanten, doch wohl in Bocholt, übernommen habe. Als Diaconus in Heidelberg wollte er zum bacc. theol. promovieren und stellte dafür Thesen über das Abendmahl auf, die die reformierte Auffassung wiedergaben. Der Generalsuperintendent T. Heßhus verweigerte ihm daraufhin das Recht der Sakramentsverwaltung. Als der Streit schärfere Formen annahm, wurden beide vom Kurfürsten Friedrich III. ihres Amtes entsetzt. Klebitz veröffentlichte dann seine Confessio de coena domini, in der er sich voll und ganz für Calvin aussprach. Möglicherweise war dies sein Standpunkt schon seit seiner Bocholter Zeit.

II.

Aus den nächsten zwanzig Jahren liegen uns nur wenige Urkunden und andere Unterlagen vor, die uns näheren Aufschluß über die kirchlichen Zustände in der Stadt Bocholt geben können. Die Fragen sind – wie für das ganze Bistum Münster, so auch für Bocholt –: Wo sind die Anfänge der Wittenberger Reformation trotz allem nach 1535 weiter entwickelt worden und zum vollen Durchbruch gekommen, und in welcher Weise hat die Bevölkerung der Stadt Bocholt daran teilgenommen?

Als Münster längst zur alten kirchlichen Ordnung zurückgekehrt war, fing es in Bocholt an zu gären, und die kirchlichen Neuerungen griffen dergestalt um sich, daß nach Ablauf von etwa 15 Jahren der völlige und förmliche Abfall der ganzen Stadt von der alten Kirche in drohender Aussicht stand.

Der Rat in Bocholt befolgte, um sein Ziel, die völlige Protestantisierung der Stadt zu erreichen, eine kluge und vorsichtige Politik. Man drängte nicht, wie es 1532 in Münster geschehen war, in turbulenter Weise den bisherigen Pfarrer aus der Pfarrkirche, sondern ließ die Geistlichkeit ihren katholischen Gottesdienst fortsetzen, während gleichzeitig die evangelische Gemeinde gesammelt und gefestigt wurde.

Neben dem katholischen Klerus wurde auf Kosten der Stadt ein evangelischer Prädikant unterhalten²⁴. Dieser usurpierte die Kanzel

²⁴ Küppers. Ev. Kirchengemeinde Bocholt. 1935, S. 35.

und das Schiff der Pfarrkirche und teilte dort auch das Abendmahl in evangelischer Weise aus, so daß die katholische Geistlichkeit zur Feier der hl. Messen, Haltung der Tagzeiten usw. sich fast allein auf das Chor der Kirche beschränkt sah. Der Pfarrer Johann thom Weghe duldete die evangelische Gemeinde.

Die Einzelheiten, wie das alles so gekommen war und sich schrittweise entwickelt hatte, sind unbekannt. Wir erfahren davon erst später zu einer Zeit, als der geschilderte Zustand schon eine vollendete Tatsache war und nun der Kampf um die Restauration der katholischen Religion begann.

Wenn auch um 1550 sich in Bocholt äußerlich noch alles in dem alten kirchlichen Geleise bewegte, so dürfte doch schon damals, ungeachtet der Aufrechterhaltung der äußeren Formen, der Geist der kirchlichen Opposition und die innerliche Abkehr vom katholischen Glauben in der Bevölkerung, namentlich bei den Vornehmeren und bei denjenigen, welche zum Stadtrate gehörten, weit verbreitet gewesen sein.

Ein deutliches Zeichen für die Haltung der Bürgerschaft ergab sich, als die Schule zu Bocholt neu eingerichtet wurde. Die Anregung dazu ging hauptsächlich aus von dem damaligen Drost des Amtes Bocholt, Franz von Wieck, welcher in dieser Beziehung dem Stadtrate mancherlei Vorschläge machte. Es wurden zwei Lehrer angestellt. Im Unterricht wurde der Katechismus des Rostocker Theologen David Chyträus verwendet.

Die äußeren Umstände, denen es hauptsächlich zuzuschreiben ist, daß der evangelische Glaube damals in Bocholt eine solche Ausdehnung und Macht gewann, waren meiner Meinung nach:

1. Die Persönlichkeit der damaligen Bischöfe (des Bischofs Franz und seiner beiden nächsten Nachfolger),
2. der Einfluß der benachbarten Länder (Cleve und der Niederlande) und
3. das Zuströmen von vielen Fremden, die protestantischen Lehrmeinungen huldigten.

1. So schillernd und vage die Haltung des Bischofs Franz von Waldeck, so zwiespältig auch seine Persönlichkeit den Zeitgenossen erschienen ist, so steht doch fest, daß er von Anfang an – schon als er zum Bischof von Münster gewählt wurde (1532) – einer gemäßigten lutherischen Reformation der Kirche zugeneigt war²⁵. Für seine Person war er ein Freund der Wittenberger Reformation. Doch konnte bzw. wollte er nicht – um nicht sein fürstbischöfliches Amt zu verlieren – immer

²⁵ Franz Fischer. Die reformatorischen Versuche des Bischofs Franz von Waldeck im Fürstentum Münster. Hildesheim 1907, S. 14 ff.

öffentlich dafür eintreten, zumal sein persönliches Leben in den Augen der röm.-kath. Kirche mancherlei Anstoß erregte. Doch zeit seines Lebens hat er mit seinem Bruder Philipp III., der schon seit 1525/27 in Waldeck die lutherische Reformation durchführte, und mit dem Landgrafen Philipp von Hessen in ständiger Verbindung gestanden und mit ihnen beraten, wie er in seinen Bistümern der Sache der Reformation zum Siege verhelfen könne. Zeit seines Lebens hat er auch einen evangelischen Hofkaplan gehabt (Johann von Sieburg). Vom Jahre 1538 an bemühte er sich um Aufnahme in den Schmalkaldischen Bund²⁶. Erst als Kaiser Karl V. (1546) die Anhänger der Wittenberger Reformation im Schmalkaldischen Krieg besiegt hatte, waren ihm die Hände gebunden. Wohl war es ihm gelungen, in seinem Bistum Osnabrück im Jahre 1543 durch den Lübecker Reformator Hermann Bonnus das Kirchenwesen reformatorisch zu ordnen. Doch als er auf dem Laerbrocker Landtag der münsterschen Landstände den Versuch machte, das Bistum nach den Grundsätzen der Augsburgen Konfession zu reformieren, da mußte er eine fast eindeutige Ablehnung hinnehmen. Mit Hilfe des Bischofs konnte eine Reformation jetzt nicht mehr durchgeführt werden. Franz von Waldeck mußte froh sein, daß der Kaiser ihm nach dem Schmalkaldischen Krieg nicht sein Bistum abnahm²⁷. 1548 mußte er in Oesede feierlich geloben, bei der röm.-kath. Religion zu verbleiben und diese in seinem Bistum zu schützen. 1553 starb Franz von Waldeck auf seiner Burg Wolbeck.

Unter Bischof Wilhelm von Ketteler, der den Abfall der röm.-kath. Kirche vom biblischen Evangelium erkannt hatte, und der daraufhin ein Freund einer evangelisch-katholischen Reform seiner Kirche wurde, veränderte sich die kirchliche Lage im Bistum Münster zugunsten der reformatorischen Verkündigung. Die von ihm erwartete und geforderte bischöfliche Weihe schob er immer wieder hinaus. Schließlich weigerte er sich, diese Weihe noch zu empfangen. Wie er selber mehrfach bekundete, war es ihm um des Gewissens willen nicht möglich, „zur Verteidigung und Unterhaltung des römischen Papsttums gegen jedermann ein Helfer zu sein“.

Daß Wilhelm von Ketteler 1557 sein Amt als Fürstbischof niederlegte, hat seinen Hauptgrund darin, daß er davon überzeugt war, daß jene, die man für Ketzer hielt, „das selig machende Wort reiner als im Papsttum lehren, die Sakramente nach der Einsetzung Christi gebrauchen und sonst allen möglichen Fleiß anwenden, damit alle eingeschlichenen Mißbräuche abgeschafft und der wahre Gottesdienst eingerichtet wird. Daher wäre es ihm zum höchsten beschwerlich, daß

²⁶ Ebd. S. 39 ff.

²⁷ Ebd. S. 164.

man solche oder dergleichen gottselige Leute soll verfolgen und insonderheit dazu verpflichten²⁸“

Auch sei er nicht bereit, die vielerlei abgöttischen Mißbräuche, die gegen Gottes Ordnung (im Papsttum eingerissen) die unerträgliche Bürde so sonder und zu Zeiten wider Gottes Wort den Christgläubigen damit zu tragen auferlegt wird und sonst mancherlei Irrtum auch unter einem göttlichen Schein in diesem Papsttum angestiftet ist, zu bestätigen, erhalten oder wieder jemand helfen zu verteidigen. Am 3. Dezember 1557 trat W. v. Ketteler zurück.

In den vier Jahren seiner Regierung erstarkte langsam das evangelische Glaubensbekenntnis im Münsterland. Hierüber schreibt ein unbekannter altgläubiger Berichterstatter: „Den größten Schaden hat dem genannten Bistum der Abfall des Bischofs von Ketteler zugefügt, der die katholische Religion verließ und sich zur lutherischen Ketzerei heimlich bekannte; durch die ganze Provinz und in fast allen Städten derselben sind häretische Gottesdienste, oder doch wenigstens die Abendmahlsfeiern unter beiderlei Gestalt und die Heiraten der Priester eingeführt worden²⁹“.

Wilhelm von Kettelers Nachfolger wurde Bernhard von Raesfeld (1557-1566). Er war durch und durch röm.-kath. gesinnt. Doch er sah, daß „von Tag zu Tag mehr Ketzereien und Sekten entstehen“, daß „leider genugsam am Tage, daß der Zwiespalt der Religion in diesem Stift für und für zugenommen habe“. Daher meinte er, daß die röm.-kath. Religion im Stift auf die Dauer nicht zu halten sein werde. Die Untertanen seien zum Teil ungehorsam. Es seien auch Parteiungen im Stift. Obwohl er die Notwendigkeit erkannte, „innerhalb seiner Diözese nicht nur die katholische Religion zu erhalten, sondern wie es Canisius von ihm forderte, auch die verderblichen Meinungen und häßlichen Mißbräuche zu entfernen³⁰“, sah er keine Möglichkeit, zumal der Zwiespalt ständig zunahm und er weder vom Domkapitel noch von den Ständen die notwendige Unterstützung hatte und auch, weil viele Geistliche nicht nach den Bestimmungen der Kirche lebten und wirkten, eine Wendung herbeizuführen. Daher resigniert er am 25. 10. 1566 auf dem Schloß zu Wolbeck.

2. Als weitere Ursache für das starke Anwachsen der evangelischen Bewegung in der Stadt Bocholt ist der Einfluß der Nachbarländer zu nennen:

Im benachbarten Cleve war seit dem Regierungsantritt Herzog Johanns eine Stadt nach der anderen auf dem Wege evangelisch zu

²⁸ L. Keller. Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein. I, 1887, S. 253.

²⁹ Römische Quartalschrift 14, 1901, S. 384.

³⁰ Keller 1, S. 277 f.

werden oder schon evangelisch geworden. Erst recht unter Herzog Wilhelm. Besonders bemerkenswert ist die Stellung von Wesel, das eine bestimmte Bedeutung erhalten sollte. Wesel ist nur vier Wegstunden von Bocholt entfernt. Zwischen beiden Städten fand ein täglicher Verkehr statt. Es kann nicht bezweifelt werden, daß die Weseler Vorgänge und Verhältnisse auf die Gestaltung der Dinge in Bocholt stark eingewirkt haben.

Um diese Zeit war der Besitzer der freien Reichsherrschaft Gemen, Otto VI. von Holstein-Schaumburg, mit fast allen Bewohnern von Gemen und Umgebung lutherisch geworden. Ein starker Einbruch reformatorischen Glaubens und Geistes erfolgte in diesen Jahren auch vom benachbarten Gelderland her. Hier kam der reformierte Einfluß zum Durchbruch.

1567 trat die ganze Bevölkerung von Werth mit ihrem Pfarrer Johann Hermann Grevinghof zum reformierten Bekenntnis über. Die damals schon in Werth vorhandenen Lutheraner schlossen sich den Reformierten an, und fortan gab es in Werth nur noch die eine reformierte Kirchengemeinde. Die wenigen Katholiken in Werth blieben nun ohne Pfarrer und Kirche und hielten sich bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts nach Schüttenstein.

3. Zu alledem kam nun in jener bewegten Zeit noch ein wichtiger Umstand, nämlich der starke Zuzug von Fremdlingen. Schon im Jahre 1544 waren infolge der in Belgien gegen die Religionsneuerungen ergriffenen Maßregeln Wallonen in das clevische Land und insbesondere auch nach Wesel gekommen. Unter Maria der Katholischen (1553-1558) wanderten viele protestantische Engländer aus, und ein kleiner Teil dieser rheinaufwärts ziehenden Emigranten blieb in Wesel hängen. Endlich hatte das Erscheinen des Herzogs Alba in den Niederlanden und sein Schreckensregiment (1567-1573) eine massenhafte Auswanderung der bedrohten Protestanten veranlaßt, von denen viele Hunderte sich nach dem clevischen Lande und insbesondere nach Wesel wandten, das damals „die Herberge der Kirche“ genannt wurde. Durch alle diese Flüchtlinge, von denen mehrere erhebliche Kapitalien und Kunstfertigkeiten mitbrachten, wurde nicht nur die Zahl der Protestanten vermehrt, sondern auch – und das fiel entschieden am meisten ins Gewicht – die Stärke der protestantischen Strömung, der Eifer der antikatholischen Partei erheblich gesteigert. Es finden sich Andeutungen und Spuren genug davon, daß auch Bocholt einen Teil der fremden Zuzügler (Wallonen, Engländer, Niederländer), welche das Herzogtum Cleve überschwemmt, mitbekommen hat; die Folgen davon konnten nicht ausbleiben.

Es scheint, daß auch in Bocholt in den 1550er oder 1560er Jahren die seitdem dort blühende Baumseidenweberei von Emigranten im-

portiert worden ist. Wenigstens ist es gewiß, daß eben um die bezeichnete Zeit, als der Zufluß von Fremden in Bocholt außerordentlich stark war, das neue Gewerbe oder, wie man es damals nannte, das neue Amt des Baumseidemachens in Bocholt seinen Anfang nahm, bald eine erhebliche Ausdehnung gewann und zur Förderung des Wohlstandes in der Stadt viel beitrug, so daß Bürgermeister, Schöffen und Rat sich bewogen fanden, dem gedachten Amte und den dazu gehörenden Meistern eine besondere neue Gilde (Zunftrecht) zu verleihen.

Daß um diese Zeit die nur wenige tausend Einwohner zählende Stadt sich ein großes schönes Rathaus bauen konnte, war ein Zeichen für die Blüte der Wirtschaft in der Stadt, aber auch für den fortschrittlichen Geist der evangelisch gesinnten Männer im Rat und in den Gilden.

III.

Mit der Übernahme des fürstbischöflichen Amtes durch Johann von Hoya (1566) beginnt im weiten Münsterland und insonderheit auch in der Stadt Bocholt der ernsthafte Versuch, mit allen Mitteln der bischöflichen und fürstlichen Gewalt dem weiteren Vordringen der Reformation Einhalt zu gebieten und die schon entstandenen kirchlichen Neuerungen wieder rückgängig zu machen. Zunächst suchte Bischof Johann von Hoya für seine Pläne die volle Unterstützung des Domkapitels zu erreichen, dessen Mitglieder bis dahin teilweise der kirchlichen Neuerung sehr wohlwollend gegenübergestanden hatten. Im Jahre 1569 wird der streng tridentinisch eingestellte Gottfried von Raesfeld – der Bruder des 1566 demissionierten schwachen Bischofs Bernhard von Raesfeld – zum Domdechanten erwählt bzw. ernannt. Sodann wurden ihm durch ein Domkapitular-Statut besondere Vollmachten im Domkapitel zuerkannt³¹.

Auf der Herbstsynode des Jahres 1569 hatte der neue Domdechant, Gottfried von Raesfeld, u. a. festgestellt, daß in der Pfarrkirche zu Bocholt seit 2 1/2 Jahren die Feier des hl. Meßopfers nahezu unterblieben war. Nur zweimal hatte ein Vikar daselbst die Messe gelesen. Der neue Bischof Johann von Hoya trat ganz auf die Seite seines Domdechanten und schrieb der Stadt, daß er daselbst keine Neuerung nachzusehen oder zu gestatten gedenke. Doch es änderte sich fast nichts. Bei der am 5. September 1571 durchgeführten Visitation mußte man feststellen, daß die Bevölkerung der Stadt aufs ganze gesehen nicht gewillt war, von der Botschaft und von dem Leben der Reformation sich zu lösen. Auch wenn jetzt der neue Pfarrer und Kaplan alles nach katholischer Ordnung handhaben, scheiterte die Rekatholisierung an der Haltung der Be-

³¹ Ebd. 1, S. 368-372.

völkerung. Die Vikare berichten (von den 24 waren nur 11 zur Visitation erschienen), daß sie niemanden finden, der ihnen bei der heiligen Messe als Ministrant dient, da die Kinder von ihren Eltern und Lehrern daran gehindert würden. Wenn sie Messe halten, müsse ein Vikar dem anderen als Ministrant dienen.

Wenn es feststeht, daß seit der Mitte des 16. Jahrhunderts sich ein großer Teil der Bevölkerung der Stadt Bocholt von der römisch-katholischen Kirche lossagte und sich der Wittenberger Reformation anschloß, dann mußte eben dieses bei der Visitation des Jahres 1571 sichtbar werden. Auf Grund der Visitationsprotokolle³² soll nunmehr versucht werden, die kirchlichen Zustände in der Stadt Bocholt um das Jahr 1570 zu schildern. Selbstverständlich gab es keine rechtlich anerkannte und geordnete evangelisch-lutherische bzw. reformierte Gemeinde. Wie sah es in der Stadt Bocholt um 1570 aus? Es gab in Bocholt an der St. Georgs-Kirche einen Pfarrer, einen Kaplan, eine Pfarrei, eine Kaplanei und 24 Vikarien. Das war eine überaus große Zahl von geistlichen Einrichtungen und Stiftungen, die in den früheren Jahrhunderten die frommen Bürger gemacht hatten. Doch obschon der Archidiakon von Bocholt, der münsterische Domdechant Gottfried von Raesfeld, bei der Visitation, die in der St. Georgs-Kirche stattfand, zugegen war, erschienen außer dem Pfarrer nur 11 Vikare. Wahrscheinlich gehörten die übrigen 13 zu denen, die nur gelegentlich in Bocholt weilten und ihre auf Grund der Stiftung zu leistenden kultischen Dienste verrichteten. Von den 26 Benefiziaten der Stadt Bocholt erschienen zur Visitation nur 12; von diesen erklärten sich 7 als Konkubinarier. Die Zahl seiner Kinder hat niemand angegeben, einer ist Häretiker, das ist Johannes von Eick, der zugleich Pfarrer von Brünen ist. Dort versieht er sein Pfarramt durch und durch im reformatorischen Sinn. Von der Confessio Augustana sagte er u. a., daß sie „vom Kaiser, von den Königen und Fürsten und auch von Abgeordneten des Bistums Münster laut Reichstagsabschied anerkannt und unterschrieben“ sei. Bezeichnend ist, daß er vor der Visitations-Kommission angibt, daß er die Abendmahlfeier hält, wie es zu Wesel geschieht³³.

³² A. Franzen stellt in seiner Edition, Vorwort S. VI fest: „Visitationsprotokolle sind Geschichtsquellen von unzweifelhaftem Wert“ doch haben sie ihre Grenzen, „die vor allem darin zu sehen sind, daß sie stark zweckgebunden und darum notwendig einseitig sind“.

Auf Grund der Visitationsprotokolle soll hier nur auf einige entscheidend wichtige Zustände in der Stadt Bocholt hingewiesen werden. Vgl. zum folgenden Wilhelm Eb. Schwarz. Die Akten der Visitation des Bistums Münster aus der Zeit Johann von Hoya (1571-1573). (GQBM 7). Münster 1913, S. 97.

³³ Schwarz S. 99.

Zum ersten Mal erfahren wir aus dieser Zeit, daß die Evangelischen in Bocholt in nähere Verbindung mit der evangelischen Gemeinde im nahen Wesel getreten waren. In einer Akte der reformierten Weseler Klasse ist kurz vermerkt, daß sich im Jahre 1574 die Classis zu Wesel in besonderer Weise um die evangelische Sache in der Stadt Bocholt bemüht hat. Es wird miteinander auch darüber verhandelt, „oft nit moegelik soude zyn, daer eene gemeynte op te richten“. Hierüber will man mit Herrn Herberts, dem ehemaligen Kaplan in Bocholt, der jetzt seit 1571 reformierter Pfarrer in Wesel ist, verhandeln. Doch vorerst kommt es noch nicht zum Anschluß der evangelischen Gemeinde an die Weseler Klasse.

Der Name des Bocholter Pfarrers wird nicht genannt, doch wird es nicht, – wie Schwarz und andere annehmen – Johannes Rolevink gewesen sein, der früher in Bocholt Vikar gewesen war, sondern der Nachfolger des durch den Domdechanten und Archidiakonen von Raesfeld vertriebenen Pfarrers Thom Weghe, Pfarrer Wilhelm Brüggemann³⁴. Er ist nächst dem Archidiakon der Vorgesetzte. Von ihm bezeugen die Vikare vor der Visitationskommission: Quod bene praesit pastor et corrigenda corrigit. Zusammen mit seinem Kaplan – es ist Johannes Rolevink – übt er die Seelsorge in der Gemeinde aus. Beide sind in Lehre und Glauben nicht verdächtig. Beide versehen ihren Dienst durchaus nach katholischer Ordnung, beide verkünden das Wort Gottes und verwalteten die Sakramente, d. h. die 7 Sakramente, doch das geschieht ja erst seit kurzer Zeit in der Stadt Bocholt, nachdem der Archidiakon all das wiederherzustellen versucht hat, was zur alten katholischen Ordnung gehörte. Alle Änderungen und Unordnungen, wie die Kommission es meint, sind jetzt abgeschafft³⁵. Doch das alles kann erst kurz vor der Visitation geschehen sein, und der neue Pfarrer und sein Kaplan sind es gewiß gewesen, die dieses Restitutionswerk begonnen haben. Doch haben sie es geschafft?

Pastor und Kaplan versuchen in ihrem Amtsleben den katholischen Ordnungen und Gesetzen genüge zu tun. Sie lesen ihr Brevier zur festgesetzten Zeit, täglich werden jetzt zwei Singmessen gehalten und dergleichen mehr. Ebenfalls werden Matutin und Vespergebete innegehalten. Die besonderen Festtage der Kirche werden feierlich begangen. Und wenn in ihrem kultischen Dienst dieses oder jenes noch fehlt, oder wenn dieses oder jenes nicht wieder so ist, wie die Kirche es fordert – si quid delictum, corrigitur...³⁶. In allem bemühen sie sich,

³⁴ Ed. Simons. Synodalbuch. Die Akten der Synoden und Quartierkonsistorien in Jülich, Cleve und Berg 1570-1610. 1909, Weseler Classis, 8. Oktober 1576.

³⁵ F. Reigers. Beiträge zur Geschichte der Stadt Bocholt. Bocholt 1891, S. 788. und Schwarz S. 97.

³⁶ Schwarz S. 98.

daß auch hierin nicht gefehlt wird. Doch selbst sie können bestimmte kultische Dinge nicht verrichten.

Bischof Johann von Hoya konnte infolge seines Siechtums in seinen drei Bistümern nicht energisch auftreten. Die gegenreformatorischen Maßnahmen blieben oft unausgeführt. Es ist daher auch nicht zu ermes- sen, in welchem Maße seine nach Bocholt gerichteten Verfügungen ausgeführt wurden. Am 30. Oktober 1569 bestimmte er, die Stadt Bocholt sollte alle Neuerungen, die ohne seine oder seiner Vorgänger Genehmigung in der Kirche eingeführt wurden, rückgängig machen. Das seit langem unterlassene Messelesen sollte wieder eingeführt werden, wobei der katholische Priester „uf dem Chor“ unperturbiert gelassen würde. Die Bürger von Bocholt ermahnte der Bischof, sich „der alten wahren katholischen Religion zu befleißigen und sich derselben gemäß zu verhalten“³⁷.

Im folgenden Jahre wollte sich der Domvikar von Münster, Gottfried von Raesfeld, schon tatkräftiger in die kirchlichen Verhältnisse Bocholts einschalten. Wie er dem Bischof am 3. Mai 1570 berichtet, wollte er einen jungen Geistlichen aus Münster nach Bocholt an die St.-Georgs- Kirche bringen. Die Kaplanei hatte aber dort der Prädikant Hermann Herbers inne, der ohne Genehmigung des Bischofs dort wirkte, deutsche Messe las und die Sakramente „wider Ordnung und Gebrauch“ spendete. Gottfried von Raesfeld bat daher den Landesherrn, zu bewirken, daß der „eingedrungene“ Prädikant aus Bocholt geschafft werde. Der Drost sollte die Executorialia erzwingen und die Stadt Bocholt nötigen, den Prediger Johann tom Weghe von der Kirche und seinen Einkünften zu entfernen und mit einer Geldbuße zu belegen. Zugleich sollten „der erwähnte Pastor und der Schulmeister aus der Stadt und aus dem Amt Bocholt, der Kaplan Herbers aber aus allen drei dem Bischof unter- stehenden Stiftungen Münster, Osnabrück und Minden ausgewiesen werden. „Wenn dieses nicht geschehe, dann werde der Sache wenig geholfen sei“³⁸.

Der Domdechant konnte für den Augenblick die Tätigkeit des protestantischen Prädikanten noch nicht verhindern und mußte es geschehen lassen, daß demselben nach beendigtem katholischen Gottesdienste die Kirche zur Benutzung offenstand.

Nach dem im Jahre 1573 oder 1574 erfolgten Abgange des Schul- rektors Andreas Trallius, des englischen Flüchtlings, ermahnte der Domdechant den Magistrat zu Bocholt, keinen neuen Lehrer anzu- nehmen, bevor derselbe nicht ihm, dem Domdechanten, präsentiert und von ihm nach Ablegung des Glaubensbekenntnisses approbiert

³⁷ Schwarz S. 103.

³⁸ Keller 1, S. 376.

worden sei³⁹. Die Stadt jedoch hielt sich nicht an diese Mahnung und berief wieder einen evangelischen Lehrer.

Der Domdechant war indes der langjährigen fruchtlosen Unterhandlungen und Ermahnungen endlich müde geworden. Er ließ deshalb im Jahre 1582 durch den Promotor officii archidiaconalis gegen Bürgermeister, Schöffen und Rath der Stadt Bocholt wegen deren halstarreriger Widerspenstigkeit einen förmlichen Prozeß vor seinem, des Domdechanten, Archidiaconal-Tribunal anstrengen⁴⁰. Der Klagepunkte waren vier:

1. Die vom Bocholter Magistrat mehrfach bewiesene Mißachtung der Archidiaconal-Gerichtsbarkeit und Versagung des Gehorsams gegen dieselbe.

2. Dessen beharrliche Weigerung, die von ihm angenommenen Lehrer dem Archidiaconus zur Ablegung des Glaubensbekenntnisses und zur Approbation vorzustellen.

3. Die widerrechtliche Einbehaltung und fundationswidrige Verwendung eines Teils der Einkünfte mehrerer Vikarien.

4. Die seit vielen Jahren geübte Duldung von wiedertäuferischen Konventikeln.

Obwohl schon 1585 der Kurfürst Ernst von Bayern durch das Domkapitel zum Bischof von Münster gewählt worden war, konnte er erst auf Drängen des Domkapitels 1590 die Regierung in Münster antreten. So lange bestand ein Interregnum. 1586 wurde der streng tridentinisch gesinnte Dietrich von Raesfeld zum Drost in Amte Bocholt ernannt, „welches am meisten vom Calvinismus und sog. Anabaptismus angesteckt war“. Die Rekatholisierung sollte wieder in die Wege geleitet werden. Bald begann der neue Domdechant, Arnd von Büren, wieder die Reichsgesetze gegen die Wiedertäufer in Anwendung zu bringen. In seinem Erlaß vom 19. 1. 1590 an die Beamten in Bocholt heißt es u. a.„auch die verbotene und durchaus verdammte Wiedertäuferische Sect daselbst dermaßen eingerissen, daß sich etliche der Stadt Bockholt Eingesessene deroselben nicht allein heimlich beipflichten, sondern auch ihre Conventicula und Winkelpredigen ungescheucht menniglichs bei Tage und Nacht zu vieler guter Leute Ergernuß halten, wie dann deren Etliche mit hiebevorn vertraulich denuncirt und namhaft gemacht, auch per Promotorem Officii solcher bezichtigter Ketzereien halben anhere citirt worden“⁴¹.

Immer neue Erlasse ergehen von Ernst von Bayern gegen die Wiedertäufer in Bocholt⁴². Doch das Ziel, die Reinigung der Stadt von den

³⁹ Ebd. 1, S. 376 f.

⁴⁰ Ebd. 2, S. 220.

⁴¹ Ebd. 2, S. 321.

⁴² Ebd. 2, S. 381.

Täufern, wird nicht erreicht.

Auch nach der 1592 auf Anordnung des Bischofs abgehaltenen allgemeinen Kirchenvisitation ergingen wieder in den Jahren 1594 und 1598 Mandate nach Bocholt in betreff der Religionssachen, und im Jahre 1599 zogen infolge der gegen die Akatholiken ergriffenen Maßregeln 28 protestantische Familien von Bocholt weg.

1599/1601 war durch den Bischof der „Geistliche Rat“ eingesetzt, der u. a. die Aufgabe hatte, die Häretiker zu unterdrücken. Doch dieses konnte nicht gleich in Angriff genommen werden; die Schwierigkeiten waren zu groß. Daher erklärt der Dechant in den Verhandlungen des Domkapitels am 7. 3. 1607:

„Er hätte zu Bocholt viel Wiedertäufer; der Senatus ecclesiasticus hätte am selbigen Ort noch nichts angefangen; wann er sonst die Ketzer austriebe, würden sie von anderen Städten wieder eingenommen⁴³.“

Bei der Wahl des Rates in Bocholt kam es 1610 zum regelrechten Aufbegehren und Sichauflehnen gegen die fürstlichen Beamten und gegen die katholische Geistlichkeit, weil ja letztere nach dem Willen des Fürstbischofs Ernst von Bayern zu bestimmen hatten, welcher Bürger als katholisch gelten und also in den Rat gewählt werden konnte und durfte.

Mit Ernst von Bayern setzte im ganzen Bistum und damit auch in der Stadt Bocholt die Gegenreformation ein, die jedoch in 30 Jahren nicht zum Ziel führte. Zunächst wurden die sogenannten Reichsgesetze gegen die Wiedertäufer in Anwendung zu bringen gesucht, was bis dahin aus den verschiedensten Gründen unterblieben war oder nur schwach durchgeführt wurde. In einem Erlaß des Domdechanten von Buren an die Beamten in Bocholt heißt es u. a.:

Die Beamten würden sich der Irrungen wegen der archidiaconalischen Jurisdiktion, auch der Religions-, Glaubens- und Kirchensachen und des Vergleichs vom 29. Sept. 1578 zu erinnern wissen. „Wie wol ich mich nun anders nicht versehen, die wurden für sich selbst und vermog angeregtes Receß ab unser wahren katholischen Religion dermaßen steif erhalten und in der Stadt Bockolt keine verbotene Secten gestattet, sondern da dieselbe eingerissen, durch ihre dazu bestellte Eidschwerer (wie vor Alters preuchlich) der Gebur angegeben und denunciirt haben, so ist doch bis anhero solches hinterblieben und keinesmals dergleichen, viel weniger andere Excessen, welche einem zeitlichen Archidiakon zu strafen gepüren in Synodis gewroget worden. Nun soll ich E. G. aber nicht verhalten, was maßen ich glaublich berichtet, daß allerhand der katholischen Religion widerwärtige, ja auch die verbotene und durchaus verdampte Wiedertäu-

⁴³ Ebd. 2, S. 381.

ferische Sect daselbst dermaßen eingerissen, daß sich etliche der Stadt Bockholt Eingesessene deroselben nicht allein heimlich beipflichten, sondern auch ihre Conventicula und Winkelpredigten ungescheucht menniglichs bei Tage und Nacht zu vieler guter Leute Ergernuß halten.“

Es zeigt sich, alles Überzeugenwollen, alles Diskutieren mit den sogenannten Wiedertäufern hat zu keinem Erfolg geführt. Jetzt aber sollen die rebellierenden Rotten und Schwärmer vertilgt werden⁴⁴. Der Kampf um den Glauben war jetzt zugleich auch ein Kampf um die bürgerlichen ständischen und städtischen Rechte. „Daß man im Domkapitel, bei den fürstlichen Räten und allen anderen zuständigen katholischen Institutionen immer wieder auch gerade die Religions-Angelegenheiten der Stadt Bocholt behandelt, ist verständlich. Doch selbst im Jahre 1611 ist man noch nicht allerorten sich darüber einig, in welcher Weise man gegen alle Nichtkatholiken in Bocholt vorgehen soll. In einer Niederschrift über die Verhandlungen der fürstlichen Räte in Münster⁴⁵ wird von verschiedenen Mitgliedern u. a. auf folgendes hingewiesen. Einer sagte:

„Er hätte von dem Rentmeister zu Bocholt verstanden, daß das gemeine Gesindlein und Handwerksleute naher dem Werth giengen.“ ... „Er habe vorgeschlagen, daß diejenige, so ausliefen, mochten von den Soldaten der Mäntel und Hüte beraubt oder sonsten gefenglich naher Ahaus geführt werden.“ Ein anderer dagegen: „Wann nun die Exekution durch die Soldaten sollte zu Werk gerichtet werden, trage die Vorsorg, die Stette und vom Adel, so der widrigen Religion zugethan, sollten sich opponirn“⁴⁶.

Einige sind für hartes Vorgehen, damit das Wesen in puncto religionis zu Bocholt nicht weiter einreißen und das „Ausgehen zur Predigt“ nicht mehr zugelassen werde. Andere wollen wohl ein Mandat ausgeben lassen, „daß sie sich des Auslaufens zu den Predigten enthalten sollten; da dann dargegen gehandelt, mußte gelindlich gestrafft werden“. Sie sind für vorsichtiges milderes Vorgehen, zumal die Sektiererei ständig zunehme und in der Nachbarschaft desgleichen⁴⁷. Auch sind nicht einmal die fürstlichen Beamten zu Bocholt voll verläßlich. Hinzukommt, daß ja in den Niederlanden und am Niederrhein viele Freunde und Helfer der evangelischen Sache zu finden sind. Es sei nicht ratsam, daß man „den Bogen zu steif spanne“⁴⁸.

Seit mehr denn 40-50 Jahren hat der Großteil aller Täufer jegliche innere und äußere Verbindung mit den radikalen Wiedertäufern zu

⁴⁴ Ebd. 2, S. 345.

⁴⁵ Ebd. 2, S. 375.

⁴⁶ Ebd. 2, S. 376.

⁴⁷ Ebd. 2, S. 377.

⁴⁸ Ebd. 2, S. 401.

Münster abgelehnt. Doch Kaiser und römisch-katholische Kirche haben bei ihrem Vorgehen gegen die Täufer stets die Wiedertäuferherrschaft in Münster in der Propaganda und im Kampf gegen die Täufer voll ausgenutzt.

Am 13. Juli des Jahres 1607 wandten sich die Taufgesinnten zu Bocholt an die münsterischen Räte⁴⁹, da ihnen erneut befohlen ist, die Stadt zu verlassen, und falls das nicht bis zu einem bestimmten Termin geschähe, war ihnen die Konfiszierung ihres Eigentums angedroht. Hierauf antworteten sie⁵⁰:

„Nun hätten wir uns eines solchen rigorosen Gebots unser zumal unerhort mit nichten getröstet, in Erwägung zwarn wir uns ohne Rhumb zu reden zue Bocholt dergestalt unverweislich in Ruhe und Stilheit, auch ehrbarem Handel und Wandel verhalten, daß über uns Niemand der Bürgerschaft klein oder groß mit Warheit zu beklagen haben kann. Wir haben uns dergestalt auch geschickt in unserem Leben, daß wir ein jeder in seinem Hause, allein und in der Stille Gott gedienet und angerufen, keine heimliche, noch öffentliche Zusammenkunften gemacht oder gehalten, weniger, daß wir den wuetenden rottirenden Haufen oder deren Anhängern, so zu Münster im Jahre 33 besonderen fanatischen Lermen und ein new irdisch Konningreich anzurichten understanden und dadurch die Stadt in äußerst Verderben gesetzt, sich aber selbst umb Leib und Guit gebracht, im wenigsten zugethan sein sollen, sondern dieselben und ihr Thun gern und runtlich für unchristlich und gottlos achten wie von diesem Allen der gantzer Rath und gemeine Burgerschaft zu Bocholt, wenn sie hierumb befraget werden in Wahrheit keine andere Zeugnuß geben können noch werden.“ Das Schreiben schließt mit der Bitte ... „, uns wie bißhero geschehen mit großgunstiger Geduld bei unser Weib und Kinderen, häußlich Wohnung und Nahrung verpleiben lassen wollen, mit der außtruklicher unser dagegen hiermit ausgebender Verpflichtung, daß wir hinfüro wie bißanhero geschehen, uns also still eingezogen und gehorsamblich wollen, daß Niemand mit Fugen über uns soll ... zu Klagen geursachtet werden können“⁵¹.

Da die Maßnahmen der bischöflichen Behörden nur eine vorläufige Änderung ergaben, sollte eine Großvisitation des ganzen Bistums alsbald erfolgen. Vorerst wurde anstelle des 1601 eingerichteten Senatus Ecclesiasticus dem neuen Generalvikar Dr. Hartmann die Aufgabe übertragen, die volle Gegenreformation durchzuführen, wozu Hartmann sich gern bereit erklärte. Doch jetzt kam es auch in Bocholt zur

⁴⁹ Ebd. 2, S. 390.

⁵⁰ Ebd. 2, S. 391.

⁵¹ Ebd. 2, S. 392.

Auflehnung gegen die harten, scharfen, unerbittlichen Anordnungen Dr. Hartmanns. Es kam zu erheblichen Unruhen in der Stadt.

1613 wurde die Visitation durch den Bischof angeordnet. Anders als 1571 wurde befohlen, den visitierenden Beauftragten vollen Gehorsam aller zu erweisen; nicht erst der Bischof, sondern schon die Visitatoren konnten kirchliche und weltliche Strafen aller Art festsetzen. Einspruch hiergegen war an keiner Stelle möglich. Und dennoch, auch in Bocholt wählte man wiederum jetzt Evangelische in den Rat. Man wagte es. Zum Rat der Stadt gehörten 1623 vier katholische und acht reformierte Männer. 1624 dagegen war – wie es in einer Urkunde heißt – unter Ferdinand von Bayern „aus erheblicher Ursache die Ratswahl der Bürger und Gemeinheit inhihiert, alle Ratsherren, Schöffen und Bürgermeister katholisch“⁵². Eine Wahl war fortan unmöglich. Die Tore wurden geschlossen, und zwar durch die Truppen der Liga. Der alte Rat und die Bürgermeister mußten die städtischen Urkunden den bischöflichen Beamten und den katholischen Geistlichen übergeben. Nur streng katholische Männer durften zu Mitgliedern des Rates ernannt werden. Sie mußten bisweilen als Beamte des Bischofs alles nach seinen Anordnungen durchführen, und jedermann mußte diese Männer „als rechtmäßig gewählte“ anerkennen. Dies war die eine Seite der „Bekehrung“ der Evangelischen, der Wiedertäufer und der Halbkatholiken zur streng römisch-katholischen Kirche. Wer jetzt nicht auswanderte, erlag nach und nach der zermürbenden Taktik der gewalttätigen Spanier und dem ständigen Druck der bischöflichen Beamten. Und das andere überließ man den ins Land gerufenen Jesuiten und anderen Mönchen. Sie hatten es jetzt leicht, die völlig verängstigten, völlig hilflosen Bürger der Stadt Bocholt, die jetzt alle Hoffnung auf ein tolerantes Regime aufgeben mußten, zur römisch-katholischen Kirche zurückzuführen. Selbst die Jesuiten sind darüber erstaunt, daß nunmehr mit einem Mal sich so viele überzeugen lassen. In Bocholt, so berichteten die Jesuiten, seien im Jahre 1624 280 wieder zum streng tridentinischen Glauben zurückgekehrt.

Alle Hoffnung der Evangelischen auf Änderung ihrer Lage, auf Duldung oder gar Freiheit war endgültig dahin. Zu spät kam für sie der Schwedenkönig Gustav Adolf nach Deutschland. Als 10 Jahre später 1633 hessische Truppen ins Münsterland kamen und für längere Zeit die Städte besetzten, unter ihnen auch Bocholt, war von den Altevangelischen, die ein Jahrzehnt ums andere auf Glaubens- und Religionsfreiheit gehofft hatten, fast niemand mehr am Leben oder im Lande. Auch in Bocholt waren es nur noch ganz wenige, die

⁵² F. Brune. Der Kampf um eine evangelische Kirche im Münsterland (1520-1802). Witten 1953, S. 143 ff.

sich jetzt der geschenkten Glaubensfreiheit hätten erfreuen können. 1624/25 waren alle Nichtkatholiken, die nicht katholisch werden wollten, aus der Stadt vertrieben. Ein Verzeichnis des Jahres 1625 nennt 155 Bürger, die hiervon betroffen wurden.

Da die hessischen Truppen mit kurzer Unterbrechung – als die katholische Liga Bocholt belagerte und besetzte – fast 17 Jahre hindurch die Stadt Bocholt besetzt hielten, kehrten viele Evangelische, die ihre Stadt vorher hatten verlassen müssen, wieder nach Bocholt zurück.

Zu Ende des 30jährigen Krieges gab es in der Stadt Bocholt wieder zwei evangelische Gemeinden neben der katholischen, die bestehen blieb und fast ungehindert wirken konnte. Zur reformierten Gemeinde zählten etwa 150 Bürger, ihr Prediger war der hessische Garnisonspfarrer. Zusammen mit den Katholiken benutzten die Reformierten die St.-Georgs-Kirche. Die Zahl derer, die sich zur lutherischen Gemeinde rechnete, war ein wenig niedriger. Sie hatten einen eigenen Pastor und hielten ihre Gottesdienste in der Gasthaus-Kirche. Von reformierter Seite richtete man eine eigene Schule ein, die von ca. 40 Schülern benutzt wurde.

Zwei Jahre nach dem Friedensschluß zu Münster und Osnabrück, 1650, verließen die Hessen die Stadt. Ihr Abzug bedeutete vorläufig das Ende der evangelischen Gemeinde in Bocholt.

Die Vorfahren Luise Hensels

Zum Hundertjahr-Gedenken ihrer Vollendung
von Franz Flaskamp, Wiedenbrück.

Luise Hensel, die Sängerin des „Nachtgebets“¹, wurde auf Grund ihrer am 8. Dezember 1818 in der Berliner St.-Hedwigs-Kirche vollzogenen Konversion literarisch bekannt, sogar berühmt. Dafür hätten ihre jugendlichen Poesien² kaum genügt. Ob sie allerdings bei ihren reichen menschlichen Vorzügen nicht auch in ihrer angestammten evangelischen Welt zu einer viel namhafteren Entfaltung und so gleicherweise zu einer breiteren Beachtung, zu einem Gedenken über ihre Erdentage hinaus, gekommen wäre?

Ein Katholischwerden war damals, auf der Schwelle vom Rationalismus zur Romantik, in gesellschaftlich gehobenen evangelischen Kreisen durchaus keine Seltenheit³. Aber Luisens Konversion bedeutete der katholischen Apologetik eine besonders wertvolle Bestätigung des „wahren“ Glaubens, ein sehr dankenswertes empfehlendes Zeugnis: die geistig rege, dichterisch begabte, hochgewissenhafte Tochter einer frommen lutherischen Pastorenfamilie findet im ersten Nachdenken und religiösen Streben den Weg zur katholischen Kirche. Alles, was sie fortan auf ihrer folgenden nahezu sechzigjährigen Pilgerschaft überlegte und plante⁴, sagte und schrieb⁵, überhaupt tat, wurde als bejahenswerte Frucht ihrer Konversion gewertet und alles, was sich gleichwohl an Schwierigkeiten und Enttäuschungen ergab, so billig apologetisch eingeschmolzen, wie Luise selber darin nur oder doch vorab höhere Fügung und Führung zu erblicken pflegte.

Freilich würdigte man auch katholischerseits Luisens Elternhaus⁶ und die evangelische Umgebung ihrer Jugend als Heimstätten edlen, reinen Denkens, durch Luisens Wesen gespiegelt, hochgunstig ausgewiesen. Die Ehrfurcht, mit der sie von ihrem verewigten Vater sprach, das innige Verhältnis, das zwischen der überlebenden Mutter und ihren

¹ Karl Knoke. Das Kinder-Abendgebet „Müde bin ich, geh zur Ruh“ von Luise Hensel. Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 24 (1919) S. 178 f. und 25 (1920) S. 84; Franz Flaskamp. Funde und Forschungen II. Münster 1956. S. 7-10; Ernst Challier. Großer Liederkatalog, Berlin 1885, S. 604.

