



N12<512502588 021



UBTÜBINGEN



91

Jahrbuch

1997

für Westfälische Kirchengeschichte

Band 91

44
105

1997



Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte

Inhalt

Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte

Band 91

Herausgegeben

von

Ernst Brinkmann und Bernd Hey

Bielefeld 1997

Jahrbuch

für Westfälische Kirchengeschichte



Für alle Arbeiten sind nach Form und Inhalt die Verfasser selbst
verantwortlich.

Das Jahrbuch kann von Mitgliedern des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte durch dessen Geschäftsstelle (Altstädter Kirchplatz 5, 33602 Bielefeld) bezogen werden, von anderen Interessenten durch den Buchhandel.

1997

Gedruckt mit finanzieller Unterstützung der Evangelischen Kirche von Westfalen, der Lippischen Landeskirche und des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe.



Druck: Lengericher Handelsdruckerei, 49525 Lengerich/Westf.

GL 4261-91

Inhalt

Nachruf

Harm Kluetting

- „So sammle ich weiter. Gerade die dubiose Gegenwartsentwicklung nötigt zur Historie“ – Johann Friedrich Gerhard Goeters, Doktor und Professor der Theologie (1926–1996) – Ein Porträt statt eines Nachrufes 13

Beiträge

Karl Friedrich Ulrichs

- „Die jetzt in der Welt hin vnd her schwebende gefehrliche betrübte Zeit“ – Seelsorge während der Pestepidemie in Siegen 1597 am Beispiel von Matthias Martinius' Christlicher Erinnerung 27

Gerhard E. Sollbach

- Das adlige Damenstift Herdecke und seine Auseinandersetzung mit der örtlichen lutherischen Kirchengemeinde im 18. Jahrhundert – Erbitterter konfessioneller Streit um die Rechte an der Stiftskirche. 45

Johannes Meier

- „... wie die geistlichen Herren in den meisten Zweigen der Wissenschaft und der Literatur wohl bewandert und mit ihrer Zeit fortgeschritten waren“ – Zum geistigen und religiösen Standort des adligen Clarholzer Prämonstratenserkonventes in den letzten Jahrzehnten vor der Säkularisation der alten Reichskirche .. 59

Tillmann Bendikowski

- Großer Kampf um kleine Seelen – Konflikte um konfessionelle Mischehen im Preußen des 19. Jahrhunderts 87

Werner Philipps

- 125 Jahre Westfälische Diaspora-Pfarrer-Konferenz (1871–1996) . 109

Norbert Friedrich	
Auswahlbibliographie Reinhard Mumm	145
Karl Heinz Potthast	
Christ sein und Jude bleiben? – Prof. Dr. Dr. D. Hans Philipp Ehrenberg (1883–1958)	169
Peter Steinbach	
Kurt Gerstein – Der Einzeltäter im Dilemma des exemplarischen Handelns	183
Willi Dreßen	
Die Rolle eines Toten im sogenannten „DEGESCH“-Prozeß – Kurt Gerstein und die Zyklon-B-Lieferungen	199
Eckhard Möller	
Schritte zur neuen Heimat – Evangelische Christen im Amt Herzebrock von 1945 bis 1960	211
Martin Lätzel	
Die Geschichte der katholischen Pfarrgemeinde St. Matthäus in Altena/Westf. seit dem Zweiten Weltkrieg, unter besonderer Berücksichtigung der ökumenischen Entwicklung in der Stadt ..	255
Bericht	
Dietrich Kluge	
Jahrestagung 1996 in Herzebrock-Clarholz	273
Buchbesprechungen	
Die Bibliothek des Praemonstratenserklosters Clarholz, hrsg. von Reinhard Feldmann, Bestandskatalog von Elke Pophanken, mit Beiträgen von Johannes Meier und Ursula Olschewski (Schriften der Universitäts- und Landesbibliothek Münster, Band 15), Münster 1996 (Ulrich Andermann)	277

Uli Kahmann, Die Geschichte des J. F. A. Lampe, Ein Beamtenleben im Dorf Schildesche um 1800, Mit einem Vorwort von Dieter Baacke (Bielefelder Beiträge zur Stadt- und Regionalgeschichte, Band 15), Bielefeld 1995 (Ulrich Andermann)	278
Hans-Joachim Behr, Franz von Waldeck, Fürstbischof zu Münster und Osnabrück, Administrator zu Minden (1491–1553), Sein Leben in seiner Zeit, Teil 1: Darstellung (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, XVIII, Westfälische Biographien, Band 9), Münster 1996 (Martin Brecht)	280
Friedrich Battenberg u. a. (Hrsg.), Aspekte protestantischen Lebens im hessischen und nassauischen Raum, Festschrift für Karl Dienst zum 65. Geburtstag (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte, Band 1), Darmstadt 1995 (Helmut Busch)	282
Christoph Kösters, Katholische Verbände und moderne Gesellschaft, Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918 bis 1945 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Band 68), Paderborn 1995 (Helmut Busch)	284
Otto Hass, Hermann Strathmann, Christliches Denken und Handeln in bewegter Zeit, Bamberg 1993 (Helmut Busch)	286
Joachim Mehlhausen (Hrsg.), ... und über Barmen hinaus, Studien zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Festschrift für Carsten Nicolaisen zum 4. April 1994 (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, Band 23), Göttingen 1995 (Helmut Busch)	291
Thomas Küster, Alte Armut und neues Bürgertum, Öffentliche und private Fürsorge in Münster von der Ära Fürstenbergs bis zum Ersten Weltkrieg (1756–1914) (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster, Serie B, Band 17/2), Münster 1995 (Christoph Dahlkötter)	294
Neuanfang in Münster, Eingliederung von Flüchtlingen und Vertriebenen in Münster von 1945 bis heute, Dokumentation der Gesellschaft für Ostdeutsche Kulturarbeit Münster e. V., Münster 1996 (Christoph Dahlkötter)	299

Johann Anselm Steiger, Johann Ludwig Ewald (1748–1822), Rettung eines theologischen Zeitgenossen (Forschungen zur Kir- chen- und Dogmengeschichte, 62), Göttingen 1996 (Martin Fried- rich)	300
Karl-Heinz Kirchhoff, Die „Wiedertäufer-Käfige“ in Münster, Zur Geschichte der drei Eisenkörbe am Turm von St. Lamberti, Münster 1996 (Walter Gröne)	303
Christoph Stiegemann, Heinrich Gröninger, um 1578–1631, Ein Beitrag zur Skulptur zwischen Spätgotik und Barock im Fürst- bistum Paderborn (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte, Band 26), Paderborn 1989 (Walter Gröne)	304
Michael Simon, Vornamen wozu? Taufe, Patenwahl und Namen- gebung in Westfalen (Beiträge zur Volkskultur in Nordwest- deutschland, Heft 67), Münster 1989 (Walter Gröne)	306
Theodor Helmert-Corvey und Thomas Schuler (Hrsg.), 1200 Jahre Herford, Spuren der Geschichte (Herforder Forschungen, Band 2), Herford 1989 (Walter Gröne)	307
Friedrich Brasse, Die Evangelisch-lutherische Mariengemeinde Stift Berg in der Zeit des Dritten Reiches 1933–1945 (Freie und Hansestadt Herford, Band 11), Herford 1994 (Walter Gröne)	311
Klaus Peter Schumann, Heinrich von Herford, Enzyklopädische Gelehrsamkeit und universalhistorische Konzeption im Dienste dominikanischer Studienbedürfnisse (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, XLIV, Quellen und For- schungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte, Band 4), Mün- ster 1996 (Wolfgang Günther)	312
Gertrud Angermann, Anna von Quernheim (vor 1520–1590), Die erste bekannte Liederdichterin Westfalens und 25 ihrer geistli- chen Gesänge in niederdeutscher Sprache, Bielefeld 1996 (Wolfg- ang Günther)	314
Stadt Harsewinkel (Hrsg.), „... dann machen wir es allein.“ Beiträge zur Geschichte der Stadt Harsewinkel, Harsewin- kel 1996 (Bernd Hey)	315

Rudolf Schlögl/Hans-Ulrich Thamer (Hrsg.), Zwischen Loyalität und Resistenz, Soziale Konflikte und politische Repression während der NS-Herrschaft in Westfalen (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, XXII A, Geschichtliche Arbeiten zur westfälischen Landesforschung, Wirtschafts- und sozialgeschichtliche Gruppe, Band 10), Münster 1996 (Bernd Hey)	318
Rolf Westheider (Hrsg.), 900 Jahre kirchliches Leben in Versmold 1096–1996, Bielefeld 1996 (Petra Holländer)	321
Edith Stallmann, Martin Stallmann – Ein westfälischer Pfarrer im Kirchenkampf (1934–1948) (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte, Band 11), Bielefeld 1996 (Jürgen Kampmann) ...	323
Hanna Kasparick, Lehrgesetz oder Glaubenszeugnis? Der Kampf um das Apostolikum und seine Auswirkungen auf die Revision der Preußischen Agende (1892–1895) (Unio und Confessio, Band 9), Bielefeld 1996 (Jürgen Kampmann)	327
Werner Freitag, Heiliger Bischof und moderne Zeiten, Die Verehrung des heiligen Ludger im Bistum Münster (Schriftenreihe zur religiösen Kultur, 4), Münster 1995 (Wilhelm Kohl)	330
Heinz-Dieter Heimann in Verb. mit Wilfried Ehbrecht und Gerhard Köhn, Soest, Geschichte der Stadt, Band 2: Die Welt der Bürger, Politik, Gesellschaft und Kultur im spätmittelalterlichen Soest (Soester Beiträge, Band 55), Soest 1996 (Wilhelm H. Neuser)	331
Freiheit gestalten, Zum Demokratieverständnis des deutschen Protestantismus, Kommentierte Quellentexte 1789–1989, Festschrift für Günter Brakelmann zum 65. Geburtstag, ed. Dirk Bockermann, Norbert Friedrich, Christian Illian, Traugott Jähnichen und Susanne Schatz, Göttingen 1996 (Jörg van Norden) ...	332
Norbert Fasse, Katholiken und NS-Herrschaft im Münsterland, Das Amt Velen-Ramsdorf 1918–1945, Bielefeld 1996 (Lisa Robben)	335

Theodor Strohm/Jörg Thierfelder (Hrsg.), Diakonie im Deutschen Kaiserreich (1871–1918), Neuere Beiträge aus der diakoniegeschichtlichen Forschung, Heidelberg 1995 (Reinhard van Spankeren)	337
Werner Neuer, Adolf Schlatter, Ein Leben für Theologie und Kirche, Stuttgart 1996 (Robert Stupperich)	341
Thomas Schilp (Hrsg.), Himmel, Hölle, Fegefeuer: Jenseitsvorstellungen und Sozialgeschichte im spätmittelalterlichen Dortmund (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Dortmund, 12), Essen 1996 (Willy Timm)	343
Helmut Müller (Bearb.), Die Urkunden des Klosters Dalheim (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, XXXVII, Westfälische Urkunden, [Texte und Regesten] Band 7), Münster 1995 (Hans-Peter Wehlt)	345

Die Autorinnen und Autoren

Privatdozent Dr. phil. Ulrich Andermann, Beckhausstraße 251, 33611 Bielefeld

Journalist und Historiker Tillmann Bendikowski, Kreyenfeldstraße 87, 44894 Bochum

Professor D. theol. h. c. Dr. theol. Martin Brecht D. D., Schreiberstraße 22, 48149 Münster

Oberstudiendirektor a. D. Dr. phil. Helmut Busch, Im Hainchen 33, 57076 Siegen

Superintendent i. R. Christoph Dahlkötter, Klosterstraße 31, 48143 Münster

Oberstaatsanwalt Willi Dreßen, Schorndorfer Straße 58, 71638 Ludwigsburg

Privatdozent Pfarrer Dr. theol. Martin Friedrich, Ginsterheide 15 d, 58097 Hagen

Historiker Dr. phil. Norbert Friedrich, Lönsweg 2 A, 58099 Hagen

Pfarrer Walter Gröne, Bahnhofstraße 10, 48317 Drensteinfurt

Landeskirchenarchivamtsrat Wolfgang Günther, Alter Postweg 27 b, 32139 Spenge

Landeskirchenarchivdirektor Professor Dr. phil. Bernd Hey, Meraner Weg 14, 33649 Bielefeld

Archivarin Petra Holländer, Am Pulverbach 25, 33803 Steinhagen

Privatdozent Pfarrer Dr. theol. Jürgen Kampmann, Diekweg 13, 32584 Löhne-Obernbeck

Professor Dr. phil. Harm Kluetting M. A., Linckenstraße 64, 48165 Münster

Richter am Landgericht Dietrich Kluge, Paul-Engelhard-Weg 26, 48167 Münster

Ltd. Staatsarchivdirektor a. D. Professor Dr. phil. Wilhelm Kohl, Uferstraße 12, 48167 Münster

Pastoralassistent Diplom-Theologe Martin Lätzel, Neuenrade 3, 24113 Kiel

Professor Dr. theol. Johannes Meier, Neustraße 11, 44787 Bochum
Archivar Eckhard Möller, Roonstraße 7, 33330 Gütersloh
Professor Dr. theol. Wilhelm H. Neuser, Lehmbruck 17, 48346 Ostbevern
Studienrat i. K. Dr. phil. Jörg van Norden, Ilmenauweg 14, 33689 Bielefeld
Superintendent i. R. Werner Philipps, Blankenburgweg 5, 59557 Lippstadt
Landeskirchenrat i. R. Karl Heinz Potthast, Moselweg 66, 33689 Bielefeld
cand. phil. Lisa Robben, Weißenburger Straße 19, 33607 Bielefeld
Professor Dr. phil. Gerhard E. Sollbach, Waldstraße 23, 58313 Herdecke
Archivar Reinhard van Spankeren M. A., Friesenring 32, 48147 Münster
Professor Dr. phil. Peter Steinbach, Ihnstraße 22, 14195 Berlin
Professor D. theol. Dr. phil. habil. Robert Stupperich, Möllmannsweg 12, 48161 Münster
Stadtarchivar a. D. Willy Timm, Frankfurter Straße 4, 59425 Unna
Wissenschaftlicher Mitarbeiter Pastor Karl Friedrich Ulrichs, Adolf-Reichwein-Straße 2, 57068 Siegen
Staatsarchivdirektor Dr. phil. Hans-Peter Wehlt, Willi-Hofmann-Straße 2, 32756 Detmold

Harm Klueting

„So sammle ich weiter. Gerade die dubiose
Gegenwartsentwicklung nötigt zur Historie“

// Johann Friedrich Gerhard Goeters

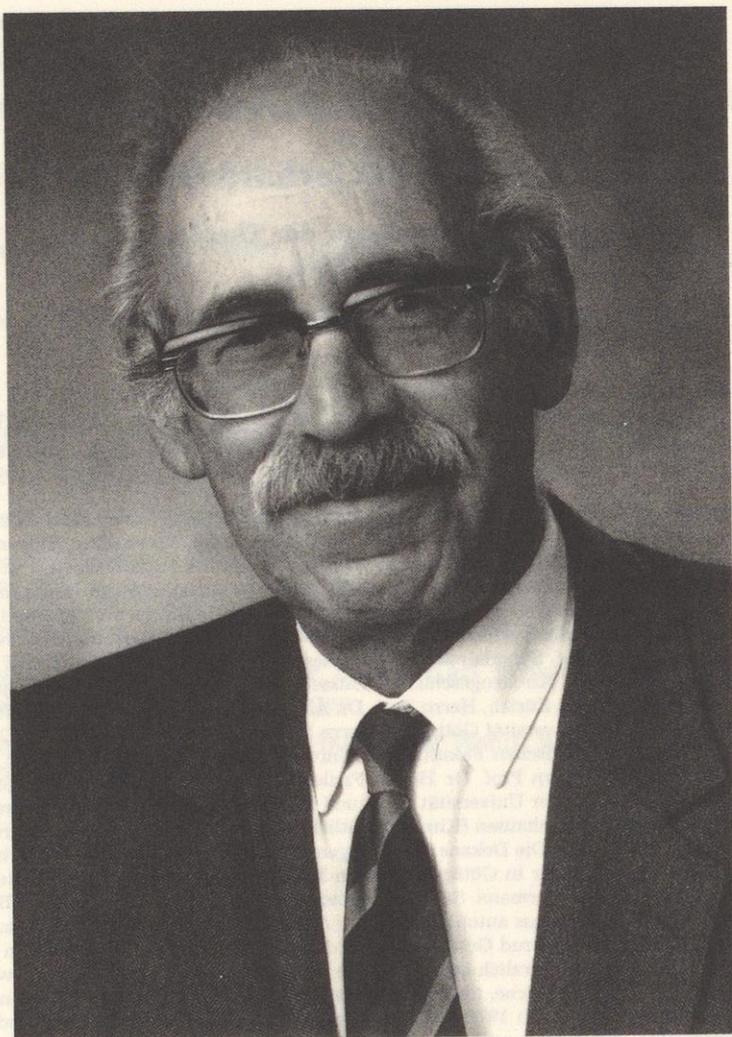
**Doktor und Professor der Theologie
(1926 – 1996)**

Ein Porträt statt eines Nachrufes*

Am 20. August 1996 starb in Bonn nach schwerer Krankheit der Bonner Kirchenhistoriker J. F. Gerhard Goeters.¹ Als er 21 Jahre vor

* Diesem Porträt liegen neben Erinnerungen aus der langjährigen persönlichen Beziehung des Verfassers mit dem Verstorbenen briefliche Mitteilungen der Witwe, Frau Hiltrud Goeters in Bonn, und des Bruders, Herrn Apothekers Hermann Schürhoff-Goeters in Mönchengladbach-Rheydt, zugrunde. Hinzu kommen briefliche Auskünfte von Herrn Landeskirchenarchivdirektor Pfarrer Dr. Dietrich Meyer (Evangelische Kirche im Rheinland, Landeskirchenamt, Düsseldorf), Herrn Landessuperintendent Walter Herrenbrück (Evangelisch-reformierte Kirche, Synodalrat, Leer/Ostfriesland), Herrn Pfarrer Dr. Rudolf Mohr (Verein für Rheinische Kirchengeschichte, Düsseldorf), des Dekans der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, Herrn Prof. Dr. Alfred Schindler, des Dekans der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen, Herrn Prof. Dr. Jouko Martikainen, des Dekans der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Herrn Prof. Dr. Jens-Wilhelm Taeger, von Herrn Prof. Dr. Heiner Faulenbach für den Dekan der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn und von Herrn Staatssekretär a. D. Prof. Dr. Axel Freiherr von Campenhausen (Kirchenrechtliches Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland, Göttingen). Die Dekane in Göttingen und in Münster stellten darüber hinaus Auszüge aus bzw. Teile der in Göttingen und in Münster vorhandenen Personalakten zur Verfügung. Von Herrn Hermann Schürhoff-Goeters erhielt ich über die seinen Bruder betreffenden Angaben hinaus autobiographische Aufzeichnungen des Vaters Wilhelm Goeters (1878 – 1953). Frau Hiltrud Goeters gab mir das Porträtphoto ihres verstorbenen Mannes. Allen Genannten sei herzlich gedankt. Diese Quellenbasis wird entscheidend erweitert durch 29 teilweise ausführliche, überwiegend handschriftliche Briefe des Verstorbenen an den Verfasser aus den Jahren 1977 bis 1996. Darin geht es um Forschungsfragen und Forschungsprojekte, um Mitteilungen aus Archivalien und unveröffentlichten Manuskripten u. ä., aber auch um die Einschätzung der wissenschaftlichen Befähigung bestimmter Personen und um Stellungnahmen zu aktuellen Vorgängen in Kirche und Wissenschaft sowie um persönliche und private Dinge. Am Rande sei bemerkt, daß diese Briefe einer Veröffentlichung wert wären. Wegen der teilweise dezidierten Äußerungen des Verstorbenen über noch lebende Personen aus Kirche, Theologie und Geschichtswissenschaft wird daran jedoch vor Ablauf vieler Jahre sicher nicht zu denken sein. So mußte es hier bei der Wiedergabe einiger Zitate bleiben. Doch war auch bei diesen Zitaten jeweils abzuwägen, ob ihre Veröffentlichung zum jetzigen Zeitpunkt bereits vertretbar sei.

¹ Ein weiterer Nachruf von Heiner Faulenbach, ihm fortan zu leben. Zur Erinnerung an Gerhard Goeters, in: MEKGR 45 (1996), dabei auch die Fortsetzung bzw. der Abschluß



Johann Friedrich Gerhard Goeters

seinem Tod, am 21. Juni 1975, als Dekan der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn die akademische Gedenkfeier zu Ehren des verstorbenen Kirchenhistorikers Ernst Bizer² zu eröffnen hatte, fand er Worte, die heute, da ihm selbst Worte des Gedenkens zu widmen sind, eigenartig berühren: „Es ist für den Sprechenden ein beweglicher Gedanke, diese Stunde zu eröffnen. Im August 1953, vor gut 22 Jahren, sprach Ernst Bizer als Dekan unserer Fakultät am Sarge seines Amtsvorgängers Wilhelm Goeters. Nun hatte der Sohn des damals Verstorbenen – als derzeitiger Dekan – zur Gedenkstunde für seinen Amtsvorgänger einzuladen.“³ Diese Worte zum Nachruf eines anderen bezeichnen Eckpunkte des eigenen Lebens, war J. F. Gerhard Goeters doch in Bonn der Lehrstuhlnachfolger Ernst Bizers, der einst Nachfolger seines eigenen Vaters auf dem Lehrstuhl der Kirchengeschichte der Bonner Evangelisch-Theologischen Fakultät geworden war.

J. F. Gerhard Goeters wurde am 1. April 1926 in Bonn als Sohn des Kirchenhistorikers Wilhelm Gustav Goeters geboren, welcher dort, nach der Habilitation in Halle an der Saale, 1913 planmäßiger a. o. Professor der Kirchengeschichte und 1919 persönlicher Ordinarius der Evangelisch-Theologischen Fakultät geworden war. Erst 1931, mit 53 Jahren, erhielt der Vater einen etatmäßigen Lehrstuhl.

Wilhelm Goeters stammte aus Rheydt und war ein Sohn des Tuchfabrikanten August Goeters. Stammsitz der Familie war seit mehr als 600 Jahren „s Goeters Mühle“ in Viersen, die bis 1914 im Besitz der Familie blieb. Wilhelm Goeters war mit einer Tochter von Elias Schrenk verheiratet, dem aus Schwaben stammenden Afrikamissionar und deutschen Evangelisationsprediger, der für Deutschland als „der große Bahnbrecher der kirchlichen Evangelisation und ein ‚Vater‘ der Evangelisten“⁴ gilt.

der „Bibliographie Johann Friedrich Gerhard Goeters“ in der Festschrift: Heiner Faulenbach (Hrsg.), Standfester Glaube. Festgaben zum 65. Geburtstag von Johann Friedrich Gerhard Goeters. (SVRKG, 100) Köln 1991, S. 451–459. Aufmerksam zu machen ist auch auf die in Vorbereitung befindliche Aufsatzsammlung: J. F. G. Goeters, Studien zur niederrheinischen Reformationgeschichte. Gesammelte Aufsätze. (SVRKG).

² Ernst Bizer, geb. 1904, gest. 1975, Ordinarius der Kirchengeschichte in Bonn von 1948 bis zu seiner Emeritierung 1969.

³ In Memoriam Ernst Bizer. Reden, gehalten am 21. Juni 1975 bei der Gedenkfeier der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn von J. F. G. Goeters und J. Mehlhausen. (Alma Mater. Beiträge zur Geschichte der Universität Bonn, 37) Köln/Bonn 1976, 5. 7 f.

⁴ P. Scharpff, Geschichte der Evangelisation. Dreihundert Jahre Evangelisation in Deutschland, Großbritannien und USA, Gießen/Basel 1964, S. 263, dort Anm. 404 der Hinweis auf die Autobiographie Schrenks, „Pilgerleben und Pilgerarbeit“.

Als wir am 21. Januar 1994 gemeinsam durch Tübingen zur Gedenkfeier der Eberhard-Karls-Universität für den im Herbst 1993 gestorbenen, von ihm sehr geschätzten Historiker Volker Press gingen, blieb Goeters vor einem Haus in der Wilhelmstraße stehen, in dem Schrenk eine Zeitlang gelebt hatte. Er wußte von diesem 1913 gestorbenen Großvater mit Stolz und Achtung viele Dinge zu erzählen. Der andere Großvater, August Goeters, und dessen Frau Mathilde geb. Lies und deren Familie in dem heute zu Mönchengladbach gehörenden Wickrathberg standen für eine andere Tradition evangelischen Glaubens. Wilhelm Goeters hat in seinen autobiographischen Notizen festgehalten, hier sei „die Erinnerung an das 18. Jahrh. und die Kirche unter dem Kreuz“ lebendig gewesen, also die Tradition des alten niederrheinischen Reformiertentums. J. F. Gerhard Goeters war vom Erbe der väterlichen wie der mütterlichen Seite geprägt. Sein Bruder sagt über ihn: „Der gelebte Glaube unserer Eltern war ihm bis in sein Sterben hinein ein großes Vorbild.“⁵

Ostern 1932 wurde der sechsjährige J. F. Gerhard in Bonn eingeschult und blieb bis Ostern 1936 in der Volksschule,⁶ wie diese Schulform bis 1964 und darüber hinaus hieß. Durch die Zwangsversetzung des Vaters zum 1. April 1935⁷ an die Fakultät in Münster – Wilhelm Goeters hatte sich 1933 als einziger geweigert, der Ernennung zum Bevollmächtigten (für Hannover-reformiert) im preußischen Oberkirchenrat durch August Jäger Folge zu leisten⁸ – kam die Familie nach Münster, wo sie an der Körnerstraße wohnte.⁹ Hier trat der Sohn Ostern 1936 in das 1907 gegründete Schiller-Gymnasium ein, „das Gymnasium der evangelischen Bürger der Stadt“; ¹⁰ hier wurde er in der evangelischen Apostelkirche konfirmiert.¹¹ Am 14. Juli 1943 verließ er das Gymnasium in Münster mit dem „Abschlußzeugnis mit Reifevermerk“ (Notabitur). Der Luftwaffenhelfer wurde als Panzergrenadier Wehrmachtssoldat. In der am 16. Dezember 1944 begonnenen Ardennenoffensive verwundet, kam Goeters in Kriegsgefangenschaft. Die erste Zeit in einem Kriegsgefangenenlager in Belgien erlebte er als Inferno. Danach, in der Kriegsgefangenschaft in England, hatte er sich schon für das Theologiestudium entschieden. Obwohl er aus dem Gymnasium

⁵ Brief von Herrn Apotheker Hermann Schürhoff-Goeters an den Verfasser vom 18. 9. 1996.

⁶ Daten zum Schulbesuch und zur Reifeprüfung nach der Göttinger Personalakte.

⁷ Datum nach den autobiographischen Notizen Wilhelm Goeters'.

⁸ W. Niemöller, Kampf und Zeugnis der Bekennenden Kirche, Bielefeld 1948, S. 50.

⁹ Mitteilung von Herrn Kirchenverwaltungsdirektor i. R. D. theol. Friedrich Wilhelm Bauks, Münster.

¹⁰ K.-E. Jeismann, Die Bildungsinstitutionen zwischen 1815 und 1945, in: F.-J. Jakobi (Hrsg.), Geschichte der Stadt Münster, Münster 1993, Bd. 2, S. 663–726, Zitat S. 680.

¹¹ Konfirmationsanspruch: Joh 15, 5.

in Münster große historische Neigungen mitbrachte, dachte er daran, Gemeindepfarrer zu werden.

Nach der Rückkehr aus der Kriegsgefangenschaft nahm Goeters seit dem 17. Oktober 1947 an einem Abiturientenlehrgang teil und erwarb am 8. April 1948 mit einer Ergänzungsprüfung das Reifezeugnis. Am 26. Oktober 1948 immatrikulierte er sich in Bonn und nahm mit dem Wintersemester 1948/49 das Studium der evangelischen Theologie an der Universität seiner Heimatstadt auf. Am 6. Oktober 1954 legte er bei der Evangelischen Kirche im Rheinland in Düsseldorf die Erste theologische Prüfung ab.¹² Am 2. Juli 1955¹³ wurde Goeters an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich mit einer von dem Zürcher Kirchenhistoriker Fritz Blanke angeregten Dissertation über den Täufer Ludwig Hätzer (ca. 1500–1529) promoviert, die 1957 in den „Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte“ veröffentlicht wurde.¹⁴

Das Prädikat der Dissertation lautete „summa diligentia ac sagacitate conscripta“. Prüfer im Rigorosum waren in der Kirchengeschichte der Doktorvater Fritz Blanke, im Alten Testament Hans Wildberger und im Neuen Testament Hans Conzelmann. Das Prädikat der gesamten Promotionsleistung lautete „magna cum laude“. Der Grad des Dr. theol. wurde ihm von der Zürcher Fakultät nach Vorlage der Druckexemplare am 22. November 1957 verliehen.¹⁵ Neben der Dissertation ging er in jener Zeit auch in mehreren kleineren Beiträgen auf Ludwig Hätzer ein, so 1952 in der Basler „Theologischen Zeitschrift“, 1955 in „The Mennonite Quarterly Review“, 1956 in der „Mennonite Encyclopedia“ und zuletzt 1959 in den „Mennonitischen Geschichtsblättern“ sowie in der dritten Auflage von „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG).

Nach der Zürcher Promotion trat Goeters in den Ausbildungsdienst (Vikariat) der Evangelischen Kirche im Rheinland ein. In dieser Dienststellung wurde er für die Tätigkeit als wissenschaftlicher Hilfsarbeiter am Institut für Evangelisches Kirchenrecht in Göttingen beurlaubt. Hier war er vom 1. November 1955 bis zum 31. März 1957 mit einem Forschungsstipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) als wissenschaftliche Hilfskraft und danach vom 1. April 1957 bis zum 31. Oktober 1964 als wissenschaftlicher Mitarbeiter beschäftigt.¹⁶ Unter der Leitung des Kirchenrechtlers Rudolf Smend sen. oblag ihm hier

¹² Datum nach der Göttinger Personalakte und nach Mitteilung von Dr. Meyer, LKA Düsseldorf.

¹³ Datum nach Mitteilung des Zürcher Dekans.

¹⁴ J. F. G. Goeters, Ludwig Hätzer (ca. 1500 bis 1529). Spiritualist und Antitrinitarier. Eine Randfigur der frühen Täuferbewegung. (QFRG, 25) Gütersloh 1957.

¹⁵ Datum nach der Göttinger Personalakte.

¹⁶ Daten nach der Göttinger Personalakte und nach Mitteilung des Göttinger Dekans.

gemeinsam mit der späteren Göttinger Professorin Anneliese Sprengler-Ruppenthal die Arbeit an der Herausgabe der evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Dabei ging es um die Fortsetzung des alten Sehlingschen Editionsunternehmens, von dem der 1928 gestorbene Emil Sehling die ersten fünf Bände in den Jahren 1902 bis 1913 noch selbst herausgebracht hatte. Rudolf Smend hatte diese Aufgabe 1955 übernommen, womit die Fortsetzung der Sehlingschen Edition seit 1955 als von der DFG gefördertes Projekt durch das Institut für Evangelisches Kirchenrecht in Göttingen erfolgte. In Goeters' Zeit als Institutsmitarbeiter erschienen 1955 und 1963 die Bände VI und VII für Niedersachsen. Ebenfalls in diese Zeit fällt das Erscheinen bzw. die Bearbeitung der Bände VIII (1965) für Hessen und XI bis XIII (1961/1966) für Franken, Schwaben und Altbayern.

Die Arbeit an den Kirchenordnungseditionen wurde entscheidend für Goeters' wissenschaftlichen Lebensweg. 1962 legte er der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Bonn das Manuskript des von ihm bearbeiteten Bandes XIV der „Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts“ vor, der 1969 im Druck erschien.¹⁷ Dieser Band enthält die Kirchenordnungen der Kurpfalz, darunter die kurpfälzische Kirchenordnung des Caspar Olevianus von 1563 und den Heidelberger Katechismus des Zacharias Ursinus vom gleichen Jahre und damit zentrale Quellen des deutschen Reformiertentums, wie es Goeters durch die Glaubenstradition seiner väterlichen Familie und seiner Vorfahren vom Niederrhein und auch durch das wissenschaftliche Werk seines Vaters, des Erforschers des reformierten Pietismus,¹⁸ Erbe und Auftrag war. Das Habilitationskolloquium bestritt Goeters am 27. Februar 1963 in Bonn¹⁹ mit einer Probevorlesung über „Gottfried Arnolds Anschauung von der Kirchengeschichte in ihrem Werdegang“.²⁰ Das Habilitationsverfahren kam am 19. Juni 1963 mit der Antrittsvorlesung über das Thema „Die Harmonia Confessionum von 1581 und die Einheit des reformierten Bekenntnisses“ zum Abschluß.

Eine Frucht der Arbeit an den Kirchenordnungseditionen war auch der Vortrag, den Goeters am 13. März 1962 in Münster vor dem Verein für Geschichte und Altertumskunde Westfalens hielt. Ausgeweitet zu einer umfassenden Abhandlung erschien dieser Vortrag 1963 unter dem Titel: Die evangelischen Kirchenordnungen Westfalens im Reformati-

¹⁷ E. Sehling (Hrsg.), Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. 14: Kurpfalz. Bearb. von J. F. G. Goeters, Tübingen 1969.

¹⁸ W. Goeters, Die Vorbereitung des Pietismus in der Reformierten Kirche der Niederlande bis zur Labadistischen Krisis 1670, Leipzig/ Utrecht 1911.

¹⁹ Daten nach Mitteilung von Prof. Dr. H. Faulenbach aus den Bonner Fakultätsakten.

²⁰ J. F. G. Goeters, Gottfried Arnolds Anschauung von der Kirchengeschichte in ihrem Werdegang, in: Festschrift Winfried Zeller, Marburg 1976, S. 241 – 257

onsjahrhundert“.²¹ Goeters schickte diesem bis heute nicht überholten Aufsatz die Bemerkung voraus: „Es bedarf einer Vorbemerkung, wenn hier ein Rheinländer; ein Nichtwestfale, sich über einen Gegenstand westfälischer Geschichte äußert. Es geschieht dies in dem vollen Bewußtsein, daß diese Provinz Männer besitzt, die ungleich kundiger und gerüsteter zu einer gründlichen Behandlung dieses Themas wären.“²² Dabei war doch der ehemalige Münsteraner Gymnasiast in Münster kein Fremder, wie es auch damals schon keinen gerüsteteren Bearbeiter für dieses Thema gab. Der Vortrag stand im Zusammenhang mit den Arbeiten für die Edition eines Kirchenordnungsbandes für Westfalen, der allerdings bis heute nicht erschienen ist.

Bald ergaben sich für den Bonner Privatdozenten in Münster noch ganz andere Möglichkeiten als die eines Vortrags vor dem Altertumsverein. Vom 18. Februar 1967 datiert das Berufungsschreiben des Kultusministers von Nordrhein-Westfalen, mit dem Goeters den Ruf auf einen Lehrstuhl für Kirchengeschichte in der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster erhielt.²³ Schon am 13. Juli 1966 hatte die Lippische Landeskirche der Fakultät gegenüber ihr Einverständnis mit dieser Berufung erklärt. Am 24. Februar 1967 erklärte das Lippische Landeskirchenamt dem Kultusminister gegenüber das staatskirchenvertraglich erforderliche Einverständnis mit dieser Berufung, da „gegen Bekenntnis und Lehre des Genannten keine Bedenken“ bestanden. Goeters folgte dem Ruf nach Münster, wo der Kultusminister auf Antrag der Fakultät für ihn am 26. März 1968 ein Seminar für „Neue Kirchengeschichte und Geschichte der ökumenischen Bewegung“ errichtete. Mit dem Sommersemester 1968 nahm der 42jährige seine Amtsgeschäfte als ordentlicher Professor in Münster auf, nachdem er seinen künftigen Lehrstuhl bereits seit dem Sommersemester 1967 als Lehrstuhlvertreter verwaltet hatte.

Der neue Ordinarius, der als Jungeselle in Münster eine Etagenwohnung in der Goerdelerstraße 29 (Aaseestadt) bezog, blieb der Universität Münster nicht lange treu. Auch die 1968 erfolgte Wahl zum ordentlichen Mitglied der Historischen Kommission für Westfalen vermochte ihn nicht lange zu halten. Am 2. September 1969 machte er der Fakultät in Münster amtlich Mitteilung von dem an ihn ergangenen Ruf auf den Bonner Lehrstuhl für Kirchengeschichte. Am 1. April 1970 wurde Goeters in Bonn Nachfolger von Ernst Bizer. Als Dekan stand er der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn im aka-

²¹ J. F. G. Goeters, Die evangelischen Kirchenordnungen Westfalens im Reformationsjahrhundert, in: WestfZs 113 (1963), S. 111–168.

²² Ebd., S. 111.

²³ Daten nach der Personalakte in Münster.

demischen Jahr 1974/1975 und erneut vom Wintersemester 1985/86 bis zum Wintersemester 1987/1988 vor.²⁴ Mit Ablauf des Wintersemesters 1990/1991 wurde der am 1. April 1991 65 Jahre alte Goeters emeritiert, bevor ihm Schüler, Kollegen und Freunde am 13. April 1991 in seinem Bonner Haus eine Festschrift überreichten.²⁵ Die Annahme des Rufes nach Bonn gab Goeters die Möglichkeit, das ererbte Haus in der Bonner Niebuhrstraße 25 wieder zu beziehen und eine Familie zu gründen. Am 11. Dezember 1971 heiratete der inzwischen 45jährige Hiltrud Hinze aus Leer in Ostfriesland. Aus dieser Ehe gingen drei Töchter – Susanne, Lydia und Hanna – hervor. Wer die Schwelle des Hauses in der Bonner Südstadt überschritt, der trat in einen harmonischen Kreis ein, dessen Mittelpunkt der liebevolle und Humor ausstrahlende Vater war. Die praktischen Familienpflichten übernahm seine Frau, die dadurch die wissenschaftliche Arbeit ihres Mannes entscheidend unterstützte und ermöglichte. Oft und gern sprach er mit Dank und Anerkennung von seiner Frau und seinen Töchtern.

Goeters war ein Mensch, der Freundschaft gewährte und erwiderte. Das galt auch gegenüber Jüngeren, deren Wege er mit Rat und Hilfe, mit steter Aufmunterung und mitunter auch mit Mahnungen begleitete. Sein Wort von 1975, zum Bilde Ernst Bizers gehöre „seine jederzeitige persönliche Offenheit und Bereitschaft für die Studierenden“,²⁶ gilt ohne jede Einschränkung auch für ihn. Hier hat sein Tod eine Lücke gerissen. Er konnte sich an Augenblicken der Begegnung mit gleichgesinnten Menschen noch lange freuen. Ein solcher war der mit kirchengeschichtlichen Studien hervorgetretene und, wie er, in reformierter Tradition lebende Hohenlimburger Pfarrer Dr. theol. Karl Burkardt,²⁷ Verfasser einer Dissertation über „Zacharias Ursinus und sein Abhängigkeitsverhältnis zu Philipp Melanchthon“: „Als Dekan habe ich 1975 das Doktordiplom von Pastor Dr. Burkardt erneuert, aber das habe ich seiner Zeit nach Wissen a. d. Sieg überbracht. Es war ein selten schöner Tag.“²⁸

An die Mitgliedschaft in der Historischen Kommission für Westfalen schloß sich 1969 die Mitgliedschaft im Ausschuß für rheinische Kirchengeschichte an, dem Goeters seit 1985 vorstand.²⁹ Seit 1977 war er

²⁴ Daten nach Mitteilung von Prof. Dr. H. Faulenbach aus den Bonner Fakultätsakten.

²⁵ Titel der Festschrift in Anm. 1.

²⁶ In Memoriam Ernst Bizer (wie Anm. 3), S. 11.

²⁷ Geb. 1902 in Duisburg-Ruhrort, lic. theol. Bonn 1925 (umgewandelt in Dr. theol. 1951), Pfarrer in Wiblingwerde 1927, Pfarrer in Hohenlimburg (reformiert) 1937, Ruhestand 1971, gest. in Wissen/Sieg 1978, vgl. F. W. Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen von der Reformationszeit bis 1945. (BWFVKG, 4) Bielefeld 1980, Nr. 900.

²⁸ Brief an den Verfasser vom 25. 1. 1978.

²⁹ Daten nach Mitteilung von Dr. Meyer, LKA Düsseldorf.

Mitglied des Ausschusses für kirchliche Zeitgeschichte im Rheinland. Lange war er Vorsitzender des Beirates des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte. Außerdem gehörte er dem vom Rat der Evangelischen Kirche der Union (EKU) berufenen Arbeitskreis für kirchengeschichtliche Forschung in der EKU und der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus an. Aber nicht nur wissenschaftliche Kommissionen und Vereine konnten auf seinen Rat und auf seine Mitarbeit rechnen. So war er lange Presbyter der evangelischen Kreuzkirchen-Gemeinde in Bonn und wirkte auch als Synodaler. Von 1971 bis 1989 gehörte er dem Landeskirchentag der damaligen Evangelisch-reformierten Kirche in Nordwestdeutschland, der heutigen Gesamtsynode der Evangelisch-reformierten Kirche, an.³⁰ Als Vertreter der Bonner Fakultät war er von 1973 bis 1984 berufenes Mitglied der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland und von 1985 bis 1989 zweiter Stellvertreter.³¹ Von besonderem Gewicht war seine Mitgliedschaft im Ständigen Kirchenordnungsausschuß der rheinischen Landessynode, dem er von 1985 bis zu seinem Tod angehörte.

Goeters hat keine großen monographischen Gesamtdarstellungen vorgelegt und war auch nicht Verfasser auflagenstarker Lehrbücher. Wenn ein außenstehender, aber mit seinem Werk vertrauter Hochschul-lehrer bald nach seinem Tod bemerkte: „Er war hochgelehrt, wußte alles, stapelte alles, gedruckt wurde wenig“, so wird dem niemand widersprechen können. Goeters war ein Meister des kleinen, aber präzisen Aufsatzes. Er umschrieb seine Arbeitsweise, als er mit mir über die Archivgeschichte der Neuenahrer Grafen am Niederrhein und in Westfalen und über seine häufig um diese für den niederrheinischen Protestantismus des 16. Jahrhunderts hochwichtige Familie kreisenden Forschungsprojekte korrespondierte: „Man muß da Mosaikarbeit treiben, die aber doch noch die Grundlinien zu zeichnen erlaubt. Nur ist das eben Eichhörnchenarbeit, Nuß für Nuß.“³² Ein Musterbeispiel Goetersscher Mosaikarbeit war seine Studie mit dem Nachweis, daß die von Graf Arnold II. von Bentheim in Tecklenburg eingeführte Kirchenordnung identisch war mit der Kirchenordnung, die der Schwager des Bentheimer Grafen, Graf Adolf von Neuenahr, 1581 im niederrheinischen Moers in Kraft gesetzt hatte.³³

Auch sonst spielten die Neuenahrer und über sie die Bentheimer Grafen und das reformierte Kirchenwesen ihrer Territorien in seinen Arbeiten und seinen Arbeitsplänen immer wieder eine Rolle. Das

³⁰ Daten nach Mitteilung von Landessup. Herrenbrück, Leer.

³¹ Daten nach Mitteilung von Dr. Meyer, LKA Düsseldorf.

³² Brief an den Verfasser vom 8. 1. 1978.

³³ J. F. G. Goeters, Die Bentheim-Tecklenburgische Kirchenordnung von 1588 und die Moerser Kirchenordnung von 1581, in: MEKGR 35 (1986), S. 75–92.

begann 1960 mit der Mitteilung eines Briefes des Grafen Hermann von Neuenahr³⁴ und setzte sich fort über die Studie über das Kirchenwesen in der Herrschaft Bedburg, einer kurkölnischen Unterherrschaft im Besitz der Neuenahrer,³⁵ bis zu der Darstellung der Reformation und der reformierten Konfessionalisierung in der Grafschaft Bentheim.³⁶ Anderes blieb unveröffentlicht, so der am 28. Oktober 1977 in Rheda gehaltene Vortrag.³⁷ Daneben griff Goeters immer wieder Themata auf wie Täuferum, Weseler Konvent 1568, Emdener Synode 1571, Heidelberger Katechismus oder Caspar Olevianus und sein Trierer Reformationsversuch von 1559.³⁸ Die Olevianus-Studien brachten ihm im Frühjahr 1996, als er schon auf den Tod darniederlag, den Trierer Caspar-Olevian-Preis ein. Erwähnung verdient auch sein Beitrag über Hermann von Wied³⁹ und sein Interesse an Clemens Theodor Perthes,⁴⁰ dem Gründer des Vereins für Innere Mission (1849) und der ersten „Herberge zur Heimat“ (1854). Nicht übersehen werden sollte auch sein Aufsatz „Karl Barth in Bonn 1930–1935“.⁴¹ Zum „Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte“ hat er zweimal einen Beitrag geleistet,⁴² wobei der zweite mit Gerdt Oemeken einer Gestalt der westfälischen Reformationsgeschichte galt.⁴³

Diese und zahlreiche andere, oft relativ kurze Arbeiten widerlegen nicht, sondern bestätigen das Urteil jenes schon zitierten Hochschullehrers, wonach Goeters ein Gelehrter war, von dem „im Verhältnis zu seiner Gelehrsamkeit zu wenig gedruckt“ ist. Goeters wußte das selbst, so

³⁴ J. F. G. Goeters, Ein Brief des Grafen Hermann von Neuenahr an den lutherischen Theologen Matthias Flacius Illyricus, in: MEKGR 9 (1960), S. 54–58.

³⁵ J. F. G. Goeters, Die Herrschaft Bedburg und ihre kirchlichen Verhältnisse zur Zeit der Reformation, in: H. Möller (Hrsg.), 400 Jahre Bedburger Synode. Eine Festschrift, Bedburg-Niederaußem 1971, S. 49–71.

³⁶ J. F. G. Goeters, Die Reformation in der Grafschaft Bentheim und die Entstehung der reformierten Landeskirche, in: Reformiertes Bekenntnis in der Grafschaft Bentheim 1588–1988. (Das Bentheimer Land, 114) Bad Bentheim 1988, S. 61–111; ders., Die evangelische Kirche der Grafschaft Bentheim im Rahmen des konfessionellen Zeitalters, in: Bentheimer Jahrbuch 1990, S. 207–217.

³⁷ J. F. G. Goeters, Die Reformation in Rheda (unveröffentlichter Vortrag, Manuskript, vortragen in Rheda-Wiedenbrück am 28. 10. 1977).

³⁸ Siehe im einzelnen die „Bibliographie J. F. G. Goeters“ (wie Anm. 1).

³⁹ J. F. G. Goeters, Der katholische Hermann von Wied, in: MEKGR 35 (1986), S. 1–17.

⁴⁰ J. F. G. Goeters, Clemens Theodor Perthes, 1809–1867. Hrsg. vom Ev. Perthes-Werk, Münster 1984; ders., Clemens Theodor Perthes, in: Historische Meile. Eine Ausstellung in acht Stationen anlässlich der 2000-Jahr-Feier der Stadt Bonn, 4. Station: Das gelehrte Bonn im 19. Jahrhundert. Hrsg. von W. Meighörner-Schardt, Köln 1989, S. 29 f.

⁴¹ EvTh 47 (1987), S. 137–150.

⁴² J. F. G. Goeters, Unionsliteratur [aus Anlaß 150 Jahre Union in den alten nassauischen und preußischen Landeskirchen], in: JWKG 61 (1968), S. 175–203.

⁴³ J. F. G. Goeters, Gerdt Oemeken von Kamen, ca. 1500–1562. Niederdeutsches Kirchentum von Westfalen bis Mecklenburg, in: JWKG 87 (1993), S. 67–97.

wenn er schrieb: „Ich führe ein etwas zerstreutes Dasein. Heute abend wird der Kugelschreiber zu einer Reformationsgeschichte von Kreuznach gewetzt, womit ich die dortige Gemeinde am nächsten Mittwochabend für den Verein für rheinische Kirchengeschichte zu ergötzen habe.⁴⁴ (...) Und dann obliegt mir noch die Ausarbeitung eines vorjährigen Vortrags über die Kirchenunion in Birkenfeld zum Druck.⁴⁵ Wie Sie sehen, regiert da der rheinische Süden. Eine Aktenpublikation über den Märtyrer Clarenbach⁴⁶ vertritt den Niederrhein, und im Herbst ist Calvin⁴⁷ an der Reihe.“⁴⁸ Häufig klagte er über die Bürden seiner Ämter und Aufgaben: „Von mir ist leider nicht viel zu berichten. Ich verzettele mich in vielen Bereichen und bin so gut wie unproduktiv. Was im Alter über mir ist, ist entweder tot oder pensioniert. So wird man mit Funktionen aller Art überschüttet.“⁴⁹

Dabei besaß Goeters durchaus die Gabe zur Synthese. Das zeigte sich mehr als vorher, nachdem er mit der Emeritierung Entlastung von den „Funktionen aller Art“ erfahren hatte. Das gilt etwa für die auf einen Vortrag auf der 50. Jahrestagung des Instituts für geschichtliche Landeskunde der Rheinlande an der Universität Bonn im Jahre 1992 zurückgehende Darstellung über die „Entstehung des rheinischen Protestantismus“.⁵⁰ Das gilt auch für seine Darstellung der Geschichte des reformierten Pietismus im 17.⁵¹ und im 18. Jahrhundert⁵² und nicht zuletzt für seinen Beitrag zu den beiden ersten Bänden der von ihm mitherausgegebenen „Geschichte der Evangelischen Kirche der

44 J. F. G. Goeters, Die Reformation in Kreuznach, in: H.-Ch. Brandenburg/J. Polke (Hrsg.), 425 Jahre Reformation an Nahe und Glan. (SVRKG, 74) Köln 1983, S. 1–25.

45 J. F. G. Goeters, Die Union im Fürstentum Birkenfeld und ihre Unionsurkunde, in: MEKGR 27 (1978), S. 217–250.

46 J. F. G. Goeters, Die Stadt Köln und die Prozesse und Hinrichtung von Peter Fliesteden und Adolf Clarenbach, in: Ders./A. Stein/F. G. Venderbosch (Hrsg.), Bekenner und Zeugen. Zum Gedenken an den 450 Todestag der Märtyrer Adolf Clarenbach und Peter Fliesteden, Düsseldorf 1979, S. 11–27; ders., Adolf Clarenbach, sein Leben, sein Wirken und Zeugentod im Rahmen der nordwestdeutschen Reformationsbewegung, in: A. Blum (Hrsg.), Allein Gottes Wort. Vorträge, Ansprachen, Predigten, Besinnungen anlässlich des 450. Todestages der Märtyrer Adolf Clarenbach und Peter Fliesteden. (SVRKG, 62) Köln 1981, S. 32–55.

47 Hier ist nicht klar, auf welche Veröffentlichung sich diese Bemerkung beziehen könnte.

48 Brief an den Verfasser vom 19. 5. 1978.

49 Brief an den Verfasser vom 24. 6. 1980.

50 J. F. G. Goeters, Die Entstehung des rheinischen Protestantismus und seine Eigenart, in: RhV 58 (1994), S. 149–201.

51 J. F. G. Goeters, Der reformierte Pietismus in Deutschland 1650–1690, in: M. Brecht (Hrsg.), Der Pietismus vom siebzehnten bis zum achtzehnten Jahrhundert. (Geschichte des Pietismus, Bd. 1) Göttingen 1993, S. 241–277.

52 J. F. G. Goeters, Der reformierte Pietismus in Bremen und am Niederrhein im 18. Jahrhundert, in: M. Brecht/K. Deppermann (Hrsg.), Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert. (Geschichte des Pietismus, Bd. 2) Göttingen 1995, S. 372–427.

Union“.⁵³ Neben verschiedenen kleineren Abschnitten hat er hier vor allem die Einleitung (S. 27–40) zu dem 1992 erschienenen ersten Band und das Kapitel I über „Die Voraussetzungen einer einheitlichen Evangelischen Landeskirche (bis 1817)“ (S. 41–87) verfaßt.

So läßt sein früher Tod mit erst 70 Jahren sein Werk als fragmentarisch erscheinen. Viele Pläne, von denen in Gesprächen und in Briefen immer wieder die Rede war, wären, wenn ihm einige Jahre mehr geblieben wären, wohl ausgeführt worden. Dabei ist nicht nur an die Herausgabe des Westfalen betreffenden Bandes der „Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts“ zu denken, nicht nur an die Neuenahrer Grafen und an den Grafen Arnold II. von Bentheim, dessen Persönlichkeit ihn interessierte.⁵⁴ Die Historische Kommission für Westfalen hatte ihn noch auf ihrer Jahreshauptversammlung 1995 in Lügde mit der Herausgabe der noch nicht veröffentlichten Teile der Reformationgeschichte Hermann Hamelmanns im Anschluß an die Edition Klemens Löfflers⁵⁵ beauftragt. Goeters trug sich auch noch mit anderen Plänen, so mit dem Plan einer frühen Organisationsgeschichte der Bekennenden Kirche.⁵⁶

J. F. Gerhard Goeters war ein Gelehrter, der seine Rolle als Kirchenhistoriker als Zwitterstellung zwischen Theologie und Geschichtswissenschaft erlebte und bisweilen erlitt. Oft fühlte er sich unter Historikern wohler als unter Theologen. Noch in seinem letzten Brief an mich heißt es: „Es ist mein Privilegium, daß ich Historikern mehr gelte als meinen Zunftgenossen.“⁵⁷ Das erstreckte sich auch auf die akademische Lehre. Er freute sich, wenn an seinen Seminaren neben Theologie- auch Geschichtsstudenten teilnahmen: „Sonst gleicht die Arbeit mit Nur-Theologen vielfach dem Geschick des Sisyphus, wie ich derzeit in einem Proseminar das exerziere. Es gibt da viel ‚geistloses sanftlebendes Fleisch‘, wie Thomas Müntzer das nannte.“⁵⁸

Der historisch denkende und historisch arbeitende Theologe Goeters fand ein Ärgernis an „einer sich immer mehr im Selbstgespräch verlierenden Evang. Theologie“⁵⁹ und konnte scharf polemisieren gegen

⁵³ J. F. G. Goeters/J. Rogge (Hrsg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Ein Handbuch, [bisher] 2 Bde., Leipzig 1992–1994

⁵⁴ Brief an den Verfasser vom 19. 5. 1978.

⁵⁵ H. Hamelmann, Geschichtliche Werke. Kritische Neuausgabe. Begonnen von H. Detmer, fortgeführt von K. Löffler, Bd. 1, Tle. 1–4: Schriften zur niedersächsisch-westfälischen Gelehrten-geschichte. (VHKW) Münster 1902–1908; Bd. 2: Reformationsgeschichte Westfalens. Hrsg. von K. Löffler. (VHKW) Münster 1913; Bd. 3: Oldenburgische Chronik. Hrsg. von G. Rühning. (VHKW) Münster 1940.

⁵⁶ Brief an den Verfasser vom 18. 8. 1994.

⁵⁷ Brief an den Verfasser vom 14. 4. 1996.

⁵⁸ Brief an den Verfasser vom 5. 1. 1983.

⁵⁹ Brief an den Verfasser vom 12. 11. 1983.

jeden, der ihm als Charismatiker erschien. Auf entschiedene Ablehnung stieß bei ihm, dem Mann der reformierten Tradition, die Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes im Zusammenhang mit der Politik der „Nachrüstung“ aus dem Jahre 1982.⁶⁰ Goeters kommentierte: „Die Reformierten unserer Tage in Deutschland sind im Begriff, eine politisierende Sekte zu werden.“⁶¹ Wie ein letztes Wort in dieser Sache klingt sein Diktum von 1983: „(...) wenn man sich vom heutigen Reformiertsein geschieden weiß (...).“⁶² Doch hörte Goeters nicht auf, auf seine Weise ein ‚heutiger Reformierter‘ zu sein, wie es in späteren Jahren auch wieder versöhnlichere Töne gab. Aus seinen Worten sprachen auch nicht Rechthaberei oder Traditionalismus, sondern Enttäuschung und Sorge. Goeters war auch hier ein hochgelehrter und tief in geschichtlicher Erfahrung und theologischer Reflexion gründender Gegenwartskritiker: „So sammele ich weiter. Gerade die dubiose Gegenwartsentwicklung nötigt zur Historie, welch fragiles Erbe da verwirtschaftet wird.“⁶³

In seinen Gedenkworten als Dekan der Bonner Evangelisch-Theologischen Fakultät auf den verstorbenen Lehrstuhlvorgänger Ernst Bizer von 1975 finden sich die Worte: „Aber in jener Generation gab es noch Persönlichkeiten von menschlichem und wissenschaftlichem Rang, von geschärftem Verantwortungsbewußtsein und großer Arbeitsfreude, die schwerpunktbildend zu sein und zu integrieren imstande waren. Es will fast zeichenhaft bedünken, daß eben in dem Jahre 1968, als Männer wie Ernst Bizer die Arbeit aus den Händen legen mußten, die deutsche Universität ihren Kollaps erlitt.“⁶⁴ Wer Johann Friedrich Gerhard Goeters kannte, der weiß, daß er eine solche Persönlichkeit war.

⁶⁰ „Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche“. Eine Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes, Gütersloh 1982.

⁶¹ Brief an den Verfasser vom 30. 8. 1982.

⁶² Brief an den Verfasser vom 21. 9. 1983.

⁶³ Brief an den Verfasser vom 13. 7. 1983.

⁶⁴ In Memoriam Ernst Bizer (wie Anm. 3), S. 11.

#358

Karl Friedrich Ulrichs

„Die jetzt in der Welt hin vnd her schwebende gefahrliche betrübte Zeit“

((Seelsorge während der Pestepidemie in Siegen 1597 am Beispiel
von Matthias Martinius' *Christlicher Erinnerung*)

In memoriam Johann Friedrich Gerhard Goeters (1926–1996)

Im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit griff die Pest einschneidend in das Leben der Menschen ein; der häufig wiederkehrende Massentod prägte das Verständnis von Welt und Zeit. Der *horror mortis immaturae* bestimmte das Lebensgefühl der Menschen, das Martin Luthers bekanntes Lied so ausdrückt: „Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfängen.“¹ – Neben der Medizingeschichtsschreibung, die sich vor allem mit der damaligen Prävention, Diagnostik und Therapie beschäftigt, versucht man auch in der allgemeinen Historiographie – verstärkt unter sozialgeschichtlichem Blickwinkel –, ein Bild vergangener Zeiten unter der Pest zu entwerfen.² Die auszuwertenden unterschiedlichen Quellen sind dabei regional sehr verschieden ergiebig.³

Über die vor genau vierhundert Jahren Siegen heimsuchende Pestepidemie sind nur wenige Fakten bekannt. Den hier (nicht zufällig, sondern wohl aufgrund der Pest) lückenhaften städtischen Archivalien⁴

¹ EG 518, Strophe 1 nach der Antiphon *Media vita in morte sumus* aus dem 11. Jahrhundert.

² Einen guten Überblick bietet *Neithard Bulst*, Vier Jahrhunderte Pest in niedersächsischen Städten. Vom Schwarzen Tod (1349-1351) bis in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts: *Cord Meckseper* (Hg.), Stadt im Wandel. Kunst und Kultur des Bürgertums in Norddeutschland 1150-1650 Bd. 4, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985, 251-270; vgl. das Standardwerk von *Manfred Vasold*, Pest, Not und schwere Plagen. Seuchen und Epidemien vom Mittelalter bis heute, München 1991 und die sozialgeschichtliche Dissertation von *Frank Hatje*, Leben und Sterben im Zeitalter der Pest. Basel im 15. bis 17. Jahrhundert, Basel/Frankfurt am Main 1992. Hatje macht zurecht darauf aufmerksam, daß „die Pest an den Kirchenhistorikern vorbeigegangen zu sein“ scheint (30, Anm. 72); die hier folgenden Seiten sind demnach – soweit ich sehe – die erste deutsch(sprachig)e einschlägige kirchengeschichtliche Arbeit (vgl. *William J. Dohar*, The Black Death and Pastoral Leadership. The Diocese of Hereford in the Fourteenth Century, Philadelphia/Penn. 1995).

³ An neuester lokalgeschichtlicher Literatur liegen neben der Arbeit von Hatje beispielsweise mehrere kurze Aufsätze über die Pest im schweizerischen Rheinfeldern in den *Rheinfelder Neujaarsblättern* 53, 1997, 11-51 vor.

⁴ Günstiger ist die Quellenlage für die Epidemie von 1542/43; die Bürgermeisterrechnungen sind ausgewertet durch *Andreas Bingener*, Verwaltung und Finanzwesen der Stadt Siegen (1500-1610). Dargestellt vornehmlich anhand der Bürgermeisterrechnungen, 2 Bde., Sachüberlieferung und Geschichte. Siegener Abhandlungen zur Entwicklung der

Christliche Erinnerung vnd
Bericht /

Wider die jetzt

in der Welt hin vnd her

schwebende gefehrliche

betrübte Zeit. 652. 13 Th.

Sürnemlich den einfeltigen leuten/ (5)

soweitleufftige Schrifften nicht lesen vnd
fassen können/zum trost vnd gedult aufs
aller kürzeste zusammen gebracht

Durch

MATTHIAM MARTINIUM.

Rom. 8. 28.

Denen die Gott lieben / müssen alle dinge zum besten dienen.

Hoseæ 13. 14. spricht Gott :

Ich wil sie erlösen auß der Helle / vnd vom Tod erretten. Tod / Ich wil
dir ein gift seyn : Helle / ich wil dir ein pestilentz seyn.

Johan. 11. 25. spricht der HERR Jesus:

Ich bin die auferstehung vnd das leben: Wer an mich glaubet / der wird
leben / ob er gleich stirbt.

Johan. 5. 14.

Sihe zu / du bist gesund worden / sündige fort nicht mehr / daß dir nicht ein
ärger widerfahre.



Gedruckt zu Sigen in der Graffschaft Nasaw
Cazanelubogen/ r. durch Christoff Raben.

M. D. X C V I I.

Foto: Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel

kann so wenig entnommen werden wie der kirchlichen Überlieferung, da Kirchenbücher in Siegen erst ab dem 17. Jahrhundert erhalten sind (Taufen 1623, Heiraten 1675, das älteste erhaltene Sterbebuch gar erst 1692). Zeitgenössische Sterbebücher vermerken bisweilen – in außergewöhnlichen Sterbefällen wie bei Unfall, Suizid oder Hinrichtung wohl stets – die Todesumstände; so ist in der entsprechenden Ferndorfer Quelle unter dem 12. Juli 1599 notiert: „Hie gehet die Pest an zu Ferndorff.“⁵ Ausweislich der Protokolle⁶ hat sich das monatlich tagende Presbyterium auch im Pestjahr vorwiegend mit Kirchenzuchtsangelegenheiten (Streit, Fluch, Sonntagsentheiligung, mangelnder Gottesdienstbesuch usw.) beschäftigt. In den Monaten August, Oktober, November, Dezember sowie im Januar 1598 trat der Kirchenrat auffallenderweise nicht zusammen – der Pest halber?

Aus dem Umfeld der Herborner Hohen Schule, die von 1594 bis 1599 im ehemaligen Franziskaner-Kloster in Siegen untergebracht war, finden sich einige Quellenbelege: In einem Brief vom 10. Juni 1597 an Graf Johann VI. von Nassau-Katzenelnbogen äußern sich die Professoren der Hochschule und die Präzeptoren des angeschlossenen Pädagogiums skeptisch zu den Plänen des Grafen, die Hochschule nach Herborn zurückzuverlegen, offenbar weil ein geregelter Unterricht durch die Pest verhindert wurde; die Studenten hatten die Stadt verlassen,⁷ woraufhin der Schulbetrieb eingestellt werden mußte.⁸ Das Matrikelbuch vermerkt entsprechend für das Jahr 1598, daß die Vorlesungen wieder aufgenommen wurden – die Immatrikulationszahl verdoppelt sich annähernd mit 49 gegenüber 26 im Jahr 1597⁹ – : „... *peste enim superiori anno erat dis-*

materiellen Kultur 20, St. Katharinen 1997. Vgl. *Friedrich Weber*, Lebensbedingungen, Brauchtum und konfessioneller Wandel in Siegen (1460–1815), Sachüberlieferung und Geschichte. Siegener Abhandlungen zur Entwicklung der materiellen Kultur 21, St. Katharinen 1997, bes. 227 f. Eine erste Einsicht in die Hospital-, Almosenkasten- und Kirchenrechnungen 1596/97 und 1597/98 (Stadtarchiv Siegen: Bestand Stadt Siegen, A) brachte keine weiteren Erkenntnisse. Den Stadtrechnungen ist 1616/1617 und 1617/1618 eine *Pestrechnung*, 1618/1619 und 1620/1621 eine *Pesthausrechnung* beigefügt.

⁵ *Lothar Irlé*, Tod und Begräbnis im Siegerland, Siegerländer Beiträge zur Geschichte und Landeskunde 17, Siegen 1966, 13; vgl. Rheinfelder Neujahrsblätter 30–34.

⁶ *Memoriale Presbyterii Stigenensis 1588–1625* (Archiv der Evangelischen Kirchengemeinde Siegen E 1 Bd. 1); die Aufzeichnungen für 1597: 31v–33r (zu den Presbyterialakten s. *Weber*, 130–133).

⁷ *Heinrich [Carl Julius] von Achenbach*, Geschichte der Stadt Siegen I. bis VII. Teil [=Bd. 1], Siegen 1894, ND Kreuztal 1978, 330.

⁸ *Gerhard Menk*, Die Hohe Schule Herborn in ihrer Frühzeit (1584–1660). Ein Beitrag zum Hochschulwesen des deutschen Calvinismus im Zeitalter der Gegenreformation, Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau 30, Wiesbaden 1981, 47 mit Anm. 14. Der genannte Brief findet sich in den Herborner Hochschularchivalien des Hessischen Hauptstaatsarchivs Wiesbaden: HStAW Abt. 95, Nr. 1985, Bl. 100 f.

⁹ Zwischen dem 6. Juli 1597 und dem 29. März 1598 ließ sich kein einziger Student einschreiben (*Gottfried Zedler/Hans Sommer*, Die Matrikel der Hohen Schule und des

sipata [sc. *schola Sigenae*]¹⁰ Und schließlich ist aus dem Pestjahr überliefert, daß „in der letzten Woche des Februars die Studenten einen großen Tumult zu Siegen anrichteten, der strenges Einschreiten der Obrigkeit nach sich zog“;¹¹ ein Zusammenhang mit der Pest und ihren Folgen für Versorgung und Moral kann vermutet werden.

Eine gedruckte Quelle liegt vor mit der am 8. März 1597 von Graf Johann dem Älteren erlassenen Pestordnung.¹² Als Verfasser vermutet Karl Wolf den Hofprediger,¹³ also *Bernhard Textor* (ca. 1560–1602), der von 1594 bis 1602 als Hofprediger, Inspektor und Kirchenrat in Dillenburg wirkte.¹⁴ Das ist jedenfalls für die ausführliche theologische Einleitung, die genau die erste Hälfte beansprucht (121–132), wahrscheinlich. Diese benennt die zu predigenden Inhalte (125 ff.), „damit das Volck in disen Sterbensläufften mit Christlicher Unterweisung getrost gemacht, sein Vertrauen auf GOTT dem HERREN zu setzen, ihme still zu halten, auch seinem Nechsten die Christliche Liebe nach Gottes Willen und Befehl im Werck zu beweisen, gelehret und hertzhafft gemacht möchte werden“ (129). Neben Trost ist es dem Grafen natürlich auch um Ordnung zu tun; so sollen die „Prediger bey Unseren Unterthanen scharffe Vermahnungen thun und sie zur Besserung ihres boßhaftigen Lebens vermahnen“ (122). Die eigentlichen behördlichen Bestimmungen, die wohl (auch) im Gottesdienst verkündet wurden (144), folgen auf den Seiten 132 bis 141. In dieser zu Beginn der Epidemie erstellten Pestordnung gibt der Graf bekannt, daß „Wir durch Unsern der Arzney verständigen bestelten Doctorn und Medicum ein Regiment=Arzney und Cur=Ordnung in einem sondern hierbeykommendem Büchlein ... verfertigt lassen“ haben (142 f.). Neben dieser medizinischen Pestschrift scheint noch weitere Literatur dadurch angekündigt zu werden, daß Lehrern und anderen Gebildeten „Bücher an die Hand gegeben sol-

Paedagogiums zu Herborn, Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau 5, Wiesbaden 1908, 24 f.).

¹⁰ „Die (Hoch-)Schule Siegens war nämlich im vorausgehenden Jahr (1597) durch die Pest auseinandergetrieben worden.“ (*Zedler/Sommer*, 25). Vgl. noch die Notiz aus einem Brief des Studenten Johannes Rulmann an Rudolf Simler vom 13. Sept. 1598 (Zentralbibliothek Zürich Mss F 61, 94), nach der „die Schule nach den Auswirkungen der Pest seit einem Jahr darniederliege“ (*Menk*, Hohe Schule 48 Anm. 17). Das Archiv der Hohen Schule im HStAW wäre noch genauer auszuwerten.

¹¹ *Friedrich Wilhelm Cuno*, Geschichte der Stadt Siegen in übersichtlicher Darstellung, mit besonderer Berücksichtigung des evangelischen Kirchenwesens daselbst, Dillenburg 1872, 146.

¹² Unter dem Titel *Was für Ordnung in Sterbensläufften zu halten* als Anhang zur *Nassau-Catzenelnbogischen Policey-Ordnung*, Wetzlar ²1711, 121–144 gedruckt.

¹³ *Karl Wolf*, Die Pest in Siegen um 1600: Siegerland 36, 1959, 43–52: 44; Wolf referiert die Pestordnung 44–46.

¹⁴ *Otto Renkhoff*, Nassauische Biographie. Kurzbiographien aus 13 Jahrhunderten, Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau 39, Wiesbaden ²1992, 805.

len werden, damit sie dem Volck nach Gelegenheit und ihrem Verstand etwas vorlesen mögen“ (132).

In der Forschung ist bislang eben diese literarische (theologische) Überlieferung unbeachtet geblieben. 1597 sind einige Kleinschriften in der Offizin des mit nach Siegen gezogenen Herborner Hochschuldruckers Christoph Rabe (Corvin[us]) gedruckt worden, die an die von der Pest Heimgesuchten gerichtet sind. Einmal handelt es sich dabei um den Nachdruck der von Corvin acht Jahre zuvor – ebenfalls während einer Pestwelle – schon einmal gedruckten *Erinnerung wessen sich ein Christ bey der absterbung vnd begräbnis seiner mitbrüder trösten vnd wie er sich selbst seliglich zu sterben bereiten sol. Zu jeder Zeit, sonderlich aber in sterbensläufften tröstlich vnd nützlich*¹⁵ aus der Feder des 1583 gestorbenen reformierten Theologen Zacharias Ursinus, des Hauptverfassers des Heidelberger Katechismus. In *sterbensläufften* [Epidemien] mußte auf gottesdienstliche Gestaltung der Massenbestattungen verzichtet werden;¹⁶ in der Pestordnung muß verboten werden, Leichname „bey Nacht ohne Christliche Ceremonien zur Erden verscharren und begraben zu lassen“ (139). Gegen diese Unsitte wendet sich Ursinus, indem er die „rsachen“ aufführt, aufgrund derer Christen „die begräbnis vnserer abgegangenen brüder vnd schwestern mit ehrlicher beleytung vnd gebürlicher leyds erzeugung“ halten (2). Die zweite Trostschrift aus Rabes Druckerei ist eine der frühesten Schriften des bei Erscheinen erst fünfundzwanzigjährigen *Matthias Martinus*, der seit 1592 als Prinzenenerzieher am Dillenburger Hof tätig war und soeben (1596) an die Hochschule in Siegen berufen worden war.¹⁷ Sie

¹⁵ Exemplare: Herborn 1589: Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel YJ 22.8° Helmst.; Siegen 1597: Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel 652.13 Theol. 8° (7).

¹⁶ Vgl. *Irlé*, 43; *Hatje*, 65–68. Nach der Pestordnung sollten nur zwei Bestattungsfeiern täglich stattfinden, nämlich sommers um 7 und um 13 Uhr, winters jeweils eine Stunde später (139).

¹⁷ Zu Martinus s. die Arbeiten *Gerhard Menks*: *Matthias Martinus aus Freienhagen, einer der bedeutendsten Gelehrten des waldeckischen Landes: Mein Waldeck 18, 1980; Kalvinismus und Pädagogik. Matthias Martinus (1572–1630) und der Einfluß der Herborner Hohen Schule auf Johann Amos Comenius: Nassauische Annalen 91, 1980, 77–104; Matthias Martinus (1572–1630) und seine Werke: Geschichtsblätter für Waldeck 76, 1988, 31–53 (Bibliographie); Art. Martinus, Matthias: NDB 16, 1990, 305–307 (Literatur). Für den Zusammenhang dieser Arbeit sei nur notiert, daß Martinus bei Ausbruch der Pest 1597 mit seinen gräflichen Zöglingen eine Studienreise in die Niederlande und nach Norddeutschland unternahm und erst 1598 zurückkehrte, um die Ämter des Pädagogearchen (Leiter des Pädagogiums und Philosophieprofessor an der Hohen Schule) und des Adjunkten des Stadtpfarrers, des Pfarrers an der Stadtkirche St. Nicolai und Professors an der Hohen Schule Johannes Biesterfeld, zu übernehmen. Vor der nächsten Pest 1607 flieht Martinus – klüger als sein Kollege Zepper (s. u. Anm. 22) – endgültig und wird Pastor in Emden, dem „Genf des Nordens“, bis er 1610 Rektor des Bremer Gymnasium illustre wird; hier entstehen noch weitere ähnliche Kleinschriften: *Pia Tristitia, hoc est: Instructio brevissima de iudiciis; preces sub iis, & solatia*, Bremen: Wessel 1610 (Biblio-*

trägt den Titel *Christliche Erinnerung vnd Bericht wider die jetzt in der Welt hin vnd her schwebende gefehrliche betrübte Zeit. Fürnemlich den einfeltigen leuten, so weitleufftige Schrifften nicht lesen vnd fassen können, zum trost vnd gedult aufs aller kürtze zusammen gebracht durch Matthiam Martinium.*¹⁸

Dieses 39 Oktavseiten umfassende Heft bietet keinen „Bericht“ im modernen Wortsinn über die Siegener Pest von 1597; ihm ist keine einzige Angabe zum Verlauf dieser Pest oder zu ihren Opfern zu entnehmen.¹⁹ Martinius schreibt vielmehr *wider* die Pest; er „erinnert“ an und „berichtet“ von Gedanken des Glaubens, die die „kleinmütigkeit“ vertreiben, „daß wir nicht den muth fallen lassen, sondern rechten bestedigen trost eynnemen“ (4). Da die Siegener Pastoren offenbar die vielen Kranken und Sterbenden kaum noch zum seelsorglichen Einzelgespräch aufsuchen konnten²⁰ – vielleicht schreckten sie auch der

thek des Gymnasium Arnoldinum Steinfurt Theol. Oc I 16; diese 16seitige Martinius-Schrift fehlt in der Bibliographie bei Menk [1988]); *Trostschrift wider unversehene Fälle dieses elenden vergänglichlichen Lebens, sonderlich da wir unserer besten Freunde unvermuthlich beraubt werden*, Bremen: de Villiers 1615 (Deutsche Staatsbibliothek Berlin Cx 14166 8°), 1619 (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel Yj 5.12° Helmst. [2]; Johannes a Lasco Bibliothek Emden Theol. 8° 646); *Bericht von göttlicher Regierung aller Dingen und sonderlich des Menschen*, Bremen: de Villiers 1615 (Johannes a Lasco Bibliothek Emden Theol. 8° 646; UB Tübingen Gf 407; Deutsche Staatsbibliothek Berlin Cx 14166 8°).

¹⁸ Exemplare: Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel 652.13 Theol. 8° (5), Bayerische Staatsbibliothek München Asc. 2137h/2. Die Vorrede ist datiert vom 6. August 1597. Die eingeklammerten Zahlen im folgenden Text bezeichnen Seiten der *Christlichen Erinnerung*. Wie groß der Bedarf an Anleitung in der *ars moriendi* während der Siegener Pest war, zeigen neben den genannten Schriften folgende Veröffentlichungen der Druckerei Corvin/Rabe: *Bernhard Textor* fügt seinem *Kern vnd saft der H. Bibel ...*, Siegen: Rabe 1596 einen 29seitigen *Bericht von der Christen Sterbkunst* an (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel 749.15 Theol. [2]); *Moses Pflacher, Gantze Lehr vom Todt vnd absterben deß Menschen*, Siegen: Rabe 1597 (diese Auflage dieses Bestsellers – gedruckt Frankfurt: Rabe 1582, o. O. [Herborn]: Rabe 1589, o. O. [Herborn]: Rabe 1594, Frankfurt: [?] 1607, Herborn: Rabe 1619, Leipzig: Apel 1663 – konnte ich bisher nicht nachweisen); *Johannes Spinaeus [Jean l'Espine], Gründtlicher ... Bericht, wie ein jeder Christ ... nicht allein wider die grösesten ... Anfechtungen ... sowohl sich als andere trösten ... solle, frantzösisch beschrieben, aber durch Bernh. Textorem verdeutschet*, Siegen: Rabe 1597 (Sächsische Landes- und Universitätsbibliothek Dresden Theol. ev. dogm. 1065^M Misc. 4.).

¹⁹ Die Rückfrage vom Text nach Geschehen und Sachverhalten steht vor methodischen Problemen: Ist von einer negativen Äußerung her zu schließen, daß es das abgelehnte Phänomen tatsächlich gegeben hat, oder ist sie als Warnung aufzufassen? Äußert sich der Autor zu etwas sonst Belegtem oder Anzunehmendem nicht, gibt es diese Praxis tatsächlich nicht, oder ist er mit ihr einverstanden?

²⁰ *Martin Luther* schreibt 70 Jahre vorher zu solchen seelsorglich-katechetischen Besuchen, daß „es auch nicht wol möglich ist, wo gros sterben ist und nur zween odder drey seelsorger sind, das sie zu allen gehen mügen und eym iglichen allererst alle ding sagen und leren, was ein Christen mensch wissen sol ynn sterbens nöten“ (*Ob man vor dem Sterben fliehen möge* [1527]: WA 23, 338–379: 371). Ist es ein Zufall, daß gerade im Pestjahr 1597 der Heidelberger Katechismus mit seiner grundlegenden Frage nach dem „Troost im

Ansteckungsgefahr wegen davor zurück –, schreibt Martinus seine *Christliche Erinnerung* für die „einfeltigen ..., damit sie sich selbst ... trösten möchten“ (3). „Aufs allerkürztzeste zusamen gebracht“ ist dieses Buch, da die Erkrankten nach der zumeist späten Diagnose²¹ rasch starben: Es könne „in der geschwinden not nicht geschehen ..., daß man weitleufftige werck lesen oder hören mag“ (3 f.).²² Angesprochen ist der selbst erkrankte oder/und der um Frau und Kinder besorgte Familien-

Leben und im Sterben“ erstmals in Siegen gedruckt wurde (*Catechismus, oder Kurtzer Vnderricht christlicher Lehr wie der in Kirchen vnd Schulen der Churfürstlichen Pfalz getrieben wird. Samt den Kirchen Ceremonien vnd Gebeten*, Siegen: Rabe 1597 [UB Münster G²-837])? Flankiert wurde diese Ausgabe durch *Johannes Pincier* (zu ihm s. die folgende Anm.), *Catechesis religionis christianae quae traditur in ecclesiis et scholis electoralis Palatinatus et eiusdam paraphrasis poetica*, Siegen: Rabe 1597 (UB Heidelberg Q 7658).

²¹ Die durch Ratten- und Menschenflöhe übertragene (*Hatje*, 19.22) Pest konnte nur aufgrund erst terminal auftretender äußerer Symptome (dunkle Knoten im Leisten- und Achselbereich [Bubonen] sowie an einer Pustel, die sich am Einstich bildet [*Hatje*, 16]) diagnostiziert werden (*Petra Feuerstein*, *Der schwarze Tod, Wolfenbütteler Schülerseminare 3, Wolfenbüttel* 1992, 37). Inkubations- und Krankheitszeit betragen jeweils nur wenige Tage (*Hatje*, 16). Den hiesigen medizinischen Kenntnisstand (auch in der ‚Volksmedizin‘) zeigt die in der Pestordnung angekündigte 61seitige Arbeit des Dillenburgers *Hofmedicus* (Leibarzt Johanns VI.) und ersten Medizinprofessors an der Hohen Schule, *Johannes Pincier*, der als „der erste wissenschaftliche Mediziner Nassaus“ anzusprechen ist (*Renkhoff*, 612; vgl. *Hugo Grün*, *Johannes Pincier 1556–1624: Nassauische Lebensbilder 6, Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau 10/6, Wiesbaden* 1961, 44–53, der aus der genannten Pestschrift einzelnes referiert, wie vorher schon in *extenso* *Wolf*, 46–49 [daher kann hier die Wiedergabe auf Anmerkungen beschränkt werden]): *Kurtzer einfeltiger und verständlicher bericht, wie sich ein jeder in der jetzo hin vnd wider eynreissenden Pestilentz verhalten sol. Den Eynwohnern der Graffschafften Naßaw Catzenelnbogen vnd Solms zum besten gestellet durch Johannem Pincierum*, Siegen: Rabe 1597 (Württembergische Landesbibliothek Stuttgart MC HBF 89–[6]). Pincier (5 u. ö.) vertritt die Galenische Miasma-Lehre, nach der ein Pestausbruch auf Luftverunreinigungen durch geologische Faktoren, Gestirnkonstellationen und mangelnde Hygiene zurückgeführt wurde (*Hatje*, 32; *Feuerstein*, 22 f. [wir reden ja noch heute von Luftverpestung]). Die Pestordnung folgt zwar der Miasma-Theorie, zeigt aber schon eine gewisse Skepsis: „... daß Er [sc. Gott] äußerliche natürliche Mittel der vergiftten Luft oder anders ... gebraucht (welche doch unserm Verstand verborgen) auch etwa durch gute und böse Engel diesen seinen Streich und Ruthe führet“ (123; s. 2. Sam 24, 25–17). Entsprechend fordert Pincier prophylaktische Maßnahmen zur Luftverbesserung in Stadt – Siegen konnte auch des Montangewerbes wegen keine gute Luft bieten (*Menk*, *Hohe Schule* 60 nach dem in Anm. 10 angeführten Brief eines Studenten; anders *Wolf*, 49) – und Haus (8 u. ö.); neben dem reinigenden Feuer eigneten sich dazu wohlriechende Stoffe. Die Volksmedizin dagegen riet, „den gestanck auß einem heimlichen gemach morgens nüchtern durch nase vnd mund an sich [zu] ziehen“ oder die Kleider über der Kloake aufzuhängen, „damit sie des gestancks vol werden“ (10). Vor allem in der Diätetik (26–30) argumentiert Pincier humoralpathologisch (Gesundheit basiere auf einem rechten Verhältnis der Körpersäfte [dazu *Feuerstein*, 23 f.]). Er rät für die Therapie zu unterschiedlichen Kräutermixturen und zum „Purgieren“ (v. a. durch Schwitzen, gegen Aderlaß [32, 40]). Die Volksmedizin kannte dagegen solch drastische Methoden wie die Behandlung der Bubonen mit lebenden Hühnern, die mit gerupftem Hinterteil auf die Beulen zu setzen seien, bis sie starben (55).

²² Dieser Sachverhalt wird eklatant vernachlässigt in einer zehn Jahre später erschienenen gleichartigen Schrift des bedeutenden reformierten Theologen und Begründers der evan-

vater. Der Text gliedert sich in sieben Kapiteln (es folgen eine *Summa* [34 f.], ein Gebet [36 f.] und ein „Lied in der Melodey des VI Psalms“ [38 f.]: „Sih an mein groß Elende, dich gnedig zu mir wende“). Martinius thematisiert folgende Aspekte einer Pestnot:

1. *Weß wir Kinder Gottes vns in allem trawrigem vnd trübseligem zustand ins gemein, sonderlich zu gedult vnd trost erinnern haben*
2. *Trost wider die forcht der kranckheit so wol vnserer selbst, als vnser Weib vnd Kinder*
3. *Trost wider die bekümmernus, daß wir von der Welt vnd freunden verlassen möchten werden*
4. *Weß man sich wider die forcht der arbeit, so ein jeder in seinem beruf außstehen muß, zu trösten habe*
5. *Wider verlassung der wollüsten des fleisches*
6. *Trost wider die Sünde*
7. *Wie wir vns wider den Tod halten vnd trösten können vnd sollen: so wol vnser selbst als vnser Weib, Kinder vnd Freunde.*

Die Kapitel weisen ihrerseits zwischen sechs und zehn numerierte Abschnitte auf; diese gehen fast ausnahmslos von einem Bibelvers aus und sind zwischen einem Satz und zwei Seiten lang. Der Text erweckt den Eindruck einer stark gegliederten Predigt oder sieben noch auszuführender Predigt-dispositionen; so ist denkbar, daß die Siegener Pastoren diese Schrift ihren Predigten zugrunde legten, zumal ja auch das Gebet und das Lied gottesdienstliche Verwendung finden können; zugleich verfügten sie über ein Handbüchlein für die Gespräche mit Erkrankten und ihren Angehörigen, sollen doch nach der Pestordnung „Unsere jedes Orths Kirchendienere und Seelsorger ... Trost ihren Zuhörern fleißig einbilden, nicht allein in öffentlichen Predigten, sondern auch wann die Krancken von ihnen besucht oder sonst ihnen einige Gelegenheit in täglichen Gesprächen darzu gegeben wird“ (125). Die Gliederung hilft neben anderen Multiplikatoren indes auch dem Hausvater, zur Erfüllung seiner Standespflichten – vgl. dazu die katechetische Aufgabe eines Hausvaters etwa hinsichtlich des Kleinen Katechismus Luthers – seiner Familie die *Christliche Erinnerung* wei-

gelischen Kirchenrechtswissenschaft *Wilhelm Zepper* (1550–1607), der sich auf nicht weniger als 479 Seiten verbreitet, so daß ein zehnteiliges Register nötig ist; schon die Vorrede hat annähernd den halben Umfang des gesamten Martinius-Textes. Entsprechend lautet der Titel: *Außführlicher Bericht von Sterbensläufften: Darinn vermöge götlichen Worts angezeigt vnd erwiesen wird, was von der plage der Pestilentz zu halten, auch wessen alle vnd ein jeder, deren Stätte, Flecken, Häuser, Leiber oder angehörige mit diser plage heimgesucht oder auch durch den zeitlichen Tod hinweggenommen werden ... auß dem wort Gottes gelehret, ermahnet, gewarnet oder getröstet werden sollen. Mit andern mehr sachen vnd fällen, die bey Sterbensläufften fürzufallen pflegen. Sampt angehefter Erklärung des XCI Psalmen zu trost in Sterbensläufften gericht*, Herborn: Rabe 1607 (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel 680.39 Th. [3]). Zepper wird die Veröffent-

terzusagen.²³ Mit der *Summa*, dem aus der Sicht eines einzelnen Kranken formulierten Gebet und dem Lied könnte etwa eine Andacht am (Sterbe-)Bett gestaltet werden. Insgesamt liest sich die *Christliche Erinnerung* so als seelsorgliche Ausführung der Pestordnung. Es dürfte sich hierbei wie im Falle der ausdrücklich erwähnten medizinischen Pestschrift um eine Auftragsarbeit handeln. Was lag näher, als den am Hofe tätigen Martinius damit zu betrauen?

Der Text des Martinius soll im folgenden in Grundzügen vorgestellt werden. Es ist von vornherein anzunehmen, daß ein solches Frühwerk kaum originelle Gedanken bringt – Martinius wird solcherlei weitverbreiteter Trostschriften anlässlich von *sterbensläufften* wie die von Ursinus gekannt und aufgenommen haben –; ein Vergleich bestätigt diese Annahme.²⁴ Aber gerade weil wir hier auf konventionelle und also repräsentative Gedanken stoßen, lohnt sich eine eingehende Beschäftigung – durch die Kürze dieser Schrift erleichtert –, weil wir so einen Einblick in die Gedankenwelt des ausgehenden sechzehnten Jahrhunderts gewinnen und Klischees überwinden, etwa dasjenige, daß ‚die Kirche‘ das allgemeine Elend zu vermeintlich unbarmherzigem Reden von ‚Gottes Zorn‘ und zu Bußpredigten genutzt und damit ihren Beitrag zur „Sozialregulierung“ bzw. „Sozialdisziplinierung“²⁵ in der frühneuzeitlichen Gesellschaft geleistet habe. Natürlich haben die Sieger vor vierhundert Jahren nicht notwendig das gedacht und geglaubt, was von Kanzeln und in Traktaten gepredigt wurde; die Übereinstimmung dürfte aber doch deutlich größer gewesen sein als heute. Im wesentlichen wird so Martinius’ *Christliche Erinnerung* die Gedanken wiedergeben, mit denen die Menschen ihre Not zu verstehen versuchten.

Dem genannten Klischee scheinbar entsprechend, es indes korrigierend, begegnet das Motiv (nicht des göttlichen Zorns, sondern) des göttlichen Gerichts²⁶ in der Vorrede: Man sei „jetzunder durch Gottes

lichung dieser opulenten Arbeit, deren Vorrede vom 18. Juli 1607 datiert ist, wohl schon nicht mehr erlebt haben, da er am 20. August 1607 starb – an der Pest.

²³ Vgl. Julius Hoffmann, Die „Hausväterliteratur“ und die „Predigten über den christlichen Hausstand“. Lehre vom Hause und Bildung für das häusliche Leben im 16., 17. und 18. Jahrhundert, Göttinger Studien zur Pädagogik 37, Weinheim/Berlin 1959, 92–100. Vgl. Pestordnung 130, 135, 142.

²⁴ Auf eine große Stereotypie, etwa hinsichtlich der herangezogenen Bibelstellen, weist hin Hatje, 35 mit Anm. 93.

²⁵ Dazu s. Winfried Schulze, Gerhard Oestreichs Begriff „Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit“; Zeitschrift für historische Forschung 14, 1987, 265–302.

²⁶ Dieses Verständnis liegt auch der Pestordnung (121 u. ö.) sowie der medizinischen Pestschrift (4 u. ö.) zugrunde. Während aber – *nota bene* – Martinius auf Ausführungen zu den von Gott zu ahndenden Sünden verzichtet (sogar in Kap. 5 ist ‚nur‘ das Fehlverhalten während der Pest Thema) wird in der Pestordnung das sündhafte Leben der ‚Untertanen‘ in dunklen oder vielmehr grellen Farben gemalt: Gottes Gericht ergehe „über Abgötterey, Aberglauben und falschen Gottesdienst, item Gotteslästerung, Fluchen und

gericht ... mit allerhand jammer, sonderlich aber sterbensgefahr angefochten“ (3). Die Not wird also zumindest auch als ein Glaubensproblem empfunden; darauf weisen schon die oben zitierten unscheinbaren Stichworte aus der Vorrede „recht“ und „bestendig“ hin: Rechtgläubigkeit und Glaubensgewißheit scheinen bedroht. Im ersten Kapitel (6–14) wird die Lehre von der göttlichen Regierung aller Dinge, um es mit einem Martinius-Titel (s. Anm. 11) zu sagen – im theologischen Jargon: die Providenzlehre –, so ausgeführt, daß auch „Krieg, Pestilentz vnd ander vbel“ als Gottes Werke verstanden werden (6).²⁷ In ihnen äußert sich also keine blinde und willkürliche Schicksalsmacht; die Rede von Gottes Gericht trägt also einen ausgesprochen seelsorglichen Akzent, der schon durch die Pestordnung gefordert wird: Vornehmster Inhalt von Predigt und Seelsorge habe zu sein, daß „nichts ... von ungefehr geschehe, sondern eine Göttliche Vorsehung seye, welche alles regiere und ordne wie es geschehen soll“ (125). Auch in diesem dunklen Wirken erweist sich Gott als der „höchste, weiseste, gütigste vnd gerechteste“, denn „alles elend haben wir wol verdienet, vnd haben Gott zu dancken, daß er es noch so gelinde machet, da er vns gar könnte von seinem angesicht hinwegstossen“ (6, mit Verweis auf Klgl. 3,22). Gott handelt nicht etwa „auß hasz, sondern auß vätterlicher liebe“ (7), ein Gedanke, der mit der Metapher des (strafenden) Vaters noch häufig wiederkehrt. Gleichwohl, ja gerade dann stellt sich die Frage, wie Gottes Barmherzigkeit im von ihm geschickten Leid geglaubt werden kann; nicht zufällig verwendet Martinius auf seinen diesbezüglichen Antwortversuch den umfangreichsten Abschnitt seiner Schrift (8–10). Gott will „auch in den höchsten nöten bey vns seyn“ und darin „vns zum besten

Schwören, item über Verachtung und Mißbrauch der Heiligen Sacramenten, item über Verachtung des Worts Gottes und Entheiligung des Sabbaths, item Undanckbarkeit für Gottes Wohlthaten, item Stoltz und Hoffart, Übermuth und Sicherheit, item Tyranny, Bedrängung und Beschwehung armer Leut, item Unzucht und Hurerey, item beharrliche Unbußfertigkeit und Verachtung aller Göttlichen Warnung“ (123); ist dies ein traditioneller Lasterkatalog oder oder handelt es sich tatsächlich um „Sünden, so jetzunder allenthalben im Schwang gehen“ (123)? Jedenfalls dürften die konkreten Verbote nicht ohne Anlaß sein: Der Graf will „alle Tüntze, Vollsauffen, ungebührliche Zechen und Gesellschafften auf Kirmessen, Leich=Gelaachen und dergleichen, auch Fluchen, Schwöhren, Gottslästeren, wie auch das Kreischen und Pfeiffen in Wirthshäusern, auf den Gassen und sonsten hinfüro gantz und gar verboten und abgestellet haben“ (135). Pincier unterstützt dies, indem er „von fressen und sauffen vnd allem vberfluß“ abrät (27); vor allem solle man sich „gebranten weins nüchtern, wie hie zu land gebräuchlich [!], zu trincken enthalten“ (29). Sogar gegen den Tanz führt er medizinische Gründe an (36); das Geschlechtsleben sei maßvoll zu gestalten (37) – ob wegen des dabei extrem hohen Infektionsrisikos oder wegen der „vbermessig[en] bewegung[...] des gemüts“, die in Pestzeiten zu vermeiden sei, ist nicht ganz klar. Martinius verzichtet auf solcherart Handlungsanweisungen.

²⁷ Luther, 348 verweist in diesem Zusammenhang auf Ez. 14,21 als *dictum probans* (vgl. dazu noch Apk. 6,8).

allmechtig seyn“; das Trilemma der Theodizee – Gott kann angesichts des erfahrenen Leids nicht als zugleich allmächtig und gerecht gedacht werden²⁸ – wird weder verleugnet noch oberflächlich aufgelöst, sondern im „sehen auff Gottes vnleugbare vorheisung [Verheißung] in seinem wort vnd heiligen Sacramenten“ aufgehoben. Daß Gott es mit den Menschen gut meint, ist Gegenstand des Glaubens und der Hoffnung, allzu häufig nicht menschlicher Erfahrung. Und im Widerstreit zwischen Glaube und Erfahrung soll die Hoffnung das letzte Wort haben: „Sein Wort laß dir gewisser sein, vnd ob dein fleisch spricht lauter nein“, wie es in einem von Martinius zitierten Choral heißt (9).²⁹ Die folgenden Argumente fallen dagegen deutlich zurück, wie etwa das verharmlosende „daß wir nicht zu vil beschweret werden“ (8) oder die letzten vier Abschnitte des ersten Kapitels: Gott „macht durchs Creutz (= die Pest [vgl. Mt. 16,24]) so vil guts“, insofern die Menschen zu Selbst- und Gotteserkenntnis gebracht werden (Pest als Erziehungsmaßnahme). „Mit dem Creutz saltzet vnser lieber Herr Gott vns, daß wir nicht in vnsern sünden verfaulen“ (11; Pest als Läuterung). Sodann wird mit dem absehbaren Ende der Pest getröstet; Martinius greift dazu eine im Blick auf die in erster Linie männliche Leserschaft bemerkenswerte Metapher (s. Joh. 16,21) auf: „Wie die schmerzen einer schwangern frauen nur eine kleine zeit währen, darauf dann vnaußsprechliche freude folget“, so wird auch die Pest bald zu einem „seligen end“ kommen (12), an dem sich neue Lebensmöglichkeiten auftun. Diese bieten sich indes offenbar nicht (nur) in ‚dieser Welt‘ denn im nächsten Abschnitt wird die Pest so eingeordnet, „daß jämmerliche zitter werden seyn in den letzten leufften der welt“ (13); nach Apk. 6,8 folgt die Pest dem letzten apokalyptischen Reiter. Wohl nicht zufällig erst am Ende steht der

²⁸ Dieses „traditionelle Trilemma“ formuliert *Gijsbert van den Brink* konzis: „Entweder will Gott die Übel beseitigen, aber kann es nicht, ist also nicht allmächtig, oder er kann es, aber will es nicht, ist also nicht vollkommen gut, oder er kann es und will es. Im letzten Fall führt die Argumentation notwendigerweise zur Annahme des Nichtseins des Übels“ (Allmacht und Omnipotenz. Einige Bemerkungen über ihr gegenseitiges Verhältnis im Rahmen der christlichen Gotteslehre: *Kerygma und Dogma* 38, 1992, 260–279: 276); vgl. das klassische Epikur-Zitat bei *Laktanz*, *De ira dei* 13,20f. (*Laktanz*, *Vom Zorne Gottes*, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von *Heinrich Kraft* und *Antonie Wlosok*, *Texte zu Forschung* 4, Darmstadt 1983, 46/47).

²⁹ Martinius wird hier Frage 26 des Heidelberger Katechismus aufgenommen haben; dort wird die Providenzlehre durch die Hoffnung geäußert, daß Gott „als ein getreuer Vatter“ „alles ubel, so er mir in diesem jammerthal zuschicket, mir zu gut wenden“ wird (E. F. *Karl Müller*, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirchen*, Leipzig 1903, 689). Die Pestordnung spitzt diesen Gedanken so zu, daß Gott es „nicht böß mit uns meyne, wann Er uns mit solchem und anderem Creutz heimsuchet und züchtiget, sondern was Er uns zusendet, dasselb kan anders nicht, dann zu allem Guten und keinem Argen gereichen, wie herb und bitter es auch scheint“ (126). Sollte in dieser Hoffnungsaussage die „Annahme des Nichtseins des Übels“ (*van den Brink*, 276) vorliegen?

wenig tröstliche Hinweis, daß sich alle Kreaturen in ihr Schicksal ergeben (13). Das schon erreichte theologische Niveau zeigt dann wieder das abschließende Zitat von Bernhard von Clairvaux: In Niedergeschlagenheit bietet die *veritas promissionis* Trost, die aus Gottes *os verax* zu vernehmen ist (13 f.).

Der *Trost wider die forcht der krankheit*, dem das zweite Kapitel (14–19) gewidmet ist, wiederholt wie die weiteren Kapitel schon bisher Genanntes; interessante Weiterführungen sollen hier jedoch wiedergegeben werden: Nicht nur die Tatsache der Erkrankung, sondern auch der Zeitpunkt, die Dauer und die Schwere sind gottgewollt, „wie wir auß der lehr von der vorsehung Gottes wissen sollen“ (14). Der Nutzen der Krankheit in der Selbsterkenntnis wird nun genauer darin gesehen, „daß wir vnser vndanckbarkeit erkennen vnd beweinen, da wir der vorigen gesundheit nicht so richtig gebraucht haben, wie wir billich hetten sollen, vnd derhalben vnser sachen hinfort besser anstellen“ (16); Buße ist also nicht nur in geistlichen, sondern auch in medizinischen und hygienischen Belangen nötig. Durch Krankheiten verleidet Gott den Menschen das Leben, „daß wir nicht zu vil daran hangen“ (17); Martinius veranschaulicht das mit einem zweiten Bild aus dem weiblichen Alltag: „Gleich wie eine mutter, die jhr kind, dem das saugen nicht mehr wol bekommt, entwohnen wil, jhre brüste mit wermut bitter macht, daß also das kind ein ekel bekomme ob dem schädlichen saugen: Also machet vns Gott der Herr nach seiner vberschwenglichen liebe dises lebens sat durch krankheit vnd andere vnfelle, damit wir nach dem beständigen vnd jmmerwehrenden vatterlande vnd gütern trachten“ (17). Zudem gilt – wohl im Vergleich zu Unfällen und Ermordung etwa durch (seinerzeit *ante portas* stehende spanische) Soldaten –: „Die krankheiten seynd ein ordentlicher weg zum tod“ (18). Sind Angehörige erkrankt, „sollen wir [Männer!] ferner gedencken, ... daß, wann wir mit jhnen werden müh vnd elend haben, vnser ampt seye, jhnen sonderlich die hand zu bieten, daran Gott gehorsam geleistet wird“ (18).³⁰ Elterliche Sorge um erkrankte Kinder und Ehepartnerliche um Frauen war zu Pestzeiten so selbstverständlich nicht;³¹ glaubt man

³⁰ „Die Hand zu bieten“ dürfte hier wohl nicht (nur) im übertragenen Sinne gemeint sein. Die die Miasma-Theorie ablösende Kontagionslehre *Girolamo Fracastoro*s (ca. 1478–1553), nach der die Pest durch ein *contagium* im direkten Kontakt (*per contactum*), durch Zwischenträger (*per fomites*) oder über eine gewisse Distanz durch die Luft (*ad distans*) übertragen wird (*Hatje*, 33 mit Anm. 79; *Feuerstein*, 27.45 f.; *Vasold*, 116 f.) war also noch nicht bis Siegen vorgedrungen; dies zeigt ja auch die Pinciorsche Pestschrift, in der auch noch Galens Miasma-Lehre vertreten wird. Dessen ungeachtet wird es ‚Berührungssängste‘ gegeben haben.

³¹ *Hatje*, 145; *Feuerstein*, 30 f. Hilfe verweigern den Angehörigen – wohl insbesondere erwachsenen Kindern – droht die Pestordnung mit Erbschaftsverlust zugunsten Hilfsbereiter (137).

der Pestordnung, kam es vielmehr vor, „daß die Ehegenossen sich selbst oder ihre Kinder ... muthwillig verlassen und treuloß aneinander werden“ (136). Es „sol auch ein jeder mit Fleiß vermahnet werden, seinen Nechsten nicht aus einiger Forcht oder besorgten Ansteckens halben in seiner Noth und Gefahr Trost= und Hülffloß zu lassen“ (128). Offenbar gab es sogar „die Unchristliche und Unmenschliche Gewohnheit, welche eine Zeitlang bey Unsern Unterthanen sehr gemein gewesen ist ..., daß man die Krancken ... aus ihren Häusern unter den blossen Himmel und wie offermahls in die Wildnußen jämmerlich und unbarmhertziglich verstossen und ohne einige Hülff und Handreichung ... elendiglich hat liegen lassen“ (136).

Der *Trost wider die bekümmernus, daß wir von der Welt vnd freunden verlassen möchten werden* (Kapitel 3; 19 f.) besteht darin, daß Menschen nicht helfen können und oftmals auch nicht wollen, während Gott stets hilft. Wiederum ist dies erzieherisch interpretiert: „Gott lesset ... oft geschehen, daß andere von vns beseit treten, damit wir lernen all vnser vertrauen von allen Creaturen abziehen vnd auf jhn allein setzen vnd in seiner lieb vnd erkenntnus zunemen“ (20). Die Bemerkungen der Pestordnungen über das Verlassen und Aussetzen von Kranken werden durch dieses Kapitel bestätigt. Neben ‚wilder‘ Isolation von Kranken gab es in Siegen auch behördliche Quarantäne. Martinus fordert keine Quarantäne³², obwohl mit Lev. 13 f. ein starker und sonst stets herangezogener biblischer Beleg vorliegt, oder eine Selbstisolation des Erkrankten als Akt der Nächstenliebe³³, sondern stimmt offensicht-

³² Auf dem Hintergrund der Miasma-Lehre erscheinen lokale Isolationsmaßnahmen unsinnig; schließlich atmen alle Bürger einer Stadt die gleiche – vermeintlich verunreinigte – Luft. Gleichwohl wurden schon in der Mitte des 15. Jahrhunderts und damit lange vor der Entdeckung der Infektiosität der Pest Quarantänestationen und (letztlich funktionsgleiche und die Überlebenschancen der Patienten drastisch verringende) Spitäler eingerichtet (Vasold, 98.100). Für Siegen ist ausweislich der Bürgermeisterrechnungen von 1542/43 (Stadtarchiv Siegen, Bestand Stadt Siegen, A [freundlicher Hinweis von Dr. Andreas Bingener]) die Isolation von „krancken so auf die neue pforte gewiesen“ belegt. 1597 wird man kaum anders verfahren sein.

³³ So *Johannes Brenz, Bericht. Wie man sich in sterbenden Leuffen der Pestilentz Christlich halten soll*, Tübingen: Morhart 1565 (UB Tübingen Gg. 48.4; Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel 230.8 Theol. 4° [8]), 17. In Siegen wird 1542 laut Bürgermeisterrechnung dem erkrankten Joseph Leinenweber finanzielle Unterstützung gewährt, „als er aus seinem haus zu vermeidung weiter entzündung der pestilentz nest gottes hilfe aus der stadt ein zeitlang hinweg zog“. Die Pestordnung 1597 regelt die offenbar gar nicht so seltene Selbstisolation: „Da aber etliche Krancke oder auch wohl gesunde Leuth, so umb und bey den Krancken gewesen seynd, für sich selbst ohne einigen Zwang und aus freyem Willen entweder ihrer Nachbarn umb so viel da mehr zu verschonen oder sonst die Luft zu ändern, in entlegene Scheuren oder Hütten eine Zeitlang zu ziehen begehren würden, dasselbige soll ihnen frey gestellet seyn, doch daß sie nichts daweniger mit Provant und anderer Nothdurfft gnugsam versehen mögen werden“ (137).

lich mit der vermutlich überwiegenden Praxis der familiären Krankenpflege überein.³⁴

Im folgenden Kapitel (21.f.) wendet sich Martinius einer gravierenden sozialen Folgeerscheinung von Pestepidemien zu, dem Niedergang des Arbeitslebens:³⁵ Damit „einer nicht kleinmütig werde, wenn er sihet, daß sich mühe vnd arbeit in seinem anbefohlenen ampte mehre“, erinnert Martinius daran, daß Gott die Arbeit eingesetzt hat, selbst arbeitet wie die ganze Schöpfung, den Menschen dazu begabt, ihn durch Arbeit gesund erhält – eine Therapie gegen die Pest? – und dieser denn auch Erfolg geben wird (21.f.). Die Erkrankung anderer ist schließlich als Auftrag zu seelsorglicher und pflegender Arbeit zu verstehen, „daß die gesunden den krancken mögen handreichung thun, mit trost vnd hülff jhnen beystehen“ (22). – Sozial verheerend wirkte sich die Flucht vor der Pest aus; ganze Landstriche wurden entvölkert.³⁶ Daher wenden sich vergleichbare seelsorgliche Schriften – zumal calvinistische³⁷ – gegen die Pestflucht,³⁸ die „eine Anzeige des Unglaubens und verkalter Brüderlicher Liebe, auch Gottes Wort ... zuwider“ ist; näherhin wird durch die Flucht „der Glaube Göttlicher Vorsehung verläugnet“ (Pestordnung, 124, 128). Sie biete keinen Schutz vor Gottes gerechter Strafe (124) und zeige „falsches Vertrauen ... auf Veränderung

³⁴ „Die Krankenpflege im Hause ... galt nach protestantischer Auffassung ... als Regelfall, ja als Pflicht, die die Nächstenliebe auferlegte“ (Hatje, 142). Auch (gewerbliche?) Pflegekräfte scheint es schon gegeben zu haben; so erhält laut Bürgermeisterrechnung 1542/43 das „weib“ von Hans Becker eine Zahlung, „weil sie etliche kranke gewart“ hat. Und die Pestordnung 1597 schreibt die Einsetzung von „Vorstehern der Krancken“ vor, die für Pflege, Versorgung wie auch für Kontrolle und Vorsorge zuständig sind (132).

³⁵ Feuerstein, 31. Gründe waren die allgemeine Lethargie, das Chaos, die Flucht, der zeitweilige Ausfall und das Sterben von Arbeitskräften und nicht zuletzt der Zusammenbruch des Handels, gegen den schon die Pestordnung Maßnahmen vorschlägt (138).

³⁶ Feuerstein, 31.

³⁷ Z. B. die von Hatje herangezogene Predigt von Johann Jacob Grynäus: *Ein Christliche Predigt ..., ob man auch zur zeit der einreissenden Pestilentz einandern verlassen vnd ein jeder ihm selbs erlauben möge, an andere Orte sich zu begeben, außzubleiben, vnd nachdem die Sterbensläuff etwas nachgelassen, sein gefallens nach hauß sich wider begeben möge, oder aber nicht?* (gehalten im Basler Münster am 20. Januar 1611).

³⁸ Luther erweist sich auch in dieser Frage als Meister der Differenzierung: Den Schwachen im Glauben und den Privatpersonen, die für niemanden zu sorgen haben, ist die Flucht freigestellt, den Glaubensstarken und den Amtspersonen – neben den behördlichen Funktionsträgern die Pastoren (mit Hinweis auf Joh. 10,12!) – ist das Bleiben erlaubt bzw. geboten (346). Vgl. zu dieser ethischen Frage: Hatje, 48–50 und Vera Waldis, *Pest und Protestantismus: Neue Züricher Zeitung* 105/1982, 66. In diesen Historiker-Arbeiten ist oft die *Prädestinationslehre* als Grund für die Fluchtablehnung namhaft gemacht; diese befaßt sich allerdings ausschließlich mit der Frage nach dem ewigen Heil, nicht aber mit der irdischen Ergehen, was Gegenstand der *Providenzlehre* ist. Die Prädestination ist nur insofern thematisch, als die Pest als Gericht Gottes über den Unglauben (und nicht über sündhaftes Leben) verstanden wird und die Pestflucht Unglaube (als Zeichen der Verwerfung) an den Tag bringt.

der Oerter und Lufft, als ob Gott nicht allenthalben gegenwärtig wäre und herrschete“ (128 mit Hinweis auf Ez. 6,12). Und nicht zuletzt werde so „der Nechste in der Noth erbärmlicher Weise versäümet und verlassen“ (128). Daher sollen „die Leute von dem heydnischen unchristlichen Fliehen ... ernstlich verwarnet und abgemahnet“ werden (128), und zwar insbesondere durch die Pastoren. Strikte Bleibepflicht gilt allerdings nur für Amtspersonen (136), denen ja von Amts wegen die Sorge für andere aufgegeben ist. Martinius äußert sich zu all dem auffälligerweise nicht. Immerhin verläßt er selbst wie auch viele Studenten 1597 Siegen.³⁹ Bei denjenigen, die es sich leisten konnten, wird weder das behördliche Verbot noch die kirchliche Verkündigung verlangt haben. Die weitaus meisten Siegerer aber werden wohl notgedrungen auch in *sterbensläufften* ihrer Stadt treu geblieben sein.

Wider verlassung der wollüsten des fleisches schreibt Martinius im fünften Kapitel (22–24) wohl nicht ohne Anlaß; das ‚Leben in Zeiten des Sterbens‘ war nicht eben sittenstreng⁴⁰ – das wird selbst im seriösen Siegen nicht anders gewesen sein, wo „bey dem beschwehrlichen Creutz der Pestilentz Unordnung und Unbescheidenheit, ja auch ... grosser Muthwill und Frevel“ herrschten (Pestordnung, 121). Die Wollust – das 16. Jahrhundert kannte noch den nicht auf das Sexuelle beschränkten Plural – ist teuflischen Ursprungs und trennt den Menschen von Gott (23); darum ist es „besser, daß wir hie vnser fleisch creutzigen, alle vnreinigkeit fliehen, als in ewigkeit in der Hellen brennen“ (23). Möglicherweise interessante Details der *wollüsten* enthält Martinius seinen Lesern vor. Vermutlich lagen sie aber offen zutage. Jedenfalls kann so jeder Leser eigenes Fehlverhalten hier eintragen.

³⁹ S.o. Anm. 17 und (bei) Anm. 10 (*dissipata*). Martinius beherzigte so den Rat vieler zeitgenössischer (medizinischer) Pestschriften: *Cito, longe, tarde* – Fliehe fört, zieh weit weg, kehre spät zurück (*Feuerstein*, 22); auch Pincier (7) rät, daß man sich „bey zeiten auß dem staub machet, vnd an ein gesunden ort verfüget, vermög der alten regel:

Regirt an einem ort die Pest,
Die lufft zu endern, ist das best:
Darumb flieh bald, vnd zimlich fern,
Vnd eyl dich nicht zu widerkehrn.“

Pinciers Wechsel nach Marburg 1607, dessen Gründe nach *Hugo Grün*, Die Medizinische Fakultät der Hohen Schule Herborn: Nassauische Annalen 70, 1959, 55–144, bes. 98–101: 99 unbekannt seien, scheint eine Pestflucht gewesen zu sein (s. Anm. 22 Ende).

⁴⁰ *Feuerstein*, 30, 54; die frivolen Histörchen in *Giovanni Boccaccios* Decamerone erzählt man sich nicht von ungefähr während einer Pest. Zudem erwartet Martinius wohl mit Recht, daß sich die Menschen *nach* der Pest den Freuden des Lebens verstärkt hingeben (vgl. *Hatje*, 116 f.; daß *carpe diem* die Maxime nach Pestepidemien war, bezweifelt *Hatje*, 144). Vgl. Luthers Bemerkung in seinem Brief vom 29. November 1527 an Justus Jonas: „*Pestis nostra ... mitior facta est, populares certe nostri ... quasi victa peste secure agere incipiunt*“ (WA. Briefe 4, 287) – „Die Pest ist ... milder geworden; die Leute fangen wieder an ... so sorglos zu leben wie nach der Pest“.

Nach der literarischen Behandlung der *wollüsten* und nach der praktischen Abkehr von ihnen ist *Trost wider die Sünde* erforderlich, sieht man doch in der Epidemie ein Gericht Gottes über die menschliche Untaten. Das sechste Kapitel (24–29) führt zahlreiche biblische Belegstellen zur göttlichen Sündenvergebung an (etwa Ps. 103,1–5: „Lobe den Herrn ..., der dir alle deine *Sünde* vergibt und heilet alle deine *Gebrechen*, der dein Leben vom Verderben erlöst ...“) und hebt hervor, daß Gott die Vergebung „durch seine Diener, die Prediger“ den Menschen zukommen läßt (26). Insofern hier neben Beichtgespräche auf den Gottesdienst und insbesondere auf das Abendmahl abgehoben wird (26), werden die Leser zum Gottesdienstbesuch aufgefordert; das entspricht der Pestordnung, in der „ernstlich befohlen ... [wird], daß nicht allein die ordentliche Sonntags=Predigten, sondern auch die gemeine Wochentliche und besondere Bättage gantz fleißig gehalten ... sollen werden“, dergestalt, „daß auf bemeldte Tage aus jedem Hauße zum wenigsten ein verständig Mensch in seine verordnet Pfarr zur Kirchen kommen“ soll (130).⁴¹

In Thema und Umfang dem ersten Kapitel ähnlich führt das letzte Kapitel (29–35) aus, „wie wir vns wider den Tod halten vnd trösten können vnd sollen“. „Die forcht des Tods komt her auß vnwissenheit“ (29), da die Menschen der Sündenvergebung nicht gewiß sind und daher den Tod als der ‚Sünde Sold‘ (Röm 6,23; dazu Heidelberger Katechismus Frage 42) fürchten. Dem Glaubenden aber „ist der Tod nun gleich wie ein biene, die den stachel verloren. Ob sie schon noch brummet, kann sie doch nicht mehr stecken“ (29 f.). Dieser Verharmlosung des Todes wird eine gewisse Geringschätzung des Lebens zur Seite gestellt: Der gelassen als natürliches Ende des irdischen Lebens zu verstehende Tod (30) befreit von Sorgen, Arbeit, Not und Sünden (31): „Wie jämmerlich werden wir geboren, erzogen, schleppen vnd plagen vns mit sorgen, da wir durch den Tod kommen zur ruhe von aller vnser arbeit, mit keinem hardern vnd zancken werden“ (32). In der Sorge des Sterbenden um seine Angehörigen tröstet es, „daß Gott sie vorhin in Mutterleib biß her so wunderbar erhalten ..., sie in dem Gnadenbund begriffen ... vnnd werde sie auch also nimmermehr verlassen“ (33). Den gesunden Hausvätern gilt die Mahnung, „bey lebenszeiten sie mit fleiß vnd ernst auf Gott [zu] weisen ...: so wird es alles ein gut ende gewinnen“ (33).

⁴¹ Gottesdienstbesuch barg zu Pestzeiten natürlich eine erhöhte Ansteckungsgefahr; darum wird verfügt, daß Erkrankte, deren Angehörige und PflegerInnen den Gottesdienst in der Martinikirche besuchen sollen (Pestordnung, 130); desweiteren werden Gottesdienste im Freien und ein eigener Abendmahlskelch für Erkrankte und besonders Gefährdete verordnet (131).

In der *Summa* (34 f.) verwendet der übrigens soeben verheiratete⁴² Martinius die verbreitete Metapher vom Seelenbräutigam Christus, um die Sterbenden zu trösten, „daß wir hinwider vnserere sonst liebe Ehegossen, wo es also Gottes wille ist, verlassen, daß wir mögen bey vnserm himlischen, allerheiligsten vnd schönsten Herren Christo seyn, welcher vnser geistlicher Ehemann sol seyn“ (34 f.).

Die *Christliche Erinnerung* bietet genregemäß keine Fakten zur Siegener Pest von 1597; gleichwohl kann an ihr – zumal auf dem Hintergrund der behördlichen Pestordnung, der medizinischen Schwester-schrift Johannes Pinciers sowie weiterer zeitgenössischer Literatur – ein Einblick in das Leben(sgefühl) der Siegener des ausgehenden sechzehnten Jahrhunderts gewonnen werden. Der Text zeigt, worin seinerzeit Trost gesucht und wohl auch gefunden wurde. Von dem vielen, was Martinius gemessen an unseren Klischees und an einiger zeitgenössischer Literatur *nicht* aufführt, verdient noch genannt zu werden sein Verzicht auf Schuldzuweisungen, die damals vor allem gegen Juden gerichtet waren.⁴³ In der Lebensgefahr versuchten Martinius und seine Leser vielmehr, sich selbst besser zu verstehen und kritisch zu beurteilen. Sie lassen sich von den impliziten oder ausdrücklichen Imperativen zu Hygiene, Arbeit, Hilfe und Moral ansprechen. Konnte man der Pest selbst physisch und medizinisch schon nicht widerstehen, wollte man ihr doch geistlich gewachsen und für die Folgen der Pest moralisch gerüstet sein. Der biblische Gedanke eines göttlichen Gerichts bot seinerzeit ein Erklärungsmuster, das Resignation und Zynismus verhinderte und Perspektiven für das Leben nach den *sterbensläufften* aufwies.⁴⁴

⁴² In der Rubrik „Verehrung auff Hochzeiten“ verzeichnet die Dillenburger Kammerrechnung ein Geschenk für Martinius (HStAW 190,21,45, Bl. 95 [freundlicher Hinweis von Stadtarchivar Friedhelm Menk]). Legten sich Martinius daher die Metaphern von Schwangerschaft und Stillen nahe?

⁴³ *Feuerstein*, 31, differenziert VASOLD, 51–53.

⁴⁴ Für hilfreiche Hinweise insbesondere zu lokalen Quellen dankt der Verf. dem Siegener Historiker Dr. Andreas Bingener M. A.

Das adlige Damenstift Herdecke und seine Auseinandersetzung mit der örtlichen lutherischen Kirchengemeinde im 18. Jahrhundert

|| Erbitterter konfessioneller Streit um die Rechte an der Stiftskirche

Gemischt-konfessionelles Stift

Das in mittelalterlicher Zeit gegründete Kanonissenstift Herdecke¹ gehörte in der Neuzeit zu den gemischt-konfessionellen adeligen Damenstiften. Als solches nahm Herdecke sowohl Angehörige des katholischen als auch des lutherischen und später auch des reformierten Glaubens auf. Bei den Stiftsdamen der ausschließlich dem ritterbürtigen Adel vorbehaltenen Herdecker Institution handelte es sich

¹ Über die Gründung des Frauenstifts Herdecke liegen keinerlei zeitgenössische urkundliche oder chronikalische Zeugnisse vor. Nach der im Stift gepflegten, aber erst in einer Aufzeichnung aus dem 15. Jahrhundert erhaltenen Überlieferung soll das Stift Herdecke als eine Tochtergründung des Stifts Maria im Kapitol in Köln im Jahre 810 entstanden sein – NRW Staatsarchiv Münster, Stift Herdecke Akte I,1 (älteste Statuten) – Druck: Johann Diederich von Steinen: Westphälische Geschichte. IV. Teil. Nachdruck der Ausgabe Lemgo 1760: Münster 1964, S. 159–163, hier S. 159. Aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich bei dieser Gründungsgeschichte aber um eine im Stift entstandene fromme Legende. Erstmals quellenmäßig belegt ist die Existenz eines Konvents in Herdecke Ende des 12. Jahrhunderts in den Sieburgern Anno-Mirakeln (Libellus de translatione sancti Annonis archiepiscopi et miracula sancti Annonis. Bericht über die Translation des heiligen Erzbischofs Anno und Annonische Mirakelberichte (Sieburger Mirakelbuch). Lateinisch-Deutsch. Hg. von Mauritius Mittler. Sieburg 1966–1968 (Sieburger Studien 2–5). Miracula I, c. 65; Miracula II, c. 31), wo ein „cenobium Herreke“ bzw. ein „cenobium, quod Herreke dicitur“ erwähnt wird; s. zur Geschichte jetzt auch Edeltraud Klüeting: Herdecke, in: Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte, Bd. 2: Westfälisches Klosterbuch, Teil 1 (=Veröff. der Hist. Komm. für Westfalen XLIV), hg. v. Karl Hengst, Münster 1992, S. 400–404, hier bes. S. 401. Auch die jüngste bau- und kunstgeschichtliche Untersuchung über die ehemalige Stiftskirche in Herdecke von Klaus Lange hat hinsichtlich des Gründungsdatums des Herdecker Konvents keine genaueren Erkenntnisse zutage fördern können. Sie kommt zu der Feststellung, daß ein Bau der Stiftskirche bald nach dem von der Stiftstradition überlieferten Gründungsdatum des Stifts, nämlich in den 20er Jahren des 9. Jahrhunderts, anhand bau- und kunstgeschichtlicher Merkmale des heutigen Kirchengebäudes weder beweisbar noch widerlegbar ist. Als Gründungsdatum des Herdecker Konvents läßt sich daher lediglich die Zeitspanne zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert angeben – Klaus Lange: Die ehemalige Stiftskirche in Herdecke. Baugeschichte – Bauschichten. Hg. von der Evangelischen Kirchengemeinde Herdecke. Essen 1997, bes. S. 50 und S.47.

zumeist um Töchter des in der näheren und weiteren Umgebung ansässigen märkischen Landadels. Derartige gemischt-konfessionelle Damenstifte waren als Folge der Reformation im westfälischen Landesteil des Kurfürstentums Brandenburg entstanden. Im sog. Nebenrezeß von Kleve, den die beiden Erbherren der jülich-klevischen Länder, Pfalzgraf Wilhelm von Pfalz-Neuburg und der Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg, am 17.9.1666 schlossen, erhielt dieser gemischt-konfessionelle Stiftstypus seine rechtliche Anerkennung.² Eine konkrete Festlegung des zahlenmäßigen Verhältnisses der einzelnen Religionsparteien in den gemischt-konfessionellen Stiften brachte dann der Religionsvergleich vom 10.1.1672 zwischen Kurbrandenburg und Pfalz-Neuburg.³ Er bestimmte für Herdecke, daß drei Viertel der Kapitularinnen der lutherischen bzw. reformierten und ein Viertel der katholischen Konfession angehören sollten und außerdem auf jeweils drei evangelische bzw. reformierte Äbtissinnen eine katholische Äbtissin folgen mußte.⁴ Diese Ordnung ist in Herdecke noch einmal 1719 ausdrücklich festgelegt und auch peinlich genau beachtet worden.⁵

In den Jahren 1689–1692 (oder 1693) wurde für die katholischen Stiftsdamen zur öffentlichen Religionsausübung eine eigene Kapelle auf dem Stiftsgelände an der nordöstlichen Ringmauer erbaut.⁶ Bis 1752 benutzten die lutherischen Stiftsdamen und die lutherische Kirchengemeinde und die reformierten Stiftsdamen sowie die 1702 in Herdecke gegründete reformierte Kirchengemeinde gemeinsam die Stiftskirche als Gotteshaus. Durch ein in dritter und letzter Instanz in Berlin ergangenes und am 10.1.1752 von dem Regierungsrat in Kleve publiziertes Urteil wurde das bisherige Simultaneum jedoch aufgehoben. Die reformierten Stiftsdamen und Gemeindemitglieder erhielten die an der östlichen Ringmauer gelegene und schon im Mittelalter erbaute St.-Annen-Kapelle endgültig als Ort der öffentlichen Religionsausübung zugewiesen, während die lutherischen Stiftsfräulein und die lutherische Kirchengemeinde die Stiftskirche als ihr Gotteshaus zugesprochen bekamen. Eigentümerin der Stiftskirche war und blieb jedoch auch weiterhin das Stift.⁷ Dieser Sachverhalt, daß die lutherische Kirchengemeinde

² Druck: Sammlung der Gesetze und Verordnungen, welche im Herzogtum Cleve und in der Grafschaft Mark über Gegenstände der Landeshoheit, Verfassung, Verwaltung und Rechtspflege ergangen sind...; hg. v. J. J. Scotti. Teil I. Düsseldorf 1826, S. 454–477.

³ Druck: ebd., S. 496–534.

⁴ Ebd., S. 503 §§ 9 u. 10.

⁵ Vergleich wegen Benennung der Kapitularinnen – Druck: J. D. v. Steinen: Westphälische Geschichte. IV. Teil. Nachdr. der Ausg. Lemgo 1760: Münster 1964, S. 163–166.

⁶ Paula Habig: 1100 Jahre Pfarrei Herdecke. Hg. v. der Kath. Kirchengemeinde Philippus und Jakobus. Herdecke 1964, S. 71–73.

⁷ Wolfgang Cremer: Die evangelisch-reformierte Kirchengemeinde Herdecke; in: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte, Bd. 75 (1982), S. 216 f.

meinde in Herdecke die Stiftskirche als ihre Pfarrkirche nutzen durfte, das Kirchengebäude ihr jedoch nicht gehörte, sondern das Stift hier Hausherrin war, führte im 18. Jahrhundert immer wieder zu Konflikten und langwierigen Rechtsstreitigkeiten zwischen der lutherischen Kirchengemeinde und dem Stift. Diese Streitigkeiten machten selbst vor Sterbefällen nicht halt und verhinderten gelegentlich sogar die ungestörte Beisetzung von Verstorbenen.

Keine Ruhe für Verstorbene

Ein solcher auch aktenkundig gewordener Fall ereignete sich kurze Zeit nach dem Ende des Siebenjährigen Kriegs.⁸ Die Sache begann damit, daß am Silvesterabend des Jahres 1764 gegen 8.00 Uhr das 1712 aufgeschworene Stiftsfräulein Henrietta Sophia Catharina v. Romberg-Edelburg im Stift verstarb. Da den Stiftsdamen ein Recht auf Beisetzung in der Stiftskirche zustand, wurde ihre Bestattung darin auf dem hohen Chor auf den 11.1.1765 festgesetzt.⁹ Vor der Beisetzung sollte aber auch die bei Standespersonen übliche Leichen-Standrede (Parentation) in der Kirche gehalten werden. Doch die Beerdigung der Verstorbenen verlief nicht wie geplant und vor allem nicht konfliktlos. Da das Fräulein v. Romberg-Edelburg der reformierten Konfession angehörte, sollte nämlich der reformierte Stiftskanoniker und Gemeindegeistliche Friedrich Gerlach Flaßhoff die Leichen-Standrede in der Stiftskirche halten. Doch das wollte die lutherische Kirchengemeinde in „ihrer“ lutherischen Pfarrkirche auf keinen Fall zulassen. Sie sah in einem solchen Akt die Ausübung einer pfarramtlichen Handlung, die den Reformierten nach der Aufhebung des Simultaneums und ihrer Verweisung in ein eigenes Gotteshaus in der nunmehr ausschließlich den Lutheranern vorbehaltenen Stiftskirche nicht mehr zustand. Als der lutherische Kirchenvorstand von der geplanten Leichen-Standrede des reformierten Predigers Flaßhoff erfuhr, schickte er deshalb am 4.1.1765 zwei seiner Mitglieder, den Kirchmeister Johann Georg Schürmann und den Provisor Johann Henrich Grave, zum Sterbehau des Fräulein v. Romberg-Edelburg auf dem Stift. Diese sollten dort allerdings nicht eine Beileidsbekundung des Kirchenvorstands übermitteln, sondern namens des Kirchenvorstands energisch gegen das Vorhaben des Stifts protestieren, einem reformierten Prediger die Vornahme einer

⁸ Die folgende Darstellung beruht auf den in Abschrift erhaltenen Prozeßakten, die sich zum größeren Teil in der Akte Abt. 1 D 1 und zum kleineren Teil im Protokollbuch des lutherischen Konsistoriums (Abt. 1 C 1) im Archiv der Evangelischen Kirchengemeinde Herdecke befinden.

⁹ Lt. Eintrag in dem Kirchenbuch der lutherischen Gemeinde Herdecke – Archiv der Evangelischen Kirchengemeinde Herdecke, Abt. 1 Akte C 1.

Leichen-Standrede in der lutherischen Pfarr- bzw. Stiftskirche zu gestatten. Die beiden Kirchenvorsteher wiesen zur Begründung auf das am 14.12.1755 vom Landgericht in Hagen gefällte und am 1.3.1756 von der Regierung in Kleve bestätigte Urteil hin, wonach es dem reformierten Stiftsgeistlichen und Gemeindeprediger bei einer Strafe von 20 Reichstalern untersagt war, in der Stiftskirche irgendwelche pfarramtlichen Akte auszuüben. Die damalige Äbtissin Johanna Alexandrina v. Bottlenberg gen. Kessel gab in ihrer Eigenschaft als Oberhaupt des Stifts den beiden Vertretern des lutherischen Kirchenvorstands zum Bescheid, daß sie das Stiftskapitel wegen ihres Einspruchs zusammenerufen werde, und mit dem, was dieses beschließen werde, müßten sie sich „zufrieden geben“.

Doch der lutherische Kirchenvorstand, der in dem Vorhaben des Stifts bzw. des reformierten Stiftsgeistlichen eine „straffbare Turbation“ sah, hatte in der Angelegenheit bereits auch gerichtliche Schritte eingeleitet. Am 4.1.1765, also am selben Tag, an dem die beiden Kirchenvorsteher ihre Beschwerde auf dem Stift vorbrachten, erging ein Befehl des Landgerichts Hagen, das dem reformierten Prediger Flaßhoff unter Androhung von 20 Reichstalern Strafe die Vornahme einer Leichen-Standrede in der Stiftskirche untersagte und das Stift aufforderte, sich bei gleicher Strafe an diese richterliche Anweisung zu halten.

Erneuter Streit

Die daraus entstandene gerichtliche Auseinandersetzung zwischen dem Stift und der lutherischen Kirchengemeinde war noch im Gange, als es ein gutes halbes Jahr später wiederum wegen einer Bestattung zu einem weiteren Konflikt zwischen dem Stift und dem lutherischen Kirchenvorstand kam. Diesmal war die im Stift Verstorbene allerdings keine adlige Stiftsdame, sondern eine Person bürgerlichen Standes namens Banse. Diese, Tochter eines Predigers und Witwe eines Akzienseinspektors, hatte der Äbtissin als Haushälterin gedient. Offensichtlich muß die Äbtissin mit dem langjährigen Dienst ihrer Haushälterin so sehr zufrieden gewesen sein, daß sie ihr aus Dankbarkeit die Ehre eines Begräbnisses in der Stiftskirche zukommen lassen wollte. Die Beisetzung sollte am Nachmittag des 2.8.1765 erfolgen, und zu diesem Zweck ließ die Äbtissin ein Grab in der Stiftskirche ausheben. Doch zur Bestattung der dem reformierten Glaubensbekenntnis angehörenden Banse in der Stiftskirche kam es nicht. Zwar hatte das Stift, um das gespannte Verhältnis mit der lutherischen Gemeinde nicht noch zu verschärfen und mit Rücksicht auf den noch schwebenden Rechtsstreit wissen lassen, daß man diesmal auf die Abhaltung einer Leichen-

Standrede für die Verstorbene verzichten wolle. Überdies hatte die (lutherische) Äbtissin die beiden Geistlichen der lutherischen Gemeinde zu der Beisetzung eingeladen, und von diesen war die Einladung auch angenommen worden. Doch kurz vor Mittag des Tages der Beisetzung erschienen wiederum zwei Vertreter des lutherischen Kirchenvorstands auf der Abtei, um der Äbtissin und dem Kapitel kundzutun, daß man seitens der lutherischen Gemeinde die Bestattung der Banse in der Stiftskirche auf keinen Fall zulassen werde. Die beiden Männer erhielten seitens des Stifts jedoch den Bescheid, daß man sich „in seiner wohlhergebrachten Gerechtsame nicht stören lassen“ werde, da man gar nichts Neues unternehme. Tatsächlich hatte das Stift in der Vergangenheit mehrmals nicht zum Stiftskapitel gehörende Personen¹⁰ und nachweislich in jüngster Zeit zumindest auch eine nichtadlige Bedienstete, nämlich die am 24.12.1726 im Alter von 58 Jahren verstorbene Anna Catharina Vietor, in der Kirche beisetzen lassen,¹¹ ohne daß von der lutherischen Kirchengemeinde irgendein Widerspruch dagegen erhoben worden war. Wenn die Äbtissin jedoch tatsächlich geglaubt hatte, wie sie in ihrer Anzeige ausführte, daß die Abgesandten des lutherischen Kirchenvorstands sich mit dem ihnen erteilten Bescheid zufrieden geben würden, so sollte sie schnell eines anderen belehrt werden. Kurz darauf hörte man nämlich, so die Darstellung des Stifts, einen „großen Tumult“ in der Stiftskirche. Zwei daraufhin von der Äbtissin zur Untersuchung des Lärms abgesandte Männer, Conrad Nadler und Luther Diederich Kemper, fanden jedoch die beiden zum Stift hin gelegenen Türen der Stiftskirche verschlossen. Dagegen stand die zum Kirchhof führende Kirchentür offen. Durch diese gelangten die beiden Männer in das Kircheninnere und stellten dort fest, daß „zwey Kerls“, Conrad Hausemann aufm Heedfeld und Johann Henrich Grave, im Beisein und „folglichen unterm Commando“ der beiden lutherischen Geistlichen Justus Henrich Schütte und Johann Henrich Ruhmann das auf Anordnung der Äbtissin aufgeworfene Grab wieder

¹⁰ Zu diesen gehörten auch die Angehörigen der auf Werdringen (heute Hagen-Vorhalle) ansässigen und nach Herdecke eingepfarrten lutherischen Familie von Elverfeldt. Wie aus den Eintragungen in dem (unvollständigen) Kirchenbuch der lutherischen Kirchengemeinde Herdecke sowie aus den Prozeßakten hervorgeht, wurden verstorbene Mitglieder der Familien von Elverfeldt zu Werdringen in den Jahren 1673, 1674, 1675, 1676, 1680, 1718, 1735 und 1738 in der Herdecker Stiftskirche beigesetzt. Aus den Prozeßakten in Abschrift beigefügten Schreiben ist jedoch auch zu entnehmen, daß die von Elverfeldt zu Werdringen die Stiftskirche in Herdecke als ihre Erbbegräbnisstätte betrachteten, tatsächlich aber nur ein de facto bzw. aus „honneur“ von dem Stift gewährtes Recht auf Bestattung in der Stiftskirche besaßen und die Genehmigung hierzu jeweils von der Äbtissin zuvor einholen mußten.

