



N12<512632935 021



UBTÜBINGEN



93
1999

Jahrbuch
für Westfälische Kirchengeschichte

Band 93

106/1
4015

1999

~~N12<512376909 021~~



gelöst

ubTÜBINGEN



Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte

Jahrbuch
für Westfälische Kirchengeschichte

Band 93

Herausgegeben

von

Bernd Hey und Jürgen Kampmann

Münster 1994

Inhalt

Jahrbuch
für Westfälische Kirchengeschichte

Band 93

Herausgegeben

von

Bernd Hey und Jürgen Kampmann

Bielefeld 1999



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

Layout: Astrid Nachtigall, Hamm

Das Jahrbuch kann über die Geschäftsstelle des Vereins für Westfälische
Kirchengeschichte (Altstädter Kirchplatz 5, 33602 Bielefeld)
bezogen werden.

1999

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



Druck: Lengericher Handelsdruckerei, 49525 Lengerich/Westf.

Gh 4261-93

Inhalt

Nachruf

Wilhelm Kohl

Willy Timm (1931–1999) 15

Beiträge

Hans-Joachim Behr

Franz von Waldeck, ein Bischof mit „besonderlichen lusten zum
stifte Minden“ 19

Felix Blindow

Der unbekannte Philipp Nicolai – Apokalyptiker am Vorabend
des Dreißigjährigen Krieges 39

Christian Peters

Die Soester Kirche und der Westfälische Frieden 65

Hans Nordsiek

Vom Restitutionsedikt 1629 zum Westfälischen Frieden 1648.
Gegenreformatorische Bestrebungen in der protestantischen
Stadt Minden 105

Karl-Heinz Stoltefuß

Die Predigerwahlen in Heeren zwischen 1662 und 1725 als Bei-
spiele für die unterschiedliche Wahrnehmung der Rechte eines
Privatpatrons in einer reformierten Gemeinde der Grafschaft
Mark 143

Gerhard E. Sollbach

Die Herdecker Ruhrbrücke als Sozialfonds der lutherischen Kir-
chengemeinde im 18. Jahrhundert 163

Wilhelm Heinrich Neuser

Die Krise der Union in der Grafschaft Mark in den Jahren
1818/1819 171

Norbert Friedrich

Franz Arndt – Pfarrer in Volmarstein von 1875–1917 und Grün-
der der heutigen Evangelischen Stiftung Volmarstein 205

Bernd Hey

Kurt Gerstein im Widerstand. Versuch einer Positionsbestim-
mung 229

Jürgen Kampmann

Die Maßnahmen der westfälischen Konsistorialpräsidenten Dr.
Gerhard Thümmel angesichts der Predigten des „Löwen von
Münster“ 241

Bericht

Dietrich Kluge

Jahrestagung 1998 in Minden 255

Buchbesprechungen

Susanne Steffen, Westfälische Goldschmiedekunst. Vom Klassi-
zismus bis zum Beginn der Moderne, Rheinbach 1998 (Gertrud
Angermann) 259

Ulrich Althöfer, Der Architekt Karl Siebold (1854–1937). Zur
Geschichte des evangelischen Kirchenbaus in Westfalen (Beiträ-
ge zur Westfälischen Kirchengeschichte, Bd. 15), Bielefeld 1998
(Matthias Benad) 260

Thomas Küster (Hg.), Quellen zur Geschichte der Anstaltspsy-
chiatrie in Westfalen. Bd. 1: 1800–1914 (Forschungen zur Regio-
nalgeschichte, Bd. 26), Paderborn 1998 (Matthias Benad) 264

Hans-Joachim Behr, Franz von Waldeck, Fürstbischof zu Münster und Osnabrück, Administrator zu Minden (1491–1553). Sein Leben in seiner Zeit, Teil 2 Urkunden und Akten (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, XVIII; Westfälische Biographien, Bd. 9), Münster 1998 (Martin Brecht)	267
Hans-Bodo Thieme (Hg.), 1898–1998. Festschrift 100 Jahre Evangelische Kirche zu Olpe, Olpe 1998 (Helmut Busch)	268
Willi Garth, 1898–1998. 100 Jahre Evangelische Kirche Hombruch. Geschichte und Geschichten, hg. vom Presbyterium der Evangelischen Kirchengemeinde Hombruch, 1998 (Silke Busch) ...	269
Reimar Zeller, Prediger des Evangeliums. Erben der Reformation im Spiegel der Kunst, Regensburg 1998 (Christoph Dahlkötter)	271
Jürgen Kampmann, Von der altpreußischen Provinzial- zur Westfälischen Landeskirche (1945–1953). Die Verselbständigung und Neuordnung der Evangelischen Kirche von Westfalen (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte, Bd. 14), Bielefeld 1998 (Wilhelm Damberg)	272
Traugott Jähnichen/Michael Nelson (Hgg.), „Die Frucht der Gerechtigkeit wird Frieden sein.“ 20 Jahre AG Solidarische Kirche Westfalen/Lippe, Waltrop 1998 (Norbert Friedrich)	276
Armin Müller-Dreier, Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs. Der Evangelische Bund 1886–1914 (Religiöse Kulturen der Moderne, 7), Gütersloh 1998 (Norbert Friedrich)	277
Manacnuc Mathias Lichtenfeld, Georg Merz – Pastoraltheologe zwischen den Zeiten. Leben und Werk in Weimarer Republik und Kirchenkampf als theologischer Beitrag zur Praxis der Kirche (Die Lutherische Kirche Geschichte und Gestalten 18), Gütersloh 1997 (Albrecht Geck)	280

Dirk Schneider, Bernhard Christoph Ludwig Natorp (1774–1846). Sein Beitrag zur Reform des westfälischen Volksschul- und Lehrerbildungswesens in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Europäische Hochschulschriften Reihe XI Pädagogik Bd. 668), Frankfurt am Main 1996 (Albrecht Geck)	282
Dirk Bockermann, „Wir haben in der Kirche keine Revolution erlebt“: Der kirchliche Protestantismus in Rheinland und Westfalen 1918/1919 (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, Bd. 129), Köln 1998 (Walter Gröne)	284
Heimatverein Neuenkirchen und Stadt Rietberg (Hg.), Die Juden der Grafschaft Rietberg. Beiträge zur Synagogengemeinde Neuenkirchen, Rietberg 1997 (Walter Gröne)	286
Stefan Brakensiek (Hg.), Widukind. Forschungen zu einem Mythos (Stadt Enger, Beiträge zur Stadtgeschichte 9), Bielefeld 1997 (Wolfgang Günther)	288
Lothar Albertin, Demokratische Herausforderung und politische Parteien. Der Aufbau des Friedens in Ostwestfalen-Lippe 1945–1948 (Forschungen zur Regionalgeschichte, Bd. 14), Paderborn 1998 (Wolfgang Günther)	290
Jens Banach, Heydrichs Elite. Das Führerkorps der Sicherheitspolizei und des SD 1936–1945, Paderborn u.a. 1998 (Bernd Hey) ...	292
Bernward Dörner, „Heimtücke“: Das Gesetz als Waffe. Kontrolle, Abschreckung und Verfolgung in Deutschland 1933–1945, Paderborn u.a. 1998 (Bernd Hey)	294
Wolfgang Belitz/Günter Brakelmann/Norbert Friedrich, Aufbruch in soziale Verantwortung. Die Anfänge kirchlicher sozialer Arbeit in Westfalen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus (Schriften der Hans-Ehrenberg-Gesellschaft, Bd. 6), Wal- trop 1998 (Bernd Hey)	296

Werner Buchholz (Hg.), Landesgeschichte in Deutschland. Bestandsaufnahme – Analyse – Perspektiven, Paderborn u.a. 1998;	
Karl Heinrich Pohl (Hg.), Regionalgeschichte heute. Das Flüchtlingsproblem in Schleswig-Holstein nach 1945, Bielefeld 1997;	
Rainer Aurig/Steffen Herzog/Simone Lässig (Hgg.), Landesgeschichte in Sachsen. Tradition und Innovation (Studien zur Regionalgeschichte, Bd. 10), Bielefeld 1997 (Bernd Hey)	299
Jürgen Kampmann (Hg.), „Anzeichen einer Erneuerung des christlichen Lebens sind nirgends zu sehen“. Die Gemeindeberichte über Kirchenkampf und erste Nachkriegszeit (1933–1947) im Kirchenkreis Lübbecke, im Auftrag der Pfarrkonferenz aus Anlaß der Verabschiedung von Superintendent Paul-Gerhard Tegeler am 20. Juni 1998 herausgegeben, Lübbecke 1998 (Bernd Hey)	302
Stadt Detmold (Hg.), Nationalsozialismus in Detmold. Dokumentation eines stadtgeschichtlichen Projekts, bearb. v. Hermann Niebuhr und Andreas Ruppert (Sonderveröffentlichungen des Naturwissenschaftlichen und Historischen Vereins für das Land Lippe, Bd. 50), Bielefeld 1998 (Bernd Hey)	303
Hermann Gehring, 150 Jahre St.-Petri-Stift zu Höxter (1848–1998). Aus den Annalen eines Diakoniewerkes in der Diaspora, Höxter 1998 (Christine Koch)	305
Thomas Schilp, Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im Frühmittelalter. Die Institutio sanctimonialium Aquisgranensis des Jahres 816 und die Probleme der Verfassung von Frauenkommunitäten (Veröff. d. Max-Planck-Instituts für Geschichte 137 = Studien zur Germania Sacra 21), Göttingen 1998 (Wilhelm Kohl)	308
Werner Freitag, Pfarrer, Kirche und ländliche Cemeinschaft. Das Dekanat Vechta 1400–1803 (Studien zur Regionalgeschichte 11), Bielefeld 1998 (Wilhelm Kohl)	309
Die Pastoralbriefe des Münsterer Fürstbischofs Christoph Bernhard v. Galen (1650–1678) in Verbindung mit den bischöflichen Lageberichten an den Papst und dem Testament des Bischofs, kommentiert und hg. von Alois Schröer, Münster 1998 (Wilhelm Kohl)	310

- Jürgen Bärsch, Die Feier des Osterfestkreises im Stift Essen nach dem Zeugnis des Liber Ordinarius (zweite Hälfte 14. Jahrhundert). Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen (Quellen und Studien. Veröffentlichungen des Instituts für kirchengeschichtliche Forschung des Bistums Essen, Bd. 6), Münster 1997 (Wilhelm Kohl) 312
- Jens Bruning, Das pädagogische Jahrhundert in der Praxis – Schulwandel in Stadt und Land in den preußischen Westprovinzen Minden und Ravensberg 1648–1816 (Quellen und Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte, Bd. 15), Berlin 1998 (Hans Eckhard Lubrich) 314
- Meinhard Pohl (Hg.), Der Niederrhein im Zeitalter des Humanismus. Konrad Heresbach und sein Kreis. Referate der 9. Niederrhein-Tagung des Arbeitskreises niederrheinischer Kommunalarchive für Regionalgeschichte (Schriften der Heresbach-Stiftung Kalkar, Bd. 5), Bielefeld 1997 (Dietrich Meyer) 316
- Sabine Omland, Zur Geschichte der Juden in Drensteinfurt 1811–1941 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Kreises Warendorf, Bd. 32), Warendorf 1997 (Monika Minninger) 318
- Heinz Duchardt, Gerd Dethlefs, Hermann Queckenstedt, „... zu einem stets währenden Gedächtnis“: Die Friedenssäule in Münster und Osnabrück und ihre Gesandtenporträts, hg. v. K. G. Kaster und G. Steinwascher, mit heraldischen Beiträgen von Ulf-Dietrich Korn, (Osnabrücker Kulturdenkmäler 8), Bramsche 1996 (Wilhelm H. Neuser) 319
- Gerhard Köhn, Der Dreißigjährige Krieg in Stadt und Land – zum Beispiel in Soest/Westfalen und in der Soester Börde. Mit vielen Bildern und Dokumenten. Begleitbuch zur gleichnamigen Ausstellung des Stadtarchivs (usw.), Soest 1998 (Wilhelm H. Neuser) 320
- Andreas Neuwöhner, Im Zeichen des Mars. Quellen zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges und des Westfälischen Friedens in den Stiften Paderborn und Corvey (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 35), mit einem Beitrag von Manfred Wolf, Paderborn 1998 (Wilhelm H. Neuser) 321

- Gunnar Teske, Bürger, Bauern, Söldner und Gesandte. Der Dreißigjährige Krieg und der Westfälische Frieden in Westfalen, Münster 1998 (Wilhelm H. Neuser) 322
- Festgabe für Dieter Neitzert zum 65. Geburtstag. Hg. v. Peter Aufgebauer, Uwe Ohainski und Ernst Schubert. (= Göttinger Forschungen zur Landesgeschichte, 1), Bielefeld 1998 (Hans Otte) 323
- Gerd Dethlefs (Hg.), Der Frieden von Münster/De Vrede van Munster 1648. Der Vertragstext nach einem zeitgenössischen Druck und die Beschreibungen der Ratifikationsfeiern/De verdragtekst naar een contemporaine druk en de beschrijvingen van de ratificatievieringen. Mit Beiträgen von Johannes Arndt und Ralf Klötzer, Nijmegen 1998 (Christian Peters) 325
- Ulrich Hinz, Die Brüder vom Gemeinsamen Leben im Jahrhundert der Reformation. Das Münstersche Kolloquium (Spätmittelalter und Reformation N.R. 9), Tübingen 1997 (Christian Peters).... 327
- Thomas Schöne, Das Soester Stadtrecht vom 12. bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts. Zugleich ein Beitrag zur Entwicklung deutscher Stadtrechte im hohen und späten Mittelalter (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte, Bd. 34), Paderborn 1998 (Christian Peters) 329
- Wilhelm Heinrich Neuser (Hg.), Die Protokolle der lutherisch-reformierten Gesamtsynode der Grafschaft Mark und ihrer Nebenquartiere 1817–1834 mit erläuternden Dokumenten. Teil 1. 1817. I: Gesamtsynode und Reformationsfeier in Hagen 1817 und ihre Geschichte. II: Unionsaufruf des Königs und Reformationsfeiern in den Gemeinden. (= Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte, 5 = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, XLIV.), Münster 1997 (Joachim Rogge) 331
- Klaus Erich Pollmann (Hg.), Kirche in den fünfziger Jahren. Die Braunschweigische evangelisch-lutherische Landeskirche, Braunschweig 1997 (Reinhard von Spankeren) 333

Ursula Röper, Mariane von Rantzau und die Kunst der Demut. Frömmigkeitsbewegung und Frauenpolitik in Preußen unter Friedrich Wilhelm IV., Stuttgart/Weimar 1997 (Reinhard von Spankeren)	336
Skulpturen, Scherenschnitte und Polaroids. Alte und neue Arbeiten von Wilhelm Niemöller, hg. v. Jürgen Scheffler, im Auftrag des Museumsvereins Hexenbürgermeisterhaus e. V., Bielefeld 1998 (Reinhard von Spankeren)	337
Theodor Strohm (Hg.), Diakonie in Europa. Ein internationaler und ökumenischer Forschungsaustausch (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg, Bd. 8), Heidelberg 1997 (Reinhard von Spankeren)	338
Bernd Hey (Hg.), Der Westfälische Frieden 1648 und der deutsche Protestantismus (Religion in der Geschichte, Bd. 6; Studien zur deutschen Landeskirchengeschichte, Bd. 3), Bielefeld 1998 (Martin Stiewe)	340
Norbert Wex, Staatliche Bürokratie und städtische Autonomie. Entstehung, Einführung und Rezeption der Revidierten Städteordnung von 1831 in Westfalen, Paderborn 1997 (Heike Vieregge)	342
Helmut Müller (Bearb.), Urkunden der Propstei Marsberg [Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, XXXVII: Westfälische Urkunden (Texte und Regesten), Bd. 8], Münster 1998 (Hans-Peter Wehlt)	344
Antonius Liedhegener, Christentum und Urbanisierung, Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1630–1933 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 77), Paderborn 1997 (Wolfgang Werbeck)	345

Die Autorinnen und Autoren

Studiendirektorin i. R. Dr. Gertrud Angermann, Kreiensieksheide 51,
33619 Bielefeld

Staatsarchivdirektor i.R. Prof. Dr. Hans Joachim Behr, Haus Angel-
modde 89a, 48167 Münster

Prof. Dr. Matthias Benad, Stutenweg 1, 33649 Bielefeld

Dr. Felix Blindow, Wilsnacker Str. 39, 10559 Berlin

Prof. D. Dr. Martin Brecht D.D., Schreiberstr. 22, 48749 Münster

Landeskirchenarchivangestellte M.A. Silke Busch, Milser Str. 31, 33729
Bielefeld

Oberstudiendirektor i.R. Dr. Helmut Busch, Im Hainchen 33, 57076
Siegen

Superintendent i.R. Christoph Dahlkötter, Klosterstr. 31, 48143 Mün-
ster

Privatdozent Dr. Wilhelm Damberg, Georgskommende 19, 48143
Münster

Wiss. Ass. Dr. Norbert Friedrich, Lönsweg 2 A, 58099 Hagen

Studienrat Dr. Albrecht Geck, Wielandstr. 4, 45657 Recklinghausen

Pfarrer Walter Gröne, Bahnhofstr. 10, 48317 Drensteinfurt

Landeskirchenarchivamtsrat Wolfgang Günther, Alter Postweg 27b,
32139 Spenge

Landeskirchenarchivdirektor Prof. Dr. Bernd Hey, Meraner Weg 14,
33649 Bielefeld

Pfarrer Privatdozent Dr. Jürgen Kampmann, Diekweg 13, 32584 Löh-
ne-Obernbeck

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

Landeskirchenarchivangestellte Christine Koch, Jütlandstr. 14, 33729
Bielefeld

Ltd. Staatsarchivdirektor a. D. Prof. Dr. Wilhelm Kohl, Uferstr. 12,
48167 Münster

Landeskirchenrat Dr. Hans Eckhard Lubrich, Luisenstr. 48, 33602 Bie-
lefeld

Landeskirchenarchivdirektor Dr. Dietrich Meyer, Hans-Böckler-Str. 7,
40476 Düsseldorf

Stadtarchivrätin Dr. Monika Minninger, Am Frölenberg 17, 33647 Bie-
lefeld

Prof. D. Dr. Wilhelm H. Neuser, Buchenstr. 15, 48346 Ostbevern

Städt. Archivdirektor Dr. Hans Nordsiek, Tonhallenstr. 7, 32423 Min-
den

Archivdirektor i.K. Dr. Hans Otte, Goethestr. 27, 30169 Hannover

Pfarrer Privatdozent Dr. Christian Peters, Breul 40-41, 48143 Münster

Bischof i.R. Prof. D. Dr. Joachim Rogge, Grüberzeile 41, 13593 Berlin

Prof. Dr. Gerhard E. Sollbach, Waldstr. 23, 58313 Herdecke

Archivar Reinhard van Spankeren M.A., Friesenring 32, 48147 Münster

Oberkirchenrat i.R. Dr. Martin Stiewe, Schatenstr. 3, 33604 Bielefeld

Karl-Heinz Stoltefuß, Schottweg 122, 59174 Kamen

Staatsarchivdirektor Dr. Hans-Peter Wehlt, Willi-Hofmann-Str. 2,
32756 Detmold

Superintendent i. R. Wolfgang Werbeck, Wiemelhauser Str. 265, 44799
Bochum

Nachruf

Wilhelm Kohl

Willy Timm (1931–1999)

Am 30. März 1999 verstarb nach schwerer Krankheit in Unna das langjährige Vorstandsmitglied des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte Willy Timm.

Der am 5. Februar 1931 in Unna als Sohn des Bergmanns Wilhelm Timm und seiner Ehefrau Emilie geb. Häselers Geborene besuchte von 1937 bis 1941 die Volksschule und anschließend die Pestalozzischule, das neusprachliche Gymnasium seiner Heimatstadt, das er mit der Primareife 1950 verließ, um eine Verwaltungslehre bei der Kreisverwaltung Unna anzutreten. Nach erfolgreichem Abschluß der Lehrzeit kam er, der sich seit seinem zwölften (!) Lebensjahr aktiv im Heimatmuseum Unna nützlich gemacht und von 1948 bis 1950 an der Ordnung des Stadtarchivs beteiligt hatte, zur damaligen Archivberatungsstelle Westfalen, die für die Betreuung der nichtstaatlichen Archive Westfalens zuständig war, von dort 1953 zum Staatsarchiv Münster. Im archivischen Bereich erhoffte und fand Timm die beste Erfüllung seines beruflichen Lebenswunsches. Hier glaubte er sein seit frühester Jugend unverändert anhaltendes Interesse an der Geschichte seiner Heimat in idealer Weise befriedigen zu können.

Während seiner Volontärszeit, später auch im Angestelltenverhältnis bewies er am Staatsarchiv die Eigenschaften, die ihn auf den Weg in die gehobene Archivlaufbahn wiesen. Die Archivleitung hätte ihm gern den Zugang zur Archivschule Marburg ermöglicht, doch fehlten damals seitens der Schule die rechtlichen Voraussetzungen. Deshalb verließ Willy Timm nach fünfjähriger Tätigkeit das Staatsarchiv, um im Stadtarchiv Dortmund, näher zu seiner Heimat, die erworbenen Kenntnisse und Fähigkeiten einzusetzen. Nach einem weiteren Lustrum eröffnete sich ihm die Chance, die Leitung eines Stadtarchivs, freilich im entlegenen Offenbach, zu übernehmen. Obgleich ihn das dortige selbständige Wirken sehr befriedigte, zog es ihn schon 1966 in die Heimat zurück, wo ihm das Idealziel aller Wünsche, die Leitung von Stadtarchiv und Museum in Unna, angetragen wurde, ein Wirkungsbereich, der ihm auf den Leib geschnitten war. Abgesehen von einer – immerhin achtjährigen – Unterbrechung, in der er als Stadtar-



1966 in die Heimat zurück, wo ihm das Ideal der Wende der
Leitung von Österreich und Bayern in Linie angesehen wurde ein
Wirtschaftler, der sich mit dem Gedanken an Österreich ein
einer - innerlich zufriedener - Linienführung in der er als

chivar von Hagen wirkte (1973–1981), blieb Timm seiner Geburts- und Heimatstadt Unna bis zum Ausscheiden aus dem aktiven Dienst im Jahre 1996 als Stadtarchivar treu.

Zu seinem beruflichen Lebensbild gehörte nicht zuletzt die unternehmerische Gründung eines eigenen Verlags „Hellweg-Bücherei“, die ihm die unbehinderte Veröffentlichung und Verbreitung seiner zahlreichen Schriften ermöglichte. Dazu gehörte aber auch sein vom Beruflichen kaum zu trennendes Privatleben. Die glückliche Ehe mit der Koreanerin Suck Yan Oh, aus der mehrere Töchter hervorgingen, verschaffte ihm Ruhe und Geborgenheit, die er brauchte, um seiner Arbeit als heimatgeschichtlicher Schriftsteller neben dem eigentlichen Berufsdienst gerecht werden zu können.

So vermochte er die Entwicklung seiner Heimat am Hellweg in politischer, wirtschaftlicher, kultureller und schulischer Hinsicht in zahlreichen Einzelbeiträgen beinahe erschöpfend zu einem umfassenden Bild zu gestalten. In einer sorgfältigen Bearbeitung erschien schließlich im Jahre 1995 das „Bürger- und Brautweinbuch der Stadt Unna 1623/68–1808“, eine für die Personengeschichte der Stadt grundlegende Veröffentlichung. In Anerkennung seiner Verdienste um die Landesgeschichte hatte ihn die Historische Kommission für Westfalen 1976 zu ihrem Korrespondierenden, 1991 zum Ordentlichen Mitglied gewählt. In deren Veröffentlichungsreihe brachte Willy Timm das „Kataster der contribuablen Güter der Grafschaft Mark 1705“ (1980) heraus.

Alle Veröffentlichungen Timms zeichnen sich durch Verlässlichkeit und Gründlichkeit aus. Weise Beschränkung auf begrenzte Themenkreise sicherten ihm ungeteilte Anerkennung für seine Erforschung des historischen Horizontes seiner geliebten Heimat Unna und ihrer Umgebung am Hellweg. Eben diese in wissenschaftlicher Hinsicht unübersehbaren Eigenschaften zeichneten Willy Timm auch im persönlichen Bereich aus. Auf ihn war immer Verlaß.

Zur lokalen und regionalen Geschichte gehörte für Timm auch ganz selbstverständlich die Kirchengeschichte. Die Treue des Verstorbenen zur evangelischen Kirche äußerte sich in mehreren Schriften zur Reformationsgeschichte Unnas, zur Geschichte des dortigen Evangelischen Krankenhauses, zur Christuskirche in Unna-Königsborn und zuletzt zum Kirchenkreis Unna. Auf Grund seiner Verdienste um die Kirchengeschichte wurde er 1982 in Soest in den Vorstand des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte gewählt, dem er bis zu seinem Tod angehörte. Im Vorstand repräsentierte er überzeugend die Grafschaft Mark, und seine ebenso freundliche wie zuverlässige Art erwarb ihm dort viele Freunde. Timm war auch Kreis-

synodalarchivpfleger des Kirchenkreises Unna; er verkörperte den selten werdenden Typ des kommunalen Archivars und Historikers mit einer starken Bindung an die Kirche und ihre Geschichte.

Sein Tod reißt eine Lücke in die Reihen westfälischer Landesgeschichtler, die nicht leicht zu schließen sein wird, nicht zumindest im Verein für Westfälische Kirchengeschichte, der seinem verstorbenen Vorstandsmitglied manche Anregung und Hilfe verdankt. Über die engere Heimat hinaus wird Willy Timm ein ehrendes Andenken genießen.

Franz von Waldeck, ein Bischof mit „besonderlichen lusten zum stifte Minden“¹

Nachdeme der vorjageter bischoff von Minden noch alle zeit hoffennunge hatte, der margrafe solte den sieg erlanget haben und er sein verloren stifte wider bekeme, und nun vorstanden, daß solche hoffennunge ganz abe und vorgebens war, word der gute furste trurich, den er besonderlichen lusten zum stifte Minden hatte. Word also krank und starb beengstiget zu Nahusen im stifte Munster und word zu Munster in dem tumb begraben. Und ließ der gute furste von den drei stiften nicht mehr den 400 goldg. in aller redeschafft nach sich.² So schrieb der Mindener Ratsherr und Chronist Heinrich Piel nach dem Tode des Bischofs Franz von Waldeck, nicht ganz korrekt, denn tatsächlich ist dieser in der Nacht zum 15. August 1553 in Wolbeck an den Folgen eines Schlaganfalls gestorben.³

Franz hatte wohl gehofft, durch einen Sieg des Markgrafen Albrecht Alkibiades das ihm von Herzog Heinrich dem Jüngeren von Braunschweig mit Gewalt abgenommene Stift Minden zurückzugewinnen. Aber in der blutigen Schlacht bei Sievershausen am 9. Juli 1553 unterlag der Markgraf, der schwer verwundet das Schlachtfeld verlassen mußte, dem Braunschweiger. Dieser bezahlte dafür einen hohen Preis, denn unter der großen Zahl adliger und fürstlicher Personen, die in dieser Schlacht fielen, waren auch zwei Söhne Heinrichs. *Justus es, Domine, et justa tua sunt judicia!*, soll Bischof Franz ausgerufen haben, als er die Nachricht erhielt.⁴

Am 24. April 1553 hatte Franz, Bischof zu Münster und Osnabrück, Administrator des Stifts Minden, zu Warendorf einen Vertrag besiegelt, in dem er das Stift Minden *mit allen seinen regalien, frei- und gerechtigkeiten ... seinen um- und zugehörungen ... dem hochgebornnen fürsten, seinem besondern lieben freundt, hern Julio, herzogenn zu Braunschweig unnd Lüne-*

¹ Text eines Vortrags, gehalten auf dem Tag der Westfälischen Kirchengeschichte in Minden am 11. September 1998. Er beruht im wesentlichen auf der folgenden Untersuchung: Hans-Joachim Behr, Franz von Waldeck. Fürstbischof von Münster und Osnabrück Administrator zu Minden (1491–1553). Sein Leben in seiner Zeit. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen [= VHKW] XVIII, 9). Teil 1 Darstellung. Teil 2 Urkunden und Akten. Münster 1996 und 1998 (zit. Behr, Franz von Waldeck 1 und 2).

² Das Chronicon domesticum et gentile des Heinrich Piel, hg. v. Martin Krieg (Geschichtsquellen des Fürstentums Minden 4, VHKW XIII). Münster 1981. S. 168.

³ Behr, Franz von Waldeck 1, S. 491–495.

⁴ Friedrich August von Klettenberg, Waldeckischer Helden- und Regentensaal zweyter Theil. Bd. 3, S. 428.

burg, freywilliglich resignierte und auftrug, auch das thumcapittel, ritterschafft unnd gemeine landschafft irer ... hiervor bescheener huldigung, pflicht unnd eide erließ.⁵ Damit wurde ein Streit mit Herzog Heinrich d. J. von Braunschweig entschieden, der die ganze Regierungszeit des Bischofs begleitet hatte. Nach 23 Jahren hatte der Herzog den Mindener Bischofsstuhl für einen seiner Söhne gewonnen und Minden damit wieder in den weltlichen Machtbereich einbezogen, in dem es fortan mit einer kurzen Unterbrechung bis zum Jahre 1633 verblieb.

Der Verzicht auf Minden war der eine Preis für den Abzug der von Herzog Heinrichs Sohn Philipp Magnus angeführten braunschweigischen Söldner aus dem Münsterland. Dazu kam eine Zahlung von 100 000 Talern. Einige Tage vorher hatten die Osnabrücker Landstände in Bissendorf ohne Zutun des nach Münster geflohenen Landesherrn von den Braunschweigern die Räumung des Stifts Osnabrück erkaufte.⁶ Das Osnabrücker Domkapitel setzte sich in den Besitz der landesherrlichen Burgen und Amtshäuser und verlangte vom Bischof, daß er als eigentlich Schuldiger an dem Überfall ihm das Lösegeld erstatte. Als dieser sich für zahlungsunfähig erklärte, wurde er praktisch des Landes verwiesen.

Einige Wochen darauf starb Franz von Waldeck nahezu mittellos und dermaßen verschuldet, daß weder seinen Dienern der rückständige Lohn noch anderen Gläubigern ihre zum Teil hohen Forderungen ausbezahlt werden konnten. Dabei hatte seine Regierung einmal sehr vielversprechend begonnen. Drei in einer Hand vereinigte Fürstbistümer gaben dem Bischof im politischen Kräftespiel Norddeutschlands erhebliches Gewicht. Daß die gegebenen Möglichkeiten schließlich doch ungenutzt blieben und er die in ihn gesetzten Erwartungen nicht erfüllte, lag einmal an der gewaltigen Kraft, mit welcher die konfessionellen, politischen und sozialen Gegensätze der Zeit aufgebrochen waren. Es lag aber auch an ihm selber, denn er war kaum die Persönlichkeit, die ihm zugefallene Machtposition unter Gefährdungen zu bewahren und gar noch auszubauen. Der Chronist Lilie – Benediktiner zu Iburg – schildert Bischof Franz als einen *christlichen, friedlichen Herren von edler Natur, fromm, züchtig und rechtschaffen*,⁷ zweifellos aber fehlte

⁵ Behr, Franz von Waldeck 1, S. 468 f., Abdruck ebd. 2, S. 511-516.

⁶ Behr, Franz von Waldeck 1, S. 467, Abdruck ebd. 2, S. 507-510.

⁷ Die niederdeutsche Bischofschronik bis 1553, bearb. v. Friedrich Runge (Im Auftrage des Historischen Vereins hg. Osnabrücker Geschichtsquellen 2). Osnabrück 1894. S. 215.

ihm, wie der Osnabrücker Historiker Stüve es ausdrückt, die „rechte Entschiedenheit des Willens“⁸

Franz wurde um 1490 als dritter Sohn des Grafen Philipp II. von Waldeck-Eisenberg geboren. Er studierte in Erfurt und Leipzig die Rechte, erhielt ohne geistliche Weihen ein halbes Dutzend Kanonikate und wurde 1523 Propst am Alexanderstift in Einbeck. Als Franz 1524 von dort auf die ihm durch den Tod des Vaters zugefallene Beyenburg bei Wuppertal übersiedelte, wurde er von Frau und Kind begleitet. In Einbeck hatte sich eine Beziehung zwischen dem Propst und der Tochter des Leinwandhändlers Barthold Polmann entwickelt. Ob Franz von Waldeck mit Anna Polmann wirklich eine geheime Ehe eingegangen ist, wie es gelegentlich von evangelischer Seite vermutet wurde, ist heute wohl nicht mehr zu klären. Er hat aber mit ihr bis zu seinem Tode in einer zumindest eheähnlichen Gemeinschaft gelebt, der insgesamt acht Kinder entsprossen.

Bereits 1508 hatte der Vater Franz für den vakanten Bischofsstuhl in Osnabrück in Vorschlag gebracht. Statt dessen war jedoch sein zehn Jahre älterer Vetter Erich von Braunschweig-Grubenhagen Bischof von Osnabrück geworden. Eine Chance für Franz bot sich erst wieder, als im November 1529 in Minden der Administrator Franz von Braunschweig-Wolfenbüttel nach 21jähriger, von Fehden und kriegerischen Auseinandersetzungen erfüllter Regierungszeit starb. Zwar versuchte der Bruder des Verstorbenen, Herzog Heinrich d. J., den Bischofsstuhl für seinen erst drei Jahre alten Sohn Philipp Magnus zu gewinnen. Doch widersetzten sich ihm der Herzog von Jülich-Kleve und der Erzbischof von Köln, die Franz von Waldeck zur Wahl vorschlugen.

Das Mindener Domkapitel, das wegen der Religionswirren am 10. Februar 1530 nicht in Minden, sondern in Hausberge zusammentrat, übertrug die letzte Entscheidung auf drei seiner Mitglieder, die dann Franz von Waldeck zum Bischof wählten. Die Wahl wurde im Dom ohne sonderliche Feierlichkeiten vom Lektor verkündet. Mindener Bürger waren nicht dabei.⁹ Der Welfe war indes nicht bereit, diese Entscheidung hinzunehmen. Er forderte die Stadt Minden und die anderen weltlichen Stände des Stifts auf, die Wahl zu annullieren, und bemächtigte sich als Schutzherr des Fürstbistums Minden mit Hilfe der von seinem Bruder eingesetzten braunschweigischen Besatzungen der festen Plätze im Lande. Die Stadt Minden, der Herzog Heinrich eine neuerliche Schutzerklärung gegeben hatte, verschloß dem neuen Lan-

⁸ Johann Carl Bertram Stüve, Geschichte des Hochstifts Osnabrück. Bd. 2 1508 bis 1623. Jena 1872. S. 82, 149.

⁹ Chronicon domesticum (wie Anm. 2), S. 109.

desherrn ihre Tore und bat außer dem Wolfenbütteler vorsorglich auch noch den Calenberger Herzog um militärische Unterstützung. Sie stritt mit den benachbarten Adligen um Gerechtsame und unternahm gemeinsam mit den Braunschweigern einen Angriff auf die landesherrliche Burg Wedigenstein.¹⁰

Heinrich d. J. lenkte erst ein, nachdem die Position des Waldeckers durch die Bischofswahlen in Münster und Osnabrück erheblich gestärkt worden war.

Mit dem Tod Erichs von Grubenhagen waren im Mai 1532 in Norddeutschland auf einen Schlag drei Bistümer – Paderborn, Osnabrück und Münster – vakant geworden. Als Nachfolger favorisierten der Kurfürst von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen auch hier zunächst einen Welfen aus der Grubenhagener Linie, dessen Wahl aber auf Widerstand stieß. Nun traten der Hesse und der Grubenhagener für den erwählten Bischof von Minden ein. Auch Geldern, Köln und Jülich-Kleve unterstützten dessen Kandidatur.

In erster Linie waren für diese Wahlvorschläge wohl politische, kaum religiös-konfessionelle Motive maßgebend. Bei Philipp von Hessen mögen auch persönliche Gründe mitgespielt haben. Die Domkapitel aber suchten einen Kandidaten, der ihre Machtstellung nicht bedrohte und ihnen zur Niederwerfung der neuen Lehre geeignet erschien.

Die Familie des Kandidaten war bereits zum Luthertum übergetreten, und er selber hielt einen lutherischen Kaplan in seiner Umgebung. Sicher war auch bekannt, daß Franz im Konkubinat lebte. Indes scheint man all dieses nicht als Hindernis angesehen zu haben.

Da in Münster die Gefahr bestand, daß radikale protestantische Kräfte die Vakanz für sich nutzen könnten, drängte hier das Domkapitel auf eine baldige Wahl. Bereits am 1. Juni 1532 wurde Franz von Waldeck in Münster und zehn Tage darauf, am 11., auch in Osnabrück zum Bischof postuliert. In Paderborn wählte man den Kölner Erzbischof Hermann von Wied.

Franz von Waldeck war jetzt Herrscher über ein Gebiet, das sich von den Toren Bremens und der mittleren Weser bis zur Ems und Lippe erstreckte.

Heinrich Piel kommentierte die Ergebnisse der Wahlen zu Münster und Osnabrück in seiner Chronik vielsagend mit dem Bemerkten, Franz

¹⁰ Behr, Franz von Waldeck 1, S. 63 ff. Zur braunschweigischen Schutzherrschaft s. Hans-Joachim Behr, „Schutzfürsten“ und „Schutzverwandte“: Der welfische Schutz und Schirm über die Stadt Minden. Mitteilungen des Mindener Geschichtsvereins 69 (1997) S. 185-203.

sei dadurch *aus der drupfen in den schlachbregen* gekommen.¹¹ Mit jedem Territorium nämlich hatte er sich einen besonderen Feind erworben. Am geringsten wogen noch die Osnabrücker Irrungen mit dem Grafen von Tecklenburg. Gegen Münster verfolgten die Grafen von Oldenburg hartnäckig die Rückgewinnung der ihnen 1482 abgenommenen Herrschaft Delmenhorst. Der gefährlichste Gegner war jedoch Herzog Heinrich d. J. von Braunschweig-Wolfenbüttel. Er akzeptierte zwar im November 1534 den Spruch eines Schiedsgerichts, nach dem der neue Bischof für Minden als Abfindung 10 000 Gulden zahlen und einen seiner Söhne zum Koadjutor annehmen sollte, blieb aber doch im Grunde unversöhnt. Die Stadt Minden nahm Franz von Waldeck erst im Juli 1535 als Landesherrn an und leistete ihm die fällige Huldigung. Gleichwohl konnte der Lehntag 1536 nicht in ihren Mauern stattfinden, sondern mußte nach Petershagen verlegt werden. Die Mindener behaupteten, daß sie nach alter Gewohnheit niemand mit mehr als 60 Pferden einreiten ließen.¹²

Von Anfang an stand Bischof Franz politisch wie konfessionell zwischen zwei Fronten. Sowohl Philipp von Hessen, der Führer der Protestanten, wie die beiden damals noch kaisertreuen und gut katholischen Herren von Köln und Kleve hatten seine Wahl ja nicht uneigennützig gefördert. Sie alle erhofften sich politischem Einfluß, der Landgraf daneben auch noch gute Aussichten für die Ausbreitung der evangelischen Lehre.

In der Forschung wird Bischof Franz von Waldeck „zu jenen geistlichen Landesfürsten“ der Reformationszeit gezählt, „die sich trotz ihres inneren Bruchs mit dem alten Glauben aus politischen Gründen vorerst nicht zu einem offenen Bekenntnis der neuen Lehre entschließen konnten“.¹³ Daß er schon bei seinem Regierungsantritt die aktive Förderung der Reformation ins Auge gefaßt hatte, ist unwahrscheinlich. Aber sein Verhalten war zwiespältig. Im Stift Münster räumte er der Hauptstadt noch nach dem dreisten Überfall der Bürger, mit dem sie sich seiner am Weihnachtsabend in Telgte bemächtigen wollten, im Vertrag zu Dülmen vom 14. Februar 1533 völlige Religionsfreiheit ein. Als die lutherische Bewegung dann ins Radikale umschlug, versuchte er, sie einzudämmen, und schritt gegen Münster und andere Städte des Stifts mit bewaffneter Macht ein. Vom Osnabrücker Rat forderte Franz die Ausweisung der evangelischen Prediger, schickte aber, als das Volk unruhig wurde, selber neue in die Stadt. In Minden ist Franz der neuen

¹¹ Chronicon domesticum (wie Anm. 2), S. 118.

¹² Behr, Franz von Waldeck 1, S. 193.

¹³ Alois Schröer, Die Reformation in Westfalen. Der Glaubenskampf einer Landschaft. Bd. 2. Münster 1983. S. 30.

Lehre nicht mehr sonderlich entgegengetreten. Er hat lediglich in der evangelischen Bischofsstadt 1535 zwischen Rat und Domkapitel einen Vergleich herbeigeführt, der den Kanonikern die freie Gestaltung der Liturgie und den Bürgern den ungehinderten Besuch des Gottesdienstes im Dom sichern sollte, aber nicht von Dauer war. Als sich die Gelegenheit ergab, hat er die Einkünfte der 1529 vertriebenen Benediktiner von St. Mauritius und Simeon an sich gezogen. Im übrigen ließ er den Dingen ihren Lauf.

Sofern er damals der Reformation Sympathien entgegenbrachte, wurden sie gewiß durch die Exzesse in Münster gedämpft, denn die dortigen Ereignisse um die Bewegung der Täufer bedrohten nicht allein die geistliche wie die weltliche Autorität gleichermaßen, sondern mußten sich ihm letzten Endes als Versuch eines radikalen Ausbruchs aus der überkommenen Weltordnung überhaupt darstellen.¹⁴ So hat Franz sie auch stets gesehen, im Gegensatz zu Landgraf Philipp von Hessen, der mit den Machthabern in Münster bis zur Eroberung der Stadt über Glaubensinhalte diskutierte.

Der Täuferkrieg gleich zu Beginn seiner Regierung hat somit nicht nur die konfessionelle Entwicklung in den Bistümern bestimmt. Er ist auch von Einfluß auf die Stellung des Bischofs zur Reformation und auf seine politische Orientierung gewesen.

Obwohl es sich bei der münsterischen Angelegenheit nach dem Reichsrecht eindeutig um einen Fall von Landfriedensbruch handelte, wurde das Reich zunächst nicht tätig. Landgraf Philipp von Hessen war es, der erste militärische Unterstützung leistete, nachdem seine auf Ausgleich zielende Politik mit der Vertreibung von Evangelischen und Katholiken aus Münster gescheitert war. Das Engagement Philipps in Württemberg zwang Bischof Franz dann jedoch zur engeren Anlehnung an Köln und Kleve. Diese beiden Fürsten arbeiteten auf eine Ausschaltung sowohl des hessischen wie auch des burgundisch-habsburgischen Einflusses in Westfalen hin. Man fürchtete, daß der Kaiser wie wenige Jahre vorher in Utrecht auch in den Bistümern Osnabrück und Münster die weltliche Herrschaft den habsburgischen Niederlanden erwerben wollte. Köln und Kleve haben vom Beginn der Belagerung bis zum Einsetzen der Reichshilfe die Hauptlast des Krieges getragen. Neben der Verpflichtung gegenüber den Reichskreisständen war

¹⁴ Zur Täuferherrschaft und zur Belagerung Münsters s. Karl-Heinz Kirchhoff, Die Belagerung und Eroberung Münsters 1534/35. Militärische Maßnahmen und politische Verhandlungen des Fürstbischofs Franz von Waldeck. Westfälische Zeitschrift [= WestfZs] 112 (1962) S. 77-170. – Ders., Die Täufer in Münster 1534/35. Untersuchungen zum Umfang und zur Sozialstruktur der Bewegung (VHKW XXII, 12), Münster 1973.

es vornehmlich seine Abhängigkeit von Köln und Kleve, die Franz von Waldeck nach der Einnahme Münsters am 25. Juni 1535 an die katholische Restitutionsfront band. Diese Bindung ließ alle Versuche des Landgrafen scheitern, die evangelische Lehre in der Stadt wieder einzuführen. Die in dieser Zeit noch enger geknüpften Beziehungen zu Kurköln und Jülich-Kleve führten 1538 zu gemeinsamen Landfriedensvereinbarungen und zu einer Erbverbrüderung. Köln und Kleve waren auch mit Rat und tätiger Hilfe zur Hand, als die Grafen von Oldenburg das Stift überfielen.

Schon während der Belagerung Münsters mußte Franz von Waldeck befürchten, daß die Oldenburger seine Schwierigkeiten nutzen könnten, um Delmenhorst wiederzugewinnen. Im Mai 1538 sandten die drei Grafen dem Bischof von Münster dann tatsächlich einen Fehdebrief und fielen gleichzeitig mit einem Heer in das Niederstift ein. Obwohl vielfach gewarnt, hatte Franz wenig zum Schutz des Landes unternommen, konnte auch wohl angesichts leerer Kassen nicht viel tun. Wieder halfen Hessen, Kurköln und Kleve, vor allem mit Geld, während die Statthalterin der Niederlande sich auf ihre Inkompetenz in Reichssachen zurückzog. Tatsächlich konnte ihr nur an einer Schwächung des Bischofs gelegen sein, dessen Stift sie damals für ihr Haus erwerben wollte. Kölner und Klever Räte waren es auch, die in Wildeshausen nach Erfolgen der Münsterischen einen Frieden auf der Grundlage des Status quo ante ohne Schadenersatz vermittelten. Der Vertrag war den Zeitgenossen so unverständlich, daß man von Bestechung sprach. Indessen gab Franz seine Vorteile wohl nur deshalb aus der Hand, weil er die Einmischung des Kaisers und Herzog Heinrichs von Braunschweig fürchtete.¹⁵

Äußerlich stand Franz von Waldeck damals auf dem Höhepunkt seiner Macht. Er kaufte dem Grafen von Hoya Ansprüche an Harpstedt ab und bemühte sich in Brüssel um die Rückgabe der Herrschaften Bellingwolde und Westerwolde.¹⁶ Seine wirtschaftliche Lage aber war alles andere als erfreulich. Die von Anfang an schlechten finanziellen Verhältnisse wurden durch die Belagerung Münsters und den Oldenburger Überfall noch mehr verschlechtert. Mit Mühe nur konnte verhindert werden, daß mehrere münsterische Ämter in die Hände der Gläubiger Köln und Jülich-Kleve übergingen. Aus den besonderen Beziehungen zum Herzog von Kleve mag es sich erklären, daß er diesem 1541 im Herforder Vergleich über die Grenze zwischen dem Stift Min-

¹⁵ Behr, Franz von Waldeck 1, S. 210-250.

¹⁶ Behr, Handlungen um die Lande Bellingwolde und Westerwolde. Westfalen 68 (1990) S. 204-212.

den und der Grafschaft Ravensberg erhebliche Zugeständnisse machte und Ländereien aufgab, über die man mehr als hundert Jahre lang gestritten hatte. In Minden und Osnabrück sah es nicht anders aus als in Münster. So blieb es bei dem alten Verfahren der Pfandschaften zur Geldbeschaffung für die fürstlichen Kassen, und in allen drei Territorien wurden in wachsendem Umfang Ämter, Schlösser, Zölle und andere nutzbare landesherrliche Rechte verpfändet. Hausberge war zeitweilig an die von Canstein versetzt, Reineberg an die von Hatzfeld und Rahden an Franz von Halle und Klaus von Rottorf. Das war damals zwar ein allgemein übliches Verfahren zur Geldbeschaffung, lähmte jedoch die landesherrliche Politik.

Bald nach der Einnahme Münsters schrieb Franz von Waldeck an Philipp von Hessen, wenn er des Stifts „mächtig“ geworden sei, dann wolle er dort mit seiner Hilfe die evangelische Lehre aufrichten. Zwei hervorragende Theologen der neuen Kirche, Antonius Corvinus und Johannes Kymeus, wurden vom Bischof in Iburg empfangen und predigten wiederholt in seiner Anwesenheit.¹⁷

Sich offen auf die Seite der Protestanten zu schlagen, wagte er noch nicht. Als im Jahre 1539 die im Schmalkaldischen Bund vereinigten evangelischen Mächte eine Exekution gegen die mit der Reichsacht bestrafte Stadt Minden befürchteten und dem Bischof ein Bündnis zu deren Schutz anboten, lehnte er ab. Er schlug auch ein Angebot des katholischen Nürnberger Bündnisses aus. Am liebsten wäre ihm sicher eine garantierte Neutralität gewesen, doch die war unter den gegebenen Umständen nicht zu erreichen.

Fast ein Jahrzehnt nach seiner Wahl hat Franz von Waldeck vergehen lassen, ehe er sich 1541 in Iburg zum Bischof konsekrieren ließ. Daß er jetzt noch die Weihe empfing, wird man nicht einfach als Heuchelei abtun können. Dafür waren die Grenzen zwischen den Konfessionen noch allzu fließend und unklar, und der offene Bruch mit der alten Kirche auch politisch ein unkalkulierbares Risiko. Zweifellos haben indes zu diesem Zeitpunkt ganz reale Beweggründe zumindest eine Nebenrolle gespielt. Kurie und Landstände drängten. In den Wahlkapitulationen war Franz von Waldeck Verpflichtungen in Religionsachen eingegangen. Wiederholtes Eintreten für Reformen in der Kirche hatte ihn bereits verdächtig gemacht. Von außen drohte die kaiserliche Macht, die sich gerade das Bistum Utrecht einverleibt hatte. Mit dem Erzbischof von Bremen und Verden verhandelte die Statthalterin Königin

¹⁷ Behr, Franz von Waldeck 1, S. 175 f.

Maria wegen Abtretung der Temporalien.¹⁸ So konnte die Bischofsweihe seine Autorität nach innen und nach außen nur stärken.

Als der Regensburger Reichstag 1541 den Forderungen der Protestanten entgegenkam und bestimmte, daß die allenthalben eingerissenen Mißbräuche abgestellt und *ein Christlich Ordnung und Reformation*¹⁹ vorgenommen werden sollte, da mochte Franz von Waldeck wie andere Fürsten auch darin eine rechtliche Grundlage für kirchliche Reformation sehen. Nach dem Vorbild seines Metropoliten Hermann von Wied ging er nun daran, die Reformation in seinen drei Bistümern einzuführen. Landgraf Philipp von Hessen bestärkte ihn in diesem Vorhaben und wies ihn an Martin Butzer als geeigneten Reformator.

Wie weit es ihm überhaupt ernst war mit dem christlichen Glauben und ob er tatsächlich meinte, durch die Reformation in seinen Ländern den Weg zu ebnen zu einer Erneuerung der Kirche auf ihren alten Grundlagen, muß offen bleiben. Es gibt dazu so gut wie keine Äußerung. Auf jeden Fall hat bei seiner Absicht, sich der neuen Lehre anzuschließen, auch der Wunsch mitgespielt, mit Anna Polmann trotz Unebenbürtigkeit öffentlich eine Ehe einzugehen und durch Säkularisierung wenigstens eines Stifts seinen Nachkommen ein erbliches Fürstentum zu schaffen. Gleichzeitig konnte so die Schuldenlast getilgt werden. Philipp von Hessen hat von der Säkularisation nicht unbedingt abgeraten, sah aber die Schwierigkeiten. Er empfahl Franz eine „heimliche“ Ehe und legte ihm vorab den Beitritt zum Schmalkaldischen Bund nahe. Für seine Unterstützung forderte Philipp für einen seiner jungen Söhne ein Koadjutorium oder Konservatorium in den Bistümern, das die traditionellen hessischen Interessen in diesem Raum stärken sollte.²⁰

Möglicherweise sind die Arbeiten an der vom Mindener Bischof Gottfried von Waldeck um 1305 errichteten Residenz zu Petershagen im Zusammenhang mit Franz' Reformations- und Säkularisationsplänen zu sehen.

Der Chronist Lilie spricht davon, Franz habe die drei Stifte mit *berliken gemacken ... besseren latben*, wie man an den *schilden daran gehouwen, gesneden edder gemalet* wohl sehe.²¹ Größere Baumaßnahmen lassen sich aber nur in Petershagen nachweisen. Hier hat der Bischof sich als Bauherr ein Denkmal gesetzt. Sei es, daß die Burg, die in der Hildesheimer

¹⁸ Niederländische Akten und Urkunden zur Geschichte der Hanse und zur deutschen Seegeschichte (hg. v. Verein für Hansische Geschichte, bearb. v. Rudolf Höpke). 1. Bd. 1531–1557. München, Leipzig 1913. Nr. 123, 129, S. 127 Anm. 3.

¹⁹ Neuc und vollständigere Sammlung der Reichs-Abschiede in Vier Theilen. 4 Teile. Frankfurt am Main 1747. Hier: 2. Theil S. 434.

²⁰ Behr, Franz von Waldeck 1, S. 272–292.

²¹ Bischofschronik (wie Anm. 7), S. 307 f. – Behr, Franz von Waldeck 1, S. 327 ff.

Stiftsfehde 1519 Schaden genommen hatte, baufällig geworden war oder daß sie seinen repräsentativen Ansprüchen nicht mehr genügte, jedenfalls ging Franz in den 1540er Jahren an einen durchgreifenden Umbau des Schlosses.

Wann sie genau begannen, läßt sich nicht mehr ermitteln. Nach vorbereitenden Maßnahmen übernahm im Frühjahr 1544 Jörg Unkair die Bauleitung. Meister Jürgen von Tübingen, wie er auch genannt wird, war damals wohl der bekannteste Schloßbaumeister im Weserraum. Er errichtete u. a. den Neubau der Residenz zu Neuhaus bei Paderborn, für Sweder Schele, den Vater Caspars, den Renaissanceflügel der Schellenburg bei Osnabrück und für Graf Adolf von Schaumburg den großzügigen Neubau der Residenz.

Im Sommer 1544 wurde offenbar in Petershagen mit der Errichtung der Grundmauern begonnen, wurden Brunnen und Kanalisationsanlagen gebaut. Im Sommer 1545 folgte die Schloßküche, 1546 das mit prächtigen Wappensteinen versehene Hauptgebäude. Außerdem ist noch von einem *Tegelhuse* die Rede. Doch schon Ende Februar 1547 brechen die Baurechnungen ab.²²

Inzwischen war der Schmalkaldische Krieg ausgebrochen, und damit begann der politische Abstieg des Bischofs. Die Reformationsbestrebungen des Bischofs haben in seinen Ländern ganz unterschiedliche Resonanz gefunden. Heftigen Widerstand leisteten in jedem Fall die Domkapitel. Abweisend verhielten sich außerdem Teile des münsterländischen Adels.

In Osnabrück war die Entwicklung wie in Minden durch die reformatorischen Bewegungen in den Hauptstädten bestimmt, die zwar auch nicht ohne Leidenschaften, aber doch ungleich ruhiger verliefen als in Münster. Die Stadt Minden hatte schon 1530 unter Ausnutzung der Sedisvakanz die Reformation eingeführt und gegen den Landesherrn verteidigt. Dem Osnabrücker Rat gestattete Franz, sich um einen geeigneten Reformator zu bemühen, den man schließlich in dem Lübecker Superintendenten Hermann Bonnus fand. Nicht unwesentlich war es für die Entwicklung in den beiden Stiften Minden und Osnabrück, daß sich hier auch der Adel überwiegend reformatorischem Gedankengut zugänglich zeigte. Die Ereignisse im Erzbistum Köln, wo Kurfürst Hermann von Wied mit der Einführung der neuen Lehre begonnen hatte und Butzer in seinem Auftrag tätig war, wirkten auf Franz ermutigend. Da Butzer und Corvinus anderweitig gebunden waren, ließ er 1543 durch Bonnus eine evangelische Kirchenordnung für die Land-

²² Jürgen Soenke, Jörg Unkair, Baumeister und Bildhauer der frühen Weserrenaissance. Minden 1958.

kirchen des Stifts Osnabrück abfassen, das damals kirchlich noch das Niederstift Münster einschloß. Damit hatte Franz von Waldeck den entscheidenden Schritt von der wohlwollenden Duldung der neuen Lehre zu ihrer aktiven Durchsetzung getan.

Für sein Vorhaben brauchte Bischof Franz politisch-militärische Rückendeckung. Im Sommer 1542 hatte er seinen Bündnispflichten entsprechend dem Landgrafen Fußknechte und Reiter zum Zug des Schmalkaldischen Bundes gegen Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel gestellt und damit den Protestanten geholfen, diese wichtigste Stütze des Katholizismus in Nordeutschland zu brechen. Er traf sich jetzt mit dem Landgrafen, um sich über das weitere Vorgehen zu verständigen und suchte um Aufnahme in den Schmalkaldischen Bund nach. Dieser verlangte jedoch, daß er sich vorher mit den Landständen über die Einführung der Reformation zu einigen habe, eine angesichts der Haltung der Domkapitel unerfüllbare Forderung. So blieb die seinem Vorhaben günstige allgemeine Lage des Jahres 1542 ungenutzt. Beide Seiten, Protestanten wie der Kaiser, erkannten seine Ziele, und das protestantische Lager war voll des Lobes für den Bischof von Münster, dem die Theologen manches Buch dedizierten. Ein päpstlicher Vertrauensmann berichtete im August 1543 nach Rom, er könne nicht ohne Tränen schreiben, daß der Bischof zur Zeit mehr für die lutherische Sache tue als für seine Kirche.²³

Der zunehmende Widerstand der altkirchlichen Kräfte im Erzbistum Köln stärkte den Kapiteln in Münster und Osnabrück den Rücken. Die münsterischen Domherren erklärten dem Bischof: *so Bonus ins stift van Munster queme, wolden se em in sack laten stecken unde im water verdrenken.*²⁴

Als der Kaiser 1544/45 Kleve unterwarf und sich des Herzogtums Geldern bemächtigte, drohte auch den Ländern des Waldeckers Gefahr. Sie konnte noch einmal abgewendet werden. Die Antwort der Statthalterin Königin Maria auf die vielfachen Loyalitätsbeteuerungen des Bischofs aber zeigt unverhohlenes Mißtrauen. Dafür mußte man alsbald einen Überfall Heinrichs d. J. von Braunschweig befürchten, der auf Bundesgenossenschaft der münsterischen Stände rechnen konnte. Er stellte Forderungen, die auf einen Verzicht des Bischofs und eine Einbindung Münsters in seine politische Interessensphäre hinausliefen, und handelte dabei ganz offensichtlich mit Einverständnis der münsterischen Stiftsstände. Im Sommer 1544 sammelte er an mehreren

²³ Karl Kayser, Römische Berichte über die evangelische Bewegung in Niedersachsen aus den Jahren 1542 und 1543. Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 2 (1897) S. 291.

²⁴ Bischofschronik (wie Anm. 7), S. 284.