² Hermann Cardauns. Luise Hensels Lieder. Regensburg 1923. S. 29-102.

³ David August Rosenthal. Konvertitenbilder I. Regensburg³ 1902.

⁴ Ferdinand Bartscher. Der innere Lebensgang der Dichterin Luise Hensel. Paderborn 1881; Franz Flaskamp. Luise Hensels Testament (Westfalen 48 (1970) S. 230-246).

⁵ Briefe. Hrsg. von Josephine Nettesheim. Münster 1962.

⁶ Franz Flaskamp. Die Pfarrerrfamilie Hensel (Jb. d. Ges. f. Niedersächsische Kirchengeschichte (1971) S. 208-216).

Kindern, zwischen den Geschwistern unter sich⁷ sowie mit den Verwandten und alten Bekannten nach wie vor obwaltete, färbte im katholischen Urteil⁸ wohlthuend ab.

So erfuhr man auch einiges über Luises Großeltern, aber gar wenig über ihre weiteren Vorfahren. Eine Ahnenforschung im Sinne der Mendelschen Erblehre⁹ lag jenen Tagen noch ziemlich fern und wurde späterhin mit Grund als steinichter Pfad gescheut, nicht frohgemut und zuversichtlich gegangenen¹⁰.

Luise selber ist wiederholt angeregt worden, zur eigenen Person Auskunft zu geben¹¹. dabei hat sie von den Eltern berichtet und ihrem erkrankten Anwalt, dem Breslauer Theologen Joseph Hubert Reinkens dazu etwas über die Großeltern erzählt¹², soweit ihr Wissen ausreichte. Aber das war eine recht lückenhafte Botschaft. Zur Klärung und Ergänzung hätten ihre namhaften Biographen, Franz Binder¹³ und Hermann Cardauns¹⁴ sich berufen fühlen sollen. Doch sie ließen das bescheidene Zeugnis Luises genügen. Erst der Breslauer Archäologe Fritz Weege¹⁵ leitete zugunsten seiner Wilhelm Hensel-Biographie eine planmäßige Ermittlung ein und zeitigte auch treffliche Ergebnisse¹⁶. Leider aber wurde seine Sammlung im Schicksal des Bombenkrieges verschüttet.

7 Ders. Wilhelm Hensel (Westfälische Zeitschrift 122 (1972) S. 292-302).

8 Unten Anm. 12 ff.

9 Johannes (Ordensname Gregor) Mendel, geb. 22. Juli 1822 Heinzendorf (Österreichisch-Schlesien), gest. 6. Januar 1884 Brünn (Mähren), hier Augustiner-Chorherr, Entdecker der eigenartigen, aber gesetzmäßig verlaufenden biologischen Vererbung, durch Correns, Tschermak und de Vries 1900 als epochale Erkenntnisförderung bestätigt; machte überraschende einzelpersonliche Merkmale, etwa sprachliche, künstlerische Begabung als Wiederaufleben älteren Erbgutes verständlich.

10 Die älteren Ahnentafeln, des Adels, des städtischen Patriziats, dienten der Erzielung von Stellungen, Vermögensvorteilen, kurzum: waren zweckbestimmt. Die der Ahnenforschung im Sinne der Familienpflege gewidmeten Zeitschriften und Handbücher kamen erst um 1900 auf.

11 Durch Georg Scherer in München 1852 für seinen geplanten „Deutschen Dichterwald“, David August Rosenthal in Breslau 1864 für seine „Konvertitenbilder“, durch Joseph Hubert Reinkens in Breslau 1865 für das erwogene spätere Gedenken, womit den Auskünften über ihre jugendliche Brentano-Verehrung, im 1855 erschienenen 8. Bande von Klemens Brentanos „Gesammelten Schriften“ enthalten, widersprochen werden sollte.

12 Joseph Hubert Reinkens. Luise Hensel und ihre Lieder, Bonn 1877, S. 1-5; doch von ihr auch wohl die Zossener Großmutter irrig „Christiane Hofmeister“ (S. 5) genannt.

13 Franz Binder. Luise Hensel, Freiburg² 1904, hat seine entsprechenden Mitteilungen bei Reinkens entlehnt.

14 Hermann Cardauns. Aus Luise Hensels Jugendzeit, Freiburg 1918, war noch weniger genealogisch interessiert.

15 Geb. 29. Oktober 1880 Frankfurt a. M., gest. 17. August 1945 Breslau, seit 1912 verheiratet mit Ilse Römer, einer Urenkelin des Malers Wilhelm Hensel.

16 Bezügliches Einvernehmen, vom Sommer 1942 bis zum Winter 1943, war bereits kriegsbelastet.

So war es eine eigenartige Gunst, daß zwischen 1942 und 1945 von Wiebrück aus ganz unabhängig von Weeges Mühlen, eben aus dem Wiedenbrücker Interesse für Luise Hensel, eine den Grenzen des Möglichen nahekommende Musterung der vielen zuständigen Kirchenbücher und sonstigen Quellen gelang¹⁷. Woran es hier noch gebrach, das nachtragen zu wollen, dürfte nach dem Wirrwarr und Wechsel des politischen Zusammenbruchs ein ganz schwieriges, weitgehend aussichtsloses Unterfangen sein.

1. Luise Hensel

Im Kirchenbuch der havelländischen Pfarrei Linum hat der evangelische Pfarrer Johann Jakob Ludwig Hensel (1796/1809) vermerkt: „Am dreißigsten¹⁸ März 1798, früh halb 6 Uhr, ward meine Frau Johanne Albertine Luise geborene Trost von einer Tochter entbunden, welche am 23ten April Luise getauft ward. Taufpaten waren¹⁹: 1. Frau Berg-, inspektorin Braun geborene Bühler, 2. demoiselle Auguste Siebe, des Herrn Oberberginspektors Siebe jüngste Tochter, 3. Herr Oberamtmann Fromme, 4. Herr Kandidat Tesch aus Linum, 5. Herr Prediger Siebmann aus Dectow, 6. Frau Prediger Bolte aus Karweese, 7. Herr Oberamtmann Sach aus Königshorst, 8. Frau Prediger Beuster aus Wustrau, 9. Herr Inspektor²⁰ Mylius aus Fehrbellin, 10. Herr Prediger Drake aus Hakenberg, 11. Herr Kriegrath Trost aus Berlin²¹, vertrat zugleich die Stelle des Herrn Oberstlieutenants von Trost²².“

Ein solches Aufgebot vornehmer Paten²³ wurde keinem anderen Kinde des Pfarrers Hensel vergönnt, keinem anderen freilich auch später soviel Beachtung wie dieser Luise, die nach einem recht eigenartigen Lebensweg am 18. Dezember 1876 im Westphalenhof zu Paderborn²⁴

¹⁷ Zu Jahresbeginn 1942 eingeleitet, dann mit bewußtem Eifer in einem mengenhaften Briefwechsel (mit zahlreichen Photokopien) gefördert, eigens seitens der Kirchenbuchstelle Alt-Berlin (Konsistorialrat Themel) verständnisvoll und hochgeneigt beraten, zu Jahresanfang 1945 abgeschlossen; einige Lücken nach Kriegsende noch ausgefüllt.

¹⁸ Am Feste der Sieben Schmerzen Mariae (Freitag vor Palmarum) dieses Jahres, worin Luise selber eine Vorbedeutung ihres eigenen leidvollen Daseins erblicken wollte; im Paderborner Domtotenbuch, auf ihrem Totenzettel, auf ihrem Grabstein irrig der 31. März angegeben.

¹⁹ Personalien der erwähnten Geistlichen im „Evangelischen Pfarrerbuch für die Mark Brandenburg“, hrsg. v. A. Fücher, Berlin 1941 zu finden.

²⁰ So die reformierten Oberpfarrer (Superintendenten) genannt; ein dem Bergbau entlehnter, später bunt (Gutswesen, Schuldienst, Anstaltsleitung, Verwaltung) verwerteter Titel.

²¹ Vater der Kindesmutter (s. unten Anm. 43).

²² Philipp Friedrich von Trost; vgl. unten Anm. 46.

²³ Bemerkenswert: kein Mitglied der Handwerkerfamilie Hensel.

²⁴ Giersstraße 1 (mit Denktafel); vgl. Paul Michels, Paderborner Inschriften, Wappen und Hausmarken, 1957, S. 268 f. Am Westerntor daselbst (ebd. S. 269) auch Luise

starb und am 21. Dezember auf dem Ostfriedhof daselbst bestattet wurde, wo ihr Grabmal (1932 vom Katholischen Lehrerinnenverband erneuert) geblieben ist.

2. Väterliche Vorfahren.

Der Pfarrer Johann Jakob Ludwig Hensel, Luises Vater, war Bäckerssohn, am 22. Februar 1763 im märkischen Zossen geboren und am 25. Februar daselbst getauft. Später besuchte er das Gymnasium zu Berlin-Friedrichswerder, wo der Prorektor Karl Gottlieb Weißer, nachher Pfarrer zu Königshorst²⁵, sein Lehrer war²⁶. Ab Herbst 1783 studierte er in Halle²⁷, kam aber nur mit Verzögerung zum geistlichen Wirken, vielleicht durch den frühen Tod des Vaters, jedoch auch durch mangelnde Gesundheit veranlaßt. Erst im Herbst 1790 wurde er Pfarrer im kleinen ländlichen Thyrow und Diaconus (Zweitpfarrer) zu Trebbin²⁸. Am 20. Dezember 1790 heiratete er zu Berlin-Friedrichswerder die Kriegsratstochter Johanne Albertine Luise Trost und wohnte fortan in Trebbin²⁹, weswegen die vier älteren Kinder, darunter der spätere Maler Wilhelm Hensel³⁰ auch zu Trebbin geboren und getauft wurden.

Im Herbst 1796 übernahm Ludwig Hensel die Pfarrstelle zu Linum³¹. Hier hat also außer Luise auch deren Schwester Wilhelmine, die spätere Vorsteherin des Waisenhauses zu Pankow³², das Licht der Welt erblickt. Der Vater erlag am 8. September 1809 der Schwindsucht und wurde am 11. September zu Linum beerdigt. Die Witwe verzog mit den vier noch lebenden Kindern im Herbst 1810 nach Berlin.

Hensels Denkmal, am 25. September 1910 mit Ansprache der Oberlehrerin Maria Schmitz aus Aachen enthüllt; wurde 1955 zum Liboriberg verpflanzt. Der Paderborner Verlag Ferdinand Schoeningh wurde, vom Bischof Konrad Martin und Landrichter Alfred Hüffer angeregt, um Luise Hensels literarisches Andenken sonderlich verdient; er veröffentlichte 1869 bis 1922 deren „Lieder“ in 15 ständig vermehrten Ausgaben, 1878 deren Briefe (hrsg. von Christoph Bernhard Schlüter), 1881 deren Tagebuch (hrsg. von Ferdinand Bartscher), 1882 auch die Gedichte Wilhelmine Hensels (hrsg. von Schlüter).

²⁵ Evangelisches Pfarrerbuch für die Mark Brandenburg II, 2, S. 943.

²⁶ Im Taufbuch von Linum zum 20. Oktober 1802 (Taufe Wilhelmine Hensels) als Pate vermerkt.

²⁷ Am 17. Oktober 1783 eingeschrieben.

²⁸ Evangelisches Pfarrerbuch II, 1, S. 321; am 16. September 1790 zu Berlin ordiniert, am 31. Oktober örtlich eingeführt; auch Pfarrarchiv Trebbin, handschriftlicher Catalogus pastorum et diaconorum. Die Stelle war durch Tod des Pfarrers und Diaconus Martin Gottfried Dittmar (Pfarrbuch II, 1, S. 158) frei geworden.

²⁹ Hermann Faulhaber. Festschrift „Trebbin“ 1912.

³⁰ Westfälische Zeitschrift 122 (1972) S. 292-302 (Lebensbild).

³¹ Frühester eigenhändiger Kirchenbuchvermerk daselbst vom 11. Dezember 1796.

³² Martha Theremin. Hundert Jahre Kinderarbeit im Elisabethstift, Berlin 1926, S. 17 ff.

Der Bäcker Jakob Hensel, des Pfarrers Vater, Luises Großvater, stammte nach deren Auskunft „aus dem Sächsischen“³³, also nicht aus Berlin, wo Hensels allerdings schon seit 1730 im Bäckergewerbe tätig waren³⁴. Vermutlich hatte er als Geselle bei der Bäckerfamilie Magdeburg zu Zossen deren Haustochter Charlotte Sophie Magdeburg kennengelernt, die am 15. April 1755 zu Zossen ihm angetraut wurde. Damals freilich war er nach dem Kirchenbuchzeugnis bereits „Bäckermeister in Berlin“. Hier ist er wiederholt bei der Taufe des Sohnes Johann Jakob am 28. Januar 1756 in der Dreifaltigkeitspfarrei und bei der Taufe des Sohnes Johann Heinrich am 2. Oktober 1757 auf der Luisenstadt, als „Kuchenbäcker“ ausgewiesen. Aber er hat darin wohl kein genügendes Auskommen erzielt, ist daher nach Zossen zurückgekehrt. Hier begegnet er nämlich bei der Taufe seines Sohnes Johann Jakob Ludwig, des späteren Pfarrers, am 25. Februar 1763, als „Bäckergeselle“, gewiß bei den Magdeburgs. Nachher wurde er Bäckermeister und Bürger zu Cottbus³⁵, wo es längst eher Hensels im vornehmen Bürgerstande gab³⁶, doch dieser Neubürger durch kein städtisches, kein kirchliches Zeugnis mehr zu belegen ist. Er blieb auch nicht in Cottbus, übersiedelte vielmehr mit seiner Familie nach Berlin, lebte noch im Herbst 1783³⁷, starb aber bereits vor der Jahreswende. Wo und wie, das ist eine offene Frage. Der Sohn begleitet die Nachricht von seinem Lebensende³⁸ mit der Bemerkung, er sei ein rechtschaffener Mensch gewesen. Ob das nicht heißen soll, man möge sein Andenken vor böser Nachrede bewahren, er habe versagt, jedoch ohne eigenes Verschulden? Mehr war auf allen versuchten Wegen nicht zu erfahren. Der 1757 als Täufling bezeugte Sohn Johann Heinrich taucht

³³ Reinkens. Luise Hensel und ihre Lieder, S. 4 f.; eine recht dehnbare Auskunft.

³⁴ Ernst Kaeber. Die Bürgerbücher und Bürgerprotokollbücher von Berlin (1701/50), Berlin 1934, S. 255: Nachkommen des Bäckergesellen Christian Hensel (gest. 9. Oktober 1781 auf der Luisenstadt), der 1730 von Streganz bei Storkow nach Cölln-St.-Petri gekommen war; Verwandtschaft mit den Zossener Hensels möglich, doch nicht schlüssig zu erweisen.

³⁵ So vom Sohne im Totenbuch von Linum bezeugt: „Am 9. November (sc. 1804), früh gegen 5 Uhr vollendete meine gute, redliche Mutter Frau Charlotte Sophie Hensel geborene Magdeburg im 75. Jahre ihres tätigen Lebens ihre irdische Laufbahn. Ihre Beerdigung geschah am 12. November, wobei ihr der Herr Prediger Drake (von Hakenberg) über den Text Luc. 2, Verse 28-32 eine Gedächtnispredigt hielt. Sie war die hinterlassene Witwe meines im Jahre 1783 verstorbenen rechtschaffenen Vaters, des ehemaligen Bürgers und Bäckermeisters Jakob Hensel zu Cottbus. Friede ihren Gebeinen!“

³⁶ Matrikel der Universität Frankfurt a. O. (hrsg. von Ernst Friedländer) I. Leipzig 1887, S. 188 b. Nr. 35: „Anno Christi a virginio partu 1566., ipso die divo Georgio sacro, in numerum studiosorum recepti sunt ii, qui sequuntur:... Jakobus Hensel, Cottbusensis“.

³⁷ Bei Immatrikulation des Sohnes in Halle (oben Anm. 27) so bezeugt.

³⁸ Oben Anm. 35.

allerdings wohl am 18. Februar 1796 als Taufpate zu Trebbin noch einmal auf: Johann Heinrich Gottlieb Hensel, Musicus in Golzen.

Charlotte Sophie Magdeburg, am 21. Mai 1730 zu Zossen geboren und am 24. Mai daselbst getauft, verbrachte nach all dem Hin und Her ihres Daseins den Lebensabend im Pfarrhaus zu Linum, wo sie am 9. November 1804 starb, daher am 12. November 1804 zu Linum beerdigt wurde. Luise war damals erst sechs Jahre alt; kein Wunder also, daß sie nach zwei Menschenaltern nur recht dürftig der Einzelheiten sich erinnern konnte³⁹.

Die Eltern dieser Großmutter Luises waren heimische Zossener Bürgerleute, der Bäckermeister und Bierbrauer Johann Georg Magdeburg, am 22. Juni/2. Juli 1677 geboren und am 27. Juni/7. Juli getauft, am 1. Juli 1736 beerdigt, am 6. Juli 1723 (in zweiter Ehe) verheiratet mit Katharina Hoffmeister⁴⁰ am 18. Juli 1704 geboren und am 19. Juli getauft, am 22. März 1741 begraben. Als Nachfolger im Zossener Bäcker- und Brauergewerbe ist der Sohn Michael Magdeburg bezeugt⁴¹.

Johann Georg Magdeburgs Eltern waren der Schneidermeister Hans Magdeburg und Marie Nothke, Katharina Hoffmeisters Eltern der Bürger und Brauer Gottfried Hoffmeister und Katharina Mertens gewesen.

3. Mütterliche Vorfahren

Johanne Albertine Luise Trost, Luises Mutter, war am 26. August 1764 zu Ohlau (Schlesien) geboren und am 28. August in der dortigen Militärpfarre bei ganz großem militärischen und juristischen Patenaufgebot getauft. Es ließ sich gewiß damals nicht absehen, nicht entfernt ahnen, daß dieses Kind aus hochvornehmer Familie dereinst zum schlichten Dasein eines Landpfarrers sich finden, manches Familienschicksal verkosten und im Witwenstande 25 Jahre zu Berlin, anfangs auf der Ecke der Markgrafen- und Lindenstraße, später an der Bellevuestraße 2, zurückgezogen und bescheiden verbringen sollte. Sie war nach allen Zeugnissen aus ihrem Leben und Wirken eine von tiefer Frömmigkeit getragene verständige und beständige Person, umsichtig, fürsorglich, versöhnlich⁴²; der umhegte Halt ihres schließlich kleinen Familienkreises. Sie starb am 4. Oktober 1835 zu Berlin in der Dreifaltigkeitspfarre und wurde am 8. Oktober auf dem alten Dreifaltigkeits-Friedhof bestattet. Drei Kinder, Wilhelm, Luise und Wilhelmine haben sie überlebt.

³⁹ Desgl. Anm. 12. Zu bedenken auch, daß es ihr mehr um den eigenen Nachruhm ging als um familiengeschichtliche Aufschlüsse.

⁴⁰ Dessen 1. Ehe, mit Dorothea Punck, wurde 1709 geschlossen.

⁴¹ Kurt Meyerding, Neubürger in Zossen 1765/85: Familiengeschichtliche Blätter 26 (1928) Sp. 133-136.

⁴² Besonders durch Luises Erinnerungen aus den verschiedensten Anlässen verklärt.

Die Eltern dieser Pastorenfrau von Thyrow und Linum, der spätere Kriegsrat Georg Karl Friedrich Trost⁴³ und Friederike Luise Gause, wurden am 23. November 1763 in der Berliner Alten Garnisonkirche getraut. Er war am 13. April 1740 zu Potsdam geboren und am 22. April in der dortigen Garnisonkirche getauft, starb am 21. Juni 1807 zu Berlin und wurde am 26. Juni in der Jerusalemepfarrei beerdigt; sie war am 24. Mai 1742 zu Berlin geboren und am 6. Juni in der Nikolaipfarrei getauft, starb am 19. Juni 1813 in der Jerusalemepfarrei und wurde am 21. Juni beerdigt.

Des Kriegsrats Vater, Theodor Christian Trost, Pfarrerssohn aus Eisdorf im Mansfelder Seekreis⁴⁴, am 13./23. Februar 1698 geboren, nahm sich als ganz eigenartige Erscheinung in dieser familiären Entwicklung aus. Er hatte, ab 1717 Student zu Halle⁴⁵, gleichfalls den kirchlichen Dienst angestrebt, war aber bei Bewerbung um eine Pfarrstelle königlichen Patronats gescheitert. Dem Soldatenkönig Friedrich Wilhelm I., Hörer der Probepredigt, hatte der hochgewachsene, wohlgestaltete junge Candidatus reverendi ministerii derart gefallen, daß er ihn schlüssig für sein Potsdamer Leibregiment bestimmte, jedoch nicht zum Prediger, sondern zum Unteroffizier. Infolge dieser gesellschaftlichen Minderung verfiel Trosts damalige Heiratsabsicht; viel später erst, am 6. Dezember 1736, wurde er in der Garnisonkirche zu Potsdam mit der um 1715 geborenen Potsdamer Feldwebelstochter Johanna Katharina Maria Kahle getraut. Er war inzwischen gleichfalls Feldwebel geworden, rückte sogar zum Leutnant auf, fand schließlich eine Verwendung als Pagenhofmeister, trauerte aber zeitlebens dem verpaßten geistlichen Wirken nach. Er starb am 14. April 1768 zu Potsdam, seine Witwe am 9. Oktober 1775 zu Eberswalde. Die Söhne machten große „Karriere“, wurden teilweise sogar geadelt⁴⁶, gewannen Familienverbindungen zum brandenburgisch-preußischen höheren Beamtentum. Die Enkelin Johanne Albertine Luise ließ noch einmal die theologische Neigung aufleuchten. -

Der andere Großvater von Luisens Mutter, der spätere Geheime Kriegs- und Tribunalrat Christian Philipp Gause, am 14. November 1710 zu Berlin-Friedrichswerder geboren und am 18. November daselbst getauft, hatte am 30. September 1732 zu Berlin-Nikolai seine am 25. Dezember 1706 ebenda geborene, am 27. Dezember getaufte bereits ver-

⁴³ Oben Anm. 21.

⁴⁴ Darüber Reinkens. Luise Hensel und ihre Lieder, S. 1-4, auf Grund von Luisens Mitteilung aus Familienüberlieferung, der die Ausweise der Potsdamer Kirchenbücher entsprechen.

⁴⁵ Am 14. Januar 1717 eingeschrieben, aber zunächst für ein juristisches Studium.

⁴⁶ Oben Anm. 22; auch (Patin 1805) eines Oberförsters von Troest zu Darszlob in Westpreußen Gattin.

witwete Base Johanna Dorothea Nehmitz⁴⁷ geheiratet. Er starb am 21. November 1770 in der Nikolaipfarrei und wurde am 26. November dortselbst beerdigt; seine Ehefrau war schon am 30. Dezember 1764 ebenfalls in der Nikolaipfarrei verschieden und am 3. Januar 1765 bestattet worden

Der mütterliche Urgroßvater I, Pfarrer Heinrich Julius Trost, am 21./31. August 1655 geboren, am 4. September 1720 zu Eisdorf gestorben und am 6. September daselbst beerdigt, war verheiratet mit Johanna Regina Neugebauer, die von 1655 bis zum 29. August 1726 lebte.

Die Urgroßeltern II, die Potsdamer Feldwebelsfamilie Kahle, sollte man auch vermerken, falls irgendwo Kirchenbücher ergiebiger davon zeugten. In planmäßiger Forschung ergab sich aber kein zielstrebigere Weg.

Der Urgroßvater III, der kurfürstlich-brandenburgische Kammergerichtsrat Lic. jur. Ludwig Gause, am 3./13. Mai 1669 zu Berlin-Nikolai geboren, heiratete 1708 zu Berlin-St. Petri eine nicht mit ihren Lebensdaten ausgewiesene Maria Salome Diebold, über deren Vorfahren also nicht zu befinden ist⁴⁸

Der Urgroßvater IV, Friedrich Nehmitz, kurfürstlich-sächsischer Acciserat, am 19./29. Juni 1666 zu Berlin-Marien getauft, am 18. April 1731 in der Dresdener Kreuzpfarre beerdigt, wurde am 22. Mai/1. Juni 1699 zu Berlin-Nikolai getraut mit Salome Katharina Gause, Schwester des obigen Urgroßvaters III; sie war am 26. Juli/5. August 1674 zu Berlin-Nikolai getauft und wurde am 10. Februar 1718 zu Dresden-Hl. Kreuz beerdigt.

Aber diese ziemlich geschlossen ermittelten mütterlichen Ahnenreihen, bis mit zu den Urgroßeltern reichend, ließen sich an drei Knotenpunkten noch ausweiten, und zwar um mehr als nur einzelne Namen und Daten:

a) Heinrich Julius Trosts Vater war der Erfurter Hauptmann und stellvertretende Stadtkommandant Christoph Trost († 1669) gewesen, seit dem 13./23. April 1641 verheiratet mit einer Regina von ..., dessen Vater Christoph Trost aus Nordhausen war Rat und Direktor zu Walkenried geworden.

b) Die Eltern Ludwig Gauses wie auch Salome Katharina Gauses waren der kurfürstlich-brandenburgische Landschaftsbuchhalter Heino Gause, begraben am 28. April 1709 zu Berlin-Nikolai, vermählt ebenda am 21. November/1. Dezember 1664 mit Katharina Kerstens, getauft am 19./29. Januar 1640 und begraben am 17./27. Januar 1692 dortselbst. Eltern der Frau waren der Geschäftsmann und Fuhrunternehmer Adam Kerstens und, am 3./13. Dezember 1632 zu Berlin-Marien getraut, Katharina Ottens, zu Berlin-Nikolai am 13./23. August 1613 getauft und

⁴⁷ War mit Geheimem Rat Johann Heinrich Schlüter verheiratet gewesen.

⁴⁸ Ältere Kirchenbücher von St. Petri 1813 verbrannt, nur Namenregister zum Traubuch verblieben.

1648/49 beerdigt; dieser Katharina Ottens Eltern wieder die am 19./29. April 1599 zu Berlin-Marien getrauten, aber beide aus der Nikolaipfarre stammenden Eheleute Hans Otto und Katharina Lehmann gewesen.

c) Eltern Friedrich Nehmitzens waren der kurfürstlich-brandenburgische Hofrenteischreiber Christoph Nehmitz, begraben am 6./16. August 1686 zu Berlin-Marien, und Margareta Rachow aus Liebenwalde, begraben am 29. September/9. Oktober 1672 gleichfalls zu Berlin-Marien, hier auch am 2./12. Oktober 1660 getraut; Vater der Margareta Rachow der kurfürstliche Kornschreiber zu Liebenwalde und spätere Holzschreiber zu Berlin Joachim Rachow, zu Berlin-Marien beerdigt.

Luise Hensel und ihre Geschwister hatten also ihre väterlichen Vorfahren wohl überwiegend im Handwerker-, dagegen ihre mütterlichen Ahnen erwiesenermaßen vorab im vornehmen Beamtentum. Jene dürften weniger als diese von günstiger Gesundheit gewesen sein.

Darf man die Wesensart der Henselschen Kinder in den erkennbaren Ahnenreihen vorbedeutet finden? Ihre bedingte körperliche Verfassung, ihre hervortretende Lebhaftigkeit, Gemütsstiefe, Religiosität, Verlässlichkeit, Ausdauer auch in Schwierigkeiten, Enttäuschungen? Auf jeden Fall haben sie sich nicht in Bahnen entwickelt und bewegt, die ganz anders gewesen wären, als die nach ihrer Abstammung zu vermutende Erbmasse erwarten ließ. Bestimmter, klarer, durchsichtiger würde man befinden können, wenn von den einzelnen Vorfahren mehr bezeugt wäre, als die Kunde von Gesundheit und Kranksein, von erreichtem Lebensalter, gewonnener Stellung und erzielttem gesellschaftlichem Rang zu besagen vermag. Eigens möchte man fragen, ob in den ermittelten Ahnenreihen bereits dichterische und malerische Begabung sich offenbart habe, diese besondere Neigung der Pastorenkinder ebenso wie deren theologischer Sinn als Erbmasse zu konstatieren sei.

Die Unionsfrage auf der Preußischen Generalsynode von 1846

Von Johannes Hymmen (†), Bonn

Vorbemerkung

Der nachstehende Aufsatz ist die letzte Arbeit des im Jahre 1951 verstorbenen Vizepräsidenten des EOK in Berlin, vorher Oberkonsistorialrats in Münster, D. Johannes Hymmen. Dieser durch seine Arbeitskraft und Sachkenntnis ausgezeichnete, in seiner Münsterschen Zeit von Präses D. Karl Koch besonders geschätzte Theologe, konnte, solange er in der kirchlichen Verwaltung tätig war, sich der wissenschaftlichen Arbeit nicht widmen. Darin teilte er das Los vieler anderer, die diesen Verzicht tragen mußten. Erst der Ruhestand, den er in Bonn verlebte, gab ihm diese Möglichkeit.

Johannes Hymmen kannte die Evangelische Kirche altpreußischer Union aus seiner Berliner Tätigkeit ebenso wie die Provinzialkirchen in Rheinland und Westfalen. Ihm war es klar, wo die eigentlichen kirchlichen Probleme lagen. Es ist daher nicht von ungefähr, daß er sich als Thema seiner Arbeit die erste preußische Generalsynode wählte, auf der erstmals die großen Probleme dieser Kirche aufbrachen. Dazu kam, daß es in den Jahren, in denen Johannes Hymmen an diesem Beitrag arbeitete, das Unions- ebenso wie das Bekenntnisproblem hart diskutiert wurden. Hymmen kam es daher nicht darauf an, eine gleichmäßige geschichtliche Darstellung vom Verlauf der Generalsynode zu geben, wie es Johannes Hintze unlängst in seinem Aufsatz „Die erste preußische Generalsynode 1946“ im Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 41, 1966, S. 122-141 versucht hat. Hymmen beschränkte sich auf das Unionsproblem, das für ihn das wesentliche Problem war und blieb. Da er in langen Jahrzehnten die kirchliche Entwicklung weitgehend miterlebt hatte und mit Generalsuperintendent D. Wilhelm Zoellner eng verbunden war, bemühte er sich um eine eindringende Analyse der hundertjährigen Geschichte dieses Problems. Dabei mußte bei der Generalsynode von 1846 eingesetzt werden. Ereignisse und Anschauungen im Vormärz beurteilte er vielfach anders, als es in dem historisch wenig belasteten Milieu von heute üblich ist. Im Unterschied zu der nivelierenden Auffassung, die nur die Konsensus-Union kennt, hebt Hymmen die entscheidenden Kräfte und Motive heraus, die in der ersten Hälfte des 19. Jhs. in der Kirche miteinander rangen. Daher kann sein Beitrag zu alten und immer wieder neuen Fragen führen, versteifte Ansichten in die richtige Perspektive rücken und vor allem den nötigen Tiefgang sichern.

Die Anmerkungen wurden vom Herausgeber hinzugefügt.

Einleitung

Die Generalsynode von 1846 war noch keine „organische“ Synode im Sinne derer, die eine aus den Gemeinden selbst „organisch“ – und das heißt nach dem Verständnis der Zeit: durch Wahlen – erwachsene Vertretung der Kirche wünschten, die in deren Auftrag zu reden und zu handeln vermöchte. Sie bestand gemäß dem Willen des Königs je etwa zur Hälfte aus geistlichen und weltlichen, insgesamt aber aus 75 Mitgliedern¹. Die geistlichen Mitglieder waren die Generalsuperintendenten² und Vicegeneralsuperintendenten, die Assessoren und Scribae der im Jahre 1844 versammelt gewesenen östlichen Provinzialsynoden³, die im wesentlichen nur aus Geistlichen bestanden hatten, und die Praesides⁴ und Assessoren der Provinzialsynoden von Westfalen und der Rheinprovinz und die Deputierten der theologischen Fakultäten der sechs Landesuniversitäten⁵. Dazu kamen noch die vier Berliner Hofprediger⁶

¹ Für die Vorgeschichte und den Verlauf der Generalsynode von 1846 bietet die amtliche Veröffentlichung „Verhandlungen der evangelischen General-Synode zu Berlin vom 2. Juni bis zum 29. August 1846“, Berlin 1846 reiches Material. Dieser Folioband enthält außer den Protokollen der Sitzungen auch ein Kommissionsgutachten und Denkschriften. Aus dem Vorwort ergibt sich, daß noch weitere 28 Gutachten vom Kultusministerium ausgearbeitet waren, jedoch zur Beratung der Generalsynode nicht vorgelegt werden konnten.

Der äußere Ablauf der Generalsynode war folgender: Die Sitzungen fanden in der Kapelle des Königlichen Schlosses in Berlin statt. Auch die acht Kommissionen, von denen I und II (Lehre und Verfassung) die wichtigsten waren, tagten dort.

In der Umgebung des Königs sah man die Synode ungern. Ihre Voraussetzungen und ihre Ergebnisse waren ihr unheimlich. Vor allem war es Ludwig von Gerlach, der die Synode nach Möglichkeit verhindern wollte (vgl. Ludwig von Gerlach: Aufzeichnungen aus meinem Leben, hrsg. v. J. v. Gerlach, Schwerin 1903, I, 452). Beim König erreichte er, daß die Synodalbeschlüsse nicht bestätigt wurden. Zu einer zweiten Tagung wurden die Mitglieder der Generalsynode nicht mehr eingeladen.

² Das Amt des Generalsuperintendenten war 1828/29 wieder eingeführt worden, vgl. O. Foellmer. Geschichte des Amtes der Generalsuperintendenten in den altpreußischen Provinzen, Gütersloh 1931 und F. Fischer, Ludwig Nicolovius (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 19), Stuttgart 1939, S. 455 ff. Bei der Generalsynode 1846 waren zugegen die Generalsuperintendenten: für Berlin-Brandenburg die Bischöfe Dr. Neander und Dr. Roß, für Pommern Bischof Dr. Ritschl, für Preußen Dr. Sartorius, für die Provinz Sachsen Dr. Möller, für Schlesien Dr. Hahn, für Posen Dr. Freymark, für Rheinland und Westfalen: bis Herbst 1846 Roß, dann Dr. Graeber.

³ Vgl. H. Reichle. Zwischen Staat und Kirche. Leben und Wirken des preußischen Kultusministers H. v. Mühler, Berlin 1938, S. 60.

⁴ Präses der Provinzialsynode vom Rheinland Dr. Graeber und von Westfalen Albert.

⁵ Die 6 Landesuniversitäten entsandten aus ihren theologischen Fakultäten: Berlin - Twesten, Halle - Müller, Bonn - Sack, Greifswald - Vogt, Königsberg - Dörner, Breslau - Böhmer.

⁶ Die 4 Berliner Hof- und Domprediger: Ehrenberg (Oberhofprediger), Snethlage, Strauß und Theremin.

und der Feldprobst⁷, die zugleich Mitglieder der obersten Kirchenregierung, d. h. Räte im Kultusministerium⁸ waren, und – in Erinnerung an das besondere Vertrauen, das ihm Friedrich Wilhelm III. entgegengebracht hatte – der „Erste Bischof“ Eylert⁹ aus Potsdam. Der Vorsitz in den östlichen Provinzialsynoden war den Generalsuperintendenten übertragen gewesen. Die weltlichen Mitglieder waren 1. die Konsistorialpräsidenten¹⁰, damals also meist die Oberpräsidenten, die sich auch durch ein weltliches Mitglied ihres Konsistoriums vertreten lassen konnten; nur in Breslau und Magdeburg waren bei Einberufung der Generalsynode bereits ein hauptamtlicher Konsistorialpräsident; 2. die Deputierten der juristischen Fakultäten¹¹ – unter ihnen tritt Julius Stahl am meisten hervor –; 3. je drei Männer des kirchlichen Vertrauens aus den acht Provinzen. Diese wurden im Osten aus einer vom Generalsuperintendenten und dem Oberpräsidenten aufgestellten Vorschlagsliste von achtzehn Namen durch schriftliche Wahl der Mitglieder der Provinzialsynoden mit relativer Mehrheit ausgewählt¹², in der Rheinprovinz und in Westfalen durch das Moderamen der Provinzialsynode bestimmt.

Unter den geistlichen Mitgliedern überwiegen demnach die Generalsuperintendenten, Hof- und Domprediger und Professoren der Theologie; unter den weltlichen die hohen Verwaltungsbeamten, Richter, Oberbürgermeister und andere städtische Beamte und – vor allem aus dem Osten – die Rittergutsbesitzer. Die Zahl der Pastoren, die weiter nichts sind als Gemeindepfarrer, ist sehr gering. Der Bürger und Bauer fehlt ganz¹³.

Bereits zu Beginn des Jahrhunderts und dann wieder nach den Befreiungskriegen hatte der König Kommissionen eingesetzt, die den gesamten Zustand der Kirche untersuchen und Vorschläge zu dessen

⁷ Feldprobst Bollert.

⁸ Räte im Ministerium der geistlichen etc. Angelegenheiten waren die in Anm. 6 und 7 genannten.

⁹ „Erster Bischof“ Eylert. Über diesen Titel vgl. E. Foerster. Die Entstehung der Preussischen Landeskirche, Bd. 2, Tübingen 1907, S. 478.

¹⁰ Hauptamtliche Konsistorialpräsidenten gab es nur in Magdeburg: Dr. Göschel und in Breslau: Graf zu Stolberg-Wernigerode, in den anderen Provinzen versahen dieses Amt die Oberpräsidenten: v. Meding (Brandenburg), v. Bonin (Pommern), Bötticher (Preußen), v. Beurmann (Posen), Eichmann (Rheinland), v. Schaper (Westfalen).

¹¹ Abgeordnete der 6 juristischen Fakultäten: Stahl (Berlin), Göschen (Halle), Schweikart (Königsberg), Niemeyer (Greifswald), Blume (Bonn), Abegg (Breslau).

¹² Von den Provinzialsynoden wurden je drei Abgeordnete gewählt. Der Modus war dabei der, daß der Oberpräsident und Generalsuperintendent 18 Personen bezeichneten, unter denen die Mitglieder der Provinzialsynode zu wählen hatten. In den westlichen Provinzen berief das Moderamen der Provinzialsynode. Verhandlungen I, S. 2 f.

¹³ Da die Generalsynode nicht ständisch gegliedert sein sollte, war davon abgesehen worden, Bürger und Bauern zu berufen. Ohne den Vertretungscharakter zu kennen, konnten sich diese durch Bürgermeister und Landräte vertreten sehen.

Besserung unterbreiten sollten. Dieselbe Aufgabe wurde nun den Kreis-synoden von 1843 und den (östlichen) Provinzialsynoden von 1844 und jetzt auch der Generalsynode von 1846 gestellt. Wie den Provinzialsynoden die Arbeit der Kreissynoden, so sollte der Generalsynode die der Provinzialsynoden zugrunde liegen. Im Ministerium war das Material gesammelt und unter XXVII Überschriften geordnet worden¹⁴. Das gesamte Material wird auf acht Kommissionen verteilt, die dem Plenum ihr Gutachten erstatten sollen. Über jeden Gegenstand gibt das Ministerium eine Übersicht oder auch eine Denkschrift über die Beratungen der Provinzialsynoden und im gegebenen Falle über dessen Vorgeschichte.

Es hätte von vornherein klar sein müssen, daß eine solche Aufgabe von einer Generalsynode nicht bewältigt werden könne. Das war schon deshalb nicht möglich, weil das Kirchenregiment zwar das Material gesammelt und geordnet und in seinen Denkschriften auch die Fragen, um die es sich jeweils handelte, herausgearbeitet hatte, aber seinerseits keine „Vorlagen“ im späteren Sinne machte, welche der Beratung der Synode von vornherein ein konkretes Ziel gesetzt hätten. Dazu kam der Mangel an Erfahrung in synodaler Arbeit, wie sie ja nur in den Westprovinzen vorhanden war. Was die Synode auszeichnete, die Fülle von geistig hervorragenden Theologen und Juristen, wurde für den Fortschritt der Verhandlungen zu einem Verhängnis; es waren zu viele Männer in der Synode, die zu den großen Fragen der Kirche sich glaubten äußern zu müssen, und das durchweg in der Form von Vorträgen, die ganze Seiten der im Groß-Folio gedruckten Protokolle füllen.

Ein anderer Umstand, der doch auch als Vorzug erscheinen könnte, wirkt in derselben Richtung: In der Synode gibt es keine Parteien¹⁵. Wohl gibt es einen liberalen und konservativen Flügel, und dazwischen eine breite Mittē; aber sie sind in keiner Weise organisiert. Auf dem liberalen und auf dem konservativen Flügel finden sich je zwei Männer freundschaftlich zusammen, die sich gegenseitig beistehen; auf der einen Seite Graf Schwerin-Putzar aus Pommern, der Schwiegersohn Schleiermachers, und von Auerswald aus Ostpreußen, beide waren später preußische Minister im Revolutionsjahr 1848 bzw. im Ministerium der „neuen Ära“ 1859. Auf der anderen Seite Adolf von Thadden-Trieglaff aus Pom-

¹⁴ Die Vorschläge der Kreis- bzw. Provinzial-Synoden wurden vom Ministerium bearbeitet und in 27 Kapiteln zusammengefaßt. Die Generalsynode konnte keine eigenen Vorlagen machen und hatte nur zu den ihr zugeleiteten Denkschriften Stellung zu nehmen.

¹⁵ Es bildeten sich bestimmte Interessengruppen. So standen die Liberalen: Landrat Graf von Schwerin-Putzar und Generallandschaftsrat v. Auerswald zusammen. Ebenso die Konservativen: Rittergutsbesitzer Adolf v. Thadden-Trieglaff (Pommern) und v. Massenbach (Posen).

mern, der Bismarcks Jugend religiös tief bestimmt hat, und ein Herr von Massenbach aus der Provinz Posen. Die geistigen Repräsentanten der Mitte waren die Professoren K. I. Nitzsch¹⁶ in Bonn, Julius Müller¹⁷ in Halle und I. A. Dorner¹⁸ in Königsberg. Aber diese breite Mitte war auch mehr stimmungsmäßig zusammengehalten durch eine „positive“ Gläubigkeit im Sinne der Zeit, durch den Willen zur Freiheit des Gewissens und der wissenschaftlichen Forschung und den Geist der Toleranz als durch ausgeprägte kirchliche Überzeugungen und Zielsetzungen. Jeder sprach für seine eigene Person, und darum fühlte sich auch jeder, der meinte, etwas zu sagen zu haben, gehalten, seine Meinung auszusprechen.

Nur einmal ist es vorgekommen, daß ein Mitglied der Synode, nämlich der Berliner Rechtslehrer Friedrich Julius Stahl¹⁹ sich mit anderen Synodalen zu einem Gegenvorschlag gegen die Vorlage der Kommission vereinigte²⁰, in Sachen der Bekenntnisverpflichtung der Geistlichen und der Union, aber dieser eine Anstoß, hinter dem so etwas wie die Bildung einer Gruppe stand, wurde von dem Vorsitzenden geschäftsordnungsmäßig abgelenkt, so daß er praktisch ohne Wirkung blieb.

Der Kultusminister Eichhorn²¹, einer von jenen hervorragend tüchtigen preußischen Beamten, die sich schließlich bis zum Minister emporgedient hatten, war als Vorsitzender der Generalsynode mit der „formellen Leitung“ der Verhandlungen, ohne Stimmrecht, beauftragt. Er ließ der Diskussion ihren freien Lauf, und erst spät begann er darauf zu drängen, daß man auf die verrinnende Zeit Rücksicht nehme. Trotzdem war sein sachlicher Einfluß bedeutend, indem er am Schlusse jeder Generaldiskussion das Ergebnis zusammenfaßte, die entscheidenden Gesichtspunkte bezeichnete und die Fragen formulierte, über die abgestimmt werden sollte. Er verleugnete auch als Minister nicht, daß er in seinen jungen Jahren zu dem Kreise gehört hatte, die sich um Schleiermacher scharte²², und wünschte einen synodalen Einbau in das be-

¹⁶ C. J. Nitzsch (1787-1868) war seit 1822 Professor in Bonn. Von Schleiermacher bestimmt, stellt er den Typus des Vermittlungstheologen dar. Er betont die Verantwortung der Kirche vor der Welt und begründet die Konsensus-Union. Sein Hauptwerk: System der christlichen Lehre, 1829, 6^{te} 1851.

¹⁷ Julius Müller (1801-1878) war seit 1839 Professor in Halle. 1844 erschien sein Hauptwerk „Die christliche Lehre von der Sünde“.

¹⁸ Isaak August Dorner (1809-1884), Professor in Königsberg, später in Göttingen und Berlin, vertrat einen spekulativen Spätidealismus.

¹⁹ Vgl. Reinhard Hübner. F. J. Stahl u. der Protestantismus, Rostock (Diss.) 1928.

²⁰ Vgl. Verhandlungen I, 177 ff.

²¹ Zwischen dem Minister Eichhorn und dem König bestand kein Kontakt. Der König hatte ihn zwar zum Vorsitzenden der Generalsynode ernannt, war aber mit seiner Verhandlungsleitung unzufrieden. Vgl. F. Fischer. M. A. Bethmann-Hollweg und der Protestantismus, (Hist. Studien 338). Berlin 1938, S. 197.