¹¹ Lt. Eintrag im Kirchenbuch der lutherischen Kirchengemeinde erfolgte die Beisetzung in der Stiftskirche am 29.12.1726 – Archiv der Evangelischen Kirchengemeinde Herdecke, Abt. 1 Akte C 1.

zuschütteten. Durch diesen „Tumult“ und diese „Gewaltthat“, so die Darstellung der Äbtissin weiter, sei man auf dem Stift sehr beunruhigt worden. Insbesondere habe sich eine „gefährlich krank darniederliegende“ Stiftsdame, das Fräulein v. Blomberg, so sehr darüber entsetzt, „daß man befürchten muß, ihre Ende werde dadurch beschleuniget werden“. Um sich der „Wuth dieser geistlichen Commandeurs“ und des von ihnen aufbrachten und „parat gestandenen Pöbels“ nicht weiter auszusetzen, und weil man in der reformierten Kapelle kein Begräbnisrecht habe, auch auf dem ohnehin sehr kleinen Kirchhof kein einziges leeres Grab vorhanden gewesen sei, so das Stift, habe man wegen der warmen Witterung die Leiche noch in der folgenden Nacht in das etwa drei Stunden entfernte Städtchen Hörde bringen und dort bestatten lassen.

Zweiter Prozeß

Das Stift erstattete daraufhin und sicherlich auch als Reaktion auf die Anzeige des lutherischen Kirchenvorstands von vor gut einem halben Jahr nunmehr seinerseits gegen diesen ebenfalls eine „Gewalt- und Turbations-Anzeige“ beim Landgericht in Hagen, so daß jetzt zwei Prozesse parallel liefen. In dieser sich über mehrere Jahre hinziehenden und sämtliche Instanzen durchlaufenden gerichtlichen Auseinandersetzung haben die beiden Prozeßgegner offensichtlich wiederholt Schwierigkeiten gehabt, die beiden Streitfälle bzw. Streitgegenstände genau auseinanderzuhalten. Keine Schwierigkeiten hatten beide Parteien jedoch mit dem Erheben bzw. Erfinden von z. T. boshaften und auch persönlichen Anschuldigen, von Unterstellungen sowie Halb- und auch glatten Unwahrheiten. Die Erbitterung, mit der dieser Streit zwischen dem Stift und der lutherischen Kirchengemeinde wegen der Bestattung von reformierten Personen in der Stiftskirche ausgefochten wurde, erklärt sich jedoch aus den schon Jahrzehnte anhaltenden und mit größter Verbissenheit und Leidenschaftlichkeit geführten Auseinandersetzungen zwischen Lutheranern und Reformierten in Herdecke, die allerdings nicht um theologische Dinge, sondern um handfeste materielle Besitzansprüche geführt wurden.¹²

Beschimpfungen und Unterstellungen

Da die im Zusammenhang mit dem damaligen Prozeßverfahren von beiden Parteien erstellten z. T. sehr ausführlichen Schriftsätze auch einen gewissen unmittelbaren Einblick in die seinerzeit in Herdecke herrschende, wesentlich von dem scharfen konfessionellen Gegensatz

¹² Vgl. zu diesen Vorgängen W. Cremer, a.a.O., bes. S. 211–218.

gerade der beiden evangelischen Religionsparteien am Ort bestimmte Atmosphäre sowie auch in das allgemeine Denken und Fühlen der Menschen erlauben, sollen charakteristische Teile daraus im folgenden angeführt und teilweise auch wortgetreu wiedergegeben werden.

In seiner Klageschrift gegen den lutherischen Kirchenvorstand wegen der Vorgänge im Zusammenhang mit der Beisetzung der verstorbenen Banse behauptete das Stift, der lutherische Kirchenvorstand wie auch die ganze Kirchengemeinde seien überhaupt zu „Unruhe und Tumulten geneigt“. Ihr Einschreiten gegen die Bestattung der Banse sei daher erfolgt, weil der noch nicht entschiedene Rechtsstreit wegen der Leichen-Standrede des reformierten Predigers in der Stiftskirche sie „stolz und verwegen“ gemacht habe. Dann erhebt das Stift noch einen im obrigkeitlichen preußischen Staat und Königreich der damaligen Zeit äußerst schwerwiegenden und gefährlichen Vorwurf: Die betreffenden Mitglieder des lutherischen Kirchenvorstands hätten sich auf „gewaltsame und eigenrichterliche Weise“ einer recht- und gesetzmäßigen Maßnahme des Stifts widersetzt, daß „man sagen sollte, wie dergleichen in Ew. Königl. Majestät Landen gewagt werden dürfte“. Diese Personen hätten sich aufgeführt, „so als wann [...] der Religion halber gar zu sehr verbitterte Leute die Souverainen im Lande wären, mithin keine Obrigkeit zu fürchten hätten“. Im weiteren drückte das Stift seine Erwartung aus, daß der preußische König in seiner Eigenschaft als Landesherr dergleichen „verwegene und strafbare Aufführung“ mit „Höchsten Ungnaden“ aufnehmen und die dabei zugegen gewesenen lutherischen Prediger mit „wohlverdienter“ Geldstrafe belegen lassen würde. Diejenigen aber, die sich zu ihnen gesellt und den „Tumult mit ausgeübt und in specie das Grab zugeworfen“ hatten, sollten nach dem Wunsch des Stifts „den anderen zum Exempel“ bei Wasser und Brot eingesperrt werden.

Der lutherische Kirchenvorstand seinerseits versuchte in seiner Klageerwiderung zunächst mit formalen Einwänden die Rechtmäßigkeit der Klageerhebung namens des Stifts durch die Äbtissin Alexandrina v. Bottlenberg zu bestreiten. Dabei war auch er mit seinen Behauptungen nicht zimperlich. Es sei „notorie“, so heißt es in dem Schriftsatz des Kirchenvorstands, daß die Äbtissin „altershalber verkindschet“ sei und eigentlich einen Vormund benötige. Tatsächlich war die am 16.2.1677 geborene und 1718 in ihr Amt gewählte Äbtissin seinerzeit bereits 88 Jahre alt. Ein knappes Dreivierteljahr später, am 3.2.1766, legte sie dann auch ihr Amt nieder.¹³ Doch die Behauptung des Kirchenvor-

¹³ Lt. Angabe im Protokollbuch des lutherischen Konsistoriums – Archiv der Evangelischen Kirchengemeinde Herdecke, Abt. 1 Akte C 1. Nach der Inschrift auf ihrer in der Stiftskirche heute noch vorhandenen Grabplatte starb sie am 20.11.1772 im Alter von 95 Jah-

stands, daß die Äbtissin „verkindschet“ und nicht mehr imstande sei, die Verwaltungsgeschäfte des Stifts zu führen, wurde im Gerichtsverfahren als sachlich nicht begründet zurückgewiesen.¹⁴ Auch der zweite vom lutherischen Kirchenvorstand vorgebrachte formale Mangel, daß nämlich in dieser das Stift insgesamt betreffenden Angelegenheit die Äbtissin nicht eigenmächtig, sondern nur auf entsprechenden Beschluß und mit Vollmacht des Kapitels handeln dürfe, beides aber nicht gegeben sei, erwies sich vor Gericht als eine sachlich unzutreffende Behauptung.¹⁵

Was den eigentlichen Sachverhalt betraf, so handelte es sich hierbei nach den Aussagen des lutherischen Kirchenvorstands aber um eine „falsch erdichtete Anzeige“. Die ganze „Affaire“ sei von dem Stift auf eine „verkehrte Arth“ dargestellt worden, und man könne sich nur darüber wundern, daß sich die „sub larva des Stifts“ aufgetretenen „Querulanten“ nicht „entblödet hätten, mit offenbahren Unwahrheiten so fürchterliche Vorstellungen bey Sr. Königl. Majestät einzugeben“. Von „Gewalt“ und „Tumult“ seitens des lutherischen Kirchenvorstands könne überhaupt keine Rede sein. Vielmehr sei es die Äbtissin selbst gewesen, die sich dessen schuldig gemacht habe, indem sie „gewaltthätig“ ihre Haushälterin in der Stiftskirche habe begraben lassen wollen und dafür ein Grab habe auswerfen lassen. Dagegen hätten die Vertreter des Kirchenvorstands lediglich „freundschaftlich“ protestiert, während die Äbtissin die beiden Abgesandten „iniuriös“ als „Kerls“ ausgeschimpft habe. Um allem Tumult und Zusammenlauf zuvorzukommen, „welcher sonst bey der Gemeine möglich entstehen können“, habe man daher das ausgehobene Grab wieder zuwerfen lassen. Aus demselben Grund seien auch die Kirchentüren verschlossen worden. Überdies sei die Zuwerfung des Grabes tatsächlich eine „ruhige“ gewesen und „in aller Stille“ geschehen. Daß die krank niederliegende v. Blomberg durch diese Vorgänge beunruhigt worden sein könnte, bestritt der Kirchenvorstand ebenfalls ganz entschieden. Dieses Stiftsfräulein habe sich gar weit von der Stiftskirche entfernt befunden und werde sich auch „wenig über unadelich Fleisch einer Köchin bekümmert haben [...], fals ihr solches auch referirt wäre“. Der Äbtissin wurde dagegen vorgeworfen, daß sie aus „offenbahre(r) Bosheit“ und „zum Tort“ des lutherischen Kirchenvorstands ohne Rücksprache mit diesem

ren. Die Angabe von E. Klueting im Westfälischen Klosterbuch, Teil 1, S. 404, betreffend die Amtszeit von A. v. Bottlenberg gen. Kessel als Äbtissin – 1718 bis 1768 – ist hinsichtlich des Endes ihrer Amtszeit (1766) entsprechend zu korrigieren.

¹⁴ Urteil im Berufungsverfahren, verkündet im Regierungsrat in Kleve am 4. 6. 1767.

¹⁵ Ebd. Wie aus diesem Urteil hervorgeht, lag tatsächlich eine von vier weiteren Stiftsdamen und einem der beiden Stiftskanoniker unterschriebene und mit dem Kapitelsiegel versehene ordnungsgemäße Prozeßvollmacht vor.

ihre Haushälterin in der Stiftskirche habe beisetzen wollen und dafür sogar ein adeliges Grab darin habe öffnen lassen. Man bestritt schließlich kategorisch, daß dem Stift das Recht zustehe, auch „Domestiquen“ in der Stiftskirche begraben zu lassen. Wenn eine solche Maßnahme der Willkür der Äbtissin überlassen bleibe, so warnte der Kirchenvorstand, könnte diese ein solches Vorrecht ihren „Domestiquen“ bis auf die geringste Sorte“ einräumen und somit aus der Stiftskirche „Maulwürfe“ machen. Außerdem müßte, wenn schließlich eine katholische Äbtissin an die Reihe käme, dieses Recht auch ihr zugestanden werden, was für die Protestanten „ein noch ärgerlicher Spectacul“ wäre. In einem späteren Schriftsatz spricht der lutherische Kirchenvorstand in diesem Zusammenhang sogar von einer „papistische(n) Entheiligung“ der Stifts- bzw. lutherischen Pfarrkirche.

Vierjähriges Gerichtsverfahren

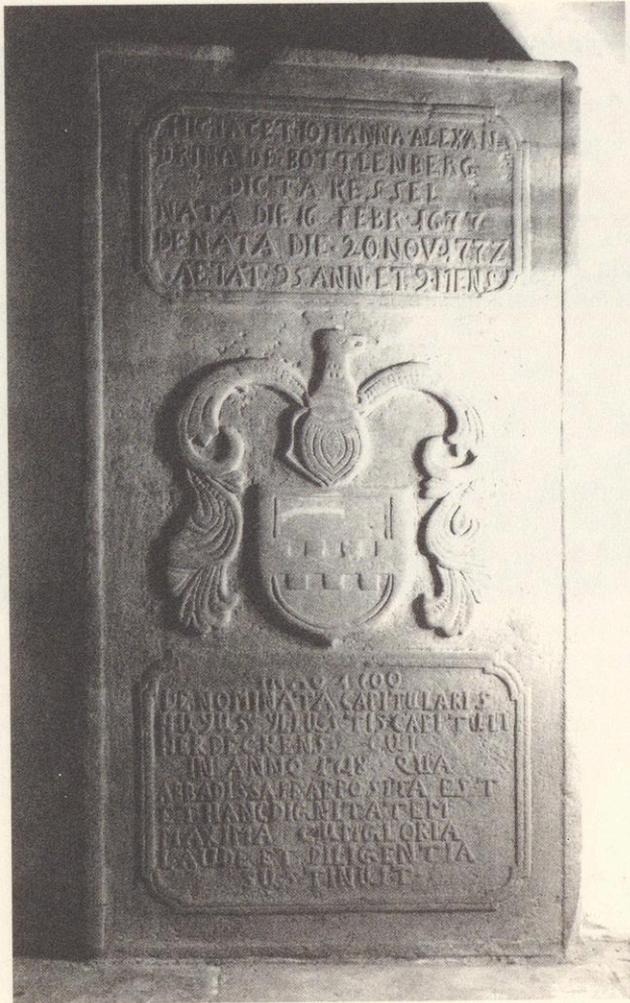
Das Stift begründete sein Recht, in der Stiftskirche begraben zu lassen wen es wolle, ebenso wie seine Befugnis, auch dem reformierten Stiftsprediger die Leichen-Standrede in der Stiftskirche zu gestatten, damit, daß es alleinige Eigentümerin der Stiftskirche sei. Tatsächlich war in mehreren vor nicht allzu langer Zeit ergangenen und rechtskräftig gewordenen Gerichtsurteilen die Stiftskirche ausdrücklich zu einer solchen erklärt (allerdings auch mit der daraus sich ergebenden Verpflichtung des Stifts, diese baulich instandzuhalten) sowie dem Stift die Beibehaltung aller darin bisher gehabtten Rechte zugesprochen worden. Insbesondere handelte es sich bei den vom Stift zur Stützung seiner Argumentation herangezogenen Urteile um die Gerichtsentscheide vom 21.3.1748, 16.11.1750 bzw. 10.1.1752 und 16.11.1753.¹⁶ Der lutherische Kirchenvorstand konterte darauf mit der – sachlich zutreffenden – Feststellung, daß die Stiftskirche durch die Gerichtsurteile vom 16.11.1750 bzw. endgültig durch das Urteil vom 10.1.1752 allein der lutherischen Kirchengemeinde als Gotteshaus zugesprochen worden sei, und zog daraus den zumindest sehr gewagten Schluß, daß in dieser nunmehrigen lutherischen Pfarrkirche dem Stift lediglich die Ausübung bestimmter diesem vorbehaltenen Handlungen gestattet sei. Auch juristische Haarspaltereien wurden von dem lutherischen Kirchenvorstand zur rechtlichen Begründung seiner Ansprüche bemüht. So argumentierte er u. a., daß nur die ausdrücklich in den betreffenden Urteilen aufgeführten Befugnisse des Stifts in der Stiftskirche von diesem auch tatsächlich beansprucht werden könnten. Da jedoch z. B. eine

¹⁶ Abschriften der Urteile befinden sich in den Prozeßakten – Archiv der Evangelischen Kirchengemeinde Herdecke, Abt. 1 Akte D 1.

Leichen-Standrede darin nirgends erwähnt sei, stehe dem Stift auch kein Recht darauf zu.

Doch beide Prozesse verlor der lutherische Kirchenvorstand letztlich. In der Sache Banse bzw. wegen des vom Stift behaupteten Rechts, auch Bedienstete in der Stiftskirche bestatten zu dürfen, erging das Urteil in zweiter Instanz am 4.6.1767. Darin wurde das alleinige Eigentumsrecht des Stifts an der Stiftskirche erneut festgestellt und mit dieser Begründung der Anspruch des lutherischen Kirchenvorstands, über die Beisetzungen seitens des Stifts in der Stiftskirche bestimmen zu können, nicht nur als rechtlich unbegründet abgewiesen, sondern als strafbare Handlung verurteilt. Besonders übel nahmen die als Staatsbeamte in hohem Maße dem obrigkeitlichen Denken der Zeit verhafteten und verpflichteten königlich-preußischen Richter den Kirchenvorstehern einschließlich der beiden Geistlichen, daß sie sich eigenmächtig und gewaltsam ihr – vorgebliches – Recht zu verschaffen gesucht hatten. Falls sie in dem „irrigen Wahn“ gestanden hätten, daß von ihnen die Erlaubnis zu einem Begräbnis in der Stiftskirche gesucht werden müßte, so belehrte sie das Gericht damals in der Urteilsbegründung, hätten sie vielmehr „obrigkeitliche Hülfe“ suchen, oder aber die Beisetzung unter Protest zulassen müssen, keineswegs aber zu Tätlichkeiten schreiten dürfen. Der Kirchenvorstand wurde daher zu einer Geldstrafe in Höhe von 10 Reichstalern verurteilt. In der vom lutherischen Kirchenvorstand daraufhin angestregten Berufungsklage wurde das Urteil vom 4.6.1767 in dritter und letzter Instanz am 9.6.1768 in vollem Umfang bestätigt.

Etwas länger zog sich das Gerichtsverfahren wegen des Rechts des Stifts hin, auch für reformierte Stiftspersonen Leichen-Standreden durch den reformierten Stiftsprediger bzw. Stiftskanoniker in der Stiftskirche halten zu lassen. Hier erging schließlich das letztinstanzliche Urteil am 9.2.1769 ebenfalls zugunsten des Stifts. Allerdings wurde dem Stift aufgegeben, die Leichen-Standreden zu einer solchen Zeit zu halten, in denen der ordentliche Gottesdienst der lutherischen Gemeinde dadurch nicht beeinträchtigt werden könnte. In beiden Prozessen wurde das lutherische Konsistorium auch zur Tragung der gesamten Prozeßkosten verurteilt. Gezahlt haben dürften die Kosten für die beiden verlorenen Prozesse jedoch nicht die Kirchenvorsteher selbst, sondern die Armen der lutherischen Kirchengemeinde. Denn vielfach entnahm der Kirchenvorstand derartige Gelder der Armenkasse bzw. dem Armenfonds der Kirchengemeinde.



Grabplatte in der Evangelischen Stiftskirche in Herdecke der am 20.11.1772 im Alter von 95 Jahren verstorbenen Äbtissin des frei weltlichen adligen Damenstifts Herdecke, Johanna von Bottlenberg gen. Kessel.

Herdecke d. 9^{ten} Martij 1747.
Johanna Alexandrina Elisabeth von Bottlenberg
genant Kessel
Äbtissin

Eigenhändige Unterschrift der Äbtissin des freiweltlichen adligen Damenstifts Herdecke Johanna A. E. von Bottlenberg gen. Kessel, 1747.



Das Gelände des freiweltlichen adligen Damenstifts Herdecke, Blick nach Süden. Im Vordergrund links die katholische Kapelle, dahinter die reformierte St.-Ann-Kapelle und im Hintergrund in der Bildmitte mit Dachreiter die lutherische (Stifts-)Kirche. Das um 1930 von August Siepmann, Herdecke, gemalte Aquarell gibt den Zustand um die Mitte des 18. Jahrhunderts wieder.

(NSZ)

Johannes Meier

**„... wie die geistlichen Herren in den meisten
Zweigen der Wissenschaft und der Literatur
wohl bewandert und mit ihrer Zeit
fortgeschritten waren“**

**(Zum geistigen und religiösen Standort des adligen Clarholzer
Prämonstratenserkonventes in den letzten Jahrzehnten vor der
Säkularisation der alten Reichskirche***

Am 8. Juni des Jahres 1802 brach der Pfarrer der evangelischen Gemeinde Jöllenbeck in der Grafschaft Ravensberg, Johann Moritz Schwager (1738–1804) – damals ein 63jähriger Mann –, in Begleitung seiner Frau, seiner soeben früh verwitweten Tochter und des befreundeten Bielefelder Arztes Dr. Christian Friedrich Nasse (1778–1851) zu einer vierwöchigen Reise ins Märkisch-Bergische Land und an den Rhein auf. Schwager, der aus dem Kirchspiel Hülsenbusch in der Herrschaft Gimborn stammte und durch seine theologische Ausbildung in Halle und Jena zum aufgeklärten, entschieden für Vernunft und Moral wirkenden Pastor geworden war, hat während seiner Reise ein Tagebuch geführt und nach seiner Rückkehr aus den Notizen einen zusammenhängenden Bericht verfaßt. Demnach führte die erste Tagesetappe von Bielefeld bis Beckum; zu Mittag speiste die kleine Gesellschaft im Wirtshaus beim Zisterzienserkloster Marienfeld. „Nach dem Essen setzten wir unsere Reise fort, erst bis Clarholtz, zwei Stunden. Hier ist ein Convent Norbertiner, lauter Edelleute; sie wohnen in einer fruchtbaren Gegend, und warum nicht? Als sie sich hier anbauten, nahmen sie doch nicht, was einem andern gehörte, und wer wollte nicht, wenn die leere Gegend noch keinen Herrn hatte, sich die beste Stelle nehmen? Aber um die Landklöster herum ist die Schönheit nicht immer bloße Natur, sondern größtentheils auch Resultat der Kunst und des Fleißes. Ueberhaupt sind wir den Vorfahren unserer Mönche, dünkt mich, für das erste und große Verdienst, den Landbau zuerst eingeführt und vervollkommnet zu haben, nicht so dankbar, als wir sollten, und je mehr Eigenbehörige sie haben, um destomehr läßt sich erwarten, daß

* Vortrag, gehalten am 27. September 1996 beim Tag der Westfälischen Kirchengeschichte in Herzebrock-Clarholz.

sie es waren, die den Ackerbau ursprünglich durch ihr Gesinde so weit ausgebreitet haben“¹.

Aus diesen Worten sprechen Objektivität, konfessionelle Toleranz und praktisches Interesse am landwirtschaftlichen Fortschritt, welches Schwager in Jöllenbeck durch seinen Einsatz für die Gemeinheitsteilungen unter Beweis gestellt hatte. Die ihm gering erscheinende Zahl von „nur acht Mönchen“ in Clarholz veranlaßte ihn zu skeptischen Bemerkungen über die Zukunft der Klöster, nachdem durch die josephinistische Politik in den österreichischen Niederlanden bereits zahlreiche Klöster eingezogen worden waren, „und besonders seitdem jenseits des Rheins [durch die französische Besatzung] mit Gewalt an ihrer Vernichtung gearbeitet ward, und neue Grundsätze sich allenthalben verbreiteten, ... geschah es auch nicht durch eigentliche wahre Aufklärung“². Tatsächlich sollten sich Schwagers Zweifel bewahrheiten – kaum 17 Monate nach seiner Reise durch Clarholz war das Prämonstratenserkloster aufgehoben –, gleichwohl erlag er einer Fehleinschätzung, wenn er die dortige Personalsituation als Nachwuchsmangel interpretierte, welcher aus einer ungesicherten Zukunftsperspektive des Hauses entstanden sei. Daß in Clarholz eine stiftische Verfassung mit strikter Kapazitätsbegrenzung auf acht Kanoniker herrschte, war ihm wohl nicht bekannt.

Im folgenden soll nun zunächst die personelle Zusammensetzung des Clarholzer Konventes in den letzten Jahrzehnten vor der Säkularisation dargestellt werden. Anschließend wird gefragt, in welchem geistigen Klima diese Kommunität lebte, welche Spiritualität sie prägte und welches Zeugnis sie gab. Auf diesem Hintergrund soll zuletzt die Säkularisation des Klosters Clarholz betrachtet und dann in kirchengeschichtlicher Perspektive die Bedeutung des aufgehobenen Klosters beurteilt werden.

1. Der Clarholzer Konvent in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts

Genau in der Mitte des Jahrhunderts, am 10. Mai 1750, starb hochbetagt im 91. Lebensjahr Propst Elbert Wilhelm von Kückelsheim. Er hatte dieses Amt seit 1693, also 57 Jahre lang ausgeübt. Untrennbar verbinden sich mit seinem Namen die barocke Neuausstattung der Kirche (Altäre, Chorgestühl, Kanzel und Orgel), die Errichtung des Prop-

¹ Johann Moritz Schwager, *Bemerkungen auf einer Reise durch Westphalen, bis an und über den Rhein*. Neudruck der Ausgabe Leipzig und Elberfeld 1804. Mit einem Nachwort von Olaf Eimer: *Quellen zur Regionalgeschichte*, Band 1 (Bielefeld 1987) 14 f. – Zur Biographie Schwagers vgl.: Hugo Rothert, *Johann Moritz Schwager – eine westfälische Pfarrergestalt der Aufklärungszeit* (Berlin 1929); sowie das Nachwort von Olaf Eimer in dem o. a. Band, 397 – 413.

² Ebd., 15 f.

steigebäudes und die Gestaltung der Außenanlagen des Klosters mit Gärten, Gräften und Alleen im Stil der Zeit³. In den 53 Jahren, die das Kloster nach Kückelsheims Tod noch bestand, wurde es von vier Propsten geleitet, nämlich: Leopold Rübel von Biberach (1750–1763)⁴, Bernhard Hadrian von Spitael (1763–1765)⁵, Franz Philipp von Meuseren (1765–1794)⁶ und Jodokus Donatus van Oldeneel (1794–1803)⁷. Den jeweiligen Propst nicht mitgerechnet, zählte der Konvent sieben Kanonikate. Zu berücksichtigen ist aber, daß die Vakanzten, die nach dem Tod eines Kanonikers eintraten, mehrere Jahre, manchmal sogar ein Jahrzehnt zu dauern pflegten, ehe sie durch die Aufnahme eines geeignet erscheinenden Kandidaten, der dann auch noch ein zweijähriges Noviziat zu absolvieren hatte, beendet wurden. Es konnte zudem vorkommen, daß ein Bewerber das Kloster wieder verließ, wie es 1749/1751 bei einem Sohn der Familie von Ketteler zu Middelburg⁸ der Fall gewesen zu sein scheint, oder aber, daß ein junger Mann schon als Novize vom Tod ereilt wurde, was am 3. August 1773 Franz Joseph von Dücker zustieß⁹. Da der Kanoniker Matthias von Bönninghausen seit 1753 außerhalb des Clarholzer Konventes lebte, zunächst rund ein Jahrzehnt in der Abtei Steinfeld und ab 1764 im Kloster Scheda, wo er am 29. August 1803 – also zwei Monate vor der Säkularisation von Clarholz – im 86. Lebensjahr gestorben ist¹⁰, weilten in Clarholz in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts – neben dem jeweiligen Propst – ohnehin durchgängig nur sechs, in vielen Jahren aber auch nur fünf Kanoniker. Letzteres war auch 1803 am Ende der Klosterzeit der Fall; das Kanonikat des Anfang 1799 verstorbenen Priors Karl von Hardungh¹¹ war

³ Johannes Meier, Elbert Wilhelm von Kückelsheim (1659–1750), ein westfälischer Prälat der Barockzeit, in: Ders. (Hrsg.), *Clarholtensis Ecclesia. Forschungen zur Geschichte der Prämonstratenser in Clarholz und Lette (1133–1803): Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte*, Bd. 21 (Paderborn 1983) 147–179.

⁴ Wilhelm Honselmann, *Adlige Chorherren. Verzeichnis der Mitglieder des Clarholzer Konventes*, in: Johannes Meier (Hrsg.), *Clarholtensis Ecclesia* (Anm. 3) 75–126, hier 113 f., Nr. 145.

⁵ Ebd., 114 f., Nr. 149. – Zu ihm vgl. auch: Johannes Meier, *Der Pokal des Clarholzer Propstes Bernhard Adrian Wilhelm von Spitael*, in: *Heimatblätter der Glocke*, Vierte Folge, 1992/II (27./28. Juni 1992) 329.

⁶ W. Honselmann, *Adlige Chorherren* (Anm. 4) 116 f., Nr. 154.

⁷ Ebd., 119, Nr. 161.

⁸ Ebd., 117, Nr. 155. – Vgl. auch ebd., 120, Nr. 164, über einen Novizen von Bergwort.

⁹ Ebd., 118 f., Nr. 160. – Dückers Grabstein ist auf dem Hof Meier Hemsel (Ernsting) in der Emsbauerschaft (Stadt Rheda-Wiedenbrück) erhalten; vgl. Franz X. Flaskamp, *Das Totenbuch II (1656/1701) der Kirchengemeinde Wiedenbrück*. Mit Tafel: Grabplatten des Stiftsherrn Ernst Joseph von Herding (1747) und des Stiftsnovizen Franz Joseph von Dücker (1773) zu Clarholz: *Quellen und Forschungen zur Natur und Geschichte des Kreises Wiedenbrück*, Heft 49 (Gütersloh 1938) 8–11.

¹⁰ W. Honselmann, *Adlige Chorherren* (Anm. 4) 116, Nr. 153.

¹¹ Ebd., 118, Nr. 159.

damals noch nicht wieder besetzt, obwohl es einen Interessenten gab¹². Wenngleich sich auch unter der vorhergehenden Generation sehr interessante Persönlichkeiten finden – so der langjährige Propst Franz Philipp von Meuseren¹³ oder der Zellerar Alexander von der Horst, der 1782 zum Abt von Hamborn gewählt wurde¹⁴ –, sollen hier die Personen etwas näher betrachtet werden, die zum Zeitpunkt der Aufhebung des Klosters Clarholz repräsentierten¹⁵.

Unter ihnen war der Propst, Jodokus van Oldeneel, der älteste. Es ist eine anrührende Fügung der Geschichte, daß der letzte Propst von Clarholz ein Niederländer war und aus der Nachbarschaft jenes Gebietes stammte, in welchem die Güter lagen, mit deren Schenkung im Jahre 1133 durch Rudolf von Steinfurt die Klostergeschichte begonnen hatte¹⁶. Jodokus Donatus van Oldeneel war am 21. Juli 1753 auf der

¹² Im Jahre 1800 bat der münsterische Leutnant Friedrich Kreck um Aufnahme in den Clarholzer Konvent. Propst van Oldeneel und Prior von Dücker waren für Krecks Eintritt in die Gemeinschaft. Der Prior erstellte am 12. Januar 1801 ein Gutachten, in dem er zunächst die Gründe gegen und dann die Gründe für den Eintritt Krecks aufzählt. Das Hauptargument gegen die Aufnahme war für die Kanoniker von Rantzau, von Brackel und von Pfeuffer die bürgerliche Herkunft des Leutnant Kreck. Das Gutachten des Priors betonte hingegen, daß weder die Ordensstatuten noch die Hausgesetze von Clarholz den Adelsstand verlangten. Es sei bisher der Brauch gewesen, nur Leute von Adel aufzunehmen; die Herkunft aus altem stiftsfähigen Adel zu verlangen, habe man schon seit 35–40 Jahren aufgegeben. Andererseits läßt sich seit 1600 kein Stiftsherr mehr nachweisen, dessen Familie in ihrer Umwelt nicht als adelig galt. Vgl. Johannes Ramackers, Adelige Praemonstratenserstifte in Westfalen und am Niederrhein, in: *Analecta Praemonstratensia* 5 (1929) 200–238, 320–343 u. 6 (1930) 281–332, hier 215 f. – W. Honselmann, Adlige Chorherren (Anm. 4) 75.

¹³ Zu ihm: Johannes Meier, Spurensuche. Die Bibliothek des Klosters Clarholz im Lichte ihrer individuellen Provenienzen, in: Reinhard Feldmann (Hrsg.), *Die Bibliothek des Praemonstratenserklosters Clarholz. Bestandskatalog von Elke Pophanken*. Mit Beiträgen von Johannes Meier und Ursula Olschewski: *Schriften der Universitäts- und Landesbibliothek Münster* 15 (Münster 1996) 8–27, hier 18–21.

¹⁴ W. Honselmann, Adlige Chorherren (Anm. 4) 117, Nr. 157. – Vgl. Klaus-Jürgen Braun/Hans-Joachim Meyer, *Hamborn am Rhein. Ein Blick in die Vergangenheit* (Gummersbach 1985) 143, wo ein im Zweiten Weltkrieg verlorengegangenes Porträt abgebildet ist, das seinerzeit im Pfarrhaus St. Johann in Duisburg-Hamborn hing. Das Wappen des Alexander von der Horst, ein nach links schreitender roter Löwe in weiß-grünem Feld, diente später als Vorlage des Hamborner Stadtwappens.

¹⁵ Zu beachten ist, daß im Kloster zwei weitere Prämonstratenser lebten, die als Pastor und Vikar die Seelsorge in der örtlichen Pfarrgemeinde ausübten und auch am Chordienst teilnahmen, aber de jure nicht zum Konvent zählten, da sie aus den Abteien Knechtsteden oder Steinfeld kamen. Außerdem beschäftigte das Kloster seit der Zeit des Propstes von Meuseren einen Lektor, der die eintretenden Kandidaten und Studierenden theologisch unterwies. Darauf wird weiter unten im Zusammenhang mit der theologischen Ausbildung im Kloster und der Clarholzer Gemeindegeseelsorge noch zurückzukommen sein.

¹⁶ Hendrik Cornelis Hazewinkel, *Eenige mededeelingen over de goederen van Clarholte in Overijssel*, in: *Verslagen en mededeelingen der vereeniging tot beoefening van Overijsselsch regt en geschiedenis* 42 (1925) 58–81. – Gijsbert Johan ter Kuile, *Klarholz en Vollehove*, in: *Verslagen en mededeelingen van de vereeniging tot uitgaaf der bronnen van*

elterlichen Havezat, dem Haus Heerenbrink in der Gemeinde Heino wenige Kilometer südöstlich von Zwolle, geboren worden. Die Familie van Oldeneel gehörte zu den katholisch gebliebenen Adelsgeschlechtern in Overijssel und hatte auf ihrem Eigentum in Liederholthuis eine Kirche mit Pastorat gestiftet; unter den zehn Geschwistern des späteren Clarholzer Propstes waren ein weiterer Priester und zwei Klosterfrauen¹⁷. Seine Eltern schickten ihn zum Studium auf das Adelskonvikt in Münster. Als 20jähriger trat van Oldeneel am 30. September 1773 in Clarholz ein; „... daß die geistliche Familie zu Clarholt mit ahnnehmen eines Novitij, Hn. von Oldoneln, vermehret worden, hab ich wohl erhalten; wünsche von hertzen glück hierzu“, schrieb der Steinfelder Abt Evermod Claessen am 16. Oktober 1774 dem Clarholzer Propst Franz Philipp von Meuseren¹⁸. Anfang November traf der junge Mann zur Absolvierung seines zweijährigen Noviziates in dem Eifelkloster ein; schon nach wenigen Tagen äußerte sich der Abt über ihn hochofren: „Novitius praesens de Oldonelle videtur apprime ingenuus et magnae expectationis; ideoque illius curam singularem demandabo R[everen]do Novitiorum Magistro; donet Deus dilecto Clarholto huiusmodi novellos surculos quamplurimos nobili canoniae Clarholtanae inserendos“¹⁹. Am Ende des Noviziates kehrte Jodokus van Oldeneel nach Clarholz zurück, wo er am 30. September 1776 die feierlichen Gelübde ablegte; im folgenden Jahr wurde er zum Priester geweiht. Nach dem Tod des langjährigen Propstes Franz Philipp von Meuseren wählte ihn der Konvent am 12. Februar 1794 zu dessen Nachfolger. Die Konfirmation erteilte ihm der Kurfürst und Erzbischof von Köln, Max Franz von Habsburg-Lothringen, der jüngste Sohn der Kaiserin Maria Theresia²⁰. „Gestellt auf eine höhere Stufe, bewährte sich die Festigkeit seines religiösen Sinnes um so glänzender. Tiefer war nun seine Demuth, seine Gottesfurcht zarter, bekannter seine Anspruchslosigkeit, sein Biedersinn bewährter und seine jedweden ohne Unterschied des Standes und Bekenntnisses allumfassende Liebe“²¹. Nach der Aufhebung des Klo-

het oudvaderlandsche recht 11 (1958) 495–502. – Evert D. Eijken, De Overijsselse bezittingen van het Westfaalse kloster Clarholz, in: Overijsselse Historische Bijdragen 98 (1983) 42–84. – Ders., Een streek bij de zee, in: V.T. van Vilsteren/D.J. de Vries (Hrsg.), Van Beek en Land en Mensenhand. Feestbundel voor R. van Beek bij zijn zeventigste verjaardag (Utrecht 1985) 92–100.

¹⁷ Leo Ogink/Ton Groot Beumer, Het dorp aan de Oude Wetering. Historisch overzicht van het dorp Liederholthuis (o.O. 1977) 39–43 u. 48–50. – Jhr. A. J. Gevers/A. J. Mensema, De havezaten in Salland en hun bewoners (Zwolle 1983) 158–165.

¹⁸ Fürstlich-zu-Bentheim-Tecklenburgisches Archiv, Schloß Rheda (= FARh), Clarholz Akten II C 32 (Personalien van Oldeneel).

¹⁹ Schreiben des Abtes Evermod Claessen vom 7. November 1774: Ebd.

²⁰ Archiv des Erzbistums Paderborn, Bd. 112 = Clarholz I, f. 341.

²¹ Zitat aus dem Totenzettel. Vgl. Josef Elbracht, Vor 150 Jahren starb der letzte Propst des Klosters Clarholz. Sein Nachruf aus dem Jahre 1832 hängt in der Sakristei der Pfarrkir-

sters 1803 zog er zunächst nach Lette und dann auf das Haus Boesfeld bei Rheda; dort hatte ihm der Landesherr ebenso wie dem letzten Abt von Marienfeld, Petrus Hatzfeld, eine standesgemäße Wohnung zur Verfügung gestellt, doch schon 1808 verzichtete er auf diese eigene Haus-haltung und zog zu seinem jüngeren Mitbruder Clemens von Pfeuffer, der inzwischen zum Pastor von Clarholz ernannt worden war, kehrte also in das Haus zurück, in das er 1773 eingetreten war, wo er als einfacher Seelsorger bis zu seinem Tod am 6. Januar 1832 blieb. Sein Paten-sohn Jodokus Temme beschrieb ihn so: „... ein kleiner, magerer Herr ... Sein ganzes Wesen zeigte seine außerordentliche Gutmütigkeit; er war ... ein ebenso wohlwollender und edler wie wahrhaft frommer ... und ... pünktlicher Mann“²². Bei seiner Wahl zum Propst war Jodokus van Oldeneel 40 Jahre alt gewesen, die Säkularisation erlebte er als 50jähri-ger, gestorben ist er mit 78 Jahren.

Zwei Jahre jünger als der Propst war der letzte Clarholzer Prior, Clemens August von Dücker. Ins Amt des Priors war er erst 1799 nach dem Tod Karl von Hardunghs gekommen; zuvor aber hatte er seit der Wahl Alexanders von der Horst zum Abt von Hamborn (1782) als Zelle-rar (Kellner) fungiert, also den klösterlichen Wirtschaftsbetrieb geführt, und dies war sein eigentliches Metier. Es lag ihm im Blute, denn er stammte aus einer unternehmerisch rührigen Familie des west-fälischen Adels. Die Freiherren von Dücker residierten auf Haus Rödinghausen südlich von Menden im Hönnetal, wo sie schon im 18. Jahrhundert ein noch heute als technisches Kulturdenkmal erhaltenes Hammer- und Walzwerk installierten²³. Der am 6. September 1755 getaufte Sohn des Obersten Maximilian von Dücker und der Maria Cle-mentina Gräfin von Berlo, der den Landesherrn, Erzbischof Clemens August von Wittelsbach, zum Taufpaten erhielt, trat im 20. Lebensjahr in das Kloster Clarholz ein. Den ersten Teil seines Noviziates in Stein-feld absolvierte er noch gleichzeitig mit Jodokus van Oldeneel; ein Jahr nach diesem, am Fest der hl. Katharina von Alexandrien, Nebenpatro-

che St. Laurentius: Die Glocke, Ausgabe vom 6. Januar 1982. – Wiederabgedruckt in: Josef Elbracht, Land und Leute am Axtbach. Artikel aus 40 Jahren. Mit einem Beitrag von Hermann Josef Tophinke SJ. Hrsg. von Elmar Feldhaus (Oelde 1996) 28 f.

²² Jodokus D. H. Temme, Augenzeugenberichte der deutschen Revolution 1848/49. Ein preußischer Richter als Vorkämpfer der Demokratie. Neu herausgegeben und mit einem Anhang versehen von Michael Hettinger: Bibliothek Klassischer Texte (Darmstadt 1996) 4 u. 5.

²³ A. Trende, Aus der Werdezeit der Provinz Westfalen (Münster 1933) 138. – Heinz Röttger-mann, Die Geschichte der Industrie des Wirtschaftsraumes Menden/Fröndenbergr und seine Probleme seit Beginn des 19. Jahrhunderts (Menden² 1952) 39–48. – Stefanie Ree-kers, Beiträge zur statistischen Darstellung der gewerblichen Wirtschaft Westfalens um 1800. Teil 4: Herzogtum Westfalen, in: Westfälische Forschungen 20 (1967) 58–108, hier 79–81, 94 (A. 13) und 106.

nin der Clarholzer Kirche (25. November 1777), wurde seine Profefß gefeiert²⁴. Erst 27 Jahre alt, übernahm er 1782 das Kellneramt und begann sogleich mit umfangreichen Meliorationsmaßnahmen in der Land- und Forstwirtschaft des Klosters, die er am 19. September 1788 einer bischöflichen Visitationskommission mündlich erläuterte²⁵ und am 25. November desselben Jahres in einem prächtigen Verzeichnis „Zustand der Probstey Klarholz im Rhedaischen“ schriftlich darstellte²⁶, wofür er wegen dessen „deutlichkeit und accuratesse“ von Kurfürst Max Franz ausdrücklich belobigt wurde²⁷. Inzwischen hatte Dücker seinem Schwager, dem aus einer alten Werler Erbsälzerfamilie stammenden Franz Gereon von Zelion, genannt Brandis, die Modernisierung der in der Bauerschaft Sundern auf den dazu notwendigen schweren Böden gelegenen Klosterziegelei übertragen²⁸. Ähnliche Bestrebungen zeigte der Kellner bezüglich der Klostermühle beim Hof Hüttinghausen am Emsübergang nach Marienfeld²⁹ und bei der Neuanlage von Köttereien auf Land, welches das Kloster zuvor selbst unter dem Pflug hatte³⁰. Ohne Zweifel war Clemens August von Dücker, inzwischen Prior, auch die treibende Kraft des politischen und zuletzt passiv-physischen Widerstandes des Konventes gegen die Säkularisation³¹. Das „kleine Männchen mit einem feinen Gesicht, klugen Augen, einer sehr langen spitzen Nase“ – so Jodokus Temme, der für ihn wenig Sympathie empfand³² – zog nach der Aufhebung des Klosters zu seiner verwitweten Halbschwester Marianne nach Werl; dort ist Dücker am 28. September 1822 verstorben³³.

Die dritte Persönlichkeit des Clarholzer Konventes in seiner letzten Zusammensetzung war Maximilian Friedrich von Rantzau. Er stammte

²⁴ FARh, Clarholz Akten II C 32 (Personalien von Dücker).

²⁵ Johannes Meier, Die bischöfliche Visitation des Klosters Clarholz am 19. September 1788, in: Westfälische Zeitschrift 118 (1968) 363–373, hier 368–370.

²⁶ Archiv des Erzbistums Paderborn, Bd. 112 = Clarholz I, f. 96–109.

²⁷ FARh, Rheda Akten II K 58 III, f. 41–48: 1789, Juni 6.

²⁸ FARh, Clarholz Akten II C 53 (Ziegelei): Vertrag vom 6./10. März 1789; Laufzeit: sieben Jahre. Brandis setzte in Clarholz den Ziegelmeister Johannes Stark ein, der dort auch noch zum Zeitpunkt der Säkularisation nachzuweisen ist.

²⁹ FARh, Clarholz Akten II C 21 (Hüttinghauser Mühle), zahlreiche Schriftstücke. Vgl. auch ein exaktes Verzeichnis des klösterlichen Holzbestandes – 92427 Fuß, 122 Zoll (im Quadrat) – von 1792: Ebd., II C 20 (Holzbestand).

³⁰ FARh, Rheda Akten VII 202. – Vgl. auch Dückers Pachtregister der Clarholzer Besitzrechte und Renten in Warendorf und Umgebung von 1784: Paul Leidinger, Die Clarholzer Prämonstratenser in Warendorf. Zum Stadtbesitz eines ländlichen Stiftes, in: Johannes Meier (Hrsg.), Clarholtensis Ecclesia (Anm. 3) 257–272, hier 269 f.

³¹ Horst Conrad, Die Säkularisation des Klosters Clarholz (1803), in: Johannes Meier (Hrsg.), Clarholtensis Ecclesia (Anm. 3) 200–228, hier 203–208.

³² Jodokus D. H. Temme, Augenzeugenberichte der deutschen Revolution (Anm. 22) 4.

³³ W. Honselmann, Adlige Chorherren (Anm. 4) 119, Nr. 162.

von Haus Utendorff, gelegen in der Bauerschaft West des münsterländischen Kirchspiels Albersloh. Seine Eltern waren Oberstleutnant Detleff Baron von Rantzau und Maria Agnes Sophia von Wanray, die aus einer Münsterer Offiziersfamilie stammte³⁴. Die Taufe fand am 23. Dezember 1769 statt, namengebender Pate war der damalige Fürstbischof Maximilian Friedrich Graf von Königsegg-Rothenfels³⁵. Die feierliche Probeß als Prämonstratenser beging Maximilian Friedrich von Rantzau am 27. September 1791 in Clarholz³⁶. Anscheinend hat er an der Universität zu Köln studiert, denn dort empfing er am 24. und 25. Mai 1793 die Niederen Weihen und die Subdiakonatsweihe³⁷. Am 3. Januar 1795 schrieb Propst Jodokus van Oldeneel an den neuen Osnabrücker Weihbischof Carl Clemens Freiherr von Gruben³⁸, Rantzau, der demnach bereits Priester war, solle die Clarholzer Pfarrstelle übernehmen und Nachfolger des langjährigen Pastors Petrus Prickartz werden³⁹; dieser habe inzwischen so wenig Gedächtnis, „daß er die Absolutionsformel von einem Zettel lesen muß“⁴⁰; Rantzau erhielt seine Ernennung 26jährig am 18. Februar 1796⁴¹. Jodokus Temme beschreibt den Offizierssohn als „eine kräftige, breitschultrige Gestalt, mit einem blassen, breiten, hochmüthigen und unangenehmen Gesichte“⁴². Am ehesten auf

³⁴ Werner Dobelmann, Albersloh. Geschichte einer Landgemeinde (Münster 1976) 21. – Anna Marie Brüning, Dr. Johannes Hosius, ein münsterischer Stadtarzt aus den Niederlanden, und seine Nachkommen, in: Beiträge zur westfälischen Familienforschung 33–35 (1975/77) 40–63, hier 52 f. – Im Gräflich Plettenbergischen Archiv zu Hovestadt befindet sich eine Akte (Signatur: C 33, f 88 c): 1810/11, Pension der Witwe des hannoverschen Obristleutnants v. Rantzau († 1775) in Münster (mit 8 Briefen der Tochter Isabella von Rantzau). Vgl. Helmut Richtering (Hrsg.), Die Nachlässe der Gebrüder Droste zu Vischering: Erbdroste Adolf Heidenreich (1769–1826), Bischof Caspar Max (1770–1846), Domherr Franz Otto (1771–1826), Erzbischof Clemens August (1773–1845): Landschaftsverband Westfalen-Lippe, Westfälische Quellen und Archivverzeichnisse, Bd. 12 (Münster 1986) 118.

³⁵ Alois Schröer, Die Bischöfe von Münster. Biogramme der Weihbischöfe und Generalvikare. Mit Beiträgen von Erwin Iserloh, Heinz Hürten, Heinz Mussinghoff u. Reinhard Lettmann, in: Werner Thissen (Hrsg.), Das Bistum Münster, Bd. I (Münster 1993) 240–243.

³⁶ FARh, Clarholz Akten II C 32 (Personalien von Rantzau).

³⁷ Historisches Archiv des Erzbistums Köln, Weiheprotokolle.

³⁸ M. Beckschäfer, Beiträge zur Geschichte des Osnabrücker Weihbischofs Karl Klemens Reichsfreiherrn von Gruben, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde von Osnabrück 34 (1909) 132–198.

³⁹ Archiv des Erzbistums Paderborn, Bd. 112 = Clarholz I, f. 405.

⁴⁰ Ebd., f. 410–411 (Brief des Propstes vom 12. November 1795). – Prickartz hatte einen Schlaganfall erlitten. Er blieb im Clarholzer Kloster wohnen – sein Heimatkloster Knechtsteden lag links des Rheins, wo im Herbst 1794 die Franzosen eingerückt waren –, war aus gesundheitlichen Gründen vom Chordienst befreit, erlebte noch die Säkularisation und starb am 16. Oktober 1804: Pfarrarchiv Clarholz, Totenbuch (2), p. 89.

⁴¹ Archiv des Erzbistums Paderborn, Bd. 112 = Clarholz I, f. 420–422. – Es entsprach im übrigen einem Wunsch des Kurfürsten Max Franz, daß die Kanoniker „nach Absterben der jetzigen Pastor und Kaplan die Dienste der ihrer Probstei inkorporierten Pfarrei wieder selbst besorgen“ sollten: Brief vom 6. Juni 1789 (FARh, Rheda Akten II K 58 III, f. 44–45).

⁴² Jodokus D. H. Temme, Augenzeugenberichte der deutschen Revolution (Anm. 22) 4.

Rantzau dürfte zu beziehen sein, was der französische Theologieprofessor Guillaume André Baston, Domkapitular zu Rouen, seit 1794 in Coesfeld im Exil lebend, schrieb im Anschluß an einen noch durch eine Erkrankung verlängerten Besuch bei Landsleuten, die in Clarholz untergekommen waren: „Ich erinnere mich mit dankbarer Rührung, ... wie einer von ihnen, der vielleicht am meisten auf seinen hohen Adel pochte, mich im Wagen nach ... Coesfeld zurückbrachte, wie er, als er sah, daß ich nur mit großer Mühe mein Schuhwerk an- und auszog, sich mehrere Male hinkniete, um mir diese Arbeit zu ersparen, und wie er mich zwang, das zu dulden. Man muß diesen deutschen Adel schon genau kennen, um zu sehen, eine wie prachtvolle Art das ist. Derjenige, bei dem ich sie mit Genugtuung bemerkte, war ein sehr weltläufiger Mann. Er konnte mehr als irgendein anderer ahnen, daß in solcher Lage ein Akt der Liebe, so niedrig er dem Anschein nach ist, nicht demütigt“⁴³. Was Maximilian von Rantzau besonders interessant macht, ist sein Lebensweg nach der Säkularisation. Bis wenige Wochen nach dem Klostervergleich, worin am 26. März 1806 die Pensionsleistungen für die Mitglieder des aufgelösten Konventes geregelt wurden, blieb Rantzau Pastor von Clarholz. Dann legte er die Pfarrstelle nieder, um in die Vereinigten Staaten von Amerika auszuwandern und in die Gesellschaft Jesu überzutreten, die damals in Europa noch unterdrückt war. Am 29. November 1808 wurde er Jesuit⁴⁴. In Nordamerika kam Rantzau an verschiedenen Orten zum Einsatz. Von 1812 bis 1815 war er Superior des Hauses in St. Inigoes in Maryland, von wo aus er auch die Seelsorge an St. Nicholas wahrnahm; beim Überfall der Besatzung eines britischen Schiffes auf das Jesuitenkolleg von St. Inigoes verlor Rantzau 1814 u.a. seine Satteltasche und seine Uhr, beides wichtige Gegen-

⁴³ Heinrich Weber, Coesfeld um 1800 – Erinnerungen des Abbé Baston: Beiträge zur Landes- und Volkskunde des Kreises Coesfeld, Heft 3 (Coesfeld o.J.) 113. – Vgl. auch unten Anm. 99. – Für die Bezugnahme auf Rantzau spricht u.a., daß dessen Schwester Isabella Zisterzienserin im Coesfelder Kloster Marienborn war; für deren Versorgung handelte Rantzau 1806 einen eigenen Rentenbetrag von 100 Reichstalern aus: FARh, Rheda Akten III 84. – Auch in der Personalakte (Anm. 36). – W. Honselmann, Adlige Chorherren (Anm. 4) 120 f., Nr. 166. – Zu Isabella von Rantzau s. o. Anm. 34.

⁴⁴ Woodstock Letters 15 (1886) 29. – Zu untersuchen bleibt, ob bei Rantzaus Entschluß das Beispiel des Fürsten Demetrius von Gallitzin, des Sohns der bekannten, in Münster lebenden Fürstin Amalie von Gallitzin, mitgespielt hat. Dieser war 1792 als Seminarist mit den Sulpizianern nach Baltimore gekommen und 1795 vom ersten Bischof der USA, John Carroll SJ, zum Priester geweiht worden. Er gründete in Loreto an der Grenze von Pennsylvania eine katholische Kolonie und wirkte dort als Pastor bis zu seinem Tod 1840. Vgl. Thomas T. McAvoy, A History of the Catholic Church in the United States (Notre Dame/London ²1970) 71. – In den Nachlässen der Gebrüder Droste zu Vischering sind mehrere Briefe des Demetrius von Gallitzin aus den USA erhalten: H. Richterling, Die Nachlässe (Anm. 34) 43 (c 146) u. 108 (f 17–18).

stände für einen Wandermissionar⁴⁵. 1815/1816 fungierte er als Vikar von Father Fenwick, dem Pfarrer von St. Peter's in New York und der gerade errichteten St. Patrick's Cathedral in der Mott Street⁴⁶. In den folgenden Jahren wirkte er als Professor für Moralthologie am neuen Georgetown College, dem Vorgänger der heutigen Georgetown University, und am 1820 eröffneten Priesterseminar in Washington⁴⁷. Von 1823 bis 1825 treffen wir ihn wieder in St. Inigoes, jetzt als Lehrer der Scholastiker der Ordensprovinz⁴⁸. Aus den Jahren 1826 und 1827 sind im Römischen Archiv der Gesellschaft Jesu vier Briefe Rantzaus aus Baltimore, Georgetown (2) und Newton erhalten, denen sich entnehmen läßt, daß er mittlerweile von gebrochener Gesundheit war; der Arzt rate ihm, nach Süden zu gehen, und er fragt bei den Oberen an, ob er nach New Orleans oder nach Mexiko wechseln dürfe⁴⁹. Doch, wie seine Schwester Sophia am 24. November 1827 zu Münster bekanntmachte, „den 7ten August 1827 starb zu Friedrichstown der Hochwürdig Herr Maximilian von Rantzau, ehemaliger Conventual der Prämonstratenser Abtei Klarholz im 59. Jahre seines Alters. Nachdem er 18 Jahre als Missionarius in America in rastlosem Eifer im Weinberge des Herrn gearbeitet und noch am 5. August das Wort Gottes verkündigt hatte, entschlief er, vom Schlagfluß gerührt, durch die Mittel der Religion gestärkt, sanft im Herrn“⁵⁰.

Von den restlichen drei Kanonikern, die der Clarholzer Kommunität im Jahre 1803 bei ihrer Aufhebung angehörten, war sicher der Nachfolger Rantzaus im Clarholzer Pfarramt der bedeutendste: Clemens von Pfeuffer. Seine Eltern lebten in Düsseldorf, wo der Vater im kurpfälzischen Militärdienst stand und er in der Garnisonskirche St. Anna am 10. Januar 1775 getauft worden war⁵¹; die Mutter, Theodora Elisabeth Augustina Alhaus, war eine Verwandte, vielleicht eine Schwester des Priors des Kreuzherrenklosters Bentlage und späteren Weihbischofs von Münster und Osnabrück, Wilhelm von Alhaus, der in Rheine wohnte und dort 1794 starb⁵². In Düsseldorf und später in Rheine besuchte

⁴⁵ Edwin W. Beitzell, *The Jesuit Missions of St. Mary's County, Maryland, 1634–1958* (Abell/Maryland 1959) 103–115.

⁴⁶ *Woodstock Letters* 75 (1946) 128.

⁴⁷ Ebd., 15 (1886) 29, 18 (1889) 279 f. u. 33 (1904) 2.

⁴⁸ Edwin W. Beitzell, *The Jesuit Missions* (Anm. 45) 116 u. 178.

⁴⁹ *Archivum Romanum Societatis Jesu, Missio in America Septentrionali, Maryland 1003 VII/2–5*.

⁵⁰ Lette, *Hauschronik Düppmann*, p. 124. – Vgl.: *Neuer Nekrolog der Deutschen*, 5. Jahrgang: 1827 (1829), kurze Todesanzeigen August; zitiert nach: *Deutsches Biographisches Archiv*, Mikrofiche, Blatt 998.

⁵¹ W. Honselmann, *Adlige Chorherren* (Anm. 4) 122 f., Nr. 168.

⁵² Wilhelm Trappe, *Weihbischof Joannes Wilhelm d'Alhaus 1761–1794 in Rheine*, in: *Rheine – gestern, heute, morgen*, Heft 1 (1986) 35–51. – Stephan Kremer, *Herkunft und Wer-*

Clemens von Pfeuffer die Schule, wo er am 8. Juli 1792 aus den Händen seines Onkels Tonsur und Niedere Weihen empfing. Wenige Wochen später, am Fest des hl. Augustinus (28. August) 1792, wurde er in Clarholz eingekleidet; die Profeß legte er in der Vigilfeier des Clarholzer Kirchenpatrons Laurentius am 9. August 1794 ab⁵³. Er studierte dann Philosophie in Münster und Theologie in Paderborn; in Paderborn wohnte er im Franziskanerkloster. Zum Priester geweiht wurde er am 2. Juni 1798 in Osnabrück⁵⁴. Jodokus Temme hielt Clemens von Pfeuffer für die stärkste Persönlichkeit unter den Herren des aufgelösten Klosters; er schildert ihn als „eine hohe, stattliche, fast prächtige Gestalt mit einem blassen, schön geformten und ausdrucksvollen Gesichte, mit schwarzen und so durchdringenden Augen, wie ich sie nie wiedergesehen habe“⁵⁵. Am 8. Mai 1806 wurde Clemens von Pfeuffer zum Pastor von Clarholz ernannt⁵⁶. Dieses Amt hat er 48 Jahre lang ausgeübt. Von seiner Herkunft in der alten Reichskirche verwurzelt, ging er durchaus mit der Zeit. Er gehörte 1834 zu den Abonnenten des von Carl Bertelsmann damals herausgegebenen „Oeffentlichen Anzeigers für den Kreis Wiedenbrück“ und näherte sich gleichzeitig im Bewußtsein der nicht säkularisierbaren Dimension der Kirche den neuen, kämpferischen Positionen des durch die Umwälzungen zu Beginn des Jahrhunderts in die Defensive geratenen Katholizismus. Er besaß zum Beispiel einen Band mit Texten von Johann Jakob Humann (1771–1834), der zu jenem einflußreichen Kreis aus dem Elsaß stammender Mainzer Theologen zählte, welcher langfristig die römisch-neuscholastischen Positionen unter den deutschen Katholiken gestärkt hat. Pfeuffer war es wohl, durch den die Clarholzer Klosterbibliothek ihre heutige Zusammensetzung bekommen hat⁵⁷. Seine schöne, ebenmäßige Handschrift eröffnet die auf Weisung der Königlich Preußischen Regierung seit 1818 geführte Chronik der politischen Gemeinden Clarholz und Lette⁵⁸; sie findet

degang geistlicher Führungsschichten in den Reichsbistümern zwischen Westfälischem Frieden und Säkularisation. Fürstbischöfe – Weihbischöfe – Generalvikare (Freiburg 1992) 316 u. 442 f.

⁵³ FARh, Clarholz Akten II C 32 (Personalien von Pfeuffer). – Am Franziskanergymnasium in Rheine gehörte er 1791 zur Abiturklasse; sein Klassenlehrer war P. Aureolius Wolking: Freundliche Mitteilung von Pfarrer i. R. Wilhelm Trappe, Rheine, vom 24. Februar 1990.

⁵⁴ Wilhelm Liese, *Necrologium Paderbornense. Totenbuch Paderborner Priester 1822–1930* (Paderborn 1934) 424.

⁵⁵ Jodokus D. H. Temme, *Augenzeugenberichte der deutschen Revolution* (Anm. 22) 4.

⁵⁶ Archiv des Erzbistums Paderborn, Bd. 113 = Clarholz II, f. 223.

⁵⁷ Johannes Meier, *Spurensuche* (Anm. 13) 10–12.

⁵⁸ Gemeindearchiv Herzebrock-Clarholz. Die Chronik beginnt mit dem Satz: „Clarholz oder nach älteren Urkunden Cloholte hat mit dem nach Südwest daranstoßenden Lette seiner Lage nach schon einen solchen Verbund, daß die beiderseitigen Intressen genau in einander verwebt sind, und Letzteres seiner ursprünglichen Verbindung wegen nicht füglich von Ersterem in statistischer Hinsicht getrennt werden könne. Dieser Verbund aber

sich in den lokalen Kirchenbüchern und Pfarrakten fast eines halben Jahrhunderts, auch noch, wengleich zitternd, am 27. März 1854, als er den Kötter Caspar Röwekamp zu Grabe getragen hatte⁵⁹. Drei Tage später wurde er selbst heimgelufen; sein weltgeistlicher Nachfolger Johannes Heising schrieb dazu ins Totenbuch: „Requiescat dilectissimus in pace sancta perpetua!“ Pfeuffers priesterliche Spiritualität bezeugen in der Klosterbibliothek eine Ausgabe der „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempen, die er ebenso sein eigen nannte wie eine Biographie von Bartholomäus Holzhauser (1613–1658), jenem charismatischen Pfarrer von St. Johann in Tirol, der in der frühen Neuzeit eine ähnliche Popularität genoß wie später der Pfarrer von Ars.

Kurz erwähnt seien nun noch die beiden anderen Mitglieder des Clarholzer Konvents bei der Säkularisation, Sigismund von Brackel und Wilhelm von Chiari. Der erstere stammte aus Bedburg im Rheinland, trat 1791 in Clarholz ein, wurde 1797 in Osnabrück zum Priester geweiht⁶⁰ und blieb nach der Supprimierung in Clarholz, wo er „die sogenannte Kellnerei nebst Bodenraum und Stallung, dem großen Garten, Bleiche und Obstgarten“⁶¹ gemietet hatte und an der Kirche die zweite Kaplanei besorgte; Brackel starb am 27. April 1823⁶². Wilhelm von Chiari schließlich war der „Benjamin“ des Konventes; denn er war bei der Säkularisation gerade 22 Jahre alt, hatte seine Profeß hinter sich, die Priesterweihe aber noch vor sich; er empfing sie am 23. September 1804 in Paderborn⁶³. 1808 ließ er sich in Warburg nieder, wo seine Angehörigen lebten, in deren Haus er vermutlich zog und übernahm die Vikarie an der Neustädter Kirche; nach zehn Jahren wechselte er auf die Pfarrstelle in Großeneder, wo er am 1. September 1832 mit hohen Verdiensten um die Gemeinde verstorben ist⁶⁴.

An dieser Stelle sei ein erstes Fazit gezogen. Die kleine Clarholzer Kommunität setzte sich 1803 aus durchaus bemerkenswerten Personen

erscheint dadurch noch enger, daß, obwohl jedes für sich einen eigenen Pfarrbezirk bildet, doch die Pfarrkirche zu Clarholz gleichfalls im Mittelpunkte beider Pfarren liegt, und mit Ausschluß des Schulzen Backmann, der dem Kloster Herzebrock, und einiger Neubauer, die dem Herrn Grafen zu Bentheim-Rheda angehörten, sämtliche Bewohner der Gemeinde Lette dem Obereigenthum der im Jahre 1134 mit Genehmigung des Bischofs Werner von Münster und Kaisers Lothar II. gestifteten Prämonstratenser-Canonie zu Clarholz unterworfen waren.“

⁵⁹ Pfarrarchiv Clarholz, Totenbuch (9), p. 129 f.

⁶⁰ FARh, Clarholz Akten II C 32 (Personalien von Brackel). – W. Honselmann, Adlige Chorherren (Anm. 4) 121 f., Nr. 167.

⁶¹ FARh, Rheda Akten III 810.

⁶² Pfarrarchiv Clarholz, Totenbuch (6), p. 12. – W. Liese, Necrologium Paderbornense (Anm. 54) 595.

⁶³ FARh, Clarholz Akten II C 32 (Personalien von Chiari). – W. Honselmann, Adlige Chorherren (Anm. 4) 123, Nr. 169.

⁶⁴ W. Liese, Necrologium Paderbornense (Anm. 54) 144 f.

zusammen. Der älteste in dieser sechsköpfigen Klerikergemeinschaft – der Propst – war 50 Jahre alt, der jüngste 22; das Durchschnittsalter lag bei 36 Jahren. Es war also ein junger Konvent, der modernisierungsfähig war und Zukunftswillen hatte. Man war – wie wir noch sehen werden – in Clarholz nicht bereit, sich kurzerhand mit Pensionszahlungen abfinden zu lassen, sondern bekämpfte die als Unterdrückung empfundene Säkularisation. Durch dieses Profil unterscheidet sich das Kloster Clarholz im Jahre 1803 von vielen anderen monastischen Häusern, die damals säkularisiert wurden, zum Beispiel vom Mutterkloster Cappenberg, dessen innere Zustände so waren, daß schon Minister und Generalvikar Franz von Fürstenberg es 1773/80 zugunsten der Universitätsgründung in Münster aufheben wollte⁶⁵, oder vom größeren Nachbarkloster Marienfeld, in dem sich im Verlaufe des 18. Jahrhunderts eine gewisse Erlahmung des geistigen und religiösen Lebens eingestellt hatte⁶⁶. In Clarholz hingegen scheinen die sorgfältigen Aufnahmekriterien, die man Postulanten gegenüber unter Propst Franz Philipp von Meuseren (1765–1794) – übrigens einem Verwandten des Osnabrücker Weihbischofs Johann Adolf von Hörde zu Schönholthausen, seine Mutter war dessen Cousine – angelegt hatte, gute Früchte getragen zu haben. Was in den Biogrammen der Konventualen schon angeklungen ist, soll nun im zweiten Abschnitt in der Sache angeschaut werden:

2. Geistiges Leben und christliches Zeugnis der Kommunität

Lassen wir noch einmal Johann Moritz Schwager, den gebildeten Pfarrer von Jöllenbeck, zu Wort kommen. Er setzte an jenem 8. Juni 1802 nachmittags seine Reise von Clarholz nach Lette fort und legte hier eine Kaffeepause ein: „... die Wirthin war sehr gefällig, aber auch die Schwester des Pfarrers des Orts, und vielleicht deswegen vorzüglich höflich gegen uns. Ueberhaupt fieng ich hier zu bemerken an: daß die Kinder in katholischen Gegenden weit höflicher waren, als in protestantischen, und diese Bemerkungen machte ich auf meiner ganzen

⁶⁵ Gerhard Pfeiffer, Das Praemonstratenserstift Kappenberg vor der Aufhebung, in: Westfälische Zeitschrift 88/I (1931) 208–237, hier 224–226. – Norbert Reimann, Cappenberg, in: Karl Hengst (Hrsg.), Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung. Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XLIV, Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte Band 2, Teil 1 (Münster 1992) 172–181, hier 174.

⁶⁶ Paul Leidinger, Die Zisterzienserabtei Marienfeld. Ihre Gründung, geistig-religiöse Entwicklung und Bedeutung (1185–1803), in: „... dann machen wir es allein.“ Beiträge zur Geschichte der Stadt Harsewinkel (Harsewinkel 1996) 45–98, hier 76–83. – Auch im nahen Benediktinerinnenkloster Herzebrock herrschten mißlichere Verhältnisse, wie schon 1788 bei der bischöflichen Visitation im Vergleich deutlich geworden war: Jochen Ossenbrink, Kirche, Kloster und Küster in Herzebrock, in: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 90 (1996) 25–94, hier 75–81.

Reise. Liegt es an den Schullehrern, oder an den Aeltern, oder an beiden? Wir haben in protestantischen Kirchspielen hin und wieder sehr gute Schullehrer, wohlbelehrte Prediger und doch unhöfliche, dämische und verdutzte Jugend, Knaben, denen die Mütze wie auf den Kopf geschmiedet sitzt, und das Maul wie verschlossen ... daher skandalisiert sich so mancher Fremde an der Grobheit unserer Sitten, und traut den Westphälern weniger Geist zu, als sie haben. Diese Rohheit ist besonders in den preußischen, protestantischen Gegenden sichtbar, vielleicht weil eben hier die größte Freiheit herrscht, und der Bauer am wenigsten gehudelt wird ... Vieles mag auch bei den Katholiken dazu beitragen, daß die Geistlichen mehr äußerlichen Respect fordern, als die Unserigen, die sich aus einer dargebotenen Kußhand eines Kindes, aus seinem Scharrfuße und abgenommenen Huthe weniger und vielleicht zu wenig machen. Und könnten wir, denen der Nimbus des Priestertums abgeht, mit demselben Rechte auf größere Ehrfurcht Ansprüche machen? Wir entsagen ihr freiwillig vielleicht mit einem Stollze auf größern, innern Werth, und unsere Kirch Kinder leiden darunter“⁶⁷.

Im Fürstbistum Münster war zwar 1693 die allgemeine Schulpflicht eingeführt worden, doch tat sich bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts im Erziehungs- und Bildungswesen noch eine weite Kluft auf. Auf dem Land wurden die Kinder nur in den Wintermonaten einigermaßen regelmäßig zur Schule geschickt; während des Sommers mußten sie bei der Feldarbeit helfen. Die Lehrer waren mangelhaft ausgebildet und von Nebenerwerb der verschiedensten Art abhängig. Die Schulkhäuser waren meist schlecht ausgestattet, und die Unterrichtsmaterialien ließen zu wünschen übrig. All diese Mißstände wurden seit 1762 durch den Minister und Generalvikar Franz von Fürstenberg, der für den Kurfürsten Max-Friedrich von Königsegg-Rothenfels in Münster die Geschäfte führte, systematisch abgebaut. 1768 wurde vorläufig, 1782 definitiv eine neue Schulordnung durchgesetzt. Lehrer konnten von jetzt an nur nach einer Tauglichkeitsprüfung angestellt werden; bei Bestehen dieses Examens erhielten sie ein festes Gehalt. Einige Jahre später ging man dazu über, die Approbation nur noch für befristete Zeit zu erteilen, so daß die Lehrer ihre Qualifikation in regelmäßigen Abständen neu nachweisen mußten. Als Ausbildungsstätte wurde für sie 1783 die Normalschule in Münster eingerichtet, zu deren Leiter Fürstenberg den pädagogisch hochbegabten Kaplan Overberg bestellte⁶⁸.

☼ Diese Reformen Fürstenbergs sind durch den Propst von Clarholz in den drei dem Kloster inkorporierten Kirchspielen, von denen Beelen

⁶⁷ Johann Moritz Schwager, Bemerkungen (Anm. 1) 18–20.

⁶⁸ Alwin Hanschmidt, Franz von Fürstenberg als Staatsmann. Die Politik des münsterschen Ministers 1762–1780 (Münster 1969). – Siegfried Sudhof, Von der Aufklärung zur Romantik (Berlin 1973). – 200 Jahre Schule im Regierungsbezirk Münster. Ein Beitrag

territorial und kirchlich zu Münster gehörte, Lette territorial zu Rheda, kirchlich zu Münster und Clarholz territorial zu Rheda und kirchlich zu Osnabrück⁶⁹, konsequent umgesetzt worden⁷⁰. Ein strenges Vorgehen erwies sich insbesondere in Beelen als unvermeidlich; als Archidiakon setzte der Clarholzer Propst dort 1791 die Entlassung des Lehrers Johann Hermann Estinghausen durch, nachdem auf dem Sendgericht Beschwerden der Eltern laut geworden waren und eine Prüfung ergeben hatte, daß alle Kinder der drei letzten Jahrgänge in der Christenlehre nicht Bescheid wußten, so daß nur ein Mädchen zur Erstkommunion zugelassen werden konnte. Auch den Beelener Pastor Johann Bernhard Westhoff bestrafte der Propst wegen Vernachlässigung der örtlichen Schulaufsicht. Als neuen Lehrer stellte er Konrad Schumacher an, und die Prüfung des katechetischen Wissens der Kinder übernahm von nun an der Lektor für Theologie des Clarholzer Klosters⁷¹. Die Tätigkeit des Clarholzer Organisten, Küster und Schulmeister Franz Saueremann, dem ab 1791 sein späterer Nachfolger Gerhard Heinrich Klostermann assistierte, war hingegen von den bischöflichen Visitatoren des Jahres 1788 ohne Tadel registriert worden⁷². Wohl am besten dürfte es in Lette um das Schulwesen gestanden haben; insofern

zur Bildungsgeschichte Westfalens. Sonderveröffentlichung des „Amtlichen Schulblattes“, hrsg. vom Regierungspräsidium, Schulabteilung in Münster (Münster 1985). – Hubert Steinhaus, Bernhard Overbergs „Anweisung zum zweckmäßigen Schulunterricht für die Schullehrer“ (1793), in: Westfälische Zeitschrift 137 (1987) 89–126. – Andreas Holzern, „... quod non miserit prolem ad scholam“. Religiöse Bildung, Schulalltag und Kinderwelten im Spiegel von Sendgerichtsprotokollen des Fürstbistums Münster, in: Archiv für Kulturgeschichte 78 (1996) 325–362.

⁶⁹ Die von Justus Möser bestimmte Aufklärung im konfessionell gemischten Hochstift Osnabrück hatte manche wesensmäßige Gemeinsamkeit mit der katholischen Volksaufklärung im Münsterland, die von Franz von Fürstenberg und Bernhard Overberg geprägt war. Vgl. Anton Schindling, Osnabrück, Nordwestdeutschland und das Heilige Römische Reich zur Zeit Möser, in: Möser-Forum 1 = Osnabrücker Geschichtsquellen und Forschung 27 (Münster 1989) 210–222, hier 220. – Manfred Rudersdorf, „Das Glück der Bettler.“ Justus Möser und die Welt der Armen. Mentalität und soziale Frage im Fürstbistum Osnabrück zwischen Aufklärung und Säkularisation (Münster 1995). – Zur katholischen Aufklärung allgemein kann grundlegend immer noch verwiesen werden auf: Sebastian Merkle, Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters. Vortrag auf dem internationalen Kongreß für historische Wissenschaften zu Berlin am 12. August 1908 (Berlin 1909). Nachdruck in: Sebastian Merkle, Ausgewählte Reden und Aufsätze, hrsg. von Theobald Freudenberger: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, Bd. 17 (Würzburg 1965) 361–413.

⁷⁰ FARh, Clarholz Akten II C 40 (Schule): Strikte Beachtung der neuen Schulordnung Fürstenbergs in Clarholz (1788).

⁷¹ Ebd., II C 4 (Beelen, Archidiaconalia; Beelen, Personalien). – Rudolf Schulze, Das Kirchspiel Beelen. Seine Verhältnisse und Schicksale 920–1920 (Warendorf 1920) 22, 114–116, 122 f. u. 189 f.

⁷² Johannes Meier, Die bischöfliche Visitation (Anm. 25) 372. „Sohlmann“ ist ein Lesefehler; richtig heißt es: Saueremann.

sind die Bemerkungen Johann Moritz Schwagers zu den Letter Schulkindern nicht zufällig. In Lette hatte Propst Franz Philipp von Meuse-
ren 1766 Johann Heinrich Düppmann als Lehrer, Küster und Organi-
sten an St. Vitus angestellt; fünf Generationen lang waltete diese Fami-
lie im Letter Schulhaus. Hinzu kam, daß der Propst mit der Berufung
des Emsländers Joseph Wilhelm Hölscher ins Letter Pastorat 1784 einen
glücklichen Griff tat und daß zwischen diesem Pfarrer und dem älteren
Lehrer wie auch später mit dessen Sohn und Nachfolger Philipp sehr
gutes Einvernehmen bestand⁷³.

Nebst aufmerksamen Eltern – der Vater, der vielleicht durch Ver-
mittlung der Prämonstratenser in seiner Jugend als Bäckerbursche im
Jesuitenkolleg zu Büren beschäftigt gewesen war, sorgte stets für
Papier, Federn und Tinte – waren es diese beiden Männer, die das
Talent Johann Bernhard Wilbrands entdeckten, der seit 1785 in Lette
zur Schule ging, obwohl das Elternhaus jenseits der Grenze im Kirch-
spiel Clarholz lag, wohin der Schulweg freilich doppelt so weit gewesen
wäre. Als die dörfliche Schulzeit sich dem Ende näherte, versank der
elfjährige Johann Bernhard in tiefe Depressionen, da ihn seine Mutter
Anna Elisabeth auf die Schwierigkeiten hinwies, die einem Kind
unvermögender Eltern hinsichtlich eines Gymnasiums- und Univer-
sitätsbesuchs entgegenstünden: „Er fand es unerträglich, wenn er an
dem Kotten kleben bleiben und dort untergehen sollte! Wie glücklich
erschien ihm nun das Los der Kinder vermögender Aeltern, die, wenn
sie studiren wollten, die nötige Unterstützung von ihren Aeltern erhal-
ten könnten! Dieser Zustand währte vielleicht ein Jahr, bis er plötzlich
seinen Wunsch in Erfüllung gehen sah. Die Mutter hatte gegen andere
Frauen davon gesprochen, welchen thörlichen Wunsch ihr Sohn nähere;
dieses war dem Pastor in Lette – Joseph Wilhelm Hölscher war sein
Name – zu Ohren gekommen; dieser ließ deshalb die Mutter zu sich bit-
ten, sagte ihr, was er gehört habe, und fragte, ob dem so sey? Als die
Mutter es bejahete, und zugleich hinzufügte, es liege ganz außer ihrem
Vermögen, ihrem Sohne die dazu nöthige Unterstützung geben zu kön-
nen, erwiderte er, sie möge es nur zugeben, ihr Sohn eigne sich von
Seiten des Kopfes vollkommen zum Studiren, für Kleidung und für
Zimmermiete, die in Münster nur wenig betrage, werde sie sorgen
können, was den übrigen Lebensunterhalt beträfe, so gäbe es dort
wohlhabende Leute genug, die es gar nicht für eine Ausgabe achteten,
wenn sie einen wohlgearteten Jüngling unterstützten, er werde dazu
schon die Einleitung treffen; sobald ihr Sohn aber das Gymnasium

⁷³ FARh, II C 23 (Lette, Personalien). – Josef Düppmann, Die Kirchengemeinde St. Vitus zu
Lette im 19. und 20. Jahrhundert, in: Clarholz und Lette in Geschichte und Gegenwart
1133–1983. Heimatbuch, zur gemeinsamen 850-Jahr-Feier herausgegeben von den Hei-
matvereinen Clarholz und Lette (Clarholz und Lette 1983) 188–219, hier 188.

absolvirt habe, könne er sich selbst durch Unterrichten seinen Unterhalt erwerben, und dazu gäbe es in Münster stets Gelegenheit. Die Mutter antwortete nun, daß sie für Kleidung und Zimmermiete, wenn sie nicht viel betrage, sorgen zu können hoffe, und daß sie dann das Uebrige seiner Vorsorge überlassen wolle; – auch halte sie sich überzeugt, daß ihr Mann hiermit zufrieden sey“⁷⁴. Pastor Hölscher förderte nun den begabten Jungen in jeder Hinsicht und übernahm es, ihn ein Jahr lang auf die höhere Schule vorzubereiten. Das Wichtigste war die Einführung in die Anfangsgründe des Lateinischen und Griechischen. 1792 zog Johann Bernhard Wilbrand nach Münster, wo er zunächst ein Jahr an der Trivialschule St. Lamberti absolvierte, dann auf das Gymnasium Paulinum wechselte und dort oft und in wechselnden Fächern unter den Jahrgangsbesten erschien. Zwei Jahre auf der Artistenfakultät schlossen sich an, danach das Studium der Theologie und Medizin. Durch Propst van Oldeneel aus der Hörigkeit befreit, zog Wilbrand zur Promotion nach Würzburg, zur klinischen Praxis nach Bamberg und Paris, kehrte als Dozent nach Münster zurück und wurde 1808 zum Ordinarius für Anatomie, Physiologie und Naturgeschichte an die Hessische Landesuniversität Ludoviciana nach Gießen berufen, wo er zum angesehenen Gelehrten wurde, der mit Johann Wolfgang von Goethe, Alexander von Humboldt und anderen großen Geistern seiner Zeit in Korrespondenz stand⁷⁵.

Seit 1784 hatte das Kloster Clarholz einen Lektor für Theologie angestellt, nämlich Frater Vinzenz Holthaus, einen aus Dinklage gebürtigen 41jährigen Dominikaner, der zuvor Prior des Klosters seines Ordens in Münster gewesen war⁷⁶. Einzelheiten erfahren wir aus dem

⁷⁴ Johann Bernhard Wilbrand, Selbstbiographie (Gießen 1831) 11 f.

⁷⁵ Christian Maaß, Johann Bernhard Wilbrand (1779–1846). Herausragender Vertreter der romantischen Naturlehre in Gießen: Arbeiten zur Geschichte der Medizin in Gießen, hrsg. v. Jost Benedum, Bde. 19/I–II (Gießen 1994), hier 29–82.

⁷⁶ Die Quittungen über sein Jahressalär beginnen für das Studienjahr 1784/1785 (datiert auf 20. April): FARh, Clarholz Akten II C 33 (Personalien Holthaus). – Zu seiner persönlichen Situation führte Vinzenz Holthaus gegenüber den Visitatoren von 1788 aus: „... daß er Prior zu Münster gewesen, gleichwohl, da er von Wirtschaft keine Kenntnis hätte und mit verschiedenen ungezogenen Mönchen Verdruß gehabt hätte, das Priorat mit 1 1/2 Jahren resigniert und dagegen das Lectorat zu Clarholz angenommen hätte. Seinen Ordensbrüdern wäre dies nicht angenehm gewesen, und da er nicht in dem Orden, sondern in einem fremden Kloster tradierte, so würde er in ordine die privilegia docentium nie erhalten können, folglich in seinem Alter, wenn er zum tradieren nicht mehr tüchtig wäre – ein elendes Leben haben, wenn er nicht auf seinen alten Tag zurücklegen könnte. Da nun das Kloster [zu Münster] von seinem salario zehn Rth. zöge und ihm nur zur Anschaffung der Kleider und anderer Bedürfnisse 20 Rth. beließ, so könnte er keinen Heller für sich ersparen; er bat also, daß Se. Hochfürstl. Durchlaucht die gnädigste Verfügung weisen möchte, daß er sein Salarium für sich behalten könne, worum auch der Propst und alle Capitulare untertänigst anfragten.“ Vgl. J. Meier, Die bischöfliche Visitation (Anm. 25) 370. – Die Visitatoren machten sich das Anliegen des Lektors zu eigen,

Visitationsprotokoll von 1788: „Dieser Lector, der ein sehr geschulter Mann zu seyn scheint, als wir künftig keinen Dominikaner angetroffen haben, sagte auf Befragen aus, daß er zu Clarholz die Kirchengeschichte, Dogmatik und Moraltheologie tradierte. Es wären einige von den jungen Herren und besonders Herr von Ellers⁷⁷, die Lust zum Studieren hätten. Der Herr von Ellers hätte die feinsten Begriffe und die beste Anlage, um ein großer Mann zu werden, allein, aus Wissenschaften wäre bisher zu Clarholz nichts gemacht und wäre daselbst, wie wir auch gefunden haben, nicht nur keine Bibliothek, sondern jeder, der studieren wollte, müßte sich die nötigen Bücher selbst anschaffen. Wenn das Kloster, wie es leicht geschehen könnte, von nun an anfang, jährlich 20 Rth. an Bücher auszusetzen, so würde dadurch doch endlich zum besten der Nachkommenschaft eine Bibliothek zustandekommen. Er, Lector, wolle gern unentgeltlich die Mühe übernehmen, die besten Bücher, insoweit es der dazu ausgeworfene Fond zuließ, anzuschaffen und die Grundlagen zu einer Bibliothek zu machen“⁷⁸. Diese Erklärung des Lektors und ehemaligen Priors Holthaus zeigt, daß ihm als Angehörigen des Predigerordens die Praxis individuellen Bucherwerbs fremd war, wie sie in Clarholz seit Generationen hauptsächlich von den Pröpsten und Priors geübt wurde. Nach dem Tode ihrer Besitzer blieben die Bücher freilich im Kloster, sei es im Zimmer des Verstorbenen, das ja von einem neu Eintretenden wieder bezogen wurde, sei es, daß sie in andere Hände kamen. So war das Exerzitenbuch des spanischen Jesuiten Alonso Rodríguez (1538–1616), das in Clarholz in einer Kölner Auflage von 1657 erhalten ist, zunächst Eigentum des Priors Arnold Heinrich von Kückelsheim (1658–1735) und gelangte dann an Franz Philipp von Meuseren. Aus den Quellen ist nicht klar zu beantworten,

„daß ihm die 30 Rth., welche er pro salario erhält, völlig belassen werden“ und empfohlen der Kurfürstlichen Verwaltung in Bonn, „daß demselben hierüber ein separates, dem Kloster zu Münster vorgezeygt werden könnendes Conzessionsschreiben Sr. Kurfürstlichen Durchlaucht erteilt werde“: Ebd., 372. – Das Amt des Lektors Holthaus übernahm 1795 der Franziskaner Hypolitus L'Enfant, der es bis zur Säkularisation innehatte: FARh, Clarholz Akten II C 16 (Franziskanerkloster zu Warendorf). – Archiv des Erzbistums Paderborn, Bd. 193 = Osnabrück IV, f. 394. – Nach der Säkularisation war L'Enfant als Kaplan in Clarholz tätig; er starb am 27. November 1808 „plenissime resignatus et patientissime infirmitatis doloribus tolleratis pluries Ssmo. Eucharistiae Sacramento refectus ac etiam S. unctione linitus aetatis suae 57.“: Pfarrarchiv Clarholz, Totenbuch (5), p. 9. – Über den gebürtigen Rietberger vgl.: Anton Schulte, Franziskaner aus den Kreisen Beckum, Warendorf und Wiedenbrück, in: Zwischen Ems und Lippe. Vorträge und Aufsätze (1972) 70–82, hier 77.

⁷⁷ W. Honselmann, Adlige Chorherren (Anm. 4) 120, Nr. 165. – Franz Philipp von Ellertz, dessen Großmutter eine Schwester des Propstes Leopold Rübél von Biberach war und der Propst Franz Philipp von Meuseren zum Patenonkel hatte, ist schon am 23. Februar 1794 als 28jähriger gestorben („ex febris maligna“).

⁷⁸ J. Meier, Die bischöfliche Visitation (Anm. 25) 370 f.

ob die Anregung des Lektors 1788 aufgegriffen und ein spezieller Bibliotheksraum eingerichtet wurde, doch deutet die Tatsache, daß die Klosterbibliothek in erheblichem Umfang – vielfach mehrbändige – Titel enthält, die im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts erschienen sind, darauf hin. Diese Maßnahme dürfte auch ganz im Sinne des Propstes von Meuseren gewesen sein, dem die Bibliothek die „Summa totius theologiae“ des Kirchenlehrers Thomas von Aquin verdankt und der ausweislich der übrigen Provenienzen, die auf ihn verweisen, ein sowohl frommer wie theologisch interessierter, gebildeter Mann war⁷⁹.

Leider sind bisher keine Quellen darüber bekannt, wie der wissenschaftliche Unterricht in Clarholz durchgeführt wurde. Doch dürfte es vielleicht ähnlich wie in Liesborn gewesen sein; unter den Nachbarklöstern war Liesborn im ausgehenden 18. Jahrhundert jenes, das in der Pflege des geistigen Lebens Clarholz am ähnlichsten war. Der letzte Liesborner Abt, Karl von Kerksenbrock, hat diesbezüglich überliefert: „Von 1 bis 2 Uhr gingen die Fratres zur Schule. Der jetzige Herr Pastor, Wilhelmus Hüffer, als noch lector ssae. theologiae, hatte darin eine ausserordentlich gute Verbesserung gemacht, indem er das wenig nutzende Dictieren und Schreiben, womit nur Zeit vorbeiging, abgeschafft, und statt dessen alles mündlich explicierte. Auch gab er den jungen Leuten manchmal ein Thema, woraus sie eine Predigt verfertigen mußten ... Um die studia desto mehr befördern zu können, war alle 14 Tage Disputation in der Lektorat in Gegenwart des Abten; andere ausm Kloster kamen auch dorthin. Mehrmal wurden auch öffentliche Disputationen gehalten, wozu die Theses gedrucket, nicht nur die benachbarten Herren pastores und andere teils Weltliche, teils Ordensgeistliche von Minoriten, Observanten etc. ... eingeladen wurden“⁸⁰.

⁷⁹ J. Meier, Spurensuche (Anm. 13) 20 u. 26, Anm. 31. – Daß Propst von Meuseren Kultur und Geistesleben schätzte, wird man auch der Tatsache entnehmen dürfen, daß ihm im September 1768 die jährliche Theateraufführung am Gymnasium Laurentianum der Abtei Wedinghausen zu Arnsherg gewidmet wurde; der Titel des Stückes lautete: „Gustans ... gustavi paululum mellis et ecce: ego morior (L.1 Reg., c. 14, v. 43)“. Vgl. Norbert Höing, Die Schauspiele am Klostersgymnasium „Norbertino-Laurentianum“ zu Wedinghausen im 17. und 18. Jahrhundert, in: Westfälische Zeitschrift 138 (1988) 231–278, hier 235 f., 250, 269 u. 277.

⁸⁰ Johannes Linneborn, Das Kloster Liesborn zur Zeit seiner Aufhebung. Nach den Aufzeichnungen des letzten Abtes Karl von Kerksenbrock, in: Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner- und dem Cistercienser-Orden 23 (1902) 309–339 u. 588–608, hier 601 u. 605. – Einblicke in die Studienverhältnisse eines süddeutschen Prämonstratenserklosters vermittelt: Ulrich G. Leinsle, Disputationen am Speinsharter Hausstudium im 18. Jahrhundert, in: 850 Jahre Prämonstratenserabtei Speinshart 1145–1995 = Speinshartensia, Bd. 2 [Beiträge zur Geschichte des Prämonstratenserklosters Speinshart, Bd. 2] (Pressath 1995) 115–141. – Anhand der Disputation des P. Heribert von Grafenstein (1778) dokumentiert Leinsle, daß man auch in Speinshart im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts vollkommen auf der Höhe der Zeit war, ohne jedoch radikale Tendenzen der Aufklärung mitzumachen (Ebd., 133–141).

Das geistig weite Spektrum, in welchem der theologische Unterricht gegen Ende der Klosterzeit zu Clarholz erfolgte, spiegelt sich im Bestand der dortigen Bibliothek, zu dem nicht nur klassische katholische Handbücher, Kontrovers- und Erbauungsliteratur gehören, sondern auch zahlreiche Werke protestantischer Verleger und Autoren, eine deutsche Ausgabe des Koran und religionswissenschaftliche bzw. landeskundliche Werke über Israel und Ägypten, Afrika, Brasilien und Spanisch-Amerika⁸¹. Jodokus Temme hat in seinen Erinnerungen an das Kloster Clarholz über die Tischgespräche an der Tafel des Propstes notiert: „Die Unterhaltung war eine lebhaft, ernste, über die Begebenheiten des Tages, die von Allen mit Interesse verfolgt wurden, über Ereignisse der Geschichte, die von Allen studirt war, über neuere Erscheinungen der Literatur, die in dem Kloster nicht vernachlässigt wurde; über mancherlei wissenschaftliche Gegenstände. Wenn ich in der späteren Zeit während der Universitätsferien zu Hause war und mit meinem Vater den Propst besuchte, hatte ich vielfach Gelegenheit wahrzunehmen, wie die geistlichen Herren in den meisten Zweigen der Wissenschaft und der Literatur wohl bewandert und mit ihrer Zeit fortgeschritten waren“⁸².

Dieses beachtliche geistige Niveau gedieh im Rahmen des üblichen klösterlichen Tagesablaufes, der bei der Visitation 1788 wie folgt beschrieben wurde: „Was den Gottesdienst betrifft, so werden zu Clarholz morgens 5 Uhr die Matutin und Laudes gebetet; dann liest jeder Priester Messe, worauf Terz, Sext und Non gebetet werden. Nach der Non wird die Conventualmesse gelesen, wachernächst jeder für sich studieren oder sich sonst beschäftigen kann bis um 11 Uhr, zu welcher Zeit die Mittagstafel gehalten wird. Nachmittags um 3 Uhr ist Vesper, um 6 Uhr ist Abendtafel und darauf wird die Complet gebetet. Übrigens darf kein Capitular ohne Vorwissen des Propstes ausgehen noch sonst jemand zu sich kommen lassen. Der Prior ist director conventus und fungiert absente praeposito sowohl in spiritualibus als temporalibus“⁸³.

Die Gemeindeseelsorge wurde in Clarholz seit 1637 von Patres aus den rheinischen Prämonstratenserklöstern Steinfeld und Knechtsteden ausgeübt; sie kamen auf Zeit in die westfälische Propstei und lebten hier mit im Konvent⁸⁴. Durch diese Priester war im Laufe des 17. Jahr-

⁸¹ Elke Pophanken, Katalog der historischen Bibliothek des Praemonstratenserklosters Clarholz, in: R. Feldmann, Die Bibliothek (Anm. 13) 53–146, passim (so 55 f. u. 144–146).

⁸² Jodokus D. H. Temme, Augenzeugenberichte der deutschen Revolution (Anm. 22) 7.

⁸³ J. Meier, Die bischöfliche Visitation (Anm. 25) 366.

⁸⁴ Johannes Meier, Knechtstedener und Steinfelder Prämonstratenser als Seelsorger der Pfarrei Clarholz im 17. und 18. Jahrhundert, in: Westfälische Zeitschrift 122 (1972) 163–189.

hundreds der reformerische Geist des Trienter Konzils in die lokale Pastoral eingezogen, insbesondere durch die Patres Anno Weber (1676–1680 in Clarholz) und Leonhard Goffiné (1680–1685 in Clarholz), einen im ganzen deutschen Sprachraum und durch Übersetzungen auch weit darüber hinaus bekanntgewordenen geistlichen Schriftsteller⁸⁵. Wie intensiv die tridentinischen Reformen die pastoralen Aktivitäten der Clarholzer Seelsorger inspirierten, namentlich im Rahmen der unter Anno Weber 1679 in der Pfarrei ins Leben gerufenen „Erzbruderschaft Unserer Lieben Frau von Berge Carmel“, ist jüngst durch Ursula Olschewski herausgearbeitet worden⁸⁶. Dies gilt gerade auch für die Amtszeit des aus Aachen stammenden Petrus Heinrich Prickartz, der 1758 als Kaplan nach Clarholz gekommen war und von 1762 bis 1795 das Pfarramt innehatte⁸⁷. Über Prickartz und seinen Kaplan Antonius Schürmann⁸⁸ sowie die pastorale Aufgabenteilung heißt es 1788 im Visitationsprotokoll: „Der Probst zu Clarholz ist Collator der Pfarrer zu Clarholz wie auch der übrigen Kirchenbedienungen. Ferner ist derselbe Archidiaconus zu Clarholz, Lette und Beilen. Der Pastor zu Clarholz erhält die iura stolae und beim Kloster die Tafel, Licht, Feuer und 35 Rth. salarium. Der Capellan erhält die Tafel, Licht, Feuer und 25 Rth. salarium vom Kloster; und wenn er Kranke versieht, capelliert oder Kinder tauft, so werden ihm auch die iura gegeben; inzwischen verwaltet dergleichen actus der Pastor ziemlich selbst; in den übrigen Pfarrdiensten als die Hochmesse singen und beerdigen, alternieren Pastor und Capellan; inzwischen hält der Pastor beständig die Bruderschaft, wogegen das Catechiziren den Capellan allein angeht“⁸⁹.

⁸⁵ Peter Al, Leonhard Goffiné (1648–1719), sein Leben, seine Zeit und seine Schriften: Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium 9 (Averbode/Louvain 1969). – Johannes Meier, Studien zur nachtridentinischen Frömmigkeitsgeschichte. Über das Lebenswerk von Leonhard Goffiné O.Praem. (1648–1719), in: Theologie und Glaube 61 (1971) 444–454. – Karl Josef Lesch, Ein Seelsorger im Dienste der tridentinischen Reform. Leben, Wirken und Frömmigkeit des Prämonstratensers Leonhard Goffiné (1648–1719), in: Johannes Meier (Hrsg.), Clarholtensis Ecclesia (Anm. 3) 127–146.

⁸⁶ Ursula Olschewski, Die „Erzbruderschaft der Allerseligsten Jungfrau Maria vom Berg Karmel“ zu Clarholz, in: R. Feldmann, Die Bibliothek (Anm. 13) 28–51.

⁸⁷ Zur Person: J. Meier, Knechtstedener und Steinfelder Prämonstratenser (Anm. 84) 174, 176 u. 185. – Vgl. auch oben, Anm. 40.

⁸⁸ Ebd., 188.

⁸⁹ J. Meier, Die bischöfliche Visitation (Anm. 25) 371. – Es fällt auf, daß Propst Franz Philipp von Meuseren zweimal versucht hat, die Amtszeit von Pastor Prickartz abzukürzen (Archiv des Erzbistums Paderborn, Bd. 112 = Clarholz I, f. 29–64). 1772 verhandelte er mit Abt Heinrich Kluter von Knechtsteden darüber, Prickartz in sein Heimatkloster zurückzurufen. Ein Motiv ist nicht zu erkennen, doch könnte die Aktion auf die Visitation des Steinfelder Abtes Evermod Claessen in Clarholz (24. September – 1. Oktober 1771) zurückgehen. Prickartz war immerhin bereits im 14. Jahre in Clarholz, und im allgemeinen war im 17./18. Jahrhundert auf der Clarholzer Pfarrstelle keine zu lange Amtszeit üblich. 1783/84 unternahm der Propst einen neuen Vorstoß; er reiste in dieser Sache zu Generalvi-

Zum Erscheinungsbild einer durch lebendige Frömmigkeit geprägten Gemeinde gehören auch geistliche Berufungen. 1765 trat die 19jährige Bernhardine Theresia Niermann nach dem Vorbild ihrer 1762 verstorbenen Tante Maria Elisabeth in das Dortmunder Katharinenkloster ein und wurde Prämonstratenserin⁹⁰. Denselben Schritt, aber nicht als Chorfrau, sondern als Laienschwester, tat 1773 Maria Angela Günnewig⁹¹. Das Profeßbuch des Annuntiatenklosters zu Wiedenbrück meldet: „Anno 1784 den 11ten November ist eingekleidet Martina Grothuß, im 24. Jahr ihres Alters; hat das Probirjahr völlig ausgehalten und nach erhaltenen Stimmen der Heiligen Gemeinde wie auch erforderlichen Conditionen im Heiligen Orden der Mutter Gottes von der Verkündigung Profession gethan anno 1785 den 15. November“⁹².

Christliches Zeugnis bewährt sich in der Liebe zu den Armen und den Fremden. Auch in dieser Hinsicht braucht die Clarholzer Kommunität in ihren letzten Generationen ihr Licht nicht unter den Scheffel zu stellen. Großzügig wurde den Armen geholfen; das Armenregister führte im Auftrag des Propstes der Sekretär des Klosters, seit 1794 Caspar Temme, der Vater von Jodokus Temme. Einmal im Jahr wurden die Kirchen- und Armenrechnung vor dem Propst als Archidiakon, dem Prior, dem Pastor und den vier Provisoren als Vertretern der Bauerschaften vorgelegt⁹³. Für die Kinder armer Leute wurde das Schulgeld aus der Armenkasse bestritten; den Eltern wurde dabei eingeschärft,

kar Carl von Vogelius nach Osnabrück. Diesmal ist das Motiv auszumachen; der Propst wollte einen Konventualen, den Prior Karl von Hardungh, zum Pastor machen; er beabsichtigte also, die Seelsorge wieder durch einen Angehörigen des eigenen Hauses wahrnehmen zu lassen. Ein solcher Schritt lag ganz auf der Linie des Reformprogramms der „katholischen Aufklärung“ (und der thesesianisch-josephinistischen Maßnahmen) und wurde dann auch im Anschluß an die Visitation von 1788 angeregt. Gleichwohl blieb Pruckartz auch 1783/84 noch im Amt. Zu seiner 1795 erfolgten Pensionierung s.o. Anm. 40.

⁹⁰ Friedrich W. Saal, Das Dortmunder Katharinenkloster. Geschichte eines westfälischen Prämonstratenserinnenstiftes: Beiträge zur Geschichte Dortmunds und der Grafschaft Mark 60 (1963) 1–90, hier 53; zu Maria Elisabeth Niermann: ebd., 52.

⁹¹ Ebd., 54 u. 80. – Sie erhielt nach der Säkularisation von der nassau-oranischen Verwaltung eine Rente von jährlich 100 Reichsthalern. Sie starb am 3. April 1821 zu Clarholz im Alter von 73 Jahren; Pfarrarchiv Clarholz, Totenbuch (6), p. 10: „Maria Angela Günnewich, Ordinis Praemonstratensis professa Tremoniae, ab anno 1803 suppressa, rite munita.“

⁹² Die Laienschwester, wohl von dem Hof Grothues in der Bauerschaft Heerde stammend, starb am 18. April 1814: Franz X. Flaskamp (Hrsg.), Investitur- und Profeßbuch des Annuntiatenklosters zu Wiedenbrück: Quellen und Forschungen zur Natur und Geschichte des Kreises Wiedenbrück, Heft 74 (Münster 1948) 37 (mit Anm. 117) u. 40.

⁹³ Vgl. die Aussage im Visitationsprotokoll von 1788: J. Meier, Die bischöfliche Visitation (Anm. 25) 372. – Vgl. auch: FARh, Akten Clarholz II C 2 (Armen- und Kirchenrechnung; Armenpflege). Besonders großzügig zeigte sich diesen Akten zufolge Pfarrer Maximilian von Rantau, der 1803/04 sehr vielen Armen die Berechtigung zu Bezügen aus der Armenkasse zuerkannte.

„ihre Kinder gehörig und frühzeitig zur Schule zu schicken, damit aus ihnen gute und fromme Christen gebildet“ werden; unterbliebe dies, so sei mit einer zeitweiligen oder gegebenenfalls dauerhaften Streichung aus dem Armenregister zu rechnen⁹⁴. Praktische Caritas zeigte sich auch immer wieder in der Nachsicht des Klosters als Grundherr gegenüber säumigen oder in Not geratenen Hörigen. 1803 waren übrigens im Haushalt, den Werkstätten und der Landwirtschaft des Klosters 32 Bedienstete beschäftigt, sie standen also in Arbeit und Brot; die meisten dieser Arbeitsplätze fielen den an Produktivitätssteigerung und Rationalisierung orientierten Maßnahmen des Aufhebungskommissars Thulemeyer zum Opfer⁹⁵.

Hervorzuheben ist schließlich, daß sich das Kloster Clarholz an der hochherzigen Asylpolitik des Münsterer Generalvikars Franz von Fürstenberg nachdrücklich beteiligte⁹⁶. Zehn französische Geistliche (fünf Prämonstratenser, ein Augustiner-Chorherr, zwei Weltgeistliche, zwei Franziskaner-Laienbrüder) sowie drei deutsche aus den linksrheinischen Abteien Wadgassen und Steinfeld erhielten seit 1794 in Clarholz eine dauerhafte Bleibe⁹⁷. Die prominentesten unter ihnen waren der letzte Abt von Clairfontaine, Louis de Saisseval, und der Prior von Ressons, Jean Baptiste Henry. Der letztere hat über sein achtjähriges Exil in Clarholz – vom 5. August 1794 bis zum 22. Mai 1802 – ein Tagebuch

⁹⁴ Verordnung von Propst Franz Philipp von Meuseren als Archidiakon vom 23. März 1793: FARh, Clarholz Akten II C 2 (Archidiaconalia). In derselben Verordnung wird auch bestimmt, daß bei Sterbefällen das Totengeläut für Reiche wie für Arme gleichermaßen höchstens eine halbe Stunde dauern dürfe.

⁹⁵ H. Conrad, Die Säkularisation (Anm. 31) 214–224.

⁹⁶ Peter Veddeler, Französische Emigranten in Westfalen 1792–1802. Ausgewählte Quellen, in: Veröffentlichungen der staatlichen Archive des Landes Nordrhein-Westfalen. Reihe C: Quellen und Forschungen, Band 28 (Münster 1989). – Die Abtei Marienfeld nahm seit 1794 zunächst auch zahlreiche Flüchtlinge auf, doch als sich ab Mitte 1795 flüchtige Militärs des österreichisch-hessischen Heeres auf dem dortigen Klosterhof niederließen, sah sich Abt Peter von Hatzfeld veranlaßt, den französischen Flüchtlingen den Aufenthalt zu kündigen. „Gramerfüllten Herzens“, so schreibt er, „zogen die heimatlosen Mönche in die sorgenschwere Welt hinaus“: Wilhelm Krüsselmann (Hrsg.), Pater Peter von Hatzfeld, der letzte Abt des Klosters Marienfeld, und die von ihm geführte Chronik des Klosters und des Münsterlandes von 1794 bis 1815, in: Auf Roter Erde. Beiträge zur Geschichte des Münsterlandes und der Nachbargebiete 8 (1932/33) 8, 13–15, 23 f., 31 f. u. 34–37, hier 14. – Von dieser harten Haltung unterscheiden sich – neben vielen weiteren Beispielen – die großzügige Praxis des Propstes Jodokus van Oldeneel und des Clarholzer Konventes (vgl. auch: FARh, Clarholz Akten II C 32 [Französische vertriebene Geistliche]) und die des Landpastors Melchior Ludolf Herold zu Hoinkhausen: A. Schmeck-Dringenberg, Melchior Ludolf Herold. Zum 100. Todestag des bekannten Gesangbuchverfassers, in: Westfälisches Magazin, Neue Folge II/11 (10. September 1910) 113–128, hier 117–119.

⁹⁷ Aufzählung der Namen bei: Rudolf Schulze, Beiträge zur Geschichte des Prämonstratenserklusters Klarholz (Kr. Wiedenbrück) 1133–1803. III: Von der Visitation im Jahre 1665 bis zur Aufhebung des Klosters 1803, in: Westfälische Zeitschrift 87 (1930) 192–214, hier 209 f.

geführt⁹⁸. Daraus wissen wir, daß die Zahl derer, die in Clarholz zeitweise aufgenommen wurden, in die Hunderte geht: „Scharenweise kamen sie, ... doch der Propst blieb voller Gottvertrauen ... In jedem Flüchtling sah er einen Segen für das Haus. Er sammelte – so gut es ging – Lebensmittel, die die göttliche Vorsehung unter seinen Händen zu vermehren schien. In den folgenden Monaten kam ein Strom von Flüchtlingen zum Kloster, und der würdige Propst gewährte jedem seine Gastfreundschaft. Er verteilte Gelder, Kleidung und Wäsche. Schwächere und ältere Personen konnten länger im Hause bleiben, für Kranke ließ er Medikamente beschaffen ... Lobenswert war auch das Verhalten einer großen Zahl von Clarholzer Knechten und Mägden. Mit Gewissenhaftigkeit und Freude verrichteten sie im Auftrag ihrer Dienstherrn viele Wohltaten an den Flüchtlingen. Mit welchem Eifer pflegten doch die Clarholzer Mägde die französischen Nonnen, die trotz Frost, Regen oder Schnee hierher geflohen waren, manchmal völlig unterkühlt und durchnäßt bis auf die Haut! Mit mütterlicher Sanftmut wurden sie nun umsorgt; die Clarholzer Mägde brachten ihnen von ihren Kleidern, ihrer Wäsche und manchmal sogar von ihrem wenigen

⁹⁸ Seit dem 19. Jahrhundert liegen von diesem Tagebuch zwei (Teil-)Editionen vor: 1. Pater Henrys Erlebnisse. Zum Druck befördert von August Bahlmann, Domvikar (Münster: Friedrich Regensberg 1865), 143 Seiten. 2. Journal d'émigration de l'Abbé Henry, en Angleterre, Belgique, Hollande, Westphalie, de 1792 à 1802, hrsg. v. Paul Verhaegen: *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique* 26 (1896) 207–272. – Auswahlübersetzung daraus: Elisabeth Meier, Ein französischer Emigrant im Exil zu Clarholz. Das „Journal d'émigration“ des Jean Baptiste Henry, Prior von Ressons, in: Johannes Meier (Hrsg.), *Clarholtensis Ecclesia* (Anm. 3) 187–199. Verhaegen legte seiner Ausgabe eine Handschrift zugrunde, die sich in der Bibliothek des Grafen Thierry van Limburg-Stürum (1827–1911) befand; sie war in der Familienbibliothek van Limburg-Stürum auf Schloß Huldenberg in Belgien unter No. 174 verzeichnet. Seit dem Tod von Graf Thierry van Limburg-Stürum (1968), Enkel des zuvor genannten Grafen gleichen Namens, galt das Manuskript als verschollen. Aufgrund von Nachforschungen durch Comte F. de Limburg-Stürum, Urenkel des Grafen Thierry, konnte die Handschrift 1995 im Reichsarchiv (*Archives Générales du Royaume*) zu Brüssel wiederaufgefunden werden; sie trägt dort die Signatur: M. Div. 5502. Die Handschrift hat ein Format von 19 x 15 cm; sie ist paginiert und umfaßt 199 sehr gleichmäßig beschriebene, durchweg gut lesbare Seiten. Die Edition Verhaegens stellt eine Auswahl dar; der Herausgeber hat vor allem umfangreiche Passagen ausgelassen, in denen Henry die allgemeine kirchenpolitische Entwicklung in Frankreich schildert und kommentiert. Es ist deutlich, daß auch Bahlmanns Ausgabe nur eine – nach etwas anderen Kriterien vorgenommene – Auswahl der Texte des P. Henry enthält. Ihr lag aber sehr wahrscheinlich nicht das Brüsseler Manuskript zugrunde, sondern eine andere, heute verschwundene Fassung: „Die französische Revolution und Erlebnisse des P. Joh. Bapt. Henry, Priors der Prämonstratenser-Abtey zu Ressons bei Beauvais, Pfarrers zu Ressons, während seiner Verbannung geschrieben von ihm selbst zu Clarholz“, Handschrift von 573 Quartseiten (vier beschädigte Blätter durch Abschrift ersetzt), aufgefunden und erworben vom späteren Rendanten des Priesterseminars zu Münster, Horstmann; diese Angaben macht: A. Hechelmann, *Westfalen und die französische Emigration: Westfälische Zeitschrift* 46 (1888) II 33–91, hier 61, Anm. 1.

Geld“⁹⁹. Der Geist christlicher Mildtätigkeit war also nicht auf die Priester des Klosters beschränkt, sondern erfüllte die ganze Hausgemeinschaft. Nachdem 1801 Napoleon und Pius VII. ein Konkordat geschlossen hatten, konnten die französischen Priester in ihre Heimat zurückkehren. Am 22. Mai 1802, also siebzehn Tage vor der Durchreise von Pastor Johann Moritz Schwager aus Jöllenbeck, verließ Jean Baptiste Henry Clarholz. Er schrieb am Schluß seines Tagebuches: „Oh, Du Propst van Oldeneel! Unter deinen vielen Tugenden strahlen besonders die der Barmherzigkeit und der Nächstenliebe. Ja, Du verliehst ihnen neuen Glanz. Deine Hilfe botest Du Tausenden von verfolgten Priestern, Ordensmännern und Ordensfrauen, die nach Deutschland geflohen waren. Mir vor allem schenktest Du diese übergroße Hilfe, und Du wurdest für mich zur zweiten Vorsehung, als ich in dieses Land kam! Du gabst mir hier eine Heimat, eine Existenz! Du gewährtest acht Jahre lang eine friedliche Bleibe in der Propstei; jegliche Hilfe ließest Du mir zukommen. Erlaube mir, daß ich heute einer vornehmen Pflicht nachkomme, die mir ein Herzensanliegen ist: Ich möchte Dir meinen unendlichen Dank aussprechen für die zahlreichen Dienste und Wohltaten. Immer werde ich den Herrn bitten, er möge Dir zuteil werden lassen, was ich nicht vermag: Möge er über Dir Seinen Segen ausbreiten und Deine Tage verlängern bis in Ewigkeit, zum Wohl unseres Ordens und meiner Mitbrüder, die unter Deiner Führung leben und die, Deinem Beispiel folgend, mein Schicksal mit so großem Interesse verfolgten und es mit allen Mitteln zu mildern suchten. Möge der Allmächtige, der auf ganz besondere und göttliche Weise bis auf den heutigen Tag die Propstei Clarholz wie auch die Provinz Westfalen beschützt und Unglück und Verwüstung ferngehalten hat, obwohl doch überall in Europa schrecklichste Kriege wüten, die Feuer und Verwüstung, Elend und Knechtschaft hinterlassen ..., möge der Allmächtige weiterhin dieses Land beschützen, den Frieden mehren und die Ruhe, derer sich die Menschen hier erfreuen. Das ist mein brennender Wunsch“¹⁰⁰.

Damit komme ich zu meinen abschließenden Überlegungen, die der Säkularisation des Klosters Clarholz gelten und dessen Bedeutung im kirchengeschichtlichen Rückblick würdigen wollen. Die historischen Vorgänge sind unter Zugrundelegung der Rhedaer Quellen von Horst Conrad im Detail aufgearbeitet worden. Die Absicht des Landesherrn,

⁹⁹ E. Meier, Ein französischer Emigrant (Anm. 98) 193 f. – An der Stelle der dritten Auslassung im Zitat berichtet Prior Henry von der Erkrankung und Pflege des Kanonikers Baston in Clarholz (s.o. Anm. 43).

¹⁰⁰ Ebd., 199.

Graf Moritz Casimir II. von Bentheim-Tecklenburg (1735–1805), das Kloster aufzuheben, wurde demnach bereits aktenkundig, noch bevor der Reichsdeputationshauptschluß am 25. Februar 1803 durch den Reichstag verkündet und am 27. April des Jahres durch den Beitritt des Kaisers zum Reichsgesetz geworden war. Schon im Dezember 1802 veranlaßte der Landesherr seine Beamten, Vorschläge für die Aufhebung der Klöster Clarholz und Herzebrock zu unterbreiten. Dabei ist zu beachten, daß das Haus Bentheim-Tecklenburg nicht zu den entschädigungsberechtigten Souveränen zählte¹⁰¹. „Daß die Vermehrung der wirtschaftlichen Macht des Hauses Bentheim-Tecklenburg das ausschlaggebende Motiv der Klösteraufhebung gewesen war, ist in Rheda nie bestritten oder verbrämt worden“¹⁰². Die Quellen verraten aber auch einen gewissen machtpolitischen Zynismus, wie er in (pseudo-) aufklärerischen Kreisen der Epoche oft begegnet¹⁰³, wenn etwa einem in Rheda umlaufenden Gerücht zufolge der Erbgraf Emil Friedrich auf der Straße einigen ihm bekannten Juden anvertraut haben soll, am Freitag, den 19. August 1803, würde den Klöstern „die letzte Ölung“ verabreicht¹⁰⁴. Unter Federführung von Clarholz appellierten die beiden bedrohten Klöster an den Reichshofrat in Wien und suchten im Kaiser den Garanten ihres Rechtes; im Oktober 1803 traf ihre Klageschrift in Wien ein¹⁰⁵; diese kämpferische Haltung war im Sinne des Wiener Nuntius Severoli, der am 19. Januar 1803 der Mehrzahl der deutschen Bischöfe vorgeworfen hatte, sich „wie stumme Hunde“ der Säkularisation zu ergeben; – selbst Juden und andere Herren träten für ihre Rechte ein, „nur die Bischöfe schweigen“¹⁰⁶. Ausschlaggebend für den faktischen Gang der Dinge vor Ort war, daß Preußen, welches bereits im August 1802 – zwar entschädigungsberechtigt, aber auch ohne den Reichsdeputationshauptschluß abzuwarten – in Stadt und Fürstbistum Münster einmarschiert war¹⁰⁷, dem Grafen zu Rheda militärische Unter-

¹⁰¹ Horst Conrad, Die Säkularisation (Anm. 31) 200–228, hier 201.

¹⁰² Ebd. 212. – Zu den verschiedenen Facetten der Säkularisation (staatsrechtliche, vermögensrechtliche usw.) vgl. Klaus Schatz, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert (Frankfurt 1986) 15–27.

¹⁰³ Alois Schmid, Die Rolle der bayerischen Klosterbibliotheken im wissenschaftlichen Leben des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Wolfenbütteler Forschungen. Herausgegeben von der Herzog August Bibliothek, Band 2 (Bremen/Wolfenbüttel 1977) 143–186, hier 143 u. 172, Anm. 1 u. 2.

¹⁰⁴ FARh, Akten Herzebrock H 52: Brief des Priors Clemens August von Dücker an Sekretär Johann Caspar König; zitiert nach: Horst Conrad, Die Säkularisation (Anm. 31) 207.

¹⁰⁵ Österreichisches Staatsarchiv Wien, Haus- und Hofarchiv, Reichshofrat K 35/2.

¹⁰⁶ Beda Bastgen, Bayern und der Heilige Stuhl in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte, III. Folge, Bd. 17 (München 1940) 26. – Wolfgang Weiß, Die Säkularisation des Hochstiftes Würzburg und ihre Folgen für das kirchliche Selbstverständnis, in: Wüzbürger Diözesangeschichtsblätter 58 (1996) 201–218, hier 210.

¹⁰⁷ Monika Lahrkamp, Münster in napoleonischer Zeit: 1800–1815. Administration, Wirtschaft und Gesellschaft im Zeichen von Säkularisation und französischer Herrschaft:

stützung zusagte und durch den Generalleutnant von Blücher gewährte¹⁰⁸. So rückte am 18. Oktober 1803 dann eine preußische Escadron unter einem Leutnant von Schönermark in Clarholz ein und postierte sich vor der Propstei; am nächsten Tag wurde durch einen Leutnant von Arnim namens der gräflichen Aufhebungskommission das Säkularisationsdekret vorgelegt. Da aus Wien noch kein Beistand eingetroffen war – erst am 24. November 1803 untersagte der Reichshofrat in einem Mandat dem gräflichen Haus die Säkularisation und verbot ihm jegliche militärische Aktion –, blieb dem Konvent nur der Weg des passiven Widerstandes. Prior Clemens August von Dücker schrieb noch am 20. Oktober 1803: „Indessen bleibt unser aller fester Entschluß, wenn man uns auch nichts mehr zu essen reichen wollte, so lange den Besitz des Hauses zu beschützen, bis man uns gewaltsam herausweicht“¹⁰⁹. Eine Woche später war es soweit; am 27. Oktober 1803 nachmittags um 14 Uhr wurden die Konventualen zum sofortigen Verlassen des Klosters aufgefordert und durch den Leutnant von Arnim und seine Mannen abgeführt. Jodokus Temme berichtet, daß es vor dem Aufzug des preußischen Militärs zu Protesten der Clarholzer eigenbehörigen Bauern gegen die mit der Aufhebung befaßten Rhedaer Beamten gekommen ist; auch wenn die Rhedaer Akten hierüber schweigen, dürfte Temmes Schilderung der damaligen Stimmung in der örtlichen Bevölkerung nahekommen¹¹⁰. In ihr kündigt sich bereits die für den Katholizismus des 19. Jahrhunderts so typisch werdende Verbindung von Kirche und Volk an. Die Verbundenheit des Klosters mit den Eingesessenen von Clarholz und Lette resultierte ja auch daraus, daß dieses als Landstand fungierte, also als Zwischengewalt zwischen dem Landesherrn und den Untertanen der Herrschaft Rheda; in Anspielung darauf hatte Propst Jodokus van Oldeneel am 28. August 1803 an Hofrat Dr. Meyer in Münster geschrieben, es sei zu befürchten, daß ein „bisher so glücklich gewesenes Völkchen“ dem „Despotismus“ anheimfallen werde¹¹¹.

Die Säkularisation – „unser bürgerlicher Tod oder die Suppression ... Ich nenne sie Suppression, denn kein einziges Mitglied willigte in dieselbige ein“, wie Prior Wilhelm Hüffer im benachbarten Liesborn die Ereignisse beschrieb¹¹² – traf in Clarholz einen jungen Konvent, eine lebenswillige geistliche Gemeinschaft. Sorgfältige Auswahl der

Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster, Neue Folge, Bd. 7/8 (Münster 1976) 30–34.

¹⁰⁸ Horst Conrad, Die Säkularisation (Anm. 31) 202 f. u. 207.

¹⁰⁹ Ebd., 208 f.

¹¹⁰ Jodokus D. H. Temme, Augenzeugenberichte der deutschen Revolution (Anm. 22) 3. – Anders: H. Conrad, Die Säkularisation (Anm. 31) 209, Anm. 53.

¹¹¹ Horst Conrad, Die Säkularisation (Anm. 31) 210, Anm. 56.

¹¹² Johannes Linneborn, Das Kloster Liesborn (Anm. 80) 308.

Novizen besonders unter Propst Franz Philipp von Meuseren (1765–1794) hatte eine geistvolle, tüchtige, pastoral gesinnte Kommunität heranwachsen lassen¹¹³. Von sich aus hatte sie längst zahlreiche innere Reformen in die Wege geleitet und war willens, weitere Schritte der Modernisierung zu tun, wie die im Jahre 1801 begonnene Debatte um die Aufnahme eines nichtadligen Kanonikers zeigt¹¹⁴. Den Rahmen gab die Denkwelt des alten Reiches und seiner Kirche vor; ihr fühlte man sich in Clarholz zugehörig, und zwar weniger der Dynastenschicht als jenen Kreisen, die im zweiten Glied standen, den Weihbischöfen, die keine Scheu vor ihrer „mit Last verbundenen Würde“ empfanden, wie es in einem Schreiben des Osnabrücker Klerus von 1793 ausgedrückt wird¹¹⁵. Zwei Clarholzer Kanoniker waren mit Osnabrücker Weihbischöfen verwandt: Propst Franz Philipp von Meuseren mit Johann Adolf von Hörde zu Schönholthausen und Clemens von Pfeuffer mit Wilhelm von Alhaus¹¹⁶. Weihbischof Alhaus kam anscheinend sehr gern nach Clarholz, wo er dann Tausende von Kindern – auch aus Beelen, Lette, Oelde, Herzebrock, Harsewinkel und anderen Pfarreien – zu firmen pflegte¹¹⁷. Die Lebenswelt, in welche die Säkularisation so abrupt und zerstörerisch eingriff, hat Graf Jacques Claude Beugnot, der Statthalter Napoleons im Großherzogtum Berg (1808–1813), so beschrieben: „Ich habe unter dem Adel des Münsterlandes Männer angetroffen, denen es weder an Geistesbildung noch an äußerer Würde fehlte, und fast alle zeichneten sich durch Herzengüte und Nächstenliebe aus. Auf dem platten Lande habe ich gutmütige, gastfreie Männer, sittenreine, arbeitsame Frauen und guterzogene Kinder gefunden ... Die Heilige Schrift – und nur sie allein – bietet ihnen alles, was sie an Licht, Trost und Hoffnung brauchen“¹¹⁸.

¹¹³ Zumindest für den hier untersuchten Zeitraum bedarf das Urteil von Rudolf Schulze einer Revision, der 1930 geschrieben hat: „Gewiß hat das kleine Kloster niemals in der Kultur- und Geistesgeschichte Westfalens eine Rolle gespielt; auch seine religiöse Wirksamkeit kann man nur gering anschlagen.“ Vgl. R. Schulze, Beiträge III (Anm. 97) 213.

¹¹⁴ S. o. Anm. 12.

¹¹⁵ M. Beckschäfer, Beiträge (Anm. 38) 140. – Zur Rolle der Weihbischöfe vgl. den Sammelband: Friedhelm Jürgensmeier (Hrsg.), Weihbischöfe und Stifte. Beiträge zu reichskirchlichen Funktionsträgern der frühen Neuzeit: Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte, Bd. 4 (Frankfurt 1995).

¹¹⁶ W. Honselmann, Adlige Chorherren (Anm. 4) 116 f., Nr. 154 u. 122 f., Nr. 168.

¹¹⁷ Eintragungen von 1770, 1777 und 1781 (vom 2. Mai): Pfarrarchiv Clarholz, Totenbuch (2), Vorsatzblatt.

¹¹⁸ A. Gerdes, Der Statthalter Napoleons und die gottselige Anna Katharina Emmerick, in: Emmerickblätter Nr. 24 (Dülmen, Februar 1992) 19–26, hier 21. – Zur Lebens- und Denkwelt der Krummstablande am Vorabend der Säkularisation vgl.: Peter Hersche, Intendierete Rückständigkeit: Zur Charakteristik des geistlichen Staates im Alten Reich, in: Stände und Gesellschaft im Alten Reich, hrsg. v. Georg Schmidt (Stuttgart 1989) 133–149.

Großer Kampf um kleine Seelen

Konflikte um konfessionelle Mischehen im Preußen des 19. Jahrhunderts

Der historischen Forschung ist es heute weitgehend bekannt, daß der Streit um die konfessionelle Mischehe für das Deutschland des 19. Jahrhunderts von großer politischer und gesellschaftlicher Bedeutung war. Doch zahlreiche Fragen sind noch offen: Was hat beispielsweise – so ließe sich ketzerisch fragen – das hinreichend bekannte „Kölner Ereignis“ samt Suspension und Ausweisung des Erzbischofs Droste-Vischering 1837 mit jenem im Rheinland stationierten protestantischen preußischen Offizier zu tun, der Jahrzehnte später in Sorge um die rechte konfessionelle Erziehung seine Tochter mit der Reitpeitsche durch das elterliche Haus jagte? In beiden Fällen bildete die verschiedenen-konfessionelle Ehe und die daraus resultierende Frage um die religiöse Erziehung der aus ihr hervorgehenden Kinder Anlaß zum Konflikt – wengleich die vermeintliche „Konfliktlösung“ zugegebenermaßen recht unterschiedlich ausfällt. Aber dieses Beispiel verweist darauf, daß die deutsche Geschichtswissenschaft sich bislang noch nicht der eigentlich „Betroffenen“ angenommen hat, um das so ungeheuer spannungsgeladene Phänomen der Mischehe aus sozialgeschichtlicher Perspektive zu untersuchen. War es in der Tat so, daß in den einzelnen Familien jener „große Kampf um die kleinen Seelen“ tobte, den die kirchliche Publizistik der Großkirchen immer wieder schürte? Wie lebte es sich als Ehepartner in einem Land voller „Protestantenfresser“ und „Katholikenfresser“, in dem es nach Thomas Nipperdey immer wieder zu menschlichen Tragödien kommen konnte, „wenn eine Liebe an der Konfessionsverschiedenheit aufließ“?¹ Die folgende Betrachtung ist daran interessiert, die Bedingungen aufzuzeigen, unter denen sich im 19. Jahrhundert Konflikte um konfessionelle Mischehen im allgemeinen und die Frage der religiösen Erziehung der Kinder im besonderen entzündeten konnten. Sie umfaßt vier Teile: Die ersten beiden liefern Einblicke in die kirchliche und staatliche Rechtspraxis sowie in statistische Angaben zur regional recht unterschiedlichen Ausprägung des Phänomens Mischehe; der dritte Teil ist beispielhaften – auch autobio-

¹ Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866–1918 Bd. I: Arbeitswelt und Bürgergeist*, München 1990, S. 529.

graphischen – Berichten aus gemischtkonfessionellen Elternhäusern gewidmet, während im vierten nach der Konfliktmotivation der Kirchen als eigentlichen Trägern des Konfliktes gefragt wird.

I. Von der Eigenverantwortung der Ehepartner – Die Mischehe in kirchlicher und staatlicher Rechtspraxis

Den eigentlichen inhaltlichen Anlaß der gesamten Mischehenfrage und damit den nie versiegenden Quell konfessioneller Auseinandersetzungen bildete jenes Versprechen, das die katholische Kirche einem gemischtkonfessionellen Paar vor der katholischen Heirat abnehmen wollte: Die Brautleute sollten dem Priester versprechen, alle ihre Kinder katholisch zu erziehen. (Daß der katholische Partner gleichzeitig quasi zu einer „partnerschaftlichen Missionsaufgabe“ verpflichtet wurde, wonach er sich nämlich verpflichten mußte, den nichtkatholischen Partner zur Annahme der katholischen Religion zu bewegen, wurde dagegen nicht in diesem Maße Thema öffentlicher Auseinandersetzungen.) Nur wenn dieses Versprechen abgegeben wurde, sah das katholische Kirchenrecht die Erteilung des Dispenses vor, der das „aufschiebende Ehehindernis“ der Bekenntnisverschiedenheit aufhob. So eindeutig diese Bestimmung auch erscheint, so vielfältig waren in Preußen die Formen ihrer Anwendung; zu Recht sprach ein Beobachter von der „Elastizität des kanonischen Eherechts“. So hatte sich in den östlichen Diözesen Breslau, Posen-Gnesen, Ermland und Culm aus der Verbindung der päpstlichen Verordnungen „benedictina“ (1741) und „silesiaca“ (1777) eine Mischehenpraxis eingebürgert, in der sogar das Versprechen einer katholischen Kindererziehung als Voraussetzung für die katholische Einsegnung der Ehe gänzlich entfallen konnte. Diese Handhabung erinnert an die insgesamt mildere Mischehenpraxis des 17. und 18. Jahrhunderts seitens der katholischen Kirche, in der zuweilen selbst der Dispens als „nutzlose Formalität“ einfach wegfiel. Ganz anders dagegen in den vormals geistlichen Territorien am Rhein: Dort wurde streng am kanonischen Recht festgehalten, wenngleich sich ab 1830 für kurze Zeit eine lockerere Handhabung durchsetzte.² Dieses innerpreußische Gefälle sollte auch nach den „Kölner Wirren“ bei insgesamt restriktiverer Handhabung durch die katholische Kirche prinzipiell bestehen bleiben. Generell lassen sich die Maßnahmen des katholischen Kirchenrechts zum Umgang mit Mischehen wie folgt umreißen: (a) Grundsätzlich sollte vor der Mischehe gewarnt werden; dafür seien alle Mittel der Seelsorge zu nutzen. (b) Wird dennoch eine Mischehe

² Vgl. Bernhard Hübler, *Eheschließung und gemischte Ehen in Preußen nach Recht und Brauch der Katholiken*, Berlin 1883.

eingegangen, ist der Dispens unter Abnahme des Versprechens auf katholische Kindererziehung notwendig. (c) Bei Verstößen gegen diese Vorgabe drohen Maßnahmen der Kirchenzucht bis hin zur Exkommunizierung.

Nur auf den ersten Blick ist es erstaunlich, daß sich diese Maßnahmen in verblüffender Ähnlichkeit auch in den protestantischen Landeskirchen wiederfinden: Diese hatten sich erst vergleichsweise spät zur ersten umfassenden Regelung der Mischehenfrage seitens der evangelischen Kirche durchgerungen (während der Beratungen der 7. Rheinischen Provinzialsynode 1854). Als „Reaktion auf die katholischen Bestimmungen“ gelte in der Praxis wie folgt vorzugehen:³ (a) Vor dem Eingehen der Mischehe sei zu warnen, insbesondere durch das Verlesen entsprechender Hirtenbriefe. (b) Die evangelische Trauung solle nur vorgenommen werden, wenn der evangelische Bräutigam wenigstens seine Söhne evangelisch erziehen lasse. Zudem müsse der evangelische Bräutigam eine Erklärung für evangelische Kindererziehung abgeben, der katholische Bräutigam dies für die evangelische Erziehung der Töchter. (c) Wer ein Versprechen zur katholischen Kindererziehung ablegt, kann der Kirchenzucht anheimfallen und somit das Patenrecht und das kirchliche Wahlrecht verlieren, oder auch von der Teilnahme am Abendmahl ausgeschlossen werden. Noch fast drei Jahrzehnte sollten allerdings vergehen, ehe 1883 mit einem Erlaß des Evangelischen Oberkirchenrats die Frage der Mischehen für die evangelischen Kirchen in ganz Preußen zusammengefaßt und die einzelnen Maßnahmen der Kirchenzucht festgeschrieben wurden.⁴

Man muß nicht unbedingt der Einschätzung folgen, daß der preußische Staat „auf konfessionellen Frieden bedacht“ und „um die Freiheit der Ehen von kirchlichen Behinderungen bemüht“ war,⁵ um den Bedarf einer staatlichen Konfliktlösungsstrategie angesichts der prinzipiellen Forderung beider Kirchen zu erkennen, die eigene Konfession in der Kindererziehung durch verpflichtende Versprechen der Brautleute durchzusetzen. Grundstein der staatlichen Bemühungen, im Streitfall über die religiöse Erziehung der Kinder zu entscheiden, waren die Bestimmungen des Preußischen Allgemeinen Landrechts von 1794, wonach die Entscheidung darüber allein von den Eltern zu treffen sei. Nur wenn sie sich nicht einigen konnten, sollten die Söhne in der Kon-

³ Fritz von der Heydt, *Die Mischehe. Praktisches Handbuch für evangelische Mischehenarbeit*, Berlin 1926, S. 162.