Plätzen in Niederdeutschland Truppen, um sein Land zurückzugewinnen. Dem Stift Minden drohte ein Überfall. Als die Gefahr vorüber war, mußte Franz feststellen, daß sich mehrere münsterische Adlige mit etwa 400 ihrer Hintersassen dem Herzog gegen den eigenen Landesherren angeschlossen hatten.²⁵

Um die gleiche Zeit richtete das Kölner Domkapitel einen letzten Appell an den Erzbischof, die kirchlichen Neuerungen abzustellen. Andernfalls wolle es Kaiser und Papst um ihr Eingreifen bitten. Die Kapitel von Osnabrück und Münster wurden aufgefordert, sich dieser Appellation anzuschließen. Beide antworteten jedoch ausweichend, das münsterische, weil es trotz heftigen Drängens nicht wollte, das Osnabrücker, weil es angesichts der Verhältnisse im Lande nicht konnte.

Zunehmend verdichteten sich die Gerüchte über Angriffspläne des Kaisers gegen Kurköln und die Stifte des Waldeckers. *Verlieren wir Münster und Osnabrück, so darnach wie mir und darnach andern stenden*, klagte Philipp von Hessen Butzer.²⁶ Er bemühte sich um Unterstützung des Schmalkaldischen Bundes für Franz. Dort aber wollte man nicht an eine unmittelbare Gefahr glauben. Für seine Person wollte Philipp dem Waldecker im Falle der Not wohl zur Hilfe kommen. Er riet ihm aber, vorerst abzuwarten.

Im Jahre 1545 unternahm der Braunschweiger einen weiteren Versuch, sich wieder in den Besitz seines Landes zu setzen. Wieder standen Mitglieder des Kapitels und der Ritterschaft von Münster auf der Seite des Herzogs. Die Kapitel von Osnabrück und Minden forderte er zum Abfall von ihrem „landfriedbrüchigen“ Bischof auf. Der Stadt Minden versprach er, sie wieder in Gnaden aufzunehmen, wenn sie sich vom Schmalkaldischen Bund trenne und ihm bei der Wiedereroberung seines Landes helfe. Seine an der unteren Weser und Elbe geworbenen Söldner haben damals auf ihrem Zug nach Braunschweig in den Stiften Münster und Minden nicht wenig Schaden angerichtet, ehe Heinrich in der Schlacht bei Kahlfeld scheiterte und als Gefangener in die Hände Philipps von Hessen fiel. Bischof Franz hatte den Evangelischen auch diesmal wieder Hilfe geleistet.²⁷

Vermutlich hat er die Absicht gehabt, in der immer näher rückenden kriegerischen Auseinandersetzung zwischen den beiden konfessionellpolitischen Parteien sich offen den Evangelischen anzuschließen; jedenfalls glaubte Philipp davon ausgehen zu können. Der Kaiser wie die

²⁵ Behr, Franz von Waldeck 1, S. 307-317.

²⁶ Briefwechsel Landgraf Philipp's des Großmütigen von Hessen mit Bucer, hg. v. Max Lenz 2. Bd. (Publikationen aus den K. Preußischen Staatsarchiven 28). Leipzig 1888. S. 319.

²⁷ Behr, Franz von Waldeck 1, S. 318-326.

niederländische Statthalterin gaben sich alle Mühe, ihn wenigstens zur erklärten Neutralität zu veranlassen. Doch nicht sie und nicht der Bischof, sondern die Stände in Münster gaben schließlich den Ausschlag. Sie erklärten dem Bischof, daß sie sich offen von ihm lossagen würden, wenn er weiter solche Ziele verfolge.

Von Regensburg eröffnete Karl V. formell den Krieg durch Vollstreckung der Reichsacht an Hessen und Sachsen. Während der Kaiser das Gros seiner Truppen in Süddeutschland zusammenzog, sammelte sich im Norden ein Heer unter dem Grafen von Büren. Ungeachtet aller Drohungen der Kapitel versprach Franz dem Landgrafen Geld für Reiter gegen Büren, versicherte ihm auch mehr als einmal, daß er für seine Person am Evangelium festhalten werde, was auch komme; auf seine Stände aber habe er keinen Einfluß. Büren zog nach Süden. Doch zu Beginn des nächsten Jahres erschien ein anderes Heer unter Jobst von Groningen und Christoph von Wisberg in Westfalen.²⁸ Im Februar 1547 mußte die Stadt Minden sich den Kaiserlichen ergeben, nachdem der Landesherr ihr keine Hoffnung auf Hilfe machen können.²⁹ Osnabrück kaufte sich zur gleichen Zeit im Vertrag von Hilter frei. Die Grafen in Westfalen wurden einer nach dem anderen bezwungen. Bischof Franz sollte Hilfe leisten bei der Belagerung Bremens. Er dachte aber gar nicht daran, derartige Zusagen einzuhalten, sondern blieb mit der Hansestadt in gutem Einvernehmen. Das gab Graf Anton von Oldenburg im August 1547 einen Vorwand, sich mit Duldung der kaiserlichen Offiziere der von ihrem Befehlshaber in sträflicher Weise wehrlos gelassenen Burg und damit der ganzen Herrschaft Delmenhorst mit dem Amt Harpstedt zu bemächtigen. Franz klagte vor dem Reichskammergericht, aber Delmenhorst und Amt Harpstedt blieben verloren.³⁰

Mit der Schlacht bei Mühlberg an der Elbe am 24. April 1547 schien das Schicksal der Protestanten besiegelt. Schon hatten kaiserliche Kommissare den Erzbischof von Köln zum Rücktritt gezwungen. Franz von Waldeck mußte nun alle Reformationspläne aufgeben und durfte froh sein, wenn er sich in seinen Bistümern behaupten konnte. Inzwischen war ihm auch im Innern Gefahr erwachsen. Das Osnabrücker Domkapitel hatte beim Papst und beim Kaiser gegen ihn eine förmliche Klage

²⁸ S. auch für das Folgende Behr, Franz von Waldeck 1, S. 370-426.

²⁹ *Chronicon domesticum* (wie Anm. 2), S. 141-146.

³⁰ Karl Sichart, *Der Kampf um die Grafschaft Delmenhorst (1482-1547)*. Jahrbuch für die Geschichte des Herzogtums Oldenburg 16 (1908) S. 193-291. – August Frese, *Der Prozeß um die Herrschaft Delmenhorst vor dem Reichshofrat und dem Reichskammergericht (1548-1685)*. Jahrbuch für die Geschichte des Herzogtums Oldenburg 21 (1913) S. 175-282.

wegen Einführung der neuen Lehre und Ketzerei erhoben.³¹ Erstaunlicherweise fand er gerade beim münsterischen Kapitel Unterstützung, das in Rom seine Verdienste bei der Unterdrückung der Täufer im Stift herausstellte. Der eigentliche Grund für diese unerwartete Intervention lag aber wohl darin, daß man bei einer Absetzung des Bischofs den Zugriff des Kaisers auf das Stift fürchtete. Das Mindener Kapitel hat sich nicht geäußert. Im Juni 1548 erging eine päpstliche Ladung an Franz, sich in Rom zu rechtfertigen. Bereits einen Monat vorher hatte der Bischof sich auf dem Landtag den Ständen völlig unterworfen und sich zum Widerruf seiner Reformation bereit erklärt. Erst nachdem er dieses im Juli noch einmal eidlich dem Domkapitel zugesichert, sich zur Einhaltung des zu Augsburg den Ständen des Reiches aufgezwungenen Interims verpflichtet und den Osnabrücker Landständen weitere Zugeständnisse gemacht hatte, beharrte das Domkapitel nicht weiter auf dem Ketzerprozeß, dem ja nun auch jede Grundlage entzogen war. Auch in Münster nutzten die Stände die Gelegenheit, sich größere Mitspracherechte bei der Landesverwaltung zu sichern. Fortan führten in seinen Fürstentümern die Stände die Regierung anstelle des Landesherren.

Die Reformation entwickelte sich ohne ihn fort. Die Stadt Osnabrück nahm zwar auch das Interim an und gab die bischöflichen Klosterschenkungen sowie den Schutzbrief für die freie Religionsausübung zurück. Die Provinzialsynode von 1549 machte jedoch deutlich, daß eine Rekatholisierung des Landes ihre Grenzen hatte.

Die Stadt Minden suchte der Bischof vergebens zur Annahme des Interims zu veranlassen und verhängte schließlich, als alle Ermahnungen nicht fruchteten, sogar ein Handels- und Verkehrsverbot, das indes ebensowenig zum Erfolg führte. Im Stift angeordnete Exkommunikationen von Geistlichen blieben unwirksam, weil niemand da war, sie durchzuführen, und die Bevölkerung sie nicht zur Kenntnis nahm.³²

Zeit seiner Regierung ist Franz von Waldeck besonders durch Angelegenheiten des Fürstbistums Münster in Anspruch genommen worden. Gerade diese durch die Umstände erzwungene Zurückhaltung des Regenten hat indes mit dazu beigetragen, daß die neue Lehre in den beiden anderen Stiften so bald feste Wurzeln faßte.

Sowohl Caspar von Schele, ein nicht vorurteilsfreier Chronist aus der unmittelbaren Umgebung des Bischofs, wie der in seinem Urteil gemäßigte Mönch Dietrich Lilie aus Iburg führen bewegte Klage über

³¹ Behr, Franz von Waldeck 1, S. 411-422.

³² Ebd. S. 430 f.

das Regiment ausländischer Räte unter Franz von Waldeck.³³ Fremde, besonders Hessen, heißt es, habe er gegenüber Einheimischen gefördert und dadurch seinen eigenen Niedergang verursacht. Bis dahin war die Landesverwaltung in allen drei Fürstbistümern noch weitgehend vom Bischof persönlich geführt worden. Unter Bischof Franz, der nach der Hofordnung von 1536 im viermonatigem Turnus mit seiner Residenz zwischen Iburg, Petershagen und Horstmar wechseln mußte, entwickelte sich zuerst so etwas wie eine ständige Ratsbehörde.³⁴ In ihr gewann der Hofmeister Friedrich von Twiste eine besondere Vertrauensstellung. Im Volksmund soll man ihn „den kleinen Bischof“ genannt haben. Twiste war wiederum verwandt mit dem Hofmarschall Lippold von Canstein. Franz verwandte Ausländer aus Ravensberg, Lippe, Waldeck, Hessen und Württemberg in seinen Diensten. Auch seine beiden Neffen Johann und Wolrad standen als Räte im Dienst des Bischofs. Sie bildeten eine starke evangelische Partei am Hofe. Einige der fremden Räte hatte Franz von Waldeck wie den aus Einbeck stammenden Osnabrücker Kanzler Jost Roland allerdings schon von seinem Vorgänger übernommen. Ihnen sind wie den Beamten auch in anderen Territorien Ämter, Vogteien und sonstige nutzbare Rechte verpfändet worden, aus denen sie ihr Gehalt bezogen. Daß sie daraus in erheblich größerem Maße als der einheimische Adel bei ähnlichen Gelegenheiten Nutzen gezogen hätten, ist nicht festzustellen. Vermutlich fühlte sich der Landadel nur zurückgesetzt, weshalb die Landstände im Sommer 1547 unter Ausnutzung der politischen und persönlichen Notlage des Bischofs sowohl in Münster als auch in Osnabrück die Beteiligung von Räten aus ihren Reihen an den Regierungsgeschäften erzwangen.

In dieser Zeit zeichnete der Osnabrücker Landadlige Schele sein Bild des Bischofs als eines schwächlichen und wankelmütigen, ja haltlosen Charakters.³⁵ In maßloser Übertreibung wirft Schele Franz von Waldeck Sittenlosigkeit und Ausschweifungen vor. Er bestreitet nicht die guten Charaktereigenschaften des Bischofs, die aber nicht genügend hervortreten. Daß dieses nicht geschieht, ist für ihn allein die Schuld Anna Polmanns. Für sie findet er nur herabsetzende Worte. Er macht die Bürgerstochter zu „einem Mädchen geringsten Standes, einer Wäscherin“. Nach ihrem Belieben „wurden alle Geschäfte in seinen Besitzungen geleitet“, so Schele, „und bald kam es dahin, daß wer dieser Dirne nicht schmeicheln wollte, einen strengen und fast ungerechten Für-

³³ D. Meyer (Hg.), Zur Geschichte des Bischofs Franz von Waldeck (1532–1553) von Caspar Schele, Herrn zur Schelenburg. Mittheilungen des historischen Vereins zu Osnabrück 1 (1848) S. 85–134. S. 98. Bischofschronik (wie Anm. 7) S. 307 f.

³⁴ Behr, Franz von Waldeck 1, S. 327–352, und 2, S. 231–235.

³⁵ Meyer S. 97 f. – Behr, Franz von Waldeck 1, S. 480–490.

sten an ihm hatte; wer sie dagegen für sich zu gewinnen wußte, dem stand alles frei. Anna benutzte diese Stellung klüglichst; sie sorgte dafür, daß der Bischof nicht mit einen Untertanen, welche sie gegen sich aufgebracht wußte, zusammen kam. Deshalb wenden die Besseren und Angeseheneren der Münsterländer und Osnabrücker sich von dem Bischof ab, verlassen seinen Hof und seinen Dienst, es für schimpflich achtend, einer Dirne zu schmeicheln. Die Mindener aber, welche er von dem Joche der Braunschweiger befreit, halten, dieser Wohltat eingedenk aus, so gut sie können; der Bischof aber sinkt täglich tiefer“:

Schele, der erst 1546 an den Iburger Hof kam, schreibt polemisch. Als eifriger Parteigänger Luthers, dem der Bischof ihn einst als Student empfohlen hatte, verübelt er Franz seine unentschlossene Haltung im Konfessionsstreit.

Das von Schele gezeichnete Bild des Bischofs ist von der populären Literatur nur zu gern aufgenommen worden. So heißt es in dem 1981 erschienenen Buch von Barret und Gurgand von ihm: „ein Bischof, der nie ganz nüchtern anzutreffen und mit Frauen auch nicht gerade enthaltsam war, seine Bistümer verwaltete wie andere eine Flotte oder Mietshäuser und der auf seine Rechte mit Rücksichtslosigkeit und dem schikanösen Habitus eines mittelalterlichen Lehnsherren pochte.“³⁶ So ist Franz von Waldeck denn auch vor einigen Jahren in einem Fernsehfilm dargestellt worden.

Zweifellos hat Anna Polmann im Laufe ihres langen Zusammenlebens Einfluß auf den Bischof ausgeübt. Es gibt jedoch außer Scheles Bemerkungen keinen Hinweis darauf, daß sie ihn mißbraucht hätte.

Aus der Verbindung zwischen Franz von Waldeck und Anna Polmann sind acht Kinder – vier Söhne und vier Töchter – hervorgegangen. Von den Söhnen wurden zwei Kanoniker an St. Martini zu Minden, für einen dritten läßt es sich vermuten. Grundstücks- und Rentenverschreibungen sowie die Vormundschaft der Grafen von Waldeck sind Beispiele dafür, wie gut Bischof Franz seine Lebensgefährtin und ihre Kinder versorgte. Durch seine mit Beamten verheirateten Töchter und deren Nachkommen erscheinen Franz von Waldeck und Anna Polmann auf den Ahnentafeln zahlreicher waldeckischer und hessischer Beamten- und Pastorenfamilien. Auch der liberale Politiker des Jahres 1848 Benedikt Waldeck gehört zu den Nachkommen des Bischofs.

Der alte Feind des Bischofs, Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel, nach der Niederlage der Schmalkaldener aus seiner hessischen Gefangenschaft befreit, hatte sich noch im Herbst 1547 an die

³⁶ Pierre Barret und Jean-Noel Gurgand, *Der König der letzten Tage – Le roi des derniers jours*. Deutsch von Michèle Schönfeldt. Hamburg 1982. S. 274.

Stände der drei Stifte Minden, Münster und Osnabrück gewandt mit Beschuldigungen gegen ihren Landesherrn, begnügte sich aber zunächst mit einer Klage vor dem Reichskammergericht.

Zwei Jahre später dann, als er ein Heer in seinen Dienst genommen hatte, um es nach Süden gegen den Markgrafen Albrecht Alkibiades zu führen, ergriff Heinrich die Gelegenheit, vorher noch die seit Jahren androhte Rache an Franz von Waldeck zu üben. In der Woche vor Ostern 1553 wurde bekannt, daß ein braunschweigischer Überfall auf das Stift Minden bevorstand. Kaum hatte Franz den Mindener Landtag einberufen, da erhielt er eine Botschaft von Herzog Heinrichs Sohn Philipp Magnus. Der drohte mit Überfall und Brandschatzung aller drei Stifte, wenn Franz ihm nicht 80 000 Goldgulden als Wiedergutmachung für den durch die Schmalkaldener im Herzogtum Braunschweig angerichteten Schaden zahle. Selbst bei bestem Willen hätte es erhebliche Mühe gekostet, das Geld aufzubringen. Franz wich aus, beteuerte seine Unschuld und erbot sich zur Rechtfertigung vor Reichskammergericht und Fürsten. Vergebens suchte er unterdes, die Stände zu rascher Rüstung zu bewegen. Auch Philipp von Hessen versagte sich diesmal. Er riet Franz, sich gütlich mit dem Herzog zu einigen, denn ein kleiner Schaden sei besser als ein großer.

Noch schneller als erwartet fiel Herzog Philipp Magnus mit seinen Söldnern in die Stifte ein. Franz konnte knapp aus der Festung Iburg entfliehen, die er mit Waffen, Vorräten und Schätzen dem Feind überlassen mußte. Er suchte Schutz hinter den festen Mauern von Münster, während der Braunschweiger mit seinen Söldnern die kleinen und mittleren Städte plünderte, von den Domkapiteln zu Osnabrück und Münster große Geldbeträge erpreßte und schließlich Franz selber zum Verzicht auf das Bistum Minden zwang, damit dort Herzog Heinrichs jüngster Sohn Julius zum Bischof gewählt werden konnte.

In Minden war man über den Verzicht tief betroffen. *So nun solches schreibent auf dem rathause vor den burgeren vorlesen, waren nicht viele dar, die solchen brief mit drugen augen vorstunden. Solch ein groß mitleiten hat jederman mit ihrem gewesenen heren, unangesehen, daß zuvor zwischen ihme und der stadt viele widerwille gewesen war.*³⁷

Die Bürger von Münster nutzten die Bedrängnis ihres Landesherrn, um die volle Wiederherstellung ihrer im Täuferkrieg verlorenen Privilegien durchzusetzen. In Osnabrück übernahm das Domkapitel die Regierungsgewalt, verlangte vom Bischof Entschädigung für seine Zahlungen an den Braunschweiger und lud ihn vor einen eigenmächtig einberufenen Landtag.

³⁷ Chronicon domesticum (wie Anm. 2), S. 159 f.

Es scheint, daß die Gesundheit des Bischofs Franz von Waldeck schon seit längerem angegriffen gewesen war. Den Überfall mit den daraus folgenden Erniedrigungen hat er nicht mehr verkraftet. Am 15. Juli 1553 ist auf seinem Schloß zu Wolbeck einem Schlaganfall erlegen. Sein Leichnam wurde, wie es heißt, mit nur geringem Gefolge nach Münster gebracht und im Domchor beigesetzt.

Die gelegentlich gestellte Frage, ob er evangelisch oder katholisch gestorben ist, läßt sich so nicht beantworten. Der Neffe Johann schrieb an seinen Bruder in Arolsen, Franz sei „christlich“ gestorben, was immer das heißen mag.³⁸

Des Bischofs alter Feind Heinrich d. J. von Braunschweig war wenige Tage vorher vom Schicksal hart getroffen worden, als am 9. Juli in der blutigen Schlacht bei Sievershausen mit über viertausend anderen auch seine beiden Söhne Philipp Sigismund und Karl Victor fielen. Einen Teil der von den Stiften des Bischofs erpreßten Gelder hatte schon vorher der Markgraf Albrecht Alkibiades an sich gebracht. Minden aber blieb welfisch.

Franz von Waldeck ist mit dem Plan, seine Bistümer der evangelischen Lehre zuzuführen und in weltliche Fürstentümer umzuwandeln, gescheitert wie sein Metropolit und alle anderen geistlichen Herren, die ähnliches versuchten, mit Ausnahme allein des Hochmeisters in Preußen, dem die besondere geopolitische Lage des Ordensstaates zugute kam. Er wäre wohl auch gescheitert, wenn er die territorialen Stände geschlossen auf seiner Seite gehabt hätte, finanziell von anderen Mächten unabhängig gewesen wäre und sich auf einen weniger eigennützigem Bundesgenossen als den Landgrafen hätte stützen können.

Für die Beurteilung seiner Persönlichkeit bleibt die Tatsache, daß er gescheitert ist, weniger wichtig als die Art und Weise, wie es geschah. Von den Protestanten im Stich gelassen, hat er sich ohne Widerstand unterworfen.

Sein Charakterbild war früher und ist auch heute noch vielfach in der Beurteilung bestimmt von konfessionellen Gesichtspunkten. Hermann von Kerksenbrock, der Verfasser der „Wiedertäufergeschichte“, spendet ihm uneingeschränktes Lob.³⁹ Viel Anerkennung für ihn kommt aus dem protestantischen Lager. So charakterisiert Antonius Corvinus den Bischof 1536 als einen „guten, feinen, menschenfreundli-

³⁸ Behr, Franz von Waldeck 2, S. 527.

³⁹ Hermann a Kerksenbrock, *Anabaptistici furoris Monasterium inclitam Westphaliae metropolim evertentis historica narratio*, hg. v. Heinrich Detmer (Geschichtsquellen des Bistums Münster 5 und 6; VHKW III), Münster 1900 und 1899. Hier Bd. 5, S. 423-426.

chen und lauterer Mann“.⁴⁰ Harte Worte der Kritik findet dagegen der Osnabrücker Adlige Caspar Schele. Dieser eifrige Anhänger der neuen Lehre sah in dem Bischof einen Abtrünnigen, für den er nichts als Verachtung empfand.

*Von tugent ein gewünschter Man
War disser, Hat viel guts gethan,
Liebt Lutbers lehr und furchtet Gott,
Demppi auch der widderteuffer Rott.*

Diese Zeilen finden sich unter einem Bild des Bischofs Franz von Waldeck im sogenannten „Osnabrücker Bischofsbuch“ von Georg Berger, das er 1607 Herzog Philipp Sigismund zu Braunschweig-Lüneburg, dem postulierten Bischof zu Osnabrück und Verden, widmete.⁴¹

Durch sein energisches Vorgehen gegen die Täufer, die Opfer und Anstrengungen, die er auf sich nahm, um die aufrührerische Stadt Münster zu unterwerfen, und durch seinen schließlich gescheiterten Reformationsversuch ist der Name des Bischofs Franz von Waldeck eng mit der Geschichte des konfessionellen Zeitalters in Westfalen verbunden.

Nach der Ausdehnung seiner Landeshoheit war er zeitweilig einer der mächtigsten Territorialherren in Nordwestdeutschland. Der Theologe Johannes Buschmann, der ihn 1544 in einer Elegie feierte, meinte, Gott habe ihm deswegen ein weites Herrschaftsgebiet gegeben, damit er „Herolde und Diener des göttlichen Wortes in großer Zahl aussende, das Volk in Frömmigkeit regiere und das Evangelium im Kampf gegen Mönche und Höllenhunde schütze“.⁴² Seine Rolle in der Politik jener Jahre hat den Erwartungen indes nicht entsprochen. Äußere und innere Schwierigkeiten haben ihn während seiner ganzen Regierungszeit behindert und ihn schließlich resignieren lassen.

⁴⁰ Paul Tschackert, Antonius Corvinus Leben und Schriften (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens 3). Hannover, Leipzig 1900. S. 28. – Antonius Corvinus, De miserabili monasteriensium anabaptistarum obsidione, excidio, memorabilibus rebus tempore obsidionis in urbe gestis, Regis, Knipperdollingi ac Krectingii confessione & exitu, Libellus Antonii Corvini ad Georgium Spalatinum scriptus. Marpurgi 1536.

⁴¹ Hans-Joachim Behr, Die Bildnisse des Fürstbischofs Franz von Waldeck. Westfalen 71 (1993) S. 180-185.

⁴² Schröer, Die Reformation in Westfalen 2. S. 31 f. – Hermann Hamelmanns Geschichtliche Werke. Kritische Neuausgabe, hg. v. Heinrich Detmer und Klemens Löffler (VHKW 1; Schriften zur niedersächsisch-westfälischen Gelehrtengeschichte 3) Münster 1908. S. 290 f.

Der unbekannte Philipp Nicolai // Apokalyptiker am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges

Philipp Nicolai,¹ der berühmte Kirchenlieddichter aus Mengershausen in der Grafschaft Waldeck, ist auch als Theologe eine bedeutende Figur der lutherischen Kirche des 16. Jahrhunderts. Der Kontrovers-theologe Nicolai ist in einer umfangreichen Arbeit des Schweden Martin Lindström gewürdigt worden,² eher in den Hintergrund aber geriet seine einflußreiche 'Historia des Reiches Christi', die in diesem Jahrhundert vor allem missionstheologisch wahrgenommen wurde,³ was zumindest für ihren ersten Teil einige Plausibilität hat. Den zweiten Teil als Missionsgeschichte zu interpretieren, die Endzeitberechnungen in ihm aber einfach als „zumindest befremdlich“⁴ abzutun, bedeutet, das Werk nicht als das sehen, was es ist: eine handfeste apokalyptische Geschichtsprophetie am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges, die weite Verbreitung fand.⁵ So hatte das Werk, wie das 'Kriegs- und Siegs

¹ Louis Curtze, 'Philipp Nicolais Leben und Lieder', Halle 1859. Rudolf Eckart, 'Philipp Nicolais Leben und Werke nebst seinen geistlichen Liedern. Zur 300. Wiederkehr seines Todestages', Glückstadt 1909. Willy Heß, 'Das Missionsdenken bei Philipp Nicolai', Hamburg 1962. Heinrich Hübner, 'Philipp Nicolai, ein Sänger, Tröster und Wächter der lutherischen Kirche', Elberfeld 1908. Joseph Kirchner, 'Philipp Nicolai der Sänger des letzten Wächterliedes. Ein Bild seines Lebens und Wirkens', Gütersloh 1907. Walter Lacher, 'Philipp Nicolai', Leipzig und Hamburg o. J. Martin Lindström, 'Philipp Nicolais Verständnis des Christentums', Gütersloh 1939. Reinhard Mumm, '„Wir erwarten ein Leben der zukünftigen Welt“', in: Dogma und Denkstrukturen, Göttingen 1963 S. 152-177. R. Rocholl, 'Das Leben Philipp Nicolais', Berlin 1860. Victor Schultze, 'Philipp Nicolai'. Mengershausen 1908. Hans H. Wendt, 'Dr. Philipp Nicolai. Hauptpastor zu St. Catharinen in Hamburg', Hamburg 1859.

² Martin Lindström, 'Philipp Nicolais Verständnis des Christentums', Gütersloh 1939.

³ Siehe Willy Heß, 'Das Missionsdenken bei Philipp Nicolai', Hamburg 1962.

⁴ So Christian Peters, „Ich habe etliche meiner Bücher nach Island geschickt“, in: 'Die Pest, der Tod, das Leben – Philipp Nicolai – Spuren der Zeit' (Beiträge zum Philipp-Nicolai-Jahr 1997), hg. v. d. evangelischen Stadtkirche Unna, Unna 1997, S. 43-58; 56.

⁵ Die lateinische Ausgabe erschien noch Frankfurt/M. 1607, Hamburg 1617, Nürnberg 1620. Die deutsche Übersetzung: Frankfurt/M. 1598, Darmstadt 1610, Frankfurt/M. 1626, Hamburg 1627, 1628, Lüneburg 1628, Nürnberg 1628, Hamburg 1629, Frankfurt/M. 1629, Rostock 1629, Jena 1629, Hamburg 1651, Hamburg 1659, Jena 1659, Frankfurt/M. 1664. Und die Liste ist sicher nicht vollständig! Des weiteren trug das Buch von Philipp Schmidt, 'Geistreiche Prophetische Weissagungen / die wir innerhalb Sechzig und Siebentzig Jahren ipso Eventu augenscheinlich

Panier⁶ belegt, welches wahrscheinlich anlässlich des Sieges der sächsisch-schwedischen Truppen über Tilly bei Breitenfeld 1631 in Leipzig gedruckt wurde, Einfluß auf die politisch-theologische Publizistik der sächsisch-schwedischen Allianz. Martin Brecht hat gezeigt,⁷ daß auch eine 1630 in Edinburgh gedruckte englische Übersetzung seiner Endzeitprophetie existiert. Wie groß Nicolais Einfluß auf die Kriegspropaganda der englischen Revolution gewesen ist, wäre einmal eine Untersuchung wert. Daß die englischen Prophetien stark von den auf dem Kontinent entwickelten Mustern bestimmt wurden, ist wohl unbestritten.⁸ Zumindest befremdlich ist die Tendenz, im Rahmen einer Diskussion der Aktualität der Nicolaischen Eschatologie auf unsere heutige politische Situation zu verweisen, wie dies in einigen Beiträgen zum 'Philipp-Nicolai-Jahr der Stadt Unna 1997' zum Ausdruck kommt. Die Endzeiterwartungen der Reformationszeit gleichzusetzen mit der Angst vor dem Atomkrieg oder einer globalen Umweltkatastrophe, heißt den heilsgeschichtlichen Rahmen zu mißachten. Um dem Text gerecht zu werden, ist es aber notwendig, den apokalyptischen Mustern nachzugehen und ihre Funktion für das Luthertum einzusehen. Unbestreitbar häufen sich gerade in der lutherischen Orthodoxie auffallend solche Endzeitprophetien; so merkt der amerikanische Forscher Barnes an:

in der Christenheit erfület gesehen ... etc.', das Prophezeiungen von Luther, Nikolaus Selnecker und Nicolai zusammenfaßt, zur Verbreitung bei. Dieses Buch erschien in mehreren Ausgaben; in der von mir benutzten Ausgabe Preßburg 1689 finden sich die Nicolai-Passagen auf den Seiten 15 f. und 32 ff.

⁶ Das Flugblatt liegt in der Rara-Sammlung der Staatsbibliothek in Berlin (Haus 1): „Das wunderherrliche Kriegs- und Siegs Panier / Das GOtt die allerhöchste Majestaet Dem Durchlauchtigsten und Hochgebornen Fürsten und Herrn / Herrn Johann Georgen / Hertzogen zu Sachsen / Gülich / Cleve und Berg: des Heiligen Römischen Reichs Ertz-Marschallen und Churfürsten: Landgrafen in Thüringen / Marckgrafen zu Meissen / Burggrafen zu Madgeburgk / Grafen zu der Marck vnd Ravensburgk / Herrn zum Ravenstein Nach gnädiger / in der H. Offenbarung Johannis gethanen Verheissung / vnd Herrn Doct. Philippi Nicolai, vor mehr als 30 Jahren gestellten Geistreichen Muthmassung / vnd nunmehr etliche Jahr her / in vnd mit vnterschiedenen Himmelszeichen / als Schwerdten / Rossen / Reutern / u. Besonders aber auch mit etlichen / Anno 1629 / besag der Leipsischen Ordinari=Zeitung / sub dato den 16. Jan. an einem vornehmen Ort am hohen Himmel gesehenen / vnd hier befindlichen Schrift=mässig erklärten (13.) BUCHSTABEN / nachdencklich aufgestellt / vnd vorgeschrieben.“ etc.

⁷ Martin Brecht, 'Philipp Nicolai. Lutherische Orthodoxie und neue Frömmigkeit', in: JWKG 84 (1990), S. 159-183; 174.

⁸ „Most English interpreters were actually following in the footsteps of their German counterparts until well after 1600.“ Robin Bruce Barnes, 'Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the wake of the Lutheran Reformation', Stanford 1988, S. 5.

„Neither the other main branches of Protestantism nor the prevailing traditions of Catholic piety were as thoroughly rooted as Lutheranism in a sense of nearing Judgement.“⁹

Luther selbst ist in seiner Eschatologie ganz bestimmt von dem Kampf mit den widergöttlichen Mächten. Das Widergöttliche kämpft gegen das Wirken Gottes, also gegen sein weltliches und geistliches Regiment. Der Teufel versucht, das Wort Gottes zu verfälschen und umzudeuten. Mit dem Antichristen wird fast durchweg der Papst identifiziert. Der Millenarismus wird von Luther abgelehnt.¹⁰ Das Tausendjährige Reich aus Offenbarung 20 sei bald mit dem Jahre 1000 durch das Aufkommen der Türkengefahr und der Entartung des Papsttums zu Ende gegangen.¹¹ Profangeschichte ist als Teil der Heilsgeschichte zu verstehen. Luthers *Supputatio annorum mundi* liegen zwei Periodisierungen zugrunde, die Lehre von den vier Weltreichen und das von Melanchthon übernommene¹², aus dem rabbinischen Text der *Vaticinium Eliae* stammende Schema der drei Doppelmillennarien:

„Sex milibus annorum stabit mundus,
Duobus milibus inane,
Duobus milibus lex,
Duobus milibus Messiah.“¹³

Dies sind, sehr knapp gefaßt, die Voraussetzungen, an denen ein sich als Lutheraner verstehender Christ des ausgehenden 16. Jahrhunderts messen lassen muß.

Das Werk 'Historia des Reiches Christi',¹⁴ das Nicolai in Wildungen begonnen hatte und in Unna abschloß, erschien zuerst unter dem lateinischen Titel „Commentariorum de Regno Christi“¹⁵ in Frankfurt am

⁹ Barnes (siehe Anm. 7), S. 3.

¹⁰ Siehe die *Confessio Augustana*.

¹¹ Siehe WA 53, 152, 154.

¹² Siehe die *Chronica Carionis* des Melanchthon-Schülers Johann Carion.

¹³ WA 53, 12.

¹⁴ Vollständiger Titel: „Historia des Reiches Christi / das ist Gründtliche Beschreibung der wundersamen erweiterung / seltzamen Glücks / und gewisser bestimmter Zeit der Kirchen Christi im Newen Testament / wie diesselbe and allen Orten in der Welt wird gepflantzet / und von den Jüden / Heyden / Türcken / Papisten / Calvinisten und anderen Feinden / grewliche Verfolgung leidet / Auch ihr gewissen von Gott gesetzte Zeit hat / wie lange sie wider gemeldte Feinde in dieser Welt kämpfen und streiten soll. Welche Zeit auß dem Propheten Ezechiele und Daniel / deßgleichen auß der Offenbarung Johannis fleissig erforschet / und mit dem Ausgang aller Geschichten / nach bewährten historien und täglicher Erfahrung / augenscheinlich vergliechen wirdt. Neben einem nützlichen Jahregister und angehängter Erinnerung vom endlichen Außgang aller Kriege / Streit und Kirchengenzänck / so heutigen Tages im Schwange gehen“.

¹⁵ Vollständiger lateinischer Titel: „Commentariorum de Regno Christi, vaticiniis prophetis et apostolicis accomodatorum libri duo, quorum prior hodiernam ecclesiae

Main 1597 und wurde bereits ein Jahr später ins Deutsche übersetzt.¹⁶ Das Werk ist dem Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Sachsen gewidmet, der sich ebenso wie Nicolai dem anticalvinistischen Kampf verschrieben hatte. Prompt erhielt er vom Kurfürsten für die Dedikation 20 Taler.¹⁷ Im ersten Kapitel des ersten Teiles der 'Historia', für das Nicolai als Quelle ausgiebig die sächsische Chronik von David Chytraeus¹⁸ (dessen Schriften sehr stark von den Magdeburger Zenturien beeinflusst waren) heranzieht, geht es darum, die Nähe des Weltgerichts anhand des hohen Verbreitungsgrades des Evangeliums zu erweisen, denn nach Matthäus 24,14¹⁹ besteht ein Zusammenhang zwischen diesem Verbreitungsgrad und dem Weltende. (Wie man schon hier sieht, argumentiert Nicolai streng biblizistisch!²⁰) Mission ist also keineswegs Selbstzweck, sondern Gradmesser für den jeweiligen Stand des heilsgeschichtlichen Fortschritts:

„An dem jeweiligen Stand der Missionsarbeit meint er, den inneren Gang der Reichsgottesgeschichte ablesen zu können.“²¹

Auch wird Daniel 2,35 („Der Stein ... wurde zu einem großen Berg, so daß er die ganze Welt füllte.“) von Nicolai so gedeutet, daß sich das Christentum vor dem Weltende auf der ganzen Welt ausbreiten muß und wird.²² Der hohe Verbreitungsgrad des Christentums läßt Nicolai

Christi amplitudinem propagationemque per omnes terras admirabilem describit – alter tempora ecclesiae N. Testamenti in Ezechiele, Daniele et Apocalysi revelata calculo accuratissimo supputat – Authore Philippo Nicolai, SS. Theologiae Doctore, et apud Vnnenses in Westphalia verbi diuini ministro. Francofurti ad Moenum excudebat Joannes Spies. MDXCVII.“

¹⁶ Ich zitiere im Folgenden nach der posthum von Dedeken herausgegebenen Ausgabe seiner deutschen Schriften, die im Reformationsjubiläumsjahr 1617 in Hamburg gedruckt wurde: „Erster Theil aller Teutschen Schrifften des weyland Ehrwürdigen Hochgelahrten Herrn Philipp Nicolai, der H. Schrifft Doctorn etc.“; Hamburg 1617.

¹⁷ Siehe Rudolf Eckart, 'Philipp Nicolais Leben und Werke nebst seinen geistlichen Liedern. Zur 300. Wiederkehr seines Todestages', Glückstadt 1909, S. 21.

¹⁸ Gräzisiert aus Kochhaffe.

¹⁹ „Und es wird gepredigt werden dies Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zum Zeugnis für alle Völker, und dann wird das Ende kommen.“

²⁰ Schriftprinzip bei Luther: Einzige Autorität für den Glaubenden hat die Schrift. „Es heißt, Gottes Wort soll Artickel des Glaubens stellen und sonst niemand, auch kein Engel“ [Aus den Schmalkaldischen Artickeln von 1537.] Das aus der Schrift sprechende Wort Gottes ist Christus selbst und sein Erlösungswerk: „Das ist der punct, der uns dringet die schrifft so hoch zu halten“ [WA 32, 56, 26 ff.]. „Die Autorität der Schrift ist für uns nichts anderes als die Manifestierung und Erkenntnis der einzigen und höchsten Autorität Gottes, die der Schrift eingepflanzt ist.“ [„Auctoritas scripturae quod nos nihil aliud est quam manifestatio et cognitio unice illius divinae et summae auctoritatis, quae scripturae est interna et insita.“: Johann Gerhard, 'Loci theologici', Augsburg 1657.]

²¹ Willy Heß, 'Das Missionsdenken bei Philipp Nicolai', Hamburg 1962, S. 89.

²² Siehe Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 1.

darauf schließen, daß das Ende des vierten Danielschen Reiches unmittelbar bevorstehe:

„Aber sihe / die gantze Herrlichkeit der vierdten Monarchy ist fast dahin / Es ist auch der Parther Macht / so damals mit den Römern in Streit lagen, gefallen / und alle Monarchien seynd in kleine Königreich und geringe Herrschafften verwandelt worden / Zu dem werden noch täglich alle Land / städte und Flecken durch Krieg und Auffruhr / durch Rauben / Stelen und Blutvergiessen / sehr geschmälert / und ist nie keine Herrschaft so beständig gewesen / die durch Menschen Gewalt nicht were zerstöret und verwüstet worden. Unter deß ist wider aller Vernunft / Hoffnung / Gedancken und Verstandet / diß unansehnlichen geringe Reich / welchs auß Sion kommen / so groß worden / daß es alle Reich der Erde unter sich gebracht hat“.²³

Wenn er vom sich auf allen Kontinenten verbreitenden Christentum schreibt, so meint er dies unter Nichtberücksichtigung der Konfessionen. Da die Heilige Schrift, die Zehn Gebote, das Vaterunser und die Sakramente von Taufe und Abendmahl bleiben, was sie sind, unabhängig davon, ob sie von Häretikern oder Rechtgläubigen verwaltet werden,²⁴ kann Nicolai auch das Missionswerk der Jesuiten in Südamerika oder anderswo anerkennen:

„daß allda die Himlische Perlen zwar fürgetragen werden / aber in befleckten / unsauberen Gefäßen“.²⁵

Im 2. und 3. Kapitel geht es um den Sieg über die Juden, der in der mittelalterlichen apokalyptischen Publizistik unabdingbar ist für das Weltende. Laut der Tiburtina²⁶ leuchtet das Heilige Grab, wenn die Juden bekehrt werden und das Ende naht. Die Strafe der Juden ist für Nicolai Anzeichen für die Richtigkeit der christlichen Offenbarung:

„Es könnte aber nimmermehr möglich seyn / daß die Jüden / die vor der Zeit / Gott für allen Völkern / so fast angelegt gewesen / allein umb deß gekreuzigten Jesu von Nazareth und

²³ Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 17.

²⁴ Siehe hierzu auch: Willy Heß, 'Das Missionsdenken bei Philipp Nicolai', Hamburg 1962, S. 135.

²⁵ Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 15.

²⁶ Die tiburtinische Sibylle oder kurz Tiburtina tauchte im 11. Jahrhundert plötzlich auf. Die meisten bei ihr beschriebenen Herrscher stammen aus der Reihe der deutsch-italienischen Kaiser, sie wurde an die jeweils geänderten Verhältnisse durch die Änderung des Namens des Endkaisers, der sein Reich schließlich in Jerusalem Gott übergibt (ein häufig anzufindendes Motiv mittelalterlicher Apokalyptik), angepaßt. Die Tiburtina ist beispielhaft für die Verbindung von heidnischem Orakelglauben mit dem Fundus christlich-eschatologischen Gedankengutes.

seines Evangelij willen / nun so viel hundert Jahr / durch die gantze Welt / zerstrewet / im Elenndt seyn und bleiben müsten / wann die Christliche Religion falsch / und noch ein ander Messias zu gewarten were.“²⁷

Das vierte Kapitel behandelt das Heidentum. Das Heidentum kam laut Nicolai nach der Sintflut durch den Satan unter die Menschen, der auch für die Orakel verantwortlich ist. Der Katholizismus wird in bezug auf seine heidnisch anmutenden Rituale kritisiert. Als Quelle für dieses Kapitel benutzte Nicolai u.a. Orosius' *contra Paganos*.²⁸

Von großen und kleinen Antichristen

Das fünfte bis achte Kapitel behandeln die 'großen' Antichristen, den Papst und Mohammed. Damit entfernt sich Nicolai merklich von der Einschätzung des Papstes als alleinigem Antichrist bei Luther, für den Mohammed als Antichrist nicht in Frage kam.²⁹ So heißt es in den Schmalkaldischen Artikeln:³⁰

„Daß der Papst der rechte Endechrist oder Widerchrist sei, der sich über und wider Christum gesetzt und erhöht, weil er will die Christen nicht lassen selig sein ohne seine Gewalt, welche doch nichts ist, von Gott nicht geordnet noch geboten. Das heißt eigentlich über Gott und wider Gott sich setzen wie Sankt Paulus sagt (2. Thess. 2,4). Solchs tut dennoch der Türck noch Tatter nicht, wie große Feinde sie der Christen sind.“³¹

Und an anderer Stelle:

²⁷ Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 23.

²⁸ Siehe Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 35.

²⁹ Schon der Hussit Matthias von Janow behauptete, der Antichrist könne weder Jude (laut Ambrosius muß der Antichrist aus dem Stamme Dan hervorgehen), Heide, Sarazene oder weltlicher Tyrann sein, das sei zu einfach, dann könnte ihn jedermann erkennen: siehe Hans Preuß, 'Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik. Ein Beitrag zur Theologie Luthers und zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit', Leipzig 1906, S. 50 f. – Zu Janow siehe auch: Ernst Wadstein, 'Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist – Weltsabbat – Weltende und Weltgericht, in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwicklung', Leipzig 1896, S. 108 ff.

³⁰ Von Luther verfaßt, 1536 vorgelegt. Von Melanchthon wurden Änderungen vorgelegt, die vor allem das Primat des Papstes stützten: siehe Melanchthon, 'Tractatus de potestate et primatu Papae'.

³¹ WA 50, 217, 23.

„Ich halte den Muhamed nicht für den Endechrist, er macht's zu grob und hat einen kenntlichen schwarzen Teufel, der weder Glauben noch Vernunft betrügen kann, und ist wie ein Heide, der von außen die Christenheit verfolget, wie die Römer und andere Heiden getan haben. Aber der Papst bei uns ist der rechte Endechrist, der hat den hohen subtilen, schönen, gleißenden Teufel der sitzt in inwendig in der Christenheit.“³²

Melanchthon jedoch ging schon von zwei Antichristen, dem Papsttum und Mohammed, aus:

„*Mahometus Antichristi nomine comprehendus est*“³³

Nicolai mag diese Auffassung aber auch von David Chytraeus, der ihn zum Pastor in Rostock machen wollte, übernommen haben.³⁴ Die zwei Antichristen waren schon Thema von Nicolais Doktorarbeit *De duobus Antichristis*, mit der er sich nach einigen Problemen schließlich 1594 in Wittenberg promovieren konnte. Allgemein versteht Nicolai unter 'Antichrist':

„Derhalben begreiffet das Wörtlein Antichrist im gemeinen die ganze Grundsuppe der Schwermer und Ketzer.“³⁵

Große Antichristen dagegen sind die,

„welche den Grewel ihrer Abgötterey weit und breit / durch die ganze Welt / außgesprenget / uñ damit grosse Herrschafften und Königreich eingenommen / und unter ihre Gewalt gebracht haben“³⁶

Nicolai bezieht sich in seiner Beschreibung der beiden großen Antichristen auf die verschiedenen antichristlichen Benennungen in der Heiligen Schrift, in der sowohl von 'Gog' (Hesekiel 38 f.) als auch vom 'Kind des Verderbens' (2. Thessalonicher 2; auch Luther bezog diese Bibelpassage auf den Papst³⁷) die Rede ist. Der Papst bzw. das Papsttum sei der innere Feind, der vampirhaft sich an die Kirche, das *corpus mysticum Christi*, geheftet habe. Das 'Kind des Verderbens' sitze im Tempel Gottes und gebe sich sogar für ihn aus; dies kann Nicolai hervorragend aus dem zweiten Brief des Paulus³⁸ an die Thessalonicher belegen.

³² WA 53, 394, 31.

³³ Melanchthon in seinem Daniellkommentar von 1543, zitiert nach: Hans Preuß, 'Die Vorstellungen vom Antichrist' (wie in Anm. 29), S. 204.

³⁴ Siehe David Chytraeus, 'Explicatio Apocalypsis Johannis', Wittenberg 1551, 22, 393.

³⁵ Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 30.

³⁶ Ebd.

³⁷ Siehe Hans Preuß, 'Die Vorstellungen vom Antichrist' (wie in Anm. 29), S. 124.

³⁸ Es wird heute zumeist davon ausgegangen, daß der Brief nicht von Paulus, sondern aus dem Kreis seiner Schüler stammt, wahrscheinlich von Timotheus.

„Das Bapstthumb ist nicht / wie deß Mahumets Gewalt / durch Krieg und Blutvergiessen anfänglich zusammen bracht / sondern es ist vielmehr entstanden auß dem Nebel Münchischer Tradition / ja auß Lügen / Träumen oder dickem Dampff so mancherley Aberglaubens / damit die Königreich in Occident dermassen erfüllet worden / daß sie nicht wieder haben zurecht kommen mögen“.³⁹

Mohammed ist Gog, da er das Land Israel zugedeckt habe, so wie es im 38. Kapitel bei Hesekeil und im 20. Kapitel der Johannes-Offenbarung beschrieben werde. Obschon die Mohammedaner in ihrem Bereich über die Christen herrschten, seien sie ihnen doch zahlenmäßig weit unterlegen (sic!), deshalb sei ihre Hegemonie allenfalls eine relative:

„Derhalben sehen wir / wie Gott der HERR den Mahumetischen Drachen / noch gleichsam als mit Stricken und Ketten gebunden helt“.⁴⁰

„Was hält die Türcken zurück / welche unzehlig viel Königreich bezwungen / und ganz Orient verschlungen haben / daß sie in Ungerland stecken bleiben / ... / Sind das nicht herrliche Zeugniß / daß GOTT noch gnädig unnd gewaltig für uns wachet“.⁴¹

Mohammed ist derjenige, der die Lästerungen gegen den Herrn ausstößt (Daniel 7,25), er wird zudem mit dem kleinen Horn des apokalyptischen Tiers bei Daniel identifiziert:

„Nun wird aber durch das kleine Horn / so die drey förderste Hörner hinweg stößt / ohn allen Zweifel der Mahumed verstanden / welcher auß geringem Anfang so hoch gestiegen / daß seine Nachkommen diese drey gewaltige Reich / Graeciam / Asiam, und Africam, so zuvor zum Römischen gehöret / in kurtzer Eyl zu sich gerissen und gezogen haben / aber die sieben Königreich / so gegen Abend gelegen / hat das Kind deß Verderbens welche seinen Thron in das Europäische Babylon gesetzt / mit schändlichen Menschenatzungen überschattet / und an sich behalten / nach deß Evangelisten Johannis Weissagung / welcher in seiner Offenbahrung am 17. spricht / Ich sahe das Weib sitzen auf einem Rosinfarben Thier / das war voll Namen der Lästerung / und hatte sieben Häupter. Denn was das siebenköpfige Thier anders / als das Bapstthumb / welches sich in die sieben Abendländische Reich / Italien / Spanien / Engellandt /

³⁹ Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 33.

⁴⁰ Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 43.

⁴¹ Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 70.

Franckreich / Teutschland / Polen und Ungerlandt / vor dieser Zeit erstreckt und außgetheilet hatte.“⁴²

Die allegorische Auslegung des Horns als Machtbereich des Islams ist ganz lutherisch. Für Luther steht das kleine Horn der Danielapokalypse für die Türken, da sie Ägypten, Griechenland und Kleinasien erobert haben.⁴³ Die Irrlehren des Islams untersucht Nicolai anhand von Theodor Biblianders Koran-Übersetzung (1543), die er für seine Privatbibliothek erstand:⁴⁴ So verleugnen die Moslems die Trinität, die Gottheit Christi, die Menschwerdung Gottes, sie haben die Gesetze des Neuen Testaments abgeschafft, die Beschneidung wiedereingeführt, sich der Vernichtung und Mißachtung der Heiligen Schrift schuldig gemacht und den Kalender verändert. Nicolai prophezeit schließlich den „Untergang der Türcken auß dem Propheten Ezechiel“.⁴⁵

Der Papst (bzw. das Papsttum) ist der andere große Antichrist. Nicolai bezieht sich auf den 2. Brief an die Thessalonicher, in dem vom Antichrist die Rede ist, der im Tempel Gottes ist, auf das vierte Kapitel des ersten Briefes an Timotheus, des weiteren natürlich vor allem auf die Danielapokalypse und die Johannesoffenbarung. Die sieben Hügel oder Berge aus dem 17. Kapitel der Danielapokalypse werden von Nicolai (wie übrigens schon von Andreas Osiander⁴⁶) auf Rom gedeutet, wie Luther⁴⁷ leitet er die katholische 'Messe' etymologisch aus dem Danielschen Gott Mausim (bei Luther Maosim⁴⁸) ab. Die katholische Messe wird als Götzendienst charakterisiert:

„Es ist die Meß gleichsam ein Grundsuppe aller Abgötterey unndt Aberglaubens / darinn alle Irrthumb / als die anruffung der Heiligen / Verwandlung Brots und Weins / Anruffung des Brots / opera supererogationis / oder die überschüssige gute Werck / das opus operatum / Bestätigung des Fegfeyers / die neue Bussopferung deß HErn Christi / und andere Grewel mehr / sampt vielen wunderbaren Aberglaubischen Ceremonien / Zauberischen Kleidern / zusammen kommen / also / daß des Bapsts Heuchler und Fuchsschwänzer schreiben / Es stecke die Meß so voller Geheimniß / als viele Tropfen im Meer / Engel

⁴² Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 32.

⁴³ Siehe Luther, 'Vorrede vber den Propheten Daniel', in: WA 11, II, 13.

⁴⁴ Siehe Willy Heß, 'Das Missionsdenken bei Philipp Nicolai', Hamburg 1962, S. 183.

⁴⁵ Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 42.

⁴⁶ Siehe Andreas Osiander, 'Vermutung von den letzten Zeiten / und dem Ende der Welt / aus der Heiligen Schrift gezogen' Nürnberg 1545, o. Paginierung.

⁴⁷ Siehe Hans Preuß, 'Die Vorstellungen vom Antichrist' (wie in Anm. 29), S. 150 Anm. 10.

⁴⁸ Dan. 11,38 f.

im Himmel / Sternen am Firmament / Staub im Sonnen Glantz
/ und Sand auff Erden ist.“⁴⁹

Das Sündenregister des Papstes ist lang,
das ‘Kind des Verderbens’ ‘hat ... das Predigtamt in ein Herr-
schaft verwandelt / unter dem Schein deß Predigtampts / ein
übermachte Herrschaft und Tyranny zu uben angefangen /
welches ihn zwar gelungen / weil man ihn für ein Irdischen Gott
/ und den höchsten Richter auff Erden / hatte angefangen zu
halten / Denn nachdem die zehen Königreich ihre Macht und
Gewalt diesem Thier ubergaben / hats also bald denselben Kö-
nigreichen / seine Ketten / Bande und Fußbeissen angelegt / und
sie mit Bischoffen / Pfaffen und Mönchen / als mit seinen Dra-
banten unnd Scharganten häufig besetzt“⁵⁰

Außerdem wird die Hoffart des Papstes kritisiert:

„Sie schreiben auch / daß der Bapst sey ein König aller Könige /
und der nächste Erbe zum Keyserthumb / also daß er Keyser sei
/ wenn sonst keiner vorhanden / Er könne mit den Türcken ein
Verbündnis machen / Er sey das Haupt der Gantzen Welt“⁵¹

Auch sprechen der Zölibat und das Fastengebot gegen ihn
(1. Tim. 4,3⁵²), zudem führe er ein gottloses und lasterhaftes Leben
(2. Thess. 2). Es war schon in der Antichristliteratur des Mittelalters
gängiger Topos, daß im Innern des Antichristen die sieben Todsünden
toben, besonders aber *luxuria* und *superbia*. Wie bereits oben zu sehen
war, wird das siebenköpfige Tier aus der Johannes-Offenbarung mit
dem Papsttum identifiziert. Dieses Tier wird mit dem vierten Daniel-
schen Tier in eins gesetzt, das getreu der mittelalterlichen Überlieferung
das Römische ist. Nach dem Untergang des Römischen Reichs wird
dieses durch den Teufel aus dem Abgrund, den Papst, wieder aufge-
richtet.

„Hernach aber / als die weltliche Herrschafft des Römischen
Reiches / schon geschwächt und also geschmälert worden / das
es nicht mehr war, wie es zuvor gewesen / sihe / da kommt dan-
noch dieses Thier wider herfür / und bringet die sieben Reich in
Occident wider zusammen / aber nicht mit gewehrther Handt
durch Krieg und Blutvergiessen / sondern durchs aufsteigen
und herfür kommen auß dem Abgrundt / dem Reich deß Dra-
chens / welcher ist der Teuffel. Derhalben dieweil dieses Thier

⁴⁹ Nicolai, ‘Historia’ (wie in Anm. 16), S. 50 f.

⁵⁰ Nicolai, ‘Historia’ (wie in Anm. 16), S. 67.

⁵¹ Nicolai, ‘Historia’ (wie in Anm. 16), S. 47.

⁵² „Sie (die vom Glauben Abgefallenen) gebieten, nicht zu heiraten und Speisen zu meiden.“

auß dem Abgrund auffsteiget / und seine stuel / seine Macht und Gewalt / vom Drachen empfänget / muß man solches nicht zwar vom Römischen Reich / wie es vom Keyser Carolo Magno wider angerichtet worden / sondern eigentlich und in der Wahrheit / vom Römischen Bapsttum / welches durch die sieben Königreich in Occident sich ergössen / und gleichsam wie ein lebendige Seel in den sieben häuptern gewesen ist / verstehen.“⁵³

Wie Mohammed, so hat auch der Papst den Kalender geändert. Hintergrund dieses Vorwurfes ist die Einführung des gregorianischen Kalenders 1582, den die evangelischen Fürsten nicht übernahmen.⁵⁴ Die Tage des Papsttums sind jedoch gezählt, denn es hat mächtige Feinde im Inneren wie im Äußeren: Die Türken schwächen durch ihre Eroberungszüge (1517 fiel Kairo) die Expansionslust des Katholizismus:

„Wil derhalben der Prophet Daniel anzeigen / daß der Türcke die vornembsten und reichsten Ort der Welt / als Egypten / Africam und eine groß Theil von Arabien einnehmen und bezwingen werde / welches denn also geschehen / auff daß dem Bapst zu Rom / alle Hoffnung / seine Gewalt im Orient / wie in Occident zu uben / hiemit benommen würde. Welches also geschehen seyn / die Erfahrung und Augenschein gnugsam bezeuget.“⁵⁵

Luther, der dritte Elias, ist schließlich derjenige, der den Papst von innen heraus machtvoll angegriffen hat:

„Aber viel härter Stoß / ja eine harte tödtliche Wunde ist ihm von Mitternacht worden / da GOtt mit dem dritten Eliam / einem Wundermann und außerwehlten Rüstzeug des H. Geistes / Doctorem Martinum Lutherum seligen / mitten in Teutschland erweckt hat / welcher in Krafft des Propheten Eliae / dem Römischen Antichrist / mit dapfferem unerschrockenen HelDENmuth / angefahren / und durch die helle Stimme deß heiligen Evangelio so viel außgerichtet und zuwegen gebracht hat / daß als baldt das Bapstthum gefallen / unnd wie der Schnee von der Sonnen an vielen Orten zerschmolzen ist“.⁵⁶

In den letzten Kapiteln des ersten Teiles der 'Historia' behandelt Nicolai die 'kleinen' Antichristen; er begründet die Existenz der kleinen An-

⁵³ Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 63.

⁵⁴ Siehe Martin Friedrich, 'Kirche und Gesellschaft im konfessionellen Zeitalter', in: 'Die Pest, der Tod, das Leben' (wie in Anm. 3), S. 115-128; 119.

⁵⁵ Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 56.