²² Der Schleiermacher-Kreis übte in den 20er Jahren einen starken Einfluß aus.

stehende kirchliche Verfassungsrecht. Vor allem aber lag ihm unter der Not²³, welche die mit der Bewegung der „protestantischen Freunde“ – der „Lichtfreunde“ – in Gang gekommenen Lehrprozesse dem staatlichen Kirchenregiment bereiteten, an einer von der „Kirche“ selbst ausgehenden autoritativen Erklärung darüber, was die Geistlichen zu predigen verpflichtet sein sollten und was man etwa ihrer freien gewissenhaften Überzeugung überlassen könne. Darin nun kam ihm das Gutachten der ersten Kommission über die Verpflichtung der Geistlichen auf die Bekenntnisschriften²⁴ entgegen. Es war unter dem maßgebenden Einfluß von K. I. Nitzsch entstanden, der übrigens nicht als Deputierter der theologischen Fakultät – das war Professor Sack –, sondern als Assessor der rheinischen Provinzialsynode an der Generalsynode teilnahm. Die Kommission, für die Nitzsch das Gutachten verfaßte und als Referent vertrat, schlug für die Ordination eine Verpflichtungsformel vor, die neben der Herausstellung der heiligen Schrift als alleiniger Glaubensnorm und einer allgemeinen Verweisung auf die kirchlichen Symbole den wesentlichen Inhalt des Evangeliums in „Urworten“ der apostolischen Verkündigung aussprach. Zu diesem Bekenntnis sollten sich die Geistlichen bei der Ordination mit einem verpflichtenden Ja bekennen²⁵. Daneben aber sollte in eine zukünftig zu schaffende Kirchenordnung, die der auf der Synode selbst zu schaffenden Kirchenverfassung zur Seite treten sollte, eine Lehrordnung aufgenommen werden, die dem kirchenregimentlichen, kultischen, homiletischen und katechetischen Handeln der Kirche zugrunde liege. Diese Lehrordnung war als ein Auszug aller in der Landeskirche in Geltung stehenden Bekenntnisschriften gedacht, so daß in ihr die „unierte“ Landeskirche sich über ihren Glauben ausspreche und von ihrem Bekenntnis Rechenschaft gebe. Für diese Lehrordnung wie für die biblische Verpflichtungsformel bei der Ordination gab die Kommission eine „Exemplification“. Damit war aber die Frage nach der Lehrverpflichtung der Geistlichen aufs innigste mit der Frage nach der Fortbildung der Union mit dem Ziele der Verwirklichung einer „unierten Landeskirche“ verknüpft, die Nitzsch und Julius Müller, den der Minister aus besonderem Vertrauen mit in die erste Kommission deputiert hatte, so besonders am Herzen lag. So lagen denn Bekenntnisfrage und die Unionsfrage immer zugleich im Blickfeld der Synode, und als sich scheinbar in der Frage der Bekenntnisver-

²³ Vgl. Hans Rosenberg, *Theologischer Rationalismus und vormärzlicher Vulgärliberalismus* (Hist. Zeitschrift 141, 1930, S. 497 ff.)

²⁴ Im Zusammenhang mit der Kirchenverfassung spielte die Frage der Bekenntnisschriften und der Verpflichtung auf diese bei der Ordination die größte Rolle. Vgl. Verhandlungen I, S. 130 ff.

²⁵ K. I. Nitzsch vertrat den Schwerpunkt der Konsensus-Union ebenso wie Jul. Müller, vgl. sein „Urkundenbuch der ev. Union“, Bonn 1853.

pflichtung der Geistlichen an dem entscheidenden Punkte unüberwindliche Schwierigkeiten erhoben, glaubte der Minister leichter an das Ziel einer möglichst einheitlichen Stellungnahme der Synode zu kommen, wenn er zwischen-hinein die Unionsfrage zur Verhandlung brachte. Da es aber hier darum ging, daß die Synode Ordinationsverpflichtung der Geistlichen und Lehrordnung im Sinne der Kommission als die entscheidenden Schritte zur Schaffung einer wirklich „unierten“ Landeskirche anerkennen und mitmachen sollte, zeigten sich naturgemäß dieselben Schwierigkeiten und Widerstände. Es blieb deshalb dem Minister nichts anderes übrig, als nun die Verhandlung über die Unionsfrage wiederum abzubrechen und zur Frage der Bekenntnisverpflichtung der Geistlichen und der kirchlichen Lehrordnung im Rahmen einer Kirchenordnung zurückzukehren. Darüber vergingen Wochen und Monate.

Hinter und über der Synode aber erhob sich der Schatten des Königs²⁶. In einer Bekenntnisfrage hatte er bereits zu Beginn des Jahres 1846 mit der Abweisung einer Eingabe der Breslauer Stadtverordneten öffentlich und nachdrücklich Stellung genommen, und es war für die Synode eine kritische Stunde, als der Minister ihr amtlich Kenntnis geben mußte von der sehr energischen Abweisung, die der König einer Anzahl östlicher Magistrate wegen ihrer Eingaben auf Lehrfreiheit der Geistlichen hatte zuteil werden lassen. Über eine rechte Kirchenverfassung aber hatte der König seine ganz besonderen, für andere schwer greifbaren, aber von den „liberalen“ Anschauungen seiner Zeit sehr abweichenden Vorstellungen. Wie der Minister hoffen konnte, für die von ihm selbst geförderten Beschlüsse der Synode in der Bekenntnis- und Verfassungsfrage die Zustimmung des Königs zu gewinnen, ist schwer verständlich.

Von den zahlreichen der Synode vorgelegten und in den acht Kommissionen bearbeiteten Gegenständen kamen in der dreimonatigen Session (Juni, Juli, August) neben der Einrichtung einer geordneten praktischen Vorbildung der Theologen nur die Bekenntnisfrage, die Unionsfrage und die Verfassungsfrage in das Plenum. Dann wurde die Synode abgebrochen. Sie ist nicht wieder zusammengetreten. Unmittelbare praktische Folgen hat sie nicht gehabt. Aber ihr Verfassungsvorschlag ist fast ein Menschenalter später für die preußische Gemeinde- und Synodalordnung sowie für die Generalsynodalordnung 1875 wegweisend geworden. Und die Synodalverhandlungen über die Bekenntnis- und Unionsfrage haben doch sachlich ein solches Gewicht, daß sie auch noch heute, und gerade heute wieder, eine weit mehr als historische Bedeutung haben. Es sei versucht, das deutlich zu machen.

²⁶ Zur religiösen Auffassung und kirchlichen Haltung Friedrich Wilhelms IV., vgl. F. Fischer, M. A. von Bethmann-Hollweg aaO. S. 166 ff.

Die Verhandlung der Unionsfrage

I.

Die Denkschrift des Ministeriums über die Union läßt stärker, als das bei den anderen der Synode vorgelegten der Fall ist, etwas von dem persönlichen Urteil ihres Verfassers spüren. Es scheint mit einiger Sicherheit angenommen werden zu dürfen, daß sie aus der Feder des Regierungsrates von Mühler stammt, den der Minister dem Sekretariat der Synode beigeordnet hat, und der im Blick auf die Synode auch eine Geschichte der preußischen Kirchenverfassung schrieb²⁷. Er ging bei der Errichtung des Ev. Oberkirchenrats aus dem Ministerium in diesen über und wurde sein einflußreichstes und fleißigstes Mitglied. Im Jahre 1862 wurde er preußischer Kultusminister, bis ihn Bismarck zu Beginn des Jahres 1872 verdrängte und durch Falk²⁸ ersetzte. – Die Denkschrift verschleiert nicht das Unsichere, Unbestimmte und Schwankende der preußischen Unionspolitik, die ja von einer religiösen, theologischen und kirchlichen Situation ausgegangen war, die sich bald nach deren Stiftung durch das Aufkommen einer entschiedenen kirchlichen und konfessionellen Besinnung stark veränderte. Auch die kirchliche Haltung des im Geiste eines frommen „gläubigen“ Rationalismus erzogenen Königs hatte sich ja durch seine Begegnung mit Luther in der Augsburger Konfession geändert. Dem aufkommenden Verlangen nach einer stärkeren Bindung der Geistlichen an die Bekenntnisschriften glaubte das Kirchenregiment dadurch entgegenkommen zu sollen, daß die Geistlichen auf das Gemeinsame der lutherischen und reformierten Bekenntnisschriften verpflichtet werden sollten. Aber es war dann wieder zurückgewichen, als ein Konsistorium erklärte, daß ihm nicht bekannt sei, worin denn das Gemeinsame des lutherischen und reformierten Bekenntnisses bestehe. Nitzsch hat in seinem Gutachten über die Bekenntnisverpflichtung dieses Zurückweichen bedauert, der Verfasser der Unionsdenkschrift scheint dagegen den von dem Ministerium versuchten Ausweg für ungangbar zu halten und dagegen die bekannte Kabinettsordre vom 24. Februar 1834²⁹ für den zutreffenderen Ausdruck der preußischen Union zu halten, die sich dahin aussprach, daß die Union keinen Übergang vom lutherischen zum reformierten Bekenntnis oder vom reformierten zum lutherischen bedeutete, daß vielmehr beide in der Union ihr volles Recht und ihre Gültigkeit behielten. Er beruft sich dafür auch auf die Ordinationsformel in der Agende vom Jahre 1829³⁰, nach der die Geistlichen außer auf die altkirchlichen Sym-

²⁷ Über Dr. H. v. Mühler s. Reischle aaO. S. 60

²⁸ Vgl. E. Foerster. Adalbert Falk, Berlin 1927.

²⁹ Bezüglich der Kabinettsordre vom 24. 2. 1834 vgl. Verhandlungen I. S. 259.

³⁰ Zur Ordinationsformel in der Agende von 1829 vgl. Verhandlungen I. S. 201 f. und 378.

bole auch auf die herkömmlichen Bekenntnisschriften der lutherischen und reformierten Kirche – die berühmte Klammer: (hier werden wie herkömmlich die Bekenntnisschriften genannt) – verpflichtet werden sollen. Er scheint der Meinung zu sein, daß, was etwa zur Fortbildung der Union zu geschehen habe, in der Linie dieser Kabinettsordre von 1834 zu geschehen habe. Im Sinne von Müllers ist das damit geschehen, daß im Jahre 1852 die konfessionelle Sonderung auch bis in das Kirchenregiment hinein erfolgte.

II.

Ebenso wie das Gutachten der ersten Kommission über die Lehrverpflichtung der Geistlichen ganz das Werk K. I. Nitzschs ist, trägt deren Gutachten über die Unionsfrage ganz das geistige Gepräge Julius Müllers. Es geht nicht in der Bahn der Denkschrift des Ministeriums, auf dem bisherigen Ergebnis der Geschichte der Union in Preußen weiter zu bauen, sondern es greift die Unionsfrage, wie es dem Dogmatiker nahe liegt, prinzipiell an, um aus grundsätzlichen Erwägungen praktische Folgerungen zu ziehen.

Müller geht aus von dem im VII. Artikel der Augsburgischen Konfession niedergelegten Grundsatz, daß es zur Einheit der Kirche nicht erforderlich sei, daß überall dieselben menschlichen Traditionen, Riten und Gebräuche bestehen, sondern daß dafür einzig die Übereinstimmung in der Lehre des Evangeliums erforderlich sei³¹. Demgemäß ist für ihn die Vorraussetzung und die innere Berechtigung der Union der lutherischen und reformierten Kirche ihre Übereinstimmung in der Lehre des Evangeliums, und weil diese besteht, ist die Aufrechterhaltung ihrer Trennung ein Unrecht gegen den letzten Willen des Herrn, der angesichts seines Todes für die Einheit seiner Jünger gebetet hat. Daß das gemeinsame Erlebnis eines unter schweren gewaltigen geschichtlichen Erlebnissen neu aufbrechenden Glaubens an das Evangelium von der uns in Christus geschenkten Erlösung lutherische und reformierte Christen zu inniger Bruderschaft verband, fand in der Union von 1817 seinen natürlichen Ausdruck: die so tief erlebte innere Verbundenheit in dem einen Glauben überwand die bisherige kirchliche Sonderung und Trennung.

Müller übersieht natürlich nicht, daß der Einführung der Union in Preußen nicht nur die Gemeinschaft des neuen Glaubenserlebnisses, sondern auch die alle konfessionellen Unterschiede nivellierende, ja auch die Substanz des Evangeliums in eine allgemeine moralische Religiosität auflösende Aufklärungsfrömmigkeit entgegenkam, und er verschweigt nicht, daß die staatliche Unionspolitik beide geistigen Strömungen nebeneinander für die Förderung der Union in Dienst stellte.

³¹ Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, Göttingen, ⁶1967, S. 59.

Ja, eben dieser Umstand macht ihm die seiner Meinung nach schon in der Natur des Glaubens selbst begründete Forderung um so dringender, daß nun auch der gemeinsame Glaube an das Evangelium sich in einem gemeinsamen Bekenntnis zu den allen Gläubigen gemeinsamen Grundwahrheiten des Evangeliums aussprechen müsse. Die vereinigte evangelischen Kirche – das ist seine These, wie Nitzschs – muß sich aussprechen können, sie muß Rechenschaft geben von ihrem gemeinsamen Glauben.

Darin liegt – für Müller und für Nitzsch – der Mangel in der bisherigen Entwicklung der preußischen Union, daß sie sich mit der Herstellung einer Einheit im Kirchenregiment und im Kultus zufrieden gegeben und auf die Einheit des Bekenntnisses in der Kabinettsordre des Jahres 1834 geradezu verzichtet hat. Sie hat die Einheit der Kirche aber gerade in dem erblickt, worin sie nach Augustana VII eben nicht besteht: im Kultus und der äußeren Ordnung. An diesem Punkte liegt aber nach Müller die entscheidende Aufgabe der Zukunft und damit auch der Generalsynode.

Fragt man aber, ob das Unternehmen des großen hallischen Dogmatikers, mit Artikel VII der Augustana das „göttliche Recht der Union“ zu begründen, diesem Artikel selbst gerecht wurde, so wird man eine solche Frage verneinen müssen. Denn der Artikel redet ja nicht von einer Einheit der Kirche, die hergestellt werden muß, sondern er redet davon als von einer Wirklichkeit, die dem Glauben gewiß ist. Die „Kirche“, d. h. die Ortsgemeinde, in der das Evangelium recht verkündigt wird und die Sakramente dem Evangelium gemäß verwaltet werden, lebt in der Gewißheit, daß sie mit der gesamten Kirche Christi auf Erden, daß sie mit der gesamten Christenheit in einem Leibe verbunden ist. Sie ist ein Glied der einen, heiligen, katholischen, apostolischen Kirche. Diese innere „geistliche Einheit“ der Kirche, so sagt Art. VII, wird durch die Verschiedenheit äußerer Ordnung, der Verfassung und des Kultus, nicht berührt. Die Eingliederung der Gemeinden in einen größeren Verband, in eine „Landeskirche“, liegt, wenn nicht überhaupt außerhalb des Gesichtskreises, so doch außerhalb des Rahmens der durchaus geistlichen Schau dessen, was „Kirche“ – je an besonderem Ort und in ihrer Gesamtheit sei. Nähme man die Grundvoraussetzung Müllers an, daß die reformierte und die lutherische „Kirche“ in dem Grundverständnis des Evangeliums völlig übereinstimmen, so wäre aus Augustana VII immer noch nicht zu folgern, daß sie sich zu einem kirchlichen Verbands vereinigen, eine „Kirche“ bilden müssen, da ja ihre innere, geistliche Einheit durchaus bestehen könnte auch bei pietätvoller Aufrechterhaltung ihrer geschichtlich bedingten, „menschlich“ gewordenen Verschiedenheit.

Die innerliche Einheit im Verständnis der christlichen Botschaft war das beglückende Erlebnis der Reformierten und Lutheraner, die durch die Erweckungsbewegung zu einer neuen Gläubigkeit gelangt waren. Um dieses Gemeinsame näher ins Licht zu stellen, erörtert Müller als zweites Prädikat der Kirche neben ihrer Einheit ihre Katholizität. Er will darunter ihre innere Umfassungskraft verstanden wissen, mit der sie alles in sich schließt, was je nach der geschichtlichen Lage oder der personellen Anlage und Besonderheit auf dem gemeinsamen Grunde des Evangeliums innerhalb der Kirche an Mannigfaltigkeit des Verständnisses und der gedanklichen wie praktischen Ausprägung des Christentums sich immer wieder ausbildet und darstellt. Es handelt sich also unter dem Gesichtspunkt der Katholizität der Kirche darum, daß in der Kirche Heimatrecht haben soll, was auf dem Grunde des Evangeliums sich aufbaut, und daß sie erst dann eine Scheidung vollzieht, wenn dieser Grund verlassen oder gar umgestürzt wird. Es gilt demnach in der Kirche zu unterscheiden zwischen dem Fundamentalen und dem Nicht-Fundamentalen³². Das bedeutet mit Bezug auf das Verhältnis der lutherischen und reformierten Kirche, daß zu fragen ist, ob sie im Fundamentalen einig sind, und ob die zwischen ihnen bestehenden Differenzen sich nicht etwa nur auf nichtfundamentale Lehrausprägungen erstrecken. Müller ist der Überzeugung, daß es sich in der Tat so verhält. Alle Bekenntnisschriften der reformierten wie der lutherischen Kirche geben von ihrer Einheit Zeugnis, wie sich diese denn auch in der Gemeinsamkeit der Grundformen der Predigt und des Unterrichts wie des gemeindlichen Lebens überhaupt ausprägt. Das Gemeinsame ist das Entscheidende auch in den Punkten, an denen beide Kirchen auseinandergehen, nämlich in der Auffassung des heiligen Abendmahls und in der Prädestinationslehre. Beide Kirchen sind, nachdem in der reformierten Kirche die Abendmahlslehre Zwinglis durch Calvin zurückgedrängt ist³³, einig in der Überzeugung von der wahrhaftigen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Sakrament. Auch Luther und Melanchthon haben – mit Paulus und Augustin – die Prädestination gelehrt, mögen sie auch die harten Konsequenzen Calvins über eine doppelte, ewige Prädestination zum Heil wie zur Verdammnis vermieden und abgelehnt haben. Müller will die kirchliche Gemeinschaft nicht nur auf diejenigen Reformierten erstreckt sehen, welche sich in der Prädestinationslehre an

³² Zur Frage: fundamental – nicht fundamental, vgl. M. Keller-Hüschemeyer. Das Problem der Fundamentalartikel bei Joh. Hülsemann in seinem theologiegeschichtlichen Zusammenhang (Beiträge zur Förderung christl. Theologie 41, 2, 1939, S. 131 ff.) u. A. Tholuck. Die luther. Lehre von den Fundamentalartikeln des christlichen Glaubens, (Zeitschrift für christl. Wissenschaft u. kirchl. Leben) 1851.

³³ Vgl. P. Tschackert. Die Entstehung der luth. und reform. Kirchenlehre, Göttingen 1910, und E. F. K. Müller, Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, 1903, S. 159 ff.

die ermäßigte Lehrweise – etwa des Heidelberger Katechismus³⁴ – halten, sondern auch auf diejenigen, welche sie in ihrer ganzen calvinistischen Strenge – im Sinne der Dordrechter Beschlüsse³⁵ – vertreten. Denn, so argumentiert er, die Geschichte selbst hat gezeigt, daß die gefürchtete Folge einer strengen Prädestinationslehre, nämlich sittliche Laxheit, nicht eingetreten ist, daß sie mit einem ernsten Ringen um die Heiligung Hand in Hand gegangen ist. Man fühlt sich daran erinnert, daß Müller selbst zwar nicht eine vorweltliche Prädestination der einzelnen zu Heil oder Verdammnis, wohl aber einen vorweltlichen Sündenfall gelehrt, der alle Menschen ohne ihren Willen der Macht der Sünde unterworfen hat³⁶. Sowohl die Lehre von der Art und Weise, wie Leib und Blut Christi im Abendmahl gegenwärtig sind – ob leiblich oder geistlich – wie auch die nähere theologische Ausprägung der evangelischen Grundüberzeugung, daß die freie Gnade Gottes die alleinige und ausschließliche Ursache unseres Heils ist, gehört zu dem „Lehrgebäude“, das auf dem alleinigen Fundament der Kirche, Christus, aufgebaut ist. Und was immer auf diesem Fundament, auf dem Glauben an Christus als dem alleinigen Grunde unserer Seligkeit aufgebaut ist, das hat in der Kirche Heimatrecht, mögen auch die menschlichen Ausprägungen des gemeinsamen Glaubens mannigfach differieren.

Es ist klar, daß das so verstandene Prinzip der Katholizität der Kirche nicht bei der Union der reformierten und lutherischen Kirche haltmachen kann, sondern auf das gesamte Gebiet der kirchlichen Lehre übergreifen muß. Müller hat nicht gezögert, diese Folgerung zu ziehen, ja es ist deutlich, daß sie ihm ebenso sehr am Herzen liegt wie die Vereinigung der bisher getrennten Konfessionskirchen. Die Union wird zu einem umfassenden innerkirchlichen Prinzip³⁷. Bei jeder in der Kirche auftretenden Lehrdifferenz ist zu fragen, ob es sich um eine Abweichung oder auch um einen Gegensatz im Fundamentalen oder im Nichtfundamentalen handelt. Die Mannigfaltigkeit in der Ausprägung der christlichen Lehre, je nach der Individualität des einzelnen und der Besonderheit der in der Kirche wirksamen geistigen Bewegungen gehört zur Katholizität der Kirche. Bleibt der Unterschied des Fundamentalen unbeachtet oder wird er in Theologie und Kirche praktisch aufgehoben, so kann die Folge davon nur sein, daß das Bewußtsein um die entscheidenden christlichen Grundwahrheiten verdunkelt wird und daß abgeleitete Lehrstücke mit demselben Gewicht belastet werden, das jenen allein eigen ist. Müller glaubt, das bei den konfessionellen Lutheranern bereits jetzt feststellen zu können.

³⁴ Heidelberger Katechismus Frage 27.

³⁵ Tschackert aaO. S. 412 und E.F.K. Müller, Bekenntnisschriften aaO. S. 843 ff.

³⁶ Zu Müllers Ablehnung der altkirchlichen Lehrbildung vgl. RE¹ 13, 1903, S. 532.

³⁷ Verhandlungen I, 228, 355; II 93.

Das macht die „liberalen“ Magistrate und Stadtverordnetenversammlungen der mittel- und ostdeutschen Städte und die in der Presse sich aussprechende „öffentliche Meinung“ zu Verteidigern der Union gegen alle Versuche, die altkirchlichen Symbole und die Bekenntnisschriften der Reformationszeit erneut zur Geltung zu bringen und ihre Autorität wiederherzustellen.

Auch Julius Müller – wie K. I. Nitzsch und die meisten anderen Vertreter der „Vermittlungstheologie“ – unterwirft die kirchliche Lehrüberlieferung der religiösen und theologischen Kritik. Die Trinitätslehre und Christologie des Athanasianums, die Erbsündenlehre Augustins – zur Erklärung der Allgemeinheit und Unvermeidbarkeit der Sünde greift Müller statt auf die Vererbung auf die Idee eines vorweltlichen Sündenfalls zurück – und die Anselmische Versöhnungslehre, die er sämtlich in den reformatorischen Bekenntnisschriften wiederfindet, sind nach Müllers Meinung biblisch nicht begründet und theologisch nicht haltbar³⁸ Die Theologie ist in Fluß geraten. Aber das bedeutet nicht, daß der Glaube keinen fest umrissenen Inhalt mehr habe und daß die Lehre der evangelischen Kirche eines bestimmten konkreten Inhalts entbehre. Vielmehr ist eben dies nach Müller (und Nitzsch) die der unierten Kirche gestellte geschichtliche Aufgabe, daß sie frei von konfessioneller Enge und starrer Orthodoxie den ewigen und unaufgebbaren Inhalt des Evangeliums, die fundamentalen Wahrheiten der christlichen Kirche neu ausspreche und bekenne. Es bedeutet demnach das eigentliche Herzstück des Müllerschen Unionsgutachtens, wenn er darangeht, vom Glauben selbst her den Inbegriff evangelischer Heilserkenntnis zu umreißen. „Der innerste Kern des christlichen Glaubens“ ist nichts anderes, „als das alles Eigene hingebende Vertrauen auf Christum als den einzigen Grund alles Heilsbesitzes in der Gegenwart und aller Hoffnung auf die vollkommene Freiheit der Kinder Gottes.“³⁹ Darin liegt einerseits das Bewußtsein von der Sündhaftigkeit alles menschlichen Lebens und der Unmöglichkeit, sich durch eigene Kraft und Leistungen vor Gott zu rechtfertigen; andererseits aber die Erkenntnis von der allgenugsamen Fülle der Gnade des Geistes, die von Christus ausgeht, und der von ihm geordneten Vermittlungen seines Wirkens. Diese göttliche Fülle der Gnadenwirkung Christi aber wäre nicht zu verstehen, wenn er nicht der Heilige und der eingeborene Sohn des lebendigen Gottes wäre, der durch die Selbstaufopferung seines Lebens und durch seine Auferstehung die Welt mit Gott versöhnt hat. „Dies alles sind nur Vorraussetzungen“,

³⁸ Müller behandelt in einer dem Hrsg. vorliegenden Nachschrift seiner Dogmatikvorlesung vom WS 1855/56 die Trinitätslehre sehr ausführlich. Eine Herausgabe seiner Vorlesungen hat er später testamentarisch untersagt.

³⁹ Verhandlungen I, 166.

ohne welche die völlige Hingabe des Glaubens an Christus nicht denkbar wäre. Dieser Glaube ist aber zugleich praktisch der Übergang aus der „in sich selbst beharrenden Selbstheit“ – das ist Müllers Sündenbegriff – in das neue geistliche Leben der Gemeinschaft mit Gott und der Hingabe an seinen Dienst. Der große Gegensatz zwischen Welt und Reich Gottes, zwischen Natur und Gnade, zwischen altem Leben und Wiedergeburt, wie er die ganze heilige Schrift durchdringt, kommt hier zu seiner vollen Entscheidung und Offenbarung.

Müller ist der Meinung, mit dieser Umschreibung des Glaubens an die allgemeine Gnade Christi, seiner Voraussetzungen und seiner Wirkungen, den Bereich der neutestamentlichen Lehre abgesteckt und die Grenzfälle bezeichnet zu haben, innerhalb deren auch Paulus und Johannes die Gemeinschaft des Glaubens beschlossen sehen, und jenseits deren die seelenverderbliche Irrlehre liegt, mit der keine Gemeinschaft möglich ist. „Wo eine Lehre die christliche Heilswahrheit so verletzt oder verstümmelt, daß sie den Menschen nicht mehr zu einem geistlichen und ewigen Leben in der Gemeinschaft mit Gott durch Christum zu erheben vermag, eine solche Lehre hat das Fundament nicht mehr. So lange ihr dagegen diese Eigenschaft nicht fehlt, kann ihr auch das Fundament nicht fehlen.“

Mit der Herausarbeitung dieses „Theoretisch-praktischen Fundaments“, das die Grundlage einer echten evangelischen Orthodoxie ist, glaubt Müller zugleich den festen Anschluß an die Bekenntnisschriften der Reformationszeit, der lutherischen wie der reformierten, gewonnen zu haben. Die Union stellt ja nicht etwa eine neue dritte Kirche neben die lutherische und reformierte, sondern sie vereinigt die beiden bisher gesonderten Kirchen in der Erkenntnis des ewigen und ursprünglichen Wesenskerns, in dem von Anfang an ihre Einheit begründet gewesen ist, und der den entscheidenden Inhalt ihrer ursprünglichen Bekenntnisse ausmacht. Diese innere Einheit erweist sich als wirksam in der nahen Verwandtschaft der liturgischen, katechetischen, homiletischen und theologischen Produktionen der beiden bisher getrennten Kirchen. Sie erweist sich vor allem in der innigen Gemeinschaft des Glaubens, welche Lutheraner und Reformierte trotz bestehender Besonderheiten der Lehre vor allem in der Gegenwart miteinander verbindet, und die nun jetzt wieder durch den neu erwachten Eifer gegen die Union durch die Erweckung von Gewissensbedenklichkeiten in Frage gestellt wird. Die Brüderunität gibt ein Beispiel dafür, daß konfessionelle Unterschiede kein Hindernis innigster religiöser Verbindung zu sein brauchen. „Wo nun im Glauben eine wahrhaft fundamentale Verschiedenheit vorhanden ist, da kann sie nicht bloß Sache eines theoretischen Bewußtseins bleiben, sondern muß in das Leben vielfach eingreifen.“ „Die tatsächlich vorhandene innige Gemeinschaft ist also ein gewichtiges Zeugnis dafür, daß

solche fundamentale Verschiedenheit zwischen gläubigen Lutheranern und Anhängern des reformierten Bekenntnisses nicht obwaltet. Die Union vollzieht also nicht willkürlich, sondern auf lebendige Weise „mit dem erwachenden Bewußtsein, daß die beiden bisher getrennten Konfessionen bei mannigfachen Unterschieden im besonderen in allen das evangelische Glaubensleben entscheidenden Punkten miteinander eins sind und darum auch kirchlich hätten eins sein sollen. Die Trennung wird als ein Irrtum erkannt, den die Union zurücknimmt“.

Wer die entsprechenden Darlegungen in dem Gutachten J. Müllers liest, wird auch heute noch angerührt von der warmen christlichen Frömmigkeit und dem edlen Schwung, die in ihnen leben. Trotzdem muß es als zweifelhaft erscheinen, ob seine Gedankenführung, die darauf hinausläuft, daß die Union das natürliche Ergebnis einer tieferen theologischen Besinnung und religiösen Erfahrung sei, einer kritischen Nachprüfung standhält. Bekanntlich hat es innigste Gemeinschaft des Glaubens in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts – und nicht nur damals – nicht nur zwischen Lutheranern und Reformierten, sondern auch zwischen Evangelischen und Katholiken gegeben. Solche persönlichen Erlebnisse sind eine Bestätigung der Wirklichkeit der *Una sancta*, aber sie begründen keine kirchenorganisatorischen Forderungen. Wollte man den von Müller aufgestellten Grundsatz, daß „innigste Glaubensgemeinschaft“ auch äußere Kirchengemeinschaft fordere, anerkennen, so wäre nicht einzusehen, warum diese Forderung nur auf die lutherische und reformierte Kirche – in Preußen – Anwendung finden sollte. Zweifellos ist Müller der Meinung gewesen, mit seiner Entfaltung der Voraussetzungen und Wirkungen des Glaubens als der vertrauensvollen unbedingten Hingabe an Christus nicht nur den fundamentalen Gehalt des evangelischen Christentums auszusprechen, sondern diesen zugleich auch gegen römischen Katholizismus deutlich abzugrenzen. Es wird aber nicht leicht sein, in dem Gefüge der Sätze, in denen der allen Evangelischen gemeinsame Glaubensbesitz ausgesprochen werden soll, auch nur einen zu bemerken, der nicht auch von einem frommen Katholiken ausgesprochen und bestätigt werden könnte: von der Beschreibung des Glaubens als „des alles Eigene hingebenden Vertrauens an Christus als auf den einzigen Grund alles Heilsbesitzes“ über das Bewußtsein der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen und ihres völligen Unvermögens, sich selbst zu erlösen, bis hin zu dem Satze, daß diese völlige Hingabe des Glaubens an die unerschöpfliche Fülle der Gnade des Geistes in Christus die Enge unserer natürlichen, in sich selbst beharrenden Selbstheit sprengt und uns in das neue Leben der Liebe in der Gemeinschaft mit Gott hinüberträgt. Auch der Hinweis auf die von Christus geordneten Vermittlungen seiner Wirksamkeit bedeutet in dieser Allgemeinheit keine Grenze gegen Lehre und Frömmigkeit der

römischen Kirche. Bleibt man in der Gedankenführung Müllers, so wird man sagen können, daß sich in der römischen Kirche menschlich vieles an den „Kern des christlichen Glaubens“ angehängt habe: Papsttum und priesterliche Hierarchie, ein Auswuchern des Sakramentalismus, Marienkult und Heiligenverehrung und was man sonst noch alles nennen mag als Erscheinungen, gegen welche sich das „protestantische Bewußtsein“ auflehnt und empört. Aber dieses „protestantische Bewußtsein“ hat wenig religiöse Beweiskraft, und das Recht der evangelischen Kirche auf selbständige kirchliche Existenz wird nicht durch an sich vielleicht wertvolle und vortreffliche theologische Deduktion, wie Müller sie bietet, erhärtet, sondern durch ihre Bekenntnisse, mit denen sie in die Geschichte eingetreten ist. Es ist doch nicht zufällig, daß die römische Kirche in der Erweichung des Bekenntnisstandes der evangelischen Kirchen Deutschlands eine Schwächung ihrer Widerstandskraft gesehen hat.

J. Müller glaubt, der Sorge, daß mit der „unierten“ Kirche eine neue, dritte Kirche neben die lutherische und reformierte treten werde, mit dem Hinweis begegnen zu können, daß ja vielmehr die unierte Kirche die Vereinigung der beiden bisher getrennten protestantischen Kirchen sei, die auch den Grundbestand ihrer Bekenntnisschriften als ihr eigenes Bekenntnis bewahre und neu zur Geltung bringe. Er erwartet von der Zukunft, daß mit dem Fortschritt der Theologie und nach der gemeinsamen kirchlichen Erfahrung und Praxis der Unterschied zwischen lutherisch und reformiert im kirchlichen Bewußtsein immer mehr zurücktreten und schließlich ganz verschwinden werde. Die Erwartungen Müllers haben sich nicht erfüllt. Wohl ist es in Preußen wie in den anderen Territorien, in denen die Union durchgeführt wurde, gelungen, die lutherische Separation auf kleine Kreise zu beschränken, und die preußische Landeskirche wurde, vor allem seit der Schaffung der Generalsynodalordnung, zu einem gewaltigen und machtvollen Kirchenkörper; aber sie trat eben doch als ein besonderer, dritter protestantischer Kirchentyp in Deutschland neben die reformierten und lutherischen Landeskirchen. Nitzsch konnte sich in der Generalsynode von 1846 dahin aussprechen, daß der ganz überwiegenden Zahl von gelehrten Theologen, die in ihrer Grundhaltung mit ihm übereinstimmten, nur eine verschwindend geringe Zahl von Theologen von wissenschaftlichem Rang gegenüber stände, die das lutherische Bekenntnis zur Grundlage ihrer theologischen Arbeit machten. Aber er hat sich dann doch, ebenso wie J. Müller und I. A. Dorner und die vielen anderen achtbaren und zum Teil um die wissenschaftliche Theologie des 19. Jahrhunderts hochverdienten Männer über die Tragekraft und die Zukunftsmächtigkeit der „Vermittlungstheologie“ getäuscht. Das gilt aber nicht nur angesichts der seit der Mitte des Jahrhunderts mächtig aufstrebenden

neuen lutherischen Theologie (sondern auch angesichts der teils aus der Vermittlungstheologie selbst herauswachsenden, teils auf von der „Vermittlungstheologie“ zu schnell als bereits überwunden betrachteten wissenschaftlichen Arbeiten – man denke an D. F. Strauß⁴⁰ und besonders an F. Chr. Baur⁴¹ – zurückgreifenden „liberale“ Theologie). Für die preußische Landeskirche aber blieb es ein durch die Jahrzehnte fortwirkendes Erbe, daß in der Zeit ihrer inneren Gestaltung die „Vermittlungstheologie“ ihr das geistige Rüstzeug dargereicht hatte, mit dessen Hilfe sie einen eigenen kirchlichen Typus herauszuarbeiten versuchen konnte. Es war doch mehr als eine bloße Episode, daß K. I. Nitzsch es unternahm, ihr in der Ordinationsformel etwas wie eine Glaubens- und Bekenntnisgrundlage zu geben⁴² und daß J. Müller ihm darin zur Seite trat, indem er von einer Umschreibung und Entfaltung dessen, was evangelischer Glaube sei, die Bekenntnismäßigkeit der unierten Kirche zu erweisen und sie gegen theologische und religiös auflösende Tendenzen zu sichern glaubte. Noch der Propst v. d. Goltz⁴³, wohl der einzige geistliche Vicepräsident des Ev. Oberkirchenrats, der einen tieferen Einfluß auf den inneren Gang der preußischen Landeskirche ausgeübt, ging in dieser Spur. Aber – wie sollten von einer bestimmten Theologie her „Unverrückbare Grenzsteine“ (G. Ecke)⁴⁴ aufgerichtet werden, nachdem die Überzeugung nicht hat aufrechterhalten werden können, daß diese bereits in den Bekenntnisschriften der lutherischen bzw. reformierten Kirche gesetzt seien? Müller erblickt in der von ihm herausgearbeiteten engen Verbindung von Theorie und Praxis, von Glaube und Liebe und neuem geistlichen Leben, das entscheidende Merkmal einer echten und gültigen evangelischen „Orthodoxie“. Wo die Heilslehre so verletzt oder verstümmelt werde, daß sie den Menschen nicht mehr zu einem neuen geistlichem Leben in der Gemeinschaft mit Gott führen könne, da sei das Fundament verlassen. Wo aber diese Wirkung noch stattfinde, da könne auch das Fundament nicht fehlen. Woher aber soll, so fragen wir, eine Kirchenleitung den Mut nehmen, festzustellen, daß von einer bestimmten „theologischen“ Gestalt des Christentums eine „geistliche“ Wirkung nicht mehr ausgehen könne? Es ist doch wohl so, daß die besondere Leidenschaftlichkeit, mit der die theologischen Kämpfe innerhalb der preußischen Landeskirche auf kirchlichem Boden ausgetragen worden sind, mit der Unbestimmtheit ihrer Bekenntnisgrundlage zusammenhängt.

⁴⁰ D. Fr. Strauß (1808-1874) vertrat in seiner „Christl. Glaubenslehre“ 1840 bereits den Standpunkt des Pantheismus.

⁴¹ F. Chr. Baur (1792-1860), seit 1826 Professor in Tübingen.

⁴² Vgl. Verhandlungen I, S. 363 f.

⁴³ Über Hermann v. d. Goltz (1835-1906) vgl. Ed. v. d. Goltz in RE³ 23, 1913, 568-577.

⁴⁴ S. Gustav Ecke, „Unverrückbare Grenzsteine“, 1905, ⁵1911.

III.

Die Unionsfrage im Plenum der Generalsynode

Julius Müller hatte die Union nicht nur in dem Sinne rechtfertigen wollen, daß durch sie keine wesentlichen Güter der Reformation preisgegeben, wohl aber für die Entwicklung des kirchlichen Lebens neue und zukunftsreiche Möglichkeiten erschlossen würden, sondern er wollte einerseits die Union als eine aus dem Wesen der Reformation selbst sich ergebende geschichtliche Notwendigkeit erweisen und sie damit sogleich als ein innerkirchliches Prinzip ins Licht heben, das auf eine neue, lebendigere Gestalt des gesamten kirchlichen Lebens hindränge. Was bisher zur Verwirklichung der Union geschehen ist, ist nur ein Anfang; das Entscheidende hat aus einer prinzipiellen Erfassung des Wesens der Union heraus erst noch zu geschehen. Das innere Werdegesez der evangelischen Kirche, so könnte man sagen, hat sich des Königs Friedrich Wilhelm III. bedient, um die Union in Gang zu bringen; jetzt gilt es, diesem Werdegesez selbst zu seiner Verwirklichung zu verhelfen.

Damit ist zugleich die Frage bezeichnet, vor welche sich die Generalsynode gestellt sieht: Soll die Form, welche die Union in Preußen durch viele und bittere Kämpfe hindurch durch die Kabinettsordre vom Februar des Jahres 1834 gewonnen hat und durch welche der kirchliche Friede wenigstens ermöglicht worden ist, als der feste Ausgangspunkt für alle künftige Fortentwicklung gelten? Oder ist diese vielmehr in der Richtung zu erstreben, daß der konfessionelle Unterschied zwischen Lutheranern und Reformierten in einer höheren Einheit aufgehoben wird, von der Müller wie Nitzsch urteilen, daß sie dem reformierten wie dem lutherischen Bekenntnis, der reformierten wie der lutherischen Kirche von Anfang an zugrunde gelegen hat und dank der Arbeit der Theologie heute ausgesprochen werden kann.

Zunächst ist festzustellen, daß sich in der Generalsynode keine Stimme erhebt, welche die Aufhebung der Union fordert. Eine einzige Stimme spricht sich gegen die Union aus, die des Ephorus Heubner⁴⁵ in Wittenberg, eines Mannes, dem man von allen Seiten mit einer besonderen Ehrerbietung begegnet, und der die Überlieferung der konservativen supranaturalen Theologie im Sinne des Dresdener Oberhofpredigers Reinhard mit einer tiefen, auf eigenartigen Erlebnissen beruhenden Jesusfrömmigkeit im Sinne der Brüdergemeinde verbindet. Aber der Minister Eichhorn kennzeichnet die Haltung Heubners doch wohl richtig dahin, daß er zwar für sich und seine Gemeinde Wittenberg den

⁴⁵ Vgl. O. Dibelius. Das königl. Predigerseminar zu Wittenberg 1817-1917, Berlin 1917, S. 60-78.

Beitritt zur Union verweigert, aber nicht etwa verlangt, daß die Union als solche rückgängig gemacht werde.

Einer der wärmsten Verteidiger der Union in der Generalsynode ist der Präses der rheinischen Provinzialsynode und Pastor an der reformierten Gemeinde (Barmen-) Gemarkung, Dr. Gräber, ein Mann von hervorragenden Gaben. Nachdem der Bischof Roß im Herbst des Jahres 1848 das Amt des Generalsuperintendenten für Westfalen und die Rheinprovinz niedergelegt hatte, wurde Dr. Gräber Generalsuperintendent in Münster und eröffnete damit die Reihe der Präses, die in das Amt des Generalsuperintendenten übergingen. Es geht ihm vor allem um den Nachweis, daß die Einführung der Union in Preußen nicht etwa ein Willkürakt des Königs gewesen und den Gemeinden von oben her aufgezwungen worden sei, sondern den Verlangen der Gemeinden selbst entgegengekommen sei. Für das Rheinland trifft das, wie Gräber an den ersten niederrheinischen Provinzialsynoden nach der Befreiung von der französischen Herrschaft deutlich macht, zweifellos zu. Die Unionsbewegung ist im Rheinland, und ebenso auch in der westfälischen Grafschaft Mark, bereits vor dem Unionserlaß des Königs vom September des Jahres 1817 in Gang gekommen. Aber den Anstoß geben nicht grundsätzliche Erwägungen oder neue religiöse Erlebnisse und theologische Erkenntnisse, sondern praktische Überlegungen. Durch die napoleonischen Kirchengesetze waren auf dem linken Rheinufer die synodalen Ordnungen und auch die Gemeindeverfassung tiefgreifend verändert worden. Auch im Herzogtum Berg und in der Mark besaß das kirchliche Verfassungsleben nicht mehr die alte Kräftigkeit. Jetzt aber galt es, auf dem Boden des preußischen Staates, der seine alten Besitzungen im Westen sehr erweitert hatte, daß er hier im Zug der Neuordnung des Staates zwei neue Provinzen – Westfalen und die Rheinprovinz – schuf, die evangelischen Gemeinden organisatorisch zusammenzufassen. Wollte man die von den Vätern ererbte presbyteriale und synodale Verfassung aufrechterhalten oder wiedergewinnen und die völlige Angleichung an die Konsistorialverfassung der übrigen preußischen Provinzen vermeiden, so konnte solchen Bemühungen ein Erfolg nur dann beschieden sein, wenn sich die lutherischen und reformierten Synoden zusammaten und wenn es gelang, auch die evangelischen Gemeinden in denjenigen Gebieten, die bisher eine presbyteriale und synodale Verfassung nicht gehabt hatten, also vor allem am Mittelrhein und in Minden – Ravensberg, mit in den Kampf für eine „rheinisch-westfälische Kirchenordnung“ hineinzuziehen. Diesen praktischen Notwendigkeiten entspricht es, daß auch nach dem Bericht des Präses Gräber auf der Generalsynode in den ersten niederrheinischen Synoden nach 1815 bei den Unionsverhandlungen theologische Erörterungen überhaupt keine Rolle spielen, daß man auch nicht daran

denkt, eine „unierte Kirche“ im Sinne des Gutachtens von J. Müller zu schaffen, daß man es vielmehr für selbstverständlich hält, daß in dem neu zu schaffenden Synodalverbände reformierte und lutherische Gemeinden nebeneinander bestehen, sich aber auch darüber Gedanken macht, wie zu verfahren sein möchte, wenn etwa die lutherische und die reformierte Gemeinde eines Ortes den Wunsch und das Bedürfnis haben sollten, sich aus praktischen Gründen zu einer Gemeinde zu vereinigen. Gräber kann mit Grund sagen, daß diese Hinwendung zur „Union“ nicht etwa aus religiösem Indifferentismus geboren sei. Die „Aufklärung“ habe sich in den rheinischen Gemeinden nicht in der Weise und Form durchsetzen können, wie in anderen Gegenden Deutschlands. Aber das im engeren Sinne konfessionelle Bewußtsein war eben doch ermattet, und wir sehen schon in den von Gräber geschilderten neuen Ansätzen zu kräftigem synodalem Leben unter Zurückstellung der bekenntnismäßigen Unterschiede jene Eigentümlichkeit rheinisch-westfälischen Kirchentums sich herausarbeiten, daß das einigende Band der Kirche nicht das Bekenntnis,⁴⁶ sondern die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung ist. Es kommt dann freilich doch noch zu lebhaften Auseinandersetzungen über den „Bekenntnisstand“ der „Evangelischen Kirche“ in Westfalen und der Rheinprovinz, die eine Zeitlang die Verbindung der beiden Provinzialsynoden in Frage stellen und den Bestand der Rheinischen Missionsgesellschaft bedrohen, bis dann in den ersten fünfziger Jahren die sogenannten Bekenntnisparagrafen beschlossen und der Kirchenordnung die §§ 1-3 vorangestellt werden.