⁴ *Erlaß des Evangelischen Oberkirchenrats vom 11. April 1883*. Abgedruckt in: *Kirchliches Amtsblatt des Königlichen Consistoriums der Rhein-Provinz*, 19. April 1883, S. 28–33.

⁵ So Ernst Rudolf Huber und Wolfgang Huber, *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Bd. 1, Berlin 1973, S. 309.

fession des Vaters, die Töchter in der der Mutter erzogen werden. König Friedrich Wilhelm III. änderte diese Vorgabe durch eine Deklaration von 1803, die erst durch eine Kabinettsorder 1825 die Rechtseinheit für ganz Preußen herstellte – und damit auch die in den rheinischen Gebietes des Landes noch geltenden Regelungen des Code Civil ablöste –, wonach alle Kinder in der Konfession des Vaters zu erziehen seien, aber ebenfalls den Eltern die Möglichkeit einer abweichenden Regelung eingeräumt wurde.

Nun bleibt es schwer zu entscheiden, ob diese staatlichen Festlegungen zur Kindererziehung – wie in der Literatur immer wieder angeführt – tatsächlich die Regel definierten, also den Normalfall in einer Mischehe vorgaben, oder ob der preußische Staat lediglich für den Konfliktfall ein Instrument zur Verfahrensweise vorlegte, das bei Meinungsverschiedenheit der Eltern Rechtssicherheit bot und somit den Ehepartnern eine Eigenverantwortung zuschrieb. Für den letzteren Aspekt sprechen Beobachtungen, wonach die Erziehung der Kinder ihrem Geschlecht nach – die Söhne entsprechend der Konfession des Vaters, die Töchter entsprechend der der Mutter – durchaus gebräuchlich war. So konstatierte ein katholischer Autor im Jahr 1878, daß diese Form der Kindererziehung „noch überall im Preussischen Staate trotz der Declaration von 1803 stark in Uebung“ sei.⁶ Es scheint durchaus plausibel, daß gemischtkonfessionelle Eltern quasi um des lieben Friedens willen auf diese Entscheidung der Kindererziehung verfielen, erschien dieser ihnen doch als der gangbarste Weg, den Forderungen beider Kirchen gerecht zu werden.

Die Ausdehnung der staatlichen Bestimmungen durch die Kabinettsorder von 1825 stieß vor allem beim rheinischen Episkopat auf Ablehnung und bildete den Auftakt zu den zahlreichen Verhandlungen zwischen katholischer Kirche und preußischem Staat um die Handhabung der Bestimmungen zur Kindererziehung. Zunächst verzichtete der Episkopat im Breve von 1830 auf das verpflichtende Versprechen katholischer Kindererziehung – lediglich von einer Ermahnung war nun die Rede. Doch der preußische König wollte mehr: Selbst auf diese Ermahnung sollte verzichtet werden – der Kölner Erzbischof Graf Spiegel war in der „Berliner Übereinkunft“ schließlich auch dazu bereit. Sein Nachfolger, Clemens August Freiherr von Droste zu Vischering, rückte von diesem Entgegenkommen zunehmend ab, was der preußische Staat letztlich mit dessen Suspension und der Nötigung

⁶ Adolph Franz, „Die gemischten Ehen in Schlesien“, in: *Festschrift der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland zum 25jährigen Bischof-Jubiläum Heinrich Forsters*, Breslau 1878, S. 134.

quittierte, seine Diözese zu verlassen.⁷ Das „Kölner Ereignis“ schlug hohe Wellen, und der Konflikt, an dem die öffentliche Meinung regen Anteil nahm, griff auf den Osten des Landes über („Verhaftung“ des Posener Bischofs 1839; Absetzung des regierungsfreundlichen Breslauer Bischofs durch den Papst). Eine Beruhigung trat erst nach dem Tod Friedrich Wilhelms III. 1840 ein. Sein Nachfolger Friedrich Wilhelm IV. ermöglichte bald eine grundlegende Wende in der Kirchenpolitik, die wohl nichts anderes bedeutete als „ein Zurückweichen des Staates“.⁸ Die Verhandlungen mit der katholischen Kirche wurden auch in den folgenden Jahren fortgeführt, doch kam der König dem Drängen des preußischen Evangelischen Oberkirchenrates nach einem kirchenrechtlichen Erlaß über das Verhalten der Protestanten angesichts der katholischen Forderungen nicht nach. Vielmehr erließ er, wohl als Reaktion auf das Rundschreiben des Trierer Bischofs mit der Forderung zur eidlichen Verpflichtung zur katholischen Kindererziehung, einen Armeebefehl, wonach jedem preußischen Offizier, der diesen geforderten Eid ablegte, die sofortige Dienstentlassung drohte. Die rechtlichen Rahmenbedingungen des Staates für die Mischehe änderten sich in formaler Hinsicht grundlegend erst mit der Einführung der obligatorischen Zivilehe 1874 in Preußen, ein Jahr später im Deutschen Reich. Doch auch wenn diese die Scheu vor einer Mischehe und den damit verbundenen Schwierigkeiten gesenkt haben dürfte, so blieb doch – nach einer ersten großstädtischen Abfallbewegung – sowohl für Protestanten und Katholiken die kirchliche Trauung das Übliche. Und damit stand auch der eigentliche Kern der Auseinandersetzungen um die Mischehe, die Frage der Konfessionszugehörigkeit der Kinder, weiterhin auf der Tagesordnung der konfessionellen Konflikte.

II. Die Wirkung der dominanten Konfession – Mischehen und Kindererziehung im Spiegel der Statistik

Die zur Verfügung stehenden Statistiken ergeben zunächst, daß der Anteil der Mischehen an sämtlichen Eheschließungen in Preußen langsam aber stetig anstieg: von 4,84 Prozent (1867) auf schließlich 8,48 Prozent im Jahr 1900. Bereits den Zeitgenossen waren die starken regionalen Unterschiede bekannt; so galt für die Jahre 1840 bis 1852 zwar preußenweit, daß 3,7 Prozent aller neu geschlossenen Ehen konfessionsverschieden waren, doch lag dieser Wert beispielsweise in den

⁷ Vgl. dazu: Heinrich Schrörs, *Die Kölner Wirren*, Berlin/Bonn 1927; Walter Lipgens, *Ferdinand August Graf Spiegel und das Verhältnis von Kirche und Staat 1789–1835*, Münster 1965.

⁸ Thomas Stamm-Kuhlmann, *König in Preußens großer Zeit. Friedrich Wilhelm III., der Melancholiker auf dem Thron*, Berlin 1992, S. 548.

Regierungsbezirken Breslau und Liegnitz (13,1 und 7,5 Prozent), in Danzig und Berlin (7,9 und 6,6 Prozent) sowie in den Regierungsbezirken Düsseldorf und Arnberg (6,9 und 6,4 Prozent) wesentlich höher, während sehr niedrige Anteile in den Regierungsbezirken Stralsund (0,5 Prozent), Stettin und Köslin (0,6 Prozent) sowie Merseburg (0,7 Prozent) zu verzeichnen sind (vgl. Karte 1).⁹

Nur zu einem gewissen Grad korrelieren die signifikanten Abweichungen des Mischehenanteils vom landesweiten Durchschnittswert mit der Bevölkerungsdichte. So zeigt die Statistik des Deutschen Reiches für das Jahr 1910, die erstmals die konfessionellen Verhältnisse bis in die kleineren Verwaltungsbezirke hinein präsentiert, daß der Anteil der Mischehen in einem Regierungsbezirk vielmehr dann besonders hoch ist, je mehr der darin enthaltenen Verwaltungskreise eine eher gemischtkonfessionelle Bevölkerungsstruktur aufweisen.¹⁰ Dieses Phänomen der Intensität der Vermischung der Konfessionen innerhalb eines Regierungsbezirks wurde allerdings von manchen zeitgenössischen Beobachtern nicht weiter verfolgt, vielmehr wurden die statistischen Ergebnisse im wesentlichen auf den Grad der Urbanisierung zurückgeführt: Es habe sich gezeigt, so heißt es in einer Konfessionsstatistik von 1904, „daß durchschnittlich drei- bis fünfmal so viel Mischehen in den Städten geschlossen werden als auf dem Lande“, die Zahlen seien also immer dort am höchsten, „wo sich große Städte und Industriezentren befinden“.¹¹ Solche generellen Aussagen unterstützten allerdings beide Kirchen in ihrer zunehmenden Warnung vor dem sittlich verderblichen Leben in den Städten – wozu eben auch die Gefahr der Mischehe gehörte.

Ein besonderes Interesse an Mischehenstatistiken resultierte schon früh aus der brennenden Sorge beider Großkirchen, daß sich durch die Mischehen auf lange Sicht die landesweiten Konfessionsverhältnisse zu ihrem Nachteil verschieben könnten – vor „Verlusten in Deutschland“ warnte die eine Seite, über eine „stille Reformation“ klagte die andere. Die erstmals mit der Volkszählung 1885 zusammengetragenen Daten über die Konfession der Kinder aus Mischehen¹² lassen dabei zwei wesentliche Aussagen zu: Zum einen wird deutlich, daß die katholische Kirche ihre schon früh erhobene Forderung nach katholischer Kindererziehung in den Mischehen nicht durchsetzen konnte; so wurden

⁹ Angaben nach: Hermann A. Krose, *Konfessionsstatistik Deutschlands. Mit einem Rückblick auf die numerische Entwicklung der Konfessionen im 19. Jahrhundert*, Freiburg 1904, S. 137.

¹⁰ *Statistik des Deutschen Reiches* NF, Bd 240 I (1915), S. 138–148.

¹¹ Krose, *Konfessionsstatistik*, S. 162.

¹² Vgl. Hermann A. Krose, „Konfessionsstatistik und kirchliche Statistik im Deutschen Reich“, in: *Allgemeines Statistisches Archiv*, 8. Jg. (1914), S. 268–292 sowie S. 624–645.

1885 in Mischehen mit einem evangelischen Vater landesweit durchschnittlich 56,6 Prozent der Kinder evangelisch erzogen, in Mischehen mit einem katholischen Vater waren es noch 52,5 Prozent.¹³ Zum anderen zeigt sich erwartungsgemäß, daß die regionale konfessionelle Verteilung einen großen Einfluß auf die Erziehung der Kinder hatte, wobei sich ein protestantisches Übergewicht stärker ausgewirkt haben dürfte als ein katholisches; selbst beim Vergleich der Kindererziehung mit der Konfession des Vaters schlägt sich die konfessionelle Struktur einer Region nieder, eben weil auch Mischehen mit katholischem Vater in Preußen überwiegend in protestantischem Milieu lebten (vgl. Karten 2 und 3).¹⁴

III. Der Pfarrer schützt vor „konfessioneller Vergewaltigung“ – Erfahrungen mit dem gemischtkonfessionellen Elternhaus

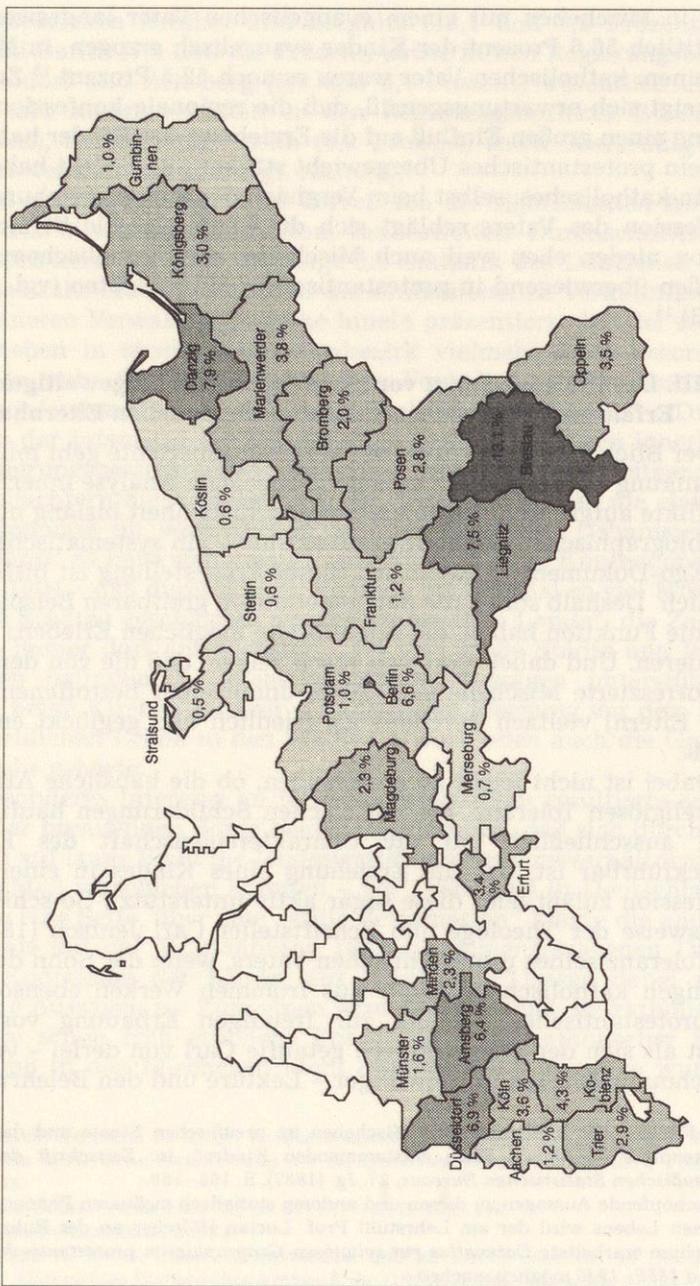
Der Blick auf die verfügbaren Erfahrungsberichte geht mit der Einschränkung einher, daß für eine breit angelegte Analyse innerfamiliärer Konflikte aufgrund der Konfessionsverschiedenheit bislang nur wenige autobiographische Zeugnisse greifbar sind – ein systematischer Zugriff auf Ego-Dokumente hinsichtlich dieser Fragestellung ist bislang nicht möglich. Deshalb sollen die nun angeführten greifbaren Beispiele lediglich die Funktion haben, die Spannbreite möglichen Erlebens zu dokumentieren. Und dabei wird sich rasch zeigen, daß die von den Kirchen perhorreszierte Mischehe von davon unmittelbar betroffenen Kindern (und Eltern) vielfach durchaus als friedlich und geglückt empfunden wurde.

Dabei ist nicht leicht zu entscheiden, ob die häusliche Atmosphäre der religiösen Toleranz, die mit solchen Schilderungen häufig einhergeht, ausschließlich auf die Charaktereigenschaft des Elternteils zurückführbar ist, das die Erziehung eines Kindes in einer anderen Konfession zuläßt oder diese sogar aktiv unterstützt. So schildert beispielsweise der Theologe und Schriftsteller Carl Jentsch (1833–1917) die Toleranz seines protestantischen Vaters, wenn der Sohn der leseunkundigen katholischen Mutter aus frommen Werken ebenso wie aus antiprottestantischer Polemik zur freudigen Erbauung vorlas. Und selbst als sich der protestantisch getaufte Carl von derlei – vermutlich manchmal durchaus unfreiwilliger – Lektüre und den Belehrungen der

¹³ A. Fircks, „Die konfessionellen Mischehen im preußischen Staate und das Religionsbekenntnis der diesen Ehen entstammenden Kinder“, in: *Zeitschrift des Königlich Preußischen Statistischen Bureaus*, 27. Jg. (1887), S. 165–188.

¹⁴ Erschöpfende Aussagen zu diesen und anderen statistisch meßbaren Phänomenen kirchlichen Lebens wird der am Lehrstuhl Prof. Lucian Hölscher an der Ruhr-Universität Bochum erarbeitete *Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland 1850–1940* möglich machen.

Durchschnittlicher Anteil von Mischehen an Eheschließungen in den preussischen Regierungsbezirken 1840–1852



Angaben nach: Krose, Konfessionsstatistik (vgl. Anm. 9) S. 137.

Mutter zum Katholizismus hingezogen fühlte und später sogar Geistlicher werden wollte, erhob der Vater keinen Protest, sondern zeigte sich „folgsam wie immer“. Sicherlich kann das väterliche Verhalten als bloße Persönlichkeitszuschreibung gewertet werden. Plausibel erscheint aber auch die Überlegung, daß im Verhalten des Vaters, der als Buchhändler einer höheren sozialen Schicht angehörte als die leseunkundige Mutter, eine im Bürgertum verbreitetere Gleichgültigkeit gegenüber konfessionellen Prägungen der Kinder zum Ausdruck kommt.¹⁵ Gestützt wird eine solche Vermutung auch durch die Erinnerungen von Jeanne Berta Semmig, die 1867 im französischen Orléans geboren wurde, wohin sich ihr deutscher Vater nach dem Scheitern der Revolution von 1848/49 geflüchtet hatte. Obwohl die Mutter einige Monate nach der Geburt der Tochter zum Protestantismus konvertierte, blieb Jeanne Berta katholisch getauft und wuchs – seit 1871 in Leipzig – in diesem Glauben in einem inzwischen rein protestantischen Elternhaus auf, ohne daß daraus irgendwelche konfessionellen Spannungen erwachsen. Für den protestantischen Vater dürfte eine katholische Ehefrau kein Problem dargestellt haben, sei er doch „Protestant im Herderschen und Goetheschen Sinn“ gewesen, womit ziemlich genau der deutsche Bildungsbürger umschrieben wird. So habe dieser seine Tochter noch kurz vor der ihr selbstverständlich erschienenen Konfirmation daran erinnert, daß sie ja eigentlich katholisch getauft sei und sich durchaus für den katholischen Glauben entscheiden könne.¹⁶

Auch aus adligen Elternhäusern, für die Fragen der Herrschaftssicherung und sozialer Beziehungen häufig Aspekte der Religiosität dominiert haben, sind autobiographische Zeugnisse für gelungene Mischehen zu finden: Für die 1852 geborene Fürstin Marie zu Erbach-Schönberg hatte die Bekenntnisverschiedenheit der Eltern durchaus positive Aspekte. So bescheinigt sie ihnen, eine „gegenseitige Toleranz der beiden Konfessionen“ vorgelebt zu haben.¹⁷ Auch der aus dem Badischen stammende Jurist Eugen von Jagemann (1849–1926) berichtet in seinen Lebenserinnerungen in kurzen Worten von den – allerdings früh verstorbenen – Eltern sowie seinen Großeltern, die „friedlichst in gemischter Ehe“ gelebt hätten.¹⁸

Keineswegs soll jedoch der Eindruck erweckt werden, eigentlich lebten die Kinder aus gemischten Ehen völlig unbeeindruckt von

¹⁵ Carl Jentsch, *Wandlungen. Lebenserinnerungen*, Leipzig 1896, S. 46–52.

¹⁶ Jeanne Berta Semmig, *Ich träum' als Kind mich zurücke*, Dresden 1927, S. 14–16 sowie S. 200.

¹⁷ Marie zu Erbach-Schönberg, *Aus stiller und bewegter Zeit. Erinnerungen aus meinem Leben*, Braunschweig 1921, S. 7.

¹⁸ Eugen von Jagemann, *Fünfundsiebzig Jahre des Erlebens und Erfahrens (1849–1924)*, Heidelberg 1925, S. 4f.

irgendwelchen aus der Bekenntnisverschiedenheit der Eltern erwachsenen Problemen. In klaren Worten gibt Heinrich Claß (1868–1953), Vorsitzender des Alldeutschen Verbandes von 1908 bis 1939, seine Erfahrungen mit seinen jeweils gemischtkonfessionellen Großeltern wieder; Großvater mütterlicherseits und Großmutter väterlicherseits waren katholisch – „zum Teil hart und fanatisch“: „So lernten wir katholisches Wesen seit früher Jugend aus der nächsten Nähe kennen.“¹⁹ Abgesehen von diesem Kennenlernen, dem es nicht an einem bitteren Unterton fehlt, verweisen solche Erlebnisse auf den weiteren Verwandtenkreis, der für die Erfahrungen von Kindern aus Mischehen von prägender Bedeutung sein konnte. Beispielsweise mußte die protestantische Ella von Guilleaume bei ihren Heiratsplänen mit ihrem späteren Ehemann, dem katholischen Industriellensohn Arnold, früh den erbitterten Widerstand der streng katholischen Schwiegermutter aushalten. So gab Ella ihren Wunsch nach einer protestantischen Trauung bald auf, doch angesichts einer katholischen Hochzeit war ihr klar: „Auf keinen Fall wollte ich das zur katholischen Trauung gehörende Versprechen der katholischen Kindertaufe geben.“ Der jungen Braut konnte diesmal von der Schwiegermutter geholfen werden: „Mama Guilleaume ging deshalb zum Erzbischof und es wurde mir dies erlassen.“ Doch entgegen der Zusage der Schwiegermutter, sich mit der katholischen Trauung zufriedenzugeben, drängte sie später erfolgreich auf die katholische Taufe des inzwischen geborenen Sohnes und konnte sich sogar gegen Ella durchsetzen, als es über die weitere religiöse Erziehung des dann siebenjährigen Jungen zu entscheiden galt.²⁰

In einem anderen Fall scheint es die Tante gewesen zu sein, die sich mit Elan in das eheliche Leben und die Frage der Kindererziehung eingemischt hat:²¹ Ihr ebenfalls katholischer Bruder lebte in einer kleinen protestantischen Gemeinde des Kirchenkreises Bochum in einer Mischehe, für die er und seine Frau sich geeinigt hatten, ihre Kinder evangelisch zu erziehen. Ständig habe nun seine Schwester gegen diese Einigung interveniert und schließlich den armen Mann, der bislang als Katholik fleißig den evangelischen Gottesdienst besucht habe, in die Arme eines katholischen Missionspredigers getrieben, den er dann sogar um die Zulassung zur Kommunion gebeten habe, so jedenfalls die Klage des Presbyteriums auf der Tagung der Kreissynode 1892.

¹⁹ Heinrich Claß, *Wider den Strom. Vom Werden und Wachsen der nationalen Opposition im alten Reich*, Leipzig 1932, S. 7.

²⁰ Ella von Guilleaume, *Erinnerungen von Arnold und Ella von Guilleaume*, MS (Köln 1954), Manuskript im Historischen Archiv der Stadt Köln, S. 45 f. sowie S. 91 f. Vgl. zudem Thomas Mergel, *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1994.

²¹ *Kreissynodalprotokoll des Kirchenkreises Bochum (1892)*, S. 8.

Schließlich habe sich der Mann sogar an den (katholischen) Bischof gewandt, nachträglich um Dispens gebeten und dabei die katholische Erziehung seiner Kinder versprochen. Schließlich fand die Geschichte doch noch ein gutes (protestantisches) Ende: Die Ehefrau – „eine brave evangelische Christin“ – konnte die Entwicklung wieder rückgängig machen. Über die konkreten Ereignisse, die diese Entwicklung in der Familie begleiten haben, ist nichts bekannt, doch kann man von einer gewissen familiären Unruhe während der Entscheidungssuche des Vaters durchaus ausgehen.

Wie ein Konflikt in einer Mischehe eskalieren konnte, zeigt der gerichtsnotorische Fall des eingangs erwähnten Majors, der seine Tochter mit der Reitpeitsche verfolgte:²² Jahrelang hatte der Vater seine Frau gedrängt, die Tochter ebenso wie die anderen vier Kinder evangelisch zu erziehen, doch diese betrieb weiterhin die katholische Belehrung des jungen Mädchens. Der „Erfolg“ stellte sich dann auch ein, als die Tochter 14 Jahre alt war: Dem vermutlich überraschten Vater machte sie deutlich, daß „sie katholisch sei und auch katholisch bleiben werde“, wiederholt nach katholischer Lehre gebeichtet und auch das Abendmahlssakrament eingenommen habe. Als der Vater sie dann auch noch in flagranti ertappte und auf dem Heimweg vom Kloster zum „armen Kinde Jesu“ traf, wo sie katholischen Unterricht erhalten habe, griff er zu drastischen Maßnahmen: Zuhause habe er seine Tochter geschlagen – mit der Hand, versicherte er vor Gericht; mit einem katholischen Lehrbuch, sagte dagegen die Tochter aus – und schließlich den Plan gefaßt, sie zwecks religiöser Erziehung in die Obhut eines evangelischen Pfarrers zu bringen. Als sich seine Tochter am nächsten Morgen gegen diese Reise sträubte und selbst seine Drohung, sie mit dem Schutzmann wegführen zu lassen, nicht fruchtete, habe er sie – so das Gerichtsprotokoll – „durch mehrere Zimmer mit einer Reitpeitsche verfolgt, allerdings ohne sie zu erreichen, bis sie dann auf Geheiß der Mutter zur Haustüre hinausging“. Die derart Verfolgte fand Zuflucht im bereits erwähnten Kloster, und das Aachener Amtsgericht setzte einige Zeit später einen „bestellten Erziehungspfleger“ ein, um sie vor weiterem „religiösen Druck“ des Vaters zu schützen. So sehr die Frage der rechten konfessionellen Erziehung in diesem Beispiel im Vordergrund zu stehen scheint, so muß diese doch vor dem Hintergrund eines möglicherweise ohnehin eher brüchigen Familienlebens gesehen werden – die fehlende Einigung der Eltern hinsichtlich der konfessionellen

²² *Beschluß des Königlichen Amtsgerichts Aachen gegen William Ziermann vom 16. April 1903, in: Acta III betreffend des Religionsbekenntnisses der Kinder aus gemischten Ehen und die darüber geschehenen Anfragen und Beschwerden des Consistoriums zu Coblenz, Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland (Düsseldorf), B II b 2.*

Unterweisung der Tochter könnte dafür ein wichtiges Indiz sein. Es drängt sich also die Vermutung auf, dieser Konflikt sei ursächlich nicht ausschließlich auf die Konfessionsverschiedenheit und die Frage der Kindererziehung zurückzuführen.

Abgesehen von der Disposition des eigenen Elternhauses wie des weiteren Verwandtenkreises konnten sich Konflikte um die Erziehung der Kinder durch das Einwirken der gesellschaftlichen Mächte Kirche und Staat einstellen oder verschärfen. Dabei zeigt sich für das alltägliche Leben, daß Polizei und Justiz als staatliche Organe zumeist nur als intervenierende Variablen aktiv Anteil an bereits bestehenden Konflikten nahmen, während die örtlichen Pfarrer aus eigenem Antrieb handelten und versuchten, die generellen Vorgaben ihrer Kirche umzusetzen. Wenngleich das Auftreten der einzelnen Pfarrer in ihren Gemeinden naturgemäß höchst unterschiedlich gewesen ist – so waren sie doch die eigentlichen Träger im alltäglichen „Kampf um kleine Seelen“. Ein Blick auf ihr dementsprechendes „Rüstzeug“ soll dies verdeutlichen: Um eine Mischehe zu verhindern – wie dies beide Großkirchen ihren Amtsträgern auferlegten – boten sich beispielsweise für einen protestantischen Pfarrer Schreiben solcher Art, wie sie im Bochumer Kirchenkreis in den 1880er Jahren zur Verfügung standen. Diese vorgedruckten Schreiben konnten an evangelische Gemeindeglieder gerichtet werden, die sich katholisch trauen lassen wollten: „Sollten Sie wider unser Erwarten und zum Ärgernis der evangelischen Gemeinde dennoch das erwähnte Versprechen in betreff der Kindererziehung geben“, so die Warnung vor Maßnahmen der Kirchenzucht, „so sind wir auf Grund vorstehender Bestimmungen des Kirchengesetzes verpflichtet, Ihnen die Ehrenrechte in der evang. Kirche abzuerkennen event. Sie vom heiligen Abendmahl auszuschließen.“²³ Ob die in solchen oder ähnlichen Mahnungen („Anschreiben an einen evangelischen Bräutigam oder eine evangelische Braut“, „Merkzettel für Zugezogene“) angedrohten Sanktionen entsprechend dem „Kirchengesetz betr. die Verletzung kirchlicher Pflichten“ auch in größerem Umfang verhängt wurden, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen; für das Ruhrgebiet als eine der „Hochburgen“ der Mischehen dürfte dieses Gesetz jedenfalls bis 1914 kaum eingesetzt worden sein.²⁴ So monierten auch die „Diaspora-Blätter“ 1907, daß generell die bei Verletzung kirchlicher Pflichten bei Taufe, Konfirmation und Trauung vorgesehenen Maßnahmen der Kirchenzucht „notorisch sehr wenig“ umgesetzt würden.²⁵

²³ Vgl. Synodalarhiv Bochum, Mittleres Archiv, *Mischehen XI*, 2.

²⁴ Vgl. A. McCormick/Traugott Jähnichen: Konfessionelles Bewußtsein im Ruhrgebiet 1871–1914, in: *Kirche im Revier* 1/1993, S. 33.

²⁵ Art. „Religiöse Kindererziehung und Kirchenzucht“, in: *Diaspora-Blätter* 49/1907, S. 5.

Wenn solche Schreiben und die Drohung mit Kirchenzucht keinen Erfolg hatten, so hofften die Pfarrer auf protestantischer Seite doch auf seelsorgliche Gespräche sowie auf die Kraft von Kanzelabkündigungen (deren bester Zeitpunkt das Reformationsfest sei) und Predigten. Unterstützung sollten sie dabei nach Ansicht eines EOK-Erlasses von 1883 von den Ältesten der Gemeinde erhalten, die „durch Hausbesuche, durch persönliche Mahnung und Warnung“ dort Erfolg haben sollten, „wo die Stimme des geistlichen Amtes nicht mehr beachtet wird“.²⁶ Auch die kirchlichen Verbände boten konkrete Unterstützung an: So stellte der Evangelische Bund Handreichungen in Form der so bezeichneten „Mischehenflugblätter“ zur Verfügung, und der 1884 gegründete „Lutherverein für die Diasporapflege“, dem später der „Verband der deutschen evangelischen Diasporaanstalten aller Art“ nachfolgte, setzte sich speziell mit Fragen der Mischehe auseinander; das Verbandsorgan „Diaspora-Blätter“ führte seit seiner Doppelnummer 40/41 (1904/05) im Untertitel den Zusatz „Zeitschrift für Mischehenpflege“. Zahlreiche Flugschriften, die sich durch bewußt einfache Erzählstruktur auszeichneten, sollten zudem in verständlicher Form über all die schlimmen Folgen einer Mischehe informieren: Weil Liebe nun einmal blind mache, so das geläufige Muster solcher kleinen Geschichten, scheine die Mischehe kein Problem zu sein, doch schon bald nach der Hochzeit bringe der Ehealltag (wahlweise die Geburt der Kinder) zwangsläufig religiöse Spannungen mit sich – das drohende Unglück werde dann zumeist durch den Wechsel eines Ehepartners zur „richtigen“ Konfession abgewendet: „Wie der Matz zur evangelischen Kirche übergetreten und ein glücklicher Mann geworden.“²⁷

Auch auf katholischer Seite standen den Pfarrern solche und ähnliche Hilfestellungen und kirchliche Empfehlungen für einen erfolgreichen Umgang mit Mischehen zur Verfügung: So hatte sich von Beginn an der „Volksverein für das katholische Deutschland“ des Themas angenommen und als Instrument zur Warnung vor Mischehen auch die seit 1890 erscheinenden „Katholischen Flugschriften zur Wehr und Lehr“ bereitgestellt. Auch in diesen wurden die Belehrungen über das richtige (Abwehr-)Verhalten in kleine Erzählungen eingebettet, die sich bis auf die jeweilige Konfession der Hauptfiguren von den Geschichten der „anderen Seite“ nicht wesentlich unterschieden. Ein probates Mittel der Mischehenseelsorge war auf katholischer Seite zudem das Beichtgespräch. Der Schmerz um diese Benachteiligung der protestantischen Geistlichkeit, die ja das Gespräch im Beichtstuhl nicht kannte,

²⁶ EOK-Erlaß (1883), S. 30 (vgl. Anm. 4).

²⁷ Vgl. Adolf Fauth, *Durch Nacht zum Licht. Eine Erzählung aus gemischter Ehe*, Berlin 1910.

entlud sich in heftigen Attacken gegen all das, was der katholische Gläubige „im Beichtstuhl erdulden“ müsse. Dort würden nämlich die Laien über die Mißbilligung der Mischehe belehrt, und auch sei dies der Ort, an dem eine gezielte „Beängstigung des katholischen Elternteils“ betrieben werde.²⁸

In der protestantischen Kirche setzten solche und ähnliche Klagen – und damit die Diskussionen um die richtigen Schritte in der praktischen Mischehenarbeit – vor allem in der evangelischen Kirche von Westfalen früh ein, gehörte diese doch zu jenen Provinzialkirchen, in denen die Zahl der Mischehen rasch anstieg. So lassen sich die Auswirkungen der „Kölner Wirren“ auf diese Frage bereits anhand der Verhandlungen der Westfälischen Provinzialsynode des Jahres 1838 nachzeichnen: Hätten die Konfessionen im gesamten Synodalbereich bislang friedlich nebeneinander gelebt, so müsse die evangelische Kirche „in den gegenwärtigen so gewaltsam bewegten Zeiten“, in denen sich das Oberhaupt der katholischen Kirche ihr gegenüber in eine „offenbar feindselige Stellung“ begeben habe, ihre Würde und Selbstständigkeit schützen. Hinsichtlich der Erziehung der Kinder aus den konfessionellen Mischehen führte dies die Synode unter anderem zu folgendem Beschluß: Sollte ein protestantischer Vater in gemischter Ehe alle seine Kinder katholisch erziehen, und sollte diese Entscheidung „in einer offenen Verachtung oder Geringschätzung der evangelischen Kirche ihren Grund haben“ (sicherlich eine Frage der Auslegung), so solle er von allen kirchlichen Ehrenämtern ausgeschlossen werden.²⁹

So wurden fortan eigentlich während aller Provinzialsynoden sinnvolle Reaktionen auf die Situation der zunehmenden Mischehen und der Haltung der katholischen Kirche diskutiert. Dabei kamen alle Facetten des Problems zur Sprache: Einmal drückt sich der Wunsch aus, die Verhandlungen zwischen dem preußischen König und der katholischen Kirche mögen von baldigem Erfolg gekrönt sein, damit die fortgesetzten Klagen über alltägliche Auseinandersetzungen um die Mischehen einmal enden,³⁰ ein anderes Mal stand die Frage der Einsegnung gemischter Ehen überhaupt zur Diskussion.³¹ Solche Berichte veranschaulichen, welchen Raum die Diskussionen um die Mischehen in der westfälischen Provinzialkirche einnahmen – dies gilt ebenso für

²⁸ Vgl. Karl Hase, *Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche*, 2. Aufl. Leipzig 1865, S. 509.

²⁹ *Verhandlungen der zweiten Westfälischen Provinzial-Synode* (Soest 1838), Schwelm o. J., S. 15–17.

³⁰ Vgl. z. B. *Verhandlungen der dritten Westfälischen Provinzial-Synode* (Soest 1841), Minden 1842, S. 5.

³¹ So beispielhaft: *Verhandlungen der fünften Westfälischen Provinzial-Synode* (Soest 1847), Bielefeld o. J., S. 17 f.

die Kreissynoden (vor allem im Ruhrgebiet). Bei seinen Versuchen, das protestantische Interesse in den Auseinandersetzungen um die Mischehen zu wahren, mußte das Konsistorium in Münster einmal sogar vom Evangelischen Oberkirchenrat gebremst werden:³² Entsprechend einem Beschluß der 16. Westfälischen Provinzialsynode sollte eine „Kanzelabkündigung über die disziplinarischen Folgen von Pflichtverletzungen evangelischer Eltern in Beziehung auf die confessionelle Erziehung ihrer Kinder“ eingeführt werden. Mit Hinweis auf bereits bestehende disziplinarische Möglichkeiten und die Bedenken, ob ein solcher Schritt auch für „die rein evangelischen Theile der Provinz“ sinnvoll sei, weist der EOK diese Forderung zunächst als nicht geeignet zurück. Dennoch wird das Vorgehen durchaus mit Verständnis aufgenommen, handele es sich doch um einen „durch die besonderen Verhältnisse der dortigen Provinz hervorgerufenen Wunsche“. Gerade das Bemühen, mittels disziplinarischer Maßnahmen im Kampf um die Mischehen gegen die katholische Kirche zu bestehen, wurde in den folgenden Jahren noch verstärkt. So heißt es dann schließlich auch in einer Verfügung des Konsistoriums in Münster vom 22. Juli 1910, „daß die evangelische Kirche es mit den kirchlichen Pflichten ihrer Glieder nicht weniger ernst nimmt, wie die katholische Kirche“.³³

Mit solchem disziplinarischen „Rüstzeug“ gewappnet, stürzte sich so mancher Pfarrer in seiner Gemeinde in die Auseinandersetzungen um die Mischehen; ein besonders anschauliches Beispiel soll Möglichkeiten wie Grenzen solchen Eingreifens in die familiären Strukturen illustrieren.³⁴ In einer Gemeinde des Bochumer Kirchenkreises wird 1890 der evangelische Pfarrer darauf aufmerksam, daß der zehnjährige Johann die katholische Schule besucht – zu Unrecht. Denn eigentlich müsse der Junge die evangelische Schule besuchen, da sein kurz nach der Geburt verstorbener Vater Protestant war. Da die katholische Mutter inzwischen zum zweiten Mal geheiratet hatte, und zwar diesmal einen Katholiken, lebte der kleine Johann zwar in einem katholischen Elternhaus, sei aber eigentlich evangelisch. Um „eine bessere Handhabung“ über die Erziehung des Jungen zu besitzen, beantragte der Pfarrer die Vormundschaft, die er auch beim zuständigen Amtsgericht Bochum erhielt. Zunächst schien auch alles zu seiner Zufriedenheit geregelt zu sein, denn Johann besuchte inzwischen die evangelische Schule des Ortes. Doch bald darauf trat der katholische Pfarrer auf den Plan und sorgte – seinerseits sich in seinen katholischen Rechten verletzt fühlend

³² Schreiben des Evangelischen Oberkirchenrats an das Königliche Konsistorium zu Münster vom 21. Februar 1882; Landeskirchliches Archiv Bielefeld, 0172 b Bd. 2.

³³ Fritz von der Heydt, *Die Mischehe*, S. 176 (vgl. Anm. 3).

³⁴ Vgl. *Kreissynodalprotokoll des Kirchenkreises Bochum* (1894), S. 3–5.

– dafür, daß der Junge wieder in die katholische Schule kam. Da sah sich sein protestantischer Amtsbruder zum Eingreifen gezwungen: Er holte „den Knaben persönlich vom Schulplatz“, so versicherte er später schriftlich, „meldete ihn ab und brachte ihn in das Friedr.-Wilh.-Stift nach Hamm“. Er erwähnt nicht zu vergessen, daß der katholische Priester den Jungen während seiner Zeit in der katholischen Schule in der Sakristei der Kirche „mit der Wiedertaufe überrascht“ haben soll. Doch auch im protestantischen Stift ist sein Schützling nicht sicher: Sein Stiefvater holt ihn von dort wieder nach Hause, worauf der Pfarrer prompt reagiert und dafür sorgt, daß „die Polizei den Knaben bereitwillig mit Gewalt zurückführt“. Nun entwickelt sich ein ausgedehnter Streit – die Mutter verklagt den Pastor sogar wegen „heimlicher Entführung“, der allerdings damit endet, daß der inzwischen 14jährige Junge aus der Kirche austritt – ein denkbar schlechtes Ergebnis kirchlicher Mischehenarbeit. Dabei wollte der Pfarrer den Jungen nach eigenen Angaben doch nur „gegen konfessionelle Vergewaltigung“ schützen.

Durchaus typisch ist dieses Beispiel gewiß nicht für den Verlauf, wohl aber für den eigentlichen Anlaß des Konflikts: die Frage nach der religiösen Erziehung eines Kindes nach dem Tod eines Elternteils. Zum Teil sorgten Gerichte durch ihre Entscheidungen dafür, daß die religiöse Kindererziehung per Beschluß in der anderen Konfession zu erfolgen habe. Folgender Grundgedanke war dabei von zentraler Bedeutung: Wenn sich die Eltern nicht auf einen anderen Modus einigen, so wird die Erziehung der Kinder (vgl. die Deklaration von 1803) von der Konfession des Vaters bestimmt. In der praktischen Anwendung konnte dieses Grundprinzip in der durch hohen Mischehenanteil geprägten Provinz Schlesien zu folgendem Ergebnis führen:³⁵ Der protestantische Vater war mit seiner katholischen Frau übereingekommen, alle vier Kinder katholisch zu erziehen. Nun starb aber der Mann, ehe das jüngste Kind August schulpflichtig geworden war. „Auf Betreiben der königlichen Superintendentur“, so die katholische Literatur, wies das zuständige Amtsgericht unter Androhung einer Ordnungsstrafe darauf hin, daß der Junge den evangelischen Religionsunterricht zu besuchen habe. Die eingelegte Beschwerde hatte keinen Erfolg, auch das übergeordnete Landgericht bestätigte, daß der kleine August dem Glaubensbekenntnis des Vaters entsprechend erzogen werden müsse. Denn Ausnahmen von dieser Grundregel seien nur in zwei Fällen begründet: Entweder sind sich beide Eltern über den zu erteilenden Religionsunter-

³⁵ „Ein Urteil des Kammergerichts betreff Erziehung der Kinder aus gemischten Ehen nach dem Tode des einen Ehegatten“, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, Bd. 77 (1897), S. 157–161.

richt einig – im Falle des kleinen August konnte nach Ansicht des Gerichts davon nicht die Rede sein, weil für eine solche Vereinbarung beide Elternteile leben müssen, oder der verstorbene Ehegatte hat ein zu seinem Geschlecht gehörendes Kind wenigstens das letzte Jahr vor seinem Tod im Glaubensbekenntnis des anderen Ehegatten unterrichten lassen. Doch auch dieses traf beim vorliegenden Fall nicht zu, denn im letzten Jahr vor dem Tode des Vaters hatte der kleine August – weil er ja noch gar nicht zur Schule ging – überhaupt keinen Religionsunterricht besucht, also auch keinen katholischen. Und einen anderen Beleg über eine Vereinbarung der Eltern wollte das Gericht nicht erkennen, auch nicht in der Taufe: „Ob ein Kind in der evangelischen oder katholischen Kirche getauft ist“, so die eigenwillige Begründung, „ist unerheblich, denn hierin kann eine Willenseinigung der Eltern über die religiöse Erziehung des Kindes nicht gefunden werden.“ Wie sich dieses beispielhafte Urteil auf die betroffene Familie ausgewirkt hat, läßt sich nicht mehr feststellen, doch als Ergebnis steht die eigenartige Situation, daß das jüngste von vier Kindern von einem Moment auf den anderen zum einzigen Protestanten einer katholischen Familie erklärt wird. Provoziert wurde diese Entscheidung nicht von der Familie, vielmehr sorgte die sich in ihren Ansprüchen verletzt gefühlte Superintendentur für diese Kurskorrektur in der Kindererziehung. Auch beim Eingreifen der Polizei verhielt es sich ähnlich – vor allem Pfarrer suchten beim Schutzmann Hilfe, um beispielsweise den Besuch in der „richtigen“ Konfessionsschule durchzusetzen.

So zeigen diese Erfahrungen mit gemischtkonfessionellen Elternhäusern, (1) daß der Disposition der einzelnen Familie große Bedeutung zukam hinsichtlich der Frage, ob sich an der Bekenntnisverschiedenheit ein Konflikt entzünden konnte oder ob ein solcher durch die Verwandtschaft (Großeltern, Schwiegermutter etc.) oder externe Interessen (Pfarrer, Justiz) in sie hineingetragen werden konnte. Je sozial höher-rangig die Familie dabei war, desto rücksichtsvoller dürften diese Interventionen staatlicher oder kirchlicher Art gewesen sein; (2) daß von der Kirche die Mischehenkonflikte stärker gestiftet wurden als von den Eltern: Die örtliche Geistlichkeit hatte von Amts wegen ein Interesse an den Mischehen und drängte mit einem ausgefeilten Instrumentarium auf die Einhaltung ihres jeweiligen konfessionellen Interesses. Hatte sie dabei mit den Mitteln der Seelsorge keinen Erfolg, schaltete sie (wie es der zitierte EOK-Erlaß 1883 den protestantischen Geistlichen sogar ausdrücklich nahelegte) Polizei und Justiz ein. (3) Die staatlichen Stellen fungierten zumeist als intervenierende Konfliktfaktoren, die erst bei einem bereits ausgebrochenen Konflikt angerufen wurden, um eine weltliche und somit sanktionierbare Entscheidung zu treffen.

IV. Auf dem Weg zum Kampf gegen die Unkirchlichkeit – Die Konfliktmotivation der Kirchen

Von entscheidender Bedeutung für den „Kampf um die Mischehe“ war die Entwicklung einer preußisch-deutschen Gesellschaft, in der sich beide Großkirchen zunehmend zu einem „Kampf gegen die Unkirchlichkeit“ aufgerufen sahen. Waren noch die ersten Jahre des 19. Jahrhunderts geprägt gewesen von jenem Toleranzgedanken, durch den die Praxis der Mischehenseelsorge pragmatischer gehandhabt werden konnte, endete diese mancherorts verzeichnete „Gemütlichkeit der Aufklärungsepoche“ zumeist mit den „Kölner Wirren“. Doch zusätzlich zu der sich nun – und noch massiver durch den Kulturkampf – verschärfenden Frontstellung der beiden Kirchen zueinander wuchs zunehmend die in beiden Lagern bereits vorhandene Sorge vor einer ausufernden Unkirchlichkeit. Es war jene Mischung von interkonfessioneller Frontstellung, von Antisozialismus und zunehmendem Antiurbanismus, gepaart mit der Wahrnehmung der nachlassenden Bindungskraft der Kirchen bei gleichzeitigem Erstarken der „Sekten“, die den Hintergrund für einen sich verschärfenden Kampf um die Mischehe bildete. Alle diese Elemente finden sich idealtypisch vereint 1890 in einer katholischen Warnung an die jungen katholischen Männer und Frauen, die sich aus ihren Heimatdörfern in der Eifel und entlang der Mosel in den sich ausdehnenden Industriebezirk von Solingen aufmachten, um dort Arbeit zu finden.³⁶ Die jungen katholischen Männer lernten in den Fabriken und Vereinen „Fluchen, Lästerungen, unzüchtige Rede, Verhöhnung und Verspottung der Religion“ als tägliche Unterhaltung kennen. Im Schoße der überwiegend protestantischen Bevölkerung fielen sie offenbar tief und ließen sich „leichter in eine Bekanntschaft mit einer protestantischen Person ein, und es kostet nicht viel, sie zu bestimmen, die protestantische Erziehung der Kinder zuzugeben“. Übles stünde auch den katholischen Mädchen bevor: Sie würden „sehr leicht zu einer gemischten Bekanntschaft verleitet, häufig mit der Zusage katholischer Trauung und katholischer Kindererziehung. Sind sie dann aber, wie dies fast die Regel sein dürfte, während der Dauer der Bekanntschaft zu Fall gekommen, dann wird alles verweigert, und die armen Geschöpfe wählen aus Furcht vor der Schande das größere, ja das größte Übel: das Opfer ihres hl. Glaubens.“ Der katholische Autor vergißt nicht zu erwähnen, daß die hier angesprochenen protestantischen Arbeiter „meistens sozialdemokratisch“ sind.

In den 1880er Jahren verschärften sich die Auseinandersetzungen um die Mischehe: Die evangelische Kirche hatte auf katholische Posi-

³⁶ „Der Zuzug von Arbeitern nach den Industriebezirken“, in: *Pastor bonus*, 2. Jg. (1890), S. 556–558.

tionen reagiert und 1883 im EOK-Erlaß erstmals für ganz Preußen die kirchlichen Maßnahmen zusammengestellt. Zudem brachte dieses Jahr eine zusätzliche Verschärfung der interkonfessionellen Auseinandersetzungen mit den Feiern zum 400. Geburtstag Martin Luthers. Der Nationalprotestantismus stand auf der Höhe seiner Agression gegen alles, was entweder katholisch oder sozialistisch war oder so erschien. So wirkten die Lutherfeiern dieses Jahres auf manchen Zeitgenossen denn auch wie „die allgemeine Erhebung der deutsch-evangelischen Christenheit“.³⁷ Exemplarisch für den Zusammenhang mit der Mischehenfrage war die Gründung des erwähnten „Luthervereins für Diasporapflege“ noch in den Tagen der Jubiläumsfeiern.

Bereits ein Jahr zuvor hatte eine gerichtliche Entscheidung zur Regelung der Mischehe erneut Anlaß zu Auseinandersetzungen gegeben: War es eigentlich um die Weigerung eines katholischen Pfarrers in Schlesien gegangen, ein gemischtkonfessionelles Paar kirchlich einzussegnen, weil es anschließend auch noch durch einen protestantischen Pfarrer getraut werden sollte, so waren die sich in ganz Preußen anschließenden scharfen Auseinandersetzungen, die vor allem von protestantischer Seite lebhaft geführt wurden, schon nach kurzer Zeit nicht mehr nur auf die Frage der Doppeltrauungen beschränkt, und bald, so eine zeitgenössische Einschätzung, gewann der Streit ebensowohl an Umfang, wie er an Klarheit verlor. Ein katholischer Beobachter klagte kurz darauf, das Ereignis sei „ein glücklicher Fund für ein Heer von Zeitungsschreibern und Culturkämpfern“ gewesen, und auch wenn der Brand inzwischen gelöscht sei, greife man weiterhin „von Zeit zu Zeit ein rauchendes Scheit heraus, und schwingt es und bläst, um die Glut religiösen Haders wieder anzufachen.“³⁸ Die offizielle evangelische Kirche bezog sich sogar im EOK-Erlaß von 1883 auf dieses Ereignis, das „in einer allgemeineren Aufsehen erregenden Weise die Augen wieder schärfer auf den Kampf gelenkt [hat], welcher gegen die evangelische Kirche seit 50 Jahren geführt wird“.³⁹

Diese Mischung von Motiven, gepaart mit der ausgeprägten Kritik beider Kirchen am allgemeinen Niedergang der Sittlichkeit, gekennzeichnet etwa durch den Anstieg der Schundliteratur, die Mißachtung der Sonntagsheiligung und die Zunahme von Alkoholismus und Prostitution, bildete bereits in den beiden letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts eine gemeinsame Plattform für beide Kirchen. So bewerteten sie beide die Mischehe grundsätzlich „als Zeichen religiöser Indifferenz

³⁷ „Ein Arbeiter in der deutschen Diaspora“ (Aus einem Lebensbild Julius Axenfelds), in: *Diaspora-Blätter*, Nr. 13/14 (1898), H. 1/2, S. 20.

³⁸ A. Lehmkühl, „Ein weiteres Wort über die Mischehen“, in: *Stimmen aus Maria-Laach*, Bd. 25 (1883), S. 346.

³⁹ EOK-Erlaß (1883), S. 28 (vgl. Anm. 4).

und ihr Wachstum als ein Moment wachsender religiöser Verflachung“.⁴⁰ Und so konstatiert das (protestantische) „Theologische Jahrbuch“ für 1899: „Also in der Verwerfung und Bekämpfung derselben [der Mischehen] sind wir uns einig.“⁴¹ Zudem wird die Bekämpfung der Mischehe häufig mit der Hoffnung verbunden gewesen sein, daß der „geistige Konkurrenzkampf der Konfessionen [...] auf beiden Seiten zur Förderung und Vertiefung des kirchlichen Lebens“ dienen könnte.⁴² Für das ausgehende 19. Jahrhundert zeichnet sich also hinsichtlich der Mischehe als dem interkonfessionellen Konfliktherd schlechthin eine eigentümliche und weitgehend geheime Interessenkoinzidenz von katholischer und protestantischer Kirche ab.

⁴⁰ Schneider (Hrsg.), *Kirchliches Jahrbuch auf das Jahr 1900*, Gütersloh 1900, S. 149.

⁴¹ Schneider (Hrsg.), *Theologisches Jahrbuch auf das Jahr 1899*, Gütersloh 1899, S. 283.

⁴² E. Rolffs, *Evangelische Kirchenkunde Niedersachsens*, Göttingen 1938, S. 204 f.

125 Jahre Westfälische Diaspora-Pfarrer-Konferenz (1871 – 1996)¹

Am Dienstag nach Pfingsten, 28. Mai 1996, war in Telgte die Diaspora-Pfarrer-Konferenz zur 120. Tagung in ihrer 125jährigen Geschichte versammelt. In dieser Geschichte ist so vieles bemerkenswert, daß sich ein Rückblick lohnt.

Die Anregung kam nicht „von oben“, sondern ein paar Diaspora-geistliche setzten sich zusammen und planten eine Konferenz. Sie legten das Programm fest, das bis heute Gültigkeit hat. Im Programm der Gründungsversammlung ist zu lesen: „Bezüglich der zu besprechenden Gegenstände beschließt das Comité, daß ein Referat dogmatischen Inhalts mit Berücksichtigung des Gegensatzes zur römischen Kirche vorzutragen sein soll, und ein zweites, das eine praktische Frage behandelt.“ Aus einer späteren Niederschrift sei ergänzend hinzugefügt: „Die Vereinigung gewährt vielen Einzelschicksalen und oft Einsamen Stärkung des Glaubens durch Gemeinschaft untereinander und gemeinsame Feier vor Gottes Angesicht“ (Thomä, Attendorn, 1939).

Beachtlich ist, daß sich diese Konferenz bis heute ohne eine ausführliche „Vereinssatzung“ oder andere Ordnungen nur mit einem regelmäßig zu wählenden Vorstand, damals aus 3 Pfarrern, heute aus 6 Theologen bestehend, gehalten hat. Erstaunlich ist auch, daß Diaspora-pfarrer trotz der großen Veränderungen in ihrer Lage weiter an ihr festhalten.

Nach einigen vorhergehenden Versuchen und Treffen in regionalen „Kränzchen“ beschlossen drei Nachbarn – Schubart in Wiedenbrück, Metzger in Oelde und Becker in Rietberg – die Gunst der Stunde zu ergreifen. Am 24/25. April 1871 wurde die Abdinghofkirche in Paderborn unter großer Beteiligung aus ganz Westfalen eingeweiht. Man ließ ein „Programm zur Konferenz der Diasporageistliche der Provinz Westfalen“ drucken. Die Reaktion war überraschend groß. Alle drei oben Genannten hatten zusammen mit Korreferenten ein Referat übernom-

¹ Material für diesen Aufsatz:

Landeskirchliches Archiv, Bielefeld, Westfälische Diaspora-Geistlichen-Konferenz, Bestand 13.35, Nr. 1 – 1871/1872, Nr. 2 – 15 1901–1981 und 1. und 2. Band des Altregisters C 2–12 1939–1981.

Eigene Erinnerungen des Verfassers als Arnberger Pfarrer ab 1935 in seiner Mitarbeit mit Vortrag, Protokoll und Korrespondenz.

men. Man beschloß, es nicht bei einer Konferenz zu belassen. Es wurde ein dreigliedriger Vorstand aus je einem Mitglied aus den drei großen Diasporagebieten Westfalens, Münsterland, Paderborner Land, Sauerland gebildet. Für die Unkosten – Fahrtkosten, Tagegelder, Druckkosten – fand man von Anfang an ausreichende Unterstützung: „Sowohl der Oberkirchenrat in Berlin, wie das königliche Konsistorium in Münster haben die Konferenz mit ihrer regen Teilnahme stets begleitet und gefördert und im Verein mit dem getreuen Eckart der Diaspora, dem Westfälischen Gustav-Adolf-Hauptverein, auch durch finanzielle Unterstützung das Weiterbestehen der Konferenz die langen Jahre hindurch bis auf diesen Tag ermöglicht ...“, schreibt Kopfermann² 1921, und so ist das bis heute geblieben.

Von Anfang an wurde die Konferenz gern besucht. Es waren zur Zeit der Gründung „52 Diasporagemeinden mit 54 Pastoren in Westfalen vorhanden“ (Kopfermann). 1921 zählte man 88 Gemeinden mit 117 „geistlichen Stellen“.

„Anfangs bis 1874 tagte man nur einen Tag, dann zwei Tage, weil sehr viele Teilnehmer doch eine Nacht unterwegs sein müssen wegen der großen Entfernungen und der abgelegenen Wohnorte.“ Man nahm nun zwei Referenten und dazu zwei Korreferenten. Das hat aber nur drei Jahre gedauert, wohl deshalb, weil „Beredsamkeit zwar eine Tugend ist, aber nicht immer, so daß man für gewöhnlich an einem Referenten genug hat, zumal, wenn er ein Pfarrer ist, der ‚gut reden‘ kann“ (Kopfermann).

Man hat zuerst einige Jahre lang mit dem Tagungsort stets gewechselt und auch kleinere und entlegene Orte aufgesucht. Nach acht Jahren ging man zu einem festen Wechsel zwischen Münster, Paderborn und Arnsberg über. An dieser Ordnung hat man im allgemeinen bis 1962 festgehalten.

Es ist gewiß nicht zufällig, daß man sich Anfang der 70er Jahre erstmals zusammenfand. Das Aufblühen der Industrie, der Bau der Eisenbahnen, die Freizügigkeit hatten neue kleine Diasporagemeinden geschaffen. Man konnte aus der Vereinzelung und Vereinsamung nun schneller zusammenkommen. Noch wesentlicher war es, daß in jenen Jahren die machtvolle katholische Kirche in der Zeit der Reaktion

² Die Lücke im landeskirchl. Archiv von 1873–1901 wird ergänzt durch ein Heft im Bestand 13.35 Nr. 4 : Aus den ersten fünfzig Jahren der Konferenz westfälischer Diaspora-Geistlicher 1871–1920. Ein kurzer Bericht zur Erinnerung für die 50. Tagung im Jahre 1920 zusammengestellt vom Vorsitzenden Pfarrer Kopfermann (Werl) (hier zitiert als „Kopfermann“).

Zu Kopfermann vgl. in F. W. Bauks, „Die evangelischen Pfarrer in Westfalen von der Reformationszeit bis 1945“, S. 270, Nr. 3399 Kopfermann, Wilhelm, 1865–1962.

unter Pius IX. – Ultramontanismus, Vaticanum I. – einen stärkeren Druck auf die kleinen Gemeinden ausübte und sie zur Auseinandersetzung, Besinnung, Orientierung herausforderte. Für die ersten Jahrzehnte gilt, was 1901 der Vorsitzende sagte: In der westfälischen Diaspora zeige der Katholizismus seine intensivste Kraft, weshalb der Stand der Diasporageistlichen oft ein sehr schwieriger sei.

Bei der zweitägigen Tagung, bis auf seltene Ausnahmen immer am Dienstag und Mittwoch nach Pfingsten, begann man mit einer Andacht (1910 noch „erbauliche Einleitung“ genannt). Zuerst hörte und diskutierte man ein theologisches Referat. Es ist beachtenswert, daß bis 1921 diese gründlichen Referate nur von Mitgliedern aus den eigenen Reihen gehalten wurden. Die immer gedruckt vorgelegten ausführlichen Leitsätze sind erhalten geblieben, die ebenfalls angefertigten Protokolle nur vereinzelt. Unter dem Vorsitz von Wilhelm Kopfermann, der von 1919 bis 1935 den Vorsitz führte, hat man dann zu den theologischen Referaten meist Professoren von der Theologischen Fakultät in Münster geholt. Die Themen der Konferenzen sind von 1871 bis 1996 fast vollständig aus der Anlage ersichtlich. Natürlich waren es fast immer kontrovertheologische Themen, z. B. der Gottesdienst nach evangelischer und römischer Auffassung und Praxis, die Buße, der Begriff der Sünde, die Seelsorge, die Rechtfertigung, Glaubensgewißheit und Sicherheit, auch schöne Literatur hüben und drüben u. a. Interessant ist auch, daß man sich schon 1873 mit der Stellung des soeben entstandenen Altkatholizismus zum Evangelium beschäftigte. Der Spätnachmittag des ersten Tages und der Morgen des zweiten Tages waren „Fragen aus dem praktischen Amtsleben“ vorbehalten. Oft wurde die Frage der Mischehen, am häufigsten aber das Schulwesen behandelt. Das ist aus der Situation der kleinen Gemeinden verständlich. Oft konnten neben den geprägt katholischen Schulen keine evangelischen bestehen. Sonst war die Existenz eigener Zwergschulen ein brennendes Problem.

Bewußt hat man auch das gesellige Zusammensein am ersten Abend gepflegt und auf einen unterhaltenden Vortrag verzichtet, „brüderlicher Austausch“ war wichtiger.

Es ist interessant, daß man sich erst 1908 eine Satzung gab. Sie beschränkte sich darauf festzustellen, wer Mitglied der Konferenz sei, wie der Vorstand zusammengesetzt sei, und wie man es mit den Taggeldern und Reisekosten halte.

Interessant ist auch, daß nach 50 Jahren 1921 ein förmlicher Konferenzbeschluß feststellen mußte, daß auch Frauen an der Tagung teilnehmen durften!

Eine besondere und ausführliche Darstellung verdient die 47. Konferenz in Münster 1917, an der außer 47 ordentlichen Mitgliedern auch

als Gäste Generalsuperintendent D. Zoellner, Konsistorialpräsident v. Sydow und der Studiendirektor des Soester Predigerseminars lic. Zänker teilnahmen.³ Das Ereignis des ersten Tages war das Referat von Pfarrer Ebbinghaus-Bausenhagen⁴ (1859–1941) über „Der Christ und der Krieg“. Dieses Thema hatte er selber gewählt, da es ihn nicht losgelassen habe, anstatt eines ihm von der vorjährigen Konferenz aufgetragenen Themas aus dem 19. Jahrhundert. In seinen wie immer gedruckt vorgelegten Thesen heißt es u. a.:

1. Christus ist gegen den Krieg.
3. Jeder Krieg ist ein Abfall von Christus.
4. Dieser Weltkrieg ist der natürliche Ausdruck des wirklichen Innenzustandes der gegenwärtigen Menschheit.
5. Wären wir Christen, so könnte es keinen Krieg geben.
6. Wie kann im Kriege der Christ die Seele retten, mit Christus verbunden bleiben?
 - a) Er tue seine harte Pflicht aus Liebe zu seinem Vaterlande, aber nicht aus Haß gegen den Feind.
 - b) Er tue das Seine, damit das Schreckliche schnell beendet werde und ein Friede gewonnen werde, der die Wiederkehr solcher Dinge unmöglich macht.
7. Auch von generalisierendem Haß gegen ganze Nationen müssen wir uns reinigen und einmal den Versuch machen, unsere Feinde zu „lieben“.
10. Erst in der Einigung der Rassen und Völker wird der universelle Christus in uns geboren.

Bei den Akten befindet sich ein fünfseitiges Protokoll, das hochinteressant ist. „Der Vortrag erregte fast einstimmigen, lebhaften Widerspruch, der sich in teilweise erregter Weise ... äußerte“. Es wird die „Einseitigkeit“ getadelt, angemerkt die „starke Ausnutzung der Bergpredigt“, kritisch festgestellt, daß auch die amtlichen und behördlichen Vertretungen der Christenheit nicht geschont wurden. „Ein großer Teil der schiefen Darstellungen komme aus der Verwechslung von Individual- und Sozialethik. Die Anschauungen des Referenten seien eine feminine.“ Es wurde gegengehalten: „Die Bergpredigt ist das sittliche höchste Programm für vollendete Christen.“ „Der Christ muß sich auf den Boden der Wirklichkeit stellen und seine Waffen den Waffen der Gegner anpassen.“ Der Krieg kommt aus der Sünde ... Aber der Krieg steht unter göttlicher Zulassung ... , Gott gebraucht die Kriege zu besonderen Zwecken. Kriege sind im allgemeinen die Geburtswehen neuer Zeiten.“ „Es gibt auch einen Haß, der nicht sündig ist.“

³ Archiv, vgl. Anm. 1, Bestand 13.35, Nr. 4.

⁴ S. Bauks, a. a. O., S. 108, Nr. 1395.

Diese Debatte, in der augenscheinlich ein Pazifist allein gegen die mit viel Argumenten vorgetragene, allgemein christliche Meinung stand, scheint mir weit über die kleine Versammlung in Münster hinaus typisch für die damaligen christlichen Anschauungen zur Frage des Krieges zu sein.

Die einschneidenden politischen und kirchlichen Ereignisse des Jahres 1933 haben auch die Konferenz vor Entscheidungen gestellt.

Wilhelm Weirich, seit 1931 westfälischer Generalsuperintendent, wurde um das Referat am ersten Tage der Konferenz, 8. Juni 1933, gebeten: „Die kirchenpolitische Lage.“ Er war erst knapp drei Jahre im Amt, stand aber schon auf der Abschußliste, um gegen Ende 1933 dem deutschchristlichen Bischof und seinem Propst Platz zu machen. 1935 schreibt er: „Die Mitarbeit auf der Diaspora-Geistlichen-Konferenz ist mir eine der liebsten Amtspflichten gewesen, und meiner Frau das Zusammensein mit den Amtsschwestern.“ Frau Weirich hatte als Neuerung eingeführt, daß sie die Pfarrfrauen nach dem Vortrag einlud, 1932 in ihre Wohnung in Münster, Kaiser-Wilhelm-Ring 7, 1933 in den kleinen Saal des Casinos in Arnsberg. Aus den Teilnehmerlisten geht hervor, daß in jenen Jahren ca. 15 Pfarrfrauen teilnahmen.

1934 fiel die Konferenz aus. Über die Gründe ist aus den Akten nichts zu entnehmen. Es ist zu vermuten, daß in jenen turbulenten kirchenpolitischen Sommermonaten der überalterte Vorstand (von sechs Mitgliedern waren vier hoch in den sechziger Jahren) einer klaren Entscheidung zwischen der Bekennenden Kirche und den Deutschen Christen auswich. Als jüngeres Mitglied gehörte ihm seit 1930 Walter Fiebig (Münster)⁵ an, der einer der führenden Deutschen Christen in Westfalen war. Noch auf der Einladung zur Konferenz 1935 steht sein Name als Vorstandsmitglied. Dann aber ist er im Frühjahr 1935 ausgeschieden. Sein Schwager Fritz Störmer (Recklinghausen)⁶ beschwerte sich in einem Brief vom 8. Juni 1935⁷, er vermisse die nötige kirchenpolitische Zurückhaltung. Man habe Fiebig nahegelegt, aus dem Vorstand auszuscheiden. „Wenn man nicht bewußt über dem kirchenpolitischen Streit stehe, ... so hätte man die Konferenz auch in diesem Jahre ausfallen lassen sollen.“

Die Konferenz am 11. und 12. Juni 1935 gab die Entscheidung. Der junge Fritz Brune (1900–1971)⁸ war zum Vorsitzenden gewählt worden als Nachfolger von Wilhelm Kopfermann. Ein neuer Vorstand bestand neben zwei 65jährigen aus vier jungen Mitgliedern. Brune hat die

⁵ S. Bauks, S. 129, Nr. 1655.

⁶ S. Bauks, S. 496, Nr. 6148.

⁷ S. Archiv 13.35, Nr. 8.

⁸ S. Bauks, S. 65, Nr. 841.

Konferenz bis 1962 ganz entscheidend geprägt. Nun stand sie eindeutig zur Bekennenden Kirche. Das zeigt sich auch in der Wahl der Redner für die grundlegenden Referate. Während der NS-Zeit haben wir ein besonders herzliches Verhältnis zu Prof. D. H. E. Weber gehabt. Er war wie sein Kollege Goeters 1945 von Bonn nach Münster zwangsversetzt, damit die Bonner Theologische Fakultät deutsch-christlich werden konnte und deshalb die mutig zur B. K. Stehenden strafversetzt wurden. Beide sind im April 1946 nach Bonn zurückgeholt worden.⁹

Die vier Vorträge Webers (1937 bis 1942) zeichnen sich durch besondere theologische Tiefe und zugleich wegweisende Zeitbezogenheit aus. Die Themen waren:

- 1937 Katholischer und evangelischer Gottesglaube
- 1939 Katholisches und evangelisches Christusverständnis
- 1940 Das Verständnis vom Menschen im katholischen und evangelischen Denken.
- 1942 Ich glaube an den Heiligen Geist, eine heilige allgemeine katholische Kirche.

Im Kriege trug Fritz Brune den Plan vor, ein Heft mit diesen und einigen anderen Vorträgen zu veröffentlichen. Die Ungunst der Zeit hat das leider verhindert, m. W. sind sie auch nicht später an anderer Stelle gedruckt worden. Auch heute noch wären sie lesens- und beachtenswert.

Im kontroverstheologischen Denken kam hier ein neuer Ton auf, der Durchbruch zum ökumenischen Gespräch. Man fragt: Was trennt und was verbindet? Das Wort von der *Una sancta* taucht auf H. E. Weber: „Der theol. Wahrheitsmaßstab ist mit allem Ernst festzustellen. Aber er verwehrt uns einseitige Kritik ... , er nötigt uns, die Wahrheit in der anderen Art und in ihrem Licht auch die Gefahren der eigenen Art zu sehen.“

Immer wurde die politische und die kirchliche Situation im N. S. sehr kritisch und deutlich besprochen. Es ist wegen der ständigen Gefährdung und Überwachung nicht verwunderlich, daß darüber im Protokoll nichts zu finden ist. Im Protokoll vom 11. Juni 1935 heißt es: „Vor Eintritt in die Tagesordnung stellte der Vorsitzende Pfarrer i. R. Kopfermann fest – mit Rücksicht auf die anwesenden drei Vertreter der Geheimen Staatspolizei-, daß die Konferenz eine Fachversammlung von eingeladenen Mitgliedern sei.“

Es ist erstaunlich, daß auch im Kriege bis zu 70 Diasporapfarrer teilnahmen. In den letzten Kriegsjahren traf man sich, zuletzt 1943 eintägig, im schneller zu erreichenden und noch nicht bombardierten Soest. 1944 und 1945 mußten die Konferenzen ausfallen.

⁹ Vgl. Deutsches Pfarrerberblatt 1952, Prof. D. Goeters „Zur Erinnerung an Prof. D. Dr. Hans Emil Weber“.

Von Günter Jacob, dem früheren Generalsuperintendenten in Cottbus, stammt der Satz: „Die Verkündigung des Evangeliums ist immer auf die Beachtung der Kontrasituation angewiesen.“ Diese war nach der „Stunde Null“ eine sehr andere geworden, die Konferenz hat sich schnell darauf eingestellt. Schon im Juni 1946 kam sie wieder zusammen. Vor der Behandlung von Einzelfragen ging es zuerst und vor allem um Neubesinnung auf den Auftrag der Kirche. Dazu verhalf uns unser bewährter Freund H. E. Weber mit seinem wegweisenden Vortrag: „Das Wort der Stunde für die Kirche.“ Aus seinen Thesen sei zitiert:¹⁰

1. Das erste Wort ist das der Beugung und Buße, das Schuldbekennnis, das total, konkret und aktuell sein muß ohne politische Rücksichten. Es ist die Voraussetzung für alles andere, was die Kirche heute zu sagen hat, freilich auch nur die Voraussetzung. Wir sind gefragt, weiß die Kirche noch, was demütiger bußfertiger Glaube ist?

2. Die Aufrichtung der Ordnung: Die evangelische Kirche muß und kann zum ersten Mal in ihrer Geschichte ihre Ordnung selber bestimmen. In Besinnung auf den evangelischen, vom Wort bestimmten Kirchenbegriff wurde vor einer unevangelischen Überschätzung der Ordnung gewarnt. „Lieber eine mangelhafte Ordnung als die Beschlagnahme aller Kräfte durch die Frage der äußeren Organisation!“ Wissen wir noch, was Kirche des Neuen Testaments ist?

3. Unionsfrage: Die Warnung gilt hier dem neuen Konfessionalismus, der Kirche im Sinne der Reformatoren und Kirchentum verwechselt. Man müsse die neue Möglichkeit einer wirklichen gewachsenen Union sehen.

4. Das Verhältnis zur katholischen Kirche stellt uns vor ungeheure Aufgaben. Hier konnte der Vortragende auf seine großen Vorträge auf den früheren Diaspora-Konferenzen zurückgreifen, in denen er jedesmal die erstaunliche Annäherung der Konfessionen und zugleich die bleibenden, unverwischbaren Unterschiede gezeigt hatte.

5. Das lösende Wort muß Christus sein, Er allein. Aber dieses Wort muß als Wort der Liebe gesagt und gelebt werden.

1947 sprach Prof. Dr. Herrmann (Münster) über: „Die nationale Katastrophe des jüdischen Reiches in ihrer Bedeutung für die Geschichte des Gottesreiches.“ Das Protokoll merkt an: „Wie aktuell war dieser Vortrag! Er brachte Hoffnung in die katastrophale Lage unseres Volkes.“

Das Einströmen der Vertriebenen – damals Ostflüchtlinge genannt – ergab gerade auch für die bisher so kleinen und oft wenig beachteten Diasporagemeinden eine neue Kontrasituation mit neuen Aufgaben. Schon 1946 referierte lic. Plöger (Coesfeld) über „Unser Dienst an den

¹⁰ Archiv, 13.35, Nr. 8.

Ostflüchtlingen“. F. Birker (Dorlar) erzählte vom Werden einer neuen Diasporagemeinde im Sauerland. Interessant ist, daß man jetzt schon – 1946 – zu gesamtkirchlichen Problemen in Westfalen Stellung nahm. Auf Vorschlag von Brune sollte eine Denkschrift zur Bildung einer neuen Ruhr-Lenne-Synode durch Birker (Dorlar), Philipps (Arnsberg) und Thomä (Attendorn) erarbeitet werden. Nach meiner Erinnerung sind wir nie zusammengekommen, es war damals auch Vordringlicheres im Aufbau der Gemeinde zu tun.

In den folgenden Jahren wurde diese neue Kontrasituation weiter ständig aufmerksam behandelt. Die Konferenzen wurden stark besucht, es kamen bis zu 80 Personen, unter ihnen viele Ostpfarrer, die hier ein Forum für ihre besonderen Probleme fanden. Auch sie übernahmen Referate, z. B. „Seelsorge an den Flüchtlingen“ (1947, Schröder, Emsdetten) oder „Vertriebenenprobleme in Beziehung auf die kirchlichen Sitten in der alten und neuen Heimat“ (1950, Brune) 1948 beschloß man eine Eingabe an die Kirchenleitung: Man möge neue Gemeinden gründen, da inzwischen 400.000 Evangelische in der Diaspora lebten und die alten weiträumigen Gemeinden bis auf das Zehnfache gewachsen seien. 1955 besuchte Präses Wilm die Konferenz und sprach über „Die evangelische Kirche und ihre Diaspora“. Auf seine Anregung war das so außerordentlich hilf- und erfolgreiche Diasporawerk der westfälischen Kirche entstanden. Die Diaspora war ganz anders als früher in den Blick der gesamten Kirche gekommen.

Frau Hildegard Burckhardt berichtete mehrmals über die von ihr ins Leben gerufene Ehevermittlung, die sich besonders an die in der Diaspora Wohnenden wandte.

Natürlich wurde Jahr für Jahr die neue „Kontrasituation“ zur katholischen Kirche sehr beachtet, teils in kritischer Auseinandersetzung, teils in der noch ungewohnten Form des Dialogs, der sich um Verständnis der Veränderungen bemühte. 1948 trug Brune, der weiter sehr kritisch blieb, eine Eingabe an die Kirchenleitung vor, in der Sorgen und Bedenken wegen der katholischen Una-sancta-Bewegung zum Ausdruck kamen. Die Konferenz stimmte zu. Unter dem 22. 5. 1948 machte der Vorstand dann eine ausführliche Eingabe an die Leitung der EKvW¹¹. Man stellte fest, solange die evangelische Gesprächsseite nicht als Evangelische Kirche anerkannt werde, sei das Ziel der Una-sancta-Bewegung „die Rückkehr in die Römisch-Katholische Kirche unter dem Papst“. „Die westfälische Diaspora-Geistlichen-Konferenz bittet die Kirchenleitung angesichts des Vordringens Roms auf den verschiedensten Gebieten des politischen, kulturellen und staatlichen

¹¹ Archiv, 13.35, Nr. 12.

Lebens, baldigst eine besondere Kirchenstelle in der Kirchenprovinz Westfalen einrichten zu wollen, die imstande ist, die Ziele und das Vorgehen der r.-k. Kirche zu erkennen, ihre Mittel und Erfolge festzulegen, um allzeit ein klares Bild über den gegenwärtigen Stand der r.-k. Kirche zu haben, aufgrund dessen seitens der Evangelischen Kirche gehandelt werden kann ...“

Im Auszug aus der Verhandlungsniederschrift über die Sitzung der Leitung der EKvW am 19. und 20. August 1948 lesen wir: „Nach Besprechung der Eingabe der Westf. Diasporageistlichen-Konferenz vom 22. Mai 1948 beschließt die Kirchenleitung:

- a) das Kuratorium des Christophorstifts um Aufnahme des Anliegens der Eingabe zu bitten,
- b) die Angelegenheit auf der Superintendenten-Konferenz zur Sprache zu bringen.“¹²

Es überwog aber die sorgfältige Beobachtung und das Bemühen um Verständnis und Verständigung mit den neuen Bewegungen. Aufmerksam wurde über die Katholikentage 1948–1952 und über die Konkordatspolitik berichtet (Dr. Sucker, Bensheim).

Vor allem galt die Aufmerksamkeit von Anfang an dem II. Vatikanischen Konzil. Schon 1960 beschäftigte sich Knebel (Ibbenbüren) mit der Konzilsankündigung, 1962 sprach Dr. Cleve (Lüdenscheid) über die erste Session. 1964 stand Präses Wilm auf der Tagesordnung der Konferenz mit dem Vortrag: „Das Verhältnis zur katholischen Kirche nach der 1. und 2. Session des II. Vaticanums. In derselben Tagung sprach Prof. Dr. Meinhold (Kiel) über die veränderte Stellung der Kirchen zueinander nach den bisherigen Ergebnissen. Auch nach dem Vaticanum behandelten 1973 Dr. Frieling (Bensheim) und Präses D. Thimme rückschauend die Wege der Kirchen zueinander.

Ein herausragendes Ereignis aus der Geschichte der Konferenz war die Studienreise vom 27. 9. bis 16. 10. 1965 zur 4. Session. Im vollbesetzten Bus fuhren Pfarrerehepaare, einzelne Theologen und Theologinnen und Angehörige über Ravenna und Assisi nach Rom, wo man 10 Tage blieb. Unvergeßlich sind den noch lebenden Teilnehmern diese Wochen bis heute. Wilhelm Knebel¹³ (1904–1989, Vorsitzender von 1962–1974) und seine Frau hatten sie bestens vorbereitet und für die äußerst informative Durchführung gesorgt. In Rom standen uns viele Türen offen: Betreuung durch katholische Experten, Unterredungen mit bedeutenden Theologen beider Konfessionen, Teilnahme an Sitzungen der Bischöfe im Petersdom, Papstempfang, ein Abend mit Kardinal

¹² Archiv, 1. Band des Altregisters C 2–12.

¹³ S. Bauks, S. 259, Nr. 3279.

Bea. Die neue „Kontrasituation“ erlebte man persönlich. Auf der Rückreise wurde nach einer Übernachtung in den Diasporahäusern F. Birkers oberhalb des Lago Maggiore noch in dem ökumenischen Zentrum in Genf Station gemacht.

Für die Arbeit der Konferenz zwischen 1946 und 1981 gibt es umfangreiches Material im landeskirchlichen Archiv. Der mir zur Verfügung stehende Raum ließ nur die obige kleine, aber wichtige Auswahl zu. Es sei aber auf die Auflistung der Tagungen 1957–1973 verwiesen, die sich im Archiv befindet und in der Anlage abgedruckt ist. Daraus wird ersichtlich, daß immer wieder Professoren und andere bedeutende Sachkenner ihre Beiträge zur Begegnung mit der katholischen Kirche und zur Diskussion spezieller Diasporaprobleme geliefert haben. Sie waren über den engen Raum der Konferenz hinaus oft für weitere Kreise wertvoll und hilfreich.

Daß es endlich um 1975 zu einer Krise und zur Bestreitung der Existenzberechtigung einer besonderen Diasporakonferenz kam, war vorzusehen. Die Zeiten hatten sich geändert. Die früher so kleinen und wenig beachteten Gemeinden waren erstarkt, das Zusammenkommen der Pastoren war kein Problem mehr, die Landeskirche hatte jetzt auf vielen Ebenen die Beobachtung und das Gespräch mit der katholischen Kirche aufgenommen. Zu jährlichen Bitten um Beihilfen wird in Aktennotizen des L. K. A. gefragt, ob das Weiterbestehen der Konferenz noch sinnvoll sei. Man solle sich dem Gustav-Adolf-Werk, das jährlich eine kleinere Beihilfe der Konferenz bewilligt hatte, anschließen. Auch die Vorsitzenden scheinen nach Knebels Ausscheiden 1974 kein engagiertes Interesse an weiterem Eigenleben gehabt zu haben. 1975 wird die Beihilfe gestrichen. So „ruhte“ die Konferenz drei Jahre. Aber es war nicht ihr Ende. Sie war erstaunlich zählebig und stieg wie ein Phönix aus der Asche hervor. Das ist wohl vor allem Dietrich Böning (1929–1988, Vorsitzender 1978–1987) zu verdanken. Nach längeren Bemühungen bekam er ein Gespräch mit Präses Dr. Reiß, der ihn als „sehr temperamentvoll“ in der Aktennotiz schildert. Augenscheinlich war das Gespräch erfolgreich. Man konnte weitermachen und war durch Neubewilligung der jährlichen Beihilfe wieder lebensfähig.

1979 traf man sich zur 103. Konferenz in Hamm-Pelkum. Böning sorgte auch dafür, daß 1981 eine neue Satzung angenommen wurde, die an die Stelle der alten von 1908 trat und wesentlich ausführlicher ist. Endlich heißt es jetzt offiziell „Diaspora-Pfarrer-Konferenz der Evangelischen Kirche von Westfalen“. (Seit 1953 hatte das L. K. A. angemahnt, man solle doch anstatt des Wortes „Geistlichen“ endlich „Pfarrer“ schreiben, aber auch hierin war man augenscheinlich zählebig und brauchte weiter gern das altgewohnte Wort!)

Wie anders das konfessionelle Klima im Lauf der 110 Jahre geworden war, zeigt auch die Wahl des Ortes für 1981: das Benediktinerkloster Gerleve!

Hier endet der Aktenbefund im landeskirchlichen Archiv. Durch den derzeitigen Vorsitzenden, Superintendent Marxmeier (Münster) sind die Themen der Konferenzen von 1985 bis 1996 mitgeteilt und in der Anlage dokumentiert. Die Tagungen sind in der Folge wohl im kleineren Rahmen mit ca. 30 Teilnehmern und meist eintägig an wechselnden Orten, aber wie bisher am Dienstag nach Pfingsten, durchgeführt worden. Daß man weiterhin am Puls der Zeit blieb und die für die Diaspora wichtige „Kontrasituation“ im Blick hat, zeigt das Thema der 120. Tagung im Jahre 1996 in Telgte: „Haben wir hier eine bleibende Stadt? Integration – Separation am Beispiel der Aussiedler.“

Anlagen

- | | |
|--|------------|
| 1. Programm der 1. Konferenz 1871 | S. 121 |
| 2. Verzeichnis der Westf. Diasporagemeinden,
nach ihrem Alter geordnet, bis zum 1. Juni 1920 | S. 122–123 |
| 3. Verzeichnis der Westfälischen Diaspora-Pfarrgemeinden
und ihrer Geistlichen, nach Synoden geordnet, nach dem
Stand vom 1. Juni 1920
(Nr. 2 und 3 nach Kopfermann: „Aus den ersten fünfzig
Jahren“, S. 10–15, s. Anm. 2) | S. 124–127 |
| 4. Satzungen 1908 und 1980 | S. 128–129 |
| 5. Übersicht über die Verhandlungen der Westfälischen
Diasporakonferenz 1871–1996 | S. 130–145 |

Programm

zur

Conferenz für Diasporageistliche

der

Provinz Westfalen

zu

Paderborn,

den 24. April 1871, Anfang Abends 7 Uhr,

im

Hotel Löffelmann.

1. Ansprache auf Grund eines Bibelwortes von Br. Greve in Gütersloh.
2. Begründung einer Westfälischen Diaspora-Conferenz.
Ref. Br. Metger aus Oelde.
Corref. Br. Heidsieck in Amelunxen.
3. Verbindung des Pfarr- und Schulamtes in der Diaspora.
Ref. Br. Becker in Rietberg.
Corref. Br. Bodin in Fürstenberg.
4. Das kirchliche Decorum in der Diaspora.
Ref. Br. Schubert in Wiedenbrück.
Corref. Br. Schneider in Lippspringe.

Die Festgäste werden freundlich zur Theilnahme an dieser Conferenz eingeladen.

**Verzeichnis der Westfäl. Diasporagemeinden,
nach ihrem Alter geordnet, bis zum 1. Juni 1920.**

- | | |
|--|---|
| <p>1531 Lippstadt.
1533 Höxter.
um 1550 Bausenhagen.
" " Amelunxen.
1560 Gemen.
1567 Werth.

Refor-
mati-
onszeit { Ibbenbüren (Laggenbeck)
 { Mettigen.
 { Recke.
 { Brochterbeck. 1677.

1600 Bruchhausen.
1500 – 1600 Gronau (Epe: Kirch-
weih 1911)
1793 Friedrichsdorf.
1803 Koesfeld.
1805 Münster.
Paderborn.
1817 Arnsberg.
1819 Bocholt.
1823 Oeding.
1826 Warburg.
1830 Anholt.
1835 Menden.
Warendorf.
1837 Medebach.
Bilon.
1838 Rheine.
1840 Büren.
Lichtenau.
1843 Brakel.
1844 Meschede.
1845 Werl.
1846 Ahaus.
Vreden (mit Ahaus verbund.).
Olpe.</p> | <p>1848 Recklinghausen.
Warstein.
1849 Dülmen.
Haltern.
1850 Lippspringe.
1853 Oelde.
Beckum (mit Oelde verbund.)
1854 Dorsten.
Driburg.
Beverungen.
Fürstenberg.
1856 Peckelsheim.
Attendorn.
1858 Lüdinghausen.
1861 Neheim.
Ahlen.
Grevenbrück.
1862 Marsberg.
1864 Nieheim.
Erwitte.
1865 Wiedenbrück.
1867 Emsdetten.
Ramsbeck.
1870 Geseke.
1873 Sudervick.
Senne II.
1875 Lethmathe.
1876 Lügde.
Langewiese.
1877 Steinheim.
1884 Bottrop.
1885 Rietberg (mit Wiedenbrück
verbunden).
1887 Scherfede.
1888 Buer.
1889 Holte (mit Senne II verbund.)
1892 Oeventrop (mit Arnsberg</p> |
|--|---|

verbunden).
 Herlinghausen.
 1893 Bruch.
 Gladbeck.
 1894 Gleidorf.
 Greven (mit Erndiebrück
 verbunden).
 1895 Ochtrup.
 1896 Herten.
 Huckarde.
 Osterfeld.
 Horst.
 1898 Erle (seit 1916 Buer-Erle).

1899 Erle (seit 1916 Buer-Erle).
 1899 Waltrop-Datteln.
 1901 Horstel.
 1903 Scherlebeck.
 Borghorst.
 1905 Rünthe.
 1906 Habighorst.
 Resse.
 1911 Radbod.
 1913 Hüls.
 1918 Westerholt-Bertlich.
 1920 Bork-Selm.
 Marl.

**Verzeichnis der Westfälischen Diaspora-Pfarrgemeinden und
ihrer Geistlichen, nach Synoden geordnet,
nach dem Stande vom 1. Juni 1920.**

I. Regierungsbezirk Arnsberg.

Synode Dortmund.

1. Habinghorst, Landkr. Dortmund Pfarrer Rüping.
2. Huckarde, Stadtkreis Dortmund Pfarrer Köhler.

Synode Hamm.

3. Ahlen, Kr. Beckum Pfarrer Becker in Ahlen.
Pfarrer Richter in Heesen.
4. Radbod, Kr. Lüdinghausen Pfarrer Wiehe.
5. Rünthe, Kr. Hamm,
für Werne Hülfspred. Werner in Werne.

Synode Iserlohn.

6. Letmathe, Landkreis Iserlohn Pfarrer von der Kuhlen.
7. Menden, Landkreis Iserlohn Pfarrer Schulz.

Synode Lüdenscheid.

8. Attendorn, Kr. Olpe Pfarrer Schulte,
9. Grevenbrück-Meggen, Kr. Olpe Pfarrer Hoos in Altenhundem.

Synode Siegen.

10. Olpe, Kr. Olpe Pfarrer Koch.

Synode Soest.

11. Arnsberg, Kr. Arnsberg Pfarrer Patze.
Pfarrer Meyer-Spradow.
12. Brilon, Kr. Brilon Pfarrer Brünninghaus.
13. Erwitte, Kr. Lippstadt Pfarrer emer. Lauffher.
14. Lippstadt, Kr. Lippstadt
 1. ...
 2. Pfarrer Topp.
 3. Pfarrer Bruch in Geseke.
15. Marsberg, Kr. Brilon Pfarrer Thaemel.
16. Medebach, Kr. Brilon Pfarrer Severmann.
17. Meschede, Kr. Meschede Pfarrer Lange.
18. Neheim, Kr. Arnsberg Pfarrer Bollmann.
19. Oeventrop, Kr. Arnsberg, mit Arnsberg verbunden.

- | | |
|----------------------------|---------------------|
| 20. Ramsbeck, Kr. Meschede | Pfarrer Franzmeier. |
| 21. Warstein, Kr. Arnsberg | Pfarrer Prein. |
| 22. Werl, Kr. Soest | Pfarrer Kopfermann. |

Synode Unna.

- | | |
|---------------------------|---------------------|
| 23. Bausenhagen, Kr. Hamm | Pfarrer Ebbinghaus. |
|---------------------------|---------------------|

Synode Wittgenstein.

- | | |
|----------------------------------|-------------------|
| 24. Gleidorf, Kr. Meschede | Pfarrer Luhmann. |
| 25. Langewiese, Kr. Wittgenstein | Pfarrer Matthäus. |

II. Regierungsbezirk Minden

Synode Bielefeld

- | | |
|--|--|
| 26. Friedrichsdorf, Kr. Wiedenbrück | Pfarrer Klostermeyer. |
| 27. Oelde (Beckum), Kr. Beckum* | Hilfsprediger Pastor Singer in
Neubeckum. |
| 28. Senne II (Holte), Kr. Bielefeld | Pfarrer Jansen. |
| 29. Wiedenbrück, Kr. Wiedenbrück
(Rietberg) | Pfarrer Bornmann.
* Pfarrer Siebold. |

Synode Paderborn.

- | | |
|--|---|
| 30. Amelunxen, Kr. Höxter | Pfarrer Kuhr. |
| 31. Beverungen, Kr. Höxter | Pfarrer Schauhoff-Reichenbach. |
| 32. Brakel, Kr. Höxter | Pfarrer Berthold. |
| 33. Bruchhausen, Kr. Höxter | Pfarrer Knaubel. |
| 34. Büren, Kr. Büren | Pfarrer Daecke. |
| 35. Driburg, Kr. Höxter | Pfarrer Kriele. |
| 36. Fürstenberg, Kr. Büren | Pfarrer Stallmann. |
| 37. Herlinghausen, Kr. Warburg | Pfarrer Bergmann. |
| 38. Höxter, Kr. Höxter | 1. Pfarrer Krause.
2. Pfarrer Philipps. |
| 39. Lichtenau, Kr. Büren | Pfarrer Middendorf. |
| 40. Lippspringe, Kr. Paderborn | Pfarrer Korte. |
| 41. Lügde (Steinheim), Kr. Höxter | Pfarrer Winckler. |
| 42. Nieheim, Kr. Höxter | Pfarrer Beckmann. |
| 43. Paderborn, Kr. Paderborn | 1. Pfarrer Volkening
2. Superintendent Klingender. |
| 44. Peckelsheim, Kr. Warburg | Pfarrer Niemeyer. |
| 45. Scherfede-Westheim, Kr. Warburg | Pfarrer Bäsken in Scherfede. |
| 46. Steinheim, Kr. Höxter mit Lügde verbunden. | |
| 47. Warburg, Kr. Warburg | Pfarrer Benghaus. |

III. Regierungsbezirk Münster.

Synode Münster.

- | | |
|--|--|
| 48. Ahaus (Vreden), Kr. Ahaus | Pfarrer Jesse. |
| 49. Anholt, Kr. Borken | Pfarrer Langhoff. |
| 50. Bocholt, Kr. Borken | Pfarrer Qade. |
| 51. Bork-Selm | |
| 52. Coesfeld, Kr. Coesfeld | Pfarrer Brinckmann. |
| 53. Dülmen (Haltern), Kr. Coesfeld | Pfarrer Fiedler. |
| 54. Gemen (Oeding), Kr. Borken | Pfarrer Bramesfeld. |
| 55. Haltern, Kr. Coesfeld, mit Dülmen verbunden. | |
| 56. Lüdinghausen, Kr. Lüdinghausen | 1. Pfarrer Beckmann.
2. ... Hüfsprediger in Selm. |
| 57. Münster, Kr. Münster | 1. Konsistorialrat Kähler.
2. Pfarrer Schütz.
3. Pfarrer Dicke.
4. Pfarrer Burgbacher.
5. Hüfsprediger Jürgensmeyer. |
| 58. Oeding, Kr. Borken, mit Gemen verbunden. | |
| 59. Sudowyk, Kr. Borken | Pfarrer Meis. |
| 60. Vreden, Kr. Ahaus, mit Ahaus verbunden. | |
| 61. Warendorf, Kr. Warendorf | Pfarrer Stratemeier. |
| 62. Werth, Kr. Borken | Superintendent Evers. |

Synode Recklinghausen.

- | | |
|--------------------------------------|---|
| 63. Bottrop, Landkr. Recklinghausen | 1. Superintendent Meyer.
2. Pfarrer Köhnlein.
3. Pfarrer Ettling.
4. Hüfspred. Wörmann in Welheim. |
| 64. Bruch, Landkr. Recklinghausen | 1. Pfarrer Hohberg.
2. Pfarrer Kramm.
3. Pfr. Störmer in Hochlarmark. |
| 65. Buer, Stadtkreis Buer | 1. Pfarrer Franke.
2. Pfarrer Gutjahr i. Beckhausen.
3. Pfarrer Mörchen in Hassel.
4. Pfarrer Ebing in Scholven. |
| 66. Buer-Erle, Stadtkreis Buer | 1. Pfarrer Rauch.
2. ...
3. Hüfsprediger ... |
| 67. Dorsten, Landkr. Recklinghausen | 1. Pfarrer Krüsemann.
2. Hüfsprediger ... |
| 68. Gladbeck, Landkr. Recklinghausen | 1. Pfarrer Glauert.
2. Pfarrer Fritz Oetting. |

- | | |
|--|---|
| | 3. Pfarrer Hermann Oetting in Brauck. |
| | 4. Pfarrer... |
| 69. Herten, Landkr. Recklinghausen | 1. Pfarrer Otto.
2. Pfarrer Pohlmann. |
| 70. Horst, Landkreis Recklinghausen | 1. Pfarrer Weise.
2. Pfarrer Wolfslast. |
| 71. Hüls, Landkr. Recklinghausen | 1. Pfarrer Lehmann. |
| 72. Marl | 2. Hülfspr. Meinshausen i. Marl. |
| 73. Osterfeld, Landkr. Recklinghausen | 1. Pfarrer Dustmann.
2. Pfarrer Dransfeld. |
| 74. Recklinghausen, Stadtkreis Recklinghausen | 1. Pfarrer Arndt.
2. Pfarrer Foertsch.
3. Pfr. Torhorst in Erkenschwick.
4. Hülfspr. Kremer i. Suderwich. |
| 75. Resse, Stadtkreis Buer | 1. Pfarrer Büscher
2. Hüfsprediger ... |
| 76. Scherlebeck, Landkreis Recklinghausen | Pfarrer Bülow |
| 77. Waltrop-Datteln | 1. Pfarrer Trippe in Waltrop.
2. Pfarrer Wunderlich in Datteln.
3. Hülfspred. Quade in Datteln.
Pfarrer Rosenberg in Westerholt. |
| 78. Westerholt-Bertlich | |
| Synode Tecklenburg. | |
| 79. Brochterbeck, Kr. Tecklenburg | Pfarrer Smend. |
| 80. Burgsteinfurt (Borghorst), Kreis Steinfurt | Pfarrer Rothfuchs. |
| 81. Emsdetten (Greven), Kr. Steinfurt | Pfarrer Schmiesing. |
| 82. Gronau (Epe), Kr. Ahaus | Pfarrer Engelmann. |
| 83. Hörstel, Kreis Tecklenburg | Hülfsprediger ... |
| 84. Ibbenbüren (Laggenbeck), Kreis Tecklenburg | Pfarrer Hörstebroek. |
| 85. Mettingen, Kreis Tecklenburg | Pfarrer Westenhoff. |
| 86. Ochtrup, Kr. Steinfurt | Pfarrer Heckenroth. |
| 87. Recke, Kr. Tecklenburg | Pfarrer Birkenkämper. |
| 88. Rheine, Kr. Steinfurt | 1. Pfarrer Beccard.
2. Pfarrer Thielicke. |

Satzung

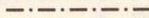
der Konferenz Westfälischer Diaspora-Geistlichen.

1. Die 1871 gegründete Konferenz hat den Zweck, die westfälischen Diaspora-Geistlichen durch brüderliche Aussprache und Belehrung in ihrem Berufe zu stärken.
2. Sie tritt jährlich in der Woche nach Pfingsten für 2 Tage abwechselnd in Arnsberg, Münster und Paderborn zusammen.
3. Stimmberechtigte Mitglieder sind:
 - a) alle Pfarrer und Hülfsprediger, welche einen eigenen Bezirk mit ausgesprochenem Diasporacharakter zu pastoriern haben;
 - b) auch andere westfälische Geistliche, welche als Mitglieder der Konferenz durch Wahl anerkannt sind.
Hülfgeistliche ohne eigenen Bezirk, die in der westfälischen Diaspora in Dienst stehen, können ohne Stimmrecht teilnehmen.
4. Alle Vorgenannten erhalten Tagegelder und Reisekosten, gemäß den vorhandenen Mitteln. Wer nur 1 Tag an der Konferenz teilnimmt, erhält lediglich die Reisekosten; wer auch die Nacht verweilt, außerdem die halben Tagegelder. Letzteres gilt auch für den, welcher zwar an der ganzen Konferenz, aber nicht am gemeinsamen Essen sich beteiligt.
5. Die Konferenz wird in hergebrachter Weise durch einen aus einem Vorsitzenden und zwei Beisitzern bestehenden Vorstand (je ein Glied aus den 3 großen Diasporagebieten Westfalens) geleitet, der sich Helfer angliedern kann.
Der Vorstand wird alle 5 Jahre, zunächst 1910, neu gewählt. Wiederwahl ist zulässig.
6. Die Westfälische Diaspora-Konferenz entsendet zu der Rheinischen Diaspora-Konferenz einen Vertreter, er empfängt rund 30 Mk. zur Bestreitung seiner Unkosten.
Der Rheinische Abgeordnete erhält freie Verpflegung während der Dauer der Konferenz.
7. Die Mitglieder des Königlichen Konsistoriums sind einzuladen.

Münster i. W., den 10. Juni 1908.

Satzung

der Diaspora-Pfarrerkonferenz der Evangelischen Kirche von Westfalen.



1. Die 1871 gegründete „Konferenz Westfälischer Diaspora-Geistlichen“ wird als „Diaspora-Pfarrerkonferenz der Evangelischen Kirche von Westfalen“ fortgeführt.
Sie steht allen Pastorinnen und Pastoren mit ihren Ehepartnern sowie allen an Diasporafragen interessierten Gliedern der Evangelischen Kirche von Westfalen offen.
2. Sinn und Zweck der Konferenz ist die Stärkung aller in der Diaspora Tätigen
 - a) durch Wort und Sakrament
 - b) durch entsprechende theologische Referate
 - c) durch Diskussionen aktueller Diasporaprobleme.
3. Die Konferenz tritt jährlich für 1–2 Tage zusammen. Stimmberechtigte sind alle bei der Konferenz anwesenden Glieder der Evangelischen Kirche von Westfalen.
Für alle Beschlußfassungen gelten die Bestimmungen der Kirchenordnung entsprechend.
4. Die Konferenz wird vom Vorstand geleitet.
Der Vorstand besteht aus dem Vorsitzenden, dem Kassierer und vier weiteren Vorstandsmitgliedern. Der Dezernent für Diasporafragen des Landeskirchenamtes ist Mitglied des Vorstandes.
Alle Belange der Konferenz werden vom Vorstand beraten und vertreten. Zu diesem Zweck tritt der Vorstand mindestens zweimal im Jahr zusammen.
Vorsitzender und Vorstand werden alle vier Jahre von der Konferenz gewählt. Wiederwahl ist zulässig.
5. Die Konferenz hält Kontakt zu den Nachbarkonferenzen von Rheinland und Hessen-Nassau sowie zum Gustav-Adolf-Werk und zum Evangelischen Bund.
6. Vorliegende Satzung tritt mit dem Tage der Annahme durch die Konferenz in Kraft.

Münster-Handorf, am 18. August 1980

Übersicht über die Verhandlungen der Westfälischen Diasporakonferenz

1871. **Paderborn**, 24. April.
1. Die Verbindung des Pfarramtes mit dem Schulamt in der Diaspora. Pfarrer Becker, Rietberg.
 2. Die Beobachtung des kirchlichen Dekorums in der Diaspora. Pfarrer Schubart, Wiedenbrück.
1872. **Wiedenbrück**, 30. April.
1. Die evangelische und römische Lehre vom kirchlichen Lehramt. Pfarrer Schubart, Wiedenbrück.
 2. Zusammenstellung derjenigen gesetzlichen Bestimmungen, welche dem Diaspora-Geistlichen bei seinen Amtshandlungen zu wissen nötig sind. Pfarrer Cramer, Peckelsheim.
1873. **Marsberg**, 5. Juni.
1. Die Stellung des Altkatholizismus zum Evangelium. Pfarrer Schlüter, Dülmen.
1874. **Hamm**, 4. und 5. Mai.
1. Die evangelische und römische Lehre vom Amt der Schlüssel. Pfarrer Baersch, Driburg und Bloebaum, Lüdinghausen.
 2. Die Lehre von der Messe und ihrer dogmatischen Entwicklung und Bedeutung für den römischen Kultus. Pfarrer Schierenbeck, Ramsbeck und Pfarrer Klöne, Arnsberg.
1875. **Münster**, 24. und 25. Mai.
1. Sollen wir für die Toten beten? Pastor Mangelsdorf, Coesfeld und Pastor Schneider, Lippspringe.
 2. Die Ausgestaltung des evang. Kultus mit besonderer Berücksichtigung der heil. Orte. Superintendent Bramsfeld, Münster.
 3. Die Lehre von der Tradition. Pastor Henrici, Warburg.
1876. **Arnsberg**, 17. und 18. Mai.
1. Welche Bedeutung hat die Simultanschule für unsere Diaspora-Gemeinden? Pastor Klöne, Arnsberg und Superint. Bramesfeld, Münster.
 2. Die Lehre von der Tradition. Pastor Krekeler, Brakel.
 3. Was können wir von der röm. Kirche in Beziehung auf die Arbeit der innern Mission lernen? Pastor Wendt, Höxter.

1877. **Paderborn**, 28. und 29. Mai.
1. Das Ästhetische im christlichen Kultus. Pastor Dafft, Bruchhausen.
 2. Die Bedeutung der Lebensbilder frommer Menschen für die Gemeinde. Pastor Rohlfing, Nieheim.
 3. Die Kindertaufe. Ihr gutes Recht und die Verwaltung des heil. Sakraments. Pastor Arning, Dülmen.
 4. Die Beichte. Pastor Siebold, Lügde.
1879. **Hamm**, 16. und 17. Juni.
1. Was hat der Diasporapastor bei Kasualien zu beobachten? Pastor Trockels, Rheine.
 2. Das Gewissen nach der heil. Schrift. Pastor Schnebel, Lüdinghausen.
1880. **Paderborn**, 1. und 2. Juni.
1. Wie haben wir uns dem Versprechen der katholischen Kindererziehung gegenüber zu verhalten? Pastor Beyer, Oelde.
 2. Über die Inspiration. Pastor Meyer, Wiedenbrück.
1881. **Münster**, 20. und 21. Juni.
1. Welche Bedeutung hat die evang. Schule für die Diasporagemeinde? Pastor Klöne.
 2. Unterschied vom Gesetz und Evangelium. Pastor Lohmeyer, Lügde.
 3. In wiefern ist uns der Herr Jesus ein Vorbild für die Seelsorge? Pastor Johanning, Bocholt.
1882. **Arnsberg**, 13. und 14. Juni.
1. Über den Aberglauben, sein Wesen, seine Äußerungen und seine Bekämpfung. Superintendent Bramesfeld.
 2. Gesetz und Evangelium. Pfr. Lohmeyer, Lügde.
1883. **Paderborn**, 18. und 19. Juni.
1. Kirchliche Indecora im Amte und in der Gemeinde. Past. Nottebohm, Paderborn.
 2. Über die Erteilung des Religionsunterrichts an Gymnasien. Pastor Klöne, Arnsberg.
 3. Die evangelische und römische Ethik. Pastor Bartels, Beverungen.
 4. Moralstatistik in Beziehung auf evangelische und römische Ethik. Pastor Schneider jun., Warburg.
1884. **Münster**, 12. und 13. Mai.
1. Die biblischen und römischen Wunder. Pastor Beyer, Dülmen.
 2. Die moderne Humanität in ihrem Verhältnis zum Chistentum. Pastor Weise, Werth.
 3. Der Artikel XIV der Augsburgischen Konfession in seiner

- bibl.-kirchl. Begründung und prakt. Bedeutung für unsere Tage. Superintendent Bramesfeld, Münster.
1885. **Arnsberg**, 4. und 5. Mai.
1. Das Opfer des Christen, sowohl das tägliche als das im Gottesdienst. Pastor Warns, Warendorf.
 2. Über die Grenzen der religiösen Toleranz. Pastor Baersch, Driburg.
1886. **Paderborn**, 25. und 26. Mai.
1. Die spezielle Seelsorge nach evang. und kathol. Lehre und Praxis, Pastor Johanning, Bocholt.
 2. Begriff und Wert der Tradition. Pastor Klingenberg, Paderborn.
1887. **Münster**, 10. und 11. Mai.
1. Das Wesen des christlichen Gottesdienstes nach evang. und römischer Auffassung und Praxis. Pastor Lauffher, Brakel.
 2. Die Berechtigung der Kunst im Kultus der Kirche und das Maß ihrer Anwendung. Pastor Schneider, Lichtenau.
1888. **Arnsberg**, 1. und 2. Mai.
1. Die kirchliche Pflege der Jugend in den Diaspora-Gemeinden. Pastor von der Becke, vorm. Warburg-Herlinghausen, jetzt Tecklenburg.
 2. Die Lehre von der Kirche nach Schrift und Bekenntnis. Pastor Knodt, Münster.
1889. **Paderborn**, 20. Juni.
1. Über die Gestaltung der Hausandacht. Pastor Lohmeyer, Dorsten.
 2. In wie weit hat die Askese eine Berechtigung im evangelischen Christenleben? Pastor Josephson, vorm. Beverungen, jetzt Hamm a. d. Lippe.
1890. **Münster i. W.**, 27. und 28. Mai.
1. Die Stellung der evang. und römischen Kirche zur sozialen Frage. Pastor Büttner, Scherfede.
 2. Über die Ausprägung der Kirchenjahreszeiten im Gottesdienste. Pastor Nottebohm, Paderborn.
1891. **Arnsberg**, 19. und 20. Mai.
1. Der Unterschied der evangelischen und römischen Missionsarbeit und die Belebung des Missionssinnes in der Diaspora. Pastor Schneider, Emsdetten.
 2. Wie fördern wir in unsern Gemeinden das evangel.-kirchliche Bewußtsein? Pastor Philipps, Werl.
1892. **Paderborn**, 7. und 8. Juni.
1. Evangelisches in der römischen Kirche und Römisches in der evangelischen Kirche. Pastor Vogelsang, Beverungen.

2. Der Einfluß der evangelischen und römischen Kirche auf den Wahrheitssinn unseres Volkes. Pastor Evers, Werth.
1893. **Münster** i. W., 23. und 24. Mai.
1. Glaubensgewißheit in der evangel. Kirche im Unterschiede von der römischen Sicherheit. Pastor von Renesse, Warstein.
 2. Welche Bauart entspricht am meisten dem Wesen des evangel. Gottesdienstes? Pastor Nettelbeck, Marsberg.
1894. **Arnsberg**, 15. und 16. Mai.
1. Persönliche Glaubens-Freiheit und kirchliche Glaubens-Gebundenheit. Pastor Neumann, Lichtenau i. W.
 2. Was können wir tun, um auch den katholischen Christen Anteil zu geben an der Heilswahrheit, wie sie die evangelische Kirche besitzt? Oberlehrer Pastor Schöler, Münster.
1895. **Paderborn**, 4. und 5. Juni.
1. Die Kirchengzucht der evangelischen Kirche in ihrer biblischen Begründung und praktischen Ausführung. Pastor Becker, Ahlen.
 2. Die Parität des Staates und die Leistungsfähigkeit des Katholizismus. Hofprediger Schneider, Coesfeld.
1896. **Münster**, 26. und 27. Mai.
1. Früchte der evangelischen und katholischen Kirche auf dem Gebiete der schönen Literatur. Pastor Wilms, Marienmünster-Nieheim.
 2. Was kann geschehen, um die tiefere Erfassung des Presbyteramtes zu fördern? Pastor Patze, Arnsberg.
1897. **Arnsberg**, 8. und 9. Juni.
1. Das evangelische und katholische Kirchenlied. Pastor Neuhaus, Scherfede.
 2. Was wird aus denen, zu welchen die Kunde von Christo in diesem Leben nicht gelangt, mit Berücksichtigung der Lehre vom Fegfeuer? Pastor Siebold, Oelde.
1898. **Paderborn**, 31. Mai und 1. Juni.
1. Evangelische und katholische Pädagogik. Pastor Berthold, Brakel, Kreis Höxter.
 2. Der Begriff der Sünde nach römisch-katholischer Lehrauffassung und Praxis gegenüber dem der evangelischen Kirche. Pastor Köhne, Lippspringe.
1899. **Münster** i. W., 23. und 24. Mai.
1. Was können wir Geistliche tun, um das Interesse für unsere evangelische Kirche zu wecken und zu beleben? Pastor Fiedler, Dülmen.

2. Das Wesen des evangelischen und katholischen Gottesdienstes. Pastor Deichsel d. z. in Brechten.
1900. **Arnsberg**, 5. und 6. Juni.
1. Das Problem des Perfectionismus. Pastor Jordan, Warendorf.
 2. Der Einfluß des evangelischen Pfarrhauses auf Volk und Gemeinde. Pastor Benghaus, Herlinghausen.
1901. **Paderborn**, 29. und 30. Mai.
1. Die Lehre von der Buße nach evangel. und kathol. Auffassung. Pfarrer Stratemeyer, Fürstenberg.
 2. Evangelisation, nicht Propaganda, dargelegt an der evangel. Bewegung in Österreich. Pfarrer Brünninghaus, Bilon.
1902. **Münster**, 21. und 22. Mai.
1. Der Begriff des Glaubens nach seiner biblischen Begründung und konfessionellen Ausgestaltung. Pastor Dicke, d. z. in Bocholt.
 2. Vergleich der Arbeiten der innern Mission in der evangel. Kirche mit den entsprechenden in der katholischen Kirche. Pfarrer Kuhr, Amelunxen.
1903. **Arnsberg**, 2. und 3. Juni.
1. Luthers Stellung zur Heiligen Schrift, dargelegt und beurteilt: Pastor Hartmann, Paderborn.
 2. Die Kirchengzucht in ihrer biblischen Begründung und praktischen Ausgestaltung. Pastor Schmiesing, Emsdetten.
1904. **Paderborn**, 24. und 25. Mai.
1. Die Kasualrede in ihrer Bestimmtheit durch die Verhältnisse der Diaspora. Pfarrer Arndt, Recklinghausen.
 2. Das Wort Gottes als Gnadenmittel. Pfarrer Schütz, Münster.
1905. **Münster**, 20. und 21. Juni.
1. Orden und Sekten, ihr Ursprung und ihr Wesen. Pastor Wilms, Nieheim.
 2. Die Gemeinschaftsbewegung in ihrer Bedeutung für die Diaspora. Pastor Patze, Arnsberg.
1906. **Arnsberg**, 5. und 6. Juni.
1. Wesen und Notwendigkeit der persönlichen Bekehrung. Pastor Siebel, Osterfeld.
 2. Wie kann den Gefahren der Vereinsamung in der Diaspora begegnet werden? Superintendent Klingender, Paderborn.
1907. **Paderborn**, 22. und 23. Mai.
1. Das Gewissen in katholischer und evangelischer Beleuchtung. Pfarrer Klothmann, Bruchhausen.
 2. Das Schulwesen in der Diaspora. Pfarrer Patze, Arnsberg.

1908. **Münster**, 9. und 10. Juni.
1. Die Besonderheiten des kirchlichen Religionsunterrichtes in der Diaspora. Pfarrer **Kuhr**, Amelunxen.
 2. Die Vollkommenheitslehre, biblisch, evangelisch und römisch methodistisch. Pastor **Niemann**, Hörstel.
1909. **Arnsberg**, 1. und 2. Juni.
1. Bibelverbot und Bibelforschung in der römischen Kirche, evangelisch gewertet. Pfarrer **Siebbold**, Oelde.
 2. Das Verhalten der evangelischen und der römischen Kirche gegenüber den Mischehen. Pfarrer **Beckmann**, Lüdinghausen.
1910. **Paderborn**, 17. und 18. Mai.
1. Das Verhältnis des Protestantismus und Katholizismus zur modernen Kultur. Pfarrer **Prein**, Warstein.
 2. Evangelische Liebestätigkeit und römische Caritas, ihr Unterschied und ihr Zusammenhang. Pfarrer **Otten**, Olpe.
1911. **Münster**, 21. und 22. Juni.
1. Der Begriff des Lohnes nach evangelischer und römischer Lehre. Pastor **Diestelkamp**, Hörstel.
 2. Beten und Fasten in römisch-katholischer Gebundenheit und evangelischer Freiheit. Pastor **Stüwe**, Hüls.
1912. **Arnsberg**, 28. und 29. Mai.
1. Die Voraussetzungen zur rechtmäßigen Berufung als Seelsorger innerhalb der Grenzen römisch-katholischer und evangelischer Konfession. Pfarrer **Stüwe**, Ihmert.
 2. Die Bewertung der Eschatologie für Predigt und Seelsorge in der evangel. und römischen Kirche. Hofprediger **Braune**, Coesfeld.
1913. **Paderborn**, 13. und 14. Mai.
1. Sünde und Gnade – für Lehre und Leben nach der hl. Schrift evangelisch gewertet gegenüber moderner Beurteilung wie römischer Kirchenlehre. Superintendent a.D. **Baersch**, Soest.
 2. Die Predigt in der Diaspora. Pfarrer **Kopfermann**, Werl.
1914. **Münster**, 2. und 3. Juni.
1. Die Lehre von der Rechtfertigung in ihrer biblischen Begründung und bleibenden Bedeutung. Pfarrer **Koch**, Olpe.
 2. Frömmigkeit und Gottesdienst nach evangelischer und röm.-katholischer Art. Pfarrer **Patze**, Arnsberg.
1915. **Arnsberg**, 25. und 26. Mai.
1. Religion und Sittlichkeit in ihrem Zusammenhang und nach ihrer Erscheinung in der evangelischen und katholischen Kirche. Pfarrer **Schmiesing**, Emsdetten.

2. Konvertiten-Unterricht. Pfarrer Brünninghaus, Brilon.
1916. **Paderborn**, 13. und 14. Juni.
1. Christentum und Volkstum. Pfarrer Prein, Warstein.
 2. Der evangel. Religionsunterricht in höheren Schulen der Diaspora. Pfarrer Beccard, Rheine.
1917. **Münster**, 29. und 30. Mai.
1. Der Christ und der Krieg. Pfarrer Ebbinghaus, Bausenhagen.
 2. Die Einheitsschule und ihre Wirkung auf die Diaspora. Pfarrer Knaubel, Nieheim.
1918. **Arnsberg**, 21. und 22. Mai.
1. Die konfessionellen Verhältnisse Deutschlands im 1. Drittel des 19. Jahrhunderts und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Pfarrer Korte, Lippspringe.
 2. Wie wird die Seelsorge in der evangelischen, wie in der römischen Kirche verstanden und ausgeübt? Pfarrer Rothfuchs, Burgsteinfurt.
1919. **Paderborn**, 10. und 11. Juni.
1. Das allgemeine Priestertum der Gläubigen nach den Aussagen der heiligen Schrift und der Auffassung und Betätigung in der evangel. und römischen Christenheit. Pfarrer Franzmeier, Ramsbeck.
 2. Erziehungsziele und Erziehungsarbeit, evangelisch-biblich im Gegensatz zur jesuitisch-römischen Auffassung, insbesondere mit Berücksichtigung der Jugendpflege in der Diaspora mit ihren eigenartigen Verhältnissen und Anforderungen. Hofprediger Pfarrer Brinckmann, Coesfeld.
1920. **Münster**, 1. und 2. Juni.
1. Der religiöse Gehalt in Fichtes Reden an die deutsche Nation und die Gegenwart. Pfarrer Philipps, Höxter.
 2. Mischehenpflege in der Diaspora. Pfarrer Jansen, Senne II.
1921. **Arnsberg**
51. Konferenz: Ist die paulinisch-lutherische Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung unhaltbar? Pfarrer Beckmann, Nieheim.
- Die Verinnerlichung des Pfarrers als Vorbedingung seiner gesegneten Amtswirksamkeit. Pfarrer Meinshäuser, Marl.
1922. **Paderborn**
52. Konferenz: Evangelische und katholische Frömmigkeit. Lic. Zänker, Soest.
- Gegenreformatische Bewegungen in der Neuzeit. Pfarrer Kuhr, Amelunxen.

1924. **Arnsberg**
54. Konferenz: Katholizismus und Protestantismus in der neuesten Beurteilung. Prof. D. Grützmaier, Münster.
1925. **Paderborn**
55. Konferenz: Evangelische und katholische Rechtfertigungslehre. Prof. O. Wehrung.
Versorgung der Diasporagemeinden mit christlichem Schrifttum. Pfarrer Thomä, Attendorn.
1927. **Arnsberg**
57. Konferenz: In welchem Sinne ist die Bibel Gottes Wort? Prof. D. Schmitz, Münster.
Kritik katholischer Konvertiten an der katholischen Kirche. Pfarrer Patze, Arnsberg.
1928. **Paderborn**
58. Konferenz: Innere Mission und Caritas. Konsistorialrat Hymmen, Münster.
Lebendige Gemeinden – Generalsuperintendent Zoellner.
Wie beugen wir der Gefahr der Vereinsamung in der Diaspora vor? Superintendent Klingender, Paderborn.
1929. **Münster**
59. Konferenz: Katholizismus und Protestantismus als religionsgeschichtliche Typen. Prof. D. Thimme, Iburg/Münster.
Die Gestaltung der Kasualien in der Diaspora. Pfarrer Brune, Emsdetten.
1930. **Arnsberg**
60. Konferenz: Die confessio Augustana mit einem Hinblick auf das Tridentinum. Prof. D. Grützmaier.
Dissidenten, Sekten, Freidenker in der Diaspora. Pfarrer Gobrecht, Buer-Hassel.
Männerdienst in der Diaspora – Horst Schumacher
1931. **Paderborn**
61. Konferenz: Not und Verheißung des evangelischen Predigtamtes im Hinblick auf die Diaspora. Generalsuperintendent Weirich.
1932. **Münster**
62. Konferenz: Gustav-Adolfs Bild im Wechsel der Zeiten. Prof. D. Bauer, Münster.
Diaspora und Gesamtkirche. Pfarrer Cremer, Peckelsheim.
1933. **Arnsberg**
63. Konferenz: Die kirchenpolitische Lage. Generalsuperintendent D. Weirich.
Hat die evangelische Kirche eine Missionspflicht gegenüber der katholischen und welches ist der Anteil der Diaspora hieran? Standortpfarrer Hegel, Paderborn.

1934. Die Konferenz fiel aus.
1935. **Soest**
 64. Konferenz: Wirklichkeit des Christus und das Wort Gottes. Lic. Hertrich, Bethel.
 Wesen und Aufgabe der evangelischen Diaspora, besonders in Westfalen. Pfarrer i. R. Kopfermann.
1936. **Paderborn**
 65. Konferenz: Not, Verheißung und Aufgabe der Diaspora nach dem biblischen Zeugnis. Lic. Frick, Bethel.
 Vorbildliches am Katholizismus. Thomä, Attendorn.
1937. **Arnsberg**
 66. Konferenz: Katholischer und evangelischer Gottesglaube. Prof. D. Weber, Münster.
 Volk und Staat in katholischer und evangelischer Sicht und Praxis. Pfarrer Philipps, Arnsberg.
1938. **Münster**
 67. Konferenz: Die Arbeit auf kirchlichem Neuland in der Karolingerzeit. Prof. D. Bauer, Münster.
 Kirchliches Neuland – heute (Brasilien). Propst Funcke, Münster.
 Die Wertung der Elemente in der Abendmahlslehre und -praxis. Pfarrer Knebel, Ibbenbüren.
1939. **Paderborn**
 68. Konferenz: Katholisches und evangelisches Christusverständnis. Prof. D. H. E. Weber, Geilenkirchen-Münster.
 Wesen und Gestalt des katholischen und des evangelischen Gottesdienstes. Pfarrer Dönne, Nieheim.
1940. **Arnsberg**
 69. Konferenz: Das Verständnis vom Menschen im katholischen und evangelischen Denken. Prof. D. H. E. Weber, Münster.
 Kirchliche Jugendunterweisung heute – in der Diaspora. Pfarrer Brune, Emsdetten.
1941. **Soest**
 70. Konferenz: Was trennt uns heute noch von der römisch-katholischen Kirche? Prof. D. Goeters, Münster.
 Die Bedeutung und Praxis der christlichen Taufe im Lichte der Kirchengeschichte. Pfarrer Marquas, Büren.
1942. **Soest**
 71. Konferenz: Ich glaube an den Heiligen Geist, eine heilige, allgemeine christliche Kirche. Prof. D. H. Weber, Geilenkirchen.
 Grundsätzliches und Praktisches zur evangelischen Seelsorge. Pfarrer Koopmann, Geseke.

1943. **Soest**
72. Konferenz: Unser evangelischer Gottesdienst von Martin Luther her gesehen. Pfarrer Freytag, Soest.
1946. **Finnentrop**
73. Konferenz: Das Wort der Stunde für die Kirche. Prof. D. H. Weber, Bonn.
Restauration der katholischen Kirche im Münsterland unter Bernhard von Galen. Pfarrer Brune, Emsdetten.
Unser Dienst an den Ostflüchtlingen. Pfarrer Lic. Plöger, Coesfeld.
Bericht über das Werden einer neuen Diasporagemeinde im Sauerland. Pastor Birker, Dorlar.
1947. **Arnsberg**
74. Konferenz: Die nationale Katastrophe des jüdischen Königreiches in ihrer Bedeutung für die Geschichte des Gottesreiches. Prof. D. Herrmann, Münster.
Bekenntnis und Bekennen. Superintendent Kunst, Herford.
Die besonderen Voraussetzungen für die Seelsorge an den Flüchtlingen. Pfarrer Schröder, Emsdetten.
1948. **Arnsberg**
75. Konferenz: Diaspora als Gestalt kirchlichen Seins und kirchlicher Sendung. Lic. Dr. Niemeier, Arnsberg.
50 Jahre ... westfälische Diaspora-Geistlichen-Konferenz. Pfarrer i. R. Kopfermann, Emsdetten.
Una sancta und Gegenreformation. Lic. Seiler, Ostönnen.
Die Marienverehrung in der römisch-katholischen Kirche. Pastor Dr. Zumege, Dortmund.
1949. **Soest**
76. Konferenz: Die reformatorische Lehre von den guten Werken. Prof. Lic. Dr. Stupperich, Münster.
Katholischer Priester – Lutherischer Pfarrer – Reformierter Diener am Wort. Lic. Dr. Niemeier, Arnsberg.
Der Aufbau evangelischer Schulen in der Diaspora. Pfarrer Birker, Dorlar.
1950. **Handorf**
77. Konferenz: Das Vertriebenenproblem in Beziehung auf die kirchlichen Sitten in der alten und neuen Heimat. Superintendent Brune, Emsdetten.
Not und Verheißung des Gustav-Adolf-Werkes heute. Generalsuperintendent D. Weirich, Ummeln.
Der Mensch auf der Flucht (A. v. Droste-Hülshoff). Pfarrer Lic. Rocke, Holzhausen.

1951. **Gütersloh**
 78. Konferenz: Der evangelisch-katholische Gegensatz in der Auffassung und Verwirklichung der Kirche als Problem der Hermeneutik im Lichte von Conf. Apost. III und Conf. Aug. VII. Pfarrer Lic. Dr. Niemeier, Arnsberg.
 Neue Diaspora-Anstalten Westfalens. Pfarrer Birker, Dorlar.
 Was darf die evangelische Kirche von Westfalen von ihren Diaspora-Pastoren erwarten? Oberkirchenrat Brandes.
 Evangelische und katholische Presse. Pfarrer Lic. Seiler, Ostönnen.
 Ricarda Huch – Dichterin des Glaubens. Pfarrer Lic. Rocke, Holzhausen.
1952. **Arnsberg**
 79. Konferenz: Die Reformatoren und das Tridentinum. Prof. Lic. Dr. Stupperich, Münster.
 Westfalens Diaspora vor 150 Jahren. Sup. Brune, Emsdetten.
 Ein Gang durch die Hölle. (Betrachtung über die moderne Dichtung, besonders Sartre, Eliot u. a.) Lic. Rocke, Holzhausen.
1953. **Soest**
 80. Konferenz: Der deutsche Katholizismus im Lichte der Katholikentage 1948–1952. Direktor Pfarrer Sucker, Bensheim.
 Die Ehe- und Mischehenbestimmungen des Codex Juris Canonici. Pfarrer Knebel, Ibbenbüren.
1954. **Arnsberg**
 81. Konferenz: Die römisch-katholische Mariologie unter dem Maßstab des Evangeliums. Pfarrer Dr. Valeske, Soest.
 Verantwortliches Zeugnis in der Diaspora. Landespfarrer Puffert, Münster.
1955. **Lippstadt**
 82. Konferenz: Parität und Toleranz seit dem Augsburger Religionsfrieden. Prof. D. Dr. Stupperich, Münster.
 Die Mitarbeit der Diaspora-Pfarrer bei der Evangelischen Ehehilfe. Frau Pastor Burckhardt, Soest.
 Die Evangelische Kirche Westfalens und ihre Diaspora. Präses D. Wilm.
1956. **Arnsberg**
 83. Konferenz: Katholisches Eherecht in evangelischer Sicht. Dr. Dombois, Hemer.
 Der Glaube an Eden (Adalbert Stifter). Pfarrer Lic. Rocke, Holzhausen.
 Katholisches Mischehenrecht und evangelische Mischehenseelsorge. Pfarrer Jongen, Mehren (Westerwald).

1957. **Paderborn**
 D. Dr. Sucker: Der Sinn der römisch-katholischen Konkordatspolitik. Pfarrer Lic. Harms, Detmold: Petrus, der Fels der Kirche.
1958. **Gütersloh**
 Prof. D. Stupperich: Die Religions-Gespräche der Reformationszeit und ihre Bedeutung für die Beziehung der Konfessionen heute.
 Pfarrer Dr. Cleve: Probleme des Konvertitenunterrichts.
1959. **Arnsberg**
 Prof. D. Adam, Bethel: Das Petrusbekenntnis im Zusammenhang des neutestamentlichen Befundes und nach frühchristlicher Auslegung.
 Prof. D. Steck: Der gegenwärtige Katholizismus und die Heilige Schrift.
1960. **Münster**
 Sup. Viering: Der gegenwärtige Stand der Diskussion um das Verständnis des Abendmahls.
 Pfarrer Knebel, Ibbenbüren: Von der Konzilsankündigung zum eucharistischen Kongreß. München 1960 – Kritische Bemerkungen zum Weg der römisch-katholischen Kirche heute.
 Pfarrer Dr. Cleve: Die Seelsorge an Mischehen.
1961. **Arnsberg**
 Prof. D. Aland, Münster: Über den Konfessions-Wechsel vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart.
 Pfarrer T a a k e, Marklohe: Probleme des Konvertiten-Unterrichts.
1962. **Paderborn**
 Prof. Dr. Marxsen, Münster: Theologie und Verkündigung.
 Pfarrer Dr. Cleve: Evangelische Gedanken und Bedenken am Vorabend des II. Vatikanum.
1963. **Lippspringe**
 Prof. Dr. Neuser, Münster: Die Bedeutung des Heidelberger Katechismus für das ökumenische und konfessionelle Gespräch.
 Pfarrer Nolting, Nordwalde: Möglichkeit und Notwendigkeit der Diaspora-Diakonie.
 Pfarrer Knebel, Ibbenbüren: Eine Reise in den vorderen Orient und ins heilige Land.
1964. **Nordwalde b. Münster**
 Präses D. Wilm: Westfälische Aspekte betreff unser Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche nach der 1. und 2. Session des II. Vatikanum.
 Prof. Dr. Meinhold, Kiel: Das II. Vatikanum, die veränderte Stellung der Kirchen zueinander nach den bisherigen Ergebnissen.

1965. **Tecklenburg**

Pfarrer Dr. Keienburg, Münster: Einheit der Kirche nach evangelischem und römisch-katholischem Verständnis. (Das Dekret über den Ökumenismus.)

Prof. Dr. Neuser: Die konfessionelle Annäherung und Versteifung in der constitutio de sacra liturgia.

Im Herbst vom 27. 9. bis zum 16. 10. fährt die Westfälische Diaspora-Geistlichen-Konferenz nach Italien und nach Rom zur 4. Session des II. Vatikanum.

1966. **Nordwalde**

Prof. D. Jacobs, Münster: Die Bedeutung des Amtes in der Kirche.

Pfarrer Dr. Cleve: Evangelische Gedanken und Bedenken im Rückblick auf das II. Vatikanum.

Pfarrer Beer, Münster: Bilder unserer Romfahrt.

1967. **Meschede**

Prof. D. G. Harder, Berlin: Kirche und Judentum unter dem Gesichtspunkt des kirchlichen Selbstverständnisses.

2. Vortrag von Prof. D. G. Harder, Berlin: Praktische Konsequenzen für die Diaspora.

Pfarrer Knebel, Ibbenbüren, und andere: Schulfragen in der Diaspora.

1968 **Nordwalde**

Prof. D. Stupperich, Münster: Die Reformationsgeschichte in den neuesten katholischen Darstellungen.

Die Auswirkungen der Schulreform in der Diaspora (verschiedene Referenten).

1969 **Lippspringe**

Superintendent Brune: Wandlungen in der Struktur unserer Diaspora.

Pfarrer Knebel, Ibbenbüren: Wandlungen in der Theorie und Praxis der Beichte in der römisch-katholischen Kirche.

D. Lell-Bensheim: Heilsgeschichtliche Entwürfe in der neueren römisch-katholischen Theologie.

1970. **Nordwalde**

Prof. Dr. Neuser, Münster: Reformation als Revolution und die Umwälzungen in Kirche und Staat in der Reformationszeit.

Pfarrer Bäumer, Espelkamp: Reformation und Revolution heute – ein Beitrag zur Standortbestimmung der Evangelischen Kirche durch die Bekenntnis-Bewegung „Kein anderes Evangelium“.