⁵⁶ Ebd.

tichristen mit 1. Joh. 2,18⁵⁷ sowie 2. Joh. 7.⁵⁸ Vielleicht könnte man diese Unterscheidung von kleinen und großen Antichristen aus der mittelalterlichen Differenzierung zwischen *Antichristus mixtus* und *Antichristus purus* ableiten.⁵⁹ Die erste Gruppe der kleinen Antichristen konstituiert sich in der Kirchenväterzeit:

„Denn da haben sich die falsche Apostel / und Simonianer / gefunden / da ist der Cerintus / Ebioin / Basilides kommen / da seyn die Nicolaiten / Carpocratianer / Valentinianer / Marcioniten / Tatianer / Montaisten / Novatianer / Sabellianer / Samosatensianer unnd Manichaer entstanden / danach seyn gefolgt die Arianer / Macedonianer / Apollinaristen / Donatisten / Pelagianer / Anthropomorphisten / Nestorianer / Eutychnianer / Monophysiten / Montheletisten und andere mehr.“⁶⁰

Die zweite Gruppe bilden die neueren Häresien, die aber insofern unschöpferisch sind, als sie auf den alten Häresien aufbauen. So kann der Calvinismus auf den Islam zurückgeführt werden, und beide wiederum auf den Arianismus. Daß der Islam letztendlich auf die arianische Häresie zurückzuführen sei,⁶¹ wurde auch in der *Confutatio Alcorani*⁶² behauptet. Die Ansicht, daß der Calvinismus auf Arius zurückgehe, hatte Nicolai schon in seinem 1586 in Tübingen erschienenem Buch *Fundamentorum Calvinianae sectae cum veteribus Arianis et Nestorianis communium detectio* vertreten. Die Calvinisten, so führt Nicolai dort aus, stimmten mit den Arianern überein, da sie bestritten hatten, das Brot beim Abendmahl sei der Leib Christi, ähnlich wie die Arianer den Satz 'Gott ist Mensch' zurückwiesen. Zudem hätten die Arianer und Nestorianer dem Islam den Boden bereitet, und es sei achtzugeben, daß nicht auch der Calvinismus den Türken vorarbeite. In diesem Zusammenhang prägte er auch das Wort 'Turcociingianismus'. Neben den Calvinisten zählt er noch die

⁵⁷ „Kinder, es ist die letzte Stunde! Und wie ihr gehört habe, daß der Antichrist kommt, so sind nun schon viele Antichristen gekommen: daran erkennen wir, daß es die letzte Stunde ist.“

⁵⁸ „Denn viele Verführer sind in die Welt ausgegangen, die nicht bekennen, daß Jesus Christus in das Fleisch gekommen ist. Das ist der Verführer und der Antichrist.“

⁵⁹ Hierzu allgemein: Hans Preuß, 'Die Vorstellungen vom Antichrist' (wie in Anm. 29).

⁶⁰ Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 86.

⁶¹ Siehe Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 84.

⁶² Siehe Hans Preuß, 'Die Vorstellungen vom Antichrist' (wie in Anm. 29), S. 81 Anm. 3.

„Widertäufer / Schwenckfeldianer / Antitrinitarier / Substantialisten / oder Flacianer / Puccianer / Neutralisten / Interimisten / Synergisten / und deßgleichen Drecks mehr“⁶³
zu den kleineren Antichristen.

Die Zeit des Jüngsten Gerichtes

Im zweiten Teil der 'Historia' präsentiert Nicolai eine Anzahl von heilsgeschichtlichen Berechnungen, die wichtigste, jene des Weltendes, wird gleich in der Überschrift vorweggenommen:

„Von der Zeit der Kirchen Christi im newen Testament / nemlich tausendt sechshundert zwey und vierzig weniger ein Halb Jahr / wie diese dem H. Apostel Johanni / in einem besondern Gesichte und Geheimnuß offenbart worden / Welche Zeit im Jahr Christi 29. mit dem Predigtampt Johannis des Teuffers angangen / und künfftig im Jahre 1670 ihre Endtschaft erreichen wirdt.“⁶⁴

Dabei muß Nicolai die in der Bibel an mehreren Stellen⁶⁵ ausgesprochenen Berechnungsverbote des Weltendes ignorieren, die Luther davon abhielten, sich bei aller Überzeugung vom nahen Weltende auf Spekulationen einzulassen. Wenigstens die Berechnung selbst soll streng biblizistisch abgesichert werden:

„Ich weiß wohl, wie leicht man irren könne und wie gefährlich es sei, außerhalb der H. Schrift spintisieren und mit verbotenen Gedanken, aus Fürwitz gen Himmel steigen. Derhalben will ich hiermit bezeugt haben, daß ich nichts gedenken, reden oder schreiben wolle von der Zeit der christlichen Kirche, was in den Prophetischen und Apostolischen Schriften nicht verzeichnet und aufgeschrieben worden. Die christliche Kirche hat vom Jahre der Geburt Christi 29 ihren Anfang genommen und wird 1670 ihre Endtschaft erreichen, so daß sie also 1642 Jahre bestehen wird.“⁶⁶

Wie berechnet nun Nicolai das Jahr 1670? Er geht von Offenbarung 14,14-20 aus:

⁶³ Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 87 f.

⁶⁴ Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 90.

⁶⁵ Siehe Matth. 24,36 ff., Apg. 1,6f., 1. Thess. 5,1 ff.

⁶⁶ Nicolai zitiert nach: Louis Curtze, 'Philipp Nicolais Leben und Lieder', Halle 1859, S. 166.

„V. 14. Und ich sah und siehe, eine weiße Wolke. Und auf der Wolke saß einer, der gleich war einem Menschensohn; der hatte eine goldene Krone auf seinem Haupt und in seiner Hand eine scharfe Sichel.⁶⁷

V. 15. Und ein anderer Engel kam aus dem Tempel und rief dem, der auf der Wolke saß, mit großer Stimme zu: Setze deine Sichel an und ernte; denn die Zeit zu ernten ist gekommen, denn die Ernte der Erde ist reif geworden.

V. 16. Und der auf der Wolke saß, setzte seine Sichel an die Erde, und die Erde wurde abgeerntet.

V. 17. Und ein anderer Engel kam aus dem Tempel im Himmel, der hatte ein scharfes Winzermesser.

V. 18. Und ein anderer Engel kam vom Altar, der hatte Macht über das Feuer und rief dem, der das scharfe Messer hatte, mit großer Stimme zu: Setze dein scharfes Winzermesser an und schneide die Trauben am Weinstock der Erde, denn seine Beeren sind reif!

V. 19. Und der Engel setzte sein Winzermesser an die Erde und schnitt die Trauben am Weinstock der Erde und warf sie in die große Kelter des Zornes Gottes.

V. 20. Und die Kelter wurde draußen vor der Stadt getreten, und das Blut ging von der Kelter bis an die Zäune der Pferde, tausendsechshundert Stadien⁶⁸ weit.“

Diese Prophetie bezieht Nicolai nun auf die Eroberung Jerusalems durch Titus im Jahre 70: Der dritte Engel sei der Heilige Geist, die Trauben der Erde seien die Juden, die Gott erzürnten, die Pferde, bis zu deren Zaumzeug das Blut fließen soll, die Heiden, die sich der Herrschaft Christi widersetzen.⁶⁹ Die Ernte, d.h. die blutige Heimsuchung der Juden,⁷⁰ dauert eine Stunde (Nicolai bezieht sich hierbei auf die *Vulgata*, in welcher 'Zeit' in Vers 15 mit 'hora' wiedergegeben ist), und beginnt mit der ersten

„Predigt unnd Verkündigung deß Evangelij / so durch Christum und seinen Vorlauffer / Johanneum der Täufer“.⁷¹

Damit ist ein erster Schlüssel für die Berechnung gegeben: Eine Stunde ist 1/24stel eines Tages, ein himmlischer Tag sind 1000 Jahre (nach Psalm 90 und 2. Petr. 3). Eine himmlische Stunde sind also 41½ Jahre,

⁶⁷ Siehe auch Dan. 7,13: „und siehe, es kam einer mit den Wolken des Himmels wie eines Menschen Sohn.“

⁶⁸ Bei Nicolai: Feldwege. 1600 Stadien sind über 300 Kilometer!

⁶⁹ Siehe Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 92.

⁷⁰ Als Quelle hat Nicolai laut eigenen Angaben Flavius Josephus benutzt.

⁷¹ Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 93.

nämlich 1000 : 24. Dieses gerechnet vom Beginn der Tätigkeit Johannes der Täuflers im Jahre 29 an macht 70:

„So viel Jahr nemblich (41 ½) hat eine Stunde in diesem himmlischen Tage / und scheint / daß der Heilige Geist mit Fleiß hierher gesehen habe / sintemal in so kurtze Zeit / welche sich angefangen mit dem Predigtamt des Täuflers Johannis / und nach Vollendung deß siebenzigsten Jahrs Christi / sein Ende gekommen / da die Stadt Jerusalem vom Keyser Tito ist zerstöret worden / ist diese Geistliche Erndt glücklich fortgegangen / und ist dem H. Evangelio in der gantzen Welt die Thüre geöffnet worden.“⁷²

Auf die Zeit der Ernte folgt die Zeit des Kampfes mit den Heiden. Die 1600 Feldwege (oder wie in den neueren Übersetzungen: Stadien) sind bei ihm 1600 Jahre. Dies ist keine besonders originelle Interpretation, sie findet sich u.a. auch in der ‘Chronologia’ von Leonard Krentzheim, von der später noch die Rede sein wird.

„Dieser Periodus nun der tausend und sechshundert Jahr / soll uns gleichsam sein ein gewünschter Schlüssel / zu allen Chronologischen Schätzen / so von vielen mit grosser Mühe und vielem Nachsinnen gemacht werden / ja es wird uns dieser Periodus sein wie ein unfehlbare Richtschnur“.⁷³

Da die Heiden also 1600 Jahre Jerusalem besetzt halten werden, wird das Weltende 1600 + 70 = 1670 eintreffen.

Dieses Datum wird nun von Nicolai als Leitschnur benutzt, um die historischen Fakten mit der Heiligen Schrift, insbesondere mit den prophetischen Büchern, in Verbindung zu bringen. Zuerst referiert er über die ‘Zeit der Gogisten’, also Mohammeds und seiner Vorgänger und Nachfolger, Arius und die Calvinisten:

„der Antichrist Gog / durch welchen nicht allein d’Mahumet / sonder auch der Mahumetische Geist / welcher auch vor dem Mahumet schon in den Ketzern und falschen Lehrern / so dem Mahumet seinen Weg bereitet haben / gewohnet hat.“⁷⁴

Die 1335 Tage des Sieges der Gogisten (Dan. 12) sind für Nicolai ‘englische’ Tage, d.h. Jahre. Die Zeit der Gogisten begann also im Jahre 335 (1670 – 1335), und zwar mit der arianischen Häresie. Das neunte Kapitel aus der Johannesoffenbarung, in welchem beschrieben wird, daß die Engel der Apokalypse eine Stunde, einen Tag, einen Mond, ein Jahr (Vulgata: hora, dies, mensis, annus) wüten werden (Joh. 9,15), veranlaßt

⁷² Nicolai, ‘Historia’ (wie in Anm. 16), S. 93.

⁷³ Nicolai, ‘Historia’ (wie in Anm. 16), S. 99.

⁷⁴ Nicolai, ‘Historia’ (wie in Anm. 16), S. 105.

Nicolai zu folgender Berechnung: eine himmlische Stunde sind $41\frac{1}{2}$ Jahre, ein Tag sind 1000 Jahre, ein Mond sind 30 Jahre (ein 'englischer' Mond oder Monat wohlgemerkt), und ein Jahr macht summa summarum 1073 Jahre. Diese bei Johannes beschriebene Zeit beginnt also $(1670 - 1073 =) 597$. 597 ist aber, laut Leonard Krentzheim, die arianische Häresie in Spanien ausgerottet worden,⁷⁵ die jedoch den Mohammed im Orient gezüchtet hat; gleichzeitig hatte das Papsttum begonnen, sich zu entarten.

Es sei an dieser Stelle ein Wort zu dem Werk von Krentzheim gesagt. Ich halte es für die Hauptquelle von Nicolais 'Historia', keine der von ihm benutzten anderen Chronologien wird derart oft zitiert, deshalb ist es um so unverständlicher, daß es in der Arbeit von Heß (siehe Anm. 2) mit keinem Wort erwähnt wird. Heß scheint den von Nicolai als 'Crantzheimius' zitierten Krentzheim für den hansischen Staatsmann und Geschichtsschreiber Albert Krantz zu halten,⁷⁶ ihm entgeht dadurch eine wichtige Quelle Nicolais.

Die Zeit des 'gogostischen Tumults / Untergangs und Begräbnuß'⁷⁷ aus Hesekiel 38 dauert einen geistlichen Tag, sieben 'Englische Monde' und sieben Jahre, also 1217 Jahre, sie wird also 453 beginnen $(1670 - 1217)$, in dem Jahr, in dem Attila das Abendland heimsuchte.⁷⁸ Dieser Aufstieg Gogs wird seinen Höhepunkt nach 1000 Jahren Dauer, also 1453, mit der Eroberung Konstantinopels erreichen. Ebenso wie Gog, so wird auch der zweite große Antichrist, das Papsttum, mit Hilfe der Heiligen Schrift chronologisch verortet. Das siebenköpfige Tier aus der Offenbarung Johannis (Joh. 13) soll 42 Monde herrschen, also $42 \times 30 = 1260$ Jahre, das Papsttum beginnt demnach im Jahre 410 $(1670 - 1260)$. Das Datum 410 (der Untergang des römischen Reiches; als Quelle benutzt Nicolai nach eigenen Angaben 'Procopius, Blondus, Machiavellus') ist bei Nicolai auch mit der Katechon-Idee⁷⁹ verbunden. Unter Katechon ist der 'Aufhalter' des Antichristen aus dem zweiten

⁷⁵ Siehe Leonard Krentzheim: 'Chronologia. Das ist / Gründtliche und fleissige Jahrrechnung / Sampt verzeichnung der fürnemsten Geschichten / Verenderungen und Zufell / so sich beyde in Kirchen und Weltregimenten zugetragen haben / zu jeder Zeit / von anfang der Welt / bis auff unsere / Beyde aus heiliger Göttlicher Schrift / und anderen glaubwürdigen und bewerten Historien / so wol aus dem Calculo Astronomico genommen / und trewlich zusammen gezogen', Görlitz 1577, 2. Teil, 3. Buch, S. 115.

⁷⁶ Siehe Willy Heß, 'Das Missionsdenken bei Philipp Nicolai', Hamburg 1962, S. 174.

⁷⁷ Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 125.

⁷⁸ Siehe Krentzheim 'Chronologia', (wie in Anm. 75) 2. Teil, 2. Buch, S. 73.

⁷⁹ Für diesen Sachverhalt sehr aufschlußreich: Josef Adamek, 'Vom römischen Ende-reich der mittelalterlichen Bibelerklärung', Diss. München 1938.

Brief des Paulus an die Thessalonicher zu verstehen,⁸⁰ der im Mittelalter allgemein allegorisch auf das römische Reich bezogen wurde.⁸¹ Nicolai bleibt dieser Tradition treu, indem er in der Dignität des Römischen Reiches den Aufhalter des antichristlichen Papsttums sieht; „das gewaltige Ansehen deß Römischen Reichs“ habe der „Boßheit unnd Schalckheit der Bápste noch im Weg gelegen“.⁸² Belege für diese Interpretation meint er bei Chrysotomus, Hieronymus, Theophylactus und Augustinus⁸³ zu finden. Wie Luther oder auch Andreas Osiander⁸⁴ setzt Nicolai den Beginn des Verfalls des Papsttums in die Zeit der Regentschaft des byzantinischen Kaisers Phokas und des Papstes Bonifaz III.⁸⁵ Phokas hatte die römische Kirche auf Bonifaz' Betreiben als *caput omnium ecclesiarum* anerkannt. Der eine Tag und die drei Stunden des Untergangs Babylons aus der Johannes-Offenbarung (Joh. 18) bekommen bei Nicolai folgenden konkreten Sinn: Es handelt sich um den Abfall des Papsttums vom Christentum, der im Jahre 546 beginnt (Ein himmlischer Tag und drei himmlische Stunden entsprechen 1125 Erdenjahren; 1670 – 1125 ≈ 546). (Der Engel, der den Abfall entdeckt, ist naturgemäß Luther.) Im Jahre 546 aber belagert König Totila das vom Aberglauben erfüllte Rom.⁸⁶ Die drei Stunden finden statt: 1546, 1588 und 1629. 1546 stirbt Luther, der Keim zum Tod des Papsttums ist gelegt, 1588 sinkt die spanische Armada, 1629 schließlich wird das Papsttum nach einer 4½-jährigen Verfallsperiode enden. Wie fügen sich nun die kleinen Antichristen in Nicolais Chronologie ein? Die 1335 Jahre der Danielapokalypse (Dan. 12) unterteilen sich in drei Abschnitte (bei Daniel: „eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit“): Erst wird der Arianismus 300 Jahr vorherrschen, dann wird sich der Islam 885 Jahre austoben, bis schließlich die Zwinglianer und Calvinisten 150 Jahre wüten werden. Diese Zeit begann 335 (1670 – 1335), ungefähr 300 Jahre

⁸⁰ 2. Thess. 2,6 f.: 'Und ihr wißt, was ihn noch aufhält, bis er offenbart wird zu seiner Zeit. Denn es regt sich schon das Geheimnis der Bosheit; nur muß der, der es jetzt noch aufhält, weggetan werden.' (*'Et nunc quid detineat, scitis, ut reveletur in suo tempore. Nam mysterium iam operatur iniquitatis: tantum ut, qui tenet nunc, teneat, donec de medio fiat.'*)

⁸¹ Die Lehre vom Katechon wirkt bis in die Politische Theologie des 20. Jahrhunderts, und zwar beider Konfessionen. Sie nimmt einen breiten Raum bei Carl Schmitt ein, wirkte aber auch auf die reichstheologische Publizistik protestantischer Provenienz der 20er und 30er Jahre, so spielt sie eine Rolle in der Volksnomostheologie des völkischen Nationalisten Wilhelm Stapel.

⁸² Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 143.

⁸³ Siehe *de civitate dei*, Buch XX, cap. 19.

⁸⁴ Siehe Andreas Osiander, 'Vermutung' (wie in Anm. 46).

⁸⁵ Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), siehe S. 144 f.

⁸⁶ Siehe Krcntzheim, 'Chronologia', (wie in Anm. 75), 2. Teil, 2. Buch, S. 103.

später wurde laut Krentzheim Jerusalem erobert⁸⁷ – nämlich 636. Das 9. Kapitel der geheimen Offenbarung, wo ein Stern vom Himmel fällt und der Brunnen des Abgrunds sich öffnet, wird folgendermaßen interpretiert: Das passiert 150 Jahre vor dem Weltende (siehe Offb. 9,5, dort ist von 5 Monaten die Rede, und 5 'Englische Monde' dauern 150 Jahre), also 1520, der Arianismus (bzw. Zwinglianismus und Calvinismus) entsteht neu, und der Papst entfesselt seine Propaganda:

„Wann nun diese Zahl der hundert und fünfftig Jahr / künfftig Anno 1670 sollen außlaufen, so fällt der Anfang eben recht in das Jahr 1521. In welchem Jahr / der Carlstadt⁸⁸ / als ein Vater und oberster Redlesführer aller dieser Zeit Ketzereyen und Schwärmereyen / mit dem Lermen / welchen er zu Wittenberg / der Bilder halber / angerichtet / den ersten Zanck und Zwytracht / vom Nachtmahl in den reformierten Kirchen angefangen / nach welchem hernach kommen seyn / Monetarius⁸⁹ / Cinglius / Oecolampadius⁹⁰ / Schwenckfeldt⁹¹ / Calvinus / Martyr⁹² / Bullingerus⁹³ / Blandrata⁹⁴ / Servetus⁹⁵ / Beza⁹⁶ / und ihresgleichen Fladergeister mehr / die den samem Göttlichen Wortes verfälschen / unndt den Acker der Christlichen Kirchen biß auff den heutigen Tag grewlich verwüsten.“⁹⁷

⁸⁷ Siehe Krentzheim, 'Chronologia', (wie in Anm. 75), 2. Teil, 3. Buch, S. 122.

⁸⁸ Andreas Bodenstein, genannt K. (1480 bis 1541), hielt die erste öffentliche Abendmahlsfeier unter evangelischem Ritus ab (1521). Seine Äußerungen gegen die Bilder in den Kirchen führten zu einem Bildersturm.

⁸⁹ Thomas Müntzer.

⁹⁰ Johannes Oekolampad (1482 bis 1531) stand im Abendmahlsstreit auf der Seite Zwinglis.

⁹¹ Kaspar Schwenckfeld (1489 bis 1561) versuchte im Abendmahlsstreit zwischen den Lutheranern und Zwingliern zu vermitteln, von Luther aber schnell als 'Sakramentierer' verunglimpft. Schwenckfeld entwickelte sich zum heftigen Gegner des Schriftprinzips: Nicht die Schrift bringt den Geist, sondern der vom göttlichen Geist inspirierte Mensch bringt gute Bücher hervor. Die Bibel ist ihm zuverlässige geschichtliche Quelle von der Offenbarung und ähnlich wie bei Zwingli normierender Kontrollapparat für die inneren Offenbarungen.

⁹² Petrus Martyr.

⁹³ Heinrich Bullinger (1504 bis 1575), in der Abendmahlsfrage hielt er an der Zürcher Position fest.

⁹⁴ Giovanni Giorgio Blandrata (Georg Blandrata; 1516 bis 1588), Antitrinitarier.

⁹⁵ Michael Servet (1511 bis 1553), Antitrinitarier, auf Betreiben Calvins wurde er auf dem Scheiterhaufen verbrannt.

⁹⁶ Theodor Beza (1519 bis 1605), Calvinist.

⁹⁷ Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 102.

Concordia der Zeit des Alten Testaments mit der des Neuen Testaments

Nicolai war sich darüber klar, daß eine so wichtige Angelegenheit wie die Vorhersage des Weltendes auf einen soliden Boden gestellt werden müsse, und präsentierte so im Verlauf des zweiten Teils der 'Historia' eine weitere Berechnungsmethode, die er offensichtlich bei Andreas Osiander gefunden, wenn auch modifiziert hat. Osiander hatte in seiner 'Vermutung von den letzten Zeiten' von 1545 die Annahme referiert, daß es eine zeitliche Concordia der Periode von Welterschaffung bis zur Sintflut und der Zeit des Neuen Bundes geben müsse:

„Gleich wie die Zeit Noah war / so wirt auch sein die zukunfft
des menschen Sons.“⁹⁸

Laut erstem Buch Mose (Kapitel 5 und 6) war die von Gott erschaffene Welt genau 1656 Jahre alt, als die Sintflut einsetzte, und laut eines Satzes aus dem Matthäus-Evangelium (Matth. 24,37) wird es am Jüngsten Tag so ein, wie es in den Tagen des Noahs war. Da dieser von Osiander präsentierten Vermutung zufolge die Welt schon im Jahre 1656 untergehen würde, mußte sich Nicolai eines Tricks bedienen und arbeitete darum mit der zwangsläufigen Parallelität der Lebensläufe von erstem und zweitem Adam: So wie der erste Adam am 13. Tag das Gebot Gottes übertreten habe, so habe umgekehrt Christus, der zweite Adam, in seinem 13. Lebensjahr seinen Gehorsam bezeugt, indem er drei Tage im Tempel blieb (Luk. 2).⁹⁹ Da Nicolai im Gegensatz zu Osiander (und zur Bibel) von einer Zeitdauer von 1657 Jahren von der Welterschaffung bis zur Sintflut ausgeht, stimmt die Berechnung wieder ($13 + 1657 = 1670$)¹⁰⁰.

Jubeljahre: Nikolaus von Kues, Andreas Osiander und Philipp Nicolai

Die interessanteste Berechnungsmethode aber beruht auf dem Argument der Jubeljahre. Das Jubeljahr ist eine eigentlich israelitische Einrichtung (3. Mose 25,8 ff.), die alle fünfzig Jahre für eine Wiederherstellung der ursprünglichen sozialen Verhältnisse, zu einer *restitutio in inte-*

⁹⁸ Andreas Osiander, 'Vermutung' (wie in Anm. 46).

⁹⁹ Siehe Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 207.

¹⁰⁰ Siehe Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 208.

grum, dienen sollte.¹⁰¹ Im Mittelalter wurde ein bestimmtes Ablassjahr als Jubeljahr eingeführt, das erst alle 50, dann alle 25 Jahre begangen wurde. (*Pecunia non olet!*) Grundlegend für das Argument der Jubeljahre bei Nicolai ist die Annahme der Kirche als *corpus mysticum Christi*. Christus wurde 34 Jahre alt, also müsse auch die Kirche die Dauer von 34 Jubeljahren haben. Ein Jubeljahr soll aber nicht, wie 'viele' meinen, 50 Jahre währen, sondern $7 \times 7 = 49$ Jahre (im Text steht allerdings 59).¹⁰² Bei dieser Auffassung orientiert sich Nicolai an der 'Chronologia Buntingi', d.i. die *Chronologia hoc est, omnium temporum et annorum series*, von Heinrich Bunting, welche in Zerbst 1590 erschien. Das erste Jubeljahr fällt ins Jahr 29, das ist das Jahr des Beginns der Kirche des Neuen Testaments, das 34. Jubeljahr wird dementsprechend 1646 beginnen und nicht mehr ganz zu Ende gehen, da ja 1670 bereits das Weltende einsetzen wird. In diesem Sinne lassen sich nun auch die Leidensgeschichte Christi mit dem Endkampf zwischen der wahren Kirche und dem Antichrist parallelisieren. In Nicolais *Theoria vitae aeternae*, die im wesentlichen eine Ausarbeitung des 'Freudenspiegels' ist, findet sich der Gedanke, im Kampf gegen die beiden Antichristen müsse die „streitende Kirche ... dem Ebenbilde jres (leidenden und gestorbenen) Bräutigams Jesu Christi gleichförmig werden“. Sie wird aus der Öffentlichkeit ausgestoßen werden und wie tot erscheinen. Nur in kleinen 'Hauskirchlein' wird sie noch wie in einem Grab existieren und die reine Lehre bewahren: „Das Ende der Erniedrigung Christi ist gewesen seine Hellefahrt: Und also wird auch die Pilgrimschaft seiner Kirchen mit endlicher Außstossung des Teuffels geschlossen werden.“¹⁰³

Nicolaus von Kues hatte eine ähnliche Auffassung: die Kirche als *corpus mysticum Christi* muß ihre Zeit typologisch an Christus ausrichten, zeitlich konkretisierbar wird dies durch den Rekurs auf das Sabbatoder Jubeljahr, er bezieht sich dabei auf Matthäus 12,8: „Der Menschensohn ist ein Herr über den Sabbat.“ Dazu Cusanus:

„Dicit autem Christus se filium hominis et sabbati esse atque in ipso compleri, quod de anno domini, qui est iubilaeus seu libertatis, per Isaiam fuit prophetatum.“¹⁰⁴

¹⁰¹ Siehe 'Handwörterbuch des Biblischen Altertums', hg. v. Eduard Richm, Bielefeld und Leipzig 1893, Bd. I, S. 751 ff.

¹⁰² Siehe Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 103.

¹⁰³ Nicolai zitiert nach: Erhard Kunz, 'Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung'. Freiburg 1980 (Handbuch der Dogmengeschichte IV), S. 60.

¹⁰⁴ Nicolai de Cusa, 'Coniectura de novissimis diebus', in: ders.: *Opuscula I (Opera Omnia IV)*, Hamburg 1959, S. 93.

Damit ist die Datierungsmöglichkeit gegeben: Das Weltende findet statt in $34 + 34 \times 50$ Jahren (Die Geschichte der Kirche beginnt für den Cusaner mit dem Tod Christi!), also 1734. Kurz vor dem Weltende wird die Kirche eine schreckliche Unterdrückung erleben, schrecklicher als alle Verfolgungen bisher. Muster liefert hier wieder die Leidensgeschichte Christi. Die kleine Schrift Nikolaus' *Coniectura de novissimis diebus*, aus der diese Berechnung stammt, wurde von Leonard Krentzheim übersetzt und erschien unter dem Titel *Coniecturae. Christliche vermuthungen, von künfftiger Zeit, Zustand, in Kirchen und Regimenten ... Sampt den Weisungen ... Nicolai Cusani* in Görlitz 1583. Nicolai hat das Werk von Nikolaus definitiv benutzt, entweder das Original, oder aber, wie ich eher vermute, die Übersetzung von Krentzheim:

Der „Cardinal Nicolaus Cusanus, und nach ihm Andreas Osiander, der Elter, deßgleichen Crantzheimus und andere gezeuget und erwiesen haben / daß die Kirche Christi hie auff Erden so viel Jubeljahr haben werde / wie viel Jahr der HErr Christi alt worden / und daß zu der Zeit der Kirchen im newen Testament / so viel Jahr müssen gezehlt und gerechnet werden / wie viel Jahr der HErr Christus in sichtbarer Gestalt allhie auff Erden zugebracht hat. Es begreiff aber ein Jahr in sich nicht 50. Jahr / wie Cusanus, Funcius¹⁰⁵, Bucholcerus¹⁰⁶, und Crantzheimus dafür halten / sondern sieben Jahrwochen¹⁰⁷ / das ist / 49. volle oder gantze Jahr wie die H. Schrifft / Lev. 25 bezeuget / denn das 50. Jahr / in welchem das Jubeljahr pflag zu fallen / war allezeit schon ein Anfang das künfftigen Jubeljahrs / sintemal dasselbst das vorige Jubeljahr schon zum Ende gelauffen / uñ sich geendet hatte.“¹⁰⁸

Das von Nicolai ebenfalls ausgiebig verwandte Buch von Andreas Osiander soll an dieser Stelle näher vorgestellt werden. Die 'Vermutung von den letzten Zeiten / und dem Ende der Welt / aus der Heiligen Schrift gezogen'¹⁰⁹ besteht aus vier Teilen: Im ersten Kapitel zieht Osiander die *Vaticinium Eliae*, den Psalm 90 und den vermeintlich verlorengegangenen¹¹⁰ *Tractatus de vera temporum supputatione* von Pico della Mi-

¹⁰⁵ Johann Funck (1518 bis 1566).

¹⁰⁶ Abraham Buchholzer.

¹⁰⁷ Zu den 'Jahrwochen' siehe auch Krentzheims 'Chronologia', (wie in Anm. 75), 1. Teil, 6. Buch, S. 156.

¹⁰⁸ Nicolai, 'Historia' (wie in Anm. 16), S. 208.

¹⁰⁹ Die lateinische Ausgabe erschien ein Jahr vor der deutschen: *Coniecturae de ultimis temporibus, ac de fine mundi, ex sacris literis*, Nuremberg 1544.

¹¹⁰ Es ist sehr fraglich, ob dieser Traktat jemals geschrieben wurde, es gibt nur eine einzige Quelle, auf der sich die Annahme seiner Existenz stützen kann, das ist die Biographie Picos, die sein Neffe verfaßt hat.

randola heran. Das zweite Kapitel referiert die schon oben vorgestellte Annahme einer Übereinstimmung der Zeit bis zur Sintflut und der des Neuen Testaments. Im dritten kommt Osiander auf die Jubeljahre zu sprechen, die bei ihm 'Mosisch jar' heißen. Osiander rechnet allerdings $33 \times 50 = 1650$ Jahre, wobei das Weltende aber nicht 1650 eintreten werde, sondern irgendwann zwischen 1650 und 1700, da Christus nicht genau an seinem 33. Geburtstag, sondern später gestorben sei. In diesem Kapitel wird ebenso wie bei Nicolai die Lebensgeschichte Jesu mit der Kirchengeschichte parallelisiert: Als Jesus 12 Jahre alt war, hätten ihn Maria und Josef fast verloren, bis sie ihn schließlich im Tempel fanden (Luk. 2; wohl nicht zufällig die gleiche Episode, die Nicolai benutzt!). Dies entspreche der Bedrängung der Kirche durch den Islam im Jahre 600 (12×50). Das letzte Kapitel ist ziemlich verworren: Das kleine Horn der Danielapokalypse (Dan. 7) steht nicht für die Türken, sondern für Julius Caesar, der einen Bürgerkrieg vom Zaune bricht, die Zerstörung des Tiers steht für den Untergang des antiken Rom. Osiander weiß zwar, daß das kleine Horn von der Autorität Luther als Mohammed interpretiert wurde, hält dieser Auffassung aber entgegen, daß das islamische Reich nie ein Teil Roms war.

„Darumb darff niemand hoffen / das der Türck der werkzeug
 sein werde / durch den das Bapsttum sol gestürtzet werden /
 wie das etlich inen aus unverständ / treumen lassen / damit kein
 Satan treibt den andern aus / als der Herr Christus selbst zeu-
 get.“¹¹¹

Die zweite Herrschaft Roms sei in der Johannes-Offenbarung (Joh. 13) beschrieben: Nummer und Zahl des Tieres müßten als hebräische Wörter, die bekanntlich auch einen Zahlwert hätten, interpretiert werden. Osiander erweist sich also als ein Vertreter christlicher Kabbala. Die hebräischen Buchstaben für die Zahl (666) des Tieres ergäben 'römisch', eine Interpretation, die bis auf Irenäus zurückgeht, der als Deutung für die apokalyptische Zahl 666 den Namen 'Lateinos' vorgeschlagen hatte¹¹². Die zweite Tyrannei Roms würde 1260 Jahre andauern. Da Lorenzo Valla, Nikolaus von Kues und Hieronymus Catalanus (?) die Konstantinische Schenkung als Fälschung entlarvt hätten und das zweite Rom nicht mit Konstantin anfangen könne, setzt Osiander das Jahr 412 n. Chr. (das Jahr der Plünderung Roms) als Jahr des Endes des ersten und Anfang des zweiten Roms fest. Somit ergibt sich, daß die Welt 1672 enden werde ($1260 + 412 = 1672$).

¹¹¹ Andreas Osiander, 'Vermutung' (wie in Anm. 46).

¹¹² Siehe Richard Klein, 'Tertullian und das römische Reich', Heidelberg 1968, S. 16.

Fazit

Hans Preuß glaubte feststellen zu können, daß
„die ganze lutherische Christenheit der Reformationsperiode
ihres Meisters Erwartung des nahen Endes [teilte], ohne sich viel
um Ergründung von Tag und Stunde der Wiederkunft des Herrn
zu bemühen“.¹¹³

Ganz sicher gilt dies nicht mehr für die lutherische Orthodoxie der Nachreformation. Die 'Historia' Nicolais hatte, wie schon oben kurz dargelegt, großen Einfluß auf die lutherische Publizistik. Johann Gerhards *Postilla*, welche 1613 in Jena herauskam, ist ein Beispiel hierfür. Ebenso bezog sich Johann Faulhaber¹¹⁴ in seinem Werk *Vernunftiger Creaturen Weissagungen, Das ist: Beschreibung eines Wunder Hirschs, auch etlicher Heringen und Fisch, ungewöhnlicher Signaturen und Characteren, so unterschiedlicher Orten gefangen, und den höchsten Potentaten zugeschiedt worden*, das Gustav Adolf gewidmet war und 1642 in Augsburg erschien und in dem Fisch-Prophetien¹¹⁵ eine große Rolle spielen, ausdrücklich auf Nicolai. Die These Nicolais, die nordeuropäischen Staaten würden aufgrund des hohen Verbreitungsgrades des wahren Evangeliums die römische Hure fast völlig vernichten, hatte durch den Entsatz Gustav Adolfs starke Aktualität. Gut paßt ebenso Nicolais Verknüpfung der 'dritten Stunde des Unglücks' mit dem Jahr 1629 (s.o.), denn es war der Zeitpunkt der größten Ausdehnung für die Kaiserlichen, die erst durch Gustav Adolf wieder bedrängt wurden. Auch gibt es eine große Anzahl ähnlicher Prophetien. So kommt Elias Reusner bei seiner Endzeitberechnung sogar zum gleichen Ergebnis wie Nicolai: Den Beginn der 'Verwüstung' (Dan. 12,11) setzt er mit 335 fest, die Verwüstung wird laut Daniel 1260 Tage (= Jahre) andauern, also bis 1625. Das Weltende tritt nach 1335 Jahren ein, also 1670.¹¹⁶ Reusners *Commentariolum de vera annorum mundi ad natum Christum supputatione: chronologiae* erschien 1600 in Jena. Natürlich blieb auch die Kritik nicht aus: Georg Rost zum Beispiel verwarf in seinem *Prognosticon Theologicon Oder Theologische Weissagung, Vom Jüngsten Tage, Darinnen macherley schöne, liebliche und anmütige fra-*

¹¹³ Hans Preuß, 'Die Vorstellungen vom Antichrist' (wie in Anm. 29), S. 196.

¹¹⁴ Faulhaber, eigentlich ein Mathematiker und Ingenieur, mußte schon 1606 wegen seines Umgangs mit dem Ulmer Weltuntergangspropheten Noah Kolb eine Gefängnisstrafe absitzen. Er beschäftigte sich eifrig mit der Kabbala, den Rosenkreuzern und der Alchemie; er starb 1635 an der Pest.

¹¹⁵ Die fünf Buchstaben des griechischen Wortes für 'Fisch' (ΙΧΘΥΣ) sind auch die Anfangsbuchstaben von ‚Jesus Christus, Gottes Sohn, Retter‘.

¹¹⁶ Siehe Robin Bruce Barnes, 'Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the wake of the Lutheran Reformation', Stanford 1988, S. 124.

gen, von den letzten handeln dieser Welt werden erörtert, gedruckt 1620 in Rostock, alle Berechnungen unter Berufung auf Augustinus;¹¹⁷ ausdrücklich auch jene von Nicolai. Für die große Zustimmung spricht aber nicht nur die große Anzahl von Übernahmen seiner Berechnung, sondern auch die Tatsache, daß der Ausgabe von Nicolais deutschen Schriften, die im Reformationsjubiläumjahr 1617 in Hamburg erschien und in deren ersten Teil die 'Historia' abgedruckt ist, die Widmungsbriefe der Universitäten von Tübingen, Wittenberg, des Seniors, der Pastoren und sämtlicher Prediger der Hamburgischen Kirche, des Sächsischen Oberhofpredigers, von Winckelmann und Balthasar Metzner in Gießen und Bartholomaeus Battus in Greifswald vorangestellt sind; eine eindrucksvolle Liste!

Nicolai meinte nicht nur zu wissen, wann das Weltende eintreffen würde, sondern auch, was mit der Welt am Jüngsten Tag geschehen werde und wie ein Leben danach aussehen würde: Am Jüngsten Tag wird Gott sie

„durch Fewr schmelzen, reinigen, umbgiessen, und in ein newe Form und Gestalt verwandeln.“¹¹⁸

In der Postapokalypse wird entsprechend Psalm 90 (ein Tag vor Gott sind wie 1000 Jahre und umgekehrt) der Zeitbegriff seinen Sinn verlieren, was auch der Vorstellung Luthers entspricht:

„Denn hier muß man die zeytt aus dem synn thun und wissen, das ynn yhener welt nicht zeytt noch stund sind.“¹¹⁹

Zudem wird es weder eine politische noch geistliche Hierarchie geben, 'kein Ampt noch Stände mehr seyn'.¹²⁰ Dennoch aber ist die heutige Welt ein „Fürbild der zukünftigen“. Auch auf der neuen Erde wird es ein neues Europa, Asien und Afrika geben.

Natürlich ist uns heutigen Lesern dies 'zumindest befremdlich' geworden. Aber ist diese Art der Endzeitprophetie wirklich verschwun-

¹¹⁷ Siehe *civitate dei*, Buch 18, cap. 34: „hat Daniel auch die Zeit, wann Christus kommen und leiden würde nach der Zahl der Jahre vorausbestimmt, doch wäre es zu weitläufig, es durch Nachrechnen zu bestätigen. Andere haben das vor uns mehrfach getan.“ cap. 53: „Es handelt sich ja nur um menschliche Vermutungen, und man kann nichts Sicheres vorbringen, das sich auf das Ansehen der kanonischen Schrift stützte. Allen, die hierüber grübeln wollen, befiehlt der [.] 'die Finger davon zu lassen, der spricht: Es gebührt euch nicht zu wissen die Zeit, die der Vater seiner Macht vorbehalten hat.'“ (Apg. 1,7).

¹¹⁸ Philipp Nicolai, 'Theoria vitae aeternae / Historische Beschreibung des gantzen Geheimnisses vom ewigen Leben / etc.', Hamburg 1606, S. 541.

¹¹⁹ WA 10, III, 194, 9-11.

¹²⁰ Philipp Nicolai, 'Frewdenspiegel dess ewigen Lebens. Das ist: Gründtliche Beschreibung des herrlichen Wesens im ewigen Leben / sampt allen desselbigen Eygenschafftten und Zuständen / auß Gottes Wort richtig und verständtlich eynggeführt. etc.' Frankfurt/M. 1599, S. 397.

den? Nicht ganz: wer im Sommer 1998 im Internet 'surfte', konnte folgendes lesen:¹²¹

„Wann kommt der Antichrist? Das weiß niemand, aber die Zeichen mehren sich. Viele Propheten sagen: noch vor der Jahrtausendwende. Don Gobbi meint 1998 (= 3 x 666). Vielleicht hat der Prophet Hale-Bopp den Endkampf zwischen Gut und Böse angekündigt. Auch das endlose Erdbeben in Assisi könnte auf schlimmere Ereignisse in Rom hindeuten. Denn in Assisi hatte einst Jesus vom Kreuz herab zu Franziskus gesagt: 'Gehe hin und baue meine Kirche wieder auf, die ganz zerfällt, wie du siehst!' Gemeint war aber nicht nur das Kirchlein von San Damiano, sondern die Gesamtkirche.“

¹²¹ Unter der Adresse <http://www.etika.com>.

Die Soester Kirche und der Westfälische Frieden¹

Mein Vortrag bietet einen kirchengeschichtlichen Längsschnitt. Er schildert die Entwicklung eines westfälischen Kirchenwesens in der Zeit von 1609 bis 1669.² Dazu sind zunächst grob der politische Rahmen abzu-

¹ Vortrag, gehalten auf dem „Tag der Westfälischen Kirchengeschichte“ in Minden (12. September 1998). Zum Abdruck geringfügig erweitert und mit Anmerkungen versehen.

² Übergreifende Literatur: Bauks, Friedrich Wilhelm, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen von der Reformationszeit bis 1945 (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte [=BWFKG] 4), Bielefeld 1980. – Deus, Wolf-Herbert, Soester Recht. Eine Quellen-Sammlung, 6 Lieferungen (Soester Beiträge 32-36 und 39), Soest 1969–1971, 1974 f. und 1978. – Derselbe, Abgeschriebene Soester Rechtsquellen. Spätere Ordnungen, 1604–1772. Vorgeschen für eine 7. Lieferung des Quellenwerkes „Soester Recht“. Bd. 1: Rechtsquellen von 1604–1665 (Typoskript im Stadtarchiv Soest). – Ditt, Hildegard, Bevölkerungszug und Raumbeziehungen der Stadt Soest in Mittelalter und Neuzeit, in: Köhn (1981) 35-84. – Günther, Ralf, Städtische Autonomie und fürstliche Herrschaft. Politik und Verfassung im frühneuzeitlichen Soest, in: Widder u.a. (1995) 17-123. – Heutger, Nicolaus C., Die evangelisch-theologische Arbeit der Westfalen in der Barockzeit, Hildesheim 1969. – Jakob, Volker, Die topographische Entwicklung Soests vom 16. zum 19. Jahrhundert, in: Widder u.a. (1995) 271-293. – Kehlbreier, Klaus, Die reformierte Gemeinde zu Soest. Ein Beitrag zur Konfessionsproblematik im märkischen Westfalen, unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Kirche und Staat. Hausarbeit der Fachprüfung für das Lehramt an der Realschule, dem Wissenschaftlichen Prüfungsamt Bochum vorgelegt, Bochum 1974 (Typoskript im Institut für Westfälische Kirchengeschichte Münster). – Köhn, Gerhard (Hg.), Soest. Stadt – Territorium – Reich. Festschrift zum 100jährigen Bestehen des Vereins für Geschichte und Heimatpflege Soest (Soester Zeitschrift [= SZ] 92/93 [1980/1981] = Soester Beiträge 41), Soest 1981. – Derselbe, Zur Geschichte der reformierten Gemeinde in Soest, in: Inventarverzeichnisse des Stadtarchivs Soest. Bestand Nb: Reformierte Gemeinde Soest 1666–ca.1975 (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Soest 17), Soest 1992. – Derselbe, Soest und die Soester Börde in den kriegerischen Auseinandersetzungen 1543–1648, in: Widder u.a. (1995) 687-864. – Derselbe, Der Dreißigjährige Krieg in Stadt und Land – zum Beispiel in Soest/Westfalen und in der Soester Börde. Mit vielen Bildern und Dokumenten. Begleitbuch zur gleichnamigen Ausstellung des Stadtarchivs vom 13. September 1998 bis zum 31. März 1999 zur Erinnerung an den Abschluß des Westfälischen Friedens vor 350 Jahren, Soest 1998. – Kohl, Rolf Dieter, Absolutismus und städtische Selbstverwaltung. Die Stadt Soest und ihre Landesherren im 17. Jahrhundert. Diss. phil. Münster 1977. – Kohl, Wilhelm, Inventar des Stadtarchivs Soest. Bestand A. Mit einem Beitrag von Gerhard Köhn (Inventare der nichtstaatlichen Archive Westfalens NF 9), Münster 1983. – Kreissynode Soest (Hg.), Gemeindebuch 1951 der Kreissynode Soest, Essen 1951. – Löer, Ulrich, Das Archigymnasium. Von der *schola Susatensis* zum preussischen Gymnasium, in: Widder u.a. (1995) 475-522. – Michels, Hubertus, Zur Entwicklung des Hausbaus und der Wohnweisen in Soest von 1530 bis 1800, in: Wid-

stecken und die Soester Kirche als solche vorzustellen. Anschließend soll es dann um zwei Fragen gehen: 1. Wie entwickeln sich die Soester Kirche und ihre Menschen unter den Bedingungen des Dreißigjährigen Krieges? und 2. Wie erleben diese Menschen den Westfälischen Frieden und wie reagieren sie auf ihn? Zuletzt werden dann – gleichsam als Ergebnis – noch einige übergreifende Beobachtungen festgehalten.

Zunächst also die Vorbemerkungen zum politischen Rahmen:³ Das Aussterben des klevischen Herrscherhauses im März 1609 brachte die Soester in eine unangenehme Lage. Ihre Stadt, seit der gewaltsamen Lösung vom Kölner Erzbischof Mitte des 15. Jahrhunderts ein Anhängsel der Grafschaft Mark, verlor nämlich nicht nur ihren Landesherrn. Sie büßte auch den Garanten ihrer rechtlichen Sonderstellung als „Autonomiestadt“ (Heinz Schilling)⁴ ein. Dazu kam, daß die Erbfolge in den klevischen Territorien zunächst völlig ungewiß war. Zwar gab es zwei besonders aussichtsreiche Kandidaten (Pfalz-Neuburg und Brandenburg), auch der Kaiser (und damit das Haus Habsburg) verfolgten in dieser Sache aber sehr massive eigene Interessen.

Die Situation für den Soester Rat war also ausgesprochen schwierig: Sollte sich Soest dem Kaiser unterstellen und freie Reichsstadt werden? Oder sollte man seine alte Politik fortsetzen und versuchen, autonomer Stadtstaat innerhalb der Grafschaft Mark zu bleiben? Wie schon mehr-

der u.a. (1995) 295-371. – Derselbe, Städtischer Hausbau am Mittleren Hellweg. Die Entwicklung der Wohnbauten in Soest von 1150 bis 1700 (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland 94), Münster u.a. 1998 (ursprünglich: Diss. phil. Münster 1990). – Peters, Christian, Vom Wormser Edikt (1521) bis zum Augsburger Religionsfrieden (1555). Der Beitrag der Prädikanten zur Soester Stadtreformation, in: Widder u.a. (1995) 179-248. – Rothert, Hugo, Zur Kirchengeschichte der „ehrenreichen“ Stadt Soest, Gütersloh 1905. – Schäfer, Ulrich/Stangier, Thomas, Kunst und Kunsthandwerk zwischen Reformation und Säkularisierung, in: Widder u.a. (1995) 373-420. – Schmitt, Michael, Soest – Kein Bildthema für Druckgraphik und Malerei? Die Überlieferung 1581-1900, in: Widder u.a. (1995) 421-463. – Schwartz, Hubertus, Kurze Geschichte der ehemals freien Hansestadt Soest (Soester Beiträge 1), Münster 1949. – Derselbe, Soest in seinen Denkmälern. 5 Bde. (Soester Beiträge 14-17 und 20), Soest ²1977-1979 und 1961. – Derselbe, Gesammelte Aufsätze (Soester Beiträge 24), Soest 1963. – Widder, Ellen u.a. (Hgg.), Soest. Geschichte der Stadt. Bd. 3: Zwischen Bürgerstolz und Fürstenstaat. Soest in der frühen Neuzeit (Soester Beiträge 54), Soest 1995. – Widder, Ellen, Soester Wirtschaft in der frühen Neuzeit (16.-18. Jahrhundert), in: Widder u.a. (1995) 125-177.

³ Zum folgenden ausführlich Kohl (1977), Ditt (1981) sowie Jakob (1995).

⁴ Schilling, Heinz, Die Stadt in der frühen Neuzeit (Enzyklopädie deutscher Geschichte 24), München 1993, 40.

fach zuvor⁵ scheute man jedoch auch diesmal wieder den Schritt in die Reichsstandschaft und bemühte sich statt dessen, den status quo zu bewahren.

Tatsächlich schien die Rechnung des Rates dann auch zunächst aufzugehen. Im Juni 1609 wurde der Vertrag von Dortmund geschlossen. Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm von Pfalz-Neuburg und Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg traten gemeinsam das klevische Erbe an.⁶ Soest bezeugte den neuen Herren seinen Gehorsam und erhielt beruhigende Garantien. Selbst das Ansinnen der beiden Possidierenden (Rechtsnachfolger Kleves), Truppen in der Stadt zu stationieren, konnte abgewiesen werden. Mit dem Vertrag von Xanten 1614 ging die Mark und damit auch Soest offiziell an Brandenburg über. Die Autonomie der Bördestadt schien fürs erste gesichert zu sein.

Bereits 1616 wurde Soest dann aber durch die Spanier für Pfalz-Neuburg erobert. Für die selbstbewußten Städte, die noch nie eine Eroberung erlebt hatten, war dies eine traumatische Erfahrung. Selbst Hilferufe an den Kaiser blieben nun ohne jede Wirkung. Für Soest begann damit eine lange Zeit wechselnder militärischer Herrschaften. Erst 1625 gelang es den Brandenburgern, die Stadt wieder in ihren Besitz zu bringen. Der Frieden kehrte damit aber noch längst nicht wieder zurück: Während der 30er Jahre wurde Soest von einem Heerzug nach dem andern heimgesucht. Es wurde schwer zerstört und konnte sich erst wieder erholen, nachdem es sich durch hohe Kontributionszahlungen an die Kriegführenden von allen neuerlichen Einquartierungen freigekauft hatte.

Schon während der 40er Jahre hatten die Brandenburger aber insgeheim die rechtliche Stellung der Stadt überprüfen lassen. Ihre Sonderrolle innerhalb der Grafschaft Mark war ihnen ein Dorn im Auge. In einem zähen, erst 1663 beendeten Prozeß erwies sich die Soester Rechtsposition aber als kaum zu erschüttern. Auch in der Folge konnte sich die Stadt daher einer nahezu uneingeschränkten Ausübung ihrer alten Privilegien erfreuen. Erst mit dem Beginn des 18. Jahrhunderts erfolgte dann ein deutlicher Umschwung. Der preußische Staat war auf die Dauer nicht gewillt, sich mit der Existenz eines selbständigen Stadtstaates auf seinem Territorium abzufinden. Mit Friedrich II. fand die „Soester Freiheit“ ein rasches Ende. Soest sank zu einer preußischen Landstadt herab.

⁵ Vgl. dazu zuletzt Günther (1995) 38.

⁶ Köhn (1998) 18 (Portraits).

I. Die Soester Kirche

Die Soester hatten die Reformation ohne ihren Landesherrn, ja gegen dessen Willen eingeführt und bereits Anfang 1532 eine eigene Kirchenordnung erlassen. Der erste Inspektor (Superintendent) war ihnen durch Martin Luther vermittelt worden. Beim Aufbau des Gymnasiums hatte Philipp Melanchthon mitgewirkt. Tatsächlich hatte sich das lutherische Bekenntnis dann auch rasch durchgesetzt. Soest trieb eine selbständige Religionspolitik und verhandelte schon früh mit dem Schmalkaldischen Bund.⁷

Das Interim von 1548 setzte all dem dann aber zunächst ein Ende. Es kam zu einer massiven Rekatholisierung (u.a. durch Johannes Groppler). Die Kirchenordnung wurde aufgehoben und die gesamte Geistlichkeit aus der Stadt gewiesen.

Der Wiederaufbau der lutherischen Kirche Soests begann zwar schon 1552, er war aber zunächst äußerst schwierig. Erst nach dem Augsburger Religionsfrieden (1555) setzte sich der Rat über das Patronat des Stiftskapitels St. Patrocli hinweg und gab schrittweise alle Kirchen an die evangelischen Gemeinden zurück.⁸ Den katholischen Soestern blieben fortan nur noch die beiden Bettelklöster (Dominikaner/Franziskanerminoriten) sowie das in städtischem Besitz befindliche Langschiff von St. Patrocli. Auch letzteres ging aber 1574 an die Lutheraner über und war fortan Predigtstätte des Inspektors.

In der Folgezeit baute der Rat seine Herrschaft über die Soester Kirche immer weiter aus. Er fungierte nun ganz bewußt als Summepiscopus. Schon bald verlieh er diesem Anspruch auch architektonischen Ausdruck. Er ließ nämlich ein repräsentatives Schulgebäude errichten, an dessen Dachtürmchen die Worte prangten: „Erhalt uns Herr bei deinem Wort // Und steur des Papsts und Türken Mord“.⁹

Dennoch blieb die Soester Kirche noch lange strukturschwach und störanfällig. Hier wirkte sich das Fehlen einer Kirchenordnung aus. Erst als man 1573 erstmals nach dem Interim wieder einen Inspektor berief,

⁷ Peters, Christian, Städtische Selbstbehauptung und Bündnisfrage. Die Verhandlungen der Stadt Soest mit dem Schmalkaldischen Bund (1536/37), in: JWK 84 (1990) 79-95.

⁸ Zur Einführung der Reformation im Kloster St. Walburgis (1568) vgl. Loer, Ulrich, Stadt und Frauenkloster während der Reformation. Das Reformationsgeschehen im St. Walburgiskloster zu Soest, in: SZ 94 (1982) 33-54. „Erst 1570 war auch die letzte Bördekirche wieder mit einem lutherischen Prediger besetzt“. Köhn (1998) 9.

⁹ Löer, Ulrich/Mais, Hans Werner, Das Gymnasialgebäude des Archigymnasiums zu Soest 1570-1821, in: SZ 102 (1990) 45-61. Zur wechselvollen Geschichte dieser Inschrift: Richter, Gerhard, Zur Geschichtsschreibung des Archigymnasiums, in: SZ 72 (1959) 30-42, hier 33-37.

konsolidierten sich die Verhältnisse. Schon bald traten die Soester Pfarrer ihrem Summepiskopus sehr viel selbstbewußter gegenüber.¹⁰

Währenddessen erlebte die Stadt eine wirtschaftliche Blüte. Diese schlug sich auch in einem Baumboom nieder.¹¹ Quelle des Reichtums war die Waffenproduktion für den Spanisch-niederländischen Krieg.¹² Am Ende des Jahrhunderts bot Soest einen durchaus stattlichen Anblick. Dies belegen die beiden Darstellungen in Band 3 (1581) und Band 4 (1588) des Braun/Hogenbergschen Städtebuches „Civitates orbis terrarum“. Die ältere dieser beiden Darstellungen trägt sogar die Überschrift: „Susatum civitas fere inter Westphalicas maxima, et opulentissima“. ¹³

Wie aber sah zu dieser Zeit die Soester Kirche aus? – Das dem Rat unterstellte Kirchenwesen umfaßte 16 Gemeinden (6 in der Stadt,¹⁴ 10 in der Börde,¹⁵ dazu kam seit 1568 auch noch das Stift St. Walburgis). Sein Gebiet war zu dreiviertel kurkölnisch umschlossen, bildete also eine konfessionelle Insel. In Gestalt des Patroclistiftes und der beiden Bettelklöster war Kurköln aber auch in der Stadt selbst präsent. Höchste Instanz in der Soester Kirche war der Rat. Er entschied über alle Fragen der Kirchenordnung, stellte die Pfarrer ein und bestimmte die Höhe ihrer Gehälter. Außerdem befahl er über die Lohnherren der Gemeinden, die ihm jährlich Rechnung zu legen hatten. An der Spitze der kirchlichen Organisation stand der Inspektor. Er hatte die Aufsicht über die Pfarrer und die Lehrer des Gymnasiums. Außerdem führte er den Vorsitz in den beiden geistlichen Ministerien, dem Ministerium urbanum (als Zusammenschluß der Stadtpfarrer) und dem Ministerium suburbanum (als Zusammenschluß der Bördepfarrer).

¹⁰ Diese gewandelte Situation spiegelt z.B. das Epitaph des Paulipfarrers Thomas Schwartz (gest. 1580; Bauks [1990] 466 [Nr. 5769]). In der Frieszone erscheint hier Ps 119, der Mottovers der CA. Schäfer/Stangier (1995) 383f und 467 (Abb. 3).

¹¹ Widder (1995) 137. Michels (1995) 297. Derselbe (1998) 17, 65 und 160.

¹² Ditt (1981) 58. Jakob (1995) 289.

¹³ Jakob, aaO 271 f. Schmitt (1995) 429 ff. Ähnlich auch noch in der deutschen Ausgabe von 1590. Jakob, aaO 272 f. Das Faktum ihrer doppelten Darstellung rückt die Stadt Soest in einen kleinen Kreis illustrier Städte: Jerusalem, Rom und Nürnberg. Zum Vergleich: Köln, Frankfurt am Main und Paris sind im gesamten Werk (6 Bände) mit nur jeweils einer Abbildung vertreten. Schmitt, aaO 431 f.

¹⁴ St. Petri, St. Georgii, St. Mariae zur Wiese, St. Mariae zur Höhe (Hohne), St. Thomae und St. Pauli.

¹⁵ Dinker, Wëlver, Borgeln, Schwefe, Ostönnen, Meiningsen, Neuengeseke, Lohne, Sassendorf und Weslarn.

Da sie seit 1549 ohne Kirchenordnung war, mußte sich die Soester Kirche lange mit partiellen Ordnungen des Rates behelfen.¹⁶ Auch der 1573 eingesetzte erste Inspektor nach dem Interim, Simon Musaeus,¹⁷ konnte diesen Zustand nicht überwinden.¹⁸ Dafür gelang es ihm aber, den Kontakt zum lutherischen Konkordienwerk herzustellen.¹⁹ 1577 unterschrieben vier Soester Pfarrer die Epitome der Konkordienformel. Auf diese Weise erschien Soest schon bald auch in den Unterschriftenlisten des deutschen Konkordienbuches (1580).²⁰

II. Die Soester Kirche und der Krieg

Am 21. März 1609 erreichte die Soester die Nachricht vom Tode Johann Wilhelms von Kleve.²¹ Wie die Quellen belegen, reagierten sie zunächst aufrichtig bestürzt. Der Rat ließ die Glocken läuten und Trauergottesdienste halten. Nachdrücklich rief er seine Untertanen auf, Gott zu bitten, der Stadt „wiederumb einen frommen, gott[ge]fälligen und

¹⁶ Z.B.: Pfarrer-Ordnung von 1554 f. Deus, Soester Recht 5, 684 f. Schützen-Ordnung von 1561. Deus, aaO 687 f. Brautlaufs-Ordnung von 1571. Deus, aaO 690 f. Armen-Ordnung (nach 1570/1575). Deus, aaO 695-700.