Sie stellen den „Bekenntnisstand“ der Evangelischen Kirche Westfalens und der Rheinprovinz dahin fest, daß diese sich auf die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments als die alleinige und vollkommene Richtschnur ihres Glaubens, ihrer Lehre und ihres Lebens gründet und die fortdauernde Geltung ihrer Bekenntnisse anerkennt. Es werden dann diese in Geltung stehenden Bekenntnisse bezeichnet: außer den altkirchlichen Symbolen lutherischerseits die Augsburgische Konfession und ihre Apologie, die Schmalkaldischen Artikel und der kleine und große Katechismus Luthers; reformierterseits der Heidelberger Katechismus. Da, wo lutherischerseits die Konkordienformel oder reformierterseits die Augsburgische Konfession kirchenordnungsmäßig besteht, bleiben diese in Geltung. Die unierten Gemeinden bekennen sich teils zu dem Gemeinsamen der beiderseitigen Bekenntnisse, teils folgen sie für sich dem lutherischen oder reformierten Bekenntnisse, sehen aber in den Unterscheidungslehren kein Hindernis der voll-

⁴⁶ Die drei Bekenntnisparagrafen wurden der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung auf Grund der Kabinettsordre vom 25. Nov. 1855 vorangestellt. Den Wortlaut vgl. in Rheinisch-Westf. Kirchenordnung (Lietzmann Kl. Texte 104). Bonn 1912. S. 5 f.

ständigen Gemeinschaft am Gottesdienste, an den heiligen Sakramenten und den kirchlichen Gemeinderechten. Unbeschadet dieses verschiedenen Bekenntnisstandes pflegen sämtliche evangelischen Gemeinden als Glieder einer evangelischen Kirche Gemeinschaft in Verkündigung des göttlichen Wortes und in der Feier der Sakramente und stehen mit gleicher Berechtigung in einem Kreis- und Synodal-Verbande und unter derselben höheren kirchlichen Verwaltung (§ 3).

Der König ist offenbar tief befriedigt über die Angemessenheit des Ausdrucks; den die Union in diesen Bekenntnisparagraphen der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung gefunden hat. Mit ihnen ist die Kirche der Westprovinzen nicht den Ideen J. Müllers und des „rheinischen Kirchenvaters“ K. I. Nitzsch gefolgt, sondern sie ist dem Ansatz ihrer ersten Unionsbeschlüsse treu. In der Evangelischen Kirche Westfalens und der Rheinprovinz gibt es lutherische, reformierte und unierte Gemeinden, und unter den letzteren, d. h. unter den Gemeinden, die der Union durch ausdrückliche Erklärung beigetreten sind, wiederum solche, die sich zu dem Gemeinsamen der beiden Bekenntnisse bekennen. Alle Gemeinden aber stehen untereinander in Gemeinschaft des Gottesdienstes und der heiligen Sakramente, sind in einem gemeinsamen Provinzialsynodalverband zusammengeschlossen und stehen unter demselben Konsistorium.

So hat es auch der rheinische Vice-Generalsuperintendent Küpper empfunden, wenn er sich auf der Generalsynode dahin ausspricht, daß die Union in nichts anderem bestehe, als daß die lutherische und die reformierte Kirche mit der Überlieferung brechen, sich gegenseitig in den Bann zu tun, sich gegenseitig zu exkommunizieren und in den unter ihnen bestehenden Lehrunterschieden keine Nötigung mehr erblicken, sich gegenseitig von der Gemeinschaft des heiligen Abendmahls auszuschließen. Dem Minister Eichhorn ist gewiß darin beizupflichten, wenn er meint, daß diese Aufhebung des gegenseitigen Kirchenbannes an sich noch nicht zur Union, zur Vereinigung der lutherischen und der reformierten Kirchen in einem einzigen Kirchenkörper zu führen brauche; aber die Vereinigung der lutherischen und reformierten Synoden des Niederrheins und der Grafschaft Mark war ja auch durchaus praktisch gemeint, und mit der preußischen Union ist es ja schließlich nicht anders gewesen.

Auch J. Müller⁴⁷, der Idealist der preußischen Union, macht in seinem Gutachten gelegentlich die Bemerkung, daß eine unmittelbare Veranlassung zur Union vor allem auch gegeben sei, wo Lutheraner und

⁴⁷ Jul. Müller: Die erste Generalsynode d. ev. Landeskirche Preußens u. die kirchl. Bekenntnisse, Breslau 1847. In den Verhandlungen weist Müller auf die Anlässe zur Union hin. Später schrieb er das Buch „Die Union u. ihr göttliches Recht.“ 1853.

Reformierte auf einem Boden nebeneinander wohnen. Daß war in besonderem Maße in der Rheinprovinz der Fall, in der noch dazu am Mittelrhein der synodale Zusammenschluß fehlte und die Zerstückelung des Landes in eine große Anzahl von Standesherrschaften auch in der kirchlichen Organisation nachwirkte. Bei dem Wiederaufbau des preußischen Staates, der nach den Befreiungskriegen auf erweitertem Boden als die große Aufgabe vor dem Könige und seinen Ratgebern stand, war in dem zu einer neuen Einheit zusammenwachsenden Staate eine einheitliche, über das ganze Staatsgebiet sich erstreckende Kirche, die Preußische Landeskirche entstanden. Diese einheitliche preußische Landeskirche konnte nur eine „unierte“ Kirche sein. Die Kraft des preußischen Staatsgefühls, in das die rheinischen Protestanten schon durch die Notwendigkeit der Selbstbehauptung gegenüber der übermächtigen katholischen Kirche schnell hineinwuchsen, kam der einheitlichen preußischen Landeskirche zugute.

Aber neben dem preußischen Staatsgefühl ging das deutsche Nationalbewußtsein als eine die Gemüter tief bewegende Macht. Preußen sollte seine deutsche Mission erkennen und verwirklichen. Die Zeit, in der die Generalsynode tagte, war voll davon. Dann aber mußte auch die preußische Landeskirche ihre Mission für die kommende Deutsche evangelische Kirche erkennen. J. A. Dorner, der junge Königsberger Professor, ist in der Generalsynode von 1846 der Träger dieses Gedankens⁴⁸. Er ist der wirksamste Helfer Müllers in dessen Bemühungen um eine Fortbildung der Union. Er ist der Konservativere in der Stellung zu den Bekenntnisschriften – in der Unionsfrage wie in der Frage des Ordinationsformulars, aber er, der geborene Schwabe, der immer tiefer in die preußische Landeskirche hineinwächst, greift mit seinen Gedanken über Preußen hinaus und vertritt die Union der Lutheraner und Reformierten im Blick auf das Ganze der deutschen evangelischen Christenheit. Kein Wunder, daß darum Wilhelm Löhe⁴⁹ den Verhandlungen der Berliner Generalsynode mit wachem und wachsendem Mißtrauen zuschaut. In der Generalsynode war das nur ein rasch verklingender Nebenton – der Antrag Dorners, auf eine Deutsche evangelische Kirche hinzuwirken, ist nicht mehr zur Verhandlung gekommen –, und wo sich der Blick der „konservativen“ Synodalen auf die außerpreußischen Kirchen richtet, geschieht es in dem Sinne, daß man alles vermeiden müsse, was den Anschein erwecken könnte, daß die Geltung der Bekenntnisschriften in der preußischen Kirche beseitigt oder auch nur abgeschwächt werde. Aber die Sorge, daß mit der wachsenden Macht des

⁴⁸ Zu J. A. Dorner (1809-1884) vgl. RE³⁴, 1898, 802 ff. und sein „Sendschreiben über Reform der ev. Landeskirchen an C. I. Nitzsch und J. Müller“, Bonn 1848.

⁴⁹ Wilhelm Löhe (1808-1872).

preußischen Staates auch dessen kirchliche Unionspolitik auf ganz Deutschland übergreifen möchte, ist geblieben.

Die Reihe derer, die sich grundsätzlich gegen die in dem Gutachten der Kommission entwickelte Auffassung von der Union wenden, eröffnet der Berliner Rechts- und Kirchenrechtslehrer Friedrich Julius Stahl⁵⁰. Er ist in München geboren und in der lutherischen Kirche Bayerns vom Judentum zum Christentum bekehrt worden; aber er ist Preuße geworden und hat als Haupt und Führer der konservativen Partei nach der Revolution von 1848 tief in die innere Geschichte Preußens hineingewirkt. Er hat nie aufgehört, Lutheraner zu sein und sich als Lutheraner zu fühlen. Er hat die Union als etwas Gegebenes hingenommen, aber er ist der Meinung gewesen, daß das lutherische Bekenntnis innerhalb der Union sein Recht behalten habe und behalten müsse, und daß der Bestand der Preußischen Landeskirche von der Aufrechterhaltung des Bekenntnisstandes abhängig sei. Diese seine Grundhaltung tritt bereits in seiner Rede zur Unions- und Bekenntnisfrage auf der Generalsynode klar heraus⁵¹, aber es ist nicht zu verkennen, daß sie unter dem Eindruck der Synodalverhandlung selber und vor allem unter den Erfahrungen der Revolution schärfer und vielleicht auch härter geworden ist. Jedenfalls ist bemerkenswert, daß er in den Anträgen, die er in Gemeinschaft mit anderen, nicht näher bezeichneten Synodalen vorlegt, auf eine nicht zur Durchführung gekommene Anordnung des Ministeriums zurückgreift und vorschlägt, die Geistlichen bei ihrer Ordination auf das Gemeinsame der lutherischen und reformierten Bekenntnisschriften zu verpflichten. Stahl erhebt auch noch keinen Widerspruch gegen das „unierte“ Kirchenregiment, wie denn auch nur von Befürwortern einer Fortbildung der Union im Sinne des Kommissionsgutachtens erinnert wird, daß bei Aufrechterhaltung des Bekenntnisstandes der Gemeinden schließlich doch im Kirchenregiment eine Scheidung nach dem Bekenntnisstande eintreten müsse. Er erkennt auch geradezu an, daß es in Preußen eine lutherische Kirche nicht mehr gebe. Erst in der Bekenntnisfrage setzt sein Widerspruch ein. Hier aber ist entscheidend seine Erkenntnis, daß mit einer Erweichung des in den Bekenntnisschriften festgelegten Bekenntnisstandes eine Entwicklung eingeleitet werden würde, deren Ende überhaupt nicht abzusehen ist. Er hält es für ein aussichtsloses Unternehmen, verbindliche Lehrsätze formulieren zu wollen, die doch ihren Ursprung in der frommen Subjektivität ihrer Urheber haben und darum für anders geartete fromme Subjektivität keine Autorität be-

⁵⁰ Vgl. den Artikel von Rudolf Kögel, Fr. J. Stahl (1802-1861) in RE³18, 1906, 745-752 u. bes. Stahls Buch „Die luth. Kirche und die Union“ 1853, das deutlich auf die Verhandlungen rekurriert.

⁵¹ Vgl. Verhandlungen I, 354 f.

sitzen können. Er sieht in dem Unternehmen der Kommission den Versuch, die „Scholastik“ zu überwinden und durch eine dem gegenwärtigen Bedürfnis des religiösen und geistigen Lebens entsprechende Form zu ersetzen. Er gesteht auch zu, daß er für ein solches Unternehmen der Theologie Verständnis haben könne. Aber er sieht bei der Durchführung der Kommissionsvorschläge einen Erdrutsch voraus, der den Bestand der Landeskirche bedrohen würde. Die Anhänger des lutherischen Bekenntnisses würden eine solche Entwicklung nicht mitmachen. Und zwar sowohl diejenigen nicht, welche in den Bekenntnisschriften den zutreffenden Ausdruck der biblischen Offenbarungswahrheit erblicken und darum nicht von ihnen weichen können, als auch diejenigen, welche in den Bekenntnisschriften die feste „Burg“ sehen, die man in dem so heiß entbrannten Kampfe um die christliche Wahrheit um keinen Preis verlassen dürfe. – Man hat den Eindruck, daß Stahl sich damals noch eher zu der zweiten als zu der ersten Gruppe der Verfechter des Bekenntnisses rechnet. Es ist der kirchliche Realpolitiker, der sich gegen ein unberechenbares Experiment stemmt, weil er die Kirche, also hier die preußische Landeskirche, nicht auf ein grenzenloses Meer hinaustreiben lassen will. Er hat damit für Generationen der konservativen Kirchenpolitik das Programm gegeben.

Bei den übrigen Rednern, die für die Aufrechterhaltung des in der Kirchenordre von 1834 niedergelegten Verständnisses der Union eintreten, müssen wir uns auf eine knappe Zusammenfassung beschränken. Wir heben drei von ihnen besonders hervor: Göschel, Twesten und Sartorius. Göschel⁵², der Magdeburger Konsistorialpräsident, der Mitarbeiter Friedrich Wilhelms IV. bei der Ausarbeitung des Patentes für die Altlutheraner, das diesen die Errichtung einer eigenen anerkannten Kirchengemeinschaft ermöglichte, der geistvolle christliche Interpret Goethes und Hegels, der nicht nur von daher beurteilt werden darf, daß er in den Stürmen der Revolution von seinem Amte verjagt wurde, gipfelt in seiner großen Rede, die einen starken Eindruck machte, in der Feststellung, daß die Verwirklichung der Vorschläge der Kommission nicht die Fortführung und Vollendung der Union, sondern deren Aufhebung bedeuten würde. Denn die Union setze ihrem Begriffe nach den Fortbestand der beiden Bekenntnisse voraus, da sonst ja nichts mehr vorhanden sei, was in der preußischen Landeskirche vereinigt werde. Die Durchführung der Kommissionsvorschläge würde aber einen Bruch mit der Geschichte bedeuten, der von schwersten Erschütterungen begleitet sein müßte⁵³.

⁵² Über K. F. Göschel (1784-1861) vgl. H. E. Schmieder, RE³⁶, 1899, 748 ff.

⁵³ Vgl. Verhandlungen I. 234.

Die stärkste menschliche Teilnahme erweckt Twesten⁵⁴, der Nachfolger Schleiermachers auf dessen akademischem Lehrstuhl. Er verleugnet auch in seiner Rede über die Union nicht seine dankbare Abhängigkeit von Schleiermacher, aber er ist in einer lutherischen Kirche zum christlichen Glauben gekommen und ist als junger Professor in Kiel ein Freund und Mitarbeiter von Claus Harms gewesen und kann und will nicht von dem lutherischen Bekenntnis lassen. Für die Augustana seien die Väter gestorben, und für die Augustana könne man auch heute noch sterben. Für die Bekenntnisformel der Kommission werde aber niemand sterben wollen. Die Augustana aber sei auch das gegebene Unionsbekenntnis, in dem Reformierte und Lutheraner sich – bei Freilassung des Gebrauchs der Variata und Invariata in Artikel X – innerlich überzeugungsmäßig zusammenfinden könnten. Alle Versuche, einen Konsensus neu zu formulieren, könnten nur zur Verwirrung und neuer Zersplitterung führen. Wollte man den Weg der Kommission gehen, so würde sich am Ende des Weges die preußische Kirche von den übrigen lutherischen und reformierten Kirchen schärfer trennen, als die beiden Konfessionen voneinander unterschieden gewesen⁵⁵.

Dabei ist Twesten auch in der Synode redlich und von Herzen um den Ausgleich und um den Frieden bemüht und hat sich deshalb auch bereit finden lassen, nach der ersten Abstimmung über das Ordinationsformular mit in die erste Kommission einzutreten, die einen neuen Versuch zur Aufstellung einer Formel machen sollte, der alle zustimmen könnten, und hat auch die neue Formel, die wesentlich auf Dörner zurückgehen wird, im Plenum vertreten, um dann schließlich doch zu dem Ergebnis zu kommen, daß er nein sagen müsse. Man erlebt an ihm nicht ohne menschliche Sympathie mit, durch welche Nöte ein Lutheraner in der preußischen Union hat hindurchgehen müssen.

Der Königsberger Generalsuperintendent Satorius⁵⁶, dessen theologisches Hauptwerk „Die Lehre von der heiligen Liebe oder Grundzüge einer evangelisch-kirchlichen Moralthologie“ durch Kraft und Ursprünglichkeit ausgezeichnet ist, in seiner Wirkung aber schon dadurch geschwächt wurde, daß seiner 1840 erschienenen ersten Abteilung das letzte Stück erst im Jahre 1856 folgte, bewegt sich im allgemeinen in denselben Gedanken wie Stahl, Göschel und Twesten; aber er bringt ein Besonderes hinzu, indem er die Anerkennung des lutherischen Bekenntnisstandes nicht nur für einzelne Gemeinden, sondern für Diözesen

⁵⁴ Zum Auftreten A. D. Chr. Twestens (1789-1870) in der Generalsynode vgl. RE³20, 1908, 176.

⁵⁵ Vgl. Verhandlungen I, 186.

⁵⁶ Über E. W. C. Satorius (1797-1859) vgl. Erdmann in RE³17, 488-491; seine 1845 erschienene Schrift „Über die Notwendigkeit u. Verbindlichkeit der kirchlichen Glaubensbekenntnisse“ erklärt seine Haltung.

und Gebiete, also für ganze Provinzialkirchen fordert. Er bemüht sich in dieser Forderung mit dem pommerschen Rittergutsbesitzer A. von Thadden-Trieglaff, der nicht ohne etwas bitteren Humor den Plänen der Kommission gegenüber sein lebhaftes Mißtrauen ausspricht und darauf besteht, daß die pommersche Kirche eine lutherische Kirche sei⁵⁷.

Es ist eben nicht verwunderlich, daß die hohe preußische Staats- und Kirchenbürokratie dem Gedanken, daß es mit dem Begriff der Union wohl vereinbar gewesen sei, wenn die preußische Landeskirche Provinzialkirchen verschiedener konfessioneller Ausprägung umfasse, wenig Neigung entgegenbrachte. Seine Verwirklichung hätte ja auch unmittelbar auf die Stellung der kirchlichen Zentralgewalt – heiße sie nun Ministerium oder Ev. Oberkirchenrat – zurückwirken müssen. Er taucht noch einmal auf in der Generalsynode von 1875⁵⁸, die über die Generalsynodalordnung zu beschließen hatte, und wird hier von dem rheinischen Missionsinspektor Dr. Fabri⁵⁹, der damals auch zu Bismarck in naher Beziehung stand, auch in der Hoffnung auf ein engeres Zusammenrücken mit den deutschen lutherischen Kirchen vertreten. Es ist bemerkenswert, daß die Verfechter der Union im Sinne Müllers die unitarische Tendenz der hohen Bürokratie teilen. Das Kommissionsgutachten bezeichnet die preußische Landeskirche mit bewußter Absichtlichkeit als „unierte“ Kirche. Müller und Nitzsch verteidigen diese Bezeichnung mit demselben Nachdruck, mit dem sie von der Opposition als tatsächlich und rechtlich unzutreffend abgelehnt wird. Um eine Erklärung dazu gebeten, äußert der Minister, daß im amtlichen Sprachgebrauch die Landeskirche „evangelisch“ genannt werde. Dabei ist es geblieben; freilich so, daß nun die Bezeichnung „evangelisch“ dazu diene, die konfessionellen Unterschiede zu neutralisieren. In ständiger Praxis ließ der Ev. Oberkirchenrat bis zum ersten Weltkriege für neu gegründete Kirchengemeinden nur die Bezeichnung „evangelisch“ zu, auch wenn über ihren reformierten oder lutherischen Charakter kein Zweifel bestehen konnte.

Es gelingt dem Minister, über die ersten Sätze in den „Resultaten“ der Kommission, aus denen ja immer noch verschiedene Folgerungen gezogen werden konnten, eine einheitliche Abstimmung herbeizuführen. Vor der Abstimmung über den entscheidenden Satz, der die Annahme

⁵⁷ Adolf v. Thadden-Trieglaff ist vermutlich unter dem Eindruck der Verhandlungen der Generalsynode über Union und Bekenntnis zur lutherischen Separation übergegangen.

⁵⁸ Zur Generalsynode von 1875 und dem Auftauchen des Gedankens konfessionsverschiedener Provinzialkirchen, vgl. Fr. Fabri: Gedanken zur bevorstehenden Generalsynode. 1874.

⁵⁹ Über Fr. Fabri (1824-1891) und seine politischen Gedanken vgl. E. Sachsse, RE³ 5, 1898, 72 ff., Hans Beyer. Friedrich Fabri über Nationalstaat, Kirchliche Eigenständigkeit etc. (Zs. f. bayrische KG 30, 1961, S. 70 ff.).

der Nitzschen Ordinationsformel als den entscheidenden Schritt auf dem Wege zu einer echten Konsensusunion kennzeichnet, welche den Unterschied des lutherischen und reformierten Bekenntnisses überwunden hat, bricht er die Verhandlung über die Unionsfrage ab und läßt die Synode zu der Verhandlung über die Bekenntnisverpflichtung der Geistlichen zurückkehren. Die erhoffte Erleichterung der Einigung hat sich nicht erfüllt. An einer möglichst einmütigen Stellungnahme der Synode in der Bekenntnisfrage und der damit so eng verkoppelten Unionsfrage muß aber dem Minister so dringend gelegen sein, weil nur unter dieser Voraussetzung wenigstens eine gewisse Hoffnung dafür besteht, den König für die neue Ordinationsformel und für den Gedanken einer Fortbildung der Union über deren von dem verstorbenen König vertretene Auslegung derselben hinaus zu gewinnen und für beides eine innerkirchliche Autorität zu erlangen. Als daher die weitere Aussprache immer deutlicher macht, daß über die Vorlage der ersten Kommission zur Frage der Bekenntnisverpflichtung der Geistlichen eine Einigung mit den konservativen Mitgliedern der Synode nicht zu erzielen ist und eine vorläufige Abstimmung über die Grundtendenz des Ordinationsformulars achtzehn dissentierende Stimmen ergibt, veranlaßt der Minister die Synode, den Ordinationsvorschlag an die Kommission zur Überarbeitung zurückzugeben und die Kommission durch die zwei gewichtigsten Opponenten – Stahl und Twesten – und die zwei geschicktesten Vermittler – die Professoren Dorner und Sack (den Schwager des Ministers) – zu verstärken. Schon nach wenigen Tagen tritt die verstärkte Kommission mit einer neuen Vorlage vor die Synode⁶⁰.

Der Unterschied zwischen der ersten und der neuen Ordinationsformel ist immerhin erheblich. Das entscheidende ist, daß an die Stelle einer allgemeinen und „unbestimmten“ Hinweisung auf die kirchlichen Symbole eine stärkere Bindung der Geistlichen an diese tritt. Es wird ihnen jetzt vorgehalten, daß sie, weil sie nicht ihre eigenen Meinungen oder menschliche Satzungen, sondern das Wort Gottes lehren sollen, fortfahren sollen, die heilige Schrift „nach dem Gesetz der Sprachen im heiligen Geist“ auszulegen, „in Einigkeit mit den Symbolen allgemeiner Christenheit und den Bekenntnisschriften der Reformation als Zeug-

⁶⁰ Nach der Annahme Aug. Dorners beruht das von der Synode angenommene Ordinationsformular auf dem Entwurf seines Vaters, vgl. Briefwechsel zwischen H. L. Martensen und I. A. Dorner, Bd. 1, S. 182 Anm. Als Berichterstatter der Kommission trat weiter Nitzsch auf, der davon überzeugt war, daß sein erster Vorschlag (Verhandlungen I, 368) keinen anderen Inhalt und keine andere Tendenz hatte als das neue von Dorner gestaltete Formular.

nissen von den Grundtatsachen und Grundwahrheiten des Heils und Vorbildern gesunder Lehre.“⁶¹

Sodann aber ist die inhaltliche Umschreibung der christlichen Heilslehre, auf deren Verkündigung sich die Ordinanden ausdrücklich verpflichten sollen, in ihrem Aufbau von der Analogie zu der trinitarischen Gliederung des Apostolikums entkleidet, indem die Ordinanden zuerst gefragt werden, ob sie sich „mit allgemeiner Christenheit“ zu Gott dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste bekennen, und sodann, ob sie sich zu der evangelischen Lehre von dem alleinigen Mittlertum Jesu Christi, das dann durch „biblische Urworte“ unter gelegentlicher Verwendung reformatorischer Grundbegriffe erläutert wird, bekennen wollen. Diese ganze inhaltliche Verdeutlichung der Lehrverpflichtung der Geistlichen wird durch ein „insonderheit“⁶² an die Verpflichtung, das Wort Gottes zu lehren in Einigkeit mit den kirchlichen Symbolen und zu den Bekenntnisschriften angeschlossen, so daß die Verpflichtung, das zu lehren, was in den inhaltlichen Sätzen ausdrücklich ausgesprochen wird, doch irgendwie auch unter der allgemeinen Grundverpflichtung steht, in Einigkeit mit den kirchlichen Symbolen und den Bekenntnisschriften als Zeugnissen von den Grundtatsachen und Grundwahrheiten des Heils zu lehren.

So haben Stahl und Twesten das neue Ordinationsformular verstanden, und es kann nicht zweifelhaft sein, daß Dorner, der im Grunde ein kirchlich konservativer Mann war, es so gemeint hat. Es ist auch verständlich, daß Nitzsch in dem neuen Formular nur einen deutlichen und präziseren Ausdruck dessen fand, was er schon immer gemeint und vertreten habe. Aber den Grafen Schwerin, der es beim ersten Lesen mit warmer Zustimmung begrüßt hat, macht nun eben der Umstand bedenklich, daß Stahl auch mit ihm einverstanden ist. Bedeutet das angesichts des scharfen Gegensatzes, der bisher in der Frage der Ordinationsverpflichtung zwischen der „Majorität“ und der Minorität bestanden hat, nicht eben doch, daß das neue Formular etwas anderes sagt und meint als das zuerst von der Kommission vorgelegte? Der Verdacht hängt sich vor allem an zwei Wörtern: an das „als“ vor der Bezeichnung der Symbole und Bekenntnisschriften als „Zeugnisse von den Grundtatsachen und Grundwahrheiten des Heils“ und an das „insonderheit“, das zu der Umschreibung des wesentlichen Inhaltes des „evangelischen Gemeindeglaubens“, zu dem sich die Ordinanden verpflichtend bekennen sollen, überleitet. Ist jenes „als“ nicht doch ein verstecktes „quia“? Der Herr von Auerswald will Klarheit schaffen

⁶¹ Zur Interpretation des Ausdrucks „in Einigkeit mit den Bekenntnissen“ vgl. Verhandlungen I, 368 ff.

⁶² „Insonderheit“ vgl. ebd. I, 383.

dadurch, daß er das „als“ durch ein „weil und soweit“, also durch Koppelung des „quia“ und „quatenus“ ersetzt. Nitzsch verzichtet auf eine an ihn gestellte Frage, daß auch ein „eklektischer Rationalist“ – er denkt dabei an Rationalisten, wie sein Vater⁶³ einer war – die vorgesehene Ordinationsverpflichtung übernehmen könne, da ein solcher es ja nur unterlasse, aus den auch von ihm vertretenen christlichen Überzeugungen die unerläßlichen Folgerungen für das theologische Denken zu ziehen. Aber auch der Bischof Neander, der erste unter den geistlichen Räten des Ministeriums und Vicepräsident der Generalsynode, stellt fest, daß das neue Formular von dem einen so und von dem andern anders verstanden werde; das aber streite gegen die Forderung der Eindeutigkeit und Klarheit, die an ein Ordinationsformular gestellt werden müsse. Ob etwa zu den Grundtatsachen und Grundwahrheiten des Heils, von denen die Bekenntnisschriften Zeugnis geben, auch der 2. Artikel der Augustana von der Erbsünde gehöre? Der Minister erklärt kategorisch, daß die Geistlichen juridisch nur haftbar gemacht werden sollen, wenn sie ihre Pflicht verletzen, die in der zweiten Hälfte des Formulars im einzelnen aufgeführten christlichen Grundwahrheiten in Predigt und Unterricht vorzutragen, und offenbart damit noch einmal sein eigentliches Anliegen. Als es schließlich zur Abstimmung kommt, werden alle materiellen Abänderungsanträge abgelehnt und die allgemeine Vorhaltung an die Ordinanden, gegen wenige dissentierende Stimmen, angenommen⁶⁴. Nach seiner vorherigen Ankündigung wird sich darunter auch die Stimme des Greifswalder Rechtslehrers, Professor Niemeyer, befunden haben. Er ist der einzige unter den Synodalen, der sich als Rationalist bekennt. An dem ersten Vorschlage der Kommission hat er als deren Mitglied mitgearbeitet. Der Antrag des Generalsuperintendenten Sartorius, unter den Bekenntnisschriften die Augustana, und der des Herrn v. Thadden, unter den Symbolen allgemeiner Christenheit das Apostolikum ausdrücklich zu nennen, damit die Gemeinde wisse, was gemeint sei, findet keine Unterstützung.

Noch gefahrdrohender für die Erzielung einer einmütigen Beschlußfassung der Synode gestaltet sich die Aussprache über das „in-sonderheit“, mit dem die Überleitung zu der materiellen Lehrverpflichtung geschieht⁶⁵. Ist der Graf Schwerin dadurch mißtrauisch geworden, daß Stahl für das neue Ordinationsformular eintritt, so wird es wiederum diesem zweifelhaft, ob er seine Zustimmung aufrechterhalten kann angesichts des Umstandes, daß Nitzsch das „materielle“ Ordinationsbekenntnis so sehr mit den in den Bekenntnisschriften bezeugten Grund-

⁶³ Über Karl Ludwig Nitzsch vgl. O. Dibelius. Das Königl. Predigerseminar zu Wittenberg aaO. S. 52-58.

⁶⁴ Vgl. Verhandlungen I, 386.

⁶⁵ Aussprache über das „in-sonderheit“ ebd. I, 395.

wahrheiten und Grundtatsachen des Heils zusammenfallen läßt, daß das „insonderheit“ jede inhaltliche Bedeutung zu verlieren droht. Der Minister bemüht sich, die Gefahr dadurch zu bannen, daß er – unter spürbarer Zurückdrängung der Deutung Nitzschs – zur Ergänzung seiner vorher abgegebenen Erklärung, wonach Geistliche nur dann juridisch zur Verantwortung gezogen werden können, wenn sie gegen das „materielle“ Bekenntnis der Ordinationsformel verstoßen, jetzt die Erklärung protokollarisch als Meinung der Synode festlegen läßt, daß dieses materielle Bekenntnis, auf das sich die Ordinanten verpflichten sollen, nicht etwa den Gesamtumfang der Grundtatsachen und Grundwahrheiten des Heils umschreiben solle, sondern nur ad hoc aufgestellt sei, um festzulegen, was die Geistlichen bekennen und lehren müssen, wenn sie nicht ihres Amtes in der Kirche verlustig gehen wollen.

Aber der Widerspruch gegen das „insonderheit“, weil es mißverständlich und mehrdeutig sei, wird dadurch nicht gestillt. Bei der Abstimmung fällt es mit 32 gegen 30 Stimmen; allerdings unter dem Vorbehalt eines Ersatzes durch einen eindeutigen Ausdruck. Twesten erklärt, daß er nunmehr auch gegen das neue Formular stimmen müsse. Schließlich wird mit 35 Stimmen – also gegen eine erhebliche Minderheit – das „insonderheit“ durch eine ausführliche Überleitung ersetzt, die seinen ursprünglichen Sinn aufrechterhält. Sack und Gräber, der rheinische Professor und der rheinische Präses, bemühen sich dann noch, wohl nicht ohne Rücksicht auf die tiefgreifende Beunruhigung, die in der rheinischen, besonders in der niederrheinischen, Pfarrerschaft entstanden ist, das „materielle“ Ordinationsbekenntnis nach der christologischen Seite aufzufüllen. Der Antrag, das Zitat aus dem Christushymnus Phil. 2 – „er entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an“ – durch ein Zitat aus dem hohenpriesterlichen Gebet in Joh. 17 – „der Sohn Gottes, der sich der Herrlichkeit, welche er beim Vater hatte, entäußerte“ – zu ergänzen, wird auf das Votum Dorners hin gegen 26 Stimmen verworfen. Der Zusatz, der das hohepriesterliche Amt Christi ausdrücklich bezeichnet, wird dagegen mit 35 Stimmen angenommen. Endlich wird der ganze Absatz über die materiale Bekenntnisverpflichtung mit 48 gegen 14 Stimmen angenommen. Aus der Aussprache über die vorgeschlagene Ergänzung der christologischen Aussage verdient noch eines hervorgehoben zu werden. Der Potsdamer Hof- und Garnisonsprediger Sydow macht gegen die Ergänzung von Phil. 2 durch Joh. 17 geltend, daß es nicht angehe, christologische Aussagen des Paulus und des Johannesevangeliums einfach „zusammenzukleben“ und erklärt des weiteren, daß nach dem gegenwärtigen Stande der Exegese Paulus in der Philipperbriefstelle auch nicht dasselbe meine, was in Joh. 17 über Christus gesagt werde. Gräber bemerkt zu dem Satze Sydows, daß man nicht einfach ein Pauluszitat mit dem

Johanneszitat zusammen „kleben“ könne, daß er dann ja auch denselben Einwand gegen das ganze materiale Bekenntnis erheben müßte, in dem ja Zitate aus einer ganzen Reihe neutestamentlicher Schriften aneinandergereiht oder „zusammengeklebt“ seien. Es ist begreiflich, daß die Synode über dieses Zwischenspiel hinweggeht. Tatsächlich aber stellt es die Unmöglichkeit des von Nietzsche inaugurierten Unternehmens, durch den Rückgriff auf biblische Urworte den theologischen Streit über den wesentlichen Bestand der evangelischen Wahrheit zu schlichten, ins Licht. Die Vermittlungstheologie hatte sich die Auseinandersetzung mit der aufkommenden historisch-kritischen Schule eben doch zu leicht gemacht.

Das Protokoll der Generalsynode läßt nicht erkennen, welche Mitglieder der Synode in der Schlußabstimmung gegen das Ordinationsformular gestimmt haben. Der Verlauf der Verhandlung legt aber die Vermutung nahe, daß nicht nur Verteidiger des lutherischen Bekenntnisses und auch nicht nur der eine oder andere „Rationalist“, sondern auch einige „Liberale“ mit Nein gestimmt haben. Die starke „Mitte“ wird nicht eben als geschlossene Einheit anzusehen sein. Von ihrem Kern aber wird zu sagen sein, daß sie in der Kirche das „biblische Evangelium“ unter pietätvoller Achtung der Bekenntnisschriften gelehrt wissen will, wobei dann das, was zum „biblischen Evangelium“ gehört, mehr oder weniger sein kann. Diese „Mitte“ ist zugleich der Verfechter der Union. Was wir hier vor uns sehen, ist eine Art Vorform der älteren „positiven Union“, aus der dann dreißig Jahre später unter Kögels⁶⁶ Führung sich die „positive Union“ als besondere kirchenpolitische Gruppe herauslöst.

Wäre dieses Ordinationsformular in kirchlichen Gebrauch genommen worden, so wäre in der Tat der entscheidende Schritt auf die Umbildung der bestehenden Union in eine Konsensusunion getan worden. Es war zwar von der ursprünglichen Vorlage Nietzschs so weitgehend verschieden, daß es nicht mehr als „Nitzschenum“ bezeichnet werden kann; aber das Entscheidende war doch geschehen, daß nämlich die Landeskirche als solche keine lutherischen oder reformierten Geistlichen, sondern nur „evangelische“ – und das heißt: unierte – Geistliche gekannt hätte. Die konfessionellen Unterschiede hätten nur noch auf der Ebene der Einzelgemeinde ihr Recht behalten, und trotz aller Verwahrungen und Vorsichtsmaßnahmen der Freunde des lutherischen Bekenntnisses hätte dieser Zustand nur als vorläufig gelten können und in der Hoffnung und Erwartung, daß auch in den Gemeinden das Bewußtsein um die innere Einheit des lutherischen und reformierten

⁶⁶ Vgl. Gottfried Kögel. Rudolf Kögel, sein Werden und Wirken, Bd. 3, Berlin 1909 S. 50 ff. Kögel, Schwiegersohn von Julius Müller, stimmte mit diesem in vielen Fragen überein, vertrat jedoch eine andere Auffassung von der Union.

Bekenntnisses das Bewußtsein um ihre Unterschiedlichkeit und partielle Gegensätzlichkeit überwinden werde. Vorerst gab die feierliche Anerkennung des Rechtes der Gemeinden und Patrone, ihre Geistlichen auf ein lutherisches oder reformiertes Sonderbekenntnis zu vocieren, eine gewisse Sicherheit, so daß man die weitere Entwicklung abwarten konnte. Und das um so mehr, als Stahl ausdrücklich feststellen ließ, daß es nicht etwa Aufgabe des Kirchenregiments sein könne, von sich aus auf endliche Überwindung der konfessionellen Unterschiede innerhalb der Landeskirche hinzuwirken, sondern daß eine solche vielmehr der freien Entwicklung des kirchlichen Lebens und der theologischen Wissenschaft anheimzugeben sei. Man konnte auch auf der gemäßigten Rechten, zu der, so weit von einer solchen überhaupt gesprochen werden kann, damals durchaus auch Stahl zu rechnen ist, um so mehr glauben, sich dabei beruhigen zu können, als ja die Geltung der Bekenntnisschriften noch in der zu erwartenden Lehrordnung näher festgestellt und umrissen werden sollte.

Während die verstärkte erste Kommission an ihrer Vorlage über die Grundelemente einer Lehrordnung arbeitete, ging das Plenum an die Verhandlung der Verfassungsvorlage heran, die von Stahl vertreten wurde und an der dieser zweifellos den entscheidenden Anteil hatte.

Die verstärkte erste Kommission, zu der also auch Stahl und Twesten gehörten, hatte eine dreifache Aufgabe zugewiesen bekommen: sie sollte ein Verzeichnis der in der Landeskirche geltenden Bekenntnisschriften aufstellen, sich über das Maß ihrer Geltung äußern und endlich Grundsätze und Methode einer Erklärung über ihren Konsens erarbeiten.

Referent der Kommission ist wiederum Nitzsch. Er teilt zunächst mit, daß ein Mitglied an der Beschlußfassung nicht teilgenommen habe, weil es sich in der Vorlage um eine rein theologische Arbeit handle, daß aber alle anderen in voller Einmütigkeit hinter ihr ständen, und geht sodann an ihre Erläuterung und Begründung.

Bei der Aufstellung des Verzeichnisses der in der Landeskirche geltenden Bekenntnisschriften habe die Kommission geglaubt, zunächst durch die ausdrückliche Benennung und die Vorausstellung der altkirchlichen Symbole, nämlich des Apostolikums, des Nicänums und des Athanasianums, der Verbundenheit der Landeskirche mit der gesamten Christenheit Ausdruck geben zu sollen. Für die Anordnung der evangelischen Bekenntnisschriften aber sei der Gesichtspunkt maßgebend gewesen, die völlige „Parität“ des lutherischen und reformierten Bekenntnisses in der Landeskirche deutlich werden zu lassen. Deshalb habe sich die Anordnung nach der Zeit ihrer Entstehung ebenso verboten, wie ihre konfessionelle Aufgliederung, durch die ja auch der Begriff der Union wiederum der Gefahr der Verdunkelung ausgesetzt

sein würde. Man habe sich daher entschlossen, zuerst die für die lutherische und reformierte Konfession (in Preußen) grundlegenden Bekenntnisschriften, unter besonderer Hervorhebung der staatsrechtlichen und historischen Bedeutung der Augustana, zu nennen. Sodann diejenigen, in welchen diese grundlegenden Bekenntnisschriften näher erläutert würden, und weiterhin die beiderseitigen katechetischen Bekenntnisschriften. So kommen denn nebeneinander zu stehen die Confessio Augustana und die Confessio Marchica (= C. Sigismundi), die Apologie der Augustana und die Schmalkaldischen Artikel einerseits und das Leipziger Gespräch von 1631 und die Thorner Deklaration von 1645 andererseits, und endlich der kleine und große Katechismus Luthers und der Heidelberger Katechismus. Schließlich werden noch, besonders auch mit Rücksicht auf solche reformierte Gemeinden, die bisher noch kein Symbol gehabt haben, das zweite helvetische und das gallikanische Bekenntnis unter den in der Landeskirche geltenden Bekenntnissen genannt. Die Konkordienformel wird wegen ihres exklusiven Charakters und auch wegen ihrer Ablehnung durch die brandenburgisch-preussischen Landesherren nicht in das Verzeichnis aufgenommen; es wird aber ein Satz angefügt, wonach die Vokation der Geistlichen auch auf andere, in Geltung stehende, aber in dem Verzeichnis nicht aufgeführte Bekenntnisschriften erfolgen darf. Allgemein gilt der Grundsatz, daß niemand unter Berufung auf ein Sonderbekenntnis das andere oder auch die Union für unbiblich und unchristlich erklären darf.

In der sehr sorgfältig abgewogenen Erklärung⁶⁷ über Inhalt und Maß der kirchlichen Geltung der Bekenntnisschriften werden diese, wie schon früher, als Zeugnisse von den Grundtatsachen und Grundwahrheiten des Heils gewertet und der gewichtige Satz hinzugefügt, daß die Kirche aufgrund ihrer Bekenntnisschriften der Gewißheit lebe, in allen Hauptartikeln des christlichen Glaubens im Besitze der schriftmäßigen Wahrheit zu sein. Diese Bedeutung haben aber die Bekenntnisschriften nicht in ihrer bloßen starren Historizität, sondern in ihrem lebendigen Zusammenhange mit dem Glauben der Gemeinde und der auf dem Grunde der Bekenntnisschriften erwachsenen Theologie, dergestalt, daß Glaube und Theologie immer wieder in den Bekenntnisschriften und diese im Glauben der Gemeinde und in der Theologie ihre Bestätigung finden. Alles kirchliche Handeln hat sich an den Bekenntnisschriften auszuweisen und zu begründen und das um so mehr, als es dabei um ein Handeln der Kirche selbst, also um ihr katechetisches und liturgisches und um ihr kirchenregimentliches Handeln geht.

Während die beiden ersten Stücke der neuen Vorlage, nämlich das Verzeichnis der Bekenntnisschriften und die Erklärung über Inhalt und

⁶⁷ Verhandlungen I. 528.

Maß ihrer kirchlichen Geltung, in der ersten Vorlage Nitzsch keine Parallele haben, hatte diese bereits eine Zusammenfassung der evangelischen Heilslehre als Beispiel für eine künftige Lehrordnung gegeben⁶⁸. Was die erweiterte erste Kommission jetzt als Darstellung des Konsensus der lutherischen und reformierten Bekenntnisschriften bietet, ist davon nach Form und Inhalt wesentlich verschieden. Während das von Nitzsch ursprünglich dargebotene Beispiel einer „Lehrordnung“ im ganzen nur eine Erweiterung des Ordinations-„Bekenntnisses“ ist und diesem auch dahin folgt, daß sie einen engen Anschluß an Worte des Neuen Testaments sucht, ist in der neuen Vorlage mit Bewußtsein jeder Anschein vermieden, als ob es sich bei ihr doch um eine neue Art von Bekenntnis handle⁶⁹. Deshalb habe die Kommission auch für die Darstellung des Konsensus die indirekte Rede gewählt, obgleich die damit unvermeidlich gegebenen Konjunktive den Darlegungen einen hypothetischen Anschein geben könnten, während doch der aufgezeigte Konsensus der Bekenntnisschriften nur den wirklichen Tatbestand ausspreche. Daß diese Form der Darstellung gewählt worden ist, ist zweifellos als Ergebnis der an dem ersten Entwurf geübten Kritik anzusehen. Des weiteren macht Nitzsch darauf aufmerksam, daß man in der Anordnung der Lehrstücke, in denen die lutherische und die reformierte Kirche von Anfang an einig gewesen sind, im ganzen der Augustana gefolgt sei. Überhaupt sei das Absehen darauf gerichtet gewesen, durch die Darstellung des Konsensus den Leser überall anzuregen, daß er selber in die Bekenntnisschriften eindringe und sich davon überzeuge, „daß es sich also verhalte“.

In den noch bestehenden Differenzpunkten, als welche die Lehre vom heiligen Abendmahl und die Lehre von der Prädestination bezeichnet werden, glaubt die Kommission schon jetzt eine weitgehende Annäherung feststellen zu können, so daß auch hier der Konsensus bereits den Dissensus überwiege und man auf eine völlige Einigung hoffen dürfe. Es entspricht dabei der theologischen Lage der Zeit, wenn die Darstellung des erreichten Konsensus in der Lehre vom heiligen Abendmahl die Calvinische Auffassung stärker hervortreten läßt, während man in der Lehre von der Prädestination im wesentlichen der Konkordienformel – wenn auch unter spürbarer Abschwächung, die ja überhaupt bei einem solchen auf die kirchliche Brauchbarkeit abzielenden Versuch fast unvermeidlich ist – folgt. Das Ganze wird man als eine respektable Leistung ansprechen dürfen.