1971. **Lippstadt**
 Dr. Frieling, Bensheim: Die Ehe – Ethos, Recht und Theologie.
 2. Vortrag: Recht und Seelsorge für konfessionell verschiedene Ehe.
1972. **Hiltrup b. Münster**
 Prof. Dr. Schladoth, Münster: Fragen der Christologie heute – ein Beitrag zum Problem des Religionsunterrichts heute.
 Präses D. Thimme: Kirchlicher Dienst in der Diaspora.
1973. **Becke Krs. Tecklenburg**
 Dr. Frieling, Bensheim: Amt und Eucharistie (unter Berücksichtigung der „Wege der Kirchen zueinander“ und des Memorandums der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute über „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter“).
 Präses D. Thimme: „Wege der Kirchen zueinander“.
 Dr. Wilkens, Lienen: Die Versuchung Jesu – die Versuchung der Kirche (Die Konzeption des Lukas-Evangeliums).
1974. **Ibbenbüren**
 101. Konferenz: Der Weg in die Diaspora-Pfarrer-Konferenz als Lernprozeß. Kritische Fragen an das G. A. Werk und ihre Beantwortung.
 Die Bedeutung der Konfession heute. Dr. Frieling, Bentheim.
 Unsere ökumenische Verantwortung. Landespfarrer Puffert, Münster.
1979. **Hamm-Pelkum**
 103. Konferenz: Christliche Existenz als Diaspora-Existenz.
 Prof. D. Marxsen, Münster.
1980. **Handorf**
 104. Konferenz: Mission und Diaspora.
1981. **Kloster Gerleve**
 105. Konferenz.
1983. **Bocholt**
1984. **Paderborn/Borchen**
1985. **Münster**
 Prof. Wrzeczionko: Das ordinierte Amt.
 Dr. L. Klein: Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen.
 Präses i. R. Dr. H. Reiß: Charisma.
1986. **Meschede**
 Prof. E. Herms: Grundkonsens oder Grunddissens? Zu Ansätzen ökumenischen Denkens heute. Hat sich das ökumenische Klima abgekühlt? Stimmen aus der Diaspora.
1987. **Bad Driburg**
 Prof. F. Mildemberger: Was ist das evangelische Proprium im heutigen ökumenischen Kontext? Missionarischer Gemeinde-

- aufbau in Diaspora-Gemeinden. Gespräch mit einer Gruppe von Pfarrern aus dem Kirchenkreis Paderborn (111., Bad Driburg)
1988. **Nottuln**
 Prof. K. Kertelge, Münster: Maria – Marienverehrung – Marienlehre in römisch-katholischer Sicht.
 Prof. E. Sturm, Münster: Probleme der Mariologie im ökumenischen Gespräch.
1989. **Dorlar b. Schmallenberg**
 Das Eheverständnis der Evangelischen und der Katholischen Kirche und die sich daraus ergebenden Probleme und Fragen im Gemeindealltag. Vorträge zum Thema von Prof. Dr. P. Schladoth, Münster und Prof. Dr. G. Pöhlmann.
1990. **Borgentreich**
 Die Kirchengemeinschaft vor Ort im Licht des konziliaren Prozesses. Referate zum Thema: Prof. Dr. H.-G. Stobbe, Münster und Prof. Dr. E. Geldbach, Bensheim.
1991. **Ahaus**
 Kirchlicher Umgang mit Toten. Referat Prof. Dr. G. Ruhbach, Bethel.
1992. **Wickede/Ruhr**
 Christus oder der Wassermann? Referat Dr. L. Hauser, Bonn-Bad Godesberg: New Age: bleibende Herausforderung!
 Referat Dr. L. Hauser, Münster: Heutige Apokalyptik zwischen New Age und der Reich Gottes Verkündigung Jesu.
1993. **Nottuln**
 Vereint in Europa! Vereint im Herrn? Chancen und Möglichkeiten im vereinten Europa für ein Miteinander der christlichen Konfessionen angesichts der Vielfalt der Kirchen. 1. Referat Pfarrer Dr. Fleischmann, Bisten, Bensheim. 2. Referat Pater Prior Antonius, Gerleve.
1994. **Münster**
 Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird. (Studienokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung.) 1. Referat Prof. Dr. E. Sturm, Münster. 2. Referat Prof. Dr. K. Kertelge, Münster.
1995. **Grevenbrück/Lennestadt**
 Die Diasporasituation der Evangelischen Kirchen in der DDR und die Entwicklung nach der Wiedervereinigung. Referat: ursprünglich Bischof Dr. W. Leich, Eisenach, in Vertretung Dr. Stahl, Tübingen.

1996. **Telgte**

120. Konferenz: Haben wir hier eine bleibende Stadt? Integration – Separation am Beispiel der Aussiedler.

Superintendent i. R. W. Philipps, Arnsberg: Rückblick auf den Weg der Westfälischen Diasporakonferenz 1930 – 1972.

Referat A. Schacht, Bad Sooden-Allendorf (Kirchliche Gemeinschaft der evangelisch-lutherischen Deutschen aus Rußland) zum Thema der Konferenz.

(Bei den unvollständigen Angaben fehlen die entsprechenden Programme in den Unterlagen. Ab 1989 haben die Diasporakonferenzen ein explizites Oberthema.)

Auswahlbibliographie Reinhard Mumm

Der erste westfälische Sozialpfarrer und langjährige Siegerländer Reichstagsabgeordnete Reinhard Mumm (1873–1932) war Zeit seines Lebens ein überaus engagierter und produktiver Publizist. Das umfangreiche journalistische und schriftstellerische Werk Mumms soll in diesem Beitrag vorgestellt werden. Die Auswahlbibliographie dieses auch für die westfälische Kirchengeschichte wichtigen Pfarrers dokumentiert gleichzeitig Arbeitsschwerpunkte und Vorgehensweise Mumms.¹

Geboren 1873 in Düsseldorf studierte Reinhard Mumm von 1893 bis 1898 Theologie in Bonn, Halle und Berlin. Während des Studiums lernte er Adolf Stoecker und dessen christlich-soziale Ideen kennen. Stoecker gab ihm die entscheidenden Impulse für seinen Lebensweg. Nach dem 2. kirchlichen Examen (1900) entschied sich Mumm gegen das Pfarramt und wurde Generalsekretär der Freien Kirchlich-sozialen Konferenz, des späteren (seit 1919) Kirchlich-sozialen Bundes. Dieser Stoecker-Gründung aus dem Jahr 1897 blieb er bis zu seinem Tod verbunden. Die Konferenz bemühte sich primär um praktische kirchliche Sozialarbeit. Parallel zu seiner Tätigkeit dort engagierte sich Mumm in Stoeckers Christlich-sozialer Partei, die nach 1896 (Loslösung von den Konservativen) trotz enger Anbindung an die christlich-nationale Arbeiterbewegung nur als Regionalpartei im Siegerland und angrenzenden Regionen weiterbestand. Mehr und mehr wurde er dort, neben dem Arbeitersekretär Franz Behrens, das einflußreichste Mitglied. Als Stoeckers Nachfolger (dessen Pfliegerin hatte er 1909 geheiratet)

¹ Vgl. zur Biographie Mumms zusammenfassend Norbert Friedrich: Artikel Reinhard Mumm, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon Bd. 6, 329–333, demnächst auch ders.: „Die Christlich-soziale Fahne empor“. Reinhard Mumm und die christlich-soziale Bewegung, (Konfession und Gesellschaft, 14), Stuttgart 1997. Sein westfälisches Wirken wird gewürdigt bei Ernst Brinkmann: Der erste westfälische Sozialpfarrer Zur 100. Wiederkehr des Geburtstags von Reinhard Mumm, in: JVVKG 65 (1972), 177–188; ders.: Die Evangelische Kirche im Dortmunder Raum in der Zeit von 1918 bis 1945, (Geschichte Dortmunds im 19. und 20. Jahrhundert, 2), Dortmund 1979, 153–162; Helmut Busch: Reinhard Mumm als Reichstagsabgeordneter, in: JVVKG 65 (1972), 189–217; ders.: Das Problem einer christlichen Politik in den Siegerländer Wahlkämpfen während der Weimarer Zeit, in: JVVKG 71 (1978), 119–165.

Auf weitere Verweise wird im Folgenden im Regelfall verzichtet, da die entsprechenden Angaben den hier angegebenen Werken entnommen werden können.

wurde er 1912 in Stoeckers früherem Siegener Wahlkreis in den Reichstag gewählt (1909 war er in der Ersatzwahl nur knapp unterlegen). Bis 1932 gehörte er allen Reichstagen an: von 1912 bis 1918 für die CSP, von 1919 bis 1929 als Mitglied der Deutschnationalen Volkspartei und schließlich die letzten Jahre für den Christlich-sozialen Volksdienst. Seine parteipolitische Basis bildete dabei das Siegerland, dessen Menschen und deren Religiosität er sich, obwohl er nie dort gewohnt hat, verbunden fühlte.

In seiner parteipolitischen Arbeit – Schwerpunkte waren Kulturfragen, etwa die Schulproblematik in der Weimarer Republik – konnte er seine größte Wirksamkeit entfalten. Mumm war im Reichstag selbsternannter Lobbyist für die evangelische Kirche und die Verbände des Verbandsprotestantismus. Dem Siegerland schenkte er dabei gerade in seiner politischen Arbeit besondere Aufmerksamkeit. Dabei interessierte ihn weniger der Entwurf einer politischen Gesamtkonzeption als die praktische direkte Hilfe für seinen Wahlkreis. Nachdem er 1923 zum ersten westfälischen Sozialpfarrer ernannt worden war (verbunden mit einer kleinen Pfründenpfarrstelle auf der Hohensyburg), intensivierte er diese Arbeit, beispielsweise durch eine Förderung einer christlichen Baugenossenschaft im Siegerland, die einer seit der Jahrhundertwende in Berlin erfolgreich tätigen christlich-sozialen Baugenossenschaft (dem Vaterländischen Bauverein) nachempfunden war.

Neben seiner organisatorischen Begabung, die der christlich-sozialen Bewegung auch in Krisenzeiten ihr Überleben gesichert hat, zeigte Mumm schon früh ein journalistisches Gespür. Mit der Erkenntnis, daß eine erfolgreiche Presse für den Erfolg der christlich-sozialen Bewegung zentral war, widmete er diesem Bereich seine besondere Aufmerksamkeit. Bereits mit Beginn der Tätigkeit als Generalsekretär der Freien Kirchlich-sozialen Konferenz übernahm er die Herausgabe der Vereinszeitschrift, der Kirchlich-sozialen Blätter. Mit kurzen Unterbrechungen war er bis zu seinem Tod dafür verantwortlich. Die Kirchlich-sozialen Blätter, die praktisch bis in die Endphase der Weimarer Republik treu auf der alten Stoecker-Linie verblieben, forderten einen Ausbau der staatlichen Sozialpolitik und ein größeres Engagement der Kirchen auf sozialem Gebiet. Gleichzeitig waren sie ein wichtiges Diskussionsforum für den sozialkonservativen Protestantismus. Blieben die „Blätter“ primär kirchlich orientiert, so haben sich bei anderen Projekten Mums seine politische und seine kirchliche Arbeit verbunden: Für das Blatt des Evangelischen Arbeitervereins Berlin („Evangelische Arbeiterzeitung“) verfaßte er von 1902 bis 1904 sogenannte „Wochen-schauen“. Diese Betrachtungen, zumeist Reflexionen wichtiger politischer Ereignisse, waren ein wichtiges Instrument kirchlich-sozialer Meinungsbildung, indem sie eine christliche Interpretation der Tages-

politik lieferten. Mumm setzte diese Form des politisch-theologischen Kommentars dann sowohl in der von ihm und anderen für das Ruhrgebiet und den Wuppertaler Raum 1902 gegründeten Wochenzeitung „Die Arbeit“ fort als auch 1910–11 in der kirchlich-konservativen Wochenzeitung „Die Reformation“. Ebenso berichtete er für die in Siegen erscheinende christlich-soziale Zeitung „Das Volk“ von politischen Ereignissen (z. B. 1919 mehrere Wochen aus der Nationalversammlung). Einen anderen Charakter hatten dagegen die geistlich ausgerichteten erbaulichen Beiträge Mumms. Neben verschiedenen Sonn- und Feiertagsbetrachtungen sowie einigen Predigten sind hier primär die seit 1928 wöchentlich in der „Deutschen Tageszeitung“ (Berlin) erschienenen Betrachtungen „Aus der Reichshauptstadt“² zu nennen. Allerdings stellen sie bereits einen Sonderfall dar, da Mumm immer wieder politische Bewertungen einfließen ließ.

Die Verbindung von kirchlichem Engagement und politischer Arbeit und der offensive Verzicht auf parteipolitische Neutralität führten dazu, daß Mumm zwar seine Position innerhalb der kirchlich-sozialen Organisationen festigen konnte, aber gleichzeitig mit den großen Organisationen des Verbandsprotestantismus und der verfaßten Kirche in einige Konflikte geriet. So scheiterte eine Anstellung Mumms bei der Inneren Mission gerade daran, daß ein Verzicht auf parteipolitische Arbeit und auf öffentliche politische Äußerung bei ihm kaum vorstellbar erschien.³

Mumms Interesse galt dem aktuellen, gegenwärtigen Geschehen. Fast alle seine Artikel, Broschüren und Bücher sind aus akuten Fragestellungen und Problemlagen entstanden. Schaut man sich die Themen seiner Beiträge an, so fällt auf, daß sie fast ausnahmslos aus den eigenen Arbeitsschwerpunkten bzw. den Interessen entstanden sind: Die Themenbereiche staatliche und kirchliche Sozialpolitik sowie Ausbau und Verteidigung der sozialen Gesetzgebung ziehen sich durch das gesamte Werk hindurch. In der Weimarer Republik nimmt daneben der Bereich der Schulpolitik, die verschiedenen Versuche, ein Reichsschulgesetz zu verabschieden, breiten Raum ein. Als profiliertes Parteipolitiker äußert sich Mumm immer wieder zu politischen Fragen, seine nationalistische, monarchistische, antidemokratische und antisemitische Einstellung blieb dabei immer bestehen. Als weiterer Themenschwerpunkt sei hier nur seine Kommentierung kirchlicher Vorgänge genannt. Seine tendentiell kritische Haltung gegenüber der Amtskirche

² Sie waren einer ähnlichen Kolumne von Otto Dibelius, dem „Sonntagsspiegel“ in der Tageszeitung „Der Tag“, nachempfunden.

³ Vgl. dazu Archiv des Diakonischen Werkes, Berlin, CA 14 I; vgl. auch die verschiedenen Vorgänge in Mumms Personalakte, Landeskirchliches Archiv Bielefeld.

veränderte sich in der Weimarer Republik deutlich. Mumm vertrat und unterstützte kirchliche Interessen in der Nationalversammlung und im Reichstag, gleichzeitig kämpfte er erfolgreich für eine stärkere Verankerung der Behandlung der sozialen Frage in kirchlichen Gremien.

Gegenüber diesem dem Tagewerk zuzuordnenden Beiträgen finden sich nur wenige grundsätzliche Betrachtungen Mumms. Die Reflexion des eigenen Tuns bzw. die theologische Begründung seiner Arbeit war seine Sache nicht. Die wenigen Äußerungen etwa zum Verhältnis Pfarrer und Politik bzw. Politik und Kirche sind schlicht in ihrer Argumentation und ohne nähere Erläuterungen (eine Scheidung aber keine Unterscheidung beider Bereiche): Mumm berief sich in seiner Argumentation ausdrücklich auf seinen Mentor Stoecker und versuchte dessen „alte“ Antworten auf die veränderten gesellschaftlichen Bedingungen zu übertragen.

Insgesamt stellt Mumms journalistische Arbeit aber eine einzigartige Quelle zum Einblick in die christlich-soziale Gedankenwelt und ihre Arbeitsschwerpunkte dar. Die Kommentierung politischer Ereignisse und der Versuch, durch die Presse die christlich-sozialen Gedanken in Kirche und Gesellschaft dauerhaft zu verankern, lassen sich ebenso nachzeichnen wie die Grundkonstanten der christlich-sozialen Bewegung, die schon Stoecker mit „Christentum, Vaterland, Sozialreform“ bezeichnet hatte.

Die Auswahlbibliographie der Schriften Reinhard Mumms bietet einen Überblick über dessen äußerst umfangreiches und disparates Schrifttum (fast 2000 Titel). Auswahlkriterien waren, neben der vollständigen Auflistung der selbständigen Veröffentlichungen und herausgegebenen Werke, Bedeutsamkeit und Relevanz des Beitrages (für Mumms Denken bzw. für die christlich-soziale Bewegung) und dessen Repräsentativität. Es ist versucht worden, Mumms weites Themenspektrum ebenso zu dokumentieren, wie die verschiedenen Textgattungen. Grundstock dieser Bibliographie ist die Sammlung seiner Veröffentlichungen im Nachlaß Mumm, Bundesarchiv, Abteilung Berlin (bis 1996 Potsdam), 90 Mu 3, 21–24 und 172–237.

I. Selbständige Veröffentlichungen, herausgegebene Bücher und größere Abhandlungen

(Hg.) Reform der Konfirmationspraxis! I. 61 Gutachten zu den Erfurter Thesen, (Hefte der Freien Kirchlich-sozialen Konferenz 11/12), Berlin 1900.

(Hg.) Reform der Konfirmationspraxis! II. 42 Gutachten zu den Erfurter Thesen mit einem Verzeichnis der Literatur über Konfirmationsreform, (Hefte der Freien Kirchlich-sozialen Konferenz 15/16), Berlin 1901.

Kirchlich-soziale Chronik, jährlich in: Kirchliches Jahrbuch, Gütersloh, 28–57, 1901–1930.

Soziale Ausbildungs- und Unterrichtskurse, (Soziale Streitfragen, 2), o.O. o.J. (1904)

Die Polemik des Martin Chemnitz gegen das Konzil von Trient. Erster Teil: Mit einem Verzeichnis der gegen das Konzil von Trient gerichteten Schriften, Diss. theol (1899), Naumburg 1905.

Eine eigene sozial-politische Theorie für die christlich-nationale Arbeiterbewegung? Referate auf der 12. Hauptversammlung d. Freien-kirchlich-sozialen Konferenz zu Freiburg i.Br. am 4.4.1907, (Hefte der Freien Kirchlich-sozialen Konferenz, 41), Berlin 1907.

(gemeinsam mit Ludwig Weber, Hgg.) Taschenbuch für evangelische Arbeiter auf das Jahr (1907), Berlin 1907.

Die öffentliche Mission und die Presse, (Flugschrift der Freien Kirchlich-sozialen Konferenz, 6), Berlin 1909.

Die wirtschaftliche Lage des Siegerlandes, Siegen o.J. (1910) (in: Nachlaß Mumm, Bundesarchiv Berlin, 90 Mu 3, 73, Bl. 13–16).

Aus dem Reichstag. Reden im amtlichen Wortlaut, Siegen 1913.

(Hg.), 1914: D. Adolf Stoecker. Reden im Reichstag. Amtlicher Wortlaut, Schwerin.

(Hg.), o.J. (1915): Kriegsliederbuch. Mit Gott für Kaiser und Reich!. Hrsg. v. einem Mitglied des Reichstages. o.O.

Der Christ und der Krieg, Leipzig 1916.

Der kommende Friede, Leipzig 1918.

Der Religionsunterricht und die Nationalversammlung. Mit 3 Reden des Abgeordneten D. Reinhard Mumm in der Nationalversammlung am 11. März, 31. Juli und 12. Oktober 1919 in amtlichem Wortlaut. Berlin 4. Aufl. (8.–13. Tsd.), 1920, (Staatspolitische Aufklärungsschrift, 5.), (3. Auflage = Der Religionsunterricht und die Nationalversammlung. Rede des Abgeordneten D. Reinhard Mumm in der Nationalversammlung am 11. März 1919. Amtl. Wortlaut. 3. durch eine Sitzungsübersicht erw. Aufl. Siegen 1919).

Was jeder Christ von den heutigen Parteien wissen muß. Hamburg 1919 (2. Aufl. 1924).

Die Lichtbühne. Ein Lichtblick aus den Verhandlungen der Dt. verfassungsgeb. Nationalversammlung. Das neue Dt. Lichtspielgesetz v. 12. Mai 1920, (Deutschnationale Politik, Heft 14), Berlin o.J. (1920).

Entwurf zum Reichsschulgesetz. Kritische Bemerkungen, Berlin 1921.

Das Reichsschulgesetz zur Ausführung von Artikel 146 Absatz 2 der Reichsverfassung, (Pädagogisches Magazin, 890), Langensalza 1922.

Zum Gedächtnis von Pfarrer D. H. Ludwig Weber, geb. am 2. April 1846 in Schwelm, gest. am 29. Januar 1922 in Bonn, (Flugschrift der Freien Kirchlich-sozialen Konferenz, 18), Leipzig 1922.

Margarete Behm. Die Führerinnen der deutschen Heimarbeiterinnen. Ein Lebensbildnis, Berlin 1924.

(gemeinsam mit Friedrich W. Oelze) Die deutschnationale Volkspartei und die kulturelle Aufgaben des Reichstages und preußischen Landtages. (Deutschnationale Flugschrift, Nr. 151), Berlin 1924.

Germanischer Glaube? Ein Wort über Christentum und Volkstum, (Flugschrift der Freien Kirchlich-sozialen Konferenz, 21), Leipzig 1925.

Schein und Sein in der heutigen Kulturpolitik. Unter besonderer Berücksichtigung der Arbeit des Reichstages hinsichtlich des Reichsschulgesetzes, (Deutschnationale Flugschrift, 262), Berlin 1926

Soziale Ausschüsse nach den neuen Kirchenverfassungen, (Flugschrift der Freien Kirchlich-sozialen Konferenz, 22), Leipzig 1926

Das Reichsschulgesetz. Vortrag gehalten auf dem 18. Ev.-luth. Schulkongreß zu Leipzig von D. Mumm, Berlin, M.d.R., Dresden 1927.

Was müssen wir vom Schankstättengesetz fordern?, Berlin o.J. (1927).

Christlich-sozial und deutsch-national. Ein Wort gegen die Zersplitterungssucht, (Deutschnationale Flugschrift, 315), Berlin 1928.

Die soziale Kraft der evangelischen Kirche in Stadt und Land. Vortrag, gehalten auf der Hauptversammlung des Freunde der Positiven Union, Berlin 1928.

Die soziale Kraft der evangelischen Kirche in Stadt und Land, Berlin 1929.

Die entscheidende Frontstellung, Berlin 1929 (Quelle: Nachlaß Mumm, Bundesarchiv Berlin, 90 Mu 3, 196, Bl. 14–17).

Unser Programm. Christentum – Vaterland – Volksgemeinschaft – Kaisertum, Berlin 1929.

Die christlich-soziale Fahne empor! Ein Wort zur gegenwärtigen Lage, Siegen 1930.

Der Christ und die Politik, (Friedensbotenhefte, 81), Kassel 1931.

Der christlich-soziale Gedanke, Berlin 1933.

II. Zeitungs- und Zeitschriftenartikel

(1894/95) Gründet sozialwissenschaftliche Studentenvereinigungen, in: Akademische Blätter. Zeitschrift des (Kyffhäuser-)Verbandes der Vereine Deutscher Studenten, München u.a. 9 (1894/95), 213 f.

(1895/96) Sozialwissenschaftlicher Kursus in Halle vom 16.–20. April 1895, in: Akademische Blätter 10 (1895/96), Nr. 3, 30–32.

(1895/96) Die sozialwissenschaftlichen Studentenvereinigungen, in: Akademische Blätter 10 (1895/96), Nr. 4, 44–45 (I); Nr. 5, 54–55 (II); Nr. 6, 66–68 (III); Nr. 7, 82–85 (IV); Nr. 8, 94–96 (V).

(1896/96) Nietzsche und der Nationalismus im Kyffhäuserverband, in: Akademische Blätter 11 (1896/97), Nr. 17, 238–239; Nr. 18, 255–257.

- (1898) Aus dem kirchlichen Leben Englands, in: Deutsche Evangelische Kirchenzeitung, Berlin 12, Nr. 31, 264–267; Nr. 32, 276–278.
- (1899) Aus dem sozialen Leben Englands einst und jetzt, in: Deutsch-evangelisches Jahrbuch 1 (1899), 162–182.
- (1899) Trennung von Einsegnung und Annahme, in: Kirchlich-soziale Blätter, Berlin 2 (1899), Nr. 10 (Okt.), 82f; Nr. 11 (Nov.), 90 f.
- (1899/1900) Mannigfaltigkeit und Einheit im Kyffhäuserverband, in: Akademische Blätter 14 (1899/1900), Nr. 13, 187–188.
- (1900) Verderbte Wohltätigkeit, in: Deutsche Evangelische Kirchenzeitung 14 (1900), Nr. 50, 424 f.; Nr. 51, 432 f.
- (1900/01) Ein Gewerkverein der Heimarbeiterinnen, in: Soziale Praxis und Archiv für Volkswohlfahrt, Jena 10 (1900/01), Nr. 18, 436–439.
- (1901): Der neue Gewerkverein der Heimarbeiterinnen, in: Hefte der Freien Kirchlich-Sozialen Konferenz, 17, 42–49.
- (1901/02) Die Krankenversicherung der Hausgewerbetreibenden, in: Soziale Praxis 11 (1901/1902), Heft 30, Sp. 991–994.
- (1901/02) Invalidenversicherung der Hausgewerbetreibenden, in: Soziale Praxis 11 (1901/1902), Heft 20, Sp. 516–517.
- (1901/02) Schutz der Heimarbeiterinnen!, in: Soziale Praxis 11 (1901/1902), Sp. 113–116.
- (1902) Auf christlicher Grundlage. Zum christlichen Gewerkschaftskongreß 29. Juni bis 2. Juli in Minden, in: Kirchlich-soziale Blätter 5 (1902), Nr. 6, 49–51.
- (1902) Christen und die Kunst, in: Kirchlich-soziale Blätter 5 (1902), Nr. 10, 77 f.
- (1902) Christliche Arbeiterbewegung, in: Evangelische Kirchenzeitung, Berlin 76 (1902), Nr. 26, 603–604; Nr. 31, 731–732; Nr. 41, 972–973; Nr. 45, 1073–1075; Nr. 49, 1168–1171.
- (1902) Das Werk Jesu Christi, in: Die Reformation. Deutsche Evangelische Kirchenzeitung für die Gemeinde, Berlin 1 (1902), Nr. 26, 413–416.
- (1903) Christentum und Politik, in: Evangelische Arbeiterzeitung 5 (1903), Nr. 18, 3–5.
- (1903) Christliche Arbeiterbewegung, in: Evangelische Kirchenzeitung 77 (1903), Nr. 3, 59–60; Nr. 12, 274–275; Nr. 32, 754–755.
- (1903) Die Ergebnisse der Generalsynode 1902, in: Die Arbeit. Wochenschrift für die schaffenden Stände in Stadt und Land, 2 (1903), Nr. 26, 3–6; Nr. 29, 3–5; Nr. 30, 3–4; Nr. 31, 3–6; Nr. 32, 3–4.
- (1903) Zwei Doktoren der Theologie, in: Kirchlich-soziale Blätter 6 (1903), Nr. 10, 65 f.
- (1903) Zwei Wege für die innere Mission, in: Neue Christoterpe. Ein Jahrbuch, Jena 24 (1903), 404–416.
- (1904) Christliche Arbeiterbewegung, in: Die Arbeit 3 (1904), Nr. 13, 2f; Nr 36, 2.

- (1904) Der Christ und der Streik, in: Neue Christoterpe 25 (1904), 394–410.
- (1905) Christlich-national, in: Neue Christoterpe 26 (1905), 364–382.
- (1905) Die evangelischen Arbeitervereine und die christlichen Gewerkschaften, in: Evangelische Arbeiterzeitung 8 (1905), Nr. 3.
- (1905) Grundsätzliches über Gewerkschaften, in: Das Reich. Nationale Zeitung für soziale Reform, Berlin 2 (1905), Nr. 162, 13.07.1905.
- (1905) Klassenkämpfe, in: Das Reich 2 (1905), Nr. 179, 2.8.1905.
- (1905) Politik und soziale Arbeit, in: Kirchlich-soziale Blätter 8 (1905), Nr. 1, 2–5.
- (1905) Seelsorge im Klassenkampf, in: Die Reformation (1905), Nr. 19, 296–297.
- (1905/06) Gewerkverein christlicher Bergarbeiter, in: Akademische Blätter 20 (1905/06), 192.
- (1905/06) Kongreß der christlichen Gewerkschaften, in: Der Deutsche 4 (1905/06), Nr. 19, 87–91.
- (1906) Bilder aus der kirchlich-sozialen Arbeit, in: Monatsschrift für Pastoraltheologie 1906, 419–425.
- (1906) Christliche Arbeiterbewegung, in: Evangelische Kirchenzeitung 80 (1906), Nr. 32, 765–767.
- (1906) Die Heranbildung christlicher Arbeiterführer, in: Kirchlich-soziale Blätter 9 (1906), Nr. 4, 31.
- (1906) Neue kirchlich-soziale Waffen, in: Kirchlich-soziale Blätter 9 (1906), Nr. 9, 65 f.
- (1906) Vier Grundsätze über den Streik, in: Evangelische Arbeiterzeitung 8 (1906), Nr. 18.
- (1906) Zur Ethik des theologischen Radikalismus, in: Die Reformation 5 (1906), Nr. 46, 727–729.
- (1906/07) Probleme der christlich-nationalen Arbeiterbewegung, in: Akademische Blätter 21 (1906/07), 197.
- (1906/07) Ein nationales Wort zu den Reichstagswahlen, in: Akademische Blätter 21 (1906/07), 350.
- (1907) Der Sozialismus von Karl Marx und die soziale Bewegung, in: Soziales Handbuch. Hrsg. v. Ludwig Weber, Hamburg 1907, 48–53.
- (1907) Wie stellt sich der organisierte Arbeiter bei Gemeindewahlen, in: Soziales Handbuch. Hrsg. v. Ludwig Weber, 225–227.
- (1907) Konfessionelle Arbeitervereine, in: Soziales Handbuch. Hrsg. v. Ludwig Weber, 541.
- (1907) Die Lage der Evangelischen Arbeitervereine, in: Das Reich 4 (1907), Nr. 204, 5.6.1907.
- (1907) Die Notwendigkeit einer sozialpolitischen Theorie für die christlich-nationale Arbeiterbewegung. Thesen, in: Kirchlich-soziale Blätter 10 (1907), Heft 4, 29–30.

(1907) Die parteipolitische Neutralität der christlichen Gewerkschaft, in: Das Reich 4 (1907), Nr. 284, 6.9.1907.

(1907) Ebenezer. Zur Erinnerung an die Gründung der Konferenz den 27.-28. April 1907, in: Kirchlich-soziale Blätter 10 (1907), Nr. 5, 27-39; Nr. 6, 50f (= Hefte der Freien Kirchlich-Sozialen Konferenz, 38, 13-27).

(1907) Grenzen der Inneren Mission, in: Kirchlich-soziale Blätter 10 (1907), Nr. 8/9, 65.

(1907) Keine Standesparteien, in: Der Deutsche 6(1907), Nr. 3, 20.4.107.

(1907) Verkirchlichung der Heidenmission, in: Der Deutsche, 7 (1907), 273-275.

(1908) Die kirchlich-soziale Arbeit des letzten Menschenalters, in: Kirchlich-soziale Blätter 11 (1908), Nr. 10, 77.

(1909) D. Adolf Stoecker, in: Akademische Blätter 24 (1909), Nr. 1, 1+2.

(1909) D. Adolf Stoecker, in: Kirchlich-soziale Blätter 12 (1909), Nr. 2, 9.

(1909) Ein Gang durch D. Stoeckers Bibliothek, in: Die Reformation 8 (1909), Nr. 26, 420 f.

(1909) Vergeßt es nicht! Ein Wort für die deutsche Sozialreform, in: Die Arbeit 8 (1909), Nr. 26, 2.

(1909) Weder Klassenkampf noch Patriarchalismus!, in: Deutsches-evangelisches Jahrbuch 1 (1909), 248-260.

(1910) Die Frau und die Presse, in: Die Arbeit 9 (1910), Nr. 10, 5 f.

(1910) Die Schichten der Arbeiterschaft, in: Die Arbeit 9 (1910), Nr. 47, 1-3.

(1910) Eine aktuelle kirchlich-soziale Aufgabe, in: Kirchlich-soziale Blätter 13 (1910), Nr. 8, 61 f.

(1910) Inwieweit haben sich die Vereinsgeistlichen der Inneren Mission an kirchlich-sozialer und christlich-sozialer Arbeit zu beteiligen?, in: Kirchlich-soziale Blätter 13 (1910), Nr. 8, 641.

(1910) Stoecker über Bodelschwingh, in: Evangelischer Arbeiterbote, Hattingen 26 (1910), 14.4.1910.

(1910) Zum Programmwurf (der CSP, N.F.), in: Das Volk, Siegen 22 (1910), Nr. 204, 1.9.1910.

(1911) Anna Stoecker, in: Die Reformation 10 (1911), 32 ff.

(1911) Der Ausweg. Ein Nachwort zum Fall Jatho, in: Der Tag. Moderne Illustrierte Zeitung, Berlin 1911, Nr. 158, 8.7.1911.

(1911) Die Bedeutung der Arbeitskammer, in: Die Arbeit 10 (1911), Nr. 12, 4-5.

(1911) Interkonfessionelle christliche Gewerkschaften, in: Kirchlich-soziale Blätter 14 (1911), Nr. 3, 17 f.

- (1911) Sozial-Psychologisches, in: Akademische Blätter 25 (1910/11), Nr. 19, 1.1.1911, 293–295.
- (1911) Wider die Trusts, in: Die Arbeit 10 (1911), Nr. 48, 3 f.
- (1912) Die christlich-nationale Fahne, in: Kirchlich-soziale Blätter 15 (1912), Nr. 7/8, 57 f.
- (1912) Mischehen in den Kolonien, in: Die Arbeit 11 (1912), Nr. 13, 3 f.
- (1912/13) Adolf Stoecker, in: Akademische Blätter 27 (1912/13), 262–264.
- (1913) Der Stand der deutschen Sozialpolitik, in: Die Arbeit 12 (1913), Nr. 35, 2 f.
- (1913) Der ständische Gedanke, in: Kirchlich-soziale Blätter 16 (1913), Nr. 7, 53.
- (1913) Die Geißel der Arbeitslosigkeit, in: Die Arbeit 12 (1913), Nr. 52, 2.
- (1913) Eigenbetrieb der Inneren Mission, in: Kirchlich-soziale Blätter 16 (1913), Nr. 10, 75 f.
- (1913) Freireligiöse Propaganda, in: Die Arbeit 12 (1913), Nr. 50, 4.
- (1913) Stoecker, Adolf, in: Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 24, Ergänzungsband. Leipzig.
- (1913) Wie ich Leser des „Volk“ wurde, in: Das Volk 25 (1913), 31.12.1913, 3.
- (1913) Zum konfessionellen Frieden, in: Die Arbeit 12 (1913), Nr. 32, 2.
- (1914) Adolf Stoecker, in: Die Arbeit 13 (1914), Nr. 6, 1.
- (1914) Der deutsche Reichstag und die Mission, in: Evangelisches Missions Magazin, Basel 58 (1914), Heft 5, 223 f.
- (1914) Der Krieg und die innere Politik, in: Das Volk 26 (1914), Nr. 194, 20.8.1914.
- (1914) Der Weltkrieg und unser Volk, in: Norddeutsche Allgemeine Zeitung, Berlin, 11.9.1914.
- (1914) Sonntagsruhe, in: Die Arbeit 13 (1914), Nr. 5, 3 f.
- (1914) Zusammenschluß der nationalen Parteien, in: Der Tag, Nr. 122, 27.9.1914.
- (1915) Bismarck und die deutsche Sozialpolitik, in: Die Reformation 14 (1915), 151–152.
- (1915) Eine Aufgabe für den Pfarrerstand, in: Kirchlich-soziale Blätter 18 (1915), Nr. 8/9, 1.
- (1915) Im Haus Adolf Wagners, in: Die Arbeit 14 (1915), Nr. 14, 2.
- (1915) St. Manchester, in: Das Volk 27 (1915), 3.1.1915.
- (1915/16) Die zweite Reichsgründung, in: Akademische Blätter 30 (1915/16), Nr. 21.
- (1916) Die kirchlich-nationale Kriegstagung, in: Kirchlich-soziale Blätter (1916), Nr. 12, 60.

- (1916) D. Stoecker und D. Weber, in: Kirchliche Rundschau für die evangelischen Gemeinden Rheinland und Westfalen 31 (1916), Nr. 8, 171–173.
- (1916) Film als Volksverwüster, in: Das Volk 28 (1916), Nr. 156.
- (1916) Hausbenutzer und Wohnungsfragen, in: Die Reformation 15 (1916), 81 f.
- (1916/17) Flandern, in: Akademische Blätter 31 (1916/17), 270–272..
- (1917) Christlich-soziale Zeitfragen, in: Das Volk 29 (1917), Nr. 185, 9.8.1917.
- (1917) Ein Wort über die Kriegsschulden, in: Das Volk 29 (1917), Nr. 303, 29.12.1917.
- (1917) Eine neue Zeit, in: Das Volk 29 (1917), Nr. 84, 11.4.1917.
- (1917) Frauenarbeit und Frauenwahlrecht im Kriegshilfsdienst, in: Fürsorge für die weibliche Jugend, Berlin 26 (1917), Heft 4 (April 1917), 113–117.
- (1917) Kleinsiedlungen, in: Kirchlich-soziale Blätter 20 (1917), Nr. 8/9, 32 f.
- (1917) Kriegsziele, in: Das Volk 29 (1917), Nr. 112, 14.5.1917.
- (1917) Landtagswahlreform, in: Das Volk 29 (1917), Nr. 289, 11.12.1917.
- (1917) Martin Luther und der Bauernkrieg, in: Die Arbeit 16 (1917), Nr. 44, 2 f.
- (1917) Typen vom christlich-nationalen Arbeiterkongreß, in: Evangelischer Arbeiterbote 45 (1917), 8.11.1917.
- (1917) Zum Heimgang Adolf Wagners, in: Das Volk 29 (1917), November 1917.
- (1918) Arbeitskammer, in: Der Reichsbote 46 (1918), Nr. 210, 28.4.1918.
- (1918) Bevölkerungspolitik, in: Das Volk 30 (1918), 13.6.1918.
- (1918) Das preußische Wahlrecht, in: Westfälisch-Lippische Volkszeitung, 16.6.1918.
- (1918) Der Hauptausschuß, in: Das Volk 30 (1918), Nr. 223, 23.9. 1918.
- (1918) Der U-Bootkrieg wird immer gefährlicher, in: Westfälisch-Lippische Volkszeitung, Nr. 159, 10.7.1918.
- (1918) Die deutschen Ostseeprovinzen, in: Reclams Universum. Illustrierte Wochenzeitschrift, Leipzig 34 (1918), 625–627.
- (1918) Estland und Kurland, in: Das Volk 30 (1918), 3.4.1918.
- (1918) Finnland, in: Das Volk 30 (1918), Nr. 10, 12.1.1918.
- (1918) Schwere Tage, in: Das Volk 30 (1918), 8.10.1918.
- (1918) Siegfriede, in: Das Volk 30 (1918), 6.3.1918.
- (1918) Unser Kaiser, in: Das Volk 30 (1918), Nr. 262, 7.11.1918.
- (1918) Up ewig ungedeelt, in: Der Reichsbote 46 (1918), Nr. 195, 20.4.1918.

(1918) Zu den Nationalwahlen. Die Christlich-Sozialen, in: Das Volk 30 (1918), Nr. 284, 4.12.1918.

(1918) Zur Lage, in: Das Volk 30 (1918), 19.11.1918.

(1919) Das Betriebsrätegesetz, in: Das Volk 31 (1919), Nr. 302, 29.12.1919.

(1919) Das Werden der Volkskirche, in: Der Reichsbote 47 (1919), Nr. 165, 4.4.1919.

(1919) Der 9. November, in: Düsseldorfer Nachrichten 44 (1919), Nr. 530, 9.11.1919.

(1919) Der Friedensausschuß in Berlin, in: Das Volk 31 (1919), Nr. 104, 6.5.1919.

(1919) Der Geisteskampf der Kirchlich-Sozialen, in: Geisteskampf der Gegenwart, Gütersloh 55 (1919), 220-222.

(1919) Der Kirchentag, in: Zwickauer Zeitung, Nr. 210, 11.9.1919.

(1919) Der kirchlich-soziale Gedanke in der neuen Reichsverfassung, in: Kirchlich-soziale Blätter 22 (1919), Nr. 7-9, 2-4; Nr. 10-12, 2-4.

(1919) Die Arbeit der Nationalversammlung, in: Das Volk 31 (1919), Nr. 121, 26.5.1919.

(1919) Die Bestimmungen der Reichsverfassung über Kirche und Schule, in: Neue Preußische (Kreuz-)Zeitung 71 (1919), Nr. 364, 5.8.1919.

(1919) Die freie evangelische Volkskirche, in: Die Reformation 18 (1919), Nr. 32, 10.8.1919, 250.

(1919) Die kirchlich-soziale Idee, in: Die Reformation 18 (1919), 108-109.

(1919) Die kirchliche Freiheit, in: Neue Preußische (Kreuz-)Zeitung 71 (1919), Nr. 563, 20.11.1919.

(1919) Die kommende Generalsynode, in: Das Volk 31 (1919), Nr. 243, 17.10.1919 (= Der Reichsbote, Nr. 506, 14.10.1919).

(1919) Die neue Reichsverfassung, in: Deutsches Pfarrerblatt 23 (1919), Nr. 8, 67 f.

(1919) Die neue Reichsverfassung und die Kirche, in: Das Volk 31 (1919), Nr. 56, 7.3.1919.

(1919) Die neue Zeit für Kirche und Schule, in: Kirchlich-soziale Blätter 22 (1919), Nr. 4-6, 3-4.

(1919) Die Notverfassung, in: Düsseldorfer Nachrichten 44 (1919), Nr. 65, 11.2.1919.

(1919) Ein großer Tag in Weimar, in: Das Volk 31 (1919), Nr. 64, 14.3.1919.

(1919) Ein Religionskampf in Weimar, in: Der Reichsbote 47 (1919), Nr. 292, 20.6.1919.

(1919) Einberufung der Generalsynode!, in: Der Reichsbote, Nr. 577, 14.11.1919.

(1919) Eine freie Volkskirche, in: Kirchlich-soziale Blätter 22 (1919), Nr. 1-3, 1 f.

(1919) Kirche und Schule (=Rubrik), in: Der Reichsbote 47 (1919), Nr. 290, 18.6.1919; Nr. 291, 19.6.1919; Nr. 346, 18.7.1919; Nr. 372, 2.8.1919; Nr. 77, 13.2.1919; Nr. 89, 19.2.1919; 10.5.1919.

(1919) Kirche und Schule in der Reichsverfassung, in: Neue Preußische (Kreuz-)Zeitung 71 (1919), Nr. 109, 11.2.1919.

(1919) Kirche und Schule, in: Der Reichsbote 47 (1919), Nr. 470, 24.9.1919.

(1919) Kirchliche Freiheit, in: Das Volk 31 (1919), Nr. 43, 20.2.1919.

(1919) Kirchliche Reform, in: Das Volk 31 (1919), Nr. 223, 24.9.1919.

(1919) Noch weht die Flagge schwarz-weiß-rot, in: Das Volk 31 (1919), Nr. 131, 7.6.1919.

(1919) Parteipolitik und Arbeiterpolitik, in: Das Volk 31 (1919), Nr. 245, 20.10.1919.

(1919) Soziale Arbeit in Weimar, in: Düsseldorfer Nachrichten 44 (1919), Nr. 97, 6.3.1919.

(1919) Sozialisierung, in: Das Volk 31 (1919), Nr. 65, 18.3.1919.

(1919) Um die Sonntagsruhe, in: Das Volk 31 (1919), Nr. 297, 20.12.1919.

(1919) Unser Heer, in: Der Reichsbote 47 (1919), Nr. 237, 15.5.1919.

(1919) Was wollen wir denn tun?, in: Das Volk 31 (1919), Nr. 133, 11.6.1919.

(1919) Wir Monarchisten in Weimar, in: Der Aufrechte 1 (1919), Nr. 16, 125-126.

(1920) Adolf Stoecker, in: Das Volk 32 (1920), Zweites Blatt, Nr. 288, 10.12.1920.

(1920) Betriebsräte und Sozialreform, in: Korrespondenz der Deutschenationalen Volkspartei 3 (1920), Nr. 19, 23.10.1920.

(1920) Der germanische Gedanke, in: Korrespondenz der Deutschenationalen Volkspartei 3 (1920), Nr. 247, 30.10.1920.

(1920) Der Kampf gegen die Arbeitslosigkeit, in: Die Wacht. Deutschenationales Wochenblatt, Barmen 19 (1920), Nr. 38, 18.9.1920.

(1920) Der Religionsunterricht in der Reichsverfassung, in: Neue Preußische (Kreuz-)Zeitung 72 (1920), Nr. 58, 1.2.1920.

(1920) Die Aufbau-Parteien, in: Die Wacht 19 (1920), Nr. 50, 11.12.1920, 3.

(1920) Die Aufgaben der Generalsynode, in: Die Post, Nr. 164, 11.4.1920.

(1920) Die deutsch-nationale Fraktion in der Nationalversammlung und der Putsch, in: Tägliche Rundschau, Berlin Nr. 74, 27.3.1920.

(1920) Die deutsch-nationale Volkspartei. Stellung zum Judentum, in: Das Volk 32 (1920), Nr. 248, 23.10.1920.

(1920) Die evangelische Kirche auf dem Weg der Freiheit, in: Das Volk 32 (1920), Nr. 18, 22.1.1920.

(1920) Die Ostjudenfrage, in: Korrespondenz der Deutschnationalen Volkspartei 3 (1920), Nr. 148, 7.7.1920.

(1920) Die Wohnungs- und Siedlungsnot, in: Deutsche Hausbesitzer Zeitung, Berlin 27 (1920), Nr. 32, 5.8.1920, 174 f.

(1920) Nach der Generalsynode, in: Die Post, Nr. 196, 28.4.1920.

(1920) Ostjuden, in: Korrespondenz der Deutschnationalen Volkspartei 3 (1920), Nr. 171, 3.8.1920.

(1920) Reichsschulgesetz, in: Der Reichsbote 48 (1920), Nr. 143, 9.4.1920; Nr. 203, 13.5.1920. 12–14.

(1920) Religiös-sittlicher Wiederaufbau, in: Der Reichsbote 48 (1920), 15.8.1920.

(1920) Rettet die Ehre. Vortrag von D. Mumm, Mitglied der Nationalversammlung am 13. Februar 1920 im großen Saal des Evangel. Vereinshauses, in: Evangelisches Gemeindeblatt München, Nr. 3, März 1920

(1920) Revolution, in: Das Volk 32 (1920), Nr. 72, 27.3.1920.

(1920) Schmeie Tinkeles, in: Korrespondenz der Deutschnationalen Volkspartei 3 (1920), Nr. 181, 15.8.1920.

(1920) Schulreform, in: Das Volk 32 (1920), Nr. 147, 28.6.1920.

(1920) Sozialisierung, in: Der deutsche Volksfreund. (Schwarz-weiß-roter) Christlicher, nationaler und sozialer Volkskalender für das Jahr 1920. Ein Jahrbuch für das deutsche Haus, 30.9 (1920), 32–34.

(1920) Westfälische Männer und Frauen! in: Westdeutsche Rundschau. Tageszeitung für nationale Politik 18 (1920), Nr. 110, 11.5.1920.

(1921) Adolf Stoecker und die Schulkämpfe, in: Evangelisch-lutherisches Vol-Kirchlich-soziale Blätteratt 3 (1921), 41–43, 59–61, 67–69, 49–51.

(1921) Christlich-nationale Arbeiterbewegung, in: Die Wacht 20 (1921), Nr. 29, 2

(1921) Der evangelische Reichsausschuß, in: Das Volk 33 (1921), Nr. 267, 14.11.1921.

(1921) Der germanische Gedanke, in: Deutsches Tageblatt, Nr. 40, 19.6.1921.

(1921) Die Entstehung des Weltkrieges, in: Jahrbuch der Deutschnationalen Volkspartei 1921, 204–207.

(1921) Die Evangelisch-soziale Schule, in: Die Innere Mission im Evangelischen Deutschland, Hamburg 16 (1921), 196–200.

(1921) Die Flagge schwarz-weiß-rot, in: Korrespondenz der Deutschnationalen Volkspartei 4 (1921), Nr. 133, 10.6.1921.

(1921) Die Ostjudenfrage darf nicht zur Ruhe kommen, in: Korrespondenz der Deutschnationalen Volkspartei 4 (1921), Nr. 83, 11.4.1921.

(1921) Die Zukunft unserer Wohlfahrtspflege, in: Das Volk 33 (1921), Nr. 17, 21.12.1921.

(1921) Kleinrentnernot, in: Korrespondenz der Deutschnationalen Volkspartei 4 (1921), Nr. 295, 16.11.1921.

(1921) Liebesarbeit der Einzelgemeinde, in: Die Innere Mission im Evangelischen Deutschland 16 (1921), Heft 8, 121–124.

(1921) Neues Leben in der Evangelischen Kirche, in: Der getreue Eckardt. Halbmonatsschrift für das ganze deutsche Volk, Berlin 2 (1921), Heft 19, 867–869.

(1921) Ortsklassen im Siegerland, in: Das Volk 33 (1921), Nr. 99, 29.4.1921.

(1921) Otto v. Bismarck und Adolf Stoecker, in: Das Volk 33 (1921), Nr. 262 (8.11.1921) u. Nr. 264 (10.11.1921).

(1921) Pfarrer und Politik, in: Korrespondenz der Deutschnationalen Volkspartei 4 (1921), Nr. 34, 10.2.1921.

(1921) Religiöse Kindererziehung, in: Neue Preußische (Kreuz-)Zeitung 73 (1921), Nr. 197, 29.4.1921; Nr. 276, 16.6.1921; Nr. 295, 28.6.1921.

(1921) Stoeckers gewaltige Versammlungen, in: Korrespondenz der Deutschnationalen Volkspartei 4 (1921), Nr. 64, 17.3.1921.

(1921) Wohlfahrtspflege, in: Soziale Praxis, Nr. 2, 12.1.1921, 50 f.

(1921) Zur Geschichte des parlamentarischen Systems, in: Korrespondenz der Deutschnationalen Volkspartei 4 (1921), Nr. 145, 23.6.1921.

(1921/22) Die Jungen und die Alten vom Kyffhäuser, in: Akademische Blätter 36 (1921/22), Nr. 13, 1.10.1921, 138.

(1922) Christlich-sozial in Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart, in: Das Volk 34 (1922), Nr. 32, 7.2.1922.

(1922) Darf ein Christ Politik treiben?, in: Die Volksmission. Monatsschrift für Evangelisation, Apologetik und Vertiefung christlichen Volkslebens, Berlin 3 (1922), Nr. 1, 5–8.

(1922) Der Ansturm gegen das Alte Testament, in: Kirchlich-soziale Blätter 25 (1922), Nr. 3, 22–23.

(1922) Der Kampf um das Reichsschulgesetz, in: Neue Preußische (Kreuz-)Zeitung 74 (1922), Nr. 511, 14.11.1922.

(1922) Der Kampf wider den Alkoholismus, in: Soziale Praxis, Nr. 39, 27.9.1922.

(1922) Otto v. Bismarck und Adolf Stoecker, in: Westfälische Wacht. Wochenblatt für deutschnationale Politik, Hagen, Nr. 20, 20.5.1922.

(1922) Religiös-sozial, in: Die Reformation 21 (1922), Nr. 3, 19.3.1922, 19–21.

(1922) Sabbathschutz und Sonntagsruhe, in: Korrespondenz der Deutschnationalen Volkspartei 5 (1922), Nr. 125, 1.6.1922.

(1922) Staat und Kirche, in: Der Reichsbote 50 (1922), Nr. 78, 15.2.1922.

- (1922) Wider Schmutz und Schund, in: Der Reichsbote 50 (1922), Nr. 166, 7.4.1922.
- (1923) Der Christ und die Politik, in: Der Aufrechte 5 (1923), Beilage I – II.
- (1923) Die Parteien des Reichstages, in: Der Aufrechte 5 (1923), Teil 1–5, Beilage IV – VIII; Teil 6, Nr. 8, 61 f., Teil 7a, Nr. 11, 85 f.; Teil 7b, Nr. 13, 101–102; Teil 8–9, Nr. 14, 109.
- (1923) Parlamentarismus in der Krise, in: Der Tag 1923, Nr. 264, 24.11.1923.
- (1923) Was ist Politik?, in: Der Aufrechte 5 (1923), Beilage II – IV.
- (1924) Arbeiter und Arbeitgeber im Siegerland, in: Das Volk 36 (1924), Nr. 65, 17.3.1924.
- (1924) Arbeitgeber und Arbeitnehmer. Nur durch Volksgemeinschaft zur Volkserhebung!, in: Der Aufrechte 6 (1924), Nr. 6, 65 f.
- (1924) Das neue evangelische preußische Staatskirchengesetz, in: Staats- und Selbstverwaltung 5 (1924), Nr. 21, 2.8.1924, 432f.
- (1924) Das Wahlergebnis in Westfalen-Süd, in: Das Volk 36 (1924), Zweites Blatt, Nr. 307, 31.12.1924.
- (1924) Der deutsche Schulkampf, in: Deutsches Adelsblatt 42 (1924), Nr. 9, 11.8.1924.
- (1924) Der Grundcharakter der deutschnationalen Politik, in: Düsseldorf Nachrichten 49 (1924), Nr. 532, 18.10.1924.
- (1924) Der Kampf gegen den Alkoholismus, in: Soziale Praxis 33 (1924), Nr. 44, 30.10.1924, 940–944.
- (1924) Der Reichsschulgesetzentwurf. Ein Rückblick und Ausblick, in: Katholisches Korrespondenzblatt. Organ der Katholiken in der Deutschnationalen Volkspartei, Berlin 4 (1924), Nr. 2, 3.3.1924.
- (1924) Der Sieg im Siegerland, in: Das Volk 36 (1924), Nr. 116, 16.5.1924.
- (1924) Die Dauer – Krisis, in: Der deutsche Führer. Nationale Blätter für Politik, Kultur und Wirtschaft, Berlin, 3 (1924), Nr. 21, 481–484.
- (1924) Die deutschnationale Reichstagsfraktion, in: Das Volk 36 (1924), Nr. 113, 13.5.1924.
- (1924) Die Deutschnationale Volkspartei eine christliche Partei, in: Korrespondenz der Deutschnationalen Volkspartei 7 (1924), Nr. 118, 8.8.1924.
- (1924) Die Deutschnationale Volkspartei und die christlichen Kirchen, in: Korrespondenz der Deutschnationalen Volkspartei 7 (1924), Nr. 16, 6.2.1924.
- (1924) Die evangelische Kirche und die DNVP, in: Korrespondenz der Deutschnationalen Volkspartei 7 (1924), Nr. 56, 25.4.1924.
- (1924) Die evangelischen Christen und die kommende Reichstagswahl, in: Das Volk 36 (1924), Nr. 94, 22.4.1924.

(1924) Die Wahlpflicht des Christen, in: Evangelisches Kirchenblatt für Groß-Berlin 3 (1924), Nr. 21/22.

(1924) Entscheidende Stunden – entscheidene Grundsätze, in: Der deutsche Führer 3 (1924), Nr. 20, 457–462.

(1924) Evangelisch und katholisch, in: Der Reichsbote 52 (1924), 11.1.1924.

(1924) Kulturelle Arbeit im Reichstag, in: Das Evangelische Deutschland. Kirchliche Rundschau für das Gesamtgebiet des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, Berlin, 1 (1924), Nr. 2, 10–12.

(1924) Pfarrer und Reich, in: Deutsches Pfarrerblatt 28 (1924), Nr. 4/5, 26 f.

(1924) Volks- und Klassenparteien, in: Korrespondenz der Deutschnationalen Volkspartei 7 (1924), Nr. 145, 9.9.1924.

(1924) Völkisch-national!, in: Korrespondenz der Deutschnationalen Volkspartei 7 (1924), Nr. 214, 29.12.1924.

(1924) Westfalen-Süd, in: Das Volk 36 (1924), Nr. 172, 23.7.1924.

(1925) Adolf Stoecker zum Gedächtnis, in: Das Volk 37 (1925), Nr. 290, 11.12.1925.

(1925) Das Ergebnis der Stockholmer Konferenz, in: Korrespondenz der Deutschnationalen Volkspartei 8 (1925), Nr. 199, 8.9.1925.

(1925) Deutschnationale Arbeiterabgeordnete, in: Westfälische Wacht 5 (1925), Nr. 1, 3.1.1925.

(1925) Die Anstalt Bethel und der Reichstag, in: Aufwärts. Christliches Tageblatt, Bethel, 19.2.1925.

(1925) Die christliche Elternschaft im Schulkampf und ihre Forderungen an ein Reichsschulgesetz. Festrede v. D. Mumm in: Die Christliche Schule. Christliche Eltern- Schul- und Erziehungszeitschrift, Dresden 2 (1926), Nr. 5, 1.12.1926, 27–25.

(1925) Die Wahl des Reichspräsidenten, in: Die Westfälische Wacht 5 (1925), Nr. 11, 14.3.1925.

(1925) Ein Stimmungsbild vom Rheinischen Parteitag in Köln, in: Das Volk 37 (1925), Nr. 60, 12.3.1925.

(1925) Ethische Durchdringung des Wirtschaftslebens, in: Der leitende Angestellte 7 (1925), Nr. 7, 69 f.

(1925) Fortgang der Sozialpolitik, in: Das Volk 37 (1925), Nr. 33, 9.2.1925.

(1925) Hindenburg und das Siegerland. Eine Unterredung mit Reichspräsidenten, in: Das Volk 37 (1925), Nr. 150, 30.6.1925.

(1925) Rückblick auf den Stockholmer Kongreß, in: Der Arbeitgeber. Zeitschrift der Vereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände, Berlin 15 (1925), Nr. 139, 8.9.1925.

(1925) Stockholm und die soziale Frage, in: Geisteskampf der Gegenwart 61 (1925), 438–442.

(1925) Stockholm und die nationale Frage, in: Geisteskampf der Gegenwart 61 (1925), 442-448.

(1926) Christlich-nationale Sozialpolitik, in: Das Volk 38 (1926), Nr. 30, 5.2.1926.

(1926) Der Kampf gegen Schmutz und Schund, in: Der Aufrechte 8 (1926), Nr. 36, 25.11.1926, 288.

(1926) Der koloniale Gedanke und Deutschlands Zukunft, in: Flammenzeichen. Schlesische Blätter für deutsche Volksgemeinschaft und nationale Wiedergeburt, Breslau 3 (1926), Nr. 34, 21.8.1926.

(1926) Der Sieg des Jugendschutzgesetzes, in: Neue Preußische (Kreuz-)Zeitung 78 (1926), Nr. 565, 4.12.1926.

(1926) Die Auseinandersetzungen um das Fürstenvermögen, in: Deutsche Arbeit 11 (1926), Heft 3, 124-129.

(1926) Die christlich-nationale Heerschau in Dortmund, in: Tägliche Rundschau, Berlin 46 (1926), Nr. 184/185, 22.4.1926.

(1926) Die Durchführung des Schundkampfes, in: Deutsche Allgemeine Zeitung, Berlin 65 (1926), Nr. 606, 20.12.1926.

(1926) Freie und kirchliche Wohlfahrt, in: Der Reichsbote 54 (1926), 30.12.1926.

(1926) Kampf gegen Schmutz und Schund, in: Deutsche Arbeit. Monatsschrift für die Bestrebungen der christlich-nationalen Arbeiterschaft, Köln/Berlin 11 (1926), Heft 5, 281-285.

(1926) Karfreitag, in: Korrespondenz der Deutschnationalen Volkspartei 9 (1926), Nr. 36, 30.3.1926.

(1926) Kirchliche und politische Fragen, in: Politische Praxis, Jg. 1926. Hrsg. v. Walter Lambach, 125-133.

(1926) Körperschaften des öffentlichen Rechts, in: Das Evangelische Deutschland 3 (1926), 21.11.1926, 371-372.

(1926) Kulturelles aus dem letzten Reichshaushalt, in: Korrespondenz der Deutschnationalen Volkspartei 9 (1926), Parlamentarische Beilage, 21.4.1926.

(1926) Pfarrerskinder, in: Deutsches Pfarrerberblatt 30 (1926), Nr. 48, 30.11.1926, 957-958.

(1926) Schmutz und Schund und Rummel, in: Das Volk 38 (1926), Nr. 264, 10.11.1926.

(1926) Soziale Ausschüsse nach den neuen Kirchenverfassungen, in: Kirchlich-soziale Blätter 29 (1926), Nr. 4, 3-4.

(1926) Wie lehren wir Religion? Wie lehren wir christlich-soziale Gesinnung? in: Das Volk 38 (1926), Nr. 6, 8.1.1926.

(1926) Wie steht's um ein Reichsschulgesetz?, in: Kirchlich-soziale Blätter 29 (1926), Nr. 2, 2-4.

(1926/27) Die politische Einstellung des Studenten und des Politikers, in: Akademische Blätter 41 (1926/27), Heft 7, 60-63.

(1926/27) Christentum und nationaler Gedanke, in: Akademische Blätter 41 (1926/27), Nr. 12, 121.

(1927) Adolf Stoecker und der V.D.St. Berlin, in: Mitteilungen des Altherrenbundes des Vereins Deutscher Studenten zu Berlin, Nr. 2, April 1927.

(1927) Adolf Stoecker und Kaiser Wilhelm II. in: Flammenzeichen 4 (1927), Nr. 11, 12.3.1927.

(1927) Bewegung in der Deutschnationalen Volkspartei, in: Der Reichsbote 56 (1928), 15.7.1927.

(1927) Christentum und nationaler Gedanke, in: Das Volk 39 (1927), Nr. 150, 30.6.1927.

(1927) Das Jahrhundert der Kirche, in: Kirchlich-soziale Blätter 30 (1927), Nr. 2, 71–73.

(1927) Der Kampf um das Reichsschulgesetz, in: Das Volk 39 (1927), Zweites Blatt, Nr. 233, 5.10.1927.

(1927) Der Kampf um das Reichsschulgesetz, in: Deutsche Adelsblatt. Zeitschrift der Deutschen Adelsgenossenschaft für die Aufgaben des christlichen Adels, Berlin 45 (1927), Nr. 25, 538–559; Nr. 26, 584–587.

(1927) Der Religionsunterricht im neuen Schulgesetz – Entwurf, in: Westfälische Schulzeitung, Iserlohn 8 (1927), Nr. 38, 10.9.1927, 564 f (= Das Volk 39 (1927), Zweites Blatt, Nr. 228, 29.9.1927).

(1927) Die Durchführung des Schundkampfgesetzes, in: Das Volk 39 (1927), Nr. 11, 14.1.1927.

(1927) Die Industrie im neuen Deutschland, in: Das Volk 39 (1927), Zweites Blatt, Nr. 49, 28.2.1927.

(1927) Die innere Kraft der christlich-nationalen Arbeiterbewegung, in: Das Volk 39 (1927), Nr. 238, 11.10.1927.

(1927) Ein brennendes Volksanliegen. Von Sonntagsruhe und Sonntagsheiligung, in: Das Evangelische Deutschland 4 (1927), Nr. 28, 10.7.1927, 221–222.

1927) Evangelische Partei?, in: Flammenzeichen 4 (1927), Nr. 50, 10.12.1927.

(1927) Wach auf evangelisches Volk, in: Rede auf dem 25. Kirchlich-sozialen Kongreß (3.–5.10.1927 in Düsseldorf) Heft des Kirchlich-sozialen Bundes, 68, 80–87.

(1927/28) Rede des Reichstagsabgeordneten D. Mumm in der Reformationsfeier ... über das Reichsschulgesetz, in: Dienet einander. Monatsschrift für praktische Theologie und kirchliche Unterweisung, Leipzig 32 (1927/28), 198–204.

(1928) Adolf Stoecker, in: Deutschnationale Köpfe. Charakterbilder aus der Vergangenheit und Gegenwart der rechtsstehenden Parteien. Hg. v. H. v. Arnim und G. v. Below, 297–305.

(1928) Adolf Stoecker, in: Kirchlich-soziale Blätter 31 (1928), Nr. 4, 113–119.

(1928) Aus der Reichshauptstadt: Der christlich-soziale Verein Berlin, in: Das Volk 40 (1928), Nr. 41, 17.2.1928.

(1928) Bewegung in der Deutschnationalen Volkspartei, in: Das Volk 40 (1928), Nr. 166, 17.7.1928.

(1928) Das Reichsschulgesetz. Festrede von D. Reinhard Mumm, Sonntag, den 30.9.1928, in: Die Christliche Schule, Elternzeitung, Nr. 2, Sonderbeilage, 1–4.

(1928) Der christlich-soziale Gedanke – die entscheidende Kraft für Deutschlands Erneuerung, in: Das Volk 40 (1928), Zweites Blatt, Nr. 291, 11.12.1928 (= Evangelisch-soziale Stimmen 23 (1918), Nr. 24, 15.12.1918).

(1928) Der Kampf gegen unabhängige Kirche und christliche Sittlichkeit, in: Bergisch-Märkische Zeitung, 14.9.1928.

(1928) Der neue Schulkampf beginnt, in: Das Volk 40 (1928), Nr. 167, 18.7.1928.

(1928) Der Pfarrer und die Politik. Von Adolf Stoecker, in: Christlich-sozialer Pressedienst. C.S.P. 2 (1928), Nr. 23, 1.12.1928, 1 f.

(1928) Die christlich-soziale Reichsvereinigung, in: Das Volk 40 (1928), Zweites Blatt, Nr. 249, 22.10.1928.

(1928) Die entscheidende Frontstellung, in: Dienet einander 33 (1928/29), Heft 8 (Mai).

(1928) Eine christlich-soziale Vereinigung, in: Das Volk 40 (1928), Nr. 140, 16.6.1928.

(1928) Gibt es Leben, das nicht lebenswert ist? Soll man Menschenleben vernichten?, in: Sozialhygienische Rundschau, Beilage zur „Allgemeinen Deutschen Hebammen-Zeitung“ 2 (1928), Heft 11, 79 f.

(1928) Schule und Kirche, in: Neue Preußische (Kreuz-)Zeitung 82 (1928), Nr. 22, 13.1.1928.

(1928) Wo liegt die Gefahr? Wo die Rettung?, in: Aufwärts 10 (1928) Nr. 181, 3.8.1928 (= Mutiges Christentum 9 (1928), 154).

(1928) Woran scheiterte das Schulgesetz? in: Der Reichsbote, Nr. 56, 6.3.1928.

(1928/29) Der christlich-soziale Gedanke, die entscheidene Kraft für Deutschlands Erneuerung, in: Akademische Blätter 43 (1928/29), 148–150.

(1929) Christentum und Deutschtum, in: Das Volk 41 (1929), Nr. 258, 2.11.1929.

(1929) Der Christ und das öffentliche Leben, in: Christlich-soziale Stimmen, Nr. 1, 15.1.1929. 2–3.

(1929) Der christlich-soziale Gedanke, in: Evangelisches Kirchenblatt für Groß-Berlin 8 (1929), Nr. 21, 1929.

(1929) Der Weg der sozialen Reform, in: Mitteilungen des Christlich-sozialen Vereins Berlin, März 1929.

(1929) Die christlich-soziale Verantwortung, in: Westfälische Wacht 9 (1929), Nr. 17, 14.9.1929.

(1929) Die Christlich-Sozialen als Rechtspartei, in: Christlich-soziale Stimmen (1929), Nr. 3, 15.4.1929, 4 f.

(1929) Die Familie Stoecker, in: Das Volk 41 (1929), Beilage „Der Sonntag“, Nr. 257, 2.11.1929 (= Die Reformation 23 (1929), Nr. 19, 150).

(1929) Die neue Kraft der christlich-sozialen Gedankenwelt, in: Evangelisches Kirchenblatt für Groß-Berlin 8 (1929), Nr. 22, 15. u. 22.9.1929.

(1929) Die Pflicht gegenüber dem Tage und die Pflicht gegenüber dem Ziel, in: Flammenzeichen 6 (1929), Nr. 48, 1.12.1929 (= Akademische Blätter 44 (1929/30), Heft 8, 241–244).

(1929) Margarete Behm, in: Deutsches Biographisches Jahrbuch 11 (1929), 41–47.

(1929) Müssen die evangelischen Arbeiterverbände christlich-sozial sein?, in: Evangelisch-soziale Stimmen, Nr. 1, 1.1.1929.

(1929) Politik und Christentum, in: Die Volksmission 10 (1929), Heft 6, 145–149.

(1929) Reinhold Seeberg, in: Deutsche Tageszeitung 36 (1929), Nr. 159, Abend-Ausgabe, 4.4.1929.

(1929) Schutz der Jugend bei Lustbarkeiten, in: Deutsche Tageszeitung 36 (1929), Nr. 132, 19.3.1929.

(1930) Arbeit statt Arbeitslosenrente, in: Deutsche Tageszeitung 37 (1930), Nr. 184, 25.12.1930.

(1930) Arbeiterstand und Kirche, in: Das Volk 42 (1930), Nr. 4, 6.1.1930.

(1930) Christlich-soziale Politik. Ein Ausschnitt aus dem amtlichen Bericht über die große Reichstagssitzung am 14. April, in: Christlich-soziale Stimmen, Nr. 17, 27.4.1930.

(1930) Das kirchlich-soziale Gesetz beschlossen, in: Das Volk 42 (1930), Nr. 59, 11.3.1930 (= Christlich-soziale Stimmen, Nr. 11, 16.3.1930).

(1930) Der christlich-soziale Gedanke und die preußische General-synode, in: Christlich-soziale Stimmen, Nr. 10, 9.3.1930.

(1930) Die neue Front, in: Das Volk 42 (1930), Nr. 302, 27.12.1930.

(1930) Evangelische Kirche und Bodenreform. Ansprache, in: Bodenreform. Deutsche Volksstimme, Berlin 41 (1930), Nr. 27, 13.7.1930, Sp. 217–222.

(1930) Neuer evangelischer Öffentlichkeitswille, in: Die Innere Mission im Evangelischen Deutschland 25 (1930), 334–338.

(1930) Was wollen die Christlich-sozialen?, in: Der (Berliner) Westen, Nr. 247, 8.9.1930.

(1930) Wie kommen wir zu einer christlich-nationalen Politik? Aus der Rede des Abgeordneten Mumm in der Sitzung des Reichstags am 14.4.1930, in: Das Volk 42 (1930), Nr. 90, 16.4.1930.

(1931) Adolf Stoecker und die Vereine Deutscher Studenten, in: Beiträge zur Geschichte des Kyffhäuserverbandes der Vereine Deutscher Studenten, Berlin 1931, 43-64.

(1931) Ernst Böhme, in: Maßmann, Karl/Oßwald, Paul (Hrsg.), VDSTer. Fünfzig Jahre Arbeit für Volkstum und Staat, Berlin 1931, 115-117.

(1931) Max Maurenbrecher, in: Maßmann, Karl/Oßwald, Paul (Hrsg.), VDSTer. Fünfzig Jahre Arbeit für Volkstum und Staat, Berlin 1931, 118-122.

(1931) Christian Rogge, in: Maßmann, Karl/Oßwald, Paul (Hrsg.), VDSTer. Fünfzig Jahre Arbeit für Volkstum und Staat, Berlin 1931, 66-68.

(1931) Akademiker und Arbeiter, in: Christlich-sozialer Volksdienst, Nr. 19, 9.5.1931.

(1931) Ans Werk! Freiwilliger Arbeitsdienst, Öffentliche Speisung, in: Christlich-sozialer Volksdienst, Nr. 36, 5.9.1931.

(1931) Walter Burckhardt, in: Maßmann, Karl/Oßwald, Paul (Hrsg.), VDSTer. Fünfzig Jahre Arbeit für Volkstum und Staat, Berlin 1931, 36-38.

(1931) Christlich-sozial, in: Christlich-sozialer Volksdienst, Nr. 9, 28.2.1931.

(1931) Der Christliche Staatsgedanke, in: Das Volk 43 (1931), 7.11.1931.

(1931) Die Folgen des Devaheimskandals, in: Kirchlich-soziale Blätter 34 (1931), Nr. 7/8.

(1931) Die Kirche und unser öffentliches Leben. Wider den Splitter- und den Richtgeist, in: Christlich-sozialer Volksdienst, Beilage, Nr. 34, 22.8.1931.

(1931) Kirche und Politik, in: Das Volk 43 (1931), Nr. 297, 19.12.1931.

(1931) Luthers Geburtstag, in: Das Volk 43 (1931), Nr. 264, 10.11.1931.

(1931) Neue Aufgaben für die evangelische Christenheit, in: Bodenreform 42 (1931), Nr. 18, 3.5.1931, 137-140.

(1931) Stoeckers sozialer Kampf, in: Tägliche Rundschau 50 (1931), Nr. 289, 11.12.1931.

(1931) Unser Siegerländer Erzbergbau. Rede des Abgeordneten D. Mumm, in der Sitzung des Reichstags am 13. Februar 1931, in: Das Volk 43 (1931), 18.2.1931.

(1931) Volksdienst und Kulturpolitik. Aus der Rede des Reichstagsabgeordneten D. Mumm zum Etat des Ministeriums des Inneren, in: Christlicher Volksdienst, Nr. 11, Beilage.

(1931) Weltanschauung und Rundfunk, in: Rufen und Hören 1 (1931), Heft 6, 249–252.

(1931) Wicherns prophetische Sendung, in: Tägliche Rundschau, 1.4.1931.

(1931) Wie steht der evangelische Christ zum öffentlichen und politischen Leben?, in: Bethel. Blicke aus Gottes Haus in Gottes Welt, Bethel 23 (1931), 75–80.

(1931/32) Der Pfarrer und die Politik, in: Pastoralblätter für Homiletik, Katechetik und Seelsorge, Stuttgart 74 (1931/32), Heft 12, 673–679.

(1932) Christentum und Volkstum, in: Das Volk 44 (1932), 11.6.1932.

(1932) Christlich-National, in: Das Volk 44 (1932), Nr. 143, 21.6.1932.

(1932) Der Christ und die Politik, in: Materialdienst des Christlich-sozialen Volksdienstes, Nr. 3, 20.1.1932.

(1932) Der gegenwärtige politische Kampf, in: Deutsches Pfarrersblatt 36 (1932), Nr. 17, 241–243.

(1932) Der germanische Gedanke, in: Das Volk 44 (1932), Nr. 187, 11.8.1932.

(1932) Der Staatsgedanke und der Berufsgedanke, in: Evangelischer Gesellenfreund 24 (1932), Heft 6/7, 2.

(1932) Evangelische und katholische Kirche, in: Volksdienst-Nachrichtenblatt. 27.5.1932, 1–3.

(1932) Evangelium und öffentliches Leben, in: Volksdienst-Korrespondenz, 2.2.1932.

(1932) Sieger-Land, in: Das Volk 44 (1932), 2.4.1932.

7359

Karl Heinz Potthast

Christ sein und Jude bleiben

((Prof. Dr. Dr. D. Hans Philipp Ehrenberg (1883–1958)*

„Das Judentum kann das Christentum neben sich sehen als notwendig, wie es seit langem getan hat, aber das Christentum kann das Judentum in sich sehen, was bis jetzt nur unbewußt geschah.“

„Der Jude ist der Pfahl im Fleische des Christen, der ihn peinigt, auf daß er über der Erlösung nicht Gottes und der Offenbarung vergesse und die Erlösung nicht als vollendet wähne“ (Hans Ph. Ehrenberg, 1920).

Diese Sätze werfen das Problem des Judenchristentums als Frage von Koexistenz und Konfrontation zu einem Zeitpunkt auf, als der völkische Antisemitismus noch kaum eine Massenbewegung war. Zwar wurde latenter Antisemitismus manifester, je mehr sich die rechtliche Gleichstellung der Juden aufgrund der Weimarer Reichsverfassung, also auch ohne christliche Taufe, in das öffentliche Bewußtsein schob, aber der damit zunehmende Radau-Antisemitismus der Straße wurde von vielen Akademikern bagatellisiert. Besonders Theologen glaubten, sie könnten ihren biblisch-wissenschaftlich begründeten Antijudaismus sauber vom sozial-darwinistisch und völkisch gespeisten Antisemitismus abgrenzen. Ein in den 20er Jahren nicht nur in Deutschland beachtetes Beispiel war der bedeutendste Neutestamentler und Judentumskenner seiner Zunft, Prof. Dr. Gerhard Kittel. Daß sich sein theologischer Antijudaismus nach 1933 leicht zur Begründung für staatliches antisemitisches Handeln hergab, gehört zu den von ihm selber später, aber zu spät als Schuld erkannten Tatsachen der neueren Kirchengeschichte.

Die Forschung hat Dietrich Bonhoeffers vergeblichen politischen und theologischen Widerspruch, den er gegen den Einbruch des Antisemitismus in die Kirche erhoben hat, akribisch erwiesen.¹ Hingegen kaum erforscht ist der schon in den 20er Jahren auch öffentlich geführte theologische Kampf des Pfarrers Hans Ph. Ehrenberg gegen einen kirchlich mitverantwortenden völkischen Antisemitismus. Seine eigene Leidensgeschichte, die er als Judenchrist von 1933 bis 1939

* Beitrag zum Symposium „Koexistenz und Konfrontation“, veranstaltet 1991 an der Universität Frankfurt/M.

¹ H. E. Tödt: Judendiskriminierung 1933. Der Ernstfall für Bonhoeffers Ethik. In: W. Huber und I. Tödt (Hrsg.): Ethik im Ernstfall. München 1982. G. v. Norden: Die Evangelische Kirche und die Juden im Dritten Reich. In: G. Brakelmann/M. Rosowski (Hrsg.): Antisemitismus. Göttingen 1989.

erdulden mußte, ist seit 1983 in der Kirchengeschichtsschreibung auf stärkeres Interesse gestoßen. Aber warum gerade dieser Pfarrer schon in den 20er Jahren zu seinem prinzipiellen Kampf gegen den Antisemitismus befähigt war, ist noch kaum erforscht.²

Im Rahmen des Gesamtthemas möchte ich die folgende These aufstellen und begründen:

Es gab in Deutschland ein zur Bildungsschicht gehörendes protestantisches Judenchristentum, dessen Ort in der Kirche nach 1933 mehr und mehr umstritten war. Einer von dreißig judenchristlichen Pfarrern und sicher von allen der reflektierteste war der frühere Heidelberger Philosoph H. Ph. Ehrenberg. An ihm läßt sich Realität und Utopie des Judenchristentums exemplarisch darstellen.

Zur Veranschaulichung kann ich nur zwei Lebensphasen Ehrenbergs eingehender behandeln:

– Am Ende des Ersten Weltkrieges gründete Ehrenberg den *Patmos-Kreis*. In einer Serie von Veröffentlichungen jüdischer und nichtjüdischer Autoren zeigte sich faktische Koexistenz. Sie wurde auch theoretisch begründet im Rahmen eines „neuen Denkens“ (Kapitel 2).

– Die andere Lebensphase Ehrenbergs, die in jüngster Zeit besondere Aufmerksamkeit fand, ist sein Bochumer Pfarramt von 1926 bis 1938. Ich setze den Akzent auf seinen vergeblichen theologischen Kampf gegen den Mißbrauch des neutestamentlichen Antijudaismus zu antisemitischen Zwecken (Kapitel 3). Voranstellen (Kapitel 1) möchte ich einen Blick auf seinen Weg in ein deutsches Gelehrtenleben, der dann mit 40 Jahren überraschend ins Pfarramt mündete. Dazu werde ich unveröffentlichte Briefe und die „Autobiography of a German Pastor“ (1942) von Hans und die „Personal Memoirs“ (1977) seines Bruders Victor heranziehen³. Einige Bemerkungen zur heutigen christlichen Israeltheologie beschließen den Text (Kapitel 4).

² S. G. Brakelmann: Leben und Werk von Hans Ehrenberg bis 1932 – eine biographische Skizze. Frankfurt/M. 1986 (Arnoldshainer Texte, Band 42), S. 81 ff. K. H. Potthast: Erinnerungen an Hans Ehrenberg. In: R. Hermeier: Jenseits unseres Wissens wohnt Gott. Hans Ehrenberg und Rudolf Ehrenberg zur Erinnerung. Moers 1987, S. 9–17. Hans Ehrenberg: Von Gott geführt – ein Lebensrückblick, 1937; erstmals abgedruckt in: Berichte '82 der Hans-Ehrenberg-Schule, hrsg. von K. H. Potthast. Nachgedruckt in: W. Licharz/M. Keller (Hrsg.): Arnoldshainer Texte, Bd. 42. Frankfurt/Main 1986, S. 209 ff.

³ 1942 schrieb Hans Ehrenberg auf Bitten von Freunden in der Ökumene seine „Autobiography of a German Pastor“. Er schrieb sie deutsch. Diese Fassung ist verloren. Alec Vidler gab sie englisch in der SCM Press LTD 1943 in London heraus. Kapitel 6 richtet sich an seine Kinder und erzählt aus der Familiengeschichte. In einigen Bibliotheken finden sich Exemplare der englischen Originalfassung von 1943. G. Brakelmann veranlaßte eine Rückübersetzung, die aber bisher nicht gedruckt wurde. Die Zitate stammen im wesentlichen daher. Die „Personal Memoirs“ von Prof. Dr. Victor Ehrenberg, dem Bruder, sind nur im Familien- und Freundeskreis im Umlauf, geschrieben 1977.

1. Der deutsch-jüdische Bildungsgang Hans Philip Ehrenbergs im Kontext seiner Familie

Am 4. Juni 1883 wurde Hans Ehrenberg in Hamburg-Altona geboren. 1883 regierte Bismarck noch auf der Höhe seines europäischen Ansehens das Deutsche Reich, Nietzsche war schon dem Wahnsinn verfallen, Adolf Hitler noch nicht geboren. Vater Ehrenberg war als Geschäftsführer Angestellter der Hamburger Handelsbank Warburg und einigermaßen vermögend. Großvater und Urgroßvater von Hans Ehrenberg waren Leiter der bekannten Samson-Schule in Wolfenbüttel. Sie war einst eine führende Schule in der Emanzipationsbewegung der Juden in Deutschland. Brüder des Vaters waren Universitätsprofessoren. Hans Ehrenbergs Bruder Victor lehrte als einer der bekanntesten Althistoriker seiner Generation, zunächst in Prag, dann in London. Ein Onkel wurde zum Vorsitzenden der Industrie- und Handelskammer in Altona gewählt, wo noch heute eine Straße nach ihm benannt ist. Alle Ehrenbergs wuchsen in einer liberalen jüdischen Tradition auf, die sich aus der wachsenden Emanzipation der Juden im 19. Jahrhundert ergeben hatte.

Hans Ehrenberg hat mir erzählt, daß er bis zu seinem 7. oder 8. Lebensjahr überhaupt nicht wußte, daß er Jude war. Die Ehrenberg-Brüder, neben Hans und Victor der Kaufmann Paul, waren Beispiele assimilierter Juden, für die das deutsche kulturelle Erbe in der Kindheit sehr viel stärker wirksam war als das jüdische. Sieben Generationen der Ehrenbergs hatten den Prozeß der Emanzipation reflektiert und bejaht. Wie weit Emanzipation zur Assimilation führen sollte, blieb in der Regel in solchen Familien in der Schwebe, solange sie nicht zu sehr von einem der Rückschläge in der Emanzipation betroffen waren. Der letzte orthodoxe Jude in der Familie scheint der berühmte Samuel Mayer gewesen zu sein, ein Urgroßvater Hans Ehrenbergs, Schulleiter in Wolfenbüttel. Auch in der mütterlichen Familie Fischel, deren Vorfahren in das deutsche Judentum Prags hineinreichten, war die österreichische Kultur wichtiger gewesen als die spezifisch jüdische Tradition. Es gab einen so ausgeprägten Familiensinn, daß zeitweise drei Generationen in einem Haus lebten.

Ich möchte nun einige Texte mitteilen, die meine skizzenhaften Hinweise veranschaulichen können.

Bei Hans P. Ehrenbergs 1942 deutsch geschriebener, aber nur in englischer Übersetzung gedruckter „Biography of a German Pastor“ handelt es sich nicht um eine klassische Autobiographie, sondern um fiktive Briefe, u. a. an die Eltern, an Martin Niemöller, an die SS, an seine Mutter und an seine beiden Kinder. Aus dem zuletzt genannten Kapitel sei zunächst ein längerer Abschnitt über die Familie Ehrenberg mitgeteilt:

„Die Familie Ehrenberg kam aus der kleinen Stadt Wolfenbüttel, wo Lessing einst lebte als Hofbibliothekar des Herzogs von Braunschweig. Etwa um 1800 zog die Familie von Halle nach Wolfenbüttel, wo sie eine neue jüdische Schule mit Einrichtungen für Internatsschüler übernahm. Drei Generationen von Ehrenbergs arbeiteten dort als Lehrer, bis sie gegen Ende dieses Zeitraums über ihre ursprünglichen Dimensionen hinausgewachsen war. Sie wurde ein regelrechtes Gymnasium, aber ohne insgesamt ihren jüdischen Charakter zu verlieren. Im Jahre 1870 verließ der letzte Ehrenberg, der dort unterrichtete, mein Großvater Dr. Philip Ehrenberg, die Schule und auch Wolfenbüttel. Mein Vater und seine beiden Brüder, Victor und Richard, beide Universitätsprofessoren – der erstere Wirtschaftsrechtler und eine Autorität auf dem Gebiet der Versicherungsgesetzgebung, der letztere Wirtschaftswissenschaftler, eines seiner Werke wurde noch vor 20 Jahren ins Englische übersetzt – sie sind alle drei im Schulhaus von Wolfenbüttel geboren. In den mittleren Jahren des 19. Jahrhunderts lebten die deutschen Juden ein unangefochtenes „Deutsches Leben“, hatten jedoch nicht völlig die Tradition ihrer Väter aufgegeben. Es war der Höhepunkt des Liberalismus. Trotz vieler finanzieller Einschränkungen war das Leben meiner Großeltern und Urgroßeltern frei von persönlichen und gesellschaftlichen Ängsten.

Etwa um das Jahr 1650 herum war Familie Ehrenberg aus Polen vertrieben worden und kam nach Halle/Saale. So weit geht unsere Familiengeschichte zurück. 200 Jahre zuvor war unsere Familie wahrscheinlich nach Polen geflohen, wie so viele andere, um der Verfolgung in Deutschland zu entgehen, und nun 300 Jahre nach unserer Rückkehr nach Deutschland, mußten wir wieder fortgehen, diesmal zum Westen hin.“

Soweit zu den Ehrenbergs! Ein anderer Abschnitt des an die Kinder gerichteten Textes lautet:

„Eure geliebte ‚Oma Kassel‘, aus der Familie meiner Mutter, ist in Prag geboren und wuchs im Sudetenland auf. Somit sind wir Österreicher von Mutters Seite her. Mein Urgroßvater Fischel, dessen Haus in Prag ein Hort der Kultur und des Geistes war, hatte eine Ölfabrik, die jedoch Ende der 60er Jahre an Bedeutung verlor dank der Entdeckung von Erdöl. Seine beiden Söhne, von denen der jüngere mein Großvater Alexander Fischel war, eröffnete daraufhin ein florierendes Unternehmen für die Herstellung der sogenannten „Wiener“ Stühle in Nord-Böhmen. Das war das Elternhaus von Oma Kassel. Sie war das einzige Kind, und ihre Mutter, die mit der Familie von Portheim verwandt war, die vom Kaiser Ferdinand geadelt worden war, war eine ruhige, schüchterne, aber feinsinnige und gütige Frau. Meine Mutter schrieb ihr 15 Jahre lang jeden 2. Tag nach ihrer Verheiratung bis zu ihrem Tod. Der Vater meiner Mutter, der im 88. Lebensjahr während des Weltkrieges starb, war so gesund, daß er, als er 70 war, einen 15 000 Fuß hohen Berg der Alpen erkletterte. Als er 73 war, forderte er einen Herrn zum Duell ... Obgleich er nicht zu studieren begonnen hatte, bevor er 60 war, veröffentlichte er im Alter von 82 Jahren ein Buch von 600 Seiten über das österreichische Flußschiffahrtsgesetz.“

Hans, obwohl einmal sitzengeblieben, war am Ende seiner Schullaufbahn primus omnium. Die Situation jüdischer Schüler am Ende des vorigen Jahrhunderts schildert Dr. med. Unna, ein Klassenkamerad Hans Ehrenbergs, in einem Brief aus Tel Aviv vom 18. 6. 1964 an den Verfasser:

„Mit unserer Aufnahme in die Sexta des Gymnasiums unserer gemeinsamen Vaterstadt Altona – des „Christianeums“, wie diese Schule seit der Zugehörigkeit Altonas zum Dänen-Staat nach dessen König benannt worden war – begann zu Ostern 1892 unsere Bekanntschaft und sehr bald auch unsere enge Freundschaft. Wir waren uns gegenseitig von Anfang an besonders sympathisch gewesen. Hans war ein kleiner, sehr hübscher und sehr kluger Junge, dem man die sorgfältige Erziehung durch ein kulturelles Elternhaus anmerkte. Allem Gemeinen, wie es in einem größeren Schülerkreis sich unvermeidlich findet, hielt er sich fern, weil es ihm wesensfremd war. Das ging allerdings so weit, daß er manchmal den Realitäten unserer Schulgemeinschaft trotz seines scharfen Verstandes und trotz seines sonst guten Empfindens allzu naiv gegenüberstand, was ihm einige schmerzliche Enttäuschungen eintragen sollte. Obwohl der Geist unserer Klasse im ganzen sehr kameradschaftlich war, gab es doch damals schon und offenbar seit Jahrzehnten bereits ungeschriebene Gesetze, die den jüdischen Schülern galten. Für die Generation von der Quarta aufwärts bestanden auf unserem Gymnasium seit alter Zeit zwei offiziell anerkannte „Verbindungen“; die eine, „Klio“, pflegte neben der Freundschaft geschichtliche Interessen, die andere war dem Sport gewidmet. Bei beiden bewarb sich nun Hans in seiner sauberen Ahnungslosigkeit um die Aufnahme – und wurde abgelehnt“.

Als die Familie nach Kassel umgezogen war, wo auch die Rosenzweigs wohnten, besuchten Hans und Victor um 1890 erstmals eine Synagoge. Im Lebensrückblick von 1937 schreibt Hans über seine religiöse Entwicklung:

„Ich bin nicht bewußt religiös erzogen worden. Meine Familie lebte so wie damals viele deutsche Familien aus den Kreisen der Bildung nicht in der Kirche, ob dies die Kirche oder die Synagoge war, sondern in der Welt der Sittlichkeit, der Ideen und der Bildung. Darin bin ich groß geworden. Es war eine sehr behütende, zugleich sehr strenge, von dem Geist starker Ehrfurcht getragene Erziehung; so war das Haus meiner Eltern. Mein Vater bot uns einen stillen, unendlich gütigen Menschen, voll Klarheit, ohne besonders hervorstehende Eigenschaften, meine Mutter ist eine lebendige Schülerin Kants, voll von strenger, einfacher Selbstlosigkeit, der Welt fernstehend, voll Pflichtgefühl und geistiger Regsamkeit. In meinem Elternhaus war nicht die Bibel, aber es war viel angewandte Bibel ...“

„Die wirklichen Verhältnisse der Welt habe ich in meinen Kinderjahren nicht kennengelernt; wir lebten zu abgeschlossen. Als ich ins Leben trat, war ich ohne jede Lebenserfahrung und dazu von Natur naiv und vertrauensselig. Als ich Student wurde, stritt ich für Gott, ohne aber in irgendeinem Glaubenskreise zu stehen, und war daher auch einige Jahre ohne Gebetsleben. Aber ich hatte einen

Engel, der mich begleitete. Ich ging durch einige geistige Kreise (Gustav Schmöller, Stefan George, Lujo Brentano, Wilhelm Windelband) hindurch, mit einer gewissen Dumpfheit des Erlebens, ganz langsam aufwachend. Einige Jahre später kam die erste stark religiöse Welle über mich. Sie führte mich im Laufe von zwei bis drei Jahren an den Strand der Kirche. Da stand ich mit 26 Jahren und bat um Aufnahme.“

Und weiter heißt es dort:

„Mein innerer Kampf mit dem gesamten – politischen, sozialen, geistigen und theologischen – Liberalismus hat ein halbes Menschenalter gedauert, von 1903 bis 1918. Ich habe diesen Kampf in mir mit vollem Gemüt und mit ganzer Seele, unter vollem Einsatz durchgefochten, vor allem auf dem Gebiet des reinen Geistes, d. h. der Philosophie, nachdem ich 1910 auf Wunsch des alten Philosophieprofessors Windelband Privatdozent für Philosophie geworden war. Windelband war ein hervorragender Geist, aber mindestens so außerhalb der Glaubenswelt wie mein Elternhaus. Schnell mußte ich einsehen, daß ich ein Fremdling unter seinen Schülern war.“⁴

Das Letzte galt aber nicht für das gesellschaftliche Leben in Heidelberg. Hans galt als einer der beliebtesten Tänzer auf Universitätsfesten. 1913 heiratete der kleine Mann die hochgewachsene Tochter eines Offiziers, eine Christin und eine der ersten deutschen Gymnasiallehrerinnen. Der spätere Pfarrer lehnte indessen eine kirchliche Trauung noch fünf Jahre ab. In den Weltkrieg zogen die Ehrenbergbrüder als Einjährige des Feldartillerieregiments Kassel. Hans war 1906 in München zum Doktor der Staatswissenschaften promoviert worden mit dem Thema: „Die Eisenhüttentechnik und der deutsche Hüttenarbeiter“. Drei Jahre später legte er in Heidelberg seine philosophische Dissertation vor, die das Thema hatte: „Kants mathematischen Grundsätze der reinen Naturwissenschaft“. Schließlich habilitierte er sich mit einer Arbeit zur „Kritik der Psychologie als Wissenschaft“⁵.

Alles, was Hans Ehrenberg sich in seinem Elternhaus, im bildungsbürgerlichen Gymnasium der 90er Jahre des vorigen Jahrhunderts und in akademischen Studienfächern mit zwei Promotionen an Bildung

⁴ Hans Ehrenberg hat größere philosophische Arbeiten über Fichte, Schelling, Kant sowie über russische Denker, vor allem des 19. Jahrhunderts, veröffentlicht.

⁵ Hans Ehrenberg: Die Eisenhüttentechnik und der deutsche Hüttenarbeiter. In: Münchener Volkswirtschaftliche Studien, hrsg. v. L. Brentano u. W. Lotz, Stuttgart und Berlin 1906. In ein Exemplar für seine Frau Else schrieb er handschriftlich: „Mein volkswirtschaftlicher Erstling – meiner privatwirtschaftlichen Liebe“. Hans Ehrenbergs Habilitationsschrift erschien 1910 gleich zweimal. Der Titel in beiden Fällen lautete: Kritik der Psychologie als Wissenschaft. Eine kürzere Fassung, die offizielle Habilitationsschrift mit dem Untertitel „Als Dialektik der inneren Erfahrung“ erschien in Leipzig bei I. B. Hirschfeld. Eine erweiterte Fassung des „Privatdozenten“ bei Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen mit dem Untertitel: „Forschungen nach den systematischen Prinzipien der Erkenntnislehre Kants“.

angeeignet hatte, hielt dem Erlebnis des Ersten Weltkrieges nicht stand. Der Zusammenbruch der Machtstrukturen des Kaiserreiches war zunächst eine Befreiung für Hans Ehrenberg. Zu seiner Enttäuschung blieb die deutsche Universität, vor allem seine geliebte Heidelberger alma mater, gänzlich „unbelehrt“ durch den Kriegsschock. Wo aber konnte denn sonst das *Volksleben*, wie Hans Ehrenberg sagte, neu begründet werden?

Einen ersten Versuch zum eigenen Neubeginn nach dem Kriegserlebnis und seiner Tätigkeit als Sodaterrat für Offiziere in Jüterbog macht Hans Ehrenberg mit der Hinwendung zur Arbeiterbewegung. Er tritt in die SPD ein, versucht sich als religiös-sozialer Chefredakteur eines „Sonntagsblattes der arbeitenden Bevölkerung“. Aus der SPD tritt er bald wieder aus, da die badischen Genossen seine religiösen Impulse überhaupt nicht verstehen wollten. Dennoch sollten seine mit spitzer Feder geschriebenen politischen Leitartikel der Jahre 1919 bis 1923 in der späteren antisemitischen Hetze gegen den sonst nicht oder kaum angreifbaren Pfarrer eine große Rolle spielen. Als Ehrenberg sich 1924 in Bochum als Pfarrer ordinieren ließ, lagen hinter ihm also die Erfahrungen eines Universitätslehrers, eines SPD-Stadtrates und eines Chefredakteurs. Über ein Jahrzehnt übte er dann in der kleinbürgerlich-proletarisch geprägten Gemeinde in Alt-Bochum sein Pfarramt aus, worüber es rührende Zeugnisse von Gemeindegliedern gibt. Es ist trotz der Anhänglichkeit seiner Gemeindeglieder und der Solidarität einiger Amtsbrüder erstaunlich, daß er bis 1937 Pfarrer bleiben konnte. Denn schon im Juli 1933 – nach den NS-Rassegesetzen – hat er an Fritz von Bodelschwingh, seinen persönlichen Ratgeber, nach Bethel geschrieben:

„Die Gemeinde und gar mein Bezirk werden mich nicht verlassen ... (aber) ... könnte man einer Gemeinde, und sei es einen noch so geliebten Pastoren zumuten, der nicht das volle deutsche Reichsbürgerrecht besäße?“

Er hatte die vom Staat drohende Gefahr richtig erkannt, konnte aber aufgrund seiner kirchlichen Ordination, die nach seinem Amtsverständnis nicht widerrufbar war und auch von seinen Pfarrerkollegen immer wieder ins Feld geführt wurde, nicht wirklich an eine zwangsweise Entfernung aus dem Amt glauben.

2. Der Patmos-Kreis. Koexistenz von Juden und Nichtjuden im „neuen philosophischen Denken“

Nach mehrfacher freiwilliger Frontmeldung und seiner Teilnahme an der Somme-Schlacht wurde Ehrenberg Ende 1917 in die Heimat versetzt. Er hatte nun wieder Zeit zum geistigen Arbeiten. Der Professor und Artillerieleutnant d. R. schrieb aus dem Alten Lager in Jüter-

bog seinen beiden Vettern Franz Rosenzweig und Rudolf Ehrenberg und ihrem gemeinsamen Freund Eugen Rosenstock-Huessy, sie sollten sich vornehmen, nach dem nunmehr absehbaren Kriegsende gemeinsam mit einer Schriftenreihe an die Öffentlichkeit zu treten. Es gehe darum, das geistige Klima in Deutschland zu heilen. Jeder von ihnen viere habe seinen eigenen religionsphilosophischen Standpunkt nun bezogen. Das gemeinsame Ergebnis der vor dem Kriege bei Familientreffen in Kassel geführten und in den Kriegskorrespondenzen fortgesetzten Gespräche kann man am ehesten mit einer Formulierung von Franz Rosenzweig zusammenfassen: „Aber wie wir der Grenzen unseres Wissens zu achten haben, so auch nicht minder der Grenzen unseres Nichtwissens. Jenseits all unseres Wissens wohnt Gott“⁶. Den Weg zu dieser Gemeinsamkeit im Denken der beiden Vettern kann man nachvollziehen bei der Lektüre der vielen Briefe, die Franz an Hans zwischen 1906 und 1918 geschrieben hat⁷. Als weitere Autoren neben den drei Vettern und dem Freund Eugen Rosenstock wurden Martin Buber, Leo Weismantel, Ferdinand Ebner, Victor von Weizsäcker und Karl Barth gewonnen. Als Zeichen der gemeinsamen Suche nach neuen Wegen des Denkens schrieb man sich gegenseitig die Vorworte zu den Veröffentlichungen. Bekannt wurde besonders der Tambacher Vortrag von Karl Barth, zu dem Ehrenberg einen ausdrucksstarken Text schrieb. Hans Ehrenbergs eigener Beitrag zur Patmos-Reihe war ein Büchlein von 128 Seiten mit dem etwas rätselhaften Haupttitel: „Die Heimkehr des Ketzers“ und dem sehr anspruchsvollen Untertitel „Eine Wegweisung“⁸. Gewiesen wurde jüdischer und christlicher Offenbarung der Weg in ein Land, nämlich die Provinz des Denkens, wohin die bisherige Philosophie, vor allem der Neukantianismus, alle Zugänge versperrt zu haben schien.

Nach vierundzwanzig, zumeist philosophischen Veröffentlichungen war dies Hans Ehrenbergs erste theologische Schrift. Sie erschien 1920, in dem Jahr, in dem der Philosophieprofessor seine Immatrikulation als stud. theol. in Münster vollzog. Mit dem eingangs zitierten Satz: „Der Jude ist der Pfahl im Fleische des Christen, der ihn peinigt, auf daß er über der Erlösung nicht Gottes und der Offenbarung vergesse und die Erlösung nicht als vollendet wähne“, signalisierte er seinen theologischen Lehrern, den Mitchristen, vor allem aber den bisherigen Gesprächspartnern: Unsere Koexistenz als Juden, Katholiken, Lutheraner, Reformierte und Liberale führt in eine Dimension, die man nicht

⁶ Franz Rosenzweig: Jehuda Halevi. 95 Hymnen und Gedichte. The Hague 1983, S. 57 f.

⁷ Franz Rosenzweig: Ges. Schriften, Band 1,1 der Briefe und Tagebücher (1900–1918). Hrsg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheumann, Haag 1979.

⁸ Hans Ehrenberg: Die Heimkehr des Ketzers – Eine Wegweisung. Würzburg 1920.

nur gruppensoziologisch beschreiben und tolerant praktizieren kann. Judebleiben und Christsein vollzieht sich zunächst als dramatische Koexistenz im eigenen Herzen. Diese existentielle Erfahrung liegt allem meinem akademischen dialogischen Denken zugrunde.

Lange schon vor dem weiteren öffentlichen Anwachsen des Antisemitismus auf dem Wege ins Dritte Reich war dies Ehrenbergs Lebensthema. Es stellte sich dar als Bruch mit dem philosophischen Idealismus und als Kontinuität der stets bejahten judenchristlichen Existenz. Mit der Bedrohung seiner physischen Existenz als Jude und Pfarrer machte man später auch seine geistige zunichte, die er in Universität und Kirche gelebt hatte.

Ein Mann, der mit vielen beachteten Büchern in der Diskussion gewesen war, litt unsäglich unter dem Veröffentlichungsverbot ab 1934. Doch 1920 brachen die Freunde nach ihrer Enttäuschung über die unbelehrbare Universität und angesichts des Versagens des Parteienstaates hoffnungsvoll zu neuen Ufern auf: Franz Rosenzweig war auf dem Wege zur Gründung seines Jüdischen Lehrhauses in Frankfurt, Martin Buber entfaltete seine Erwachsenenbildung von Heppenheim aus im Geiste eines kantianisch gefärbten jüdischen Humanismus, Ferdinand Ebner wertete die katholische Kultur- und Sprachtradition neu, Rudolf Ehrenberg erarbeitete seine viel beachtete Metabiologie in Göttingen und Victor von Weizsäcker etablierte die psychosomatische Medizin in Heidelberg. Karl Barth radikalisierte aus der Inspiration des religiösen Sozialismus das Erbe der Reformation, Eugen Rosenstock-Huessy sah sich bereits als Pirat eines neuen, johanneisch geprägten Christentums auf dem Wege ins Dritte Jahrtausend. Hans Ehrenbergs lutherische Glaubenserfahrung indessen suchte die Nähe einer lebendigen Gemeinde. Er wurde Pfarrer im Ruhrgebiet. Alle anderen Mitglieder des *Patmos-Kreises* blieben in einer oder anderer Form Hochschul-lehrer mit zunehmenden Alltagsorgen. Die hochmotivierte Koexistenz verlor ihre Faszination und fiel zusammen, noch bevor der NS-Ungeist dies erzwingen konnte. Jude oder Nichtjude, das hatte in einer akademischen Nische für ein Jahrzehnt keine Rolle gespielt, es sein denn die einer gewollten hochrangigen Toleranz in einem zukunftssträchtigen Gespräch auf hohem Niveau.

3. Utopie und Realität eines judenchristlichen Pfarramtes

Noch Ende September 1938, aus dem Pfarramt in die Scheinsicherheit der Pensionierung gedrängt, wenige Wochen vor seiner Einlieferung ins KZ, setzte Hans Ph. Ehrenberg die Reihe seiner Versuche fort, zum Thema „Kirche und Israel“ als „Anlaß und Veranlasser“ – wie er schreibt – theologisches Neuland zu betreten. Kernthese blieb auch

diesmal, was er 1934 im Dezember an Bischöfe und Brüder in der vorläufigen Kirchenleitung der Bekennenden Kirche geschrieben hatte: „Die Einmaligkeit eines heilsgeschichtlichen Volkes ist bei keinem anderen Volk konkret wiederholbar“. Alle Denkschriften, Leitsätze, Bekenntnisformulierungsvorschläge, die Theologenkreise um Hans Ehrenberg und Fritz von Bodelschwingh seit 1933 öffentlich und geheim zum Thema Israel hatten zirkulieren lassen, waren völlig erfolglos geblieben. „Die Kirche steht ratlos da in ihrem Urteil über die Judenfrage“ resümiert Ehrenberg 1938.⁹ Von allen Judenchristen hatte Hans Ehrenberg am längsten im Pfarramt ausgehalten. An den zunächst noch auf einem gemäßigten Kurs segelnden Gerhard Kittel schrieb er nach Erhalt der 2. Auflage von dessen Streitschrift zur Judenfrage (am 16. 10. 1933): „*Sie zerstören das Wunder in der Amtsexistenz des in ihrer Kirche arbeitenden Pfarrers aus Israel! Sie verstoßen gegen das 5. Gebot! Sie töten!*“ Noch fügte er hinzu: „Anderen aber darf ich im Amt dauernd als ein ‚Zeichen‘ erscheinen, die glauben! Der Herr sei Ihnen und mir gnädig!“¹⁰ Im gleichen Brief erinnert er Kittel zustimmend an Martin Buber, der das den Juden von Kittel bestrittene gleiche Recht als Staatsbürger eingefordert hatte. Hans Ehrenberg verlangte vom Theologen Kittel Zustimmung zu dem einzigen Weg, nämlich *auch den Judenchristen Jude sein zu lassen*. Auch der Judenchrist bleibt beim Gesetz Moses oder kehrt – nach der Taufe erst recht – dahin zurück!

Die von G. Kittel und anderen Autoren noch primitiver vorgebrachte These, der Judaismus sei dem Christentum wesensfremd, führte Hans Ehrenberg zu der Überzeugung, diese Theologen seien „törichte Kinder, die nicht wissen, was sie tun, sobald sie sich mit Juda befassen“. Aus unserem Archivmaterial ist leider nicht erkennbar, welche Verbreitung Ehrenbergs Thesen tatsächlich seit 1935 noch erfuhr. Selbst mit Karl Barth, mit dem Ehrenberg seit 1919 regelmäßig korrespondierte, bricht der Briefwechsel 1934 ab. Es ist wichtig festzuhalten, daß Hans Ehrenberg diese Deutlichkeit des Urteils längst vor 1933 in vielen Gemeindeversammlungen und Pfarrkonventen vorgetragen hatte. Stets hatte er demonstrativ mitgeteilt, auch als Pfarrer der Gemeinde Jesu Christi bete er täglich: „Höre, Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr ist eins.“ Diese Tatsache war auch der lebenslang tragende Grund seiner Freundschaft mit dem Vetter Franz Rosenzweig, der 1909 im Gegensatz zur Bewertung der Taufe Ehrenbergs durch die gesamte Familie aus Freiburg an die Eltern in lockerem Ton geschrieben hatte:

⁹ Archiv der Ev. Kirche von Westfalen, Nachlaß Hans Ehrenberg, Bestand 3, Nr. 17, Abt. III,5 Untergrundschreiben „Ende September 1938“ ohne Adressaten.

¹⁰ Archiv der Ev. Kirche von Westfalen, a. a. O.

„Eine Beschämung kann ich in der ganzen Sache gar nicht sehen. Es ist doch sehr schön, daß es eine Möglichkeit gibt, wenigstens nachträglich und mindestens für seine Kinder zu einer Religion zu kommen, wenn man durch frühere Versäumnisse eine solche vorenthalten bekommen hat.“ Und weiter: „Über Hans denken wir eben verschieden. Wir sind in allen Dingen Christen, wir leben in einem christlichen Staat, gehen in christliche Schulen, lesen christliche Bücher, kurzum unsere ganze ‚Kultur‘ ist ganz und gar auf christlicher Grundlage; deshalb gehört für den, der kein hemmendes Moment in sich hat, weiter nichts als der ganz leichte Entschluß dazu, das Christentum anzunehmen. Das Judentum kann man im heutigen Deutschland nicht ‚annehmen‘, das muß einem anbeschnitten, angegessen, angebarmizwet („ankonfirmiert“) sein. Das Christentum ist da unendlich im Vorteil: es wäre völlig ausgeschlossen gewesen, daß Hans Jude geworden wäre. Christ dagegen kann er werden. Und nur damit ihr wißt, daß es mein Ernst ist: Ich habe ihm selbst heftig zugeraten und würde es wieder und wieder tun.“¹¹

Die erhaltenen Quellen zur Frage, wie es zur Taufe von Hans Ehrenberg kam, sind spärlich. In der Autobiographie finden sich einige wenige Sätze über seinen Kontakt mit einem jüdischen Lehrer, der gegen Ende seiner Schulzeit stattfand:

„In der Schule hatte ich eine Zeitlang Unterricht in der christlichen Religion bekommen. Viele Jahre besuchte ich zusätzlich unsere Schulgottesdienste. Aber was sollte ich glauben? [...] Als meine Eltern nach Kassel umzogen, übergaben sie uns für die letzten sechs Monate einem jüdischen Lehrer. Er war mit allem Nachdruck ein Liberaler, ein ungewöhnliches Beispiel von Seelenadel. Seine Persönlichkeit hinterließ einen tiefen Eindruck auf mich. Nur konnte er mich nicht zu einer positiven Auffassung von Religion führen, obgleich in seinem eigenen Haus die Sitten einer liberalen jüdischen Gemeinde beachtet wurden ... Eines ist gewiß: Trotz allen Fehlens religiösen Glaubens hinterließen mir meine Eltern eine kostbare Erbschaft: Ein kindliches, von der Welt unbeschädigtes Herz.“¹²

Franz Rosenzweigs Sicht von 1909 war noch die eines philosophisch abgeklärt Urteilenden. So dachten trotz kollektiver Erinnerung an Verfolgung, Entwürdigung und Bedrückung aller Art, die Christen den Juden angetan hatten, wohl die meisten gebildeten deutschen Juden um die Jahrhundertwende. Sollte also einer wie Hans Ehrenberg nicht Pfarrer werden können? Dies war zwar eine Frage, die sich erst fünfzehn Jahre nach dem Taufdatum stellte – plötzlich, wie es scheint. 1909 erschien den Angehörigen der Familien Ehrenberg und Rosenzweig, sieht man von Franz ab, die Taufe wie ein Rückfall in mittelalterliche Kategorien angesichts der doch so aufgeklärten humanen Gegenwart,

¹¹ Franz Rosenzweig: Briefe und Tagebücher, a. a. O., S. 94 f. Die Eltern Rosenzweig hatten vor dem Taufentschluß zu „drei Besuchen bei jüdischen Geistlichen geraten“, was Franz für unzulänglich erklärte.

¹² Autobiographie, a. a. O., S. 80 ff.

in der ein persönliches Christusbekenntnis ebenso obsolet war wie ein jüdischer Messiasglaube, geteilt mit einer frommen Gemeinde. Diese hatte Hans Ehrenberg in seiner jüdischen Umwelt nicht erlebt. Er fand sie im Ruhrgebiet mit seinen besonderen evangelischen Frömmigkeitstraditionen. Aber die geistlichen Grundlagen seiner judenchristlichen Existenz hielten der Barbarei eines völkischen Antisemitismus nicht stand. Die schiere Gewalt machte seine Existenz zunichte.

4. Hans Ehrenberg und die heutige Israeltheologie

Schließlich bleibt die Frage einer Kronzeugenschaft für eine christliche Israeltheologie nach der Erfahrung einer von gottverlassenen Menschen herbeigeführten Shoah des europäischen Judentums. Dazu müßten neben Ehrenbergs noch im Sommer 1933 auch illegal auf eigene Kosten gedruckten „72 Leitsätze zur judenchristlichen Frage“¹³ die vielen danach im Untergrund zirkulierenden Texte aufgearbeitet werden. In immer neuen, teilweise dem Zeitgeist äußerlich angepaßten Formulierungen Ehrenbergs ist der harte Kern seiner Theologie deutlich faßbar. Vom „*heiligen Rest seiner ungetauften Stammesgenossen*“, von dem im Leitsatz 17 die Rede ist, behauptet Hans Ehrenberg zu Beginn der Hitlerherrschaft mit Betonung, dieser sei berufen, Gottes Treue zu seinem Volk zu bezeugen. Aufgrund solcher Konsequenz zählt H.-J. Scharffenorth Hans Ehrenberg zu den „Vätern einer Theologie nach dem Holocaust“¹⁴. Ob es so etwas überhaupt geben kann, ist trotz aller Arbeitskreise von Christen und Juden, trotz der zahllosen Akademietaugungen zum Thema Juden und Christen, auch im Blick auf gutgemeinte Synodalbeschlüsse wie die der Rheinischen Landessynode ungewiß. Es fragt sich, ob alle diese Anstrengungen, die es nun auch in der katholischen Kirche gibt, wirklich Erfolg haben. Vielleicht haben nicht einmal die vielen in Demut nach Jerusalem pilgernden Christen völlig begriffen, was Hans Ehrenberg nie vergaß, was er in seinen Predigten und Gemeindevorträgen, in geheimen Flugblättern und Entwürfen zu Bekenntnisformulierungen im Angesicht des leibhaftigen Antichristen immer wieder formulierte: Gott hat seinen Bund mit Israel nicht gekündigt! Es bleibt seine Erste Liebe! Mehr noch: Die bleibende Erwählung Israels und damit des jüdischen Volkes ist *das* Fundament

¹³ Vergessene Bekenntnisse des Jahres 1933, neu hrsg. von K. H. Potthast. In: Materialien für den Dienst der Evangelischen Kirche von Westfalen, Heft 21, Bielefeld 1982. Kurt Dietrich Schmidt, Kirchenhistoriker in Kiel, hatte die 72 Thesen – ohne Anfrage beim Verfasser – 1934 bei Vandenhoeck u. Ruprecht in Göttingen in einem Sammelband mit dem Titel: Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933, abgedruckt.

¹⁴ Ernst-Albrecht Scharffenorth: Hans Ehrenberg – Der Judenchrist in Kirche und NS-Staat. In: W. Licharz/M. Keller (Hrsg.), Arnoldshainer Texte, Band 42 a. a. O., S. 120 ff.

der Kirche! Bis tief in die Reihen derer, die den Kirchenkampf geführt haben, wurde diese Botschaft schließlich verdrängt. Es hat in der Vorgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung nur einen einzigen gedruckten Entwurf, das Betheler Bekenntnis, gegeben, in dem Gedanken Ehrenbergs aufgenommen waren. Auch das blieb ohne Wirkung, weil selbst dieser Kreis von Theologen sich nach und nach davon distanzierte und das Thema Judenchristen fallen ließ.¹⁵

Gerade diese Verklammerung von Kirche und Judentum, leiblich sichtbar in der Gestalt des Judenchristen Hans Ehrenberg, war das Hauptärgernis der überwiegenden Zahl der Kirchenchristen seiner Zeit. Vom vulgären Antisemitismus, der Jesus am liebsten zum germanischen Helden stilisiert hätte, bis zu gelehrten Gutachten von Universitäten war man sich einig: Den Judenchristen darf man allenfalls eine eigene Kirche erlauben! So wie Antisemiten gegen die Juden überhaupt seit Generationen vorgingen, weil sie ein Staat im Staate seien, so wollten Christenmenschen die Judenchristen als Fremdkörper aus der Kirche entfernen. Was der einflußreiche, in deutschchristlicher Vernebelung befangene Tübinger Neutestamentler Gerhard Kittel in steilen theologischen Sätzen formulierte¹⁶, forderte der Präses der Westfälischen Kirche, D. theol. Karl Koch, in einem seelsorgerlich gemeinten Schreiben von 1933: Die judenchristlichen Pfarrer sollten „um der Liebe willen“ auf die Ausübung ihres Amtes verzichten. Mehr noch: Diese judenchristlichen Pfarrer sollten ihre eigene Ablehnung aufgrund eines gewandelten deutschen Volksempfindens als „Weg Gottes“ ehren. In diesem Sinne hat Präses Koch Hans Ehrenberg 1937 in einem langen Nachtgespräch überredet, seine Pensionierung zu beantragen, die ihn allerdings – entgegen der ausdrücklich genährten Hoffnung – nicht vor KZ und Emigration über Holland nach England bewahren konnte.

Man muß sich die geistige Fallhöhe, den Absturz ins *Nichts*, vergegenwärtigen, die dies alles für Hans Ehrenberg bedeutete. Zwar hatte ihm auch Franz Rosenzweig an der Jahreswende 1917/1918, als er sich endgültig zum überzeugten Juden gewandelt hatte, die „sakramentale

¹⁵ Wie leicht dies selbst Theologen fiel, die es damals besser wußten, erklärt mehr als die umfangreiche Literatur zum Thema Barmen (vgl. Literaturbericht von Joachim Mehlhausen in Verkündigung und Forschung 2/89, S. 38–83) ein später Brief von Karl Barth an Fr. W. Marquardt (5. Sept. 67), der sich im Auszug ausgerechnet im Roman von J. Updike: Das Gottesprogramm, Rogers Version. Hamburg 1990, S. 273 findet, „... als ich in der persönlichen Begegnung mit dem lebendigen Juden (auch Judenchristen!), solange ich denken kann, immer so etwas wie eine völlig irrationale Aversion herunterzuschlucken hatte – natürlich von allen meinen Voraussetzungen her sofort herunterzuschlucken und in meinen Äußerungen gänzlich zu verdecken wußte ...“

¹⁶ G. Kittel: Die Judenfrage. Stuttgart 1933, 3. Aufl., dazu vor allem: Leonore Siegele-Wenschkewitz: Neutestamentliche Wissenschaft vor der Judenfrage. In: Theol. Existenz heute, Nr. 208, München 1980.

Gemeinschaft“ aufgekündigt, aber das philosophische Gespräch ging intensiv weiter. Von Hans Ehrenberg übernahm Franz Rosenzweig den Begriff des „Metalogischen“, um endgültig Hegels und anderer Philosophen Panlogismus zu überwinden. So grüßten sie sich, unverbrüchlich durch innere kommunizierende Röhren verbunden, mit ihren großen Bekenntnisschriften. Franz Rosenzweig schrieb den „Stern der Erlösung“ in einem Rausch befreiten Denkens. Bescheidener, sicherlich zögerlicher, aber seines Weges gewiß, gab Hans Ehrenberg seine „Heimkehr des Ketzers“ zum Druck: „Die Wissenschaft, die sein wird, ist noch nicht.“¹⁷ So einig waren die Vettern, daß Hans Ehrenberg sogar sein Buch „Disputation“ Franz Rosenzweig und seinem Werke „Der Stern der Erlösung“ widmete. Und Franz zählt Ehrenbergs Buch zu den prinzipiellen „Darstellungen der neuen Wissenschaft“¹⁸. Vielleicht ist der einleitend zitierte Satz Hans Ehrenbergs ein Schlüssel dafür, daß die Wiederannäherung nach einer Phase der Entfremdung erfolgen konnte: „Das Judentum kann das Christentum neben sich sehen als notwendig, wie es seit langem getan hat, aber das Christentum kann das Judentum in sich sehen, was bis jetzt nur unbewußt geschah.“¹⁹

Hans Ehrenberg ist – trotz aller Rehabilitierung²⁰ nach seiner Heimkehr nach Westfalen im Jahre 1947 – als Judenchrist gescheitert. Innerlich blieb er zwar ungebrochen und seiner Sache sicher im Sinne des Apostels Paulus. Kaum einen neutestamentlichen Text hat Hans Ehrenberg sooft bedacht und ausgelegt, wie die Verse 4 und 5 im 9. Kapitel des Römerbriefes, der in heutiger Übersetzung lautet: „Sie sind Israeliten. Damit haben sie die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen. Ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen. Sie haben die Väter. Und dem Fleisch nach entstammt ihnen der Christus.“

Wer immer als einzelner Christ diese Verse des Apostels vergißt oder umdeutet, ist in Ewigkeit nicht zu retten. Um so schlimmer, erläutert Ehrenberg seine „72 Thesen zur judenchristlichen Frage“ von 1933, ergeht es einem ganzen Volk, das Henkerdienste an den Juden leistet.²¹

¹⁷ Die Heimkehr des Ketzers, a. a. O., S. 105.

¹⁸ Franz Rosenzweig: Kleinere Schriften. Berlin 1937, S. 388.

¹⁹ Die Heimkehr des Ketzers, a. a. O., S. 11.

²⁰ Ein 1962 in der Sennestadt bei Bielefeld durch die Evangelische Kirche von Westfalen gegründetes Gymnasium erhielt mit Zustimmung seiner Witwe und der Kinder unter Befürwortung seines Bruders Victor den Namen Hans-Ehrenberg-Schule. 1983 erhielt in Bochum ein Platz ebenfalls seinen Namen – auf Initiative von G. Brakelmann und der früheren Bochumer Gemeinde Ehrenbergs.

²¹ Manuskript, 28 S., Archiv der Ev. Kirche von Westfalen, a. a. O., III/S. 3.

Kurt Gerstein

Der Einzeltäter im Dilemma des exemplarischen Handelns¹

In einer der wohl ältesten und mit Sicherheit in einer der bewegendsten Totenreden, die der griechische Zeithistoriker Thukydides überliefert hat, bezeichnet der bedeutende Athener Politiker und Redner Perikles auf eine bis heute unvergleichliche Weise die Schwierigkeit eines jeden, der sich um die Würdigung eines Verstorbenen bemüht, dem das Gemeinwesen viel verdankt. Perikles hatte die ersten Toten des Peloponnesischen Krieges zu ehren – Menschen, die den Nachlebenden nahestanden und die ihnen vertraut waren, Menschen aber auch zugleich, die als Vorbild gelten sollten und deshalb in der Gedenkrede besonders anrührend geschildert werden mußten. Perikles nahm die ganze Last seiner Aufgabe, redend zugleich Vertrautheit und Distanz zu reflektieren, sehr ernst, als er sagte, es sei schwer,

„das rechte Maß der Rede zu treffen, wo man auch die Vorstellungen, die jeder sich von der Wahrheit macht, kaum bestätigen kann: denn der wohlwollende Hörer, der dabei war, wird leicht finden, die Darstellung bleibe hinter seinem Wunsch und Wissen zurück, und der unkundige, es sei doch manches übertrieben, aus Neid, wenn er von Dingen hört, die seine Kraft übersteigen. Denn so weit ist das Lob erträglich, das andern gespendet wird, als jeder sich fähig dünkt, wenn er's gehört hat, auch zu handeln: was darüber hinausgeht, wird aus Neid auch nicht mehr geglaubt.“

Jeder, der sich um eine grundlegende Würdigung eines Widerstandskämpfers bemüht, muß sich ganz unvermeidlich dieses rhetorische

1 Der Beitrag wurde am 25. Oktober 1996 als Versuch einer Würdigung im Kurt-Gerstein-Haus bei Hagen vorgetragen und nur leicht überarbeitet, nicht aber mit Anmerkungen versehen. Vielleicht gelingt es gerade auf diese Weise deutlich zu machen, daß Gersteins Würdigung Ausdruck einer prinzipiell begründeten Annäherung ist; sie bedarf nicht der Fundierung durch Fußnoten, sondern hängt von der Bereitschaft ab, sich auf die Bedingungen individueller Existenz im Zeitalter der modernen Diktaturen einzulassen. Ich danke Bernd Hey, mit dem ich seit langer Zeit kollegial und freundschaftlich verbunden bin, für seine Bereitschaft, diese Überlegungen zu publizieren.

Ich widme diese Überlegungen meinem Vater, der am Bußtag des Jahres 1996 verstarb. Er machte niemals verächtlich, was mir an der Geschichte wichtig war; vielmehr unterstützte er die Konfrontation mit Menschen, die sich in Diktaturen nicht anpaßten. Dadurch konnte ich auch meinen Weg gehen.

Dilemma in sein Gedächtnis rufen. Dieses Dilemma spiegelt auch das Charakteristikum des Widerstands in den modernen Diktaturen, den schmalen Grat zwischen Kooperation und völliger Verweigerung, zwischen Funktion und Intention in ganz konkreten Herausforderungen zu bewältigen. Kurt Gerstein verkörpert diese Ambivalenz auf eine besonders eindringliche Weise.

Bis heute hat er sich noch keinen Platz im allgemeinen Gedenken an den Widerstand gesichert. Kurt Gerstein gehört ohne Zweifel zu den bedeutenden Regimegegnern. Dennoch ist sein Bild bis heute umstritten. Saul Friedländer spricht deshalb von der „Zwiespältigkeit des Guten“. In Berlin gibt es bis heute keine Gerstein-Straße, und auch in Yad Vashem wird eher an Gerstein als unbestechlichen und gewiß auch mutigen Augenzeugen denn als Helfer der Verfolgten erinnert. Dies ist nicht einmal falsch, denn wer hätte so die Last des Nichthelfenkönnens als Gewicht empfunden wie Kurt Gerstein? Vielleicht drückt sich in der unbestreitbaren Verhaltenheit des Erinnerns aus, daß Gerstein in seiner Widersprüchlichkeit und Konsequenz nicht einfach zu verstehen ist. Und weil er zu den Regimegegnern gehörte, die nur aus den Grenzen ihrer Zeit zu verstehen sind, ist er ebensowenig leicht im Gedenken, in der öffentlichen Inszenierung der Erinnerung, zu verorten.

Politisch handelt er viele Jahre aus den Denkhorizonten seiner Zeit, der Weimarer Republik, die den Schock der militärischen Niederlage des Kaiserreichs nicht bewältigt hatte und deshalb keine einheitliche, gemeinsame, Gegensätze überbrückende politische Kultur ausbilden konnte. 1905 geboren, wächst er in der Familie eines angesehenen Juristen auf. Es wäre nun üblich, die Rechtlichkeit seiner Gesinnung auf Familieneinflüsse zurückzuführen – ich habe aber meine Zweifel, so zu verfahren. Denn Gersteins Zeit kam erst in dunkler Stunde – nach 1933 – in Positionen, in denen er seine Gegnerschaft unter Beweis stellen mußte. Bis dahin war sein Leben eher zeittypisch unauffällig verlaufen – Schulbesuch, CVJM, Studium, im Mai 1933 sogar Mitgliedschaft in der NSDAP – Gerstein hatte sich, so schien es, eingerichtet in den Strömungen und Nischen seiner Zeit. Dieses Leben verlief zeitbedingt. Und dennoch sind Besonderheiten erkennbar.

Ein NSDAP-Mitglied, das gegen nationalsozialistisches Gedanken- gut protestiert und der Bekennenden Kirche sehr nahesteht, sogar von der Gestapo verhaftet und aus der NSDAP ausgeschlossen wurde, das aus dem Staatsdienst entlassen und mit einem Redeverbot belegt wird: dieses NSDAP-Mitglied macht deutlich, daß die Mitgliedschaft in der NSDAP offensichtlich nicht wie bei vielen anderen Zeitgenossen zur Selbstlähmung führt. Man schließt nicht selten zu rasch von der Mitgliedschaft auf das Mitglied. Kurt Gerstein teilt dieses Empfinden mit anderen NSDAP-Mitgliedern, die später bedingungslose Regimegegner

werden, etwa mit Peter Graf Yorck von Wartenburg, mit Arvid Harnack, mit Adam von Trott, um nur einige der bekanntesten der Unbedingten zu nennen.

Gerstein, das wird in seinen Entscheidungen deutlich, verkörpert offensichtlich nicht nur eine Gefahr, sondern auch ein Prinzip, welches moderne Diktaturen als tödliche Gefährdung der eigenen Stabilität empfinden. Deshalb verfolgen die Schergen der Diktatur stets diejenigen, die sich dem weltanschaulichen Führungsanspruch nicht beugen wollen, sondern sich zu Prinzipien und Autoritäten bekennen, die übergeordnet sind und deshalb als nicht relativierbar gelten, sondern gleichsam absolut sind.

Gerstein stößt frühzeitig an und setzt sich einem Parteiausschlußverfahren aus. Er zieht also Schimpf und Schande der Übereinstimmung mit seinen Landsleuten vor. Interessant an dieser Bereitschaft ist nicht die Tatsache allein, sondern die Frage, inwieweit sich in diesen Ereignissen eine Distanzierung vom Regime und seiner Zeit greifen läßt. Und es läßt sich weiter fragen: Inwieweit erklärt sich die weitere radikale Distanzierung vom Regime aus den persönlichen Verfolgungserfahrungen seit der Mitte der dreißiger Jahre? Diese Erfahrungen werden erträglich durch die Orientierung an Wertvorstellungen, die nicht durch die Nationalsozialisten, sondern durch die Bekennende Kirche geprägt worden sind. Hier sind Ansätze eines mit der nationalsozialistischen Weltanschauung konkurrierenden Deutungssystems greifbar, das mehr als nur Konkurrenz ist. Die in der Treue zum Bekenntnis bewiesene Autonomie ist die Voraussetzung geistiger Unabhängigkeit, die in diesem Denken realisierte Distanzierung von den zeittypischen Sogströmungen macht deutlich, was es bedeutet, den weltanschaulichen Führungsanspruch der Nationalsozialisten in Frage zu stellen.

Das Ergebnis der Verfolgungserfahrungen, der Verhaftung, der Verhöre, der Haftzeit ist ohne Zweifel eine starke Entfremdung vom Regime, dessen Ziele Gerstein zunächst partiell geteilt haben mochte. Damit vollzieht er den ersten wichtigen Schritt in den Widerstand: Er überwindet gerade diese Ziele der Nationalsozialisten und ist so in der Lage, Zielvorstellungen zu vergleichen. Es verliert die Fähigkeit zur Relativierung und verabsolutiert seine Position, ohne Rücksicht auf sich, auf seine Familie. Die Prädispositionen für diese Absolutierung mögen vielfältig sein und letztlich nur psychologisch erklärt werden können. Aber darum geht es hier weniger als um die Frage, inwieweit Erfahrungen mit dem Regime eine Distanzierung beschleunigen, die in eine Radikalisierung des Denkens, des Verhaltens und des zivilen Mutes mündet.

Hier müßte das Nachdenken der Nachlebenden über Gerstein einsetzen. Dann würden sich Kritik und Zweifel nicht an seiner Uniform ent-

zünden. Denn es geht nicht allein darum, dem Schicksal ad hoc in den Arm zu fallen, sondern es geht in den auf Stabilität angelegten modernen Diktaturen offensichtlich zunehmend darum, die Voraussetzungen für eine nicht nur politische, sondern auch existentielle Auseinandersetzung zu schaffen, welche die Sicherheit des Erkennens zur Voraussetzung hat. Dies bedeutet in einer Diktatur aber, in den inneren Kreis der Verantwortlichen hinein vordringen zu müssen, um sicheres Wissen zu finden.

Vielleicht empfinden wir jetzt Erstaunen, möglicherweise sogar Befremdung, aber wird mit dem Thema der Öffentlichkeit und der dadurch beeinflussten Erwartungen nicht das Thema angesprochen, das Kurt Gerstein seitdem nicht mehr losläßt? Ihn zeichnet nicht nur die Fähigkeit aus, Scham zu empfinden, er hat auch die Kraft, sie zu zeigen. Er bewahrt sich, eine Folge seiner Gläubigkeit, das Gefühl für Schmach, und diese Fähigkeit mündet schließlich in die Bereitschaft zu einem in jeder Hinsicht konsequenten Verhalten.

Diese weitere Entwicklung seiner Persönlichkeit ist in der Literatur bestens erforscht worden, die Eheschließung auf der einen Seite, die Verantwortung für seine Familie, das Studium der Medizin; und auf der anderen Seite das, was wir den bewußten Schritt in das Zwielicht nennen sollten. Dieser bewußte Schritt in das Zwielicht, der Eintritt in die SS, hatte Folgen. Man kann sogar sagen, daß Gerstein ihn mit seinem Leben bezahlt hat. Moderne Diktaturen kennen vor allem ein Prinzip ihrer Öffentlichkeit: die Öffentlichkeit ihres Terrors. Diesen Terror hatte Gerstein am eigenen Leib erfahren. Die „Herstellung der Geschichte“, die Hannah Arendt als ein Kennzeichen der modernen Diktaturen identifiziert hat, vollzieht sich im Geheimen, im Dunkeln. Diese Tendenz wirkt nach und verklärt die Realität der Diktaturen nicht selten weit über ihren eigenen Untergang hinaus. Derealisierung der Wirklichkeit ist die größte Gefahr für den Klarsichtigen, denn sie ist die Voraussetzung für Entlastungsargumente wie jene, man habe nichts gesehen, man habe nichts gewußt.

Diese Ausflucht hat sich Gerstein nicht gestattet. Er wollte es genau wissen und trat in den Kreis derjenigen ein, die er am meisten verachtete, in den Kreis derjenigen, die sich als Orden begreifen wollten, als Orden jener Kräfte, die ihn besonders heftig verfolgt und entehrt hatten.

Wird an dem Ausgangspunkt nicht auch, so ist zu fragen, sichtbar, was vielleicht die besondere Leistung der Regimegegner aus dem Bürgertum und dem konservativen, militärischen und nationalen Umfeld ausmachte: endgültig und persönlich verantwortlich eine Position zu überwinden, aus der heraus sie, vielleicht nur partiell, aber immerhin, Ziele der Nationalsozialisten geteilt hatten?

Wir Nachgeborenen haben kaum das Recht, vergangene Schicksale in das Prokrustesbett unserer gegenwärtigen Empfindungen und unse-

rer political correctness zu zwingen. Dies bedeutete, sich immer wieder der Eule der Minerva auszuliefern. Der Historiker kann ja nur Zusammenhänge konstruieren, weil er diese Zusammenhänge aus dem Rückblick kennt. Nur wenn den Historiker das Wort „verstehen“ umtreibt, kann er den Tücken nachträglicher Prophetie entgehen.

Dies bedeutet, sich zugleich der Tragik und der Leistung Gersteins zu öffnen. Er empfand sich wohl zu keiner Zeit als Anhänger der Weimarer Republik. Der Historiker Friedrich Meinecke hätte den Zwanzigjährigen bestenfalls als Vernunftrepublikaner bezeichnet, nicht als Herzensrepublikaner. Politisch spiegelt sich in seinem Selbstverständnis der Wandel, auch seine Wandlungsbereitschaft. In ihr gibt er aber niemals seine Ziele preis, verrät er niemals die Koordinaten einer im Protestantismus und im Bekenntnis verankerten Moralität. Stets empfindet er sich als evangelischer Christ. Dieses Selbstverständnis wurde für ihn entscheidend, denn aus dieser Haltung erwuchs ihm die notwendige Kraft zur Distanzierung von den Zeitströmungen. Wenn er auch der SS beitrug, so erlag er nicht jenen lähmenden Strömungen, die wir gern als „Schweigespirale“ bezeichnen – als eine Umklammerung, die uns als Bürgern durch Kommunikationsdruck der Massenmedien und -stimmungen Eigenständigkeit, Urteilsvermögen und Kraft zur Distanzierung nimmt.