¹⁷ Bauks (1980) 348 (Nr. 4359).

¹⁸ Anfang 1574: Musaeus versucht, die Wolfenbütteler Kirchenordnung von 1569 in Soest einzuführen. Der Rat will aber keine fremde Ordnung. Ende 1574: Musaeus verfaßt Gravamina zur Soester Kirchenordnung von 1532, legt damit aber faktisch eine neue Ordnung vor. Deus, Soester Recht 5, 700-728. Der Rat verweigert die Ratifizierung. Das Lavieren mit partiellen Ordnungen setzt sich fort. Z.B.: Schul-Ordnung von 1576/1578. Deus, aaO 731-733. Prediger-Artikel von 1581. Deus, aaO 734 f. Taufzeugen-Ordnung von 1583. Deus, aaO 738. Artikel wegen der Unzucht von 1593. Deus, aaO 760 f. Reformation der Schulen von 1596. Deus, aaO 763-787. Ordnungen der Brautköste von 1604 und 1608. Deus, aaO 805-808 und 826.

¹⁹ Dies war insofern einfacher, als der Rat auch schon bisher streng anticalvinistisch votiert hatte: 1566: Der Rektor des Gymnasiums wird wegen calvinisierender Lehre entlassen. Löer (1995) 477. 1575: Der Rektor des Gymnasiums wird des Calvinismus bezichtigt. Verbot des Verkaufs calvinistischer Bücher in Soest. Die Schüler sollen von den Schriften Calvins, Zwinglis und Bezas ferngehalten werden. Deus, aaO 493. Vgl. dazu auch bereits Heutger (1969) 7. 1582 ff.: Die Truchsessischen Wirren bestärken die Soester in ihrer anticalvinistischen Ausrichtung. Köhn (1998) 12. Während des Freiheitskampfes der Niederlande wird die Börde wiederholt durch staatliche Streifscharen heimgesucht. Günther (1995) 41 f.

²⁰ Der Rat selbst hielt sich aber zunächst noch zurück: Prediger-Artikel von 1581 (Notstandsgesetzgebung des Rates. Alleinentscheidungsrecht in allen Konfliktfällen zwischen den Predigern). Deus, Soester Recht 5, 734 f. 1590: Articul, darüber sich ministerium vereinbahret und welche, wer ordiniert oder ins ministerium recipiert werden wollen, annehmen müssen. Sta Soest Bestand A 6156b Bl. 137-140. Corpus Doctrinae von 1593. Deus, aaO 747-759. 1594 gingen die Soester Pfarrer geschlossen zum Konkordienbuch über. Zur weiteren Entwicklung ausführlich unten.

²¹ Köhn (1998) 17 (Portrait).

gnädigen Landesherrn“ zu schenken.²² Rasch sah das Leben der Soester nun anders aus, denn der Rat traf Vorsichtsmaßnahmen: Er warb fremde Söldner, ließ die Bauern mustern und die Tore mit doppelten Posten besetzen. Die Bürger mußten Vorräte anlegen und die Wirte ihre auswärtigen Gäste im Auge behalten.²³

Auch im Raum der Kirche wurden Sicherungsmaßnahmen ergriffen. Der Rat ließ eine neue Kirchenordnung erstellen. Schon im Mai lag ein ausgearbeiteter Text vor.²⁴ Er sprach im Namen des Rates, umfaßte 14 Artikel und war das Werk einer gemischtbesetzten Kommission.

Wie ihrer Vorrede zu entnehmen war, sollte die neue Ordnung vor allem der Eintracht unter den Soester Pfarrern dienen. Sie beanspruchte, die Soester Rechtstraditionen zu wahren, sollte aber zusätzlich auch noch „a facultate theologica einer trefflichen universität [...] revidiret und approbiret“ werden.²⁵

Artikel 1 umriß die Lehrgrundlagen der Soester Kirche. Als deren Bekenntnisschriften sollten demnach gelten: das Alte und das Neue Testament, die vier altkirchlichen Bekenntnisse,²⁶ die CA invariata (verstanden als ein Text Luthers, nicht Melanchthons!), deren Apologie, die Schmalkaldischen Artikel, die Katechismen Luthers, die Konkordienformel, die Apologie des Konkordienbuches und der sogenannte „historische Bericht vom Sakrament-Streit“. Das war ein kaum zu überbietendes konkordienlutherisches Maximalprogramm.

Die Artikel 2–4 befaßten sich mit dem Predigtendienst, dem Katechismus und den liturgischen Formen. Alle Predigten sollten schriftlich ausgearbeitet werden, damit sie später eingesehen werden konnten. Jeder Bördepfarrer hatte einmal im Jahr eine Probepredigt in St. Petri zu halten. Anschließend war dem Inspektor sowie zwei der Soester Stadtpfarrer Rede und Antwort zu stehen, doch sollte dabei „fraterne“ verfahren werden, „denn wir keinen wollen, als wenn er noch ein Schülerjung[e] wäre, verhudelt haben“.²⁷ Als Katechismus für Kirche und Schule war allein der Kleine Katechismus Luthers vorgesehen. Er wurde deutlich als Laiendogmatik begriffen. Die liturgischen Formen sollten zwar nur als „Mitteldinge“ gelten, sie wurden dann aber doch „zu Verhütung Argernis und Zweispalts“ sehr präzise dargestellt.²⁸

²² Kohl (1977) 92 f.

²³ Köhn (1995) 741.

²⁴ Heutger (1969) 94. Deus, Typoskript, 2-33.

²⁵ Deus, aaO 6.

²⁶ D.h. das Apostolicum, das Nicaeno-Constantinopolitanum, das Athanasianum und das Chalcedonense.

²⁷ Deus, aaO 11.

²⁸ Deus, aaO 13.

Die Artikel 5–7 widmeten sich der Taufe, dem Abendmahl und der Beichte. Die Taufliturgie war im Wortlaut fixiert. Dies galt auch für die Taufvermahnung. Sonderlehren der Pfarrer oder polemische Ausfälle (etwa bei der in Soest üblichen Taufe katholischer Kinder durch die lutherischen Geistlichen) waren damit von vornherein ausgeschlossen. Der Exorzismus bei der Taufe wurde zwar grundsätzlich bejaht. Nach dem Vorbild der „oberlandische[n] Kirchen“ (Württemberg) konnte er aber auch entfallen, „doch mit der Condition, daß wenn die Sacramentierer, da Gott für sei, einreißen mit ihren Schwärme und suchten per abrogationem exorcismi Introduction ihrer Schwärmerie und gedächten hiedurch unse[re] wahre Religion in Contemptum zu setzen und so Libertatem Christianam zu attentieren, so sollen unsere Prediger den Exorcismum defendieren und gebrauchen“.²⁹ Das Formular der Abendmahlsfeier war der Wittenberger Kirchenordnung entnommen und enthielt wichtige Aussagen zu Realpräsenz und Ubiquität. Dabei wurde deutlich auf die Tübinger Christologie rekurriert.³⁰ Gegenüber der von den Calvinisten gelehrtten doppelten Prädestination hob man ganz auf den Nutzen des Sakraments für den Gläubigen ab. Allerdings war der neuen Ordnung auch ein langer Katalog mit Fragen zur Selbstprüfung vor dem Empfang des Abendmahls beigegeben.

Die Artikel 8 und 9 beschrieben die kirchlichen Strukturen und die Ordinationspraxis. Zentrales Organ der Soester Kirche sollte demnach das vom Inspektor geleitete, allmonatlich tagende Ministerium urbanum sein. Dagegen war das Ministerium suburbanum deutlich abgewertet. Es sollte nur noch zweimal im Jahr zusammentreten. Faktisch lief dies auf eine Herrschaft der Stadt über das Land hinaus: Ausdrücklich wurde den Stadtpfarrern dann auch das Recht eingeräumt, jedem Landpfarrer eine beliebige „quaestio theologica“ vorzulegen. Damit wurde hier neben den regelmäßigen Visitationen des Inspektors ein selbständiges zweites Kontrollinstrument eingeführt. Der Inspektor sollte zugleich Ordinator sein. Dies war wichtig, denn nach Möglichkeit sollten künftig nur noch solche Personen in ein Pfarramt kommen, die auch in Soest ordiniert worden waren. In Zweifelsfällen mußte die Ordination eben wiederholt werden. Angestrebt war also ein straff hierarchischer, in sich abgeschlossener Kirchenkörper von bischöflicher, ja, letztlich sogar erzbischöflicher Struktur (Inspektor = Erzbischof/Stadtpfarrer = Bischöfe/Landpfarrer = Pfarrgeistlichkeit).

²⁹ Deus, aaO 21 f.

³⁰ Es hieß hier nämlich, Christus sei „auch nach seiner menschlichen Natur [...] allmächtig und allenthalben zugegen [...] wegen der persönlichen Vereinigung mit der Gottheit“: Deus, aaO 23.

Die Artikel 10–14 hatten sehr gemischten Charakter. Sie regelten die Amtspflichten der Küster, bestätigten die Soester Schulordnung von 1596³¹ und kündigten die Einrichtung eines gemischtbesetzten Konsistoriums (Ehegerichts) nach kursächsischem Vorbild an. Dazu kamen Vorschriften für das Bestattungswesen. So sollten z.B. „Unordentliche und Nicht-lutherische“ fortan „ohn Gelüden und anderen Cerimonien“ zu Grabe getragen werden. Wie eine Appendix zeigt, war man sich der Vorläufigkeit seiner Regelungen durchaus bewußt. In Streitfragen sollten deshalb auch die Wittenbergische oder die Kursächsische Kirchenordnung zu Rate gezogen werden.

Die neue Ordnung war aus der Krise des Frühjahrs 1609 geboren und neigte deutlich zur Überreglementierung. Faktisch trug sie aber doch dazu bei, daß der Rat und seine Kirche enger aneinander rückten.³² Selbst als die beiden Possidierenden ihren klevischen Untertanen kurz darauf religiöse Toleranz versprachen,³³ änderte sich hieran wenig. In Soest blieb man nämlich auch weiterhin mißtrauisch.³⁴

Seit 1611 tagte das Ministerium urbanum in einem besonderen Saal im südwestlichen Teil der Ratskirche St. Petri. Hier wurde auch die in der Kirchenordnung von 1609 ebenfalls geforderte, neue Ministerialbibliothek aufgestellt. Das Ensemble war stattlich. An den Wänden prangten schon bald die Bilder großer Theologen, aber auch früherer Soester Pfarrer.³⁵

Der im Sommer 1613 erfolgende Konfessionswechsel der beiden Possidierenden löste dann erneut Krisenstimmung aus:³⁶ Die lutherische Stadt sah sich nun gleichsam zwischen Scylla und Charybdis: Hier der reformierte Brandenburger, dort der katholische Pfalz-Neuburger. Bitter vermerkte ein Chronist zum Religionswechsel des Pfalzgrafen, dieser habe „gar keine Theologische[n] rationes gehabt, von seiner religion zu treten“. Es sei ihm nur darum gegangen, „der Papisten gewalt, und ihren grossen anhang auff seine seiten zu bringen“. In alledem sei überdies der Einfluß der Jesuiten zu spüren.³⁷

³¹ Deus, Soester Recht 5, 763-787.

³² 1610 Januar: Vergatterung der mit ihren Hofen angetretenen lutherischen Geistlichen im Rathausinnenhof. 1611 November/Dezember: Steuerliche Erfassung der Geistlichen. Köhn (1995) 742 und 745.

³³ Köhn, aaO 741.

³⁴ 1610 Mai: Mehrere Bettage für die Erhaltung des Friedens (vor dem Hintergrund der sogenannten „Rietbergischen Wirren“). Kohl (1977) 105. Günther (1995) 47. Köhn (1998) 19.

³⁵ Rothert (1905) 156. Rupprecht, Hans, Die Merckelbachs im Dienste der Stadt Soest von 1563 bis 1661, in: SZ 81 (1969) 58-78, hier 71.

³⁶ Günther (1995) 48. Köhn (1995) 747.

³⁷ Sta Soest Bestand A HS 15 Bl. 525. Rothert (1905) 128.

Die Bitternis kam nicht von ungefähr. Auch in Soest hatte das Vordringen des Katholizismus im Reich nämlich mittlerweile zu einer Verschärfung des konfessionellen Gegensatzes geführt: 1608 waren aus dem kurkölnischen Umland mehrere Priester nach Soest gekommen. Sie hatten versucht, die Parochialrechte an St. Patrocli zurückzuerobern, waren aber, nachdem sie nächtliche Taufen vollzogen hatten, von Schülern des Gymnasiums verprügelt und anschließend, wie vom Ministerium gefordert, aus der Stadt gewiesen worden. 1612 war es zu heimlichen Messen im Kapitelhaus von St. Patrocli gekommen. Die Stiftsherren hatten sich der benachbarten Nikolaikapelle bemächtigt und dort dreimal täglich das „Ave Maria“ läuten lassen.³⁸

Noch 1613 brach dann auch ein Streit um die Wiederbesetzung des seit 1612 vakanten Propststuhles an St. Patrocli aus. Zwar war dieses Amt infolge der Religionspolitik des Rates nach und nach immer bedeutungsloser geworden (der letzte Inhaber hatte es daher auch freiwillig geräumt), nun aber entwickelte es sich zu einem Zankapfel der Possidierenden, die je für sich das Besetzungsrecht beanspruchten. Und natürlich hatte jede Seite ihren Wunschkandidaten, der mit aller Macht durchgesetzt werden sollte.³⁹

Im April 1614 trafen beide Pröpste in Begleitung bewaffneter Anhänger in der Stadt ein. Der Rat billigte ein gemeinsames Sendgericht, die Pröpste konnten sich aber nicht über den Vorsitz einigen, was zu tumultartigen Szenen in St. Patrocli führte. Am Ende wurden beide Gruppen aus der Stadt gewiesen.⁴⁰

Parallel zu diesen Streitigkeiten kam es zu einer verstärkten Agitation der Soester Bettelorden. Der Thomaepfarrer Johannes Schwartz,⁴¹ eine Leitfigur der Soester Kirche, wurde von einem Minoriten öffentlich als „Claëß nar“ beschimpft. Schwartz reagierte mit den Worten: „Non audet stygius Pluto tentare, quod audet effrenis monachus“ („Der Gott der Unterwelt wagt nicht, was ein zuchtloser Mönch wagt“). Auch diesmal wurde der Konflikt wieder durch Ausweisung „gelöst“.⁴²

Im Mai 1614 nahm der Konflikt der Possidierenden dann immer bedrohlichere Formen an.⁴³ Zwar versicherten beide, jeden bei seiner Reli-

³⁸ Rothert, aaO 128.

³⁹ Kohl (1977) 132 f.

⁴⁰ Kohl, aaO 136. Der Streit dauerte auch danach noch viele Jahre an. Er endete erst mit dem Tode des brandenburgischen Kandidaten (Oktober 1621). Kohl, aaO 188.

⁴¹ Heutger (1969) 167 (Literatur; Schriftenverzeichnis). Schwartz, Denkmäler 2, 174 und 177 (Ölportrait). Bauks (1980) 466 (Nr. 5770).

⁴² Kohl (1977) 133.

⁴³ 1614 Mai 25: Der Pfalzgraf macht seinen Übertritt zum Katholizismus offiziell. Sta Soest Bestand A IIS 15 Bl. 529.

gion belassen zu wollen.⁴⁴ Zumindest im Blick auf den Pfalzgrafen hielt man dies in Soest aber für eine Lüge und vermerkte daher besorgt: „Ist doch solches nicht zu glauben, den[n = weil] es wider seinen glauben, und [er] will nur eine weile temporisiren“.⁴⁵ Umgehend wurden wieder Bußgottesdienste angesetzt, in denen für die Erhaltung der Soester Kirche gebetet werden sollte.⁴⁶

Nun, da die Bedrohung ihres Kirchenwesens immer massivere Formen annahm, reagierten auch die Soester Pfarrer und schlossen sich zu einer „Union“ zusammen. Deren wesentliche Inhalte waren das Bekenntnis zum Konkordienbuch sowie die Verpflichtung zur Eintracht. Man versprach, das Strafamt umsichtiger zu üben und bei Streitfällen die Vermittlung des Inspektors anzurufen. Kanzelpolemik sollte nach Möglichkeit ganz unterbleiben und Streitsachen nicht durch private Korrespondenzen nach außen getragen werden.⁴⁷

In der Zwischenzeit bemächtigte sich Brandenburg fast aller festen Plätze in der Mark. Die Pfalz eroberte Wesel.⁴⁸ Die Soester hörten es mit großer Sorge. Noch am 17. September setzte der Rat drei besondere Bußtage an. Eine von allen Kanzeln verlesene Sonderschatzung machte auch dem letzten klar, wie nahe der Krieg war.⁴⁹

Doch es kam noch einmal anders. Im November 1614 wurde der Vertrag von Xanten geschlossen. Soest galt fortan als neutral.⁵⁰ Damit schien die Kriegsgefahr gebannt zu sein. Plünderungen von Bördekirchen durch (mit den Brandenburgern verbündete) niederländische Streifscharen zeigten aber schnell, daß die in Xanten ausgesprochene Neutralität eine allenfalls theoretische war.⁵¹ Der Krieg machte lediglich Pause. Zwei Jahre später stand er endgültig vor den Toren Soests.

Ausgerechnet am Karfreitag des Jahres 1616 traf das seit langem Befürchtete dann ein: Soest, das auf Befehl der brandenburgischen Regie-

⁴⁴ 1614 Mai 19/29: Edikt Markgraf Georg Wilhelms von Brandenburg, kurfürstlichen Statthalters in den kleve-jülich-bergischen Ländern, betr. Erhalt des Religionszustandes in statu quo. Sta Soest Bestand A 743. 1624 Juni 24: Der Pfalzgraf verspricht, jedermann bei seiner Religion belassen zu wollen. Sta Soest Bestand A HS 15 Bl. 523.

⁴⁵ Sta Soest Bestand A HS 15 Bl. 526.

⁴⁶ Kohl (1977) 138 f.

⁴⁷ Der vom Rat gebilligte Unionstext sollte auch in Zukunft von allen Soester Pfarrern unterzeichnet werden. Sta Soest Bestand A 6350. Sta Soest Bestand A HS 26 Bl. 204-207.

⁴⁸ Kohl (1977) 142-144. Vgl. dazu auch 1615 Februar 9: Spendenbitte der lutherischen Gemeinde in Wesel. Sta Soest Bestand A HS 15 Bl. 590.

⁴⁹ Köhn (1995) 748 und 750.

⁵⁰ Rother (1905) 129. Köhn (1998) 23-26 (Reproduktionen der damals ausgestellten Schutzbriefe) und 140 f. (Übertragungen der Texte).

⁵¹ Vgl. dazu Kohl (1977) 145. Günther (1995) 49. Köhn (1995) 751 ff.

rung kaum noch eigenes Militär unterhalten durfte, wurde durch ein spanisches Heer im Dienste des Pfalzgrafen erobert.⁵² Zwar versprach der Oberkommandierende der Spanier, Graf Heinrich von dem Berge,⁵³ die Soester Kirchen und Schulen unangetastet zu lassen.⁵⁴ Bereits im Juni verlangte er aber die Wiedereinrichtung katholischer Predigt im Minoriten- und im Dominikanerkloster sowie in St. Patrocli. Auch das bisher gemischtbesetzte Kloster St. Walburgis sollte wieder rein katholisch werden.⁵⁵

Der Soester Magistrat indes sträubte sich. Er befürchtete Unruhen in der Stadt und erinnerte den Eroberer an seine Zusagen. Daraufhin drohte von dem Berge mit Gewalt und zwang den Rat, den Soester Katholiken das Langhaus von St. Patrocli zu öffnen. Es war seit 1574 Predigtstätte des lutherischen Inspektors gewesen, sollte nun aber wieder katholische Pfarrkirche werden.

Die Reaktion der lutherischen Bevölkerung Soests ließ nicht lange auf sich warten: Bereits wenige Tage nach der Wiederaufnahme des katholischen Gottesdienstes in St. Patrocli drangen Bürger in die Kirche ein, störten eine Messe und vertrieben den sie zelebrierenden Priester unter wüsten Beschimpfungen vom Altar.⁵⁶ Der erboste Graf wollte die Stadt daraufhin mit zusätzlichen Truppen belegen. Dies konnte zwar verhindert werden. Bürgermeister und Rat mußten sich im Gegenzug aber urkundlich dazu verpflichten, „das integrum Exercitium Catholischer Religion“ in St. Patrocli und den beiden Ordensklöstern fortan nicht nur hinzunehmen, sondern auch notfalls zu schützen. Bei neuerlichen Übergriffen durften von dem Berge oder seine Nachfolger ihr gesamtes Privatvermögen einziehen.⁵⁷

⁵² Köhn (1998) 34-37 (Reproduktionen der wichtigsten der diese Eroberung betreffenden Schriftstücke) und 141 f. (Übertragungen der Texte).

⁵³ Köhn, aaO 30 (Portrait).

⁵⁴ Kohl (1977) 149, 159 und 162. Köhn (1995) 757.

⁵⁵ St. Walburgis hatte 1568 die Reformation eingeführt und besaß seitdem einen eigenen Pfarrer. Es gab aber auch weiterhin katholische Insassinnen, die die Gottesdienste im nahen Dominikanerkloster (Brüderstraße) besuchten. Rothert (1905) 130. Schwartz, Denkmäler 2, 17. Löer (1982).

⁵⁶ Sta Soest Bestand A HS 24 Bl. 420. Kohl (1977) 165. Günther (1995) 51. Köhn (1995) 758.

⁵⁷ Sta Soest Bestand A 6601. Sta Soest Bestand A HS 15 Bl. 592. Im Gegenzug begannen nun auch einige Angehörige der spanischen Garnison, die lutherischen Gottesdienste zu stören. Erst ein Machtwort von dem Berge setzte dem ein Ende. Kohl, aaO 165 f. Als weitere Kompensation stiftete der Rat der Soester Minoritenkirche vier neue Glasfenster. Dies geschah aber nicht ganz uneigennützig: Die Klosterkirche blieb nämlich auch weiterhin Grablege mehrerer evangelisch gewordener Patrizierfamilien (z.B. Klepping, Cubach, Dael, Vogt). Schwartz, Denkmäler 3, 29.

Im Schatten dieser für die Soester demütigenden Vereinbarung kam es nun auch in der Börde zu gegenreformatorischen Aktivitäten. Sie betrafen das seit 1570 gemischtbelegte Dominikanerinnenkloster Paradiese, wo man den lutherischen Jungfern ihre Renten und Gefälle strittig machte. Da der Rat nicht eingreifen konnte, wandte er sich an die brandenburgische Regierung, die den Spaniern dann auch prompt jeden Eingriff in die inneren Angelegenheiten des Hauses untersagte.⁵⁸

Angesichts der auch weiterhin starken Präsenz Brandenburgs in der Börde konzentrierten sich die gegenreformatorischen Aktivitäten schon bald wieder ganz auf die Stadt: Im Februar 1617 kam es zum Versuch einer gewaltsamen Rekatholisierung des Augustinerinnenklosters St. Walburgis. Gedeckt durch den Pfalzgrafen und im Auftrag des Kölner Erzbischofs forderten der Werler Offizial Adolf Pempelfurth und der erst seit kurzem an der (nunmehr katholischen) Münsterkirche wirkende Prediger Johann von Buldern die Jungfern auf, der lutherischen Lehre abzusagen und sich in der „Römischen Catholischen Religion unterweisen [zu] laßen“.⁵⁹ Die hierdurch ausgelösten Unruhen brachten den Rat erneut in eine schwierige Situation. Zwar konnte er den lutherischen Pfarrern die Kanzelpolemik untersagen. Von Buldern selbst ließ sich auf diese Weise aber nicht zum Schweigen bringen.⁶⁰

Im Sommer 1617 erreichten die Versuche Pfalz-Neuburgs, die Stellung der lutherischen Soester Kirche zu erschüttern und die Stadt mit Hilfe Kurkölns zu rekatholisieren, dann ihren Höhepunkt.⁶¹ Aufgestachelt durch die Soester Minoriten versuchte man, den bereits 1614 attackierten Thomaepfarrer Johannes Schwartz aus seinem Amt zu drängen. Schwartz wurde verwarnet, sich der öffentlichen Hetze und aller „Famosbüchlein“ (Schmähschriften) gegen den Bischof von Paderborn zu enthalten.⁶² Andernfalls habe er, so der Pfalzgraf, mit „abschaffung seiner Person“ zu rechnen. Schwartz, hinter dem fast die gesamte Stadt stand, konnte sich jedoch behaupten und die gegen ihn erhobenen Vorwürfe entkräften.⁶³

⁵⁸ Rothert (1905) 140. Koske, Marga, Zur Geschichte des ehemaligen Klosters/Stifts Paradiese, SZ 101 (1989) 127-168, hier 145 ff. Günther (1995) 51. Auch der zur Zurückhaltung gezwungene Soester Rat tat das Seine, um dem Kloster zu helfen: Er sprach eine 50%ige Steuerbefreiung aus. Köhn (1995) 759.

⁵⁹ Kohl (1977) 171 und 174. Günther (1995) 52.

⁶⁰ Sta Soest Bestand A HS 15 Bl. 593. Immerhin ging der Rat aber doch so weit, den lutherischen Soestern den Besuch der Predigten von Bulderns zu verbieten („ad vitandum dissidium et odium“).

⁶¹ Vgl. dazu auch die parallelen Vorgänge in Paderborn. Sta Soest Bestand A 6117.

⁶² Rothert (1905) 129. Heutger (1969) 63 f.

⁶³ Er verwies auf die Friedfertigkeit der Lutheraner in Soest. So habe man z.B. noch vor kurzem für den erkrankten Erzbischof von Köln gebetet. Der Rat bestrafe

Daraufhin versuchte von Buldern, zumindest einen Teil der seit der Reformation leerstehenden Soester Kapellen für das katholische Bekenntnis zurückzugewinnen. Er begann mit Meßfeiern in der Kapelle auf dem Jakobitor,⁶⁴ „darinnen“, so eine Soester Quelle, „über menschen gedennen kein Gottesdienst verrichtet“. Das Beispiel machte Schule: Anfang Juli kamen 40 katholische Priester aus dem kurkölnischen Umland nach Soest. Sie besetzten mehrere der innerstädtischen Kapellen und versuchten, die Bürger in öffentlichen Predigten zur Abkehr vom Luthertum zu bewegen. Im Schatten dieses Vorstoßes flammte auch der alte Streit um den konfessionellen Status von St. Walburgis wieder auf. Ende Juli mußte der Rat die Wiederherstellung des katholischen Gottesdienstes in der Stiftskirche hinnehmen.⁶⁵ Auch diesmal blieb den Soestern nur der Hilferuf an die Adresse Brandenburgs. Es reagierte sofort und entsandte den klevischen Hofrat Wilhelm von Hatzfelt, der von Buldern und seinen Freunden jede Neuerung in St. Walburgis untersagte. Hielten sich diese nicht daran, hatten sie mit ihrer sofortigen Inhaftierung zu rechnen. Tatsächlich zogen sich die Priester dann auch in das Kapitelhaus von St. Patrocli zurück. Von Buldern indes schwor den Soestern Rache: Er werde nicht eher ruhen, bis die spanische Garnison in der Stadt von 300 auf 3 000 Mann erhöht worden sei.⁶⁶

Dies war der Hintergrund, vor dem die lutherischen Gemeinden Soests am 31. Oktober 1617 das hundertjährige Reformationsjubiläum feierten. Das Jubiläum war ein großes Ereignis: In St. Petri und im Gymnasium waren Blumen gestreut.⁶⁷ Beim zentralen Festgottesdienst in St. Petri erklang eine neue Orgel.⁶⁸ Die Predigt hielt der Thomaepfarrer Johannes Schwartz.

Wie an vielen andern Orten Deutschlands führte das Reformationsjubiläum auch in Soest zu einem deutlichen Erstarren des lutherischen Selbstbewußtseins. Man intensivierte den Ausbau der Ministerialbiblio-

Übergriffe auf das Minoritenkloster und habe auch selbst einige katholische Mitglieder. Von einer Unterdrückung der Altgläubigen in Soest könne also nicht die Rede sein. Rothert (1905) 128 f. Kohl (1977) 175.

⁶⁴ Schwartz, Denkmäler 3, 157 f.

⁶⁵ Kohl (1977) 175-177.

⁶⁶ Von Buldern blieb danach zwar noch in Soest, er wurde aber bereits im September abberufen. Kohl (1977) 178. 1617 Anfang Oktober: Denunziation des Magistrates bei Graf Heinrich von dem Berge (im Hintergrund stehen ältere Reibereien zwischen Bürgern und Besatzungssoldaten). Folge: Die Soester werden gezwungen, jenes Papier zu erneuern, mit dem sich Bürgermeister und Rat ein Jahr zuvor verpflichtet hatten, den Bestand des Katholizismus in Soest zu garantieren. Kohl, aaO 181.

⁶⁷ Rothert (1905) 160. Köhn (1995) 760.

⁶⁸ Schwartz, Denkmäler 2, 91. Schäfer/Stangier (1995) 398.

thek⁶⁹ und veranstaltete eine Kollekte für die lutherischen Gemeinden im Herzogtum Kleve.⁷⁰ Außerdem ließ man die Schüler des Gymnasiums künftig öffentlich durch den Inspektor examinieren und „ad diligentiam et pietatem“ ermuntern.⁷¹

Im Rat sah man dieses neue Selbstbewußtsein aber nicht nur mit Freuden. Obwohl man das Ministerium streng vermahnt hatte, kam es nun nämlich wiederholt zu Angriffen auf das mehrheitlich katholische Militär. Im März 1618 mußte man dann sogar erfahren, daß Andreas Lonner,⁷² der Pfarrer der Marktkirche St. Georgii, eine scharf antikatholische Leichenpredigt zu Apk 14,13 („Selig sind die Toten, die in dem Herrn sterben, von nun an“) in den Druck gegeben hatte. Zwar gelang es den Stadtherren, fast die gesamte Auflage zu beschlagnahmen (die Spanier erfuhren nichts). Noch den ganzen Sommer über trübte der Vorfall aber das Verhältnis zwischen Rat und Ministerium.⁷³ Auch mit der Kirchenordnung von 1609 gab es nun immer wieder Probleme. Zwar wurde deren Text im November 1619 nochmals „renoviert“ und anschließend von allen Kanzeln verlesen.⁷⁴ Es kam aber auch weiterhin zu zahlreichen Übertretungen.⁷⁵

Am 22. Januar 1622 erlebte Soest dann seine zweite Eroberung, diesmal durch den „tollen“ Christian, d.h. den im Dienst der Generalstaaten stehenden Herzog Christian von Braunschweig, den Administrator von Halberstadt. Christian, ein enger Verwandter und Parteigänger des Winterkönigs, hatte nach seiner Niederlage in der Schlacht bei Gießen Winterquartiere im Stift Paderborn bezogen und Anfang Janu-

⁶⁹ Köhn (1995) 760. 1619: Zusammenstellung einer „Historia“ des Täuferreiches von Münster 1534/35 (wohl auch zur Vergewisserung über den eigenen konfessionshistorischen Standort). Sta Soest Bestand A HS 7 Bl. 85-114.

⁷⁰ Sta Soest Bestand A 7219 (1619):

⁷¹ 1618. Dieses „examen publicum“ fand am Ende jeden Semesters statt. Das geistliche Leben der Schüler sollte auf den heilsamen Gebrauch des Abendmahls und das erbauliche Anhören des Wortes Gottes ausgerichtet werden. Die oberen Klassen des Archigymnasiums („Secunda“) boten ein theologisches Grundstudium und bereiteten so auf den Besuch einer Universität („Prima“) vor. Spiritus rector der gedruckten „Didascalía“ von 1618 war Johannes Schwartz. Löer (1995) 483 ff. und 495.

⁷² Bauks (1980) 305 (Nr. 3828).

⁷³ Sta Soest Bestand A HS 15 Bl. 594. Kohl (1977) 183. Köhn (1995) 760 (mit Exemplarnachweis: Sta Soest 4 Ff 11.9a). Köhn (1998) 38 (Reproduktion des Titelblattes).

⁷⁴ Sta Soest Bestand A HS 15 Bl. 535. Sta Soest Bestand A HS 26 Bl. 301. Heutger (1969) 94.

⁷⁵ 1621 Juni: Streit um die Vergabe von Präbenden im lutherischen Hohen Hospital. Kohl (1977) 190. 1621: Besondere Vermahnung zu häufigem Sakramentsempfang. Rothert (1905) 165. Vielleicht identisch mit Sta Soest Bestand A HS 26 Bl. 301.

ar 1622 Lippstadt eingenommen.⁷⁶ Kurz darauf war er vor Soest erschienen und hatte dessen spanische Besatzung zur Übergabe aufgefordert.

Für die Soester war von Anfang an klar, auf wessen Seite sie standen: Voller Zorn auf ihre katholischen Besatzer sabotierten sie schon bald deren Verteidigungsmaßnahmen. Gleich nach der Einnahme der Stadt sagte sich der Magistrat dann auch offiziell von „den Spanischen und ihren Adhaerenten“ los. Man feierte seine Befreiung und huldigte dem jungen evangelischen Feldherrn.⁷⁷

Als es dem Halberstädter kurz darauf gelang, den Paderborner Domschatz in seine Gewalt zu bringen, wurde dies auch in der Bördestadt mit deutlicher Schadenfreude aufgenommen.⁷⁸ Anfang März war man dann Zeuge, wie Christian unmittelbar vor den Toren Soests einen Vorstoß bayerischer Ligatruppen zum Stehen brachte und anschließend seinerseits zur Offensive überging.⁷⁹ Freilich wurde man nun auch selbst in die kriegerischen Geschehnisse verwickelt: Mitte März kam es zur Einkesselung wallonischer Fußsoldaten auf dem Friedhof von Meiningen. Christian machte fast 1 000 Gefangene, darunter auch viele Frauen und Kinder. Diese wurden im Triumph nach Soest verbracht und dort 14 Tage lang auf dem Gelände des Dominikanerklosters interniert.⁸⁰ Bereits Anfang Mai 1622 wurde die Lage für den Halberstädter dann aber

⁷⁶ Sta Soest Bestand A HS 87 Bl. 229. Vgl. Neuwöhner, Andreas (Hg.), *Im Zeichen des Mars. Quellen zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges und des Westfälischen Friedens in den Stiften Paderborn und Corvey*. Mit einem Beitrag von Manfred Wolf (*Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte* 35), Paderborn 1998, 17 f. und 212 f. Über einen früheren Aufenthalt Christians in der Börde (Anfang Dezember 1620; als Kommandeur im Heer des Prinzen Friedrich Heinrich von Nassau; der Halberstädter logierte in Schwefe und ließ sich mit erlesenen Speisen aus Soest beliefern) Köhn (1998) 40 f. Vgl. auch daselbst 48 (Reproduktion des zeitgenössischen Druckes: „Abbildung der fürnembsten Örter in Westphalen // und sunst / so von Hertzog Christian von Braun= // schweig eingenommen worden“).

⁷⁷ Kohl (1977) 191. Köhn, aaO 44 (Portrait), 45 f. (Reproduktionen der wichtigsten der diese Eroberung betreffenden Schriftstücke) 54 (Portrait) und 142 f. (Übertragungen der Texte).

⁷⁸ 1622 Januar 31: Christian erobert den Paderborner Domschatz. Einschmelzung des Liborischreines. Münzprägungen („Gottes Freundt, der Pfaffen Feindt“). Der Vorgang erregt ungewöhnliche Aufmerksamkeit und wird Gegenstand von Flugschriften, die den katholischen Heiligenkult (Reliquienverehrung) verspotten. Jessen, Hans (Hg.), *Der Dreißigjährige Krieg in Augenzeugenberichten* (DTV 2704), München 1980, 138 f. Köhn (1995) 772. Neuwöhner (1998) 17.

⁷⁹ Überraschende Offensive der Ligatruppen vor Erwitte. 1632 Februar 4: Eroberung Brilons. Februar 23: Geseke. Kurz darauf: Warburg. Aber: 1622 März 4: Christian schlägt die Liga vor Soest vernichtend. Erfolgreiche Gegenoffensive mit verstärkter Truppenmacht. Die Liga verliert das gesamte Stift Paderborn. Neuwöhner, aaO 18.

⁸⁰ Schwartz (1949) 64. Derselbe, *Denkmäler* 5, 22. Köhn (1995) 770.

immer heikler. Er mußte nun ganz aus Westfalen weichen.⁸¹ Die Rückkehr der Ligatruppen nach Soest war damit nur noch eine Frage der Zeit.

Schon am 16. Mai fiel die Stadt wieder in die Hände der Spanier. Ihr Oberkommandierender war ein alter Bekannter: der Graf von dem Berge. Er hatte den Soestern ihr Verhalten vom Februar nicht vergessen und errichtete ein strenges Regiment. So zwang er den Rat z.B., die für katholische Augen nur schwer erträgliche Inschrift am Turm des Gymnasiums („Erhalt uns Herr bei deinem Wort // und steur des Papsts und Türken Mord“) auskratzen zu lassen.⁸²

Rasch wuchs nun auch wieder der gegenreformatorische Druck: Anfang 1624 kam es zu einem erneuten Versuch, St. Walburgis zu rekatholisieren. Die Pfalz-Neuburgische Regierung erzwang die Herausgabe der Klosterkirche. Ende März fand dort erstmals seit 1568 wieder ein katholischer Gottesdienst statt. Er begann mit einer drastischen Reinigungshandlung, in deren Verlauf die Kanzel gepeitscht und die bisher gebrauchte Lutherbibel verbrannt wurden. Zwei Monate später mußte die evangelische „Frau“ einer katholischen Äbtissin weichen.⁸³

Auch in der Börde kam es nun vielfach zur Einsetzung katholischer Geistlicher. In Ostönnen stachen italienische Soldaten mit ihren Degen auf den lutherischen Pfarrer⁸⁴ ein. Als dieser daraufhin die Flucht ergriff, rief ihm der gewaltsam Eingesetzte, ein Soester Minorit, nach: „So muß man euch ketzerische Pfaffen traktieren.“⁸⁵ In Welper war es das Zisterzienserinnenkloster, das die Rekatholisierung vorantrieb. Die evangelische Gemeinde wurde aus ihrer Kirche verdrängt und traf sich fortan zu Notgottesdiensten auf dem Friedhof.⁸⁶

Erst die Rückeroberung Soests durch im Dienste Brandenburgs stehende niederländische Truppen unter Oberst Walram von Gent im Februar 1625 setzte diesen Nöten ein Ende.⁸⁷ St. Walburgis wurde wieder evangelisch, und auch die vertriebenen Bördepfarrer durften zu ihren Gemeinden zurückkehren.⁸⁸

⁸¹ Mai 1622: Abzug der Truppen Christians aus Soest. Ein erbeutetes Kruzifix muß ihm durch vier Männer nach Lippstadt nachtransportiert werden. Schwartz (1949) 64.

⁸² Nach anderen: schwarz übermalen zu lassen. Schwartz, Denkmäler 1, 149.

⁸³ Die evangelischen Insassinnen blieben aber auch weiterhin in der Überzahl. Rothert (1905) 134.

⁸⁴ Degenhard Nolte(nius). Bauks (1980) 365 (Nr. 4543).

⁸⁵ Rothert (1905) 130. Schwartz, Denkmäler 5, 50.

⁸⁶ Sta Soest Bestand A 7148-7150. Rothert (1905) 137.

⁸⁷ Beim Abzug der Spanier kam es zu tumultartigen Szenen (Racheakte der Bevölkerung). Kohl (1977) 193.

⁸⁸ Rothert (1905) 134 f. Kohl, aaO 193 ff. Köhn (1995) 782.

Freilich stellten sich nun ganz andere Probleme: Die meisten der in die Stadt gekommenen Soldaten waren nämlich reformierten Bekenntnisses.⁸⁹ Die Soester traten ihnen daher auch mit deutlichen Ressentiments gegenüber, die sich schon bald mit dem wachsenden Unmut über die hohen Besatzungskosten mischten.⁹⁰ Zwar brauchte der Rat die niederländischen Truppen. Nur mit ihrer Unterstützung konnte er nämlich die Kontrolle über die noch immer spanisch beherrschte Börde zurückgewinnen. Auch die 1628 erstmals wieder planmäßig durchgeführte Visitation der Bördekirchspiele (die Ordnung und ihre Fragelisten sind noch erhalten⁹¹) wäre ohne die fremden Soldaten wohl kaum möglich gewesen.⁹² Im Stillen aber intrigierte man gegeneinander: Die Soester verfochten ihre Autonomie. Der Kurfürst hingegen ließ prüfen, ob die Rechtsposition Soests tatsächlich so stark war, wie der Rat behauptete. Trotz aller Mühe gelang es dem Brandenburger aber nicht, die Autonomie der Stadt zu untergraben. 1627 mußte er deren Privilegien daher auch widerwillig anerkennen.⁹³

Hierdurch bestärkt, erteilte der Soester Rat dem im März 1628 zum Inspektor ernannten Johannes Schwartz⁹⁴ den Auftrag, eine neue Kirchenordnung für die Stadt und ihre Börde zu verfassen. Sie sollte das (auch nach Einschätzung der Pfarrerschaft mittlerweile völlig überholte⁹⁵) Provisorium von 1609/19 ersetzen und jedem deutlich vor Augen führen, wer in Soest die Kirchenhoheit innehatte. Im Oktober lag die neue Ordnung vor.⁹⁶

⁸⁹ 1625 November: Einsetzung eines reformierten Großrichters (Detmar Dietrich Schmitz) durch die brandenburgische Regierung. Kohl, aaO 197.

⁹⁰ Kohl, aaO 196. Wiederholte Versuche des Rates, das Kapitel St. Patrocli an den Kriegslasten zu beteiligen. Das Kapitel leistet Widerstand und appelliert 1628 sogar an Kaiser Ferdinand II. Sta Soest Bestand A 4284.

⁹¹ 1628 Oktober 12: Visitationsordnung der Börde-Kirchen (im Rückgriff auf die Soester Kirchenordnung von 1609/19) mit detaillierter Frageliste. Deus, Typoskript, 75-79.

⁹² Die Zustände in den Bördekirchspielen beleuchtet eindrücklich der Bericht des Pfarrers von Sassendorf über die in seiner Gemeinde üblich gewordene Entweihung des Sonntags. Rothert (1905) 167. Am 25. März 1628 verlegte der kaiserliche Heerführer Johann Tserclaes Graf von Tilly zwei Kompanien Reiter in die Börde. Diese blieben bis zum 21. März 1629. Köhn (1998) 64 f. (Portrait), 68 (Reproduktion einer zeitgenössischen Aufstellung über die durch diese beiden Reiterkompanien verursachten Kosten) und 144 f. (Übertragung des Textes).

⁹³ Kohl (1977) 201-203. Köhn (1995) 784.

⁹⁴ 1628 März 5: Einsetzung des Johannes Schwartz zum Inspektor. Sta Soest Bestand A 6926.

⁹⁵ Vgl. dazu das Glückwunschs Schreiben der Bördepfarrer an ihren frischernannten Inspektor (eindringliche Bitte um Überarbeitung der mangelhaften Kirchenordnung von 1609/19). Sta Soest Bestand A HS 15 Bl. 533-543.

⁹⁶ Heutger (1969) 94 f. Deus, Typoskript, 80-103.

Die Schwartzsche Ordnung übernahm zwar den Bekenntnisschriftenkanon ihrer Vorgängerin, ergänzte diesen aber durch einen breiten Rückblick auf die Reformationsgeschichte Soests. Das hierin spürbare Anliegen, Lehre und Leben miteinander zu verbinden, setzte sich auch im folgenden fort. So hieß es hier etwa im Blick auf die – ausdrücklich als „Bischöfe“⁹⁷ angesprochenen! – Soester Pfarrer: „Bei der reinen und unverfälschten Lehre sollen die Prediger ein gottseligs Leben führen [...] eines Predigers Leben soll des gemeinen Mans Regula und Richtschnur sein“.⁹⁸ In so bisher unbekannter Weise wurden den Pfarrern dann auch ihre Amtspflichten eingeschränkt. Genannt wurden u.a. „Besuchung der Kranken und Vorsorge vor die Armen“; besonders „in Sterbenszeiten“; sowie „Vorsorge haben für arme Exules, verlassene Witwen und Weysen, arme Schüler und Studenten, wie auch für hausarme Leute“. Jede dieser Forderungen wurde durch präzise Hinweise auf das pastorale Wirken des „h[eiligen] Man[es] Gottes Lutherus“ untermauert.⁹⁹

Auf der Kanzel sollte fortan nur noch „mit der Zungen des Heiligen Geistes“ – also schriftgebunden! – gesprochen werden. „Neuwe phrases und erdichtete Modi loquendi“ seien, so die neue Ordnung, zu unterlassen, da sie oft nur Schaden anrichteten.¹⁰⁰ Vor allem jene (älteren) Schüler des Gymnasiums, denen man das Recht zur Predigt in den Bördkirchen eingeräumt habe, seien in dieser Hinsicht streng zu beaufsichtigen. Auch die Sakramentsverwaltung sollte sich ganz am Zeugnis der Schrift orientieren. Sie setze innere Andacht voraus. Die Worte und die Elemente seien unbedingt verbindlich. Besondere Sorgfalt sei bei der Auswahl der Taufpaten geboten. Immerhin wirkten diese ja beim Exorzismus mit und sollten dem Täufling später „geistliche Bey[cht]väter zur waren Religion“ sein.¹⁰¹

Beim Abendmahl sollte ausschließlich ungesäuertes Brot verwandt werden. Zur Vorbereitung wurde die frühzeitige Einzelbeichte empfohlen. Zwar sollten in Stadt und Börde die gleichen liturgischen Formen Verwendung finden. Als weit wichtiger galt aber, daß die Predigten und das *Exercitium catecheticum* „erbaulich“ angestellt würden.¹⁰² In diesem Zusammenhang wurde auf eine strenge Sonntagsheiligung gedrängt. Der „Sabbat“ sollte nicht durch Gastereien oder Kindelbiere entweiht werden, hielten derartige Feste die Leute doch „vom Gehör göttlichen Wortes, dadurch sie [...] ihre Seligkeit befördern solten, ungebührlicher-

97 Rückgriff auf 1 Tim 3 und Tit 1.

98 Deus, aaO 82 f.

99 Deus, aaO 83.

100 Deus, aaO 84.

101 Deus, aaO 85.

102 Deus, aaO 91.

weise ab“.¹⁰³ Die Küster wurden ermahnt, die Kirchen sauberzuhalten. Auch sollten sie „fleißig Achdunge geben auf die Kirchhofe, da Gottes Heiligtum vorwart liget, auf daß die Schlafkammerlein der [toten] Gläubigen nicht etwa mit Vihstallen, Mistfallen oder anderm Unrecht verunehret werden; und solches desto besser zu verhüden, soll niemand seine Kühe, Schweine oder ander Vieh darauf grasen lassen, weilen dadurch die geheiligten Gräber entweder übel zerwület oder doch sonsten zur Ungebühr dehonestiert werden“.¹⁰⁴

Dann folgte eine Fülle von Einzelregelungen. Sie betrafen die Kirchspielschulen, die Anbahnung der Ehen, die Visitation der Bördekirchen und die Handhabung des Bannes. Außerdem wurde festgelegt, welche Vergehen den Ausschluß vom Abendmahl zur Folge haben sollten. Genannt wurden: Verachtung des göttlichen Wortes, Umgang mit Hexen, Zauberern und Wahrsagern, mutwillige Verabsäumung der Gottesdienste, Ketzerei, Fluchen und Schwören, Verleumdung rechtschaffener Prediger, Auflehnung gegen die Obrigkeit, Verfluchung oder Mißhandlung der Eltern, Unversöhnlichkeit im Streit mit Nachbarn, Mord oder Selbstmordversuch, Ehebruch, böswilliges Verlassen des Ehepartners, Bigamie, Kirchenraub, Wucherei und Meineid.¹⁰⁵

Die Ordnung schloß mit einer innigen Friedensbitte sowie einem knappen Mottovers: „Thue Recht und laß Gott walten“.¹⁰⁶ Dazu kam ein knappes Nachwort des Verfassers: „Dises habe ich nach Anleitunge göttlichen Wortes und bewehrter Theologorum Schriften wie auch aus eigener Erfarunge wolmeinentlich verfasset und zusahmengenragen“.¹⁰⁷ Welche Autoren ihn beeinflusst hatten, hatte Schwartz schon früher zu erkennen gegeben: Martin Luther (1483–1546), Erasmus Sarcerius (1501–1559) und Johann Arndt (1555–1621).¹⁰⁸ Insgesamt wird man seine umgehend eingeführte¹⁰⁹ Ordnung daher auch der „frommen Or-

¹⁰³ Deus, aaO 92.

¹⁰⁴ Deus, aaO 93.

¹⁰⁵ Das Verfahren gegen die betreffenden Personen sollte folgendermaßen ablaufen: 1) Mehrfache Vermahnung durch den Beichtvater. 2) Verhör vor Magistrat und Ministerium. 3) Öffentliche Publikation des Bannes. Allerdings wurde zu einer maßvollen Handhabung aufgefordert: „Doch soll gleichwohl ein Prediger bey seinem Amtseiffer sich auch einer theologischen Moderation und christlichen Bescheidenheit gebrauchen“. Deus, aaO 101 f.

¹⁰⁶ Deus, aaO 103.

¹⁰⁷ Deus, aaO 102.

¹⁰⁸ Deus, aaO 99.

¹⁰⁹ Deus, aaO 103. Vgl. dazu auch: 1628 November 4: Ratification etlicher puncten, welche ministerium zur neuen Publication [der Schwartzschen Kirchenordnung] vorgeschlagen hatte. Sta Soest A HS 15 Bl. 531 f. Angemahnt wurde aber bei dieser Gelegenheit lediglich eine (noch) stärkere Betonung der Heiligkeit der Ehe sowie

thodoxie“ bzw. der arndtschen Frömmigkeitsbewegung zuordnen dürfen.¹¹⁰

Auch sonst gab es nun deutliche Anzeichen einer religiösen Intensivierung: In der Hohnegemeinde wurde ein zusätzliches Examen catecheticum eingerichtet.¹¹¹ St. Thomae erhielt eine neue Ausmalung. An den Pfeilern prangten fortan „die evangelisten, Aposteln und geistliche Historien“.¹¹² Die Tochter des Bürgermeisters Michael von Michels stiftete zwei kostbare „Altartücher“ für St. Georgii.¹¹³ Johannes Carnemus¹¹⁴, der Pfarrer der Hohnekirche, richtete ein Stipendium für einen Studenten der Theologie ein, der – so der Stiftungsgedanke – später in den Dienst der Gemeinde treten sollte.¹¹⁵

Noch in anderer Hinsicht hellte sich der Himmel für die Soester auf: Infolge einer politischen Annäherung zwischen Brandenburg und Pfalz-Neuburg kam es nun nämlich zu spürbaren Truppenreduzierungen. Im März 1631 zogen die niederländisch-brandenburgischen Soldaten dann schließlich sogar ganz ab. Der Rat gelangte erstmals seit Jahren wieder in den Besitz der Stadtschlüssel.¹¹⁶

Im Januar 1632 feierte man in allen Gemeinden der Stadt und der Börde das 100jährige Jubiläum der Einführung der Reformation in Soest. Man feierte also nicht – wie andernorts – die Confessio Augustana, sondern den Geburtstag der Soester Kirche!¹¹⁷ Wie vom Rat gewünscht, hatte Johannes Schwartz eine große, für alle verbindliche Fest-

eine nochmalige Intensivierung der Katechismusverhöre und der Abendmahlsvorbereitung.

¹¹⁰ Hierfür sprechen auch Schwartz' übrige Publikationen. Vgl. Heutger (1969) 167 (Schriftenverzeichnis). Der Einfluß der arndtschen Frömmigkeitsbewegung auf die Soester Kirche war auch in der Folgezeit stärker, als man dies bisher erkannt hat. 1668 wurde Arndts „Paradiesgärtlein“ Pflichtlektüre der Paradieser Jungfern. Koske (1989) 152 ff. Zur arndtschen Frömmigkeitsbewegung vgl. Brecht, Martin, Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland, in: Derselbe u.a. (Hgg.), Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert (Geschichte des Pietismus Bd. 1), Göttingen 1993, 113-203.

¹¹¹ 1628. Rothert (1905) 162. 1632: Verschärfte Bekämpfung okkulten Praktiken durch Rat und Ministerium. In diesem Zusammenhang: Anfrage beim Dortmunder Superintendenten Christoph Scheibler (Bauks [1980] 432 [Nr. 5364]). Sta Soest Bestand A HS 15 Bl. 597.

¹¹² 1628. Gemeindebuch (1951) 63. Deus, Helmut, Baugeschichte der Kirche St. Thomae zu Soest (Soester Beiträge 9), Soest 1954, 38. Schwartz, Denkmäler 2, 155. In St. Georgii wurde 1633 der Chor instand gesetzt. Er erhielt gleichzeitig neue Glasfenster. Schwartz, aaO 193 und 201.

¹¹³ Rothert (1905) 165.

¹¹⁴ Schwartz, Denkmäler 2, 205. Bauks (1980) 74 (Nr. 953).

¹¹⁵ 1630. Rothert (1905) 197.

¹¹⁶ Kohl (1977) 209. Günther (1995) 56. Köhn (1998) 69.

¹¹⁷ Ebenso dann auch 100 bzw. 200 Jahre später. Sta Soest Bestand A HS 26 Bl. 212 und 213 f.

liturgie ausgearbeitet. Der vorgeschriebene Predigttext war Jeremia 15,16: „Herr, erhalte uns dein Wort, wenn wir's kriegen, denn dasselbe dein Wort ist unsers Herzens Freude und Trost“.¹¹⁸

Indem man sich so – kollektiv und im Rahmen eines prächtig ausgestalteten Jubelfestes – der eigenen Traditionen vergewisserte, bezog man aber gleichzeitig auch Stellung gegenüber den inzwischen immer deutlicher hervortretenden konfessionellen Ansprüchen Brandenburgs. Schon im Mai 1631, zwei Monate nach dem Abzug seiner Truppen, hatte der Kurfürst nämlich die Errichtung einer reformierten Gemeinde angeordnet und damit erstmals in die Kirchenhoheit des Rates einzugreifen versucht.¹¹⁹ Zwar waren schon seit 1626 mehrfach reformierte Feldgeistliche in die Stadt gekommen.¹²⁰ Diese hatten aber nur vor Militärpersonen gepredigt, wozu ihnen vom Rat zuletzt sogar ein besonderer Andachtsraum im Stalgadum, dem Versammlungsraum der Gemeinde, zur Verfügung gestellt worden war.¹²¹ Erst nach dem Abzug der brandenburgisch-niederländischen Truppen hatte sich dann eine kleine Gruppe von Zivilpersonen im Haus des durch die brandenburgische Regierung eingesetzten reformierten Großrichters getroffen.¹²² Nun wollte man diesen Kreis offenbar unter Umgehung aller örtlichen Instanzen in den Rang einer Gemeinde erheben! Daß genau dies das Ziel war, zeigte sich dann auch rasch: Im Februar 1632 berief der Kurfürst den aus Hessen stammenden Laurentius Ludolph,¹²³ bislang Pfarrstellenverwalter in Bönen, zum Prediger der reformierten Gemeinde Soest.

¹¹⁸ Der Soester Rat ordnete „ein evangelisch Jubelfest und Dankpredigt mit dazu gehörigen Zeremonien, Psalmen und Gesängen“ an. Rothert (1905) 160. 1631 Dezember: Der Soester Inspektor Johannes Schwartz an die Pfarrer in Stadt und Börde. Bekanntgabe der Festliturgie. Die Gottesdienste sollen „Gott zu Ehren und [den] Gemeinden zur Erbauung“ gehalten werden. Vorgesehen sind folgende Texte und Lieder: 1) Eingangpsalm: Ps 76,1: „Gott ist in Juda bekannt, In Israel ist sein Name herrlich“ oder Ps 78,69: „Sie [die Kirche] ist fest gegründet“ oder Ps 100,1: „Jauchzet dem Herrn, alle Welt“. – 2) Predigttext: Jer 15,16: „Herr, erhalte uns dein Wort, wenn wir's kriegen, denn dasselbe dein Wort ist unsers Herzens Freude und Trost“. – 3) Lieder: Zum Eingang: „Grates nunc omnes“ oder Luthers „Dank sagen wir alle“ oder in „Dulci júbilo“ (Weihnachtszeit) oder „Ein feste Burg“ oder „Nun lob mein Seel den Herren“. Predigtlied: „Es wolle uns Gott gnädig sein“ oder „Wär' Gott nicht mit uns“. Danklied nach dem Abendmahl: „Te deum laudamus“. Sta Soest Bestand A Hs 54 Bl. 324 f.

¹¹⁹ Kohl (1977) 209. Köhn (1995) 788 f.

¹²⁰ Als reformierte Feldprediger in Soest erscheinen Matthias Richenshoff (1626. Bauks [1980] 406 [Nr. 5042]), Johannes Holstenius (1629. Bauks, aaO 218 [Nr. 2766]) und Christoph Theodor Dübbe (1631. Bauks, aaO 106 [Nr. 1362]). Kehlbreier (1974) 44.

¹²¹ Oktober 1630. Kohl (1977) 210.

¹²² Kohl, aaO 209.

¹²³ Kehlbreier (1974) 45 f. Bauks (1980) 307 (Nr. 3852).