Inzwischen ist über den Verhandlungen die Zeit bis tief in das letzte Drittel des August vorgerückt, und es ist inzwischen bekannt geworden,

⁶⁸ Verhandlungen I. 530 ff.

⁶⁹ Vgl. Verhandlungen I. 534.

daß die Synode nicht über das Ende des Monats zusammenbleiben soll. Für den Abschluß der Beratung der Verfassungsvorlage steht nur noch eine Woche zur Verfügung. Der Minister möchte daher erreichen, daß sich die Synode den Vorschlag der verstärkten ersten Kommission im Vertrauen auf die wissenschaftliche und kirchliche Bewährtheit ihrer Mitglieder ohne Aussprache aneigne. Aber es zeigt sich, daß das Interesse an der Vorlage in den verschiedenen Kreisen der Synode sehr verschieden ist. Der Kreis um den Grafen Schwerin möchte geradezu vermeiden, daß die gegenwärtige Generalsynode, die ja noch keine verfassungsmäßige Repräsentation der Kirche darstellt, über die Geltung der Bekenntnisschriften und über Lehrordnung Beschlüsse faßt, die ein kirchliches Ansehen beanspruchen könnten. Die zunehmend „positive Gestalt“, welche schon das zweite Ordinationsformular und erst recht die gegenwärtige Vorlage gegenüber den ursprünglichen Vorschlägen der Nitzschschen Kommission aufweist, macht ihn zurückhaltend. Deshalb beantragt der Graf Schwerin, die Vorlage vielmehr ohne eigene Stellungnahme dem Kirchenregiment als Material für eine künftige Ordnung der Dinge durch die kommende verfassungsmäßige Generalsynode zu überweisen⁷⁰. Die Kreise um Göschel und Stahl dagegen haben ein lebhaftes Interesse daran, daß sich die Synode wenigstens zu den beiden ersten Absätzen über die in der Landeskirche in Geltung stehenden Bekenntnisse und über Inhalt und Maß dieser Geltung ausdrücklich bekenne. Eine Aussprache ist also nicht zu umgehen.

Die schwächste Position der Vorlage ist zweifellos das Verzeichnis der in der Landeskirche geltenden Bekenntnisschriften und ihre mit der Forderung einer völligen Parität begründeten Anordnung. Es wird doch kaum etwas dagegen zu sagen sein, wenn Sartorius es unter geschichtlichem wie sachlichem Gesichtspunkt für unmöglich erklärt, die Augustana mit der Confessio Sigismundi, und die Apologie und die Schmal-kaldischen Artikel mit dem Leipziger Gespräch und der Thorner Deklaration auf eine Linie zu stellen⁷¹, und wenn er ferner es mit der Gerechtigkeit für unverträglich erklärt, der Confessio Sigismundi einen so hervorragenden Platz unter den in der Landeskirche geltenden Bekenntnisschriften zuzuweisen, die doch nichts anderes sei, als eine Verteidigung des Kurfürsten für seinen Übergang von der lutherischen, durch die Konkordienformel repräsentierten Kirche zur reformierten, die Konkordienformel selbst aber, deren Widerlegung sich die Confessio Sigismundi zur Aufgabe mache, unter den geltenden Bekenntnisschriften überhaupt nicht zu nennen.

⁷⁰ Verhandlungen I, 532.

⁷¹ Verhandlungen I, 536.

Es will auch nicht recht zu der Forderung einer völligen Parität stimmen, wenn der reformierte Breslauer Jurist Abegg in Erinnerung an weit zurückliegende Bedrückungen der schlesischen Reformierten durch die Lutheraner mit solchem Nachdruck fordert, daß die Konkordienformel unter keinen Umständen in das Verzeichnis der in der Landeskirche in Geltung stehenden (lutherischen!) Bekenntnisschriften aufgenommen werden dürfe⁷².

Twisten macht sich ritterlich zum Verteidiger der Vorlage gegen diesen und andere Angriffe, sichtlich voll Freude darüber, auf diese Weise seine frühere Opposition wieder gutmachen zu können, und wird dafür auch von Nitzsch gelobt, der ihn früher mit einer bei ihm ungewohnten Schärfe abgewiesen hat⁷³.

Eines besonderen Wortes bedarf auch wohl noch der zweite Abschnitt der Vorlage über Inhalt und Maß der Geltung der Bekenntnisschriften. Die in ihnen bezeugte schriftgemäße Wahrheit des Evangeliums ist die in der Landeskirche geltende publica doctrina, vor der alles kirchliche Handeln sich zu rechtfertigen hat, und das um so mehr, als es sich dabei um ein Handeln der Kirche selbst handelt. Es wird also auch hier unterschieden zwischen dem Handeln der Kirche, besonders bei der Aufstellung von Katechismen und liturgischen Ordnungen und der Handhabung des Kirchenregiments, und dem Handeln der in ihrem Dienst stehenden „Individuen“. Für die „Individuen“, daß heißt für die Geistlichen ist jedenfalls das Maß ihrer rechtlichen Lehrverpflichtung in dem Ordinationsformular gegeben, die Kirche aber bewahrt, wie der Minister gelegentlich darlegt, den ganzen Schatz christlicher Erkenntnis, der ihr in ihrer Geschichte zugewachsen ist⁷⁴. Die Ordinationsformel, so spricht J. Müller es aus, bezeichnet das Minimum an Heilswahrheit, zu dem jeder Geistliche sich halten und bekennen muß, während die Lehrordnung die Fülle christlicher Wahrheitserkenntnis wahrt und schützt, die für ihren Katechismus und ihre Liturgie maßgebend ist. Es ist aber eines der schmerzlichsten Kapitel in der inneren Geschichte nicht nur der preußischen Kirche, daß es im Verhältnis von Altar und Kanzel, von Katechismus und Unterweisung der Kinder und der Jugend nicht nur bei einem Mehr oder Weniger an christlichem Wahrheitsgut blieb, sondern daß es dabei zu einem Zwiespalt kam, der auch den Gemeinden offenbar wurde.

Die Auswirkung des Abstandes zwischen dem bekennnismäßigen Handeln der Kirche in Liturgie und Katechismus und dem, wenn auch nur in gewissen Grenzen, grundsätzlich der individuellen Freiheit

⁷² Verhandlungen I. 541.

⁷³ Verhandlungen I. 538.

⁷⁴ Verhandlungen I. 543.

anheim gegebenen Handeln des Pfarrers in Predigt und Unterricht kreuzt sich auf eigentümliche Weise mit der Auswirkung jenes anderen Grundsatzes, daß die Kirche kein Bekenntnis hat, sondern sich den gemeinsamen Inhalt aller in ihr geltenden Bekenntnisschriften zueigne, daß sie aber den einzelnen Gemeinden und ihren Patronen freigebe, ihren Geistlichen auf ein lutherisches oder reformiertes Sonderbekenntnis zu berufen.

Da für die Patronatsgemeinden des Ostens, für welche dieser Grundsatz in erster Linie gemeint war, die Gefahr eines Eindringens reformierter Lehren und Bräuche praktisch überhaupt nicht bestand, war schon das Absehen der kirchlich konservativen Patrone, nachdem die Gefahr einer Ausbreitung der lutherischen Separation abgedrängt war, praktisch nicht so sehr darauf gerichtet, einen „entschiedenen Lutheraner“ als Pfarrer zu gewinnen, als vielmehr einen solchen, der theologischen und kirchlichen Neuerungen entschieden abgeneigt sei und mit klarer Eindeutigkeit auf „dem Boden des kirchlichen Bekenntnisses“ stehe. Da es auch in der theologischen Wissenschaft erst verhältnismäßig spät gelang, die lutherischen Bekenntnisschriften von ihrer lebendigen Mitte her für die christliche Erkenntnis fruchtbar zu machen – in Norddeutschland jedenfalls erst, nachdem A. Ritschl und M. Kähler, wenn auch auf sehr verschiedenen Wegen, dazu einen kräftigen und weithin wirkenden Ansatz gemacht hatten⁷⁵ –, so übernahm, schon wegen der ihm durch Friedrich Wilhelm III. in der Liturgie zugewiesenen überragenden Stellung, das Apostolikum die Stelle „des“ kirchlichen Bekenntnisses; an der Stellung der Geistlichen zu den einzelnen Sätzen dieses Bekenntnisses, sonderlich denen des zweiten Artikels, konnte man ja ablesen, ob ein Geistlicher „auf dem Boden des kirchlichen Bekenntnisses stehe“! Während aber in den Patronatsgemeinden des ländlichen Ostens sich diese Bewegung ohne besonderes Aufsehen vollzog, wurde sie zu einer gesamtkirchlichen Krise, als die Gemeindeglieder zum Bewußtsein ihrer Verpflichtung zum Schutze „des kirchlichen Bekenntnisses“ erwachten und im Zusammenhange mit dem Vordringen einer neuen „liberalen“ Theologie in den Gemeinden der Kampf um die Besetzung der Pfarrstellen mit „bekenntnistreuen“ Pfarrern entbrannte. Wir haben schon einmal die Frage aufwerfen müssen, ob die besondere Leidenschaft, mit der diese Kämpfe gerade in der preußischen Kirche ausgefochten wurden, nicht doch damit zusammenhängt, daß die Kirche „kein Bekenntnis hatte“. Erinnert man sich an die Zähigkeit, mit der auf der Synode von der einen Seite die Verpflichtung der Geistlichen auf das Apostolikum gefordert und

⁷⁵ Mit einer Darstellung der Theologie der Bekenntnisse von ihrer Mitte her haben erst Albrecht Ritschl und Martin Kähler begonnen.

von der anderen Seite abgelehnt wurde, so spürt man, wie sehr schon damals „der Kampf um das Bekenntnis“ ein Kampf um das Apostolikum war.⁷⁶

Um die Diskussion abzukürzen und einen Kompromiß zu erleichtern, gibt der Graf Schwerin seinem Antrage auf Überweisung der Kommissionsvorlage an das Kirchenregiment eine Wendung, vermöge deren die Synode zum Ausdruck bringt, daß ihr die Vorlage als eine brauchbare Grundlage für die einer künftigen Generalsynode zu unterbreitenden Vorschläge für eine kirchliche Lehrordnung erscheint. Dieser Kompromißvorschlag kommt offenbar den Wünschen des Ministers entgegen. Er stellt ihn daher zur Abstimmung, und die Synode, die mit dem Gegenstande zu Ende kommen will und obendrein durch eine siebenstündige Verhandlung ermüdet ist, nimmt ihn mit großer Mehrheit an⁷⁷. Damit ist der Antrag Stahls, daß die Synode zu den beiden ersten Absätzen der Vorlage – zu dem Verzeichnis der Bekenntnisschriften und der Erklärung über ihre Geltung – beschlußmäßig Stellung nehmen möge, gefallen. Es bleibt also alles offen.

Der Minister hat mit einer einstimmigen Annahme des Schwerinschen Antrags gerechnet und ist sichtlich unwillig betroffen, daß doch noch acht Synodale mit „Nein“ gestimmt haben. Er fragt die Dissentierenden, wie er das schon einmal getan hat, nämlich bei der Abstimmung über das ursprüngliche Ordinationsformular, nach den Gründen ihrer Ablehnung. Die Dissentierenden sind Twesten, Hahn, Sartorius, von Thadden, Graf von Finkenstein, Heubner, Niemeyer und der Oberbürgermeister Bertram von Halle (Saale). Der Greifswalder Rechtslehrer und der hallische Oberbürgermeister erklären, daß sich ihr Widerspruch gegen die Stellung richte, die in dem 2. Absatz den Bekenntnisschriften zugewiesen werde; die anderen haben mit Nein gestimmt, weil die Synode keine klare Stellung zur Frage der Geltung der Bekenntnisschriften eingenommen habe. Für Twesten ist charakteristisch, daß ihn die Unklarheit darüber bedrückt, ob einem gemeinsamen Ja zu der zur Abstimmung gestellten Frage auch eine gewisse Überzeugung entspreche, die immer wiederkehrende Gefahr aller Kompromisse, daß sie eine Einheit vortäuschen, die nicht hat erzielt werden können. Ebenso bemerkenswert aber wie die Erklärungen der Dissentierenden ist der Umstand, daß Stahl mit Ja gestimmt hat. Das entspricht der von ihm auf der Synode allgemein geübten maßvollen Zurückhaltung, hat aber doch seinen Grund wohl auch darin, daß er das Recht der Bekenntnisschriften formal gewahrt sieht, und daß mit der Anerkennung der formalen Gültigkeit der Bekenntnisschriften vorerst

⁷⁶ Die Auseinandersetzungen um das Apostolicum warfen bereits ihre Schatten voraus. Zum eigentlichen Apostolicum-Streit kam es freilich erst 1892.

⁷⁷ Abstimmung vgl. Verhandlungen I, S. 548.

wenigstens das Entscheidende erreicht zu sein scheint. Erst im Kampfe mit der Revolution ist er der geworden, als der er in die preußische Geschichte eingegangen ist.

In den der Synode noch gewährten Tagen wurde die Beratung über den synodalen Aufbau der Landeskirche noch glücklich zum Abschluß gebracht. Der Entwurf stieß sogleich auf die entschiedene Ablehnung des Königs⁷⁸, und erst ein Vierteljahrhundert später ist er für die Kirchengemeinde und für die Generalsynodalordnung richtunggebend geworden. Nur eine Bestimmung fand eine schnelle Verwirklichung: die Generalsynode hatte sich dahin ausgesprochen, daß im Zusammenhang mit der Einführung der Synodalordnung auch wieder eine eigenständige oberste Kirchenbehörde errichtet werden möge.

Dieser Wunsch wurde – außer Zusammenhang mit der Synodalordnung und sehr gegen die Meinung der Synode – aufgegriffen. Im Jahre 1847 wurde die Wiederherstellung des Oberkonsistoriums angeordnet⁷⁹. Es war noch nicht recht zum Leben gekommen, als ihm auch schon der Revolutionssturm ein Ende machte. Mit Rücksicht auf die Verfassungsbestimmung über die Selbständigkeit der Kirchen gegenüber dem Staate wurde dann im Jahre 1849 zunächst eine selbständige Abteilung im Kultusministerium für die Angelegenheiten der Kirche geschaffen und im Jahre 1850 der Evangelische Oberkirchenrat. Der Kultusminister v. Raumer meinte später, daß damit die in der preußischen Verfassung auch der evangelischen Kirche zugesagte Selbständigkeit verwirklicht sei.

Schlußbemerkung

Der besonders von K. I. Nitzsch und Julius Müller vorgetriebene Versuch, die preußische Landeskirche in dem Sinne zu einer wahrhaft unierten Kirche fortzuentwickeln, daß in ihr die konfessionellen Unterschiede im Zusammenhang mit dem Fortschreiten der Theologie wie des kirchlichen Lebens überhaupt immer mehr bis hin zu einem endlichen völligen Ausgleich aufgehoben werden, ist schon in der Generalsynode des Jahres 1846 nicht durchgedrungen. Vielleicht setzt zunächst eine Gegenbewegung ein, die auch in dem jungen Ev. Oberkirchenrat tatkräftige Unterstützung findet, und in der bekannten *itio in partes* der Mitglieder der Kirchenbehörden bei der Vorentscheidung in Angelegenheiten, welche das lutherische oder reformierte Bekenntnis angehen,

⁷⁸ Verhandlungen I, 562 ff. Den Verfassungsentwurf, der hier in nuce vorlag, lehnte der König ab.

⁷⁹ Twisten unterstrich den kirchlichen Charakter des Oberkonsistoriums, Verhandlungen I, 591 f.

ihren Ausdruck findet⁸⁰. Es ist nicht ohne einen interessanten Beigeschmack, daß ein neu in den Oberkirchenrat eintretender Württemberger, der ehemalige Baseler Missionsinspektor Wilhelm Hoffmann⁸¹, sich dieser Entwicklung mit Macht entgegenwirft und die preußische Kirchenleitung in die Linie der Union zurücklenkt. Immerhin war aber die lutherische Richtung in der Landeskirche so sehr erstarkt, und zudem waren die Erfahrungen mit der lutherischen Separation so bitter gewesen, als daß man in die Linie der „Konsensusunion“ im Sinne von Nitzsch und Müller hätte einbiegen können. Das Entscheidende war ohnedies erreicht: Die Einheit der Landeskirche war schon seit langem durch das Nebeneinander des lutherischen und des reformierten Bekenntnisses lutherischer und reformierter Gemeinden nicht bedroht. Auch auf der Generalsynode von 1846 war keine Stimme laut geworden, welche die Aufhebung der Union gefordert hätte.

Der Raum gestattet es nicht, näher darzulegen, wie diese Einheit der Landeskirche sich darstellte und auswirkte. Ihre Voraussetzung aber war die Einheit und Kraft des preußischen Staates. Es bedeutete deshalb für die preußische Kirchenidee einen ernstlichen Rückschlag, daß es nach 1866 nicht gelang, die neuerworbenen preußischen Provinzen der Gemeinschaft der preußischen Landeskirche einzugliedern. Die dahin gerichteten Bemühungen des Ev. Oberkirchenrats scheiterten an dem Widerstande der Lutheraner gegen die Union und an dem Widerstande Bismarcks⁸². Die Evangelische Landeskirche Preußens wurde zur Ev. Landeskirche der älteren Provinzen Preußens.

1945 ist der preußische Staat endgültig zertrümmert, und was voraussehen war, geschah: die altpreußische Kirche zerfiel in selbständige Provinzialkirchen. Es zeigte sich aber doch, wie wenig die Union im Grunde die innere Struktur der Provinzialkirchen hatte verändern können. Die evangelische Kirche in Pommern und Ostpreußen, in Schlesien, in der Provinz Sachsen und in Brandenburg war am Ende der „preußischen“ Kirchengeschichte nicht weniger, sondern eher bewußter lutherisch, als sie es vor 150 Jahren gewesen war. Aber die Glieder der ehemaligen altpreußischen Kirche können es doch nicht vergessen, daß sie durch die Union zur kirchlichen Einheit zusammengeschlossen sind. Es will mir aber scheinen, daß sie dabei auf dem Wege sind, die Union in jenem schlichten Sinne des rheinischen Vice-General-

⁸⁰ Auf Grund der Kabinettsordre von 1852 war bei den kirchlichen Oberbehörden die itio in partes möglich, d. h. Beschlußfassung über Religionsangelegenheiten nach Konfessionen.

⁸¹ Vgl. R. Kögel, Art. Wilhelm Hoffmann (1806-1873) in RE³8, 224 ff. Seit 1852 Hofprediger und Mitglied des EOK in Berlin, bestimmte Hoffmann die spätere Unionsauffassung.

⁸² Vgl. R. Stupperich. Die preußische Union in der Krise des Jahres 1867. (Blätter f. Pfälzische KG 35, 1968, S. 159-171).

Theodor Gieseler als religiöser Schriftsteller

Von Lotte Sauermann, Bonn

Heinrich August Theodor Gieseler¹ war von 1832 bis 1886 Pfarrer in Hüllhorst bei Lübbecke. Er wurde am 31. 7. 1805 in Werther geboren als jüngster Sohn des dortigen Predigers Georg Christoph Friedrich Gieseler² und seiner Ehefrau Christine Sophie geb. Berger³. Da sein Vater schwerhörig war, unterrichtete er seinen Sohn nicht selbst, sondern dieser besuchte die Schule von Tzschabran in Werther. 1819 kam er zu seinem ältesten Bruder Professor Johann Carl Ludwig Gieseler⁴ nach Bonn. Dort absolvierte er in zwei Jahren die vier unteren Gymnasialklassen, dann besuchte er in Bielefeld das Gymnasium, dessen Abschlußexamen er 1825 mit der Note I⁵ bestand. Zum Studium ging es wieder nach Bonn. Seine Lehrer waren dort vor allem Nitzsch, Lücke und sein Bruder Carl. 1829 machte Gieseler sein erstes⁶ und 1830 sein zweites theologisches Examen in Münster und wurde am 15. 5. 1831 in Bielefeld ordiniert, damit er seinem tauben Vater als Hilfsprediger zur Seite stehen konnte.

Aus dieser Zeit stammt ein Beitrag in den „Theologischen Studien und Kritiken“, 1832: „Project einer theologischen Anthropologie“. Der

¹ Lotte Sauermann: Theodor Gieseler (1805-1888) in: „Mitteilungen des Mindener Geschichtsvereins“, Jahrgang 1974, erscheint im Spätsommer 1975.

² Literatur über Georg Gieseler: Nachrichten aus dem Leben und Wirken des Jubilarius Herrn Pastor primarius in Werther G. Chr. Gieseler, hrsg. von seinem Collegen und Amtsbruder Aug. Heinrich Tzschabran, Werther 1837. Gieseler, Georg Christoph Friedrich (Heinrich Döring) in Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, Leipzig 1858, 1. Sektion, 67. Theil, S. 45-48, Gisela Hirschberg. Erziehung im Dienst des Reiches Gottes. Georg Christoph Friedrich Gieseler – ein westfälischer Pädagoge der Aufklärungszeit, in: Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte, 1964, S. 43-79. – Gisela Hirschberg-Köhler, Georg Christoph Friedrich Gieseler. Ein Theologe und Pädagoge aus dem Mindener Land, in: Mitteilungen des Mindener Geschichts- und Museumsvereins, Jahrgang 41 (1969), S. 51-61. Hugo Gotthard Bloth, Plan und Ablehnung einer Bürgerlichen Konfirmation in Preußen 1787, in: Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte, 1970, S. 13-28.

³ Alle Aussagen, die Mitglieder der Familie Gieseler betreffen, beruhen auf Unterlagen in Familienbesitz, soweit nicht anders vermerkt.

⁴ An Literatur über Carl Gieseler sei nur wenig angeführt: D. E. R. Redepenning: J. C. L. Gieseler, sein Leben und Wirken, in: J. C. L. Gieseler: Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bd. 5, Bonn 1855, S. XLIII-LVI. – Robert Stupperich: J. C. L. Gieseler, in: Westfälische Lebensbilder, Bd. 10, 1969, S. 104-123. – Robert Stupperich: J. C. L. Gieselers Auffassung von der Union und seine Berufung nach Göttingen, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte, 67. Bd. 1969, S. 158-169.

⁵ Zeugnisnote I bedeutete „unbedingte Tüchtigkeit“.

⁶ Das Examenszeugnis ist mitgeteilt von Robert Stupperich in: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte, 1955/56, S. 169 f.

Artikel ist sicher eine Frucht der Unterrichtserfahrungen Gieseler; denn diese von ihm projektierte Wissenschaft sollte das Verhalten und Vermögen des Menschen in Beziehung zu Religion und Theologie untersuchen. 1832 gab Gieseler ein Wochenblatt „Der westphälische Sonntagsbote“ heraus, leider konnte die Verf. kein Exemplar davon ausfindig machen. Nach den ihr zur Verfügung stehenden Unterlagen (z. B. Briefen) handelte es sich um ein Blatt, das sich an die einfache Landbevölkerung richten sollte. Sein Zweck war die Anwendung der Religion auf das tägliche Leben. Die Briefschreiber loben allgemein die Absicht und den Stil der Aufsätze, aber nach kurzer Zeit mußte das Blatt eingehen, teils wegen mangelnden Interesses bei den Bauern, teils wegen ihrer Armut. Einen Erfolg hatte der Sonntagsbote doch: Theodor Gieseler bekam schon zum Ende des Jahres 1832 die Pfarrstelle in Hüllhorst, am dritten Adventssonntag wurde er dort eingeführt. Am 15. 2. 1833 wurde er mit seiner Braut Elise Elmendorf in Brockhagen getraut. Die ersten Ehejahre blieben kinderlos. Der junge Pfarrer mußte sich außer der Seelsorge auch der eigenen Landwirtschaft widmen, die den größeren Teil seiner Einkünfte einbringen sollte. Doch auf literarische Arbeit verzichtete er nicht. Es erschien 1838 in 500 Exemplaren der Roman⁷:

Der Religionszwist zu Bacherau.

Von Theodor Friedberg.

Sei ehrlich, so bist du tolerant.

Bielefeld

Druck und Verlag von Velhagen und Klasing.

Als erstes soll die Handlung des Romans dargestellt werden. Bacherau liegt in den Urwäldern Nordamerikas; deutsche Siedler sind in zwei Parteien gespalten, die „Intoleranten“ und die „Toleranten“, wie die Verf. sie nennen möchte. Schon durch ihre Namen charakterisiert der Autor die Personen, die rechtgläubigen Intoleranten: Dünkelbock, Düsterborn, Gierig, Molli (weil tränenreich und rührselig), Lurig, Wirl; Weichard, Metlop, Nelton sind ihre gemäßigten Vertreter. Die andern sind teils gläubig wie Deutschmann, Cinna, Adelbert, Jacopo, Kracht und ein Indianer Mohan, teils völlig ungläubig oder indifferent wie Weltmann, Rust und Vagenpol. Ein liebendes Paar, Adelbert und Luise, wird durch die Verschiedenheit des Glaubens getrennt, da Luisens Vater Nelton wegen des Seelenheils seiner Tochter die Ehe nicht gestatten und auch Luise wegen ihres überzeugten Glaubens dem Geliebten nicht angehören will. Ein humoristisches Gegenpaar sind Gertrud, Neltons Schwester, und Rust, ein rauher Naturbursche im Bärenfell. Gertrud will Rust wegen seines Unglaubens nicht erhören.

⁷ Die Verf. konnte nur ein Exemplar ermitteln, es befindet sich im Stadtarchiv Bielefeld.

Nach einem Meinungsstreit im noch gemeinsamen Gotteshause weisen die „Gläubigen“ unter Magister Dünkelbock die andern aus dem Versammlungsraume. Vor diesem kommt es sogar zu einem Streit. Die meisten entfernen sich, nur Vagenpol, Rust und Metlop, dieser aber unfreiwillig, bleiben davor zurück. Vagenpol ist ein von Natur exzentrisch veranlagter Mensch, der sich in seiner Jugend zügellosen Ausschweifungen ergab. Dann aber empfand er eine innere Leere und wurde Pietist. Als er die bornierte, egoistische Selbsttäuschung seiner Glaubensfreunde erkannte, begann er zu zweifeln und gab schließlich jeden Glauben an Gott, Ewigkeit und das Gute und Edle auf. Aus Haß gegen seine früheren Glaubensbrüder stimmt er vor dem Gotteshause allerlei triviale Lieder an.

Ein furchtbares Unwetter vernichtet das Dorf. Man gibt Vagenpol die Schuld und will ihn in die reißenden Fluten stürzen, doch er wird von Jacopo und Mohan gerettet. Aber er muß vor der Welt der andern fliehen. Luise ist in höchster Gefahr zu ertrinken und wird von Adelbert gerettet. Ihr Vater Nelton dankt Adelbert herzlich, empfindet hohe Achtung vor ihm, aber aus Gewissensgründen verweigert er ihm immer noch seine Tochter. Vagenpol ist inzwischen in den Wald geflüchtet. „Ohne den Schöpfer, ohne den allwaltenden, Alles belebenden Geist Gottes, was war ihm die Natur? Ein Grab voll schauerlich gespenstischer Gebilde des Todes, überall nur ein weites, ödes Grab⁸“
„...einsam und verlassen stand er, ein Hinsterbender, in einem weiten, ewigen Grabe ohne Trost, ohne Hoffnung – denn er war ohne Gott⁹“...
„Es ist eine längst gemachte Erfahrung, daß ungläubige Freidenker... in geeigneten Umständen abergläubischer Furcht am meisten zugänglich sind... Es ist ein Triumph der menschlichen Seele, daß der das Übernatürliche wenigstens FÜRCHTEN muß, welcher sich hartnäckig weigert, es freudig und liebend ANZUERKENNEN¹⁰!“ Vagenpol will sich den Tod geben, den gewissen Tod dem unbestimmten vorziehen, einen schnellen, sicheren Tod wählen, um der Furcht vor dem Tode zu entgehen. Aber gerade durch diese seine Bereitschaft zum Tode verliert er die Angst davor. Mohan bringt dem Verlassenen Waffen und Lebensmittel, auch eine Bibel. Dies bewirkt bei Vagenpol eine langsame Rückkehr zum Glauben.

Die Liberalen bauen getrennt von den andern auf einem Hügel Friedensruh zuerst ihre Wohnhäuser auf, ihren Gottesdienst halten sie im Freien ab. Die „Gläubigen“ bauen zuerst ein Gotteshaus. Als zunächst heiteres Zwischenspiel erscheint Rust dem Dusterborn als Geist, verordnet ihm drei Tage Fasten, danach soll jener dem Rust eine Kuh

⁸ S. 165/166.

⁹ S. 167.

¹⁰ S. 168.

geben mit den Worten: „Drei Tage fasten, diese Seel' nimm du – laß meine Seel' in Ruh!“ Durch weitere Erscheinungen wird Düsterborn immer mehr in Ängste getrieben, so daß er schließlich den Tod im Wasser sucht, aber gerettet wird. Durch das Geständnis Rusts, den Düsterborn in seinem Wahn als Teufel angesehen, wird dieser zur Versöhnlichkeit gestimmt und stirbt mit einem Aufruf zur Versöhnung, den er an seine Mitgläubigen richtet.

Nach dem Abzug ihrer Gegner zerfallen die „Gläubigen“ in Parteien, in eine monarchische unter Dünkelbock, republikanische unter Nelton, orthodoxe unter Hafter, mystische unter Molli, apokalyptische unter Düsterborn, eine sechste Partei bilden die „Lauen“, zu denen Weichard und der Schmied Pfahlheim gehören.

Eine heitere Szene: Rust fordert als Geist auf, Dünkelbock im Bache von seinen Sünden zu reinigen und dann zu räuchern, um so den Teufel aus ihm auszutreiben. In hilfloser Lage balanciert er rittlings über einem Feuer mit zugebundenem Munde und zusammengebundenen Füßen. Endlich kommen seine Anhänger, ihn zu befreien. Dabei entspinnt sich ein Kampf unter den verschiedenen Parteien, es werden sogar die Hütten Mollis und Düsterborns in Brand gesteckt. Erst durch das Eingreifen Krachts mit einer Streitmacht der Liberalen und mit Hilfe der Lauen wird der Streit beigelegt. Allmählich erlahmt der Parteieifer. Als Sündenböcke werden Rust, Dünkelbock, Hafter und Molli verbannt.

Danach baut man mit denen von Friedensruh gemeinsam ein Gotteshaus und feiert mit ihnen einen Versöhnungsgottesdienst. Eine rührende, zarte Erscheinung ist Weltmanns Tochter Klara, die immer um Versöhnung bemüht ist, auch um die Vereinigung der Liebenden Adelbert und Luise, ja, sie lehnt selbst einen Antrag ihres Jugendfreundes Adelbert ab, da dieser in Wahrheit immer noch Luise liebt. Als die beiden Liebenden nun endlich vereint sind mit Zustimmung des Vaters, bricht Klaras schwaches Herz, da sie Adelbert immer geliebt hat. Ihr Tod ist eine Verklärung und eint die Gemeinde als Kinder eines Vaters.

Leicht ist es, den äußeren Ablauf des Romans wiederzugeben, aber schwer, die religiösen Gedankengänge, die Theodor Gieseler darin eingeflochten hat, zu ordnen.

Im folgenden sollen zuerst die religiösen Standpunkte einzelner Personen umrissen werden.

Wie wird Vagenpol, der gänzlich mit Gott Zerfallene, wieder zu ihm zurückgeführt? Nicht die Furcht ist es, „welche in Vagenpol das erste Aufglimmen eines geistigen Lebens weckte; es war – die Liebe¹¹.“ „Freilich bringt die Angst wohl schneller etwas zu Wege, was wie Be-

¹¹ S. 183.

kehrung aussieht; aber was kann jener plötzliche Durchbruch der Gnade anders sein als ein unfreiwilliger Zustand, zu welchem sich die geängstigte Seele durch Künstelei und Selbstbetrug hinaufschraubt¹²“ Man soll nicht künstlich versuchen, in der Seele Angst zu erzeugen und zu steigern; „Sie wirkt dann lähmend, verkrüppelnd in ihr fort wie ein schleichendes Gift. Heilsam kann sie nur wirken als äußeres, vorübergehendes Erweckungsmittel; sie als solches anzuwenden, das steht allein dem Schicksale zu¹³“ Vagenpol helfen die Worte aus der Bibel, die ihm Jacopo sagt: „Der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig,“ und: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch ist kein nütze.“ Vagenpols religiöse Entwicklung wird durch folgendes gekennzeichnet: „Sobald die Religion sich ihm nicht mehr mit der unerläßlichen Anforderung darstellte, daß er seinem Geiste einen unnatürlichen, ungerechten Zwang auferlegen müßte, verlor sie in seinen Augen alles Gehässige. Ein solcher Zwang scheint dem nach Selbständigkeit strebenden Geiste Aufhebung seiner Persönlichkeit, und er scheut davor, wie vor einer Vernichtung seiner selbst. Nicht jedem ist es gegeben, hierin ein Verschwimmen im Wesen Gottes zu erkennen. Manchem möchte vielmehr ein thatkräftiges, wirksames Aufstreben zu Gott ohne das Bewußtsein selbständiger Persönlichkeit unmöglich erscheinen¹⁴“

Dagegen verurteilt Hafter das selbständige Denken einiger: „Aber sie wollen ja den Geist daraus (der Bibel) raffinieren und destillieren... Keinen Buchstab, keinen Tüttel dürft ihr anrühren, ohne das Ganze umzustossen¹⁵“

Düsterborn wird von einer inneren Angst getrieben, die sein gläubiges Herz peinigt. Sie läßt ihn fortwährend Verfolgungen und böse Einwirkungen des Teufels fürchten. Deswegen wird er äußerst ungeduldig. In seiner Todesstunde erkennt er seine Verblendung. „Ich hatte ein Bedürfnis zu hassen – ich brauchte den Glauben dazu als Vorwand – und sprach von Liebe... Aufrichtig ja, das glaubte ich zu sein... aber das Herz hat dunkle Tiefen¹⁶“

„Gierig war ein Selbstsüchtling höchsten Grades. Selbst seine Religion bestand eigentlich nur in kaufmännischen Berechnungen und Speculationen im Verkehr mit der überirdischen Macht¹⁷“

Magister Dünkelbock ist der Hauptvertreter der „Gläubigen“. „Erstens stellte er dar, was er an sich selber war, und das setzte er gern

¹² S. 181.

¹³ S. 183, vgl. 2. Kor. 3,7; Joh. 6,63.

¹⁴ S. 185.

¹⁵ S. 39.

¹⁶ S. 328.

¹⁷ S. 313.

aus überschwänglicher Demuth gleich Null... aber eine ganz andere Bewandniß hatte es mit der andern Person, die er im Namen des Herrn darstellte. Diese in Ehren halten, hieß nichts anders, als den Herrn in Ehren halten¹⁸.“ In einer Ansprache sagt Dünkelbock: „Denn ich bin der Geringste unter den Aposteln, der ich nicht werth bin, ein Apostel zu heißen, darum daß ich die Gemeinde des Herrn verfolgt habe. Aber von Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und seine Gnade an mir ist nicht vergeblich gewesen; sondern ich habe viel mehr gearbeitet denn sie alle, nicht aber ich, sondern Gottes Gnade, die mit mir ist¹⁹.“

Dagegen ist Weichard ein wahrhaft frommer Mann, „dessen weiches Herz sein Glaube wohl am innigsten durchdrungen hatte, der ihn aber eben deshalb, weil er ihn als ein unschätzbares Kleinod hegte, am wenigsten zur Schau trug²⁰.“

Cinna sagt in einem gemeinsamen Gottesdienst: „Das habe ich wenigstens vor Ihnen voraus, daß ich das Gute, das Göttliche in jeglicher Form und Gestalt, worin ich es finde, erkennen und schätzen kann; daß ich den sittlichen Werth und den göttlichen Gehalt in jedem Menschen wahrzunehmen vermag, ohne daß mich Vorurtheil und Parteilichkeit daran hindert. Darum bin ich ja auch hier und kann mich mit Ihnen erbauen²¹.“ „Ja, auch ich danke meine ganze höhere, geistige Ausbildung dem Buche, welches ich in Händen halte (der Bibel), und obwohl ich den Buchstaben dieses Buchs nicht so ängstlich festhalte wie Sie, ist mir der Geist desselben nur um so heiliger²².“

Mohan, der Indianer, wird von Gieseler eingeführt, um an ihm zu zeigen, wie Christentum auf einen Menschen, der aus einer ganz anderen Glaubenswelt kommt, wirken kann, wie ihm manches unverständlich erscheinen muß. Cinna wirft Nelton, dem Vater Luisens, vor, daß ein Glaube nicht richtig sein kann, welcher den Menschen zwingt, selbst diejenigen, die er als edelste Menschen erkennt, als von Gott Geächtete und ewiger Verdammnis Geweihte zu betrachten. „Mein Glaube ist nicht mein, sondern des Herrn²³.“ erwidert Nelton darauf. Er sagt später zu Mohan, „so wisse, daß Niemand gut ist durch sich selbst, sondern daß der Mensch vor Gott nur gerechtfertigt wird durch den Glauben. Daran möge jeder erkennen, was er von sich und Andern zu halten habe²⁴.“ Mohan ist anderer Meinung. „Wenn der Gott der Christen auch die guten Menschen verdammt, so werde ich zurückgehn

18 S. 19. Gedanken zu diesem Thema spricht Gieseler auch in einem Konzept zu einer Synodalpredigt, Lübbecke, 5. 10. 1843, aus.

19 S. 31: 1. Kor. 15, 9-10.

20 S. 48.

21 S. 35.

22 S. 36.

23 S. 158.

24 S. 160.

müssen auf meine Fußstapfen, um mich wieder zuzuwenden dem Manitou meines Volks²⁵.“ „Nun sehe ich aber auch Menschen. Einige sind gut; ihre Seele gleicht dem Blüthenschmucke der Erde und duftet von guten Tathen: sie gefallen mir. Andre gleichen den Wüsten und athmen den Pesthauch der Bosheit; sie gefallen mir nicht. Nun spricht aber mein Vater (Nelton), hierin sehe er anders. Er redet von einem Zeichen, woran er wahrnehme, welche für gut zu halten sein und gefallen müßten, und das Zeichen nennt er Glauben²⁶.“

Welche Stellung nehmen die Frauen bei Gieseler ein? Luise ist ganz von der strengen Glaubensauffassung ihres Vaters abhängig und kann sich nur schwer davon lösen. Klara, die Tochter Weltmanns, ist ein tief religiöser, aber im Glauben sehr selbständiger Mensch, versöhnlich und weitherzig. Über die Frauen im allgemeinen sagt Gieseler: „Jener weibliche Theil war immer nächster Gegenstand seines (Dünkelbocks) Bekehrungseifers gewesen, da er theils dessen Empfänglichkeit, theils seinen Einfluß auf die Männer wohl zu schätzen wußte. Es liegt in der Natur jener religiösen Richtung, welcher Dünkelbock seinen Dienst geweiht hatte, daß sie immer bei dem weiblichen Geschlechte mehr Empfänglichkeit und mehr aufrichtigen Anhang findet. Einestheils bewältigt sie durch ihre Schroffheit die Schwachen und schreckt sie zu ihren Überzeugungen hin, andertheils gewährt sie den weichen, anschmiegenden Gefühlen so schöne und feste Anhaltspunkte, ist in ihrer engen, sichern Begränzung so heimisch und wöhnlich, daß das nur in der Beschränktheit sich wohlühlende weibliche Herz sich ihr eben so gern hingibt als dem traulichen häuslichen Kreise²⁷.“ „Noch größeres Übel richteten jene Spaltungen in den Familien an; denn wo die Frau monarchistisch war, der Mann dagegen es mit den Republicanern hielt, da gab's bald nichts als Hader und Ärgerniß, und manche mystische Frau hätte lieber mit dem Teufel selbst Tisch und Bett getheilt als mit ihrem orthodoxen Eheherrn. Die Weiber waren fast alle Eins oder das Andere von dreierlei, auch wohl dreierlei zugleich; nämlich mystisch aus Vorliebe für Rührung, für Thränen und für Molli – denn das Interesse für die Person war bei ihnen größer als das Interesse für die Sache, wie gewöhnlich –; ferner waren sie apokalyptisch aus Furchtsamkeit und Hang zum Aberglauben, endlich monarchistisch aus Liebe zur Ruhe und Ordnung, da sie ohnehin nicht selbst mitreden durften in der Versammlung²⁸.“ Doch daß Gieseler nicht alle Fragen so sieht, das zeigt das Beispiel Klaras, und auch Frau Weichard ist eine selbständige, ruhige Frau, die ihrem Manne gegen Dünkelbock mit gutem, vernünftigen Zuspruch zur Seite steht.

25 S. 159.

26 S. 162.

27 S. 74.

28 S. 268/269.

Durch die Charakterisierung der einzelnen Menschen und ihrer Gesinnung wird die theologische Einstellung Gieselers weitgehend sichtbar. Er fordert Freiheit und Selbständigkeit des Glaubens, lehnt eine Ausschaltung der Vernunft ab; daraus muß sich eine tolerante Haltung ergeben. Dies soll im einzelnen durch Zitate belegt werden.

„Ein Jeder weiß, wie Alles dran liege, daß der Mensch zur geistigen Selbständigkeit gelange; aber wie man's recht beginne, um dahin zu kommen, das will erst noch gesagt sein. Hangen doch Viele noch der alten verjährten Meinung an, daß die Vernunft uns dazu verhelpe²⁹“ Die Vernunft kann aber dazu führen, daß man mit jedem ersten Besten zur Verständigung kommt, also ganz unselbständig wird. Deshalb zerschneidet man das Band zum Andern, um endlich selbständig zu werden, das führt zur Sektenbildung, schließlich zur völligen Vereinzelung des Menschen. Doch „nur das Bewußtsein, daß Andre mitempfinden, miteinwirken, das Gefühl der Gemeinschaft beruhigt uns.“³⁰ Aber der Einzelne steht auch unter dem Einfluß der öffentlichen Meinung, der Menge, er teilt die herrschenden Ansichten³¹, sie sind aber bei ihm „imaginär“, besonders heftig deshalb, weil die Einbildungskraft unbeschränkt ist. Mit Vernunft ist ihr nicht zu begegnen; denn die Phantasie ist von ihr unabhängig. Dagegen ist der Irrtum des Verstandes „eine Seelenverfinsternung; man bringe Licht dazu, und sie verschwindet.“ – „Der Irrthum lichtscheuer Einbildungskraft ist ein Gespenst, welches nur eine gräulichere Gestalt annimmt, drohender auftritt, sobald man es angreift, und welches so lange forttraset, bis seine Zeit um ist³²“ Das haben wir Heutigen auf politischem Gebiet schmerzlich erfahren müssen.

Dünkelbock und Deutschmann haben eine lange Unterredung miteinander. Deutschmann gesteht, daß die Offenbarungen Gottes sehr verschieden aufgefaßt werden können, „je nach Fähigkeit und Beschaffenheit des Menschen; da heißt es: Wie der Mensch, so sein Gott“³³. Er behauptet, daß diese Verschiedenheit auch bei den Anhängern Dünkelbocks vorhanden sei, sie sei nur unter einer Form versteckt. Jeder muß es mit seinem Glauben so halten, wie er es nach bestem Wissen und Gewissen kann. Dann wird Gott ihn wohl annehmen; denn „er hat uns alle lieb, je nach dem wir's verdienen. Mögen die Menschen dann auch im Glauben etwas voneinander abweichen; so etwas wird immer bleiben; denn Alles zu sehn ist uns nicht vergönnt, auch sind nicht alle Menschen gleich³⁴“ „Es ist eine klägliche Anmaßung, wenn irgend eine christliche Parthei sich einbildet, gleichsam das Monopol

29 S. 255/256.

30 S. 6.

31 S. 337.

32 S. 338.

33 S. 77.

34 S. 78.

der göttlichen Offenbarungen zu besitzen und jeden Gebrauch, den anders Gesinnte von der Bibel machen, geradezu für einen Mißbrauch erklärt. Sind denn die Offenbarungen der heiligen Schrift nicht für alle Menschen? Und sind daher nicht alle befugt, auf ihre Weise und so viel sie eben zu fassen vermögen, daraus zu schöpfen? Ist nicht gerade das der große, unerreichbare Vorzug jenes heiligen Buches, daß Jeder darin zu finden vermag, was er grade bedarf?... „Mögen Jene immerhin meinen, Andre nehmen daraus zu wenig: warum aber dieses Wenigere falsch oder gar gottlos nennen³⁵?“ Dünkelbock bestreitet, daß „der Mensch mit seiner armseligen, entstellten Vernunft irgend erkennen (könne), was Offenbarungen Gottes sind“³⁶. Darauf entgegnet Deutschmann, daß „ich ohne das Ding, was ich Vernunft nenne, weder eine Wahrheit zu erkennen, noch darüber zu reden wüßte“, also auch nicht über Gottes Wort. Doch wahrscheinlich habe Dünkelbock unter Vernunft etwas miteinbegriffen, was Deutschmann Verstand nennt. „Mit dem Verstande sieht's ja freilich oft kläglich aus, denn dieser beruft sich auf Gründe, die oft auf schwachen Füßen stehen. Aber es ist gottlob noch etwas außerdem im Menschen, wodurch sich Gott unmittelbar offenbart. Ich sage gottlob! denn wäre dies nicht in ihm, so könnte er eben so wenig von Gott wissen als das unvernünftige Vieh... jene innere Offenbarung, die ich unter dem Worte Vernunft mitbe-greife, kann wohl im Menschen verdunkelt, ja unterdrückt, aber nicht verfälscht werden. Sie ist ja die unmittelbare Gottesstimme, die ein Jeder hören kann, wer will, und der Jeder glauben muß, wenn er sie hört... Man mag wohl Manches unvernünftig nennen; aber falsch Vernünftiges gibt's doch wohl eben so wenig als dunkles Licht³⁷.“

Eine klare Definition von Vernunft und Verstand läßt sich nach Ansicht der Verf. aus Gieselers Ausführungen nicht ableiten, auch nicht eine eindeutige Abgrenzung gegeneinander.