Gerstein war, daran ist kein Zweifel möglich, politisch ein Konservativer. Dies ist kein Ausdruck der Engstirnigkeit und schon gar kein Verbrechen. Kann man sich aber sein Entsetzen vorstellen, als er wenige Jahre nach der Machtergreifung von den Nationalsozialisten bekämpft und geschmäht wurde? Gerstein wurde gedemütigt, in seinem Selbstbewußtsein aber nicht zerbrochen. Gerstein erfuhr dies am eigenen Leibe, denn er wurde ein Opfer von Denunziation, Rachegefühl und Diffamierung, er, der sich als Christ bekannte, galt, wird bespitzelt, drangsalieren, gequält, in seinem Stolz getroffen, er, der im Menschen niemals den Gegenmenschen zu sehen in der Lage war. Willfährig wäre dieser Konservative den Nationalsozialisten nicht gewesen.

Deutlich sichtbar wird nun sein Gefühl für absolute Rechtlichkeit. Zunächst *wehrt* er sich gegen die Verletzung seines ganz persönlichen Rechtes und verlangt seine Rehabilitierung, dann *verwahrt* er sich nur noch gegen Übergriffe. Rechtlichkeit und Glaubenstreue ist sein Grundzug, und vielleicht empfindet er deshalb nicht nur Schmach, sondern auch Scham. Sein Leben gerät immer mehr unter den Einfluß der Zeit, weniger als Amboß denn, so scheint es, als Gestaltender. Er ist zwar Familienvater, aber deshalb keineswegs der willig sich allen Zumutungen beugende Abenteurer, den etwa Hannah Arendt gerade im Familienvater ausgemacht hatte. Er weiß, was er tut, er läßt sich nicht treiben und kann deshalb auch nicht getrieben werden. Statt dessen

schaut er genau hin, präzise, unbeirrbar, geistig unkorruptierbar. Diese Eigenschaft macht ihn zum Zeugen der Zeit und seiner Überzeugungen. Das „Bekenntnis“ des Glaubens bleibt sein oberster Maßstab, Maßstab für alles, „was in der Kirche vorgeht“ und was doch weit darüber hinaus Verantwortlichkeiten schafft.

Gersteins Wertvorstellungen werden zunehmend durch eine Unbedingtheit geprägt, die an die Wurzel der Dinge und des Denkens geht. Diese Unbedingtheit ist gewiß nicht exemplarisch für die Struktur einer Anpassungs-, einer Selbstgleichschaltungs-, einer Denunziationsgesellschaft. Aber er unterscheidet sich von allen anderen dadurch, daß er sich nicht gegen die Gesellschaft wendet, sondern indem er tief in sie eintaucht. Noch einmal gesagt: er setzt sich dem Zwielficht aus. So wird sein Leben zur exemplarischen Existenz des Menschen in der Diktatur, vielleicht auch vorbildlich für die Nachlebenden. Er folgt dem Satz des ebenfalls verfehmten Friedrich Weißler, der in der Zeitschrift „Junge Kirche“ geschrieben hatte: „Ein anderer Maßstab neben oder gar über dem Bekenntnis ist unzulässig, weil er dem alleinigen Herrschaftsanspruch Gottes widersprechen würde.“ Dies ist seine Botschaft. Und weil er für diese Botschaft eintritt, wird Gerstein zum Zeugen.

Mit seiner unbedingten, sich selbst gegenüber radikalen Haltung ist der weitere Weg vorgezeichnet. Gerstein erfuhr von den Geisteskrankenmorden und wurde auch mit seiner Steigerung im industriemäßig betriebenen Völkermord an den Juden konfrontiert. Er bewahrte sich an diesem Punkt eine ursprüngliche Kraft zur Empörung, die sich nicht mehr aus der Zugehörigkeit zur Bekennenden Kirche erklären läßt. Bekennende Kirche – dies war seit der Mitte der dreißiger Jahre zunehmend zur Sache einiger weniger Christen geworden, die sich der Politisierung ihres protestantischen Bekenntnisses widersetzen. Wer zum Kern dieses Kreises gehörte, überließ dem Gegner nicht die Zukunft, sondern zog die Kraft aus einem ganz unerschütterlichen Zukunftsoptimismus. Er orientierte sich an dem Barmer Bekenntnis und an der Denkschrift von 1936 – beide Zeugnisse waren mehr als Verteidigung des Glaubens. Sie waren ein politisches Bekenntnis, weil die Grundlagen des Glaubens in einer politisierten Gesellschaft deutlich gemacht wurden. Insofern markieren beide Zeugnisse den Übergang des Bekenntniskampfes in die politische Auseinandersetzung, die notwendig wurde, um das Recht auf die Befreiung von dem nationalsozialistischen weltanschaulichen Führungsanspruch zu manifestieren.

Gersteins Wirken verkörpert aber die nächste Stufe. Barmen hatte eine klare Stellungnahme zur Judenentrechtung vermissen lassen. Die Denkschrift des Jahres 1936 reagierte schon deutlicher auf die Judenverfolgung, steigerte sich aber nicht zum Protest. Der blieb, wie wir

wissen, aus. Dennoch erblickten die Nationalsozialisten in der Denkschrift von 1936 einen Angriff auf ihr System. Gerstein hat die Reaktionen auf diese Denkschrift nicht verfolgen können, denn er hatte sich zur gleichen Zeit seiner Haut zu wehren. Um so überraschender ist die Radikalität, mit der er seine Konsequenzen zieht: der Eintritt in die SS, in den Kreis der Täter – in der Tat gibt es in allen politischen Gemeinwesen auch eine metaphysische Schuld aller. Warum sollte dann nicht der Schritt in die eindeutige Verantwortung, in die Schuldfähigkeit gesucht werden? Deshalb wird die Konsequenz des Glaubens, das mitmenschliche Verhalten, zum Widerstand.

Entscheidend für Gersteins weiteres Schicksal wird seine Verstrickung in den Völkermord. Er spaltet sich geradezu auf. Weiterhin orientiert er sich an der Reinheit des Evangeliums. Das Wort Gottes ist kein Objekt der Politik, sondern verfügt über eine eigene Autorität. Wer dieses bezweifelt und so die Grundlagen der Verkündigung verletzt, verdient Widerspruch, auch Widerstand. Widerstand aus dem Glauben und politischer Widerstand gehen dann eine Verbindung ein, weil die Verteidigung des Glaubens zum politischen Akt wird. Aus Schmach und Scham erwächst nicht mehr nur Abscheu, sondern ein Entsetzen, aus dem die Kraft zur Aktion entstehen kann.

Diese Aktion erfolgte dann nicht mehr aus der Deckung, die kirchliche Institutionen boten, sondern sie war Ausdruck einer in Einsamkeit wahrgenommenen Verantwortung, einer Isolation innerhalb der Gesellschaft. Gerstein wollte Zeugenschaft ablegen. Dazu mußte er sichere Kenntnisse gewinnen. Dies hatte den Augenschein zur Voraussetzung; Gerstein wurde so vom Ohrenzeugen zum Augenzeugen. Verantwortung verlangte aber auch nach Konsequenzen. Man kann nicht nur über den qualvollen Tod von Menschen berichten. Der Bericht selbst muß vielmehr die Voraussetzung zur Aktion sein.

Aus dem Zentrum der Macht kann diese Aktion nur in Grenzen erfolgen, selbst dann etwa, wenn Giftkartuschen vergraben und vernichtet werden, Zyklon B verdorben wird. Die Aktion verlangt den Angriff von außen, aus anderen Zentren der Macht. Zur Voraussetzung hatte diese Aktion den Glauben in das Unglaubliche, das Vertrauen in den Augenzeugen. Widerstand äußert sich dann auch in der Nachrichtenübermittlung. Er macht sich dann auch dadurch aber von jenen abhängig, die angesprochen und um Vermittlung gebeten werden. Dies war der Schwachpunkt von Gersteins Widerstand.

Widerstand erfolgt aus ganz individueller Einsamkeit, kann sich aber auch in dieser Haltung erschöpfen und findet dann eher den Widerspruch der Angesprochenen, die Gleichgültigkeit derjenigen, die um Unterstützung gebeten werden. Dieser Widerstand kann erschüttern, aber er kann erschütternd wenig bewegen und deshalb auch nicht

viel verhindern. Vielleicht erklärt dieses Versagen die Schwierigkeiten der Nachlebenden und der Zeitgenossen mit Gerstein. Der Regimegegner, der sich aus dem Glauben motiviert und dann aus dem Entsetzen über den Völkermord zu immer größeren Energien aufrafft, er kann in seinem Widerstand kein stellvertretendes Handeln beweisen, sondern wird durch eine extreme, fast wahnsinnig machende Einsamkeit gelähmt, die sich in Depressionen steigert und ihren anrührenden, bewegenden und schmerzenden Höhepunkt in der Stunde des Todes bekommt, zu einer Zeit, in der sich andere Regimegegner sicher wähnen – nach der Befreiung von der NS-Herrschaft.

Aber wir dürfen nicht nur auf den Widerstandskämpfer blicken, der zum Opfer seiner Zeitverhältnisse wird. Gerstein scheitert, weil diejenigen versagen, die er anzusprechen versucht. Zwar erregt er im Ausland durchaus Aufmerksamkeit. Aber er kann das Blatt nicht wenden. Nach Belzec, nach Sobibor, nach Treblinka werden Mauthausen und Auschwitz-Birkenau aufgebaut. Den Völkermord kann Gerstein nicht von innen, aber auch nicht von außen stoppen. Er kann ihn nur bezeugen, bezeugen als eine Wirklichkeit, vor der bis heute unsere Phantasie versagt. Ich denke, wir müssen auch eingestehen, daß Gerstein eben nicht von der Kirche, an der er hängt, unterstützt wird, weder vor noch nach 1945. Unterstützung hätte anders ausgesehen als jener zähe Kampf um die Erinnerung, um eine bessere Würdigung dieses Regimegegners in extremer Einsamkeit.

Dies ist bis heute erschütternd. Andererseits zeigt sich aber auch der Ansatzpunkt für eine bewunderswerte Radikalität, die gleichsam die eigene Person preisgibt. Dies ist bedeutender als der Versuch der evangelischen Kirche, die Leistung des einsamen Zeugen Gerstein ohne nähere Unterscheidung und Selbstkritik auf die Mühlen der Nachkriegskirche lenken wollen.

Gersteins Einsamkeit war unermeßlich: Ausgeliefert einem Staat, der in ihm den Bekennenden Christen sah, letztlich allein gelassen von Vertrauten, die in seinen Bestrebungen immer die eigene Gefährdung sahen und in der Nähe zu ihm eine Gefährdung ihrer eigenen Person und Bestrebungen vermuteten, war seine unendliche Einsamkeit die Konsequenz eines Gegensatzes zu anderen, die sich selbst als Menschen oder gar Mitmenschen bezeichnen mochten. Es ging nicht immer um den Gegensatz zum NS-Staat, sondern auch um die Bewährung eines Glaubens, der angesichts existentieller Herausforderung schnell zum Lippenbekenntnis abgeschwächt wird.

Dies wurde angesichts der Diffamierung, der Gerstein lange ausgesetzt war, als ein verspätetes Eingeständnis von Verantwortung und Schuld bezeichnet. Gersteins Einsamkeit und Preisgabe macht die Schwierigkeit deutlich, in der Auseinandersetzung mit dem Widerstand

gegen den Nationalsozialismus zugleich das Bild einer Wirklichkeit zu schildern, die uns heute bereits so entrückt scheint, daß wir sie lieber verzeichnen als ganz präzise beschreiben: Die Wirklichkeit des Dritten Reiches als eine Wirklichkeit der modernen Diktatur, die Zäune des Rechts einreißt, um eine Vision der Zukunft ohne Rücksicht auf die Lebenden zu verwirklichen. Gerstein wußte, was ihn empörte und quälte, und er wußte, weshalb er dem Verbrechen in der Weise standhielt, die nur wenige aushielten: Er blickte hin, ganz genau, ganz präzise, er schrieb auf, er versteinerte nicht, sondern er bewahrte sich das Entsetzen. Er sah die Wirklichkeit, die industriemäßig betriebenen Massentötungen in Tötungsanlagen, die nur einen Zweck hatten, Menschen zu morden, Leichname zu vernichten, die „Endlösung“ zu realisieren. Er bewahrte sich das Gefühl für Scham und Schande. Sein Bericht ist das Gegenbild von Himmlers Posener Rede.

Wir neigen zunehmend dazu, diese Wirklichkeit dem Gerede, der Einschätzung, der Interpretation, ja der Talkshow preiszugeben, also jener Institution, die der Berliner Publizist Friedrich Dieckmann als „Geredezeitung“ übersetzt hat. Ihr Reiz liegt sicherlich darin, daß die Talkshow Wirklichkeit in Meinung verwandelt, daß sie Positionen anbietet, aber keine Stellungnahme verlangt, schon gar keine Eindeutigkeit. Den Willen zur „Eindeutigkeit“ hat der Kreisauer Helmuth James Graf von Moltke als die Voraussetzung der Widerständigkeit beschrieben. Dieser Wille war für ihn die Voraussetzung, sich innerhalb der Institutionen im Gegensatz zum NS-Staat zu behaupten. Es lohnt sich, sich die entsprechende Stelle in das Gedächtnis zu rufen. Denn Moltke reflektiert die von uns vielfach vergessene Tatsache, daß Widerständigkeit vielschichtige Mitmenschlichkeit zur Voraussetzung hat. Es geht dabei nicht allein um stellvertretendes mitmenschliches Handeln, sondern es geht auch um ein Handeln, das die Zusammenarbeit mit anderen Menschen, das Zusammenleben mit Mitmenschen eben, voraussetzt. Dieses Verhalten speist sich aus einem Grundgefühl: dem Vertrauen zum Mitmenschen auch in einer Diktatur, die sich letztlich aus inneren Feindschaftsverhältnissen begründet und Mißtrauen gegenüber dem Mitmenschen an die Stelle des Vertrauens setzt. In der Diktatur bleibt vielfach nur ein Vertrauen übrig, daß den Rahmen unserer Welt überschreitet.

Aus der Distanzierung von den Sogströmen seiner Zeit, aus der Aktion erwächst so Verantwortung. Der Wille zur Eindeutigkeit setzt dem Zerstörungswillen eine Grenze, der Diktaturen auszeichnet. Er mündet zwar in die Selbstzerstörung – aber er bewahrt das Beispiel eines aufrichtigen, mutigen Verhaltens. Gerstein machte diese Erfahrungen in seinem Ringen um die Information der Weltöffentlichkeit, Moltke machte sie, als er hohe Generäle im Vorfeld der Koordinations-

besprechung in der Wannsee-Villa von der Notwendigkeit, ja Unausweichlichkeit überzeugen wollte, einzugreifen. „Sie sind wie Chamäleons“, schrieb Moltke seiner Frau Freya über diesen Typus von Mitmensch, „in einer gesunden Gesellschaft machen sie einen gesunden Eindruck, in einer kranken, wie der unseren, machen sie einen kranken. In Wirklichkeit sind sie weder das eine noch das andere. Sie sind Füllsel.“ Gewiß, wandte er ein, auch Füllsel müsse es geben. Aber unerträglich sei es, „wenn Füllsel, der die kranken Teile vergrößert, so tut, als habe er eine moralische Berechtigung“. Und in diesem Zusammenhang formuliert Moltke einen seiner Grundsätze: „Eindeutigkeit“. Er wisse, schrieb er, er sei „rasend streng und werde immer strenger“. Aber es sei nötig, so zu empfinden, denn sonst gerate „man unbewußt in zweideutige Gesellschaft“. Ob Moltke Gerstein kannte, wissen wir nicht. Beide hätten sich verstanden, im Austausch, im Gegensatz, im Angleichen der Positionen.

Geent hätte sie der Wille zur „Eindeutigkeit“ angesichts des NS-Staates und seiner politischen Veränderungen. Diesen Willen mußte der Regimegegner mitbringen, erst danach konnte er sich im Versuch bewähren, sich dem „Sog der Zeitstimmungen“ entgegenzustemmen. Erst danach setzte ein, was über den Willen zur Eindeutigkeit hinausgeht. Erst nach der Entscheidung für die Eindeutigkeit mußte sich bewähren, was die Widerständigkeit weit übertrifft. Wir können es als „Kraft zur Eindeutigkeit“ bezeichnen. Sie setzte die Radikalität persönlicher Entscheidung voraus und mündete in eine Radikalität sich selbst gegenüber, die Dolf Sternberger nach dem Krieg als „bürgerliche Radikalität“ bezeichnet hat.

Ich habe eingangs den Historiker vor der Eule der Minerva gewarnt. Ebenso gefährlich wie die retrospektive Konstruktion historischer Folgerichtigkeit ist die Sinngebung des Sinnlosen. Gersteins Handeln war nicht sinnlos, im Gegenteil: er verstellte den Weg in den Selbstbetrug, in die Ausflüchte. Seine Briefe zeigen seine Motive und seine Moralität. Sie machen seinen Tod in der französischen Haft nach der Befreiung vom NS-Staat um so schrecklicher. Dieser Tod ist unerklärlich, und er ist sinnlos. Und dennoch gibt er uns ein Zeichen, müssen wir uns seine Haltung immer wieder erarbeiten, müssen sie gleichsam erdienen im Dienst an seiner Vergangenheit.

Seine Entscheidung zur Eindeutigkeit war Spiegel eines Prozesses, spiegelte schmerzhaft Bemühungen und tödliche Gefahren. Gerstein machte Erfahrungen des Versagens, er reflektierte Selbsttäuschungen, er flüchtete sich vielleicht in Selbstbeschwichtigungen, er suchte den Ausweg, aber nicht verantwortungslos durch Ausflüchte, sondern verantwortungsvoll durch Konsequenz, indem er die Eindeutigkeit suchte, auch wenn sie ihn in tiefste Verstrickungen führte. Gerstein beklag-

te sich aber niemals, sondern bewies eine Kraft, die wir als Übermenschlichkeit deuten könnten. Sie kam aus dem Glauben, sie kam aus der Einsicht, daß Menschen ihren Weg beenden müssen.

Gersteins Leben mündete lange vor 1945 bereits in eine beklemmende Ausweglosigkeit und eine Einsamkeit, die nur tröstlich wirkt, weil sie aus dem Willen zur Eindeutigkeit fast eine exemplarische Existenz werden läßt: Das Individuum – ausgeliefert dem Staat, wissend, ganz aufrecht und ungebeugt stehend vor der Gewalt, die Staat eigentlich monopolisieren soll, die er zu zügeln, zu domestizieren, zu binden hat und derer er sich gerade in diktatorischen Verfassungssystemen bemächtigt. Ein gewaltsamer Staat verletzt dann das, wozu sich die zivilisierte Gesellschaft bekennt: das Lebensrecht des Individuums, die Schranke, die jeden einzelnen Menschen gegenüber den Übergriffen und Zumutungen sowohl des Staates als auch der Gesellschaft zu schützen hat. Individuum, Gesellschaft und Staat – damit ist das ständig wechselnde, das dynamische Spannungsverhältnis bezeichnet, das Politik als ein sehr schwieriges Feld menschlicher Wirksamkeit und Wirklichkeit ausmacht. Christen leben innerhalb dieses Spannungsfeldes. Wer sich daraus mit aller Macht zu befreien sucht, geht unter. Gescheitert ist deshalb nicht Gerstein. Die Gescheiterten sind jene, die ihm nicht beigestanden und seinen Impuls aufgenommen haben.

Insofern ist Gersteins Schicksal eine Frage an uns: Bemühen wir uns wirklich immer, die Angst im Auge, in der Seele unserer Mitmenschen zu sehen, wie es in der Josephsgeschichte heißt? Vielleicht ist dies die Botschaft eines Widerstands, der historisch scheiterte, dessen Angehörige das Rad ihrer Zeit nicht wenden konnten, und die dennoch Reichtum verkörpern, Reichtum, der aus dem Selbstbewußtsein resultiert, getan zu haben, was zu tun, gelitten zu haben, weil zu leiden war, gestorben zu sein, weil es wichtiger war, zu sterben als zu leben.

„Bei der Begegnung mit uns muß man spüren, daß wir uns weder überflüssig noch unterlegen wissen.“ Dies wünschte sich Delp. Vielleicht wünschte er sich damit gerade das, was das Dilemma des Gedankenredners Perikles löste. „Vielleicht kommt doch noch einmal die Zeit, wo man eine andere Würdigung für unsere Haltung findet, wo man nicht als Lump, sondern als Mahnender und Patriot gewertet wird“, dies schrieb Peter Graf Yorck, dessen Konservatismus demjenigen von Friedrich Weißler sehr verwandt war. Ich denke, die Erfüllung dieses Vermächtnisses liegt an uns, allein an uns.

Evangelischen Christen, die sich bewußt in die protestantische Tradition stellen, stellt sich die Frage nach der exemplarischen Qualität menschlichen Handelns auf eine ganz besondere Weise. Zum einen ist uns aus der heiligen Schrift das enge Nebeneinander von Schuld und Gerechtigkeit bekannt. Offensichtlich gibt es keinen Schuldlosen, nicht

einmal König Saul, nicht einmal König Salomon, nicht einmal König David können als Schuldlose bezeichnet werden. Alle sind Sünder, kurzfristig, aber folgenreich. Vielleicht liegt es am Nebeneinander von Schuld und Nähe zur Gerechtigkeit, daß die Seligsprechung eines Menschen einem Protestanten theologisch nichts bedeutet.

Dennoch gibt es eine geradezu exemplarische Konfrontation des einzelnen mit der Schuld, nicht allein in der Verstrickung, sondern in der Bereitschaft, Schuld oder zumindest Mitschuld zu tragen. Mitschuld rückt den Schuldlosen in das Zwielficht, in einen Zustand der Zweideutigkeit, der so gar nicht zur Forderung der Eindeutigkeit paßt. Deshalb und dennoch, so muß ich hier bekennen, rücken mir Menschen durch ihre Seligsprechung näher. Dies war bei Pater Maximilian Kolbe so, dies war bei Edith Stein und bei Pater Rupert Mayer so, und dies wird bei Kurt Gerstein gewiß auch so sein.

Sie alle waren Märtyrer, die Zeugnis ablegten bis zur letzten Konsequenz, und dies auf eine Weise, die sie als Vorbilder in unser Jahrhundert der Diktaturen stellt. An diesen Diktaturen haben wir als Zeitgenossen mehr Anteil, als wir uns eingestehen, und wir haben auch dann Verantwortung für Irrwege, wenn wir uns entschuldigen können. Nur wenige waren 1933 schuldlos, eine noch geringere Zahl blieb es. Gerstein gehört zu ihnen.

Diktaturen entfalteten sich in exemplarischer, geradezu modellhafter Weise fast immer in bewußtem Gegensatz zu einem Gemeinwesen, das sich zur guten politischen Ordnung, zum freiheitlichen Verfassungsstaat und zur Würde des Menschen als Rechtfertigung staatlicher Gewalt bekennt. Diktaturen bekennen sich deshalb offen zu Prinzipien, die ihren Geltungsgrund nicht mehr im Schicksal und in der Zukunft des Individuums finden, das sich in der Gesellschaft zu entfalten hat und vor dem negativen Einfluß des übermächtigen Staates zu schützen ist. Deshalb empfinden wir Diktaturen als Antizivilgesellschaften. Ihr Kennzeichen ist die Durchstaatlichung der Gesellschaft nach der Vergesellschaftung des Staates.

Diktaturen kommen nicht von einem anderen Stern, sondern sie sind von dieser Welt und müssen deshalb auch von Menschen verantwortet werden, die sich im Alltag auf sie einlassen, sie akzeptieren und ermöglichen. So werden diese Menschen durch staatliche Bestimmungen für ihre Mitmenschen zum Gegenmenschen, zur Gefahr für Leib und Leben. Einzelne, die sich auf die Verpflichtung des Menschen zum mitmenschlichen Handeln bekennen, bewahren jene Traditionen, die Diktaturen ihre Grenzen weisen können. Traditionen vermitteln ihnen Maßstäbe, geben ihnen moralische Berechtigung zum Widerspruch und Widerstand, zwingen sie geradezu zum mitmenschlichen Handeln. Zu allen Zeiten sind Menschen, die sich gegen Tyrannen und Diktatoren,

gegen Willkür und Unrecht stellten, verehrt worden. Und viele von ihnen beriefen sich entschiedener auf eine höhere Verantwortung als auf ihre Pflicht zum Gehorsam gegenüber willkürlicher Macht. Dadurch bekannten sie sich auch zu Gott und seiner Ordnung, zur Nächstenliebe und Mitmenschlichkeit.

Gerstein war von dieser Welt, wie alle anderen seiner Zeitgenossen auch, aber er empfand eine besondere Verantwortung für alles, was nach 1933 geschah. Deshalb blieb er wachsam und überwand alles, was ihn bei der unabweisbar notwendigen Entfaltung seiner Mitmenschlichkeit lähmen mochte. Er hatte die Nationalsozialisten immer verurteilt, nicht erst vom Anfang ihrer Herrschaft an, nicht erst unter dem Eindruck ihres abstoßenden Terrors, sondern immer, schon lange bevor sie zur Macht kamen. Und weil er deren falsche Grundsätze verurteilte, blieb er wachsam und schärfte seinen Blick für jede ihrer Untaten.

Er wandte sich nicht ab, weil sowieso nichts zu ändern war, sondern er horchte genau auf, er blickte scharf hin, ganz geprägt durch seinen Willen, es sicher wissen zu wollen – und zu sollen! –, was sich da ereignete. So fiel er früh auf, schon in den ersten Jahren nationalsozialistischer Herrschaft, denn als er nicht genau erkennen konnte, was die Nationalsozialisten in den Tötungsanlagen und Vernichtungslagern anrichteten, als er nur vom Hörensagen das Schreckliche erfuhr, da fragte er nach, da wollte er genauer wissen, was es mit dem Tod von Entrechteten und Verschleppten auf sich hatte. So widerlegte er alles, was die moralisch Anspruchsloseren von sich behaupteten, als sie Fragen ausgesetzt waren. Er hatte genau hingesehen, er hatte sich betroffen gemacht, er hatte nachgefragt – und nicht weggesehen, um sagen zu können, nichts gesehen und nichts gewußt zu haben. Mit dieser Nachfrage begann die persönliche Tragödie, die wir mit Gerstein verbinden.

Gerstein kannte seine Gefährdung, aber er verzagte nicht, sondern klärte auf über Unmenschlichkeit und Schrecken, über Unrecht und Willkür. Er hatte hingesehen, und keiner, der ihm zukünftig begegnete, konnte mehr sagen, er hätte nichts gewußt. Was sich nach den Übergriffen gegen jüdische Verfolgte ereignete und ihn zum Eingreifen nötigte, waren nur konsequent und ohne Zögern getane Schritte auf dem Weg in eine Freiheit, die durch höchste und mutigste Verantwortung bestimmt war. Gerstein bekannte sich zu den Verfolgten, er schreckte nicht zurück in seine Passivität, sondern er setzte sich der Gefahr aus, in der jene standen, um die er sich sorgte. Er litt, ohne zu klagen, und er starb, ohne sich zu beklagen. Er überließ den Nationalsozialisten nicht die Zukunft, denn er setzte ein Zeichen, indem er Zeugnis ablegte. Hier fragte einer nicht, sondern handelte, wick einer nicht aus, sondern verhielt sich und beschämte auf diese Weise andere, ja strafte sie Lügen.

Es war wohl Karl Rahner, der vor vielen Jahren in einer Betrachtung über Zivilcourage gemeint hatte, gescheite Leute hätten es vielfach einfacher, feige zu sein. Gerstein beweist uns das Gegenteil: Er war politisch, aber kein Taktierer, er war gescheit, aber nicht feige, er war konsequent und nicht wendig, er wollte mitmenschliche Verantwortung in einer Diktatur beweisen, die wir als Antizivilgesellschaft deuten. Dadurch blieb er Mensch, und dies in einer Zeit, in der es viel mehr Gegen- als Mitmenschen gab. Er blieb Mensch und bewahrte für andere Menschen einen Teil der Glaubwürdigkeit, die sich gerade in Krieg und Verbrechen, in Zeiten des Völkermords und ethnisch begründeter Überheblichkeit von Menschengruppen so leicht verlor. Gerstein handelte vorbildlich, exemplarisch – deshalb kann er als exemplarische Existenz im Zeitalter der europäischen Diktaturen gelten.

Und so beeindruckte er seine ihn überlebenden Zeitgenossen und die nach ihm geborenen Nachlebenden. Immer wieder fragten sie nach dem Sinn des Schreckens und des Leidens, riefen nach Schutz und Trost, verzweifelten an der Gefühllosigkeit und Feigheit, die sie beobachteten und die ihr Leiden erklärte. In wenigen Menschen bewahrte sich das auch in dunklen Tagen, Stunden und Jahren unzerstörbar – das ganz Besondere des Menschen: seine Ebenbildlichkeit als Geschöpf Gottes.

Gerstein verkörpert so eine Alternative zur Anpassung an die Diktaturen unseres Jahrhunderts. Er zeigt, wie ein Mensch sich als Christ in der Verantwortung für seine Mitmenschen behaupten kann. Er hat nicht versagt, sondern Zeugnis abgelegt. Er hat sich nicht beklagt, sondern sich zu seinem Weg bekannt. Er ist diesen Weg bis an das Ende gegangen, standhaft und aufrecht. Gerstein blieb glaubwürdig, weil er eindeutig war.

Man hat unser Jahrhundert als das Jahrhundert der Diktaturen bezeichnet. Gewiß, es ist das Jahrhundert der Demokratien, die sich durchsetzen, zumindest behaupten. Aber unserem Jahrhundert gibt die Auseinandersetzung mit den Diktaturen, die sich als Gegenbild des liberaldemokratischen Verfassungsstaates verstehen, eine ganz spezifische Kontur. Ein wichtiges Kennzeichen der modernen Diktaturen ist die Ausschaltung der Öffentlichkeit. Wer in einer Diktatur Öffentlichkeit herstellt, der unterläuft den Herrschaftsanspruch des politischen Systems. Kurt Gerstein gilt spätestens seit dem Hochhuth-Drama „Der Stellvertreter“ als Repräsentant des Versuchs, in einer modernen Diktatur das staatliche Informationsmonopol zu unterlaufen. Dieses Monopol zielt ja nicht auf Information, sondern auf Desinformation, und deshalb hat Orwell auch das Lügenministerium. Die Diktaturen des 20. Jahrhunderts legitimieren sich aus dem Anspruch, die gesellschaftlichen Verhältnisse umzustürzen, Geschichte stillzustellen, historizistisch

ein Ziel zu verwirklichen, welches sich vor allem aus der Geschichte selbst legitimiert. Diese Geschichte wird als Konflikt zwischen grundlegenden Kräften und als Verwirklichung eines Endzieles verstanden. Gestaltet werden diese Konflikte von Gruppen und Bewegungen, von Klassen und angeblich auch von Rassen. Gestaltet wird diese Geschichte aber auch von einzelnen. Das sind nicht nur diejenigen, die willfährig sind. Wichtiger sind jene, die sich verweigern – sie ziehen bleibende Spuren wie Gerstein, wie jener Kurt Gerstein, der vielleicht kein „Spion Gottes“, aber gewiß einer der Gerechten unter den Menschen war, weil er die Verantwortung suchte und so seine Schuldfähigkeit unter Beweis stellte.

Die Rolle eines Toten im sogenannten „DEGESCH“-Prozeß

Kurt Gerstein und die Zyklon-B-Lieferungen¹

Am 23. Juli 1945 wurde nach offiziellen Angaben im Pariser Militärgerichtsgefängnis „Cherche Midi“ ein Gefangener erhängt in seiner Zelle aufgefunden. Es war der ehemalige SS-Obersturmführer und Entseuchungsexperte im Hygieneinstitut des SS-Führungshauptamtes Kurt Gerstein, der beschuldigt worden war, maßgeblich an der Lieferung des Blausäurepräparates Zyklon B, mit dem in dem Konzentrationslager Auschwitz massenweise jüdische Menschen getötet worden waren, beteiligt gewesen zu sein. Gerstein hatte in Haft mehrere Berichte über eine Besichtigung des NS-Vernichtungslagers Belzec in Polen und über seine Tätigkeit im Rahmen von Lieferungen des Giftes Zyklon B nach Oranienburg und Auschwitz geschrieben und dabei grauenhafte Einzelheiten über den Massenmord an jüdischen Häftlingen geschildert, die in diesem Lager mit Hilfe von Dieselabgasen vergiftet wurden. Die Berichte, die insbesondere wegen mancher ungenauen Zahlenangaben nach dem Krieg oft angegriffen wurden, gelten heute als in allen wesentlichen Teilen wahrheitsgemäß.

In dem Lager Auschwitz-Birkenau waren in mehreren Gaskammern nach Schätzung von Sachverständigen zwischen 1 und 1,5 Millionen jüdische Menschen auf grausame Art und Weise mit Hilfe des Ungeziefervernichtungsmittels Zyklon B ermordet worden. Den nackten Leichnamen wurde anschließend der goldene bzw. silberne Zahnersatz entfernt und die Körper in den Krematorien und, wenn deren Fassungskraft nicht ausreichte, auf Holzstößen verbrannt.

Nach dem Kriege wurde das ganze Ausmaß dieser Grausamkeiten und der industriellen Vernichtung bekannt und erregte tiefstes Entsetzen.

Neben der Verfolgung der SS-Angehörigen, die die Morde im Lager begangen hatten, tauchte auch die Frage auf, wer das Gift produziert und geliefert hat. 1946 verurteilte ein britisches Militärgericht zwei maßgebliche Angestellte der Firma Tesch und Stabenow in Hamburg,

¹ Vortrag, gehalten am 25. Oktober 1996 bei der Tagung „Kurt Gerstein – Außenseiter im Widerstand“ im Kurt-Gerstein-Haus in Hagen-Berchum.

die u. a. das Gift – ein Blausäurepräparat mit dem Namen „Zyklon B“, das ursprünglich zur Ungezieferentseuchung verwendet wurde – hergestellt hatte, zum Tode. Ein weiterer Angehöriger der Firma wurde mangels Beweises freigesprochen.

Die strafrechtliche Verfolgung der mit den Giftgaslieferungen befaßten Deutschen Gesellschaft für Schädlingbekämpfung GmbH in Frankfurt am Main (DEGESCH) überließen die Alliierten den deutschen Justizbehörden.

Drei Angestellte der Firma, der Chemiker Dr. Gerhard Peters, Geschäftsführer der DEGESCH, der stellvertretende Geschäftsführer Hans-Ulrich Kaufmann und der kaufmännische Angestellte Karl Amend wurden wegen Mordes bzw. Beihilfe zum Mord angeklagt und mußten sich im März 1949 vor dem Schwurgericht in Frankfurt am Main verantworten. Kaufmann und Amend wurden mangels Beweises freigesprochen, da das Gericht ihnen keine Kenntnis von dem Zweck, mit dem die Lieferungen des Entwesungsmittels verbunden war, nämlich der Ermordung von Häftlingen des Lagers Auschwitz, nachweisen konnte.

Dr. Peters wußte dagegen, daß ein Teil der Büchsen mit Kieselgur, einer körnigen Kieselsäuresubstanz, in der das Zyklon B gebunden war, zur Tötung von Menschen in Auschwitz bestimmt war. Er hatte dem Gericht nämlich von einer Besprechung mit einem SS-Angehörigen namens Kurt Gerstein berichtet, der als Leiter des technischen Desinfektionsdienstes im SS-Führungshauptamt Auftraggeber für die Gaslieferungen nach Oranienburg und Auschwitz gewesen sei. Gerstein war vom obersten Hygieniker der Waffen-SS, Professor Dr. Mrugowski, mit der Vertretung der Interessen der SS in allen Entwesungs- und auch Blausäurefragen – wie der Angeklagte Dr. Peters erklärte – betraut worden und teilte dem Angeklagten nach dessen Angaben mit, daß in Auschwitz zum Tode verurteilte kriminelle Häftlinge und arbeitsunfähige geistig und körperlich kranke Menschen auf möglichst humane Art und Weise getötet werden sollten. Gerstein habe die Qualen der Opfer auf den in dem Zyklon-B-Präparat als Warnung enthaltenen Reizstoff zurückgeführt und reizstoffloses Zyklon B zur Tötung der Opfer verlangt. Die Lieferung sollte direkt über die DEGESCH und nicht etwa über andere Firmen, wie Tesch und Stabenow oder eine andere Firma, die ebenfalls als Lieferanten für die DEGESCH arbeiteten, getätigt werden. Die ganz Besprechung, die im Juli 1943 stattfand und bei der es auch um die benötigten Mengen ging, sollte streng geheim bleiben.

Bei der Besprechung waren nur Dr. Peters und Gerstein anwesend gewesen. Kurt Gerstein konnte jedoch weder als Zeuge vom Gericht vernommen werden noch in eine Anklage einbezogen werden. Er war

tot. Am 25. Juli 1945 hatte er in dem französischen Polizeigefängnis „Cherche Midi“, in das er nach seiner Verhaftung in Württemberg gebracht worden war, in seiner Zelle Selbstmord durch Erhängen begangen. In der Haft hatte Gerstein einen nervösen, fahigen ja depressiven und verzweifelten Eindruck gemacht und wurde offenbar von seinen mitgefangenen SS-Kameraden als Verräter angesehen. Es kam daher der Verdacht auf, er sei einem Fememord zum Opfer gefallen, wofür sich jedoch keine konkreten Anhaltspunkte finden ließen. Die französischen Akten über Gerstein wurden nach dem Krieg von Polen im Rahmen eines Auschwitz-Prozesses angefordert und zunächst nach London gebracht. Wie mir von der Polnischen Hauptkommission in Warschau seinerzeit versichert wurde, sind die Akten nie in Polen angekommen. Inzwischen sollen sie sich in der Bundesrepublik befinden, jedoch nicht ganz vollständig sein.

Nach den erhaltengebliebenen Unterlagen, Rechnungen und Auftragserteilungen über die Lieferung von Zyklon B ohne Reizstoff waren nach Überzeugung des Gerichts im Jahre 1943 590 Kilogramm und im Jahre 1944 mindestens 1.185 Kilogramm Zyklon B in Büchsen an das Konzentrationslager Auschwitz geliefert worden. Fest steht ferner, daß Kurt Gerstein die erste Sendung von Zyklon-B-Büchsen in einem LKW selber übernahm, dabei in Polen absichtlich einen Unfall herbeiführte und so das Gift unbrauchbar machen konnte. Bei dem Unfall wurde er selbst leicht verletzt. Aus dem Kontoblatt Gersteins geht ferner hervor, daß er der DEGESCH nur die Rechnungen über die Lieferungen von Zyklon B im November 1943 bezahlt hat, wodurch der DEGESCH ein Zahlungsausfall von 17.000 RM entstand.

In dem vor seinem Tode in französischer Haft in Rottweil und Tübingen in englischer, französischer und deutscher Sprache verfaßten Bericht wird nun dargelegt, daß es ihm gelungen sei, sämtliche Gaslieferungen an Auschwitz auf die eine oder andere Weise unschädlich zu machen oder zu erreichen, daß sie nur für Entwesungszwecke benutzt worden seien.

Stimmte das, dann fehlte es bereits an dem objektiven Tatbestand eines Mordverbrechens, denn in diesem Fall waren die Gaslieferungen, die die DEGESCH im Auftrag Gersteins durchgeführt hatte, nicht ursächlich für den Tod, den so viele unschuldige Männer, Frauen und Kinder in den Gaskammern von Auschwitz erlitten hatten. Für den Angeklagten Dr. Gerhard Peters bedeutete dies, daß sein ganzes künftiges Schicksal davon abhing, ob man einem Toten, der sich selbst nicht mehr zur Sache äußern konnte, Glauben schenken sollte oder nicht. Glaubte das Gericht Gerstein, dann konnte es den Angeklagten allenfalls wegen einer sogenannten erfolglosen Beihilfe zu einem Tötungsverbrechen belangen, wozu der Paragraph 49a des Strafgesetzbuches,

der erst durch die Verordnung vom 29. Mai 1943 neu gefaßt worden war; eine Handhabe bot. Dabei handelte es sich aber um ein wesentlich milderes Gesetz als den Mordparagrafen 211 des Strafgesetzbuches.

Es kam somit entscheidend auf die Glaubwürdigkeit der diversen schriftlichen Äußerungen Gersteins und im Zusammenhang damit auf die Glaubwürdigkeit seiner Person überhaupt an.

Das Gericht befaßte sich daher zunächst mit der Person Gersteins und hörte eine ganze Anzahl von Zeugen, die über sein Verhalten vor und während des Krieges Aussagen treffen konnten. Das Verhalten und die Person Gersteins stellten sich dabei dem Gericht als ganz außerordentlich und unvergleichlich dar. Auf der einen Seite stand sowohl seine intensive Arbeit in der Evangelischen Jugendbewegung und dem Evangelischen Bibelwerk vor der „Machtergreifung“ sowie seine Arbeit für die Bekennende Kirche und den Kirchenkampf nach der „Machtergreifung“ als auch sein Kampf gegen die NS-Ideologie, der mit seinem Ausschluß bzw. seiner Entlassung aus der Partei und wiederholten Schutzhaftverhängungen endete und auf der anderen Seite sein Eintritt in die Waffen-SS, sein Aufstieg zum SS-Obersturmführer und seine Einschaltung in das Menschenvernichtungsprogramm des Nazismus. Die Zeugen schilderten ihn einmal als einen tief religiösen Menschen, zum anderen hat der Zeuge Dr. Münch, ehemaliger SS-Angehöriger im Hygieneinstitut in Auschwitz, in ihm einen der Hauptakteure der Vernichtungsaktion gesehen. Der Angeklagte Dr. Gerhard Peters selbst hat ebenfalls an seine Beteiligung an dem Vernichtungsprogramm geglaubt. Auf der anderen Seite steht jedoch fest, daß Kurt Gerstein unter ständiger Lebensgefahr versucht hat, soviel wie möglich von dem NS-Vernichtungsprogramm auf die ein oder andere Weise bekanntwerden zu lassen. So hat er im August 1942 nach der Besichtigung einer Vergasung im Vernichtungslager Belzec den schwedischen Botschaftssekretär Baron Göran von Otter bei der gemeinsamen Zugfahrt nach Berlin über das furchtbare Geschehen informiert und ihn gebeten, sein Wissen so weit wie möglich weiterzutragen. In Berlin hat er versucht, zur Botschaft des Vatikans vorzudringen, wurde jedoch nicht durchgelassen. Gersteins Freunde, u. a. der Betriebsleiter Armin Peters, der seit 1929 mit Gerstein zusammen in der Jugenderziehungsarbeit tätig war, sowie der evangelische Kirchenpräsident Dr. Niemöller, der Oberkirchenrat Dr. Ehlers, der Bischof Dr. Dibelius, der Pfarrer Mochalski, der Domkapitular Buchholz und andere, werden über Gerstein befragt. Sie schildern ihn übereinstimmend als einen Mann, der unter Einsatz seines Lebens versucht hat, die schrecklichen Massenmordaktionen des NS-Staates an Juden, Sinti und Roma, politisch mißliebigen Häftlingen und Kranken ans Licht zu bringen. Er hat ihnen geschildert, daß er versucht habe – soweit er selbst in die Lieferung von Zyklon B ver-

wickelt gewesen sei –, den Gebrauch dieses Tötungsmittels zu sabotieren und daß ihm dies auch gelungen sei. Der Zeuge Dr. Dibelius, dem Gerstein neben vielen anderen von dem schrecklichen Geschehen berichtet hatte, hat ausgesagt, er zweifle nicht, daß der Tote soweit er konnte die Vernichtung sabotiert habe. Er fährt dann fort, „die Art, in der er dies tat, war und blieb sehr merkwürdig. Aber an seinem lauterem Willen vermag ich auch nachträglich nicht zu zweifeln“. Der Zeuge Peters hat Gerstein immer als Vorbild gesehen und sein Leben als „Dienst am Nächsten“. Dr. Niemöller hat als Zeuge ausgesagt:

„... Daß er selbst ein Antinazi war und blieb, davon bin ich überzeugt. Ich bin überzeugt, daß Gerstein ein Wahrheitsfanatiker war ... Nach seiner Charakterisierung glaube ich, daß er sabotierte, wo er konnte ...“

Das Gericht hat dem Urteil dieser Zeugen über Gerstein geglaubt. Es war überzeugt, daß Gerstein gegen den Nazismus gekämpft hat insbesondere, indem er seine Erfahrungen anderen und auch ausländischen Stellen mitteilte. Es war ferner überzeugt, daß er versucht hat, die Not der Häftlinge und ihrer Angehörigen nach Kräften zu lindern. Daraus kann nach Ansicht des Gerichts jedoch nicht gefolgert werden, daß er in der Lage gewesen wäre, tatsächlich in erheblicher Weise zu sabotieren.

Aus den Aussagen von Dr. Münch, der im Hygieneinstitut in Auschwitz tätig war, Gerstein sei einer der Hauptakteure der Vernichtungsaktion und brutal gewesen und gehöre zu den SS-Führern, von denen man sich distanziert habe, und des Zeugen Dr. Rose, Gerstein habe es für die SS und den Reichsführer Himmler abgelehnt, grundsätzliche Entscheidungen des Arbeitsausschusses anzuerkennen sowie des Zeugen Dr. Reichmuth, der dienstlich mit Gerstein in Berührung kam und der ausgesagt hat, die SS habe immer ihren eigenen Betrieb aufziehen wollen und Gerstein sei ein Mann gewesen, der gern, aber wenig Wesentliches gesprochen hätte, hat das Gericht das Bild von der Persönlichkeit Gersteins nicht tangiert gesehen, sondern daraus geschlossen, daß es diesem gelungen sei, sich tatsächlich zu tarnen. Aus den übrigen Aussagen hat es geschlossen, daß für Gerstein die Möglichkeiten, entgegen den Wünschen der SS zu handeln, sehr beschränkt gewesen seien.

Trotz der durchaus günstigen Beurteilung der Persönlichkeit Gersteins hat das Gericht jedoch an der Wahrheit seiner Berichte, die er über die Unschädlichmachung der gelieferten Zyklon-B-Mengen gegeben hat, gezweifelt. Es ist zu der Überzeugung gekommen, Gerstein habe in seinen schriftlichen Berichten so wörtlich „in vielfacher Hinsicht wissentlich die Unwahrheit gesagt.“ Seine Behauptung, er habe das „Zyklon B“ in Auschwitz sofort nach dem Eintreffen zu Zwecken

der Desinfizierung verschwinden lassen, sei nicht zutreffend. Der Teil seines Berichtes vom 26. April 1945, der sich mit dieser Problematik befaßte, sei einfach aus der Situation heraus zu erklären, in der sich Gerstein beim Niederschreiben befunden habe. Er habe zwar den guten Willen gehabt, bei der SS nicht nur zu spionieren, sondern auch nach Kräften zu sabotieren. Dies sei ihm in Wahrheit aber nur in ganz geringem Maße geglückt. Er habe zwar die erste Lieferung des Auftrages vom Juni 1943 unbrauchbar machen können und habe auch die Not von Häftlingen und Angehörigen in Einzelfällen lindern können. Es sei ihm aber nicht geglückt, die Giftgaslieferungen, in die er durch die Auftragserteilung an Dr. Peters außerordentlich stark verstrickt gewesen sei, in entscheidender Weise auszuschalten. Deshalb habe er sehr besorgt dabei sein müssen, den Alliierten seine wahre Gesinnung nachzuweisen. Wie stark ihn das bewegt habe, ergebe sich aus der Aussage des Pfarrers Mochalski, der im Januar 1945 zum letzten Mal mit Gerstein gesprochen habe. Damals habe Gerstein zu ihm gesagt: „Wenn es einmal anders kommt, dann bin ich ein gelieferter Mann.“ Deswegen habe er auch aus dieser Zwangslage heraus seinen Anteil an der Durchführung des Vernichtungsprogramms als möglichst unbedeutend, seine Sabotage jedoch als möglichst erfolgreich erscheinen lassen wollen. Psychologisch sei es so zu erklären, daß sein Bericht in einer Reihe von bedeutsamen Punkten unwahr sei.

Diese negative Beurteilung des Wahrheitsgehalts des Gerstein-Berichtes schaffte nun die Grundlage für das weitere Vorgehen des Gerichtes gegenüber dem Angeklagten Dr. Peters. Auch dabei spielte die Stimme des „Toten“ wiederum eine maßgebliche Rolle. So z. B. bei der Beurteilung des Mordmerkmals der Grausamkeit. Göran von Otter, der schwedische Gesandte, dem Gerstein seine Erlebnisse im Schlafwagen des Zuges Warschau – Berlin erzählte, hat geschildert, wie Gerstein unter Tränen und mit gebrochener Stimme und tief erschüttert und verzweifelt über die Grausamkeiten in Belzec berichtet habe. Viele der Häftlinge hätten stundenlang vor ihrem Tode gewußt, was ihnen bevorstand. Der Auschwitz-Arzt Dr. Münch hat bestätigt, daß die Opfer zehn Minuten lang in dem verdunkelten Vergasungsraum stehen mußten, bis endlich die Temperatur im Raum den für die Vergasung günstigen Grad erreicht hatte. Erst dann wurde das Zyklon B in den Raum geschüttet. Wenn die Gase von unten nach oben stiegen, versuchten manche Opfer, auf die anderen heraufzuklettern, in Todesverweilung vergeblich Rettung suchend. Der Zeuge Armin Peters hat unter dem ungeheuren Eindruck der Erzählungen Gersteins Tage und Wochen gelitten und sie anfangs einfach nicht zu fassen vermocht.

Die Einlassung des Angeklagten Dr. Gerhard Peters, er habe an die Rechtmäßigkeit des staatlichen Handelns bei den Tötungen geglaubt,

hat das Gericht als Rechtsblindheit gewertet. Allerdings hat es ihm zugestanden, von Kurt Gerstein nicht erfahren zu haben, in welcher Art, also mit welcher Grausamkeit, die Tötungen durchgeführt wurden. Es hat ihn deswegen nicht wegen Beihilfe zum Mord, sondern nur wegen Beihilfe zum Verbrechen des Paragraphen 212 StGB, also des Totschlags in einer unbestimmten Anzahl von Fällen, begangen in Tateinheit, zu fünf Jahren Zuchthaus verurteilt und ihm die bürgerlichen Ehrenrechte auf die Dauer von drei Jahren aberkannt.

Gegen dieses Urteil haben sowohl der Angeklagte als auch die Staatsanwaltschaft Berufung beim Oberlandesgericht Frankfurt eingelegt. Das Oberlandesgericht hat die Revision des Angeklagten verworfen, jedoch auf die Revision der Staatsanwaltschaft das Urteil aufgehoben und an das Schwurgericht Frankfurt am Main zurückverwiesen. Die Staatsanwaltschaft hatte gerügt, daß es sich bei dem von Dr. Peters begangenen Verbrechen nicht um Beihilfe zum Totschlag, sondern um Beihilfe zum Mord handle. Das Revisionsgericht hat ihr darin Recht gegeben und ausgeführt, es liege ein Irrtum des Schwurgerichts in der Hinsicht vor, daß nach seiner Ansicht derjenige, der Beihilfe leiste, die Umstände kennen müsse, unter denen das Verbrechen begangen worden sei. In Wirklichkeit müsse er nur in den Grundzügen wissen, daß beim Täter niedrige Beweggründe vorgelegen hätten. Dr. Gerhard Peters habe aber gewußt, daß nach den Ausführungen Gersteins Arbeitsunfähige aus Nützlichkeits Erwägungen und damit eindeutig aus niedrigen Beweggründen getötet werden sollten. Im Grunde genommen habe er auch erkannt, daß die Opfer heimtückisch, nämlich mit einem geruchlosen Gas, hätten umgebracht werden sollen. Es habe sich daher um Beihilfe zum Mord und nicht um Beihilfe zum Totschlag gehandelt.

Das Schwurgericht in Frankfurt am Main verhandelte deswegen die Sache erneut. Am 29. April 1950 wurde Dr. Peters nunmehr wegen Beihilfe zum Mord in einer unbestimmten Anzahl von Fällen zu einer Gesamtstrafe von 5 Jahren Zuchthaus verurteilt und die erlittene Polizei- und Untersuchungshaft wurde ihm auf die erkannte Strafe angerechnet. Daneben mußte er die Kosten des Verfahrens einschließlich der Kosten der Revision tragen. In seiner Begründung schloß das Gericht sich der Argumentation der Revision der Staatsanwaltschaft zur Frage der Beurteilung der Tat als Mord an.

Gegen dieses Urteil legte die Staatsanwaltschaft im Hinblick auf die Gesamtstrafenbildung erneut Revision ein. Daraufhin wurde durch Urteil des Oberlandesgerichts Frankfurt vom 20. September 1950 das Urteil des Schwurgerichts Frankfurt vom 29. April 1950 bezüglich der Gesamtstrafe aufgehoben und erneut zurückverwiesen.

Im November 1950 wurde dann vor dem Schwurgericht in Wiesbaden verhandelt. Am 23. November 1950 verurteilte das Gericht den

Angeklagten Dr. Peters zu einer Gesamtstrafe von vier Jahren und sechs Monaten Zuchthaus, erkannte ihm die bürgerlichen Ehrenrechte für drei Jahre ab und rechnete die erlittene Polizei- und Untersuchungshaft auf die erkannte Strafe an. Es hielt dem Angeklagten dabei zugute, daß er zwar gläubiger Nationalsozialist gewesen sei, jedoch nicht alles, was von Hitler ausging, vorbehaltlos angenommen und zu seiner eigenen Sache gemacht habe. Außerdem wurden bei der Strafmilderung – wie allerdings ebenfalls in den vorangegangenen Urteilen – auch diesmal in verstärktem Maße die Persönlichkeit des Angeklagten und „seine hervorragenden Verdienste um die Allgemeinheit in der Abwehr der Fleckfiebergefahr“ gewertet. Gegen dieses Urteil legte die Staatsanwaltschaft wiederum Revision ein.

Auf die Revision der Staatsanwaltschaft hob der Bundesgerichtshof am 23. November 1951 den Gesamtstrafenausspruch auf, weil der verbrecherische Wille des Angeklagten sich nur in einer einzigen Ausführungshandlung geäußert habe. Es verwies die Sache zur neuen Verhandlung und Entscheidung an das Schwurgericht zurück.

Diesmal wurde Dr. Peters wegen Beihilfe zum Mord in einer unbestimmten Anzahl von Fällen zu einer Gesamtstrafe von sechs Jahren Zuchthaus verurteilt. Hinsichtlich der Erhöhung der Strafe wies das Schwurgericht auf die Schwere der Tat und auch der mit ihr verbundenen Folgen als besonders erschwerend hin.

Gegen dieses Urteil legte der Angeklagte Revision ein, die jedoch durch Beschluß des Bundesgerichtshofes vom 27. Oktober 1953 als offensichtlich unbegründet (das Schwurgericht führte dies in drei Zeilen aus) verworfen wurde. Danach stellte der Verurteilte einen Antrag auf Wiederaufnahme des Verfahrens, der durch Beschluß des Landgerichts Frankfurt am Main vom 25. September 1954 zugelassen wurde. Der Grund für die Zulassung der Wiederaufnahme bestand in neuen Tatsachen, d. h. in Äußerungen, die Gerstein vor seinem Tode gemacht hatte und die der Zeuge Armin Peters, ein enger Freund des Verstorbenen, nun vor Gericht machte. Fast möchte man sagen, daß der Verstorbene aus dem Jenseits heraus gegen die Wertung seiner geschriebenen Worte als Unwahrheit protestierte und die wahre Sachlage klarzustellen versuchte. Armin Peters sagte nunmehr nämlich vor Gericht aus, er wisse aus den eigenen Mitteilungen Gersteins und durch das geschäftliche Zusammenarbeiten mit seiner Dienststelle, daß Kurt Gerstein häufig und in größerem Umfange Zyklon-Material fehlgeleitet habe, um es der Verwendung zu Tötungszwecken zu entziehen. Das stand zu seiner früheren Aussage zwar nicht direkt in Widerspruch, minderte sie aber in ihrer Bedeutung erheblich. Zumindest stellte es die Folgerung des Schwurgerichts, es sei keine der Giftsendungen mit Ausnahme der ersten Sendung vernichtet oder fehlgeleitet worden, in Frage.

Darüber hinaus wies die Verteidigung des Verurteilten darauf hin, die von der Firma Tesch und Stabenow übersandten und in Auschwitz mit Sicherheit zu Tötungen verwendeten Zyklon-Mengen seien an eine andere Adresse gerichtet gewesen, als die von Gerstein über Dr. Peters veranlaßten Sendungen. Ein Rechnungsdurchschlag der Firma Tesch und Stabenow über Zyklon-Lieferungen an KZ Auschwitz zeige nämlich, daß Bestellung und Adressat dieser Lieferungen die Verwaltung des KZ Auschwitz war. Die Gerstein-Lieferungen dagegen erfolgten in Gersteins Auftrag, wurden als solche wie der Vermerk auf dem Zahlungsbeleg über die Zahlung des Standortführers Auschwitz vom November 1943 beweise, auch in Auschwitz behandelt und seien an das KZ Auschwitz, Abteilung Entwesung und Entseuchung gerichtet gewesen. Dieser Umstand machte es nach Auffassung des Gerichts, das die Echtheit der Dokumente nicht in Zweifel stellte, wahrscheinlicher, daß die Gerstein-Lieferungen tatsächlich zu Desinfektionszwecken oder zumindest einer Stelle, die Desinfektionsaufgaben hatte und die Gerstein unterstand, gegangen waren. Das ließ auch die Bemerkung Gersteins in seinem Bericht vom 6. Mai 1945, nämlich, „mit Mühe gelang es mir dann, ihn (Günther) zu überreden, das Gift in den Konzentrationslagern Oranienburg und Auschwitz zu verwahren“, in einem neuen Licht erscheinen, genauso wie die Bemerkung, „auf jeden Fall richtete ich es ein, daß die Blausäure sofort nach ihrer Ankunft in den beiden Konzentrationslagern Oranienburg und Auschwitz für irgendwelche Zwecke der Desinfektion verschwand“.

Nach der Zulassung der Wiederaufnahme wurde durch Beschluß des Landgerichts Frankfurt vom 28. Januar 1955 dann die Wiederaufnahme des Verfahrens und die Erneuerung der Hauptverhandlung angeordnet.

Im Mai 1955 wurde vor dem Schwurgericht Frankfurt erneut verhandelt und am 27. Mai 1955 für Recht erkannt:

„Die Urteile des Schwurgerichts in Frankfurt/M. vom 28. März 1949 in Verbindung mit dem Urteil des Oberlandesgerichts in Frankfurt/Main vom 19. Oktober 1949 und des Schwurgerichts in Wiesbaden vom 7. August 1953 werden aufgehoben.

Der Angeklagte wird freigesprochen.“

Dieser Freispruch des Dr. Gerhard Peters war gleichzeitig in gewisser Weise insofern eine Rehabilitierung des toten Kurt Gerstein, als seine Äußerungen zum Unbrauchbarmachen und zur Verwendung des gelieferten Zyklon B als Desinfektionsmittel nicht mehr als unglaublich gewertet wurden.

Das Gericht legte seiner Entscheidung im wesentlichen den von Gerstein in der Haft verfaßten sogenannten Gerstein-Bericht zugrunde.

Es handelte sich dabei um drei Fassungen:

1. eine in französischer Sprache geschriebene, datiert: Rottweil, 26. April 1945,
2. eine deutsche ungezeichnete Parallelfassung zu dem französischen Bericht, datiert: Rottweil, 4. Mai 1945, die für Frau Gerstein bestimmt war, die sie nach ihrer Aussage aber erst nach einem Jahr im Hotel „Mohren“, wo sie für sie hinterlegt war, abgeholt hat, und
3. eine weitere deutsche Fassung des Berichtes, datiert: Tübingen, Wttbg., den 6.5.1945, z.Zt. Rottweil, Hotel „Mohren“.

Dieses letztere Dokument stammte von dem Zeugen Stass. Dieser Zeuge hat das Dokument nach dem Zusammenbruch Mitte 1945 auf seinem Heimweg von dem Konzentrationslager Buchenwald, soweit er sich erinnern kann in der Nähe von Hersfeld, von einem Polizeibeamten in drei Exemplaren erhalten, von denen er eins an einen anderen Zeugen weitergegeben hat. Der Sachverständige, der Historiker Professor Hans Rothfels, hat die Echtheit dieser Dokumente festgestellt.

In dem ersten Dokument heißt es zur Vernichtung des Zyklon B: „Ich log – was ich auf alle Fälle getan hätte –, daß sich die Blausäure bereits zersetzt hätte und sehr gefährlich sei. Ich sei gezwungen sie einzugraben, was augenblicklich getan wurde.“

In dem zweiten Dokument heißt es: „Die Blausäure habe ich unter meiner Aufsicht vergraben lassen, da sie angeblich in Zersetzung geraten sei.“

In dem dritten Dokument: „Die mitgenommene Blausäure habe ich vergraben lassen.“

Weiter heißt es dann in diesen Dokumenten von Gerstein, er habe das Gift zu Desinfektionszwecken verschwinden lassen und es so eingerichtet, daß die Rechnungen der Lieferfirma, der Deutschen Gesellschaft für Schädlingsbekämpfung (DEGESCH), stets auf seinen Namen ausgestellt wurden, um das Gift besser verschwinden lassen zu können. Aus dem gleichen Grunde habe er es stets vermieden, die vielen laufenden Rechnungen je zur Bezahlung vorzulegen.

In Übereinstimmung mit dem Gutachten des sachverständigen Zeugen Professor Rothfels kam das Gericht dann zu der Überzeugung, daß der Inhalt der von Gerstein hinterlassenen Dokumente trotz gewisser unwesentlicher Ungenauigkeiten – ich darf hinzufügen, daß diese Ungenauigkeiten sich vor allem auf die genannten Zahlen bezogen, von denen Gerstein natürlich keine genauen Kenntnisse haben konnte – wahr sei. Für ihre Wahrheit spricht auch, daß Gerstein dem einzigen Zeugen, als er kurz vor Kriegsende zitternd und einem Nervenzusammenbruch nahe zu ihm kam, die gleichen Dinge berichtet hatte.

Allerdings hielt das Gericht es nicht für ausgeschlossen, daß die Blausäure, wenn auch nur teilweise nicht für Desinfektions-, sondern für andere Zwecke verwandt worden ist. Es vertrat in diesem Zusammenhang die Meinung, daß, nachdem die Blausäure in den beider Konzentrationslagern „verschwunden“ war, Gerstein keine Möglichkeit mehr gehabt habe, die von ihm beabsichtigte Verwendung für Desinfektionszwecke ganz oder teilweise nun auch tatsächlich zu erreichen. Mangels einer genauen Darstellung von seiner Seite zu diesem Punkt müßte diese Frage offenbleiben. Die von Dr. Peters gelieferte Blausäure hätte eben auch später noch für Tötungen, etwa nach dem 24. Mai 1944, benutzt werden können. Daß Kurt Gerstein überzeugt gewesen sei, „seine Hände seien rein“, wie er gegenüber mehreren Zeugen geäußert habe, sei wahr. Diese Überzeugung besage aber nicht, daß seine Bemühungen auch immer den beabsichtigten Erfolg gehabt hätten. Der Verdacht, daß das von dem Angeklagten gelieferte Zyklon B trotz Gerstein zu dem ursprünglich von seinen Auftraggebern beabsichtigten und dem Angeklagten bekannten Zweck verwandt worden sei, bleibe bestehen. Gerstein habe sich zwar bemüht, das Gift anders als zur Tötung zu verwenden, es sei aber die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß ihm dies nicht restlos gelungen sei.

Im Vergleich zu den Vorurteilen – wobei das Wort auch im übertragenen Sinn zu verstehen ist – scheint mir die Ehre Kurt Gersteins durch dieses Urteil dennoch vollständig wiederhergestellt zu sein, wenn auch objektiv das Gericht nicht ausschließen konnte, daß seine Bemühungen möglicherweise nicht immer von Erfolg gekrönt waren.

Für Dr. Gerhard Peters bedeutete die Rehabilitation Gersteins gleichzeitig, daß für ihn eine Beihilfe zum Mord entfiel, und nur noch als möglicher Tatbestand eine erfolglose Beihilfe zum Mord fortbestehen blieb. Das Schwurgericht hat jedoch in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß die Fassung des § 49 a StGB, in dem dieser Tatbestand unter Strafe gestellt worden war, aufgrund des 3. Strafrechtsänderungsgesetzes vom August 1943, das den einschlägigen Absatz 3 dieses Paragraphen 49a wieder aufgehoben hatte, nicht mehr als erfolglose Beihilfe zu bestrafen war und hat ihn deshalb in vollem Umfang freigesprochen.

Bestimmt wurden alle diese Prozesse, Revisionen und Wiederaufnahmen sowie die sich ständig wiederholenden Urteile und Beschlüsse in dieser Sache ganz entscheidend von den Äußerungen eines Mannes, der seit Jahren nicht mehr unter den Lebenden weilte und dessen Persönlichkeit in diesen Prozessen noch einmal in all ihren verschiedenen und verwirrenden Facetten ausgeleuchtet wurde, von dem toten Kurt Gerstein; SS-Obersturmführer und gleichzeitig erbitterter Kämpfer gegen den NS-Unrechtsstaat, überzeugter evangelischer Christ und

Schlüsselfigur konspirativer Kreise gegen den NS-Mordterror und gleichzeitig mitten im Zentrum der Mordorganisation stehend als ihr Geheimnisträger und Beschaffer des schrecklichen Mordmittels, des Ungeziefervernichtungsmittels Zyklon B. Ob es ihm in vollem Umfang gelungen ist, das Gift unschädlich zu machen, ist in den Prozessen letztlich offen geblieben, an dem festen Willen des Toten und der Tatsache, daß er unter ständiger eigener Lebensgefahr alles nur Menschenmögliche getan hat, das Gift unschädlich zu machen, besteht nicht der Hauch eines Zweifels.

Der Tod Kurt Gersteins, wenn er denn – was wahrscheinlich ist – Selbstmord war, könnte darin gesehen werden, daß ihn die Bilder der grauenhaften Vergangenheit und des millionenfachen Mordens, das er selbst nicht verhindern konnte, schließlich überwältigt haben. Wie sehr er darunter gelitten hat, den Massenmord ohnmächtig geschehen lassen zu müssen, wissen wir. Wir können ihm unsere Achtung nicht versagen. Auf ihn treffen die Worte des römischen Dichters Ovid „ut desint vires tamen est laudanda voluntas – wenn auch die Kräfte fehlen, ist dennoch der Wille zu loben“, in voller Bedeutung zu.

Schritte zur neuen Heimat – Evangelische Christen im Amt Herzebrock von 1945 bis 1960*

„Wir sind in eine Kirche gegangen, da hatten die Gesangbücher Henkel.“¹ Mit diesen Worten hat ein altes Mitglied der evangelischen Gemeinde Herzebrock-Clarholz, im Sommer 1946 als Vertriebener nach Westfalen gekommen, mit einem verschmitzten Lächeln, die Situation der evangelischen Christen im Dorf Lette geschildert, das bis 1978 zur Herzebrocker evangelischen Gemeinde gehörte. Natürlich war es kein richtiges Kirchengebäude, das den Letter Evangelischen zur Verfügung stand, und ebenso natürlich besaßen sie, wenn auch in den ersten Jahren längst nicht jeder, die in ernstem Schwarz gebundenen Gesangbücher. Aber die Bemerkung meines Gesprächspartners macht deutlich: Die Atmosphäre eines Gottesdienstes in einem Wirtshaussaal, in dessen Gaststube nebenan zur gleichen Zeit der normale Ausschankbetrieb weiterging, ist ganz sicher eine eigene und ungewohnte gewesen.

Zugleich weist mein Gesprächspartner mit seiner Beschreibung der Lage der Evangelischen in Lette auf die großen Schwierigkeiten hin, vor denen die evangelische Gemeinde in den drei Dörfern des Amtes Herzebrock, außer in Lette nämlich in Clarholz und Herzebrock, in den ersten Jahren nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges gestanden hat. Diese Phase des Entstehens einer neuen evangelischen Gemeinde und ihres Zusammenwachsens in einer für die Mehrzahl der Mitglieder neuen, ja fremden Umgebung soll Gegenstand dieses Aufsatzes sein.

Die Jahre 1945 und 1960 können mit einem gewissen Recht als Anfangs- und Endpunkt der ersten geschichtlichen Phase der evangelischen Gemeinde in Herzebrock, Clarholz und Lette betrachtet werden. In dieser Sicht werden die Jahre bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges, als im Amt Herzebrock etwa drei Prozent der Einwohner evangelisch waren², als Vorgeschichte definiert. Erst mit dem Zustrom der Flücht-

* Vortrag, gehalten am 27. September 1996 beim Tag der Westfälischen Kirchengeschichte in Herzebrock-Clarholz.

¹ Volkshochschulkurs ‚50 Jahre Evangelische Gemeinde in Herzebrock-Clarholz‘; Veranstalter: Volkshochschule Reckenberg-Ems, Leiter: Eckhard Möller (im folgenden zitiert als: VHS-Kurs), Protokoll der 5. Sitzung [9. November 1995], Bericht G. G.

² Statistische Unterlagen über die Volkszählung 1939 liegen weder im Gemeindearchiv Herzebrock-Clarholz noch im Kreisarchiv Gütersloh vor. Für das Jahr 1935 berichtet E. K., daß in Herzebrock bei 3.933 Einwohnern 137 evangelische Christen (= 3,48%)

linge und Vertriebenen, besonders in der ersten Hälfte des Jahres 1946, wuchs die Zahl der Evangelischen im Amt Herzebrock so sehr an, daß ein Pastor zu deren seelsorgerlichen Betreuung eingestellt und regelmäßig evangelische Gottesdienste gefeiert wurden: Es kann also vom Beginn eines gemeindlichen Lebens zu diesem Zeitpunkt gesprochen werden. Fünfzehn Jahre später, im Jahr 1960, war das Provisorium endgültig beendet. In Clarholz und Herzebrock gab es eigene Kirchen für die gewachsene evangelische Gemeinde, evangelische Bekenntnisschulen waren vorhanden, und ein reges Gemeindeleben hatte sich entwickelt.

Dazwischen liegen Jahre, die für die Gemeindeglieder, die aus den Gebieten östlich der Oder und Neiße stammten, zunächst geprägt waren von der Hoffnung auf baldige Rückkehr in die Herkunftsgebiete. Mit dem langsamen Schwinden dieser Hoffnung begann ein Sich-Arrangieren mit den Bedingungen in der neuen Heimat, das schließlich zu einer schrittweisen Integration in die neue Umgebung führte. Diese wurde gefördert durch äußere Bedingungen wie das Finden eines sicheren Arbeitsplatzes, den Bau eines eigenen kleinen Hauses mit großem Garten zur Selbstversorgung und den wachsenden Wohlstand der Jahre des sogenannten Wirtschaftswunders. Langjährige Gemeindeglieder berichten, daß durch diese Entwicklungen auch das Gemeindeleben verändert worden sei. Der Zusammenhalt untereinander habe nachgelassen, die Gemeinde, der Gottesdienst spielten nicht mehr in gleicher Weise wie in den Anfangsjahren *die* zentrale Rolle für viele der Flüchtlinge und Vertriebenen. Auch das ist ein Grund dafür, etwa mit dem Ende der 50er Jahre das Ende der ersten geschichtlichen Phase der evangelischen Gemeinde Herzebrock-Clarholz zu markieren.

Im ersten Teil gehe ich auf die äußere Entwicklung der Gemeinde ein. Damit meine ich die langwierige Suche nach geeigneten Räumlichkeiten für den Gottesdienst und das Gemeindeleben sowie schließlich in den 50er Jahren den Bau der Gnadenkirche in Clarholz und der Kreuzkirche in Herzebrock, die als Zeichen für das Sefthaftwerden der Flüchtlinge und Vertriebenen verstanden werden können.

Gegenstand des zweiten Teils ist die innere Entwicklung der Kirchengemeinde. Dazu gehört die Frage nach der starken Stellung des Gemeindepfarrers ebenso wie die nach der zentralen Bedeutung des

gewohnt haben (VHS-Kurs, Protokoll der 5. Sitzung [9. November 1995]). In Clarholz und Lette wird ein noch geringerer Anteil der Evangelischen angenommen, da der Anteil bei den Volkszählungen zwischen 1871 und 1919 stets unter dem in Herzebrock lag (Gemeindearchiv Herzebrock-Clarholz [GAHCl], Akten A 35 und 64). 1939 lebten in Clarholz rund 30 Evangelische bei 2.733 Einwohnern (Rudolf Gräler, Die evangelische Volksschule in Clarholz, in: Clarholz und Lette in Geschichte und Gegenwart, vgl. Anm. 34, S. 508).

Gottesdienstes für das gemeindliche Leben und die Entwicklung des Gemeindelebens mit seinen Gruppen. Es soll deutlich werden, daß die Kirchengemeinde selbst ihren Gliedern ein wichtiges Stück Heimat geboten und einen großen Beitrag zu ihrer Integration in die neue Heimat geleistet hat. Eine wichtige Rolle haben dabei die evangelischen Bekenntnisschulen in Clarholz und Herzebrock gespielt, auf deren Entwicklung im Rahmen dieses Aufsatzes nicht eingegangen werden kann.

Im dritten Teil geht es um das Verhältnis zwischen den Neubürgern und den Einheimischen. Das betrifft nicht nur die Beziehungen zwischen den evangelischen, ostdeutschen Neubürgern und den katholischen, westfälischen Einheimischen, sondern auch das Verhältnis zwischen der Muttergemeinde in Rheda und ihrer Tochter im Amt Herzebrock.

Nicht Gegenstand dieses Beitrages kann das Thema Flucht und Vertreibung sein, wiewohl es in der Biographie der älteren Gemeindeglieder eine zentrale Rolle spielt. Die oft erschreckenden Erlebnisse dieser Zeit werden allerdings berücksichtigt werden müssen, wenn es um die Frage des Verhältnisses zwischen den Einheimischen und den Neubürgern in den ersten Monaten und Jahren nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges geht.

Ebenso kann es nicht Gegenstand dieses Aufsatzes sein, eine generelle Darstellung der Geschichte der Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen am Beispiel Herzebrock-Clarholz zu geben. Sowohl die berufliche Integration, vor allem in der Möbelindustrie am Ort, den Industriebetrieben in Nachbarorten, aber auch in der Landwirtschaft³, als auch die mit öffentlichen Mitteln geförderte und durch viel Eigenleistung vorangebrachte Entstehung von Siedlungshäusern stehen zwar als Rahmenbedingung im Hintergrund, werden aber nicht näher dargestellt.

1. Der Kirche ein Dach über dem Kopf

Zu den ersten Aufgaben von Jürgen Ehlers, dem am 1. April 1946 der Kirchengemeinde Rheda zugewiesenen Pastor, der den einzigen Pfarrer, Max Bodenstein, vor allem in der Betreuung der vielen evangelischen Flüchtlinge und Vertriebenen in den ländlichen Teilen der Kirchengemeinde Rheda unterstützen sollte⁴, gehörte es, in Herzebrock

³ Vgl. u.a.: Evangelische Kirchengemeinde Rheda (EKRh), Protokolle des Presbyteriums, Band 1944–1955; Protokoll vom 8. April 1950.

⁴ EKRh, Lagerbuch, S. 61 – Max Bodenstein (* 30. September 1891 in Herford, † 20. April 1960 in Rheda) wurde am 13. November 1921 als Pfarrer in Rheda eingeführt und blieb dort bis zu seiner Pensionierung am 30. September 1954 (Friedrich Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen von der Reformationszeit bis 1945 (= Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte, Band 4), Bielefeld 1980, Eintrag 575).

und Clarholz nach geeigneten Räumlichkeiten für den Gottesdienst zu suchen. Eine erste Lösung wurde gefunden, als die Amtsverwaltung Klassenräume in den beiden Volksschulen zur Verfügung stellte, wo am Karfreitag 1946 der erste evangelische Gottesdienst in Herzebrock und Clarholz stattfinden konnte.⁵

Bald schon wurden die beiden Klassenräume, in denen zunächst im vierzehntägigen Wechsel, dann wöchentlich in beiden Orten Gottesdienste stattfanden, zu klein, weil die Zahl der Flüchtlinge und Vertriebenen beständig stieg.⁶ Zu den 300 Vertriebenen, die am 17. März 1946 nach Herzebrock gekommen und zunächst in zwei Lagern untergebracht worden waren, kamen bis zur Jahresmitte weitere 550 hinzu. Bis zum Herbst 1946 war die Zahl der Flüchtlinge und Vertriebenen sogar auf 1.579 gestiegen⁷, von denen ungefähr 1.350 evangelisch waren.⁸ Daher mußte nach anderen Möglichkeiten gesucht werden.

⁵ Chronik der evangelischen Gemeinde Herzebrock und Clarholz; vermutlich verfaßt von Pfarrer Jürgen Ehlers (Evangelisches Pfarrarchiv Herzebrock-Clarholz); im folgenden zitiert als: Chronik 1 – Diese wie die beiden anderen Chroniken der Gemeinde kommen über die Schilderung der Anfänge nicht hinaus.

Der Autor der Chronik betont ausdrücklich, die Betreuung der Flüchtlinge in den Außenbezirken sei vor allem deshalb notwendig gewesen, „um den vielen Alten und Gebrechlichen unter den Vertriebenen die Möglichkeit zur Teilnahme am Gottesdienst zu geben.“ Damit wird auch auf die demographische Struktur der ersten Flüchtlingsgruppen hingewiesen, die nach Herzebrock und Clarholz gekommen sind.

⁶ Chronik 1 (vgl. Anm. 5).

⁷ Gemeindestatistik des Landes NRW. Ergebnisse der Volks- und Berufszählung vom 29. Oktober 1946 in den Kreisen, Ämtern und Gemeinden (= Beiträge zur Statistik des Landes NRW, Band 2), hrsg. vom Statistischen Landesamt NRW, Düsseldorf 1949. In der ‚Chronik des Amtes Herzebrock‘ wird im Bericht für das Jahr 1946 die Zahl von rund 2.500 „Flüchtlingen und Zwangsvertriebenen“ angegeben (GAHCl unverz.). Darin sind vermutlich auch die Evakuierten aus den zerstörten Städten in Westdeutschland enthalten. Insgesamt wuchs die Zahl der Einwohner des Amtes Herzebrock von 1939 bis 1946 um über 2.600 (= 33,1%) auf 10.487 an. Der Anteil der Flüchtlinge und Vertriebenen betrug rund 15,1%. Der in der Chronik des Amtes Herzebrock angegebene Anteil von über 25% nicht einheimischer Bevölkerung bezieht sich auf die Flüchtlinge/Vertriebenen und auf die Evakuierten aus den zerstörten Städten in Westdeutschland. Bis 1950 stieg die Bevölkerungszahl nur noch geringfügig auf 11.104 an, wobei der Anteil der Flüchtlinge und Vertriebenen sich allerdings auf 18,3% (= 2.029 Personen, von denen 1.617 evangelisch waren) erhöhte (Gemeindestatistik des Landes NRW. Ergebnisse der Volks-, Berufs-, Wohnungs- und Arbeitsstättenzählung 1950 [= Beiträge zur Statistik des Landes NRW. Sonderreihe Volkszählung 1950, Heft 15]; hrsg. vom Statistischen Landesamt NRW, Düsseldorf 1952). – Flüchtlingslager haben nach Berichten von Zeitzeugen in einer Halle der Firma Brill (Herzebrock) sowie im alten Gefängnis an der Letter Straße und bei der Fleischwarenfabrik Gildemeister (beide in Clarholz), wo das Lager im ‚Eiskeller‘ untergebracht war, bestanden.

⁸ Religionsgliederung der Bevölkerung des Landes NRW nach den Ergebnissen der Volkszählung vom 29. Oktober 1946 (= Beiträge zur Statistik des Landes NRW, Band 1), hrsg. vom Statistischen Landesamt NRW, Essen 1948 – Die britische und die amerikanische Militärregierung – bis Ende 1948 weigerte sich Frankreich weitgehend, seine Zone für Flüchtlinge und Vertriebene zu öffnen – verfolgten bei deren Unterbringung das Ziel,

Die Entwicklung in Herzebrock

Am schnellsten fand sich eine Lösung in Herzebrock. Dort lag die Produktion des Preß- und Stanzwerkes Craemer⁹ still, so daß ein Gemeinschaftsraum¹⁰ für den evangelischen Gottesdienst genutzt werden konnte. Für etwa ein Jahr, bis zum Sommer 1947, als die Firma Craemer ihre Produktion wieder aufnehmen konnte, fanden die Evangelischen aus Herzebrock hier eine Heimat für ihre Gottesdienste.¹¹

diese vornehmlich in agrarischen Gebieten unterzubringen, weil sie hofften, dort sei die Versorgung leichter sicherzustellen. Außerdem wiesen diese Gebiete einen geringeren Zerstörungsgrad des Wohnraumes auf. Auf diese Weise hofften sie, die mit dem Bevölkerungszuwachs verbundenen Ernährungs- und sozialen Probleme verringern zu können. Diese Politik hatte allerdings den Nachteil, daß die Arbeitskräfte nicht dort, wo sie benötigt wurden, zur Verfügung standen. Dementsprechend konzentrierte sich die Zuwanderung in Nordrhein-Westfalen auf die Randgebiete wie das Münsterland und Ostwestfalen (Falk Wiesemann, Flüchtlingspolitik in Nordrhein-Westfalen; in: Wolfgang Benz (Hrsg.), Die Vertreibung der Deutschen aus dem Osten. Ursache, Ereignisse, Folgen. Frankfurt 1995, S. 220; Christoph Kleßmann, Die doppelte Staatsgründung. Deutsche Geschichte 1945–1955 (= Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Band 193), S. 40 bis 42). – Eine gezielte Politik, Deutsche aus den Gebieten östlich von Oder und Neiße in konfessionsverschiedenen Gebieten anzusiedeln, ist nicht feststellbar. So kamen beispielsweise auch in das damals mehrheitlich evangelische Gütersloh überwiegend, zu rund 75%, evangelische Flüchtlinge (Heinrich Lakämper-Lührs, Untersuchungen über die Wechselwirkung von Kirchengeschichte und Stadtgeschichte in Gütersloh; in: Gütersloher Beiträge zur Heimat- und Landesgeschichte, Nr. 28/29, Dezember 1990, S. 569). Hauptgrund dafür, daß in die katholischen Gebiete Westdeutschlands überwiegend evangelische Flüchtlinge und Vertriebene kamen, waren die Konfessionsverhältnisse in den Gebieten östlich von Oder und Neiße. –

Durch den Zuzug der Flüchtlinge und Vertriebenen wurden jedoch politische und soziale Traditionen sowie monokonfessionelle Gebiete aufgebrochen, was langfristig stabilisierende Wirkungen hatte (Christoph Kleßmann, ebd., S. 42).

⁹ Die Preß-, Stanz- und Hammerwerke GmbH wurden 1912 durch Paul Craemer in Herzebrock gegründet. Nach der Umwandlung in eine Kommanditgesellschaft 1937 führte während des Krieges die Tochter des Firmeninhabers den Betrieb weiter. Nach dem 2. Weltkrieg wurde die Produktion mit der Herstellung von Zulieferteilen für die Landmaschinenindustrie wieder aufgenommen (Entdeckungen. Dokumente aus firmengeschichtlichen Sammlungen in Ostwestfalen. Eine Ausstellung der Industrie- und Handelskammer Ostwestfalen zu Bielefeld und der Stiftung Westfälisches Wirtschaftsarchiv Dortmund. Hrsg. von der IHK Ostwestfalen zu Bielefeld und der Stiftung Westfälisches Wirtschaftsarchiv, Bielefeld/Dortmund 1994, S. 56).

¹⁰ In den Veröffentlichungen der evangelischen Gemeinde Herzebrock-Clarholz wird durchgängig der Begriff „Gefolgschaftsraum“ benutzt (so zuletzt Erwin Hübscher, vgl. Anm. 11, S. 11), obwohl dieser nach 1945 nicht mehr üblich war.

¹¹ Chronik 1 (vgl. Anm. 5) – Es gelang den Evangelischen sogar, den Raum so auszustatten, daß die Gottesdienste in einem würdigen Rahmen gefeiert werden konnten. Die Firma Karl Ottensarndt, eine Stuhlfabrik, stiftete einen Teil der Bestuhlung sowie den Altar (Erwin Hübscher, 50 Jahre Evangelische Kirchengemeinde Herzebrock und Clarholz; in: Evangelische Kirchengemeinde in Herzebrock und Clarholz. 50 Jahre in Bild und Wort, Herzebrock-Clarholz 1996, S. 11). Die Inhaber der Firma gehörten zu den wenigen schon vor 1945 im Amt Herzebrock lebenden Evangelischen. Außerdem war ein Harmonium zur Begleitung des Gemeindegesangs vorhanden (Chronik 1, Anm. 5).

Sowohl die Bereitschaft der Amtsverwaltung, in den katholischen Volksschulen Räumlichkeiten für den evangelischen Gottesdienst zur Verfügung zu stellen, als auch die Bereitwilligkeit der Firmenleitung, den Gemeinschaftsraum der entstehenden evangelischen Gemeinde zu überlassen, können als Zeichen für die Bereitschaft interpretiert werden, den Flüchtlingen und Vertriebenen auch über die konfessionellen Grenzen hinweg zu helfen.

Nachdem die Firma Craemer im Juli 1947 die Räumlichkeiten wieder selbst benötigte, war die evangelische Gemeinde in Herzebrock erneut heimatlos. Eine Lösung fand sich jedoch sehr schnell, weil der Pfarrer der katholischen Kirchengemeinde, Wilhelm Beinert, sich bereit erklärte, den evangelischen Christen ein Gastrecht in der St.-Christinen-Kirche zu gewähren.¹²

Diese Bereitschaft wird von evangelischer Seite auch im Rückblick als ein deutliches Zeichen der Ökumene sehr hoch geschätzt.¹³ Auch wenn die Gottesdienste am Sonntag nachmittag gefeiert werden mußten, gab es dennoch sowohl die Möglichkeit, die Kontinuität des Gottesdienstes zu wahren, als auch die Chance, erstmals den Gottesdienst in einem sakralen Raum feiern zu können.

So sehr die Unterstützung der katholischen Kirchengemeinde geschätzt wurde, eine endgültige Lösung war mit dem Gastrecht noch nicht gefunden. Denn „*das Gefühl der Heimatlosigkeit blieb*“.¹⁴ Diese Formulierung verdeutlicht, daß die Kirchengemeinde und der Gottesdienst für die evangelischen Flüchtlinge und Vertriebenen ein wichtiges Stück Heimat in der Fremde gewesen sind und daß die Suche nach einem eigenen Raum für den Gottesdienst ein Stück weit auch die Suche nach einem festen Ort war, von dem man wußte, daß man dort hingehörte.

Ein wichtiger Schritt in diese Richtung wurde in Herzebrock im Herbst 1947 gegangen. In einem Gebäude des 1803 säkularisierten Klosters Herzebrock¹⁵ wurde vom Fürsten von Bentheim-Tecklenburg ein

¹² Die evangelische Kirchengemeinde im Amt Herzebrock; verfaßt vermutlich von Pfarrer Jürgen Ehlers (Evangelisches Pfarrarchiv Herzebrock-Clarholz); im folgenden zitiert als: Chronik 2 – Wilhelm Beinert (* 1877 in Geseke) war von 1922 bis 1955 Pfarrer in Herzebrock. Er ist am 16. November 1962 in Herzebrock gestorben (Franz Noeker, Die Geschichte der Pfarrgemeinde Herzebrock seit 1802; in: Die elfhundertjährige Geschichte Herzebrocks 860–1960, Herzebrock 1960, S. 66; Auskunft des katholischen Pfarramtes St. Christina, Herzebrock).

¹³ Der Autor von Chronik 2 (vgl. Anm. 12) wertet die Gewährung des Gastrechtes ausdrücklich als „*Entgegenkommen des katholischen Pfarrers Beinert*“, eine Formulierung, die deutlich von Dankbarkeit geprägt ist und verdeutlicht, daß das Verhalten des katholischen Pfarrers nicht selbstverständlich war.

¹⁴ Chronik 2 (vgl. Anm. 12).

¹⁵ Das 860 gegründete Kanonissenstift Herzebrock wurde 1208 in ein Benediktinerinnenkloster umgewandelt. Nach dem Reichsdeputationshauptschluß wurde das Kloster 1803 vom

rund 100 m² groß, im Obergeschoß liegender Raum gemietet und von den Gemeindegliedern in Eigenarbeit als Kirchenraum hergerichtet. Der Bericht in einer der überlieferten Chroniken der evangelischen Gemeinde Herzebrock deutet darauf hin, daß beim Erwerb von Baumaterial große Schwierigkeiten überwunden, möglicherweise sogar manchmal die Grenzen der Legalität überschritten werden mußten.

*„Mit viel Phantasie und durch eine Menge Tauschgeschäfte bekamen wir das nötige Material. Mit Eifer und Fleiß entstand ein Raum, in dem am Heiligabend 1947 eine große und dankbare Gemeinde Einzug hält.“*¹⁶

In dem 15 m langen und nur 7,25 m breiten Raum standen 50 Bänke, 12 Stühle und 50 Hocker für die Gemeinde. Ein Altar und eine Kanzel, die an der etwas schmaleren Stirnseite dieses kleinen Saales standen, gaben dem Raum ein sakrales Gepräge. Ein etwa 18 m² großer Nebenraum konnte für die Arbeit der Frauenhilfe und der evangelischen Jugend genutzt werden. Damit waren, anderthalb Jahre nach der Ankunft der ersten Flüchtlinge und Vertriebenen, Räumlichkeiten geschaffen, die eine Basis für die Entwicklung der Gemeindearbeit boten.

Für fast neun Jahre, bis zum 1. Advent 1956, bot der „Betsaal“¹⁷ den Evangelischen in Herzebrock Heimat für die Gottesdienste und für die Gemeindearbeit. Allerdings: Als etwas Endgültiges wurde der Weihnachten 1947 bezogene Gottesdienstraum nicht verstanden: *„Noch aber sahen viele von uns alles als einen vorübergehenden Zustand an, die Sehnsucht nach der Heimat war groß.“*¹⁸

So wichtig es also für die Evangelischen war, einen Raum zu haben, über den sie selbst für ihre Gottesdienste und die Arbeit der Gemeindegruppen verfügen konnten, der ihrer Gemeinde ein Dach über dem Kopf bot – noch überwog die Hoffnung darauf, in die Herkunftsgebiete, die eigentliche Heimat, zurückkehren zu können, für die die evangelische Gemeinde nur ein, wenn auch sehr wichtiger, Ersatz war.

Erst 1956 wurde in Herzebrock das Provisorium aufgegeben und, wie schon vier Jahre zuvor in Clarholz¹⁹, eine evangelische Kirche

Landesherrn, dem Grafen Moritz-Casimir zu Bentheim-Tecklenburg, aufgehoben. Die Rechtmäßigkeit dieses Aktes ist ausgesprochen zweifelhaft, da die Grafen keine Entschädigungsansprüche nach dem Reichsdeputationshauptschluß hatten (vgl.: GAHCl, Chronik der Gemeinde Herzebrock 1800–1877; Edeltraud Klueing, Das Kanonissenstift und Benediktinerinnenkloster Herzebrock [= Germania Sacra, Neue Folge 21], Berlin 1986).

¹⁶ Chronik der Kirchengemeinde. Der Verfasser ist unbekannt (Evangelisches Pfarrarchiv Herzebrock-Clarholz); im folgenden zitiert als: Chronik 3. Für die Flüchtlinge kam hinzu, daß sie im Regelfall kaum Eigentum besaßen, das sie gegen Baumaterial hätten eintauschen können.

¹⁷ Dieser Begriff wird in einer Inventarliste von etwa 1950 verwendet (Evangelisches Pfarrarchiv Herzebrock-Clarholz).

¹⁸ Chronik 3 (vgl. Anm. 16).

¹⁹ Vgl. dazu weiter unten S. 221–224.

gebaut. Diese wurde inmitten eines in der ersten Hälfte der 50er Jahre entstandenen Wohngebietes gebaut, in welchem 1952 bereits das Pfarrhaus für den Gemeindepfarrer errichtet worden war.²⁰

In diesen neuen Siedlungshäusern²¹, zu denen ein großer Garten für die Selbstversorgung gehörte, fanden auch viele der Flüchtlinge und Vertriebenen eine endgültige Wohnung in Herzebrock, Clarholz und Lette. Damit ist eine Veränderung der Erwartungshaltung der Neubürger gegenüber dem Jahr 1947 angesprochen, die bereits zum Entschluß für den Bau der Gnadenkirche in Clarholz 1952 geführt hatte.

Mit dem Auseinanderbrechen der Anti-Hitler-Koalition in den Jahren 1945 bis 1948 und der Verschärfung des Ost-West-Konfliktes war nämlich offensichtlich geworden, daß die Flüchtlinge und Vertriebenen mit einer baldigen Rückkehr in ihre Herkunftsgebiete nicht mehr rechnen konnten. Die Gründung der beiden deutschen Staaten im Herbst 1949 tat ein Übriges, diese Hoffnung zu zerstören.²² Die Flüchtlinge und Vertriebenen konnten ihren Aufenthalt in Westdeutschland immer weniger als einen nur vorübergehenden ansehen.

Erleichtert wurde ihnen dieser Wechsel der Einstellung durch die Verbesserung der wirtschaftlichen Rahmenbedingungen zu Beginn der 50er Jahre. Sie fanden vor allem in der sich entwickelnden Industrie Arbeitsplätze, wodurch sich ihre wirtschaftliche Situation nachhaltig verbesserte. So stieg die Zahl der Erwerbspersonen des Amtes Herzebrock, die außerhalb der Landwirtschaft tätig waren, von 1950 bis 1961 um 37%²³. Auch die Wohnungsbauprogramme trugen dazu bei, die

²⁰ Hübscher (Anm. 11), S. 13. Damit wohnte Pfarrer Jürgen Ehlers sieben Jahre, nachdem er die Betreuung der evangelischen Flüchtlinge und Vertriebenen im Amt Herzebrock übernommen hatte, zum ersten Male im Gebiet seiner Gemeinde. Bis dahin hatte er in Rheda gewohnt.

²¹ Es handelt sich vor allem um Einfamilienhäuser mit einer Einliegerwohnung und einem Viehstall.

²² Auf die Ursachen, die zum Bruch der Anti-Hitler-Koalition führten, und die Faktoren, die zur Eskalation der Spannungen zwischen der UdSSR und den USA als den Hauptsiegermächten beitrugen, kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht eingegangen werden. – Hinzuweisen ist darauf, daß gleichzeitig die als Naherwartung erhoffte Rückkehr in die Heimat transformiert wurde in die politische Forderung nach Rückkehr der Gebiete östlich von Oder und Neiße in den deutschen Staatsverband, die bis zum Abschluß des Warschauer Vertrages zwischen der BR Deutschland und der VR Polen auch Leitlinie der westdeutschen Außenpolitik blieb. Von den Verbänden der Vertriebenen wurde an diesem Konzept auch danach festgehalten und dieses in der Öffentlichkeit propagiert. Die Kritik, die von Teilen der Vertriebenenverbände an den mit der Republik Polen nach der Vereinigung von BR Deutschland und DDR geschlossenen Verträgen über die Oder-Neiße-Grenze geübt wurde, weist darauf hin, daß diese Forderungen noch heute auf eine, wenn auch geringe, politische Resonanz stoßen.

²³ 1950 waren 3.250 Einwohner des Amtes Herzebrock außerhalb der Landwirtschaft tätig, 1961 bereits 4.468. Zugleich stieg die Zahl der Auspendler von 1.029 auf 2.016, was auf die Bedeutung der Industrie in den Nachbarstädten für die Beschäftigung hinweist. Im

Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen zu fördern. So entstanden in Herzebrock und Clarholz große neue Siedlungsgebiete, in denen auch viele Flüchtlinge und Vertriebenen ein Einfamilienhaus bauten. Im Herzebrocker Siedlungsgebiet auf dem Boland erinnern bis heute die Namen einiger Straßen an die Herkunftsgebiete der Flüchtlinge.²⁴

Hinzu kam ein weiterer Faktor. In den ersten Jahren hatte unter den Flüchtlingen und Vertriebenen bedingt durch Familienzusammenführung und Umzug in Gebiete mit besseren Aussichten auf einen Arbeitsplatz eine große Fluktuation geherrscht.²⁵ Deren Nachlassen zog eine größere Konstanz in der Zusammensetzung der Gemeinde nach sich, die als weitere Voraussetzung für die Entscheidung zu werten ist, eine endgültige und dauerhafte Lösung der Raumfrage durch einen Kirchbau zu suchen.

Im Jahr 1955 wurde inmitten eines neuen Wohngebietes vom Fürsten von Bentheim-Tecklenburg ein Grundstück für den Kirchbau erworben.²⁶ Über die Schwierigkeiten der evangelischen Gemeinde,

gleichen Zeitraum sank die Zahl der landwirtschaftlich Erwerbstätigen von 2.398 auf 1.784 (= - 25,6%) (Gemeindestatistik 1950, vgl. Anm. 7; Amtliches Verzeichnis der Gemeinden und Wohnplätze [= Ortschaften] in NRW. Wohnbevölkerung, Religionszugehörigkeit, Erwerbspersonen und Pendlerverkehr [= Beiträge zur Statistik des Landes NRW. Sonderreihe Volkszählung 1961, Heft 26]; hrsg. vom Statistischen Landesamt NRW, Düsseldorf 1963).

²⁴ Zu nennen sind hier die Oderstraße, aber auch die später entstandenen Breslauer -, Königsberger - und Danziger Straße. Vom Bau der Häuser in der Oderstraße berichten Zeitzeugen, daß die Flüchtlinge und Vertriebenen sich dort gegenseitig beim Ausschachten und beim Bauen der Häuser geholfen haben. Sogar eine mehrere hundert Meter lange Lorenbahn zum Transport des Abraums ist angelegt worden. (VHS-Kurs, Protokoll der 3. Sitzung [26. Oktober 1995]; Bericht A. H.)

Von diesen gemeinschaftlichen Arbeiten berichtete Pastor Jürgen Ehlers 1990 in einem Interview Matthias Hoffmann: „In der damaligen Zeit war das Dolle die Bereitschaft der Gemeindeglieder zur Selbsthilfe. Wir haben ja unheimlich viel selber geleistet, und jedes Wochenende waren die Männer aus der Gemeinde an den Baustellen zugange. Alle Planierungsarbeiten, den ganzen Erdaushub für den Keller und so, haben wir alles selber gemacht.“ (Eine Abschrift des Interviews befindet sich im Pfarrarchiv Herzebrock-Clarholz; im folgenden zitiert als: Interview.)

²⁵ Rudolf Gräler, seit Ende 1952 Lehrer und von 1958 bis 1969 Leiter der evangelischen Volksschule in Clarholz, berichtet, daß nach Ausweis der Schülerliste noch Anfang der 50er Jahre eine Fluktuation von rund 30% im Schuljahr geherrscht hat (VHS-Kurs, Protokoll der 3. Sitzung [26. Oktober 1995]).

Leider sind im Gemeindearchiv Herzebrock-Clarholz keine Akten aus der Zeit zwischen 1946 und 1950 mehr vorhanden, die Auskunft über die Fluktuation geben würden. Allerdings weiß der Autor aus den Beständen des Stadtarchivs Harsewinkel, daß von Mitte 1947 an die Anzahl der Flüchtlinge und Vertriebenen relativ konstant blieb, jedoch die monatlichen Zu- und Abgänge recht erheblich waren (vgl. auch: Eckhard Möller, Vom Kriegsende zur kommunalen Neugliederung. Das Amt Harsewinkel in den Jahren 1945 bis 1972; in: „...dann machen wir es allein“. Beiträge zur Geschichte der Stadt Harsewinkel, Harsewinkel 1996, S. 432 - 434).

²⁶ Der gesamte Grund und Boden des Siedlungsgebietes war vom Fürsten von Bentheim-Tecklenburg erworben worden.

überhaupt geeignetes Bauland zu bekommen, berichtet der damalige Gemeindepfarrer Jürgen Ehlers:

„Unsere Gemeinde hat [es] ja nur dem Fürsten zu verdanken, weil der hier Bauland hatte, daß wir hier Grundstücke bekamen. Mir hätte ja kein katholischer Bauer hier Grund und Boden nach dem Krieg verkauft.“²⁷

Nachdem im Sommer 1955 rund 100.000 DM – überwiegend als Zuschuß des Kirchenkreises und aus Diasporamitteln der Landeskirche – für den Kirchbau zur Verfügung standen, wurde entschieden, den Rhedaer Architekten Paul Käding mit der Planung des Baus zu beauftragen²⁸, der auch schon die Bauleitung für die Kirche in Clarholz gehabt hatte.²⁹ Im Mai 1956 fand die Grundsteinlegung statt, einen Monat später das Richtfest. Am 2. Dezember 1956, dem 1. Advent, war dann die feierliche Einweihung der Herzebrocker Kreuzkirche. Das bereits bei früheren Anlässen zu Tage getretene gute ökumenische Miteinander der beiden Konfessionen in Herzebrock wird auch dadurch unterstrichen, daß an allen Feierlichkeiten als Vertreter der katholischen Kirchengemeinde Pfarrer Franz Noeker teilnahm.³⁰

In den bei der Grundsteinlegung gehaltenen Reden und Grußworten wurde auf den Charakter der Kirchengemeinde als Heimat für ihre Glieder mehrfach hingewiesen. Während der katholische Pfarrer die Bedeutung der Kirche als Heimat hervorhob, als er seinen Wunsch äußerte, „daß insbesondere die Vertriebenen an dieser Stätte eine neue geistige [sic!] Heimat finden möchten“³¹, wies Heinrich Lohmann, der Superintendent des Kirchenkreises Gütersloh, grundsätzlich auf die Notwendigkeit der neuen Kirche hin: „Ein solches Haus muß sein, wenn Gemeinde sein soll.“³²

Das Provisorium im ehemaligen Kloster hatte also ausgedient. Die evangelische Gemeinde in Herzebrock, die längst selbst keine vorübergehende, sondern eine dauerhafte Einrichtung geworden war, benötigte für ihre Fortexistenz ein neues Haus, das seinerseits auf Dauer angelegt

²⁷ Interview (vgl. Anm. 24).

²⁸ EKRh, Protokolle des Presbyteriums, Band 1944 bis 1955 (Protokoll vom 21.6.1955) und Band 1955 bis 1961 (Protokolle aus dem Herbst 1955 und Frühjahr 1956).

²⁹ Siehe unten, S. 222/223.

³⁰ Vgl. Presseberichte von der Grundsteinlegung, dem Richtfest und der Einweihung in den Tageszeitungen ‚Die Glocke‘ und ‚Westfälische Zeitung‘ [= auch Gütersloher Zeitung] (Evangelisches Pfarrarchiv Herzebrock-Clarholz; im folgenden zitiert als: Sammlung). – Franz Noeker (* 1909 in Meggen/Sauerland) kam als Nachfolger von Wilhelm Beinert Anfang 1956 nach Herzebrock. Bei früheren Gelegenheiten hatte schon sein Vorgänger Wilhelm Beinert an den Veranstaltungen der evangelischen Kirchengemeinde teilgenommen. Franz Noeker blieb bis 1981 Pfarrer in Herzebrock (vgl. F. Noeker, Anm. 12, S. 66; Auskunft des katholischen Pfarramtes St. Christina, Herzebrock).

³¹ Sammlung (vgl. Anm. 30), Zeitungsbericht in: Die Glocke vom 12./13. Mai 1956.

³² Sammlung (vgl. Anm. 30), Zeitungsbericht in: Gütersloher Zeitung vom 12. Mai 1956.

war. Zu der Zeit, als die Mehrzahl der Flüchtlinge und Vertriebenen durch erfolgreiche Arbeitsplatz- und Wohnungssuche in Herzebrock eine neue Heimat gefunden hatte, errichtete auch die evangelische Gemeinde eine neue, eigene Bleibe für den Gottesdienst und das Gemeindeleben.

Die Entwicklung in Clarholz und Lette

„Nicht so glücklich – gemeint ist wie in Herzebrock – war die Entwicklung in Clarholz,“³³ resümiert der Autor einer der Chroniken der evangelischen Gemeinde Herzebrock-Clarholz. Zwei Jahre lang mußte die evangelische Gemeinde hier mit einem Klassenraum in der Volksschule vorliebnehmen. Dann stellte die katholische Pfarrgemeinde ihren Gemeindesaal für den evangelischen Gottesdienst zur Verfügung. Allerdings entwickelte sich das ökumenische Miteinander mit größeren Schwierigkeiten als in Herzebrock. Eine Zeitzeugin berichtet:

„Der katholische Pfarrsaal wurde uns zur Verfügung gestellt. Hier gab es viel Ärger. Das Küsterehepaar behandelte uns wie Menschen 2. Klasse. Wasser für unsere Blumen bekamen wir nicht, das mußten wir aus einer etwas abgelegenen Pumpe holen. Von der Reinigung des Raumes, in dem auch der katholische Religionsunterricht stattfand, ganz zu schweigen.“³⁴

Sogar ein separater Eingang soll für die Evangelischen nach diesem Zeitzeugenbericht angelegt worden sein.³⁵

Diese Schilderung des Verhaltens des Küsterehepaares deutet auf zweierlei hin. Einerseits waren die Flüchtlinge und Vertriebenen durch die Schwierigkeiten des Neuanfangs in Westdeutschland sehr empfindlich Verhaltensweisen gegenüber, die von ihnen als Zurücksetzung oder

³³ Chronik 1 (vgl. Anm. 5).

³⁴ Evangelische Gemeinde in Clarholz. Die Verfasserin des Textes, der einem Buch von H. S. (Clarholz) beilieg, ist unbekannt (Evangelisches Pfarrarchiv Herzebrock-Clarholz; im folgenden zitiert als: Evangelische Gemeinde in Clarholz).

Sowohl Erwin Hübscher (vgl. Anm. 11) als auch Rudolf Gräler (Die evangelischen Gemeinden in Clarholz und Lette; in: Clarholz und Lette in Geschichte und Gegenwart. Heimatbuch zur gemeinsamen 850-Jahr-Feier herausgegeben von den Heimatvereinen Clarholz und Lette; [Herzebrock]-Clarholz/ [Oelde]-Lette 1983; im folgenden zitiert als: Gräler 1), die beide auf diesen Text zurückgreifen und ihn zum Teil ohne Angabe wörtlich übernehmen, lassen in ihren Veröffentlichungen diese kritischen Passagen weg. Vermutlich sollen dadurch – befürchtete – Konflikte mit den Einheimischen vermieden werden.

³⁵ Der Einbau einer eigenen, direkt zum Saal führenden Tür kann allerdings nicht als Schikane interpretiert werden. Wahrscheinlicher ist, daß die Tür eingebaut wurde, um den Zugang zum Saal zu erleichtern und zu verhindern, daß bei schlechtem Wetter auch andere Bereiche des Gemeindehauses durch Schlamm und Staub verschmutzt wurden. – Allerdings war die Tür erst fertig, als die evangelische Gemeinde bereits in die Gaststätte Huckenbeck umgezogen war (Evangelische Gemeinde in Clarholz, vgl. Anm. 34).

Unfreundlichkeit interpretiert werden konnten. Andererseits verweist das Verhalten darauf, daß die Evangelischen von den Katholiken nicht überall mit so geöffneten Armen empfangen wurden wie von Pfarrer Wilhelm Beinert in Herzebrock.

Aber nicht nur wegen der genannten Schwierigkeiten, vor allem wohl wegen des nicht ausreichenden Raumes³⁶ benutzte die evangelische Gemeinde in Clarholz von 1948 an den Saal der Gastwirtschaft Huckenbeck. Für vier Jahre wurde hier sonntags morgens der evangelische Gottesdienst gefeiert. Trotz der Unterstützung der Familie Huckenbeck war es manchmal schwierig, in diesem Saal eine dem Gottesdienst angemessene Stimmung aufkommen zu lassen.

„Nach der Renovierung wurde der Saal für viele Zwecke vermietet: Hochzeiten und andere Veranstaltungen wurden gefeiert. Am Sonntagmorgen haftete dann noch ein recht übler Geruch in den Mauern, ein Gemisch von Alkohol und Zigarrettenrauch. Um die Karnevalszeit war der Raum mit bunten Girlanden, Luftschlangen und Fahnen ausgeschmückt.“³⁷

Trotzdem wird auch in dieser Zeit gegolten haben, was bereits beim Umzug in den Huckenbeckschen Saal 1948 Gültigkeit hatte: *„Die Hauptsache war ja: Es hatte jeder einen Sitzplatz.“³⁸* In dieser Formulierung kommt auch ein gutes Stück der Bescheidenheit der Flüchtlinge und Vertriebenen zum Ausdruck. Nicht besondere Anforderungen wurden 1948 an den Gottesdienstraum gestellt – es reichte aus, daß jeder sitzen konnte, auch wenn es zuerst zog und später die Luft manchmal rauch- und alkoholgeschwängert war.

Nachdem im Sommer 1950 die 2. Pfarrstelle der Kirchengemeinde Rheda mit Sitz im Amt Herzebrock eingerichtet und Pastor Jürgen Ehlers nach fast fünfjähriger Tätigkeit in diese eingeführt worden war³⁹, fiel auch die Entscheidung, das Pfarrhaus in Herzebrock und eine evangelische Kirche in Clarholz zu bauen.⁴⁰ Bei der Wahl von Clar-

³⁶ Trotz zusätzlicher Bänke mußten stets einige Gottesdienstbesucher stehen, so daß einzelne Besucher ohnmächtig wurden (Evangelische Gemeinde in Clarholz, vgl. Anm. 34).

³⁷ Evangelische Gemeinde in Clarholz (vgl. Anm. 34)

³⁸ Evangelische Gemeinde in Clarholz (vgl. Anm. 34). Zu dieser Zeit war der Saal noch nicht renoviert, sehr zugig und diente auch als Abstellraum. Jeder Gottesdienstbesucher, der es konnte, brachte etwas Heizmaterial mit, das in der folgenden Woche zum Heizen des Raumes genutzt wurde (ebd.).

Die monatliche Miete für den Saal betrug 1949 DM 20,—, 1952 DM 30,— (Rechnungen der Gaststätte Huckenbeck; Evangelisches Pfarrarchiv Herzebrock-Clarholz).

³⁹ EKRh, Protokolle des Presbyteriums, Band 1944–1955; Protokolle des Jahres 1950 und vom 7.1.1951 – Zu den Diskussionen in der Kirchengemeinde Rheda über den Sitz der Pfarrstelle: siehe weiter unten S. 249/250. vgl. auch Anm. 60.

⁴⁰ EKRh, Protokolle des Presbyteriums, Band 1944–1955; Protokoll vom 20.11.1950 sowie Protokolle der Jahre 1951 und 1952.

holz als Standort der Kirche dürfte ausschlaggebend gewesen sein, daß dort die räumliche Situation der Evangelischen schlechter als in Herzebrock gewesen ist.

Noch im Spätherbst 1951 war Baubeginn für die Clarholzer Gnadenkirche, die wie die Herzebrocker Kirche mitten in einem neuen Siedlungsgebiet errichtet wurde. Bis zum Juli 1952, also in einer Bauzeit von weniger als einem Jahr, konnte das Gebäude fertiggestellt werden.⁴¹

Der Bau der neuen Kirche war für die evangelische Gemeinde ein mit großen Erwartungen und Hoffnungen verknüpftes Ereignis. So heißt es in dem handgeschriebenen und vervielfältigten ersten Mädchenrundbrief, der im Oktober 1951 erschienen ist:

„*Ach, endlich wird's was mit unserer Kapelle!*“ *haben wir seufzend gedacht, als uns verkündigt wurde, daß am 20.10.51 die Grundsteinlegung unserer Kapelle sein sollte. Die ganze Woche hindurch waren wir aufgeregt, und sehnsüchtig warteten wir auf den Sonnabend. Oft fuhren wir auf den Bauplatz, um auszukundschaften, wie weit der Bau vorangeschritten war.*⁴²

In diesem Bericht wird deutlich, wie sehr sich die evangelischen Christen in Clarholz danach sehnten, eine dauerhafte Heimat für ihren Gottesdienst und das Gemeindeleben zu bekommen. Diese Bedeutung der neuen Kirche faßte der Rhedaer Pfarrer Max Bodenstein bei der Einweihung am 20. Juli 1952 bildhaft in die Worte: „*Bisher war es mit unserer Clarholzer Gemeinde wie mit einem Vogel, der kein Nest besitzt.*“⁴³

Die Einweihung der Kirche, an der im Gegensatz zu ähnlichen Ereignissen in Herzebrock offenbar kein Vertreter der katholischen

⁴¹ Ende November 1950 war die Genehmigung für den Bau der Kirche beantragt worden. Diese wurde allerdings vom Regierungspräsidenten mit der Begründung versagt, daß Gestaltung und Grundriß „*nicht den an ein solches Gebäude zu stellenden Anforderungen in architektonischer Hinsicht*“ entsprächen. Da mit dem Bau noch vor dessen Genehmigung begonnen worden war, wurde die Baustelle im Januar 1951 für einige Zeit stillgelegt. Erst Mitte März 1951 wurde der Bauschein erteilt und schon Mitte Juli der Gebrauchsabnahmeschein (Gemeinde Herzebrock-Clarholz, Bauamt: Bauakte Kirchstraße 4). – Ursprünglich hatte wohl der Burgsteinfurter Baurat Paul Johow [Sohn eines Architekten, * 14. Juni 1900 in Deutsch-Wilmersdorf (Berlin); 1923 Diplomprüfung TH Berlin mit Entwurfszeichnung für ein Pfarrhaus; seit dem 1. September 1934 Baurat beim Kreis Burgsteinfurt beschäftigt; † 17. Oktober 1982 in Steinfurt – Für die Auskunft danke ich der Kreisarchivarin Ute Langkamp] Pläne für den Bau der Gnadenkirche eingereicht, die jedoch vom Regierungspräsidium nicht genehmigt wurden. Die in der Bauakte der Gemeindeverwaltung Herzebrock-Clarholz enthaltenen Pläne sind von Paul Käding, Rheda, als Bauleiter unterschrieben.

⁴² Mädchenrundbrief Nr. 1, Oktoberheft 1951 (Evangelisches Pfarrarchiv Herzebrock-Clarholz).

⁴³ Sammlung (vgl. Anm. 30), Pressebericht in: Die Glocke vom 21. Juli 1952.

Pfarrgemeinde Clarholz teilnahm, was auf die geringe Bereitschaft zum ökumenischen Miteinander hindeutet, wurde von der evangelischen Gemeinde nicht nur festlich gestaltet, sondern als Gelegenheit genutzt, sich in der örtlichen Öffentlichkeit deutlich zu präsentieren. Nach einer letzten Andacht im Saal der Gaststätte Huckenbeck zog die evangelische Gemeinde in einem feierlichen Zug zu ihrem neuen Gotteshaus. Voran ging die Jugend mit den Fahnen und Wimpeln der Verbände, es folgten die Geistlichkeit mit den Vertretern der Landeskirche und des Kirchenkreises, schließlich das Presbyterium und dann die übrige Gemeinde. Vor der Kirche wurde der Zug vom Posaunenchor begrüßt.⁴⁴ Ein wenig erinnert dieser feierliche Marsch durch das Dorf an eine Prozession, ein Eindruck der noch dadurch verstärkt wird, daß einer der Presbyter die Abendmahlsgeräte in dem Zug präsentierte.⁴⁵ Mit dem feierlichen Umzug von der Gaststätte, die ihnen für vier Jahre als Herberge diente, in die neue Gnadenkirche zeigten die Clarholzer Evangelischen deutlich ihre Präsenz in der Öffentlichkeit und unterstrichen ihren Anspruch darauf, dazuzugehören wie die Einheimischen auch. Ohne den Wandel der Erwartungshaltung von der Hoffnung auf Rückkehr in die alte Heimat zur Bereitschaft, sich auf Dauer niederzulassen und heimisch zu werden, ist dieses deutliche Zeichen nach außen kaum zu erklären.⁴⁶

In der Wahl des Namens für die Clarholzer Kirche, Gnadenkirche, wird sowohl die Anhänglichkeit der Flüchtlinge und Vertriebenen an ihre alte Heimat als auch die beginnende Integration in die neue Heimat deutlich. Der in Schlesien⁴⁷ mehrfach vorkommende Name Gna-

⁴⁴ Sammlung (vgl. Anm. 30), Pressebericht in: Die Glocke vom 21. Juli 1952.

⁴⁵ Eine Zeitzeugin hat dem Autor während des Volkshochschulkurses ‚50 Jahre Evangelische Gemeinde in Herzebrock und Clarholz‘ davon berichtet, daß der Presbyter Dr. Bernhard Sneath die Abendmahlsgeräte offen vom alten Andachtsraum zur neuen Kirche getragen habe. Auch auf einem Foto im Pfarrarchiv ist das deutlich zu sehen.

⁴⁶ Diese Demonstration protestantischen Selbstbewußtseins darf aber nicht dahingehend mißverstanden werden, daß bewußt eine Konfrontation mit den Katholiken gesucht worden ist. Vielmehr war die evangelische Gemeinde in jeder Hinsicht bemüht, Konfrontationen zu vermeiden. So berichtet ein Zeitzeuge von den Ende der 40er Jahre mehrfach durchgeführten Waldgottesdiensten (siehe unten S. 231/232), daß auch Katholiken als „Zaungäste“ gekommen seien. Bei einem dieser Gottesdienste habe ein Gastprediger des Gustav-Adolf-Werkes die Frontstellung der Protestanten zu den Katholiken deutlich betont und sei deswegen von Pastor Jürgen Ehlers nach dem Gottesdienst zurechtgewiesen worden, weil er mit der Predigt die Aufbauarbeit im Verhältnis zu den Katholiken gefährdet habe (VHS-Kurs, Protokoll der 5. Sitzung [9.11.1995]; Bericht G. G.).

⁴⁷ Statistische Unterlagen über die Herkunftsgebiete fehlen. Vor einigen Jahren hat daher der Heimatverein Herzebrock – allerdings nur für diesen Ortsteil – 297 Vertriebene über ihre Herkunft befragt. Danach kamen 56,9% der Vertriebenen aus Schlesien, aus Ostpreußen 17,5%, aus Westpreußen 10,4 sowie 14,2% aus den übrigen Gebieten Ostdeutschlands sowie aus der Tschechischen Republik (VHS-Kurs, Protokoll der 3. Sitzung [26.10.1995], Mitteilung E. K.). Auch wenn diese Befragung nicht repräsentativ war,

denkirche geht auf die Altranstädter Konvention von 1707 zurück, durch die den Protestanten in Schlesien nach dem Nordischen Krieg die seit dem Westfälischen Frieden unterdrückte Religionsausübung wieder gewährt wurde.⁴⁸ Einerseits wird die Entscheidung für den Namen Gnadenkirche also davon bestimmt gewesen sein, die Erinnerung an die Traditionen der evangelischen Christen in Schlesien wachzuhalten. Andererseits ist sie aber auch ein Hinweis auf das Heimischwerden der Flüchtlinge und Vertriebenen in der neuen Umgebung. Sie bringen mit der Namenswahl auch die Dankbarkeit darüber zum Ausdruck, nach Jahren des Provisoriums endlich einen festen Platz für die Gemeinde gefunden zu haben und empfinden es als Gnade, in einem weitgehend katholischen Umland eine eigene Kirche zu haben.

Aus Lette, das bis 1978 zur evangelischen Gemeinde im Amt Herzebrock gehört hat⁴⁹, gingen die Evangelischen zunächst je nach ihrem

spricht doch einiges dafür, daß der größte Teil der in das Amt Herzebrock gelangten Flüchtlinge und Vertriebenen aus Schlesien stammte, was bei der Wahl des Namens Gnadenkirche seinen Niederschlag fand.

⁴⁸ Die in der Reformationszeit evangelisch gewordenen Gebiete Oberschlesiens wurden von 1610 an, verstärkt seit dem 30jährigen Krieg rekatholisiert. Nachdem Karl XII. von Schweden nach seinen Erfolgen im Nordischen Krieg die Altranstädter Konvention (1707) durchgesetzt hatte, erhielten die Protestanten die ihnen nach dem Westfälischen Frieden entfremdeten Kirchen zurück. Darüber hinaus gewährte Kaiser Josef I. 1709 die Gründung von sechs weiteren evangelischen Kirchen, den Gnadenkirchen (vgl.: Walter Kuhn, Die Teschner Gnadenkirche – die Mutterkirche Oberschlesiens und die Keimzelle der evangelischen Kirche Österreichs; Typoskript, im Besitz des Autors).

⁴⁹ Lette war bis 1970 eine der drei Gemeinden des Amtes Herzebrock. Im Rahmen der kommunalen Neugliederung des Kreises Wiedenbrück wurde Lette 1970 in die Stadt Oelde (Kreis Warendorf) eingemeindet. Vorausgegangen waren heftige Auseinandersetzungen, in deren Rahmen vor allem von Clarholzer Seite versucht worden war, entgegen dem Votum einer Bürgerabstimmung in Lette, das deutlich zugunsten von Oelde ausgegangen war, den Verbleib Lettes bei Herzebrock-Clarholz zu sichern. Dahinter steckte das Interesse, durch die Schüler aus Lette die Hauptschule in Clarholz zu erhalten (vgl. dazu den Bericht in: Clarholz und Lette in Geschichte und Gegenwart, vgl. Anm. 34, S. 412 – 416). Erste Überlegungen der evangelischen Gemeinde zur Umpfarrung von Lette nach Oelde datieren von 1976. Eine Entscheidung wurde allerdings wegen der engen Bindungen vieler Flüchtlingsfamilien an die Herzebrocker Gemeinde und vor allem an Pfarrer Ehlers bis zu dessen Pensionierung zurückgestellt (Protokoll der Gemeindeversammlung vom 28. Oktober 1976; in: Evangelische Gemeinde in Clarholz, vgl. Anm. 34). In einer weiteren Gemeindeversammlung am 28. Februar 1978 entschieden sich 20 von 23 Anwesenden für eine Umpfarrung nach Oelde, wohin vor allem die Schüler und jüngeren Gemeindeglieder ihre Bindungen hätten, während bei den älteren noch die Verbindungen nach Herzebrock und Clarholz beständen (Protokoll der Gemeindeversammlung vom 28. Februar 1978; in: Evangelische Gemeinde in Clarholz, vgl. Anm. 34). Vom 1. August 1978 an gehört Lette zur evangelischen Kirchengemeinde Oelde. Für den Transfer von Lette zur Oelder Kirche wurde zunächst ein Busverkehr eingerichtet (Evangelisches Pfarrarchiv Herzebrock-Clarholz, Chronik der Frauenhilfe Lette, Eintragung vom 1. August 1978; im folgenden zitiert als: Frauenhilfe). – Besonders von der Letter Frauenhilfe, die sich zusammen mit den Clarholzer Frauen traf, wurde die Umpfarrung „mit gewisser Sorge“ (Frauenhilfe, Eintragung vom Januar 1978) erwartet. Auch die weiteren Eintragungen

Wohnplatz in der weitläufigen Gemeinde entweder nach Clarholz oder nach Oelde zum Gottesdienst. Später fanden regelmäßig Gottesdienste im Saal der Gastwirtschaft Menke statt, zu denen Pfarrer Jürgen Ehlers zweimal monatlich – zuerst mit dem Fahrrad, dann mit dem Motorrad und später mit dem Auto – nach Lette kam. Über diese Gottesdienste berichtet die Chronik der Letter Frauenhilfe:

„Langsam fand sich also eine kleine evangelische Gemeinde in Lette zusammen, die dankbar und auch nahezu vollständig von allen Evangelischen besuchte Gottesdienste an jedem 2. Sonntag nachmittag in der Gastwirtschaft feierte. Ein weißgedeckter Gasthaustisch mußte als Altar dienen. Oft störten Gasthausgeräusche – aber dennoch: Lette besaß jetzt einen Ort, wo Gottesdienst gehalten werden konnte.“⁵⁰

Auf diesen Ort, die Gastwirtschaft, spielte der eingangs zitierte Gesprächspartner an, als er von den Gesangbüchern mit Henkeln sprach.

Von 1959 an gab es Überlegungen, auch für die rund 200 Evangelischen in Lette⁵¹ ein kleines Gemeindezentrum zu errichten, weil das „der abseits gelegenen evangelischen Gemeinde von Lette nur von Nutzen sein kann“⁵². Aber obwohl bereits im Dezember 1959 Geldmittel bereitgestellt und Grundstücksverhandlungen mit dem Fürsten von Bentheim-Tecklenburg abgeschlossen worden waren⁵³, ja sogar Bauzeichnungen angefertigt wurden⁵⁴, kamen die Bemühungen für Lette über das Planungsstadium nicht hinaus. Gründe dafür lassen sich aus den Quellen nicht erschließen. Anzunehmen ist aber, daß man sich letztlich scheute, für die doch recht geringe Zahl evangelischer Christen ein eigenes Gemeindezentrum zu schaffen.⁵⁵

Nachdem diese Pläne gescheitert waren, wurden von 1961 an die Letter Evangelischen jeden Sonntag mit einem Bus kostenlos zum Gottesdienst nach Herzebrock gebracht.⁵⁶ Konkreter Anlaß für die Ein-

des Jahres 1978 in der Chronik weisen darauf hin, daß den aktiven Mitgliedern der Frauenhilfe die Trennung von ihren traditionellen Bindungen schwergefallen ist.

⁵⁰ Frauenhilfe (vgl. Anm. 49); einleitende Bemerkungen.

⁵¹ EKRh, Protokolle des Presbyteriums, Band 1955–1961; Protokoll vom 17. Dezember 1959.

⁵² EKRh, Protokolle des Presbyteriums, Band 1955–1961; Protokoll vom 9. Januar 1960.

⁵³ EKRh, Protokolle des Presbyteriums, Band 1955–1961; Protokoll vom 17. Dezember 1959 – Vertragsgemäß fiel der Grundbesitz später an den Fürsten zurück.

⁵⁴ Diese befinden sich im Besitz der Evangelischen Gemeinde Herzebrock-Clarholz und im Archiv der Gemeinde Oelde.

⁵⁵ E. Hübscher (Anm. 11, S. 15) führt die Stagnation bzw. einen leichten Rückgang der Zahl der Protestanten in Lette als Grund für das Scheitern der Baupläne an.

⁵⁶ Vgl. E. Hübscher (Anm. 11), S. 15. Auch in der Chronik der Frauenhilfe wird von dieser Busverbindung gesprochen. Die Dankbarkeit der Evangelischen in Lette wird durch die Eintragung in der Chronik unterstrichen: „Nun danket alle Gott. Wir freuen uns und danken am 16.9.61 mit Brief für diese hochherzige Hilfe.“ (Frauenhilfe, Anm. 49) – Für den Transport zu den Gottesdiensten wurde vermutlich der gleiche Bus benutzt, der 1959 als Schulbus zur Verfügung gestellt worden war (S. 251/252).

richtung dieses Busdienstes war, daß den Evangelischen vom Sommer 1961 an die Benutzung der Nähstube durch die katholische Gemeinde in Lette verweigert wurde, wo mittlerweile neben der Frauenhilfe auch der Gottesdienst stattfand.⁵⁷ Außerdem erleichterte es die sich in den 60er Jahren durchsetzende Motorisierung den Letter Evangelischen, nach Herzebrock oder Clarholz zum Gottesdienst zu gelangen.

2. Die Gemeinde als Heimat

Die Berufung des aus Mecklenburg stammenden Pastors Jürgen Ehlers, der der Kirchengemeinde Rheda auf deren Antrag hin vom Landeskirchenamt „zur Hilfeleistung“⁵⁸ zugewiesen wurde, kann als Beginn des gemeindlichen Lebens betrachtet werden. Jürgen Ehlers, damals 38 Jahre alt, blieb seiner jungen Gemeinde bis zu seiner Pensionierung 1977 über 31 Jahre treu.⁵⁹ Es war am Anfang nicht eindeutig geregelt, daß Pastor Jürgen Ehlers sich um die Evangelischen im Amt Herzebrock kümmern sollte, während dem 1. Pfarrer, Max Bodenstein, weiter die Betreuung der Protestanten in Rheda obliegen sollte. Eine entsprechende Arbeitsteilung bildete sich jedoch in der Praxis heraus. Das war die Grundlage dafür, daß zum 1. Juli 1950 eine zweite Pfarrstelle der Kirchengemeinde Rheda mit Sitz in Herzebrock eingerichtet wurde.⁶⁰

⁵⁷ Frauenhilfe (Anm. 49), Eintragung vom 26. Juli 1961. „Als wir am folgenden Sonntag in den gleichen Raum zum Gottesdienst wollten, steckte nicht wie üblich der Schlüssel. Auf Klingeln im Kath[olischen] Pfarrhaus wurde nicht geöffnet, und so standen wir in der Mittagshitze ratlos auf der Straße. ... Herr Gräler, ein überaus einsatzbereiter, rührend bemühter, liebenswürdiger Mann, der übrigens auch Leiter des Posaunenchores Clarholz ist, machte mir Mut, mich wegen der Schwierigkeiten, die wir ja oft wegen des Raumes hatten, an den Herrn Superintendenten zu wenden.“

⁵⁸ Chronik 1 (vgl. Anm 5).

⁵⁹ Jürgen Ehlers wurde als Sohn eines Pfarrers am 18. Juni 1908 im mecklenburgischen Schwab geboren. Nach seinem Abitur studierte er in Rostock, Heidelberg und Leipzig Theologie. Nach seiner Ordinierung 1934 war er bis Kriegsbeginn Gemeindepfarrer in Mecklenburg. Während des Krieges, den er als Hauptmann und Regimentskommandeur beendete, wurde er mehrfach mit Orden, darunter dem Deutschen Kreuz in Gold und der Nahkampfspange, ausgezeichnet. Nach der Entlassung aus der englischen Kriegsgefangenschaft kehrte er nicht mehr nach Mecklenburg zurück (Zeitungsbericht in: Die Glocke vom 30. Juli 1977; Sammlung, vgl. Anm. 30). Die Entlassung aus der Kriegsgefangenschaft in die Westzonen gelang Jürgen Ehlers, weil seine Schwiegereltern dort ihren Wohnsitz hatten. Eine Rückkehr nach Mecklenburg kam für ihn nicht in Frage, weil er seine Verhaftung durch die sowjetischen Organe befürchtete (vgl. Interview, Anm. 24). Auch als Ruheständler blieb Jürgen Ehlers in Herzebrock-Clarholz, wo er am 1. März 1992 starb (Erwin Hübscher, vgl. Anm. 11).

⁶⁰ Die Urkunde über die Errichtung der 2. Pfarrstelle der Kirchengemeinde Rheda datiert vom 19. Juli 1950. Die Errichtung erfolgte rückwirkend zum 1. Juli 1950 (Kirchliches Amtsblatt der Evangelischen Kirche von Westfalen, 1950, Nr. 10) Für freundliche Hilfe danke ich herzlich Ingrun Osterfinke vom Landeskirchlichen Archiv in Bielefeld. Siehe auch weiter oben S. 222/223 und weiter unten S. 249/250. Die Berufung von Jürgen

Sehr schnell erwarb sich Jürgen Ehlers in seiner Gemeinde ein hohes Ansehen, das über seine Pensionierung hinaus erhalten blieb:

*„Er war Herzebrocks erster evangelischer Pastor und begann in notvoller Zeit mit dem Aufbau der Gemeinde. Mit vorbildlichem und nimmermüdem Einsatz mühte sich Pfarrer Ehlers um die Menschen, die im Krieg alles verloren hatten: die Heimat, das Hab und Gut und oft auch die nächsten Angehörigen.“*⁶¹

Dieses Ansehen reichte weit über die evangelische Gemeinde hinaus, was dazu führte, daß Jürgen Ehlers im April 1976 der Ehrenring der Gemeinde Herzebrock-Clarholz verliehen wurde, den zuvor schon der Presbyter und Arzt Dr. Bernhard Snethlage erhalten hatte.⁶²

Grundlage für das hohe Ansehen, das Pfarrer Jürgen Ehlers sich in seiner Gemeinde erwerben konnte, war sein beständiges Bemühen um die Gemeindeglieder, die er auch in ihren Behausungen aufgesucht hat, um mit ihnen zu sprechen und ihnen, wo nötig, Rat und Trost zuzusprechen. *„Er ist den Leuten im wahrsten Sinne des Wortes nachgegangen“*⁶³, so hat sein Nachfolger, Adalbert Hoffmann, sein Wirken in der Gemeinde beschrieben. Dabei war es für Jürgen Ehlers durchaus nicht einfach, diese Aufgabe zu bewältigen. Er mußte nicht nur die langen Wege im weitläufigen Amt Herzebrock in den ersten Jahren mit dem Fahrrad zurücklegen, sondern sich auch in der unübersichtlichen Numerierung der Einzelgehöfte in den Bauerschaften zurechtfinden.⁶⁴ Hinzu kam außerdem noch, daß ihn katholische Hausbesitzer oft nicht einlassen wollten:

Ehlers in die 2. Pfarrstelle der Kirchengemeinde Rheda wurde bekanntgegeben in: Kirchliches Amtsblatt der Evangelischen Kirche von Westfalen 1951, Nr. 4.

⁶¹ Erwin Hübscher, vgl. Anm. 11.