Die Reaktion der Soester Pfarrer ließ nicht lange auf sich warten: Am 25. Februar wandten sich beide Ministerien in einer scharfen Supplik an den Rat. Sie behafteten ihn bei seiner Verantwortung vor Gott und erinnerten daran, daß jede Obrigkeit, „die falschen Lehrern zu Ausbreitung ihrer verführischen Lehre Raum und Luft gebe[n]“; dem Gericht verfallende. Nun stehe aber fest, daß „der Calvinisten Lehre und Glaube“ dem „in Gottes unfehlbarem Worte wohl begründeten Glaubensbekenntnis“ der Soester Kirche in vielen „unterschiedlichen, hochwichtigen fundamental-Relig[ions]punkten [...] stracks entgegen und zuwider“ sei. Der Rat dürfe ihre Predigt daher auch keinesfalls zulassen. Hier sei vielmehr dem Beispiel der alttestamentlichen Könige zu folgen, die den Götzendienst in ihrem Volk mit aller Schärfe bekämpft hätten. Das Schreiben schloß mit den Worten: „Das aVgsbVrgIsChe VnVeranDerte bekentnis stehet aVs gottes gnaDe Vest“. ¹²⁴

Das Votum zeigte Wirkung, denn bereits am 17. März erstattete der Rat dem Kurfürsten einen ausführlichen Bericht „von dem Zustande der Reformirten hieselbst“. Demnach gab es in Soest keine reformierte Gemeinde und hatte auch nie eine solche gegeben. In der ganzen Stadt fanden sich, so der Rat, nur „3 oder 4 [geborene] Bürger, so sich der Reformirten Religion bekennen“. Diese hätten aber bislang keine Bedenken getragen, „die Alhie befundene[n] Evangelische[n] Kirchen [also: die lutherischen] zu besuchen“. Alle übrigen Reformierten seien von außen zugezogen, würden ihres Bekenntnisses wegen aber nicht benachteiligt, ja, hätten z.T. sogar hohe Ämter inne. Nachdrücklich erinnerte man den Brandenburger an sein Versprechen, „die christlichen Religionen, wie dieselbe[n] an einem jeden Ort in öffent[lichem] Gebrauch und Übung“ unangetastet zu lassen. Gleichzeitig wies man ihn darauf hin, daß in den reformierten Städten der Mark (Hamm, Kamen) umgekehrt ja auch den Lutherischen das Recht der freien Religionsausübung verwehrt werde. Man könne und wolle hier keinen Präzedenzfall schaffen, die Bevölkerung werde dies nämlich nicht hinnehmen. Außerdem könnten sonst ja auch einige katholische Orden, so z.B. die Kapuziner, das Recht beanspruchen, sich in Soest niederzulassen. Zuletzt wurde auch noch ein reichsrechtliches Bedenken angeführt: Das Restitutionsedikt von 1629 schließe die Calvinisten in aller Form vom Religionsfrieden aus. Gestatte man ihre Ansiedlung, bringe man seine Stadt damit auch reichspolitisch in Gefahr. ¹²⁵ – Tatsächlich lenkte die brandenburgische Regierung dann auch ein. Bis zur Errichtung einer reformierten

¹²⁴ Kehlbreier, aaO 47-50. Die Großbuchstaben ergeben zusammen die Zahl DDDCVVVVVVII (= 1632).

¹²⁵ Kehlbreier, aaO 51 ff. Kohl (1977) 210. Günther (1995) 75 ff.

Gemeinde in Soest sollten damit noch einmal fast drei Jahrzehnte ins Land gehen.

Die folgenden Jahre waren auch für die Soester Kirche eine Leidenszeit. Im Juli 1632 zog der kaiserliche Generalfeldmarschall Gottfried Heinrich Graf von Pappenheim durch die Börde. Er war auf dem Weg nach Maastricht und errichtete sein Hauptquartier in Meiningsen, oberhalb Soests. Die Stadt selbst konnte sich zwar freikaufen, aber in Weslarn wurde die Kirche geplündert.¹²⁶

Da die Brandenburger nicht in der Lage waren, sie hinreichend zu schützen, wurde die Börde nun immer mehr zum Tummelplatz der Kaiserlichen.¹²⁷ In Dinker gab der Pfarrer Heinrich Meier¹²⁸ entnervt den Ackerbau auf. Was immer reifte, wurde ihm nämlich umgehend abgepreßt.¹²⁹ Freilich fand dieser ungewöhnliche Autodidakt (er war zunächst Färber gewesen) immer noch die Kraft, seine Erfahrungen in geistliche Lyrik umzusetzen. So entstanden zwei gedruckte Sammlungen, die „Dinkersche[n] Hauspsalme[n] und Neue[n] TrostLieder“ von 1630 und die „Dinkersche Hauskapelle“ von 1634/²1647.¹³⁰

Das Dorf Ostönnen war infolge zahlloser Überfälle nahezu menschenleer geworden. Sein Pfarrer, Thomas Grote,¹³¹ trat in den Dienst der Schweden. Er wurde Feldprediger, kehrte 1644 zurück und brachte seiner Gemeinde einen silbernen Abendmahlskelch mit.¹³² In Welver und Paradiese wurden die Klöster geplündert.¹³³ Selbst im Weichbild der Stadt war man nun nicht mehr sicher. Die Jungfern von St. Walburgis gaben ihre Pretiosen daher auch vorsorglich den Stiftsherren von St. Pa-

¹²⁶ Schwartz, Denkmäler 5, 22. Kohl, aaO 211. Günther, aaO 56. Köhn (1995) 796. Köhn (1998) 70-72 und 75f (Portrait; Reproduktion eines Briefes Pappenheims an den Soester Rat) und 145 (Übertragung des Textes). Die hohen Zahlungen an Pappenheim führten erneut zu zähen Verhandlungen um die vom Kapitel St. Patrocli behauptete Freiheit von Kontributionen. Sta Soest Bestand A 4286 (1633).

¹²⁷ Kohl, aaO 212. Günther, aaO 56.

¹²⁸ Bauks (1980) 318 (Nr. 4009).

¹²⁹ 1633. Bericht im sogenannten „Rechenbuch“ des Pfarrers Heinrich Meier. Rothert (1905) 131.

¹³⁰ Meier stammte aus Seesen (bei Gandersheim). Er hatte das Soester Gymnasium besucht und war zunächst Färber gewesen, wurde dann aber 1615 auf Vorschlag von Johannes Schwartz als Lehrer an das Soester Gymnasium berufen (Rupprecht [1969] 72). Später krönte man ihn feierlich zum Dichter. Grund: Meier hatte dem Kurfürsten ein Preisgedicht gewidmet und den Lutheranern in Hamm hierdurch das Recht der freien Religionsausübung erworben. Rothert, aaO 199. Gemeindebuch (1951) 63. Schwartz, Denkmäler 5, 135 f.

¹³¹ Bauks (1980) 168 (Nr. 2133).

¹³² Rothert (1905) 204. Schwartz, Denkmäler 5, 50 und 55 (Abbildung des Kelches).

¹³³ 1634 Januar 20: Plünderung der Klöster in Welver und Paradiese. Februar 4: Erneute Plünderung in Paradiese. Köhn (1995) 803. Köhn (1998) 82 f.

trocli zur Aufbewahrung.¹³⁴ Vor dem Osthofentor wurde die Severinskapelle abgetragen, weil man ein freies Schußfeld brauchte.¹³⁵

Als die Lage im Frühjahr 1634 immer chaotischer wurde, entschloß sich der Rat widerwillig, fremde Schutztruppen aufzunehmen. Auf diese Weise kamen nun lüneburgisch-hessische Soldaten in die Stadt. Damit hatte man allerdings just auf das falsche Pferd gesetzt: Anders als Brandenburg blieb Hessen nämlich auch nach dem Prager Separatfrieden (1635) Kriegsgegner des Kaisers.

Fast zeitgleich mit den Hessen kam aber auch noch eine zweite, sehr viel gefährlichere Plage in die Stadt: die Pest.¹³⁶ Im August 1635 erließ der Rat ein eindringliches Pestmandat.¹³⁷ Im September fand dann sogar ein besonderer Bußtag statt. Wer immer Hausbesitz in der Börde hatte, zog sich aus Soest zurück. Das Gymnasium schloß für ein halbes Jahr seine Tore.¹³⁸

Währenddessen wütete in den Gassen die Pest. Allein im Kirchspiel St. Thomae starben 1635 162 Menschen. 1636 waren dann sogar 292 Tote zu beklagen. Noch ärger traf es das sumpfig gelegene Kirchspiel St. Mariae zur Wiese (1635: 173 Tote; 1636: 329 Tote). Viele Einwohner verließen ihre Häuser. Soest wurde mehr und mehr zu einer Geisterstadt.¹³⁹ Soweit sich erkennen läßt, standen die Pfarrer aber auch in dieser Zeit treu zu ihren Gemeinden. Über Fluchten ist nichts bekannt. In der Not nahm das wechselseitige Verhältnis deutlich seelsorgerlichere Züge an. 1636 sammelte die St. Georgsgemeinde Getreide für ihren Pastor.¹⁴⁰ Der neue Pfarrer an St. Pauli, Johannes Gerling,¹⁴¹ galt

¹³⁴ Es handelte sich um silberne Bildnisse der Maria und der Hl. Walburgis. Rothert (1905) 135.

¹³⁵ 1634: Die Kapelle war während des Krieges zunächst als Geschützgießerei genutzt, später dann aber von hessischen Truppen verwüstet worden. Rothert, aaO 39. Schwartz, Denkmäler 3, 166.

¹³⁶ Vorspiel: November 1631: Eine Seuche in Lohne. Läuteordnung, Sta Soest Bestand A 10479.

¹³⁷ Köhn (1998) 86. Erkrankte Personen durften fortan nur noch an Werktagen das Abendmahl empfangen. Auch hatten sie sich in der Kirche streng abgesondert von den Gesunden aufzuhalten. Arme und fremde Pesttote waren auf dem neuen Friedhof vor dem Jakobitor oder auf den Friedhöfen der beiden Bettelklöster beizusetzen. Das Glockengeläut bei Bestattungen sollte auf ein Minimum reduziert werden.

¹³⁸ Köhn (1995) 807 f. Die Schließung des Gymnasiums erfolgte im Winter 1636/37. Löer (1995) 495.

¹³⁹ Zahlen nach Köhn, aaO 808 (Berechnungen Ludwig Eberhard Rademachers). „Auf alle sechs Kirchspiele der Stadt mit ihren Sprengeln in der Soester Börde hochgerechnet, müßten [...] 1635, 1636 und 1637 insgesamt mindestens 3 000 Soester an der Pest gestorben sein“. Köhn (1998) 88.

¹⁴⁰ Hermann Lonner. Bauks (1980) 305 (Nr. 3829). Rothert (1905) 158 f.

¹⁴¹ Bauks, aaO 150 (Nr. 1922; mit Schriftennachweis).

als „unbändig gelehrt“: Die Gemeinde ging ihn auch in medizinischen Fragen um Rat an.¹⁴²

Nach der Niederlage der Schweden bei Nördlingen (6. September 1634) und dem Prager Separatfrieden von 1635 gerieten die hessischen Truppen in Westfalen immer deutlicher in die Defensive. Auch die Soester wollten sie daher schnell wieder loswerden, schafften dies aber nicht und zogen so die Aufmerksamkeit der Liga auf sich.

Im Spätsommer 1636 kam ein kaiserliches Heer unter Graf Johann Wenzel von Götz¹⁴³ nach Westfalen. Es versuchte, die Hellwegstädte zu erobern, um die Hessen auf diese Weise von ihren Nachschubwegen abzuschneiden.¹⁴⁴ Im September 1636 begann die Belagerung Soests. Man traf aber schon bald geheime Absprachen mit den Kaiserlichen. Von Götz sollte einen Scheingriff starten. Währenddessen wollten die Soester ihre hessischen Besatzer überrumpeln und zur Kapitulation zwingen. Genauso versuchte man es dann auch. Allerdings mit fürchterlichen Folgen, denn als von Götz den Soestern – gleichsam zur Ermunterung – ein paar Granaten in ihre Stadt schoß, traf er diese so unglücklich, daß ein verheerender Brand ausbrach. Mehr als 100 der insgesamt 1 000 Soester Häuser sanken in Schutt und Asche.¹⁴⁵

Aber auch nachdem von Götz schließlich in der Stadt war, nahmen deren Leiden kein Ende: Noch im September mußte man ein Lösegeld für die Soester Kirchenglocken aufbringen, die der Eroberer sonst hätte einschmelzen lassen.¹⁴⁶ Am härtesten traf es die städtische Geistlichkeit: Sie mußte während des Winters zweimal teure Salvaguardien (Schutzbriefe) kaufen.¹⁴⁷ – Soest blieb danach zwar auf Dauer im Besitz kaiserlicher bzw. (nunmehr mit diesen im Bündnis stehender) brandenburgischer Truppen. Es hatte aber immer wieder unter Überfällen hessischer Verbände, meist aus dem nahen Lippstadt, zu leiden.¹⁴⁸

Dies ist die Zeit, in der sich Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen, der Verfasser des „Simplicissimus“, in der Stadt aufgehalten hat. Er diente als Pferdejeuge im Leibregiment des Grafen von Götz und

¹⁴² Schwartz, Denkmäler 5, 58.

¹⁴³ Köhn (1998) 90 (Portrait).

¹⁴⁴ Neuwöhner (1998) 42 und 72.

¹⁴⁵ Köhl (1977) 212 f. Günther (1995) 57. Köhn (1995) 811 f. Michels (1998) 17. Köhn (1998) 93 (Reproduktion eines zeitgenössischen Soester Berichtes über die Einnahme der Stadt durch den Grafen von Götz) und 145 f. (Übertragung des Textes).

¹⁴⁶ Köhn (1995) 812.

¹⁴⁷ Ende 1636: Das Ministerium erwirbt für 70 Taler eine Salvaguardie des Obristen Reinach. Sta Soest Bestand A HS 15 Bl. 597. 1637 Januar 4: Die lutherischen Prediger Soests erwerben eine zweite Salvaguardie, diesmal bei von Götz persönlich. Köhl (1977) 213.

¹⁴⁸ Köhl, aaO 214 f.

lag von Dezember 1636 bis Ende März 1637 in Soest im Winterquartier.¹⁴⁹

In seinem Roman erwähnt Grimmelshausen folgende Soester Specifica: das Kloster Paradiese,¹⁵⁰ das Jakobitor,¹⁵¹ die berühmte Wahrsagerin¹⁵² sowie den „Großen Gott von Soest“;¹⁵³ ein etwa 1,50 m hohes, romanisches Kruzifix mit silbernem Corpus und goldenem Lendentuch. Ob Grimmelshausen dieses Kruzifix persönlich gesehen hat, ist allerdings fraglich. Es wurde nämlich bereits kurz nach dem Interim aus dem nördlichen Seitenchor von St. Patrocli entfernt, weil es dem Aberglauben Vorschub leistete.¹⁵⁴ Möglicherweise beruhen seine Ausführungen also auf bloßem Hörensagen.

Auch was Grimmelshausen über die Zustände im Dominikanerinnenkloster Paradiese berichtet (der „Simplicissimus“ als Hahn im Korb eines Kreises junger, engelsgleicher Klosterdamen), paßt eher in die Zeit um 1607. Damals kam es tatsächlich mehrfach zu Klagen über die Paradieser Jungfern und ihren laxen Lebenswandel. 1636/37 indes, also zur Zeit des Grimmelshausenschen Winterquartieres, unterstand das Haus der streng katholischen Priorin Elisabeth Beneditta. Sie war bereits 58 Jahre alt. Dasselbe galt auch für die letzte damals noch verbliebene evangelische Jungfer. Die beiden übrigen Stiftdamen – mehr gab es nicht – standen im „zarten“ Alter von 46 bzw. 52 Jahren und fallen als „engelsgleiche Gespielinnen“ des „Simplicissimus“ demnach wohl ebenfalls aus. Damit zeigt sich einmal mehr, daß Grimmelshausens Roman nur sehr bedingt als eine historische Quelle in Anspruch genommen werden kann¹⁵⁵ (vgl. dazu nun auch A. Beutel¹⁵⁶).

¹⁴⁹ Grimmelshausen, Hans Jakob Christoffel von, *Der Abenteuerliche Simplicissimus Teutsch*. Nach den ersten Drucken des „Simplicissimus Teutsch“ und der „Continuatio“ von 1669 herausgegeben, mit Anmerkungen und einer Zeittafel versehen von Alfred Kellertat (DTV 2004), München ¹¹1990. Zum folgenden zuletzt: Köhn, Gerhard, *Der Jäger von Soest*, in: Widder u.a. (1995) 865-882 (fortan: Köhn [1995 II]). Hier auch die wichtigste Literatur.

¹⁵⁰ Buch II, Kapitel 29.

¹⁵¹ Buch III, Kapitel 10.

¹⁵² Buch III, Kapitel 3, 14 und 17.

¹⁵³ Buch III, Kapitel 3.

¹⁵⁴ Rothert (1905) 119. Schwartz, *Denkmäler* 2, 84. Anonymus, *Der Große Gott von Soest*, in: SZ 72 (1959) 43. Köhn (1995 II) 873.

¹⁵⁵ Könncke, Gustav, *Quellen und Forschungen zur Lebensgeschichte Grimmelshausens*. Bd. 1. Weimar 1926, 229 ff. Koske (1989) 145 ff. Köhn (1995 II) 874 f. Köhn (1998) 104: „Grimmelshausen hat in seinem *Abentheurlichen Simplicissimus* nicht Geschichte und auch keine Autobiographie geschrieben, sondern einen Roman. Die geschichtlichen Vorgänge, die er zum Teil miterlebt, zum Teil zeitgenössischen, gedruckten Berichten entnommen hat, sind für ihn der Hintergrund, auf dem sich die erzählten Vorgänge ereignen“.

In der Stadt selbst sah es derweil immer betrüblicher aus: Man machte sich bereits daran, die leerstehenden Häuser und die Obstbäume zu verfeuern.¹⁵⁷ Der Rat war insolvent und lieh sich sein Geld mittlerweile sogar schon bei den Dominikanern oder beim Stift St. Patrocli.¹⁵⁸ Auch in der Soester Kirche stand es derart schlecht, daß die Frau des Ratsherrn Florenz Merckelbach eine Stiftung zur Beförderung des lutherischen Gottesdienstes in St. Petri errichtete.¹⁵⁹ Hermann Lonner,¹⁶⁰ der Pfarrer der Marktkirche St. Georgii, nahm einen Ruf in seinen Heimatort Tetenbüll/Holstein an. Er hatte seit Jahren kein Gehalt mehr bekommen, weil seine Gemeinde auf 25 Haushaltungen zusammengeschrumpft war.¹⁶¹ Die Witwen der Soester Pfarrer erhielten nur noch so wenig Unterhalt, daß das Ministerium darum bitten mußte, sie von allen bürgerlichen Lasten zu befreien. 1643 wurden im Rahmen eines Notprogrammes erstmals die Vermögensverhältnisse aller Geistlichen überprüft und deren Immunitäten und Freiheiten aufgelistet.¹⁶²

Bereits im Juli 1640 hatte der Rat die Gemeinden aufgefordert, ihm ihr Abendmahlsgerät (und andere Pretiosen) auszuhändigen. Man wollte es auf drei Wochen verpfänden, um auf diesem Wege 150 Reichstaler für eine Zahlung an den kaiserlichen Feldmarschall Graf Joachim Christian von der Wahl¹⁶³ aufzubringen. So geschah es dann auch: St. Mariae zur Wiese gab zwei vergoldete Kelche und zwei Patenen, St. Georgii einen vergoldeten Kelch mit Patene, St. Pauli einen vergoldeten Kelch, St. Petri zwei Kelche und eine Patene, St. Thomae einen Kelch mit Patene. Selbst die bitterarme Hohnegemeinde lieferte einen Kelch ab. Das Gerät kam nie wieder zurück.¹⁶⁴

¹⁵⁶ Beutel, Albrecht, Gespiegelte Wirklichkeit. Religion, Konfession und kirchliches Amt in Grimmelshausens „Simplicissimus“, in: Derselbe, Protestantische Konkretionen. Studien zur Kirchengeschichte, Tübingen 1998, 140-160.

¹⁵⁷ Widder (1995) 151. Köhn (1998) 109.

¹⁵⁸ 1637: Der Rat leiht 300 Reichstaler beim Dominikanerkloster. Sta Soest Bestand A 5260. 1637: Der Rat leiht 100 Reichstaler beim Stiftskapitel St. Patrocli. Sta Soest Bestand A 5261. Köhn (1995) 817. Vgl. aber auch 1639: Erneuter Versuch, das Kapitel St. Patrocli zu Kontributionen heranzuziehen. Sta Soest Bestand A 4289. 1641: Die Stadt leiht 50 Reichstaler beim Pfarrer der Hohnegemeinde, Johannes Carnemus. Sta Soest Bestand A 5275.

¹⁵⁹ 1638. Bereits seit der Zeit vor 1610 gab es überdies das sogenannte „Merckelbachstipendium“ (dreijährig, für lutherische Studierende). Rupprecht (1969) 71 und 75.

¹⁶⁰ Bauks (1980) 305 (Nr. 3829).

¹⁶¹ 1640 August 27. Seine Pfarrstelle blieb danach jahrelang vakant. Lonners Jahresgehalt hatte zunächst 150 (1621), später dann sogar 200 Taler betragen. Rothert (1905) 130 und 159.

¹⁶² Sta Soest Bestand A 6348 und 6349.

¹⁶³ Köhn (1998) 99 (Potrait).

¹⁶⁴ Köhn (1995) 821 f.

An Weihnachten 1640 ging in Soest erstmals das Brot aus. Es kam zu nächtlichen Prügeleien vor den Backstuben. Bald gab es die ersten Hungertoten.¹⁶⁵ Der Rektor des Gymnasiums hatte schon seit 1633 kein Gehalt mehr bekommen. Das einst so stattliche Schulhaus glich einer Ruine: Alle Fenster waren eingeschlagen, die Bänke verbrannt und die Wände beschmiert.¹⁶⁶

Im März 1642 rückten die letzten kaiserlichen Regimenter ab. Soest war nicht mehr in der Lage, fremde Truppen zu ernähren. In einer letzten großen Kraftanstrengung brachte man aber doch immerhin noch einmal soviel Geld zusammen, daß man sich auf beiden Seiten seine Neutralität erkaufen konnte. Fortan waren regelmäßige Kontributionen an die Kaiserlichen in Hamm und an die Hessen in Lippstadt zu leisten.¹⁶⁷

Wie jämmerlich aber sahen inzwischen die Soester Kirchen aus! – Bedingt durch den Krieg und seine Folgen waren die meisten von ihnen jahrzehntelang ohne jede Pflege geblieben. Lediglich der auch militärisch genutzte Turm von St. Patrocli hatte eine gewisse Wartung erfahren. Sie war unabweislich, denn Stürme rissen häufig Löcher in sein bleigedecktes Dach.¹⁶⁸ Schon 1641 hatte man aber kein Geld mehr gehabt, um neues Blei zu kaufen. Man hatte daher kurzerhand die benachbarte Stephanuskapelle abgedeckt.¹⁶⁹ Andere Kapellen waren in Pulvermühlen umgewandelt worden oder standen vor dem völligen Ruin.¹⁷⁰ In den Gewölben der Wiesenkirche (St. Mariae zur Wiese) klappte ein bedrohlicher Riß. Der Rat versprach, die Reparatur mit 200 Reichstalern zu unterstützen. Das Geld mußte aber erst noch aufgebracht werden.¹⁷¹ 1671 stürzte dann auch noch der Turm der Hohnekirche ein.¹⁷² Mehrfach

¹⁶⁵ Köhn, aaO 826.

¹⁶⁶ 1641. Rothert (1905) 130 f. Löer (1995) 495. Auch in der Börde stand es kaum besser: Johann Konrad Draudius (Bauks [1980] 102 [Nr. 1316]), Pfarrer in Sassendorf und Lohne, konnte 1642 weder hier noch dort bleiben, weil an beiden Orten die Pfarrhäuser zerstört waren. Rothert, aaO 207.

¹⁶⁷ Sta Soest Bestand A HS 32 Bl. 31-37. Kohl (1977) 215. 1642–1643: Wiederholte Versuche, die Soester Kanoniker an den Kontributionslasten zu beteiligen. Die Kaiserlichen in Hamm drohen daraufhin mit Ausschreitungen gegen die dortige lutherische Geistlichkeit. Sta Soest Bestand A 4291 und 4328 f. Der Soester Rat verhängt im Gegenzug einen Hausarrest über die Soester Kanoniker. Sta Soest Bestand A 6626.

¹⁶⁸ Schwartz, Denkmäler 2, 37 f. Köhn (1995) 831.

¹⁶⁹ Dasselbe Problem auch schon 1627 und weiter nach dem Kriege. Sta Soest Bestand A 6028f. Köhn, aaO 784 und 826.

¹⁷⁰ 1627: Kapelle St. Matthiae. Schwartz, Denkmäler 3, 156. 1644: Kapelle des großen Mariengartens. Köhn (1995) 831.

¹⁷¹ 1644. Köhn, aaO 831.

¹⁷² Sta Soest Bestand A HS 32 Bl. 109-112. Schwartz, Denkmäler 2, 206 und 218. Zu den Zuständen an St. Thomae. Derselbe, aaO 159 Anm. 10.

kam es zu Plünderungen: In St. Walburgis verschwanden ein Gemälde sowie Teile der Verglasung.¹⁷³

Aber nicht nur die Soester Kirche, die ganze Stadt war am Ende: Seit 1622 waren ihre Haushalte ununterbrochen defizitär gewesen. Schuld daran waren vor allem die Zahlungen an fremde Militärs. Sie beliefen sich bis 1648 auf 579 556 Reichstaler. Das waren die Einnahmen von mehr als 70 guten Steuerjahren! Die Gesamtkosten des Krieges waren aber noch sehr viel höher: Sie betragen ca. 1 000 000 Reichstaler (und dies noch ohne die Gebäude- und Sachwertschäden).¹⁷⁴ Dramatisch waren auch die demographischen Verluste: Hatte die Stadt um 1 600 ca. 6 000–8 000 Einwohner gehabt, so waren es nun bestenfalls noch 3 000.¹⁷⁵

III. Die Soester Kirche und der Frieden

Fernab von Westfalen hatte sich aber inzwischen ein Herrscherwechsel vollzogen, der auch für Soest schnell bedeutsam werden sollte. Auf den eher behäbigen Kurfürsten Georg Wilhelm von Brandenburg war nämlich Ende 1640 dessen ungleich agilerer Sohn Friedrich Wilhelm, der spätere „Große Kurfürst“, gefolgt. Damit erhielt Soest erstmals in seiner Geschichte einen deutlich überlegenen, expansiv denkenden Landesherren.¹⁷⁶

Schon 1643 begann der neue Kurfürst mit dem Aufbau eines eigenen Heeres in Kleve und Mark. Damit entstand nun in Westfalen eine dritte militärische Macht (neben den Kaiserlichen und den Hessen). 1644 bewilligte der märkische Landtag dem Brandenburger erstmals 20 000 Reichstaler zur Anwerbung von Soldaten. Auch die Stadt Soest hatte sich an den Kosten zu beteiligen und fortan jährlich 500 Reichstaler an ihren Landesherrn abzuführen.¹⁷⁷

Dies fiel ihr allerdings sehr viel leichter als noch wenige Jahre zuvor. Im Schutz ihrer Neutralität¹⁷⁸ und begünstigt durch zwei gute Ernten¹⁷⁹

¹⁷³ 1645. Sta Soest Bestand A HS 28 Bl. 696.

¹⁷⁴ Zahlen nach Köhn (1995) 859.

¹⁷⁵ Köhn, aaO 845-849.

¹⁷⁶ Kohl (1977) 221. Köhn (1998) 110 (Reproduktion eines Mandates des „Großen Kurfürsten“ vom 5. Januar 1641. Aus Trauer um den verstorbenen Kurfürsten Georg Wilhelm von Brandenburg sollen vom 20. Januar 1641 an einen Monat lang täglich von 11 bis 12 Uhr morgens die Kirchenglocken geläutet werden. Außerdem sollen für ein halbes Jahr alle Kirchenorgeln stumm bleiben) und 112 (Portrait).

¹⁷⁷ Köhn (1995) 833.

¹⁷⁸ Die Schutzbriefe bei Köhn (1998) 114 f., 120 (Reproduktionen) und 147 f. (Übertragungen der Texte).

hatte sich die Situation der Soester nämlich wieder deutlich verbessert. Die wirtschaftliche Erholung war unübersehbar und schlug sich in einer nachhaltigen Bau- und Beschaffungskonjunktur nieder.¹⁸⁰

Währenddessen begannen in Münster und Osnabrück die Friedensverhandlungen. Anders als andere Städte war Soest zwar nicht mit eigenen Delegierten vertreten, es betrieb aber eine rege Geheimdiplomatie. Dies blieb nicht unbemerkt. Im März 1645 wandte sich aus Münster der brandenburgische Gesandte auf dem Friedenskongreß, Graf Johann von Sayn-Wittgenstein, an die Soester. Er ließ diese wissen, daß ihre Stadt bezichtigt werde, sie trage sich mit der Absicht, dem Hause Brandenburg die Treue aufzusagen. Außerdem werde behauptet, es sei in Soest schon seit einiger Zeit üblich, „Ihrer Churfürstlichen Durchlaucht [...] schlecht und Kaltsinnig unter die Augen zu gehen“. Nach Ansicht des Gesandten waren dies schwere Vorwürfe. Er verlangte daher umgehend eine Stellungnahme. – Wahrscheinlich hatten die Soester also Kontakte zu kaiserlichen Diplomaten aufgenommen. Sie spielten einmal mehr mit dem Gedanken, reichsunmittelbar zu werden. Damit standen sie damals keineswegs allein. Ähnliches läßt sich nämlich auch für Herford, Minden und Magdeburg nachweisen. – Die ertappten Soester indes stritten alles ab. Ihre Stadt, so ließen sie den Grafen wissen, stehe treu zu ihrem Landesherrn und sehe dessen in Kürze erwartetem Besuch mit Freude entgegen. Auch fortan betrieb man aber insgeheim eine massiv antibrandenburgische Politik.¹⁸¹

Am 12. Dezember 1647 traf der Kurfürst dann tatsächlich in Soest ein. Er wurde höchst ehrerbietig empfangen. Auf seiten der Soester war aber von Anfang an ein erhebliches Mißtrauen zu spüren. Daher gab man sich auch große Mühe, die eigene Wehrkraft unter Beweis zu stellen. Wer immer eine Waffe tragen konnte, mußte bei einer Parade der Bürgerschaft aufmarschieren. Außerdem wurde mit dem letzten noch verbliebenen Geschütz Salut geschossen. In der Nacht standen sechs schwerbewaffnete Soester Bürger vor den Türen des kurfürstlichen Schlafgemaches. Es scheint sich dabei aber eher um Wachtposten als um eine Ehrenwache gehandelt zu haben. Möglicherweise fürchtete

¹⁷⁹ 1645 November 6: Der Rat setzt einen feierlichen Bittgottesdienst an (Dank für glückliche Einbringung der Wintersaat; Bitte um gute Ernte und Verschonung von allem Unheil für 1646). Sta Soest Bestand A 6430. Köhn (1995) 834. Köhn (1998) 115.

¹⁸⁰ Kohl (1977) 223 f. Michels (1995) 297. Derselbe (1998) 78 und 160. Vgl. aber auch Köhn (1998) 121 (1646 Juli: Plünderung der Börde durch Truppen des französischen Generals Henri de Latour d’Auvergne, Vicomte de Turenne; Portrait).

¹⁸¹ Kohl (1977) 225 f. Günther (1995) 60.

man einen Handstreich und wollte seinen gefährlichen Gast daher lieber gut unter Kontrolle behalten.

Auffällig ist, daß es während des gesamten Besuches zu keinerlei kirchlichen Aktivitäten gekommen ist. Der lutherische Inspektor und die Pfarrerschaft traten nicht Erscheinung. Auch die Kirchenglocken blieben bis auf die kleine englische (St. Patrocli) stumm. Immerhin schickte der Rat aber ein paar Bläser und Musikanten auf den Turm von St. Petri.¹⁸²

Obwohl man in Münster und Osnabrück dem Frieden nun immer näher kam, war es auch weiterhin der Krieg, der den Alltag der Menschen bestimmte. Betroffen waren vor allem die Bördekirchspiele. So schrieb noch am 1. Oktober 1648, also nur wenige Wochen vor dem Friedensschluß, der Pfarrer von Dinker an den Rat. Er berichtete von einem Überfall auf sein Dorf, bei dem etwa 50 Mann einer abziehenden Batterie Lebensmittel erpreßt und Häuser geplündert hätten. Als man die Soldaten angefleht habe, zumindest das Gotteshaus zu schonen, sei es zu einem Scharmützel in der Pfarrkirche gekommen. Dabei seien drei Dorfbewohner, alle Angehörige einer Familie, getötet worden. Außerdem habe eine Frau eine Fehlgeburt erlitten und sei in der Folge verblutet. Nun habe man die vier Leichname in der Kirche aufgebahrt. Der Pfarrer bat den Rat um Intervention, hatte aber nur wenig Hoffnung, daß man die Schuldigen würde ausfindig machen können.¹⁸³

Ende Oktober 1648 teilte der Kurfürst den Soestern dann auch offiziell mit, daß die „so langh gewehreten allgemeinen friedenstractaten“ ihren Abschluß gefunden hätten. Man habe einen Frieden geschlossen, der mittlerweile „von allerseits [gestrichen: kriegenden] keyserl[ichen] königl[ichen] Chur[fürstlichen] vnd fürstlichen gesanten vollzog(en) vnnnd vnterschrieben worden“ sei. Der Dank dafür gebühre aber nicht den Menschen, sondern Gott. Er allein sei der „gott des friedens“.¹⁸⁴ Das klang zwar fromm, ließ aber auch erkennen, wie unzufrieden der Brandenburger mit dem in Münster Vereinbarten war. Am schwersten wog dabei wohl, daß ihm der Zugang zur Ostsee verwehrt worden war.

¹⁸² Sta Soest Bestand A 233. Sta Soest A HS 32 Bl. 93-95. Köhn (1995) 839-841. Köhn (1998) 123 (Reproduktion des Anfangs des Berichtes des Soester Rates über den Besuch des Großen Kurfürsten in Soest [Sta Soest Bestand A 233]) und 148 (Übertragung des Textes).

¹⁸³ Sta Soest Bestand A HS 32 Bl. 289. Köhn (1998) 128. Schon etwas früher hatte es auch den Pfarrer von Neuengeseke, Konrad Tunicius (Bauks [1980] 516 [Nr. 6398]), getroffen. Er hatte einen Arm eingebüßt und daraufhin sein Amt niedergelegt, weil er meinte, das Abendmahl nicht mehr angemessen austeilen zu können. Schwartz, Denkmäler 5, 76.

¹⁸⁴ Vgl. Röm 15,33; Röm 16,20; 1. Kor 14,33; 2. Kor 13,11; Phil 4,9; 1. Thess 5,23 und Hebr 13,20.

Vor diesem Hintergrund wurde für den 8. November eine Kanzelabkündigung angeordnet. Wie an vielen Orten der Mark sollten auch in Soest feierliche Dankgottesdienste gehalten und abends auf allen Hügeln und in allen Dörfern der Börde Freudenfeuer entzündet werden. Der Epilog beschwor eindringlich die „Wohlfahrt [der gesamten] Christenheit“. Eigentliches Anliegen aller Gebete sollte aber auch in Soest das „Gedeihen“ der brandenburgischen Lande und ihrer Untertanen sein.¹⁸⁵

Gerade letzteres löste bei den Soestern dann auch heftigen Unmut aus.¹⁸⁶ War schon strittig, ob der Landesfürst überhaupt das Recht hatte, in ihrer Stadt Kanzelabkündigungen anzuordnen, so konnte die Art und Weise, in der sie hier als brandenburgische Untertanen angesprochen wurden, nur auf Empörung stoßen. Dementsprechend fiel auch die Reaktion des Rates aus: Er kam dem Mandat des Kurfürsten nämlich zwar formal nach, verschob die von diesem gewünschten Feierlichkeiten aber um eine ganze Woche und ließ das Friedensfest so schließlich doch noch zu einer rein Soester Angelegenheit werden. In einer Soester Chronik heißt es daher auch: „An[no] 1648. d[ie] 15. Nov[embris] ist das friedensfest alhir celebriret [worden], B[ürger]M[ei]ster haben gut befunden, daß den sonntag abend nach gehaltenem fest auch beschehnem salve ein gastmahl an der Rathstube gehalten werde [...]“.¹⁸⁷ Eine „solenne Handlung“ (Eduard Vogeler) eigener Art folgte dann wohl noch 1649. In ihrem Mittelpunkt stand die Wiederherstellung des 1624 getilgten Spruches am Turm des Gymnasiums.¹⁸⁸

Der Frieden und die schon etwas früher einsetzende wirtschaftliche Erholung kamen schnell auch der Soester Kirche zugute:¹⁸⁹ Bereits 1647 erhielt die Haupt- und Ratskirche St. Petri einen neuen, kostspieligen Hochaltar.¹⁹⁰ Weitere Kirchen folgten mit Altaraufsätzen, so zunächst St. Mariae zur Wiese, dann St. Thomae und zuletzt die Minoritenkir-

¹⁸⁵ Sta Soest Bestand A 745.

¹⁸⁶ Anders Köhn (1998) 7: „Hier [d.h. in Soest] haben die Bewohner den Friedenschluß 1648 eher ungläubig, lethargisch aufgenommen oder vielleicht auch gar nicht so recht mitbekommen“. Vgl. dazu aber bereits daselbst 129 (Reproduktion des Titelblattes eines der insgesamt zwei zeitgenössischen Drucke des Friedensinstrumentes im Sta Soest).

¹⁸⁷ Sta Soest Bestand A 233. Sta Soest Bestand A HS 32 Bl. 93-95. Rupprecht (1969) 75. Kohl (1977) 242. Gäste und Aufwand bei Köhn (1995) 842.

¹⁸⁸ Richter (1959) 35. Schwartz, Denkmäler 1, 149.

¹⁸⁹ 1642: Neue Glocke in Weslarn. Ludorff, Albert, Die Bau- und Kunstdenkmäler von Westfalen. Band 16: Kreis Soest, Münster 1905 (Nachdruck: Warburg 1994), 169. 1643: Die Kirche von Lohne (seit Ende 1623 ausgebrannt; vgl. dazu Köhn [1998] 59 f.) erhält ein neues Gebälk und ein Gestühl. Anschaffung der „großen“ oder „Bauernglocke“. Gemeindebuch (1951) 85.

¹⁹⁰ Schwartz (1949) 66. Derselbe, Denkmäler 2, 132. Kohl (1977) 223 f.

che.¹⁹¹ Der Aufsatz in St. Thomae bot in der Predella das „Soester Reformatorenabendmahl“: Es zeigte Christus in der Mitte zwischen Luther und Melanchthon und daneben den Thomaepfarrer Johannes Solms.¹⁹² Christus gegenüber aber saß ein Judas, der unverkennbar die Züge Calvins trug.¹⁹³

So sehr man den Frieden auch herbeigesehnt hatte, nun, da er da war, traute man ihm nicht. Während der gesamten 50er Jahre ließ der Rat daher auch immer wieder Bußtage halten.¹⁹⁴ Selbst Naturphänomene wie z.B. eine Sonnenfinsternis wurden in diesem Kontext als böse Vorzeichen gewertet.¹⁹⁵ Hauptgegenstand des Mißtrauens war der eigene Landesherr. Der zeigte nämlich wenig Respekt vor der Soester Kirchenhoheit. So hatte er etwa schon 1649 erkennen lassen, daß er in die Verhältnisse in St. Walburgis einzugreifen gedachte.¹⁹⁶ Zwar waren viele der vom Kurfürsten eingeleiteten Maßnahmen durchaus im Sinne des Rates, so z.B. wenn er vertriebene Pfarrer in ihre Börderegemeinden zurückbrachte¹⁹⁷ oder im Kloster Paradiese die Zustände des Normaljahres wieder herstellte.¹⁹⁸ Die konfessionellen Vorbehalte blieben aber auch weiterhin stark¹⁹⁹ und führten rasch zu einem ersten offenen Konflikt.

¹⁹¹ Rothert (1905) 165. Gemeindebuch (1951) 63. Schwartz, Aufsätze, 142. Schäfer/Stangier (1995) 389 ff.

¹⁹² Bauks (1980) 480 (Nr. 5950).

¹⁹³ 1944 verbrannt. Schwartz, Denkmäler 2, 173 f. Vgl. dazu auch Festschrift der evangelischen St. Thomae-Kirchengemeinde zur Einweihung der Kirche am 2. Oktober 1966, 10-12. 1653 kam es zur Errichtung des „Schiefen Turmes“ von St. Thomae. Er trat an die Stelle eines geraden Helmes, der in den 30er Jahren abgebrannt war. Schwartz, Aufsätze, 140.

¹⁹⁴ Sta Soest Bestand A 6432 ff.

¹⁹⁵ Sta Soest Bestand A 6436. Umso begieriger stürzte man sich daher auch auf alles, das sich positiv ausdeuten ließ: 1651 Oktober 8: Zwei Soester Minoriten verlassen ihren Orden. Ihre Kutten bleiben auf der Bibliothek der Ministeriums. Sta Soest Bestand A HS 15 Bl. 601.

¹⁹⁶ 1649 März 20: St. Walburgis: Der Kurfürst befiehlt, das Exerctium religionis in 1624 festzustellen (frdl. Hinweis von D. Friedrich Wilhelm Bauks [Münster] aus seinen Unterlagen zu einem Westfälischen Gemeindebuch).

¹⁹⁷ 1649 Dezember 29: Wieder ein lutherischer Pfarrer in Welver: Albrecht Schevaeus. Bauks (1980) 435 (Nr. 5393). Die erst knapp zwei Jahre nach seiner Wahl (10. Februar 1648) mögliche Einführung erfolgte durch brandenburgische Kommissare. Schevaeus machte sich seit 1650 Eintragungen zu allen Mischehen im Kirchenbuch. Das Kloster behielt sein freies exercitium religionis und blieb katholisch. Sta Soest Bestand A HS 15 Bl. 598. Ludorff (1905) 150. Rothert (1905) 137, 153 und 202.

¹⁹⁸ Sta Soest Bestand A 6687 ff. Rothert, aaO 140 ff. Koske (1989) 148 ff.

¹⁹⁹ 1650: Sammlung für den Bau einer lutherischen Kirche in Hamm. Der Rat gibt 50, das Ministerium 25 Reichstaler. Sta Soest Bestand A HS 15 Bl. 599. Rothert, aaO 168. 1653: Sammlung für die lutherische Gemeinde in Hamm. Sta Soest Bestand A HS 15 Bl. 601. 1658: Spende von 10 Reichstalern für die Fenster der lutherischen Kirche in Hamm. Sta Soest Bestand A HS 30 Bl. 651.

Als im Januar 1653 der reformierte Großrichter verstarb, bat dessen Sohn und Nachfolger, seinen Vater durch einen der Soester Pfarrer bestatten lassen zu dürfen. Rat und Ministerium lehnten dies jedoch ab. Es kam zum Eklat. Nur widerwillig und weil „in gemeiner Oßnabrügkischer friedenschluß enthalten, daß den reformirter religion zugethanen gleichs den catholischen und Augsburgischer religionis verwandten die ehrliche Begräbnüß, wo sie auch sein mögen, im Römischen Reich nicht verweigert werden solle“, erlaubte man dem Sohn schließlich doch noch, seinen Vater in der Familiengruft in St. Pauli beisetzen zu lassen. Allerdings mußte die Grablegung in der allereinfachsten Form erfolgen. Rat und Ministerium blieben ihr bewußt fern.²⁰⁰

In den Jahren nach 1655 kam es dann zu einem heftigen Streit um das „bischöfliche Recht“ (ius episcopale) in Ehefragen. Die Stadt beanspruchte es für sich. Überdies bestritt sie dem Kurfürsten die Befugnis, in Soest allgemeine Buß- und Festtage anzusetzen. Der Streit gelangte bis vor das Reichskammergericht und löste dort einen jahrelangen Prozeß aus, in dem Soest letztlich wie eine Reichsstadt behandelt wurde.²⁰¹

Wie der Rat betonte, reichte die Soester Kirchenhoheit „viell weiter [zurück,] denn sich menschen gedencken ie erstrecket“. Nur er selbst besitze daher auch „das Jus vocandi, Confirmandi, visitandi, Corrigendi, ordinationes erigendi, speciale ministerium habendi [et] bona Ecclesiastica administrandi und was dem anhengig“. Der Kurfürst sah dies völlig anders und verschärfte daher schon bald seine Vorgehensweise: Im November 1655 ließ er alle Soester Pfarrer auffordern, binnen 5 Tagen den Nachweis zu erbringen, daß sie von „seiner Churfürstlichen Durchlaucht oder dero Regierung zu ihrem predigtamt confirmiret und bestättiget sey[en]“. Wer ein solches Patent nicht besaß, sollte verpflichtet sein, dieses binnen zweier Wochen in Kleve einzuholen. Andernfalls mußte er damit rechnen, sein Amt zu verlieren. Die Soester Pfarrer indes bewiesen Rückgrat und verweigerten die Annahme der ihnen persönlich zugestellten Schreiben. Die Aktion des Kurfürsten wurde daher auch ein völliger Fehlschlag.²⁰²

Ende 1661 spitzte sich der Prozeß vor dem Reichskammergericht dann auf die Frage zu, wie es zu rechtfertigen sei, daß „die Stadt Soest als eine civitas municipalis undt subdita Principi“ kirchenhoheitliche Rechte ausübe. Immerhin sei ja, so die Räte des Brandenburgers, offenkundig, daß die Stadt dem „ius episcopale“ ihres Landesherrn, das als „ein separatum regale [...] allein Chur- und Fürsten undt andern Sten-

²⁰⁰ Kohl (1977) 231 f.

²⁰¹ Kohl, aaO 235f und 244 f.

²⁰² Kohl, aaO 238 f.

den des Reiches zustünde“; den pflichtschuldigen Respekt verweigere.²⁰³ Damit legten die Räte den Finger auf die schwächste Stelle in der Argumentation der Soester, denn natürlich konnten auch sie keine diesbezüglichen Rechtstexte beibringen. Der Streit fraß sich fest und ließ sich zuletzt nur noch durch einen beiderseitigen Kompromiß lösen: Die Soester gestatteten die Errichtung einer reformierten Gemeinde in ihrer Stadt und erlangten zum Ausgleich dafür die ausdrückliche Bestätigung ihrer rechtlichen Sonderstellung innerhalb der Grafschaft Mark. Dies schloß auch eine weitgehende Steuerbefreiung ein.

Nachdem sich der Rat dazu bereit erklärt hatte, den Reformierten die in seinem Besitz befindliche Brunsteinkapelle²⁰⁴ abzutreten, konnte im November 1662 dann auch tatsächlich die Gemeindegründung erfolgen. Allerdings befand sich das den Reformierten überlassene Gotteshaus in einem jämmerlichen Zustand. Es hatte während des Krieges als Fouragemagazin gedient und war danach mehr und mehr verfallen. 1662 standen nur noch die Außenmauern. Nach Aussage eines Zeitzeugen war die Brunsteinkapelle „speluncae latronum persimilis“²⁰⁵ Unter der Regie des Großrichters setzte aber ein sofortiger rascher Wiederaufbau ein. Er verschlang weit über 1 000 Reichstaler.²⁰⁶ Bereits zu Pfingsten 1664 konnte dann, geleitet von einem Prediger aus Hamm, der erste Gottesdienst der reformierten Gemeinde Soest stattfinden. Die ganze Stadt war auf den Beinen, um dem für Soest sensationellen Vorgang beizuwohnen.²⁰⁷ Im Juni erfolgte die Wahl eines reformierten Predigers (Johann Heinrich Essellen aus Plettenberg²⁰⁸). Das lutherische Ministerium nahm den Akt zumindest offiziell nicht zur Kenntnis.

Die winzig kleine Gemeinde (noch 1670 scheinen nicht mehr als 20 Reformierte in Soest gelebt zu haben) wurde schon bald bestmöglich abgesichert. Im September 1666 verzichtete der Kurfürst auf die ihm als Landesherrn eigentlich zustehenden Sendbrüchte und Judengelder. Zum Ausgleich dafür hatte der Rat den Soester Reformierten einmalig 1 500 Taler Ablöse sowie jährlich weitere 75 Taler Unterhalt zu zahlen. Kurz darauf erging ein Gnadenbrief, durch den der Gemeinde die Ein-

²⁰³ Kohl, aaO 250 f.

²⁰⁴ Schwartz, Denkmäler 3, 80-84.

²⁰⁵ Rothert (1905) 40 nach Klute, A. Gottfried, Das alte und neue Soest in Westfalen, 1696). Schwartz, aaO 80 und 82.

²⁰⁶ 1663 März 15: Der Rat erklärt sich bereit, die Renovierung der Brunsteinkapelle durch eine einmalige Zahlung von 200 Talern zu unterstützen. Kehlbreier (1974) 70. Quittiert wurde diese Zahlung aber erst am 11. Juni 1670. Die Restsumme mußte durch Kollektenreisen aufgebracht oder durch den Großrichter vorgestreckt werden.

²⁰⁷ Der Prediger war Bernhard Erasmus Aevermann. Bauks (1980) 13 (Nr. 154).

²⁰⁸ Bauks, aaO 123 (Nr. 1568).

künfte aus allen während sechs bestimmter Monate jeden Jahres freierwerdenden Kanonikaten an St. Patrocli zugesprochen wurde. Alle Ansprüche Dritter wurden gleichzeitig für nichtig erklärt.²⁰⁹ Besonders infolge dieser Fundation wurde die Gemeinde schnell reich. Bis zum Jahre 1710 beliefen sich ihre Einnahmen allein aus St. Patrocli auf ca. 8 500–10 000 Taler. Dazu kamen mehrere Schenkungen von Einzelpersonen. Dieser ungewöhnliche Reichtum weckte allerdings auch Neid, vor allem auf seiten der sehr viel schlechter gestellten lutherischen Gemeinden. Dazu kam der politische Einfluß der Reformierten. Das Ministerium klagte schon bald, ihm bleibe lediglich der „honor pareni Reformatis“.²¹⁰ Dennoch blieben die Reformierten auch fortan eine isolierte Minderheit: Noch um 1700 machten sie nur etwa 5 % der Stadtbevölkerung aus. Mischehen mit lutherischen oder katholischen Soestern waren selten. Man blieb unter sich.²¹¹

Die Zulassung eines zweiten, ihm nicht unterstehenden evangelischen Kirchenwesens in seiner Stadt (die Soester Reformierten gehörten zur Klasse Hamm der reformierten Synode der Grafschaft Mark) schien die Position des Rat zwar zunächst zu schwächen. Sie trug aber entscheidend dazu bei, daß sich die Bördestadt, die sich erst 1669 zu einem offiziellen Erbhuldigungakt gegenüber Brandenburg bereitfand, noch für gut 50 Jahre ihre umfassenden Sonderrechte erhalten konnte. Noch Ende des 17. Jahrhunderts war die Stadt Soest ein nahezu selbständiges Staatswesen.²¹² Auch ihre Kirche blieb in diesem Kontext noch lange eine einflußreiche lutherische Landeskirche im Herzen Westfalens.

IV. Ergebnisse

Kehren wir an dieser Stelle noch einmal zu unseren beiden Eingangsfragen zurück. Sie lauteten: 1) Wie entwickeln sich die Soester Kirche und ihre Menschen unter den Bedingungen des Dreißigjährigen Krieges? und 2) Wie erleben die Soester den Westfälischen Frieden und wie reagieren sie auf ihn? – Was läßt sich hier abschließend festhalten?

²⁰⁹ 1666 September: Gnadenbrief aus Anlaß der Geburt des Prinzen Ludwig. Er verfügt: Wird zukünftig innerhalb des kurfürstlichen Turnus (also während der Monate Januar, März, Mai, Juli, September und November jeden Jahres) eine Kanonikat an der Stiftskirche St. Patrocli vakant, so erhält die reformierte Gemeinde sämtliche damit verbundenen Einkünfte. Schwartz (1949) 68. Kehlbreier (1974) 98-100. Günther (1995) 77.

²¹⁰ Rothert (1905) 173.

²¹¹ Deus, Wolf-Herbert, Zur Soziologie der Reformierten Gemeinde in ihrer ersten Generation, in: SZ 76 (1962) 48-70. Kehlbreier (1974) 83 ff.

²¹² Kohl (1977) 254 f.

Zunächst zu Frage 1: Im Kontext des Krieges treten in der Soester Kirche erstmals stärker individualisierte Pfarrerepersönlichkeiten hervor (Johannes Schwartz,²¹³ Heinrich Meier²¹⁴). Einige dieser Männer können bei ihrem Amtsantritt bereits auf eine längere akademische Lehrtätigkeit (und zwar interessanterweise außerhalb der theologischen Fakultät) zurückblicken (Henrich Heinechius [er war zuvor Professor der Rhetorik und Physik in Rinteln],²¹⁵ Anton Hagenbusch [er war zuvor Professor der Physik in Gießen]²¹⁶).

Wie die Schwartzsche Kirchenordnung von 1628 belegt, verschiebt sich aber gleichzeitig auch das Selbst- und Amtsverständnis vieler Pfarrer. Man versucht nun verstärkt, Lehre und Leben in Einklang zu bringen. Verbunden damit kommt es zu einer Intensivierung der persönlichen Frömmigkeit. Sie spiegelt sich z.B. in der religiösen Dichtung Heinrich Meiers.²¹⁷ Waren die Pfarrer bislang vor allem „Wächter“ über das Bekenntnis und den Lebenswandel ihrer Gemeinden, so werden sie nun mehr und mehr zu „Seelsorgern“ der ihnen anvertrauten Menschen. Dies führt zu einem deutlich engeren Verhältnis von Pfarrer und Gemeinde. Beleg hierfür ist z.B. das „Diarium“ des Petripfarrers Johann Andreae.²¹⁸ Es reicht von 1583 bis 1666 und verzeichnet – ebenso eindrucklich wie exakt – das Leben und Sterben innerhalb der Soester Ratsgemeinde St. Petri.²¹⁹

Verbunden damit ändert sich aber auch die Sicht der Kirche. Sie wird zum geschichtlichen Ort der Wortverkündigung und der Sakramentsverwaltung. Gemeinsam mit der Schule gilt sie fortan als die entscheidende Pflanzstätte der Christenheit. Deutliche Anzeichen hierfür sind z.B. der systematische Ausbau der Soester Ministerialbibliothek sowie der bereits in den 40er Jahren einsetzende Aufstieg des Soester Gymnasiums zur lutherischen Ersatzuniversität Westfalens.²²⁰

Die Steigerung der religiösen Denk- und Ausdrucksfähigkeit bedingt aber zugleich auch das Entstehen einer neuen kirchlichen Bildkultur. Sie geht weit über den Ersatz des im Krieg Verlorenen hinaus und ist letzt-

²¹³ Bauks (1980) 466 (Nr. 5770).

²¹⁴ Bauks, aaO 318 (Nr. 4009).

²¹⁵ Schwartz, Denkmäler 2, 137 und 151. Bauks, aaO 193 (Nr. 2455).

²¹⁶ Bauks, aaO 176 (Nr. 2242).

²¹⁷ Vgl. zu ihm oben Anm. 128-130.

²¹⁸ Schwartz, Denkmäler 2, 138 und 151. Bauks (1980) 8 (Nr. 93 f).

²¹⁹ Sta Soest Bestand A HS 15 Bl. 561ff. Sta Soest Bestand A HS 30 Bl. 87-92. Die erhaltenen Kirchenbücher der Soester Gemeinden beginnen erst nach dem Dreißigjährigen Krieg (St. Mariae zur Wiese 1648, St. Petri 1649, St. Mariae zur Höhe [Hohnekirche] 1650). Köhn (1998) 81.

²²⁰ Richter (1959) 39 f. Heutger (1969) 6-11. Ditt (1981) 72 f.

lich eine „Bibelkultur“. Dies zeigt sich vor allem in der Neugestaltung der Kirchenräume seit 1645 (Altäre und Altaraufsätze, Kanzeln und Orgelprospekte).

Sodann zu Frage 2: Für die Soester bedeutet der Westfälische Frieden vor allem die Rückkehr zu ihrem konfessionellen „Normalzustand“, d.h. der Bikonfessionalität bei deutlichem Übergewicht des Luthertums. Er ist für sie insofern eine Neuauflage des Augsburger Religionsfriedens von 1555: Gott hat die Soester Kirche – exakt 100 Jahre nach dem Interim! – ein zweites Mal bewahrt.

In die Gefühle des Dankes und der Freude mischen sich aber von Anfang an auch erhebliche Zweifel an der Dauerhaftigkeit des neuen Friedens. Sie schlagen sich in einer Fülle von Bußgottesdiensten nieder. Was die Soester besonders irritiert, ist die Art der reichsrechtlichen Anerkennung der reformierten Religionspartei. Sie spüren genau, daß der Friede die Reformierten lediglich „sensu politico“, nicht aber „sensu theologico“ zu Anhängern des Augsburger Bekenntnisses gemacht hat. Außerdem mißtrauen sie der Religionspolitik des Großen Kurfürsten, haben sie doch bereits erleben müssen, daß dessen Einsatz für das „gesamtevangelische Anliegen“ auf eine reichlich einseitige Begünstigung des reformierten Bekenntnisses hinausläuft.

In Soest setzt man daher auch zunächst alles daran, die Ansiedlung einer dritten Konfession in der Stadt zu verhindern. Erst als sämtliche juristischen Möglichkeiten ausgeschöpft sind (Reichskammergericht), ringt man sich zu einer pragmatischen Anerkennung des reformierten Bekenntnisses durch, sichert damit aber zugleich auch den Bestand der eigenen, also der lutherischen Kirche ab.

Zum neuen konfessionellen „Normalzustand“ der Stadt wird damit fortan die Trikonfessionalität bei deutlichem Übergewicht des Luthertums. In ihr werden die im Umgang mit den Katholiken entwickelten Verhaltensmuster nun nahezu unverändert auch auf die Reformierten übertragen. Dies führt zur Entwicklung dreier konfessionsseparater Gesellschaften in einer Stadt und damit zu einem Zustand, der zumindest in Soest noch bis weit ins 19. Jahrhundert hinein fortgedauert hat.

Vom Restitutionsedikt 1629 zum Westfälischen Frieden 1648

Gegenreformatorische Bestrebungen in der protestantischen Stadt Minden*

„Gestern habe [ich] bei Abreisung des Osnabrückischen Syndici in Eil avisiret [...], daß der Fried sollte geschlossen und heute publiciret werden; die Gewißheit haben wir, Gott Lob, erlebt, in deme gestern abend [24. Oktober] umb die Klocke achte der actus subscriptionis vollendet, worauf alle grobe Geschütze umb diese Statt 3 mahl gelöset; diesen Morgen ist in allen Kirchen ein danckfest gehalten, auf Lamberti Thurm waren 8 Fahnen zum Freudens Zeichen ausgestochen, nach gehaltenener Predigte wurden alle Klocken in gantz Münster ein halbe Stunde lang geleutet, und bliesen die Musicanten oder Thurmlleute inzwischen nach mueglichkeit, die gantze Bürgerey stund in Gewehr, die publicatio ging aber weiter also zu, daß fürm Rhadthause, worauß auch sieben Fahnen gestochen waren, etliche Trompeter und einer mit der Heerpaucken zu Pferde stunden, die den Statt Syndicum ufn schönen [...] gezirten Pferde reitend begleiteten [...], und da sie drey-mahl geblaset, der Syndicus darauf den Frieden im Nahmen Ihrer Kayserlichen auch Königlichen Majestät, Majestäten zu Schweden und Frankreich publicirte, und da die Trompeter wieder geblaset hatten, gaßen die Bürger aufm Marckte 3 mahl Salve, welches aufm Thumbhoff und allen Principall Krantz [?] Gaßen continuiret wart. Folgents wart die gantze Bürgerschaft uf das Marck, und, so viell darauf nicht stehen konten, auf die nehesten Gaßen mit fliegenden Fahnen geführet und mußten nochmahls drey-mahl Salve geben, inzwischen wurden auch alle Stücke uf den Wällen drey-mahl gelöset, war ein schreckliches Schießen, die Legaten sein sehr froh.¹

* Verändertes und erweitertes Manuskript eines Vortrags, den der Verfasser auf dem „Tag der Westfälischen Kirchengeschichte“ am 11. September 1998 in Minden gehalten hat.