Wie stellt sich Gieseler zu Schuld und Strafe?

Die Sünde an sich trägt schon das tiefste Verderben in sich. Man kann nicht Sünde und Strafe in seiner Vorstellung voneinander trennen. Wer eine positive Strafe des Bösen für nötig hält, hat nicht erkannt, daß „schon an sich das Gute das absolut Wünschenswerthe und das Böse das absolut Hassenswerthe“ ist. Gott kann nach seiner Meinung nicht „die Masse der Sünde und Unseligkeit – Beides schien ihm eins – noch durch positive Strafen willkürlich graviren³⁸.“

An anderer Stelle steht ein herzhafter Angriff gegen den Professor, der als Hauptmonade andere Monaden anziehe. „Es gehört dazu, daß er nicht denke wie andere vernünftige Wesen auch; denn die Vernunft ist

³⁵ S. 189/190. Ähnliche Gedanken finden sich in der oben erwähnten Synodalpredigt.

³⁶ S. 79.

³⁷ S. 80.

³⁸ S. 189.

zu gemein und macht keinen Fürdenker. Er muß wissen, was man will auf der Academie, nämlich viel Wissenschaft und keine Vernunft; denn diese hätte man ja zu Hause schon haben können. Drum muß er's verstehen, die Vernunft von der Wissenschaft vorsichtig abzusondern: das ist eben das Kunststück, und wer's nicht weiß, begreift's gar nicht. Es beruht aber im Vortrage: den muß er hoch aufschrauben... sodaß keiner mehr weiß, wo ihm der Kopf steht; aber Alles mit wissenschaftlichen Anstände. – Wäre dagegen ein Docent so ungeschickt, klar zu sein, so geläng' es ihm nimmer; denn man verständ' ihn ja gleich³⁹."

Doch ist es nicht so, daß Gieseler nur einen auf die Vernunft ausge-richteten Glauben als den einzig richtigen ansieht. Eine der anziehendsten Stellen des Romans schildert den Eindruck Weichards von einem Gottesdienst, den die Freisinnigen gestaltet hatten. Sie sei in vollem Umfang zitiert. „Ich habe mich erbaut in Ihrer Kirche, doch würde ich es wohl weniger vermocht haben, wenn ich nicht meinen Glauben mit dorthin gebracht hätte. Sollte wohl eine so freisinnige Religion wie die Ihrige dem schwachen Menschen angemessen sein? – Sie erscheint mir wie die freie, weite Natur hier um uns. Diese ist großartig; aber das Auge schweift in ungemessenen Räumen und findet nirgends Halt noch Ziel. Blickt es nach oben und sucht den Schöpfer, den Vater, so verliert es sich in der blauen, gränzenlosen Ferne und kehrt unbefriedigt zurück. Blickt es umher, um einen Zweck, eine Bestimmung zu erspähen, so begegnet ihm nichts als das starre, vieldeutige Naturgesetz. Sucht es Trost und Befriedigung für's Herz, so findet es zwar manches Schöne und Erhabene; aber viel Unförmliches und Disharmonisches stößt das sich warm anlegende Gemüth kalt zurück und erfüllt es immer wieder mit Unruhe und Zweifeln. Der beschränkte Mensch steht rathlos vor dem Unendlichen, welches ihn erdrückt und vernichtet, indem er sich vergeblich abmühet, es zu erfassen. – Seine Seele schwimmt verlassen, ohne Halt und Sicherheit, auf dem Ocean des Unermeßlichen. – Sollte ihm nicht die Religion der festen Offenbarung besser zusagen? Sie ist jener freisinnigen gegenüber ein beschränkteres, aber eben darum für den Menschen angemesseneres Gotteshaus. Er findet dort eine sichere Begränzung und irret nicht mehr trostlos im Unermeßlichen. Majestätisch und erhaben wölbet sich über ihm der felsenfeste Dom, beruhigend und sichernd wie ein zu den Menschen herabge-lassener Himmel. Kein anderer Laut verhallet an diesen Wölbungen als Orgelton und die frommen Gesänge der Gläubigen; die Stätte ist ganz Gott geweiht; Er selber ist sichtbar gegenwärtig in seinem Sohne. So nahe ist der Gnadenspender und theilet aus mit voller Hand Gnade und Trost, Heilung für jedes Gebrechen, Befriedigung für jedes Bedürf-nis. Gott schwebet nieder in sein Heiligtum als ein Mensch unter Men-schen; Er wird den Schwachen gleich, um sie als Brüder an sein er-barmungsvolles Herz zu schließen. Die Verlorenen nahen sich, zitternd als Schuldbelastete vor dem Heiligen; aber sie sehen zu ihm auf, und

³⁹ S. 349/350.

er ist wie ihrer Einer! Da schwindet ihre Furcht, schwinden ihre Zweifel; voll Zuversicht legen sie sich an sein brüderliches Herz, noch bebend, aber von Wonnenschauern. Keine Furcht ist mehr in ihnen als die, Ihn zu verlieren, kein Zweifel als der, ob sie seine Liebe verdienen⁴⁰!“

Es ist wohl notwendig, diesen ganzen Absatz wiederzugeben, da sonst leicht der Eindruck entstehen könnte und auch bei Kritikern entstanden ist, als ob Gieseler sich gegen die Kirche und einen positiven Glauben wende, das kann man nicht mehr annehmen, wenn man liest, wie liebevoll er für den Glauben eintritt. Zwar betont er, daß es ebenso Menschen gibt, die Gott im Unermeßlichen suchen und finden. Er fordert deshalb Duldsamkeit und Gemeinsamkeit für beide Seiten. Dem gibt der Schlußchor des versöhnenden Gottesdienstes Ausdruck:

Zur Erde sich neiget
Der himmlische Chor,
Der Sterbliche steigt
zum Ew'gen empor:
Hold führet ihn Liebe
Die strahlende Bahn,
Daß sie uns nur bliebe,
Entfesselt von Wahn!
Der Vater hernieder
So väterlich blickt
Auf Kinder als Brüder
In Liebe geschmückt⁴¹

Der Stil des Buches ist flüssig. Die Darstellung, z. B. die Wahl des Schauplatzes, ist durch Cooper beeinflusst. Die Betonung der Toleranz und die Bewährung einer Religion durch ihr Wirken in Taten zeigt den Einfluß Lessings, die Schlußchöre lehnen sich an Goethe an. Die oft langen religiösen und psychologischen Erörterungen werden belebend durchbrochen von Landschaftsschilderungen und humoristischen Szenen, so daß die Lektüre angenehm und nicht zu ermüdend wird. Theoretische Betrachtungen macht Gieseler durch recht anschauliche Bilder und Gleichnisse deutlich.

Eine ausführliche, sehr anerkennende Rezension in der „Hallischen Literaturzeitung“ Nr. 93 und 94, Mai 1838, verfaßte Professor Friedrich Wilhelm Rettberg⁴² in Marburg. Rettberg verurteilt es an sich, daß Fragen über die Auffassung der Lehre Jesu von der Wissenschaft auf

⁴⁰ S. 294/295.

⁴¹ S. 353.

⁴² Friedrich Wilhelm Rettberg (1805-1849), Professor der Theologie in Göttingen und Marburg, war verheiratet mit der ältesten Tochter Prof. Carl Gieselers; er wußte, daß Th. Gieseler der Autor des Buches war.

das tägliche Leben übertragen werden. Doch die rationale Auffassung hat nur Methoden zur Verfügung, die dem breiten Publikum nicht zugänglich sind, eben wissenschaftliche Methoden. Die vernunftfeindliche Partei kann mit andern Mitteln kämpfen, die nicht den Verstand, sondern die Emotion anregen. Ein Roman ist deshalb als Notwehr zu betrachten. Dabei stehen der vernunftmäßigen Partei zwei Möglichkeiten zur Verfügung, im Roman vor einem nichtwissenschaftlichen Publikum ihre Sache zu vertreten, die Satire und andererseits eine „Darlegung der Consequenzen für Leben und Wohlseyn“. Dies letztere hat Gieseler gewählt. Es wird noch immer mit geistigen Waffen gekämpft, während die Gegenseite auch andere Methoden anwendet. Der Erzähler verbindet Unterhaltung mit Belehrung. Ein Vorwurf ist ihm vielleicht darin zu machen, daß ihm die Charakteristik der vernunftfeindlichen Partei besser gelingt als die der Vernunftfreunde. Doch auch bei Dante und Klopstock ist die Zeichnung der Dämonen interessanter und unterhaltender als die der Engel (das gilt auch für die bildende Kunst bei der Darstellung der Verdammten und der Seligen. Anm. d. Verf.). Für meisterhaft hält Rettberg, wie der Autor durchführt, daß die Fanatiker so lange zusammenhalten, wie der Kampf gegen die Rationalisten dauert, nach der Trennung aber der Zwist in den eigenen Reihen um so heftiger entbrennt. Rettberg erkennt diese Tendenz schon im damaligen Zustand der evangelischen Kirche; obwohl es noch nicht zu einer Vertreibung oder Entlassung der Vernunftfreunde gekommen ist, kehren ihre Feinde schon nach ihren bisherigen Erfolgen die Waffen gegeneinander.

Die psychologische Seite des Romans lobt Rettberg am meisten, betont die Toleranz des Autors und die Anerkennung des Edlen und Wahren in der antirationalen Form. Bedenken äußert Rettberg, daß der Roman vielleicht dadurch die Betroffenen nicht erreiche, daß sie sich mit den geschilderten Fanatikern wegen ihrer sehr rauhen Sitten nicht identifizieren. „Aber wo der deutsche Pietist sich nur der Verläumdung und gehässiger Insuniation bedient, um die Vernunftmäßigen aus der Kirche zu entlassen, da darf man den americanischen Ansiedler wohl schon zu Knotenstock und Büchse greifen lassen.“

Die Kritik des Bruders Fritz⁴³ ist weit herber und, wie der Verf. scheint, in vielem unberechtigt. Er erkennt die Einkleidung und Gewandtheit des Stils, Lebendigkeit und Haltung der Darstellung, Rundung und Präzision mancher psychologischen Gedanken höchst angenehm überrascht an. „Als Verfasser dieses Romans könnten Dir mancherlei Hinderlichkeiten in den Weg gelegt werden.“ Er sieht in dem Roman einen Angriff auf die Kirche, während er doch nur einen

⁴³ Friedrich Wilhelm Gieseler (1803-1869) war Philologe und Theologe. Nach einem Brief an Theodor Gieseler vom 6. 3. 1838.

Angriff auf gewisse Sektierer bedeutet. Er schreibt von triumphierendem Ruhm, mit dem der Bruder die Kirchlichen verfolge. Aber im Roman ist nirgends von der christlichen Kirche die Rede, sondern nur von einer Gruppe von Siedlern, die sich zu gemeinsamen Gottesdiensten zusammengefunden haben. Magister Dünkelbock ist nirgends als Lehrer einer christlichen Kirche bezeichnet. Daß der Autor in den Personen gewisse Prinzipien darstellt, wird ihm zum Vorwurf gemacht, aber das ist ja gerade seine Absicht. Spott und Ironie wird ihm vorgeworfen, dabei jedoch völlig übersehen, daß auch Vertreter der „Gläubigen“ als überzeugte, charaktervolle Menschen dargestellt sind, nur die Anführer und Aufwiegler werden verurteilt. Dazu sei noch zitiert: „Man thut immer wenigstens Einigen Unrecht, wenn man einen Vorwurf wider eine ganze Klasse von Menschen richtet“⁴⁴ „Ertragen müssen wir uns und andere“⁴⁵; „Verirrte sind's, keine Schurken“⁴⁶ Außer seinem Verständnis für die Andern sieht Gieseler auch die Gefahren eines Vernunftglaubens: „Es haben allerdings traurige Verirrungen unter uns Statt gefunden,“ sagt Weichard, „aber auch sie entsprangen nur aus dem Eifer für die Sache der Religion, und dieser ist auch in seinen Verirrungen noch ehrwürdig. Ein Vernunftglaube läßt wohl solche Verirrungen nicht zu; aber vielleicht eben darum nicht, weil er überhaupt selten jenen lebendigen, thätigen Eifer einflößt.“

Prof. Carl Gieseler schreibt in diesem Sinn am 20. 7. 1838: „Es gefällt mir besonders an Deinem Buch, daß Du alle die mancherley Nüancen des religiösen Lebens in ihrer inneren Eigenthümlichkeit darzustellen suchtest und jeder die Gerechtigkeit gewährtest, welche ihr gebührt, ohne Dich durch Partheilichkeit an der Anerkennung eines guten, wenn auch verirrten Willens hindern zu lassen.“

Am 25. 5. 1841 schreibt er weiter zu dem Buche: „Hast Du wohl beachtet, wie Dein kirchlicher Roman in der Geschichte der Stephanier⁴⁷ eine so ähnliche Verwirklichung gefunden hat?“ Welche weitere Resonanz der Roman gefunden hat, ist der Verf. nicht bekannt, auch nicht, ob die Anonymität des Autors lange gewahrt blieb. Daß er Westfale war, hatte Rettberg in seiner Kritik angedeutet.

Kurz vor Erscheinen des Buches war Theodor Gieseler der erste Sohn, Adelbert genannt wie der Held des Romans, geboren worden, er lebte nur kurze Zeit. Dem Erstling folgten zwei Söhne und drei Töchter. Um das Einkommen der wachsenden Familie zu verbessern, nahm man

⁴⁴ S. 12.

⁴⁵ S. 14.

⁴⁶ S. 287.

⁴⁷ Die Stephanianer wanderten unter Führung von Martin Stephan 1838 nach Nordamerika aus. St. erwies sich als unlauterer Mensch und wurde 1839 von seiner Gefolgschaft verlassen. Lit.: C. E. Vehse: Die Stephansche Auswanderung nach Nordamerika, 1840, aus: Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1931, Bd. V, S. 786.

zeitweilig Geisteskranke oder Schüler als Pensionäre auf. Der Ausbildung seiner Kinder widmete sich Gieseler mit großer Sorgfalt, er lernte dafür Physik und Chemie und vervollkommnete sich im Englischen. Zum Nutzen für seine eigene Landwirtschaft und die seiner Pfarrkinder studierte er bedeutende landwirtschaftliche Werke und führte neue Wirtschaftsmethoden im Dorfe ein. Er verfaßte Aufsätze für die Lübbecker Zeitung und den „Hermannskalender für das Jahr 1875, Lübbecke, Druck und Verlag von Fr. Werneburg“⁴⁸. Die Grundlage dazu waren ausgiebige historische Studien.

Noch einmal sollte er einen Roman schreiben; die Firma Werneburg war durch eine Bürgerschaft in finanzielle Schwierigkeiten geraten. Ihr wollte er helfen durch den Roman⁴⁹:

Der blinde Seher.
Episch-romantisches Zeitbild
von Theodor Gieseler,
Lübbecke.
Druck und Verlag von Fr. Werneburg.

Aus dem Inhalt ergibt sich, daß der Roman nach 1866 und vor 1870 entstanden sein muß. Im Vorwort sagt Gieseler: Der Roman soll einige Durchblicke auf die gegenwärtige Weltlage gewähren. Ein Roman verhält sich zu einer bloßen Kopie des wirklichen Lebens wie ein Gemälde zu einer Photographie.

Inhaltsangabe.

Georg, die eigentliche Hauptperson, ist ein Findling, der im Alter von etwa 3 Jahren von einem Professor aufgefunden wurde und bei dessen Gärtner zusammen mit dessen Tochter erzogen wurde. Im Hause wohnt ein blinder Onkel, der „blinde Seher.“ Georg hat die Familie verlassen, um seine Eltern zu suchen, kehrt zu Anfang des Romans 1865 zu seinen Pflegeeltern nach ergebnisloser Suche zurück. Er will anonym in die Fabrik des Herrn Walter eintreten. Gleichzeitig mit ihm tritt ein anderer junger Mann, Robert, ein Neffe von Walter, als Volontär in die Firma ein. Gewarnt wird vor einem gewissen Fritz Temming, einem leidenschaftlichen Menschen, dessen Mutter man eine Megäre nennen kann. Sie hat eine Waise, die Tochter des verstorbenen Lehrers in Pflege, die von ihrer Pflegemutter mißhandelt wird. Georg sorgt für dieses arme Kind, findet an seinem Halse an einem Bande ein Medaillon, das eine Photographie enthält, deren Züge Georg bekannt vorkommen. Das Kind hat das Medaillon von Lise Temming erhalten.

⁴⁸ Oberarchivrat Dr. Nordsiek, Minden, stellte der Verf. eine maschinengeschriebene Abschrift zur Verfügung.

⁴⁹ Die Verf. kennt zwei Exemplare in Familienbesitz.

Ein junges Mädchen war wahnsinnig geworden, nachdem es irrtümlich vom Tode seines Bräutigams unterrichtet worden war, es erkennt den Heimgekehrten nicht. Um es zu heilen, wird ein feierlicher Empfang des Verlobten inszeniert, bei dem es durch die Erschütterung geheilt wird. Gleichzeitig gibt sich Georg zu erkennen. Im Bilde des Medaillons erkennt Walters Neffe Robert seinen Vater. Der blinde Seher hatte Georg längst erkannt und ahnt vieles von den künftigen Geschehnissen. Georg berichtet im Familienkreis von seinen Erlebnissen. Von seiner frühesten Kindheit weiß er noch, daß ein Weib ihn als schreienden Jungen fortgerissen hatte. Zu Anfang seiner Wanderung lernte er einen Hausierer kennen, einen praktischen Philosophen. Dieser führt ihn zu einer Witwe, deren einziger Sohn gerade gestorben war und die ihn an Sohnes Statt annehmen will. Georg aber entschließt sich zu einer Ausbildung in einer Maschinenfabrik.

Zum Geburtstag des Fabrikherrn wird ein kleines Schauspiel aufgeführt: „Das Lehrgeld des Vulkan“. Fritz Temming legt während dieser Zeit Feuer an die Fabrik, er wird gefangengenommen. Lise Temming offenbart Robert, den sie für Georg hält, um ihren Sohn zu retten, daß der Bruder des Fabrikherrn Georgs Vater ist. Sie befreit ihren Sohn, und beide fliehen. Die herbeigerufenen Eltern erkennen Georg als ihren Sohn, den Lise Temming, die sich als Kammermädchen an den Vater Georgs herangemacht hatte, aber von diesem nicht geheiratet wurde, entführt hatte. Fritz Temming ist also der dritte Bruder. – Ein Augenarzt hofft, dem Blinden das Augenlicht wiedergeben zu können. Ein junger Zigeuner wird von der Dorfbevölkerung als der vermeintliche entführte Sohn aufgegriffen. Der Vater Georgs nimmt ihn als Förstergehilfen an. Georg will zu seinen Eltern auf ihr Gut, vorher gesteht er Marie seine Liebe, sie aber kommt nicht mit zu seinen Eltern, sondern fährt mit dem Onkel zu dem Augenarzt. So fahren zwei Parteien in getrennten Zügen ab. Sie erleben ein schreckliches Unwetter, ein Eisenbahnunglück. In dem schwer beschädigten Zuge befinden sich Georg und seine Eltern. Georg wird verletzt, sein Vater stirbt. Lise Temming hat eine Weiche falsch gestellt, sie will sich noch immer an Georgs Vater rächen. Sie flieht und findet den Tod durch Sturz in einen hochgehenden Fluß. Fritz Temming wird als Bruder und Sohn anerkannt und zum Förster gegeben, bei dem schon der Zigeuner ist, der als Förster sehr tüchtig ist, aber gegen die Wilderer manche Possen treibt und sie dadurch verjagt. Der Blinde wird geheilt. Marie pflegt ihren Georg und wird seine Braut. Der Krieg von 1866 bricht aus. Robert und Fritz Temming kommen zum selben Regiment, der Zigeuner begleitet sie. Georg wird nicht eingezogen. Der Zigeuner hilft den beiden Soldaten bei manchen Schwierigkeiten. Er findet einen Knaben, der erschöpft ist, es ist ein Mädchen, das seinen Bruder, seinen einzigen Angehörigen, sucht. Mit ihr ergeben sich noch einige romantische Zwischenfälle. Fritz

Temming stirbt den Opfertod für seinen Bruder. Auch der Bruder des Mädchens fällt. Der Zigeuner nimmt sich ihrer und des verwundeten Robert an. Zum Schlusse gibt es lauter glückliche Paare, manche davon sind zwar erst zukünftige. Auch der Hausierer hat sich wieder eingefunden, und der Zigeuner wird zum Förster ausgebildet.

Ein romantisches Zeitbild ist der Roman sicher, aber kann man ihn als einen religiösen bezeichnen? Nach dem ersten Eindruck nicht; sein Zweck war ja ein durchaus profaner, nämlich Geld zu verdienen für die Familie Werneburg. Der Roman mußte deshalb unterhaltend, ja sogar spannend sein, um die ländliche Bevölkerung zum Kauf zu reizen. Doch liest man ihn gründlicher, so sieht man den religiösen Hintergrund. Schon daß als Titel „Der blinde Seher“ gewählt wurde, deutet auf religiöse Bezüge. Blind war der Seher Tiresias, der Ödipus sein Schicksal vorhersagte; doch der Seher des Romans gleicht mehr einem Propheten der Bibel⁵⁰. Ein anderes Vorbild war wahrscheinlich der Vater Georg Gieseler, der durch das Fehlen eines anderen Sinnes – er war taub – von der Kommunikation mit seinen Mitmenschen weitgehend ausgeschlossen war, viel mehr als ein Blinder, und der deshalb auf ein starkes Innenleben und einen geistigen Rapport mit anderen Menschen angewiesen war. Den Einfluß des Vaters kann man z. B. an der Stelle erkennen, wo über den Tod gesprochen wird⁵¹. Der Blinde sagt: „Das Rätsel der Sphinx weist nicht hin auf den Tod, sondern auf das menschliche Leben... Es gibt für uns nur ein Rätsel – der Mensch. Setzen wir ihn voraus, so muß auch seine Welt sein, wie sie ist. Auch der Tod muß sein; denn das Menschenleben hätte keinen Sinn ohne Tod... Jedes ernstere Leben ist ein Hindrängen nach dem Tode, nach dem Beginn einer neuen Laufbahn. – Aber der Tod ist nicht nur Forderung, er ist auch Bedingung unseres Lebens.“ Schon der Schlaf durchbricht notwendig den Lauf des Lebens, und so ist wohl auch der Tod gedacht als Unterbrechung eines höheren Lebens, das von einer niedern Stufe zu einer höheren führt. Gieseler deutet den Gedanken eines ewigen Lebens durch Wiedergeburt nur an, sein Vater äußerte ihn mehrfach in Briefen⁵². Theodor Gieseler will seine Leser nicht durch solche Gedankengänge verwirren, deshalb bleibt es

⁵⁰ S. 277.

⁵¹ S. 160/161.

⁵² In mehreren Briefen an seinen Sohn Carl Gieseler befaßt sich der Vater Georg Gieseler mit der Seelenwanderung: 11. 12. 1810, 14. 1. 1832, 29. 12. 1832, 4. 3. 1833, 20. 4. 1833. Im letzten heißt es: „Von den Dächern braucht sie nicht gepredigt zu werden.“ In Seite 11 des Romans scheint fast Georg Gieseler charakterisiert zu sein: „Es ist mir unerklärlich, wie ein Mann von so klarer und fester Denkkraft sich in so seltsame Einbildungen verlieren mag“. Darauf die Antwort: „Er hütet sich wohl, sich in mystischen Anschauungen zu verlieren. Wenn er sie je unter Freunden äußert, so behandelt er sie mehr spielend und verläßt sie problematisch hingestellt, wenn man sie anzweifelt. Und es kann ja nicht befremden, daß sein ausschließlich auf das innere Leben gerichteter Blick dort Manches zu entdecken glaubt, woran wir Andern nicht denken.“

bei einer Andeutung, man muß schon genau hinhören. Es erhebt sich die Frage, stehen auch die Tiere in dieser Stufenleiter? Doch auf diese Spekulation will sich der Blinde nicht einlassen, da sie seine Erfahrung übersteigt. Er – damit wahrscheinlich Theodor Gieseler – sieht keine scharfe Trennung zwischen Tier und Pflanze, wie es auch die Pflanzentiere beweisen. Er schreibt auch den Pflanzen Empfindungen zu⁵³, Anhänglichkeit untereinander, Empfindungen für den Menschen, der sie pflegt. „Wenigstens erklärt sich das Leben der Pflanzen nicht aus dem rohen Mechanismus der heutigen Zellentheorie“⁵⁴.

An Gieselers erste theologische Veröffentlichung „Project einer theologischen Anthropologie“ knüpft eine Bemerkung an, daß Religion und Sittengesetz im Menschen ein sicheres Fundament haben⁵⁵. Ein weiterer theologischer Standpunkt Gieselers, der begründet ist durch seine naturwissenschaftlichen Studien, wird durch folgendes aufgezeigt. Gottes Wirken erfolgt heute nicht mehr in Wundern, sondern nach Gesetzen. „Gott schafft nicht in Wundern, die willkürlich setzen, dann verbessern, dann aufheben wie menschliche Beschränktheit; es ist seiner nur würdig, nach ewigen Gesetzen zu schaffen, und nach gleich festen Gesetzen waltet seine Vorsehung“⁵⁶. Dies sprach er auch im Religionsunterricht aus, den er seinem Sohne Eberhard erteilte⁵⁷. Göttliche Vorsehung für den einzelnen Menschen ist nach einem Kriege schwer verständlich. Gieselers Roman wurde nach dem deutsch-österreichischen Kriege 1866 geschrieben; er setzt sich deshalb auch mit diesem Konflikt auseinander. Bezeichnenderweise ist es eine Frau, Georgs Mutter, die diese Frage stellt: Hat nicht Menschenwillkür so viel Elend verschuldet⁵⁸? Der Blinde antwortet: „Sie darf es nicht, sie kann es nicht.“ Den Menschen mag das unbegreiflich erscheinen. Jedes Menschenleben ist in eine kleinere oder größere Gesellschaft eingefügt. Eine höhere Macht hält alle Fäden dieser Gemeinschaft in ihrer Hand. Der Wille des Einzelnen wird dem Weltplane dienstbar. Wie steht es dann aber mit der Selbstbestimmung des Menschen? Der Mensch gibt auch im Kriege die Freiheit seines sittlichen Handelns nicht auf. Wenn der Soldat auf einen Gegner zielt, ist er kein Mörder, sein Wille gehorcht der Pflicht im Dienst des Vaterlandes. Wen aber die Kugel trifft, das lenkt eine höhere Macht. Das überzeugt uns Heutige nicht mehr; damals wurden bei der geringen Treffsicherheit der Waffen viele Kilogramm

⁵³ S. 172.

⁵⁴ S. 259.

⁵⁵ S. 12.

⁵⁶ S. 19.

⁵⁷ Ein kleines Heft, geschrieben von der Hand des 12jährigen Sohnes Eberhard Gieseler, überschrieben „Religionslehre“, gibt Aufschluß darüber.

⁵⁸ S. 285 ff.

Metall gebraucht, um einen Menschen zu töten, heute kann eine Atombombe, die ein Mensch auslöst, Millionen Leben vernichten. Gieseler setzt voraus, daß die Soldaten sich in voller Freiheit für das Vaterland opfern; in ihnen wird eine Anspannung der sittlichen Kräfte bewirkt. Selbstaufopferung wird zum Allgemeingut. Dauernder Friede führt zu selbstsüchtiger Verblendung und schließlich zur Versumpfung, wie Gieseler es ausdrückt. „Eine neue bessere Zeit kann nur wie ein Phönix aus der Asche blutiger Opfer hervorgehen.“ Ob er das heute sagen würde?

An den „Religionszwist zu Bacherau“ erinnert folgendes Gespräch. Der Zigeuner hatte plündernde Menschen durch ein vorgetäushtes Wunder vertrieben⁵⁹. „Ist es recht, daß du den Aberglauben jener Elenen in dieser Weise ausbeutest?“ Der Zigeuner bejaht dies. „Aber sie sind Menschen und haben Verstand und menschliches Gefühl.“ – „Nein, nur Glauben.“ – „Auch kein Gewissen?“ – „Nur Glauben.“ – „Also doch Religion?“ – „Nein, Glauben.“ – „Was ist denn das für ein Glaube, der nicht Religion ist?“ – „Ein Glaube, wie ihn die geistliche und weltliche Religion braucht. Der duldet nichts neben sich, nicht Vernunft, nicht Gewissen, nichts rein Menschliches, kein menschliches Gefühl, sei es noch so edel, selbst Religion und Patriotismus nicht.“ Hier wird ganz deutlich, was Gieseler unter „Glauben“ versteht, das ist wichtig für die Beurteilung seiner Alterspredigten, in denen er immer wieder den Glauben als ein Unheil verurteilt. Was Gieseler von der Religiosität fordert, ist, daß sie sich im Leben bewährt⁶⁰. „Jeder religiöse Aufblick erlangt erst rechte Kraft und Wirkung, wenn er in der festen Grundlage des thätigen Lebens seine Stütze findet⁶¹.“ Für dieses Wirken im tätigen Leben gibt es zahlreiche Beispiele im Roman. Das für das soziale Leben wichtigste ist die Organisation der Fabrik Walters.

Der Fabrikant hat probeweise sämtliche Arbeiter als Teilnehmer am Geschäft zugelassen. Seine Erfahrungen sind sehr gut, die Arbeitsfreudigkeit und das Verantwortungsgefühl der Arbeiter sind beträchtlich gewachsen. Wer in das Werk aufgenommen werden will, muß erst ein Probejahr durchmachen. Dieses entscheidet sowohl über seine Aufnahme als auch über seine Stellung im Betrieb. Ihr entsprechend erhält er seine Dividende, von der ein Teil in eine Reservekasse fließt, aus der Pensionen, Unterstützungen und Zuschüsse in Zeiten schlechten Geschäftsganges bestritten werden. Ein engerer Ausschuß, der nach dem Klassensystem aus wissenschaftlich geschulten oder erprobten Genossen gewählt wird, leitet das Unternehmen. Jeder Teilnehmer kann Einblick in die Geschäftsführung fordern. Der Kapitalwert der Fabrik

59 S. 292/293.

60 S. 232.

61 S. 8/9.

wird von dem Unternehmer gegen mäßigen Zins vorgeschossen, doch auch andere Mitglieder können Geld gegen feste Zinsen anlegen.

Soziale Unterschiede sollen nach Gieseler überwunden werden. Zwar finden die Eltern Georgs, reiche Gutsbesitzer, nicht gleich Kontakt zu der Familie seines Pflegevaters, eines einfachen Gärtners, aber das Verständnis stellt sich beim näheren Kennenlernen ein. Der uneheliche Sohn und der Zigeuner gehören zunächst zu den Verachteten und Ausgestoßenen. „Gesetz und Ordnung ist nicht für die Ausgestoßenen⁶².“ Aber „Wie kann ein Mensch anders werden, wenn er von allen ordentlichen Leuten gemieden wird“⁶³? Der Pöbel schätzt „Menschenwerth nach Stand und Race“⁶⁴. Aber durch die Hilfe guter Menschen werden beide gleichberechtigt in die Gesellschaft aufgenommen.

War im „Religionszwist zu Bacherau“ Toleranz das Thema, so ist hier das Motto: Liebe deinen Nächsten. „Ohne die Fortdauer der Liebe würde das ganze Leben zerbröckeln; denn alles Andere ist Stückwerk. Gälte ihre Bürgschaft nicht mehr, so wäre das Menschenleben eine Lüge, der Mensch selbst ein Unding⁶⁵.“ Liebe wird im Roman in mancherlei Ausprägung gezeigt. Manche Figuren scheinen nur deshalb aufzutreten, um einen neuen Aspekt zu gewinnen. Eltern- und Gattenliebe werden geschildert, Geschwisterliebe, die nach der langen Trennung der nicht leiblichen Geschwister Georg und Marie zu einer bräutlichen wird. Liebe zu unglücklichen Kindern und von der Gesellschaft Ausgestoßenen führt zu selbstverständlicher Hilfeleistung. Liebe führt den Fabrikanten zur Mitbeteiligung seiner Arbeiter, diese lohnen es ihm durch treue Mitarbeit, die freiwillig, ohne Zwang, vielmehr aus Liebe getan wird. Die ganze Gemeinde tut sich zusammen, um eine Unglückliche von ihrem Wahn zu heilen; ein Arzt müht sich in rastloser, teilnahmsvoller Tätigkeit um seine Blinden. Aber auch als Liebe getarnte Selbstsucht wird in Lise Temming dargestellt, diese unwahre Liebe schlägt in erbitterten, unversöhnlichen Haß um. In leidenschaftlicher Mutterliebe erzieht die Verblendete ihren Sohn völlig falsch, so daß er ein haltloser, böswilliger Mensch wird. Durch die verzeihende Liebe guter Menschen erwachen seine guten Eigenschaften. Er opfert sein Leben bewußt für seinen Halbbruder als Sühne für die Verbrechen seiner Mutter. Das ist ein christlicher Gedanke. „Was hätte der Schuldlose zu sühnen⁶⁶?“ Auch andere Gefahren übergroßer Liebe werden erwähnt. „Man sagt, wer ein Geschöpf zu seinem Abgotte macht, könne nur beten zu seinem Abgotte⁶⁷.“ Der so abgöttisch geliebte Bruder fällt

62 S. 189.

63 S. 41.

64 S. 328.

65 S. 147/148.

66 S. 321.

67 S. 289.

bei der Hilfeleistung für den verwundeten Kameraden. Die Schwester zeigt nun eine standhafte, echte Liebe, indem sie dem Zigeuner für immer Schwesterntreue verpfändet und sie auch bewährt. – Die Vaterlandsliebe wurde schon oben behandelt. Im Roman werden also jene Gedanken verarbeitet, die der alte Pfarrer immer wieder in seinen Predigten vortrug: Glauben, in seinem Sinne verstanden, als ein Unheil und Liebe, die ausgeht wie eine Welle im Teiche von der Familie als Ausgangspunkt, Kreise zieht in Gemeinde und Volk und den letzten Kreis ans Ufer der Ewigkeit⁶⁸.

Ab 1881 wurde Gieseler Johannes Kuhlo als Adjunkt beigegeben⁶⁹. 1886 zog der Greis zu seinem Sohne Eberhard Gieseler nach Bonn, wo er am 19. 12. 1888 starb.

⁶⁸ Diesen Gedanken äußerte Theodor Gieseler in verschiedenen Traureden, so vom 26. 9. 1867, 10. 10. 1872 u. a.

⁶⁹ Wilhelm Ehmann: Johannes Kuhlo, ein Spielmann Gottes, Witten, 1959

Begräbnisse des älteren Rietberger Grafenhauses; außerhalb des eigenen Landes

Von Franz Flaskamp, Wiedenbrück.

Die ältere Rietberger Grafenfamilie, die dem Hause Werl-Arnsberg¹ entstammte², fand, wenn im Rietbergischen gestorben, ihre letzte Ruhestätte in der Klosterkirche zu Marienfeld³, die jüngere, die aus dem ostfriesischen Hause war⁴, seit Gründung des Rietberger Franziskanerkonvents (1619) unter dem Chor von dessen Klosterkirche⁵. Die entsprechenden Marienfelder Grabplatten wurden 1660 durch den Paderborner Jesuiten Johannes Grothaus⁶ und 1715 durch den örtlichen Zisterzienser Hermann Hartmann⁷ verzeichnet und so deren inschriftliche Zeugnisse gerettet⁸. Verblieben ist aber von diesen Grabplatten selbst an Ort und Stelle ersichtlich rein nichts⁹. Die Rietberger Spuren

¹ Paul Leidinger. Untersuchungen zur Geschichte der Grafen von Werl, Paderborn 1965.

² Wolfgang Leesch. Die Grafen von Rietberg aus den Häusern Arnsberg und Ostfriesland: Westfälische Zeitschrift 113 (1963), S. 283-376.

³ Walter Tröller. Die Zisterzienserkirche in Marienfeld, Würzburg 1936; Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Warendorf, Münster 1936, S. 200-285.

⁴ Oben Anm. 2.

⁵ Walther Tecklenborg. Das Franziskanerkloster Rietberg und seine Gründer, 1955. So auch vom Marienfelder Chronisten Hermann Hartmann, hrsg. von Joseph Wigger, *Antiquitates et inscriptiones Campi sanctae Mariae* = Programm Warendorf 1898, S. 21 vermerkt: „Hic finitur sepultura dominorum comitum Ritbergensium, qui nunc sepulturam suam habent in conventu fratrum Franciscanorum strictioris observantiae Ritbergi a se fundato et exstructo“. Es wurden aber noch drei jung verstorbene Kinder des Grafen Johannes III. und der Gräfin Sabina Katharina (Ezard † 28. 3. 1603; Anna Walburg † 28. 10. 1603; Walburg Maria † 13. 6. 1613) zu Marienfeld beerdigt.

⁶ Auskunft des Jesuitenarchivs zu Rom: geb. 4. September 1601 Beckum, seit 15. Oktober 1620 Novize zu Trier, studierte 1623 bis 1625 Philosophie in Paderborn und Köln, lehrte 1626 bis 1629 an den Gymnasien zu Köln und Münster, studierte 1631 bis 1633 Theologie in Köln, wurde hier 1633 geweiht, lehrte dann Theologie in Köln und seit 1659 in Paderborn, war daneben (Vorgänger Nikolaus Schatens) bischöflicher Beichtvater zu Neuhaus, gest. 28. April 1669 Paderborn; lieferte auch Vorarbeit zu Nikolaus Schatens „*Annales Paderbornenses*“.

⁷ Warendorfer Blätter für Orts- und Heimatkunde 3 (1904), S. 32; aus Coesfeld, am 12. Dezember 1649 in dortiger Lambertikirche getauft, mit 18 Jahren zu Marienfeld eingetreten, später u. a. Klosterbeichtvater zu Gravenhorst, seit 1705 Dechant zu Harsewinkel (Klostereigner Kirche), gest. 7. Januar 1719 daselbst, am 9. Januar in Harsewinkel beerdigt.

⁸ Handschrift Grothausens im Staatsarchiv Münster, Masc. VII 207 (1) Rietberg; Liste Hartmanns nach Abschrift des letzten Marienfelder Mönchs Heinrich Dünheuft († 1861) von Wigger, *Antiquitates*, S. 16-24 veröffentlicht.

⁹ Über (sonstigen) Verbleib vgl. Bau- und Kunstdenkmäler Kr. Warendorf S. 254-260.

haben sich ähnlich verloren¹⁰ Die Obhut verging dort und hier, als die Grafenfamilie den westfälischen Raum verließ, später auch deren heimische Landeshoheit erlosch.

Beerdigungen an sonstigen Plätzen ergaben sich für jene Grafenkinder, die anderswo eine Bleibe gefunden hatten¹¹. Doch brachte der Zufall, das Schicksal, es mit sich, daß mehrere Grafen ganz abseits beerdigt wurden, an Stätten, wo man ihr Sterben und ihr Grab eigentlich nicht vermuten sollte.

Schon der Iburger Klosterchronist Maurus Rost vermerkte das Grab eines Rietberger Grafen Otto, der, auf dem Schlosse Iburg zu Besuch, dort am 6. September 1456 gestorben und in der benediktinischen Klosterkirche beerdigt sei¹². Der hannoverische Denkmalpfleger Hektor Wilhelm Heinrich Mithoff machte dessen Grabplatte über Rosts Mitteilung der Inschrift hinaus bekannt¹³: ein gotisch gerahmtes Ritterbild, die Hände zum Gebet gefaltet, zu Füßen auch durch das Wappen gekennzeichnet. Es dürfte sich um den Gemahl der am 12. November 1448 gestorbenen und zu Marienfeld beerdigten Gisebracht von Bronckhorst¹⁴ handeln, dessen Verwandtschaft zur Fürstbischöflichen Verwaltung in Iburg verzweigt war.

Noch mehr den westfälischen Stammlanden entfernt fanden die Grafen Otto IV. und Johannes II. von Rietberg ihren Tod und ihr Grab. Beide waren Kinder des am 18. Dezember 1535 gestorbenen Grafen Otto III.¹⁵, der eine aus dessen Ehe mit Anna von Sayn-Wittgenstein¹⁶, der andere aus dessen Ehe mit Anna von Esens-Stedesdorf-Wittmund¹⁷. Der eine war beim Tode des Vaters schon erwachsen, der andere noch minderjährig. Otto erstrebte nun die vollberechtigte Nachfolge des Vaters und suchte sich seinem Lehnsherrn, dem Landgrafen Philipp

¹⁰ Über Totentafel des 1660 gestorbenen Grafen Johannes IV. vgl. Walther Tecklenborg: Gütersloher Heimat in Wort und Bild 2 (1932), S. 90.

¹¹ Tecklenborg. Das Franziskanerkloster Rietberg S. 24-27; Leesch. Die Grafen von Rietberg S. 298-332.

¹² *Annales monasterii sancti Clementis in Iburg*, hrsg. von Carl Stüve, Osnabrück 1895, S. 48 f.: „Anno hoc 1456, sexta Septembris, obiit in aula episcopali praesens Otto de Rittpergh, comes, in ecclesia nostra ante venerabile, sepultus, cuius tumulo sequentia inscripta leguntur: Mille quadringentis quinquaginta similiter et sex completis annis, Septembris sexta dierum de Retberg natus Otto, comes generosus, vitam finivit; misertus sit Deus illi“.

¹³ Kunstdenkmale und Altertümer im Hannoverschen VI, Hannover 1879, S. 69.

¹⁴ Wigger. *Antiquitates* S. 20: „Anno Domini MCCCCXLVIII, pridie Idus Novembris, obiit Ghisebracht de Brunckhorst, comitissa de Retberghe cuius anima requiescat in pace“.

¹⁵ Ebd. S. 21: „Anno Domini MCCCCXXXV, decimo quinto Calendas Janurarii obiit Otto nobilis comes ac dominus de Rethberg, cuius anima requiescat in pace“.

¹⁶ Desgl.: „Anno Domini millesimo quingentesimo vigesimo tertio, in vigilia sancti Antonii obiit Anna de Zein, comitissa in Retberg, cuius anima requiescat in pace“.

¹⁷ Begräbnis nicht bekannt.

von Hessen, durch Einführung der Reformation zu empfehlen¹⁸ Gleichwohl belehnte der Landgraf am 23. Mai 1537 beide Halbbrüder zu gleichem Recht¹⁹. Daraus entwickelte sich ein Bruderkrieg, der erst am 22. Dezember 1541 durch Philipp von Hessen beigelegt wurde, doch unter der vorgängigen Bedingung eines übereinstimmenden Rechts an der einen Grafschaft. Kaiser Karl V. verwarf zwar nach dem Schmalkaldischen Kriege diese Entscheidung Philipps, verfügte aber am 9. Juni 1548 die gleiche Rechtsordnung. Dabei blieb es, bis eine sonderbare Entwicklung das volle Gegenteil bewirkte, nämlich den jüngeren Johannes zum Alleinerben werden ließ. Das Kriegsschicksal Ottos begründete diesen Wechsel der Rollen.

Im Frühjahr 1552 hatten deutsche Fürsten, Hessen und Sachsen voran, aus Abneigung gegen die Politik Kaiser Karls V. den Franzosenkönig Heinrich II. veranlaßt, mit Heeresmacht zum Rhein vorzustoßen, und ihm so die lothringischen Reichsstädte Metz, Toul und Verdun zugespielt. Der Kaiser erblickte besonders in dem Verlust von Metz eine schwere Schädigung des Reiches und rüstete für einen Rückerwerb mit Waffengewalt. Ab Herbst 1552 wurde die starke und zwischen durch noch namhaft verstärkte Festung von den Kaiserlichen belagert, aber trotz allen Aufwands nicht erobert. Im Gegenteil: große Verluste, nicht zuletzt durch Seuchenausbruch, ließen das Unternehmen als aussichtslos erscheinen. Daher zogen sich die Kaiserlichen zu Jahresanfang 1553 nach Diedenhoven zurück und rückten dann völlig ab. Die Städte Metz, Toul und Verdun verblieben in französischer Hand²⁰.

Am Zuge Kaiser Karls waren auch die beiden Rietberger Grafen beteiligt. Otto wurde im Lager krank, starb und wurde zu Diedenhoven beerdigt. Doch nicht ganz ohne Sang und Klang. Für etwas mehr als Massenbegräbnis sorgte schon der anwesende Bruder, überdies eine Vertretung der ferneren Verwandtschaft, die unbeschadet aller widrigen Umstände der Zeit und des Raumes doch dem unverhofft Heimgegangenen die letzte Ehre erwies²¹. Freilich ist an Ort und Stelle keine Erinnerung mehr zu finden, weder die beschriftete Grabplatte noch ein Epitaph über Jahrhunderte hinweg erhalten²².