⁶² Erwin Hübscher, Anm. 11; S. 16 und 18. Zeitungsbericht in: Die Glocke vom 30. Juli 1977 (Sammlung, vgl. Anm. 30) – Dr. Bernhard Snethlage hatte den Ehrenring bereits am 23. Mai 1973 erhalten. Nach Jean Moulin, dem Bürgermeister von Le Chambon-Feuergrolles, der französischen Partnerstadt von Herzebrock-Clarholz, erhielt Pfarrer Jürgen Ehlers zusammen mit Karl Meier, dem Direktor der Spar- und Darlehenskasse Clarholz-Lette und Vorsitzenden des Heimatvereins Clarholz, den Ehrenring am 27. April 1976. – Die Verleihung des Ehrenrings an Pfarrer Jürgen Ehlers ist zweifellos Ausdruck der hohen Wertschätzung, die er über die Konfessionsgrenzen hinweg genoß. Eine kritische Lektüre der älteren Jahrgänge der Chronik des Amtes Herzebrock offenbart jedoch, daß noch Ende der 50er Jahre eine Distanz gegenüber den Evangelischen geblieben war. Zwar wird unter dem 27. Mai 1959 das silberne Ordinationsjubiläum von Pfarrer Ehlers und in diesem Kontext sein hohes Ansehen erwähnt, der Text des Ortschronisten ist jedoch deutlich kürzer als bei vergleichbaren Jubiläen katholischer Priester. – Kritisch gesehen wurde von der evangelischen Gemeinde in Herzebrock-Clarholz nur, daß Jürgen Ehlers in Rheda zu viele Unterrichtsverpflichtungen an Schulen auch in Rheda übernommen hat (VHS-Kurs, Protokoll der 6. Sitzung [16. November 1995]).

⁶³ VHS-Kurs, Protokoll der 5. Sitzung [9. November 1995].

⁶⁴ Gräler 1 (vgl. Anm. 34); VHS-Kurs, Protokoll der 5. Sitzung [9. November 1995], Bericht A. H.

„,n lutherischer Pastor kümmert uns nicht ins Huse.‘ Katholische Familien haben mich aus ihren Häusern verwiesen, ein evangelischer Pastor, ein Lutheraner, käme ihnen nicht ins Haus.“⁶⁵

Diese Schwierigkeiten zwangen Jürgen Ehlers oftmals dazu, durch den Neben- oder Hintereingang zu seinen Gemeindegliedern zu gehen. Daß er trotz dieser Schwierigkeiten nicht resigniert und sich beharrlich um die Gemeindeglieder gekümmert hat, ist ihm von diesen hoch angerechnet worden. Das große Vertrauensverhältnis zwischen Pfarrer und seiner Gemeinde spiegelt sich in einer mehrfach überlieferten Episode vom Ende der 40er oder Anfang der 50er Jahre wider.⁶⁶

„Ich bin zu einem der Passionsgottesdienste abends noch einmal von Rheda bis nach Clarholz gefahren, so im Winter, so im Februar. Und es war ein Hundewetter; das regnete vom Himmel, was es wollte. Meine Frau sagte schon, daß bei dem Wetter keiner ’raus gehen könnte. Aber die Gemeindeglieder mußten auch alle ’raus, und die hatten auch keinen Anzug zum Wechseln. Ich mußte einfach hin, das nützt nun nichts. ... Ich kam da hin, und der Saal war knüppelvoll. Und ich sagte, daß ich mich fast schämen müßte, weil ich gar nicht kommen wollte. Und da stand so ein alter Schlesier auf und sagte: ‚Ja, Herr Pastor, wenn Sie so ehrlich sind, wollen wir es auch sein. Wir wollten auch alle nicht kommen. Aber wir haben gesagt, wir müssen da hin. Der Pastor kommt bestimmt.‘“⁶⁷

Eine Grundlage für dieses enge Vertrauensverhältnis war, daß Pfarrer Jürgen Ehlers von den Flüchtlingen und Vertriebenen als ihresgleichen angesehen wurde: „Er war einer von uns.“⁶⁸ Ganz sicher hat die Tatsache, daß Jürgen Ehlers selbst Flüchtling war, es ihm erleichtert, die besonderen Probleme und Nöte seiner Gemeindeglieder zu verstehen, weil er sich nicht erst in deren Lage versetzen mußte, sondern diese selbst erfahren hatte. Und die Gemeindeglieder werden ihm mehr als den Einheimischen vertraut haben, weil sie wußten, daß er nicht anders als sie die Erfahrung der Flucht und des Neuanfangs in der Fremde gemacht hatte.

Im Mittelpunkt: Der Gottesdienst

Mittelpunkt des Lebens der Gemeinde waren die sonntäglich in Herzebrock und Clarholz sowie vierzehntägig in Lette stattfindenden Gottesdienste, die von den Evangelischen rege besucht wurden.⁶⁹ Dabei spiel-

⁶⁵ Vgl. Interview, Anm. 24.

⁶⁶ Vgl. auch: Gräler 1 (vgl. Anm. 34).

⁶⁷ Interview (vgl. Anm. 24).

⁶⁸ VHS-Kurs, Protokoll der 5. Sitzung [9. November 1995], Bericht E. K.

⁶⁹ Chronik 1 (vgl. Anm. 5); Frauenhilfe (vgl. Anm. 49) – Zum Besuch der Gottesdienste siehe auch S. 226 u. 232.

te sicher eine große Rolle, daß Pfarrer Jürgen Ehlers in der Gestaltung der Gottesdienste und in seinen Predigten sehr stark auf die Bedürfnisse der Flüchtlinge und Vertriebenen einging, so daß der Gottesdienst für sie ein Ort war, an dem sie Trost und Geborgenheit finden konnten.⁷⁰

Natürlich gingen in die Feier des Gottesdienstes Traditionen ein, die die Flüchtlinge und Vertriebenen aus ihren Herkunftsgebieten mitbrachten. So gehört es bis heute zu den selbstverständlichen Traditionslinien der evangelischen Gemeinde Herzebrock-Clarholz, daß das Abendmahl nur an wenigen Tagen im Jahr gefeiert wird: in der Passionszeit, zur Konfirmation und am Ende des Kirchenjahres.⁷¹ Pfarrer Ehlers hat befürchtet, durch zu häufiges Feiern des Abendmahls werde dieses in seiner Bedeutung entwertet.⁷² Noch heute hält die evangelische Gemeinde Herzebrock-Clarholz an dieser Tradition ebenso fest wie bis zum Ende des Kirchenjahres 1996 an der Liturgie des Abendmahls nach der preußischen Agende von 1822 mit den Melodien von Dimitri Bortnyanski.⁷³ Versuchen, das Abendmahl häufiger zu feiern und die Liturgie zu modernisieren, stand und steht sie skeptisch gegenüber.⁷⁴ Ganz offensichtlich scheuen sich vor allem die älteren Gemeindeglieder, die ihnen noch aus ihrer Heimat bekannte Tradition der seltenen Feier des Abendmahls und die alte Liturgie aufzugeben. Das ist ein Hinweis darauf, daß sie nach den Erfahrungen von Flucht und Vertreibung an Hergebrachtem festhalten wollen und Neuerungen als Gefährdung und Verunsicherung wahrnehmen.

Von einem Konflikt um das Mitsprechen des Glaubensbekenntnisses durch die Gemeinde berichtet Jürgen Ehlers, der deswegen nach seinem ersten Gottesdienst in Rheda vom Fürsten zu Bentheim-Tecklenburg kritisiert worden ist.⁷⁵ Die Gründe dafür, warum Jürgen Ehlers in die-

⁷⁰ VHS-Kurs, Protokoll der 5. Sitzung [9. November 1995], Bericht R. G.

⁷¹ In der Passionszeit wurde das Abendmahl am Karfreitag und wegen des starken Andrangs auch bei den beiden vorangehenden Passionsandachten gefeiert. Am Ende des Kirchenjahres wurde das Abendmahl am Buß- und Betttag und am Ewigkeitssonntag ausgeteilt (Auskunft von Pfarrer Adalbert Hoffmann, Herzebrock-Clarholz). – Auffällig ist, daß das Abendmahl – sieht man von der Konfirmation ab – ausschließlich an den traurigen, mit dem Tod verbundenen Festen des Kirchenjahres gefeiert wurde.

⁷² VHS-Kurs, Protokoll der 5. Sitzung [9. November 1995], Berichte G.K. und A. H.

⁷³ Dimitri Stepanovitsch Bortnyanski (* 1751, † 10.10.1825 in St. Petersburg); Komponist und kaiserlich-russischer Kapellmeister; komponierte kirchliche Chor- und Orchestermusik; vertonte u.a. Gerhard Terstegens ‚Ich bete an die Macht der Liebe‘.

⁷⁴ Erst seit Beginn des Kirchenjahres 1997 ist an die Liturgie des Abendmahls geändert worden (Information von Pfarrer Adalbert Hoffmann an den Autor).

⁷⁵ „Und als ich den ersten Gottesdienst in Rheda hielt, im März 1946, da war der Fürst böse auf mich, weil ich etwas getan hatte, was ich gar nicht gedurft hätte. Nämlich ich habe bei der ursprünglichen Gestaltung des Gottesdienstes das Glaubensbekenntnis mit der Gemeinde gesprochen. Er sagte mir, daß das Sache des Pfarrers sei und nicht der Gemeinde. Die Gemeinde betet still mit.“ (Interview, Anm. 24).

ser Frage von der 1945 gültigen Agende der preußischen Landeskirche abgewichen ist, können nicht endgültig geklärt werden.⁷⁶ Vermutlich hatte Jürgen Ehlers das gemeinsame Sprechen des Glaubensbekenntnisses während seiner Dienstzeit bei der Wehrmacht kennengelernt⁷⁷ und als wichtiges Gemeinschaftserlebnis erfahren. Denkbar ist, daß er gerade für die im Alltag oft isolierten Flüchtlinge und Vertriebenen auf diese Weise die Gemeinsamkeit der Gottesdienstfeier stärken wollte. Die von Jürgen Ehlers initiierte Praxis des gemeinsamen Sprechens des Glaubensbekenntnisses setzte sich noch vor der entsprechenden Reform der Agende in den Gottesdiensten in Herzebrock und Clarholz durch.

Neben dem Festhalten an aus Ostdeutschland bekannten Traditionen war die evangelische Gemeinde im Amt Herzebrock allerdings offen für die Aufnahme von Gepflogenheiten der westfälischen evangelischen Kirche. So berichten Zeitzeugen davon, daß Lieder der ravensbergischen Erweckungsbewegung sich in den Gottesdiensten großer Beliebtheit erfreuten, während Lieder von regionaler Bedeutung in Schlesien oder anderen Gebieten des früheren Ostdeutschlands kaum noch gesungen worden seien.⁷⁸ Ob auch die in der Anfangszeit der Gemeinde einige Male veranstalteten Waldgottesdienste als bewußte Übernahme der Tradition der Freiluftgottesdienste der Erweckungsbewegung interpretiert werden können⁷⁹, ist dagegen eher fraglich. Für die Durchführung der Waldgottesdienste wird vor allem gesprochen haben, daß an ihnen die Evangelischen aus allen drei Dörfern des Amtes Herzebrock teilnehmen konnten⁸⁰, so daß sich eine größere Gemeinde als zu den normalen Gottesdiensten zusammenfand.

⁷⁶ Pastor Dr. Jürgen Kampmann (Löhne) danke ich für den Hinweis auf die Bestimmungen der 1945 gültigen Agende der preußischen Landeskirche. Auch in der Mecklenburgischen Landeskirche war es nach der Agende von 1927 vorgeschrieben, daß nur der Pastor das Glaubensbekenntnis sprach (Auskunft durch Herr Tutters, Landeskirchliches Archiv Mecklenburg, Schwerin). – Sowohl Dr. Jürgen Kampmann als auch Herr Tutters weisen darauf hin, daß die Praxis des gemeinsamen Sprechens der Glaubensbekenntnisses in der Bekennenden Kirche üblich wurde. – Wie die Praxis in der Kirchengemeinde Rheda war, konnte auch durch die Befragung von Zeitzeugen nicht mehr herausgefunden werden.

⁷⁷ „Aber ich habe ihm [dem Fürsten] gesagt: Wissen Sie, Durchlaucht, ich bin sechs Jahre nur im Krieg gewesen. Da wär' ich nie auf den Gedanken gekommen, meinen Kriegskameraden zu sagen: ‚Laut beten tue ich alleine. Ihr haltet die Schnauze und hört Euch das an.‘“ (Interview, Anm. 24).

⁷⁸ VHS-Kurs, Protokoll der 5. Sitzung [9. November 1995] – Dagegen sind bei Feiern außerhalb des Gottesdienstes, z.B. bei Weihnachtsfeiern, noch volkstümliche Lieder aus Schlesien gesungen worden, die auch von den Schulkindern eingeübt wurden (ebd., Bericht R. G.).

⁷⁹ VHS-Kurs, Protokoll der 5. Sitzung [9. November 1995], Hinweis von R. G.

⁸⁰ Hübscher (vgl. Anm. 11), S. 11 „Da die Zahl der Vertriebenen und Flüchtlinge im hiesigen Amtsbezirks auf etwa 1.800 Menschen anstieg, fand sich die Gemeinde oft zu Gottesdiensten im Wald bei Vesahn zusammen.“ Die Hofstelle liegt südwestlich der B 64 etwa in der Mitte zwischen Herzebrock und Clarholz. Die heutige Anschrift lautet Runderholz 12; Eigentümer ist die Familie Lutzny.

„Ziel der Waldgottesdienste war, daß die Evangelischen aus den drei amtsangehörigen Gemeinden einmal zusammenkommen konnten. Angekündigt wurden sie am Sonntag vorher in den drei Gottesdiensten. Jeder brachte eine Decke als Sitzgelegenheit mit, der provisorische Altar stand auf einem Pferdewagen, den der Spediteur Nitschke gestellt hatte. Pastor Ehlers hat sich allein mit seiner Stimme der großen Gemeinde verständlich machen müssen.“⁸¹

Bis zu 1.000 Personen haben an den Waldgottesdiensten teilgenommen.⁸² In der Erinnerung älterer Gemeindeglieder spielen die Waldgottesdienste eine große Rolle, obwohl sie nur einige Male stattgefunden haben. Das deutet darauf hin, daß der besondere Charakter des Gottesdienstes im Freien, außerhalb der notdürftigen Gottesdiensträume und vor allem das Erleben einer größeren Gemeinde und Gemeinschaft als an anderen Sonntagen für die während der Woche verstreut und mit wenig Kontakten untereinander lebenden Flüchtlinge und Vertriebenen ein wichtiges spirituelles Ereignis war.

Aber auch über die geistliche Bedeutung hinaus hatten die Gottesdienste für die Flüchtlinge und Vertriebenen eine wichtige Funktion. Sie waren ein Treffpunkt, an dem man Bekannte und Freunde sah, Menschen, die man aus der Heimat kannte und nicht zuletzt ein Ort des Austausches von Informationen. Diese Funktion war wegen der isolierten Wohnsituation der Mehrzahl der Gemeindeglieder von nicht zu unterschätzender Bedeutung.⁸³ Man traf sich bereits vor dem Gottesdienst und blieb auch nach dessen Ende noch zusammen, um miteinander zu sprechen.

„Es galt allein die Tatsache, daß man sich eben traf. Sonst waren ja die einzelnen evangelischen Familien irgendwo in dieser Streusiedlung die Woche über allein. Und da konnte man halt am Sonntag mal fragen: ‚Sag mal, hast Du schon ein Fahrrad? Wo kriegt man denn jetzt einen eigenen Herd?‘ oder irgend so etwas. Nach einer Stunde, nach dem Gottesdienst, stand noch das ganze Volk zusammen. Und da tauschte man eben seine Meinungen aus, auch daß man wieder seinen eigenen Dialekt hörte. Und dieses Bewußtsein des Zusammengehörens war in damaliger Zeit naturgemäß viel, viel stärker als heute.“⁸⁴

Es ging bei diesen Begegnungen also um zweierlei: Um den Austausch von Informationen, die wichtig waren, um das alltägliche Leben

⁸¹ VHS-Kurs, Protokoll der 5. Sitzung [9. November 1995], Bericht G.G. – Beim 50jährigen Jubiläum der Gemeinde im Jahr 1996 wurde am 8. September ein Freiluftgottesdienst auf dem Sportplatz in Clarholz gefeiert, mit dem ausdrücklich an die Waldgottesdienste erinnert werden sollte.

⁸² Interview (vgl. Anm. 24) – Diese Zahl entspricht nahezu zwei Dritteln der evangelischen Einwohner des Amtes Herzebrock.

⁸³ VHS-Kurs, Protokoll der 4. Sitzung [2. November 1995]; Bericht G.L.

⁸⁴ Interview (vgl. Anm. 24).

in der fremden Umgebung besser bewältigen zu können und darum, mit Menschen aus der alten Heimat zu sprechen, um dadurch ein wenig die Isoliertheit, die während der Woche empfunden wurde, zu durchbrechen.

Gemeindeleben und gemeindliche Gruppen

Mit den Jahren entwickelte sich in Herzebrock, Clarholz und Lette ein reges Gemeindeleben. Kirchliche Gruppen wie die Frauenhilfe, Jugendgruppen, zu denen zeitweise sogar eine Eichenkreuz-Sportmannschaft gehörte, ein Kirchenchor und nicht zuletzt ein Posaunenchor bildeten (und bilden) das Rückgrat des Lebens in der evangelischen Gemeinde Herzebrock-Clarholz.

In einigen der kirchlichen Gruppen war die Arbeit allerdings von Diskontinuitäten geprägt. Besonders gilt das für den **Kirchenchor**, der erstmals 1947 gegründet wurde, schnell auf 40 Mitglieder anwuchs, jedoch bereits 1952 wieder einschlief. Auch ein 1957 initiiertes zweites Versuch, einen Kirchenchor zu gründen, scheiterte bereits nach vier Jahren. Erst der 1976 gegründete Singkreis hatte dauerhaften Bestand und existiert noch heute.⁸⁵ Der wesentliche Grund dafür, daß den beiden ersten Chören kein dauerhafter Bestand beschieden war, dürfte die große Fluktuation⁸⁶ sein, die in den ersten Jahren in der Gemeinde geherrscht hat.

Ein ähnlicher Befund läßt sich auch für die männliche Jugendarbeit feststellen. Eine erste **CVJM-Gruppe** wurde bereits im Sommer 1946, also kurz nach Ankunft der Flüchtlinge und Vertriebenen in Clarholz gegründet, eine zweite Gruppe folgte ein Jahr später in Herzebrock. Obwohl sich beide Gruppen 1950 zusammengeschlossen hatten, blieb diese Gruppe nur bis etwa 1955 bestehen. Wegzüge von aktiven Mitgliedern, aber auch deren Heirat, nach der die Mitarbeit im CVJM einschlief, waren die wichtigsten Gründe für ihre Auflösung.⁸⁷ Hinzu kam, daß sich innerhalb des CVJM mit dem Posaunenchor eine Gruppe gebildet hatte, in der viele Mitglieder des CVJM ein neues Betätigungsfeld gefunden hatten.

Dagegen war die **weibliche Jugendarbeit** von größerer Kontinuität geprägt. Ursprünglich waren die Jungschargruppen von der Gemeindegemeinschaft, einer Diakonisse, geleitet worden, die es verstand, ältere Mädchen in die Vorbereitung der Gruppenstunden einzubeziehen, so daß diese die Leitung der Jungschargestunden übernehmen konnten.⁸⁸

⁸⁵ Die Evangelische Kirchengemeinde in Herzebrock und Clarholz (vgl. Anm. 11), S. 24/25.

⁸⁶ Siehe oben, S. 219.

⁸⁷ Die Evangelische Kirchengemeinde in Herzebrock und Clarholz (vgl. Anm. 11), S. 26.

⁸⁸ Die evangelische Kirchengemeinde in Herzebrock und Clarholz (vgl. Anm. 11), S. 27.

Ein Grund dafür, daß die weibliche Jugendarbeit größere Kontinuität aufwies als die männliche, dürfte darin zu suchen sein, daß sie sich in erster Linie an noch schulpflichtige Mädchen richtete, während die männliche Jugendarbeit vor allem Jugendliche nach der Konfirmation ansprach, die zum größten Teil bereits am Anfang des Berufslebens standen. Diese waren nicht nur auf Grund ihres Alters mobiler, sondern entwickelten schneller Interessen außerhalb der Jugendarbeit. Hinzu kam aber noch ein weiterer Grund; er lag in der Form der Arbeit der beiden Jugendgruppen. Zeitzeugen berichten, daß im Mittelpunkt der männlichen Jugendarbeit Bibelarbeiten gestanden hätten.

„Zu Beginn [der Gruppenstunde] wurde ein von Pastor Ehlers ausgesuchter Bibeltext vorgelesen, der dann von Pastor Ehlers ausgelegt wurde. Nach dem Schlußgebet wurde noch ein Bier getrunken, denn die Stunden fanden ja in einem Wirtshaus statt, und dann ging man nach Hause.“⁸⁹

Offenbar spielten Formen bündischer Jugendarbeit im CVJM in Herzebrock und Clarholz nur eine untergeordnete Rolle.⁹⁰ Dagegen war die weibliche Jugendarbeit stärker von den Traditionen der bündischen Jugend geprägt. So berichten Zeitzeuginnen von gemeinsamen Spielen wie Völker- und Schlagball, von Schnitzeljagden, aber auch von typischen Mädchenspielen wie Kreisspielen und Seilspringen. Auch Fahrten in das Landheim des Gütersloher evangelischen Mädchenwerks und eine Fahrt in die Jugendherberge nach Detmold sind in lebendiger Erinnerung.⁹¹ Angesichts dieser Unterschiede liegt die Vermutung nahe, daß neben den biographischen Gründen auch die größere Attraktivität der weiblichen Jugendarbeit zur Kontinuität der Mädchengruppen beigetragen hat.

Frauenhilfe und Posaunenchor

Zwei Gemeindegruppen arbeiten jedoch kontinuierlich seit Entstehen der evangelischen Gemeinde bzw. seit Anfang der 50er Jahre: die Frauenhilfe in Herzebrock, Clarholz und Lette sowie der Posaunenchor.

⁸⁹ VHS-Kurs, Protokoll der 6. Sitzung [16. November 1995], Bericht G.G. – Gemeint ist das Wirtshaus Rugger in Clarholz.

⁹⁰ Innerhalb des CVJM haben sich auch für einige Jahre auch Eichenkreuz-Sportgruppen für die Bereiche Leichtathletik, Handball und Turnen gebildet. Der Spiel- und Sportbetrieb ist aber wohl mehr im Hobbybereich geblieben, da wegen der geringen Zahl der Jugendlichen eine Teilnahme am geregelten Spielbetrieb in Ligen nicht möglich war. Nachfragen bei Zeitzeugen mit der Bitte um nähere Auskünfte über die Eichenkreuz-Gruppen in Herzebrock-Clarholz blieben ergebnislos (VHS-Kurs, Protokoll der 6. Sitzung [16. November 1995], Bericht G.G.).

⁹¹ VHS-Kurs, Protokoll der 6. Sitzung [16. November 1995], Berichte H.K. und G.L.

In Herzebrock und Clarholz kamen in den Jahren 1946 und 1947 evangelische Frauen zu noch unorganisierten Treffen zusammen, „um Kontakte aufzubauen und sich gegenseitig zu helfen“⁹². Aus diesen hat sich die **Frauenhilfe** entwickelt. Besonders die Probleme der jungen, oft alleinerziehenden Mütter, deren Männer gefallen oder noch in Kriegsgefangenschaft waren, prägten die Arbeit der Frauenhilfe. Ihre Mitglieder konnten im Kreis der Frauen über die Schwierigkeiten des Alltags sprechen und dabei nicht nur Trost finden, sondern auch Ratschläge bekommen. Ähnlich wie die Gottesdienste für die Gesamtgemeinde⁹³ waren die Frauenhilfsstunden für die Frauen also offenbar ein Ort, an dem sie Gemeinschaft und Geborgenheit fanden und die Vereinzelung im Alltag überwinden konnten. Das dürfte auch der Grund dafür gewesen sein, daß für die Frauenhilfsgruppen in Herzebrock und Clarholz „Bibelarbeit [...] nicht unbedingt im Mittelpunkt“⁹⁴ stand, sondern den Frauen vor allem die Gemeinschaft, zu der in den 50er Jahren auch gemeinsame Feiern und Ausflüge gehörten, wichtig war.

Auch in Lette bildete sich 1948 eine Frauenhilfsgruppe, die aus Kontakten zur Frauenhilfe in Clarholz entstand. Vom Sommer 1948 an trafen sich die Letter Frauen zu eigenen Versammlungen, die von der Pfarrerswitwe Hildegard Warm aus Gütersloh geleitet wurden. Ein Jahr später wurde die Frauenhilfe Lette als Verein mit fester Mitgliedschaft gegründet.⁹⁵ Auch wenn Frau Warm die Frauenhilfsstunden nicht regelmäßig leitete, war sie für die Letter evangelischen Frauen doch eine Persönlichkeit, an der sie sich orientieren konnten. Über den Weggang von Hildegard Warm im Herbst 1955 heißt es in der Chronik der Frauenhilfe:

„[Es] trifft unsere Frauenhilfe ein schwerer Verlust. Unsere liebe Frau Warm, der wir die Gründung der Evangel[ischen] Frauenhilfe in Lette verdanken und die trotz der beschwerlichen Anreise so treu unsere Frauenstunde besuchte, um uns Gottes Wort in ernsten und eindringlichen Bibelarbeiten nahezubringen, verläßt uns. ... Alle unsere innigsten Segenswünsche und Dank, von Herzen kommender Dank, begleiten unsere liebe, liebe Frau Pastor Warm.“⁹⁶

Ganz offensichtlich war Hildegard Warm für die Letter Frauen eine ähnlich zentrale Persönlichkeit wie Jürgen Ehlers für die Gesamtgemeinde. Ihre Bereitschaft, die mit öffentlichen Verkehrsmitteln lange Anreise von Gütersloh nach Lette auf sich zu nehmen, wurde von den

⁹² Die evangelische Kirchengemeinde in Herzebrock und Clarholz (vgl. Anm. 11), S. 25.

⁹³ Vgl. oben S. 232/233.

⁹⁴ Die Evangelische Kirchengemeinde in Herzebrock und Clarholz (vgl. Anm. 11), S. 25.

⁹⁵ Frauenhilfe (vgl. Anm. 49), einleitende Bemerkungen.

⁹⁶ Frauenhilfe (vgl. Anm. 49), Eintrag vom 20. September 1955 – Hildegard Warm zog nach Soest, wo sie Hausmutter des Predigerseminars wurde.

Frauen als ein Zeichen gelebter Nächstenliebe verstanden. Auch dürfte sie es als Vertriebene ähnlich wie Jürgen Ehlers verstanden haben, die Flüchtlinge und Vertriebenen in besonderer Weise anzusprechen.⁹⁷ Die Orientierung der evangelischen Christen auf wichtige Persönlichkeiten – außer Jürgen Ehlers und Hildegard Warm sind noch der Arzt und Presbyter Dr. Bernhard Snethlage sowie die Gemeindegewisserten zu nennen – deutet auf eine psychische Grundhaltung hin. Nach den Erlebnissen während der Flucht bzw. der Vertreibung und wegen der äußeren Schwierigkeiten des Einlebens in der neuen Umgebung⁹⁸ suchten die nach Herzebrock, Clarholz und Lette gekommenen Menschen aus den früheren deutschen Ostgebieten nach Fixpunkten, die sie nicht nur in der Gemeinschaft während des Gottesdienstes fanden, sondern auch in Persönlichkeiten, von denen sie erfahren hatten, daß auf diese Verlaß war.⁹⁹

1950 wurde in der evangelischen Gemeinde Herzebrock-Clarholz von Mitgliedern des CVJM ein **Posaunenchor** gegründet, der bereits kurz nach seiner Gründung erstmals einen der Waldgottesdienste mitgestaltete. Nachdem 1952 Rudolf Gräler als Lehrer an die evangelische Volksschule Clarholz gekommen war, nahm der Chor einen raschen Aufschwung und zählte zwischen 15 und 20 Mitglieder.¹⁰⁰ Die Werbung für den Chor fiel um so leichter, als der Westbund des CVJM anfangs Leihinstrumente zur Verfügung stellte¹⁰¹ und der Chor ein konkretes Betätigungsfeld bot, das gemeindliches Engagement mit einer interessanten Freizeitgestaltung verband.¹⁰² Hinzu kam noch, daß in den ländlichen

⁹⁷ Hildegard Warm stammte aus Königsberg in Ostpreußen. Ihr Mann war kurz vor Ende des Zweiten Weltkrieges gefallen (Auskunft von Karla Lohmann, Gütersloh).

⁹⁸ Siehe dazu weiter unten S. 237–242.

⁹⁹ Dr. Bernhard Snethlage stammte aus Bremerhaven, verbrachte seine Jugend in Westfalen und war seit 1933 Chefarzt des Johanniter-Krankenhauses in Fraustadt/Schlesien. Nach seiner Flucht ließ er sich in Clarholz nieder, wo er 1950 eine eigene Praxis eröffnete. Sein hohes Ansehen in der Bevölkerung wird auch dadurch unterstrichen, daß er im Volksmund als ‚Papa Snethlage‘ bezeichnet wurde (Heinz Günter Eisenhut, Hospital, Krankenhaus, Alten- und Pflegeheim. Die 100jährige Geschichte eines Hauses, Herzebrock-Clarholz 1995, S. 55). Offenbar wurde er von einheimischen Bevölkerung wie den Flüchtlingen und Vertriebenen als ‚zugehörig‘ betrachtet.

Pfarrer Hoffmann hat dem Autor berichtet, daß er vor seiner Wahl im Jahr 1977 von Presbytern gefragt worden sei, ob er sich tatsächlich für längere Zeit an Herzebrock-Clarholz binden wolle. Das unterstreicht, daß noch 30 Jahre, nachdem die ersten Flüchtlinge und Vertriebenen angekommen waren, das Bedürfnis nach Kontinuität sehr ausgeprägt war.

¹⁰⁰ 20 Jahre Posaunenchor Clarholz-Herzebrock. 1950–1970. Herzebrock 1970 (im folgenden zitiert als: Posaunenchor).

¹⁰¹ VHS-Kurs, Protokoll der 6. Sitzung [16. November 1950], Bericht R.G.

¹⁰² Auf den Aspekt, daß die Chorarbeit für die Mitglieder eines Posaunenchores durchaus mit sehr viel Spaß verbunden sein kann und oft auch zu eigenem Ruhm und Ehre geschieht, weist Rolf Wischnath in seiner Festpredigt zum 125jährigen Bestehen des Gymnasialpo-

Gemeinden des Amtes Herzebrock die Möglichkeiten zur Freizeitgestaltung für Jugendliche sehr gering waren und der Posaunenchor die Möglichkeit bot, musikalische Fertigkeiten kostenlos zu erlernen.¹⁰³

Im Leben der evangelischen Gemeinde von Herzebrock-Clarholz und ihrer Repräsentanz nach außen spielte der Posaunenchor eine zentrale Rolle. Regelmäßig wurde der Gemeindegesang in den Gottesdiensten durch den Chor begleitet, wobei oft auch die Gottesdienstbesucher bereits vor der Kirche mit Posaunenklängen begrüßt wurden. Durch die Besuche älterer Gemeindeglieder an ihren Geburtstagen und in der Adventszeit leistete der Chor darüber hinaus einen wichtigen Dienst in der Seelsorge. Zugleich war das Blasen an den Adventssonntagen und zu Silvester¹⁰⁴ auch ein Beitrag dazu, die evangelische Gemeinde in der Öffentlichkeit darzustellen und ihre Gleichberechtigung mit der katholischen Gemeinde zu betonen, indem Straßen und Plätze in gleicher Weise in Anspruch genommen wurden wie z.B. für Prozessionen.¹⁰⁵

3. In der neuen Heimat fremd

Ganz sicher handelt es sich bei der Frage nach dem Verhältnis der eingessenen Herzebrocker und Clarholzer zu den Flüchtlingen und Vertriebenen in den ersten Jahren nach deren Ankunft um eine ausgesprochen heikle Angelegenheit. Während in persönlichen Gesprächen durchaus offen davon gesprochen wird, daß manches Verhalten der Einheimischen als herabsetzend oder demütigend empfunden worden ist, wird in veröffentlichten Darstellungen davon gesprochen, daß Probleme „im allgemeinen zufriedenstellend gelöst“¹⁰⁶ worden seien. Aber in der nicht für die Öffentlichkeit bestimmten Chronik der Letter Frauenhilfe heißt es demgegenüber:

saunenchors Gütersloh hin (Rolf Wischnath, Predigt über Lukas 2, 13 und 14 zum 125. Jubiläum des Posaunenchors des Evangelisch stiftischen Gymnasiums am 15. Juni 1996 in der Martin-Luther-Kirche zu Gütersloh, siehe v.a. S. 8). Jan Mikesch verweist in der aus dem gleichen Anlaß erschienenen Festschrift besonders auch auf den ‚Erlebnischarakter‘ des morgendlichen Blasens an den Adventssonntagen (Jan Mikesch, Gemeinschaft mit Tradition; in: Gymnasial-Posaunenchor 1871 bis 1996. Chronik der Gymnasialkapelle zu Gütersloh, Gütersloh 1996).

¹⁰³ VHS-Kurs, Protokoll der 6. Sitzung [16. November 1995], Berichte R.G. und R.H.

¹⁰⁴ Posaunenchor (vgl. Anm. 100).

¹⁰⁵ Hinzuweisen ist noch auf die regelmäßigen Konzerte des Posaunenchors seit 1954. Mit der personellen Vergrößerung des Chors und der Steigerung des musikalischen Niveaus, nachdem R. Gräler die Leitung des Chors übernommen hatte, wurden allein zwischen 1954 und 1960 17 „Posaunenfeierstunden“ in den beiden evangelischen Kirchen veranstaltet (vgl. Posaunenchor, Anm. 100).

¹⁰⁶ Erstmals verwendet wird diese Formulierung von Rudolf Gräler (vgl. Gräler 1, Anm. 34, S. 234). Erwin Hübscher übernimmt sie wörtlich, allerdings nicht als Zitat kenntlich gemacht, in seinen Beitrag ‚50 Jahre Evangelische Kirchengemeinde in Herzebrock und Clarholz‘ (vgl. Anm. 11).

„Die eingesessenen Letter nahmen die Eingewiesenen im Durchschnitt sehr unfreundlich auf, so daß es lange Zeit dauerte, bis die Vertriebenen ein wenig aus der durch Not und Leid hervorgerufenen Lethargie erwachten.“¹⁰⁷

Dieser offensichtliche Unterschied dürfte seine Hauptursache darin haben, daß von seiten der Flüchtlinge und Vertriebenen die Erinnerung an die Konflikte in den ersten Jahren nach ihrer Ankunft in Westfalen nach der gelungenen Integration zunächst in den Hintergrund gedrängt worden sind. Fragen nach den Bruchlinien im Prozeß des Heimischwerdens in der neuen Umgebung werden einerseits abgewehrt, weil sie möglicherweise die neu gewonnene Identität in Frage stellen können. Andererseits besteht mit wachsendem zeitlichen Abstand ein zunehmendes Bedürfnis auch über die negativen Erfahrungen zu berichten. Bei öffentlichen Stellungnahmen kommt ein weiterer Aspekt hinzu, nämlich die Befürchtung, das Ansprechen von vermeintlich heiklen Themen könne zum Aufbrechen alter Konflikte führen.

Eine Beurteilung des Verhältnisses zwischen den Einheimischen und den Neubürgern in Herzebrock-Clarholz wird dadurch erschwert, daß aus den Jahren nach 1945 kaum schriftliches Quellenmaterial im Gemeindegarchiv Herzebrock-Clarholz vorhanden ist, das über Streitfälle, aber auch über gezeigte Hilfsbereitschaft Auskunft geben könnte.¹⁰⁸ Daher muß auf die Berichte von Zeitzeugen zurückgegriffen werden, die subjektive Erfahrungen in den Vordergrund stellen, jedoch nicht verallgemeinert werden können.

Die wichtigste Klage, die in Gesprächen immer wieder laut wird, handelt von unzureichendem Wohnraum. Oftmals mußten die Flüchtlingsfamilien zu vier oder gar fünf Personen in einem Raum leben, der zudem nicht heizbar war, und mit einer Wasserstelle und einem Klo vorlieb nehmen, die nur über den Hof zu erreichen waren. Eine Flüchtlingsfrau berichtet:

„Auf dem Bauernhof, wo ich mit meinen Eltern und meinem Bruder untergebracht war, mußten wir in einem Raum leben. Mein Vater und mein Bruder sind nachts auf den Boden gegangen, wo ein zweites

¹⁰⁷ Frauenhilfe (Anm. 49), einleitende Bemerkungen.

¹⁰⁸ Dagegen weiß der Autor aus seiner Tätigkeit als Stadtarchivar in Harsewinkel, daß die archivalische Überlieferung aus dieser Zeit durchaus Auskünfte über das Verhältnis zwischen Einheimischen und Neubürgern gibt. Spendenlisten weisen auf die Bereitschaft zur Unterstützung hin, Beschwerden von beiden Seiten, vor allem über die unzureichenden Wohnverhältnisse, auf die existierenden Spannungen. Relativierend muß aber in Rechnung gestellt werden, daß nur die konflikthafter Fälle sich in der archivalischen Überlieferung niedergeschlagen haben, in denen die Verwaltung tätig werden mußte. Die Fälle des unproblematischen Zusammenlebens sind in der amtlichen Überlieferung nicht dokumentiert.

*Bett stand. Und im Winter war es in dem Zimmer ständig kalt, weil es ja keinen Ofen gab. Gearbeitet haben wir auf dem Hof für das Essen.*¹⁰⁹

Gegenüber der Wohnsituation der Einheimischen, die wenigstens ein beheizbares Zimmer hatten, fühlten sich die Flüchtlinge und Vertriebenen deutlich benachteiligt.¹¹⁰

Allerdings ist die extreme Wohnraumknappheit der ersten Nachkriegsjahre zu berücksichtigen. Von 1939 bis 1946 war die Einwohnerzahl des Amtes Herzebrock um 33,1% auf fast 10.500 gestiegen. Nahezu ein Viertel der Einwohner waren Evakuierte aus den zerstörten Städten Westdeutschlands oder Flüchtlinge und Vertriebene aus Ostdeutschland¹¹¹. Diese Notlage konnte nur durch Zwangszuweisungen bewältigt werden, die bei denen, die fremde Menschen im eigenen Haus oder der eigenen Wohnung aufnehmen mußten, nicht auf ungeteilte Zustimmung stoßen konnten und von denen, die in ein möbliertes Zimmer oder eine karge Dachkammer eingewiesen wurden, Rücksichtnahme auf die Lebensgewohnheiten der aufnehmenden Familie verlangten.

Außerdem waren die wenigsten Häuser für die Aufnahme von Mietern bzw. fremden Familien geeignet. Die Gebäude in den Ortskernen waren oft so klein, daß sie gerade für die Familien der Eigentümer ausreichten. Und auf den Bauernhöfen war zwar Platz vorhanden, oft aber nur ein einziger heizbarer Raum, eine Küche und eine Toilette. Diese Bedingungen sind bei den Klagen über die unzureichende Wohnsituation zu berücksichtigen. Sie können aber nicht als Rechtfertigung für manche Zurücksetzung und Demütigung dienen, von denen berichtet wird.

Zu dieser beengten Wohnsituation, die sich erst entspannte, als Anfang der 50er Jahre die ersten Siedlungsprojekte in Angriff genommen wurden, kam für die Flüchtlinge und Vertriebenen hinzu, daß sie auch im Hinblick auf die Landschaft und die Siedlungsstruktur in eine völlig fremde Umgebung kamen:

¹⁰⁹ VHS-Kurs; Protokoll der 4. Sitzung [2.11.1995]; Bericht G.K.

¹¹⁰ Auf die schlechte Wohnsituation verweist auch Pfarrer Jürgen Ehlers: „Die Unterbringung war oft unzumutbar. Weißt Du, die Situation war damals eine völlig andere als heute. Es waren hier Scheunen und Ställe mit Strohsäcken drin. Aber man war froh, daß man überhaupt ein Dach über dem Kopf hatte, denn der größte Teil besaß nicht einmal eine eigene Feuerstelle oder einen Herd“ (Interview, vgl. Anm. 24).

¹¹¹ GAHCl, Chronik des Amtes Herzebrock, Bericht für das Jahr 1946. – Nach der Volkszählung vom Herbst 1946 wohnten in Herzebrock 5.170, in Clarholz 3.562 und in Lette 1.499 Personen. Rechnet man die Evakuierten, Flüchtlinge und Vertriebenen ab, so ist eine Verminderung der Einwohnerzahl gegenüber 1939 festzustellen.

„Wir hatten ja auch keinen Garten mehr. Selbst die Berge, die wir in Lengerich, der ersten Station unserer Flucht, noch hatten, fehlten. Alles war irgendwie blöd.“¹¹²

Mit diesen Worten beschreibt eine Frau, die 1952 im Alter von etwa zehn Jahren in das Amt Herzebrock kam, ihre Empfindungen in der neuen Heimat. Als besonders bedrückend wurde von den nach Herzebrock-Clarholz strömenden Menschen offenbar die Streulage der Höfe empfunden, weil sie aus ihren Herkunftsgebieten geschlossene Dörfer kannten. „Wir dachten, wir sähen uns nie mehr wieder“¹¹³, so hat ein Betroffener das Gefühl der Menschen umrissen, die nach einem Aufenthalt in einem der provisorischen örtlichen Lager auf die Höfe in den Bauerschaften verteilt wurden, ohne Aussicht darauf, ihre Bekannten ‚einmal eben auf den Sprung‘ besuchen zu können. Noch verstärkt wurde das Gefühl der Vereinzelung, des Aufsichgestelltheits dadurch, daß die Verständigung durch die dialektalen Unterschiede erschwert wurde und die Einheimischen durch den Gebrauch des Plattdeutschen die Möglichkeit hatten, die Neubürger von der Kommunikation auszuschließen.¹¹⁴

Außer diesen äußeren Rahmenbedingungen sind auch die psychologischen Voraussetzungen zu berücksichtigen. Die Flüchtlinge und Vertriebenen sahen die Einheimischen als von den Folgen des Krieges nicht betroffen an, während sie selbst ihre Heimat und ihre Habe vollständig verloren hatten.

„Und dann hatten die einen alles behalten. Herzebrock ist selber vom Kriegsgeschehen so gut wie gar nicht berührt worden. Hier sind nur in der Gegend hier und da mal ein paar Bomben gefallen, aber keiner hat fliehen müssen. ... Das muß man sich einmal vorstellen, ich bin auch hier nach Herzebrock gekommen mit einem Rucksack aus meiner Kriegsgefangenschaft, und meine Frau mit den beiden Kindern von drüben, jeder mit einem kleinen Rucksack.“¹¹⁵

Für die Einheimischen hingegen waren die Flüchtlinge und Vertriebenen weniger Opfer der nationalsozialistischen Herrschaft und des Krieges, als vielmehr Fremde, die in schwierigen Zeiten mit Wohnung und Nahrungsmitteln versorgt werden mußten. Das schlug sich nieder

¹¹² VHS-Kurs, Protokoll der 4. Sitzung [2.11.1995], Bericht G.L.

¹¹³ Aussage eines Zeitzeugen gegenüber dem Vf.

¹¹⁴ Auf diese sprachliche Barriere verweist auch Pfarrer Jürgen Ehlers im Interview mit Matthias Hoffmann: „Nun kam diese sprachliche Barriere auch noch zum Teil dazu ...“ (Interview, vgl. Anm. 24). – Eine Zeitzeugin berichtet davon, daß ihr zwei Fälle von Selbstmord unter den Vertriebenen im Amt Herzebrock bekannt seien, die ihre Ursache darin hätten, daß die Betroffenen die Wohnsituation nicht mehr ausgehalten hätten (VHS-Kurs, Protokoll der 4. Sitzung [2. November 1995], Bericht G.K.).

¹¹⁵ Zeitzeugenbericht Jürgen Ehlers (Interview, Anm. 24).

in Bezeichnungen wie „Pollacken“¹¹⁶ oder in der Aufforderung, dahin zurückzugehen, „wo Ihr hergekommen seid“¹¹⁷.

Im Gegensatz zu den Flüchtlingen und Vertriebenen, die die Einheimischen als begünstigt ansahen, betrachteten sich diese selbst als Opfer des Krieges. Beispielhaft für die Wahrnehmung des Kriegsendes durch die Einheimischen sind die Aufzeichnungen einer Clarholzerin in ihrem Tagebuch, das vom Karfreitag des Jahres 1945, kurz vor dem Einrücken der Amerikaner, bis zum Mai 1946, der Rückkehr des dritten Sohnes aus der Kriegsgefangenschaft, geführt worden ist. Sie schreibt über das Ende des Krieges in ihrem Heimatort:

„Es ging ohne jegliche Wehr glatt ab. Also Clarholz am Ostermontag vom Feind besetzt. Trotz allem schien es uns wie eine Erlösung, nachdem wochenlang die Front uns so schwer gedroht hat. Und keine Granate fiel, o, wie danken wir Gott, daß es so leicht abging. Aber unsere Jungens, ach, wir sorgen uns sehr.“¹¹⁸

In die Freude über das glückliche Ende des Krieges mischt sich also die Sorge über das Schicksal der Angehörigen, die noch als Soldaten dienen mußten oder in der Kriegsgefangenschaft waren. Diese Sorge ist das zentrale Thema des Tagebuches.

„Soeben hören wir, Triest ist von Neuseeländern eingenommen. Da denken wir immer an Hubert. Wo ist er nun? Entwaffnet? Wo werden sie ihn hin bringen? Er hoffte, beim Friedensschluß nach Hause eilen zu können, und nun ist das schwere Los der Gefangenschaft über ihn gekommen.“¹¹⁹

Die Lektüre des Tagebuches macht deutlich, daß für seine Autorin das Schicksal der eigenen Angehörigen im Mittelpunkt des Denkens und Hoffens stand. Das allgemeine Zeitgeschehen oder auch nur die Verhältnisse und Ereignisse in ihrer näheren Umgebung nahm sie nicht wahr. Das Thema Flüchtlinge und Vertriebene findet insoweit Erwähnung, als von dem vergeblichen Versuch der Familie Tohermes aus Schlesien, die auf dem Hof der Tagebuchautorin Aufnahme gefunden hatte, in die Heimat zurückzukehren berichtet wird.¹²⁰

¹¹⁶ Gespräch des Autors mit H.K. am 19. Oktober 1995. Die Zeitzeugin, die die evangelische Schule in Herzebrock besuchte, berichtet davon, daß sie und ihre Mitschüler von katholischen Kindern so bezeichnet worden sind.

Vor allem die älteren Flüchtlinge und Vertriebenen mußte diese Bezeichnung hart treffen, besonders wenn sie aus den Gebieten des früheren Ostdeutschland kamen, in denen eine polnische Minderheit gelebt hatte, von der sich die Deutschen strikt abgegrenzt hatten.

¹¹⁷ VHS-Kurs, Protokoll der 4. Sitzung [26.10.1995]; Bericht von G.K.

¹¹⁸ Tagebuch Tohermes, S. 4 (Privatbesitz).

¹¹⁹ Ebd., S. 8/9.

¹²⁰ In diesem Zusammenhang erwähnt die Schreiberin, daß das Schicksal der Heimatlosigkeit viele Menschen betroffen habe.

Einheimische wie Flüchtlinge und Vertriebene konnten sich nur schwerlich in die Situation der anderen Gruppe versetzen, was zweifellos angesichts der engen Wohnverhältnisse konfliktverschärfend gewirkt hat.

In diese Konflikte spielte auch die Unterschiedlichkeit der Konfession hinein. Dabei ist es wichtig zu beachten, daß nicht nur für die ortsansässigen Katholiken die Glaubenspraxis der Evangelischen etwas Besonderes, vielleicht auch Befremdliches war, sondern daß viele der evangelischen Neubürger zum ersten Male mit der katholischen Konfession und ihren Riten konfrontiert wurden. So berichtet eine Zeitzeugin, daß 1952, als sie mit ihrer Familie nach Herzebrock kam, der evangelische Lehrer, Alfred Wesche, mit ihr und ihrer Schwester in die katholische Kirche gegangen sei. Dort wurden den beiden Mädchen unter anderem die Kniebänke und das Weihwasserbecken gezeigt, die „für uns etwas völlig Fremdes und Neues“¹²¹ waren. Von derselben Fremdheitserfahrung gegenüber den Evangelischen berichten auch katholische Gesprächspartner, die sich daran erinnern, daß ‚evangelisch‘ für sie und ihre Eltern etwas Besonderes gewesen sei und zu Gesprächen in der Familie und Nachfragen der Kinder Anlaß gegeben habe.

Beispielhaft für die Fremdheit, mit denen Katholiken und Evangelische sich gegenüberstanden, ist die Erinnerung einer Vertriebenen. Ihre Mutter bat die Bäuerin auf dem Hof, wo ihr eine Wohnung zugewiesen war, um etwas Mehl für einen Geburtstagskuchen. Sie erhielt nicht nur eine abschlägige Antwort, sondern von der die Feier des Namenstages gewohnten Bäuerin auch noch den Kommentar dazu: „Geburtstag kann ja jede Kuh haben.“¹²² Dieser Spruch wurde von mehreren anderen Gesprächspartnern als bekannt bestätigt.

Es hat aber nicht nur dieses Unverständnis füreinander gegeben. Bekannt ist auch, daß ein Landwirt den Vertriebenen auf seinem Hof die Fahrräder zur Verfügung gestellt hat, damit diese zum Gottesdienst gelangen konnten. Aus diesem Grunde besuchte die Familie des Landwirts, die auch die Fahrräder benötigte, um zur Kirche zu kommen, stets die Frühmesse.

Ein Feld, in dem die Bruchlinien zwischen Evangelischen und Katholischen besonders deutlich auftraten, waren die Beziehungen unter den Jugendlichen. So berichtet die oben genannte Zeitzeugin:

„Während meiner Lehre, 1960, durfte ich noch nicht die Tanzstunde besuchen. Danach wollte ich aber an einem Tanzkurs teilnehmen, den die Tanzlehrerin Stüwe aus Gütersloh im Saal bei Hülsmann [in Herze-

¹²¹ Gespräch des Autors mit H.K., Herzebrock-Clarholz, am 19. Oktober 1995.

¹²² VHS-Kurs, Protokoll der 4. Sitzung [2.11.1995]; Bericht von G.K.

brock] veranstaltete. Draußen vor der Tür saß Vikar Berkemeier und hat jeden, den er nicht kannte, gefragt, ob er katholisch sei. Allen, die evangelisch waren, hat er den Zutritt zum Saal verweigert, weil er keine Mischehen wollte. Wir haben die Tanzstunde dann ‚Mischehenverhütungsball‘ genannt.“¹²³

Positiver waren die Erfahrungen dieser Zeitzeugin im Herbst des gleichen Jahres, als in Clarholz eine Tanzstunde stattfand. Dort war ein großzügigerer Vikar, der nichts gegen die Teilnahme von evangelischen Jugendlichen einzuwenden hatte.¹²⁴

Aber nicht nur einige Repräsentanten der katholischen Kirche standen Beziehungen zwischen jungen Männern und Frauen unterschiedlicher Konfession mit ablehnenden Gefühlen gegenüber. Das galt auch für die Eltern. So berichtet die schon zitierte Zeitzeugin auch, daß die Mutter ihres katholischen Tanzstundenpartners ihre eigene Mutter darum gebeten habe, dafür zu sorgen, daß keine dauerhafte Beziehung entstünde. Diese Sorge hat aber nicht nur auf katholischer Seite bestanden. Auch die Eltern der Zeitzeugin haben nach Tanzabenden nicht zuerst danach gefragt, ob der Abend gefallen habe, sondern ob der Tanzpartner evangelisch oder katholisch war. Die Fremdheit und die Vorbehalte haben also auf beiden Seiten bestanden. Ihre Betonung war vermutlich auch ein Mittel, die jeweilige konfessionelle Identität zu verteidigen.

Die kritische Haltung der Gemeinden beider Konfessionen und vieler Elternhäuser zu konfessionsverschiedenen Partnerschaften scheint mittelfristig tatsächlich Wirkung gezeigt zu haben. In den ersten Jahren nach Ankunft der Flüchtlinge und Vertriebenen stieg der Anteil der konfessionsverschiedenen Ehen zunächst deutlich von 5,8% im Jahr 1947 über 9,2% ein Jahr später auf 14,8% im Jahr 1951 an. Mit starken Schwankungen von Jahr zu Jahr ging den Anteil konfessionsverschiedener Ehen bis 1957 auf 10,7% zurück. In den folgenden Jahren blieb er bis 1960 stets unter 10%.¹²⁵ Man kann also davon sprechen, daß nach anfänglich starker Steigerung des Anteils konfessionsverschiedener

¹²³ Gespräch des Autors mit H.K. am 19. Oktober 1995 – Das Verhalten des Vikars wurde von den betroffenen Jugendlichen als deutliche Zurücksetzung empfunden: „Man merkte richtig, daß man nicht dazugehört und ausgeschlossen bleiben sollte.“

¹²⁴ Gespräch des Autors mit H.K., Herzebrock, am 19. Oktober 1995.

¹²⁵ Der Standesbeamte der Gemeinde Herzebrock-Clarholz, Katharina Tegelkamp, danke ich herzlich für ihre Bereitschaft, die Heiratsregister zum Zwecke der statistischen Auswertung zu öffnen.

Anteil der konfessionsverschiedenen Ehen im Amt Herzebrock 1949–1960.

1949	1950	1951	1952	1953	1954	1955	1956	1957	1958	1959	1960
11,9	11,5	14,8	13,0	7,0	12,8	6,6	10,8	10,7	9,4	8,3	8,3

Quelle: Heiratsregister des Standesamtes Herzebrock.

Ehen, beide Konfessionen mit der Formulierung von Bedenken gegen diese bei ihren Gliedern durchaus Erfolg hatten. Möglicherweise wurde eine offensive Ablehnung sogar erst durch die hohen Steigerungsraten hervorgerufen.

Vor besondere Probleme wurde durch die konfessionsverschiedenen Ehen die evangelische Gemeinde gestellt. Nur in fünf Jahren des Untersuchungszeitraumes war der Anteil rein evangelischer Ehen größer als der der konfessionsverschiedenen.¹²⁶ Bei der Heirat eines ihrer Glieder mit einem der katholischen Majorität angehörenden Partner mußte die evangelische Gemeinde befürchten, daß dieses langsam der Gemeinde entfremdet und sich seiner Umgebung anpassen würde.¹²⁷ Dabei ist außerdem zu berücksichtigen, daß aus dem Heiratsregister des Standesamtes nur der Konfessionsstand am Tag der Eheschließung hervorgeht. Nicht ermittelbar bleibt, da Konvertitenlisten in den Archiven beider Konfessionen fehlen¹²⁸, ob einer der Ehepartner vor der Heirat die Konfession gewechselt hatte, weil der Druck des Elternhauses des Partners zu stark war.

Auffällig ist bei einer näheren Betrachtung der konfessionsverschiedenen Ehen, daß die Zahl der Ehen, in denen der Mann evangelisch und die Frau katholisch war bis 1952 mehr als doppelt so hoch war wie der umgekehrte Fall. Erst in den Jahren von 1953 bis 1960 traten beide Fälle etwa gleich häufig auf.¹²⁹ Das starke Überwiegen der konfessionsverschiedenen Ehen mit evangelischem Mann und katholischer Frau kann möglicherweise so interpretiert werden, daß auf evangelische Frauen vor der Heirat mit einem katholischen Partner ein stärkerer Druck ausgeübt wurde, die Konfession zu wechseln als auf katholische Frauen vor der Heirat mit einem evangelischen Partner.

Fehlgehen würde eine Deutung, die aus der Zahl der konfessionsverschiedenen Ehen Rückschlüsse auf den Grad der Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen zöge. Vielmehr zeigt eine nähere Überprüfung der Standesamtsregister, daß wenigstens die Hälfte der konfessionsverschiedenen Ehen zwischen Partnern geschlossen wurden, die beide nicht im Amt Herzebrock oder dessen nächster Umgebung geboren waren. Das ist ein weiterer Hinweis darauf, daß sich die Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen nur sehr langsam vollzog und die Ablehnung

¹²⁶ Insgesamt wurden zwischen 1947 und 1960 134 rein evangelische und 144 konfessionsverschiedene Ehen geschlossen (Heiratsregister der Standesamtes Herzebrock).

¹²⁷ Allerdings sind in den Standesamtsregistern nur sehr wenige nachträgliche Konversionen eingetragen.

¹²⁸ Auskunft der Pfarrsekretärinnen der Pfarrgemeinden St. Christina, Herzebrock, und St. Laurentius, Clarholz.

¹²⁹ Von 1947 bis 1952 wurden 47 Ehen mit evangelischem Mann und katholischer Frau und nur 20 mit katholischem Mann und evangelischer Frau geschlossen. In den Jahren 1953 bis 1960 betrug das Verhältnis 38:39 (Heiratsregister des Standesamtes Herzebrock).

konfessionsverschiedener Ehen durch die katholischen Kirchengemeinden von der einheimischen Bevölkerung durchaus geteilt wurde.

Ansätze zur Ökumene?

Wie hat sich in den Anfangsjahren der evangelischen Kirchengemeinde in Herzebrock, Clarholz und Lette das ökumenische Leben gestaltet? Hat das Zusammenleben von katholischen und evangelischen Christen dazu geführt, die traditionellen konfessionellen Schranken zu überwinden oder haben sich beide Konfessionen, verunsichert durch die Herausforderung der jeweils anderen, mehr auf sich selbst zurückgezogen und ihre besonderen Merkmale hervorgehoben?

Auf verschiedene Schwierigkeiten im Zusammenleben der beiden Konfessionen wurde in den beiden ersten Abschnitten bereits hingewiesen. Zu nennen sind die Schwierigkeiten, die sich in Clarholz und Lette bei der Benutzung von Räumen der katholischen Pfarrgemeinden ergeben haben. Dem steht jedoch das positive Beispiel der Offenheit des katholischen Pfarrers von Herzebrock, Wilhelm Beinert, gegenüber, der die St.-Christinen-Kirche der evangelischen Gemeinde bereitwillig zur Verfügung gestellt hat.¹³⁰ Dieser wird von Pfarrer Jürgen Ehlers als ein ausgesprochener Glücksfall für die Evangelischen in Herzebrock bezeichnet, wobei Ehlers sich bewußt ist, daß das Verhalten Wilhelm Beinerts eher die Ausnahme war.

„Wir haben nun hier in Herzebrock das große Glück gehabt, daß der damalige katholische Pfarrer, der geistliche Rat Beinert, ein sehr weltoffener, sehr kluger und sehr brüderlicher Mann gewesen ist, was damals als etwas Besonderes anzusehen war, weil er mir damals 1946 seine katholische Kirche sonntags zur Verfügung gestellt hat, damit wir dort Gottesdienst halten konnten.“¹³¹

Ganz offensichtlich war diese brüderliche, ökumenische Grundhaltung für Wilhelm Beinert typisch, was sich nicht nur in seiner Teilnahme an besonderen Feiern der evangelischen Gemeinde niederschlug, sondern auch in seinen Ansprachen, die er aus verschiedenen Anlässen gehalten hat. So hob er z.B. bei der offiziellen Amtseinführung von Jürgen Ehlers am 26. März 1951 hervor, daß beide Konfessionen die Gemeinsamkeiten und nicht das Trennende in den Mittelpunkt stellen sollten: *„Denn die Losung laute[t] nicht: Hier katholisch – hier evangelisch, sondern hier Christ – hier Antichrist.“¹³²*

¹³⁰ Vgl. oben, S. 216.

¹³¹ Interview (vgl. Anm. 24).

¹³² Bericht der Westfalenzeitung über die Amtseinführung von Pfarrer Jürgen Ehlers ohne Datum. ‚Die Glocke‘ berichtet über die Ansprache von Wilhelm Beinert bei der Amtseinführung in der Ausgabe vom 29. März 1951: *„Das große Ziel beider christlichen Konfessionen sei heute der Kampf gegen die Gottlosigkeit. Man solle den Rüttschwur als ober-*

Eine solche Haltung war allerdings, auch auf evangelischer Seite, nicht selbstverständlich. Denn die evangelischen Christen standen vor einer doppelten Aufgabe. Einerseits mußten sie nach Formen des Zusammenlebens mit den katholischen Christen suchen und unnötige Konfrontationen vermeiden.¹³³ Andererseits mußten sie bemüht sein, ihre eigene konfessionelle Identität zu wahren, auch um in Auseinandersetzungen mit der katholischen Seite bestehen zu können. Diese Notwendigkeit machte auch Jürgen Ehlers den evangelischen Christen immer wieder deutlich.

„Und ich hab' meinen Leuten immer wieder gesagt: Wir können es noch besser machen dadurch, daß wir unsere eigene Sache ernst nehmen und nicht sagen ‚Mir ist das schitegal.‘, sondern sagen: ‚Jawoll, ich bin bewußt evangelisch.‘“¹³⁴

Ein Mittel zur Bewahrung der evangelischen Identität in der katholischen Umgebung waren die ‚Evangelischen Wochen‘, auch als ‚Wochen der Diaspora‘ bezeichnet, die seit Mitte der 50er Jahre in den Diasporagemeinden in der Umgebung von Rheda veranstaltet wurden. Als Präses Presbyterii wies Pfarrer Ehlers Ende 1954, vor der Evangelischen Woche in Langenberg bei Wiedenbrück, „auf die Notwendigkeit dieser Woche hin als Hilfe für die Gemeinde in der Auseinandersetzung mit der Lehre der kath[olischen] Kirche im Blick auf die Mariologie“¹³⁵. Durch einen organisierten Zubringerdienst mit Bussen konnten auch Gemeindeglieder aus den Nachbargemeinden teilnehmen, so daß die Veranstaltungen den Gliedern der kleinen Gemeinden auch das Gefühl vermittelten, zu einer größeren Gemeinschaft zu gehören.¹³⁶

sten Leitsatz für beide Kirche ansehen.“ (Sammlung, vgl. Anm. 30) – Jürgen Ehlers wurde am 2. Ostertag in sein Amt eingeführt (Chronik 2, vgl. Anm. 12).

¹³³ vgl. Anm. 46.

¹³⁴ Interview (vgl. Anm. 24). Als einen Unterschied zwischen den beiden Konfessionen hebt Jürgen Ehlers an dieser Stelle des Interviews die Freiwilligkeit des Gottesdienstbesuchs bei den Evangelischen hervor; während in der „kirchlichen Sonntagsreligion“ der Katholiken „an jedem Sonn- und Feiertag wenigstens eine heilige Messe mit Andacht [zu] hören ... das erste Gebot“ sei.

¹³⁵ EKRh, Protokolle des Presbyteriums, Band 1944–1955; Protokoll vom 16. November 1954 – Vermutlich spielt Jürgen Ehlers hier auf die am 1. November 1950 durch Papst Pius XII. zum Dogma erklärte leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel an. Dieses Dogma wurde von evangelischer Seite scharf kritisiert, da ein biblischer Beweis fehlt und auch die Tradition erst spät einsetzt und unklar bleibt. Das Dogma wurde als reine Setzung der Kirche betrachtet, die sich damit selbst zur Offenbarungsquelle mache (Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Hrsg. von Kurt Galling, Band 4, Tübingen 1960, Sp. 769). Dagegen wurde von katholischer Seite zwar konzidiert, ein ausdrücklicher Schriftbeweis fehle, es gäbe jedoch ausreichend implizite Hinweise auf das Faktum der Himmelfahrt Mariens (Lexikon für Theologie und Kirche. Herausgegeben von Josef Höfer und Karl Rahner. Band 1. Freiburg 1957, Sp. 1068).

¹³⁶ Im Februar 1955 hat die Evangelische Woche in Langenberg, Kreis Wiedenbrück, stattgefunden, wohin jeden Abend auch evangelische Christen aus Lette gefahren sind. Diese

Offenbar hatten die evangelischen Wochen aber auch Wirkungen über die eigene Gemeinde hinaus. Pfarrer Jürgen Ehlers berichtet von einer Veranstaltung, vermutlich während der Evangelischen Woche in Herzebrock 1961, bei der ein zur evangelischen Konfession konvertierter früherer katholischer Priester über seine Entscheidung gesprochen habe. Dieser Vortrag sei auch von vielen Katholiken besucht worden, die „mit dem Bleistift alles mitschrieben, nicht um hier mit uns zu streiten, sondern um sich mit uns gemeinsam mit der Problematik zu beschäftigen“.¹³⁷ Es entwickelte sich also nach und nach ein gegenseitiges Interesse und eine Bereitschaft zum Zuhören.

Trotz der für den Zeitraum bis 1960 eher negativen Bilanz im ökumenischen Miteinander der beiden Konfessionen, sind in dieser Zeit die Voraussetzungen für die positiven Entwicklungen der folgenden Jahre entstanden. „Es gab aber eines, und das ist vielleicht das Gute gewesen an dieser ganzen Geschichte, nämlich: Man mußte sich mit dem Anderen beschäftigen. Man konnte nicht so tun, als ob es hier keine Katholiken gab, und die konnten nicht so tun, als ob wir Lutherischen nicht hier wären ... So mußte man zwangsläufig miteinander sprechen.“¹³⁸ Zu den genannten positiven Entwicklungen gehören ganz sicher die einige Jahre in Herzebrock einmal jährlich gefeierten gemeinsamen Abendgottesdienste¹³⁹, die ökumenische Durchführung des Weltgebetstages der Frauen seit 1974¹⁴⁰ und die gemeinsamen Konzerte des evangelischen Singekreises mit den katholischen Kirchenchören von Herzebrock und Clarholz.¹⁴¹ Nicht zuletzt zählt dazu auch die problemlose Durchführung von ökumenischen Trauungen.

Woche stand unter dem Gesamthema ‚Was heißt evangelisch?‘ und sprach damit genau die Frage der eigenen konfessionellen Identität an (vgl. Frauenhilfe, Anm. 49). Ebenso ist in der Chronik der Letter Frauenhilfe die Evangelische Woche in Herzebrock und Wiedenbrück im Jahr 1961 erwähnt (ebd.). Auch Pfarrer Jürgen Ehlers erwähnt die Wochen der Diaspora in dem Interview, das Matthias Hoffmann mit ihm geführt hat (vgl. Interview, Anm. 24).

¹³⁷ Interview (vgl. Anm. 24).

¹³⁸ Interview (vgl. Anm. 24).

¹³⁹ Vgl. Interview, Anm. 24. Als Pfarrer Adalbert Hoffmann 1977 nach Herzebrock kam, waren diese gemeinsamen Gottesdienste bereits wieder eingeschlafen.

¹⁴⁰ In der Chronik der Letter Frauenhilfe ist unter dem 1. März 1974 eingetragen: „Weltgebetstag der Frauen unter dem Thema ‚Am Frieden bauen‘. In diesem Jahr wird die Gebetsstunde der Frauen von Lette, Clarholz und Herzebrock gemeinsam mit den katholischen Frauen in der katholischen Kirche in Herzebrock abends um 8 Uhr gehalten.“ (Frauenhilfe, Anm. 49). Auch für die Jahre vorher wird der Weltgebetstag der Frauen mehrfach erwähnt, allerdings ohne eine ökumenische Ausrichtung. Es kann daher davon ausgegangen werden, daß erstmals 1974 der Weltgebetstag ökumenisch begangen worden ist.

¹⁴¹ Evangelische Kirchenchöre in Herzebrock und Clarholz; in: Evangelische Kirchengemeinde in Herzebrock und Clarholz (vgl. Anm. 11), S. 24.

Aber auch das Verhältnis zwischen der evangelischen Gemeinde im Amt Herzebrock und der Muttergemeinde in Rheda war nicht immer problemlos. Ganz offensichtlich war der Bereich des Amtes Herzebrock für die Rhedaer Kirchengemeinde in den ersten drei bis vier Jahren nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges nur ein Anhängsel, dessen Belange nur sehr selten thematisiert wurden. So sprach man im Presbyterium bis zum Frühjahr 1949 nur einmal über die besonderen Belange der Flüchtlinge und Vertriebenen. Über die Inhalte dieses Gesprächs ist nichts überliefert; im Protokoll heißt es nur beiläufig über diesen letzten Punkt einer Presbyteriumssitzung: „*Sodann wurde noch über Flüchtlingsfragen gesprochen.*“¹⁴² Die Plazierung des Themas auf der Tagesordnung sowie die nur kurze Eintragung im Protokollbuch verweisen auf den geringen Stellenwert, den die Flüchtlings- und Vertriebenenfrage für das Presbyterium hatte.¹⁴³ Erst 1950 diskutierte das Presbyterium unter Vorsitz von Pfarrer Jürgen Ehlers, der den erkrankten Max Bodenstein vertrat¹⁴⁴, zum ersten Male ausführlich und ausschließlich über Fragen der Flüchtlinge und Vertriebenen.¹⁴⁵ Offenbar sind bei dieser Beratung auch die Schwierigkeiten im Verhältnis zwischen den Flüchtlingen und Vertriebenen einerseits und

¹⁴² EKRh, Protokolle des Presbyteriums, Band 1944–1955; Protokoll vom 26. September 1946.

¹⁴³ Allerdings werden Belange, die den Bereich des Amtes Herzebrock angehen, einige Male unter verschiedenen Tagesordnungspunkten behandelt. So wurde im Frühjahr 1947 eine Gehilfin für die Rhedaer Gemeindegewerke gefordert, der die Betreuung der Flüchtlinge und Vertriebenen obliegen sollte. Im Januar 1948, als über die Unterstützung bedürftiger Konfirmanden diskutiert wurde, erhielten die Konfirmanden aus dem Bereich Herzebrock, Clarholz und Lette über 40% der insgesamt zur Verfügung stehenden Mittel. Dieser Anteil lag über dem Anteil der evangelischen Christen aus dem Amt Herzebrock an der Gliederzahl der gesamten Kirchengemeinde, was auf die besondere wirtschaftliche Not der Flüchtlinge und Vertriebenen verweist, deren Anteil an der Gesamtzahl der Evangelischen im Amt Herzebrock deutlich höher lag als in der übrigen Kirchengemeinde (EKRh, Protokolle des Presbyteriums, Band 1944–1955; Protokoll vom 28. Januar 1948).

¹⁴⁴ Max Bodenstein war vom Oktober 1949 bis zum Juli 1950 erkrankt. In dieser Zeit leitete Pastor Jürgen Ehlers die Sitzungen des Presbyteriums. Vorher hatte er, seit seinem Dienstantritt, regelmäßig an den Sitzungen teilgenommen (EKRh, Protokolle des Presbyteriums, Band 1944–1955). Zum Präses Presbyterii wurde er erstmals am 31. Juli 1954 bestellt, nachdem Max Bodenstein um seine Pensionierung nachgesucht hatte (ebd.; Protokoll vom 31. Juli 1954).

¹⁴⁵ Zuvor war am 18. Februar 1949 auf ein Schreiben des Landeskirchenamtes hin über die Situation der evangelischen Flüchtlinge und Vertriebenen auch im Amt Herzebrock beraten worden. Es wurde beschlossen, über die Raumsituation zu berichten und den Wunsch nach einer evangelischen Gemeindegewerke für das Amt Herzebrock zu erneuern. Am 28. Oktober 1949 wurde ebenfalls über Flüchtlingsfragen diskutiert, wobei beschlossen wurde, wegen des Umfangs der Probleme eine Sondersitzung einzuberufen, die dann im April 1950 stattfand (EKRh, Protokolle des Presbyteriums, Band 1944–1955).

den einheimischen Evangelischen angesprochen worden. Denn über „*die Eingliederung der Vertriebenen in die Stadtgemeinde*“ heißt es nicht, sie sei gut gelungen, sondern nur, sie sei „*in gutem Fortschreiten*“¹⁴⁶ begriffen.

Die geringe Beachtung von Flüchtlingsfragen und der Belange der Evangelischen des Amtes Herzebrock im Presbyterium wurde erst überwunden, als im Herbst 1948 bei der regulär anstehenden Wahl des Presbyteriums mit Gustav Weeke und Paul Nitschke zwei Presbyter aus dem Amt Herzebrock gewählt wurden. Mit zwei von neun Presbytern waren die Evangelischen aus Herzebrock, Clarholz und Lette nun etwa ihrem Anteil an den Mitgliedern der Kirchengemeinde entsprechend vertreten.¹⁴⁷ Seither wurden nicht nur Flüchtlingsfragen, sondern auch Angelegenheiten der Evangelischen aus Herzebrock, Clarholz und Lette häufiger beraten.¹⁴⁸

Gleichwohl muß auch für die erste Hälfte der 50er Jahre noch davon gesprochen werden, daß die Kirchengemeinde Rheda versucht hat, ihre Interessen gegenüber dem im Entstehen begriffenen Pfarrbezirk in Herzebrock und Clarholz¹⁴⁹ zu wahren. So wurde bei der Beantragung einer zweiten Pfarrstelle für die Kirchengemeinde beschlossen, daß Dienstsitz des Pfarrers nicht das Amt Herzebrock, sondern Rheda sein sollte.¹⁵⁰ Das Landeskirchenamt verfügte dagegen in der Errichtungsurkunde für diese Pfarrstelle, daß der Pastor seinen Dienstsitz in Herzebrock haben sollte. Gegen diese Entscheidung erhob das Presbyterium „*mit Rücksicht auf die anfallende Arbeit, die in Rheda durch den*

¹⁴⁶ EKRh, Protokolle des Presbyteriums, Band 1944–1955; Protokoll vom 8. April 1950.

¹⁴⁷ Bei der Visitation im Frühjahr 1947 waren für den Bereich der Stadt Rheda und der Gemeinde Nordrheda-Ems rund 3.500 und für das Amt Herzebrock rund 1.000 Evangelische gezählt worden. Der Anteil des Amtes Herzebrock an der Gesamtzahl der Gemeindeglieder betrug nach dieser Zählung 22,2% (EKRh, Protokolle des Presbyteriums, Band 1944–1955; Visitationsprotokoll ohne Datum [7./9. März 1947]). Allerdings ist die Zahl der Evangelischen im Amt Herzebrock mit 1.000 zu gering angegeben. Bereits im Herbst 1946 lag sie bei 1.350 (siehe oben S. 5; vgl. auch Anm. 7).

Die Zahl der Presbyteriumsmitglieder war ursprünglich auf acht festgesetzt worden, weil ein Antrag auf Vergrößerung des Presbyteriums noch nicht genehmigt war (ebd., Protokoll vom 28. Januar 1948). Die Anzahl der tatsächlich gewählten Mitglieder betrug jedoch neun (ebd., Protokoll vom 2. September 1948).

¹⁴⁸ Zu erwähnen sind die Diskussionen über die endgültige Ernennung von Jürgen Ehlers zum 2. Pfarrer der Kirchengemeinde, über den Bau der Kirchen in Clarholz und in Herzebrock sowie über die Schulsituation der evangelischen Kinder in Herzebrock und Clarholz (EKRh, Protokolle des Presbyteriums, Band 1944–1955).

¹⁴⁹ Von einem Pfarrbezirk für das Amt Herzebrock kann gesprochen werden, nachdem die 2. Pfarrstelle der Kirchengemeinde Rheda mit Sitz in Herzebrock eingerichtet worden war (siehe oben, S. 15/16; vgl. auch Anm. 60). Seit dem 1. Januar 1995 ist der Bereich Herzebrock-Clarholz ein in der Satzung der Kirchengemeinde Rheda verankerter Gemeindebezirk.

¹⁵⁰ EKRh, Protokolle des Presbyteriums, Band 1944–1955; Protokoll vom 25. März 1950.

*Dienst in Schulen, Krankenhäusern und Vereinen und durch die weit größere Seelenzahl*¹⁵¹ anfallende, Protest, ohne jedoch eine Veränderung in der Sache zu erreichen.

Ein ähnlicher Konflikt deutete sich beim Bau der Kirche in Herzebrock an, der zeitlich mit dem Bau eines neuen Gemeindezentrums in Rheda selbst zusammenfiel. Bei seiner Zustimmung zum Kirchbau in Herzebrock betonte das Presbyterium ausdrücklich, es stehe „auf dem Standpunkt, daß der Bau eines Gemeindezentrums an der Wegböhrne [in Rheda] auf keinen Fall durch den Kapellenbau [in Herzebrock] verzögert werden“ dürfe¹⁵². Da durch Zuschüsse und Eigenmittel genügend Geld für beide Bauvorhaben vorhanden war, kam es wegen dieser Frage nicht zu einem offenen Konflikt. Im Gegenteil, es muß davon gesprochen werden, daß die Kirchengemeinde letztlich beide Bauvorhaben etwa im gleichen Umfang aus Eigenmitteln mitgetragen hat¹⁵³.

Allerdings sind diese Probleme nur die eine Seite im Verhältnis zwischen den evangelischen Flüchtlingen und Vertriebenen und den einheimischen Protestanten. Auf der anderen Seite hat die evangelische Gemeinde Herzebrock-Clarholz beim Bau ihrer Kirchen vielfältige Unterstützung aus dem Kirchenkreis Gütersloh erhalten. Besonders die Offenheit des ersten Superintendenten des 1949 neu gegründeten Kirchenkreises, Heinrich Lohmann, für die Angelegenheiten der Flüchtlinge und Vertriebenen wird von Zeitzeugen immer wieder erwähnt.¹⁵⁴ Zu nennen sind auch die Spenden aus der Kirchengemeinde Rheda, die über die finanzielle Unterstützung des Baus aus Eigenmitteln¹⁵⁵ hinaus für die Ausstattung der Kirchen in Clarholz und Herzebrock getätigt

¹⁵¹ EKRh, Protokolle des Presbyteriums, Band 1944–1955; Protokoll vom 25. August 1950. – Mit der Klärung der Angelegenheit wurde Jürgen Ehlers beauftragt. Nicht zu überprüfen war, ob er im Sinne des Beschlusses des Presbyteriums tätig geworden ist oder die Angelegenheit hat auf sich beruhen lassen. In den weiteren Protokollen des Presbyteriums finden sich keine Hinweise auf eine erneute Beratung dieses Gegenstandes.

¹⁵² EKRh, Protokolle des Presbyteriums, Band 1944–1955; Protokoll vom 18. Oktober 1954. Ursprünglich sollten für den Kirchbau in Herzebrock nur 20.000,— DM, für das Gemeindezentrum in Rheda dagegen 45.000,— DM zur Verfügung gestellt werden (EKRh, Protokolle des Presbyteriums, Band 1944–1955; Protokoll vom 7. März 1955). Bereits drei Monate später wurde der Zuschuß für Herzebrock auf 40.000,— DM erhöht (ebd., Protokoll vom 21. Juni 1955). Dieser Betrag, der etwa einem Drittel der Baukosten entsprach, ist nach Ausweis der Schlußrechnung tatsächlich gezahlt worden (EKRh, Protokolle des Presbyteriums, Band 1955–1961; dort eingeleitet: Protokoll des Bauausschusses vom 15. Oktober 1957). Die für den Bau des Gemeindezentrums in Rheda geflossenen Mittel konnten nicht ermittelt werden, da das Archiv der Kirchengemeinde Rheda noch ungeordnet ist.

¹⁵⁴ Vgl. Interview (Anm. 24) und Frauenhilfe (Anm. 49).

¹⁵⁵ Zum Kirchbau in Herzebrock: siehe weiter oben, S. 219–220. Beim Kirchbau in Clarholz stellte die Kirchengemeinde aus Eigenmitteln etwa 20.000,— DM zur Verfügung; etwa der gleiche Betrag wurde durch Spenden und Zuschüsse aufgebracht (EKRh, Protokolle des Presbyteriums, Band 1944–1955; Protokoll vom 25. September 1951).

wurden. So stifteten die Kirchengemeinde Rheda für die Clarholzer Gnadenkirche das Taufbecken und die Frauenhilfe die Antependien für Altar und Kanzel¹⁵⁶.

Eine besondere Rolle spielte die Evangelische Notgemeinschaft, die von finanzkräftigen Protestanten, vor allem aus Gütersloh, gegründet worden war und sich die Unterstützung von Diaspora- und Flüchtlingsgemeinden des Kirchenkreises zum Ziel gesetzt hatte.¹⁵⁷ Neben der Unterstützung des Baus der Kirche in Clarholz¹⁵⁸ stellte sie vor allem Gelder zur Anschaffung von Ausstattungsgegenständen zur Verfügung. So stiftete sie für die Kirche in Clarholz „*infolge eines ganz besonderen Entgegenkommens des Fabrikanten Wellenbrink aus Gütersloh*“¹⁵⁹ die Abendmahlsgeräte im Wert von 750,— DM. Auch in anderer Hinsicht unterstützte die Evangelische Notgemeinschaft die evangelische Gemeinde in Herzebrock-Clarholz-Lette. So wurden 1959 für die Anschaffung und Inbetriebnahme eines Kleinbusses 7.500,— DM zur Verfügung gestellt, mit dem die Letter evangelischen Schüler nach Clarholz gefahren werden konnten, um den Bestand der zweiten Lehrstelle der dortigen evangelischen Schule und den Bau eines Schulhauses zu sichern. Die Bedeutung, die dem Erhalt einer attraktiven

¹⁵⁶ EKR, Protokolle des Presbyteriums, Band 1944–1955; Protokoll vom 20. Mai 1952.

¹⁵⁷ Die Notgemeinschaft wurde im November 1949 gegründet und am 2. Dezember 1949 in das Vereinsregister des Amtsgerichts Gütersloh eingetragen. Treibende Kraft und erster Vorsitzender der Notgemeinschaft war der Gütersloher Seidenfabrikant Erich Wellenbrink, der immer wieder auch eigene Mittel der Notgemeinschaft zur Verfügung stellte. Als Vereinszweck definierte die Satzung „*Behebung der Notstände in den evangelischen Kirchengemeinden, in Sonderheit in den sogenannten Flüchtlingsgemeinden, des Kirchenkreises Gütersloh*“. Mitglied konnte jedes evangelische Gemeindeglied werden; der Mindestbeitrag betrug DM 0,50 DM im Monat, was darauf hinweist, daß auch finanziell weniger gut situierte Evangelische als Mitglied gewonnen werden sollten. (Ich danke dem Superintendenten emeritus des Kirchenkreises Gütersloh, Dieter Kratzenstein, dafür, daß er mir Material über die erst 1996 aufgelöste Notgemeinschaft zur Verfügung gestellt hat.) – Außer den neuen Diasporagemeinden hat die Notgemeinschaft auch den Bau von Kirchen in den neuen Pfarrbezirken in den Gütersloher Außenbezirken unterstützt (vgl.: Eckhard Möller, Avenweddes evangelische Christen in der Kirchengemeinde Gütersloh; in: 800 Jahre Avenwedde. Ereignisse, Erlebnisse, Eindrücke, Erinnerungen. Gütersloh 1996, S. 168).

¹⁵⁸ In der Kostenplanung für den Bau der Gnadenkirche war eine Spende der Notgemeinschaft in Höhe von 2.000,— DM vorgesehen, was rund 5% der geplanten Kosten entsprach. (EKRh, Protokolle des Presbyteriums, Band 1944–1955; Protokoll vom 25. September 1951.) Auch in den ersten Kostenplanungen für den Kirchbau in Herzebrock war eine Spende von 3.000,— DM der Notgemeinschaft vorgesehen (ebd.; Protokolle vom 7. März und 26. Juli 1955). Allerdings wurde dieser Zuschuß vermutlich nicht gezahlt. Hervorzuheben ist dagegen eine Spende der politischen Gemeinde Herzebrock in Höhe von 15.000,— DM, die anlässlich der Einweihung der Kirche durch Bürgermeister Georg Nordemann überreicht wurde (ebd., Band 1955–1961; dort eingehaftet: Protokoll des Bauausschusses vom 15. Oktober 1957).

¹⁵⁹ EKRh, Protokolle des Presbyteriums, Band 1944–1955; Protokoll vom 20. Mai 1952.

evangelischen Bekenntnisschule beigemessen wurde, wird daran deutlich, daß nahezu das Beitragsaufkommen der Notgemeinschaft eines ganzen Jahres für die Anschaffung des Kleinbusses zur Verfügung gestellt wurde.¹⁶⁰ Gerade das Wirken der Evangelischen Notgemeinschaft, die ergänzend zu den Mitteln der Landeskirche und des Gustav-Adolf-Werkes die Kirchbauten der Diasporagemeinden im Kirchenkreis Gütersloh unterstützte, vor allem aber den zumeist armen Gemeinden Mittel für die Entwicklung des Gemeindelebens oder für Anschaffungen, zu denen sonst keine Zuschüsse zu erwarten waren, zur Verfügung gestellt hat, ist ein Beispiel dafür, daß die einheimischen Evangelischen durchaus große Spendenbereitschaft für die Unterstützung der Flüchtlingsgemeinden entwickelt haben.

4. Fazit

Das erste und vordringliche Problem, vor dem die neu entstehende evangelische Gemeinde in Herzebrock, Clarholz und Lette stand, war die Suche nach geeigneten Räumlichkeiten für den Gottesdienst. Auch wenn es recht bald Lösungen gab, mußte sie sich doch in Provisorien einrichten. Bis Anfang der 50er Jahre waren diese sogar bis zu einem gewissen Grade gewollt, da sich die Flüchtlinge und Vertriebenen anfangs nicht auf Dauer in der neuen Heimat einrichten wollten. Erst nachdem deutlich geworden war, daß mit einer Rückkehr in die Herkunftsgebiete nicht mehr gerechnet werden konnte sowie die erfolgreiche Arbeitsplatzsuche und die Verbesserung der Wohnsituation ihre integrativen Wirkungen zeigten, wurden diese Provisorien aufgegeben und dauerhafte Lösungen durch den Bau der beiden Kirchen in Herzebrock und Clarholz geschaffen.

Parallel zu diesem Wechsel vom Provisorium zum eigenen Kirchbau entwickelte die evangelische Gemeinde selbst eine wichtige Funktion für die Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen. Über ihre religiöse und seelsorgerische Bedeutung hinaus entwickelten sich die Gottesdienste zu einem wichtigen Treffpunkt, an dem die von Flucht und Vertreibung betroffenen Menschen ihresgleichen treffen, die in der neuen Umgebung empfundene Isolation für kurze Zeit aufbrechen, alltägliche Probleme besprechen und sich gegenseitig helfen konnten. Auch

¹⁶⁰ Die Evangelische Volksschule in Clarholz, in: Evangelische Gemeinde in Herzebrock und Clarholz. 50 Jahre in Bild und Wort, Herzebrock-Clarholz 1996, S. 22; EKRh, Protokolle des Presbyteriums, Band 1955–1961; Protokoll vom 24. März 1959; siehe auch: Rudolf Gräler, Anmerkungen und Klarstellungen zum VHS-Kursus '50 Jahre Evangelische Gemeinde Herzebrock-Clarholz'. Schülerbeförderung durch den kircheneigenen VW-Bus von 1959 bis 1969, Herzebrock-Clarholz 1995 (Typoskript im Besitz des Vf.). Der Fahrdienst wurde von 1959 bis 1969 von Rudolf und Margarete Gräler geleistet.

gemeindliche Gruppen hatten eine ähnliche Funktion und trugen insgesamt dazu bei, den Zusammenhalt in der Gemeinde zu fördern und diese nach außen zu repräsentieren.

Diese Funktion der Kirchengemeinde als Heimat für die Menschen, die noch verstärkt wurde durch die Orientierung auf einzelne Persönlichkeiten, war um so wichtiger, weil das Verhältnis der Flüchtlinge und Vertriebenen zu den Einheimischen in den ersten Jahren durchaus spannungsreich war und viele der Neubürger im Amt Herzebrock Isolation und Einsamkeit empfanden. In diese Spannungen und Distanziertheiten spielten auch gegenseitige konfessionelle Vorbehalte hinein, die auf beiden Seiten vorhanden waren und ihre Ursache in der Fremdheit der jeweils anderen Konfession hatten. Sieht man von der Ausnahme der Offenheit von Pfarrer Wilhelm Beinert in Herzebrock einmal ab, so kann in den ersten Jahren kaum von einem ökumenischen Miteinander gesprochen werden. Auch von evangelischer Seite wurde die eigene Konfessionalität deutlich betont und wurden die Gemeindeglieder zur Stärkung der eigenen konfessionellen Bindung und zur Auseinandersetzung mit dem Katholizismus zu Wochen der Diaspora bzw. Evangelischen Wochen eingeladen. Erste Ansätze ökumenischer Zusammenarbeit entwickelten sich erst in den Jahren nach 1960, als nach erfolgreicher Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen die konfessionellen Schranken aufbrachen. Längerfristig, also über den Untersuchungszeitraum dieses Aufsatzes hinausgehend, kann durchaus davon gesprochen werden, daß durch die Auflösung von monokonfessionellen Gebieten, zu denen das Amt Herzebrock bis 1945 zweifellos zählte, sich Ansätze zur Ökumene entwickelt haben. Die Frage bleibt, ob man die vorangehende Phase der Abgrenzung noch als Ergebnis traditionalistischer Haltungen oder als notwendige Inkubationsphase für die folgende ökumenische Zusammenarbeit interpretiert.

Die Geschichte der katholischen Pfarrgemeinde St. Matthäus in Altena/Westf. seit dem Zweiten Weltkrieg, unter besonderer Berücksichtigung der ökumenischen Entwicklung in der Stadt*

Einführung

Ökumene findet nicht in erster Linie in den oberen Etagen der kirchlichen Hierarchien statt, sondern in den Gemeinden vor Ort. Im vorliegenden Aufsatz soll dies exemplarisch an der katholischen Gemeinde St. Matthäus in Altena verdeutlicht werden. Die katholische Pfarrgemeinde reicht in ihrer Geschichte zwar zurück bis in das 18. Jahrhundert, doch haben Flucht und Vertreibung das Konfessionsverhältnis nach dem Zweiten Weltkrieg stark verändert. Die daraus resultierenden Entwicklungen werden im folgenden dargestellt.

Ein Teil der konfessionellen Auseinandersetzungen in den fünfziger und sechziger Jahren um die Errichtung von katholischen Schulen soll hier allerdings, wegen seiner Komplexität, ausgeklammert werden.

1. Die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg

1.1 Das Anwachsen der Gemeinde durch Flüchtlinge

Das Erzbistum Paderborn, zu dem Altena 1945 noch gehörte, nahm nach der Vertreibung die meisten Katholiken in Deutschland auf, rund 730.000 Personen fanden im Erzbistum Zuflucht.¹ Auch die Gemeinde in Altena wuchs rasch durch Flüchtlingsströme aus dem Osten Deutschlands.

Nach einer Volkszählung vom 16. Juni 1933 zählte die Stadt Altena 16.133 Einwohner. Davon waren 12.158 (75,4 %) evangelische und 3.214 (19,9 %) katholische Christen.² Zum 1. April 1944 wohnten 17.757 Einwohner in der Stadt³, die Zahl war also relativ konstant geblieben. Angaben über das Religionsbekenntnis wurden staatlicherseits nicht mehr

* Vortrag, gehalten am 27. September 1996 beim Tag der Westfälischen Kirchengeschichte im Herzebrock-Clarholz.

¹ Vgl. Klaus Schatz, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum, 296.

² Vgl. Einwohnerbuch der Stadt Lüdenscheid und des Kreises Altena, III. Teil, Siegen 1936, 3.

³ Vgl. Verwaltungsbericht der Hauptdienststelle II für die Zeit vom 1. 4. 1939 – 31. 3. 1950, Blatt 5, im Stadtarchiv Altena.

geführt. Ein Zählbogen für kirchliche Statistik des Erzbistums Paderborn über das Jahr 1943 vermerkt aber eine Katholikenzahl von 2.834.⁴

Das Zahlenverhältnis änderte sich nach der Kapitulation rasch. Die ersten Flüchtlinge und Vertriebenen erreichten die Stadt bereits 1945, ein Großteil 1946.⁵

Eine von der Pfarrei in der Fastenzeit 1948 durchgeführte Umfrage ergab eine Mitgliederzahl der Gemeinde St. Matthäus von 4578 (einschl. Evakuierter und Ostvertriebenen).⁶

Nach dem Stand einer Volkszählung vom 10. Oktober 1951 waren von den 22.584 Einwohnern von Altena 5322 (23,6 %) katholischen Bekenntnisses. Dem gegenüber standen 14.087 (62,4 %) Mitglieder der lutherischen Gemeinde und 1.706 (7,6 %) Mitglieder der reformierten Gemeinde.⁷ Auch hier wird die ursprüngliche Einwohnerzahl relativ konstant geblieben sein, die übrigen fast 6000 Einwohner waren also „Neubürger“.

Die Fluktuation war in den ersten Jahren selbstverständlich hoch, dies belegen die Zahlenangaben über Ankunft und Abreise von Flüchtlingen im Stadtarchiv, deren Höhe ständig wechselt. Vielfach wurden die Unterkünfte der Stadt nur als Durchgangslager genutzt, um die Flüchtlinge in Westfalen – besonders dem Sauer- und Siegerland – zu verteilen, oder sie reisten zu Verwandten und Bekannten weiter.

Eine Aufstellung über die Herkunft der Vertriebenen findet sich im Jahre 1947. Danach waren von den 3.403 Vertriebenen, die sich am 20. März 1947 in der Stadt aufhielten:

- 1.437 aus Schlesien
- 208 aus Oberschlesien
- 134 aus Westpreußen
- 321 aus Ostpreußen
- und 155 aus Pommern.

Die restlichen Flüchtlinge kamen aus weiteren Gebieten in Europa.⁸

1.2 Reaktionen auf diese Entwicklung in Altena

Neben der katholischen Gemeinde, wuchs auch die lutherische Gemeinde in der Stadt erheblich an. Der Zuzug von evangelischen

4 Vgl. Zählbogen für kirchliche Statistik Deutschlands, Stand: 5. Februar 1944, im Archiv der kath. Pfarrgemeinde St. Matthäus, Aktenband A 31.

5 Vgl. Verwaltungsbericht vom Bestehen des Flüchtlingsausschusses bis Ende des Jahres 1950, im Stadtarchiv Altena, AZ D-10-415.

6 Notiz im Archiv der Pfarrgemeinde.

7 Vgl. Einwohnerbuch Stadt Lüdenscheid und Kreis Altena, Lüdenscheid, Ausgabe 1951/52, 237.

8 Zit. nach dem Verwaltungsbericht vom Bestehen des Flüchtlingsausschusses bis Ende des Jahres 1950, im Stadtarchiv Altena.

Christen aus Schlesien im Laufe der Zeit machte hier die Einrichtung weiterer Pfarrbezirke notwendig.⁹ Dadurch verlagerte sich viel gemeindliches Leben in die Randbezirke, die Bedeutung der Luthergemeinde im Zentrum nahm ab.¹⁰ Somit stellte sich das Problem der Integration von Flüchtlingen und Vertriebenen sowie die Expansion der Gemeinde nicht nur den Katholiken Altenas, die natürlich ihren proportionalen Anteil in der Stadt erheblich vergrößerten, fast verdoppelten, wie die oben erwähnten Zahlen beweisen, sondern auch den Lutheranern, nicht aber den reformierten Christen.

Der spätere Pfarrer und Dechant an der Matthäusgemeinde in Altena, Wilhelm Bolte, äußerte sich zum Zustrom der Flüchtlinge wie folgt:

„Wichtiger als diese Reaktion auf Ereignisse der Jahre 1933–1945 war die Umstrukturierung der Gemeinde durch den Flüchtlingsstrom aus dem Osten, der seit Anfang 1946 sich über ganz Westdeutschland ergoß. Da unter den Heimatvertriebenen, die in Altena vorläufig oder endgültig blieben, viele katholische Christen waren, wuchs die Zahl der Gemeinemitglieder sehr schnell an. Dieser Tatbestand stellte die Seelsorger vor neue, schwierige Probleme.

Zur seelsorglichen Betreuung der Vertriebenen mußten sehr bald besondere Gottesdienste eingerichtet werden, ja, das gesamte Gemeindeleben wurde durch den Zuzug so vieler, die ihre Heimat verloren hatten, wesentlich beeinflußt. Es dauerte viele Jahre, bis der Integrationsprozeß von Einheimischen und Vertriebenen vollzogen war.“¹¹

Ein zeitgenössischer Bericht zur Ankunft der Flüchtlinge findet sich in der Pfarrchronik der St.-Matthäus-Gemeinde. Dort heißt es:

„Im Märzmonat liefen ununterbrochen Flüchtlingszüge durch Altena zum Sammellager in Siegen. Viele Hunderte wurden von dort in den Kreis Altena und (die) Stadt Altena überwiesen. Manchmal kam der Flüchtlingszug mitten in der Nacht an. Beim Empfang am Bahnhof war auch die Caritas immer vertreten. Die Unterbringung erfolgte zunächst in den sogenannten Durchgangslägern, als solche galten Lennestein und das Ledigenheim in der Friedhofstr. Traurige Bilder waren dort zu sehen. Die armen Menschen konnten ihre wenigen Habseligkeiten, die sie mitgebracht hatten, kaum verstauen bei der Masse der Menschen. Nur langsam war die Räumung möglich. Untergebracht wurden sie dann in sämtlichen Baracken der Stadt und in Privatwohnungen. Die Pfarr-Caritas half so gut sie konnte. Monatlich wurde im allgemeinen ein Opfergang in

⁹ Vgl. Hans-Joachim Ziemann, Die Evangelisch-lutherische Kirchengemeinde, in: Der Märker 16 (1967) 194–197, 194.

¹⁰ Vgl. Karl-Otto Stoffer, Die Geschichte der ev. Kirchengemeinden, in: Altena. Beiträge zur Heimat und Landeskunde, Altena 1988, 115–117, 116.

¹¹ Wilhelm Bolte, Die Katholische Kirchengemeinde St. Matthäus in Altena. Anmerkungen zu ihrer Entwicklung seit 1945, in: Der Märker 16 (1967) 199–202, 199.

der Kirche gehalten, Lebensmittel, Kleidungsstücke, Wäsche etc. Auch von der Kanzel wurde bekannt gemacht, was am notwendigsten fehlte. In der Karwoche standen unten in der Kirche Kisten mit der Aufschrift „Osterkartoffeln“. So konnte am Osterfest doch fast allen Flüchtlingsfamilien Kartoffeln ausgehändigt werden. Der Aufruf, Kinder als Herrgottsgäste zum Mittagstisch aufzunehmen, hatte großen Erfolg. Wochen-, monatelang waren eine Reihe Freitische zu vergeben. Für die Flüchtlingskinder, die zur ersten hl. Kommunion gingen, wurde gut gesorgt. Die Gemeinde konnte sie noch von Kopf bis Fuß einkleiden.

Der Mittagstisch am Weißen Sonntag wurde ihnen reichlich gedeckt. Am Montag nach dem Weißen Sonntag brachten alle einheimischen Kommunionkinder ein Paketchen mit Lebensmitteln, vor allem einige Stück Festtagskuchen mit, so reichlich, daß alle Baracken bedacht werden konnten. Von der Stadt Altena wurde eine Brockensammlung für die Flüchtlinge durchgeführt, die auch ein sehr gutes Ergebnis zeitigte. Die Caritas sammelte in unserem Bezirk, und der Saal am Lennestein konnte kaum all die vielerlei Sachen fassen, die gespendet worden waren, besonders an Tischen, Stühlen, Porzellan aller Art.¹²

1.3 Das Gemeindeleben ändert sich

Die Unterscheidung zwischen den ‚einheimischen‘ Kommunionkindern und den Kindern der Flüchtlinge läßt auf die Schwierigkeiten schließen, die es bei der Integration einer so großen Zahl von Menschen gab. So gab es teilweise separate Kommuniongruppen und auch eigene Erstkommunionfeiern von Vertriebenen.¹³

Zudem erweiterte sich das Spektrum des kirchlichen Kalendariums. Die Flüchtlinge und Vertriebenen hatten ihre Traditionen, ihre Feste und ihre Heiligen mitgebracht. Der Chronist berichtet von regelmäßig abgehaltenen Gottesdiensten für die Ostvertriebenen sowie von Hedwigsfeiern und Totengedächtnisstunden „für die Gefallenen und Toten der schlesischen Heimat“¹⁴

Sicherlich war es für viele Flüchtlinge und Vertriebene, die aus homogenen konfessionellen Gebieten kamen, schwierig, sich in die Diasporasituation einzufinden. Viele Menschen waren ein geschlossenes konfessionelles Milieu (eben ein katholisches) aus ihrer Heimat gewöhnt und damit andere Bräuche, andere religiöse Lebensabläufe.¹⁵

¹² Chronik der St.-Matthäus-Gemeinde in Altena/Westf. 1935–1960, 39, im Pfarrarchiv.

¹³ Vgl. ebd., 40.

¹⁴ Ebd., 43.

¹⁵ Vgl. Adolf Kindermann, Die Heimatvertriebenen religiös-seelsorglich gesehen, in: Franz Groner (Hrsg.), Kirchliches Handbuch. Amtliches statistisches Jahrbuch der katholischen Kirche Deutschlands, Bd. XXIII: 1944–1951, Köln 1951, 203–218, 214.

So mußten sie erst lernen sich in der neuen Situation zurechtzufinden.

In der Mitte der fünfziger Jahre scheinen sich die zugezogenen Vertriebenen mehr und mehr in die St. Matthäus-Gemeinde integriert zu haben. Sie werden nicht mehr gesondert als solche in der Pfarrchronik hervorgehoben, sondern es wird im Rahmen der Berichte über das Gemeindeleben über Hedwigswallfahrten und landsmannschaftliche Treffen berichtet.

Nicht unerwähnt bleiben darf auch die Zuwanderung durch ausländische Gastarbeiter und Gastarbeiterinnen in den fünfziger und sechziger Jahren, bei denen viele Menschen aus Italien dabei waren, die ebenfalls zu einem Anwachsen der katholischen Gemeinde führte.¹⁶

1.4 Probleme und sporadische ökumenische Ansätze in der Nachkriegszeit

Ein erstes Beispiel konfessionsübergreifender Zusammenarbeit der nach dem Krieg gewachsenen Gemeinde findet sich im Archiv von St. Matthäus. Der Durchschlag eines Briefes, datiert vom 27. Mai 1946, in dem die lutherische Gemeinde gemeinsam mit der reformierten Gemeinde gegen ein von der Stadt angesetztes Konzert am Fest Christi Himmelfahrt protestiert. Besonders hervorgehoben wird in dem Schreiben, „daß sich auch die katholische Gemeinde unserem Protest anschließt¹⁷.“ Ohne Erfolg, wie aus der ablehnenden Antwort des Bürgermeisters zu ersehen ist.¹⁸

Im Umgang miteinander wurde versucht, direkte Konfrontationen zu vermeiden. Wenn ein verstorbener protestantischer Freund beerdigt wurde, so wartete man vor der evangelischen Kirche und ging erst nach dem Gottesdienst mit zum Friedhof.¹⁹

Ein besonders heikles Kapitel scheinen allerdings die jährlich durchgeführten Fronleichnamprozessionen gewesen zu sein. So wurde der Schmuck an der Straße nachts von Gemeindemitgliedern bewacht, damit er nicht abgerissen werden konnte. Das soll allerdings zwischendurch, trotz Wache, vorgekommen sein.²⁰ Am anderen Morgen schwammen die Banner in der Lenne. Auch in späterer Zeit bot die Fronleichnamprozession noch Diskussionsstoff genug. Lange Zeit durfte der Dahler Posaunenchor auf Betreiben des zuständigen Presbyteriums nicht an der Prozession teilnehmen, obschon er eingeladen

¹⁶ Vgl. Interview mit Diakon Georg Voß, Altena, am 20. September 1995.

¹⁷ Kopie des Briefes vom 27. 5. 1946 im Pfarrarchiv von St. Matthäus.

¹⁸ Vgl. Brief der Stadt Altena vom 29. 5. 1946 im Pfarrarchiv.

¹⁹ Vgl. Interview Voß.

²⁰ Vgl. Interview mit Wilhelm Bolte, Deckant e.h., Plettenberg, am 13. September 1995.

war. Damit sollte verhindert werden, daß die Mitglieder Marien- oder Sakramentenlieder blasen mußten.²¹

Die Frage nach den Konsequenzen konfessionsverbindender Ehen war in den fünfziger Jahren eines der Hauptprobleme in der Diaspora. In vielen Familien, katholischen wie evangelischen, gab es immer wieder Streit, wenn der Sohn oder die Tochter einen Bräutigam oder eine Braut einer anderen Konfession zu Hause einführte. Das führte teilweise zum Boykott der Trauung durch die Familie und war in Altena nicht anders als in den übrigen Gebieten Deutschlands.

Am 20. April 1958 wird im Pfarrbrief aus einer Kirchenzeitung der Text ‚Zu spät‘ zitiert. Ein Punkt lautet:

„Wenn wir endlich feststellen, daß der junge Mann, mit dem unsere Älteste ihre Abende verbringt, ganz und gar nicht für sie ist, schon wegen der Religionsverschiedenheit, haben schon beide sich heimlich verlobt.“²²

Zur Orientierung sei hier ergänzt: Im Jahre 1958 wurden in St. Matthäus 34 Ehen geschlossen, davon 18 zwischen katholischen Partnern und 16 waren konfessionsverbindend. Das ist ein Anteil von 47 %!²³

1.5 Strukturelle Veränderungen

Ein für die Gemeinde einschneidende Ereignis war die am 1. Januar 1958 erfolgte Gründung des Bistums Essen. Zum ersten Bischof wurde am 18. September 1957 der Weihbischof von Paderborn, Dr. Franz Hengsbach, ernannt. Zum Bistum Essen gehörte nun auch der dem Erzbistum Paderborn ausgegliederte Landkreis Altena und die kreisfreie Stadt Lüdenscheid.²⁴ Die Zahl der Katholiken war zum Zeitpunkt der Gründung der Diözese Essen in dem Teil, der vom Erzbistum Paderborn dem neuen ‚Ruhrbistum‘ zugeschlagen wurde, am geringsten, er betrug 34 Prozent der gesamten Wohnbevölkerung,²⁵ dabei gab es noch Unterschiede zwischen den städtischen Regionen und dem märkischen Sauerland. Diese Regionen, die Dekanate Altena und Lüdenscheid, bedeuteten in erster Linie eine „ländliche Ergänzung“²⁶ zu den Industriestädten in der neuen Diözese, stellten aber auch eine spezifische Diasporasituation da.

²¹ Vgl. Interview Voß.

²² Pfarramtliche Mitteilungen vom 20. 4. 1958, im Pfarrarchiv.

²³ Die Angaben beruhen auf dem Trauregister der Pfarrei St. Matthäus.

²⁴ Vgl. Unser gemeinsamer Weg. 25 Jahre Bistum Essen, hrsg. vom Bischöflichen Generalvikariat Essen, Essen 1982, 19 ff.

²⁵ Vgl. Erwin Gatz, Art. Essen, in: Erwin Gatz (Hrsg.), Geschichte des Kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die katholische Kirche, Bd. I: Die Bistümer und Ihre Pfarreien, Freiburg 1991, 299 – 306, 301.

²⁶ Hegel, Kirchliche Vergangenheit im Bistum Essen, 277.

1.6 Die Einrichtung neuer Gottesdienststätten

Gleich der Pfarrgemeinde war nach dem Zweiten Weltkrieg auch die Stadt Altena expandiert, und die Wege zur Kirche wurden immer länger. Dazu müssen auch die geographischen Gegebenheiten der Stadt Altena berücksichtigt werden, die in einem engen Tal, an der mäandrierenden Lenne entlang, liegt. So mußten von einigen Kirchgängern etliche Höhenmeter überwunden werden, um zur Kirche zu gelangen.

Eine Anfrage der kath. Pfarrei an die evangelische Gemeinde zur Überlassung des sogenannten ‚Waldheimes‘ zwecks Nutzung für Gottesdienste wurde abschlägig beschieden. Der Pfarrchronist, höchstwahrscheinlich der kath. Pfarrer, wertet dies als „sehr befremdend“²⁷, ein Symptom dafür, daß die interkonfessionellen Kontakte noch nicht sonderlich freundlich waren. Ein Gaststätteninhaber stellte der Gemeinde daraufhin einen Gottesdienstraum im Bezirk Knerling/Tiergarten zur Verfügung, der von 1947–1949 genutzt wurde. 1949 wurde dann eine Baracke angekauft, die als Notkirche diente. Auch für die Gemeindemitglieder in Mühlendorf und Linscheid wurde eine Möglichkeit gesucht, Gottesdienste feiern zu können. Schließlich konnte die erste heilige Messe am ersten Adventssonntag 1953 im Städtischen Jugendheim zelebriert werden.²⁸ Für die Sonntagsgottesdienste wurde der Raum jeweils Samstag vorbereitet, der in der Bühne versenkte Altar hervorgeholt, der Beichtraum präpariert. Das schweißte zusammen, und aus diesen ‚Bautrupps‘ wuchs der jeweilige Grundstock für die sich um diese Gottesdienststationen herum bildenden Gemeinden.²⁹

Vorangetrieben werden deshalb auch die Bauvorhaben zweier neuer Kirchen, die die beiden bisherigen ‚Gottesdienststationen‘ in der Kapelle am Tiergarten und im Städtischen Jugendheim ersetzen sollen. Diese Gemeindebezirke (‚Vom Frieden Christi‘ in den Stadtbezirken Knerling/Tiergarten und St. Thomas Morus im Mühlendorf/Pragpaul), später auch die Expositur, haben natürlich ein Eigenleben entwickelt. Es waren vielfach junge Leute, die sich hier ansiedelten, so entstand eine junge Kirche.³⁰

2. Die Zeit nach dem Konzil bis 1975

2.1 Von Rom ins Sauerland. Die Rezeption des Konzils in Altena

Die Zeit des Zweiten vatikanischen Konzils fällt auch in die Zeit gesellschaftlicher Umbrüche in der Bundesrepublik, vor denen die

²⁷ Pfarr-Chronik 1935–1960, 46.

²⁸ Vgl. 200 Jahre katholische Kirchengemeinde Altena, 25.

²⁹ Vgl. Interview Voß.

³⁰ Vgl. Interview Bolte.

Rezeption betrachtet werden muß. Zum einen die Aufarbeitung der Vergangenheit, insbesondere das Verhalten der Kirchen im Dritten Reich. Zudem eine reformfreundige Grundstimmung, das Loslassen von alten Werten und Ideen, eine „Zweite Aufklärung“ wie Klaus Schatz sie benennt.³¹ Zuletzt eine sich steigernde Säkularisierung und eine „innere Entleerung des katholischen Milieus durch die wirtschaftliche Mobilität“³². Das Konzil hatte viele Probleme zu lösen und teilweise gegenreformatorische Traditionen aufzulösen. Ein Umstand, der in vielerlei Hinsicht auch der Gemeinde in Altena zugute kam, in dem aber auch spätere Polarisierungen impliziert waren.³³

Am 1. März 1964 nahm der langjährige Pfarrer Meinolf Schmidt seinen Abschied. Er wirkte fast 30 Jahre in Altena und hatte die Gemeinde entscheidend mitgestaltet und geprägt. Am 13. Mai 1964 wurde Wilhelm Bolte, der schon Anfang der fünfziger Jahre Vikar in Altena gewesen war, zum neuen Pfarrer ernannt.³⁴ Bei der Amtseinführung des neuen Pfarrers sind auch die evangelischen Pfarrer Stoffer und Koschnik vertreten und überbringen die Grüße ihrer Gemeinden.³⁵ Am 7. März 1965 halten die ersten Auswirkungen des II. Vatikanischen Konzils Einzug in Altena.³⁶ Besondere Aufmerksamkeit widmete die vom Konzil verabschiedete „Konstitution über die heilige Liturgie“ der Eucharistiefeier in der jeweiligen Muttersprache, so feierte die Gemeinde an diesem Tag den ersten Gottesdienst in deutscher Sprache.³⁷ Ein Umstand der, wie sich später vermehrt zeigen wird, die ökumenischen Beziehungen vereinfachen wird. In mehreren Pfarramtlichen Mitteilungen wird im Vorfeld die Gemeinde auf das denkwürdige Ereignis vorbereitet. Es werden Erklärungen zur neuen Liturgieform gegeben, und Änderungen werden begründet.

Außerdem wird, im Zuge des Konzils, ein Pfarrausschuß mit 17 Mitgliedern gewählt, seine erste Sitzung findet am 3. Dezember 1965 in Altena statt.³⁸ Dieser Pfarrausschuß führte zum ersten Mal eine Pfarrversammlung durch, bei der über die Arbeit der Gremien und Verbände informiert wurde.³⁹

³¹ Vgl. Schatz, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum, 313f.

³² Ebd. 314.

³³ Vgl. ebd.

³⁴ Vgl. Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Essen, 7 (1964) 92.

³⁵ Vgl. Ein Priester soll unverfälscht die Wahrheit von Christus weitergeben, Westfälische Rundschau vom 6. Oktober 1964.

³⁶ Vgl. 200 Jahre katholische Kirchengemeinde Altena, 26.

³⁷ Vgl. Chronik der Katholischen Kirchengemeinde, 1961–1968, O. Seitenangabe, im Pfarrarchiv.

³⁸ Vgl. Pfarramtliche Nachrichten vom 12. 12. 1965

³⁹ Vgl. Chronik der Gemeinde, 1961–1968, ohne Seitenangabe, im Pfarrarchiv.

2.2 Das zweite Vatikanum öffnet das ökumenische Fenster in Altena

Die Jahre nach dem Konzil sind geprägt vom Aufbruch und der Umsetzung der Reformen. Ein wichtiger Punkt dabei war die Information über die Beschlüsse des Konzils. Am 27. Februar 1966 kam es zu einem Besuch des Essener Weihbischofs Julius Angerhausen in der St. Matthäus-Gemeinde, der ein Referat über das Konzil hielt. Die Pfarrchronik verweist auf einen enormen Besucherandrang von mehr als 400 Personen, „darunter waren erfreulicherweise auch eine Anzahl evangelischer Christen, an ihrer Spitze fünf Pfarrer der evangelischen Kirchengemeinden“⁴⁰ Hier wird schon an der Sprache spürbar, daß jetzt ein anderer Wind weht. Davon zeugt in den nachfolgenden Jahren auch die scheinbar reibungslose Überlassung der lutherischen Melanchthonkirche während der Baumaßnahmen am Tiergarten. Das Angebot der lutherischen Gemeinde war sogar so weit gegangen, den Katholiken im Stadtbezirk Tiergarten die Melanchthonkirche als bleibende Gottesdiensstätte anzubieten, so daß sich beide Konfessionen die Kirche teilen könnten. Das wurde von der katholischen Gemeinde allerdings ohne Begründung abgelehnt.⁴¹

Natürlich war diese ökumenische Entwicklung eine Folge des Konzils. Aber sie war auch personenbezogen, daß heißt geprägt von Seelsorgern und Gemeindegliedern, die sich um die Ökumene bemüht und sich für sie engagiert haben.⁴²

Im Altenaer Kreisblatt vom 27./28. März 1965 schreibt Pfarrer Wilhelm Bolte unter der Überschrift: „Konzil und Gemeinde“:

„Schließlich darf daran erinnert werden, daß das Konzil von Anfang an einen ökumenischen Charakter hatte, d. h. es sollte einen Beitrag leisten zur Wiedervereinigung aller Christen in der einen Kirche Jesu Christi. Es bedarf heute keines Beweises mehr, daß das Konzil seine ökumenische Prägung durchgehalten hat bis zur gegenwärtigen Stunde. Nicht nur sind bei jeder Konzilsperiode Beobachter der anderen christlichen Kirchen anwesend gewesen. Sie haben vielmehr durch ihre intensive Mitarbeit das Klima des Konzils mitgestaltet und zur Klärung mancher Probleme beigetragen. Die kostbare Frucht dieser Arbeit auf dem Konzil ist das Dekret über den ‚Ökumenismus‘, in dessen Text man das Wehen des Hl. Geistes zu spüren vermeint. Wenn aber die Gesamtkirche ökumenisch denkt und handelt, muß jede Christengemeinde es ihr gleich tun. Die jeweilige Ortsgemeinde muß vom gleichen Geist ökumenischer Weite erfaßt sein wie die Weltkirche.“⁴³

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Vgl. Interview Karl-Otto Stoffer, Altena, am 9. September 1995.

⁴² Interview mit Fritz Josef Weßelmann, Altena, am 12. September 1995.

⁴³ Wilhelm Bolte, Konzil und Gemeinde, in: Altenaer Kreisblatt, 27./28. März 1965.

Bolte hatte sich zum Ziel gesetzt, die Konzilsbeschlüsse in der Altenaer Gemeinde umzusetzen. Er zeigt in einem Beitrag für eine Festschrift der Lutherischen Kirchengemeinde Verständnis für die Spannungen zwischen den Gemeinden. „Wenn das Verhältnis evangelischer und katholischer Christen zueinander in den vergangenen Jahrhunderten leider zu oft von Gegensätzen und Spannungen gekennzeichnet war, so ist doch die tiefere Ursache dafür immer gewesen, das Wort Gottes unverfälscht zu verkünden und das eigene Glaubensverständnis unverkürzt leben zu dürfen.“⁴⁴ Dieser Text zeigt gleichzeitig die Anerkennung der Bemühungen der evangelischen Kirche, ohne sie zu verurteilen. Bolte schreibt weiter: „Die jüngere Geschichte hat (...) dazu geführt, daß evangelische und katholische Christen einander besser verstehen und in ökumenischer Gesinnung miteinander umgehen.“⁴⁵

Vereinfacht wurde das ökumenische Miteinander, wie oben bereits erwähnt, durch neue Texte in der Liturgie; so hebt die Pfarrchronik von 1972 hervor, die Einführung des ökumenischen Textes des ‚Vater unser‘ sei ein „weiterer Schritt zum gemeinsamen Beten aller Christen.“⁴⁶

Begonnen wird deshalb mit Gottesdiensten. Der erste ökumenische Gottesdienst der Stadt, gemeinsam veranstaltet von der evangelischen und der katholischen Kirchengemeinde, fand am Mittwoch, dem 20. Dezember 1967, statt. Über Jahre hinaus wurde es der Stadt ein Anliegen, Feierlichkeiten in der Kommunalgemeinde mit einem ökumenischen Gottesdienst zu verbinden.⁴⁷

Genau ein Jahr später fand der zweite ökumenische Gottesdienst, diesmal in der St.-Matthäus-Kirche, statt. Die Pfarrchronik bezeichnet den Besuch als „sehr gut“. Die Predigt hielt der Pfarrer der reformierten Gemeinde Karl-Otto Stoffer. Mitliturgen waren Pfarrer Dr. Wolf von der evangelisch-lutherischen Kirche und Pastor Kassner von der katholischen Expositur.⁴⁸

Die ‚Einheit des Glaubens‘⁴⁹ war der Wunschtraum dieser ökumenischen Bestrebungen, nun allerdings nicht mehr als ‚Rückkehr‘ der ‚getrennten Brüder‘ zur ‚wahren Kirche‘ verstanden, sondern als gleichberechtigtes Miteinander. Eine Kuriosität bildete der von dem katholischen Vikar Robert Hüpper und dem evangelischen Pastor Dr. Wolf in den siebziger Jahren initiierte ökumenische Kegelverein. Die Seelsorger der evangelischen und katholischen Kirchengemeinden trafen sich ein-

⁴⁴ Wilhelm Bolte, Grußwort, in: 450 Jahre Ev. lutherische Kirchengemeinde, 250 Jahre Lutherkirche Altena, Altena-Dahle 1988, 4; vgl. auch Interview Bolte.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Pfarrchronik Altena 1969–1972, ohne Seitenangabe.

⁴⁷ Vgl. Interview Weßelmann.

⁴⁸ Vgl. Chronik der Kirchengemeinde 1961–1968, ohne Seitenangabe.

⁴⁹ Vgl. Pfarramtliche Mitteilungen vom 15. 12. 1968, im Pfarrarchiv.

mal im Monat zu einem Kegelabend. Hierbei wurden auch ernsthaft Aktionen besprochen und ökumenische Kontakte geknüpft.⁵⁰

Im Jahre 1973 entstand die Idee, den Martinszug und die dazugehörigen Feierlichkeiten mit den evangelischen Gemeinden gemeinsam durchzuführen. Aber erst zwei Jahre später, am 3. Oktober 1975, kommt es zu einer Sitzung der katholischen und lutherischen Gemeinden, auf der gemeinsame Martinsfeiern beschlossen und geplant werden. Diese Sitzung fand statt unter Beteiligung von Pastor Kassner von der Expositur St. Thomas Morus und Pastor Heetmann von der lutherischen Gemeinde.

Man beschloß, am 9. November 1975 gemeinsam den Martinstag mit einem kleinen Fest und Umzügen zu feiern. Ein Jahr später wurde dieses Fest wiederholt.⁵¹

3. Vom Provisorium zur festen Burg. Der Neubau von Kirchen

Parallel zu diesen Entwicklungen begann am 23. Mai des Jahres 1966 der Abbruch der alten Kapelle am Knerling als erster Bauabschnitt zur Errichtung einer Kirche im Bezirk Tiergarten/Knerling.

Während der Bauzeit genossen die katholischen Gläubigen das Gastrecht in der evangelischen Melanchthon-Kirche, die von der lutherischen Kirchengemeinde zur Verfügung gestellt wurde. Dies wurde dem Kirchenvorstand von St. Matthäus am 17. Januar 1966 vom Presbyterium mitgeteilt.⁵²

„Wir sind“, so heißt es dazu in der Chronik, „der evangelischen Kirchengemeinde sehr dankbar, daß sie uns in brüderlicher Verbundenheit ihr Gotteshaus zur Verfügung gestellt hat“⁵³.

Schon die Stimmung dieses kleinen Textes deutet auf den frischen Wind hin, der nun, ein Jahr nach Beendigung des Konzils, zu wehen beginnt.

Am 19. August 1967 findet die Grundsteinlegung für die neue Kirche im Bezirk Tiergarten/Knerling statt. Sie soll den Namen „Vom Frieden Christi“ erhalten.⁵⁴ Schon vier Wochen vor diesem Datum begannen die Ausschachtungsarbeiten für eine dritte Kirche in Altena Mühlendorf-Linscheid, St. Thomas Morus. Somit waren diese Wochen der Beginn vom Ende der provisorischen Gottesdienststation nach dem Anwachsen der Gemeinde.

⁵⁰ Vgl. Interview Bolte.

⁵¹ Vgl. Protokoll der Arbeitstagung „Martinsfest“ vom 3. Oktober 1975, Privatarchiv Fritz Josef Weßelmann.

⁵² Vgl. Protokoll des Kirchenvorstandes der St.-Matthäus-Gemeinde vom 11. Februar 1966, im Pfarrarchiv.

⁵³ Chronik der Pfarrgemeinde, 1961–1968, o. Seitenangabe.

⁵⁴ Vgl. 200 Jahre katholische Kirchengemeinde Altena, 28.

Der Grundstein für St. Thomas Morus wurde am 25. Mai 1968 gelegt.

„Vom Frieden Christi“ war als erste neue katholische Kirche fertiggestellt worden. Am 26. Oktober 1968 wurde sie durch den Bischof von Essen, Dr. Franz Hengsbach, konsekriert.⁵⁵

3.1 St. Thomas Morus wird Expositur

Ende der sechziger Jahre gab es also drei katholische Kirchen in Altena, dies war eine späte Folge der „Völkerwanderung“ nach dem Zweiten Weltkrieg.

Am 1. Dezember 1975 wurden die Kirchen Vom Frieden Christi und St. Thomas Morus zu einer Expositur vereinigt, wobei Vom Frieden Christi der Kirche St. Thomas Morus als Filialkirche zugeordnet wurde.⁵⁶

Seelsorger dieser neuen Gemeinde war Pastor Helmut Kassner, der auch bisher für diesen Seelsorgebezirk zuständig war.⁵⁷ Damit gab es nun zwei Gemeinden in Altena mit zwei Pfarrgemeinderäten, allerdings nur eine Pfarrei, nämlich St. Matthäus. Es blieb bei einem Kirchenvorstand. Obwohl in der neuen Thomas-Morus-Kirche in Linscheid/Mühlendorf bereits am 4. April 1970 der erste Gottesdienst stattgefunden hatte,⁵⁸ erfolgte die feierliche Konsekration durch Weihbischof Wolfgang Große aus Essen erst am 9. Oktober 1971. Auch hier sowie beim anschließenden Empfang waren Vertreter der evangelischen Kirchengemeinden anwesend. Mit einem kleinen Seitenhieb auf die moderne architektonische Form der Kirche gaben die evangelischen Pastoren Koschnick und Stoffer ihrer „Freude darüber zum Ausdruck, daß die katholische Gemeinde [im Bezirk Linscheid/Mühlendorf. Anm. des Verf.] nun ein Gotteshaus habe und daß die Kirchen im Stil immer ‚reformierter‘ würden“⁵⁹.

3.2 Ökumene in der Expositur

Gerade die besondere Lage der Kirchen St. Thomas Morus und Vom Frieden Christi haben ökumenische Begegnungen gefördert. Sie waren erst später entstanden, in die Stadtgebiete „hineingebaut“ worden. Durch diese Standortfindung wurden gleichsam viele ökumenische Brücken geschlagen. So gab es dort schon recht bald einen sogenannten

⁵⁵ Vgl. Handbuch des Bistums Essen, Bd. 1, 36.

⁵⁶ Vgl. Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Essen, 18 (1975) 245.

⁵⁷ Vgl. Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Essen, 19 (1976) 46.

⁵⁸ Vgl. 200 Jahre katholische Kirchengemeinde Altena, 29.

⁵⁹ Weihbischof Große kam zur Weihe von St. Thomas Morus. Eine Bereicherung für die Stadt und für die Gläubigen, in: Altenaer Kreisblatt, 11. Oktober 1971.

theologisch-ökumenischen Arbeitskreis. Er beschäftigte sich mit Bibellexegese, führte Bibelabende und themenbezogene Diskussionen zur Theologie durch.

Im Rückblick auf diese Jahre betont der ehemalige Vorsitzende des Pfarrgemeinderates der Expositur, Fritz Josef Weßelmann, man habe immer wieder die Begegnung gesucht. Nicht die Andersartigkeit sollte betont werden, sondern die Geschwisterlichkeit in Jesus Christus.⁶⁰

Im Pfarrbrief vom 4. Februar 1979 wird auf die Ordination eines neuen evangelischen Pastors im Stadtbezirk Mühlendorf hingewiesen und dargestellt: „Unsere Expositur hat einen sehr guten Kontakt zur Gemeinde der evangelischen Kirche.“⁶¹

In der Expositur St. Thomas Morus, gab es auch seit dem 17. Dezember 1981 einen Ausschuß für Ökumene im Pfarrgemeinderat, der auf Vorschlag des damaligen Pfarrvikars Hans Erlemeier gegründet wurde.⁶²

4. Die Zeit von 1975 bis heute. Gegenwart und Zukunft

In den siebziger Jahren wird es Brauch, daß die evangelische und die katholische Gemeinde den Weltgebetstag der Frauen gemeinsam begehen,⁶³ es wird sogar im Pfarrbrief darauf hingewiesen, daß es selbstverständlich sei, daß „alle Frauen, die Zeit haben, daran teilnehmen“⁶⁴. Diese Gebetsstunde wird bewußt als ein ökumenisches Zeichen gefeiert.

Anfang der achtziger Jahre finden sich immer wieder Hinweise auf ökumenische Gebetsstunden, Gottesdienste (auch zu politischen Anlässen⁶⁵) und ähnliche Aktionen. Dazu gehört auch, sich über die jeweils andere Konfession zu informieren. ‚Was geht uns das Lutherjahr an?‘ fragt deshalb eine Gesprächsreihe, die an drei Abenden in der Fastenzeit 1983 stattfand. Themen der Abende waren: „Dr. Martin Luther“, „Die Reformation und die Folgen“, sowie „Ökumene heute“. Die Teilnahme, so schreibt die Pfarrchronik, sei recht erfreulich gewesen, die Diskussionen lebhaft.⁶⁶

⁶⁰ Vgl. Interview Weßelmann.

⁶¹ Pfarramtliche Mitteilungen für die Pfarrei St. Matthäus und die Expositur St. Thomas Morus, 4. Februar 1979.

⁶² Vgl. Protokoll der Pfarrgemeinderatssitzung vom 17. Dezember 1981 in St. Thomas Morus, im Privatarchiv Weßelmann.

⁶³ Vgl. Pfarrchronik 1975–1978, 3.

⁶⁴ Pfarramtliche Mitteilungen vom 24. Februar 1974.

⁶⁵ Vgl. ‚Ökumenischer Gottesdienst aus Anlaß des 40. Jahrestages des Kriegsendes‘, in: Pfarrchronik 1985, 7.

⁶⁶ Vgl. Pfarrchronik 1983, 3.

Das Zusammenleben zwischen katholischen und evangelischen Christen scheint zu einer festen Einrichtung in der Stadt geworden zu sein. „Das war hier kein Problem mehr!“, versichert der derzeitige Pfarrer Bernward Mezger, und die Zusammenkünfte katholischer und evangelischer Christen seien selbstverständlich.

Zu einem ganz besonderen Zeichen ökumenischer Zusammenarbeit kam es am Osterfest 1989. Der hauptberufliche Diakon an der St.-Matthäus-Gemeinde, Heinz Georg Voß, war zu Gast in der Osternachtfeier der Lutherkirche und verkündete dort das Osterlob, das ‚Exsultet‘.⁶⁷ Dazu schreibt die Chronik:

„Diese neue Form der Osternachtfeier war für viele evangelische Christen ein Erlebnis, für das sie dankbar waren, fand aber auch bei manchem Kritik. Ihnen war das Ganze wohl zu ‚katholisch‘.“⁶⁸

Dazu muß noch erklärt werden, daß den evangelischen Pfarrern für diese Liturgie von der Pfarrgemeinde St. Matthäus liturgische Gewänder zur Verfügung gestellt wurden. Diese Feierform hat sich in der Lutherkirche fortgesetzt. Der Diakon nimmt nun jedes Jahr an der Osternacht in der Lutherkirche teil, und er hofft, „daß es den Kirchen gelänge, im Sinne der Ökumene ein Zeichen zu setzen und möglicherweise einmal in der Osternacht einen gemeinsamen Gottesdienst zu feiern.“⁶⁹

Als Steigerung der ökumenischen Bemühungen mag die Feier des Reformationsfestes 1992 gelten. Gleichzeitig feierte man den Abschluß einer ökumenischen Bibelausstellung. Im Gottesdienst wurde des 475. Jahrestages von Luthers Thesen gedacht. Eine Besonderheit war, daß Dechant Wilhelm Bolte zu diesem Datum in der Lutherkirche predigte. Er betonte in seiner Ansprache, die katholischen Christen müßten protestantischer und die evangelischen Christen katholischer werden. Der Prozeß der Reformation sei in der Kirche kein abgeschlossener Vorgang, denn die Kirche müsse immer, zu allen Zeiten, reformiert werden.⁷⁰ Zu einem Gegenbesuch predigte der lutherische Pfarrer Gerd Behrendt am 1. November 1995 im Gottesdienst in St. Matthäus.⁷¹

5. Zukunftsaussichten für die Ökumene in Altena

Seit 1992 wird die Expositur St. Thomas Morus wieder von St. Matthäus mitbetreut. Im Pfarrhaus wohnt der hauptberufliche Diakon

⁶⁷ Vgl. Pfarrchronik St. Matthäus 1989, 4.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Licht als eindrucksvolles Symbol der Osterbotschaft, in: Westfälische Rundschau, 18. April 1995.

⁷⁰ Vgl. Wilhelm Bolte, Predigt zum Reformationstag 1992, in: Pfarrchronik 1992, im Pfarrarchiv.

⁷¹ Vgl. Interview mit Bernward Mezger, Kreisdechant, Altena am 15. September 1995.

Heinz Georg Voß aus Altena. Inzwischen ist außerdem die Kirche ‚Vom Frieden Christi‘ wieder aus der Expositur und damit aus dem Pfarrverband herausgenommen worden. Die Bewohner der Gemeinde sind älter geworden, ausreichend junge Leute aber nicht neu hinzugekommen. Seit dem 1. Juli 1995 wird daher die Kirche von der serbisch-orthodoxen Gemeinde im Märkischen Kreis genutzt.⁷² St. Thomas Morus bleibt als Expositur aber bestehen und konnte sogar 1995 das 25jährige Kirchenjubiläum feiern.⁷³

Am 30. September 1994 ging nach 30jähriger Tätigkeit Dechant Wilhelm Bolte in den Ruhestand; Nachfolger wurde der am 10. Mai 1994 zum Pfarrer ernannte Bernward Mezger.⁷⁴ Die ökumenischen Bestrebungen gehen freilich auch in Zukunft mit dem neuen Pfarrer weiter.

Strukturell ist die katholische Kirche allerdings im Vorteil. Die Stadt ist überschaubar, Meinungsbildungsprozesse laufen in der ‚kleineren‘ katholischen Gemeinde schneller ab als in den evangelischen Kirchen. Zudem gibt es in den evangelischen Kirchen kein Verständnis als Stadtkirche Altenas, da eine Mittelpunktspfarrei fehlt. Eine Rolle, die auch die in der Innenstadt gelegene Lutherkirche nicht einnehmen kann. Die Katholiken der Stadt verstehen dagegen die St. Matthäuskirche als ihre ‚Zentrale‘, in der die Informationsstränge zusammenfließen. Dies ermöglicht eine effiziente Kommunikation. St. Matthäus ist für die Katholiken Altenas ‚ihre Gemeinde‘, an der sie sich orientieren können. Eine einfachere Struktur als bei der in fünf eigenständige Gemeinden gegliederten evangelischen Kirche, die sich bei Aktionen erst noch untereinander absprechen müssen.

Man muß der evangelischen Gemeinde zubilligen, daß sie zahlenmäßig größer ist; sie stellt sich nicht so geschlossen dar wie die katholische Gemeinde. Somit fällt es den Gemeinden schwerer, die Mitglieder zu ökumenischen Veranstaltungen zu mobilisieren. Die Beteiligung an solchen Veranstaltungen ist umgekehrt proportional zum Verhältnis der Konfessionen in der Bevölkerung. Was nicht bedeutet, daß es in der evangelischen Gemeinde Vorbehalte gegenüber der Ökumene gibt, wenn auch die Beteiligung an Aktionen schwächer ist. Wenn der Superintendent des Kirchenkreises zu Besuch in Altena weilt, dann wird auch selbstverständlich der katholische Pfarrer besucht.⁷⁵

⁷² Vgl. Vom Frieden Christi neu genutzt, in: Westfälische Rundschau, 12. Juni 1995.