¹ Vgl. dazu: Geschichte der Stadt Münster. Hg. Franz-Josef Jakobi, Bd. 1, Münster 1993, S. 319 ff.

Morgen frue gehet der Secretarius Legationis Gustaff Hanson² nacher Schweden und der Resident Kley³ nach der Haupt armeen fort, respective die Confirmation einzuholen und den Frieden den armeen anzukündigen.⁴ Die Herren [in Minden] müsten (?) nun consilia faßen, wie unser Status einzurichten und das Praesidium [der Stadt Minden] anzustellen,⁵ die Satisfaction Gelder müßen auch bei Zeiten angeschlagen werden. Des Stiffts und der Statt [Minden] Quota ist in alles 14260 Thaler. Ahn den Herrn Commendanten [zu Minden] wirt von dem Herrn Schwedischen Legaten geschrieben worden, wie er es mit dem FrewdenSchießen halten solle. Ihre Excellenz Graff Ochsenstiern⁶ sagte zu mir, wegen der Predigte und Danckfests würde der Rhatt [zu Minden] nach Gefallen woll selbst anordnung machen. Morgen früe gehen wir nun gewiße, wiß Gott, auf Cleve Port wollen unß spoden, [nach Minden] zurück zu kommen. Befehlen unß allerseits hiemit in Gottes Schutz.

Münster den 15./25. Octobris Anno 1648.

Der Herren dienstwilliger Conrad Hoyer Dr. manu propria.

Laßen die Herren sämptlich freundlich grüßen.⁷

² Gustaf Hansson, schwedischer Legationssekretär; geadelt: Taubenfeld.

³ Sweder Dietrich Kleie, Mitglied der schwedischen Gesandtschaft in Osnabrück, Resident in Kassel.

⁴ Da mit dem schwedischen Heer kein Waffenstillstand während der Friedensverhandlungen ausgehandelt werden konnte, kämpfte die schwedische Armee bis zum Friedenschluß, von dem sie Ende Oktober 1648 völlig überrascht wurde. Sie mußte dann sofort alle Kampfhandlungen einstellen. Vgl. Herbert Langer, Der königlich schwedische in Deutschland geführte Krieg; in: 1648 Krieg und Frieden in Europa. (Textband 1), München 1998, S. 196.

⁵ Die Stadt Minden hatte für den Friedensvertrag nach dem Abzug der Schweden ein eigenes „Präsidium“, d.h. das Recht, eigene Truppen zur Stadtverteidigung einzusetzen, angestrebt.

⁶ Johann Graf Oxenstierna, schwedischer Hauptgesandter auf dem Friedenskongreß, kam zur Unterzeichnung der Friedensverträge am 24. Oktober in Münster direkt aus Minden, wo die schwedischen Gesandten ihr ständiges Quartier hatten. Am 13. Oktober 1648 war Oxenstierna und seinen Begleitern G. Flemming, Axel Passe und Jacob Spentz vom kaiserlichen Bevollmächtigten Graf Joh. Ludw. von Nassau-Hadamar ein gemeinsamer Paß ausgestellt worden, der ihnen eine freie, ungehinderte Reise von Minden nach Münster zusicherte.

⁷ Kommunalarchiv Minden (künftig: KAM): Stadt Minden B, Nr. 476. – Das Schriftstück ist sowohl nach dem „alten Stil“ (15. Oktober) als auch nach dem neuen Stil (25. Oktober) datiert. – Im 16. Jahrhundert sind Ereignisse und Schriftstücke von den Zeitgenossen vielfach unterschiedlich, d.h. mit einer Differenz von 10 Tagen datiert worden, weil die Protestanten (evangelische Fürsten, Städte, Militärs, Theologen und Gesandte) in aller Regel damals noch am alten, julianischen Kalender festhielten, die Katholiken aber den vom Papst vorgeschriebenen neuen, gregorianischen Kalender berücksichtigten. Um Irritationen bei der Datierung von Ereignissen und Schriftstücken und damit bei ihrer Identifizierung zu vermeiden, ist hier die

Soweit der Bericht eines Augenzeugen vom Friedensschluß 1648 in Münster. Es gibt sicher zahlreiche Berichte über dieses Ereignis in Münster. Dieser aber ist bisher völlig unbekannt gewesen und hat für die Stadt Minden eine besondere Bedeutung.

Es ist der Bericht des Leiters der städtischen Mindener Delegation, des Stadtsyndikus Dr. iur. Conrad Hoyer, der mehrfach bei den Verhandlungsparteien in Münster und Osnabrück anwesend war, insbesondere natürlich bei den Gesandten der Schweden und der evangelischen Fürsten in Osnabrück, um die Sorgen und Wünsche der lutherischen Stadt Minden – auch in Konkurrenz zum bischöflichen Gesandten Dietrich Sieckmann⁸ – vorzutragen in der Hoffnung, daß die städtischen Wünsche bei den Friedensvertragsverhandlungen berücksichtigt würden.

Die Stadt Minden besaß natürlich keine Reichsstandschaft, war also offiziell gar nicht vertreten und bei den Verhandlungen nicht zugelassen. Minden war Territorialstadt, also einem Territorialherrn unterworfen: de jure mochte das der Mindener Bischof Franz Wilhelm von Warthenberg sein, der bei den Verhandlungen um die Wiedererlangung aller seiner Bistümer und damit auch um Minden kämpfte, de facto aber war es Königin Christine von Schweden, die „jure belli“ seit 1634 Besitzerin des Fürstbistums Minden war.

Mehrfach hat die Stadt Minden während der Friedensverhandlungen ihre Wünsche und Forderungen hinsichtlich ihrer Verfassung und des Konfessionsstandes vortragen lassen.⁹

Es ist noch heute beeindruckend, zu sehen, mit welcher inneren Überzeugung, mit welcher Willenskraft und mit welchem materiellen Aufwand der Rat einer nicht reichsunmittelbaren Stadt sich damals

„doppelte Datierung“ der Quellen beibehalten worden (vor dem Schrägstrich das Datum „alten Stils“, d.h. nach dem alten Kalender, nach dem Schrägstrich das Datum, „neuen Stils“, d.h. nach dem neuen Kalender). Wenn nur ein Datum angegeben wird, ist es dasjenige, das die Quelle angibt. Die einfach datierten Quellen „katholischer Provenienz“ enthalten die neuen Daten des Gregorianischen Kalenders, die datierten Quellen „protestantischer Provenienz“ enthalten in der Regel die alten Daten des Julianischen Kalenders.

⁸ Sieckmann war der von Bischof Franz Wilhelm von Warthenberg ernannte Gesandte für sein Fürstbistum Osnabrück, der zugleich auch die Interessen des Fürstbistums Minden im Sinne Warthenbergs vertrat.

⁹ Ende März 1646 waren beide in Osnabrück zur Übergabe eines „Memoriale“ der Stadt Minden vom 25. März 1646 an die Gesandten der protestantischen Reichsstände (Johann Gottfried von Meiern, Acta Pacis Westfalicae publica oder: Westphälische Friedens-Handlungen und Geschichte. Teil 2, Hannover 1734, S. 877-887) und Anfang Januar 1647 wurde eine „Deduction“ der Stadt Minden vom 30. Dezember 1646 (Ebd. Teil 4, Hannover 1735, S. 211-223) in Osnabrück übergeben.

nicht nur um Verfassungs-, Rechts- und Wirtschaftsfragen, sondern auch um Fragen der künftigen Konfession seiner Bürger, d.h. um die Beibehaltung des lutherischen Bekenntnisses in der Stadt bemühte.

Das Thema dieses Beitrags verlangt allerdings, die allgemeine politische und verfassungsrechtliche Entwicklung der Stadt bis 1648 – Minden läßt sich als eine „politisch autonome Territorialstadt“ bezeichnen – hier außer Acht zu lassen und nur die konfessionelle Entwicklung zu skizzieren.

Evangelisch, aber „kaisertreu“

Zum besseren Verständnis der Kirchengeschichte und der konfessionellen Verhältnisse während des Dreißigjährigen Krieges sei stichwortartig an die Mindener Reformation und deren Folgen erinnert.

Als der katholische Administrator des Fürstbistums Minden, Franz von Braunschweig-Lüneburg, ein vom Domkapitel gewählter Landesherr ohne kirchliche Weihen, aber mit weltlichen Lastern, 1529 gestorben war und 1530 die Wahl des umstrittenen Franz von Waldeck zum neuen Bischof von Minden anstand,¹⁰ ließ die Stadt Minden am 13. Februar 1530 durch den Hoyaer Hofprediger Nicolaus Krage in der St. Martini-Kirche eine neue Kirchenordnung¹¹ für die Stadt verkünden und damit die Reformation durchführen.¹²

Das Dominikanerkloster St. Pauli wurde geschlossen und in eine städtische evangelische Lateinschule umgewandelt,¹³ die übrigen Stiftskonvente und das Benediktinerkloster blieben bestehen, aber alle Pfarrkirchen wurden evangelisch, auch wenn sie zugleich Stiftskirchen gewe-

¹⁰ Hans-Joachim Behr, Franz von Waldeck, Fürstbischof zu Münster und Osnabrück, Administrator zu Minden (1491–1553). Sein Leben in seiner Zeit. Teil 1: Darstellung, Münster 1996, Teil 2: Urkunden und Akten, Münster 1998.

¹¹ Christlike Ordeninge der Erlyken Stadt Mynden tho denste dem hilgen Evangelio ... Dorch Nicolaum Kragen ... 1530. Faksimiledruck mit Übersetzung ins Hochdeutsche von Hermann Niebaum und Timothy Sodmann und einem Nachwort von Gerhard Goeters. Hg. Stadt Minden, Minden 1980.

¹² Hans Nordsiek, Von Lüchow nach Salzwedel. Auf den Spuren des Mindener Reformators Nicolaus Krage; in: Mitteilungen des Mindener Geschichtsvereins 53 (1981), S. 51–106.

¹³ KAM: Stadt Minden A 1, Nr. 514. – Vgl. auch Martin Krieg, Die Einführung der Reformation in Minden nebst Abdruck der Mindischen Kirchenordnung des Nicolaus Krage von 1530; in: Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte [JVWKG] 43 (1950), S. 3–80.

sen waren, wie St. Martini und St. Marien. Der Dom,¹⁴ die Stiftskirche St. Johannis und die Klosterkirche St. Mauritius blieben katholisch.¹⁵ Bald verklagten die Stifte St. Martini und St. Johannis sowie das Kloster St. Mauritii die Stadt wegen ihrer Verluste in der Reformation vor dem Reichskammergericht, das 1538 durch Kaiser Karl V. die Reichsacht über die Stadt Minden verkünden ließ.¹⁶

Die Stadt war vorsorglich schon 1536 Mitglied im evangelischen „Schmalkaldischen Bund“ geworden. Als Bundesstadt hatte sie 1537 die Schmalkaldischen Artikel Martin Luthers durch ihren Stadtsuperintendenten Gerhard Oemeken unterschreiben lassen.¹⁷

Mit dem Bischof und dem Domkapitel Minden hatte sich die Stadt 1535 arrangiert, Bischof Franz von Waldeck war für Jahre praktisch „außer Landes“, d.h. nicht im Bistum Minden gewesen, sondern hatte seine ganze Kraft in die Bekämpfung und Belagerung der Wiedertäufer in Münster stecken müssen.¹⁸ Aber 1547, im Schmalkaldischen Krieg, mußte Minden vor kaiserlichen Truppen kapitulieren: Der Bürgermeister tat zwar zum Zeichen der Unterwerfung in Dützen vor den Heerführern einen Fußfall,¹⁹ aber das evangelische Bekenntnis der Bürgerschaft blieb unangetastet, sogar 1548 beim Interim und in den Jahren danach.

Minden war evangelisch, galt aber als „kaisertreu“. 1552 wurde das evangelische Bekenntnis durch den Passauer Vertrag und 1555 durch den Augsburger Religionsfrieden gesichert, allerdings nur vorerst, wie es sich herausstellen sollte.

Als der katholische Mindener Bischof Anton von Schaumburg im Januar 1599 gestorben war, trat der Protestant Christian von Braunschweig-Lüneburg als Administrator des Fürstbistums Minden die Nachfolge an. Herzog Christian war schon 1597 vom Domkapitel zum Koadjutor des Bischofs Anton postuliert worden. In seiner Wahlkapitulation hatte sich der Protestant Christian 1597 verpflichtet, die Bestätigung seiner Wahl beim Papst und die Belehnung als Reichsfürst vom

¹⁴ KAM: Stadt Minden A 1, Nr. 535. – Vgl. auch Martin Brecht, Reformation und Kirchenordnung in Minden 1530; in: JWK G, 73 (1980), S. 19-38.

¹⁵ Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung, Teil 1: Ahlen – Mühlheim, Hg. Karl Hengst, Münster 1992.

¹⁶ Staatsarchiv Münster: St. Martini Minden, Urkunden, Nr. 322.

¹⁷ Robert Stupperich, Aus Oemekens Wirksamkeit in Minden; in: JVKWG 48 (1955), S. 151-159, und Hans Nordsiek, Glaube und Politik. Beiträge zur Geschichte der Reformation im Fürstbistum Minden, Minden 1985, S. 20 f.

¹⁸ Behr (wie Anm. 10).

¹⁹ KAM: Stadt Minden A 1, Nr. 603. – Vgl. Glaube und Politik (wie Anm. 17), S. 33 f.

Kaiser zu erlangen. Er hatte sich auch verpflichtet, das katholische Bekenntnis in Ehren zu halten und alle katholischen Konvente im Fürstbistum Minden zu schützen und niemand mit einer anderen Konfession zu behelligen.²⁰

Man muß sich einmal bewußt machen, was sich 1597/99 in Minden ereignete. Nach den Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens von 1555, also nach reichsrechtlichen Bestimmungen, hatte ein Bischof, der vom katholischen zum evangelischen Glauben wechselte, sein Amt und sein Bistum aufzugeben. Er konnte also –im Gegensatz zu weltlichen Landesfürsten –durch seinen Konfessionswechsel nicht auch einen Konfessionswechsel seiner Diözesanen erzwingen und damit sein Bistum der Reformation zuführen. In Minden aber wählte ein als katholisch anzusehendes Domkapitel 1597 einen evangelischen Fürsten zum Koadjutor, bei dem offenbar die vage Hoffnung bestand, daß er zum Katholizismus konvertieren werde, weil er nur unter dieser Voraussetzung die Chance hatte, die päpstliche Bestätigung als Bischof zu erhalten. Selbst dem Haus Wittelsbach erschien Herzog Christian als akzeptabler Kandidat für Minden. Der Erzbischof und Kurfürst von Köln Ernst von Bayern gedachte den Welfen zu unterstützen.²¹ Aber alle Versuche des Papstes und der Wittelsbacher in Deutschland, den Welfenherzog und Administrator von Minden zum Glaubenswechsel zu bewegen, schlugen fehl.²²

1611 wurde der Administrator von Minden, Christian, regierender Herzog des Herzogtums Lüneburg in Celle; er verließ also das Fürstbistum Minden und die bischöfliche Residenz Petershagen, verzichtete aber auf das Fürstbistum Minden und seine Einkünfte hier keineswegs. Er regierte das Fürstbistum Minden sozusagen als Nebenterritorium von Celle aus mehr schlecht als recht. Bald zeigte ihm die Mindener Landstände, allen voran die eigenwillige Stadt Minden, wo es mit ihm lang ging und wo de facto die Grenzen seines landesherrlichen Regiments lagen.

²⁰ Abdruck der Wahlkapitulation bei: Meiern, *Acta Pacis* (wie Anm. 9), Teil 3, Hannover 1735, S. 638 f.

²¹ Zu den Motiven und den politischen Gründen für die Wahl Christians vgl. Burkhard Roberg, *Kuriale Reformbemühungen in Stift und Bistum Minden nach dem Trienter Konzil*; in: Remigius Bäumer (Hg.), *Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum ...*, München und Paderborn 1972, S. 675-694.

²² Carl Spannagel, *Zur Geschichte des Bistums Minden im Zeitalter der Gegenreformation*; in: *Westfälische Zeitschrift*, 55 (1897), S. 201. – Spannagel beschränkt sich in seinem Aufsatz auf die Darstellung des erfolglosen Versuchs, Christian zur Konversion zu bewegen.

Während seiner Regierungszeit begann der Dreißigjährige Krieg,²³ während des Krieges aber sollten die Mindener Geschicke schon bald nicht mehr vom Landesherrn in Celle, von den Landständen oder gar von der Stadt bestimmt werden.

Das Gesetz des Handelns lag jetzt vor allem bei Christian IV. von Dänemark, bei Graf von Tilly und seinen Heerführern, bei Kaiser Ferdinand II. in Wien, beim Kurfürsten Maximilian von Bayern, bei der Partei protestantischer Reichsfürsten und der schwedischen Reichsregierung sowie ihrer Armee in Deutschland.

Die katholische Liga, die im Sommer 1625 mit ihren Truppen unter Tilly im Auftrag des Kurfürsten von Bayern in Norddeutschland kämpfte,²⁴ verstand den Krieg in Norddeutschland gegen die Truppen des Niedersächsischen Reichskreises unter seinem Kreishauptmann Christian IV., König von Dänemark und Herzog zu Schleswig und Holstein, als Exekution des Reichsrechts, weil die Kriegsrüstungen Christians IV. als Rebellion gegen den Kaiser galten.²⁵ Beim Vormarsch kaiserlicher und ligistischer Truppen nach Norden gegen die Truppen des Niedersächsischen Reichskreises wurde im August 1625 auch Minden von den Truppen der Liga besetzt. Die Besetzung der Stadt führte zu einer zwischen Minden und Graf von Tilly am 12./22. August 1625 geschlossenen „Kapitulation“, in der Tilly garantierte, daß die Stadt und ihre Bürger trotz der Besetzung „mit nichten an Irer Religion und glaubens öffentlichen Exercitio ungeändert Augspurgerischen Confession [...] sollen gehindert [...] werden“.²⁶

Die Einwohner der Stadt und ihre Pfarrkirchen blieben also evangelisch, und dennoch erwies sich die Stadt durch Aufnahme von Besatzungstruppen als „kaisertreu“ – sehr zum Unwillen des protestantischen niedersächsischen Kreishauptmannes Christian IV. von Dänemark.

Der Mindener Festungskommandant betrieb auch in der Folgezeit keine kirchliche Gegenreformation in der Stadt, sondern schon bald

²³ Hans Nordsick, Minden und Prag am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges; in: Mitteilungen des Mindener Geschichtsvereins, 70 (1998).

²⁴ Johann Franzl, Ferdinand II. Kaiser im Zwiespalt der Zeit, Graz 1978, S. 271.

²⁵ Die Kaiser. 1200 Jahre europäische Geschichte, Hg. Gerhard Hartmann und Rudolf Schnith, Graz und Köln 1996, S. 545.

²⁶ KAM: Stadt Minden B, Nr. 410. Darin: Ausfertigung der von Tilly eigenhändig unterschriebenen und von ihm besiegelten „Capitulation“ vom 12. August 1625, die zwischen der Stadt Minden und ihm geschlossen wurde. – Fehlerhafter Abdruck (falsches Datum) in: Westphälische Provinzial-Blätter ..., Bd. 3, Heft 1, Minden 1843, S. 167-171, hier S. 168. – Vgl. auch Meiern, Acta Pacis (wie Anm. 9), Teil 4, S. 220.

eine untragbare Finanzpolitik. Die ständigen Zahlungen der Stadt an die Garnisontruppen brachte Minden an den Rand des Ruins.

Konzept für die Rekatholisierung

In dieser verzweifelten Finanz- und Wirtschaftslage der Stadt bemühte sich eine städtische Delegation 1627 am Kaiserhof in Wien, Steuererleichterungen und eine Reduzierung der Stationierungskosten zu erreichen.²⁷ Damit aber hatte die Delegation keinen Erfolg. Wohl aber brachten die Mindener Unterhändler aus Wien wichtige Kaiserprivilegien und kaiserliche Privilegienbestätigungen mit nach Haus.²⁸

Als die Mindener Delegation 1627 in Wien kaiserliche Privilegien erlangte, war ihre Heimat an der Weser Aufmarschgebiet kaiserlicher Truppen geworden. Anfang 1627 rückte Wallenstein mit einem Heer von 70.000 Mann nach Norden vor, um die „Rebellion“ im Niedersächsischen Reichskreis niederzuwerfen. Dessen Kreishauptmann Christian IV. von Dänemark floh zunächst nach Jütland, dann auf die dänischen Inseln.²⁹

Die Festigung der Position der kaiserlich-katholischen Partei in Norddeutschland nach dem Sieg über Christian IV. von Dänemark brachte offenbar den Dominikanerorden schon vor der Verkündigung des Restitutionsedikts von 1629 dazu zu versuchen, verlorene Positionen wieder zurückzugewinnen. In Minden war, so ist zu vermuten, dieser Orden seit seinem Ende in Minden 1530/1539 als Folge der Reformation nicht mehr in Erscheinung getreten; er gehörte nicht zu den klagenden Mindener Konventen, deren Prozeß gegen die Stadt Minden vor dem Reichskammergericht zur Verurteilung der Stadt 1538 in die Reichsacht führte.

Nun aber, im März 1628, bat Nicolaus Oltenhouse im Namen des Dominikanerordens bei der Stadt Minden um die Rückgabe des Dominikanerklosters St. Pauli mit allem Zubehör! Der Rat lehnte dieses An-

²⁷ KAM: Stadt Minden X, Nr. 6.

²⁸ Regesten und Beschreibungen dieser Urkunden in: Hans Nordsiek, *Reichsacht und Kaiserprivileg. Minden und die deutschen Herrscher 977–1648*, Minden 1998 (Veröffentlichungen des Kommunalarchivs Minden, 3).

²⁹ Panzl (wie Anm. 24), S. 277 ff. - Am 12./22. Mai 1629 wurde zwischen Kaiser Ferdinand II. und Christian IV. von Dänemark der Friede von Lübeck geschlossen, mit dem Christian IV. aus dem Krieg ausschied. - Der verkürzte Text des Friedensvertrags von Lübeck in: *Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung*, Bd. 4: *Gegenreformation und Dreißigjähriger Krieg 1555–1648*, Hg. Bernd Roock, Stuttgart 1996, S. 276-279.

sinnen am 28. März 1628 zunächst kategorisch ab, „weilen die Kirche und Kloster vor diesem einst streitig gewesen und für den Passowischen Vertrag eingenommen, auch für diesem die Minoriten solche closter begehrt und Niemand sich zu erinnern wusste, dass solches [den] München zustendig sein sollte ...“³⁰

Als aber wenige Tage später schon wieder zwei Dominikanermönche die Restitution ihres früheren Mindener Klosters verlangten, war der Rat offenbar schon verunsichert; Bürgermeister Dr. Schreiber formulierte daher detaillierte Fragen, deren Beantwortung die Haltung der Stadt bestimmen sollte: Die Stadt sollte sich informieren und belehren lassen, ob nicht ein Grundstück für die Dominikaner gekauft werden solle, das als Friedhof ausgewiesen und mit einer Kapelle bebaut werden könne, ob ein solcher „Kirchhof“ ohne Autorität des Bischofs und Landesherrn [in Celle] „verordnet“ werden könne, ob die Stadt Minden unter die Bestimmungen des Passauer Vertrags von 1552 falle und daher das „merum et mixtum imperium“ habe, ob „ratione collationis ... die Prediger nach den Zuhörern oder die Zuhörer nach der Prediger religion sich solten richten“ und ob „vis collationis spatio centum annorum possit proscribi“.

Rat, Vierziger und Ämter billigten die Untersuchung dieser Rechtsfragen. Daher baten die Vierziger, einen „guten gelehrten Mann“ zu suchen, der Entscheidungshilfen geben könne. Am 7. Juni 1628 fiel diese Entscheidung: Es wurde „vom alten und neuen Rat einhellig und heilsamlich concludirt, daß die Kirche [St. Pauli] nicht in die Güte zu restituiren [sei], sondern wollen adversarii solche de facto et vi zu sich nehmen, müßte man es der Geduld zuschreiben“.³¹ Die Präsenz kaiserlicher Besatzungstruppen in der Stadt sorgte offenbar für die Einsicht des Rates, eine gewaltsame Aneignung der ehemaligen Klosterkirche durch die Dominikaner nicht mit Gegengewalt zu beantworten.

Die Ereignisse schienen sich zu überstürzen. Am 9. Juni 1628 wurde der Rat über den Besuch eines kaiserlichen Gesandten in Minden informiert. Der Gesandte hatte dem Bürgermeister eröffnet, der Kurfürst von Bayern habe (als Führer der katholischen Liga) vom Kaiser die Vollmacht erhalten, die „streitigen Kirchen hiebinnen“ dem katholischen Mindener Klerus zu übergeben. Der jetzige Landesherr (Herzog Christian) werde als Bischof von Minden nicht anerkannt, bald werde ein anderer als Bischof eingesetzt. Ebenso wie in Osnabrück müßten

³⁰ KAM: Stadt Minden B, Nr. 27 (Ratsprotokoll von 1628 März 28).

³¹ Ebd.

alle Kirchen und die Bürger Mindens katholisch werden oder aber aus dem Fürstbistum Minden auswandern.³²

Nach dem Frieden von Lübeck 1629 stand der Kaiser politisch auf dem Höhepunkt seiner Macht. Schon vorher hatte er, wie auch das Beispiel Minden zeigt, damit begonnen, die kirchlichen Verhältnisse in Deutschland in seinem Sinne zu ordnen und die konfessionellen Streitfragen nach seinen Vorstellungen zu lösen.

Ohne Rücksprache mit den Kurfürsten erließ der Kaiser, der sich dem Einfluß jesuitischer Kreise am Kaiserhof nicht entzog, am 6. März 1629 das Restitutionsedikt.³³ Es sollte sich in seiner Auswirkung als verhängnisvoll erweisen, zunächst einmal für die Protestanten, später aber auch für den Kaiser selbst und seine Religionspolitik. Das Edikt bezeichnete die „Declaratio Ferdinandea“ von 1555 als nicht rechtens, so daß ein geistlicher Landesherr, ein Fürstbischof, nun seinen nichtkatholischen Untertanen entweder die katholische Lehre verbindlich vorschreiben oder sie bei der Weigerung, zur katholischen Kirche zu konvertieren, des Landes verweisen durfte.

Das Edikt stellte eine Auslegung des Augsburger Religionsfriedens von 1555 ganz im Sinne der katholischen Partei dar und diese Auslegung bedeutete die Rekatholisierung der protestantischen Bevölkerung unter anderem durch die Rückforderung von Kirchen und Kirchengütern aus der Hand der Protestanten unter Beachtung bestimmter Stichjahre.

Nach den Bestimmungen des Edikts von 1629 sollten an ihre ursprünglichen, katholischen Eigentümer zurückgegeben werden: 1. alle „mittelbaren“, d.h. nicht reichsunmittelbaren Kirchengüter wie z.B. Klöster und Stifte, ihre Kirchen und ihre Liegenschaften, die *nach* dem Passauer Vertrag von 1552 von protestantischen Fürsten und Städten den katholischen Eigentümern abgenommen und seitdem von den Protestanten genutzt worden waren, 2. alle reichsunmittelbaren Kirchengüter, d.h. Bistümer und Reichsstifte, die *nach* dem Augsburger Religionsfrieden von 1555³⁴ von den Protestanten übernommen bzw. eingezogen worden waren. Kurz, alles, was die Protestanten an katholi-

³² KAM: Stadt Minden B, Nr. 23.

³³ Abdruck der Ausfertigung (im Hauptstaatsarchiv München) in: Michael Frisch, Das Restitutionsedikt Kaiser Ferdinands II. vom 6. März 1629. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung, Tübingen 1993. – Gekürzter Text des Restitutionsedikts bei Roeck (wie Anm. 29), S. 267–276. – Vgl. dazu: Alois Schröer, Die Kirche in Westfalen im Zeitalter der Erneuerung (1585–1648), Bd. 2, Münster 1987, S. 17.

³⁴ Zu den Bestimmungen der „Religionsrechtsordnung“ von 1555 vgl. Konrad Repgen, Reich und Konzil (1521–1566); in: Derselbe, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Studien und Quellen, Paderborn 1998, S. 274 ff.

schem Kirchengut nach 1552 und 1555 eingezogen hatten, mußten sie zurückgeben. Das *vor* dieser Zeit durch die Reformation den Protestanten zugefallene Kirchengut konnten diese behalten.

Bei der Verkündigung des Restitutionsedikts von 1629 hatte Ferdinand II. auch eigene Interessen: Das Haus Habsburg wollte evangelisch gewordene Bistümer in Norddeutschland selbst übernehmen und auf diese Weise seine Macht und seinen politischen Einfluß erweitern.

Insgesamt waren damals zwei Erzbistümer, 11 Bistümer und mehr als 500 Klöster und Kollegiatstifte vom Restitutionsedikt betroffen.³⁵ Die vollständige und endgültige Durchführung des Edikts wäre mehr als nur ein gewaltiger Verlust für die protestantischen Kurfürsten, Fürsten und Städte gewesen, sie hätte deren Existenz infrage gestellt.

Zur Durchführung des Edikts wurden kaiserliche Kommissare eingesetzt, für die Kaiser Ferdinand II. noch im März 1629 eine besondere Instruktion erließ. Zu Kommissaren im Niederrheinisch-Westfälischen Reichskreis, zu dem auch die Fürstbistümer Osnabrück, Minden und Verden gehörten, wurden der Kölner Erzbischof Ferdinand von Bayern, der Abt des Klosters Werden, Hugo, und Graf Ernst Friedrich von Salm-Reifferscheidt ernannt. Kommissare im Niedersächsischen Reichskreis wurden der Wittelsbacher Franz Wilhelm von Wartenberg, seit 1625 Bischof von Osnabrück, und der kaiserliche Reichshofrat Johann von Hyen.³⁶

Wenn die protestantische Seite der Restitution ihres Kirchengutes widersprach, hatte sie die Beweispflicht: Sie hatte nachzuweisen, daß die Reformation der jeweiligen kirchlichen Institution und ihres Vermögens *vor* 1552 erfolgt war. Gelang dieser Nachweis nicht oder waren die Reformation der betreffenden katholischen Institution und ihre Übernahme durch die Protestanten tatsächlich erst nach 1552 erfolgt, dann hatten die kaiserlichen Kommissare für die strikte Durchführung des Restitutionsbefehls zu sorgen.³⁷

Allerdings hing die Durchführung des Edikts auch von der jeweiligen politischen Konstellation und den militärischen Machtverhältnissen in einem Territorium oder einer Stadt ab; schließlich befand man sich im Dreißigjährigen Krieg mit veränderbaren Machtverhältnissen und Frontlinien. Wo die Truppen des Kaisers oder der katholischen Liga ein Gebiet beherrschten, konnten die Kommissare das Restitutions-

³⁵ Wie Anm. 25.

³⁶ Schröer (wie Anm. 33), Bd. 2, S. 17.

³⁷ Frisch (wie Anm. 33), S. 61 f.

edikt durchsetzen, wo aber Truppen der protestantischen Partei standen, konnten die Kommissare nicht viel bewirken.³⁸

Stadt und Fürstbistum Minden, seit 1625 in der Hand ligitischer Truppen und der Landesfürst weitab in Celle – das lud die kaiserliche Partei geradezu ein, hier ans Werk zu gehen.

Zu den „Werkleuten“ in Minden und Verden gehörte abweichend von der in Wien ursprünglich vorgenommenen Aufgabenverteilung der niedersächsische Kommissar Franz Wilhelm von Wartenberg! Dies war keineswegs ein Wiener Versehen, das etwa auf Unkenntnis der Reichskreisgrenzen und der Territorialzugehörigkeit basierte, es entsprach vielmehr dem kaiserlichen Willen und wohl auch dem Wunsch Wartenbergs, die Fürstbistümer Minden und Verden – beide de facto protestantisch – dem „Arbeitsgebiet“ des Kommissars Wartenberg zuzuordnen. Daher war es vermutlich ein Leichtes, Kurfürst und Erzbischof Ferdinand von Köln, einen Wittelsbacher, zu veranlassen, seine Kommissarfunktion für die Fürstbistümer Minden und Verden seinem Vetter Franz Wilhelm von Wartenberg aus dem Hause Wittelsbach zu übertragen.³⁹

Am 12./22. Juni 1629 wurde Franz Wilhelm von Wartenberg vom Kaiser mit der Durchführung des Restitutionsedikts im Niedersächsischen Reichskreis und auch im Fürstbistum Minden beauftragt.⁴⁰

Franz Wilhelm von Wartenberg war nicht nur die Stimme seines kaiserlichen Herrn in Wien und der Hoffnungsträger der Kurie in Rom für die Gegenreformation in Norddeutschland, sondern auch ein religiöser Eiferer mit handfesten Eigeninteressen, die er im Rahmen seiner Tätigkeit und mit Hilfe Wiens, Roms und Kurkölns zu verwirklichen gedachte – unter anderem in Minden.

Franz Wilhelm wurde am 1. März 1593 als Sohn Herzogs Ferdinand von Bayern und der Münchner Beamtentochter Maria Pettenbeck geboren. 1602 erhielt er den Namen „von Wartenberg“, seine Erziehung und erste Ausbildung erfolgten im Jesuitenkonvikt Ingolstadt, 1604 erhielt er die Tonsur, dann wurde er Propst von Altötting. In Rom absolvierte er ein theologisches und ein juristisches Studium, 1614 erhielt er die niederen Weihen. 1621 wurde er Obersthofmeister und erster Minister beim Kurfürsten von Köln, Erzbischof Ferdinand von Bayern. 1625 wurde Wartenberg Bischof von Osnabrück und 1630 Bischof von

³⁸ Ebd., S. 6.

³⁹ Schröer (wie Anm. 33). Bd. 2, S. 17 f.

⁴⁰ Annegret Knoch, Die Politik des Bischofs Franz Wilhelm von Wartenberg während der westfälischen Friedensverhandlungen (1644–1648), Phil. Diss. Bonn 1966, S. 10.

Verden. Am 12. Januar 1630 wurde er auf Antrag des Kaisers von Papst Urban VIII. zum Bischof von Minden ernannt. Erst 1634 erhielt Wartenberg die höheren Weihen: Er wurde damals Diakon und Priester in Köln, 1641 wurde er Koadjutor in Regensburg, 1645 Apostolischer Vikar von Bremen und 1649 schließlich Bischof von Regensburg.⁴¹

Als Wartenberg 1630 zum Bischof von Minden ernannt wurde, lebte immerhin noch sein Amtsvorgänger, der Protestant Christian von Braunschweig-Lüneburg, wenn auch nicht als regulärer, vom Papst und vom Kaiser anerkannter Fürstbischof von Minden, so doch als ein vom Domkapitel gewählter Administrator. Wartenberg erhielt die Regalien für Minden von Kaiser Ferdinand II. aber erst am 26. Januar 1636, als der Administrator Christian tot war († 1633) und er längst aus seinem Fürstbistum Minden geflohen war, das die Schweden besetzt hielten. Kurz vor seinem Tod in Regensburg erhielt Wartenberg vom Papst den Kardinalshut.

Franz Wilhelm von Wartenberg war der 60. und zugleich letzte Bischof von Minden. Obwohl er das Fürstbistum Minden 1633 verlassen mußte und es 1648 durch den Friedensvertrag verlor, hat er bis zu seinem Tod 1661 nie auf das Bistum Minden verzichtet.

Seine Mindener Jahre sind durch zwei spektakuläre Ereignisse gekennzeichnet, durch die Übernahme des Bischofsstuhles und der Landesherrschaft und durch die Schließung evangelischer Kirchen im Rahmen der Gegenreformation. Im folgenden soll hier zunächst die Übernahme des Bischofsamtes in Minden dargestellt werden, obwohl die Restitution von Kirchen zeitlich vor der Ernennung Wartenbergs zum Bischof von Minden beginnt.

Franz Wilhelm als Fürstbischof von Minden

Minden war Bischofssitz eines Bistums bzw. einer Diözese, die nach 1555 de facto nicht mehr existierte, weil die Einwohner der zur Mindener Diözese gehörenden westfälischen und niedersächsischen Territorien protestantisch (lutherisch) geworden waren, diese Protestanten den Bischof von Minden nicht mehr als ihre geistliche Leitung ansahen und ein katholischer Bischof nach dem Augsburger Religionsfrieden 1555 keine bischöflichen Befugnisse gegenüber seinen ehemaligen, inzwischen evangelisch gewordenen „Diözesanen“ hatte. Minden war zu-

⁴¹ Acta Pacis Westphalicae (künftig APW). Serie II A: Die kaiserlichen Korrespondenzen, Bd. 3 (1645–1646), Bearb. K. Ruppert, Münster 1985, S. 4. – Vgl. auch ADB 41, S. 185 ff; NDB 5, S. 365; Knoch (wie Anm. 40), S. 10 f.

gleich auch Territorialhauptstadt, die Hauptstadt des relativ kleinen Fürstbistums Minden. Auch die Einwohner des Territoriums und der Stadt waren evangelisch, in der evangelischen Stadt Minden gab es ein als katholisch geltendes, de facto konfessionell gemischtes Domkapitel mit katholischer Mehrheit, ein Benediktinerkloster (St. Mauritius), zwei katholische Kollegiatstifte (St. Martini, St. Johannis) und ein evangelisches Damenstift (St. Marien).

Obwohl das Fürstbistum Minden zu Beginn des 17. Jahrhunderts nicht von einem katholischen Bischof, sondern von einem evangelischen Administrator regiert wurde, gehörte das geistliche Reichsfürstentum Minden nach reichsrechtlichen Vorstellungen bis 1648 zum „Corpus Catholicorum“.⁴² Dieser Mindener Administrator Christian, seit 1611 zugleich auch regierender Herzog von Braunschweig-Lüneburg in Celle, weigerte sich natürlich, noch zu Lebzeiten auf das Fürstbistum Minden zu verzichten und den Bischofsstuhl für Franz Wilhelm von Wartenberg zu räumen.

Wartenberg war am 13. September 1629 in Rom der Bischofsstuhl in Minden zugesagt worden, wenn er vom Domkapitel Minden demnächst gewählt sein würde.⁴³

Das Mindener Domkapitel aber war mit dem religiösen Eiferer Wartenberg als Kandidaten nicht einverstanden und wählte daher am 19. Februar 1630 – noch lebte ja der 1599 vom Domkapitel postulierte Administrator Christian von Braunschweig-Lüneburg – mehrheitlich den münsterischen Domdekan Bernhardt von Mallinckrodt zum (katholischen) Mindener Koadjutor des evangelischen Mindener Administrators Christian.

Aber Mallinckrodt konnte sich in Minden gegen den vom Papst ernannten Wartenberg nicht behaupten, obwohl Wartenberg nur von einer Minderheit der Mindener Domherren gewählt war, also „zweiter Sieger“ geworden war. Aber der Minderheitenkandidat Wartenberg war schon vorher, am 12. Januar 1630 vom Papst zum Bischof von Minden ernannt worden.⁴⁴

⁴² Fritz Wolff, *Corpus Evangelicorum und Corpus Catholicorum auf dem Westfälischen Friedenskongreß*. Die Einführung der konfessionellen Ständeverbindungen in die Reichsverfassung, Münster 1966, S. 210 f.

⁴³ Hans Jürgen Brandt und Karl Hengst, *Victrix Mindensis ecclesia*. Die Mindener Bischöfe und Prälaten des Hohen Domes, Paderborn 1990, S. 76 f.; Knoch (wie Anm. 40), S. 10. – Papst Urban VIII. ernannte Wartenberg am 12. Januar 1630 zum Bischof von Minden (Schröer, wie Anm. 33, Bd. 2, S. 18).

⁴⁴ Schröer (wie Anm. 33), Bd. 2, S. 18. Wilhelm Schroeder (*Chronik des Bistums und der Stadt Minden*, Minden 1886, S. 560) spricht von einer päpstlichen Bestätigung.

Schon im April 1630 wandte sich der Papst an Erzbischof Ferdinand von Köln mit der Bitte, er solle als Metropolit den Widerstand der Mindener gegen Wartenberg abbauen und dessen Gegner in Minden beschwichtigen. Es protestierten 1630 gegen Wartenberg natürlich nicht nur die Mindener Katholiken, sondern auch die Protestanten, z.B. der evangelische Kanzler des Fürstbistums Minden, Caspar Klocke, konkret gegen die Inbesitznahme des Domes und des bischöflichen Hofes in Minden durch Wartenberg.⁴⁵

Im November 1630 bat Urban VIII. auch Kaiser Ferdinand II., wegen der Proteste des Mindener Klerus in Minden seinen kaiserlichen Einfluß zugunsten Wartenbergs geltend zu machen.⁴⁶

Die gewünschte Einflußnahme des Kaisers entwickelte sich bald zur Erteilung von Befehlen durch den Kaiser. Am 26. September 1631 befahl Ferdinand II. allen Einwohnern des Fürstbistums Minden und damit auch denen der Stadt Minden, nicht mehr Herzog Christian von Braunschweig-Lüneburg als ihren rechtmäßigen Landesherren anzusehen, sondern Bischof Franz Wilhelm von Wartenberg.⁴⁷ Wie konnte in Minden jemand rechtmäßiger Landesherr sein, wenn der rechtmäßig vom Domkapitel zum Koadjutor gewählte und als Administrator regierende Fürst noch „im Amt“ war, allerdings keine päpstliche Bestätigung als Bischof und keine kaiserliche Regalienverleihung als Reichsfürst aufzuweisen hatte? Als es später bei den Verhandlungen zum Westfälischen Frieden um die Frage ging, ob das Fürstbistum Minden im Normaljahr 1624 ein protestantisches Territorium war oder nicht, argumentierte die katholische Partei, der Protestant Christian von Braunschweig-Lüneburg sei nicht einmal ein regulärer Administrator des Fürstbistums Minden gewesen; dieses „sei ein catholisch stift. Der letzter uncatholischer einhaber [Christian von Braunschweig-Lüneburg] sei laut dessen eigenhändigen reversalen⁴⁸ mehr quidam oeconomicus administrator des thumbcapitels als ein absolut verwalter und regent des stifts gewest ...“⁴⁹ Domdekan Jobst Friedrich von Vincke und

⁴⁵ Schroeder, Chronik (wie Anm. 44), S. 562.

⁴⁶ Vatikanische Dokumente zur Geschichte der Reformation und der katholischen Erneuerung in Westfalen. Bearb. von Alois Schröer, Münster 1993, Nr. 184 und Nr. 186.

⁴⁷ Schroeder, Chronik (wie Anm. 44), S. 564.

⁴⁸ Abdruck des Reversales bei: Meiern, Acta Pacis (wie Anm. 9), Teil 3, Hannover 1735, S. 639-641.

⁴⁹ APW. Serie II A: Die kaiserlichen Korrespondenzen, Bd. 5 (1646-1647), Bearb. A. Oschmann, Münster 1993, S. 475. – Die genannten Argumente finden sich in einer Beilage zu einem Brief Trautmannsdorffs vom 7. Februar 1647 an Kaiser Ferdinand III.

Domherr Schorlemer aus Minden behaupteten damals, „daß in Minden Christian von Lünneburg weder die huldigung von den stenden bey dem Stifft Minden einzunehmen noch den gewöhnlichen Lehentag auszuschreiben gestattet worden [sei], und daß die Statt Minden in specie gemelten fürsten mehrmaßß geantwortet, in processum auch gegen ihnen eingewendet [hätte], sie könnten ihn, alß deme sie und andere stende noch nicht gehuldigt, noch vermög reversalen vom tumcapitul erkent würde, vor ihren Herrn auch nicht erkennen“.⁵⁰ Den beiden Mindener Domherren war offenbar nicht mehr in Erinnerung, daß das Mitglied der Mindener Landstände, die Stadt Minden, nach Beilegung der gerichtlichen Streitigkeiten mit Christian diesem am 18. August 1618 gehuldigt und als ihren rechtmäßigen Landesherrn anerkannt hatte.⁵¹

Nun aber, 1632, residierte der bisherige Mindener Administrator Christian außerhalb des Fürstbistums Minden, in Celle. Nach Minden aber kam am 11./21. Juli 1632 Franz Wilhelm von Wartenberg und legte hier am 12./22. Juli 1632 den Bischofseid ab. Nur unter Protest konnte die Stadt Minden zur Huldigung gebracht werden. Am 14./24. Juli 1632 huldigten der Rat Franz Wilhelm als Bischof und Landesherr⁵² „auf dem mittleren Saal“ im bischöflichen Hof und unmittelbar danach auch die gesamte Bürgerschaft auf dem Großen Domhof, „woselbst sie [die Bürgerschaft] von einer großen Anzahl wolarmirter Soldaten gleichsamb umringet gewesen“, notierte Bürgermeister Schreiber.⁵³

Noch zwischen der Eidesleistung des Rates und der der Bürgerschaft wurde der Bischof vom Rat gebeten, er möge doch „nach dem Exempell der vorigen vier Herren Catholischen Bischöffe dieses Stiffts die Stadt beim Exercitio der Lehr ungeenderter Augspurgischer Confession, beedts in Kirchen und Schulen, fürters unturbirt ruhig pleiben laßen“. Auf dieses Ansuchen der Stadt ließ Franz Wilhelm von Warten-

⁵⁰ APW. Serie III C, Bd. 3: Diarium Wartenberg, Bearb. J. Foerster, Teil 2 (1647–1648), Münster 1988, S. 703.

⁵¹ Ernst Albrecht Friedrich Culemann, Fünfte Abteilung Mindischer Geschichte ..., Minden 1748, S. 187; Schroeder, Chronik (wie Anm. 44), S. 544.

⁵² Wie problematisch die Huldigung von der Stadt angesehen wurde, die sich dem noch lebenden Herzog Christian durch den Huldigungseid verpflichtet fühlte, zeigen das umfangreiche „Protocollum der zwischen dem Herrn Bischoffen zu Osnabrügh und einem ehrbaren Rahtt der Stadt Minden gepflogenen handtlungen, die Translation des Stiffts Minden undt der Stadt abgeforderte Huldigungspflicht betreffend“ sowie zwei über die Verhandlungen zwischen Stadt und Domkapitel 1632 ausgestellte Notariatsinstrumente (KAM: Stadt Minden B, Nr. 477).

⁵³ KAM: Stadt Minden X, Nr. 6.

berg „per cancellarium“ antworten, er wolle „wegen des übrigen Sprechens der Religion halben sich hiernegst also zu verhalten wissen, wie Sie solches vor den Allgemeinen hauptern der Christenheit nach Anweisung des Reichs Constitution und Satzungen zu verantworten hetten“.⁵⁴

Ein Jahr später kam die „Wende“. Schwedische Truppen eroberten 1633 weite Gebiete Norddeutschlands und auch das Fürstbistum Minden, die Stadtfestung Minden allerdings erst im November 1634. Franz Wilhelm von Wartenberg verließ die Stadt Minden endgültig am 21. März 1633 und floh nach Köln.

Die Restitution Mindener Kirchen

Franz Wilhelm von Wartenberg kam als kaiserlicher Kommissar zusammen mit dem kaiserlichen Hofrat Hyen und zwei Jesuitenpatres (Kaspar Brandis und Johann Lorenz) am 19. oder 20. September 1629 (neuer Stil) nach Minden. Ungeachtet der Proteste des Mindener Administrators Christian aus Celle nahm Wartenberg selbst den Dom in Minden und die Mitglieder seiner Delegation die bischöfliche Residenz Petershagen in Besitz.⁵⁵

Vor allem aber ging es der kaiserlichen Kommission in Minden um die Restitution des evangelischen Kirchengutes an die katholische Kirche.

Der damalige Mindener Bürgermeister Dr. Heinrich Schreiber hat in seinen zeitgenössischen Aufzeichnungen der Ereignisse aus den Jahren 1625–1636 genau dargelegt, wie die Restitutionskommission gegen die evangelische Stadt vorging.⁵⁶ Nach Verkündigung des Restitutionsedikts vom 6. März 1629 habe der katholische Klerus in Minden bald darauf, so berichtet Schreiber, „am keiserlichen Hofe durch geschwinde practiquen es dahin dirigiret“, und zwar ohne Wissen des Rates, daß Wartenberg und dem Hofrat Hyen ein kaiserlicher Auftrag zur Rückforderung der evangelischen Mindener Kirchen erteilt worden sei. Daher sei der Rat und die ganze Stadtregierung von Bischof Wartenberg zum 11./21. September 1629 morgens 8.00 Uhr in den Schaumburger

⁵⁴ KAM: Stadt Minden B, Nr. 477.

⁵⁵ Knoch (wie Anm. 40), S. 10; Schroeder, Chronik (wie Anm. 44), S. 559.

⁵⁶ KAM: Stadt Minden X, Nr. 6. Vgl. auch Stadt Minden B, Nr. 28 (Ratsprotokoll vom 11. September 1629).

Hof⁵⁷ vorgeladen worden. Dort habe die kaiserliche Kommission⁵⁸ den Vertretern der Stadt erklärt, daß schon am nächsten Tag die Kollegiatstifts- und Pfarrkirche St. Martini und die Pfarrkirche St. Simeonis „durch Überantwortung der Schlüssel⁵⁹ in Beiseyn eines Hochehrwürdigen ThumbCapitells [...] dem Clero secundario undt vornemblich Herrn Arnoldt von Landesbergen als Decano Capituli Martiniani und Herrn Johan Mellin, Abten des Stifts Sanct Simeonis“ [= Kloster St. Mauritius] abgetreten und übergeben werden müßten. Soweit der Bericht des Bürgermeisters.

Einen Tag später, am 12./22. September 1629 stellte der Rat in einer weiteren Ratssitzung fest, daß trotz der verlangten Kirchenschlüsselübergabe den Mönchen des Mauritiusklosters der Schlüssel für die Pfarrkirche St. Simeon nicht zustehe,⁶⁰ daß der Rat denjenigen Bürgern, die Ländereien der zu restituierenden Kirchen besäßen, zur Hilfe kommen sollte, und daß im übrigen in allen Punkten gegen die Restitution protestiert werden solle. Es war die Meinung des Rates, sich an den „Episcopum ordinarium“, d.h. an Christian zu Braunschweig-Lüneburg in Celle zu wenden und daher die Restitutionskommission um „Dilation“ (Aufschub) zu bitten. Falls die Kommissare die Kirchenschlüssel mit Gewalt verlangen würden, sollten ihnen diese von den Küstern ausgehändigt, d.h. die Kirchen überlassen, aber die „Die Tauffe versiegelt“ werden.⁶¹

Mit der „Dilation“ wurde es nichts. Noch am selben Tag, Samstag, den 12./22. September 1629, zogen die kaiserliche Kommission und

⁵⁷ Der „Schaumburger Hof“ stand auf dem Grundstück, auf dem später die (alte) Marienwallkaserne errichtet wurde: Marienwall 31.

⁵⁸ Im Ratsprotokoll vom 11./21. September 1629 heißt es: Der kaiserliche Kommissar Lic. Johannes von Horn (= Hyen) habe vorgetragen, daß Bischof Wartenberg und ihm die Restitution in Minden aufgrund eines besonderen kaiserlichen Befehlschreibens übertragen worden sei. Dieses Schreiben sei dem Bürgermeister übergeben und dann vom Stadtsekretär Costede vorgelesen worden. (KAM: Stadt Minden B, Nr. 28). Dieses der Stadt zugestellte Reskript Ferdinands II. ist im städtischen Archiv nicht zu ermitteln.

⁵⁹ Der Auftritt der kaiserlichen Kommissare hatte seine Wirkung auf den Rat wohl nicht verfehlt. Noch am selben Tag wurde offenbar im Anschluß an die Verkündigung der Restitution eine Ratssitzung einberufen, in der vorgeschlagen wurde, die Kirchenschlüssel von St. Martini, St. Simeonis und St. Johannis (!) an den katholischen Klerus zu übergeben, auf diese Kirchen zu verzichten und dem Klerus die fraglichen Ländereien zurückzugeben (KAM: Stadt Minden B, Nr. 28).

⁶⁰ KAM: Stadt Minden B, Nr. 28. – Die seit 1530 evangelische Pfarrkirche St. Simeonis war bis zur Reformation dem benachbarten Benediktinerkloster St. Mauritius inkorporiert, so daß die Pfarreinkünfte von St. Simeonis dem Kloster zugute gekommen waren.

⁶¹ KAM: Stadt Minden B, Nr. 28.

der Mindener Klerus in einer feierlichen Prozession vom Dom über den Markt, die Martinitreppe hinauf zur Martinikirche. Einer der beiden schon erwähnten Jesuitenpatres hielt bei dem Dankhochamt in der bisher evangelischen Ratskirche St. Martini die Predigt in Gegenwart des Bischofs Franz Wilhelm von Wartenberg.⁶²

Am darauffolgenden Sonntag (13./23. September) predigte im Dom der andere der beiden Jesuiten, und auf Befehl des Stadtkommandanten Capitain Leutnant Cabba, der zur militärischen Sicherung der kaiserlichen Kommission bei ihrer Kirchenbeschlagnehmung noch zusätzlich drei Kompanien Soldaten in die Stadt hatte führen lassen, wurden zum Triumph alle Geschütze auf den Wällen der Stadt abgefeuert.⁶³

Die Mindener Bevölkerung empfand natürlich keinen Triumph. Für sie standen die beiden Pfarrkirchen für Gottesdienste und andere kirchliche Amtshandlungen ab sofort nicht mehr zur Verfügung.

Einer der betroffenen Pfarrer, Heinrich Nisius von St. Martini, notierte damals: „Anno 1629, den 11./21. Septembris ist unsere Martini Kirche und St. Simeon mit Wehmuth und Betrübniß von den Pfaffen eingenommen. Gott tröste uns und stürze unsere Verfolger“.⁶⁴

Obwohl die „Rekatholisierung“ von drei lutherischen Pfarrkirchen 1629 und 1631 kaum mehr als eine Episode der Stadtgeschichte bleiben sollte, muß sie doch für die evangelische Bevölkerung Minden damals und für deren Nachkommen ein schwerer Schlag, ein Negativereignis mit möglicherweise traumatischer „Langzeitwirkung“ gewesen sein, das aber auf jeden Fall die Haltung des Rates in Konfessionsfragen und seine Politik bis 1648 aufs stärkste beeinflußt hat. Von den drei Kirchen in der Stadt, die schon 100 Jahre lang der evangelischen Bevölkerung als Pfarrkirchen dienten, wurden 1629 zwei über Nacht beschlagnahmt, um sie formal den katholischen Stiftsherren von St. Martini, tatsächlich aber den Jesuiten zu übergeben. Und 1631 übernahm der Jesuitenorden auch die Pfarrkirche St. Marien.

Wartenberg blieb wegen seiner vielfältigen Restitutionsaufgaben im September 1629 nicht in Minden. In der Stadt Minden übernahm in seinem Auftrag der Paderborner Weihbischof Johannes Pelking, ein Franziskaner, die „Regie“. Der mit Wartenberg befreundete Pelking hielt sich wegen der Eroberung Paderborns 1631 durch den evangelischen Landgrafen von Hessen außerhalb der Diözese Paderborn auf

⁶² Klosterbuch (wie Anm. 15), S. 635. – Vgl. auch Anton Gottfried Schlichthaber, Mindische Kirchengeschichte, Teil 2, Minden 1752, S. 121.

⁶³ KAM: Stadt Minden X, Nr. 6; Schroeder, Chronik (wie Anm. 44), S. 559.

⁶⁴ Schlichthaber (wie Anm. 62), S. 121.

und stand Wartenberg daher für Aufgaben dieser Art zur Verfügung.⁶⁵ Welche Rechtsgrundlage aber gab es für die Restitution Mindener Kirchen?

Nach dem Edikt von 1629 mußten diejenigen Kirchen, Konvente und geistlichen Güter an die Katholiken als ursprüngliche Eigentümer zurückgegeben werden, die nach dem Passauer Vertrag von 1552 bzw. nach dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 von den Protestanten in Besitz genommen worden waren. Die Kirchen St. Martini und St. Simeonis in Minden waren aber schon 22 Jahre vor dem Passauer Vertrag, nämlich im Zuge der Reformation 1530, dem katholischen Kollegiatstift St. Martini und dem Kloster St. Mauritius abgenommen worden. Das Restitutionsedikt scheint also keine Rechtsgrundlage für die Rücküberweisung dieser Kirchen an die katholische Seite zu enthalten.

Die Rechtsgrundlage hängt vermutlich mit den „Executoriales“ des Kaisers für den Kurfürsten von Bayern, den politischen Führer der Liga, zusammen, die „strittigen Kirchen“ in Minden dem katholischen Klerus zu übergeben. Von dieser kaiserlichen Vollmacht für den Kurfürsten hatte die Stadt Minden, wie bereits erwähnt, durch einen kaiserlichen Gesandten um den 9. Juni 1628 erfahren. Ein weiterer Rechtsgrund könnte möglicherweise mit dem Sonderauftrag Wartenbergs zusammenhängen, auch in Minden tätig zu werden. Der Grund aber für die Erweiterung seines Kommissariats lag vermutlich u.a. in den Aktivitäten des Mindener Klerus der Stifte St. Martini, St. Johannis und des Klosters St. Mauritii. Eine Abordnung dieser Geistlichen hatte nämlich schon 1627 am Kaiserhof in Wien heimlich die Wünsche des Mindener Klerus nach Rückerstattung der evangelischen Kirchen in Minden vorgebracht. Unmittelbar nach der Verkündung des Restitutionsedikts vom 6. März 1629 in Wien konnte der Mindener Klerus – ohne Wissen des Rates – erneut seine Wünsche am Kaiserhof vorbringen.⁶⁶ Diese Vorstellungen des Klerus müssen dazu beigetragen haben, daß Ferdinand II. einen Sonderauftrag für Minden erteilte, der zugleich auch eine

⁶⁵ Pelking (1573–1642) konnte erst 1638 nach Paderborn zurückkehren. Über seine Rolle als Ordensoberer, Weihbischof und Vertreter der Gegenreformation vgl. Gunnar Teske, Bürger, Bauern, Söldner und Gesandte. Der Dreißigjährige Krieg und der Westfälische Frieden in Westfalen, Münster 1998, S. 92.

⁶⁶ Meiern, Acta Pacis (wie Anm. 48), Teil 2, Hannover 1734, S. 880 ff. – Vermutlich war auch der Franziskanerorden an „Rückerstattungen“ in Minden interessiert. Allerdings sind die Franziskaner während der Reformationszeit in Minden bisher nicht nachzuweisen. Jedoch wurde in der Ratssitzung am 9. Juli 1629 ein kaiserliches Schreiben verlesen, das verlangte, „daß man die fratres observantiae maintainen sollte“. Gleichzeitig wurden sie auch als „Barfüßer“ bezeichnet (KAM: Stadt Minden B, Nr. 23 und Nr. 28).

vermeintliche oder tatsächliche Rechtsgrundlage für die Restitution der evangelischen Pfarrkirchen in Minden enthalten haben könnte.