¹⁸ Staatsarchiv Münster Akten Grafschaft Rietberg XII Nr. 1; dazu Regula Wolf. Der Einfluß des Landgrafen Philipp des Großmütigen auf die Einführung der Reformation in den westfälischen Grafschaften: Jahrb. d. Ver. f. Westf. Kirchengeschichte 51/52 (1958/59) S. 27-149. auch Franz Flaskamp. Zur Kirchengeschichte der Grafschaft Rietberg: ebda. 55/56 (1962/63), S. 22-68.

¹⁹ Alle entsprechenden Urkunden im Staatsarchiv Münster. Grafschaft Rietberg.

²⁰ Karl Brandi. Karl V. vor Metz: Elsaß-Lothringisches Jahrbuch 16 (1937) S. 1-30. auch Gesammelte Aufsätze, Oldenburg 1938. S. 355-385.

²¹ Unten Anm. 24.

²² Auskunft der Archivzentrale Metz.

Über den Tod und das Begräbnis Ottos melden drei zeitgenössische Zeugen. Das Wiedenbrücker Kalandsbuch²³ hat seiner Liste der regierenden alten Rietberger Grafen²⁴ den Vermerk angeschlossen: „Otto, Ottonis filius a matre de Weda (d. h. der Anna von Sayn-Wittgenstein, oben Anm. 16) natus, obiit Mettiza obsessa, sepultus vero in Didenhoven a fratre, media patria praesen(tatione) atque novercae (d. h. der Anna von Esens-Stedesdorf-Wittmund) anno Domini 1552“. Weniger aufschlußreich ist Hermann Hamelmanns etwas abseitige Erinnerung²⁵: „Ottonem, qui in castris Caroli V. Caesaris ad urbem Mettensem positus anno Domini 1551 periit; et fuit militaris heros“. Eine verlässliche Datierung aber, nämlich zum 5. oder 6. Januar 1553, wird nur einem Briefe des niederländischen Rechtsgelehrten und Diplomaten Vigilius van Zuichem²⁶ vom 14. Januar 1553 verdankt, der sich wieder auf eine Mitteilung des Bischofs Antoine Granvella von Arras²⁷ stützt, der damals als Vizekanzler dem kaiserlichen Gefolge angehörte²⁸.

Graf Otto war nun für die Rietberger Landeshoheit ausgeschieden. Schon am 18. April 1553 wurde der überlebende Graf Johannes durch Kaiser Karl auch mit dem Grafschaftsanteil des toten Halbbruders belehnt²⁹. Aber auch diese Alleinherrschaft entwickelte sich schicksalhaft. Aus einigem Übermut zettelte Johannes II. die Lippische Fehde (1556/57) an. Er wurde bei Eroberung der Rietberger Burg festgenommen und zu Kölner Haft verurteilt³⁰. Als Gefangener im Schottenkloster St. Martin³¹ hat er allerdings durch geistiges Interesse überrascht. Er verwertete nämlich die lateinkundliche Bildung, die ihm einstens durch seinen Hauslehrer Hieronymus Grestius aus Herford³²

²³ Franz Flaskamp. Die Kalands-Bruderschaft zu Wiedenbrück, 2 Hefte, Münster 1957/59.

²⁴ Enge Beziehungen, nachdem Graf Otto I. († 1347) an der Gründung (1343) führend beteiligt gewesen war; Liste des 16. Jahrhunderts: Friedrich I. († 1282) bis Otto III. († 1535).

²⁵ Genealogiae et familiae illustrium et nobilissimorum comitum et heroum ... 1582; bei Ernst Casimir Wasserbach, Hermann Hamelmanni Opera genealogico-historica, Lemgo 1711, S. 409.

²⁶ Rudolf Schulze. Der niederländische Rechtsgelehrte Vigilius van Zuichem (1507/77): Westfälische Zeitschrift 101/102 (1953) S. 183-230.

²⁷ Wilhelm van Gulik und Konrad Eubel. Hierarchia catholica III, 2. Aufl. (von Ludwig Schmitz-Kallenberg), Münster 1923, S. 122. 139: Antonius Perenotius de Granvella, seit 1538 Bischof von Arras, seit 1561 (bis 1589) Erzbischof von Mecheln und Kardinal.

²⁸ Heinrich Reimers. Der Tod Ottos IV. von Rietburg: Paderborner Heimatborn 12 (1932), S. 11 f.; über diesen verdienten Teilhaber der Rietberger Forschungen vgl. Niedersächsische Lebensbilder 2 (1954), S. 281-293.

²⁹ Staatsarchiv Münster. Urkunden Grafschaft Rietberg.

³⁰ Otto Preuß. Die Rietberger Fehde: Lippisches Magazin 8 (1843), Sp. 921-929, 941-948, 961-969, 991-999.

³¹ Paul Clemen. Kunstdenkmäler der Stadt Köln II,1, Düsseldorf 1911, S. 340-387.

³² Theodor Berndt. Herforder Plutarch, Salzuflen 1951, S. 9-14: war Vizekurat zu Ibbenbüren, Hauslehrer zu Rietberg, Domschulrektor zu Osnabrück, pastor verus zu Ibben-

vermittelt war³³, zum Übersetzen deutscher Bücher³⁴ und füllte so verständigerweise die erzwungene Muße. Aber er blieb zeitlebens in dieser Haft, starb daselbst, schließlich geistig verwirrt, am 9. Dezember 1562³⁵ und wurde auch in der Klosterkirche bestattet.

Die Witwe Agnes von Bentheim-Steinfurt widmete ihrem allzu früh vollendeten Gatten eine Denktafel in der Kölner Klosterkirche³⁶ sowie ein Epitaph mit einer Darstellung der ganzen Familie in der Pfarrkirche zu Esens³⁷. Beiderorts beklagte sie, daß mit Johannes II. das alte Rietberger Grafengeschlecht im Mannesstamme ausgestorben sei. Sie dachte dabei gewiß mit einiger Sorge an die Erbfolge der beiden

büren, 1552/59 Pfarrer und Superintendent zu Esens, wo er auch eine Reimchronik vom Harlingerland (hrsg. von Johann Hermann Dietrich Möhlmann, Stade-Harburg 1845) verfaßt hat.

³³ Hermann Hamelmann. Cum scriptura sacra consensus undecim conciliorum, Frankfurt 1557, Lage F Bl. 6 v: „Huius facti testis est Hieronymus Grestius, Tuae Magnificentiae (d. h. des Grafen Johannes II. privatus olim instructor“.

³⁴ Wasserbach. Hermann Hamelmanni Opera genealogico-historica, S. 409: „Ita captus in custodia multos Germanicos libros vertit in linguam Latinam, sicut in arce Esensi vidi“; auch Johannes Piderit Chronicon comitatus Lippiae, Rinteln 1627, S. 631 f.; Andreas Kothes Wiedenbrücker Chronik (Handschrift der Kaufmannsfamilie Tecklenborg, S. 146): „Selbiger Graf ist wollgelehrt gewesen, daß in den Gefängnuß viel Bücher geschrieben undt nach seinen Todt in Druck gangen“.

³⁵ So in dem Gedenken zu Köln und Esens (Unten Anm. 36 f.) bezeugt.

³⁶ Kunstdenkmäler II, 1, S. 382; auch Paul Pieper: Westfalen 34 (1956), S. 90. Wurde im Hitlerkrieg zerstört. – Widmung: „D(eo) O(ptimo) M(aximo) S(acrum). Illustri ac generoso domino, D(omino) Joanni ex comitibus de Rytgerg, domino Esentii, Stedesdorprii et Widtmundiae, ultimo eius familiae, qui variis multisque huius saeculi aerumnis et calamitatibus defatigatus 9. Decembris anno salutis MDLXII hic Coloniae animam creatori suo reddidit, illustris et generosa domina d(omina) Agnes ex comitibus de Bentheim prognata, coniunx moestissima coniugi ad perpetuam memoriam charissimo p(osuit)“.

³⁷ Otto Galama Houtrouw. Ostfriesland II, Aurich 1891, S. 357, abgebildet bei Pieper: Westfalen 34 (1956), S. 90 ff.: Größe 270/175 cm, im Felde hohes Kreuzifix, neben dem auf Betbänken heraldisch-rechts Graf Johannes, heraldisch-links Gräfin Agnes kniet, hinter ihr hinzukommend die Töchter Irmgard und Walburg; im Giebel „Mors ultima linea vitae“; im Felde beiderseits des Kreuzifixes „Salutem ex inimicis nostris et de manu omnium, qui oderunt nos; im Sockel die Widmung „Illustri ac generoso domino d(omino) Joanni ex comitibus de Ritberge, d(omino) Esensi, Stedesdorprii et Witmundae, ultimo eius familiae, qui variis multisque huius seculi aerumnis et calamitatibus defatigatus 9. Decemb(ri)s anno salutis MDLXII. Coloniae animam creatori suo reddidit, illustris et generosa d(omina) D(omina) Agnes ex comitibus de Bentheim prognata, coniunx moestissima, coniugi ad perpetuam memoriam carissimo posuit“. Darunter jüngere Holztafel:

„Das gräflich Licham zu Cöln licht begraben,
der mennlich Stamm, Helm und Schild zu beklagen.
So hinweggenommen aus diesem Jammerthal,
durch Zustiftung der Mißgunstigen ohne Zal.
In Gottes Hand die Seel' bewahret ist
und achtet nit der Bösen Hinterlist“.

Töchter Irmgard und Walburg, konnte aber nicht ahnen, wie höchst eigenartige Wege³⁸ die Grafschaft-Rietberger Landeshoheit eben vermöge dieser weiblichen Fortsetzung erfahren sollte.

³⁸ Oben Anm. 18.

Zur Lage einer Minden-Ravensbergischen Kirchengemeinde nach dem Dreißigjährigen Kriege

Von Heinrich Schumacher, Oppendorf

Im Westfälischen Frieden war das Fürstentum Minden an Brandenburg gefallen. Am 1. Februar 1650 kam Kurfürst Friedrich Wilhelm (der Große Kurfürst) in sein neues Territorium, und am 22. Februar erfolgte zu Petershagen die Huldigung¹. Die Bevölkerung freute sich, nach den Schwierigkeiten mit dem Bischof von Osnabrück einen evangelischen Landesherren zu bekommen. Superintendent Julius Schmidt hielt die Huldigungspredigt. Als er nachher im Namen der Geistlichkeit den Kurfürsten anredete, sagte er: „Wir freuen uns sehr, daß Eure Kurfürstliche Durchlaucht, nachdem wir bis da als verirrte Schafe ohne einen beständigen Hirten in der Irre gegangen sind, unsere hohe Landesobrigkeit werden².“

Wie damals die Lage im Lande aussah, wird am Beispiel der Kirchengemeinde Wehdem deutlich. Dort amtierte Henrich Hülsemann als Pfarrer. Hugo Rothert berichtet von ihm im Anschluß an Schlichthaber: „Der Lübbecker Henrich Hülsemann saß in der schönen Pfarre zu Lintorf im Osnabrückischen seit 1621. Aber die katholische Regierung gebot, bei Leib- und Lebensstrafe unter scheinender Sonne die Pfarre zu verlassen“. Still zog er mit Weib und Kind von dannen, das Elend zu bauen. Nicht lange, und die Regierung wechselte; er kehrte mit Freuden zurück. Wieder wechselte die Regierung, und wieder mußte er von dannen. Jetzt wurde er nach Wehdem voziert (1628), um hier weiter unter den Kriegsgreueln zu leiden. Er wird eine Zeitlang in Minden ins Gefängnis gesetzt. Und als der Superintendent Julius Schmidt ihm endlich die Leichenrede (1665) hält, nimmt er den Text (Prediger Salomo 7, 2) ‚Der Tag des Todes ist besser als der Tag der Geburt‘. Aber noch hundert Jahre später wissen alte Leute in Wehdem von seiner Treue zu sagen³.“

Wie die Bevölkerung so hatte auch die Kirche durch den langen Krieg sehr gelitten; äußerlich wie innerlich lag sie darnieder. Wesentliche Hilfe erhoffte sie vom neuen evangelischen Landesfürsten. Die Hoffnung war nicht vergeblich. Ein Beispiel seiner Hilfeleistung ist die nachstehende

¹ Hermann Rothert. Westfälische Geschichte III. 1950. S. 4.

² Schlichthaber. Mindische Geschichte IV. 1756. S. 120.

³ Ebd. II.1 S. 426 ff. und Hugo Rothert. Minden-Ravensbergische Kirchengeschichte. Jahrb. 29. 1928. S. 73.

„Verordnung de 1651 von der Freyheit der Altarleute

Von Gottes Gnaden Wir Friederich Wilhelm, Markgraf zu Brandenburg, des Heyligen Römischen Reichs Ertz Cammerer und Chur Fürst, zu Magdeburg, in Preußen, zu Gühlig, Cleve, Berge, Stettin, Pommern, den Cassuben und Wenden, auch in Schlesien, zu Crossen und Jägern-dorf Hertzog, Burg Graf zu Nürenberg, Fürst zu Halberstadt und Minden,

Fügen unsern Drosten und samptlichen Beamten dieses Unsers Fürstentumbs hirmit in Gnaden zu wissen, und ist vorhin gnugsam bekand, welcher gestalt bey den vorgewesen unruhigen Kriegeszeiten das Kirchenwesen in gar zerrütteten und elenden Zustand fast in allen Stücken gerahten, welchem dann nach möglichkeit bey Zeiten vor zu bauen und äußerstes Fleißes zu resistiren und in alle wege obliegen und gebühren will.

Wan nun hirzu unter anderen die Altarleute, so bey einer jeden Kirchen bestellet und angeordnet, auch das ihrige thun und leisten müssen. Diesölbe aber sich hochlich beklagen, das wan sie der Kirchen geschefte verrichten sollen, sie zu Zeiten zu anderer Arbeit von den Ampts Bedienten gezogen und von den Unter Vögten auch Baurichtern dartzu bestellet werden, welches keine geringe Verhinderungen an denen ihnen anvertrauten Kirchen Verrichtungen verursacht.

So haben Wier in dessen erwegung hirmit allen unsern Drosten und Beambten Ernstlich gebieten und anbefehlen wollen, das sie die Altarleute hinfohrd mit allen Borgfesten, Jacht und Wachten auch anderen Frohndiensten und was für Lasten an ein oder andern Ort bißhero hergebracht, biß zu ferner Verordnung inßgemein gantzlich verschonen, damit sie ihren anvertrauten Ambte besser nachkommen und dieselben ihren abgestellten Pflichten nach verrichten können. Wornach sie sich zu richten.

Peterßhagen, den 2. January 1651.

An Statt und von Wegen Hochg. Seiner
Churfürstlicher Durchlaucht

(L. S.)

Rottger Clemens Deichmann Doctor
Justus Romer⁴

Altarleute waren vor allem für die Ordnung der wirtschaftlichen Verhältnisse der Kirche verantwortlich. Sie hatten für die Einziehung der kirchlichen Abgaben, sowohl in Naturalien als auch in Geld (Kirchensins) zu sorgen. Das war bei der damaligen Verarmung der Leute

⁴ Pfarrarchiv Wehdem. Laut Mitteilung des Staatsarchivs Münster ist diese Verordnung in den Beständen des Staatsarchivs nicht nachweisbar. Sie ist bisher offensichtlich auch nicht publiziert worden.

nicht leicht zu erreichen und war mit viel Laufereien verbunden. Darin lag auch die Tatsache begründet, daß die Altarleute jedes Jahr ein Paar Schuhe bekamen, wie aus den Kirchenrechnungen dieser Zeit im Pfarrarchiv zu Wehdem hervorgeht⁵. Es ist dabei zu bedenken, daß die Wege nicht befestigt und oft in schlechtem Zustand waren.

Die Prüfung der Kirchenrechnungen erfolgte durch den Superintendenten und die ihn begleitenden Beamten *ex commissione regiminis*. Dieses geschah gelegentlich der Visitationen. Für die Richtigkeit jedoch waren immer die Altarleute verantwortlich. So findet sich unter den Wehdemer Kirchenrechnung vom Jahre 1664 folgende Bemerkung:

„Anno 1664 am 4. Septembris ist diese Rechnung bei der Visitation durchgelesen und befunden, das die Altarleute Christof Holmer, Daniel Crone und Hinrich Häger wie auch Hinrich Meyer der Kirchen schuldig bleiben ohne die Restanten 14 Thal. 6 Sgr. 6 Pf.

Christian von Schloen,
genandt Gehlen

Wehdem
M. Julius Schmidt, Superint.“

Die Prüfung der Jahresrechnungen 1667/68 und 69 wurde am 8. und 9. September 1671 durchgeführt. Im Prüfungsbericht heißt es dann:

„Diese drey Rechnungen sind bey der Visitation mit allem Fleiße durchgesuchet und haben sie uns anfangs die Köpfe nit wenig gewärmet, sonderlich des vorigen Vorahts und der Restanten halber“ und am Schluß: „...behelt die Kirche bey ihren Juraten Christof Holmer, Hinrich Meyer und Hinrich Remmers oder Löhr in Voraht 7 Thlr. 4 mgr. 6 Pf. Und werden hinfort keine Restanten passiret.
Actum Wehdem auf der Pfarre ut supra.“

Die Unterschriften sind dieselben wie 1667.

Immer wieder kommt zum Ausdruck, daß die sog. Restanten, die mit ihrer Abgabe im Rückstand waren, Sorge bereiteten und wohl auch den Altarleuten, die für die Einziehung der Abgaben verantwortlich waren, viel Mühe machten.

⁵ Pfarrarchiv Wehdem.

Ein Kirchenstreit in Iserlohn im Jahre 1768

Die weit verbreitete Meinung, daß die evangelischen Prediger der Aufklärungszeit der Indifferenz gegenüber der Religion, die in weiten Kreisen der Bürgerschaft vertreten wurde, Vorschub geleistet haben, ist in dieser allgemeinen Fassung nicht zu halten. Mögen es einzelne von ihnen den Bürgern gleichgetan haben, so spricht doch ihr Verhalten nicht weniger gegen diese Auffassung. Es kann ohne Übertreibung gesagt werden, daß die Prediger der Lessingzeit, selbst wenn sie dem Vernunftglauben huldigten, gerade hinsichtlich des sittlichen Verhaltens ein lebendiges Empfinden und ein waches Gewissen besaßen und die vorhandenen Mängel, die sie deutlich sahen, keineswegs kritiklos hinzunehmen bereit waren. Die Prediger dieser Zeit waren sich in der Regel bewußt, Lehrer ihrer Gemeinde zu sein und ihre Aufgabe nur dann recht zu erfüllen, wenn sie jede sittliche Überschreitung als solche kennzeichneten und öffentlich strafte.

Es sei dahingestellt, ob in der Grafschaft Mark, und zwar in den lutherischen ebenso wie in den reformierten Gemeinden, die einst streng geübte Kirchenzucht noch unvergessen war oder ob die Überlieferung durch die Kriegsläufe gelockert worden war. Abgesehen von gelegentlichen Einflüssen hatte der Pietismus in Iserlohn keine wesentliche Rolle gespielt. Bürger und die von den Gemeinden gewählten Prediger nahmen im allgemeinen dieselbe innere Haltung ein, so daß der Konflikt, der sich im August 1768 zwischen einer Gruppe von Bürgern und einem Prediger ergab, weniger auf theologische Gründe oder kirchliche Positionen zurückzuführen sein wird als vielmehr auf das allgemeine moralische Empfinden. Da die Bürger um diese Zeit sich durchaus noch zur Kirche hielten, kann von völliger Indifferenz keine Rede sein. Daher ist auch nicht anzunehmen, daß diese Bürger dem Pfarrer grundsätzlich das Recht absprachen, als Wächter über die öffentliche Sittlichkeit, wie es der friderizianische Staat erwartete, zu fungieren.

Die Akten über den genannten Konflikt in Iserlohn, die Pfarrer H. M. Herbers aus dem Pfarrarchiv ermittelt und vervielfältigt hat, spiegeln folgenden Sachverhalt wider:

Am 5. August 1768 hatte sich in Iserlohn eine Magd „den Hals fast gantz abgeschnitten“, d. h. einen Selbstmordversuch gemacht. Nach Meinung des Pfarrers hätte die Bürgerschaft Anlaß gehabt, in dieser Unglückswoche keine Festlichkeiten zu veranstalten. Bürgerschaft und Schützenkompanie dachten aber nicht daran, aus diesem Grunde das Schützenfest abzusagen. Sie waren zwar durch den Vorfall „in Erstaunen gesetzt worden“, aber tiefer ging das Mitgefühl nicht.

Der 37jährige aus Essen stammende luth. Pfarrer Jacobus Griesenbeck, der seit fünf Jahren an der Oberen Stadtkirche zu Iserlohn wirkte, hatte am Schluß seiner Sonntagspredigt zu dem lauten Treiben in der Stadt, zu dem Trommeln, Schießen, Tanzen und Feuerwerk in der „Unglückswoche“ Stellung genommen. Wie er später in seiner Denkschrift schrieb, konnte er nicht umhin, „einige erinnernde Anmerkungen ganz am Ende der Predigt hinzuzuthun“.

Manche Bürger fühlten sich verletzt, verlangten das Konzept seiner Predigt und veranlaßten eine Unterschriftensammlung, um den Pfarrer Griesenbeck in Berlin zu verklagen. Die Freunde des Pfarrers dagegen gaben seine Predigt in Druck. Griesenbeck selbst schickte einen Bericht voraus, um den Zusammenhang deutlicher zu machen. Die Schrift sollte nicht nur der lutherischen Synode der Mark, sondern auch dem Oberkonsistorium in Berlin und, wenn es sein sollte, allen Theologischen Fakultäten in Deutschland vorgelegt werden.

Das Thema der Predigt, der der Text Off. Joh. 3, 14.16 zugrunde lag, hieß: Religionsheuchelei. Im Vorbericht teilte der Prediger mit, daß er schon am Sonntag vor drei Wochen über den 15. Vers desselben Kapitels gepredigt und in allgemeiner Weise dasselbe Thema behandelt habe. Diese Predigt vom 14. August (11. S. p. Trin.) sollte die Fortsetzung sein und die Anwendung auf das Leben bieten. Aber erst im zweiten Teil seiner Predigt wird der Prediger wirklich konkret. Da führt er aus, daß seine Betrachtungen zur Warnung und zur Erweckung dienen sollen. Dabei geht er auf die arme Magd ein, die nach ihrem sittlichen Fall Hand an sich legte, durch tiefe Buße aber zu einer geretteten Sünderin geworden sei und nun als Beispiel der Gnade Gottes hingestellt werden könne. Zum Schluß spricht der Prediger die Vermutung aus, daß während des Schützenfestes nicht alles ganz rein abgegangen sei. Ohne bestimmte Verdachtsmomente zu äußern, sagt er, „daß unsere Stadt nun so verstellt wird“. Seine Zuhörer sollten sich nach Gottes Wort und nicht nach den Regeln der Welt richten. Sie sollten nicht „gegen die Regeln der Anständigkeit, gegen die Menschenliebe und das wahre Christentum verstoßen“.

Anlaß zur Klage war diese Verdächtigung, daß es beim Schützenfest nicht sauber zugegangen sei. Die Gegner des Pfarrers beriefen sich bezeichnenderweise auf die Edikte des Großen Kurfürsten von 1664, die den Predigern, wie es in der Anklageschrift hieß, alles Schimpfen von der Kanzel verbot, also jenes Edikt, das Paul Gerhardt nötigte, Berlin zu verlassen. Nun forderte die Schützenkompanie Genugtuung. Ihre Sprecher waren der Stadtsekretär und Auditor J. H. R. Gronenberg und der Auditor R. C. Trogelius. Der Pfarrer verweigerte ihnen die Aushändigung seiner Predigt und verbat sich Eingriffe in sein Amt. Wenn die Kläger behaupteten, er habe den Vornehmen an die Ehre

gegriffen, so antwortet er mit der Frage: „Soll es soviel heißen: den gemeinen Leuten kann man die Wahrheit sagen, aber den Vornehmen nicht? Sonderbare Denkkungsart!“

Ob die Streitsache in der Märkischen Synode behandelt wurde und ob sie an das Oberkonsistorium in Berlin gegangen sei, ist unbekannt. Entweder der Pfarrer Griesebeck oder sein Inspektor haben sich jedenfalls darum bekümmert, daß Gutachten über die Predigt eingeholt wurden. Ein solches liegt vor von Senior und sämtlichen Predigern des Ministerii zu Frankfurt am Main vom 14. September 1768. Auffällig ist es, daß die Frankfurter so schnell reagierten. Möglicherweise haben hier doch pietistische Beziehungen mitgewirkt. Die Entscheidung fällt für Griesebeck aus. Ihm wird bescheinigt, daß er seine Pflicht erfüllt hat. Das Frankfurter Ministerium stellt sich dabei auf den Standpunkt, daß „ein weltüblicher Tanz“ nicht zur Ehre Gottes gereiche. „Folglich gehört er auch unter diejenigen Handlungen, welche ein Christ mit gutem Gewissen nicht vornehmen kann.“ Die Frankfurter lehnen die Position ab, daß Tanzen zu den Adiaphora gehöre. Darin spiegelt sich die Auffassung, die in Frankfurt auch hundert Jahre nach Spener noch dominierte.

Weitere Folgen hatte der Streit in Iserlohn offenbar nicht. Jacobus Griesebeck blieb in seinem Amt. Im folgenden Jahr stiftete er ein Kapital zur Errichtung einer Armen- und Waisenschule, zu der 1771 der Grundstein gelegt wurde. 1776 konnte das Haus bezogen werden. Ob diese Stiftung in einem Zusammenhang mit dem Konflikt von 1768 steht, bleibt fraglich. Die Gemeinde achtete ihn sehr und betrauerte ihn, als er mit 52 Jahren an der Gicht starb.

Berichte

Kirche in der industriellen Umwelt Rückblick auf die Jahrestagung 1974 in Bochum

Von Wilhelm Fox, Sprockhövel/Westf.

Nach Soest und Bielefeld trafen sich die Freunde westfälischer Kirchengeschichte diesmal inmitten des Reviers, in der jungen Universitätsstadt Bochum, deren Repräsentanten den Mitgliedern des Vorstands des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte im Rathaus ihr Willkommen darboten. Die örtliche Vorbereitung und Durchführung der Jahrestagung lag in den bewährten Händen von Superintendent Werbeck, der in sorgfältiger Arbeit mit Unterstützung städtischer Stellen sowie des Landeskirchenarchivs eine höchst bemerkenswerte Ausstellung von großem dokumentarischem Wert zusammengestellt hatte, die im Tagungsort, dem „Haus der Kirche“, den Besucher unter dem Motto „Bochum und der westfälische Raum im Spiegel alter und neuer Karten“ mit vielen neuen Aspekten vertraut machte. Diese Ausstellung wurde ergänzt durch eine umfassende Bild- und Pressedokumentation, die zusammen mit den historischen Karten die Entwicklung Bochums in den letzten 200 Jahren von einem kleinen Ackerstädtchen zu einer industriellen Großstadt aufzeigte und unter Einbeziehung des westfälischen Raumes in weiterem Sinne den großen Strukturwandel deutlich zu machen versuchte, den die Industrialisierung für diesen Raum mit sich brachte.

Die dem Lehrkörper der Ruhr-Universität angehörenden Professoren Dr. Wolfgang Köllmann und Dr. Günter Brakelmann waren als Hauptreferenten der Tagung gewonnen worden. Professor Köllmann ging zu Beginn der Veranstaltung in einem umfassenden Referat aus der Sicht des Historikers und Soziologen auf die grundsätzlichen Fragen der durch die geologischen Verhältnisse begünstigten Entwicklung des Bergbaus in einer bäuerlich geprägten Umwelt ein und berücksichtigte hierbei weitgehend auch soziologische Aspekte durch einen Blick auf die Entwicklung des Bergarbeiterstandes in der früh- und hochindustriellen Phase. Professor Dr. Günter Brakelmann beschäftigte sich in einer detaillierten, auf neuesten eigenen Forschungen beruhenden Untersuchung, die von starkem persönlichem Engagement geprägt war, mit der wichtigen Frage des Verhältnisses von Bergarbeiterschaft und Kirche, die er unter der speziellen Thematik des Bergarbeiterstreiks von 1905 im Urteil der Kirche kritisch untersuchte. Es wurden hierbei zahlreiche zeitgenössische Dokumente vorgelegt, konzentriert auf Äußerungen von repräsentativen Personen und Gruppen,

zu den politisch und gesellschaftlich relevanten Fragen der Zeit um die Jahrhundertwende. Das Referat machte deutlich, daß angesichts der Unruhen in der Bergarbeiterschaft keine Umorientierung der Kirche und ihrer Organe erfolgt ist, im Gegensatz zur katholischen Kirche und ihrer politischen Repräsentanz durch das Zentrum, das eine durchaus aktive Rolle in diesem Zusammenhang spielte. Der Referent betonte, daß sich auf evangelischer Seite lediglich eine außerhalb der Kirche organisierte Minderheit der zur Lösung anstehenden Fragen angenommen habe, deren Aktivität noch eingehender untersucht werden müsse.

Abgerundet wurde die Tagung durch einen höchst eindrucksvollen Lichtbildervortrag von Superintendent Werbeck, der die Entwicklung des kirchlichen Lebens im Bochumer Raum zum Gegenstand hatte. Besichtigung der Paulus- und Probsteikirche zeigten wertvolle, den meisten Teilnehmern unbekannt historische und kunstgeschichtliche Aspekte auf. Die traditionsgemäß am Abschluß der Tagung stehende Exkursion, diesmal zur alten Dorfkirche in Bochum-Stiepel, deren Anfänge in das Jahr 1008 zurückgehen, als der Erzbischof von Köln der Herrin des Hofes Stiepel, der Gräfin Imma, die Erlaubnis zum Bau einer Kirche zu Ehren der Jungfrau Maria erteilt haben soll. Die Teilnehmer wurden hier, auf den Höhen nördlich der Ruhr, mit der Baugeschichte und den berühmten alten Fresken vertraut gemacht. Die Fahrt führte abschließend ins Ruhrtal zum restaurierten Haus Kemnade, dem jüngsten Bauwerk unter den Adelssitzen an der Ruhr, das auf eine Burganlage aus dem 12. Jahrhundert zurückgeht, als Schutzveste des Reichshofes Stiepel diente und den Ruhrübergang sicherte.

Wie immer, so brachte auch diesmal die Jahrestagung den Teilnehmern eine Fülle von Anregungen. Insgesamt hätte man sich, gerade in der Industriegroßstadt, eine größere Resonanz gewünscht, vor allem angesichts der Mühe, die in Vorbereitung und Durchführung investiert worden war. So wird für die Zukunft zu fragen sein, ob sich eine Großstadt angesichts der Fülle ihres kulturellen Angebots als Tagungsort anbietet.

**Aus dem Jahresbericht 1973/74
erstattet vom Vorsitzenden bei der Jahrestagung
in Bochum**

1. Allgemeine Lage

Es gibt schon Anzeichen dafür, daß die Krise des Geschichtsbeußtseins in unserem Volke, vor allem bei der jüngeren Generation allmählich überwunden und das Verlangen nach gründlicher Information größer wird. Aufs Ganze gesehen hat sich aber bisher wenig geändert. Solange der Geschichtsunterricht im Abbau begriffen ist – und als solchen müssen wir das Ersetzen des Faches Geschichte durch Sozialkunde bezeichnen –, werden wir in bezug auf die Geschichtswissenschaft im öffentlichen wie im privaten Leben noch lange auf der Stelle treten. Bei internationalen Tagungen und Kongressen wird es erschreckend deutlich, wie stark wir Deutschen schon ins Hintertreffen geraten sind.

Wir haben in Westfalen noch keinen Anlaß, besonders zu klagen. In der Landesgeschichte stellt die Westfälische Kirchengeschichte nur einen kleinen Sektor dar. Wir sind dankbar, daß wir noch genug Heimatforscher im Lande haben, die sich um die Erforschung der heimatlichen Kirchengeschichte bemühen. Aber wir müssen auch an die Zukunft denken. Die Kirchenhistoriker an den westfälischen Universitäten und an der Kirchlichen Hochschule befassen sich wenig oder, sagen wir es ehrlich, fast gar nicht mit der Westfälischen Kirchengeschichte. Wie soll da Remedur geschaffen werden? Wenn auch häufig auf profangeschichtlicher Seite für die kirchengeschichtlichen Probleme des Landes mehr getan wird, so darf nicht übersehen werden, daß die spezifisch kirchenhistorische Betrachtungsweise von theologischer Seite kommen muß.

2. Mitglieder

Die Mitgliederbewegung hat sich im letzten Jahr im üblichen Rahmen gehalten. Wie bei allen Historischen Vereinen sind die Abgänge höher als die Neuzugänge. Wir brauchen jüngere Mitglieder nicht nur um des natürlichen Nachwuchses willen, sondern auch um der neuen Fragestellung und der Probleme willen, denen heute das Schwergewicht zufällt. Wir erwarten sie aus allen Bevölkerungskreisen. Wir sind dankbar, daß diejenigen, die es von Berufs wegen mit der Geschichte des Landes zu tun haben, Archivare, Geschichtslehrer und Professoren, sich zu uns halten, aber wir hätten gern noch mehr Vertreter anderer Berufe unter uns. Wir kennen keine Ausschließlichkeiten, weder im beruflichen noch im konfessionellen Sinne. In unseren

Satzungen steht seit 1956, daß unser Verein für alle an der Erforschung der heimatlichen Kirchengeschichte Interessierten ohne Unterschied offensteht. Wir haben eine Reihe katholischer Mitglieder, wünschten aber, daß ihre Zahl größer und die Zusammenarbeit besonders auf dem Gebiet der mittelalterlichen Kirchengeschichte dadurch intensiviert wird. Vor allem soll unsere Arbeit in der jüngeren Generation bekannt werden. Wir richten daher bei jeder Gelegenheit den Appell an unsere Mitglieder, ihrerseits neue Mitglieder zu gewinnen.

Ebenso liegt es uns auch an korporativen Mitgliedern: kirchlichen und staatlichen Institutionen, Gemeinden, Bibliotheken u. dgl. Bei Sparmaßnahmen sollte nicht mit den geringsten Beträgen begonnen werden. Wenn man auch nicht alle Zeitschriften halten kann, unter den Westfalica sollte unser Jahrbuch nicht fehlen. Von selbst ändert sich nichts. Wir haben alles getan, was möglich ist, um den Beitrag nicht weiter zu erhöhen. Jedes Mitglied muß es wissen, daß die Herstellung des Jahrbuches pro Exemplar mehr kostet als sein Mitgliedsbeitrag ausmacht. Daher sind wir für die Zuschüsse, die wir bisher noch immer bekommen, besonders dankbar.

Unser Vorstand vertritt die einzelnen Landesteile Westfalens. Besonders wertvoll ist es für uns, daß unsere Vorstandsmitglieder, ob Historiker, Theologen oder Juristen, sich auch jeweils für ein Sachgebiet interessieren und einsetzen, sei es kirchliche Verfassung, kirchliche Kunst oder ein anderes Teilgebiet. Auf diese Weise gelangen an den Vorstand Anregungen von verschiedenen Seiten. Ich spreche ihnen, die seit Jahren unsere Arbeit mitgetragen haben, für ihre Opfer an Zeit und Kraft und für ihre Treue den Dank aus. Obwohl bei uns einige kleine Veränderungen eingetreten sind, wollen wir die Satzung von 1956 nicht schon wieder überarbeiten. Diese Satzung ist beim Amtsgericht Bielefeld hinterlegt, und Änderungen würden Kosten verursachen.

Den Mitgliedern, die unser Jahrbuch ständig mit Beiträgen versehen, gilt ein besonderes Dankeswort. Wenn ein Pfarrer oder ein Lehrer in den Abendstunden im Pfarrarchiv arbeitet und den Ertrag seiner Arbeit dem Jahrbuch zur Verfügung stellt, so ist es in unserer Zeit eine bemerkenswerte Handlung, die Anerkennung verdient. Den Nutzen hat zunächst die eigene Gemeinde, aber darüber hinaus auch wir alle. Wir bitten unsere Mitglieder auch, uns auf private Nachlässe und Briefwechsel aufmerksam zu machen, die für die Kirchengeschichte Westfalens etwas ergeben. Auch aus bescheidenen Zeugnissen kann für die Frömmigkeitsgeschichte manches ermittelt werden. Wir möchten insbesondere zur Sammeltätigkeit der kirchlichen Kleinliteratur des 18.-20. Jahrhunderts anregen: handschriftliche und gedruckte Katechismen, Andachtsbücher, Kirchenblätter und Broschüren. Allmäh-

lich soll es zu einer Aufstellung dessen kommen, was es auf diesem Gebiet gegeben und wie es auf das kirchliche Leben eingewirkt hat.

Insbesondere bitte ich unsere älteren Mitglieder, die seit 50 und mehr Jahren unserem Verein angehören, uns aus ihrer Erfahrung Anregungen zu geben, welche kirchengeschichtlichen Fragen stärker angepackt oder ganz neu in Angriff genommen werden sollen.

3. Veröffentlichungen

Das Jahrbuch ist unser Ausweis. Es muß sich als wissenschaftlich und als nützlich erweisen. Unsere Erklärung in der Vorbemerkung zum Jahrbuch 1973 ist von der Fachwelt zur Kenntnis genommen und in Besprechungen bestätigt worden. Dabei ist festgestellt worden, daß wir nicht nur neues Material, sondern auch neue Aspekte gebracht haben. So können wir in das neue Arbeitsjahr gehen mit der Hoffnung, daß es trotz mancher Schwierigkeiten und Nöte uns zu intensiver Arbeitsleistung anspornen und zu neuen Erkenntnissen der Wege Gottes in der Geschichte, auch der Geschichte der heimatlichen Kirche führen wird.

Die 12. Jahrbuchbesprechung zur 100. Jahrestagung der Historischen Kommission für Westfalen wurde in der 100. Jahrestagung der Historischen Kommission für Westfalen am 12. April 1973 in Münster durchgeführt. Durch diesen Tagungsbereich wurde kirchengeschichtliche Wissenschaften angesprochen. In H. 1 (S. 124) die Mitteilung, daß Adolf von Schwanberg im Jahr 1274 die Herrschaft Gemen veräußert, um die Konfirmationsausweise der Nöcker Weidhans zu besetzen zu können. Erwähnt wird auch die Besetzung der Lehen später Personen, die 1283 zur Münster „Jost“ gehören.

Neben Entzungen, großen und kleinen Lehen, werden wieder auch andere Lehen aufgeführt: Gerichte, Pachtweiden, Fährten und Zölle. Die Lehen, denen die der Herrschaft als Lehen vergibt, liegen nicht nur im eigenen Territorium, sondern auch in benachbarten Gebieten wie im Stift Münster, im Herzogtum Geldern und selbst in Flandern. Vergleicht man die Besetzungen aus den verschiedenen Jahrhunderten, so zeigt sich, daß im Laufe der Zeit ein gewisser Ausgleich eintritt, bis schließlich nur noch solche und nicht solche Lehen unterschieden werden bis zum 17. Jh. Einbehalten durch das Haus, auch Lehen aus herzoglichen und zuletzt aus preussischer Diensten. Die Bearbeitung des Bandes wird durch die Ausgabe von 1973 als Glasart von 13 S. und einer Kartenausschnitt. Die Besetzung werden für diese Arbeit Dank sagen.

Robert Süssgen

Kirchhoff, Karl-Benz, Die Täufer in Münster 1524/25. Untersuchungen zum Umfang und zur Sozialstruktur der Bewegung (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XXII: Geschichtliche Arbeiten zur westfälischen Landesforschung, Band 12) VIII und 202 Seiten, 10 Abbildungen, 1 Karte als Beilage, hart, 48,- DM.

Buchbesprechungen

Das Hauptstaatsarchiv Düsseldorf und seine Bestände; hrsg. im Auftrage des Kultusministeriums von Nordrhein-Westfalen. Band 8: Die Lehnregister des Herzogtums Kleve bearbeitet von E. Dösseler und F. W. Oediger. Siegburg: Respublica-Verlag 1974, 930 S.

Dieses Inventar, das mehr als 1000 Lehen des Herzogtums Kleve benennt, ermöglicht eine Übersicht über das sonst schwer zugängliche Gebiet und läßt auch für einzelne Landesteile und Familien die landesherrlichen Lehen feststellen. In der Anlage I wird ein Bericht aus dem Jahre 1569 wiedergegeben, der die verschiedenen Arten von Lehen aufführt. Um eine sachliche Orientierung zu erleichtern, werden auch aus A. Wüsthau, Kurtze Beschreibung des Herzogtums Cleve und der Grafschaft Mark, Band I (1678) die Kap. 105 „Von den lehen, deren art und natur usw.“ und Kap. 106 mit dem Register der Clevischen Lehen nach dem Stand dieses Jahres abgedruckt.

Die aufgestellten Verzeichnisse bieten die Besitzverhältnisse vom 14. bis zum Ende des 18. Jhs. Belehnungen aus dem Reformationsjahrhundert sind selten. Belehnt werden ja nur einige geistliche Personen aus dem Hochadel. Zwischendurch finden sich kirchengeschichtlich interessante Notizen eingestreut, so z. B. (S. 183) die Mitteilung, daß Adolf von Schaumburg im Jahre 1536 die Herrschaft Gemen verpfändet, um die Konfirmationssumme als Kölner Weihbischof bezahlen zu können. Erwähnt wird auch die Behandlung der Lehen solcher Personen, die 1535 vor Münster „doit gebleuen“.

Neben Burglehen, großen und kleinen Ländereien werden immer wieder auch andere Lehen aufgezählt: Gerichte, Fischereien, Fähren und Zölle. Die Ländereien, die der Herzog als Lehen vergibt, liegen nicht nur im eigenen Territorium, sondern auch in benachbarten Gebieten wie im Stift Münster, im Herzogtum Geldern und selbst in Flandern. Vergleicht man die Belehnungen aus den verschiedenen Jahrhunderten, so zeigt sich, daß im Laufe der Zeit ein gewisser Ausgleich eintritt, bis schließlich nur noch adlige und nicht-adlige Lehen unterschieden werden. Belehnt werden bis zum 17. Jh. Einheimische, dann kommen auch Personen aus kaiserlichen und zuletzt aus preußischen Diensten hinzu. Die Benutzbarkeit des Bandes wird erhöht durch ein Register von 160 S., ein Glossar von 15 S. und einen Kartenausschnitt. Die Benutzer werden für diese Arbeit Dank wissen.

Robert Stupperich

Kirchhoff, Karl-Heinz, **Die Täufer in Münster 1534/35.** Untersuchungen zum Umfang und zur Sozialstruktur der Bewegung (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XXII: Geschichtliche Arbeiten zur westfälischen Landesforschung, Band 12). VIII und 292 Seiten, 10 Abbildungen, 1 Karte als Beilage, kart. 48.– DM.

Zu den zentralen Themen der städtischen Geschichtsschreibung Münsters von überregionaler Bedeutung zählt das Problem der Wiedertäufer. Es ist immer wieder Gegenstand zahlreicher Untersuchungen gewesen, und es wundert nicht, daß gerade in diesen Jahren mehrere neue Arbeiten zur Wiedertäufer-Frage erschienen sind.

Wenn Kirchhoff seine jüngste Arbeit über die Münsterschen Täufer mit dem Untertitel „Untersuchungen zum Umfang und zur Sozialstruktur der Bewegung“ näher charakterisiert, dann wird dadurch nicht unbedingt eine neue Fragestellung behandelt. Denn die Frage nach der sozialen Zusammensetzung der sog. revolutionären Bewegung in Münster ist schon öfter gestellt. Neu aber ist – und hier liegt das Verdienst des Verf. – die gründliche und alle bisher bekannt gewordenen ungedruckten und gedruckten Quellengattungen erfassende Bearbeitung, insbesondere die Bände mit den Listen der beschlagnahmten Güter der Täufer in Münster.

Dieses umfangreiche Quellenmaterial wird von Kirchhoff auf zwei Ebenen ausgewertet: einmal in personengeschichtlicher Richtung. Mehr als zwei Drittel der Veröffentlichung (Seite 93-266) nimmt eine alphabetisch angelegte Liste sämtlicher festgestellten Täufer (über 700 Belege) ein, die über Beruf, Besitzverhältnisse mit Angaben über deren Wert bzw. Rentenbelastung, Verkaufsbelege u. a. Auskunft gibt. In einer Karte (nach der Katasteraufnahme von 1828) sind die beschlagnahmten Häuser eingetragen, deren beigefügte Ziffern zu der Täuferliste führen, so daß sich leicht auf einen Blick der Wohnsitz des Täufers in Münster ergibt.