⁷³ Vgl. Wilhelm Bolte, Wie ein Schiff mit dem Bug im Meer der Zeit, in: Westfälische Rundschau, 17. Juni 1995.

⁷⁴ Vgl. Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Essen 37 (1994) 57.

⁷⁵ Vgl. Interview Mezger.

6. Zusammenfassung der Ergebnisse

Durch den Nationalsozialismus und seine Bedrängung der Kirchen waren diese gezwungen, näher zusammenzurücken, dies weniger aus theologischen Gesichtspunkten als vielmehr aus der politischen Notlage heraus. Verstärkt wurden die Kontakte nach dem Krieg durch das Aufbrechen konfessionell einheitlicher Gebiete, wie z. B. im märkischen Sauerland. Die Zahlenverhältnisse haben sich geändert, wenn auch die Katholiken nicht zur Mehrheit wurden, so wurden sie politisch gestärkt, konnten ein größeres Selbstbewußtsein entwickeln.

In Altena ist sehr deutlich zu erkennen, daß die Ökumene, wie wir sie heute verstehen, mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil beginnt. Katholische Christen und Christinnen hatten nun den Mut, auf die anderen Konfessionen zuzugehen, und wurden darin vom Lehramt, das sich bis zum Zweiten Weltkrieg eher abwartend, distanziert, zeigte, sowie von engagierten Seelsorgern bestärkt. Kontakte hat es mit Sicherheit schon vorher gegeben. In der Diasporasituation war es gar nicht möglich, einen Bogen um die evangelischen Mitchristen und Mitbewohner zu machen.

Die Diasporasituation fördert Ökumene. Wo eine Konfession in der Minderheit ist, besteht für sie die drängende Notwendigkeit, auf die Mehrheit zuzugehen, ansonsten wird sie von dieser in Konflikten aufgerieben. Das ‚Kirchturmdenken‘ muß dafür überwunden werden, man kann sich nicht nur mit sich selber beschäftigen, sondern muß auch über den Tellerrand schauen. Das bedeutet Öffnung auch der eigenen Spielregeln und Konventionen und öffnet zudem die eigene Kirche für neue Anregungen und Ideen. Wo das ökumenische Miteinander dringend wird, bedingt durch eine Situation in der Minderheit, kann Dialog möglich werden, und beide Kirchen, die katholische wie die evangelische Kirche, können von einander lernen.

Die Minderheitensituation kann sich auch in einer christlichen Diaspora überhaupt auswirken, wenn nicht nur eine Konfession der anderen gegenüber in der Minderheit ist, sondern die Zahl der ‚Nichtchristen‘ in der Überzahl ist. Hier könnte der fortschreitende Säkularismus auch eine „Folge der Trennung der Christenheit“⁷⁶ darstellen und Abgrenzung eher schaden. Vor diesem Hintergrund bedeutet Ökumene, „das Betroffensein angesichts der Trennung der Christen und die Bemühung, diese zu überwinden.“⁷⁷

⁷⁶ Heinrich Fries, Von konfessioneller Abgrenzung zur Ökumene, in: Norbert Kutschki (Hrsg.), der Streit um den rechten Glauben, Zürich 1991, 46–66, 55.

⁷⁷ Ebd., 57.

Ökumene steht im Spannungsfeld zwischen Konfessionalismus und Säkularisierung.⁷⁸ Gefordert ist Konfession, das Bekenntnis des Glaubens gemeinsam mit allen Kirchen,⁷⁹ denn zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche besteht eine „Übereinstimmung in zentralen Glaubensweisheiten“⁸⁰ Das Ziel der Ökumene ist die „Einheit der Kirchen, die Kirchen bleiben und eine Kirche werden“⁸¹. Das bedeutet, das vielfältige Spektrum der Konfessionen zu vereinen, denn „die Trennung – solange der Herr sie zuläßt – kann auch fruchtbar sein, zu größerem Reichtum des Glaubens führen und damit die vielfältig-eine Kirche vorbereiten“⁸² Diese ‚Einheit in Vielfalt‘ gilt es vorzubereiten, im Dialog miteinander und in Gesten aufeinander zu. Ein Weg, den die Gemeinden in Altena beschreiten und der in Richtung der vielfältigen Einheit weist. Überall ist die Rede von Stagnation in der Ökumene, in Altena ist davon nichts zu merken!

⁷⁸ Vgl. Ruppert, Diaspora und Ökumene, 82.

⁷⁹ Vgl. ebd., 84f.

⁸⁰ Heinz Schütte, Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes, Paderborn 1991, 157.

⁸¹ Schütte, 172.

⁸² Joseph Ratzinger, Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie, Einsiedeln 1987, 127.

Bericht

Dietrich Kluge

Jahrestagung 1996 in Herzebrock-Clarholz

Manche Themen liegen einfach in der Luft: Jahrzehntelang spricht niemand über sie, und dann werden sie plötzlich, ausgelöst durch einen aktuellen Anlaß oder ein Jubiläum, von allen möglichen Seiten beleuchtet und erörtert. Das gilt gegenwärtig auch für das Diaspora-Problem. Im rheinisch-westfälischen Raum hat es wegen der hier bestehenden konfessionellen und territorialen „Gemengelage“ seit der Reformationszeit immer zahlreiche Diaspora-Gemeinden gegeben. Die dadurch ausgelösten Probleme waren durch die Jahrhunderte immer wieder Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen und gelegentlich auch historischer Darstellungen, anknüpfend an lokale Beispiele. Nach dem Ende des 2. Weltkrieges wurde die Diaspora jedoch plötzlich zu einem Massenproblem. Hunderttausende von Vertriebenen und Flüchtlingen mußten in Westfalen integriert werden, vor allem im konfessionell bis dahin meist einheitlichen ländlichen und kleinstädtischen Raum, weil die großen Städte weithin zerstört und deshalb nicht aufnahmefähig waren. Die Nachgeborenen können kaum noch nachvollziehen, was es bedeutete, nicht nur äußerlich, sondern auch geistig und geistlich „unbehaust“ zu sein, und wie die heute auf örtlicher Ebene weitgehend etablierte ökumenische Zusammenarbeit damals funktionierte – oder auch nicht. Die Quellenlage ist oft schlecht, weil die jungen Diasporagemeinden zunächst andere Sorgen hatten als die Einrichtung eines geordneten Gemeindearchivs. Die Zahl der Zeitzeugen nimmt kontinuierlich ab. Es war deshalb wohl an der Zeit, ein halbes Jahrhundert nach den gleichermaßen traumatischen wie tröstlichen Ereignissen auch einmal im Rahmen einer Jahrestagung des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte Rückschau zu halten und das Diaspora-Thema unter überörtlichem wie örtlichem Aspekt zu bearbeiten, und zwar unter Einbeziehung der katholischen Seite.

Veranstaltet wurde der „Tag der Westfälischen Kirchengeschichte“ am 27./28. September 1996 in der 1970 im Zuge der kommunalen Gebietsreform entstandenen Doppelgemeinde Herzebrock-Clarholz auf Einladung und anlässlich des 50jährigen Bestehens der dortigen evangelischen Kirchengemeinde. Diese ist 1946 als Flüchtlingsgemeinde in einem bis dahin mit Ausnahme weniger protestantischer Einwohner einheitlich katholischen Gebiet der (reformierten) Herrschaft Rheda

entstanden und auch nach der Errichtung der Gnadenkirche in Clarholz und der Kreuzkirche in Herzebrock ein Pfarrbezirk der Evangelischen Kirchengemeinde Rheda geblieben. Herzebrock-Clarholz wurde daher mit Recht als ein geeigneter Veranstaltungsort für die Tagung zur Diaspora-Geschichte angesehen. Die Vorträge zur regionalen und überregionalen Diaspora in der Nachkriegszeit wurden jedoch in glücklicher Weise eingerahmt von Veranstaltungen und Besichtigungen zur älteren Kirchengeschichte.

Gleichzeitig mit dem „Tag der Westfälischen Kirchengeschichte“ wurde am 27. September 1996 im Konventshaus des früheren Praemonstratenserklosters Clarholz neben der St.-Laurentius-Kirche die Ausstellung „Kostbarkeiten aus der historischen Bibliothek des Praemonstratenserklosters Clarholz“ eröffnet. Nach Grußworten des katholischen Pfarrers Dr. Peter Schallenberg, des evangelischen Pfarrers Adalbert Hoffmann, des Bürgermeisters Gottfried Pavenstedt und des Vereinsvorsitzenden Dr. Ernst Brinkmann würdigte die Landesministerin für Stadtentwicklung, Kultur und Sport Ilse Brusis die jahrelange mühsame Arbeit der Arbeitsstelle „Historische Bestände in Westfalen“ in der Universitäts- und Landesbibliothek Münster, die der Rückführung der über 500 seltenen Bücher in das historische Konventshaus und ihrer Nutzbarmachung für Forscher und interessierte Laien vorausgehen mußte. Sie wies darauf hin, daß die Rettung der historischen Buchbestände in den nichtstaatlichen Bibliotheken Westfalens kein Luxus, sondern Notwendigkeit sei, aber ohne die Großzügigkeit privater Sponsoren nicht durchgeführt werden könne. Sie schloß deshalb mit dem Aufruf, für die bisher noch nicht restaurierten Werke Patenschaften zu übernehmen. Nach einem weiteren Grußwort von Domdechant Dr. Heribert Schmitz von der Erzdiözese Paderborn, zu der Clarholz seit 1821 gehört, präsentierte Reinhard Feldmann, der Herausgeber des Bibliothekskataloges, die wiedererstandene Klosterbibliothek den zahlreichen Teilnehmern der Eröffnungsveranstaltung. Unter dem Blitzgewitter der Presse überreichte Frau Dr. Roswitha Poll von der Universitätsbibliothek Münster der Ministerin ein druckfrisches Exemplar des reich illustrierten Bestandskatalogs. In diesem ist u. a. auch ein informativer Aufsatz von Prof. Dr. Johannes Meier (Ruhruniversität Bochum) zum Thema „Spurensuche. Die Bibliothek des Klosters Clarholz im Lichte ihrer individuellen Provenienzen“ abgedruckt. Unter demselben Titel stand auch der Festvortrag von Prof. Meier. Dieser hielt am Abend im Konventshaus noch einen weiteren Vortrag zum Thema „Zwischen Tradition und Aufklärung. Geistliche und religiöse Standortbestimmung des adligen Clarholzer Prämonstratenserkonventes in den letzten Jahrzehnten vor der Säkularisation der alten Reichskirche“, der im vorliegenden Jahrbuch abgedruckt ist (S. 59 ff.). Der

Vortrag und die anschließende Diskussion schlossen mit dem Fazit, daß der 1803 im Zuge der Säkularisation aufgelöste Konvent im Zeitpunkt der Auflösung aus durchaus bemerkenswerten Persönlichkeiten bestand und die Ideale des Ordens weit besser verwirklichte als andere Konvente, wo man zwar höhere Anforderungen an die adlige Abstammung der Mitglieder stellte, aber nicht an deren theologische Bildung.

Die Vorträge zur konfessionellen Entwicklung in den evangelischen wie in den katholischen Gebieten Westfalens nach dem 2. Weltkrieg waren in einen regionalen Block am 27. September 1996 und einen überregionalen Block am 28. September 1996 aufgeteilt. Archivar Eckhard Möller (Herzebrock-Clarholz) sprach über „Schritte zur neuen Heimat. Evangelische Christen im Amt Herzebrock 1945–1960“ in der 1952 eingeweihten Evangelischen Gnadenkirche Clarholz, Dipl.-Theol. Martin Lätzel (Kiel) am gleichen Ort über „Die katholische Diasporagemeinde in Altena unter besonderer Berücksichtigung der Nachkriegszeit und der Entwicklung ökumenischer Beziehungen“. An beide Vorträge, die auch im vorliegenden Jahrbuch abgedruckt sind (S. 211 ff. und S. 255 ff.), schloß sich eine lebhaftige Diskussion an. Die überregionalen Aspekte kamen am anderen Morgen im Ortsteil Herzebrock zur Sprache. Nach einer Morgendandacht unter Leitung von Pfarrer Adalbert Hoffmann in der Evangelischen Kreuzkirche und der Mitgliederversammlung des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte im benachbarten Gemeindehaus sprach Prof. Dr. Hans-Georg Aschoff (Hannover) über das Thema: „Katholische Diaspora. Entwicklungen nach dem Zweiten Weltkrieg“ und Dr. Hartmut Rudolph (Leiter der Leibniz-Forschungsstelle in Berlin) über „(Evangelische) Flüchtlingsgemeinde und Diaspora. Kirchliche Erfahrungen in der Nachkriegszeit“. Beiden Vorträgen folgte eine gemeinsame Diskussion, an der sich zahlreiche Zuhörer beteiligten und die schließlich aus Zeitnot abgebrochen werden mußte. Es war deutlich zu spüren, daß das zeitgeschichtliche Thema bei vielen eigene Erinnerungen weckte und die Überzeugung hervorrief: „Tua res agitur!“ Dasselbe gilt für eine das Tagungsthema unterstützende und ergänzende Ausstellung im Gemeindehaus der Evangelischen Kreuzkirche Herzebrock. Auf 17 Stelltafeln hatte die „Gesellschaft für ostdeutsche Kulturarbeit Münster“, die 1992 aus der „Projektgruppe ostdeutsches Kulturgut“ der Volkshochschule Münster hervorgegangen war, kirchliche Aspekte der Eingliederung von (evangelischen) Vertriebenen und Flüchtlingen dargestellt. Harald Diebig, der den Tagungsteilnehmern die Stelltafeln erläuterte, hat auch mehrere Beiträge zu der Ende 1996 von der „Gesellschaft für ostdeutsche Kulturarbeit Münster“ herausgegebenen inhaltsreichen Dokumentation „Neuanfang in Münster. Eingliederung von Flüchtlingen und Vertriebenen in Münster von 1945 bis heute“ beige steuert, die jedem am Thema Interessierten zur Lektüre empfohlen sei.

Begleitet wurde die Tagung von einem umfangreichen Besichtigungsprogramm. Am 27. September 1996 wurden vor den Nachmittagsvorträgen unter Führung des aus Clarholz gebürtigen Vorsitzenden des Heimatvereins und früheren Kreisheimatpflegers Heinrich Schürmann die St.-Laurentius-Kirche und die benachbarte Klosteranlage Clarholz besichtigt. Ein Teil der Tagungsteilnehmer machte sich unter Führung von Pfarrer Adalbert Hoffmann auf den Weg zu einem Kreuz an der Clarholzer Holzhofstraße 31, um dort des im Konzentrationslager Sachsenhausen ermordeten Theologiestudenten Ernst Kuhlmann zu gedenken. Dieser hatte am Vorabend des 2. Weltkrieges im Kreise von Arbeitskollegen in einer Clarholzer Möbelfabrik gegen die Kriegsvorbereitungen protestiert. Nach einer Denunziation war er am 1. September 1939 von der Gestapo verhaftet und zunächst in das Bielefelder Gefängnis gebracht, aber im Oktober ohne Gerichtsverfahren in das Konzentrationslager Sachsenhausen überstellt worden, wo er am 14. April 1940 an den Folgen schwerer Mißhandlungen starb. Die Erinnerung an seinen Opfergang rief den Tagungsteilnehmern den kausalen Zusammenhang zwischen der nationalsozialistischen Eroberungspolitik und der nachfolgenden Vertreibung von Millionen Ostdeutscher noch einmal mahnend ins Gedächtnis.

Am 28. September, während noch die Diskussion der Vormittagsvorträge andauerte, besichtigte ein Teil der Tagungsteilnehmer unter Führung von Pfarrer Kottmann die katholische Kirche St. Christina in Herzebrock. Die inhaltsreiche Tagung schloß am Nachmittag mit einer Busexkursion zum Schloß Rheda und zum 1185 gegründeten Kloster Marienfeld unter der sachkundigen Leitung der Herren Prof. Dr. Paul Leidinger und Dr. Mühlen (beide aus Münster). Im Rhedaer Schloß ließ es sich aber die Hausherrin, Sissi Fürstin zu Bentheim-Tecklenburg, nicht nehmen, die Tagungsteilnehmer selbst durch die Gebäude zu führen und ihnen deren Geschichte und Einrichtung zu erläutern.

Die Mitgliederversammlung des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte verabschiedete am Morgen des 28. September 1996 eine vollständig revidierte Vereinssatzung und bereitete den Verein, dessen hundertjähriges Bestehen im Jahre 1997 in Lengerich gefeiert werden soll, so auf sein zweites Jahrhundert vor. Der Verein leugnet seine Herkunft aus dem evangelischen Raum und seine bisherige enge Bindung an die evangelische Kirche nicht, will sich aber in Zukunft stärker auch für katholische Mitglieder öffnen. Die Tagung in Herzebrock-Clarholz hat in Thematik und Durchführung damit einen guten Anfang gemacht.

Buchbesprechungen

Die Bibliothek des Praemonstratenserklosters Clarholz, hrsg. von Reinhard Feldmann, Bestandskatalog von Elke Pophanken, mit Beiträgen von Johannes Meier und Ursula Olschewski (Schriften der Universitäts- und Landesbibliothek Münster, Band 15), Univ.- und Landesbibliothek, Münster 1996, 157 S., zahlr. Ill.

Im Mittelpunkt der Publikation stehen die Bücher des im Jahr 1133 vom Edelherrn Rudolf von Steinfurt gestifteten Prämonstratenserklosters Clarholz im heutigen Kreis Gütersloh. Nach der am 27. Okt. 1803 vollzogenen Säkularisation fiel das Vermögen einschließlich der Gebäude an den Grafen von Bentheim-Tecklenburg, die Klosterkirche blieb katholische Pfarrkirche, und in dem ehemaligen Konventshaus befindet sich heute das Pastorat der Kirchengemeinde St. Laurentius. Als legitime Nachlaßverwalterin des alten Klosters ist ihr Pfarrhaus gegenwärtig die Heimat der erhalten gebliebenen klösterlichen Bibliothek, deren Bestand „über 500 seltene Bücher“ (Vorbemerkung) umfaßt. Sie sind nunmehr der Forschung durch den systematisierten Bestandskatalog zugänglich.

Wer wegen des mittelalterlichen Ursprungs des Klosters Bücher aus jener Zeit erhofft haben sollte, wird sich in Clarholz enttäuscht sehen. Johannes Meier weist darauf hin, daß Handschriftenbestände jener Epoche „schon der Brandschatzung des Klosters in der lippisch-tecklenburgischen Fehde am 17. Dezember 1437 zum Opfer gefallen sein“ dürften; auch Wirren und Mißwirtschaft im Reformationsjahrhundert, Plünderungen während des Spanisch-Niederländischen und des Dreißigjährigen Krieges hätten dazu geführt, daß in Clarholz „die Pflege des Geisteslebens ins Abseits geriet“ (S. 22). Wie schon Meier im Jahr 1992 in dem von Karl Hengst herausgegebenen „Westfälischen Klosterbuch“ zu diesem Prämonstratenserkloster sagt: „Eine Klosterbibliothek gab es nicht“ (Teil I, S. 187) und lediglich auf die erhaltenen Bücher aus „dem Nachlaß verschiedener Konventualen“ des 17. und 18. Jahrhunderts verweisen kann, liegt hier in der Tat „der historische Schwerpunkt der Sammlung“ (Meier, S. 11).

Dem Katalog gehen zwei Aufsätze voraus. Zunächst recherchiert Johannes Meier unter dem Titel „Spurensuche. Die Bibliothek des Klosters Clarholz im Lichte ihrer individuellen Provenienzen“ anhand von Besitzvermerken die Buch-Vorbesitzer (S. 9–27). An „der Spitze der nachweislichen Provenienzen“ macht er den im Jahr 1792 in Clarholz eingekleideten Clemens von Pfeuffer aus, von dem die Klosterbibliothek vermutlich auch „ihr heutiges Aussehen bekommen hat“ (S. 10 f.). Meier bleibt keineswegs bei der „Spurensuche“ stehen, sondern deutet darüber hinaus an, wie von Buchbeständen auf das kirchenpolitische und spirituelle Profil des Konvents und einzelner Mitglieder geschlossen werden kann. Herausgehoben sei hier der wiederholte Hinweis darauf, daß das klösterliche, insbesondere das geistliche Leben in Clarholz vom Reformgeist des Tridentinum geprägt gewesen ist (S. 12, 22).

Der zweite Aufsatz ist von Ursula Olschewski und widmet sich dem Thema: „Die Erzbruderschaft der Allerseligsten Jungfrau Maria vom Berg Karmel zu Clarholz“ (S. 29–51). Den Anknüpfungspunkt für diesen Beitrag bieten drei zum

Buchbestand zählende Exemplare eines vom Clarholzer Kaplan Petrus Heinrich Prickartz verfaßten Andachts- und Gebetsbuches, das im Jahr 1761 unter dem Titel „Marianischer Bund“ im Druck erschienen und als Handreichung für die Mitglieder jener 1679 in der Pfarrei gegründeten Erzbruderschaft geschrieben worden ist. Die von Olschewski vorgestellte Devotions- oder sogenannte Skapulierbruderschaft karmelitischen Ursprungs befördert zweifellos die Erforschung des Bruderschaftswesens insgesamt. Über die Relevanz der hierzu gemachten Ausführungen für die Kenntnis der Clarholzer Klosterbibliothek und zur Frage, ob diese Publikation dafür der richtige Ort ist, läßt sich aber sicherlich streiten.

Dem sich anschließenden, von Elke Pophanken erschlossenen sowie von Meier und Olschewski systematisierten „Katalog der historischen Bibliothek des Praemonstratenserklösters Clarholz“ (S. 53–146) mangelt es punktuell an redaktioneller Sorgfalt und Konsequenz. So werden zu den „Erinnerungen“ von Jodocus D. H. Temme (JUR 04) wie auch zu dem Buch mit der Signatur THE Ec 01 Provenienzvermerke geliefert, ansonsten werden sie jedoch nicht aufgenommen. Der zu Temme als Provenienz angegebene „Pater Willibald“ ist im Register nicht aufzufinden. Ferner ist der in Meiers Aufsatz (S. 14) abgebildete Besitzeintrag von Johannes Voss (THE Ek 07) korrekt im Register (S. 155) aufgeführt; die Einträge zu den ebenfalls mit Besitzvermerk abgebildeten Titelblättern zu THE Dk 1 02 (S. 107) und THE Ek 08 (S. 140) fehlen dort jedoch.

Die Publikation insgesamt erscheint dem Rezensenten zu wenig geschlossen und einheitlich konzipiert. Über die besprochenen Aufsatzthemen und deren unterschiedlich zu bewertende Relevanz für die Bibliothek hinaus zeigt sich dies zum Beispiel in der uneinheitlichen Zitierweise oder darin, daß es zwar ein auf den Katalog und die Signaturen bezogenes Register, aber keines für die vorangehenden Beiträge gibt.

Wer eine Bibliothek, vor allem die eines der wenigen westfälischen Prämonstratenserklöster, sichert und systematisch erschließt, kann ob der geleiteten Kärnerarbeit der Anerkennung sicher sein. Dies gilt – ungeachtet der hier und da oft nur geringfügigen Monita – auch für dieses Buch.

Ulrich Andermann

Uli Kahmann, Die Geschichte des J. F. A. Lampe, Ein Beamtenleben im Dorf Schildesche um 1800, Mit einem Vorwort von Dieter Baacke (Bielefelder Beiträge zur Stadt- und Regionalgeschichte, Band 15), Aisthesis Verlag, Bielefeld 1995, 487 S.

Wie ist es nur möglich, so wird sich mancher Leser fragen, über einen kleinen Beamten des seit 1930 zu Bielefeld gehörenden Dorfes Schildesche ein 487 Seiten langes Buch zu verfassen? Hierfür gibt es sowohl einen inhaltlichen als auch formalen Grund: Zum einen verknüpft Kahmann die Biographie Lampes (1765–1823) mit der „großen“ Weltgeschichte oder anders gesagt: er schaut über den lokal- bzw. regionalgeschichtlichen Tellerrand hinaus; zum anderen wählt er

eine Darstellungsform, die dieser Untersuchung einen besonderen Stellenwert verleiht. Ob der Autor, wie Dieter Baacke im Vorwort schreibt, „ein brillanter Schriftsteller!“ ist, mag der Leser beurteilen, auf jeden Fall versteht es Kahmann zu erzählen. Ob jedoch die Absicht, „gedankenvoll unterhaltend“, „anregend“ und „lebendig“ zu schreiben (hier S. 43, 48), mehrfach wiederholt werden muß, ist Geschmacksache. Die Ankündigung, wenig Fremdwörter und „nur sogenannte allgemeinverständliche Ausdrücke“ verwenden zu wollen, bleibt nicht nur Rhetorik, sondern wird sogleich ad absurdum geführt, wenn im nächsten Absatz von Geschichtswerken als „narrativen Konstrukten“ und von „explikatorischer Diskursivität“ gehandelt wird (S. 43). Die Kapitelüberschriften, wie etwa „Don Camillo und Peppone in Schildesche“ (S. 312–316), geben das Bemühen zu erkennen, Lektürespaß bereiten zu wollen. Dabei handelt es sich um eine wissenschaftliche Qualifikationsarbeit, nämlich die von dem Diplom-Pädagogen Kahmann in Bielefeld eingereichte Dissertation. Sie ist damit im strengen Sinne die Arbeit eines „Nichthistoriker(s)“ – so auch das Selbstverständnis ihres Autors (S. 27).

Kahmann ist allein auf offiziös-offizielles Schriftgut angewiesen, da gleichsam private Verlautbarungen von oder über Lampe so gut wie fehlen. Der Verfasser begreift dies indes nicht als eine Einschränkung, sondern behauptet vielmehr, „daß die dienstlichen Schriftstücke eines Beamten [...] einen hinreichenden Fundus für eine biographische Studie“ (S. 33) bilden können. In Anlehnung an Carlo Ginzburg und Carlo Poni beschreibt Kahmann seine auf dieser „zentrale(n) These“ beruhende Untersuchung vorsichtig als eine „pädagogische Prosopographie“ (S. 33). Jedenfalls im Rahmen von Pädagogischer Biographieforschung angesiedelt, legt der Autor eine „mikrohistorische Fallstudie“ (S. 37) über eine Amtsperson vor, die „in der Literatur beinahe nirgends auf(taucht)“ (S. 25). Es ließe sich die Frage nach der Sinnhaftigkeit des Buches stellen, zumal Lampe – wie einleitend bemerkt (S. 19 f.) – keine besonderen Verdienste erworben hat und auch keine bedeutende Persönlichkeit war. Doch Kahmann benutzt die Laufbahn dieses Verwaltungsjuristen als Spiegelbild für die großen geschichtlichen, verfassungsrechtlichen und verwaltungstechnischen Wandlungen, von denen Schildesche um 1800 ergriffen wurde. Abzulesen sind sie an Lampes beruflichen Funktionen als Stiftsamtmanntum des im Jahr 1810 säkularisierten Kanonissenstiftes Schildesche, als Maire des gleichnamigen Kantons im Königreich Westphalen und schließlich als preußischer Amtmann. Die Biographie dient dem Autor dazu, den Wandel von der Ständegesellschaft zur Moderne, „von der paternalistischen zur heutigen bürokratischen Herrschaft“ (S. 448), am Exempel dieses Beamten zu verdeutlichen. „Lampe verkörperte“, so Kahmanns bildhafte Sprache, „die Zeitenwende gleichsam im Spagat“ (S. 40). Es wäre verfehlt, das vorliegende Buch lediglich als Lebensgeschichte von Johann Franz August Lampe zu kennzeichnen. Es bietet weit mehr als das, nämlich ein historisches Gemälde Schildesches um 1800. So finden sich Beschreibungen des Stiftslebens ebenso wie umfängliche Ausführungen zu den Veränderungen der Wohlfahrtspflege oder zur dörflichen Festkultur, für die der Autor auf eigene Vorarbeiten zurückgreifen kann.

Indem Kahmann versucht, zu erzählen und den Leser mit in seinen Erkennt-

nisprozeß und den Gang der Forschung einzubeziehen, war es für ihn offenbar unumgänglich, zahlreiche Allgemeinheiten zu schildern. Und dies ist auch ein Grund dafür, daß der Autor nach den einleitenden „methodischen“, „interdisziplinären“ und „Stilfragen“ erst auf S. 53 die Biographie beginnen läßt. Ein Blick auf den wissenschaftlichen Apparat gibt zu erkennen, daß dem Literaturverzeichnis eine größere redaktionelle Sorgfalt gut getan hätte. Es erweckt überdies den Eindruck, als habe Kahmann nichts außer acht lassen wollen, was auch immer zu Schildesche geschrieben worden ist. Nicht wenige Titel sind für das behandelte Thema völlig irrelevant, manche scheinbar überhaupt nicht gelesen worden.

Die Untersuchung ist nicht mit den Maßstäben für eine historische Dissertation zu messen. Vielleicht hätte sie deshalb auch nicht von einem Fachhistoriker rezensiert werden sollen. Forschungsergebnisse müssen nicht stets in häufig allzu spröde Wissenschaftstexte gegossen werden. Das vorliegende Buch zeigt, daß es auch anders geht. Viele, vor allem die an der Lokalgeschichte interessierten Leser, werden dies honorieren.

Ulrich Andermann

Hans-Joachim Behr, Franz von Waldeck, Fürstbischof zu Münster und Osnabrück, Administrator zu Minden (1491–1553), Sein Leben in seiner Zeit, Teil 1 Darstellung (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, XVIII, Westfälische Biographien, Band 9), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1996, 526 S., 12 Abb.

Franz von Waldeck hat in der bisherigen Geschichtsschreibung nicht gerade als eine große Persönlichkeit gegolten. Dabei war der Herr dreier westfälischer Bistümer einer der mächtigsten Fürsten Nordwestdeutschlands während der Reformationszeit. Bestens vertraut mit dem umfangreichen archivalischen Material läßt der Verfasser nicht nur das Bild eines bedeutenden Vertreters des neuerdings auch sonst die Forschung interessierenden Reichsepiskopats erstehen, sondern bietet damit zugleich wesentliche Teile einer Darstellung der Geschichte und Kirchengeschichte Nordwestdeutschlands in seiner Epoche mit vielen überraschenden und instruktiven Details. So enthält das Buch auch reiche ortsgeschichtliche Informationen. Manchmal wäre allerdings eine großzügigere Führung der Linien der Durchsichtigkeit der Darstellung möglicherweise dienlicher gewesen.

Als nachgeborener Grafensohn wurde Franz für die geistliche Laufbahn bestimmt und erwarb, ohne geweiht zu sein, mehrere Kanonikerstellen, wie er überhaupt ein ganz typischer hochadliger Repräsentant des damaligen höheren Klerus mit seinen vorrangig politischen Interessen und einschließlich aller geistlicher Defizite war. Die Kumulation mehrerer geistlicher Pfründen zur Versorgung des Adels wurde sichtlich überhaupt nicht als anstößig empfunden. Bei der Wahl zum Administrator des Bistums Minden 1530 setzte sich nach Vermittlung Landgraf Philipps von Hessen Franz gegen den seinen zweijährigen (!) Sohn

präsentierenden Herzog Heinrich d.J. von Braunschweig durch; mit beiden Akteuren sollte er es noch vielfach zu tun haben. Nicht zuletzt dem Einfluß des Landgrafen war 1532 auch die Wahl von Franz zum Bischof von Münster sowie von Osnabrück zu danken, womit sich zugleich gute Aussichten für die Ausbreitung der Reformation sowie für die Zurückdrängung des auch auf Münster sich erstreckenden burgundisch-kaiserlichen Einflusses in Westfalen zu ergeben schienen. In diesem Zusammenhang wird der starke Rückhalt verständlich, der der Reformationsbewegung in Münster durch Philipp von Hessen geboten wurde. Ohne erhebliche Reaktionen des Bischofs konnte sich die Reformation auch in Osnabrück ausbreiten; in Minden wurde ihr kein Widerstand entgegen gesetzt.

Die historisch bedeutendste Leistung des Bischofs war zweifellos der Kampf um Münster gegen die Täufer, dem die Darstellung darum auch breiten Raum gewährt. Neben den militärischen Maßnahmen werden dabei das überaus komplexe reichspolitische Geflecht der Aktion ebenso durchsichtig gemacht wie die immer schwierigeren und sodann langfristig belastenden Zahlungsprobleme. Nach der Eroberung Münsters war entgegen den Bemühungen Landgraf Philipps und den Beteuerungen des Bischofs die Rekatholisierung nicht zu vermeiden. Franz selbst soll damals jedoch zwischen Reform und Reformation geschwankt haben, was auch mancherlei Indizien belegen, wengleich eine konfessionelle Entschiedenheit nicht zu konstatieren ist.

Bereits 1538 wurde der Bischof in eine neue größere und teure Fehde mit den Grafen von Oldenburg um die Herrschaft Delmenhorst verwickelt, deren Besitz er jedoch zu behaupten vermochte. Für die Reformationsgeschichte sind auch einzelne herrschaftliche Konsolidierungsmaßnahmen des Bischofs in der Zeit danach, z.B. gegenüber der Grafschaft Bentheim, interessant. Ende 1540 ließ sich Franz doch noch zum Diakon und Priester, wenig später auch zum Bischof weihen. Zur gleichen Zeit näherte er sich im Gegensatz zu seinen Stiftsständen dem Schmalkaldischen Bund, wobei die Analogie zu den Vorgängen in Köln unübersehbar ist. Zu einem wirklichen Beitritt kam es nie. Der Zugriff des Kaisers auf Geldern ließ den Bischof von Münster wie den Herzog von Jülich-Kleveberg auf Absicherung bedacht sein. 1543 ließ Franz die Einführung einer reformatorischen Kirchenordnung in Stadt und Stift Osnabrück zu. Auch im Stift Minden und an etlichen Orten des Stifts Münster breitete sich die Reformation aus, stieß aber zugleich auf den Widerstand der Domkapitel. Wo es politisch opportum schien wie in Kloster Loccum oder in tecklenburgischen Pfarreien, konnte Franz die Einführung der Reformation auch unterbinden. Zum Gegenspieler der Reformation in Norddeutschland wurde immer mehr Herzog Heinrich d.J. von Braunschweig. Schon wegen seiner Verbundenheit mit Hessen, aber zugleich aus alter Konkurrenz mußte sich auch Franz von Waldeck in die Front seiner Gegner einreihen und war mit seinem Gebiet dann auch der Bedrohung des Braunschweigers ausgesetzt, die erst 1545 mit der Gefangennahme Heinrichs vorläufig endete.

Im Kapitel über Hof, Herrschaft und Verwaltung zeigt sich unverkennbar: „Franz von Waldeck hat sich stets zunächst als Landesfürst gefühlt. Bischof und geistlicher Ordinarius war er erst in zweiter Linie“ (345). Schon vor dem

Schmalkaldischen Krieg verstärkte sich der Widerstand der Domkapitel in Münster und dann auch in Osnabrück gegen eine Religionsveränderung des Bischofs. Zeitweilig wurde mit einem folgenschweren Krieg des Kaisers gegen Münster gerechnet. Schon die vielfachen Ansammlungen von Kriegsvolk erregten Befürchtungen. Die einzelnen Aktionen des Schmalkaldischen Krieges, die für die drei Stifte zumeist verlustreich endeten, werden detailliert nachgezeichnet. Bischof Franz bekam die Niederlage voll zu spüren. Das Domkapitel von Osnabrück beschuldigte ihn der Ketzerei und suchte mit Münster 1547 die Rekatolisierung durchzusetzen. Binnen Jahresfrist blieb Franz nichts mehr übrig, als sich dem zu unterwerfen, was sich für Osnabrück jedoch als unmöglich erwies. Auch im Bistum Minden kam Franz nicht darum herum, die katholische Reform zu vertreten; er hatte damit allerdings auch hier nur wenig Erfolg. Obwohl er sich äußerlich wieder als Katholik gab, soll Franz innerlich Lutheraner geblieben sein. Die territorialen Streitigkeiten mit Tecklenburg, Oldenburg und Bentheim hielten nicht zuletzt aufgrund der Hartnäckigkeit des Bischofs an. Sofort nachdem Herzog Heinrich d.J. von Braunschweig 1547 freigekommen war, suchte er sich auch an Bischof Franz zu rächen. Ausgleichsbemühungen führten zu keinem Resultat, und so kam es 1553 zum Angriff des Herzogs. Den Stiften blieb nichts, als sich teuer freizukaufen. Die Macht des Bischofs über sein eigenes Herrschaftsgebiet zerfiel immer mehr. Verarmt und hoch verschuldet starb er am 15. Juli 1553. Seit 1523 hatte Franz im Konkubinat mit Anna Polemann gelebt, mit der er acht Kinder hatte, die er dann auch versorgte.

Größere wissenschaftliche wie religiöse Bildung und Kultiviertheit dürften Franz abgegangen sein. Eine gestaltende Persönlichkeit wird man ihn schwerlich nennen können, so sehr er auf die Wahrung seiner fürstlichen Macht bedacht war. Er überließ es andern wie Philipp von Hessen, die Initiative zu ergreifen, und wurde in die Geschehnisse eher verwickelt als daß er sie bestimmt hätte. Gerade so aber war sein Leben in seiner Zeit vielfach exemplarisch und repräsentativ und damit schicksalhaft für seine Territorien. Dies genau gezeigt zu haben, ist die Leistung von Behrs runder Darstellung. Ein 2. Teil soll Dokumente darbieten. Er enthält dann hoffentlich auch die Personen- und Ortsregister, die für eine erschöpfende Nutzung dieses Werkes unerlässlich sind.

Martin Brecht

Friedrich Battenberg u. a. (Hrsg.), Aspekte protestantischen Lebens im hessischen und nassauischen Raum, Festschrift für Karl Dienst zum 65. Geburtstag (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte, Band 1), Darmstadt 1995, 272 S.

Die Reihe der Beiträge für den Liturgiker, Religionspädagogen und Kirchenhistoriker Karl Dienst – das der Festschrift beigelegte Publikationsverzeichnis erschließt die Breite seiner Arbeiten – umfaßt die Zeitspanne vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart. Neben den Studien, die einen rein regionalen Bezug

haben, stehen solche, die überregionale Bedeutung beanspruchen können. Dieser Hinweis gilt schon für die drei Untersuchungen, die sich mit Themen der Reformationszeit befassen. T. Wolff behandelt „Die Überlieferung zur Reichs- und Reformationsgeschichte im Hessischen Staatsarchiv Marburg“. Dabei werden nicht nur die Stellung deutlich, die die hessische Politik unter Landgraf Philipp dem Großmütigen in der Reformationszeit eingenommen hat, sondern auch die Breite und Vielseitigkeit der erhaltenen hessischen Überlieferung. Das Lebensbild des Kasseler Superintendenten Caspar Kauffunger (1498?–1570), das G. E. Th. Bezenberger (†) beschreibt, spiegelt exemplarisch den Verlauf der hessischen Reformationsgeschichte wider, läßt aber auch manches Licht auf die allgemeine Reformationsgeschichte fallen. In seinem Beitrag „Zur ‚Demokratisierung‘ des Wissens im 16. und 17. Jahrhundert“ stellt F. Battenberg für das Spätmittelalter und die frühe Neuzeit die unterschiedlichen Lehr- und Lernkonzepte auf jüdischer und christlicher Seite dar und untersucht, weshalb es zur Reformationszeit nicht zu einem jüdisch-christlichen Religionsgespräch gekommen ist.

Für die Zeit des 17. Jahrhunderts lenkt J. Desel den Blick auf „Guillaume Barjou. Hugenottenpfarrer in den Cevennen und Mitbegründer von Bad Karlshafen an der Weser“. Hier erlaubt es die Quellenlage, ein für die Hugenottengeschichte glücklicher Umstand, den Weg eines Pfarrers von seinen Anfängen in den Cevennen über die Flucht durch die Schweiz bis zum Wirken in Deutschland nachzuzeichnen. Pfarrer Guillaume Barjou lebte von 1635 bis 1712.

E. Schering (†) leistet mit seinem Aufsatz „Johann Caspar Lavater und Johann Friedrich Oberlin“ einen wichtigen Beitrag zur Pietismus-Forschung. In dem „Briefwechsel zweier Spät pietisten im Umkreis von Goethe“, wie die Arbeit im Untertitel heißt, werden Grundanliegen des Spät pietismus deutlich. Bedauernd wird zu dem Briefschreiber Lavater festgestellt: „Eine Gesamtausgabe seiner Korrespondenz, die seine Wirkung auf Zeitgenossen und Nachwelt erhellen könnte, wird wohl ein Desiderat der Forschung bleiben“ (S. 130).

O. Böcher macht in seinen „Erwägungen zum Protestantischen Kirchenbau des Historismus“ auf das „Eisenacher Regulativ“ von 1861 und seine Bedeutung aufmerksam. Diese Bauordnung, die im „Allgemeinen Kirchenblatt für das evangelische Deutschland“ abgedruckt und erst 1898 abgeändert wurde, forderte für die Neubauten evangelischer Kirchen die Übernahme mittelalterlicher Baugewohnheiten, „vorzugsweise den sogenannten germanischen (gothischen) Stil“ (S. 176).

B. Jaspert legt „Dietrich Bonhoeffers Vorlesung ‚Die Geschichte der systematischen Theologie des 20 Jahrhunderts‘ in der Nachschrift Winfried Zellers“ vor. Die Nachschrift des Marburger Kirchenhistorikers Zeller (1911–1982), der im Wintersemester 1931/32 Bonhoeffers Vorlesung hörte, bringt zu den bisher bekannten Texten „einige Weiterungen und Klärungen“ (S. 220).

Alle Beiträge, auch die nicht genannten, zeichnen sich durch exakte Literatur- und Quellenangaben aus. Illustrationen ergänzen und veranschaulichen mitunter die Texte.

Helmut Busch

Christoph Kösters, Katholische Verbände und moderne Gesellschaft, Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918 bis 1945 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Band 68), Paderborn 1995, 684 S., 2 Karten.

Die „Einführung“ der sozialgeschichtlichen Untersuchung erläutert die regionale Begrenzung und zeitliche Gliederung der Arbeit, sie begründet die Auswahl der behandelten Organisationen – Marianische Kongregationen, Katholischer Jungmännerverband, Katholischer Gesellenverband, Katholischer Arbeiterverband Westdeutschlands und einzelne katholische Jugendbünde – und erörtert methodische Fragen. Dabei rücken der Perspektivenwechsel der Katholizismusforschung hin zu einer „sozial-, mentalitäts- und alltagsgeschichtlichen Betrachtung“ (S. 24) ebenso ins Blickfeld wie die Überlegungen von M. Broszat zum Resistenzbegriff (S. 25 f.).

Die Arbeit gliedert sich in zwei Hauptteile, für die das Jahr 1933 die Zäsur darstellt. Jedem der beiden Hauptteile ist ein Abschnitt vorangestellt, in dem vor allem die Forschungs- und die z. T. schwierige Quellenlage analysiert werden.

Der erste Hauptabschnitt, „Katholische Verbände und Modernisierung“ überschrieben, behandelt zunächst die Formierungsphase des katholischen Milieus, die etwa um 1830 beginnt. Hier kann man die Entstehung und Entwicklung des Vereins- und Verbandskatholizismus verfolgen, in dem Bildungsarbeit und Freizeitgestaltung eine wichtige Rolle spielten, dessen Kernanliegen aber immer war, die religiöse Praxis und das kirchliche Leben zu intensivieren. Bereits hier werden Problemfelder deutlich. Versuchte einerseits das differenzierte Netzwerk der katholischen Vereine auf den gesellschaftlichen Modernisierungsprozeß zu antworten, so bedrohten andererseits Eigengesetzlichkeiten des Vereinslebens den Vorrang religiöser Vorstellungen. Moderne Freizeitgestaltungen kollidierten mit katholischen Moralvorstellungen (S. 113–118), und Sporttermine erschwerten die Sonntagsheiligung (S. 138–140). Im demokratischen Weimarer Staat gab es zusätzliche Spannungen zwischen dem früher dominierenden katholischen Adel und den neuen Führungseliten in den Vereinen (S. 178 f.). Sozialpolitisches Engagement drohte die religiösen Vereinsanliegen in den Hintergrund zu drängen (S. 185).

Die Untersuchung kann nachweisen, daß im Verlauf der zwanziger Jahre trotz dieser Spannungsverhältnisse die quantitative Ausweitung des katholischen Vereinswesens noch zunimmt, mit den krisenhaften Erschütterungen des Weimarer Staates jedoch die Mobilisierungsfähigkeit und Integrationskraft des katholischen Milieus stagniert und nachläßt. Klar wird herausgearbeitet, daß mit dieser Krise eine innerkirchliche Erneuerungsbewegung einhergeht. In diesem Zusammenhang kommen die Katholische Aktion, die Liturgische Bewegung und die Exerzitienbewegung mit ihren Einkehrtagen zur Sprache. Breiter Raum wird den Bündeln der katholischen Jugend eingeräumt, die in diese Aufbruchsbewegung hineingehört. Dabei wird nicht verschwiegen, daß die „Reichsvisionen“ der Jugendbünde (S. 223) inhaltlich unscharf blieben und Distanz zum Weimarer Staat erkennen ließen.

Am Schluß des ersten Hauptteils stehen Ausführungen zur Wirtschaftskrise und zur nachlassenden Integrationskraft der Zentrumspartei. Dabei wird vermerkt, daß den Einbrüchen, die die Zentrumspartei seit 1928 erleidet, im religiösen Bereich eine Aufwärtsentwicklung entgegensteht (S. 239 f.).

Der zweite Hauptteil trägt die Überschrift „Katholische Verbände und Nationalsozialismus“ und behandelt die Zeit von 1933 bis 1945. Die hier gewählte synchrone Darstellungsform orientiert sich in den einzelnen Abschnitten an den Phasen der Machtdurchsetzung des totalitären Staates und den darauf erfolgten Reaktionen der katholischen Verbände. So tritt der Weg der nationalsozialistischen Behörden, das katholische Vereinswesen aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen, der in dem Verbot von Vereinen, Presseorganen und Kirchenblättern gipfelt, deutlich hervor. Im Blickfeld erscheinen die Behördenvertreter mit ihren Grundüberzeugungen und taktischen Erwägungen. Die Darstellung der Abwehrmaßnahmen von katholischer Seite erfaßt alle Nuancen des rechtlich und organisatorisch möglichen Protests und weist bei der Behandlung des „Demonstrationskatholizismus“ (S. 314) mit seinen Glaubensfahrten und Bekenntnistagen auf die große Entfaltung religiöser Energien hin. In diesem Zusammenhang findet Clemens August Graf von Galen, der Bischof von Münster, als „Führer im Glauben“ (S. 518) die gebührende Berücksichtigung. Immer wird bei der Erörterung von behördlicher Aktion und kirchlicher Reaktion den regionalen Besonderheiten Rechnung getragen, thematisiert werden auch die Unterschiede zwischen Stadt und Land.

Mit großer Sorgfalt erfaßt die Arbeit die Ereignisse auf der unteren Ebene des katholischen Milieus. Hier eröffnen sich Einblicke in den Stimmungswandel von der „Konkordatseuphorie“ (S. 275) im Sommer 1933 über die Stationen von Entfremdung und Desillusionierung bis hin zum Prozeß des „Aufbruchs nach innen“ (S. 368) und den Formen „religiös begründeter Resistenz“ (S. 405). Die Darstellung des Wandlungsprozesses „Aufbruch nach innen“ liefert gleichzeitig viele Beispiele dafür, wie sehr nun der Pfarrer, nachdem vereinsmäßige Arbeit nur noch eingeschränkt oder nicht mehr möglich ist, zur „Integrationsfigur vor Ort“ wird (S. 499). Neben die Aussagen, die von der Selbstbehauptung des Milieus berichten, rücken aber in zunehmendem Maße die Angaben über Lähmungserscheinungen und Mitgliederschwund in den Vereinen. Überwachungsmechanismen, Repressalien und Drangsalierungen führen vor allem in den Jugendverbänden zu einem schleichenden und unaufhaltsamen Erosionsprozeß, auf den die Hinweise mit fortschreitender Lektüre zunehmen (S. 330, 364, 468–477 und 546). Die Endphase dieses Erosionsprozesses kann man in den letzten Abschnitten unmittelbar miterleben. Die Kolpingvereine, sofern noch Reststrukturen vorhanden sind, existieren nur noch „im Schatten der Pfarrgemeinde“ (S. 546), und der Pfarrjugendseelsorge bleibt nur noch die „kleine Herde“ der Meßdienerkreise (S. 566–568).

Die Ausführungen im Text werden durch 19 instruktive Abbildungen, 16 übersichtlich angeordnete Tabellen und einen Anhang ergänzt. Der Anhang enthält Schaubilder zu den Organisationsstrukturen katholischer und nationalsozialistischer Verbände, die Polizeiverordnung der Gestapo Münster vom 26. Februar 1937 betr. die Veranstaltungen der konfessionellen Organisatio-

nen und die Anweisung von Galens vom 11. November 1937 an den Klerus der Diözese Münster betr. der Seelsorge an der männlichen Jugend. Ein Blick in das umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis zeigt die umfassende Anlage der Arbeit, die durch ein kombiniertes Personen-, Orts- und Sachregister mit sehr guten Differenzierungen zu vielen Stichworten abgerundet wird.

Die Arbeit dokumentiert in eindrucksvoller Weise, wie das breite Instrumentarium des Historikers genutzt wird. Methode, Materialbasis und Ergebnisse verleihen ihr im Rahmen der zeitgeschichtlichen Forschung einen hohen Rang. Sprachliche Gestaltung und Strukturierung des Stoffes machen die Lektüre in jedem Abschnitt zu einem Genuß.

Helmut Busch

Otto Hass, Hermann Strathmann, Christliches Denken und Handeln in bewegter Zeit, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft Bamberg, Bamberg 1993, 505 S., 5 Abb.

Die Untersuchung, die gekürzte Fassung einer Dissertation an der Universität Erlangen-Nürnberg, zeichnet ein Lebensbild des Erlanger Neutestamentlers Hermann Strathmann (1882–1966). Auf die Einleitung, in der Aufgabe, Quellenlage und Vorgehensmethode beschrieben werden, folgt der Abschnitt über Strathmanns Lebensweg bis zur Berufung nach Erlangen im Jahre 1918. In diesem Abschnitt werden drei Faktoren herausgearbeitet, die für Strathmanns Denken und Handeln konstitutiv sind: die Herkunft aus Westfalen, das Vorbild Adolf Stoeckers und die Prägung durch Martin Kähler. Im Pfarrhaus in Opherdicke in der Grafschaft Mark, in dem Strathmann aufwuchs, war die Minden-Ravensberger Tradition lebendig, die vaterländische, soziale und christliche Gesinnung als unauflösliche Einheit begriff. An Adolf Stoecker beeindruckte die „Einheit seines Denkens und Handelns“ (S. 21). Differenzierend wird aber hervorgehoben, es gebe keinen Anhaltspunkt dafür, „daß antisemitische Gesinnung eine entscheidende Antriebskraft der politischen Betätigung Strathmanns gewesen“ sei (S. 20). Das Fundament seines theologischen Denkens erhielt Strathmann bei Martin Kähler in Halle. Eine Zusammenstellung von Zitaten (S. 32–41) belegt eindrucksvoll, wie sehr die Theologie Käblers für Strathmann bestimmend war und wie oft er auf prägnante Formulierungen seines Lehrers zurückgegriffen hat. Der Verweis auf theologische Positionen Käblers durchzieht das Buch wie ein roter Faden (vgl. besonders S. 73, 99, 215, 227, 278 u. 293).

In dem folgenden Abschnitt „Strathmann als Politiker und Mitglied der Erlanger Theologischen Fakultät bis zum Beginn des Dritten Reiches“ entspricht die Reihenfolge der Aufgabenbereiche der Gewichtung, die Strathmann selbst vorgenommen hat. Das politische Engagement, hervorgerufen durch die deutsche Niederlage im Ersten Weltkrieg, war so intensiv, daß in der Zeit der Weimarer Republik die theologischen Lehrverpflichtungen dahinter zurücktraten. Diese Akzentsetzung spiegelt sich auch in der Strukturierung des Abschnittes. Das politische Wirken Strathmanns wird auf den Seiten 72 bis 213 behan-

delt, für die Darstellung der theologischen Arbeit genügen die Seiten 213 bis 250.

Die Beschreibung der politischen Arbeit Strathmanns beginnt mit einer Darstellung seiner sozialetischen und ordnungstheologischen Überlegungen. Dabei wird besonders auf die enge Verbindung von christlicher und vaterländischer Gesinnung hingewiesen. Daß Strathmann diese Verbindung exegetisch aus dem Gebrauch des Wortes *laos* im Neuen Testament abzuleiten versucht, stößt auf die überzeugende Kritik des Autors (S. 80–83).

Strathmann gehörte dem bayerischen Landesverband der Deutschnationalen Volkspartei an. Er wurde 1919 in den bayerischen Landtag gewählt und war seit 1920 Mitglied des Reichstages. Innerhalb der deutschnationalen Reichstagsfraktion stand er auf dem christlich-sozialen Flügel. Als Alfred Hugenberg 1928 die Parteiführung übernahm und dazu überging, in der Reichstagsfraktion den Fraktionszwang schärfer zu handhaben, schied Strathmann aus der Fraktion aus, weil er diese Linie aus Gewissensgründen nicht billigen konnte (S. 39, 145f. u. 149f.). Er schloß sich dem Christlich-Sozialen Volksdienst an und blieb bis 1933 Reichstagsabgeordneter.

In seiner praktischen politischen Arbeit hat Strathmann auch verfassungsrechtliche Fragen (Revision der Weimarer Verfassung) und außenpolitische Themen (Kritik am Versailler Vertrag) angesprochen. Eindeutig im Vordergrund stehen aber Bereiche, die mit seinem Beruf als Theologe zusammenhängen. So kommen seine Bemühungen zur Sprache, nach der Umwälzung von 1918 der Kirche den notwendigen Freiraum für ihre Aufgaben zu sichern, ebenso seine Bestrebungen, die Bekenntnisschule reichsgesetzlich zu verankern und die Verbreitung von Schund- und Schmutzliteratur einzuschränken. Erwähnt werden sein Einsatz zur Bekämpfung des Alkoholismus, seine Ausführungen zur Problematik des gesetzlichen Eides, zur Begründung des Strafrechtes und zur Thematik der Eugenik. Berücksichtigt werden seine Auseinandersetzungen mit nichtchristlichen Weltanschauungen, wobei Ludendorffs Tannenbergbund und der Nationalsozialismus im Mittelpunkt stehen. Vermerkt wird schließlich, daß Strathmann die Machtergreifung Hitlers zunächst abwartend beurteilt hat, wobei der Hinweis nicht fehlt, daß anfänglich auch Karl Barth diese Haltung eingenommen hat (S. 206). Mit dem Bericht über nationalsozialistische Bemühungen, Strathmann 1933 aus dem Lehramt zu drängen, schließen die Ausführungen über die politische Tätigkeit.

Die Darstellung der theologischen Arbeit in diesem Zeitraum beginnt mit Strathmanns Einschätzung der religionsgeschichtlichen Untersuchungen für die neutestamentliche Exegese. Obwohl sich Strathmann selbst mit einer religionsgeschichtlichen Arbeit über die frühchristliche Askese habilitiert hatte, zeigt er Vorbehalte gegenüber dieser Betrachtungsweise. Sie konnte nach seiner Meinung viele Einzelheiten aufhellen, aber nicht die Entstehung des Christentums „erklären“ (S. 215). Wissenschaftler, die das Christentum lediglich im Rahmen der Religionsgeschichte sahen, stießen deshalb auf seine Kritik. Namentlich erwähnt werden der Althistoriker Eduard Meyer und Adolf von Harnack.

Beachtung finden weiter die Kontroversen mit Karl Barth und Rudolf Bultmann. Bei Barth sah Strathmann eine Vermischung von „Dogmatik und

Exegese“ (S. 221). Bemerkenswert ist eine Einschätzung, mit der Strathmann zu Barths Kritik an der liberalen Theologie Stellung nimmt: „Wäre Barth z. B. durch die Schule M. Kählers gegangen, so wäre das ganz unmöglich gewesen“ (S. 220). Von Bultmann trennte Strathmann die unterschiedliche Einschätzung der hellenistischen Tradition bei der Entstehung des Christentums. Für Strathmann war hier die „Bedeutung des jüdischen Mutterbodens“ (S. 223) der entscheidende Faktor. In einem zeitlichen Vorgriff wird auch schon der 1941 erschienene Aufsatz Bultmanns „Neues Testament und Mythologie“ behandelt. Aus den zitierten Äußerungen Strathmanns geht hervor, daß er nicht die Fragestellung als solche kritisierte, wohl aber die mangelhafte Bestimmung des Begriffes Mythos.

Das Kapitel „Erlanger Kollegen“ informiert über die Zusammensetzung der Erlanger Theologischen Fakultät und Strathmanns Verhältnis zu den einzelnen Kollegen. Hier kann man das beginnende Spannungsverhältnis zwischen Strathmann und dem strengen Lutheraner Werner Elert verfolgen. Elert, 1923 als Kirchenhistoriker nach Erlangen berufen, kam 1925 noch nicht auf den Lehrstuhl für systematische Theologie, weil sich Strathmann mit anderen Kollegen für Paul Althaus entschieden hatte (S. 233–235).

Da Vorlesungsmanuskripte nicht zur Verfügung standen, wird Strathmanns Lehrtätigkeit nur mit den Titeln der Vorlesungen und Übungen belegt, soweit sie in den Vorlesungsverzeichnissen ausgewiesen sind. Zur Lehrtätigkeit Strathmanns wird aber völlig zu Recht dessen Tätigkeit als Rezensent der neu erschienenen theologischen Literatur in der Zeitschrift „Die Theologie der Gegenwart“ gerechnet. Diese Tätigkeit übte Strathmann von 1923 bis 1938 aus.

In dem nun folgenden Abschnitt „Strathmanns Arbeit für Kirche und Theologie in der Zeit des Dritten Reiches“ geht es zunächst um die Stellung Strathmanns und seiner Fakultätskollegen in der beginnenden Auseinandersetzung zwischen Deutschen Christen und Bekennender Kirche. Die Stichworte für die Untersuchung sind die Machtübernahme Hitlers, die Bedeutung des Alten Testaments, die Übernahme des Arierparagraphen in das Kirchenrecht, der „Maulkorberlaß“ des Reichsbischofs Ludwig Müller vom 4. 1. 1934, die Barmer Theologische Erklärung vom 31. 5. 1934 und der Ansbacher Ratschlag vom 11. 6. 1934. Es wird deutlich, daß bei allen diesen Themen die Erlanger Theologische Fakultät keine einheitliche Meinung vertreten hat. Meist stand Strathmann allein gegen seine übrigen Kollegen. So hat aus Erlangen nur er den Einspruch von insgesamt 34 Theologieprofessoren gegen den „Maulkorberlaß“ unterschrieben (S. 274), und nur er äußerte sich von den Erlanger Kollegen bejahend zur Barmer Erklärung (S. 278). Die unterschiedlichen kirchenpolitischen Zielsetzungen und innerprotestantischen konfessionellen Bindungen, die zu den getrennten Voten führen, werden einleuchtend begründet. Dabei tritt auch hier immer wieder der Lutheraner Werner Elert mit seinen Anschauungen ins Blickfeld. Strathmann, der innerlich auf der Seite der Bekennenden Kirche stand, ist dennoch nicht ihr Mitglied geworden. Als Begründung wird die Vermutung ausgesprochen, er habe sich für die „Position des Vermittlers“ (S. 282) offen halten wollen, falls es zu einer Verständigung mit den Deutschen Christen kommen sollte.

Unbeschwert von den Verpflichtungen eines politischen Amtes konnte sich Strathmann nun ganz seinen Aufgaben als Neutestamentler zuwenden. Seine zahlreichen Beiträge und Veröffentlichungen werden dabei unter den folgenden Themenbereichen dargestellt: Revision der Lutherbibel, Kanongeschichte, Mitarbeit am Neuen Testament Deutsch, Auslegung der Johannes-Apokalypse, Mitarbeit am Theologischen Wörterbuch und Auseinandersetzung mit dem Katholizismus. Der Schwerpunkt liegt bei der Mitarbeit am Neuen Testament Deutsch. Strathmann stellte sich hier zur Verfügung, weil er nicht nur wissenschaftlich, sondern auch volksmissionarisch arbeiten wollte. Seine Auslegungen des Hebräerbriefes und des Johannesevangeliums, die er für diese Kommentarreihe schrieb, werden nach Intention und Aufbau vorgestellt. Referiert wird auch die Aufnahme durch die Zeitgenossen. Dabei wird deutlich, daß die Anerkennung, vor allem des Johannes-Kommentars, nur eine bedingte gewesen ist (S. 321), weil Strathmann den Weg der religionsgeschichtlichen Einordnung, den Bultmann eingeschlagen hatte, nicht mitgehen wollte.

Besonders umfangreiche Ausführungen sind der Tätigkeit Strathmanns als Herausgeber und verantwortlicher Redakteur der Theologischen Blätter gewidmet. Strathmann nahm diese Aufgabe seit 1935 zusammen mit Karl Ludwig Schmidt wahr, von 1937 bis zum Verbot der Theologischen Blätter im Jahre 1942 lag die Leitung bei ihm allein. Erläutert werden nicht nur die wissenschaftliche Zielsetzung, sondern auch die verschiedenen Methoden der Kritik, mit denen Strathmann den antichristlichen Tendenzen des nationalsozialistischen Regimes zu begegnen suchte. Man kann den Weg der fortgesetzten Disziplinierungsmaßnahmen verfolgen, die schließlich zum Verbot der Zeitschrift führten, obwohl Strathmann wiederholt Kompromißbereitschaft signalisierte. Dabei hatte Strathmann in der Anfangsphase des Zweiten Weltkrieges eindeutig zustimmende Artikel zu den militärischen Erfolgen des Dritten Reiches geschrieben. Daß diese Artikel nicht opportunistisch gemeint waren, sondern innerer Überzeugung entsprachen, zeigen seine geschichtstheologischen Auffassungen, die eingehend analysiert und kritisch erörtert werden. Im Rahmen dieser Auffassungen werden auch die Äußerungen großer Betroffenheit über das Kriegsgeschehen und die sich abzeichnende Niederlage Deutschlands referiert, die bei Strathmann 1943 einsetzen.

Im letzten biographischen Abschnitt „Strathmanns Mitarbeit im öffentlichen Leben nach dem zweiten Weltkrieg“ macht schon die Überschrift deutlich, daß nun noch einmal die politische Tätigkeit im Vordergrund steht. Strathmann konnte diese Tätigkeit aber erst nach 1948 beginnen, nachdem er sich einem Spruchkammerverfahren, das vor allem wegen seiner Fehleinschätzungen zu Beginn des Krieges gegen ihn angestrengt worden war, gestellt hatte. Sein politischer Weg führte ihn dann von der CSU über den vergeblichen Versuch, den Christlich-Sozialen Volksdienst wiederzubeleben, zur Deutschen Friedensunion. Dabei wird überzeugend nachgewiesen, daß der Wechsel vom rechten zum linken Parteienspektrum nicht mit einem Wechsel der politischen Grundüberzeugungen zusammenhängt, weil immer die „deutsch-nationale Gesinnung“ (S. 450) mit der Forderung nach der Wiedervereinigung maßgebend blieb. Westintegration und Wiederaufrüstung widersprachen nach Strathmanns Auffassung dem

Wiedervereinigungsgebot, das die Deutsche Friedensunion in ihrem Programm an den Anfang stellte (S. 456). Beim Austritt aus der CSU waren zudem antikaatholische Ressentiments wirksam.

Im Schlußkapitel des Abschnittes steht der Satz: „Strathmann war seiner theologischen und politischen Herkunft und Zielsetzung nach ein Mann des 19. Jahrhunderts“ (S. 459). Anschließend wird die Frage gestellt, ob man von einer Weiterwirkung seiner politischen und theologischen Arbeit sprechen könne. Die Frage wird für den politischen Bereich mit einem klaren Nein beantwortet. Für den theologischen Bereich fällt das Urteil nach der Durchsicht einschlägiger Kommentarwerke und einiger Reihen zur Predigtliteratur differenzierter aus. Es heißt, Strathmann sei „zwar nicht vollständig vergessen“ (S. 460) und finde auch in Einzelfragen weiterhin Beachtung, reiche aber an die Bedeutung etwa des Bultmannschen Johanneskommentars nicht heran.

Die „Schlußbemerkungen“ bringen eine Zusammenfassung grundsätzlicher Einsichten Strathmanns und untersuchen, ob seine theologischen und politischen Zielsetzungen „heute noch von irgendeiner Bedeutung sein können“ (S. 468). Dabei findet der Neutestamentler uneingeschränkte Zustimmung, weil er immer an der christologischen Mitte der Bibel und am Formal- und Materialprinzip der Reformation festgehalten habe. Als nicht wiederholbar werden dagegen die Koppelung von christlichem Glauben und weltanschaulichen Traditionen, die der Politiker vorgenommen hat, bezeichnet, weil sie „nur zur Verfälschung der biblischen Offenbarung“ (S. 469) führen können.

Ein Verzeichnis der Schriften Strathmanns, in dem die Rezensionen gesondert ausgewiesen sind, ein umfassendes Literaturverzeichnis und ein Personenregister vervollständigen die Angaben des Buches.

Die Arbeit gefällt durch die Sorgfalt der Untersuchung sowie durch die abgewogenen und fundierten Urteile, denen man uneingeschränkt folgen kann. Jeder, der an der Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments und seiner Schriften interessiert ist, wird in dem Buch viele interessante Einzelheiten finden. Vor allem auf die Anfangsphase des Kirchenkampfes fällt manches Licht. Bereichert werden die Kenntnisse über die christlich-soziale Gruppe der deutschnationalen Reichtagsfraktion. An dieser Stelle läßt sich noch einmal die Brücke nach Westfalen schlagen. Langjähriger Fraktionskollege von Strathmann war hier der westfälische Sozialpfarrer Reinhard Mumm (1873–1932), der mit ihm die kulturpolitische Arbeit der Fraktion prägte. Strathmann kam aus Westfalen. Seine theologischen Prüfungen, der Besuch des Predigerseminars und die Ordination führten ihn nach Westfalen. In Bethel arbeitete er als Praktikant „in der blauen Schürze“ (S. 45), an der Theologischen Schule als Lehrer der hebräischen Sprache. Es ist zu wünschen, daß sein Lebensbild auch in Westfalen seine Leser findet.

Helmut Busch

Joachim Mehlhausen (Hrsg.), ... und über Barmen hinaus, Studien zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Festschrift für Carsten Nicolaisen zum 4. April 1994 (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, Band 23), Göttingen 1995, 642 S.

Die umfangreiche Festschrift bietet eine breite Palette von Beiträgen, die zeitlich, geographisch und thematisch weit gefächert sind. In chronologischer Reihenfolge werden Untersuchungen zur Zeit der Weimarer Republik, zu den Jahren des Dritten Reiches und zur Nachkriegszeit vorgelegt.

Die drei ersten Arbeiten behandeln zeitlich übergreifende Themen. E. Feil bemüht sich, ausgehend von den Arbeiten der Juristen Daniel Clasen (1622–1678) und Carl Schmitt (1888–1985) sowie des Theologen Erik Petersen (1890–1960), um eine Differenzierung der Begriffe „politische Religion“ und „politische Theologie“. H. Boberach benennt in seinem Artikel „Pfarrer als Parlamentarier“ für die Zeit von 1848 bis 1990 evangelische Theologen, die als Abgeordnete in der Deutschen Nationalversammlung, im Reichstag und im Bundestag gesessen haben. J. R. C. Wright kommt in seinen englischsprachigen Betrachtungen über den Deutschen Protestantismus im 20. Jahrhundert zu dem Ergebnis, das Verhältnis von Staat und Kirche sei richtungweisend durch Karl Barth in seinem Vortrag „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ (1946) festgelegt worden.

Die Zeit der Weimarer Republik ist mit drei Beiträgen vertreten. H. Anzinger bestimmt die politische Position Barths zu Beginn der Weimarer Zeit als die eines parteipolitisch nicht gebundenen „demokratischen Sozialismus“ (S. 98), die eine Annäherung an den Kommunismus strikt ausschloß. K. Nowak bringt eine Reflexion zur Genealogie und zum historischen Erscheinungsbild des Religiösen Sozialismus, und E.-M. Zehrer analysiert Arthur Dinters Auffassung über die Funktion der Religion in einem nationalsozialistischen Staat im Jahre 1928.

Den größten Teil der Festschrift bilden Untersuchungen, die sich mit Fragestellungen in der Zeit des Dritten Reiches befassen. Hier stehen biographisch ausgerichtete Beiträge im Vordergrund. Von folgenden Persönlichkeiten werden bestimmte Lebensabschnitte oder einzelne Episoden behandelt – die Reihenfolge folgt der Abfolge der Artikel –: Bischof August Marahrens (I. Mager), Oberkonsistorialrätin Elisabeth Schwarzhaupt (H.-M. Lauterer), Professor Hanns Rückert in Tübingen (S. Bräuer), Kardinal Michael Faulhaber in München (P. Ritter-Müller und A. Wouters), Vizekanzler Franz von Papen (H. Stoesesandt), Eberhard Bethge sowie Dietrich Bonhoeffer (persönliche Rückblicke E. Bethges), Otto Ohl, geschäftsführender Direktor des Rheinischen Provinzial-Ausschusses für Innere Mission (H. Faulenbach), Pfarrer Friedrich von Bodelschwingh (T. M. Schneider), Pfarrer Walter Hildmann im bayerischen Gauting (B. Mensing), Dichter und Schriftsteller Jochen Klepper (U. Büttner) und Flüchtlingsseelsorger Friedrich Forell (E. Röhm und J. Thierfelder). Mit besonderer Anteilnahme liest man hier die Untersuchung über Jochen Klepper, die seinen „Untergang“ zum Thema hat und im „Kontext der Entrechtung der christlich-jüdischen ‚Mischfamilien‘“ (S. 344) dargestellt wird.

Neben den biographisch bestimmten Beiträgen stehen solche mit themati-

schen Schwerpunkten. H. Maier behandelt den christlichen Widerstand im Dritten Reich und fragt besonders nach seinen Motiven und Begründungen. G. Grünzinger analysiert die Fürbittenlisten der Bekennenden Kirche und geht in Unterabschnitten auf die Aufnahme in die Fürbittenlisten ein sowie auf die Probleme, die sich aus der Verlesung der Fürbittenlisten ergaben. H. Immenkötter beschreibt an einem konkreten Beispiel die „Vernichtung lebensunwerten Lebens jüdischer Behinderter“.

Eine dritte Gruppe von Beiträgen wird durch ihren geographischen Rahmen charakterisiert. H. Braun berichtet über die Lüneburger Konferenz vom 7. 10. 1935, auf der Bruderratsvertreter aus den niederdeutschen Kirchen zu einem engeren Zusammenschluß im niederdeutschen Luthertum zu kommen suchten. K. Schwarz kommentiert und veröffentlicht eine Wiener Hörfunksendung aus dem Jahr 1936, in der der Kirchenkampf in Deutschland dargestellt wird. J. H. Schjörring referiert über „Nordisches Luthertum zur Zeit des Zweiten Weltkrieges“. Dabei kommen nicht nur neue Akzente in der Luther-Interpretation zur Sprache, sondern auch das problemgeladene Verhältnis zum Luthertum in Deutschland. Mit M. Greschats „Anmerkungen zum deutschen Protestantismus in Polen in der Zeit des Nationalsozialismus“ enden die Untersuchungen zu dieser Epoche.

Die Abhandlungen, die zur Zeit nach 1945 vorgelegt werden, beginnen mit zwei Arbeiten zur Institutionen- und Organisationsgeschichte des deutschen Protestantismus. N. A. Schulze informiert über den Weg von der Deutschen Evangelischen Kirchenkanzlei zur Kanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland und geht dabei auf den Konflikt zwischen dem damaligen Oberkonsistorialrat Heinz Brunotte und Hans Asmussen ein. Der Münsteraner Kirchenhistoriker W.-D. Hauschild – der einzige Beitrag in der Festschrift, der aus Westfalen vorgelegt wird – beschreibt die Entwicklung vom „Lutherrat“ zur 1948 konstituierten Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland (VELKD) und berücksichtigt hier eingehend das Spannungsverhältnis zur Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).

Mehrere Beiträge lassen sich nicht unter einem thematischen Oberbegriff zusammenfassen. Zu dieser Gruppe zählt die Arbeit von J. Mehlhausen über frühe Stimmen in der Schuld Diskussion nach 1945. Mehlhausen verweist dabei auf Dietrich Bonhoeffer, den Briefwechsel zwischen Hans Asmussen, Willem A. Visser't Hooft und Adolf Freudenberg, sowie auf Theophil Wurm, Martin Niemöller, Heinrich Vogel, Ernst Wiechert, Rudolf Alexander Schröder und Reinhold Schneider. F. W. Graf wendet sich in seiner Abhandlung dem Freien Protestantismus zu und veröffentlicht ein unbekanntes Memorandum des Marburger Systematikers Theodor Siegfried aus dem Jahre 1946. U. Bayer bringt einen Vorgang zur Sprache, der 1953 die Evangelische Akademie Bad Herrenalb betraf. Hier hatte der Staatsrechtler Carl Schmitt versucht, als Redner aufzutreten, um aus seiner Isolierung nach 1945 herauszukommen.

Nicht ausgeklammert ist in der Festschrift die Situation der evangelischen Kirche in der DDR. T. Rendtorff widmet sich den historischen Aspekten der „Kirche im Sozialismus“, er kennzeichnet den Prozeß der kirchlich-theologischen Annäherung an den Sozialismus, nennt die Orientierungsmuster der Annäherung

und entwickelt zum Schluß „Vorschläge zu mehr systematischen Konsequenzen für die Sozialethik“ (S. 582). C. Vollnhals schildert die Aktivitäten von Oberkirchenrat Gerhard Lotz für das Ministerium für Staatssicherheit. Hier kann man nachlesen, wie Lotz den langjährigen thüringischen Landesbischof Mitzenheim zum Arrangement mit dem SED-Staat drängte. A. Silomon beschreibt an einer Veranstaltung, die am 2. November 1989 im Bezirk Potsdam abgehalten wurde, die Situation, in der sich damals die DDR-Kirchenpolitik befand.

In die Diskussion um die Methoden der Zeitgeschichte bzw. der Kirchlichen Zeitgeschichte greifen die Überlegungen von A. Doering-Manteuffel und L. Siegele-Wenschkewitz ein. Doering-Manteuffel plädiert dabei für eine „dynamische Zeitgeschichte“ (S. 620) und lehnt es ab, die mit den Jahren 1917/18 einsetzende Epoche noch einmal zu partikularisieren. Siegele-Wenschkewitz reklamiert einen Perspektivenwechsel in der Kirchengeschichtswissenschaft für das Verhältnis von Christentum und Judentum. Der veränderte Blick, der die Juden als „eigenständig Glaubende und eigenständig Handelnde“ (S. 628) erfassen soll, wird an einigen Themenkomplexen verdeutlicht.

Auch für die Zeit nach 1945 fehlt nicht der Blick über die deutschen Grenzen. J. S. Conway beschreibt in seinem englischsprachigen Beitrag die Wandlungen, denen die Lehren und Handlungen der Kirchen in jüngster Zeit im Verhältnis zum Judentum (Judaism) und zum jüdischen Volk unterlagen. G. Kretschmar, der Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Rußland, der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien, zeichnet den gegenwärtigen Zustand dieser Kirche und nennt die vielfachen Aufgaben, die bewältigt werden müssen. Kurz und einprägsam erläutert J. Hampel im Schlußbeitrag die „civil religion“ der USA.

Ein Verzeichnis der Schriften von Carsten Nicolaisen und ein Register der Autoren beschließen den Band, in dem sich wiederholt auch Wege nach Westfalen öffnen. In die Übersicht über Pfarrer als Parlamentarier werden auch die in Westfalen gewählten Abgeordneten Hofprediger Adolf Stoecker (versehentlich als Oberhofprediger bezeichnet, S. 49), Reinhard Mumm (S. 51 f. und 54 f.) und Karl Koch (S. 54) eingeordnet. Neben ihnen steht der aus Westfalen stammende Erlanger Neutestamentler Hermann Strathmann (S. 54 f.). Die Abhandlung über die Fürbittenliste der Bekennenden Kirche berücksichtigt die westfälischen Theologen Ludwig Steil (S. 279 f.) und Dr. Hans Ehrenberg (S. 281) und erwähnt Hans Joachim Iwand, der mit seinem Predigerseminar 1937 in Dortmund eine neue Heimat fand (S. 291). Auf besonderes Interesse wird in Westfalen die Arbeit von T. M. Schneider über das Verhältnis Friedrich von Bodelschwings zum Reichsminister Kerrl stoßen. Schneider analysiert in dem „Kollaboration oder Vermittlung im Dienste des Evangeliums?“ genannten Aufsatz die Kontakte zwischen Bodelschwing und Kerrl und zieht das Resümee, Bodelschwing sei kein Kollaborateur gewesen, habe in seiner Haltung aber eine „gewisse Naivität“ und ein „falsches Harmoniebedürfnis“ (S. 317) erkennen lassen.

Alle Bearbeiter der Beiträge erweisen sich als fundierte Kenner der Sachgebiete. Differenzierte Urteile und Sorgfalt in der Argumentation führen zu neuen Erkenntnissen. Wiederholt wird auf Desiderate der Forschung aufmerksam gemacht. So mahnt H. Faulenbach in seinen Ausführungen über Otto Ohl die Biographie dieses für die Innere Mission bedeutsamen Mannes an (S. 296,

Anm. 2). F. W. Graf fordert in Verbindung mit seinen Darlegungen über Theodor Siegfried die Berücksichtigung der theologischen Jungliberalen in einer protestantischen Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts (S. 501f.). T. Rendtorff vermerkt in seinem Artikel über die „Kirche im Sozialismus“, daß die „Geschichte der Barthdeutung wie der Bonhoefferrezeption in der DDR“ noch nicht geschrieben worden ist (S. 589).

Leider fehlt in der reichhaltigen Festschrift ein Register. Vor allem ein Personenregister hätte die Fülle der Hinweise, die z. T. auch in den Anmerkungen vorliegt, zusätzlich erschlossen.

Helmut Busch

Thomas Küster, Alte Armut und neues Bürgertum, Öffentliche und private Fürsorge in Münster von der Ära Fürstenbergs bis zum Ersten Weltkrieg (1756–1914) (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster, Serie B, Band 17/2), Münster 1995, VIII u. 352 S., 17 Abb.

Die Vorstellung des aus einer von Prof. Gründer betreuten Dissertation 1994 hervorgegangenen Buches soll mit Hüffers, eines bedeutenden münsterschen Bürgers, Bemerkungen zu seinem Entwurf einer Städteordnung für die Provinz Westfalen vom 13.12.1826 beginnen:

„Das eigentliche Prinzip der Städteordnung vom 19. November 1808 ist unverkennbar die Absicht, die Einwohner einer von besoldeten Staatsbeamten ausgeübten fortdauernden und selbst bis ins Einzelne gehenden Bevormundung in Gemeindeangelegenheiten zu entziehen, diese vielmehr unter gehöriger Aufsicht der eigenen Verwaltung der Eingesessenen zu überlassen, um dadurch eine vermehrte Teilnahme und lebendigere Mitwirkung der Einzelnen zum Gesamtwohl hervorzubringen und so die Menschen zu wahren Stadt- und Staatsbürgern heranzubilden“ (aus Johann Hermann Hüffer – Lebenserinnerungen, Briefe und Aktenstücke bearbeitet und herausgegeben von Wilhelm Steffens Münster – Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung – 1952 S. 394).

Wen es wundern sollte, daß Armenfürsorge in Hüffers „Bemerkungen“ nicht vorkommt, der sollte sich erinnern lassen an eine kleine Schrift seines Onkels:

„Über Armensteuern“ von Wilhelm Hüffer, ehemaliger Prior der supprimierten Benedictiner Abtey Liesborn und nun Pfarrer daselbst. Münster, 1819. (In der Aschendorffschen Buchhandlung). In § 21 heißt es:

„Mittel, auch die wenigen Wunder der Liebe, die noch in der Welt sind, wegzuschaffen.“ – „Will der Regent nun auch aus seinen Staaten die noch vorsehenden Wunder der Liebe wegschaffen, so gebiete er nur Armensteuern. – Gleich wird es heißen: „Ich gebe meine Armensteuern, und nichts mehr, als ich besteuert bin ... Sollte ich, „fragt nun die Liebe, die ehemals so freygebig war, die an gar keinen Kalkül dachte, so gern den Hungernden speisete, den Nackten bekleidete, so gerne gab, so freudig wirkte, soll ich nun mehr thun als mein noch reicherer Nachbar, da es nun Pflicht und nicht mehr Liebe ist? ich werde mich wohl hüten, daß ich mir keine neue Pflicht auferlege ...“

Seit dem Mittelalter bestimmten vor allem der Rat, die Kirche und wohlhabende Bürger als Verwalter der zahlreichen Armenstiftungen die kommunale Sozialpolitik. Daß die Angehörigen der alten Eliten ihre Schlüsselstellung zu erhalten suchten, das ist auf diesem Hintergrund leicht zu verstehen. Die Neuordnung der lokalen Armenverwaltung am Ende des 19. Jahrhunderts stand dann – auch als Folge des Kulturkampfes – ganz im Zeichen eines lebendigen Bewußtseins der sozialen Verpflichtung zur Caritas im christlichen Verständnis. – Die Entscheidung des Magistrats, zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Armenfürsorge eine enge Kooperation mit Hilfsvereinen einzugehen, fiel in eine Phase, in der die kommunalen Verwaltungen umfassend ausgebaut wurden. Den vom liberalen Bürgertum geprägten Städten erschien dies als Rückfall in Zeiten kirchlicher Armenpflege. In Münster bereitete sich jedoch frühzeitig der Übergang zur dualen Struktur kommunalen Wohlfahrtswesens vor, die in der Weimarer Republik weite Verbreitung fand.

Im Einleitungskapitel (SS 1–17) wird zunächst die Fragestellung „Alte Armut und neues Bürgertum“ auf dem Hintergrund der Stadtgeschichte verdeutlicht. Als Hauptstadt des 1802 aufgehobenen Fürstbistums und Sitz preußischer und französischer Zentralbehörden wurde Münster zum Versuchsfeld für die Reformexperimente der Landesherren und ihrer Beamten.

Nach der Revolution von 1848/49 veränderten sich die Voraussetzungen für eine weitere Ausgestaltung grundlegend. Dabei wurde die Provinzialhauptstadt im Laufe des 19. Jahrhunderts zunächst zur Vorreiterin, dann aber zur Nachzüglerin bei der Einführung neuer Fürsorgemodelle.

Über den Forschungsstand wird sodann berichtet mit der Bemerkung, daß der öffentlichen und privaten Sozialfürsorge vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit zuteil wurde. Dabei wird festgestellt, daß öffentliche, private und kirchliche Armenfürsorge bisher weder als Aspekte lokaler Sozialgeschichte noch als Schnittpunkt innerstädtischer Konflikte behandelt wurden. – Bei seinen Forschungen konnte sich der Vf. auf mehrere unveröffentlichte Examens- und Magisterarbeiten stützen, die Zugänge zu dem sehr erheblichen Quellen- und Aktenbestand in einer Vielzahl von öffentlichen und privaten Archiven suchten (Zusammenstellung auf SS 292–294). Dabei bestätigte es sich, daß wir mehr über Motive, Ziele und Maßnahmen der Fürsorge als über die tatsächliche Lebenslage Armer wissen. – Schon hier sollen die umfänglichen und sorgfältigen Tabellen und Grafiken besonders erwähnt werden, die zu schneller Übersicht auf SS. 289 f. zusammengestellt sind. – Die auf den Seiten 297 bis 340 zusammengestellten gedruckten Quellen und die Literatur zeigen, wie sorgfältig und umfänglich die Arbeitsergebnisse erhoben und abgesichert sind. – Durch das Register auf den Seiten 341 bis 350 läßt sich das Werk gut erschließen. 17 Abbildungen vermitteln manche gute Anschauung.

– Angemerkt sei, daß 1996 ebenfalls im Aschendorff-Verlag eine 430 Seiten umfassende Dokumentation von bisher nicht veröffentlichten Staats- und Magisterarbeiten erschienen ist, die gute Möglichkeiten erschließt, von weiteren Forschungsergebnissen zu erfahren. Dabei handelt es sich um den ersten Band der „Studien zur Geschichte der Armenfürsorge und Sozialpolitik in Münster“. So kann man nur gespannt sein auf weitere Veröffentlichungen in dieser Reihe.

Im zweiten Kapitel (SS 18–30) geht es unter der Überschrift „Gedächtnis und soziale Leistung“ um die mildtätigen Stiftungen in ihrer Bedeutung für die kommunale Armenfürsorge. Dabei ergeben sich gute Einsichten in verschiedene Stiftungswellen, die eben nicht nur in die Domelemosyne und den allgemeinen Armenfonds eingehen.

Das dritte Kapitel (SS 31–116) stellt die Vereinheitlichung und „Verstaatlichung“ zwischen 1756 und 1815 dar und gibt gut dokumentierte Veränderungen von der „sozialen Disziplinierung“ bis zum „droit à l'assistance“ in napoleonischer, bergisch-französischer Zeit.

„Obwohl sich die gebildeten Schichten Münsters, die über die Buchhandlung Theissing bevorzugt naturwissenschaftliche, medizinische und kameralistische Schriften bezogen, bereits seit längerem an den ‚zersetzenden Einfluß des Lesens auf den Glauben‘ gewöhnt hatten, konnte nach dem Urteil von Hermann Rothert die Aufklärung hier ‚nur vorübergehend ihr Licht auf den Scheffel‘ stellen“ (S. 35).

Im Zentrum des vierten Kapitels (SS 117–196) „Stadt im Übergang“ geht es um die Einführung der kommunalen Selbstverwaltung und die Krise des Pauperismus 1815–1880. Verschiedene „Armenkommissionen“ lösten einander ab, und der Weg führte weiter vom Almosen zur öffentlichen Unterstützung von individueller Armenpflege zu vorbeugender Fürsorge.

„In Münster, wo das Armenproblem eher durch saisonale als durch strukturelle Bedingungen verursacht wurde, lag der Schwerpunkt des Fürsorgehandelns nicht auf vorbeugenden Maßnahmen, sondern auf ‚Mildtätigkeit‘ und Korrektion. Die Errichtung weiterer Hilfsanstalten stand damit in dezidiertem Gegensatz zur Fürsorgepolitik der Armenkommission, die durch neue Hilfsangebote und deren Inanspruchnahme sowohl eine Aufweichung der traditionellen Armutsdefinition als auch das Anwachsen einer sich selbst reproduzierenden Klientel befürchtete. Jegliche Form einer ‚Hilfe zur Selbsthilfe‘, die vom Primat der karitativ-defensiven Fürsorge abwich, wurde deshalb bis zum Ende der vierziger Jahre abgelehnt oder, sofern von staatlicher Seite dekretiert, zumindest verzögert und nach Möglichkeit privaten bzw. kirchlichen Trägern übertragen“ (S. 193 f.).

Für das fünfte Kapitel (SS 197–283) steht die Urbanisierung in ihrem Verhältnis zur Sozialpolitik im Mittelpunkt. Dabei begegneten sich bürgerlicher Traditionalismus und moderne Staatlichkeit, dabei ging es um den Schritt von der Armenfürsorge zur öffentlichen Wohlfahrtspflege. Schon damals gab es einen Streit um die Modernisierungskrise.

„Die unabhängige, ausschließlich von den Bürgern getragene städtische Armenpflege, die am Beginn des 19. Jahrhunderts ihrer Zeit noch weit voraus war, wurde somit am Ende des Jahrhunderts durch ein gesetzlich eng definiertes System sozialer Fürsorge abgelöst, das unter der Aufsicht von Fachbeamten stand. Das schloß die Übertragung spezieller Fürsorgeaufgaben an die privaten und kirchlichen Träger nicht aus. Die Übereinstimmung der armenpolitischen Ziele trug im Gegenteil wesentlich zur Verbesserung der Zusammenarbeit bei und erwies sich als wichtige Voraussetzung für die Bewältigung der umfangreichen Fürsorgeaufgaben in der Kriegswohlfahrtspflege und im dual strukturierten Wohlfahrtsstaat der Weimarer Republik“ (S. 250 f.).

Im kurzen, abschließenden und zusammenfassenden sechsten Kapitel (SS 284–288) geht es um den Wandel von plurarer zu dualer Struktur. Bei allen Neuordnungsversuchen dieser Übergangszeit handelte es sich um Reformen von oben, welche die Armenpflege staatlicher Aufsicht unterstellten und die Ausführung den kommunalen Behörden übertrugen. – Bis zum Ausbruch der Pauperismuskrise behielten die Anhänger der individualistischen Armenpflege in diesem Konflikt zwischen vorbeugender und karitativer Fürsorge die Oberhand. Vor allem kam die noch sehr zögerliche Bevölkerungsentwicklung dem an der christlichen Almosenlehre orientierten Fürsorgekonzept entgegen. Deshalb konnten sich katholische und evangelische Bürger an den zahlreich entstehenden, von ihrer jeweiligen Zielsetzung her weitgefächerten Hilfsvereinen beteiligen.

„Schon die Vielzahl unterschiedlicher Träger und Zielsetzungen machte es erforderlich, die Verteilung der Zuständigkeiten und Gewichte zwischen der Kommune, den Kirchengemeinden, der Provinzialfürsorge und der privaten Wohltätigkeit genau auszutarieren. Während die Arbeiterschutz- und Sozialpolitik nunmehr ganz dem Staat überlassen wurde, entwickelte sich die Ausgestaltung der sozialen Fürsorge allmählich zu einer Domäne der Kommunen, Vereine und Provinzialbehörden. Münster blieb dabei im Gegensatz zu anderen Städten eine Auseinandersetzung um den Primat der öffentlichen oder der privaten Fürsorge erspart, weil die Vertreter der kommunalen und der konfessionellen Fürsorge aufgrund ihrer sozialen Herkunft und gemeinsamer Zielsetzungen in enger Verbindung zueinander standen, wenn sie nicht sogar in Personalunion sowohl in der öffentlichen als auch in der privaten Fürsorge leitende Funktionen übernahmen“ (S. 286).

Daß die Bemühungen der Evangelischen Kirchengemeinde und mancher aus ihrem Geist begründeten Hilfsvereine dargestellt und gewürdigt werden, sei kurz angemerkt. Bei der minoritären Lage des evangelischen Bevölkerungsteiles gehört auch das zu den so anschaulich geschilderten Wandlungen der Sozialpolitik in Münster.

Dafür zwei Zitate:

„Die Armenkommission legte ihren Unterstützungsentscheidungen in der offenen Fürsorge weiterhin eine Armutsdefinition zugrunde, die von den Stiftern des Mittelalters und der frühen Neuzeit präjudiziert worden war. Immer wieder wurden Unterstützungsleistungen unter Hinweis auf Stiftungsbestimmungen abgelehnt, insbesondere gegenüber evangelischen Antragstellern. Die evangelische Kirchengemeinde sah sich deshalb genötigt, unter Mitwirkung des 1824 gegründeten Frauenvereins eine eigenständige Armenfürsorge aufzubauen. So unterstützte die Kirchengemeinde im Jahr 1827 ‚fortgesetzt‘ etwa vierzig Einzelpersonen und Familien“ (S. 182).

„Die evangelischen Schulkinder erhielten bis 1856 kein Schulgeld aus den Fonds der Armenkommission und wurden in einer überwiegend von der Regierung finanzierten Volksschule unterrichtet“ (S. 272 aus Anmerkung 268).

Eine schon über den Rahmen der Darstellung hinausgehende Folgerung für die Zeit der Weimarer Republik:

„Ein erster Grundsatzbeschuß der am 2. März 1919 aus allgemeinen und gleichen Wahlen hervorgegangenen Stadtverordnetenversammlung zur künfti-

gen Organisationsform des städtischen Wohlfahrtswesens war unter Führung des Zentrums bereits im Juli 1921 gefaßt worden. Als leitendes Organ der Fürsorge fungierte danach der sogenannte Wohlfahrtsausschuß, dessen Zusammensetzung nicht mehr ausschließlich durch die Gremien der politischen Selbstverwaltung, sondern zum überwiegenden Teil von der privaten Fürsorge selbst bestimmt wurde. Auf diese Weise sollten nach den Worten des am 26. Februar 1920 in sein Amt gewählten Oberbürgermeisters Dr. Georg Sperlich die Aufgaben der vor der Auflösung stehenden Armenkommission und der freien Träger ‚systematisch zusammengefaßt werden‘. Dementsprechend waren als Mitglieder des neuen Ausschusses vorgesehen: Der Oberbürgermeister bzw. der Dezenternent als sein Stellvertreter, zwei weitere Magistratsmitglieder, der Stadtarzt, der Stadtschulrat, der Verwaltungsdirektor des Wohlfahrtsamtes, vier Stadtverordnete, vier Mitglieder des Unterstützungsausschusses, vier katholische Geistliche, ein evangelischer Pfarrer, der Rabbiner, zwölf Vertreter der katholischen, drei der evangelischen, zwei der nichtkonfessionellen und einer der jüdischen Wohltätigkeitsvereine und -einrichtungen, die von den betreffenden Organisationen direkt entsandt wurden“ (S. 252 f.).

Eine solche historische Darstellung vermag auch zu einer Ortsbestimmung in der Gegenwart führen. Das vermutet der Vf. in seinem Vorwort:

„Nicht zuletzt die Tatsache, daß der moderne Sozialstaat unter den Bedingungen anhaltender Massenarbeitslosigkeit die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit erreicht zu haben scheint, hat die Diskussion um die Ursachen dieser Krise in den letzten Jahren entscheidend vorangetrieben und zu intensiverer Beschäftigung mit den historischen Wurzeln des Wohlfahrtsstaates und verschütteten Alternativen der sozialen Sicherung geführt. Denn es waren insbesondere die Städte, die in mehrfacher Hinsicht als Basis und Kristallisationspunkte für den Ausbau der sozialen Fürsorge und die weitere Ausgestaltung des Wohlfahrtsstaates dienten. Die folgende Untersuchung legt ihren Schwerpunkt deshalb nicht so sehr auf die ‚großen‘ sozialpolitischen Innovationen wie den Übergang zur Arbeiterpolitik im Kaiserreich oder auf die Aufwertung der Weimarer Republik zum Wohlfahrtsstaat. Vielmehr wird versucht, am Beispiel der Stadt Münster, die in mancher Beziehung einen untypischen ‚Weg‘ in die Moderne eingeschlagen hat, die Überlagerung traditioneller und moderner Fürsorgeansätze im 19. Jahrhundert aufzuzeigen und nach den Konsequenzen zu fragen, die sich daraus für die Lebensbedingungen der Bedürftigen in der Stadt ergeben haben“ (S. VII).

Als Praktiker für soziale Aufgaben während 30 Jahren vermutet der Rezensent, daß uns diese historische Arbeit aufmerken lassen sollte auf die Bemühungen des Kommunitarismus, der aus den USA als Anfrage an uns verstanden werden sollte. Diese Arbeit, die im Zusammenhang mit dem 1200jährigen Stadtjubiläum 1993 erschienen ist, gehört sicherlich wegen ihrer reichen Fülle an Materialien und gesättigten Fußnoten zu den bleibenden Ergebnissen unter dem Motto „Zukunft hat Geschichte“.

Christoph Dahlkötter

Neuanfang in Münster. Eingliederung von Flüchtlingen und Vertriebenen in Münster von 1945 bis heute, Dokumentation der Gesellschaft für Ostdeutsche Kulturarbeit Münster e. V., Münster 1996, 406 S. mit über 500 Abb.

Das 1200-Jahre-Jubiläum der Stadt Münster 1993 gab der „Gesellschaft für Ostdeutsche Kulturarbeit Münster e. V.“ eine gute Gelegenheit, in einer sorgfältig zusammengetragenen Ausstellung darzutun, wie heute etwa ein Viertel aller münsterschen Bürger ihre Wurzeln in ehemaligen deutschen Ostprovinzen haben.

Diese Ausstellung ist jetzt dokumentiert in dem angezeigten Buch. Beteiligte und verschiedene gesellschaftliche Gruppen geben Bericht über ihre Erlebnisse und Erfahrungen. In etwa 60 Beiträgen, die auf Dokumenten und Photographien beruhen, zeigt sich ein überaus lebendiges Bild aus der Zeit der Eingliederung von Vertriebenen und Flüchtlingen. Bei der letzten Tagung unseres Vereins in Clarholz-Herzebrock hatten Barbara und Harald Dierig den von ihnen verantworteten Teil der Ausstellung bereits gezeigt und dabei besonders kirchliche Aspekte ins Blickfeld gerückt. Als Ergänzung und Illustration zu dem zweibändigen Werk „Evangelische Kirche und Vertriebene – 1945–1972“ von Hartmut Rudolph (Göttingen 1984 und 1985) ist dieser Band deshalb zu empfehlen, weil hier in Einzeldarstellungen die große Entwicklung anschaulich wird.

Oberbürgermeisterin und Oberstadtdirektor der Stadt Münster danken den Verfasserinnen und Verfassern für den Ertrag ihrer beharrlichen Spurensuche. – Der Herausgeber, Friedrich-Carl Schultze-Rhonhof, ehemaliger Leiter der Volkshochschule, bemerkt, daß dieses Buch nicht den Anspruch einer wissenschaftlichen Veröffentlichung erhebt. Die Erfahrung der Generation, die diesen Aufbruch und Neuanfang miterlebte, kann aber schon in wenigen Jahren nicht mehr in gleicher Weise dargestellt und gesammelt werden. Darum ist es höchst dienstvoll, daß hier Zeitzeugen zu Wort kommen.

Unter verschiedenen Blickwinkeln gliedern sich die Beiträge:

1. Der Weg nach und die Aufnahme in Münster.
2. Vertriebene verändern die kirchliche Landschaft durch zunächst behelfsmäßige Gottesdienststätten und besondere Verantwortung von Laien.
3. Fußfassen und Aufbau auch und besonders in der Entwicklung bäuerlicher Hofstellen am Rande der Stadt und im Land.
4. Pflege des Brauchtums in zehn verschiedenen Landsmannschaften.
5. Wachsen von Verständnis und Gemeinschaft im Zusammenwirken von Einheimischen und Vertriebenen in der jungen Nachkriegsdemokratie.
6. Zusammenstellung ostdeutscher Persönlichkeiten als Funktionsträger in Staat, Gesellschaft und Universität und Errichtung bundesweiter Institutionen ostdeutscher Kulturpflege und Tradition.

Im Blick auf die Beteiligung der Evangelischen Kirchengemeinde sind drei Schwerpunkte besonders hervorzuheben; deren Dokumentation wird durch teilweise handschriftliche Berichte Beteiligter gut belegt:

1. Das zunächst auf örtlicher Ebene durch Initiative von Pfarrer Gründer entstandene Hilfswerk konnte „organisieren“ und durch Beschaffung von Baumaterialien und Bauarbeitern wirkungsvolle Initialzündungen zum Wiederaufbau geben (S. 41–45; 77–79 und 122–124).

2. Der Einsatz von „Flüchtlingspfarrern“ und Fürsorgerinnen brachte es fertig, Schwierigkeiten in menschlicher und sozialer Hinsicht zu lindern und sogar zu überwinden (S. 88–95).

3. Ein besonderes Kapitel berichtet über „Vertriebene als Wegbereiter der Ökumene“ (S. 99f.).

Für alle, die diese Jahre miterlebt haben, bleibt dieses Buch eine Fundgrube der Erinnerung; für historische Forschung wird es zu einer Quelle wichtiger Detailkenntnisse werden. Möge es nicht nur ein frommer Wunsch der Herausgeber bleiben, daß andernorts ähnliche Veröffentlichungen unternommen werden.

Christoph Dahlkötter

Johann Anselm Steiger, Johann Ludwig Ewald (1748–1822), Rettung eines theologischen Zeitgenossen (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 62) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, 598 S., 6 Abb.

Steigers Werk, eine Leipziger kirchengeschichtliche Habilitation, ist ein ambitiöses und gewichtiges Werk. Es will den weithin vergessenen Theologen Ewald der Vergessenheit entreißen und sein Werk als bedeutenden Beitrag zur theologischen Diskussion zwischen Aufklärung und Erweckung neu zur Geltung bringen. Das Buch ist in vier etwa gleich umfangreiche Teile aufgeteilt. Auf einen Abriß der Biographie Ewalds folgt eine Darstellung des Grundansatzes seiner Theologie als einer „biblisch-narrativen Theologie reformatorischen Zuschnitts“, sodann eine Behandlung weiterer Einzelbeiträge zur theologischen Debatte, zuletzt eine Gesamtbibliographie und ausgewählte Quellentexte. Quellen- und Literaturverzeichnis und ein Namenregister schließen das Werk ab.

Steigers Stärken und Interessen liegen nicht im ersten, biographischen Teil. Zwar hat er auch hier Pionierarbeit geleistet und umfangreiche Archivistudien betrieben, so daß er alle Stationen von Ewalds Werdegang (Student in Marburg, Prediger in Ravolzhausen und Offenbach, Generalsuperintendent in Detmold, Pfarrer in Bremen, Professor in Heidelberg, Kirchenrat in Karlsruhe) mit einer Vielzahl von Einzelheiten darstellen kann. Es zeigt sich aber, daß Steiger auch hier schon beinahe ausschließlich an den theologischen Auseinandersetzungen interessiert ist, in die Ewald sich begab. Wir erfahren einiges über seine Freundschaft mit Lavater und Pestalozzi, seine Konflikte mit Stolz, Hebel und Schwarz, seine Zeitschriftenprojekte und seine pädagogische Arbeit, aber wichtige Fragen, etwa die Berufung nach Bremen oder die kirchenleitende Tätigkeit in Karlsruhe, insbesondere seine Rolle bei der Vorbereitung der badischen Union, bleiben im dunkeln. Aus der Detmolder Zeit (1781–1796) wird die Bemühung um das Schulwesen ausführlich geschildert, obwohl wir darüber an sich schon gut unterrichtet waren; über die politischen Äußerungen Ewalds, die seine Stellung dort schließlich unmöglich machten, hätte man dagegen gern noch mehr erfahren. Überhaupt (die Bemerkung wird in unserem Jahrbuch

erlaubt sein) bringt die Darstellung für die Territorialkirchengeschichte wenig Neues. Insgesamt bleibt Steiger sehr eng an seinen Quellen; er stellt eher die Quellen dar, als daß er aus ihnen seine Darstellung entwickelt. Ein plastisches Bild des Kirchenmannes Ewald entsteht auf diese Weise nicht.

Ewalds Bedeutung liegt nach Steiger aber auch nicht in seinem exemplarischen Theologenleben, sondern in seiner Theologie, die im Teil II rekonstruiert wird. Dies allein ist schon eine anspruchsvolle Aufgabe, weil Ewald keine systematische Darstellung seiner theologischen Gedanken vorgelegt hat und quer zu den theologischen Schulen und Gruppierungen seiner Zeit steht. Nach Steiger ist seine bedeutendste Leistung, daß er der Verachtung bzw. dem moralistischen Mißbrauch der Bibel, die in seiner Zeit üblich waren, die Narrativität der biblischen Texte als Element des Erziehungshandelns Gottes entgegengesetzt hat. Daß er hierbei an Vorarbeiten von Lavater und Hamann anknüpfen konnte, verschweigt Steiger nicht; Ewald hat dafür die Anwendung dieser theologischen Erkenntnisse auf die katechetische Praxis am entschiedensten vorangetrieben. Lange Exkurse zu zwei spätorthodoxen Bibelwerken und zu exemplarischen Katechismen der Aufklärung zeigen, daß Ewald auf die orthodoxe Verhältnisbestimmung von Bibel und Katechismus zurückgreift und so die moralischen Engführungen und die hybride Vernunftgläubigkeit der Aufklärung überwindet. Hier geht Steiger deutlich über die historische Ebene hinaus und wirbt für sein Anliegen, auch weiterhin nicht nur am reformatorischen Schriftprinzip, sondern auch an den Grundaussagen der altprotestantischen Dogmatik, insbesondere ihrer Lehre von Gesetz und Evangelium und von der *claritas* der Schrift, festzuhalten. Ein Beispiel, wie Ewald in einer Predigt dank seiner biblischen Hermeneutik Trost angesichts der Französischen Revolution spenden kann, rundet diesen zentralen Teil ab.

Auch Teil III präsentiert Ewald als Kritiker der Aufklärung. In seinen Entgegnungen auf antijudaistische Pamphlete in den Jahren 1816–1820 zeigt er sich als einer, der sowohl das von dem Aufklärer Dohm stammende Emanzipationsprogramm (die Gewährung der bürgerlichen Gleichstellung der Juden in der Hoffnung auf ihre Assimilation) als auch die frühantisemitische Ideologie des christlichen Staates eines Rühs oder Fries überwindet. Obwohl er mit dem Altprotestantismus die Hoffnung auf eine Judenbekehrung teilt, weist er die Forderung einer intensiven Judenmission zurück und fordert statt dessen neben der Gleichberechtigung eine Erziehung der Juden vom Geist ihrer eigenen Religion her. Zu dieser Dialektik zwischen biblisch-heilsgeschichtlicher Sicht und Rezeption der aufklärerischen Konzepte von Toleranz und Menschenrechten war Ewald befähigt durch seine Wiederaufnahme der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre, was Steiger an Ewalds politischen Äußerungen weiter profiliert. Schließlich werden die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zum Denken Kants, Schleiermachers und Hegels herausgearbeitet und Ewalds weiterführende Metakritik gegenüber der aufklärerischen Wunderkritik dargestellt.

Teil IV, die erste Gesamtbibliographie der Werke Ewalds (381 Titel ohne Übersetzungen und Neuauflagen) und der Archivalien über ihn, ist ebenfalls eine imponierende Forschungsleistung. Geringfügige Lücken (es fehlt ein Brief Ewalds vom 9. 10. 1792, gedruckt in: Joseph Kohnen, Theodor Gottlieb von Hip-

pel. Eine zentrale Persönlichkeit der Königsberger Geistesgeschichte, Lüneburg 1987, S. 242 f.) schmälern das Verdienst dieser Zusammenstellung nicht.

Eine Bewertung muß von dem Anliegen ausgehen, Ewald als „theologischen Zeitgenossen“ zu „retten“ bzw. zu „rehabilitieren“ (22.539). Kein Zweifel: Steiger präsentiert einen Theologen, dessen thematische Bandbreite ebenso beeindruckt wie sein unbekümmertes Querdenken. Daß es sich lohnt, Ewalds theologische Leistungen zu beachten, soll nicht bestritten werden. Unbehagen löst nur die Art aus, wie Steiger diesen Theologen geradezu zum Meisterdenker seiner Epoche hochstilisiert. Praktisch alle Beiträge von Ewald sind „hochreflektiert“, ein Attribut, dessen permanente Wiederholung gelegentlich den Verdacht erweckt, hier sollte durch eine starke Behauptung ein schwacher Beweis ersetzt werden. Steiger erklärt Ewalds theologische Gedanken mit großer Sympathie für die so häufig verzeichnete altprotestantische Orthodoxie. Er macht plausibel, daß er wesentliche Theologumena der reformatorischen Theologie in seiner Zeit neu zur Geltung brachte. (Übrigens ist die einzige Kritik an Ewald die, daß er bisweilen von der lutherischen Dogmatik abweicht, ein Maßstab, der bei einem reformierten Theologen wie Ewald eigentümlich wirkt, aber um so mehr über Steigers theologische Position aussagt.) Andere Strömungen, besonders die von Ewald kritisierten Positionen, sind aber mit erheblich weniger Einfühlungsvermögen geschildert. Das gilt für den Pietismus (Ewald soll schon deshalb kein Pietist gewesen sein, weil er keine Wiedergeburtstheorie vertreten hat, ein Urteil, das kaum von Kenntnis der neueren Pietismusforschung zeugt), noch mehr aber für die m. E. nun ebenso verzeichnete Aufklärungstheologie oder auch die Gedanken der mit größerem Recht als Überwinder der Aufklärer gesehenen Kant, Schleiermacher und Hegel. Hier wirkt Ewalds Auseinandersetzung doch arg eklektisch. Wenn Steiger nahelegt, daß Ewald im Grunde ein größerer Denker als die genannten Koryphäen gewesen sei (das, was sie Gutes erkannt haben, hat er vorweggenommen, zugleich aber ein Abweichen vom biblisch-reformatrischen Denken vermieden!), kann er kaum überzeugen. Überhaupt tut Steiger häufig des Guten zuviel. Zweifellos ragen Ewalds Schriften zur Judenemanzipation aus den theologischen Äußerungen seiner Zeit heraus. Aber war er deshalb der „entschiedenste Verteidiger des Judentums“ (325)? Hat er ein „Talmud-Studium“ betrieben, wenn er aus einem jüdischen Lesebuch eine Talmudstelle zitieren kann (332)? Ist seine Position gegenüber Lavater und Hamann, vor allem aber gegenüber dem seltsamerweise überhaupt nicht in den Blick kommenden Gottfried Menken, wirklich so originell? Und hätte man nicht auch bei Beachtung anderer Themenkreise zu manch anderen Ergebnissen kommen können? Steiger teilt gleich mehrfach mit, daß das Buch „Die Kunst, ein Mädchen, eine gute Gattin, Mutter und Hausfrau zu werden“ von 1799 Ewalds meistverbreitetes Werk war (114.467). Trotzdem widmet er diesem Werk nur wenige Zeilen, die damit enden, daß diese „Leistung Ewalds [...] einmal eigens im Kontext der zu seiner Zeit auflebenden geschlechtsspezifisch weiblichen Erziehung gewürdigt werden“ müßte (115). Abgesehen davon, daß es solch eine Würdigung schon gibt (Dagmar Grenz, Mädchenliteratur, Stuttgart 1981, S. 86–98), wäre es auch für Steiger sinnvoll gewesen, sich dieses Werk näher anzusehen. Meines Erachtens hätte er manche Thesen relativieren müssen, wenn er gesehen hätte, wie Ewald

hier praktisch ganz auf eine biblische Begründung für sein weibliches Rollenbild verzichtet und sich statt dessen von Rousseaus Paradigma des weiblichen Geschlechtscharakters sowie von aufklärerischer Vulgäranthropologie abhängig macht.

Noch einmal: Das Buch lehrt uns viel Neues über die Theologie des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts. Fraglich ist jedoch, mit welchem Recht der Theologe Ewald als „Zeitgenosse“ bezeichnet werden kann. Steiger ist ihm ein Zeitgenosse geworden; er ist eine solche Identifikation mit seinem Gegenstand eingegangen, daß gelegentlich unklar bleibt, wie weit die theologischen Aussagen von Ewald stammen und wie weit sie vom Autor eingetragen sind. Wie dem aber auch sei; ob eine so sehr dem Altprotestantismus verpflichtete Theologie, wie sie hier präsentiert wird, wirklich für unsere Zeit maßgeblich sein muß, kann gewiß bezweifelt werden.

Martin Friedrich

Karl-Heinz Kirchhoff, Die „Wiedertäufer-Käfige“ in Münster, Zur Geschichte der drei Eisenkörbe am Turm von St. Lamberti, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1996, 56 S., 23 Abb.

Verglichen mit Kirchhoffs zahlreichen Arbeiten zur Geschichte der Stadt Münster und besonders zur Geschichte des Täuferturns in Münster wirkt dies Heft über die sogenannten „Wiedertäufer-Käfige“ am Turm der St.-Lamberti-Kirche in Münster auf den ersten Blick nur wie ein Nebenprodukt. Aber dieses Nebenprodukt jahrzehntelanger wissenschaftlicher Arbeit erscheint als geeignet, deren Ergebnisse vielen nahezubringen. Es ist ein Kabinettstückchen, das die sich 1533 bis 1535 abspielende „spektakuläre Episode“ der münsterschen Stadtgeschichte und der Geschichte des Täuferturns allgemeinverständlich darstellt. Man erfährt, oft zwischen den Zeilen oder durch Anekdoten, manches Hintergründige zur Stadtgeschichte und zum Verhältnis der Münsteraner zu ihrer Geschichte. Fast erscheint es so, als hätten die „Wiedertäufer-Käfige“ eine Erinnerung an alte Stadtfreiheit wachgehalten, und sei es auch nur durch Schelme wie Münsters Zoogründer Professor Landois oder moderne Karnevalisten.

Die „Wiedertäufer-Käfige“, eigentlich Körbe aus Eisenstangen, dienten nach der schaurigen Sitte jener Zeit dazu, die Leichen der am 22. Januar 1536 hingerichteten Täufer Johan Bockelson, Bernhard Knipperdolling und Bernhard Krechting hoch über dem Prinzipalmarkt abschreckend zur Schau zu stellen. Seit jener Zeit haben Generationen von Münsteranern und von Besuchern der Stadt Münster mit Gefühlen zwischen geheimem Grauen und bloßer Neugierde zum Lambertiturm aufgeblickt. Wie sind diese Körbe heute zu sehen? Sind sie immer noch eine Abschreckung, oder dienen sie nur noch als Touristenattraktion? Sind sie eher eine Reliquie oder ein Jahrhunderte währendes Ärgernis? Kirchhoff stellt die Frage: „Warum sollte der Lambertiturm ein ewiger Galgen sein?“ Was steckt dahinter, wenn ausgerechnet solche makabren Überreste einer vergangenen Justiz zu Geschichtsdenkmälern, ja geradezu zum Wahrzeichen

einer Stadt werden? Kirchhoffs Arbeit gibt Antworten auf diese Fragen, – Antworten, die zur Besinnung auf Gewaltlosigkeit und Toleranz auffordern, – Antworten, die jahrhundertalte Vorurteile ausräumen und hilfreich sind, die von der Polemik des 16. Jahrhunderts geprägte Sicht des münsterschen Täuferturns zu korrigieren und ebenso moderne Fehldeutungen abzuwehren.

Walter Gröne

Christoph Stiegemann, Heinrich Gröninger, um 1578–1631, Ein Beitrag zur Skulptur zwischen Spätgotik und Barock im Fürstbistum Paderborn (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte, Band 26), Bonifatius Druck · Buch · Verlag, Paderborn 1989, 266 S. Textteil, Bildteil mit 358 Abb.

Wohl kaum ein Besucher des Paderborner Doms wird sich dem Eindruck entziehen können, den das Wandgrabmal des Bischofs Dietrich von Fürstenberg hinterläßt. Imponierend in seiner Größe und ergreifend in seiner Darstellung ist es gleichzeitig ein Zeugnis von Repräsentationsbedürfnis und Auferstehungsglauben. Letzterer findet seinen Niederschlag in dem Thema des Prinzipalstücks, der Vision des Hesekiel (Hes. 27). Das eindrucksvolle Relief zeigt die Belebung der Totengebeine und ihre Überkleidung mit neuem Fleisch. Das Grabmal gilt als Hauptwerk des Meisters „Henrich Gruniger“, dessen Signatur es trägt. Der Paderborner Bildhauer Heinrich Gröninger (um 1578–1631) hat seit etwa 1598 in seiner Geburtsstadt gewirkt. Sein Leben und sein Werk mit 43 gesicherten und zugeschriebenen Einzelstücken ist Thema der Monographie Stiegemanns, die als Münsteraner Dissertation entstanden ist. Ziel des Verfassers ist eine gründliche Bestandsaufnahme des Werkes Gröningers und eine Einordnung des Künstlers und seines Werkes in sein künstlerisches Bezugsfeld.

Im 19. und 20. Jahrhundert schwankt die Beurteilung des Gröningerschen Werkes mit dem Wandel des Zeitgeschmacks: 1827 sprach F. J. Brand in seinem Domführer Heinrich Gröninger „großes Künstlertalent“ zu. W. E. Giefers konnte dagegen 1860 keinen Kunstwert im Werke Gröningers entdecken. 1905 urteilte F. Koch, Gröningers Arbeiten seien „unkünstlerisch, völlig nichtssagend und affektiert“. Unter dem Einfluß des Expressionismus schreibt A. F. Brinkmann 1919 von der „genialen Ausdruckskunst“ Gröningers. E. Franke (1934) will in Gröninger eine „exzentrische, leidenschaftliche Natur“ entdecken, die ihn zum Vorläufer des modernen Künstlers mache. Stiegemann sieht in diesem psychologisierenden Betrachtungsansatz, der jahrzehntelang das Bild Gröningers in der Kunstgeschichte geprägt habe, eine Vereinfachung und Verzerrung der Wirklichkeit, die das Werk Gröningers voraussetzungslos und isoliert dastehen und das Umfeld konturlos bleiben lasse. Er möchte dagegen versuchen, „die Entwicklung der Bildhauerkunst im Fürstbistum Paderborn vom Einbruch der Reformation bis zum Ende des 16. Jahrhunderts nachzuzeichnen und sie ins vielschichtige Beziehungsgefüge der politisch-gesellschaftlichen, religiösen und kulturellen Verhältnisse der Zeit einzubetten“. Auf diesem Hintergrund sucht er „die vielfältigen noch offenen Fragen um die Stilgenese und künstlerische Herkunft des

Meisters, die formale Eigenart und Ikonographie der Werke sowie ihre Funktion im gesellschaftlichen Kontext der Zeit zu beantworten“. Seine Antworten sind gründlich erarbeitet und überzeugend dargestellt. Sie werden dem Anspruch des Untertitels gerecht und sind in ihrem Umfang schon mehr als nur „ein Beitrag zur Skulptur zwischen Spätgotik und Barock im Fürstbistum Paderborn“. Dabei ist Stiegemann kein Verfechter der um die Mitte unseres Jahrhunderts von P. Pieper und anderen vertretenen Auffassung, man könne eine spezifisch westfälische Kunstentwicklung aufzeigen. Seine Darstellung der Entwicklung der Skulptur in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in den westfälischen Bistümern und im Weserraum versucht nachzuweisen, daß sie „ganz im Einzugsbereich des in den Niederlanden entwickelten, international verbindlichen manieristischen Dekorationsstils“ liege, „der nicht nur durch Importwerke und Vorlagenbücher, sondern vor allem durch niederländische Wanderkünstler in den genannten Territorien Verbreitung findet“. Stiegemann vergleicht Figuren, Dekorationsstücke und architektonischen Aufbau mit Kupferstichvorlagen, die in Mitteleuropa in jener Zeit verbreitet waren. Er zeigt, wie der von Antwerpen ausgehende Florisstil im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts auch im Weserraum geradezu „allgemein verbindlich“ wird.

Die künstlerische Entwicklung im Hochstift Paderborn ist eng verbunden mit der Persönlichkeit des Bischofs Dietrich von Fürstenberg (1585–1618), der als tatkräftiger Reformbischof über Paderborn hinaus Bedeutung erlangt hat. Als herausragender Vertreter der Gegenreformation hat er die Aussagen des Konzils von Trient für Paderborn in politischer und geistlicher Hinsicht in die Tat umgesetzt und den vor allem in der Stadt Paderborn verbreiteten Protestantismus vernichtet. Heinrich Gröninger, Sohn des 1578 in Paderborn als Bürger eingetragenen protestantischen Niederländers Gerdt van Groningen, ist mit seinem Leben und Werk Abbild seiner Zeit. Vehement bekennt er sich, wohl schon um 1598 als Bildhauermeister in Paderborn tätig, als römischer Katholik. Davon ist ein schriftstellerisches Zeugnis Gröningers enthalten, dessen Titel für sich spricht: „Wahrhaftige Bekehrung vom Lutherischen zum catholischen Glauben, des Liborii Wichartz gewesenens Bürgermeisters zu Paderborn, geschehen in seiner Verstrickung oder Gefengnuß, und durch einen öffentlichen Widerruf vor der ganzen Burgerschafft auff dem Marckt bestetiget, den 30. April umb 1 Uhr nachmittag. Allen guthertzigen Bürgern daselbst und Stifttsgenossen durch einen Bürgers Sohn, der von anfang biß zum end diesem Christlichen Werck beygewonet, zu sonderlichem gefallen mitgetheilt. Gedruckt zu Paderborn durch Matthaeum Pontanum Anno M.DC.III.“ Dieser Titel verschleierte in peinlicher Weise, daß die angebliche Bekehrung unter der Folter stattfand, der dann eine grausame Hinrichtung folgte. Offenbar vereinten sich in dem jungen Bildhauermeister fanatischer Glaubenseifer mit kühlem Geschäftssinn. Er wußte, sich der Zeit anzupassen und dadurch Aufträge zu finden. 1612 ernannte ihn der Dompropst zum Dombildhauer. Damit war sein Einkommen gesichert und seine Unabhängigkeit von Stadt und Zünften gewonnen. Erst die Auswirkung des dreißigjährigen Krieges auf die wirtschaftliche Lage seiner Auftraggeber läßt Gröninger nach 1628 verarmen. Sein Sohn Johann führt nach seinem Tode im Jahre 1631 die Werkstatt fort, stirbt aber schon 1637, ohne die unvollendeten

Aufträge seines Vaters zu Ende führen zu können. Werke seiner Hand sind nicht nachweisbar. Erbe ist Heinrich Gröningers Bruder Gerhard, Lehrling und Schüler Heinrichs, der als Bildhauer in Münster seinen eigenen künstlerischen Weg gefunden hat.

Seiner Darstellung läßt Stiegemann einen umfangreichen Katalogteil folgen, in dem die Werke Heinrich Gröningers in zeitlicher Reihenfolge beschrieben werden. Den Beschreibungen sind jeweils die Geschichte der Werke und Literaturhinweise beigelegt. Der Bildteil umfaßt 358 Photos. Abgebildet sind alle Werke Gröningers, ergänzt durch viele Detailaufnahmen sowie durch eine Fülle von Kupferstichvorlagen. Vierundachtzig Abbildungen beziehen sich auf das künstlerische Umfeld Gröningers. Das Quellen- und Literaturverzeichnis ist reichhaltig. Personen- und Ortsregister sind beigelegt. Stiegemann ist eine Arbeit gelungen, die in Aufbau, Inhalt und Sprache überzeugt. Es gilt aber auch für dieses Werk, daß es unserem Jahrhundert wohl noch versagt bleibt, Themen aus der Zeit von Reformation und Gegenreformation ohne konfessionell bedingte Tendenzen dazustellen. Das schmälert aber nicht den Wert dieses lesens- und betrachtenswerten Buches.

Walter Gröne

Michael Simon, Vornamen wozu? Taufe, Patenwahl und Namengebung in Westfalen (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, hrsg. von der Volkskundlichen Kommission für Westfalen, Landschaftsverband Westfalen-Lippe, Heft 67), F. Coppnenrath Verlag, Münster 1989, 320 S., 16 Abb.

Volkskunde und Kirchengeschichte haben in dem Umfang Berührungspunkte, in dem die Kirche einen Stellenwert im Leben der Menschen hatte und hat. Das findet auch in der Reihe „Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland“ seinen Ausdruck. Nach Beiträgen zu den christlichen Festen Weihnachten und Ostern, zu Engeln an Ravensberger Bauernhäusern und zu neuen Heiligenkulten in Westfalen ist mit dem 67. Heft eine Arbeit über Taufe, Patenwahl und Namengebung in Westfalen erschienen, in der sich der Verfasser Michael Simon intensiv mit einem Thema auseinandersetzt, das auch für die örtliche und regionale Kirchengeschichte von Interesse ist. Die im Zusammenhang des Themas sich ergebenden Beobachtungen werden vor einem breiten Hintergrund mit Sorgfalt hinterfragt. Trotz hohen wissenschaftlichen Anspruchs bleibt die Sprache allgemeinverständlich. Das ermöglicht dem unterschiedlich vorgebildeten Personenkreis, der sich mit volkskundlichen Themen beschäftigt, die fruchtbare Nutzung des Buches. Der Hinweis des Verfassers, daß es auf diesem Gebiet weiterer detaillierter Untersuchungen bedarf, mag die Leser zu eigenen Forschungen, vor allem in den Taufbüchern der Kirchengemeinden anregen.

Die Arbeit Simons enthält einen ersten allgemeinen Teil mit einem Forschungsüberblick und einem Kapitel über kirchliche und staatliche Bestimmungen zur Vornamengebung. Dazu zieht Simon Kirchenordnungen, Agenden und Verordnungen heran. Westfalen übergreifend werden in einem weiteren Kapitel

Unterlagen aus Umfragen zum Atlas der deutschen Volkskunde und Erhebungsbögen der Volkskundlichen Kommission für Westfalen-Lippe ausgewertet. In einem Exkurs zieht Simon die Tagebücher des Landdrosten des Herzogstums Westfalen, Kaspar von Fürstenberg, aus der Zeit von 1572 bis 1610 heran. Sie enthalten unter anderem eine Vielzahl von Angaben zu Taufen, besonders aus den Adelskreisen des kurkölnischen Sauerlandes und des Bistums Paderborn.

Der zweite Teil des Buches ist der Untersuchung von „Kontinuität und Wandel in der Taufnamengebung vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart“ am Beispiel der Taufbücher der katholischen Kirchengemeinden Überwasser in Münster und St. Ambrosius in Ostbevern sowie der evangelischen Kirchengemeinde Versmold gewidmet. In Dreißigjahresschritten werden jeweils hundert Taufnamen erhoben und unter verschiedenen Fragestellungen untersucht. So wird der Frage der Nachbenennung nach Eltern oder Paten nachgegangen oder der Vornamenwanderung durch die unterschiedlichen Stände, der Anzahl der Namen pro Kind oder dem Umfang des Namensschatzes. Eine Namensliste gibt Auskunft über die Häufigkeit des Vorkommens der erhobenen Namen. Interessant ist die Beobachtung Simons, daß die Vornamenwahl keineswegs so konfessions-spezifisch war, wie man wohl bisher gemeinhin angenommen hat. Feststellen läßt sich allerdings, daß der Bruch mit der Tradition und die Verwendung einer Vielzahl von neu aufgenommenen Namen im evangelischen Versmold schon um die Wende zum 20. Jahrhundert deutlich einsetzt, während dieser Vorgang sich im katholischen Ostbevern langsamer vollzieht und erst nach dem Zweiten Weltkrieg abschließt.

Simons Arbeit ist als Münsteraner Dissertation entstanden. Ihr ist ein Literaturverzeichnis mit 472 Titeln beigegeben. Die Untersuchungen werden durch Karten, graphische Darstellungen und Tabellen im Text verdeutlicht. Ein Bildteil mit sechzehn Bildern schließt das Werk ab.

Walter Gröne

Theodor Helmert-Corvey und Thomas Schuler (Hrsg.), 1200 Jahre Herford, Spuren der Geschichte (Herforder Forschungen, Band 2), hrsg. vom Kommunalarchiv Herford 1989, 700 S., mit Bildern, Stadtplänen und Tabellen.

Den Spuren der Geschichte im Rückblick nachzugehen, war die Absicht einer Arbeitsgruppe von verhältnismäßig jungen Historikern, die sich vor die Aufgabe gestellt sah, die zwölfhundertjährige Geschichte der Stadt Herford in einem Jubiläumsbuch einem breiten Leserkreis vorzustellen. Die Jubiläumsschrift ist nach dem Geschichtskonzept der Herausgeber dreiteilig angelegt: Der erste Teil soll ein „Bild der Stadt“ bieten, aufgegliedert nach den drei alten Stadtteilen Altstadt, Radewig und Neustadt und nach ausgewählten Siedlungsgebieten in der früheren Feldmark. Die im Zuge der Kommunalreform eingemeindeten Dörfer sind mit drei Beispielen, Elverdissen, Herringhausen und Eickum, vertreten. Der zweite Teil „Bürger und Stadt“ bringt Aufsätze über Vereine und Verbände, Stadtrat und Behörden, Religion und Schule, soziale Einrichtungen und das Ver-

und Entsorgungsnetz. Ein dritter Teil enthält die Darstellung der Arbeit eines alternativen Jugendclubs sowie vierzehn Kurzbiographien Herforder Bürger.

Der erste Teil der Festschrift unter dem Titel „Das Bild der Stadt“ sollte nach dem Konzept der Herausgeber nach dem sogenannten „Baedeker-Modell“ erstellt werden. Es war das Ziel, die Stadtteile „in ihrer Eigenart zu erfassen“ und vom vertrauten Bild der Stadt nur Geschichtsbetrachtung zu führen. Dabei sollte der Blick vom Einzelnen auf das Ganze gelenkt werden. Die Bearbeiterinnen und Bearbeiter dieses Teils sind der Vorgabe mit ihrer jeweils eigenen Arbeitsweise gefolgt.

Die mittelalterliche Stadt Herford bestand aus den Stadtteilen Altstadt, Radewig, Neustadt und der stiftischen Freiheit der Abtei, die innerhalb eines gemeinsamen Befestigungsringes von Wällen, Gräben und Mauern lagen. Die Rechtsverhältnisse und Zuständigkeiten waren bis weit in die Neuzeit bestimmt durch das Nebeneinander von Abtei und den Stadträten der Alt- und Neustadt. 1631 vom Reichskammergericht noch als freie Reichsstadt bestätigt, wurde die Stadt 1647 widerrechtlich Brandenburg einverleibt.

Ein erstes Kapitel entwirft eine Siedlungs- und Baugeschichte der Altstadt, gefolgt von einer sehr detaillierten Häusergeschichte der Radewig, die als abgegrenzter Rechtsbezirk auf dem Gelände des fränkischen Königshofes „Adonhusa“, des späteren abteilichen Lehnsgutes Odenhusen, entstand. Geschickt wird hier die Geschichte in die Beschreibung der Häuser und ihrer Vorgängerbauten eingewebt. Das dritte Kapitel über die Neustadt, jene planmäßig angelegte hochmittelalterliche Ansiedlung nördlich der Altstadt, widmet sich dem Thema „Klöster, Bürger und Gewerbe“. Unter den geistlichen Institutionen ragt das Fraterhaus hervor, das mit Luthers brieflichem Beistand die Reformation weit überdauerte. In neuerer Zeit entwickelte sich dieser Stadtteil von einer Handwerker- und Kaufmannsstadt zu einem frühen Industriestandort. Das rief soziale Probleme hervor, denen sich schon um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts der Neustädter Pfarrer Hermann Ameler stellte. Sein Wirken findet hier eine Würdigung. In den sechziger Jahren dieses Jahrhunderts führte ein Straßendurchbruch zu einer erheblichen Veränderung des bis dahin noch weitgehend historischen Stadtbildes der Neustadt. Ganze Straßenzüge mit fast lückenloser, aber ziemlich vernachlässigter Fachwerkbebauung wichen der Straße und den sie begleitenden proportionslosen Wohnsilos.

Den drei „Stadtbildern“ folgt eine kurze sozialgeschichtliche Darstellung der Stadt im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert mit Statistiken über Berufe, Einkommenshöhen und Häuserwerte. Die Bilder dreier „neuer Stadtviertel“ zeigen die Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts unter verschiedenen Aspekten: Auf dem Hintergrund der „Siedlung“ an der Bismarckstraße werden der frühe soziale Wohnungsbau und die Aktivitäten der Linksparteien in der Zeit zwischen den Weltkriegen betrachtet. Militarisierung unter dem Naziregime, Kirchenkampf und Probleme, die durch die Besetzung eines Stadtteils durch die englische Besatzungsmacht entstanden, handelt das Kapitel über den „Stiftberg“ ab. Beispiele von Industriearchitektur zeigt die Abhandlung über das Gebiet „links und rechts des Bahndammes“. Bäuerliche Siedlungsgeschichte seit dem Mittelalter und Entwicklung zu industriegeprägten Dörfern werden am

Beispiel von Elverdissen und Herringhausen dargestellt. Für Elverdissen ist eine Ansiedlung von fünfzehn badischen Kolonistenfamilien im Jahre 1771 als Beispiel für die Bevölkerungspolitik Preußens nach dem siebenjährigen Kriege hervorzuheben. Grundherrschaftliche Verhältnisse des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Heuerlingswesen und Neubauerntum des neunzehnten Jahrhunderts werden in der Geschichte des Dorfes Eickum angesprochen.

Der zweite Teil des Buches unter der Überschrift „Bürger und Stadt“ beginnt mit dem modernen Partei- und Vereinswesen, das in Beziehung gesetzt wird zum Gildewesen und seinen Wurzeln im Mittelalter. Ein Längsschnitt durch die Geschichte des Stadtrats und der Verwaltung vom Stadtstaat zur modernen Stadt läßt Kontinuität und Wandel sichtbar werden. Das Kapitel über die „Religion“ ist wieder getreu dem Gesamtkonzept durch Querschnitte gekennzeichnet: Abschnitte über die Volkskirche in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, den Aufbruch 1945, den Kirchenkampf in der Münstergemeinde und über den Abschied vom Kaiserreich bringen Ansätze zu einer evangelischen Kirchengeschichte der Stadt, ergänzt durch schwerpunktmäßige Bemerkungen zur Kirche im fünfzehnten Jahrhundert, in der Reformationszeit und im Zeitalter des Barock. Der jüdischen Gemeinde und ihrer Zerstörung unter dem Naziregime ist ein Aufsatz gewidmet, der durch die Biographie der Herforder Jüdin Erika Schöngut geb. Weinberg im dritten Teil des Buches eine Ergänzung findet.

Als Schulort hat Herford seit seiner Gründung regionale Bedeutung. Das Kapitel „Erziehung und Schule“ geht der Entwicklung des Schulwesens nach und hebt wichtige Impulse hervor: Die Kirchenordnung des Herforder reformatorischen Pfarrers Dr. Johann Dreier steht als Beispiel für die starke pädagogische Komponente der Reformation. Das ausgehende neunzehnte Jahrhundert steht unter dem Einfluß des agilen Bürgermeisters Quentin, dem die Stadt ein modernes Volksschulwesen verdankte. Eine Chronologie der Schulgeschichte reicht vom Mittelalter bis in die Gegenwart.

Unter dem Thema „Bildung und Freizeit“ wird ein buntes Kaleidoskop eröffnet: Schützen- und Sportvereine, Musik- und Theaterwesen, Lichtspielhäuser, Museum, Stadtarchiv und Zeitungen sind hier Gegenstände der Betrachtung. Abgerundet wird der zweite Teil durch die Geschichte der sozialen Einrichtungen und der Wasser- und Energieversorgung.