Der Mindener Sekundarklerus aber verlangte 1629 nicht nur die evangelischen Pfarrkirchen, sondern auch alle Mobilien, die ihm die Bürger der Stadt entwendet oder die die Stadt selbst angeblich oder tatsächlich beschlagnahmt hatte.

Eine zum Kaiser nach Regensburg gesandte städtische Delegation (Stadtsyndikus und Stadtsekretär) sowie Einsprüche von Seiten Herzogs Christian von Braunschweig-Lüneburg, des Kurfürsten von Sachsen, und sogar des ligistischen Oberbefehlshabers Tilly gegen dieses Verlangen der Kleriker bewirkten immerhin, daß Ferdinand II. am 8. Februar 1630 verfügte, „es solle bei der Reformation oder Restitution, so Clero geschehen [sei], verbleiben; in puncto liquidationis ablatum aber die commissio suspendiret seyn“.⁶⁷

Die Beschlagnahmung der Pfarrkirchen St. Martini und St. Simeonis im September 1629 durch die Restitutionskommissare bedeutete nicht nur den Verlust des Kirchenraumes für evangelische Gottesdienste, sondern auch die „Sperrung“ der beiden Kirchtürme und ihrer Glocken. Der Rat der Stadt hatte nun keine Weisungsbefugnis und keine Zugriffsmöglichkeit mehr auf das Glockengeläut dieser Kirchen bei kommunalen Anlässen oder bei akuter Gefahr für die Bürgerschaft. Er konnte nur noch über das Geläut von St. Marien verfügen, weil die für Gottesdienstzwecke der beiden evangelischen Kirchspiele St. Martini und St. Simeonis herzurichtende ehemalige Dominikanerkirche St. Pauli als Bettelordenskirche nur einen Dachreiter, aber keinen Glockenturm besaß.

Noch im September 1629 beschloß der Rat daher, auf dem städtischen Kaufhaus am Markt einen Glockenturm zu errichten und in ihm die Glocke aus dem Turm des Wesertores aufzuhängen.⁶⁸

Wegen unterschiedlicher Meinungen in den politischen Gremien der Stadt scheinen der Bau eines Glockenturms und die Beschaffung einer Glocke jedoch nicht so schnell erfolgt zu sein. Am 5. Oktober 1629 schlug nämlich die Versammlung der Vierziger vor, die Kirche St. Pauli instandzusetzen, eine neue Glocke zu gießen und einen Turm zu bauen,⁶⁹ ein Vorschlag, der dann auch im Rat gebilligt wurde; und auch das Gremium der Sechzehner schlug am 3. Mai 1630 vor, eine

⁶⁷ Meiern, *Acta Pacis* (wie Anm. 48), Teil 2, Hannover 1734, S. 882 f.

⁶⁸ Hans Nordsiek, *Das wiederentdeckte „Kaufhaus“ in Minden. Ein Beitrag zur Stadtgeschichte*; in: *Mitteilungen des Mindener Geschichtsvereins*, 66 (1994), S. 100.

⁶⁹ KAM: Stadt Minden B, Nr. 28.

Glocke und einen Glockenturm für die alte Dominikanerkirche St. Pauli vorzusehen.⁷⁰

Es ist nicht mit letzter Sicherheit zu entscheiden, ob nun die ehemalige Dominikanerkirche oder das städtische Kaufhaus den Glockenturm erhielt. Wahrscheinlich wurde er auf dem Kaufhaus errichtet. Ein Verzeichnis vom 27. September 1629 enthält mehr als 200 Spendernamen, hinter denen notiert ist, „was die Bürgere gutwillig zur Aufbaung des turms auffm Kauffhauß und zu behuff der Uhr Glocken“ gegeben haben.⁷¹ Die Bürgerschaft konnte 1629 wohl noch nicht wissen, daß bald auch die Glocken von St. Marien nicht mehr evangelische Gottesdienste einläuten würden.

St. Marien und die Jesuiten

Die Kanonissen des freiweltlichen Damenstifts St. Marien zu Minden waren nach der Reformation in Minden während des 16. Jahrhunderts evangelisch geworden. Ihre Stiftskirche St. Marien war zugleich eine Mindener Pfarrkirche, die durch die städtische Reformation schon 1530 mit ihrer Gemeinde und ihren Geistlichen evangelisch geworden war.

Selbst wenn die Pfarrkirche St. Marien dem Nonnenkloster und späteren Damenstift St. Marien inkorporiert gewesen sein sollte und der Konfessionswechsel sowie die Benutzung der St. Marienkirche als evangelische Pfarrkirche als unrechtmäßige Aneignung von katholischem Kirchengut gewertet worden sein sollte, dann erfolgte diese unrechtmäßige Handlung eindeutig *vor* dem Zeitpunkt des Passauer Vertrages von 1552. Die Bestimmungen des Restitutionsedikts von 1629 konnten also für die Beschlagnahme auch der St.-Marien-Kirche keine Rechtsgrundlage sein.⁷²

Es gab aber eine weitere Schwierigkeit für die Restitution der Marienkirche. Der präsumtive Eigentümer der Kirche, das Damenstift

⁷⁰ KAM: Stadt Minden B, Nr. 29.

⁷¹ Wie Anm. 68.

⁷² Der im Westfälischen Klosterbuch (wie Anm. 15), S. 635, genannte „kaiserlich verbrieft Rechtsanspruch der Katholiken vor Ort (?) auf die St. Marienkirche“ von 1570 stellt kein Urteil des Reichskammergerichts und keinen Befehl zur Restitution der Marienkirche dar, sondern ein Mandat Maximilians II. vom 6. Februar 1570 an die Stadt Minden, gemäß den Bestimmungen des Religionsfriedens von 1555 Rechtsverletzungen (geistliche Jurisdiktion, Stadtgericht, Immunitäten, Steuerwesen u.a.) gegenüber den geistlichen Institutionen einschließlich Marienstift zu unterlassen (KAM: Stadt Minden A 1, Nr. 676).

St. Marien, dem diese hätte zurückgegeben werden müssen, war kein altgläubiger Konvent mehr, sondern war mit Ausnahme einer Kapitularin ein inzwischen evangelisch gewordenes freiweltliches Damenstift. Eine Rückgabe der Kirche an dieses Damenstift der Kirche wäre also ins Leere gegangen.

Die Stadt Minden bestritt 1629 ohnehin das Eigentumsrecht des Damenstifts St. Marien an der Pfarrkirche und deren Inkorporation grundsätzlich. Der Rat behauptete, St. Marien sei eine städtische (!) Pfarrkirche, an die später (!) das Benediktinerinnenkloster vom Wedigenberge (Wittekindenberg an der Porta Westfalica) gelegt worden sei.

Da es also keine katholische Institution in Minden mehr gab, der man die Pfarrkirche St. Marien hätte übertragen können, mußte man eine andere Institution dafür suchen, deren Übernahmefähigkeit zugleich die Rückführung von St. Marien zur römischen Kirche bedeutete.

Für solche Aufgaben und Transaktionen hatten sich im allgemeinen die Jesuiten empfohlen – sowohl bei dem Jesuitenzögling Franz Wilhelm von Wartenberg als auch bei Ferdinand II. am Kaiserhof in Wien. Noch bevor das mittels Restitutionsedikt in Aussicht stehende Kirchengut überhaupt gesichert war, wurde der Zugewinn am Kaiserhof gedanklich schon aufgeteilt. Umso mehr empfahl der kaiserliche Beichtvater Lamormaini, ein Jesuit, dem Kaiser das Restitutionsedikt als gottgefälliges Werk.⁷³

Noch vor Erlaß des Edikts begann aber der Streit zwischen den alten Orden und dem Jesuitenorden um die Verteilung der zurückzugebenden Klöster bzw. Klostergüter.⁷⁴ Daher schlug der kaiserliche Beichtvater in Wien offenbar vor, Frauenklöster, für die keine Nonnen mehr vorhanden seien, vor allem für Zwecke der Societas Jesu, d.h. für Seminare und Alumnate dieses Ordens, zu verwenden.⁷⁵

Die evangelische Stifts- und Pfarrkirche St. Marien war daher ein geeignetes Objekt für die Jesuiten. Was das Restitutionsedikt des Kaisers vom 6. März 1629 als Rechtsgrundlage nicht hergab, leistete ein besonderes kaiserliches Dekret vom 16. Oktober 1630, das den Jesuiten im „Niedersächsischen Kreis“ das „Jungfernstift St. Marien“ in Minden zusprach. Gemäß diesem Dekret sollte Franz Wilhelm von Wartenberg zugunsten der Jesuiten „der Jungfrauen Closter [...] mit sambt allen und jeden dero pertinentien sambt und sonders“ einziehen. Zwischen

⁷³ Franzl (wie Anm. 24), S. 297 f.

⁷⁴ Frisch (wie Anm. 32), S. 4 f.

⁷⁵ Wie Anm. 73.

dem Stift und der Pfarrkirche wurde also im Dekret Ferdinands II. nicht unterschieden.⁷⁶

Der Rat der Stadt Minden war im Herbst 1630 allerdings nicht geneigt, die Aneignung der Marienkirche durch die Jesuiten untätig hinzunehmen. Am 8. November 1630 beschloß er, sich „aus diesen Ursachen“ an den Landesherrn Christian von Braunschweig-Lüneburg mit der Bitte um Hilfe zu wenden und gleichzeitig mit der landesfürstlichen Mindener Regierung sowie mit dem Domkapitel Minden über das Problem Marienkirche zu verhandeln.⁷⁷ Der Rat wußte offensichtlich, daß das Domkapitel den Jesuiten mit äußerster Zurückhaltung und Antipathie entgegentrat.

Spätestens im November 1630 aber gab es einen ersten Achtungserfolg der Gegenreformation in Minden, den die Mindener Protestanten später offenbar „unter der Decke“ hielten. Am 8. November 1630 beschloß der Rat der Stadt nämlich u.a., daß die Bürgerschaft ermahnt werden solle, an den evangelischen Gottesdiensten (in der St.-Pauli-Kirche) teilzunehmen, speziell „Herr M[agister] Jonas“ [Edler] aber solle vorgeladen und durch Deputierte befragt werden, warum er, wenn andere Pfarrer predigten, nicht in die Kirche gehe. Am 15. November 1630 vermerkte der Protokollant im Ratsprotokoll, die Jesuiten hätten den Herrn Magister Jonas entschuldigt, daß er der Vorladung des Rates nicht gefolgt sei und „von seiner Religion abtrünnig“ geworden sei. Jonas Edler war evangelischer Pfarrer an St. Marien gewesen.⁷⁸

Wer sich für die Jesuiten in Minden besonders einsetzte, geht aus den Aufzeichnungen des Mindener Bürgermeisters Dr. Heinrich Schreiber⁷⁹ hervor, nämlich Franz Wilhelm von Wartenberg – vom Mindener Bürgermeister stets nur als „Bischof von Osnabrück“ bezeichnet –, der Paderborner Dompropst Dietrich von Plettenberg, der Paderborner Weihbischof Johannes Pelking und der Osnabrücker Bürgermeister Dr. Christoph Lohausen.

⁷⁶ KAM: Stadt Minden B, Nr. 459 enthält die notariell beglaubigte Teilabschrift des kaiserlichen Mandates von 1630 Okt. 16.

⁷⁷ KAM: Stadt Minden B, Nr. 29.

⁷⁸ KAM: Stadt Minden B, Nr. 29. – Schlichthaber (wie Anm. 62), Teil 2, Minden 1752, S. 197 f., führt Magister Jonas Edler, geb. zu Hameln, als Pfarrer von St. Marien auf, wo er seit 1591 tätig war. Einen Konfessionswechsel des Magisters Jonas erwähnt er nicht, lediglich, daß Edler nach 41 Amtsjahren 1632 gestorben sei. – Edler war am 25. Juni 1628 vor dem Rat auf Betreiben des Stadtkommandanten zur Rede gestellt worden „wegen Copulation Soldaten und ihrer Huren“ (KAM: Stadt Minden B, Nr. 23).

⁷⁹ KAM: Stadt Minden X, Nr. 6. – Vgl. auch: Martin Krieg (Hg.), Bericht eines Mindener Bürgermeisters aus dem Dreißigjährigen Kriege, 1625 bis 1636; in: Mindener Heimatblätter 28 (1956), S. 67.

Es sollte sich bald zeigen, daß nicht die evangelischen Stiftsdamen von St. Marien, sondern das katholische Domkapitel Minden eine feindliche Haltung gegen die Jesuiten in Minden einnehmen würde. Zunächst aber kamen die „Herren Patres Jesuitae“ nach Minden. Stadtsyndikus Dr. Heinrich Grave legte am 11./21. Juli 1631 in einem Bericht dar, daß der Paderborner Weihbischof Pelking und der Osnabrücker Bürgermeister Lohausen als kaiserliche Subdeligierte am 7./17. Juli in der Abtei des Damenstifts St. Marien einen kaiserlichen Befehl veröffentlicht hätten und daß sie am folgenden Tag zusammen mit dem Provinzial des Jesuitenordens, Pater Baving, sowie den hier „residierenden“ Jesuiten die Abtei von St. Marien in Besitz genommen hätten. Der Mindener Bürgermeister Schreiber berichtete über diese Aktion, die Jesuiten hätten sich „des Stifts- und Pfarckirchen zu Unser lieben Frauen impatroniret und darauf die Kirchthüren mit Zuziehung des Herrn Grafen von Gronsfeldt alß Commendanten [der Besatzungstruppen] nicht allein fest vernageln, sondern auch mit verschiedenen Sentinellen [Schildwachen] besetzen lassen, wodurch den Pfargenoßen aller zugang gantzlich versperrt und sie daher genötiget worden, ihres Gottesdienstes hinfüro [...] gleich andern [...] in mehr besagter Kirchen S. Pauli [...] zu gebrauchen“. ⁸⁰

Die Jesuiten hatten noch große Pläne für St. Marien Minden im Rahmen der geplanten Rekatholisierung der Bevölkerung im Fürstbistum Minden.⁸¹ Sie hatten St. Marien Minden 1631 kaum in Besitz genommen, da wurde schon im Oktober 1631 in der Hofburg zu Wien ein Vorschlag Wartenbergs geprüft, an St. Marien zu Minden ein Jesuitenkolleg mit Noviziat einzurichten. Dieser Vorschlag fand am kaiserlichen Hof in Wien Zustimmung. Das Mindener Jesuitenkolleg sollte mit den in Hameln und Verden zu gründenden Jesuitenkollegs eine Kette

⁸⁰ KAM: Stadt Minden X, Nr. 6. - Der Bericht des Mindener Stadtsyndikus Dr. Grave in: KAM, Stadt Minden B 119 (alt). Grave berichtet – abweichend von Schreiber –, bei der Inbesitznahme der Abtei seien Jesuiten heimlich in die „Stadt- und Pfarrkirche St. Marien“ gegangen und hätten zunächst die Kirchentüren von innen versperrt, dann aber nach gewaltsamer Öffnung der Kirchentüren durch die evangelischen Gemeindeglieder beim Mindener Stadtkommandanten Graf Jobst Maximilian zu Gronsfeldt erreicht, daß dieser die Kirche mit Schildwachen vollständig gesperrt habe. Die Stadt habe wegen der Beschlagnahme der Marienkirche Beschwerde eingelegt. – Am 14. Juli 1631 gibt Franz Wilhelm von Wartenberg in seiner Osnabrücker Residenz bekannt, wen er mit der Übergabe des Marienstifts an die Jesuiten beauftragt habe (KAM: Stadt Minden B, Nr. 459).

⁸¹ Die Darstellung der Planungen des Jesuitenordens folgt den Ausführungen von Hans Jürgen Brandt zum Abschnitt „Minden – Jesuiten“ im Klosterbuch (wie Anm. 15), S. 635 f.

von katholischen Lehr- und Bildungsanstalten Norddeutschlands werden, als deren Spitze eine Jesuitenuniversität in Goslar vorgesehen war.

Es kam aber anders. Noch bevor die Schweden Norddeutschland erobert hatten, regte sich schon Widerstand gegen die Jesuiten; in Minden kam er massiv vom Domkapitel, das eine intensive gegenreformatorische Tätigkeit der Jesuitenpatres am Ort nicht zulassen wollte. Schon die Übertragung der St. Marienkirche Minden an die Jesuiten hatte nicht den Beifall des Domkapitels gefunden.

Als Seelsorger, die lutherische Gemeindeglieder zur Konversion bringen könnten, schienen die Jesuiten nach ihrer bisherigen Rolle in Minden nicht geeignet. Daher beschränkte sich ihre Seelsorge auf die katholischen Soldaten der in Minden stationierten Truppen; sie predigten aber auch in der Martini-Kirche. Ihre Katechesen im Mindener Dom waren ebenfalls nicht von Erfolg gekrönt.

Die Mindener Jesuiten waren offenbar aus Hameln gekommen, jedenfalls waren 1630 wegen der bedrohlichen Kriegslage 31 Jesuiten mit ihren Schülern nach Minden gelangt, wo ihnen aber das Domkapitel keine Räumlichkeiten zur Verfügung gestellt hatte. Dies war wohl der äußere Anlaß für die Beschlagnahmung der Marienkirche 1631. Ende 1632 aber wurde den Jesuiten nach eigenen Angaben das Stift St. Marien wieder „entrissen“. Wie das erfolgte, ist nicht bekannt.

Diözesansynode mit Protestanten

Schützenhilfe bei seinen Versuchen, die Einwohner des Bistums Minden zur katholischen Lehre zurückzuführen, erhielt Franz Wilhelm von Wartenberg 1632 von den in der Stadt Minden stationierten kaiserlich-katholischen Truppen. Dabei ging es den Militärs selbst wohl weniger um das katholische Seelenheil der Bevölkerung als mehr um die Möglichkeit, ihre Kasse aufzufüllen. Im Jahr 1632 ließ nämlich der Mindener Stadtkommandant Oberstleutnant Stephan Albrecht auf Befehl des kaiserlichen Generalfeldmarschalls von Pappenheim sämtliche evangelische Geistliche aus dem Fürstbistum Minden sowie weitere Geistliche aus den evangelischen Nachbargrafschaften Hoya und Diepholz festnehmen und in der Festung Minden arrestieren. Diese Geistlichen sollten solange in Arrest bleiben, bis für sie eine Summe von 40 000 Reichstalern Lösegeld gezahlt worden sei. Der Oberstleutnant begründete seinen „Husarenstreich“ mit der Erklärung, daß im Bistum Hildesheim die Protestanten ebenso mit katholischen Prälaten und mit den Ordensangehörigen verfahren hätten!

Im Fürstbistum Minden gab es 1632 ungefähr 40 evangelische Kirchen und etwa 45 evangelische Pastoren, wie viele es aus den Grafschaften Hoya und Diepholz waren, die den Kreis der in Minden Inhaftierten vergrößerten, ist nicht bekannt. Die Lösegeldsumme, die der Mindener Festungskommandant erpressen konnte, war sehr viel kleiner als seine Forderung: Die Stadt Minden zahlte 500 Reichstaler für ihre städtischen Pfarrer, und für die übrigen Geistlichen aus anderen Kirchspielen wurde am 14. Januar 1633 ein Lösegeld von 1 600 Reichstaler von „vielen gutherzigen Leuten“ zusammengebracht.⁸²

Waren die evangelischen Geistlichen tatsächlich bis zu diesem Zeitpunkt in Haft? Konnte ihre Entfernung aus dem Amt ohne „Ersatz“ durch katholische Priester eine Form der Rekatholisierung evangelischer Kirchspielseingesessenen sein? Die Festnahme der evangelischen Pastoren in ihren Pfarrorten durch das Militär muß Anfang August 1632 erfolgt sein. Der Arrest aber in Minden – wo in der Stadt fand er statt? – muß kurios gewesen sein, denn am 10./20. August 1632 richteten die Festgenommenen an einen nicht näher bekannten Adressaten der Gegenseite ein Bittgesuch: Man möge sie zur Erledigung ihrer geistlichen Aufgaben für vier Wochen nach Hause entlassen bzw. Haftverschonung erteilen. Dafür versprachen die Häftlinge, nach Ablauf dieser Frist sich sämtlich „in einer ehrlichen Herberge“ in Minden zum erneuten Arrest wieder einzustellen!⁸³

Es war bisher nicht zu ermitteln, ob man den evangelischen Geistlichen tatsächlich für einen Monat Haftverschonung gewährt hat; die Lösegeldsumme von 1 600 Talern wurde jedenfalls erst im Januar 1633 bezahlt. Wenn sie aber tatsächlich für vier Wochen freigekommen waren, dann müßten sie etwa Ende September, Anfang Oktober 1632 wieder in Minden „versammelt“ gewesen sein.

Es ist anzunehmen, daß die Verhaftungsaktion doch wohl mehr war als die Eigeninitiative eines Militärkommandanten, nämlich allem Anschein nach eine dem Bischof Franz Wilhelm von Wartenberg gewährte „Amtshilfe“ bei dessen Versuch, evangelische Pfarrer und Kirchengemeinden seines „Bistums Minden“ zum katholischen Bekenntnis zurückzubringen.

Es ist bekannt, daß Bischof Franz Wilhelm von Wartenberg nach langen Jahrzehnten erstmalig am 15. Oktober 1632 wieder eine Diözesansynode⁸⁴ in Minden abhielt. Wer aus dem „Bistum Minden“ mochte diese Synode besucht haben? Wo in den protestantischen, bisher zur

⁸² KAM: Stadt Minden X, Nr. 6.

⁸³ KAM: Stadt Minden B 119 (alt).

⁸⁴ Teske (wie Anm. 65) gibt als Datum der Synode den 12. Oktober 1632 an.

Diözese Minden gehörigen Territorien gab es noch katholische Priester, die ihrem Bischof in Minden zum Gehorsam und zum Besuch der Synode verpflichtet waren? Für sämtliche Pastoren aus den Landkirchspielen des Fürstbistums Minden gab es seit 1583 eine andere Verpflichtung, nämlich die, ihr Pfarramt als evangelische Geistliche gemäß dem Augsburger Bekenntnis von 1530 zu führen.⁸⁵ Daher wird man wohl annehmen dürfen, daß Bischof Wartenberg veranlaßt hat, die evangelischen Pastoren 1632 in Minden zu arrestieren, wenigstens aber die Arrestierten zu zwingen, an der von ihm einberufenen Synode teilzunehmen.

Alois Schröer bewertet die gegenreformatorischen Maßnahmen des Bischofs Franz Wilhelm von Wartenberg in Minden als „überstürzt und unklug“, zu diesen Maßnahmen rechnet er nicht nur die erzwungene Rückgabe dreier lutherischer Pfarrkirchen an die Katholiken, sondern ausdrücklich auch „die Verpflichtung des protestantischen Klerus auf die Konzilsdekrete und die römische Liturgie“.⁸⁶ Eine solche Verpflichtung war aber wohl nur möglich, wenn die evangelischen Geistlichen aus der ehemaligen Diözese Minden freiwillig oder gezwungenermaßen an einer Diözesansynode in Minden teilnahmen.

Auf dieser Mindener Diözesansynode wurde übrigens auch der Beschluß gefaßt, zum 1. November 1632 im Fürstbistum Minden anstelle des alten, hier gebräuchlichen Julianischen Kalenders den neuen Gregorianischen Kalender einzuführen, der aufgrund päpstlicher Weisung seit Ende des 16. Jahrhunderts zwar in katholischen Gebieten, nicht aber in protestantischen Territorien eingeführt worden war.⁸⁷

Der Rat der Stadt blieb von den gegenreformatorischen Maßnahmen Wartenbergs im Fürstbistum Minden nicht unbeeindruckt. Obwohl das nach der Reformation zunächst beibehaltene Fest „Verkündigung Mariens“ in Minden offenbar nicht mehr gefeiert wurde, beschloß der Rat der Stadt in einer Ratssitzung am Montag, 18. März 1633 (alter Kalender!) „dass morgenis tages [19./29. März] das festum annuncia-

⁸⁵ Nordsiek (wie Anm. 17), S. 7 und 102.

⁸⁶ Schröer (wie Anm. 33), Bd. 2, S. 477.

⁸⁷ Brandt und Hengst (wie Anm. 43), S. 76. – Der alte und der neue Kalender differierten damals um 10 Tage; diese Differenz bedeutete bei der Kalenderumstellung erhebliche Probleme im öffentlichen Leben: Aus Sonn- und Feiertagen wurden jetzt Arbeitstage und umgekehrt. Die Einführung des neuen Kalenders wurde nach Verlassen der katholischen Truppen und dem Einzug der protestantischen Schweden 1634 sofort zugunsten des alten Kalenders rückgängig gemacht, der im Fürstentum Minden bis zum 1. März 1668 verbindlich blieb.

tionis Mariae [= Verkündigung Mariens], weiln Ihre Fürstliche Gnaden solches öffentlich afflesen lassen, soll celebrirt werden“.⁸⁸

Nach der Niederlage kaiserlicher Truppen gegen Truppen der Schweden und ihrer deutschen protestantischen Verbündeten im März 1633 bei Hessisch Oldendorf und der Kapitulation der Besatzung in Hameln zeichnete sich auch das Ende der Besatzung der kaiserlichen Truppen und der gegenreformatorischen Aktivitäten in Minden ab. Im Laufe des Jahres 1633 eroberten schwedische Truppen unter dem Oberbefehl des Herzogs Georg von Braunschweig-Lüneburg das Territorium Minden, im Herbst 1634 begann Herzog Georg die Belagerung der Festung Minden. Bischof Franz Wilhelm und die Jesuiten hatten die Stadt schon vorher verlassen.

Nachdem die kaiserlich-katholischen Truppen in Minden am 3./13. November kapituliert hatten und am 10./20. November 1634 aus der Stadt abgezogen waren, rückten am selben Tag schwedisch-deutsche Truppen in Minden ein. Drei Tage später (13./23. November) mußten Bürgermeister und Rat der Stadt dem evangelischen Herzog Georg die Treue geloben. Bald danach, am 15./25. November 1634, wurden die drei Pfarrkirchen St. Martini, St. Marien und St. Simeonis ihren evangelischen Kirchengemeinden und der Stadt Minden zurückgegeben. In den Darstellungen des 18. Jahrhunderts ist die Rede davon, daß die drei Kirchen vor der Rückgabe an die Protestanten „verschlossen“ gewesen und nun „wieder geöffnet“ worden seien.⁸⁹ Pfarrkirchen, die bis November 1634 verschlossen waren, lassen die Vermutung zu, daß nach dem Abzug der Jesuiten aus Minden keine katholische Messe mehr in diesen Kirchen gelesen worden ist. Über die Öffnung und Rückübergabe der Kirchen St. Martini und St. Simeonis an deren evangelische Kirchenvorsteher wurde am 15./25. November 1634 eine Notariatsurkunde ausgestellt.⁹⁰

⁸⁸ KAM: Stadt Minden B, Nr. 30. – Mariae Verkündigung ist nicht der 19./29. März, sondern der 25. März! In welcher Form dieser Feiertag von der Mindener Bevölkerung begangen werden sollte, ist nicht erkennbar.

⁸⁹ Meiern, Acta Pacis (wie Anm. 9), Teil 2, S. 883; Schlichthaber (wie Anm. 62), Teil 2, S. 37 ff.

⁹⁰ Abdruck der Urkunde bei Schlichthaber (wie Anm. 62), Teil 2, S. 38-40. – Zur Rolle der Schweden in Minden vgl. Hans Nordsick, Die schwedische Herrschaft in Stadt und Stift Minden (1634–1650); in: Mitteilungen des Mindener Geschichtsvereins 56 (1984), S. 27-48.

Verhandlungen statt Handlungen

Später sollte es sich herausstellen, daß die Eroberung Mindens durch die Schweden 1634 das Ende der gegenreformatorischen Maßnahmen in Minden darstellte. Der Mindener Klerus war jedenfalls nicht mehr zur Gegenreformation in der Lage. Dennoch aber hatte sich Herzog Georg von Braunschweig-Lüneburg als militärischer Besitzer Mindens vom Domkapitel und dem übrigen Mindener Klerus versichern lassen, keine heimlichen Zusammenkünfte und keine Verhandlungen mit Auswärtigen zu führen.⁹¹ Das bedeutete aber keineswegs, daß auch die päpstliche Kurie den Kampf um das Bistum Minden schon aufgegeben hätte.

Am 20./30. Mai 1635 wurde zwischen Kaiser Ferdinand II. und dem Kurfürsten Johann Georg I. von Sachsen, dem Führer der evangelischen Reichsstände, der „Prager Friede“ geschlossen. Ziel dieses Friedensvertrages war die Wiederherstellung der alten Reichsverfassung. Die konfessionellen Verhältnisse in Deutschland wurden durch den Prager Frieden 1635 in der Weise geregelt, daß die freie Ausübung des evangelischen Glaubens nur in denjenigen Territorien und Städten garantiert war, in denen sie schon am 2. November 1627 öffentlich stattfand. Die Durchführung des Restitutionsedikts von 1629 sollte nach den Bestimmungen des Friedens von 1627 an gerechnet um 40 Jahre hinausgeschoben sein.⁹²

Herzog Georg von Braunschweig-Lüneburg trat als Eroberer und Besitzer des Fürstbistums Minden den Prager Frieden bei – zur Enttäuschung der schwedischen Reichsregierung. Enttäuscht war aber auch Franz Wilhelm von Wartenberg. Der Bischof war seit März 1635 in Wien und hatte sich schon vor Abschluß des Prager Friedens an die Kurie in Rom gewandt mit der dringenden Bitte zu verhindern, daß mit der Aussetzung des Restitutionsedikts von 1629 auch die Abtretung des protestantischen Kirchengutes an die katholische Kirche ausgesetzt werde. Wartenberg fand beim Papst in Rom offenbar kein Gehör, wohl aber beim Kaiser in Wien. Ferdinand II. versprach Wartenberg in Abweichung von den Regelungen, die für den „Prager Frieden“ vorgesehen waren, daß er die Bistümer Osnabrück, Minden und Verden „be-

⁹¹ Hans Nordsiek, Vom Fürstbistum zum Fürstentum Minden. Verfassungsrechtliche, politische und konfessionelle Veränderungen von 1550 bis 1650; in: Westfälische Zeitschrift, 140 (1990), S. 263.

⁹² Ebd., S. 264. – Der Text des Prager Friedensvertrages von 1635 (gekürzt) in: Deutsche Geschichte in Quellen (wie Anm. 29), S. 341-359.

halten“ solle. Diese kaiserliche Zusage erfolgte zu einer Zeit, als Wartenberg keines der drei Fürstbistümer tatsächlich besaß.⁹³

Auf die Darlegung der rechtlichen Aspekte des Prager Friedens für Stadt und Territorium Minden wird hier verzichtet, weil die Präsenz der Schweden, die diesem Frieden nicht beigetreten waren, verhinderte, daß sich dieser Frieden von 1635 in Minden auswirkte.

Wartenberg aber setzte sich weiterhin unermüdlich für die Wiedergewinnung des Fürstbistums Minden ein. Im Mai 1641 schrieb er Papst Urban VIII. einen ausführlichen Bericht über die Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse im Fürstbistum Minden. Durch das Restitutionsedikt von 1629 sei es ihm, Wartenberg, möglich gewesen, den katholischen Status des Fürstbistums wiederherzustellen.⁹⁴ Gegen den Willen der Mehrheit des Mindener Domkapitels sei er vom Papst zum Bischof von Minden providiert und vom Kaiser als Reichsfürst mit den Regalien belehnt worden. Er habe dann [1632] eine feierliche Reformsynode berufen, das Trienter Konzil promulgiert, den Gregorianischen Kalender angeordnet, das römische Brevier und die römische Liturgie eingeführt sowie eine umfassende Erneuerung des Klerus und der Gemeinden eingeleitet. Das alles sei jedoch durch die Eroberungen der Schweden beendet worden. Nachdem die Schweden den lutherischen Status des Fürstbistums wiederhergestellt hätten, werde gegenwärtig (1641) außer im Dom und im Benediktinerkloster St. Mauritius nirgendwo das katholische Bekenntnis ausgeübt.⁹⁵

In Rom legte man diesen „Erfolgsbericht“ als Selbstdarstellung Wartenbergs wohl bald „zu den Akten“; Reaktionen, Weisungen oder Empfehlungen der päpstlichen Kurie auf diesen Bericht sind jedenfalls nicht bekannt. Als aber vier Jahre später, 1645, die Verhandlungen zum Westfälischen Frieden begannen, stieg Franz Wilhelm von Wartenberg noch einmal auf zu einem der Hauptakteure auf der politischen und diplomatischen Bühne Europas. Franz Wilhelm von Wartenberg wurde auf dem Westfälischen Friedenskongreß zum Gesandten von Kurköln bestellt, und zwar mit der Folge, daß Wartenberg bei den Verhandlungen nicht nur die Stimme des Kurfürsten und Erzbischofs Ferdinand von Köln besaß, sondern auch als Hauptgesandter für das Kurfürstenkollegium in Münster tätig wurde. Außerdem hatte Wartenberg aber auch die Stimmen derjenigen Bistümer, die der Erzbischof von Köln

⁹³ Knoch (wie Anm. 40), S. 12.

⁹⁴ Während der Verhandlungen zum Westfälischen Frieden stellte Wartenberg 1645 seine gegenreformatorischen Aktivitäten in Minden völlig anders dar.

⁹⁵ Vatikanische Dokumente zur Geschichte der Reformation und der katholischen Erneuerung in Westfalen. Bearbeitet von Alois Schröer, Münster 1993, S. 313-318.

zusätzlich besaß: Münster, Hildesheim, Paderborn und Lüttich. Schließlich hatte Wartenberg auch „eigene“ Stimmen, nämlich die der Bistümer, deren Bischof er selbst war: Osnabrück, Verden und Minden.⁹⁶

Die Verhandlungen um die Zukunft dieser Fürstbistümer berührten die Interessen Wartenbergs natürlich in existentieller Weise. Aber die Interessen des Kaisers sowie der Königreiche Frankreich und Schweden waren letztlich nicht mit denen Wartenbergs identisch. So kam es, daß die Einigung der Verhandlungsparteien auch über das Schicksal Mindens an den Forderungen und Wünschen Wartenbergs vorbei ging.

Solange aber über Minden und die beiden anderen Fürstbistümer nicht entschieden war, kämpfte Wartenberg 1645–1648 auf verschiedenen Wegen, mit wechselnden Bundesgenossen und wechselnden Argumenten. Aber sein Kampf in Münster und Osnabrück läßt erkennen, daß es dem einstigen Glaubenseiferer nicht mehr vorrangig (wie etwa 1629) um die Rekatholisierung der evangelischen Bevölkerung im Fürstbistum Minden ging, sondern vor allem um die „Besitzstandswahrung“ eines Bischofs, der zuletzt nur noch versuchte, persönliche Einkünfte aus dem Territorium Minden auf Lebenszeit zu sichern. Frankreich, der Kaiser und die katholischen Reichsstände hatten aus politischen Gründen Minden als ein katholisches Fürstbistum spätestens 1647 in ihrem Kalkül abgeschrieben. Daher konnte Wartenberg eigene Interessen nicht mehr durchsetzen, denn seine Gegenspieler und die übrigen Reichsfürsten hatten nicht weniger als er selbst machtpolitische und materielle Interessen an Minden.

Da es in den Friedensverhandlungen in Münster und Osnabrück nicht um pastorale Bemühungen bei der Rückführung zum alten Glauben oder bei der Wahrung des neuen Bekenntnisses, sondern um territorialen Machtgewinn und konfessionspolitische Positionen ging, kann hier auf die Darstellung des jahrelangen politischen Tauziehens der Verhandlungspartner um Minden und die Aufzählung der zahlreichen Verhandlungsvorschläge und -forderungen der Gesandten im einzelnen verzichtet werden.⁹⁷

Es sollen hier nur einige Vorschläge, Forderungen, Wünsche und Verhandlungspositionen der auf dem Friedenskongreß vertretenen Mächte aus der Zeit 1645–1648 dargestellt werden, die deutlich erkennen lassen, wie sehr sich zunächst der Kaiser, das „Corpus Catholico-

⁹⁶ APW. Serie III C, Bd. 3 (wie Anm. 50): Diarium Wartenberg und Knoch (wie Anm. 40), S. 13 f.

⁹⁷ Allgemein dazu in: APW. Serie II A (Die kaiserlichen Korrespondenzen), Serie II C (Die schwedischen Korrespondenzen), Serie III C, Bd. 3 (Diarium Wartenberg).

rum“ der deutschen Reichsfürsten und, mit Einschränkungen, das mit dem protestantischen Schweden verbündete Frankreich für die Wieder- einsetzung eines katholischen Bischofs und damit für die Rückführung Mindens als geistliches Fürstentum zur katholischen Kirche eingesetzt haben.

Allen voran natürlich Franz Wilhelm von Wartenberg, der um die Wiedererlangung des Bischofsstuhles in Minden kämpfte. Am 13. Juni 1645 versuchte er den französischen Gesandten davon zu überzeugen, wie liberal und wohlwollend er seinerzeit in Minden als Restitutions- kommissar und Bischof gewirkt habe. In sehr subjektiver Sichtweise und ohne besonderes Erinnerungsvermögen erklärte er, er habe in der Stadt Minden, die ihm gutwillig (!) gehuldigt habe, weder eine Festung errichtet noch, abgesehen von der Zulassung von Jesuiten und Obser- vantem, eine Religionsänderung vorgenommen; er habe den Mindener Protestanten die Dominikanerkirche belassen.⁹⁸

Im November 1645 setzte er dem kaiserlichen Gesandten Volmar auseinander, daß die Hochstifte Osnabrück und Minden keinesfalls unter die Bestimmungen des „Normaljahres 1624“ fallen dürften – beide hatten 1624 protestantische Administratoren –, da sie sonst der katho- lischen Kirche verloren gingen. Dabei gehe es nicht um ihn, Warten- berg, „sondern vornemblich und einzig darumb, daß solcher stifter angehörige Unterthanen bey der catholicischen religion, deren sie durchge- hendts, ungeachtet man noch newlich theyls unkatholische pastores auffgetrungen, außer der ritterschafft, zugethan, erhalten werden möch- ten“ (!).⁹⁹ Außer Philipp Sigismund von Osnabrück und Christian von Minden sei, so behauptete Wartenberg, in beiden Hochstiften kein Nichtkatholik zur Regierung gekommen,¹⁰⁰ von beiden sei die Konver- sion zum Katholizismus verlangt worden. Herzog Christian habe zwar als Administrator des Fürstbistums Minden die Regierung übernom- men, habe sie aber wegen Nichterfüllung der rechtlichen Bedingungen später [1632] abtreten müssen.¹⁰¹

Am 21. Mai 1646 äußerte Wartenberg in einer Unterredung mit dem kaiserlichen Gesandten Graf von Trautmannsdorff, der schwedische

⁹⁸ APW. Serie III C, Bd. 3, Teil 1, S. 213. – Das Dominikanerkloster wurde 1530 ge- schlossen, die Kirche St. Pauli war schon seit 1539 keine Klosterkirche mehr, seit- dem verfügte die Stadt bereits über diese Kirche; von einer Überlassung der Kirche durch Wartenberg an die Protestanten konnte daher keine Rede sein.

⁹⁹ APW. Serie III C, Bd. 3 Diarium Wartenberg, Teil 1, S. 638.– Diese Darstellung trifft für Minden nicht zu.

¹⁰⁰ Protestant war eindeutig der Mindener Administrator Heinrich Julius von Braun- schweig-Wolfenbüttel.

¹⁰¹ Wie Anm. 99, S. 639.

Gesandte Oxenstierna habe die Aufhebung des geistlichen Charakters der abzutretenden Fürstbistümer verlangt, daher möge wegen der protestantischen „Gravamina“ der Städte Minden und Osnabrück nichts ohne sein Vorwissen beschlossen werden. In der Stadt Minden habe er „in religione“ keine Veränderungen vorgenommen, sondern alles so beibehalten, wie er es [1629] vorgefunden habe! Trautmannsdorff wiederum konnte Wartenberg mitteilen, die Stadt Minden sei auf dem Friedenskongreß mit der Bitte vorstellig geworden, nicht zu den Satisfaktionszahlungen an Schweden mit herangezogen zu werden.¹⁰²

Schon im Herbst 1646 war erkennbar, daß die protestantische Partei (Schweden und das „Corpus Evangelicorum“ der deutschen Reichstände) auf der Säkularisierung des Hochstifts Minden und seiner Übernahme durch einen protestantischen Fürsten bestand. Daher fürchtete Wartenberg im Februar 1647 nicht ohne Grund, daß die Fürstbistümer Minden und Osnabrück für die katholische Seite verloren sein würden, wenn sich Frankreich nicht mit Nachdruck für den Erhalt beider Hochstifte für die katholische Kirche einsetzen würde, und zwar auch durch die Beendigung der militärischen Unterstützung Schwedens.¹⁰³

Den französischen Gesandten d’Avaux bat Wartenberg um direkte Unterstützung bei seinem diplomatischen Kampf um Osnabrück und Minden. In Minden, so erklärte er dem Franzosen, habe er als Bischof seinerzeit „das geringste in religione nicht geendert“(!). Sein Amtsvorgänger, der evangelische Administrator Christian, sei mit der Regierung des Hochstifts vom Domkapitel Minden nur „belehnt“ gewesen und sei (1632) auf dessen Forderung „absque ulla protestatione et reservatione [...] abgetreten“. Daß Christian nicht als rechtmäßiger Landesfürst des Hochstifts Minden anerkannt gewesen sei, gehe auch daraus hervor, daß ihm weder die Stadt Minden noch die übrigen Landstände jemals gehuldigt hätten und daß das Domkapitel ihm die Ausschreibung eines allgemeinen Lehntages untersagt habe. „Es würde auch die ganze catholische kirch niemalß begreifen können, si vel aliqua tolerantia vel conniventia von der cron Franckreich [...] bey diesen tractaten soltten nachgesehen und nachgegeben werden, daß, da noch niemalß a prima fundatione Caroli Magni usque in praesentem diem ein anders exercitium alß catholicum in den thumkirchen zue Oßnabruck und Minden eingeführt und gebraucht, yetzo denselbigen und der reli-

¹⁰² Wie Anm. 99, S. 485 f.

¹⁰³ Wie Anm. 99, S. 642 und S. 697.

gion zuewider fürst und regent sollte cum tanto dispendio ecclesiastici status, wie man's vorhatt, eingesetzt werden“.¹⁰⁴

Bald fiel den Schweden auf, wie hartnäckig der französische Gesandte d'Avaux wegen Minden verhandelte; dieser begründete das gegenüber dem schwedischen Gesandten Adler Salvius mit der ihm gegebenen Anweisung, die Hochstifte Osnabrück und Minden für die Katholiken zu retten. Salvius gab dem Franzosen daraufhin den Rat, „daß er sich doch dergleichen nicht sollte vermercken laßen; wan's die bürger in der statt höreten, würden sie unß ..alle zu todt schlagen“. Graf d'Avaux hatte sofort verstanden, daß nur er selbst, nicht aber der Schwede Salvius dann das Opfer sein würde!¹⁰⁵

Wartenberg ließ sich im Februar 1647 auch durch das Domkapitel Minden unterstützen, in dem damals nur zwei Domherren protestantisch waren. Als Anfang Februar 1647 der Mindener Domdekan Jobst Friedrich von Vincke und der Domherr Schorlemer in Münster mit Wartenberg verhandelten, veranlaßte Wartenberg, daß der Mindener Domdekan mit dem französischen und schwedischen Gesandten Kontakt aufnahm.

Am 12. Februar 1647 habe der französische Gesandte d'Avaux die Unterstützung der Katholiken für Minden zugesagt, berichtet Vincke. Wenn das Hochstift Minden nicht für die katholische Kirche zu retten sei, wolle sich Frankreich dafür einsetzen, daß wenigstens die Rechte des Domkapitels Minden gewahrt blieben – vorausgesetzt die kaiserlichen Unterhändler blieben selbst auch in ihrer Haltung fest.¹⁰⁶

Auch der schwedische Gesandte Adler Salvius sagte den beiden domkapitularischen Deputierten zu, die Rechte des Domkapitels Minden würden nicht beeinträchtigt, auch wenn die Rückkehr Wartenbergs als Bischof von Minden nicht infrage komme.¹⁰⁷

Derweilen hielten sich die französischen und die kaiserlichen Diplomaten gegenseitig vor, nicht genügend für den Erhalt des katholischen Fürstbistums Minden zu tun. Natürlich war an der Zukunft des Fürstbistums auch die päpstliche Kurie in höchstem Maße interessiert. Noch am 8. August 1647 dankte Wartenberg dem päpstlichen Gesandten Chigi für die Bemühungen des Papstes wegen der Hochstifte Minden und Osnabrück durch seinen Pariser Nuntius Guido di Bagno.¹⁰⁸ Of-

¹⁰⁴ Wie Anm. 99, S. 699.

¹⁰⁵ Wie Anm. 99, S. 716.

¹⁰⁶ Wie Anm. 99, S. 708.

¹⁰⁷ Wie Anm. 99, S. 717.

¹⁰⁸ Wie Anm. 99, S. 982. Zur Position des Papstes vgl. Konrad Repgen, Die römische Kurie und der Westfälische Friede, Bd. 1, Teil 1 und 2, Tübingen 1962 und 1965.

fensichtlich war aber die Entscheidung gegen die katholische Kirche durch die übrigen Verhandlungsparteien schon im Juni 1647 gefallen.

Die protestantische Partei hatte durchgesetzt, daß der evangelische Administrator Herzog Christian von Braunschweig-Lüneburg als rechtmäßiger Landesherr des Hochstifts Minden während des „Normaljahres“ 1624 angesehen wurde, obwohl Christian weder vom Papst noch vom Kaiser als gewählter Bischof von Minden anerkannt und bestätigt worden war.¹⁰⁹

Unabhängig von der zunächst noch offenen Frage, ob Franz Wilhelm von Wartenberg zu Lebzeiten das Fürstbistum Minden als Bischof behalten könne oder nicht, sollte auf jeden Fall der kalvinistische Kurfürst von Brandenburg Rechtsnachfolger des katholischen Bischofs von Wartenberg im lutherischen Territorium Minden werden.¹¹⁰

Rückblick und Ausblick

Wie diese Frage 1648 geregelt wurde, ist dem Friedensvertrag zwischen dem Kaiser und Schweden zu entnehmen, der in Osnabrück abgeschlossen, dort am 6. August 1648 durch Handschlag der Beteiligten vereinbart und am 24. Oktober 1648 zusammen mit dem Friedensvertrag zwischen dem Kaiser und Frankreich von den Vertretern der beteiligten Mächte unterzeichnet wurde:¹¹¹ Franz Wilhelm von Wartenberg kehrte 1648 nicht als Bischof und Landesherr nach Minden zurück. Das Fürstbistum Minden wurde – unter Beibehaltung des Domkapitels –¹¹² säkularisiert. Neuer weltlicher Landesherr des Fürstentums Minden wurde der Kurfürst von Brandenburg – nachdem die schwedischen Militärs das Territorium und die Festung Minden 1649/50 verlassen hatten.¹¹³

¹⁰⁹ Schröder (wie Anm. 33), Bd. 2, S. 477.

¹¹⁰ Wie Anm. 99, S. 921.

¹¹¹ Wortlaut des „Instrumentum Pacis Osnabrugensis“ in: Instrumenta Pacis Westphalicae. Die westfälischen Friedensverträge. Vollständiger lateinischer Text mit Übersetzung der wichtigeren Teile und Regesten. Hg. Konrad Müller, 3. Aufl., Bern und Frankfurt/Main 1975 (Quellen zur Neuere Geschichte, Heft 12/13).

¹¹² Der Dom wurde Pfarrkirche der Katholiken in der Stadt und im übrigen Fürstentum Minden. Vgl. dazu: Hans Nordsiek, Die Lage der Katholiken im Fürstentum Minden um 1700. Ein zeitgenössischer Bericht des Osnabrücker Weihbischofs Otto von Bronkhorst; in: Mitteilungen des Mindener Geschichtsvereins, 40 (1968), S. 63-71.

¹¹³ Vgl. dazu: Karl Spannagel, Minden und Ravensberg unter brandenburgisch-preußischer Herrschaft von 1648 bis 1719, Hannover und Leipzig 1894, S. 26 ff.

Der Osnabrücker Friedensvertrag von 1648 bekräftigte die Bestimmungen des Passauer Vertrags von 1552 und des Augsburger Religionsfriedens von 1555, setzte 1624 als „Normaljahr“ fest¹¹⁴ und sicherte nunmehr auch reichsrechtlich den Reformierten die Gleichberechtigung mit den Lutheranern zu. Auch im Fürstentum Minden wurde 1650 vom Großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm ein evangelisch-reformiertes Kirchspiel in Form einer Personalgemeinde gegründet, dessen „Pfarrsprengel“ daher das gesamte Fürstentum umfaßte.¹¹⁵

Wenn man sich vor Augen führt, wie sehr die schwankenden politischen, kirchlichen und militärischen Verhältnisse im Reich die Entwicklung der Stadt nach 1530 bestimmten und wie gegenreformatorische Maßnahmen in Stadt und Fürstbistum Minden durchgeführt wurden, wenn man bedenkt, daß die Stadt in fast allen schwierigen Phasen ihrer Selbstbehauptung zwischen 1530 und 1648 allein stand, wenn man berücksichtigt, daß Minden oft genug auf die „Verliererseite“ geriet, dann wird verständlich, warum diese Stadt, der ja vor 1648 die künftige landesfürstliche Obrigkeit nicht bekannt war, versuchte, in Osnabrück und Münster präsent zu sein. Es wird verständlich, warum sie immer wieder, wenn es um „Minden“ ging, versucht hat, ihre Bedenken und „Gravamina“, ihre Bitten, Wünsche und Forderungen am Rande des Friedenskongresses vorzubringen. Es wird verständlich, warum sie auf Gesandte Einfluß nahm mit dem Ziel, ihre alten Rechte, Vorrechte und Freiheiten für die Zukunft zu sichern.

Dabei standen zwei Verfassungsziele obenan, die das Militär und die Religion betrafen: Die Stadt wollte künftig – und reichsrechtlich garantiert – von staatlichen Besatzungstruppen befreit sein, deren Unterhaltskosten die Bürger an den Bettelstab und die Stadtkasse in den Ruin treiben konnten. Die Stadt wollte statt dessen das „*ius praesidii*“ selbst wahrnehmen, d.h. das Recht haben, Söldner als „Stadtsoldaten“ anzuwerben und eigene militärische Einheiten zur Stadtverteidigung aufzustellen. Das allerdings gelang der Territorialstadt Minden in Münster und Osnabrück nicht. Der neue Landesherr, der Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg, zeigte den Mindenern bald, daß eine solche

¹¹⁴ Das Normaljahr 1624 bedeutete für Minden, daß der Konfessionsstand aller schon genannten geistlichen Konvente sich nicht mehr änderte.

¹¹⁵ 1650/51 in Petershagen, am damaligen Sitz der kurfürstlichen Landesregierung gegründet, später nach Minden verlegt. Vgl. dazu: Frank-Michael Kuhlemann, Politik und Konfession. Zur Geschichte der Evangelisch-reformierten Petri-Gemeinde in Minden vom 17. Jahrhundert bis 1945; in: JWKG 88 (1994), S. 113-138, und Hans-Walter Schmuhl, 250 Jahre Petri-Kirche in Minden. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der ev.-reformierten Gemeinde vom 17. bis zum 19. Jahrhundert, ebd., S. 84-112.

Forderung – zu Beginn des Zeitalters des fürstlichen Absolutismus – eine überholte städtische Vorstellung war.

Das zweite Ziel war die reichsrechtliche Sicherung des eigenen städtischen Kirchenregiments, die letztlich auch bei katholischen Landesherren das ev.-luth. Bekenntnis der Einwohner der Stadt Minden hätte garantieren können. Immerhin hatte die letzte Besitzerin des Territoriums Minden, Königin Christine von Schweden, der Stadt Minden 1645 alle alten Rechte bestätigt, zu denen auch die Selbständigkeit in Kirchenangelegenheiten gehörte.

Da in der Literatur in der Regel nur verkürzt die Übernahme des säkularisierten Fürstbistums Minden durch Brandenburg erwähnt wird, soll abschließend hier einmal darauf hingewiesen werden, an welcher Stelle es der Stadt Minden 1648 im bescheidenen Maße gelang, dem brandenburgischen Adler die Flügel zu stützen, bevor er sie in Minden über die neuen brandenburgischen Untertanen ausbreitete. Der Osnabrücker Friedensvertrag schrieb es in Artikel 11, § 4 fest, daß der Kurfürst von Brandenburg das Fürstbistum Minden übernehme, „salvis tamen civitati Mindensi suis Regaliis et juribus in sacris et prophanis, cum mero et mixto imperio in criminalibus et civilibus ...“ [wobei jedoch der Stadt Minden ihre Hoheitsrechte, ihr Kirchenregiment und ihr Stadtrecht mit der Blutgerichtsbarkeit, der Straf- und der Zivilgerichtsbarkeit vorbehalten bleiben ...]

Wie es nach 1648 mit der Stadt und dem Fürstentum Minden politisch weiterging, ist weitgehend bekannt. Weniger bekannt ist die Entwicklung des Kirchenwesens im Fürstentum Minden, das sich keineswegs nur in *einer* „Landeskirche“ darstellte. Neben dem landesherrlichen Konsistorium und dem Mindener Landessuperintendenten gab es weiterhin – und offenbar bis 1815 – ein (weitgehend) selbständiges städtisches Konsistorium und einen Mindener Stadtsuperintendenten, der später als „Senior Ministerii“ bezeichnet wurde.

1816, als es kein Fürstentum Minden und keine Mindener „Landeskirche“ mehr gab, erschien in Minden ein neues „Evangelisches Gesangbuch für das Fürstentum Minden und die Stadt Minden“. Dieser Titel sollte vermutlich daran erinnern, daß es früher sowohl ein städtisches als auch ein landesherrliches Mindener Kirchenregiment gegeben hatte. Aber welcher Gottesdienstbesucher schlug damals in der Kirche schon das Titelblatt seines Gesangbuches auf, um „Erinnerungsarbeit“ zu leisten? Heute erinnert nichts mehr an diese Wurzeln der Evangelischen Kirche von Westfalen; sie wären es wert, erforscht und dargestellt zu werden.

Die Predigerwahlen in Heeren zwischen 1662 und 1725 als Beispiele für die unterschiedliche Wahrnehmung der Rechte eines Privatpatrons in einer reformierten Gemeinde der Grafschaft Mark

1. Die Rechtsgrundlagen der Predigerwahl

Für eine freie Wahl der Prediger durch die reformierten Gemeinden hatte sich bereits Calvin ausgesprochen. Konkrete Vorschriften für die Durchführung solcher Wahlen wurden im 16. und 17. Jahrhundert weder durch die kirchliche noch durch die weltliche Obrigkeit erlassen. Wir können auch nicht davon ausgehen, daß die freie Predigerwahl in Form der Urwahl durch die Gemeinden von der reformierten Kirche grundsätzlich anerkannt war oder gefordert wurde.¹ Nach der Genfer Kirchenordnung von 1541 hatte die Gemeinde die Predigerwahl zu genehmigen, was praktisch ein Vetorecht bedeutete. Die Wahl selbst wurde durch die anderen Prediger vollzogen und durch den Rat der Stadt bestätigt. Das Recht zur Genehmigung der Predigerwahl war der Genfer Gemeinde schon früh vorenthalten worden, so daß es 1560 *feierlich aufs Neue* zuerkannt wurde.² Lasky, der auch als Reformator am Niederrhein tätig war, räumte der Gemeinde in seiner Londoner Kirchenordnung ein Vorschlagsrecht für die Wahl des Predigers ein. Aus den Vorschlägen wählten die Ältesten einen Kandidaten aus, der in der Kirche öffentlich proklamiert wurde und, falls kein Einspruch durch die Gemeinde erfolgte, in die Stelle berufen wurde. Eine Bestätigung durch die weltliche Obrigkeit erfolgte nicht.³

Regelungen zur Wahl der Prediger in der reformierten Kirche von Kleve-Mark finden wir vor Erlaß der Kirchenordnung von 1662 nur in Form von Synodalbeschlüssen. Der Weseler Konvent von 1568 befaßte sich bereits mit dem Modus zur Predigerwahl. Die versammelten Konventualen erkannten damals, daß sich das gewünschte Zusammenwirken der Kirchenältesten in den Gemeinden mit der christlichen

¹ Sellmann, Adolf: Aus der Geschichte der westfälischen Pfarrerwahlen, in: JWVKG 36 (1935), S. 64.

² Goebel, Max: Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen evangelischen Kirche, Bd. I-III, Koblenz 1849, 1852, 1860. Bd. II. S. 308.

³ Wie Anm. 2, S. 338, 341.

Obrigkeit bei der Wahl der Prediger aufgrund des mangelnden Organisationsstandes der reformierten Kirche nicht verwirklichen ließ. Um in den Gemeinden eine wirkliche Wahl im Sinne einer Auswahl zu garantieren, aber auch, um nicht *den Ältesten eine ungerechte Herrschaft und Willkür über das Volk* einzuräumen, sollte nach den Beschlüssen des Konvents den Gemeinden eine Doppelzahl von Kandidaten für die zu besetzenden Predigerstellen vorgeschlagen werden. Eine direkte Wahl der Prediger durch die Gemeinde wurde auch nicht von der Emdener Synode, die im Jahre 1571 tagte, unterstützt. Sie gestand den Gemeinden nur das Recht der stillschweigenden Zustimmung zu, erklärte aber, daß *die Wahl durch die Gemeinde, wo sie Gewohnheit ist, bis zur Generalsynode geduldet wird.*⁴

Die in diesen Beschlüssen erkennbare Tendenz, die Predigerwahl mehr in die Zuständigkeit der christlichen Obrigkeit zu legen, wurde durch die unterschiedliche Entwicklung in den Gemeinden nur teilweise gestützt. In der reformierten Freikirche am Mittelrhein konnte die freie Predigerwahl durch die Gemeinden über einen langen Zeitraum gehandhabt werden. Grund hierfür war auch, daß eine kirchliche Obrigkeit nicht vorhanden war. Aber auch die geheimen reformierten Gemeinden mußten ihre kirchlichen Angelegenheiten selbst regeln und die Wahl ihres Predigers in eigener Verantwortung durchführen.⁵ In den Wirren der Glaubenskriege und des Dreißigjährigen Krieges, als die Gemeinden vermehrt auf sich allein gestellt waren, entwickelte sich die Predigerwahl in einigen Gemeinden zu einem Element der Mitwirkung der Gemeindeglieder. In den ländlichen Gegenden haben in dieser Zeit die Ältesten in kirchlichen Fragen die Leitung übernommen und Predigerwahlen unter größerer oder geringerer Mitwirkung der Gemeinde vorgenommen. In anderen Gemeinden drückte sich der Einfluß der weltlichen Obrigkeit verstärkt in der größeren Machtfülle der Drosten aus, die an der Spitze der Ämter standen. Sie nahmen Einfluß auf die kirchlichen Angelegenheiten, auch auf die Predigerwahlen, insbesondere in der Zeit, in der die Zentralgewalt in Kleve durch die Geisteskrankheit des Herzogs geschwächt war.⁶

Die Kirchenordnung von 1662 brachte keine Stärkung der Rechte der Gemeinden bei der Predigerwahl. Vielmehr wurde ein verstärkter Einfluß des Landesherrn auf die Regelungen der innerkirchlichen Angelegenheiten spürbar. Zwar genehmigte der Kurfürst von Brandenburg die Kirchenordnung, behielt sich aber vor, diese *vermindern, ver-*

⁴ Wie Anm. 2, S. 81.