Die Auswertung dieses umfangreichen Quellenmaterials ermöglicht Kirchhoff sodann die Behandlung allgemeiner Fragen, wie etwa über den Personenkreis, Anzahl und Schätzwert der konfiszierten Häuser, über die weiteren Vermögensverhältnisse der Täufer, ihre Berufszugehörigkeit und ihre Funktionen im öffentlichen Leben der Stadt. Kirchhoff bedient sich hierbei der statistischen Methode mit zahlreichen Tabellen und Abbildungen, die – auch wenn man eine gewisse Dunkelziffer wird einkalkulieren müssen – doch zu überzeugenden Ergebnissen führt. Sie hat der Verf. in seinen Bemerkungen zur Sozialstruktur der Täufergemeinde im einzelnen dargelegt. Es zeigt sich, daß der Täufer nicht einer extremen Sozialgruppe angehörten, sondern daß die Täuferbewegung vielmehr alle Münsterschen Bevölkerungskreise erfaßt hatte. Der Anteil der Armen entspricht demjenigen an der damaligen Bevölkerung von Münster überhaupt, von ihnen wird also kaum der entscheidende Impuls ausgegangen sein. Die Trennungslinie zwischen Täufers und Nichttäufers kann demnach nicht aufgrund der Vermögensverhältnisse der Beteiligten gezogen werden; vielmehr hatte die Täuferbewegung ein Echo in allen Schichten der Bürgerschaft gefunden. Mit diesem Ergebnis setzt sich Kirchhoff deutlich gegen die sozialistische Interpretation der Täuferbewegung, die ihr einen klassenkämpferischen Charakter beilegt, mit gewichtigen und quellenmäßig fundierten Gründen ab.

Detmold

Günther Engelbert

Werner Philipps. **Geschichte der evangelischen Kirchengemeinde Arnsberg**, mit einem Sonderbeitrag: Die evangelische Kirche in Arnsberg, ein Bauwerk

der Schinkelzeit von Prof. Dr. Ludwig Schreiner. Arnberg: Arnberger Heimatbund 1975. 95 S.

Dieses Buch erschien zum 150. Einweihungstag der „Schinkelkirche“ in Arnberg am 8. Mai 1975. Es ist keine übliche Festschrift, sondern eine gründliche Darstellung, die für die Gemeinde bestimmt ist und mit ihren Bildbeilagen vieles aus dem Leben der Gemeinde veranschaulicht. Was dem Verf. an Quellen zu Gebote stand, ist sorgfältig verarbeitet.

Die Anfänge der Gemeinde liegen in der hessischen Zeit (1804-1816). Genannt werden die Pfarrer der Militär- und Zivilgemeinde, aufgewiesen die Schwierigkeiten der Anfangszeit und gekennzeichnet wird die Gemeindestruktur. In preußischer Zeit beginnt ein Neuanfang. Der Verf. berichtet über das schnelle Wachsen der Gemeinde, ihre soziale Gliederung und ihre konfessionelle Haltung. Die Gemeinde ist königliches Patronat. Dem Wunsch des Königs auf Einführung seiner Agende wird trotz erheblicher Widerstände während des Kirchenbaus stattgegeben. Betont wird weiter, daß der Kirchbau das Gemeindeleben, dem die nacheinander wirkenden Konsistorialräte Hasenclever und Bäumer manche Impulse gegeben hatten, gehoben hat. Nachklänge politischer Ereignisse wie auch die Spannungen zur katholischen Kirche, ausgelöst durch die Mischehenpraxis, zeigen, daß das Leben nicht so gemächlich war, wie es den Anschein haben könnte. Dadurch, daß der Verfasser das kirchliche Leben in größere Zusammenhänge stellt, gewinnt das von ihm entworfene Bild an Perspektive.

Das zweite halbe Jahrhundert zeigt zwar keine besonderen Höhepunkte, leitet dafür aber in eine um so bewegtere Zeit über. Die Jahre nach dem 1. Weltkrieg und vor allem der Kirchenkampf, über den der Verf. als Augenzeuge zu berichten vermag, zeitigen Folgen, die in die Gegenwart hineinführen.

Es erweist sich als Vorteil, daß, wie Prof. L. Schreiner über die Baugeschichte der Kirche (S. 66-76), so der Verf. selbst über die Geschichte der ev. Schule in einem gesonderten Abschnitt handelt (S. 77-91). Abschließend läßt sich sagen, daß unter den in den letzten Jahren erschienenen ev. Gemeindegeschichten diese einen sehr guten Platz einnimmt. Sie ist nicht nur zuverlässig und übersichtlich, sondern auch sehr gut lesbar.

Robert Stupperich

Hertha Köhne: **Die Entstehung der westfälischen Kirchenprovinz.** Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte (Neue Folge der Beihefte zum Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte) Band 1, Luther-Verlag Witten, 1974, 192 S.

Mit Interesse werden es die Freunde westfälischer Kirchengeschichte aufnehmen, daß nach den Beiheften zum Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte, von denen bisher neun erschienen sind, nun eine neue Folge, allerdings nicht mehr unter der Verantwortung eines einzigen Herausgebers, sondern eines fünfköpfigen Herausgeberkreises, eröffnet worden ist. Sie werden es begrüßen, daß ein so grundlegendes Thema wie die Entstehung der westfälischen Provinzialkirche erneut aufgegriffen wird und den Inhalt des ersten Bandes der neuen Reihe bildet.

Die Verf. hat umfangreiches handschriftliches Material aus staatlichen und kirchlichen Archiven nicht nur Westfalens, sondern auch außerhalb dieses Raumes herangezogen, desgleichen zahlreiche gedruckte Quellen und eine umfangreiche Literatur. Auch ist zu begrüßen, daß die Herausbergemeinschaft ein Glied der jüngeren Generation mit der Veröffentlichung hat zu Worte kommen lassen, zumal die Zahl der jüngeren Territorialkirchenhistoriker nicht allzu groß ist.

Eingerahmt wird der Hauptteil der Arbeit durch zwei mehr allgemein gehaltene Abschnitte, einen Überblick über die Entstehung der Provinz Westfalen (Teil I) und eine abschließende Beurteilung der Entwicklung bis 1819 (Teil VIII). Die dazwischen aufgeführten Teile zeichnen die einzelnen Etappen der Entwicklung von der Säkularisation 1802/03 bis zur Provinzialsynode von Lippstadt 1819 nach. Zunächst behandelt Teil II die unterschiedliche territoriale und konfessionelle Struktur der einzelnen Gebiete im Bereich der späteren Provinz Westfalen, gleichgültig ob sie bis 1802 zu Preußen gehört haben oder nicht. Zugleich zeigt dieser Teil die territorialen Veränderungen in ihrer Bedeutung für die Evangelischen dieses Raumes auf.

Teil III stellt dieser Entwicklung eine andere gleichzeitig verlaufende gegenüber, die von Berlin ausging, sich aber zunächst nur auf die östlichen Provinzen Preußens bezog: die Organisation der Kirchenbehörden und die kirchenpolitischen Maßnahmen Friedrich Wilhelms III. bis 1813. Teil IV beschreibt eine weitere Übergangsphase, die der preußischen Besitzergreifung von Gebieten westlich der Weser 1815 unmittelbar voranging: die Zeit des Generalgouvernements zwischen Weser und Rhein 1813-1816. Er geht dabei auf die Situation der evangelischen Kirche ebenso ein wie auf die politische Entwicklung zwischen 1813 und 1816. Teil V zeigt den vorläufigen Abschluß und Höhepunkt der Entwicklung auf, der gekennzeichnet ist durch Verordnungen zur Errichtung staatlicher Kirchenbehörden, wie des Konsistoriums in Münster und der Kirchen- und Schulkommissionen in Minden und Arnsberg, sowie durch Instruktionen für diese neu errichteten Behörden. Dazwischen steht eine Skizze der kirchenpolitischen Situation im Königreich Preußen, dessen integrierter Bestandteil die soeben begründete Provinz Westfalen inzwischen geworden ist. Teil VI weitet den Kreis der von Berlin aus festgesetzten kirchlichen Neuerungen über den Bereich der staatlich angeordneten Kirchenbehörden aus und fügt ihnen die ebenfalls staatlicherseits angeordneten Presbyterien, Kreis- und Provinzialsynoden hinzu. Teil VII schließlich beschreibt Ablauf und Ergebnisse der Beratungen der ersten Synoden, besonders der märkischen Gesamtsynode in Unna 1818 und der ersten westfälischen Provinzialsynode in Lippstadt 1819, über Entwürfe, die ihnen vom Kultusministerium in Berlin vorgelegt waren.

Außerdem sind der Darstellung einige Anlagen beigefügt, vor allem einige bisher ungedruckte Dokumente. Unter den Anlagen verdient nicht zuletzt eine Zeittafel hervorgehoben zu werden, die einen guten Überblick über verschiedene Ereignisse gibt, die sich damals zwischen 1813 und 1821 nicht nur in Westfalen, sondern auch in Berlin abgespielt haben.

Trotz des unbestreitbar großen Fleißes der Verfasserin fordert die Arbeit zur Kritik heraus, was manche sachlichen Zusammenhänge und die Darstellungsweise angeht.

Sachlich erliegt sie mehrfach der einem Historiker nicht anstehenden Versuchung, Ideen der Gegenwart zur Beurteilung der Vergangenheit zu benutzen, statt die Menschen und Vorgänge aus ihrer Zeit zu erklären. So berücksichtigt sie zu wenig, daß Friedrich Wilhelm III. um 1815 bei der staatlichen und kirchlichen Neuordnung des alten und neuen Preußen im Westen Gebiete zufielen, in denen die evangelischen Kirchen zum Teil nicht presbyterial-synodal, sondern konsistorial verfaßt waren, wie es von Minden-Ravensberg bis nach Ostpreußen und Schlesien die dem König von Jugend auf vertraute Ordnung war. Von daher ist sein Widerstand, die presbyterial-synodale Form der Kirchenverfassung von Jülich, Kleve, Berg und Mark auch für die anderen Teile der Westprovinzen zur Regel zu erheben, durchaus begreiflich.

Problematisch ist auch der Versuch der Verf., die Vorgänge im Rheinland von denen in Westfalen zu trennen, auch wenn das Thema die vorrangige Beschäftigung mit der Entwicklung in Westfalen zu fordern scheint. Denn die Verbindung der presbyterial-synodal verfaßten Kirchen am Niederrhein und in der Mark war vor allem nach 1815 so eng, daß es kein Mangel ist, wenn Walter Göbell zu dem hier behandelten Thema mehr rheinische als westfälische Quellen benutzt hat, zumal die rheinischen Quellen reichlicher fließen und leichter zugänglich sind. Studium, Verwandtschaft und gemeinsame Interessen verbanden niederrheinische und märkische Pfarrhäuser. Viele waren in beiden Gebieten im Amt: z. B. war Ludwig Natorp im rheinischen Gahlen aufgewachsen, 1798-1809 Pfarrer in Essen und 1816-1846 Oberkonsistorialrat in Münster; Konrad Nebe (S. 111), bis 1818 lutherischer Pfarrer und Inspektor in Dinslaken, 1818-1826 Konsistorialrat in Minden, 1826-1831 in Koblenz; Romberg (S. 96 f.), in Dinslaken geboren und von Nebe konfirmiert, war 1808-1816 Pfarrer in Hünxe, 1816-1818 Garnisonprediger in Münster und 1818-1830 Superintendent in Petershagen usw. Romberg stand Vincke nahe, Natorp und Nebe waren einander wohlbekannt; F.A. Krummacher und sein Schwager A.W.P. Möller in Münster eng miteinander befreundet.

Das Urteil der Verf., Friedrich Wilhelm III. sei nur „oberflächlich“ fromm gewesen (S. 85), ist nicht zu halten. Es gibt genug Zeugnisse, die dagegen sprechen. Ob der König wirklich nicht imstande war, „dogmatisch und geschichtlich zu denken“ (S. 85) ist doch sehr zweifelhaft. Die Verf. gibt allerdings auch selbst zu, daß ihr Bild vom König einseitig ist (S. 88).

Weiter ist zu fragen: Projiziert die Verf. mit ihren Einwänden gegen den Erlaß wegen des „Taufzwangs“ (S. 37) nicht moderne Ansichten über die Kindertaufe in die Vergangenheit hinein? Wenn der preußische Staat dem Mindener Konsistorium einen reformierten Prediger zuordnete, läßt sich dann allgemein behaupten: Der Staat nahm keine Rücksicht mehr auf die verschiedenen evangelischen Konfessionen (S. 40)? Ob der Landesherr in den klevischen Erblanden überall das Patronat beanspruchte und durchsetzte (S. 58), ist fraglich. In den älteren lutherischen Gemeinden in Kleve besaßen die Hausväter das Pfarrwahlrecht. Die reformierten und lutherischen Gemeinden, Klassen und Synoden in Kleve standen nicht erst seit Ende des 18. Jahrhunderts (S. 58 f.), sondern bereits in früheren Jahrzehnten in brüderlicher Verbindung und besuchten die Versammlungen der anderen Konfession.

Im einzelnen ist folgendes zu berichtigen: Die Garnisonkirche in Potsdam hatte nicht erst 1815 (S. 80), sondern schon seit 1735 einen Altar, war sie

doch für lutherische und reformierte Soldaten errichtet, denen je ein lutherischer und ein reformierter Hofprediger diente. Vor 1817 gab es nicht nur „Tendenzen zur Union“ (S. 98), sondern ganze unierte Gemeinden wie in Köln und Münster. von der Kuhlen war reformierter Pfarrer nicht in Heeren (S. 111), sondern in Herringen bei Hamm; Senger nicht rheinischer Pfarrer (S. 111 Anm. 16), sondern lange Zeit auf Haus Reck bei Kamen, also in der Grafschaft Mark.

Auch kann die Art, wie die Verf. mit Kirchenhistorikern umgeht, die vorher auf demselben Gebiet gearbeitet haben, nicht gutgeheißen werden. Dies gilt von den Urteilen über E. Foerster, W. Goebell, W. Rahe, u. a. Schließlich muß auch angemerkt werden, daß der von der Verf. im Titel verwendete Begriff Kirchenprovinz erst durch die Verfassungsurkunde von 1922 eingeführt worden ist. Eine Rezension soll nicht in den Fehler verfallen, kleine Einwände vorzubringen und das Gute, das die Arbeit bringt, zu schmälern. Daher sei zum Schluß nachdrücklich betont, daß in dieser Dissertation die spezifisch westfälischen Faktoren, die zur Entstehung der westfälischen Kirche beigetragen haben, stark herausgearbeitet sind. Es muß auch hervorgehoben werden, daß umfangreiches Quellenmaterial aus westfälischen und anderen Archiven erstmalig ausgewertet worden ist. Wertet man diese Momente recht, so wird man den Fortschritt, den diese Arbeit gebracht hat, erkennen und das Erscheinen dieser Arbeit begrüßen.

Herford

Wolfgang Petri

Friedrich Keinemann: **Das Kölner Ereignis.** Sein Widerhall in der Rheinprovinz und in Westfalen.

1. Band: Darstellung. (Veröffentlichung der Historischen Kommission Westfalens XII, 14) XXXVIII und 490 S.

2. Band: Quellen. (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde LIX) XX und 393 S. und 8 Faksimiles.

Münster: Aschendorf 1974

Das vorliegende Werk, eine von der Pädagogischen Hochschule Ruhr angenommene Habilitationsschrift, behandelt anknüpfend an die älteren Arbeiten von H. Schroers und R. Lill nur kurz die Kölner Wirren selbst, um dann auf die Wirkung des aufsehenerregenden Ereignisses in der breiten Öffentlichkeit einzugehen. Der Verf. hat für seine Darstellung die Bestände von nahezu 40 Archiven durchgesehen, eine Fülle diplomatischer Akten berücksichtigt und die wesentlichsten Blätter der zeitgenössischen Publizistik herangezogen. Akten werden immer den Vorrang vor publizistischen Äußerungen beanspruchen können. Dennoch kommt auch großen Zeitungen, die vielfach ihrerseits die politische Betrachtung bestimmen und in Regierungsakten ihren Niederschlag finden, große Bedeutung zu. Bei der Beurteilung brisanter Ereignisse wie der Kölner Wirren wird das Urteil je nach dem Standort des Beurteilers immer verschieden sein. Dennoch decken sich in unserem Falle die Meinungen bestimmter Kreise in starkem Maße. Manche Berichterstatter beweisen ihren Scharfblick in öffentlichen Berichten wie erst recht in persönlichen Briefen. Beachtlich ist, daß viele, die für den Erzbischof eintreten, sein Verhalten keineswegs gutheißen. Diese

Tatsache gilt ebenso von einigen katholischen Politikern wie von einem großen Teil des Kölner Klerus bis hin zur großen schlichten Volksmasse.

Der Verf. zeichnet den Hintergrund ausgehend von der Juli-Revolution, die von Frankreich her auf die Rheinprovinz einwirkte und auf die Spannung zur preußischen Regierung Einfluß nahm. Leider wird der Kernpunkt der Berliner Konvention nicht erwähnt, obwohl es sich im ganzen Buch um die Auswirkungen dieses Gegenstandes zwischen Kirche und Staat handelt. Es ergibt sich von selbst, daß sich von sachlichen Tatbeständen aus die Aufmerksamkeit auf die handelnden Personen verlagert; der Grund des Konfliktes wird im Verhalten des Erzbischofs gesehen, der den Inhalt der Berliner Konvention nicht kennenlernen wollte und aus seiner Sicht dem König schwere Vorwürfe machte, gegen Recht und Gesetz zu handeln. Neben Droste-Vischering steht jedoch Papst Gregor XVI., der den Streitfall hochspielt. Auf die Breslauer und Posener Parallelen kann der Verf. bei der Fülle des Materials nicht näher eingehen. Der beigebrachte Brief Friedrich Wilhelms IV. (Nr. 244) an den Erzbischof Clemens August eröffnet bisher unbeachtete Perspektiven. Jeder der drei Fälle hat seine Besonderheit, während Graf Sedlnitzky von Rom aus gezwungen wird zu resignieren, stehen die Erzbischöfe von Köln und Posen-Gnesen in einem völlig anderen Licht.

Die Darstellung zeigt deutlich die schwierige Lage des Kronprinzen, seine Versöhnungspolitik durchzuführen. Die Bedeutung seiner Besuche wird auf Grund der Akten stark herausgestellt. Friedrich Wilhelm wollte weder seinen Vater desavouieren noch den Erzbischof, dessen religiöse Haltung ihm sehr entsprach, kränken. Das Verhalten des Papstes, das die Situation zuspitzt, erschwert seine Mission. Unter den handelnden Personen werden in diesem Zusammenhang einige Vertreter der Stände und Gruppen gut charakterisiert. Das Schwergewicht der Darstellung gilt der Stimmung in der Bevölkerung und in der weiteren Öffentlichkeit, die aus verschiedenen Zeugnissen herausgearbeitet wird. Dabei werden zwischeneingekommene Motive aus der politischen Welt durchaus beachtet, wie etwa die belgischen Störversuche, das rheinische Mißtrauen gegen den protestantischen preußischen Staat, Momente, die Emotionen weckten und jedem Gerücht Glauben schenken ließen.

Es entgeht dem Verf. nicht, wie schnell sich die kirchliche Lage unter dem Einfluß dieser Motive wandelte. Berichte offizieller Instanzen stehen daher oft im Widerspruch zu kirchlichen Äußerungen. Mit Recht wird das Geschick des neuen Königs herausgestellt, in kurzer Zeit die Ressentiments abzubauen und zu einem Ausgleich zu gelangen, der für beide Seiten akzeptabel war: Preußen den Ruf des toleranten Staates behaupten und die Kirche einen neuen Anlauf im Verhältnis zum Staat finden zu lassen.

Da das Verhalten der Bevölkerung im Rheinland und in Westfalen in diesen Jahren unterschiedlich war, faßt der Verf. seine Darstellung nicht zusammen, sondern rollt das gesamte reichhaltige Material für jede Provinz einzeln auf. Auf Grund des westfälischen Materials meint der Verf., von Westfalen sagen zu können, daß dort eine „politische Windstille“ herrschte. Die Stimmung der Bevölkerung bezeichnet er als lau, wie im Fall der Kölner Wirren, so auch bei anderen die Zeitgenossen ansprechenden Ereignissen.

Den konfessionellen Gegensatz schätzt er in Westfalen als beinahe noch stärker ein, aber auch die Gruppierung unter den Katholiken als schärfer.

Während die münsterischen Beamten und der „vornehme Bürgerstand“ es mit dem Staat halten, wird ihre Haltung von den Ultramontanen als „miserabel“ bezeichnet. Die münsterischen Unruhen sieht der Verfasser von ultra-katholischen Kräften angeschürt. Da sie keinen rechten Grund haben, verebben sie auch bald. Nationale und politische Interessen erweisen sich schließlich als stärker denn ständische und kirchliche. Dennoch hatten die Kölner Wirren ihre Bedeutung auch als Vorspiel zum Kulturkampf.

Der Quellenband enthält 286 ausgewählte Dokumente, die die Darstellung nicht nur stützen, sondern auch erweitern. Hier finden sich von staatlicher Seite Berichte der Regierungspräsidenten, Oberbürgermeister, Stellungnahmen des Innenministers v. Rochow, dann aber auch Äußerungen ausländischer Diplomaten; von kirchlicher Seite ist die Zahl der Dokumente geringer: einige Briefe der Bischöfe, Predigten ultramontan eingestellter Pfarrer und einzelner für die Kirche eintretender Laien. Bei einer Auswahl dieser Art lassen sich Überschneidungen nicht vermeiden. Dieses Material ist farbig und in vielen Fakten besonders aufschlußreich. Trotz einer gewissen Breite und fehlender Konzentration auf das Entscheidende ist diese Darstellung ihrem Thema gemäß als gelungen zu bezeichnen. Nicht unerwähnt soll das abschließende Personenregister bleiben, das sich durch hinzugefügte biographische und sachliche Angaben als besonders nützlich erweist.

Münster

Robert Stupperich

Friedrich Wilhelm Kantzenbach: **Widerstand und Solidarität der Christen in Deutschland 1933-1945**. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf aus den Papieren des D. Wilhelm Freiherrn von Pechmann. Neustadt/Aisch 1971 (= Einzelarbeiten aus der KG Bayerns, 51). Geb. VIII, 349 S., DM 38,-
Armin Boyens: **Kirchenkampf und Ökumene**. Bd. I: 1933-1939. Darstellung und Dokumentation. München: Ch. Kaiser 1969. Geb. 486 S., DM 38,-; Bd. II: 1939-1945. Darstellung und Dokumentation unter besonderer Berücksichtigung der Quellen des ökumenischen Rates der Kirchen. München: Ch. Kaiser 1973. Geb. 463 S., DM 43,-

Nicht nur einen instruktiven und lehrreichen Einblick in die Mentalität führender kirchlicher Vertreter in der Zeit des Kirchenkampfes, sondern darin zugleich die Hinführung zu grundsätzlichen theologischen Problemen bieten die Briefe des Freiherrn Wilhelm von Pechmann, die Friedrich Wilhelm Kantzenbach ediert hat. Dem Urteil der Herausgeber kann man nur voll und ganz zustimmen, daß es sich hier nicht allein um eine wichtige historische Quelle, sondern um eine zutiefst eindrückliche, ja bewegende Lektüre handelt. Die außerordentlich konservative Prägung v. Pechmanns tritt dabei auf Schritt und Tritt zutage; d. h.: sein Mut und seine Ritterlichkeit ebenso wie sein legitimistisches Denken und sein Verlangen nach einer starken Autorität gerade auch in der Kirche. Bereits im April 1933 kämpfte er darum, daß die Kirche sich der Juden öffentlich annahm; zur gleichen Zeit setzte er alles daran, die Selbständigkeit der ev. Kirche zu erhalten und zwar durchaus als Freiraum für jene, die der Ideologie des NS-Staates ablehnend gegenüberstanden. Der „Geist“ des 3. Reiches hat für v. Pechmann offensichtlich nie eine Versuchung

bedeutet. Das eigentliche theologische und juristische Problem war und blieb für ihn vielmehr die Revolution von 1918 – und weil sehr schnell klar war, daß die neuen Machthaber nicht daran dachten, das alte Recht und die alten Autoritäten wiederherzustellen, blieb v. Pechmann ihnen gegenüber distanziert bis ablehnend: eine Einstellung, die zu offener Gegnerschaft wuchs, als die Wirklichkeit des NS-Staates dann unübersehbar hervortrat. Unverkennbar ist also, daß diese klare Haltung v. Pechmanns in jener politisch reaktionären Position begründet war, von wo aus er den Staat Hitlers zunächst aus genau den gleichen Gründen ablehnte, aus denen heraus er zuvor die Weimarer Republik abgelehnt hatte! Es ist hier natürlich nicht der Ort, auf die damit gegebenen Probleme im einzelnen einzugehen. Immerhin bedarf diese Tatsache, daß nicht nur der politische, sondern auch der kirchliche „Widerstand“ im 3. Reich eine zutiefst konservative Komponente in sich trug, der sorgfältigen Beobachtung und genauer kritischer Reflexion – gerade auch im Blick auf das Weiterwirken solcher Elemente nach 1945 – wie sie jüngst scharf und nicht ohne bewußte Einseitigkeiten Werner Jochmann (Deutschland in der Weltpolitik des 19. und 20. Jh., Festschrift für F. Fischer. Düsseldorf 1973, S. 545-562) hervorgehoben hat.

Für v. Pechmann war mit diesem Ansatz sein weiterer Weg vorgezeichnet: in zahlreichen, ungemein mutigen Briefen an einflußreiche Persönlichkeiten versuchte er seinem Einspruch Gehör zu verschaffen. Innerkirchlich erwuchs daraus eine immer schärfere Kritik an den Sonderwegen und an der fragwürdigen Kompromißbereitschaft des Luthertums, die er insbesondere an die Person Meisers richtete. Bei aller Vornehmheit des Tons und der Konzilianz seiner Vorstellungen gehörte v. Pechmann zu den unerbittlichsten und offenkundig unbequemsten Mahnern seines Bischofs. Wachsende Vereinsamung in seiner Kirche und dann – über die sachliche Forderung des gemeinsamen Widerstandes der beiden christlichen Kirchen gegen den totalen Staat – die persönliche innere Annäherung an den Katholizismus, bzw. an die feste Autorität dieser Kirche, kennzeichnen die weitere Entwicklung v. Pechmanns, die dann in seinem Übertritt nach dem Kriege ihren Abschluß fand. Sah Meiser darin nur den „rätselhaften Schritt“ des „hohen Alters“ (S. 330), so belegt dieser Band unübersehbar, wie sehr schmerzliche Enttäuschungen mit seiner eigenen Kirche, mit ihrem Bischof und dem Luthertum insgesamt in den Jahren des 3. Reiches v. Pechmann zumindest mit bestimmt haben, diesen Weg zu gehen.

In alledem bietet diese Edition einen wichtigen und bedenkenswerten Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes. Etwas genauer wäre man allerdings gern vom Herausgeber über die Kriterien seiner Auswahl informiert worden; was „die wichtigsten Briefe und Dokumente“ sind, „die ein geschlossenes Bild von der Persönlichkeit und dem Kampf Wilhelm v. Pechmanns vermitteln“ (S. VII), bedürfte doch wohl einiger erläuternder Bemerkungen. Auch die Anmerkungen hätten m. E. sowohl umfangreicher als auch detaillierter ausfallen können. Die beigegebene Skizze zur Persönlichkeit (S. 3-7) und vor allem die Zeugnisse v. Pechmanns (S. 9-33), die einseitig auf seine Hinwendung zum Katholizismus ausgerichtet sind, lassen von der wichtigen Position v. Pechmanns in der ev. Kirche der Weimarer Zeit bestenfalls schattenhaft einiges erkennen. Wenn aber eine Gestalt das große Desiderat der gegenwärtigen Forschung zur Geschichte des Kirchenkampfes belegen kann, daß es nämlich aufs dringendste geboten ist, die Geschichte des Protestantismus in den Jahren

zwischen den Kriegen umfassender und gründlicher, als es bisher üblich war, in die Überlegungen mit einzubeziehen, so ist es die Gestalt v. Pechmanns, der ja selbst wieder und wieder darauf hingewiesen hat, daß für ihn das entscheidende Datum nicht 1933, sondern 1918 hieß! In der Tat liegen hier, auch abgesehen von dieser Einzelperson, ganz wesentliche Voraussetzungen für die weitere Entwicklung, ohne deren Kenntnis zahllose Reaktionen gerade der kirchlichen Kreise auf das Jahr 1933 unverständlich bleiben müssen.

Die weitgespannten internationalen Kontakte v. Pechmanns leiten direkt hinüber zu der zweibändigen Darstellung von Armin Boyens über den Zusammenhang von deutschem Kirchenkampf und ökumenischer Bewegung. Sehr eindrücklich tritt hier sogleich die zentrale Rolle der „Judenfrage“ hervor – die fatale Beschwichtigungspolitik der deutschen Kirchenführer, auch Kaplers, und der mannhafte Einspruch ganz weniger, zu denen, wie erwähnt, v. Pechmann gehörte. Im Rahmen des ökumenischen Dialogs enthüllt diese Weigerung der deutschen ev. Kirchen, die Verfolgung der Juden durch den NS-Staat zu ihrem Anliegen zu machen, gnadenlos die Grenzen und Gefährdungen der entstehenden BK: die Konzentration auf die Sicherung der eigenen Institutionen; die Bereitwilligkeit, vor unangenehmen Wirklichkeiten die Augen zu schließen und sie zugunsten eines Ganzen, des Staates oder der nationalen Gesamtheit, zu bagatellisieren; die Rechtfertigung dafür durch die Berufung auf die „reformatorische Theologie“ im Widerspruch zu aller „aufklärerischen Denkweise“! So blitzt denn auch der Gedanke eines entschlossenen kirchlichen oder gar politischen Widerstandes gegen den sich mehr und mehr enthüllenden totalitären Staat wohl bisweilen auf: doch nur, um sogleich wieder verworfen und ausdrücklich verurteilt zu werden. Gleichwohl kommt der BK das Verdienst zu, die ökumenische Bewegung nachdrücklich mit den hier aufbrechenden theologischen Problemen konfrontiert zu haben. Die „kirchliche“ Funktion der Ökumene, d. h. ihre Nötigung, sich über wahre und falsche Lehre zu äußern, über Kirche und Staat, Nation und Individuum nicht allgemein, sondern konkret und bekenntnishaft zu reden, wurde hier gefordert – und von keinem eindrücklicher als von Dietrich Bonhoeffer! Stand die ökumenische Bewegung insofern, erleichtert durch zahllose persönliche Kontakte, von Anfang an auf der Seite der Bk in Deutschland und ließ sich durch jene theologischen Grundfragen des deutschen Kirchenkampfes mit bewegen, so ist daneben doch auch die andere, freilich sehr viel weniger wirksam gewordene Linie hervorzuheben: die von der Ökumene her auf eine Erweiterung des Gesichtskreises der BK und das Bedenken einer gesamtgesellschaftlichen Verantwortung von Kirche zielte. Hiervon haben nur wenige einzelne, kaum die bekennenden Gemeinden, sich anrühren lassen. Überhaupt tritt deren Wirklichkeit in dieser Darstellung stark zurück: ein Zug, der sich im zweiten Band, der nahezu ausschließlich aus dem Gesichtskreis der Genfer Zentrale heraus geschrieben ist, noch stärker auswirkt.

Das reiche Material hat Boyens in beiden Bänden nach systematischen Themenkreisen geordnet, die selbst wieder im chronologischen Nacheinander dargeboten werden. Im ersten Band sind diese Themen die Judenfrage (S. 37-86), das Gegenüber zum totalen Staat (S. 87-195), das wachsende theologische Selbstverständnis der ökumenischen Bewegung und die daraus entspringenden Konsequenzen (S. 197-284). Ein umfangreicher Quellenanhang dokumentiert hier wie im zweiten Band die jeweiligen Themen ebenso aufschlußreich wie eindrücklich. Über die ökumenische Bewegung in den ersten Kriegsjahren

(S. 22-53), Friedensbemühungen (S. 54-77), die Ausweitung der Macht des opportunistischen Kirchlichen Außenamtes Heckels (S. 78-97), dann die Bemühungen um die Rettung der Juden von der „Endlösung“ (S. 98-151), die Ausweitung des kirchlichen und politischen Widerstandes auf das ganze besetzte Europa, die Zusammenarbeit mit dem deutschen Widerstand und gesellschaftliche wie politische Neuordnungspläne (S. 152-231) und endlich die Überlegungen und praktischen Schritte für einen kirchlichen Neubeginn im Jahre 1945 (S. 232-289) berichtet der zweite Band. Schon die Nennung dieser Themen zeigt, daß es sich hierbei nur um einen großen allgemeinen Überblick handeln kann. Dichter und eindrücklicher wird die Darstellung überall da, wo die Genfer Zentrale und insbesondere Visser 't Hooft ins Spiel kommen. Hier liegt der besondere Wert dieser Studie. Die Wirklichkeit der BK in Deutschland in diesen Kriegsjahren bleibt dagegen dunkel. Anders als für den früheren Zeitabschnitt fehlt es hier weithin an Vorarbeiten. Unverkennbar aber haben die Kriegsjahre – und eben das macht die Beschäftigung mit ihnen so wichtig – die innerkirchlichen Differenzen nicht entschärft, sondern eher noch verschärft. Überdeutlich zeigt sich das im letzten Abschnitt des zweiten Bandes bei der Behandlung der Ereignisse von Treysa und Stuttgart, die einen klaren Höhepunkt der Darstellung ausmacht. Wurms „Einigungswerk“ brach jetzt endgültig auseinander, im Zweifelsfalle stellten sich die meisten Kirchenführer doch lieber auf die Seite von Marahrens als neben Niemöller! Bestätigte man sich hier gegenseitig – so stand umgekehrt auch auf der Seite der Bruder-räte alles andere als eine klare, festgeschlossene Front. Die bei allem Ringen und Kämpfen der vergangenen Jahre doch stets zugedeckte und beiseite geschobene Frage, worum es in diesem Kirchenkampf denn ging – von der Vieldeutigkeit in dieser Hinsicht zeugt ja auch schon dieser schmale Literaturauschnitt! – erwies sich nun als Belastung für den kirchlichen Neuanfang.

Münster/Westf.

Martin Greschat

Menno Smid. **Ostfriesische Kirchengeschichte** (Ostfriesland im Schutze des Deiches. Beiträge zur Kultur- und Wirtschaftsgeschichte des ostfriesischen Küstenlandes, hrsg. im Auftrage der Deichacht Krummhörn Band VI).

Verlag Gerhard Rautenberg, Leer/Ostfriesland 1974, 792 S., 264 Abbildungen, 7 Text- und 3 Faltkarten. DM 118,-.

Zu den wenigen deutschen Landschaften, die eine moderne Darstellung der Kirchengeschichte ihres Gebietes besitzen, gehört neuerdings Ostfriesland. Bevor dieses Land im Zuge der Länderreform seine eigene Verwaltung und damit zugleich einen Teil seiner Eigenart verliert, war es gut, daß in einem repräsentativen Werk aufgewiesen wurde, was es einmal war und zum Teil noch ist. Auf den 5. Band, der die politische Geschichte behandelte, folgt im 6. Band die Kirchengeschichte. Das Werk ist vortrefflich ausgestattet und reich illustriert, denn es ist für eine breite Öffentlichkeit bestimmt.

Die ostfriesische Kirchengeschichte erstreckt sich über 13 Jahrhunderte. Der Verf. hat es zwar selbst unterlassen, in einem Vorwort über seine Arbeitsweise Auskunft zu geben, aber auf dem Deckblatt wird dem Leser mitgeteilt,

daß die älteren Perioden (Mittelalter und Reformation) nach der vorhandenen Literatur dargestellt werden, daß das Schwergewicht auf der Neuzeit liegt, für die der Verf. in staatlichen und kirchlichen Archiven auch eigene Studien getrieben hat. Dieses konnte auch nicht anders sein. Bei der großen Spezialisierung in der Geschichtswissenschaft kann kein Landeshistoriker heute eine Gesamtdarstellung nur auf eigenen Forschungen aufbauen. Es erfordert schon viel Arbeit, alle Forschungsergebnisse anderer in genauer Weise zusammenzufassen. Diese Tatsache muß auch in unserem Falle anerkannt werden. Der Verf. muß mit der Forschung vertraut sein, um nur das Gültige zu übernehmen und das Wesentliche in den Vordergrund zu stellen. Auch hier sind dem Einzelnen Grenzen gezogen. Das Bewerten des Politischen und Theologischen erfordert ein großes Maß von Geschick und Verständnis. Im wesentlichen ist dem Verf. die Zusammenfassung gut gelungen. Er besitzt eine gute Darstellungsgabe und vermochte auch über Einzelstudien hinaus kontinuierliche Entwicklungen zu sehen.

Das vorliegende Buch besteht aus fünf großen Abschnitten: 1. Christianisierung, 2. mittelalterliche Kirche, 3. Reformation, 4. Orthodoxie, Pietismus, Aufklärung einschließlich des 19. Jahrhunderts und 5. 1918 bis zur Gegenwart.

Ausgehend von den fränkischen und angelsächsischen Missionsanfängen werden die kirchlichen Bemühungen des Bischofs Liutger von Münster dargestellt. Im weiteren Verlauf seiner Arbeit konzentriert sich der Verf. auf die kirchliche Verfassung und seit dem 13. Jahrhundert auf die Baugeschichte und die kirchliche Kunst, um diesen Abschnitt mit der Kennzeichnung des Klosterwesens abzuschließen. Dabei werden die friesischen Eigentümlichkeiten in Verfassung und Verwaltung hervorgehoben: das Institut der weltlichen Pröpste und die von Laien wahrgenommenen Funktionen der kirchlichen Mittelinstanzen. Bei dem Mangel an anderen Quellen aus dieser Periode fällt Bauwerken und kirchlicher Ausstattung als Ausdruck der Frömmigkeit ihrer Zeit große Bedeutung zu. Der *Devotio moderna* und dem Humanismus spricht der Verf. eine vorbereitende Bedeutung für die Reformation ab, ohne eine Begründung im einzelnen zu geben. Dieser Bereich bedarf noch näherer Klärung.

Der Beginn der Reformation ist überall verschieden, abhängig von der Haltung der Prediger und der politischen Instanzen. Auch hier ist es nicht angängig, sich retrospektiven Berichten der Chronisten anzuvertrauen, wenn diese nicht durch andere zeitgenössische Quellen bestätigt werden. Manche Urteile des Verf. erscheinen gewagt, so z. B. daß das landesherrliche Kirchenregiment noch nicht in Erscheinung getreten sei, oder daß fast alle Prediger der Anfangszeit aus den Niederlanden kamen und damit eine „bestimmte theologische Richtung von Anfang an vorgegeben“ war. Dabei wird übersehen, daß diese Niederländer von Luther geprägt waren und daß die Anhänger Zwinglis und Karlstadts erst der zweiten Welle angehören. Die Vermutung, daß es in den Anfangsjahren ausgleichende Tendenzen gegeben habe, ist nicht zu belegen. Es ist durchaus richtig, daß der Verf. sich an die wenigen Druckschriften hält und diesen die damals in Ostfriesland vertretenen Auffassungen entnimmt. Im Abendmahlsstreit konnte damals kein Prediger unentschieden bleiben. Der Einfluß auswärtiger Theologen war dabei mit zu berücksichtigen. Auch die Geltung der Lüneburger Kirchenordnung von 1535 erscheint nicht unwesentlich.

Die Auffassung des Verf., daß es bis 1577 in Ostfriesland ein evangelisches Kirchenwesen gegeben habe, „in dem für die verschiedensten theologischen Richtungen Raum war“, gründet sich m. E. auf eine Überbewertung a Lascos, des „ersten und einzigen Superintendenten von Gesamtofstriesland“. Daß a Lasco bei seiner „schillernden“ Theologie nur durch die Abgrenzung von radikalen Ansichten die Einheit der ostfriesischen Kirche sicherte, erscheint uns fraglich. Weiter nimmt der Verf. für die Einheit eine Richtung in Anspruch, die Bucerschen Geist atmete, für die er Gellius Faber und A. Hardenberg in Emden reklamiert. Auch diese Auffassung ist theologisch unsicher. Jan Weerda hat in seinem Aufsatz „Das ostfriesische Experiment“ (1956) differenzierter geurteilt. Zum mindesten waren Melanchthon und Bucer mit a Lasco nicht einverstanden. An dieser Stelle liegen in der Darstellung einige Unklarheiten vor. Gellius Faber kann nicht zur Bucerschen Richtung gezählt werden, wenn der von ihm entworfene Emdener Katechismus (1554) die konfessionelle Trennung eingeleitet hat.

Die entscheidende Zäsur wird ins Jahr 1577 gelegt, in dem das konfessionelle Auseinandergehen verwirklicht wird. Hier sieht der Verf. das landesherrliche Kirchenregiment voll sich auswirken, von beiden Parteien in gleicher Weise anerkannt. Unter Edzard II. erlangen die Hofprediger den großen Einfluß. Konfessionelle Schwierigkeiten kennzeichnen das Zeitalter der Frühorthodoxie. Alting und Selnecker, Petzel und Hamelmann werden einander gegenübergestellt. Der literarische Kampf, in den die Vorkämpfer der Parteien eingeschaltet werden, unterstreicht die Unterschiede. Der Gegensatz zwischen Menso Alting und dem lutherischen Landesherrn stellt ein wichtiges Thema in der Geschichte von Kirche und Staat dar, zumal Alting seine Position auch gegenüber dem Magistrat von Emden verficht.

Das Interesse des Verf. richtet sich weiter auf das Emdener Konkordat (1599) und die Rechtsfragen, die in den neuen Kirchenordnungen behandelt werden. Maßgebend ist die konfessionelle Einheit der Ortsgemeinde. Daneben muß der Kampf um die Gleichberechtigung behandelt werden, der erst in preußischer Zeit entschieden wird und die Toleranz zur Geltung bringt. Theologische Erscheinungen werden an bestimmten Gestalten deutlich gemacht. Leider bleibt der aus Esens stammende orthodoxe Theologe Joh. Hülsemann unerwähnt. Er lehnt zwar 1629 das Norder Pfarramt ab, wird aber beim Antritt der Professur in Wittenberg (1630) durch eine ostfriesische Abordnung geehrt. Die pietistische Bewegung in Ostfriesland wird dagegen an einigen Generalsuperintendenten und hohen Beamten veranschaulicht. Auch die Beziehungen zu Halle kommen zur Sprache. Das Interesse an den Rechtsverhältnissen, das in Emden schon 100 Jahre zuvor durch Joh. Althusius besonders ausgeprägt worden war, wird auch beim Pietisten Brenneysen nunmehr nachgewiesen. Diese Einflüsse halten sich beachtlich lange, da die Aufklärung in Ostfriesland erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts einsetzt. Unter dem Einfluß des Berliner Rationalismus wurde der Katechismus des Justus Gesenius und das Ostfriesische Gesangbuch durch die entsprechenden Berliner Drucke ersetzt. Auch auf andere preußische Maßnahmen wie die Einführung des General-Landschul-Reglements und des Allgemeinen Preußischen Landrechts und andere für das Land förderliche Bestimmungen wird nachdrücklich hingewiesen.

Der Bericht verdichtet sich seit 1815 immer mehr. Diese Tatsache hängt nicht mit dem größeren Interesse an zeitnäheren Geschehnissen, sondern auch mit der Menge der überlieferten Quellen zusammen. Um des Gleichgewichts willen hätte die Darstellung trotzdem komprimiert werden sollen. Eingegangen wird auf die kirchliche Finanzlage und auf das Schulwesen, das sich eines allmählichen Aufschwungs erfreut, aber ebenso auf die ostfriesischen Eigentümlichkeiten, die sich aus dem Nebeneinander der Konfessionen ergaben. Der Ausgleich zwischen Rationalismus und erwecklicher Frömmigkeit, der sich im Gebrauch des Katechismus und des Gesangbuchs zeigt, vollzieht sich in gleicher Weise wie in benachbarten Territorien. Eigentümliche Erscheinungen wie das starke Missionsinteresse und die Teilnahme an sozialen Problemen werden erwähnt, ohne daß die Motivation immer erkennbar wird. Auch theologische Eigenarten wie z. B. die Möhlmann-Roselius-Richtung, die bis zur Gegenwart ihre Vertreter unter den Pastoren hat, wird nur beiläufig gestreift. Frömmigkeitsbewegungen, die angesprochen werden, haben teilweise für die Kirchengeschichte eine größere Bedeutung als äußere Ereignisse oder Aufnahme moderner Problematik. Generalkirchenkonferenzen spiegeln die geistige Problematik der Zeit wider und hätten doch genannt werden, der Name des Begründers der Luthergesellschaft, Prof. Rudolf Eucken, hätte erwähnt werden sollen. Der Anlageteil ist unausgewogen; den hätten wir uns gern anders gewünscht. Durch solche Wünsche soll jedoch das Gute, das dieses Werk enthält, in keiner Weise gemindert werden.

Zusammenfassend müssen wir sagen: Die Arbeit von Menno Smid ist eine beachtliche Leistung. Sie faßt die Forschung der vorigen Generation in großen Teilen zusammen und bemüht sich, unter ökumenischem Gesichtspunkt die Gegensätze ausgleichend ein einheitliches Bild der Kirchengeschichte Ostfrieslands zu entfalten. Wie immer in solchen Fällen bleiben auch hier einige Fragen offen. Sie sollen als Anregungen zu weiteren Studien verstanden werden. Aber das Profil der ostfriesischen Kirchen ist entsprechend den Schicksalen von Volk und Land deutlich gezeichnet.

Münster

Robert Stupperich