Der dritte Teil beginnt mit einem Bild des alternativen Jugendclubs „Fla-Fla“, der auf dem Hintergrund der achtundsechziger Bewegung entstand. Er will Alternativen zur kommerziellen Freizeitindustrie bieten. Es folgen Kurzbiographien eines englischen Offiziers, der in Herford stationiert war, eines Gewerkschaftlers, eines Pfarrers, eines Handwerksmeisters, eines Kreisbaudirektors, eines Arbeiters aus der Türkei, der Tochter eines Karussell- und Wagenbauers, einer Arbeiterin, einer Hausfrau, einer Widerstandskämpferin, einer Jüdin, einer Bäuerin, eines Lehrers und Ratsherrn und eines Prokuristen.

Am Beispiel dieses durch alle Schichten und Gruppierungen reichenden Querschnitts aus der Herforder Bevölkerung soll deutlich werden, wie aus Erinnerungen ein Geschichtsbild erwächst. Das „Prinzip Rückblick“ wird hier am deutlichsten, – freilich auch die Problematik dieses Prinzips. Denn wollte man

alle angesprochenen Ereignisse und Erscheinungen aufnehmen und historisch verarbeiten, wäre dafür ein umfangreicher Arbeitsaufwand nötig. Wollte man aber allen Spuren einige Generationen zurück nachgehen, wüchse die Arbeit ins Unermeßliche. Die Methode der rückwärts gewandten Spurensuche zwingt zu einer Auswahl, die unter bestimmten Kriterien erfolgen muß. Die Ergebnisse historischer Arbeit können ihre Vergleichbarkeit und Übersichtlichkeit verlieren, wenn diese Kriterien je nach der unterschiedlichen historischen Schule festgelegt werden. Trotzdem hat dieser rückblickende Ansatz der Geschichtsschreibung seine Berechtigung: Befreit er doch die Beschäftigung mit der Geschichte von dem Dahinfahren in eingefahrenen Gleisen, weitet das Gesichtsfeld und bringt in den Blick, was bisher übersehen wurde.

Ohne Beziehung zum Konzept des Jubiläumsbuches wird der eigentliche Anlaß, die Gründung Herfords, am Schluß behandelt. Hans Jürgen Warnecke schreibt dort über „789 und wie alles begann“. Fast wie beiläufig setzt er ein mit einer Beschreibung des Abteigebäudes aus der Zeit nach der Säkularisierung. Dort finden sich Angaben über einen Bilderzyklus im Lehnssaal der Abtei aus der Zeit um 1500. Der Zyklus zeigte neben Päpsten und Kaisern, die dem Stift Privilegien gewährt oder bestätigt hatten, den Stiftsgründer Waltger, gestorben im Jahre 825, der dort als „Dux“, Herzog, bezeichnet wurde. Seine Person und die ihm geltende „Vita Waltgeri“, die in mehreren mittelalterlichen Urkunden erhalten ist, galten in der Forschung lange als legendär. Es gelingt Warnecke, den historischen Wert der Vita Waltgeri als zuverlässiger Geschichtsquelle herauszuarbeiten. Der Sachse Waltger, ansässig in Dornberg, war durch sein mütterliches Erbe reich begütert. Adolf, der Vater seiner Mutter, gilt als Vertrauter Herzog Widukinds. Sein Vater Dedda war vermutlich ein Angelsachse aus königlichem Hause. Auf diesem familiären Hintergrund konnte Waltger als Gesandter Kaiser Karls erfolgreich in England politische Verhandlungen führen. Darüber hinaus beschenkte man ihn mit Reliquien des Märtyrerkönigs Oswald, die er in seiner Kirche in Dornberg niederlegte. Als Christ steht Waltger auf der Schwelle zwischen dem überlieferten Wodanskult und dem Christentum.

So gründete er nach einem aufgegebenen Versuch in Müdehorst bei Dornberg am Zusammenfluß von Werre und Aa ein Kloster. Die Beschreibung dieses Ortes an einer Heeresfurt durch das Flußgebiet legt die Vermutung nahe, daß an dieser Stelle Wodan verehrt wurde. „Mit der Errichtung eines christlichen Gotteshauses an der Heeresfurt sollte unter Vertreibung und Ausrottung der dämonisierten Wodans-Tiere das Ende seines Kultes erreicht werden“ (S. 594). Was aber war der Grund für die Bevorzugung, die Waltgers Gründung durch die karolingischen und sächsischen Könige und Kaiser erfuhr? Warnecke weist, demonstriert auf einer Verwandtschaftstafel, familiäre Verbindungen auf, die einen hohen Wahrscheinlichkeitsgrad besitzen: Heilwig, Mutter der mit Ludwig dem Frommen verheirateten Judith und der mit Ludwig dem Deutschen verheirateten Hemma, sei Waltgers Schwester, ihre Gatte Welf I. sei in Herford begraben. Bruder der Mutter Waltgers, Eowi, sei Ecbert, der Mann der hl. Ida von Herzfeld. Es wäre für die frühe Geschichte Herfords hochinteressant, wenn Warneckes Ausführungen durch weitere Beweise erhärtet werden könnten. Auf jeden Fall

macht sein Beitrag das Buch für die frühe Kirchengeschichte Westfalens bedeutsam.

Eine Zeittafel mit der Einordnung Herforder Geschichtsdaten in die regionale und überregionale Geschichte schließt den Band ab. Die wissenschaftlichen Anmerkungen sind nach Kapiteln geordnet beigegeben. Ein Personen-, Sach- und Ortsregister erleichtert die Arbeit mit dem Werk.

Walter Gröne

Friedrich Brasse, Die Evangelisch-lutherische Mariengemeinde Stift Berg in der Zeit des Dritten Reiches 1933–1945 (Freie und Hansestadt Herford, Band 11), Herforder Verein für Heimatkunde e.V., Herford 1994, 215 S., 5 Portraits.

Im Rahmen der Herforder Jubiläumsfestschrift „1200 Jahre Herford“ (1989) stellt Wolfgang Günther in seinem Stadtteilbild „Der Stiftberg“ fest, daß die Geschichte der Mariengemeinde Stift Berg für die Zeit des Nationalsozialismus noch nicht aufgearbeitet ist. Friedrich Brasse, langjähriger Pfarrer dieser Gemeinde, hat die Herausforderung als geschichtlich interessierter und engagierter Praktiker angenommen. Vor allem sieht er sich herausgefordert durch eine polemisch verkürzende Geschichtsaufarbeitung und Darstellung, die in einzelnen Beiträgen oben genannter Jubiläumsschrift ihren Niederschlag gefunden hat. Örtliche Quellen der Kirchengemeinde und der Ortspolizeibehörde, Presseberichte und eine breite Literaturlauswahl zieht er heran, um zu einer „nötigen Konkretion“ zu kommen, die es erst ermöglicht, daß ein objektives Bild der Geschichte entsteht. So hebt Brasse in einer Zwischenbesinnung in der Mitte seines Werkes hervor: „Die Fülle der Daten, Namen und Ereignisse, die Vielfalt der sich begegnenden und miteinander ringenden Strömungen müssen im Rückblick einmal in einen größeren Rahmen gestellt werden, damit mehr dabei herauskommt als ein buntschillernder Flickenteppich.“ (S. 79) Seine Darstellung möchte „Hilfe zur eigenen Urteilsbildung“ des Lesers sein. Um sein Ziel zu erreichen, läßt Brasse die Quellen umfangreich zu Worte kommen – auch und besonders im Blick auf die Person des damaligen Stiftberger Pfarrers und späteren Militärbischofs Hermann Kunst, dem er sein Buch gewidmet hat. Aber Brassens Arbeit ist mehr als nur eine Apologie für Kunst, dessen Haltung in der Zeit des Nationalsozialismus zu heftigen Anfeindungen besonders in den achtziger Jahren geführt hat. Es gelingt Brasse, gerade an der Persönlichkeit Kunsts beispielhaft aufzuzeigen, wie eine weitgehend vom nationalen Bewußtsein der Kaiserzeit geprägte evangelische Kirchengemeinde ihren Weg geht von einer anfänglich positiven Aufnahme und Beurteilung des Nationalsozialismus hin zu kritischer Auseinandersetzung und geistlicher Neubesinnung. Dafür werden konkrete Beispiele aus den verschiedenen Bereichen des Gemeindelebens geboten.

Die Evangelische Kirchengemeinde Stift Berg in Herford umfaßte 1933 etwa 18000 Gemeindeglieder. Zwei Pfarrer an der Pensionsgrenze und ein Hilfsprediger standen einem, wie Hermann Kunst schreibt, „Übermaß an Arbeit

in der ungewöhnlich schnell wachsenden Gemeinde“ (S. 17) gegenüber, zumal sich die Gemeinde über das Herforder Stadtgebiet hinaus noch auf die Ortschaften Falkendiek und Schwarzenmoor erstreckte. Trotzdem gab es ein reiches und vielfältiges Gemeindeleben, das von Mitarbeitern getragen wurde, die noch in den Traditionen der Erweckungsbewegung standen. Intensive Beschäftigung mit der Bibel bestimmte die Arbeit der Gruppen und Kreise. An den von Kunst 1934 eingeführten wöchentlichen Bibelstunden nahmen bald drei- bis vierhundert Menschen teil. Es war Kunst daran gelegen, von Parolen und Schlagworten der kirchlichen Parteien loszukommen und die Fähigkeit zur Unterscheidung der Geister zu vermitteln.. Gerade die Bibelarbeit ließ bei manchen Teilnehmern an den Bibelstunden kritische Fragen aufkommen und Erkenntnisse wachsen, die das wahre Gesicht des Nationalsozialismus entlarvten.

Brasse will seinen Beitrag zur Gemeindegeschichte der Kirchengemeinde Stift Berg „als Spiegel der Zeitgeschichte“ (S. 13) verstanden wissen. Er möchte ein „Verständnis für schicksalhafte Lebensbedingungen und Verstrickungen“ (S. 16) fördern. Als einer, der die Zeit des Nationalsozialismus als Kind und Jugendlicher erlebte, sieht er sich selbst nur „in bedingtem Maße als Zeitzeugen“. Für die Kirchengemeinde Stift Berg, in der er von 1954 bis 1987 Pfarrer war, ist er der Zeuge, der mit den Zeitzeugen gelebt und gearbeitet hat. Als solcher schlägt er eine Brücke zwischen denen, die die Jahre des Nationalsozialismus in der Kirchengemeinde Stift Berg gelebt und erlebt haben, die aktiv und passiv an dem teilhatten, was heute schon Geschichte ist, und denen, die heute jene Zeit aus weitem Abstand sehen und nach sachlicher und unvoreingenommener Einordnung und Beurteilung suchen.

Walter Gröne

Klaus Peter Schumann, Heinrich von Herford, Enzyklopädische Gelehrsamkeit und universalhistorische Konzeption im Dienste dominikanischer Studienbedürfnisse (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, XLIV, Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte, Band 4), Verlag Aschendorff, Münster 1996, 302 S., geb.

Als einen „schreibseligen, in weltlichen Dingen unerfahrenen und für jeden Klatsch empfänglichen Mönch“ beschreibt Gustav Engel den Geschichtsschreiber und Chronisten Heinrich von Herford. Diese Einschätzung wird aber dem Werk und dem Wirken eines der bedeutendsten Historiographen des ausgehenden Mittelalters nicht gerecht. In seiner quellenorientierten Dissertation versteht es Klaus Peter Schumann, das Pauschalurteil über Heinrich von Herford zu revidieren und das Leben und das Werk in die Umbruchzeit in der Mitte des 14. Jhdts. einzuordnen.

Heinrich von Herford, um 1300 in Herford geboren, trat mit 20 Jahren in den Mindener Dominikanerkonvent ein. Nach dem Studium in Lemgo, Soest, Köln und Erfurt übte er, zurückgekehrt nach Minden, jahrelang das Amt des Lektors aus, d. h. er unterrichtete junge Novizen in theologischen und philosophischen

Fächern. Später führten ihn Reisen auch in das Ausland. So vertrat er seinen Orden am Generalkapitel in Mailand, 1340, und in Lyon, 1348. All diese Reisen nutzte er für Studien für sein Hauptwerk, die Weltchronik „Liber de rebus memorabilioribus“. Mit seinem Bildungseifer und seiner Belesenheit ist er ein typisches Beispiel eines spätscholastischen Gelehrten. Obwohl Heinrich von Herford bereits zu seiner Zeit v. a. wegen seiner theologisch-philosophischen Schriften als einer der fruchtbarsten Schriftsteller galt, gerieten er und seine Werke später fast in Vergessenheit. Ganz zu unrecht, wie der Autor in der systematischen Auswertung der handschriftlichen Überlieferung nachweist. War z. B. eines seiner bisher wenig beachteten Hauptwerke „Catena aurea entium“ im Hinblick auf Konzeption und Inhalt einer damals schon längst überholten Wissenschaftstradition verhaftet, spielte das Werk als enzyklopädisches Handbuch eine nicht unbeträchtliche Rolle.

Schwerpunkt dieses Buches ist die Analyse des Geschichtsschreibers Heinrich von Herford. Dabei fällt auf, daß die Intention des Chronisten über eine bloße Ordensgeschichtsschreibung weit hinausgeht. Bewußt wählte Heinrich von Herford die Gattung der heilsgeschichtlich orientierten Universalchronik als Gegenstück zur profanen Volksgeschichte. Mittelpunkt seiner Darstellung ist die fränkisch-karolingische Tradition mit der zentralen Rolle von Karl dem Großen. Die Begründung des Zentralreiches und die Kaiserkrönung im Jahre 800 ist für ihn Ausdruck eines universellen Imperiums. Bis in seine Gegenwart vertritt der Chronist in den damaligen Auseinandersetzungen zwischen Kaiser und Papst überraschenderweise eine ausgesprochen reichstreue Auffassung. Heinrich von Herford findet sich nicht auf Seiten der Kurie. Daneben untermauern in der Weltchronik auch Ausführungen über Aufgaben und moralische Qualifikationen des Herrschers diese Zielrichtung. Die Karlstradition, in der Heinrich von Herford steht, war in Minden und Westfalen zudem eng mit dem Widukind-Mythus verknüpft. Lebendig geblieben ist diese Tradition auch durch das Werk Heinrichs von Herford, der insbesondere mit seiner Chronik die Rolle des römisch-deutschen Kaisertums gefestigt hat. Insofern ist es auch nachzuvollziehen, wenn Kaiser Karl IV. bei seinem Besuch in Minden 1377 – sieben Jahre nach dem Tod von Heinrich von Herford – den Autor dadurch ehrte, daß er das Grab auf einen neuen ehrenvollen Platz direkt vor dem Hauptaltar der Klosterkirche umsetzen ließ. Es ist nicht bekannt, daß ein Kaiser einem anderen Gelehrten eine solche Ehre sonst je hat zuteil werden lassen.

Diese detaillierte Arbeit gibt einen spannenden Einblick in das Geistesleben des ausgehenden Mittelalters, das geprägt war von Weltuntergangsstimmungen, Pest und Judenpogromen, und differenziert dort, wo bisher pauschale Urteile das Bild bestimmten. Damit bietet das Buch die Möglichkeit, den fast vergessenen Herforder Gelehrten der drohenden Bedeutungslosigkeit zu entreißen und auch dem breiteren Publikum wieder bekanntzumachen.

Wolfgang Günther

Gertrud Angermann, Anna von Quernheim (vor 1520–1590), Die erste bekannte Liederdichterin Westfalens und 25 ihrer geistlichen Gesänge in niederdeutscher Sprache, Aisthesis Verlag, Bielefeld 1996, 272 S. mit Abb., brosch.

Das möglicherweise einzige erhaltene Exemplar einer Sammlung geistlicher Andachtslieder der Anna von Quernheim aus dem Jahre 1589 spürte Gertrud Angermann in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel auf. Dieser einzigartige Fund ist der Anlaß für die Biographie einer Frau aus dem 16. Jahrhundert geworden, die aufgrund der günstigen Quellenlage detaillierter und intensiver als manch andere Biographie aus diesem Zeitraum ausgefallen ist. Hauptquellen des biographischen Abrisses sind zum einen die Leichenpredigt des Stiftberger Pfarrers Bincke, zum anderen die verschiedenen Testamente der Anna von Quernheim. Aber auch viele andere Quellen in den Staatsarchiven Münster und Detmold hat die Autorin für ihre Untersuchung herangezogen.

Daß Reformationsgeschichte nicht nur eine Geschichte von Männern ist, sondern daß auch Frauen das Reformationsgeschehen intensiv begleiteten, wird durch das Leben der Anna von Quernheim deutlich. Anna von Quernheim entstammte einem alten Ministerialiengeschlecht aus Minden-Ravensberg. Hauptwohnsitz der Linie, der Anna v. Q. entstammt, war die Ulenburg bei Löhne. Erzogen wurde sie im Stift Obernkirchen. Dort sah sie die „päpstlichen Mißstände“, d. h. die Widersprüche der katholischen Kirche in dieser Zeit. Die abzuwehrenden Widerstände im Stift Obernkirchen gegen die neue Lehre führten zu der nicht alltäglichen Entscheidung, dieses Stift zu verlassen. Sie wechselte zu dem Marienstift auf dem Berge bei Herford, wo sie 1551 in einem Alter von etwas über 30 Jahren zur Dechantin gewählt wurde. Dieses Amt sollte sie fast 40 Jahre bekleiden. 1547/48 war bereits in dem Stift auf dem Berge die Reformation eingeführt worden, 18 Jahre vor der Einführung in dem Reichsstift in Herford. Die Veränderungen und Neuordnungen, die mit der Umwandlung des Stiftes in ein „adeliges, freyes, kayserlich, weltliches“ Stift zusammenhingen, mußte hauptsächlich Anna von Quernheim vollziehen. Trotz der protestantischen Strenge in der Lehre bewahrte sie auch Kontinuitäten auf dem Stiftberg. So sind in der Kirche Marienbilder verblieben, auch das Siegelbild des Stiftes führte weiterhin eine Mariendarstellung. Der einzige Ausstattungsgegenstand, der während ihrer Amtszeit das Bild der Kirche veränderte, war die Erneuerung und Verbesserung der Orgel. Die Wichtigkeit dieser Maßnahme für Anna v. Q. wird dadurch deutlich, daß sie sich unter der Orgel beerdigen ließ.

Viele Informationen über das Umfeld der Anna von Quernheim hat die Autorin durch die Analyse der Testamente gewonnen. Da die Dechantin über umfangreichen privaten Besitz verfügte, allerdings Streit zwischen den Erben vermeiden wollte, setzte sie ein sehr detailliertes Testament auf. Der Tod ihres unverheirateten Bruders Hilmar von Quernheim führte Anna von Quernheim allerdings in Verwicklungen bei der Erbfrage, die über die Geschäfte einer Dechantin weit hinausgingen – zählte doch ihr Bruder zu den reichsten Adligen im Fürstentum Minden. Nun begannen Schwierigkeiten auf allen Ebenen des Reiches, es kam zu territorialen Rivalitäten und Auseinandersetzungen um Lehnrechte. Mit der Besetzung der Ulenburg durch den Fürstbischof von Minden erreichte der Kon-

flikt einen ersten Höhepunkt, der zwölf Jahre später zugunsten Lippes entschieden wurde. Daneben war die Frage wichtig, inwieweit die Erbensprüche aus der männlichen Linie den Erbensprüchen der Schwestern vorangingen. Insgesamt kam es zu verschiedenen Prozessen, die z. T. bis zu ihrem Lebensende vor dem Reichskammergericht geführt wurden. Der Tod des Bruders führte zu einem neuen, sehr ausführlichen Testament, da auch ihre Erbensprüche mit aufgenommen werden mußten. Die Bestimmungen der Testamente vermag Gertrud Angermann detailliert zu interpretieren. Es wird deutlich, wem was aus welchem Grunde zugedacht wird. Aber auch Rückschlüsse auf den Lebensalltag werden möglich. Es überrascht z. B., daß auch die Pfarrfamilie von Mennighüffen zu den Bedürftigen gehörte, die im Testament berücksichtigt wurden.

Während für den Historiker vor allem die detaillierte Biographie von Bedeutung ist, werden Kirchenmusiker und Germanisten durch den Abdruck der Lieder und die sehr genaue Quelleninterpretation der Autorin überrascht sein. Über den Inhalt der Lieder können auch Rückschlüsse auf die Theologie der Anna von Quernheim gezogen werden. Diese Erkenntnisse bleiben aber nicht allein für sich stehen. Ein kurzer, aber bedeutender Vergleich mit anderen Liederdichterinnen und -dichtern ihrer Zeit, nämlich Herzogin Elisabeth von Braunschweig-Calenberg, Elisabeth Creutziger und Georg Neige, ermöglicht eine Bewertung der niederdeutschen Lieder.

Frau Angermann gebührt die Ehre, die vermutlich erste Dichtung einer westfälischen Frau und die letzte Textveröffentlichung in niederdeutscher Sprache der ältesten Druckerei im Nordosten Westfalens wiederaufgefunden und der Öffentlichkeit bekanntgemacht zu haben. In Verbindung mit der interessanten Biographie der Anna von Ouernheim ist so ein eindrucksvolles Bild aus der Reformationszeit in Herford entstanden.

Wolfgang Günther

Stadt Harsewinkel (Hrsg.), „... dann machen wir es allein.“ Beiträge zur Geschichte der Stadt Harsewinkel, Harsewinkel 1996, 627 S., Abb., geb.

Leider erläutert Eckhard Möller, der Stadtarchivar von Harsewinkel, der auch die redaktionelle Betreuung dieses Buches übernommen hat, in seiner Einleitung nicht das Titelzitat. Nur der gründliche und aufmerksame Leser findet den Schlüssel dazu auf S. 356 in einem Ausspruch des Fabrikanten August Claas von 1931, bezogen auf den Prototyp eines Mähdreschers, des Produktes, das dann der für Harsewinkel so wichtigen und das Stadtbild prägenden Landmaschinenfirma zur Weltgeltung verhalf. Dieses Zitat könnte aber auch als Motto über dem Buch stehen, mit dessen Erstellung der Rat der Stadt seinen Archivar beauftragte. Möller ist es gelungen, im heimischen Bereich eine Reihe qualifizierter Autoren zu gewinnen, die nicht nur Beiträge zur Geschichte, sondern zusammen wirklich eine Geschichte der Stadt Harsewinkel vorgelegt haben. Die meisten Abschnitte hat Möller selbst geschrieben und damit zusammen mit seiner Redaktionsarbeit eine enorme Leistung erbracht.

Dabei erfaßt der Begriff „Harsewinkel“, der sich auf die bei der Kommunalreform 1973 neu gebildete Stadt bezieht, eine ungleich kompliziertere historische Gegebenheit: Bis 1820 bestanden nebeneinander die Titularstadt Harsewinkel, das gleichnamige Kirchspiel und Marienfeld; damals kam Greffen (vorher bei Sassenberg) hinzu. 1841 wurde aus diesen vier nun selbständigen Gemeinden das Amt Harsewinkel gegründet; 1937 wurden Stadt und Kirchspiel Harsewinkel zusammengelegt. So bleibt der Raum der Geschichte, der hier ausgeschrieben wird, zwar in etwa der gleiche, aber die Strukturen wechseln. Den Belangen der historisch gewachsenen heutigen Ortsteile Harsewinkels gerecht zu werden und sie jeweils gebührend zu berücksichtigen, ist eine der Leistungen dieses Buches – und nicht die geringste, wenn man an die Eifersüchteleien in den mehr oder weniger willig zusammengefüigten neuen Kommunen denkt.

In Mittelalter und früher Neuzeit steht natürlich die Geschichte des Zisterzienserklosters Marienfeld im Mittelpunkt, dessen Blüte- und Krisenzeiten der Münsteraner Professor und Warendorfer Kreisheimatpfleger Paul Leidinger ebenso klar wie anschaulich schildert. Dabei geht es Leidinger vor allem darum, die geistig-religiöse Entwicklung und Bedeutung der Abtei und das besondere Verhältnis des Klosters zu seiner näheren Umgebung herauszustellen. Von der Gründung 1185/86 bis zur Aufhebung 1803 bestimmte es ja mit seinem reichen Grundbesitz das Schicksal der benachbarten Orte entscheidend; erst 1770 wurden die Eingesessenen des Wigbold Harsewinkel aus der Hörigkeit des Klosters entlassen. Neben dieser Abhängigkeit gab es aber auch eine Fülle positiver Anstöße, die von dem kulturellen Zentrum Marienfeld ausgingen und von denen die eher ländlich arme Umgebung profitierte. In notgedrungen gestraffter Form gelingt es Leidinger, die verschiedenen Epochen von Aufstieg, Verfall und Reform des Klosters im Zusammenhang der Kirchen- und Profangeschichte Westeuropas darzustellen, und auch manches personenbezogene Zeugnis führt das Wirken der Äbte und Mönche von Fall zu Fall plastisch vor Augen. Die Dualität des Klosters als Wirtschaftsbetrieb und religiös-spirituelle Anstalt ist dabei der rote Faden, an dem Leidinger die verwickelte Geschichte der Abtei verständlich und überschaubar abwickelt.

Es folgt ein Beitrag des Gütersloher Historikers Joachim Kulla über die „unruhige Übergangszeit“ 1802–1815, in der die Herrschaft über den Raum Harsewinkel dreimal zwischen dem Fürstbistum Münster, Preußen und dem Großherzogtum Berg wechselte. Recht originell beschreibt dann der Rietberger Archivar Manfred Beine die Preußenzeit zwischen 1815 und 1871 in der Abfolge der fünf Bürgermeister (und Amtmänner). Er zeichnet gelungene Portraits dieser Personen bis ins Menschlich-Private hinein, versäumt aber dabei nicht, Aufgaben, Probleme und Schwierigkeiten der kommunalen Politik deutlich zu machen: wirtschaftliche Reformen, die beginnende politische Partizipation der Bürger, die Unruhen von 1848, der protestantisch-katholische Gegensatz zwischen Regierung und Untertanen, Straßen- und Eisenbahnbau usw. Dabei war – nicht untypisch für den preußischen Obrigkeitsstaat – das Mißfallen der Bürger an den örtlichen Machträgern eher eine Empfehlung derselben für die Regierung in Münster und Berlin. Tüchtigkeit wie Kleinkariertheit der preußischen Verwaltung lassen sich hier in Beines Beitrag in nuce studieren, und ebenso Tugenden wie Fehler unzufriedener Harsewinkeler Kritiker des Systems.

Die folgenden Kapitel über Harsewinkel in Kaiserreich, Weimarer Republik, NS- und Nachkriegszeit, also von 1871 bis zur kommunalen Neuordnung 1972/73 stammen vom Harsewinkeler (und Clarholz-Herzebrocker) Archivar Eckhard Möller, der zudem mit einer Chronik von 1973–1995 den Anschluß an die Gegenwart herstellt. Ebenso hat er Bürgermeister, Verwaltungsleiter und politische Vertreter von Harsewinkel einschließlich Greffen und Marienfeld zusammengestellt. Möller kennt seine Akten und läßt auch die Quellen sprechen; so schafft er eine außerordentlich dichte Darstellung der Ereignisse und Entwicklungen. Dabei bedient er sich in allen Kapiteln des jeweils gleichen Schemas der Abfolge von Bevölkerungs-, Wirtschafts- und politischer Entwicklung, handhabt aber dieses Grundraster souverän, indem er jeweils die Besonderheiten der einzelnen Epochen leitmotivisch hervorhebt. So rührte natürlich in der wilhelminischen Zeit der Kulturkampf das katholische Harsewinkel mächtig auf, aber Möller skizziert auch anschaulich das bürgerliche Leben im Abschnitt „Freizeit im Kaiserreich: Vereinsleben und Feste“. In der Weimarer Republik betrat Harsewinkel den „Weg ins Industriezeitalter“, vor allem durch die Ansiedlung der Landmaschinenfabrik Claas 1919. Die Landwirtschaft intensivierte die Viehhaltung, und ähnlich wie im benachbarten Vermolder Raum entstanden eigene Schlachtereien. Politisch hielt man sich zunächst zum Zentrum; dieses und kleinere Protestparteien beerbte dann ab 1932 die NSDAP. Die NS-Zeit förderte die weitere agrarisch-industrielle Entwicklung Harsewinkels, brachte 1937 die Zusammenlegung der beiden Harsewinkel Stadt und Kirchspiel und Gebietsverluste durch den Militärflughafen Gütersloh. Machtergreifung der Nationalsozialisten, Anpassung der Bürger, Resistenz der katholischen Milieus gehörten hier wie in anderen Orten zum im ganzen einheitlichen, im Individuellen doch aber immer wieder bemerkenswerten und unterschiedlichen Bild der NS-Zeit. Der Krieg forderte seine Opfer unter den eingezogenen Soldaten, verschonte aber die Orte mit Bombardierungen und beim Einmarsch der Alliierten. Von den zwei jüdischen Familien gelang der einen noch 1939 die Auswanderung nach Australien; dankenswerterweise bringt das Buch einen ausführlichen Auszug aus den Lebenserinnerungen von Kate (Käthe) Mendels geb. Herzberg, die damals mit Mann und Kindern Harsewinkel verließ: ein auch persönlich anrührender Bericht, der mehr als manches Zahlenwerk über Bedrückung und Verfolgung der Juden aussagt. Der letzte Harsewinkeler Jude, Salomon Lorch, wurde ins KZ Riga deportiert und ist dort umgekommen.

Nach Kriegsende stellte sich in Harsewinkel wie überall das Problem des wirtschaftlichen und politischen Wiederaufbaus. Einschneidender wirkte noch die Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen, kam doch mit ihnen zum ersten Male eine größere Gruppe von Protestanten in das so katholisch geprägte Harsewinkel; in einem Exkurs beschreibt Möller das Entstehen einer evangelischen Gemeinde, Kirche und Schule. Der notwendige Wohnungsbau und die Schaffung neuer Arbeitsplätze veränderten das gewohnte Gesicht der Orte. Ein politisches Charakteristikum war der Machtkampf zwischen Zentrum und CDU zwischen 1945 und 1969. Die kommunale Neuordnung von 1973 schloß dann alle drei Gemeinden zur Stadt Harsewinkel zusammen, löste sie aber auch aus dem Landkreis Warendorf und schlug sie zum neuen Landkreis Gütersloh, damit

auch vom Regierungsbezirk Münster zu Detmold; Zusammenschluß und Kreiszugehörigkeit führten zu heftigen Diskussionen und wohl auch mancher Verwundung.

Die Rezension dieses so umfangreichen Buches (die 627 Seiten im Querformat sind dreispaltig bedruckt) kann nur allgemeine Eindrücke wiedergeben und nicht auf die vielen, noch so interessanten Details eingehen. Das reich illustrierte Buch liest sich trotz aller wissenschaftlichen Fundierung (Anmerkungen, Quellen- und Literaturverweise gehören zum selbstverständlichen Apparat) erstaunlich leicht und gut; der Rezensent hat sich ein Wochenende hindurch darin stundenlang festgelesen. Ähnlich wie schon Westheiders Geschichte der Stadt Vermold (s. Rezension im Jahrbuch 90, 1996, S. 306–307) zeigt es die Leistung jener neuen Generation von Kommunalarchivaren, die von manchen verächtlich HvOs („Historiker vor Ort“) genannt werden, die aber drauf und dran sind, diesen Begriff zu einem Ehrentitel zu machen. Möller und seinen Mitautoren ist hohe Anerkennung auszusprechen; der Rezensent hat selten eine so gleichermaßen die politische, wirtschaftliche und soziale Szene berücksichtigende Ortsgeschichte gesehen. Dabei sind zwei Beiträge bisher noch nicht erwähnt worden, sollen aber, wenn auch mit anderem Akzent, in dieses allgemeine Lob des Buches mit einbezogen werden: Astrid Ottovordemgentschenfeldes Beitrag über Harsewinkel in vor- und frühgeschichtlicher Zeit mit der Deutung so mancher archäologischer Funde und Ansgar Kaisers Aufsatz über die Ems, die Harsewinkel durchfließt, ihre frühere Struktur, ihre Pflanzen- und Tierwelt, ihre Mühlen, ihre Regulierungen und Ausbaumaßnahmen sowie deren Folgen, besonders in der Veränderung des Ökosystems – eine letztlich negative Bilanz. Es ist gut, daß diese lesenswerten Ausführungen mit aufgenommen wurden, auch wenn die Geschichte des Flusses zeitlich quer zum Fluß der Geschichte in den Harsewinkel-Kapiteln liegt.

Bernd Hey

Rudolf Schlögl/Hans-Ulrich Thamer (Hrsg.), Zwischen Loyalität und Resistenz, Soziale Konflikte und politische Repression während der NS-Herrschaft in Westfalen (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, XXII A, Geschichtliche Arbeiten zur westfälischen Landesforschung, Wirtschafts- und sozialgeschichtliche Gruppe, Band 10), Aschendorff, Münster, 1996, 301 S., geb.

Dieser Band und seine Beiträge sind ein Produkt des von Hans-Ulrich Thamer geleiteten VW-Projektes „Verfolgung, Verweigerung und Widerstand in Westfalen in der NS-Zeit“ und beziehen sich im wesentlichen, aber nicht ausschließlich auf das katholische Milieu. Die Forschungsgruppe geht dem immer wieder mit Erstaunen registrierten Phänomen nach, wie weit partielle Verweigerung und sektoraler Widerstand sich doch mit grundsätzlicher Zustimmung zum NS-Regime vereinen ließen. Die Verfasser benutzen statt des Begriffes „Resistenz“ daher eher den der „Devianz“ und versuchen, die zugrunde liegenden gesellschaftlichen Tatbestände zu eruieren. So nennen denn Schlögl, Michael

Schwartz und Thamer ihren einleitenden, grundsätzlichen Beitrag, in dem sie sich mit der bisherigen Widerstandsforschung auseinandersetzen, auch „Zur Sozialgeschichte des politischen Verhaltens in der NS-Zeit“. Mit Blick auf die beiden großen Kirchen konstatieren sie „konfessionelle Selbstbehauptung mit ansonsten loyal, wenn nicht überzeugt praktizierter Systemnonkonformität“ (S. 27, müßte wohl „Systemkonformität“ heißen). Die Konflikte spielten sich dabei innerhalb des Systems ab und gefährdeten nicht grundsätzlich seine Stabilität. In dieser Begrenzung aber verdienen sie dennoch die Beachtung des Historikers, weil in ihnen das Funktionieren von Konsens und Dissens, von Kooperation und Verweigerung deutlich wird.

Eine wichtige Rolle als Repressionsinstrument spielte dabei die Justiz, die teils willig, teils gezwungen den Direktiven von Staat und Partei folgte. Hans-Eckhard Niermann untersucht in diesem Zusammenhang die bisher kaum berücksichtigten Lageberichte der Hammer Oberlandesgerichtspräsidenten und Generalstaatsanwälte von 1935 bis 1945. Er macht deutlich, daß die Strafverfolgungsbehörden trotz allen Strebens nach Objektivität ihre spezielle Perspektive nicht verleugneten: Ihre Berichte zeichnen, und zwar die der Staatsanwaltschaft noch stärker als die der Gerichtspräsidenten, ein „von politischer Devianz geprägtes Bild der Bevölkerung gegenüber dem Nationalsozialismus“ und suggerieren „den Eindruck einer ständig vorhandenen Spannung zwischen kritisch ablehnender Bevölkerungsmehrheit und einer ständig auf strafrechtliche Repression angewiesenen totalitären Regierung“ (S. 81). Niermann muß also gegen seine Quellen argumentieren, um die Proportionen wieder zurechtzurücken, unterstreicht aber ihren Wert für die Erkenntnis der Schwerpunkte devianten Verhaltens in der westfälischen Bevölkerung.

Thomas Schulte-Umberg hat sich mit den sog. Heimtückeverfahren als Beispielen von Sanktionen gegen Wortführer des katholischen Milieus im Bistum Münster befaßt. Genau wie die Prozesse wegen Devisen- und Sittlichkeitsvergehen waren diese Verfahren als politisches Instrument zur Diskriminierung des Klerus als Wortführer gegen den Totalitätsanspruch des Regimes gedacht; sie erreichten diese Wirkung aber nicht, da sie im katholischen Milieu als Angriffe auf den Glauben aufgefaßt wurden und zu einer Identifikation von Klerus und Kirchenvolk führten. Die Aussetzung dieser Verfahren zwischen 1936 und 1939 führt für Schulte-Umberg zu dem bemerkenswerten, aber wohl richtigen Schluß: „Insgesamt beruhte die Funktionsfähigkeit des Regimes im katholischen Westfalen aus seiner Perspektive partiell auf dem Verzicht einer offensiven Durchsetzung seines Herrschaftsanspruchs“ (S. 122).

Rudolf Schlögl hat die Daten von etwa 6500 Fällen vor den Sondergerichten Dortmund und Bielefeld 1933–1945 per Computer erfaßt und ausgewertet. Dabei ergibt interessanterweise bei regionaler Aufschlüsselung die konfessionelle Gliederung ein sehr viel deutlicher ausgeprägtes Delinquenzmuster als die sozioökonomische. Er stellt fest, daß in agrarisch-katholischen Kreisen die Kritik an Hitler bis zum Kriegsausbruch am stärksten war, danach eher in protestantisch-agrarischen. Beide agierten auf der Grundlage eines traditionell personenzentrierten Politikverständnisses; der Wandel um 1939 spiegelt nach Schlögl die Enttäuschung des zunächst dem Regime gegenüber positiv eingestellten pro-

testantischen Bauertums unter dem Druck der Kriegswirtschaft, während das katholische sich vorsichtig auf die Bewahrung der konfessionellen Identität zurückzog. Der Vergleich der Deliktquoten zwischen Stadt und Land, evangelischem und katholischem Milieu, industriell und agrarisch geprägten Strukturen ist im einzelnen nicht ohne Reiz; inwieweit die Deliktquote aber auch Resistenzpotential und Konfliktbereitschaft signalisierte, kann nur sehr zurückhaltend beurteilt werden. Die Deliktquote verweist aber auch auf die überwiegende Akzeptanz der vom Regime gesetzten Normen: „Erst durch Anzeigen und Denunziationen schloß sich in vielen Fällen die Kluft zwischen Devianz und Delikt“ (S. 157).

Bei seiner Untersuchung des Demonstrationkatholizismus im Bistum Münster 1933–1945 kommt Christoph Kösters einen wichtigen Forschungsschritt weiter. Schon früher war der Zusammenhang zwischen Bedrängnis der Kirche und den wachsenden Teilnehmerzahlen an öffentlichen Kundgebungen, Wallfahrten und Prozessionen gesehen und als ein Symptom von Resistenz und Widerstand gedeutet worden. Kösters nimmt nun eine funktionale Einordnung dieses Phänomens in die Geschichte des katholischen Milieus vor, indem er auf seine Modernisierung Ende der 20er, Anfang der 30er Jahre hinweist: die stärkere Mitwirkung katholischer Laien und Jugendlicher schuf einen religiös verdichteten und erneuerten Demonstrationkatholizismus, der „als Transformator zu einer Massenmobilisierung, die die Randbereiche des katholischen Milieus in dem Maße erfaßte, in dem der Druck des NS-Regimes auf dieses Milieu zunahm“, führte und dessen Resistenzpotential aktivierte (S. 184).

Michael Schwartz hat lokalpolitische Elitenkonflikte in der ländlichen Gesellschaft Westfalens während der NS-Zeit untersucht. Auch er kommt zu dem Schluß, daß solche Konflikte zwischen alten, eher konservativen und neu herandrängenden nationalsozialistischen Eliten sich nicht gegen das NS-Regime richteten, sondern gegen dessen soziale Modernisierungstendenzen, mithin Interessenpolitik im und nicht gegen das Regime darstellten. Man wehrte neue potentielle Teilhaber an der dörflichen Herrschaft ab und bediente sich dazu von Fall zu Fall weniger radikaler NS-Formationen wie des NSDFB (Stahlhelm) und des Reichsnährstandes. „Der lokale Elitenkonflikt ... vernetzte sich mit dem ohnehin gegebenen Konkurrenzkonflikt verschiedener NS-Organisationen und -Machtzentren“ (S. 242).

Vor allem auf der methodischen Grundlage der Oral History, aber auch auf der von Archivakten hat Britta Burth ihre Untersuchung über Kriegsgefangene und Zivilarbeitskräfte im Kreis Warburg aufgebaut. Es geht ihr dabei um den Grad von Anpassung bzw. nonkonformem Verhalten, mit der diese Gruppen auf den auf sie ausgeübten Druck reagierten und sich vor Sanktionen schützten. Natürlich war dieses Verhalten auch an die Einstellungen der deutschen Gegenüber gebunden: Zivilarbeiter, die im katholisch-ländlichen Milieu tätig waren, erlebten eher eine Einbindung, wie sie schon vorher bei Saisonarbeitskräften üblich war, vor allem, wenn sie ebenfalls katholisch waren. Auch wirkte sich das Interesse der deutschen Arbeitgeber an ihrer Arbeitsfähigkeit und -willigkeit zu ihren Gunsten aus. Kriegsgefangene dagegen, die nicht in Privathäusern, sondern im Lager lebten, hatten weit weniger Gelegenheit, solche Kon-

takte zu entwickeln, sie „übten Selbstbewahrung nicht gemeinsam mit dem deutschen Umfeld, sondern fast immer in Konfrontation dazu“ (S. 272). Hier waren also Protesthaltung und Bereitschaft zum Widerstand stärker ausgeprägt als bei den Zivilarbeitern.

Die hier vorgestellten Einzelstudien interessieren vor allem durch die starke Berücksichtigung des konfessionellen Faktors im Zusammenhang mit dem sozioökonomischen Umfeld. Sie differenzieren den eher pauschalen und flächendeckenden Begriff der Resistenz und zeigen an Phänomenen wie Devianz, Dissens und Nonkonformität die komplizierte Gemengelage von Bekenntnis zum NS-Regime und religiöser Bindung auf. Auch wenn der Effekt solch eines vagen, sich nur partiell und sektoral artikulierenden Widerstands im „Dritten Reich“ selbst nur minimal war, lohnt doch seine wissenschaftliche Untersuchung, und sei es auch nur, um zu vollmundiger Exkulpierung bestimmter Gruppen und Schichten vorzubeugen.

Bernd Hey

Rolf Westheider (Hrsg.), 900 Jahre kirchliches Leben in Versmold 1096–1996, Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld 1996, 304 S., geb.

„Die Autoren der Festschrift haben in einer Vielzahl von Beiträgen der Entwicklung des kirchlichen Lebens in unserer Stadt nachgespürt und sie dargestellt. Ein nur historischer Rückblick aber würde dem Sinn des Jubiläums nicht Genüge tun. Die Betrachtung der vielfältigen Aufgaben unserer Kirchengemeinden, der evangelischen und katholischen in heutiger Zeit, die den Menschen vom Lebensbeginn bis zum Lebensende zum Bezugs- und Mittelpunkt haben, gehört dazu. In einer Vielzahl von Beiträgen wird über diesen Bereich kirchlichen Lebens berichtet“, so heißt es im Grußwort des Bürgermeisters und des Stadtdirektors von Versmold in der Festschrift zum 900jährigen Jubiläum der Ev. Kirchengemeinde.

An dem Zustandekommen des mit rd. 300 Seiten recht umfangreichen Buches hat die Stadt Versmold einen nicht unerheblichen Anteil, stellte sie doch ihren Stadtarchivar, Dr. Rolf Westheider, stundenweise von seiner kommunalen Aufgabe frei, damit er sich als Herausgeber und Autor um das Erstellen des Buches kümmern konnte: eine, wie die Verfasserin dieser Zeilen findet, beispielhafte und gelungene Kooperation zwischen Kommune und Kirchengemeinde.

Des weiteren kann die Rezensentin der Kirchengemeinde Versmold nur zu ihrem Mut und ihrer Anstrengung gratulieren, ihre Geschichte in der vorliegenden Buchform aufgearbeitet zu haben.

Die einzelnen Kapitel bzw. Aufsätze des Buches wurden in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil beleuchtet „Aspekte 900jähriger Kirchengeschichte in Versmold“, der zweite Teil behandelt das „kirchliche Leben in der Gemeinde“.

Der erste Teil beginnt mit Chroniken des kirchlichen Lebens, die dem Leser/der Leserin einen ersten historischen Überblick verschaffen.

Daran schließt sich ein vorzügliches Kapitel über die Baugeschichte und Aus-

stattung der Petri-Kirche, verfaßt von dem Münsteraner Kunsthistoriker Dr. Herbert Pötter, an.

Natürlich durfte auch ein Verzeichnis der Ev. Pfarrstelleninhaber nicht fehlen, der Versmolder Pastor Speckmann verfaßte es um 1860, Rolf Westheider hat es ergänzt.

Außerdem zeichnet er verantwortlich für einen Einblick in die soziale Situation des 18. Jahrhunderts, in dem er das sog. „Hofwiesenbrot“ erläutert. Die sog. Hofwiese lag in Peckeloh, 37 Peckeloher Bauern waren verpflichtet, die Wiese zu mähen und zu heuen, aus dem Erlös dieses Heues wurde Brot für verarmte Kinder und Waisen gekauft. Ebenfalls aus Westheiders Feder stammt ein Aufsatz über die Beziehung zwischen Stadt und Kirchengemeinde gegen Ende des 19. Jahrhunderts, es geht um einen Streit zwischen Pastor und Amtmann, der sehr anschaulich den nicht ganz reibungslosen Verlauf der Säkularisierung des öffentlichen Lebens nach der Reichsgründung 1871 verdeutlicht.

Ein weiterer Aufsatz des ersten Teils wurde vom kath. Pfarrer Siegfried Romer verfaßt, der die Entwicklung der kath. St.-Michael-Gemeinde seit ihrer Wiederbegründung im 19. Jahrhundert darstellt.

Auch die Zeit des Nationalsozialismus wurde in der Festschrift nicht vergessen. Dr. Helmut Gatzert (u.a. bekannt durch sein Buch „Novemberpogrom 1938 in Gütersloh“) beschäftigte sich mit der Geschichte der jüdischen Einwohner und Einwohnerinnen Versmolds in der Zeit zwischen 1933 und 1942.

Der zweite Teil des Buches beginnt mit einem Aufsatz, der folgendermaßen überschrieben ist: „Laßt die Kinder zu mir kommen – Von der Kleinkinderschule zur Tageseinrichtung für Kinder“. Der Autor schreibt, daß „die Geschichte der ev. Kindergärten auch eine Entscheidung für die Erziehung nach biblischem Menschenbild (ist), bei dem die Schwachen geschützt, gefördert und geliebt werden ... Diese Grundmotivation ist auch in Versmold durch die Jahrzehnte hindurch zu erkennen.“

Das Kapitel über Kinder- und Jugendarbeit zeigt anschaulich die Entwicklung in der Kirchengemeinde auf diesem Gebiet.

Die Zusammenarbeit von Kirche und Kommune, die trotz Krisenzeiten funktionierte und immer noch funktioniert, wird deutlich in den Kapiteln über die Höhere Schule (Christoph Grün) und das Versmolder Krankenhaus (Bärbel Thau).

Weitere Aspekte des Gemeindelebens wurden von Pfarrer Wilhelm Arning (der gleichzeitig Superintendent des Kirchenkreises Halle ist) beleuchtet. Er beschäftigte sich mit der Geschichte der Versmolder Diakonie. „Diakonie war allezeit das Herzstück der christlichen Gemeinde.“ Außerdem schrieb Arning über das Katharina-von-Bora-Haus, ein 1995 eingeweihtes Altersheim.

Das Gemeindeleben wird wesentlich von (ehrenamtlicher) Arbeit von Frauen getragen und gestützt, dem trug man in einem von Christa Arning verfaßten Aufsatz über die Ev. Frauenarbeit in Versmold Rechnung. Ein weiterer Punkt des Gemeindelebens ist die Kirchenmusik, ihr ist ein Kapitel über Sänger, Bläser und Kantoren gewidmet.

Und – bewußt an das Ende des Buches gestellt, da es das letzte Stück des Weges eines Christen in der Gemeinde darstellt – ein Kapitel von Pfarrer Dirk Leiendecker über die Geschichte des Friedhofes von 1842.

Alles in allem eine mehr als gelungene Darstellung der Geschichte einer Kirchengemeinde, deren Lektüre sehr empfohlen werden kann, besonders all jenen, die vielleicht ein ähnliches Projekt planen.

Petra Holländer

Edith Stallmann, Martin Stallmann – Ein westfälischer Pfarrer im Kirchenkampf (1934–1948), (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte, Band 11), Luther-Verlag, Bielefeld 1996, 357 S., kt.

Mit diesem Werk setzt Edith Stallmann die unter dem Titel „Martin Stallmann – Pfarramt zwischen Republik und Führerstaat. Zur Vorgeschichte des Kirchenkampfes in Westfalen“ (Bielefeld 1989. [= Schriften zur politischen und sozialen Geschichte des neuzeitlichen Christentums 5]) begonnene Darstellung des Lebenswerkes ihres verstorbenen Ehemannes fort – und zwar um einen Abschnitt, der für die westfälische Kirchengeschichtsschreibung besonders relevant ist. Denn die Auseinandersetzungen des Kirchenkampfes und ihre Nachwehen hat Martin Stallmann auf den verschiedensten kirchlichen Ebenen durchlebt und (zumindest streckenweise) auch durchlitten. Als dezidiert dem lutherischen Bekenntnis sich verpflichtet sehender Pfarrer mußte er bald nach dem Beginn des Kirchenkampfes feststellen, wie leicht es ist und wie bitter es werden kann, zwischen anders verlaufende Frontlinien der kirchenpolitischen Auseinandersetzung zu geraten. Die ihm begegnenden Konflikte – in Dortmund mit Deutschen Christen, aber auch mit der Bekennenden Kirche und speziell mit Karl Lücking, in Berlin als persönlicher Assistent Wilhelm Zoellners für dessen Arbeit im Reichskirchenausschuß, im westfälischen Konsistorium in Münster als kommissarischer Konsistorialrat, als Pfarrer in Westkilver (Kirchenkreis Herford) und parallel als Mitarbeiter des von seiten des altpreußischen Evangelischen Oberkirchenrats eingerichteten und deshalb von der Bekennenden Kirche abgelehnten Sammelvikariats in Dünne (bei Bünde) – zeichnet Edith Stallmann minutiös nach. Dabei läßt sie weitgehend die Quellen selbst sprechen – was ihr nicht zuletzt deshalb möglich ist, weil Martin Stallmanns Korrespondenz in dessen Nachlaß in weitgehend geschlossener Form erhalten ist.

Der besondere Reiz dieser „Arbeitsbiographie“, die sie zu einer wichtigen Lektüre macht für jeden, der an der Geschichte des westfälischen Kirchenkampfes interessiert ist, besteht nun aber (so jedenfalls aus der Sicht des Rezensenten) fast weniger darin, genaue Kenntnisse über den Pfarrer Martin Stallmann, sein Denken, Lehren und Tun zu erlangen. All dies liefert das hier vorzustellende Werk ohne Frage – und wäre es nicht so, so müßte es eingeklagt werden. Bedeutsamer scheint aber zu sein, daß mittels dieser Darstellung bisher kaum oder gar nicht beachtete, um nicht zu sagen ausgeblendete Bereiche des westfälischen Kirchenkampfes in den Blick kommen.

Zum einen gilt das für die Sammlung von dezidiert lutherisch orientierten Pastoren um Wilhelm Zoellner und deren Zielsetzungen. Zum anderen wird die bis zur Gegenwart umstrittene Beurteilung der Vikarsausbildung im Dünner

Seminar aus einer zusätzlichen Perspektive und so detailliert wie noch nie zuvor betrachtet. Und schließlich wird ungeschönt von den unschönen tiefen Rissen berichtet, die durch „die“ [darf man eigentlich noch arglos den bestimmten Artikel benutzen?] Bekennende Kirche (nicht nur) in Westfalen verliefen – Risse, die einhergingen mit gegenseitigen Ab- und Ausgrenzungsversuchen. Martin Stallmann hat, bildlich gesprochen, im großen „BK-Wortschatz“ den Charakter eines unregelmäßigen, aber starken Verbs auf sich genommen – was ihn nicht stromlinienförmig und in der Folge auch weithin nicht sonderlich beliebt gemacht hat. Charakteristisch ist, daß ihn Wilhelm Niemöller in seiner umfangreichen Darstellung „Bekennende Kirche in Westfalen“ 1952 nur ein einziges Mal erwähnt hat (dort S. 154), und das ganz unscheinbar in einer Aufzählung von Namen solcher Pastoren, die zeitweise mit einem Redeverbot belegt waren. Edith Stallmanns umfangreiche Biographie stellt indes unter Beweis, daß die früher gezeichneten einfachen Kontrastbilder (hie die helle BK, da die finsternen DC) auch für den westfälischen Bereich überhaupt nicht passen – sondern daß vielmehr eine sorgsame Differenzierung vonnöten ist – auch und gerade innerhalb der streitenden Großgruppen.

Um dafür einen Blick zu bekommen, ist die Person Martin Stallmanns besonders geeignet, der von den (relativ gemäßigten) westfälischen DC ebenso angegriffen wurde wie aus Richtung der dahlemitisch orientierten BK wie von seiten der „Präsesleute“ um Präses Karl Koch. Mißlich wäre es allerdings, wenn die vorgelegte Biographie künftig allein für sich stehen bliebe. So könnte es eine fruchtbare, die weitere Forschung fördernde Ergänzung sein, wenn die zwar seit langem, aber nur in wenigen, im maschinenschriftlichen Umdruck erstellten Exemplaren vorliegende Autobiographie Paul Wincklers (eines ähnlich „unregelmäßigen Verbs“ im Kirchenkampf, das später auch zwischen alle Stühle zu geraten drohte) bald durch den Druck besser zugänglich würde, am besten mit einer kritischen Kommentierung versehen. Und daß außer der inzwischen schon allein deshalb veralteteten, weil auf zu schmaler Quellenbasis stehenden Biographie Karl Kochs (s. Niemöller, Wilhelm: Karl Koch. Präses der Bekenntnissynoden. Bethel bei Bielefeld 1956) und der Autobiographie des Konsistorialpräsidenten Gerhard Thümmel (Thümmel, Gerhard: 40 Jahre kirchlicher Verwaltung (1925 1965) dargestellt an der Arbeit im Dienst der evangelischen Kirche. Aus dem Nachlaß hrsg.v. Hans Steinberg. Bielefeld 1987 [= BWFKG 7]) selbst über die Protagonisten des westfälischen Kirchenkampfes wie Karl Lücking, Fritz Heuner, Bruno Adler und Walter Fiebig bislang lediglich kurze biographische Darstellungen in Aufsatzform erscheinen konnten, während nun über Martin Stallmanns Tätigkeit eine ausführliche Darstellung greifbar ist, macht deutlich, welcher Forschungsbedarf hier nach wie vor besteht – und daß die Kirchenkampfforschung im westfälischen Bereich noch längst nicht als abgeschlossen gelten kann. Das gilt nicht nur hinsichtlich bestimmter Personen, sondern sicher auch hinsichtlich der zumindest zeitweise außerordentlich aktiven theologisch konfessionell bestimmten Gruppen (Lutherische Konferenz Minden-Ravensberg / Minden-Ravensberger Kreis, Reformierter Konvent), die im Zusammenhang der gegenwärtig stärkeren Kirchenkreisgeschichtsforschung zumeist nur am Rande und in den für das betreffende Territorium relevanten Ausschnitten in den Blick

kommen. Ebenso zeigt die in Edith Stallmanns Darstellung fortgeführte Auseinandersetzung um Gestalt, Wesen und Inhalte des Dünner Sammelvikariats [s. dazu S. 288 f., wo sich Edith Stallmann dezidiert gegen einige Thesen von Ulrich Rottschäfer wendet, die er in einem einschlägigen, 1995 veröffentlichten Aufsatz vertreten hat; s. Rottschäfer, Ulrich: Gustav von Bodelschwingh und die Gründung des Sammelvikariats in Dünne. JWKG 89 (1995) S. 216–247], daß eine ausdrücklich und ausführlich der Pfarrerausbildung in den Jahren des Dritten Reiches gewidmete Untersuchung, die nicht nur eine, sondern alle verschiedenen damit befaßten Einrichtungen in den Blick nimmt und dabei insbesondere die jeweils gesetzten theologischen Akzente zu erfassen sucht, nach wie vor fehlt. Die seit kurzem im Bundesarchiv in Berlin-Lichterfelde, früher in Potsdam befindlichen Akten des Reichskirchenministeriums bieten dazu weiteres aufschlußreiches Material, auch hinsichtlich des Sammelvikariats in Dünne. Und nachdem jetzt für den Bereich der reformiert geprägten Kirchenkreise Tecklenburg und Siegen Einzeluntersuchungen zum Verlauf des Kirchenkampfes vorliegen, wird das Fehlen eines entsprechenden Gegenstückes aus dem Minden-Ravensberger Raum um so fühlbarer.

Doch zurück zu Edith Stallmanns Arbeit. Sie legt viele Konflikte offen, in denen sich theologische wie auch persönliche Gegensätze kundtun. Dabei stößt man immer wieder auf eine für heutige Verhältnisse doch erstaunliche Schärfe in der Wahl der Formulierungen, die es verständlich macht, warum es den Kontrahenten oft so schwer fiel, über einmal entstandene Gräben neu Brücken zu schlagen. Die Biographin kehrt das nicht unter den Teppich, ihre (berechtigten) Distanzierungen werden aber bisweilen erst dann in ihrer Tiefe offenkundig, wenn man die Dispute in ihrer wörtlichen Abfassung hinzuzieht. Ein Beispiel dafür ist etwa die Auseinandersetzung um den designierten Nachfolger des Herforder Superintendenten Friedrich Niemann, Hermann Kunst, der zum Superintendenturverwalter bestellt werden sollte (S. 303 f.). Edith Stallmann notiert ebd. sachlich zutreffend: „Gegen Kunst hatte er [Martin Stallmann] nicht viel [im Sinne von: tatsächlich Wichtiges] vorzubringen [...]“ Was diese Formulierung aber nicht verrät, ist die Härte der Worte, mit denen Stallmann gegen Kunst Front zu machen versuchte, zu entnehmen dem Schreiben Stallmanns an den Präsidenten des altpreußischen EOK vom 17. Mai 1940 [Evangelisches Zentralarchiv Berlin 7/6041]: „Ich habe gegen die Bestellung des Pfarrers Kunst zum Superintendenturverwalter schwerste Bedenken [...] Ich kann auch sachlich die Eignung von Pfarrer Kunst für die Superintendenturverwaltung in der Synode nicht bestätigen. Er ist zwar in seiner Weise ein befähigter Mann, vertritt aber eine so einseitige, klerikale Auffassung von Kirche und Amt, daß er zur Führung der Superintendentur – noch dazu als einer der jüngsten Pfarrer der Synode – nicht geeignet erscheint. Den Gegensatz in der Synode hat er durch seine Einstellung gegen uns [die Mitarbeiter am Dünner Sammelvikariat] besonders verschärft, indem er erklärte, daß[!] Aeußerste, das er uns gegenüber tun könne, sei, daß er unsere Amtshandlungen gelten lasse.“ Erst wenn man diesen Hintergrund sieht, ist recht zu ermesen, wie wenig selbstverständlich es ist, daß es dennoch bald zwischen Hermann Kunst und Martin Stallmann zu einem Briefwechsel und zu einer Beilegung der bestehenden Konflikte kam (S. 304).

Der Erwähnung bedarf weiter das im Anhang befindliche, als Hilfsmittel unentbehrliche Personenverzeichnis (S. 351–357). Es bietet nicht nur die bloßen Namen plus Seitenzahl ihrer Nennung dar, sondern auch (soweit es zu ermitteln war) Geburts- und Todesjahr und Dienststellung während der Berichtszeit (S. 351). Da sich diese in den Kirchenkampjahren bei nicht wenigen der Genannten aus den unterschiedlichsten Gründen häufig verändert hat, ist es außerordentlich schwer, in dieser Hinsicht eine Vollständigkeit zu erreichen, die hier denn auch nicht eingeklagt werden soll – wengleich sich insbesondere derjenige Leser, der nicht Friedrich-Wilhelm Bauks' westfälisches Pfarrerbuch zur Hand hat, gewiß manche zusätzliche Angabe (z. B. nicht nur „Pfarrer“, sondern „Pfarrer in ...“) gewünscht hätte. Nicht begründet ist, warum manche Namen im Personenverzeichnis fehlen (so z. B. Prädikant Laaf, erwähnt S. 292, oder Herbert Post und Rudolf Koch, erwähnt S. 325 Anm. 209), warum manche Erwähnungen von doch im Register aufgeführten Personen nicht verzeichnet sind (z. B. Rudolf Grieger S. 289, Johannes Hymmen S. 289) und warum die Schreibweise von Namen im Text und im Personenverzeichnis voneinander abweicht [z. B. im Text: Köllner (S. 209 f. 296), im Personenverzeichnis aber „Koellner“ (S. 354)]. Etwas störend wirkt sich die Entscheidung aus, bei der alphabetischen Reihenfolge der Namen, die Umlaute enthalten, nicht der heute allgemein üblichen, z. B. aus Telefonverzeichnissen bekannten Gepflogenheit zu folgen, und ae, oe und ue mit ä, ö und ü gleichzusetzen, sondern der Anordnung der Stichwörter nach dem System des Rechtschreib-Dudens zu folgen, der die Umlaute ä, ö und ü wie die nichtumgelauteten Vokale a, o und u behandelt; siehe z. B. S. 354: Koch – Ködding – Koellner – Köhler – Kohlfaus (orthographischer Fehler; richtig: Kolfhaus) – Korte – Korth – Kötting (!) – Kraa. Auch hat der Druckfehlerteufel aus Gustav Neimeier Gustav Neimeier gemacht (S. 355) und ebd. ein nicht unwichtiges Komma statt hinter den Nachnamen hinter den Vornamen gerückt (es müßte heißen: „Oeynhaus, Adolf Freiherr von“). Eine Verwechslung scheint bei Pfarrer *Rudolf* Schmidt unterlaufen zu sein (S. 356), der seit 1933 zunächst Hilfsprediger, später Pfarrer in Meinerzhagen war, nicht aber ab 1938 Konsistorialrat in Münster; dort war als Hilfsprediger von 1938 bis 1940 im Konsistorium tätig der spätere Bielefelder Pfarrer *Friedrich Wilhelm* Schmidt, als juristischer (!) Konsistorialrat vom 1. Januar 1938 an bis zu seiner Pensionierung 1949 aber *Hermann* Schmidt. Zu fragen wäre auch, ob neben dem Personenverzeichnis nicht auch noch ein Ortsverzeichnis sinnvoll und hilfreich gewesen wäre.

Doch all diese Anfragen und Anmerkungen berühren nur Marginalien und vermögen keinesfalls, den offenkundigen Fleiß bei der Erarbeitung der Biographie in Frage zu stellen. Und was schließlich die Anlage der Arbeit insgesamt anbetrifft, so ist nicht nur ihre nachvollziehbare, die Lektüre gut strukturierende Gliederung positiv zu bewerten, sondern auch, daß die Biographin sich bewußt darauf beschränkt, eine „Arbeitsbiographie“ (S. 5) vorzulegen. Daß zu einem Menschen mehr gehört als der Lebensbereich „Arbeit“, steht außer jeder Frage, und die Eingrenzung auf den genannten Bereich befriedigt folglich nicht denjenigen, der einen noch umfassenderen Eindruck vom Menschen Martin Stallmann gewinnen möchte. Die selbstgewählte Beschränkung auf den einen

Lebensbereich „Arbeit“ dürfte dennoch eine kluge Entscheidung gewesen sein, weil sie von vornherein das ernsthafte Bemühen um Sachlichkeit und angemessene Distanz markiert, ohne die Kirchenkampfhistoriographie nach mehr als fünf zwischenzeitlich vergangenen Jahrzehnten nicht mehr denkbar ist. Entstanden ist so ein wirklich lesenswertes Buch, dem man nur gewünscht hätte, daß der Verlag nicht so sehr am Papier gespart, sprich zumindest eine solche Qualität gewählt hätte, die verhinderte, daß an unbedruckt bleibenden Stellen der rückseitige Druck etwas durchscheint.

Jürgen Kampmann

Hanna Kasparick, Lehrgesetz oder Glaubenszeugnis? Der Kampf um das Apostolikum und seine Auswirkungen auf die Revision der Preußischen Agende (1892 – 1895) (Unio und Confessio, Band 9), Bielefeld: Luther-Verlag 1996. 158 S., Paperback.

In einer Zeit, in der evangelische Synoden immer wieder sich nötigen bzw. sich genötigt sehen, sich mit Fragestellungen aus dem Bereich der Ethik auseinanderzusetzen, eine Untersuchung über den im späten 19. Jahrhundert in der preußischen Landeskirche geführten Streit um das Apostolikum und damit um ein dogmatisch-kirchenrechtliches Thema vorzulegen, stellt eo ipso eine Horizonterweiterung dar und ist allein deshalb schon der Anerkennung und der Empfehlung zur Lektüre wert. Und daß diese Auseinandersetzung nicht nur in einem abgeschlossenen, theologisch-wissenschaftlichen Raum stattfand, sondern eine unmittelbare Rückbindung zur Praxis des allsonntäglich landauf landab praktizierten gottesdienstlichen Lebens besaß, zeichnet Hanna Kasparick in wünschenswerter Klarheit nach, wenn sie das letzte Drittel ihrer Darstellung der einschlägigen Diskussion im Zusammenhang der Revision der preußischen Agende von 1895 widmet. Die Reflexion darüber, welche Lehrinhalte im gottesdienstlichen Vollzug durch bestimmte liturgische Formulierungen implizit „transportiert“ werden, hat das 19. Jahrhundert mit Recht geführt, und daran kann die Gegenwart ihren Blick schärfen, die sich in diesem Feld weithin auf „Aktion“ und „Machen“ und deren „Ankommen“ kapriziert.

Zugleich erweist Hanna Kasparicks Darstellung aber auch, daß es in der preußischen Unionskirche, die von Anfang an nicht auf der Basis einer Lehrunion gegründet war, auch in solchen Bereichen der Dogmatik, die nicht in erster Linie von der alten konfessionellen Differenz lutherisch – reformiert bestimmt waren, nicht gelungen ist, differierende theologische Überzeugungen in der Sache wirklich zu überwinden. Das Apostolikum, Lehrgesetz oder Glaubenszeugnis: im Ergebnis blieb nur, den konkurrierenden Gedanken und damit auch den dahinter stehenden entgegengesetzten theologischen „orthodoxen“ bzw. „liberalen“ Ansätzen unter dem Dach der einen Landeskirche nebeneinander Raum zu lassen – Seite 5 der „Agende für die Evangelische Landeskirche. Erster Teil. Die Gemeindegottesdienste. Berlin 1895“ stellt dieses Resultat anschaulich unter Beweis, wenn dort beim Abdruck des Apostolikums das

Umstrittene in einer mit *) versehenen Anmerkung freigegeben wird bzw. sich in Doppelklammern gesetzt findet – in Doppelklammern, die in der Vorbemerkung (a. a. O. S. 2) so erklärt werden: „In Doppelklammern [| |] sind solche Sätze eingeschlossen, welche, ohne zur Vollständigkeit des Formulars erforderlich zu sein, demselben zur Fülle und Abrundung beigegeben werden können“. Entschärfung eines Gegensatzes durch Verharmlosung – so könnte man das nach außen sichtbar werdende Resultat charakterisieren. Das aber läßt ein ganz falsches Bild vom Ernst und Tiefgang der zuvor geführten Auseinandersetzung aufkommen.

Denn Adolf Harnack, Hermann Cremer und Wilhelm Herrmann haben in ihrem literarisch geführten Streit sehr schnell aufgewiesen, daß sich an der Frage, ob dem Apostolikum als historisch gewachsenem Bekenntnis nur eine relative Bedeutung zukommt oder ob ihm als Ganzem eine die Verkündigung der Kirche und ihrer einzelnen Mitarbeiter bindende Autorität zuzumessen ist, ein Diskurs über das Recht und die Grenze der historisch-kritischen Methode einerseits bzw. theologischer Voraus-Setzungen andererseits entzündet. Das Ringen um diese Frage hat Hanna Kasparick detailliert nachgezeichnet (S. 82–96), und den Argumentationssträngen von einst heute zu begegnen, hilft unmittelbar, den Hintergrund mancher theologischer Auseinandersetzungen unserer Tage klarer zu erfassen. Hier liegt eine Stärke der Darstellung auch gegenüber einer rein dogmengeschichtlichen Betrachtung, weil aufgrund der Verknüpfung der Diskussion mit einer Frage der gottesdienstlichen Praxis die jeweils leitenden Interessen besonders klar hervortreten.

Über die Fokussierung auf den engen Zeitraum von 1892 bis 1895, so wie sie im Titel ausgewiesen ist, wird man indes streiten können. Das Einleitungskapitel (S. 11–15) und der Ausblick am Schluß (S. 143–146), die die Perspektive auf den Zeitraum von 1871/72 bis 1914 weiten, sowie das umfangreichere erste Kapitel der Darstellung, das die kirchenpolitischen Veränderungen nach dem Regierungsantritt Wilhelms II. beschreibt (S. 17–40), zeigen, daß – mit Recht – ein größerer Raum betrachtet wird. Hinsichtlich des gewählten Titels bliebe – ungeachtet des Zusatzes „1892–1895“ – die Frage zu stellen, ob es nicht angemessener gewesen wäre, schon darin ausdrücklich vom „dritten Apostolikumstreit“ zu sprechen – zumal sich die Verfasserin selbst in ihrem Einleitungskapitel zu dieser Zählung bekennt (S. 14). Besonders verpflichtet gesehen hat sie sich der Berücksichtigung des zu ihrem Themenbereich zeitgenössisch gedruckt erschienenen (Klein-)Schrifttums, wie nicht nur der umfangreiche diesbezügliche Abschnitt im Literaturverzeichnis (S. 150–155) ausweist. Die Benutzung ungedruckter Quellen tritt dahinter etwas zurück – was besonders dann auffällt, wenn man die Frage nach der Rezeption der dargestellten Streitigkeit auf der Ebene der verschiedenen Kirchenprovinzen der preußischen Landeskirche aufwirft. Eine detaillierte Auswertung der Provinzialsynodalprotokolle scheint nicht erfolgt zu sein, und was von der Auseinandersetzung etwa bis in die Beratungen von Kreissynoden weitab Berlins „durchgeschlagen“ sein mag, wird nicht erläutert. Leider äußert sich die Verfasserin nicht dazu, nach welchen Kriterien sie bei der Anlage der Arbeit und der Auswahl der Quellen vorgegangen ist. Wäre es vielleicht hilfreich gewesen, zumindest exemplarisch weiter entfer-

te Archive zu Rate zu ziehen, etwa im preußischen Westen? Der Westfale fragt das nicht nur aus Provinzialpatriotismus.

Wo diese Ebene dezidiert in den Blick kommt wie bei der Behandlung des Agendenentwurfs auf den Provinzialsynoden des Jahres 1893 (S. 114–117), vermißt man durchaus nicht unwichtige Details – wer etwa die „vom Kirchenregiment auf die Provinzialsynoden entsandten Vertreter“ waren, die sich bemühten, „die Verständigung zwischen den Gruppen zu befördern und wenigstens eine grundsätzliche Zustimmung aller in den Synoden vertretenen Gruppen zum Revisionswerk zu erreichen“ (S. 114). Und unbefriedigend bleibt es, wenn ebenda ausgeführt wird, daß die die meisten dieser Synoden konservative Mehrheiten gehabt hätten, dann in der zugehörigen Anmerkung (Anm. 54) ausgeführt wird, wie sich die Mehrheitsverhältnisse in den einzelnen Provinzen dargestellt haben, schließlich die Feststellung getroffen wird, daß im Rheinland die Konservativen über die Mehrheit der Stimmen verfügt hätten, „wobei zu berücksichtigen ist, daß die rheinischen Orthodoxen wesentlich weitherziger waren als ihre östlichen Kollegen“ – und daß dann für diese erheblichen Bewertungen (deren Zutreffen in der Sache gar nicht bestritten werden soll) nicht der geringste quellenmäßige Beleg beigebracht wird. Und wenn schließlich in diesem Zusammenhang notiert wird, daß die Verhandlungen der Provinzialsynoden in unterschiedlichem Klima verliefen, und hinzugesetzt wird: „Während der Schlesischen und der Rheinischen Provinzialsynode Verständigungsbereitschaft und ein friedlicher Verhandlungston bescheinigt wurden, prallten anderswo die Gegensätze hart aufeinander“ – fragt der Leser dann nicht mit Recht, wer denn dies „bescheinigt“ hat und welches Interesse möglicherweise hinter gerade dieser und keiner anderen „Bescheinigung“ stand?

Daß sich der Blick der Verfasserin vornehmlich auf die gesamtpreußische Ebene gerichtet hat, wird seinen Grund gewiß nicht zuletzt in der Aufgabe haben, die entsprechenden Vorgänge im zweiten Band des Handbuchs zur Geschichte der Evangelischen Kirche der Union [s. Rogge, Joachim – Ruhbach, Gerhard (Hrsg.): Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Bd. 2. Die Verselbständigung der Kirche unter dem königlichen Summepiskopat (1850–1918). Leipzig 1994.] darzustellen, in dem diese – mit Recht – nicht fehlen sollten. Die vorliegende Arbeit ist also eine besondere Frucht der Arbeit an diesem Handbuch und stellt unter Beweis, daß dieses große Projekt nicht nur eine Zusammenfassung des Forschungsstandes bietet, sondern auch zu neuen Forschungen Anlaß und Anregung gegeben hat. Der einschlägige Aufsatz im Handbuch stammt denn auch aus Hanna Kasparicks Feder [s. Kasparick, Hanna: Apostolikumstreit und Agendenreform (1892–1895). A. a. O. S. 318–331] – was aber keinesfalls dazu verleiten sollte, auf die ausführliche Lektüre ihrer hier besprochenen Dissertation zu verzichten, die in eine über den Tag hinaus kirchen- wie theologiegeschichtlich bedeutsame Auseinandersetzung Licht bringt.

Jürgen Kampmann

Werner Freitag, *Heiliger Bischof und moderne Zeiten, Die Verehrung des heiligen Ludger im Bistum Münster* (Schriftenreihe zur religiösen Kultur, 4, hrsg. vom Freundeskreis Heimathaus Münsterland e. V., Telgte, Schriftleiter Thomas Ostendorf), Ardey-Verlag, Münster 1995, 128 S. mit 43 Abb.

Die vom Verf. gewählte Namensform „Ludger“ zeigt an, daß nicht die historische Person Liudgers im Vordergrund steht, sondern dessen Kultrolle. Überraschenderweise gab es im Mittelalter, abgesehen von Einzelfällen, im Bistum Münster keine bemerkenswerte Verehrung des ersten Bischofs, obgleich dieser schon bald nach seinem Tode (809) als Heiliger galt. Erst in der Epoche innerkirchlicher katholischer Reformen des ausgehenden 16. Jahrhunderts gewann seine Gestalt in der hohen Geistlichkeit und in den Orden eine gewisse Bedeutung, verschwand aber in der Aufklärungszeit wieder sang- und klanglos aus dem Bewußtsein. Selbst dem Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen, dem energischsten Vertreter der Gegenreformation im Bistum, gelang es nicht, Liudger dauernde Verehrung zu schaffen. Als Taufname blieb Ludger im Münsterland so gut wie unbekannt.

Erst im 19. Jahrhundert drang der erste Bischof von Münster in die Vorstellungswelt breiterer Volksschichten ein. Er galt weithin als Bollwerk gegen Glaubensverfall und Modernismus, diente aber auch dem romantischen Traumbild von „milder geistlicher Herrschaft“ und urwüchsig katholisch-westfälischer Volkskultur als Leitfigur. Wallfahrten zu Erinnerungsstätten in Billerbeck und Lippborg nahmen einen erstaunlichen Aufschwung, konnten aber letzten Endes gegen die übermächtige Marienverehrung nicht bestehen. Zwar errang der Ludger-Kult im sogenannten Kulturkampf seinen Höhepunkt, doch ging er nach erfolgter Aussöhnung der katholischen Kirche mit dem Staat sehr schnell zurück. Höchstens als Schutzpatron gegen Sozialismus und Atheismus verblieb Ludger eine gewisse Bedeutung.

In den Anfangsjahren nationalsozialistischer Herrschaft rühmten selbst kirchentreue Katholiken Liudger als Kämpfergestalt. Sie deuteten seinen Namen als „Speerspitze“! Damit war es freilich bald vorbei, als der wahre Charakter der Partei offenbar wurde. Nun rückten die Figuren Bischof Clemens August, Graf von Galen und Liudger als Glaubenshelden eng zusammen, so weit, daß der Schöpfer einer Liudger-Statue diesem das Antlitz Galens verlieh.

Die ersten Nachkriegsjahre kannten noch lebhaft besuchte Prozessionen zu Ehren des Heiligen, doch flaute das Interesse schnell ab. Selbst zum Jubiläum der Stadt Münster im Jahre 1993, das sich auf die Gründung von Liudgers monasterium, angeblich im Jahre 793, stützt, nahm die breitere Öffentlichkeit an der Gestalt des ersten Bischofs kein größeres Interesse.

Die Untersuchung des Verf. führt als einzige ihrer Art bis in die Gegenwart. Sie ergänzt damit in willkommener Weise die Darstellung von Wilhelm Stüwer (in: *Liudger und sein Erbe*, Münster 1948), die nur die älteren Jahrhunderte behandelt. Exaktheit der Daten und im Ausdruck sind über jede Kritik erhaben. Von gleicher Qualität sind die beigegebenen Abbildungen und die Ausstattung des Bandes. Freitag hat damit einen bedeutsamen und zuverlässigen Beitrag zur katholischen Volksfrömmigkeit geleistet, der mit seinen oft überraschenden Aufschlüssen auch für evangelische Christen durchaus lesenswert ist.

Wilhelm Kohl

Heinz-Dieter Heimann in Verb. mit Wilfried Ehbrecht und Gerhard Köhn, *Soest, Geschichte der Stadt, Band 2: Die Welt der Bürger, Politik, Gesellschaft und Kultur im spätmittelalterlichen Soest* (Soester Beiträge Band 55), Westfälische Verlagsbuchhandlung Mocker & Jahn, Soest 1996, 936 S.

Ellen Widder in Verb. mit Wilfried Ehbrecht und Gerhard Köhn, *Soest, Geschichten der Stadt, Band. 3: Zwischen Bürgerstolz und Fürstenstaat, Soest in der frühen Neuzeit* (Soester Beiträge Band 54), Westfälische Verlagsbuchhandlung Mocker & Jahn, Soest 1995, 959 S.

Die Stadt Soest arbeitet mit diesem Werk ihre Geschichte auf; es wird an Umfang die vor wenigen Jahren erschienene dreibändige Geschichte der Stadt Münster weit überbieten. Die Ausstattung der vorliegenden beiden Bände – es sollen fünf werden – ist üppig; die zahlreichen Schwarzweißfotos und buntfarbigen Beilagen zeigen Baudenkmäler, Dokumente und Kunstschätze der Stadt.

Es ist nicht möglich, zwei Bände von je fast 1000 Seiten in der gebotenen Kürze eingehend zu besprechen. Es kann daher nur eine allgemeine Übersicht und eine eingehendere Besprechung der Reformationsgeschichte vorgelegt werden.

Die beiden Bände behandeln in einem ersten Teil die umfassenden, in einem zweiten die speziellen Sachgebiete, die (wie nicht anders möglich) von verschiedenen Autoren behandelt werden. Im Band 2 liegt der Schwerpunkt des ersten Teils auf der spätmittelalterlichen Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte, sowie auf der Soester Fehde; die Darstellung der Letzteren ist etwas zu breit geraten. Alle übrigen Autoren verbinden sachgerechte Darlegung ausgezeichnet mit konzentrierter Darstellung. Weitere Themen sind das Soester Patriziat, die Armenfürsorge, der Hausbau, die Musik u. a. m. Auf über 300 Seiten werden schließlich Kirchengebäude, Klöster, sakrale und weltliche Skulpturen und Tafelbilder behandelt, an denen Soest besonders reich ist.

Im Band 3 liegt der Akzent im allgemeinen Teil auf dem Verhältnis von „Städtische(r) Herrschaft und fürstliche(r) Autonomie“ (R. Günther) und dem „Beitrag der Prädikanten zur Soester Stadtreformation“ (Chr. Peters). Als Einzelthemen schließen sich an Münz- und Währungsgeschichte, Archigymnasium, Hexenprozesse, Juden, „Der Jäger von Soest“, französische Flüchtlinge u. a. m.

In den zitierten Beiträgen wird endlich eine Darstellung der in der Reformationszeit wichtigen politischen Machtverhältnisse (bis 1803) und der eigentlichen Reformationsgeschichte (bis 1555) nach neusten Erkenntnissen und durch weitere Forschung vertieft gegeben. Das Verhältnis der Stadt Soest zu Kurköln und zu Kleve wird eingehend geschildert; es ist Hintergrund der Reformation. Fast spannender noch ist die langsame Ablösung der städtischen Selbständigkeit durch Brandenburg, das nun nicht mehr wie Kleve Schutzherr, sondern uneingeschränkter Besitzer der Stadt ist. Soest sinkt zu einer „preußischen Landstadt“ herab. Der Dreißigjährige Krieg bringt durch die vielfachen Stadtbesetzungen Leid und Not über Soest. Diese sind deshalb so zahlreich, weil nach 1609 Pfalz-Neuburg und Brandenburg, aber auch der Kaiser ihre Ansprüche trotz der geschlossenen Erbverträge militärisch durchsetzen wollten und mit ihren Verbündeten immer wieder die Stadt besetzten.

Die Reformation in Soest ist oft beschrieben worden, weil sie eine typische Stadtreformation ist. In der Darstellung Chr. Peters' werden die Geschehen geschildert, vertieft und genau eingeordnet. Hierin liegt ihr wissenschaftlicher Fortschritt. Es zeigt sich, daß die Soester Archivalien vorher keineswegs ausgeschöpft worden waren; Hinweise lassen darauf schließen, daß noch weitere Erkenntnisse aus den Akten zu erwarten sind. Angemerkt sei: Das Angebot der Disputation Borchweddes an Romberg, beide Dominikaner, kann das Kloster doch nicht so sehr in Verlegenheit gebracht haben (S. 188), da Romberg in Lippstadt zuvor ebenfalls Disputationsthesen vorgelegt hatte. Die „Handzettel mit im katholischen Sinne verfälschten Lehrartikeln Melanchthons“ (S. 222) waren vermutlich (trotz Luthers anderslautender Gegenschrift) nicht gefälscht. Melanchthon hatte in ihnen im Jahr 1534 den Katholiken in Frankreich viele Zugeständnisse gemacht, so daß er öffentlich angegriffen wurde. Die Soester Katholiken scheinen dies ausgenutzt zu haben.

Die vorliegenden Bände zeichnen sich durch leichte Lesbarkeit aus, so daß sie nicht nur dem Wissenschaftler, sondern auch dem gebildeten Leser leicht zugänglich sind. Die Herausgabe des Gesamtwerkes darf jedoch nicht das Ende der weiteren wissenschaftlichen Erforschung der Stadtgeschichte bedeuten, sondern diese muß weitergehen. Die beabsichtigte Schließung des reichhaltigen Soester Stadtarchivs wäre ein Unglück.

Wilhelm H. Neuser

Freiheit gestalten, Zum Demokratieverständnis des deutschen Protestantismus, Kommentierte Quellentexte 1789–1989, Festschrift für Günter Brakelmann zum 65. Geburtstag, ed. Dirk Bockermann, Norbert Friedrich, Christian Illian, Traugott Jähnichen und Susanne Schatz, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1996, 439 S.

Die vorliegende, Prof Dr. Günter Brakelmann gewidmete Festschrift enthält neben der Einleitung der HerausgeberInnen und den Geleitworten des Ministerpräsidenten Johannes Rau und des kürzlich verstorbenen Präses Peter Beier 34 Beiträge namhafter TheologInnen und HistorikerInnen. Ihre Gliederung in drei verschiedene Blöcke, von denen der erste und der letzte chronologisch, der zweite aber systematisch strukturiert ist und, so die Herausgeber, übergreifende Fragestellungen thematisiert, leuchtet mir nicht ganz ein. Eine Anordnung aller Quellen nach ihrer zeitlichen Abfolge würde m. E. den Vergleich der verschiedenen Protestantismen in ihrem gemeinsamen historischen Kontext erleichtern.

Es ist ein Verdienst der HerausgeberInnen, die Studien methodisch und inhaltlich miteinander zu verknüpfen. Mit wenigen Ausnahmen wird in allen Beiträgen eine signifikante Quelle vorgestellt und anschließend interpretiert. Bei den Quellen handelt es sich weitgehend um s. g. „Höhenkammtexte“ (Friedemann 238), d. h. um Texte bekannterer Persönlichkeiten wie Schleiermacher, von Stahl, Troeltsch, Treitschke, von Moltke, Mierendorff u. a.. Der Gefahr einer zu stark personengeschichtlichen Perspektive wird in den meisten Beiträgen begeg-

net, indem die Quelle in die jeweilige historische Kommunikationssituation eingeordnet wird. Einige Autoren, u. a. Dirk Bockermann oder Susanne Schatz, beziehen sich auf die Protokolle von Synoden oder anderer kirchlicher Versammlungen, also nicht auf Einzelvoten, deren Repräsentativität für die Kirche als Ganzes oft postuliert, aber nur schwer, z. B. über ihre Rezeptionsgeschichte, nachzuweisen ist.

Die inhaltliche Klammer der Beiträge bildet das Thema der Festschrift „Freiheit gestalten. Zum Demokratieverständnis des deutschen Protestantismus 1789–1989“. Es geht, so die HerausgeberInnen, um die positive oder negative Rolle des deutschen Protestantismus „gegenüber der Demokratie als derjenigen politischen Struktur ..., die angetreten ist, menschliche Freiheit zu ermöglichen und zu schützen“ (13). Diese Ambivalenz wird in vielen Beiträgen selbst, aber auch in der Zusammenschau in überzeugender Art und Weise deutlich. Hier sei nur Rüdiger vom Bruch Kommentar zu einem Text Ernst Franckes aus dem Jahr 1915 genannt, der eine partielle Modernisierung des Wilhelmischen Kaiserreiches durch Sozialreformen befürwortete, seine konsequente Parlamentarisierung aber ablehnte. Es ist erfreulich, daß die Festschrift mehrfach die Stellung des Protestantismus zur sozialen Frage und zu dem Problem der Mitbestimmung entfaltet, menschliche Freiheit also auch in diesen Schlüsselbereichen thematisiert wird. Der Vergleich der Ausführungen Trutz Rendtorffs, Traugott Jähnichens und Peter Friedemanns verdeutlicht die Ambivalenz des deutschen Protestantismus im Blick auf die Theologie Luthers und ihre Rezeption. Während ersterer in Luthers Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ „die Vorstufe zum säkularen Rechtsstaatsbegriff der Moderne gelegt“ sieht, zeigen letztere, wie sich lutherisch geprägte Theologen für einen weltanschaulich festgelegten patriarchalisch-autoritären Staat aussprechen. Zieht man eine quantitative Bilanz der in der Festschrift veröffentlichten Studien, so hat sich der Protestantismus der demokratischen Entwicklung in Deutschland eher verweigert, als das er sie gefördert hätte. Die entscheidende Frage ist, inwieweit „Kirche und Theologie als Teil der Gesellschaft ihrer Zeit an deren Irrtümern und Werthaltungen partizipieren“ (Kaiser 349), oder inwieweit sie prophetisch handeln und sprechen können. Das letzteres möglich ist, läßt sich, wie die Festschrift zeigt, oft nur an einzelnen Christen festmachen, die wie z. B. Otto Baumgarten in ihrer Zeit Außenseiter blieben und deren Leistungen deshalb um so höher einzuschätzen sind. Der Beitrag Konrad Raisers über die Europäische Ökumenische Versammlung in Basel 1989 macht Hoffnung, daß auch die Institution Kirche in dieser Art und Weise befreit agieren kann.

Von den insgesamt überaus informativen und klar formulierten Quelleninterpretationen überrascht der Beitrag Hartmut Przybylskis durch seine originelle Definition von Historiographie als einer Art „Abfallwertung“, die für GeschichtswissenschaftlerInnen sicherlich sehr gewöhnungsbedürftig ist (387 f.). Sigrid Reihs nähert sich ihrer Quelle zum kirchlichen Frauenstimmrecht mit dem Werkzeug der „objektiven Hermeneutik“ (177) und kommt zu sehr interessanten Ergebnissen, obwohl erkenntnistheoretisch fraglich ist, ob es so etwas wie Objektivität in diesem Zusammenhang geben kann. Klaus Wengst ist einer der wenigen Autoren, der begrüßenswert offen zum Ausdruck bringt, daß die

Lektüre seiner Quelle, ein Beispiel für „protestantische Kriegstheologie im Ersten Weltkrieg“, in ihm selbst ‚Beklemmungen‘ ausgelöst hat. Diese Transparenz ist m. E. nicht unwissenschaftlich, sondern Teil wissenschaftlicher Redlichkeit, die sich der eigenen Subjektivität bewußt ist. Lucian Hölscher arbeitet anhand des Protokolls der evangelischen Landessynode von Hannover 1869 überzeugend heraus, daß Synodalordnungen und Bemühungen um eine synodale Verfassung der Kirche auf der einen und Demokratiebewußtsein auf der anderen Seite nicht unbedingt korrelieren müssen. Problematisch ist m. E. die an dieser Stelle formulierte, aber nicht genauer entfaltete These, die hannoveranische Kirchenvorstands- und Synodalordnung von 1863 sei das Vorbild für die folgenden Synodalordnungen „in fast allen evangelischen Landeskirchen“, besonders für die preußische von 1873“ gewesen (107). Die Diskussion um die Kirchenverfassung bestimmte das Verhältnis von evangelischer Kirche und Staat in Preußen seit den Befreiungskriegen bis über die Revolution von 1848 hinaus und wurde besonders durch die presbyterial-synodalen Verfassungstraditionen im Rheinland und in Westfalen geprägt.

Abschließend seien noch einige kritische Anmerkungen zu den Ausführungen Volker Bäumers und Matthias Schreibers erlaubt. Sie thematisieren die Auseinandersetzung zwischen der durch ihre nationalsozialistische Vergangenheit kompromittierten Generation der Väter und ihren Söhnen und behaupten, Persönlichkeiten wie Heinemann, Gollwitzer, Albertz und Niemöller seien von der Nachkriegsgeneration als eine Art Ersatzväter mißbraucht worden und damit zu „Galionsfiguren eines ferngesteuerten Modellschiffs aus dem Bausatzkasten ökopolitistischer Gesinnung“ verkommen (262). Bäumeer und Schreiber sehen sich selbst als die Enkel, die die so schmächtig mißbrauchten Vorbilder aus dem „Pokrustesbett“, einem Folterinstrument der griechischen Mythologie (263), bzw. aus dem „Herrgottswinkel“ (262) befreien, in die sie, ja wer eigentlich, gesteckt haben soll. Ärgerlich ist an diesem Beitrag nicht nur die Arroganz, mit der sich die beiden Autoren als die korrekten Exegeten aufspielen, ihre floskelhafte, sich in rhetorischen Fragen erschöpfende Nachdenklichkeit – „kann nicht auch eine Friedenswerkstatt zur Kriegsschmiede verkommen, so wie auch ein Gespräch an einem runden Tisch Splitter treiben kann?“ (265) – oder ihr völlig ahistorischer Zugriff, der die Friedens- und Umweltbewegungen der sechziger, siebziger und achtziger Jahre bunt gemischt in einem Topf verwursten will, obwohl unbestritten große Unterschiede zwischen den Studenten von 1968, den Demonstranten gegen Atomkraft der siebziger und der Friedensbewegung der achtziger Jahre bestehen, gerade auch was die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus betrifft, von der Bäumeer und Schreiber ausgehen. Ärgerlich ist vor allem, daß hier von sicherer Warte aus ein Popanz aufgebaut wird, auf den sich wacker einschlagen läßt, nachdem die Friedensbewegung nicht mehr existiert und die Vereinigung der beiden Staaten beinahe widerspruchsfrei der Politik der Stärke zugeschrieben wird. Günter Brakelmann hat sich in der Diskussion damals für den Nato-Doppelbeschluß ausgesprochen, eine harte aber faire Auseinandersetzung mit seinen Gegnern aus der kirchlichen Friedensbewegung, zu der ich mich immer noch zähle, geführt und dabei eine gerade im kirchlichen Rahmen erfreuliche Klarheit jenseits einer wie auch immer gearteten

Komplementarität (26) bewahrt. Nur wer selbst Position bezieht, öffnet sich der Kritik seines Gegenübers und nimmt ihn als Gesprächspartner ernst. Eine solche Streitkultur wünsche ich mir von meinen beiden Mitenkeln Volker Bäumer und Matthias Schreiber.

Jörg van Norden

Norbert Fasse, Katholiken und NS-Herrschaft im Münsterland, Das Amt Velen-Ramsdorf 1918-1945, Der Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld 1996, 895 S. Abb.

Inzwischen gibt es zum Thema Katholiken im ‚Dritten Reich‘ eine umfangreiche Literatur, die von Spezialstudien, z. B. Abhandlungen über den wohl bekanntesten katholischen ‚Kirchenkämpfer‘ Bischof von Galen, bis hin zu Überblickswerken reicht. Die nun vorliegende regionalgeschichtlich bzw. lokalgeschichtlich orientierte Studie schließt eine Lücke zwischen den Arbeiten, die sich mit den Reaktionsformen der katholischen Kirche im allgemeinen auseinandersetzen, und den Arbeiten, die sich im besonderen mit den sozialen, wirtschaftlichen und verfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen beschäftigen, sowohl während der NS-Diktatur als auch in der Zeit der Weimarer Republik. Dieses Buch behandelt ausführlich die Geschichte der zwei Gemeinden Velen und Ramsdorf im westlichen Münsterland im Zeitraum zwischen 1918 und 1945. Es liegt für die Zeit von 1803 bis 1918 bereits eine Monographie von Josef Barnekamp für den ehemaligen Amtsverband Velen-Ramsdorf vor¹. Ein Vergleich dieser beiden Veröffentlichungen insbesondere im Hinblick auf die unterschiedlichen Möglichkeiten von Lokalgeschichtsschreibung ist daher sehr aufschlußreich. Während Barnekamp sein Hauptaugenmerk auf die entwicklungsgeschichtliche bzw. deskriptive Darstellungsform mit dem Schwerpunktthema „Landwirtschaft“ legte und die kirchen- oder religionsgeschichtlichen Themen größtenteils unberücksichtigt ließ, ist bei Norbert Fasse in seiner Dissertation durch die vorwiegende Bearbeitung schriftlicher Quellen und durch die Befragung von Zeitzeugen eher ein Schwerpunkt auf der Oral History auszumachen.

Der Autor Norbert Fasse beginnt sein Buch mit einer Beschreibung der Ausgangssituation im westfälischen Amt Velen-Ramsdorf zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Die Darstellung begnügt sich nicht nur mit den auf Orts- und Kreisebene bestehenden sozialen und ökonomischen Verhältnissen, sondern sie untersucht auch die Hintergründe der vorherrschenden politischen Einstellungen. Das Amt Velen-Ramsdorf zeichnete sich insbesondere durch seine homogene konfessionelle Bevölkerungsstruktur aus. Die geographische Randlage der Ortschaften als auch die von Landwirtschaft und kleingewerblichem Mittelstand geprägte Wirtschaftsstruktur bestimmten das kleinproletarische Milieu. Das

¹ Josef Barnekamp, Velen und Ramsdorf 1803-1918, Geschichte(n) eines langen Jahrhunderts, Verlag für Regionalgeschichte, Schriftenreihe der Gemeinde Velen, Band 3, Bielefeld 1995.

Vereins- und Verbandswesen, die katholische Presse und die konservativ orientierte katholische Zentrumsparterie trugen maßgeblich zu politischen Einstellungen und Verhaltensformen der Bevölkerung bei. Vor diesem Hintergrund konnten anfangs die Nationalsozialisten hier trotz der desolaten Wirtschaftslage kaum Fuß fassen. Dies zeigt sich insbesondere in der Analyse der Wählerbewegungen und im Vergleich der Wahlergebnisse. Auch wenn die Arbeiter eine wichtige Zielgruppe der NS-Propaganda waren, so ist doch festzustellen, daß sie in den stark katholisch geprägten Gegenden auf wenig Resonanz stieß.

Nach der Machtübernahme durch das NS-Regime leisteten das Lokal- und Regionalmilieu in Velen-Ramsdorf sowie die hierarchisch orientierte katholische Kirche der nationalsozialistischen Machtfestigung in einigen Bereichen unübersehbaren Vorschub. Norbert Fasse versteht es in seiner Studie, die damals lebenden Christen auch im Kontext von Schuld und Vergebung als Menschen ihrer Zeit mit ihren Hoffnungen und Sehnsüchten ernst zu nehmen und zu beschreiben. Die katholische Kirche und ihre Glaubensanhänger nahmen sicherlich keine Ausnahmestellung in der Gesellschaft des ‚Dritten Reiches‘ ein. Diese wird vom Autor in lokalen Beispielen über das Verhältnis von Tätern und Opfern, vor allem von jüdischen und nichtjüdischen Deutschen veranschaulicht. Beispielhaft wird hier deutlich die Verstrickung in Schuld, aber auch die Auseinandersetzung einzelner Personen mit den ideologischen Zielen.

Der Verfasser untersucht im weiteren Verlauf seiner Studie auch die Rolle des Münsteraner Bischofs Graf von Galen in der Auseinandersetzung zwischen katholischer Kirche und NS-Staat. Clemens August Graf von Galen wurde im Jahr der Machtergreifung Hitlers zum neuen Oberhirten des Bistums Münster ernannt. Als erster deutscher Bischof leistete der national und konservativ gesinnte von Galen nach dem Konkordatsschluß den Treueid auf die Verfassung. Obwohl er in den Jahren zuvor der NS-Ideologie als neuheidnischen Lehre mit Ablehnung gegenüberstand, befürwortete er doch später die NS-Bewegung in ihrem Kampf gegen Liberalismus, Marxismus und Atheismus. Seine loyale Haltung gegenüber der staatlichen Obrigkeit wurde jedoch bald getrübt durch die stets wachsenden staatlichen Repressalien gegenüber der katholischen Kirche. Das opportunistische Verhalten des Regimes, seine Politik des massiven Angriffs und Nachgebens, insbesondere in der Durchbrechung der konfessionell stark geprägten Schulpolitik und in der schrittweisen Auflösung der christlichen Vereine und Verbände, zwang die Kirche, sich auf ihre ureigene Position der Verkündigung und Seelsorge zurückzuziehen. Die bekannten Proteste des Bischofs, seine Hirtenbriefe und Predigten, die u. a. auf Rechtsbrüche, Polizeistaatsmethoden und Willkür aufmerksam machten, zeigten nur wenig Erfolg. Aber die Resistenz des geschlossenen katholischen Milieus, wie sie auch im Amt Velen-Ramsdorf anzutreffen war, läßt die Stärke der Kirche erkennen. Die Visitationsreisen des Bischofs in den einzelnen Gemeinden boten Gelegenheiten, auf demonstrative Weise den Selbstbehauptungswillen, die weltanschauliche Dissidenz und die ideologische Gegnerschaft zu beweisen. So entzündeten sich in der Gemeinde Velen während einer Firmreise des Bischofs im Jahre 1938 trotz Einschränkungsmaßnahmen seitens der NSDAP-Ortsgruppenleitung Konflikte um die Ausgestaltung des äußeren Rahmens der traditionellen Ehrenbezeugung. Durch diese oder

ähnliche Aktionen wurden der nationalsozialistischen Bewegung vor Ort die Grenzen ihrer Einflußmöglichkeiten aufgezeigt. Mit der Enteignung von Kirchengütern und der Auflösung der Klöster im Jahre 1941 war für Bischof von Galen die Grenze des Erträglichen überschritten worden. In mehreren Predigten prangerte er in öffentlicher Form das kirchenfeindliche Vorgehen des NS-Regimes an. In diesem Zusammenhang wurde auch auf den Gestapo-Terror und die staatlichen Verbrechen wie z. B. die ‚Eutanasie‘-Aktionen hingewiesen. Die Kirche durfte sich keineswegs als ohnmächtiges Opfer staatlicher Unterdrückung betrachten, denn sie hatte ohne Zweifel Handlungsmöglichkeiten durch den Rückhalt des Kirchenvolkes. Auch im Amt Velen-Ramsdorf wie in anderen angrenzenden Gemeinden wurden die Predigttexte von den Kanzeln verlesen. Leider ist über die Reaktionen innerhalb der Bevölkerung wenig bekannt.

Das Buch von Norbert Fasse hat mit seiner Lokalstudie über das Amt Velen-Ramsdorf hinreichend nachgewiesen, daß die katholische Provinz keineswegs von den sozialen und politischen Aktionen während des NS-Regimes ausgeklammert war. Selbst für den Autor war es, wie er selber schreibt, „überraschend, wie viele Verbindungen zu übergeordneten Ebenen und Geschehnissen für einen ganz normalen, aus der Fernsicht unscheinbaren ländlich-katholischen Amtsbezirk zu ermitteln waren“ (S. 686).

Gerade Norbert Fasse hat mit seiner Studie verdeutlicht, daß auch lokal begrenzte Dokumentationen ihren Sinn und Wert haben und hohen Qualitätsansprüchen genügen können. Das Buch verdient von einem großen Publikum innerhalb und außerhalb des lokalen bzw. regionalen Gebietes beachtet zu werden, auch wenn der Einbandtext sprachlich etwas ungeschickt formuliert wurde. Diese Veröffentlichung ist nicht, wie der Text zunächst suggeriert, ein „anschauliches politisches ‚Sittengemälde‘“ oder das Plateau einer szenarischen Darstellung, wo „Grafen und Bauern, anständige Lehrerinnen, Waffen verschiebende Forstbeamte und jüdenfeindliche Kneipenwirte“ auftreten, sondern im ganzen ein gelungenes regionalgeschichtliches Werk. Das Buch wird abgerundet durch zahlreiche Abbildungen und eine sehr umfassende Bibliographie.

Lisa Robben

Theodor Strohm/Jörg Thierfelder (Hrsg.), Diakonie im Deutschen Kaiserreich (1871–1918), Neuere Beiträge aus der diakoniegeschichtlichen Forschung, Heidelbergerverlagsanstalt, Heidelberg 1995, 476 S.

Die Diakoniegeschichte boomt, stellte kürzlich ein Kollege aus dem Bereich der verfaßten Kirche fest. Ein weiteres Zeugnis dieses Booms ist hier vorzustellen: Die von Theodor Strohm und Jörg Thierfelder herausgegebenen neueren Beiträge aus der diakoniegeschichtlichen Forschung zur Diakonie im Deutschen Kaiserreich (1871–1918). In einem ersten Themenblock wird die alte Problematik „Kirche und Innere Mission angesichts der sozialen Frage“ aus unterschiedlichen Blickwinkeln neu aufgerollt, der anschließende Teil verfolgt die „Innere Mission auf dem Weg zur institutionalisierten Diakonie“, und im abschließenden

ritten Teil werden „Personen und Positionen der Inneren Mission“ vorgestellt. Dem Studienband liegt also kein stringenter roter Faden zugrunde, es handelt sich vielmehr – im besten Sinne – um einen Sammelband, der wichtige Ergebnisse der neueren diakoniegeschichtlichen Forschung vermittelt.

Die regionale Vielfalt diakonischer Initiativen und Programme kommt eindrucksvoll in den Blick, zugleich werden die epochenspezifischen Tendenzen zu Professionalisierung, Organisationsbildung und Institutionalisierung herausgearbeitet. Die Anstaltsdiakonie als wesentlicher Motor diakonischer Neuaufbrüche im Kaiserreich wird eingehend gewürdigt, etwa in Monika Zeilfelder-Löfflers Aufsatz über die Gründung der „Karls Höhe“ in Ludwigsburg 1876, ohne daß darüber die Entwicklung der einzelnen Gebiete der Wohlfahrtspflege vernachlässigt würde. Bekannte Protagonisten werden in neuer Sicht vorgestellt: Gleich zwei Beiträge, verfaßt von Martin Greschat und Hermann Wahlhäuser, widmen sich Adolf Stoecker; Anke Marholdt behandelt Friedrich von Bodelschwinghs Initiativen für die Theologenausbildung in Bethel, und Olaf Lewerenz schildert Friedrich Naumanns Frankfurter Jahre. Zugleich werden aber auch weniger bekannte christliche Sozialreformer porträtiert. Hier ist etwa Volker Herrmanns Studie über Martin Hennig und die 1908 ins Leben gerufene „Wichern-Vereinigung zur Förderung christlichen Volkslebens“ zu nennen.

Während naturgemäß die meisten Beiträge das sozialpolitische Wollen und Wirken in den Vordergrund rücken, wird im einzelnen zugleich doch deutlich, wie sehr theologische Fundierungen für das jeweilige diakonische Engagement ausschlaggebend waren. Signifikant erhellt diesen Zusammenhang Hans Otte in seinem Aufsatz über „Gerhard Uhlhorns Bedeutung für die Ortsbestimmung der Diakonie im Kaiserreich“. Otte vertritt die These: „Wer im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts in der evangelischen Kirche Karriere machen wollte, mußte zur Inneren Mission enge Beziehungen haben“ (S. 338). Der habilitierte Hofprediger und Abt von Loccum Gerhard Uhlhorn, in Kirchenleitung wie Innerer Mission gleichermaßen engagiert, machte eine solche Karriere: „Uhlhorn gehörte der zweiten Generation unter den ‚Berufsarbeitern‘ der Inneren Mission an. Er hatte die Gründungsgestalten wie Wichern oder Fliehdner noch gut gekannt, und er hatte in Hannover selber eine Anstalt wie das Henriettenstift mitgegründet. (...) Das Wachstum der Inneren Mission und die Zunahme der staatlichen Tätigkeit auf karitativem Gebiet erforderten eine neue Beschreibung der diakonischen Aufgaben und ihres Verhältnisses zur Kirche“ (S. 353). Uhlhorn, so zeigt Hans Otte in seinem ausführlichen und differenziert wertenden Porträt, entwickelte hier ein eigenes Profil, das ihn zwar „nicht zu einem Theologen der modernen Gesellschaft“ werden, aber doch energisch für die Freiheit der Inneren Mission“ plädieren ließ (S. 354 f.). Mit simplen Formeln oder gar Klischees ist einer solchen Persönlichkeit nicht beizukommen.

Zur Vorgeschichte der heutigen unternehmerischen Diakonie gehört die noch weitgehend unaufgearbeitete Geschichte christlicher Unternehmer. Michael Klein macht deutlich, daß der legendäre Genossenschaftsgründer Friedrich Wilhelm Raiffeisen (1818–1888) ein Mann der Inneren Mission war. Und Jochen-Christoph Kaiser würdigt informativ und souverän den heute weitgehend in Vergessenheit geratenen Kaufmann, Manager und CA-Direktor Friedrich Albert

Spiecker (1854–1937) mit seiner „Karriere zwischen Großindustrie und freiem Protestantismus“. Zum hier angeschnittenen Verhältnis von Nächstenliebe und Ökonomie sollte in weiteren Facetten und Schattierungen historisch-systematisch gearbeitet werden.

„Humanisierung der Arbeitswelt“ scheint, ähnlich wie „Lebensqualität“ und verwandte Begriffe, im gegenwärtigen Zeitalter der Standortdiskussion ein Schlagwort aus einer längst versunkenen Ära zu sein. Jürgen Steins „Schlaglichter auf frühe evangelische Positionen zum Persönlichkeits- und Gesundheitsschutz am Arbeitsplatz im Kaiserreich“ sorgen hier für aufschlußreiche historische Aufklärung. Die Beiträge von Christoph Mehl über die „Arbeiterwohlfahrtseinrichtungen der Augsburger Kammgarnspinnerei“ und von Thomas Lunkenheimer über „Gustav Werner und sein Modell einer christlichen Fabrik“ zeigen darüber hinaus, daß protestantische Antworten auf die soziale Frage nicht bei Konzeptionen und Proklamationen stehenblieben. Mutige, christlich gesinnte Unternehmerpersönlichkeiten entwickelten praktikable, für die damalige Zeit vorbildliche Modelle christlichen Wirtschaftens mit patriarchalischen Wohlfahrtseinrichtungen. Lunkenheimer konstatiert zum Abschluß seiner historischen Analyse: „Dennoch bleibt Werners Modell einer christlichen Industrie als Versuch, das Haushalterschaftsprinzip in der sich verändernden Arbeitswelt zu konkretisieren, eine Anfrage an Kirche und Diakonie, inwiefern sie die Probleme der modernen Industriegesellschaft erkannt und zu ihrer Aufgabe gemacht haben“ (S. 203).

Sobald davon die Rede ist, daß der soziale Protestantismus den Sozialstaat mit aufgebaut habe, fällt nahezu unausweichlich der Name Theodor Lohmann. Von daher vermag Renate Zitts Lebensbeschreibung besonderes Interesse auf sich zu lenken. Die vorsichtige Akzentuierung der Autorin auf „Theodor Lohmanns Bedeutung für die *Positionsbestimmung der Inneren Mission*“ (Hervorhebung von mir) weist vielleicht implizit darauf hin, daß Lohmann womöglich doch nicht in dem Maße die Leit-, Licht- und Legitimationsgestalt des angeblich auf den Wurzeln des sozialen Protestantismus gründenden Sozialstaats war, wie manche neuerdings meinen. Gewiß kann Lohmann, wie die Verfasserin resümiert, als „Glücksfall für den Central-Ausschuß für Innere Mission angesehen werden“, aber im Lichte neuerer Forschungen scheint sein Beitrag für den Aufbau des Sozialstaats eher marginal.

Die heutige Jugendhilfe gehört zu den Arbeitsgebieten, die in besonderem Maße von der aktuellen Krise des Sozialstaats tangiert sind. Die Aufsätze von Gerlinde Viertel und Harald Jenner über die Düsseldorf Anstalten und die Fürsorgeerziehung in Rickling erwecken den Eindruck, Heimerziehung, die zu den frühen und wichtigsten Wurzeln der Inneren Mission zählt, habe sich seit jeher von Krise zu Krise bewegt. Jenner resümiert: „Die unkritische Übernahme der Erziehungsideale der Kaiserzeit, wie militärischer Gehorsam, Erziehung innerhalb eines patriarchalischen Weltbildes, Identifikation bürgerlicher Moral mit christlichem Glauben, verhinderte die Reformfähigkeit der Fürsorgeerziehung und führte auch die Ricklinger Erziehungsarbeit in die ‚Krise der Fürsorgeerziehung‘ der zwanziger Jahre. Das Beispiel der Ricklinger Arbeit zeigt das Dilemma der refinanzierten diakonischen Arbeit im staatlichen Auftrag.“

Vor diesem Problem wird die Arbeit der Diakonie weiterhin stehen, wenn sie den staatlichen Vorgaben Vorrang vor dem diakonischen Auftrag einräumt“ (S. 307).

Während diese Untersuchungen zur Fürsorgeerziehung das komplexe Geflecht aus pädagogischen und theologischen Konzeptionen mit dem Alltag der Anstalterziehung und den Rahmenbedingungen Finanzierung und Verrechtlichung in den Blick nehmen, richten Helmut Talazko und Michael Häusler ihre Erkenntnisinteressen eher auf innere, organisatorische Entwicklungstendenzen, ohne dabei die Einflußnahme äußerer, gesellschaftlich-politischer und kirchlicher Faktoren auszublenden. Die Brüderhausvorsteherkonferenz stellt Michael Häusler als Beispiel für die Institutionalisierung der Inneren Mission im Kaiserreich dar.

Nach Helmut Talazkos Schilderung von Organisation und Arbeitsweise des Central-Ausschusses wundert man sich, wie von diesem, im Grunde doch noch kleinen Gremium, dermaßen nachhaltige Impulse und Initiativen ausgehen konnten. Im Anschluß an solche organisations- und strukturgeschichtlichen Einblicke wie die von Häusler und Talazko wäre es lohnend, die Geschichte weiterer diakonischer Gremien zu untersuchen. Die Diakonie im Kaiserreich profitierte von der Vitalität des Kongreßprotestantismus, der zu den herausragenden Erscheinungsmerkmalen jener Ära gehörte. Die Art und Weise, in der Frauenbelange auf dem Evangelisch-Sozialen Kongreß zur Sprache kamen, zählt, das macht der Beitrag von Gury Schneider-Ludorff deutlich, allerdings nicht unbedingt zu den Pluspunkten der diakoniegeschichtlichen Kaiserreich-Bilanz; und Adolf Stoeckers Wirken auf dem Evangelisch-Sozialen Kongreß will Hermann Wahlhäuser zwar nicht als Heuchelei abtun, er beleuchtet aber durchaus die Schwächen der Stoeckerschen sozialmonarchischen Position.

Von Theodor Strohm's These ausgehend, „daß die Diakonie im Kaiserreich im Blick auf die Frauen eine alle Gruppen, Stände und Generationen übergreifende Strukturierung erfuhr, deren Wirkung bis in die Gegenwart unübersehbar ist“ (S. 30), kann Jutta Schmidts Aufsatz über die „Diakonissenfrage im Deutschen Kaiserreich“ besondere Aufmerksamkeit beanspruchen. In ihrem methodisch wegweisenden, außerordentlich instruktiven Essay skizziert die Verfasserin nicht nur wesentliche Entwicklungslinien der Mutterhaus-Diakonie, sie informiert zugleich auch über Grundfragen und Tendenzen konfessioneller weiblicher Sozialarbeit allgemein. Ihr Fazit: „Letztendlich hatte die Mutterhaus-Diakonie sich durch ihre unnachgiebige Haltung selbst blockiert. Die in der Diskussion um die Diakonissenfrage enthaltenen Anfragen und Anforderungen an die Mutterhäuser wurden eher in anderen Institutionen verwirklicht: Die Interessen des Staates und der Gemeinden gingen in der Gründung der ev. Frauenhilfe auf. Die Vorstellungen der an einer Berufsgenossenschaft der Krankenpflegerinnen interessierten Frauen gingen im Diakonieverein auf. Die Interessen der Frauenbewegung gingen in den sozialen Frauenberufen bzw. im Engagement in den Frauenverbänden auf“ (S. 328).

Mit diesem akademisch nüchtern gehaltenen, von keiner einzigen Abbildung aufgelockerten, immerhin aber mit einer hilfreichen Zeitleiste ausgestatteten Studienband gelingt der Brückenschlag der Diakoniegeschichte zur Kirchengeschichte und zur Sozialgeschichte. An manchen Stellen hätte man sich allerdings eine intensivere Auseinandersetzung mit den neuesten Thesen und Ergeb-

nissen der (allgemein)historischen Sozialpolitikforschung gewünscht – etwa in der Art, in der Jochen-Christoph Kaiser sich zumindest in einer längeren Fußnote mit Gangolf Hübingers Positionen zum Kulturprotestantismus auseinandersetzt (S. 143 f.), und über die knappen Andeutungen in Theodor Strohm's Einführung hinaus. Florian Tennstedts quellengesättigte Neuinterpretation der Bismarckschen Sozialgesetzgebung wäre hier ebenso zu nennen wie die von Jürgen Reulecke und anderen pointierte These von der „Sozialstadt“ als Vorläuferin des Sozialstaats. Der von einem Kreis um Olaf Blaschke und Frank-Michael Kuhle-mann für die Religion im Kaiserreich fruchtbar gemachte Milieubegriff – auch wenn er m. E. zur Zeit überdehnt und in seiner Tragfähigkeit überschätzt wird – hätte auch für die Diakoniegeschichte ventiliert werden können, ebenso die komplexen Ergebnisse der neueren Bürgertumsforschung. Während Frauenthe-men endlich Berücksichtigung finden, unterbleibt – von Ausnahmen abgesehen – der komparative Blick auf den sozialen Katholizismus. Warum eigentlich? Konfessionelle Konkurrenz, das hat Bruno Nikles am Beispiel der Bahnhofsmission verdeutlicht, motivierte ganz entscheidend das kirchliche Hilfehandeln. Und schließlich: Was läßt sich von der Diakoniegeschichte her zu der bis heute unabgeschlossenen, durch die Namen Wehler und Nipperdey markierten Kontroverse um die übergreifende Einschätzung des Kaiserreichs zwischen „Modernisierung und Polarisierung“ (Dietmar von Reeken) sagen? Daß solche eher auf Systematisierung zielenden Fragestellungen vielleicht zu wenig entfaltet werden, hängt natürlich mit der Natur von Sammelbänden zusammen. Auch sei an dieser Stelle ausdrücklich darauf hingewiesen, daß der soeben erschienene Tagungsband „Sozialer Protestantismus und Sozialstaat“, der die Stuttgarter diakoniegeschichtliche Tagung vom Februar 1995 dokumentiert, hier in vielem weiterführt. Insgesamt darf man Theodor Strohm und dem Diakoniewissenschaftlichen Institut an der Universität Heidelberg dankbar sein, daß in Forschung und Publikation ein so deutlicher diakoniehistorischer Schwerpunkt gesetzt wird. In einer Zeit, in der einerseits traditionales Erzählen und „große Erzählungen“ nicht mehr recht gefragt sind, andererseits die sich ständig beschleunigenden Herausforderungen und Wandlungen der Gegenwart historische Orientierungsbedürfnisse verstärken, kann solide Grundlagenforschung, wie hier vorgestellt, nur hilfreich sein. Von daher ist diesem Buch, das von kirchlichen Karrieren im Kaiserreich handelt, eine erfolgreiche Lesekarriere zu wünschen.

Reinhard van Spankeren

Werner Neuer, Adolf Schlatter, Ein Leben für Theologie und Kirche, Calwer Verlag, Stuttgart 1996, 937 S.

Die große Schlatter-Biographie, auf die Theologen und Historiker seit langem gewartet haben, liegt nun vor. Werner Neuer hat es gewagt, diese große Aufgabe, für die es viel Material gab, in Angriff zu nehmen. Er gehört noch der Generation an, die die Voraussetzungen dafür mitbringt. Jahre seines Lebens hat er dieser Aufgabe gewidmet. Er veröffentlichte einige kleinere Spezialarbeiten, bevor

er an die große Darstellung ging. Für den Neutestamentler versteht es sich ja von selbst, daß er die Sprachen des alten Orients kennt, da aber Schlatter zugleich in die Welt der abendländischen Kultur gehört, mußte er auch die Welt des Deutschen Reiches, des MA und der Schweiz kennen.

Das Besondere für die Abfassung dieser Biographie war die Quellenlage: die Überlieferung der weitverzweigten Familien der Schweiz und ihrer Umgebung. – Der Verfasser besitzt die Gabe, das Entscheidende an dem Werk Schlatters zu erkennen aus der Kenntnis des gesamten Schrifttums, den kleinen Schriften, Andachten, Auslegungen bis hin zu den großen bekannten Werken. Seine Gedanken erschließt er aus der Berner Habilitationsschrift „Der Glaube im Neuen Testamente“. Neuer stellt fest, wie Schlatter arbeitete, als Philologe ist er sorgfältig und genau wie in alter Zeit so in seiner Gegenwart. Seine Geschichtskennntnis ist sehr groß.

Anhand der Überlieferung wird die eigene Leistung Schlatters deutlich gemacht. Vor allem aber vermag er die Zusammenhänge zu erhellen; auch der Zeitgeschichte bleibt er nichts schuldig. Seine Thematik weiß er erschöpfend zu behandeln und die briefliche Überlieferung im einzelnen auszuwerten. In diesem Zusammenhang wird Schlatters Verbindung mit dem Gemeinde- und Schulwesen erkennbar, aber auch die innere Übereinstimmung seiner Freunde. Hier treten auch Diskussionen und Zwiegespräche wie die mit dem Ministerialdirektor Althoff im preußischen Kultusministerium in Erscheinung.

Schlatters Gedankenwelt ist das Wichtigste in diesem Buch, der der Verfasser auch die größte Sorgfalt angedeihen läßt. Er führt sie genau aus. Ebenso geht er auf die Reisen und Begegnungen ein. Abgehandelt werden die im 19. Jh. brennende Problematik über die Rechtfertigung, das Problem über die Heiligung, schließlich die Religionsphilosophie, die er unter dem Einfluß von Franz von Baader sah; aber auch die weitreichenden Ausführungen über die Topographie Palästinas und die Reise dorthin.

Die Ereignisse der späteren Jahre sind nicht ebenso ergiebig beschrieben.

Das Buch ist chronologisch fortschreitend in 11 Kapitel eingeteilt. Stellenweise werden eigene Forschungen wiedergegeben:

Leben und Leiden vieler Theologen, das Leben Frölichs, Hermann Cremers u. a. Es zeigt sich hier die Geschlossenheit der Schlatterschen Gedankenwelt und seine innere Freiheit ändern gegenüber. Einheit und Verschiedenheit der Umwelt und der Arbeiten in Greifswald, Berlin und Tübingen. Es ist gut, daß der Verfasser nichts ausspart.

Ein wenig bekanntes Gebiet ist die Freundschaft mit v. Bodelschwingh und Stoecker, das noch beleuchtet werden sollte. Von einem so reichen Leben kann aber nicht alles in gleicher Ausführlichkeit beschrieben werden: dazu gehört Schlatters Wirkung auf die Theologie von heute, Erziehung seiner Studenten und der Charakter seiner Theologie und der Praxis (Predigten und Beiträge zur Förderung christlicher Theologie). Ob in jungen Jahren oder im Alter, Schlatters Arbeitsmethode blieb dieselbe, genau und zuverlässig. Dadurch beeindruckte er die Studenten und seine frühen Schüler. Was er darbot war nie oberflächlich, sondern suchte immer in die Tiefe zu führen. Das sind einige Beobachtungen an diesem Buch, zu dem noch vieles zu sagen wäre.

Mit einem Wort: Es gibt nicht viele Darstellungen dieser Art, und es ist W. Neuer zu danken, daß er dieses Buch geschrieben hat.

Robert Stupperich

Thomas Schilp (Hrsg.), Himmel, Hölle, Fegefeuer: Jenseitsvorstellungen und Sozialgeschichte im spätmittelalterlichen Dortmund, (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Dortmund, 12), Klartext-Verlag, Essen 1996, 192 S.

Hervorgegangen ist dieser Sammelband aus einem vom Herausgeber Dr. Thomas Schilp, Stadtarchivar in Dortmund, im Sommersemester 1995 an der Gerhard-Mercator-Universität Duisburg gehaltenen Hauptseminar zum Thema „Himmel, Hölle, Fegefeuer. Mentalitäten und Vorstellungswelt in der spätmittelalterlichen Stadt“ und enthält 17 studentische Hausarbeiten zum Thema, die „zum Teil ohne Hinzuziehung spezifischer Fachliteratur aus den Quellen bzw. aus der Diskussion des Seminars heraus erarbeitet werden“ mußten.

Gerade die Angst vor den im Jenseits abzubüßenden Sündenstrafen im Fegefeuer und vor ewiger Verdammnis war es, die den spätmittelalterlichen Menschen veranlaßte, durch die verschiedensten Stiftungen und Vermächtnisse zugunsten kirchlicher und sozialer Einrichtungen Vorsorge zur Minderung dieser Strafen zu treffen, die heute wesentliche Rückschlüsse auf die Mentalität und Vorstellungswelt der damaligen Stadtgesellschaft ermöglichen. Ein Großteil der spätmittelalterlichen Urkundenüberlieferung beinhaltet solche Stiftungen und bot den Anlaß zu diesem Forschungsprojekt am Beispiel der Stadt Dortmund. Damit wurde weitgehend Neuland betreten, da, wie der Herausgeber im Vorwort bemerkt, „bislang noch keine städtische Gesellschaft des Spätmittelalters unter dieser Fragestellung bearbeitet worden ist“.

Bereits im Herbst 1994 haben zwei Duisburger Studenten in Vorbereitung dieses Projektes im Stadtarchiv Dortmund unter Auswertung der gedruckt und ungedruckt vorliegenden Quellenüberlieferung und Literatur mit dem Aufbau einer Datenbank „Jenseitsvorsorge in der spätmittelalterlichen Stadt Dortmund“ begonnen, die sie in diesem Band auch vorstellen und erläutern. Zum gleichen Thema hat der Herausgeber Dr. Thomas Schilp dann am 31. Mai 1995 seine Antrittsvorlesung als Privatdozent an der Gerhard-Mercator-Universität Duisburg gehalten¹; erweitert und überarbeitet hat er diesen Text dem Band zur Einführung vorangestellt.

Es folgen dann in dem Buch, nach Themenkreisen geordnet, die studentischen Beiträge. Im Bereich „Die Stadt als Heilsgemeinschaft“ versucht der erste Aufsatz das mittelalterliche Dortmunder Turmsiegel als ein Abbild des himmlischen Jerusalem zu deuten; zu gleichen Schlüssen war der Herausgeber des Buches schon in einer früheren Untersuchung über das Dortmunder Stadtsiegel

¹ Thomas Schilp: Tod und Jenseitsvorsorge in der spätmittelalterlichen Stadt, Duisburg 1995. (Gerhard-Mercator-Universität Gesamthochschule Duisburg. Veröffentlichungen des Fachbereichs 1; Heft 11).

gelangt.² Der folgende Beitrag stellt Überlegungen zum Verhältnis zwischen dem Stadtpatron St. Reinoldus und der Dortmunder Bürgergemeinde an, während daran anschließend der Besuch Kaiser Karls IV. in der Reichsstadt Dortmund 1377 unter besonderer Berücksichtigung der Reliquienverehrung des Stadtheiligen geschildert wird, der hier nicht nur als Schutzpatron, sondern zugleich als „Mittler zwischen Bürgerschaft und Gott“ verstanden wird.

Unter dem Abschnitt „Kollektive Jenseitsvorsorge“ wird der Chorneubau der Reinoldikirche im 15. Jahrhundert als Memorialzeugnis beschrieben, wobei der Verfasser den Eindruck gewonnen hat, „daß die traditionellen Patrizierfamilien in der Ausschmückung des Chores geradezu (miteinander) wetteiferten“. Vorge stellt werden in diesem Abschnitt auch die Handwerkerzünfte der Dortmunder Wollweber und Goldschmiede sowie die Nicolai-Bruderschaft, die eine gemeinschaftliche Jenseitsvorsorge pflegten und ihre Mitglieder durch Gebete und Geldzahlungen auf eine Verringerung ihrer Strafe im Fegefeuer hoffen ließen. Im Rahmen dieser kollektiven Jenseitsvorsorge werden in einem weiteren Beitrag Überlegungen zu einem 1326 für das Dortmunder Katharinenkloster ausgestellten Ablassbrief ange stellt.

Die folgenden Ausarbeitungen behandeln dann die Stiftungen Dortmunder Bürger für ihr Seelenheil anhand von vier Fallbeispielen. Gerade derartige Stiftungen nehmen in der urkundlichen Überlieferung – nicht nur in Dortmund – die Mehrheit ein. In dem Abschnitt „Tod und Armut“ werden drei Dortmunder Armenanstalten, Leprosenhaus, Gasthaus und Heiliggeist-Hospital, vorgestellt, bei denen „eine Gabe an die Armen als Vertreter der Toten ... die Memoria des Stifters und seiner Familie“ sicherte. Der letzte Abschnitt des Buches beschreibt Kirchengestaltungen als Jenseitsvorsorge und führt als Beispiele die Stiftertafel in der Propsteikirche St. Johann, den Hochaltar des Derick Baegert in der Propsteikirche und den Berswordtaltar in der Marienkirche auf.

Sämtliche Beiträge dieses Bandes sind reich bebildert und im Anhang mit ausführlichen Anmerkungen versehen. Besonders hervorzuheben ist die hervorragende Aufmachung und Ausstattung des Buches, wobei vor allem die hohe Qualität der zahlreichen Farbbilder auffällt. Ein wenig unglücklich formuliert ist allerdings die Unterschrift zur Abbildung vom Einbanddeckel des 1899 angelegten Gastbuchs der Stadt Dortmund, wenn es dort zum Umschlagbild heißt: „Darstellung des Besuchs Kaiser Karls IV. und seiner Frau Elisabeth zur Eröffnung des Dortmund-Ems-Kanals und des Hafens.“ Tatsächlich besuchte Kaiser Karl IV. die Stadt Dortmund im Jahre 1377, während der Dortmunder Hafen 1899 von Kaiser Wilhelm II. eröffnet wurde. Doch schmälert dies in keiner Weise den in jeder Beziehung guten Gesamteindruck des Bandes.

Willy Timm

² Thomas Schilp: Sigillum Tremonie Civitatis Westfalie. Überlegungen zu den mittelalterlichen Siegeln der Reichsstadt Dortmund – in: Beiträge zur Geschichte Dortmunds und der Grafschaft Mark, Band 83/84, Dortmund 1992/93, S. 9–35.

Helmut Müller (Bearb.), Die Urkunden des Klosters Dalheim (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, XXXVII: Westfälische Urkunden [Texte und Regesten], Band 7), Aschendorff, Münster 1995, 282 S.

Ein erstes, wohl auf das späte 12. Jahrhundert zurückgehendes, Augustinenkloster in Dalheim (heute Stadt Lichtenau, Kreis Paderborn) wurde 1369 bei einem Überfall niedergebrannt und von den Nonnen – soweit sie überlebten – für immer verlassen.

1429 übernahmen Augustiner-Chorherren die wüste Stätte, stellten die zerstörte Kirche und Klausur notdürftig wieder her und richteten sie zunächst als Grangie des Klosters Böddeken neu ein; erst nach anhaltendem Böddeker Widerstand konnte sich die Niederlassung 1452 aus der Abhängigkeit befreien und als selbständiges Chorherrenstift in die Windesheimer Kongregation aufnehmen lassen. Von der Reformation offenbar wenig berührt, vermehrte dieses bis zum Ende des 16. Jh. kontinuierlich seinen relativ geschlossenen, umfangreichen Grundbesitz, ehe es in der ersten Hälfte des 17. Jh. in eine geistliche und wirtschaftliche Krise verfiel; aus dieser erhob es sich jedoch nach dem Ende des 30jährigen Krieges zu neuer Blüte, die sich noch heute an zahlreichen prächtigen Bauten der Barockzeit ablesen läßt. Als 1803 die Aufhebung erfolgte, bescheinigten die damit befaßten preußischen Beamten in mehreren Gutachten, „daß die Geistlichen dieses Klosters sich durch Ordnung und gute Wirtschaft stets ausgezeichnet haben“ bzw., daß das Kloster sich hinsichtlich seiner wirtschaftlichen Verwaltung „als das ordentlichste der Provinz“ darstelle.

Die damals der Paderborner „Spezialorganisationskommission“ übergebenen Archivalien – Urkunden, Akten und Karten – gelangten zunächst nach Paderborn, später an die Regierung in Minden und schließlich ins Staatsarchiv Münster. Dort lassen sich heute noch 363 Urkundennummern und 45 Aktennummern aus dem einstigen Klosterarchiv nachweisen.

Der in dem vorliegenden Werk zugänglich gemachte Bestand umfaßt – einschließlich der nur kopialem Überlieferung – 420 Nummern aus der Zeit zwischen 1196 und 1784, darunter einige wenige Stücke, die man nicht als „Urkunden“ im engeren Sinne bezeichnen würde. Dabei ist hervorzuheben, daß sich offenbar kein einziges Dokument aus dem Archiv der Augustinerinnen erhalten hat; die ersten 160 Regesten (bis März 1429) geben sämtlich Urkunden ursprünglich fremder Provenienz wieder, die „aber auf dem Weg besitzrechtlicher Veränderungen in das von Böddeker Mönchen wiedereingerichtete und von Dalheimer Mönchen weitergeführte und ausgebaute Archiv gelangt sind“.

Inhaltlich bietet der sehr geschlossene Bestand ein dichtes Geflecht wertvoller Nachrichten zur Siedlungs- (Wüstungs-), Wirtschafts- und Personengeschichte eines überschaubaren Raumes, der sich im Nahbereich durch die Städte Lichtenau, Büren, Wünnenberg, Marsberg und Diemelstadt und im weitesten durch die Namen Paderborn, Lippstadt, Soest, Brilon, Korbach, Volkmarsen und Warburg markieren läßt.

Soweit sich das nach einer kursorischen Lektüre sagen läßt, sind die Regesten sorgfältig nach den Richtlinien der Historischen Kommission erarbeitet und in einer klaren, verständlichen Sprache abgefaßt. Den Vorgaben entsprechend

(„Texte und Regesten“) wurden einige ältere oder in ihrer Diktion besonders komplizierte Urkunden, die bisher noch nicht an anderer Stelle publiziert waren, im Wortlaut abgedruckt. Ein umfangreicher vorzüglicher Orts- und Personenindex beschließt das Werk.

Ein Problem stellt wie so oft der Sachindex dar. Über Stichworte wie *ager communis*, *Bildstock*, *Birett*, *Bleikuhle* bis *Wicken*, *Wildschweine* und *Zuchtbullen* führt er zu überraschenden Entdeckungen. Wem aber sollen (bei insgesamt 420 Nummern!) 76 Hinweise auf das Wort *bonum* oder 112 auf *Währschaft s. a. warandia*, *warscap* nützen? Warum müssen dieselben Belegstellen sowohl in deutscher wie in lateinischer bzw. mittelniederdeutscher Sprache ausgeworfen werden? Hier hätte zweifellos eine gründliche Überarbeitung gut getan.

Der lippische Rezensent freut sich über einen Zufallsfund, den Hinweis nämlich, daß der bedeutende Edelherr Hermann II. zur Lippe 1222 im Gefolge des Kölner Erzbischofs an der Königskrönung Heinrichs [VII.] in Aachen teilgenommen haben soll. (Wenn auch die Urkunde als Fälschung gilt, so ist sie doch zeitgenössisch und ihre Zeugenreihe könnte echt sein): *Datum Aquisgrani in coronatione Henrici Romanorum regis anno Domini M^oCC^oXXII^o mense Maio* endet die Dalheimer Urkunde Nr. 13, in der H. als Zeuge genannt wird.

Hans-Peter Wehlt