⁵ Wie Anm. 1, S. 64.

⁶ Wie Anm. 1, S. 66.

mehren, nach Gelegenheit ändern oder aufheben zu wollen. Diese Vorbehalte rechtfertigte er mit seinem Schutz- und Aufsichtsrecht über die Kirche. Die Kirchenordnung legte hinsichtlich der Predigerwahlen entsprechend *üblicher Gewohnheit* fest, daß, nachdem die ganze Gemeinde den Kandidaten gehört hatte, die Predigerwahl durch das Presbyterium unter Beteiligung der zuletzt ausgeschiedenen Presbyter erfolgen sollte. Die Gemeinde wirkte zwar nicht direkt an der Wahl mit, sie konnte jedoch im Zuge der an drei aufeinander folgenden Sonntagen stattfindenden Proklamationen ihre Bedenken und Einwendungen gegen den Gewählten vorbringen. Bei Unstimmigkeiten hatte der Inspektor Classis – oder wenn nötig der Präses der Synode – den Auftrag zu schlichten. Die Moderation des Wahlverfahrens durch den Inspektor Classis war vorgesehen, wenn in einer Gemeinde nur eine Predigerstelle vorhanden war.⁷

Da bei Predigerwahlen sehr häufig Streitigkeiten auftraten, wurden nach 1662 weitere Bestimmungen erlassen, um Ruhe in den Gemeinden zu erhalten. So wurde 1696 durch den Kurfürsten bestimmt, daß beim Streit über eine Predigerwahl die Regierung einen Kommissar entsenden konnte, der für Ordnung in der Gemeinde sorgen mußte. Dieser Kommissar sollte aber nur unter Hinzuziehung des Inspektors der Klasse und des Präses der Synode handeln. Konnte kein Frieden gestiftet werden, so wurde der Prediger nach Eintritt des *ex jure devolutio*, dem Verfallsrecht gemäß Artikel 17 der Kirchenordnung von 1662, vom Landesherrn ernannt. Der Einfluß des landesherrlichen Kirchenregiments wurde im Absolutismus ab Mitte des 18. Jahrhunderts noch wesentlich stärker.⁸

2. Das Kirchenpatronat und seine rechtliche Stellung bei der Predigerwahl

Die schon aus der vorreformatorischen Zeit hergebrachte Einrichtung des Patronats bestand nach den Vereinbarungen zum Kirchenfrieden zwischen den possidierenden Fürsten, die seit 1609 die klevischen Länder gemeinsam regierten, in den reformatorischen Kirchen fort. Die bestehenden Patronate wurden bei der Hinkehr einer Gemeinde zur Reformation nicht hinfällig. Häufig war es der Patron selbst, der den Konfessionswechsel veranlaßt oder maßgeblich gefördert hatte. Neben

⁷ Scotti, J. J.: Sammlung der Gesetze und Verordnungen, welche in dem Herzogtum Cleve und der Grafschaft Mark über Gegenstände der Landeshoheit, Verfassung, Verwaltung und Rechtspflege ergangen sind. T. 1-4, Düsseldorf 1821-1826. S. 393.

⁸ Wie Anm. 1, S. 68.

den landesherrlichen gab es die privaten Patronate, die häufig in den Händen adliger, aber auch wohlhabender bürgerlicher Familien lagen. Zu den Rechten der Patrone gehörte auch das Kollationsrecht – das Recht zur Besetzung einer Predigerstelle.

Die Artikel 10 und 17 der Kirchenordnung von 1662 bildeten die rechtlichen Grundlagen für das Mitwirken des Patrons bei der Predigerwahl. Danach wurde dem Patron ausdrücklich auferlegt, bei der Predigerwahl die ganze Gemeinde zu beteiligen und den Rat anderer Prediger und den der Inspektoren zu beachten. Es sollte dabei vorrangig auf das Wohl der Gemeinde gesehen werden. Für den Fall, daß der Patron einen untüchtigen Prediger berief, behielt sich der Kurfürst von Brandenburg vor, *die Kirche mit einem geschickten und nützlichen Subject zu versehen*.⁹

In den Bestimmungen zum Religionsvergleich zwischen Brandenburg und Pfalz-Neuburg wurden die landesherrlichen Patronate den privaten ausdrücklich gleichgestellt. Die Rechte aus den landesherrlichen Patronaten sollten zunächst von den Possidierenden *durchgehends per turnum et alternos menses*, also im turnusmäßigen monatlichen Wechsel, *conferiert* werden.¹⁰ In den Gemeinden, wo der Landesherr Patron und Kollator war, wurde dem durch die Gemeinde gewählten Prediger aufgegeben, *Collation, Confirmation und Placitum* beim Landesherrn einzuholen. Die Zustimmung des Landesherrn sollte nicht verweigert werden, wenn die Gemeinde mit der Lehre und dem Leben des Predigers zufrieden war. Auch die Prediger, die in Gemeinden mit einem Privatpatronat gewählt worden waren, hatten dem Landesherrn einen Schein des Patrons über seine *Vocation und Collation* und einen Qualifikationschein vorzulegen.¹¹ Die Landesherrn stützten im Religionsvergleich die Privatpatronate, die in ihrem *jus conferendi* nicht *gehemmt* oder *beschränkt* werden sollten.¹²

In einigen reformierten Gemeinden, die unter einem privaten Patronat standen, wurde das Kollationsrecht des Patrons auch kritisch betrachtet. Hier konnte man die Beschränkungen bei der Besetzung der Predigerstelle deswegen nur schwer akzeptieren, weil in Gemeinden ohne Patronat die Wahl des Predigers im Sinne der reformierten Kirchenverfassung allein von den Organen der Gemeinde durchgeführt wurde. Die reformierte Kirche duldete zwar die Beteiligung des Patrons, sie mußte aber auch dafür Sorge tragen, daß dieses Patronatsrecht so praktiziert wurde, daß es dem Wesen der reformierten Kir-

⁹ Wie Anm. 7, S. 394.

¹⁰ Wie Anm. 7, S. 446.

¹¹ Wie Anm. 7, S. 460.

¹² Wie Anm. 7, S. 473.

chenverfassung entsprach. Mit einer gewissen Unterstützung durch den Landesherrn konnten die reformierten Gemeinden dabei rechnen. Dieser war nämlich keineswegs gesonnen, dem klevischen und märkischen Adel, dessen landständische Rechte ihm ein Dorn im Auge waren, in dieser Angelegenheit besonders entgegenzukommen.¹³

Die Bestrebungen des Landesherrn gingen dahin, das Kollationsrecht der privaten Patrone als formelles Ehrenrecht zu gestalten.¹⁴ Dadurch wollte er vermutlich die zahlreichen Streitigkeiten zwischen Gemeinden und Patronen vermindern, die häufig die Regierungsstellen beschäftigten. Er selbst ließ in seinen Patronatsgemeinden das Kollationsrecht in vielen Fällen durch seine Regierung lediglich formell ausüben – und zwar nach erfolgter Wahl des Predigers durch die Gemeinde. In Lünern etwa wählte die Gemeinde 1676 und 1680 neue Prediger und bat jeweils nach der Wahl darum, daß der Patron die Bestätigung *auf hohen gnaden wollen erteilen lassen*. Dem wurde dann *in gnaden statt gegeben*. Der Kurfürst und seine Regierung waren weit entfernt vom Ort des Geschehens. Schon allein aus diesem Grund wird ihr Einfluß in ihren Patronatsgemeinden in der Grafschaft Mark schwächer gewesen sein als der der Privatpatrone, die in ihren Gemeinden wohnten und häufig auch an den Zusammenkünften des Konsistoriums teilnahmen.

Anders war es jedoch, wenn der Landesherr ein ureigenes Interesse an der Besetzung einer Predigerstelle hatte, wie zum Beispiel zur Versorgung eines Garnisons- oder Feldpredigers. In der Gemeinde Lünern, wo er als Nachfolger der Adligen von Haus Heeren seit 1649 Patron war, setzte er im Jahre 1698 gegen den Willen der Gemeinde und nach mehrmonatigen Streitigkeiten die Wahl des Predigers Bernhard Heinrich Krup durch, der zuvor beim Schlabberndorfer Regiment als Feldprediger gedient hatte.¹⁵

Die meisten privaten Patronatsherren waren jedoch nicht bereit, auf die erworbenen Rechte eines Patronats zu verzichten. Viele adlige Patrone, insbesondere solche, die auch Grundherren waren, versuchten das uneingeschränkte Besetzungsrecht für die Predigerstellen durchzusetzen. Nach vieljährigen Streitigkeiten verlangte im Jahre 1683 die reformierte Generalsynode in einem Beschluß, *daß der Beruf des Predigers nicht bei den Patronen, sondern bei der Gemeinde selbst stehen muß*.¹⁶ Die Synode wollte fortan allen nur von Patronen ohne Mitwirkung der Presbyterien berufenen Kandidaten das Examen und die Ordination versagen

¹³ Bredt, Joh. Victor: Die Verfassung der reformierten Kirche in Cleve-Jülich-Berg-Mark. Neukirchen 1938. (BGLRK 2) S. 123.

¹⁴ Wie Anm. 13, S. 122.

¹⁵ HStA Düsseldorf, Kleve-Mark, Akten Nr. 1391.

¹⁶ Wie Anm. 1, S. 81.

und, falls sie sich auswärts ordinieren ließen, die Aufnahme in die Synode verweigern.¹⁷ Ob die Synode diese Haltung allerdings konsequent durchgesetzt hat, insbesondere auch gegenüber dem Landesherrn, wenn dieser eigenmächtig eine Predigerstelle besetzt hatte, muß jedoch bezweifelt werden.

Die häufigen Klagen vieler Gemeinden über die Mißachtung ihrer Rechte durch die Patrone bei den Predigerwahlen veranlaßte die Regierung 1685, die Bestimmungen der Kirchenordnung von 1662 durch ein Reglement zu erläutern. Danach sollte der Patron unter Beachtung des Artikels 17 *ein oder mehrere Subjecte* in der Gemeinde predigen lassen und den Kandidaten, *worauf er ein Auge geworfen* hatte, rechtzeitig, und zwar drei Wochen vor der Berufung, benennen, damit sich die Gemeinde *über deßselben Lehr und Leben umbören und sich erkundigen mögen*.¹⁸

Trotz dieser Klarstellungen kam es weiterhin zu willkürlichen Auslegungen der Kirchenordnung. Weil die Generalsynode über deren Artikel 17 *Erklärung verlangt*, erließ der preußische König im Jahre 1701 ein Edikt, mit dem der Wahlmodus in Patronatsgemeinden präzisiert wurde. In den Gemeinden, in denen ein Presbyterium bestand und der Patron der Gemeinde angehörte, sollte dieser bei der Predigerwahl Sitz und Stimme im Presbyterium haben. Es sollten drei Kandidaten gewählt werden –und aus dieser Dreizahl sollte der Patron den Prediger berufen. Gehörte der Patron der Gemeinde nicht an, sollte die Gemeinde oder das Presbyterium ohne Hinzuziehung des Patrons die drei Kandidaten wählen. Der Patron sollte auch hier einen der Kandidaten nominieren und in das Amt berufen können.¹⁹ Diese Regelung bedeutete gegenüber der bisherigen Auslegung des Artikels 17 der Kirchenordnung eine Stärkung der Rechte der Gemeinde und ein weiteres Zurückdrängen des Patronatsanspruches auf ein uneingeschränktes Besetzungsrecht der Predigerstellen.

3. Das Patronat in der reformierten Gemeinde Heeren

Der Wechsel der lutherischen Gemeinde Heeren zur reformierten Konfession wird vermutlich unter dem Einfluß der reformierten Adelsfamilien von Bodelschwingh und von der Recke zum Ende des 16. Jahrhunderts erfolgt sein. Zu dieser Zeit lag das Kirchenpatronat in den Händen der Landesherrn, die es um 1300 durch die Grafen von

¹⁷ Wie Anm. 13, S. 122.

¹⁸ Archiv von Plettenberg-Heeren, Akten, Nr. 571.

¹⁹ Wie Anm. 2, S. 722.

der Mark erworben hatten. Der erste reformierte Prediger in Heeren war Johannes Sethmann.²⁰ Er war 1611 in sein Amt berufen worden. Wichtige Veränderungen ergaben sich im Kirchspiel Heeren, als die reformierte adlige Familie von Hüchtenbruck vom Hause Gartrop bei Hünxe auf Haus Heeren ansässig wurde. In der zweiten Heerener Generation konnte sie 1646 ihre Stellung durch den Erwerb der Zivil- und Kriminaljurisdiktion über das Kirchspiel Heeren wesentlich ausbauen. Albrecht Gisbert von Hüchtenbruck, Geheimer Rat und Amtskammerpräsident bei der Regierung in Kleve, strebte auch mehr Einfluß auf die Heerener Kirchengemeinde an. Durch die Erbschaft Heeren war er in den Besitz des Patronats über die Kirche zu Lünern gelangt. Im Jahre 1646 schlug er seinem Landesherrn, dem Kurfürsten von Brandenburg, einen Tausch der beiden Patronate vor. Die Quellen machen deutlich, daß das Besetzungsrecht für die beiden Predigerstellen im Mittelpunkt des Tausches stand. Der Kurfürst vermerkte: *sindt Wir ersuchet worden, dem von Huichtenbruch gegen Abtretung der Collation zu Lünern das Collations-Recht zu Hernen durch einen Wechsel gnädigst zu überlassen.*²¹ Dieser untertänigsten Bitte unseres lieben Getreuen gab der Große Kurfürst statt. Mit Urkunde vom 13. August 1649 wurde durch eigenhändige Unterschrift des Landesherrn der Tausch besiegelt.²² In dieser Urkunde wird allerdings der gegenseitige Tausch des *jus patronatus* vereinbart, ohne daß einzelne Rechte oder Pflichten, die sich aus den jeweiligen Patronaten ergaben, erwähnt werden.

Über eine besonders großzügige materielle Unterstützung der Kirchengemeinde Heeren durch ihren adligen Patron im hier genannten Zeitraum sagen die Quellen nichts aus. Die Einnahmen für den Kirchenfonds flossen in der Hauptsache aus den Abgaben der Höfe. Auch über eine Verpflichtung der Patronatsfamilie zur Beteiligung an den Bau- und Reparaturkosten für kirchliche Gebäude ist nichts bekannt. Vermutlich war die Kirchengemeinde in dieser Zeit auf sich allein gestellt. Der Patron schickte die Prediger auf Kollektenreisen, um die notwendigen Mittel für die *Verbesserung der Kirchenbauten* aufzubringen. Eine solche Reise machte 1690 der Prediger Schürmann nach Holland, nachdem ihm der Patron Jobst Henrich von Plettenberg diese Reise *etliche mal befohlen* hatte. In seinem Testament hinterließ Jobst Henrich von Plettenberg der Kirchengemeinde 50 Reichstaler. Auch unter seinem Sohn Ferdinand mußten Heerener Prediger Kollektenreisen durchführen. Der Prediger Achenbach war 1736 und 1737 viermal unterwegs,

²⁰ Bauks, Friedrich Wilhelm: Die evangelischen Pfarrer in Westfalen von der Reformationszeit bis 1945. (BWFKG 4) Bielefeld 1980. Nr. 5838.

²¹ Wie Anm. 15, Urkunden Nr. 3231.

²² Wie Anm. 18, Nr. 571.

nachdem 1735 ein *gewaltiger Sturmwind* die Heerener Pfarrkirche fast ganz zerstört hatte. Von den Gesamtkosten für den Wiederaufbau der Kirche in Höhe von 353 Reichstalern hatte der Patron lediglich 80 Reichstaler *vorgeschossen*.²³

Das Patronat verblieb durch Erbgang bei den adligen Familien auf Haus Heeren, bis es im Jahre 1950 durch eine vertragliche Regelung zwischen der evangelischen Kirchengemeinde (Pfarrer Friedrich Schulze) und dem Patron Adolf Graf von Plettenberg-Heeren aufgelöst wurde.

4. Die Predigerwahl von 1662

Die erste Predigerwahl unter dem Patronat der Familie von Hüchtenbruck erfolgte im Jahr 1662, als dem greisen Prediger Johannes Sethmann ein Adjunkt zur Seite gestellt wurde. Hüchtenbruck berief den auf Haus Reck wohnenden Johannes Ellinghaus, der vermutlich dort Hauslehrer war,²⁴ nach Heeren, nachdem er sich bei dem Inspektor Johann Georg Alstein,²⁵ Prediger in Unna, und der Gemeinde versichert hatte, daß Ellinghaus erwünscht war. Der Kirchenpatron sicherte dem Adjunkten die Heerener Pfarrstelle nach dem Tod des Pastors Sethmann zu. Die Witwe des Albrecht Gisbert von Hüchtenbruck, Agnes Margret von Bernsau, übertrug Ellinghaus im Jahre 1668 die Heerener Pfarrstelle, wie es ihr verstorbener Mann festgelegt hatte.²⁶

Vielleicht kam es schon 1670 nach dem Tod des Predigers Ellinghaus zwischen den Kirchenorganen und dem Patronat zu unterschiedlichen Auffassungen über den Modus der Predigerwahl. Die Witwe von Hüchtenbruck ließ sich, *als Vormund ihrer noch unmündigen Kinder* von der Regierung in Kleve ihre Patronatsrechte bei der Predigerwahl bestätigen. Die Regierung schrieb: *... daß dieselbe in Kraft zustehenden Collations Rechtes in der Gemeine Heren eines der reformierten evangelischen Religion zugethanes qualificirtes Subjectum der Gemeine daselbst praesentiren, drey Mahl hören lassen und wenn die evangelische reformierte Gemeine und Vorsteher daselbst auf seine Lehr, Leben und Auftrag nichts erhebliches zu erinnern haben, alsdann denselben beruffen und demnächst ferner nach Einhaltung der Kirchenordnung in puncto investitura verfahren lassen möge. Wonach sich jedermaniglich zu achten*.²⁷ Diese Auskunft deckte sich mit dem Inhalt des Artikels 17 der Kirchenord-

²³ Kirchengemeinearchiv Heeren, Nr. 250.

²⁴ Wie Anm. 20, Nr. 1483.

²⁵ Wie Anm. 20, Nr. 70.

²⁶ Landeskirchliches Archiv Bielefeld, Best. 2 (alt) Nr. 2365.

²⁷ Wie Anm. 26.

nung von 1662. Es gibt in den Quellen keinen Hinweis darauf, daß es zwischen der Patronatsfamilie von Hüchtenbruck und der Gemeinde zu Unstimmigkeiten wegen der Predigerwahl gekommen wäre.

5. Die Wahl des Predigers Johannes Schürmann 1683

Zum Streit um die Predigerwahl kam es 1683, als der Patron Jobst Henrich von Plettenberg, der 1679 nach Heeren eingehelratet hatte, die frei gewordene Predigerstelle mit dem Kandidaten Johann Jakob Schürmann²⁸ besetzen wollte. Der Patron hatte Schürmann direkt von der Hochschule Groningen *abgefordert* und ihn in der Kirche durch seinen Richter Groote den *Kirchenvätern* und dem Inspektor der Klasse Unna-Kamen, Dietrich Neuhaus,²⁹ präsentieren lassen. Damit hatte er das Recht der Gemeinde, bei der Auswahl der Kandidaten gehört zu werden, mißachtet. Während die Gemeindevertreter die Handlungsweise des Patrons tolerierten und Schürmann als neuen Prediger akzeptierten, wurde die Wahl zunächst von Inspektor Neuhaus beanstandet. Neuhaus ließ den Patron persönlich in die Kirche bitten. Er wies ihn auf die Bestimmungen der Kirchenordnung hin und warf ihm vor, er wolle die Rechte der Gemeinde *präjudizieren*. Der Patron blieb aber bei seiner Meinung. Er forderte die Vertreter der Gemeinde auf, sich *vor der Thüren zu bereden*. Die versammelten Presbyter hatten jedoch gegen Schürmanns *Lehr, Leben, Persohn oder sonsten etwas erhebliches* nichts einzuwenden. Somit blieb es zunächst bei der Berufung Schürmanns.

Für die reformierte Kirche ging es um die Durchsetzung eines wichtigen Rechtes. Sie strebte überall die direkte Wahl der Prediger durch die Gemeinden an. Es war deshalb nicht verwunderlich, daß der Präses der Synode, Prof. Dr. Philipp Johann Tilemann, gen. Schenck,³⁰ den Patron von Plettenberg persönlich aufsuchte, um die Interessen der Kirchengemeinde durchzusetzen. Neben den bereits von Inspektor Neuhaus vorgebrachten Argumenten wies Tilemann auf die Gefahr hin, daß in Kleve-Mark *andere Patrone, insbesondere die, die wider unserer Religion sind*, ebenso verfahren könnten. Dadurch könne der *Gemeinde Christi großer Schaden widerfahren*. Deshalb bat Tilemann Plettenberg *inständig*, ein ordentliches Wahlverfahren durchzuführen. Der Hinweis, daß *Seine Churfürstliche Durchlaucht* die Haltung des Patrons nicht gutheißen werde, war sicherlich als Druckmittel gedacht. Der Plettenberger lehnte jedoch

²⁸ Wie Anm. 20, Nr. 5391.

²⁹ Wie Anm. 20, Nr. 4428.

³⁰ Wie Anm. 20, Nr. 6339.

die Forderung Tilemanns ab, *weilen es zum Nachtheil meines juris patronatus gereichen und meine Feinde und Wiederwärtigen darauß Anlaß nehmen werden, sich hierüber zu kitzelen.* Er hielt, *möchte es kommen, wie es wolle,* an der Wahl Schürmanns fest und schlug dem Präses vor, die Gemeinde noch einmal zu befragen. Am nächsten Tag kamen die *Ältesten und Vorsteher* der Gemeinde in der Kirche zusammen. In Anwesenheit des Präses hatten sie Gelegenheit, andere Wahlvorschläge zu machen. Sie blieben jedoch bei ihrer Zustimmung zu Schürmann, so daß der Präses seinen Widerstand gegen die Wahl aufgab.³¹

Bei der nächsten Neubesetzung der Pfarrstelle im Jahr 1693 wandte sich die Synode dann vorsorglich an die Regierung, die dem Patron schrieb: *Wir werden unterrichtet, daß Ihr Prediger anzustellen im Wercke begriffen, das Reglement vom 10. Februar 1685 nicht gebührlich befolget.*³² Die Wahl des Kandidaten Peter Melchior³³ zum neuen Prediger, der in der Kirche gepredigt hatte und der Gemeinde präsentiert und proklamiert wurde, verlief dann aber ohne Schwierigkeiten.

6. Der Fall Christoph Schwartz

Die Bestrebungen des Jobst Henrich von Plettenberg, in Heeren ein straffes Patronatsregiment auszuüben, führten in den Jahren 1696 bis 1699 zum Unfrieden in der Gemeinde und zu einem ernststen Konflikt zwischen Kirche und Patronat. Opfer dieser Streitigkeiten, die teilweise in üble Machenschaften ausarteten, war der junge Prediger Christoph Schwartz.³⁴ Der Plettenberger hatte wiederum bei der Neubesetzung der Predigerstelle die Rechte der Gemeinde ignoriert. Über den Prediger Johann Cracht³⁵ aus Flierich ließ der Patron, der sich in dieser Zeit in Kleve aufhielt, dem Kandidaten Schwartz im Oktober 1696 schriftlich mitteilen, daß er ihn nach Heeren in die vakante Pfarrstelle berufen wolle; er möge sich darum in Bremen ordinieren lassen.³⁶ Schwartz hatte gerade sein Studium beendet und hielt sich besuchsweise in Kamen auf. Die Ordination in Bremen hatte von Plettenberg veranlaßt, um seinen Kandidaten leichter gegen den sich abzeichnenden Widerstand der Synode und der Klasse nach Heeren berufen zu können.³⁷ Gemeinsam

³¹ Wie Anm. 18, Nr. 571.

³² GStA Berlin-Dahlem, Rep. 34, Nr. 241 b.

³³ Wie Anm. 20, Nr. 4077.

³⁴ Wie Anm. 20, Nr. 5772.

³⁵ Wie Anm. 20, Nr. 1044.

³⁶ Wie Anm. 23, Nr. 162, S. 30.

³⁷ Wie Anm. 26.

mit dem Prediger Cracht machte Schwartz, nachdem er in Bremen ordiniert worden war, dem Patron auf Haus Heeren einen Antrittsbesuch und übergab ihm den Ordinationsschein. Dabei wurde auch das weitere Berufungsverfahren besprochen. *Danach der Patron die Gäste zur Tafel gehalten und freundlich begegnet.*³⁸

Nachdem Schwartz zweimal in der Kirche gepredigt hatte, informierte der Patron die Synode und die Regierung über seine Absicht, den Kandidaten Schwartz zu berufen. Sicherlich zur Überraschung des Plettenbergers stimmten beide der Berufung zu, obwohl die Nominierung nicht der Kirchenordnung und dem Reglement entsprach. Im Februar 1697 setzte beim Patron jedoch ein plötzlicher Sinneswandel ein. Er war nicht mehr bereit, Schwartz zum Prediger zu berufen. Die genauen Gründe hierfür sind den Quellen nicht zu entnehmen, jedoch teilte der Adlige der Synode und der Regierung mit, die Gemeinde habe, nachdem sie Schwartz in der Kirche gehört habe, keinen Gefallen an ihm gefunden und ihn, den Patron, gebeten, ihn nicht zu berufen. Er wolle nun einen neuen Kandidaten präsentieren. Die Synode hatte den Eindruck, daß der Patron *den Inhalt der Attestate theils ableugnen, theils verdrehen will und theils, als wenn er sich nicht erinnern könne, und daß er unter dem Vorwandt, als wäre die Gemeine mit Schwartz nicht friedig, ihn abspeisen wolle.* Die Regierung ordnete nun eine Gemeindebefragung durch eine Kommission an, welcher der Richter Wortmann aus Unna, der Präses der Synode, Prof. Albert Schumacher³⁹ aus Hamm, und Inspektor Albert Mische⁴⁰ aus Lünen angehörten. Zu dieser Befragung fanden sich 46 Eingesessene aus dem Kirchspiel in der Kirche ein. Als Ergebnis wurde festgehalten, daß einige wenige durch die Ehefrau des Kirchenpatrons zu einer Aussage gegen Schwartz *instigiret und verleitet seien, die übrigen aber ihr Verlangen nach Schwartz oftmahls bezeuget.* Die negativen Stimmen wurden auch damit erklärt, daß *sie theils seine (des Plettenbergers) Eigenhörige, theils seinem Gerichtszwang unterworfen sind.* Die Gemeinde sagte deutlich aus, daß *sie auf Schwartz seine Lehr, Leben und Wandel nichts zusagen, mit ihm wohl zufrieden wären.*

Der Plettenberger wurde von der Regierung und von der Synode mehrfach aufgefordert, Christoph Schwartz in das Predigeramt zu berufen, er blieb jedoch bei seiner Weigerung. Die Märkische Reformierte Synode stellte sich einstimmig hinter Schwartz. Sie bat den Kurfürsten *inständig*, von seinem Recht auf Einsetzung des Predigers, gegen den Willen des Patrons, Gebrauch zu machen. Mit dem Hofprediger Wil-

³⁸ Wie Anm. 32, Rep. 34 Nr. 241a.

³⁹ Wie Anm. 20, Nr. 5753.

⁴⁰ Wie Anm. 20, Nr. 4183.

helm Cochius in Berlin, vor dem Schwartz gepredigt hatte, hatte er einen prominenten Fürsprecher. Am 15. April 1697 traf die Regierung in Berlin die Entscheidung, *den Christoph Schwartz in Heeren zum Prediger anzuordnen*. Sie stützte sich bei dieser Entscheidung auf *die Zustimmung der ganzen Gemeinde Heeren, auf die Attestate der Synode, der zwei Bremer Prediger und des Hofprediger Cochius*. Weiter führte die Regierung das frühere Eingeständnis des Kirchenpatrons an, daß er den Kandidaten Schwartz *vor allem seiner Capacität halber von allen märkischen Predigern gerühmet habe*. Der Richter in Unna bekam vom Kurfürsten den Auftrag, die Predigerangelegenheit in Heeren *kräftig zu unterstützen*. Schwartz nahm am 28. April 1697 seine Arbeit in der Gemeinde auf.⁴¹

Die Hoffnung der Gemeinde, daß nun Ruhe einkehren werde, erfüllte sich leider nicht. Jobst Henrich von Plettenberg konnte sich mit seiner Niederlage nicht abfinden und fand keinen Weg zu einer vertrauensvollen Zusammenarbeit mit Schwartz. Mit teilweise unfeinen Mitteln versuchte der Patron, den Prediger aus der Pfarrstelle zu vertreiben. Dabei fand er auch Helfer in der Gemeinde. Nachdem Schwartz einige Wochen im Amt war, ging beim Kurfürsten in Berlin *eine im Namen sämtlicher Glieder der evangelischen reformierten Gemeinde zu Heeren vom Advokaten Dr. Sümmermann aus Unna verfaßte Supplication* ein, in der gegen den Schwartz schwere Vorwürfe erhoben wurden. Darin hieß es, der Prediger Cracht aus Flierich habe dem Schwartz eigenmächtig die Zusage zur Wahl gegeben und *der kömpt als eingebildeter hernischer Prediger zu uns*. Man habe ihm erklärt, daß man bei der Besetzung der Predigerstelle nicht an ihn gedacht hätte. Schwartz sei aber nicht gegangen, *sondern versuchte durch Geschenke und Gaben, nemlich durch präsentiertes Geld, Silber und von seinem Vater gewebtes feines Leinen, die Zustimmung der Frau Drostin und durch derselben Intercessio Ihres Eheherrn, unseres Patrons, Zustimmung zu erhalten*. Schwartz habe die Synode auf seine Seite gebracht und gemeinsam mit Cracht die Regierung *importunirt, daß dieselbe darauf diesen Menschen bei unserer Gemeinde marodiciren läßt*. Die Gemeinde habe zu Schwartz kein Vertrauen. Er sei für sie kein Prediger, sondern ein Gast, der *unsere Pastorathsrenthen* (Einkünfte der Pfarrstelle) *verzehret und um deßwillen wir unseren Gott niemals anrufen, der uns von Gott nicht gesandt, sondern von selber wider Gottes Wort sich eingedrungen zu unserem Seelsorger. Seine Wahnsinnigkeit ist Gemeindeggespräch, daß wir ohne Argerniß uns seine Predigten nicht anhören können*. Es vermehret sich die Abscheu dermaßen, daß auch die Kinder mit seiner seltsamen Catechisation Spott treiben. Eure Churfürstliche Durchlaucht mögen urteilen, *wie unser Gewissen an diesem Orte geängstigt und unsere Seelen gequälet werden. Solange Schwartz hier, ist das hl. Abendmahl,*

⁴¹ Wie Anm. 32, Rep. 34 Nr. 241a.

welches wir ohne Ärgerniß von demselben nicht empfangen, unwürdig zu genießen. Außerdem wurde angeführt, daß Gemeindeglieder, die von der lutherischen und papistischen Religion zu uns gekommen, wegen Schwartz wieder zu ihrem alten Glauben zurückkehren wollen. Der Kurfürst wurde um Hilfe gebeten.

Diese ungeheuerlichen Anschuldigungen führten in Berlin zu schnellen Reaktionen. Die Regierung in Kleve wurde angewiesen, umgehend Erkundigungen in der Gemeinde einzuholen. Alle Eingesessenen wurden befragt. Die gegen den Prediger erhobenen Anschuldigungen wurden von ihnen nicht bestätigt, *geben ihm vielmehr gute Atteste*. An der letzten Abendmahlsfeier hatten 80 Personen, *die fast die ganze Gemeinde ausmachen*, teilgenommen. Auch der Advokat Sümmermann wurde befragt. Er gestand, daß er auf *Begehren von zwei Bauern die Supplication* verfaßt habe. Diese beiden hätten ihm zu verstehen gegeben, daß sie die Predigerwahl so hinnehmen wollten, *nicht aber der von Plettenberg*. Die Regierung in Kleve schlug vor, *daß dieser Advocati, der sich unterstanden, auf solche Weise Eure Churf. Durchlaucht zu hintergehen und deren Regierung zu tradiciren, anderen zum Exempel abgestraffet werde*.

In einer Sitzung der Regierung in Berlin, in Anwesenheit des Präsidenten, des Vizekanzlers und der Geheimen Räte, machten der Kirchenrat und der Hofprediger Cochius *im Churfürstlichen Namen* der Regierung *in harter Weise* Vorhaltungen, daß sie bei der Einführung des Predigers Schwartz gegen den Plettenberg *zu gelinde verfahren* sei. Man habe ihm, der den Namen der Gemeinde mißbraucht habe, bei seinen Darstellungen zu viel geglaubt und hätte *ihm in seiner Opposition und sonst durch Zwangsmittel längst zur Räson bringen müssen*. Die Folge war, daß nun die Regierung in Kleve angewiesen wurde, eine genaue und gründliche Untersuchung durchzuführen. Vom Richter Wortmann in Unna wurde innerhalb von zwei Wochen ein entsprechender Bericht gefordert. Dem Gerichtsboten Hinrichshauß wurde befohlen, *die Eingesessenen von Heren und Werve auf künftigen Freitag, den 1. November 1697 vormittags 9 Uhr auf den Kirchhof zu Heren vorzuladen*. Erscheinen war Pflicht, bei Nichterscheinen drohte eine Geldstrafe von fünf Goldgulden.

Diese kurzfristige Vorladung löste in der Gemeinde Unruhe aus. Schon die frühere Befragung, so äußerten sich einige Einwohner, habe in der Gemeinde *Unruhe, Verdrießlichkeit und höchst klägliche Verwirrung* verursacht. Sie fühlten sich als *einfältige, schlechte und geringe Bauersleute* verusgenutzt. Bei der anstehenden Vernehmung werde es ihnen nicht besser ergehen als bei der Befragung des *obdachten Herrn Schumacher* oder *wer sonst von den Herren Predigern, welche in hiesiger Pastorathsache von ihnen vorgenommen*. Diese hätten sich *eine vor Gott und S. Churf. Durchlaucht ohnverantwortliche Procedur äußerst angelegen sein lassen*. Für die anstehende Be-

fragung wurde gefordert, daß die Punkte, über die ausgesagt werden sollte, vorher schriftlich *mit eigenhändigen Unterschriften* bekanntgegeben werden.

Zu der Vernehmung in der Kirche erschienen 33 Eingesessene aus Heeren und Werve. Sie wurden von Richter Wortmann vereidigt. Der Richter des Gerichtes Heeren, Grootte, führte Protokoll. Die Vereidigten wurden mit 16 Fragen konfrontiert, die schriftlich vorgelegt wurden. In der Verhandlung wurde jeder einzeln zu den Fragen vernommen. Die ersten vier Fragen sollten Klarheit darüber schaffen, wer in der Angelegenheit Kontakt zum Patron von Plettenberg und zum Advokaten Sümmermann gehabt und wer die Supplication initiiert hatte. Die Befragung ergab, daß Kirchmeister Schulze Pröbsting der Hauptbeteiligte war. Er hatte mit dem Patron die Sache besprochen und war anschließend zu Sümmermann gegangen. Er habe, so Schulze Pröbsting, dem Advokaten jedoch nur gesagt, daß der Prediger Schwartz ohne Wissen der Gemeinde nach Heeren gekommen sei, was zu einer Unstimmigkeit geführt habe. Sümmermann sei von ihm gebeten worden, eine Supplication an den Kurfürsten aufzusetzen, *habe ihm aber keine Specialis mehr zu schreiben aufgegeben*. Beteiligt an den Gesprächen beim Plettenberger und bei Schulze Pröbsting waren noch die Kötter Diedrich Schmale, Johann Bramei, Berndt Wiggermann, Franz Brumberg und der Jäger Heinrich Timmermann, *der von dem Kirchmeister nach Haus Heren gefordert, wo ihm von dem Schreiben etwas vorgelesen, ob es eine Supplication oder Vollmacht war, wisse er nicht, auf des Kirchmeisters Anhalten aber wäre es mit seinem Namen unterschrieben*. Die Frage, ob sie sich aus Furcht oder Respekt vor dem Patron beteiligt hätten, verneinten sie. Die anderen Fragen bezogen sich auf die in der Supplication gemachten Vorwürfe und Verunglimpfungen gegen Schwartz. Es stellte sich heraus, daß zwar einige der Befragten gewisse Vorbehalte gegen ihn hatten, daß jedoch keiner die in dem Schreiben aufgestellten Anschuldigungen bestätigte.

Drei Tage später erschien auf Vorladung Advokat Sümmermann vor Richter Wortmann im Stadt- und Landgericht Unna, um seine Aussage zu machen. Auch er wurde vereidigt. Sümmermann bestätigte, daß der Schulze Pröbsting bei ihm gewesen sei und ihn mit der Aufstellung der Supplication beauftragt habe. Diesem Auftrag hätte er *amtshalber willfahren müssen*. Zum Inhalt des Schreibens sagte Sümmermann: *. muß ich gestehen, daß ich mit dem Herrn von Plettenberg dieserhalb mehrmals conferirt, der Schulze zu Pröbsting hat die Handlungen meistens abgeholt*. Damit stand fest, daß der Kirchenpatron die Intrigen gegen den Prediger Christoph Schwartz zu verantworten hatte. Nachdem der Bericht Richter Wortmanns in Berlin eingegangen war, erhielt die Regierung in Kleve

umgehend ein Schreiben, in dem es hieß: *„befehlen wir Euch, den Prediger Schwartz bei dem ihm anvertrauten Predigeramt und was dem anhängt, ferner kräftig und nachdrücklich zu unterstützen, hingegen dem von Plettenberg und anderen, so unter dem Namen der Gemeinde sich der Bestellung des Predigers ungebührnd widersetzen, ihren Unfug ernstlich zu verweisen, den Advokaten wegen der unwarren Supplicata, die er entworfen, gebührend zu bestrafen.“*⁴² Sümmermann wurde in der Folge eine Geldstrafe von 100 Goldgulden auferlegt.⁴³

Dieser schwere Konflikt belastete das Gemeindeleben und riß tiefe Wunden. Daß ausgerechnet der Kirchmeister an den Intrigen gegen ihn beteiligt war, muß Schwartz besonders schwer getroffen haben. Dennoch bemühte er sich, die Gemeinde zu befrieden und die Gegensätze abzubauen. Aus einem Bericht an die Synode werden diese Bemühungen deutlich. 1698 hielt Schwartz mit dem Küster eine Hausvisitation, der der Kirchmeister Schulze Pröbsting wiederum fernblieb. Schwartz protokollierte: *Habe die ganze Gemeinde in Ruhe und Einigkeit befunden und haben alle versprochen, zur Kommunion zu kommen, außer Schulze Pröbsting, der sich absentiret hat.* Obwohl einige Gemeindeglieder es dem Kirchmeister nachtaten und von ihrem Vorsatz, an der Abendmahlsfeier teilzunehmen, abrückten, hatten sich doch 82 oder 84 Communicanten in der Kirche eingefunden. Schwartz führte zahlreiche Gemeindeglieder namentlich auf, unter ihnen waren auch der Sohn und der Bruder des Schulze Pröbsting. Betrübtlich war für Schwartz, daß weder der Patron noch seine Dienerschaft die Kirche besuchten. Schwartz schloß seinen Bericht mit den Worten: *... unterdeßen lasse ich nicht nach, tag und nacht für die Gemeinde Sorge zu tragen, die Jugend nach der Lehre der Wahrheit zu reformiren, die Schule zu besuchen und für beide, Gott und die Menschen, das Zeugniß des guten Gewissens zu haben, damit ich an jedem Tag vor dem ewigen Hirten bestehen möge.*

Im Jahre 1698 unternahm der Plettenberger einen erneuten Versuch, Christoph Schwartz aus dessen Heerener Amt zu entfernen. Er teilte dem Kurfürsten seine Absicht mit, einen zweiten Prediger nach Heeren zu berufen und diesem die Antonius-Vikarie, die bis dahin mit dem Pastorat verbunden war, zuzuwenden. Als *eine verdrießliche Sache* bezeichnete der Kurfürst diese Angelegenheit, *wegen der wir schon so oft beeheligt worden.* Er wies die Regierung in Kleve an, *es zu erledigen*, allerdings mit dem Hinweis, *dem von Plettenberg keine rechtsbefugte Ursache zur Klage zu geben.* In Berlin und Kleve schien man gegen die Attacken des Plettenbergers, der zur gleichen Zeit von Kaiser Leopold I. in den Freiherrenstand erhoben worden war, kein probates Mittel gefunden zu haben. Deshalb nahm der Kurfürst sehr schnell einen weiteren Vorschlag des

⁴² Wie Anm. 32, Rep. 34 Nr. 241a.

⁴³ Wie Anm. 23, Nr. 162.

Kirchenpatrons an, der die Versetzung Schwartz' in die Pfarrstelle von Wickede, wo der Kurfürst Kirchenpatron war, zum Inhalt hatte. Der Kurfürst war der Meinung, daß ... *die Gemeine Heren mit einem anderen tüchtigen Prediger, mit welchem sie zufrieden seyen kann und wird, versehen werden soll.*⁴⁴ Christoph Schwartz schied im September 1699 aus dem Heerener Amt aus und wurde kurz darauf in die Pfarrstelle der reformierten Gemeinde Wickede eingeführt. Dort wirkte er bis zu seinem Tod im Jahre 1723.⁴⁵

7. Weitere durch den Kirchenpatron provozierte Streitigkeiten um die Predigerwahl

Die Streitigkeiten um die Predigerwahl im Kirchspiel Heeren hörten auch nach dem Weggang von Schwartz nicht auf. Bei der Wahl seines Nachfolgers Gottfried Carp⁴⁶ scheint der Patron wieder eigenmächtig gehandelt und damit den Widerspruch der Synode herausgefordert zu haben. Diese berichtete nach Berlin. Im Oktober 1699 erhielt der Richter in Unna die Anweisung, den in Heeren gegen die Vorschriften der Kirchenordnung gewählten Prediger Carp anzuweisen, das Amt vorläufig nicht anzutreten, bis eine ordentliche Wahl erfolgt sei. Dem Plettenberger sollte der Richter mitteilen, daß er sich *gleicher Unordnung fürthhin zu enthalten habe*. Der Patron antwortete, daß *einige unruhige und die Einheit der christlichen Gemeine störende Leute sich gefunden, Seine Durchlaucht mit verschiedenen Unterschriften zu behelligen*. Der Kurfürst möge *in hohen Gnaden Landesväterlich kräftigst sein Patronat schützen*. Offensichtlich verfügte der Freiherr von Plettenberg über gute Beziehungen nach Berlin, denn auch in diesem Fall blieben ihm härtere Konsequenzen erspart. Im Januar 1700 teilte der Kurfürst dem Präses der Synode nämlich mit: *„Obwohl wir besugt waren, nach der Kirchenordnung diese Wahl nachregulieren zu lassen, haben wir diemahl citra consequentiam zur Beruhigung der Gemeinde und deren Glieder diese Wahl in gnaden bestätigt und befehlen Euch gnädig, daß Ihr Euch darnach gehorsamst achtet.“* Dem Kirchenpatron sollte der Präses mitteilen, daß er bei der nächsten Predigerwahl die Rechte der Gemeinde nicht mißachten solle.⁴⁷

1716 trat die reformierte Klasse Unna-Kamen zu einer Sondersitzung in Heeren zusammen, um über die Ordination des neuen Heere-

⁴⁴ Wie Anm. 32, Rep. 34 Nr. 241a.

⁴⁵ Wie Anm. 20, Nr. 5772.

⁴⁶ Wie Anm. 20, Nr. 956.

⁴⁷ Wie Anm. 32, Rep. 34 Nr. 241a.

ner Predigers Isaak Hochstein⁴⁸, des Nachfolgers von Carp, zu verhandeln. Der Patron hatte Hochstein – angeblich in Abstimmung mit der Gemeinde – berufen. Einige Gemeindeglieder hatten dem aber widersprochen. Es stellte sich heraus, daß der Patron Hochstein berufen hatte, bevor dieser in der Kirche vorgestellt worden war. Dieses Verfahren widersprach eindeutig den Bestimmungen der Kirchenordnung. Die Klasse beauftragte daraufhin den Prediger Johann Theodor Diemel⁴⁹ aus Lünen, von Plettenberg auszurichten, daß mit der Ordination Hochsteins nicht fortgefahren werden könne, weil dem das *allernädigste königliche Rescript* entgegen stehe, der Präses der Märkischen Synode Widerspruch eingelegt habe und der Berufschein für Isaak Hochstein nicht auch von einigen Gemeindegliedern, wie früher bereits in anderen Fällen geschehen, unterschrieben sei. Die Angelegenheit, so die Auffassung der Klasse, solle zunächst dem Präses vorgestellt werden, damit dieser dem preußischen König berichten könne.

Der Patron protestierte gegen diese Entscheidung und forderte die Klasse auf, mit der Ordination fortzufahren.⁵⁰ Er schrieb an den König, der Inspektor und die Prediger der Klasse Unna-Kamen hätten unnötigen Streit angefangen und mit dem Patron *anmaßlich disputieren wollen*. Einige Prediger, so von Plettenberg, gönnten der Heerener Gemeinde die Einigkeit und Ruhe nicht. Sie wollten die Sonderrechte des Patrons nicht anerkennen, sondern die Wahl des Predigers durch die ganze Gemeinde durchsetzen. Der König solle etwas unternehmen und die Ordination des Predigers Hochstein durch die benachbarte Klasse Hamm anordnen. Der Plettenberger drohte die Rücknahme des Patronatsaustausches von 1649 an.⁵¹ Die Angelegenheit Hochstein war ein Streit um Kompetenzen zwischen der Synode und dem Patron. Die Mehrheit der Gemeinde war mit Hochstein zufrieden, denn über 40 Mitglieder der Gemeinde erklärten schriftlich, daß sie ihn zum Prediger wollten.⁵² Die Quellen schweigen darüber, wie diese Angelegenheit abschließend geregelt wurde. Vermutlich hat die Regierung in Berlin wieder geschlichtet oder vor der Willkür des Plettenbergers resigniert, denn Hochstein wurde ordiniert und in sein Amt eingeführt.

⁴⁸ Wie Anm. 20, Nr. 2675.

⁴⁹ Wie Anm. 20, Nr. 1247.

⁵⁰ Wie Anm. 26.

⁵¹ Wie Anm. 32, Rep. 34 Nr. 241a.

⁵² Wie Anm. 26.

8. Kooperation und Befriedung unter einem neuen Kirchenpatron

Die nächste Predigerwahl im Jahre 1725 machte deutlich, wie sehr die Streitigkeiten der letzten Jahre auch auf die eigenwillige Persönlichkeit des Jobst Henrich von Plettenberg zurückzuführen waren. Die Tatsache, daß unter seinem Patronat von 1680 bis 1719 vier Prediger von Heeren in andere Gemeinden wechselten, obwohl die Einkünfte der Pfarrstelle nicht gering waren, mag auch ein Indiz für die Kompromißlosigkeit des Patrons sein. Der Plettenberger starb 1719, und der Eintrag im Kirchenbuch, von Prediger Hochstein vorgenommen und gegen jede Gewohnheit äußerst knapp gehalten, verdeutlicht das angespannte Verhältnis zwischen Patron und Prediger. Dort heißt es: ... *ist der hochg. Freiherr Jobst Henrich von Plettenberg in dem Herrn entschlafen. Text Ps. 73, 25.*

Unter Ferdinand von Plettenberg als Patron kam es zu einer positiven Entwicklung der Zusammenarbeit. Das wurde auch bei der Predigerwahl nach dem Tode Isaak Hochsteins spürbar. Zwar versuchte der Inspektor, Hermann Mintert⁵³ aus Schwerte, den Patron für eine Predigerwahl durch die ganze Gemeinde zu gewinnen, dieses lehnte der Plettenberger aber entschieden ab. *Indeßsen aus Liebe zum Frieden und damit die Gemeinde desto früher zur Ruhe gelange und mit einem Prediger versehen werde,* stimmte er aber zu, daß die Wahl durch das Presbyterium geschehen solle. In der Kirche versammelten sich daraufhin das *stehende und das abgestandenene* Presbyterium sowie der Patron, insgesamt also 13 Wahlberechtigte. Moderiert wurde die Wahl von Inspektor Mintert, protokolliert von Scriba Gottfried Neuhaus.⁵⁴ Wie die Presbyter hatte auch der Patron drei Stimmen, die er an die sieben Bewerber vergeben konnte. Nach Aufforderung durch den Inspektor nannten die Wahlberechtigten, beginnend beim Kirchenpatron, öffentlich die Namen ihrer drei Kandidaten. Die meisten Stimmen, nämlich elf von dreizehn, fielen auf den Bewerber Johann Achenbach,⁵⁵ je sechs Stimmen auf die Bewerber Mintert⁵⁶ und Caspar Wewer. Von diesen drei Gewählten konnte der Patron einen berufen. Nach einer erbetenen Bedenkzeit teilte der Plettenberger seine Entscheidung schriftlich mit: *So sei hierdurch nachrichtsam zu wissen, daß von mir, Ferdinand von Plettenberg, die erledigte Pfarrstelle zu Hee-*

⁵³ Wie Anm. 20, Nr. 4180.

⁵⁴ Wie Anm. 20, Nr. 4433.

⁵⁵ Wie Anm. 20, Nr. 14.

⁵⁶ Der Vorname ist nicht genannt. Es handelte sich wahrscheinlich um Jobst Henrich (*1699), siehe auch: Anm. 20, Nr. 4181, 4182.

ren dem wohl ehrwürdigen und hochgelehrten Herrn Achenbach aus dem siegerischen, hierdurch conferiret wird.⁵⁷

9. Schlußbemerkung

Für die Bearbeitung des Themas stand nur wenig Literatur zur Verfügung, weil umfassende Untersuchungen über die Mitwirkung privater Patrone bei den Predigerwahlen für den Bereich Kleve-Mark nicht vorliegen. Die herangezogenen Arbeiten von Goebel (1849), Sellmann (1935) und Bredt (1938) behandeln das Patronatsrecht nur als einen Teilaspekt der kirchengeschichtlichen Darstellung.

Es ist wohl davon auszugehen, daß es im 17. und 18. Jahrhundert kein Patronatsrecht gegeben hat, das durch obrigkeitliche Anordnung oder durch verbindliche Vereinbarung zwischen Kirche und Staat allgemein verbindlich war. Insbesondere die Mitwirkung der Patrone bei den Predigerwahlen wird, je nach Macht und Einfluß der Beteiligten, örtlich sehr unterschiedlich ausgestaltet gewesen sein. Selbst das Allgemeine Landrecht von 1794 brachte noch keine Vereinheitlichung. Dort heißt es in § 324: *Ob die Wahl des Pfarrers von dem Bischöfe, dem Consistorio, einem Privatpatrone oder den Gliedern der Gemeinde abhängt, wird durch die besondere Verfassung jeder Provinz und jedes Ortes näher bestimmt.*

Die Schilderung der örtlichen Ereignisse in der reformierten Gemeinde Heeren stützt sich ausschließlich auf die lokal bedeutsamen Primärquellen. Es ist davon auszugehen, daß es auch für andere Gemeinden solche Quellen gibt. Die vorliegende Einzeluntersuchung der Heerener Ereignisse, die hier einen relativ kurzen Zeitraum von 63 Jahren schildert, kann allein noch nicht repräsentativ für die märkischen reformierten Patronatsgemeinden insgesamt sein. Sie möchte aber dazu anregen, die Problematik der Predigerwahl in Patronatsgemeinden auch für andere Gemeinden zu untersuchen.

⁵⁷ Wie Anm. 18, Nr. 573.

Die Herdecker Ruhrbrücke als Sozialfonds der lutherischen Kirchengemeinde im 18. Jahrhundert

Alter Ruhrübergang

Schon seit altersher befand sich bei Herdecke ein bedeutender Kreuzungspunkt mehrerer Fernhandelswege und ein wichtiger Übergang über die Ruhr. Hier bildet nämlich nach Süden hin das Ruhrtal eine weite Ebene, während am Nordufer des Flusses ein schmaler Einschnitt in dem ansonsten steil aufragenden Ardeygebirge ein verhältnismäßig bequemes Überqueren des Bergrückens ermöglicht. Bereits in vorgeschichtlicher Zeit führten sowohl ein bedeutender Verbindungsweg vom mittleren Rheintal als auch ein Abzweig der alten Straße vom Maasgebiet zur Weser und weiter nach Norden in den Elbraum an dieser Stelle über die Ruhr und den Ardeysattel.¹ Jahrhundertlang haben Mensch und Tier die Ruhr durchwaten oder sich mit einem Kahn übersetzen lassen müssen. Wann bei Herdecke eine Brücke über den Fluß errichtet wurde, ist nicht bekannt. Urkundlich erwähnt wird eine Herdecker Ruhrbrücke erstmals 1229. Damals befand sie sich im Besitz des Herdecker Frauenkonvents und späteren adligen Damenstifts. Dieses besaß auch das Recht, den für die Benutzung der Brücke zu entrichtenden Brückenzoll zu erheben.² Allerdings bestand die „Herdecker Brücke“ seit dem Mittelalter eigentlich aus zwei Brücken, nämlich einer größeren über den Ruhrstrom und einer kleineren nördlich davon unmittelbar vor dem südlichen Ortseingang über den zur Betreibung der kloster- bzw. stiftseigenen Kornmühle von der Ruhr abgezweigten Mühlengraben (Mühlenschlacht). Zwischen den beiden Brücken befand sich der als Bleichstein bezeichnete Weidegrund.³

Doch spätestens zu Beginn des 15. Jahrhunderts hat der Herdecker Frauenkonvent das Besitz- bzw. das finanzielle Nutzungsrecht der Brücke (Brückenregal) an den Landesherrn verloren. In einer 1410 aus-

¹ Paul Petermeise: Die Stiftskirche in Herdecke und die Verwandten der Steinbacher Baugruppe; in: Westfalen, 10. Sonderheft (Münster 1942), S. 9.

² StA Münster, Herdecke Urk. 2 – Druck: J. D. v. Steinen: Westfälische Geschichte, IV. Teil. Nachdr. der Ausg. Lemgo 1760: Münster 1964, S. 94.

³ S. z.B. die diesbezüglichen Eintragungen im Protokollbuch des Konsistoriums der Lutherischen Kirchengemeinde Herdecke ab 1739 – Archiv der Ev. Kirchengemeinde Herdecke [=KgA Herdecke] (o. Sign.); vgl. auch Uta Kroischke: Die Herdecker Brücke und das Gasthaus 1410–1815; in: G. E. Sollbach (Hg.): Zwischen Armenhaus und Roter Ruhr. Herdecke 1980, S. 5 (Herdecker Hefte 3).

gestellten Urkunde bestimmte nämlich der damalige Landesherr Graf Adolf IV. von Kleve-Mark unter anderem, daß die Einnahmen aus dem Brückenzoll in Zukunft an das vor der Ruhrbrücke zu errichtende und zur Beherbergung von Pilgern und armen sowie kranken Reisenden bestimmte „Gasthaus“ fallen sollten – „ten ewigen daigen“.⁴

Teil des kirchlichen Armenfonds

Im Gefolge der Reformation gelangte die Herdecker Ruhrbrücke mitsamt dem „Gasthaus“ und den zugehörigen gestifteten Ländereien und Einkünften im 16. Jahrhundert in den Besitz der lutherischen Kirchengemeinde in Herdecke. Die Einnahmen wurden nunmehr für die kirchliche Armenpflege verwandt. Nachweislich seit dem 17. Jahrhundert verpachtete der lutherische Kirchenvorstand den Brückenzoll (wie auch das „Gasthaus“ mitsamt dessen Besitzungen und Einkünften) jeweils auf eine bestimmte Anzahl von Jahren. Die älteste, heute im Archiv der Evangelischen Kirchengemeinde Herdecke aufbewahrte Verpachtungs-urkunde datiert aus dem Jahr 1648.⁵ Am 1. Juni dieses Jahres pachtete ein Dethmar Worttmann den Brückenzoll und das „Gasthaus“ mit allem Zubehör für vier Jahre. Als Gegenleistung mußte er der lutherischen Kirchengemeinde 5 Reichstaler (Rt.) zahlen. Außerdem hatte er noch das infolge der Ereignisse während des vorausgegangenen (und durch den später in dem Jahr, am 24. Oktober, geschlossenen Westfälischen Frieden schließlich beendeten) Dreißigjährigen Kriegs verfallene „Gasthaus“ im Inneren auf eigene Kosten wiederherzustellen. Bezüglich der Einnahmen aus dem Brückenzoll wird in der Urkunde ausdrücklich bestimmt, daß diese „stiftungsgemäß“ zu verwenden seien.

Wie diese „stiftungsgemäße“ Verwendung der Brückengelder in der Mitte des 18. Jahrhunderts in der Praxis aussah und welche Bedeutung die Brückengeldeinnahmen seinerzeit für die Armenpflege wie auch die lutherische Gemeinde in Herdecke hatten, läßt sich beispielhaft an der heute ebenfalls im Archiv der Evangelischen Kirchengemeinde Herdecke aufbewahrten detaillierten Auflistung der Ausgaben für die Jahre 1747 bis 1753 aufzeigen.⁶ Diese Aufstellung war seinerzeit im Zusammenhang mit der Rechnungslegung der Witwe des Johann Dietrich

⁴ KgA Herdecke, Urk. 1; s. auch die entsprechenden Bestimmungen in dem 1421 von dem nunmehrigen Herzog Adolf I. v. Kleve-Mark ausgestellten neuerlichen Privileg –HStA Düsseldorf, Hs. A IV 6 Bl. 188v–189r; Druck (mit kleineren Lesartenabweichungen): J. D. v. Steinen, a.a.O., S. 115–117.

⁵ KgA Herdecke, Abt. 1 H 4 Bd. 1.

⁶ KgA Herdecke, Abt. 1 H 4 Bd. 1.

Munckert angefertigt worden, die damals den Brückenzoll für jährlich 165 Rt. vom lutherischen Kirchenvorstand gepachtet hatte.

Hilfe für Gemeindearme

Tatsächlich sind aus den Brückengeldeinnahmen – jedoch durchweg kleinere – Geldbeträge vornehmlich an Gemeindearme ausgezahlt worden. So erhielt z.B. eine „bedürftige Frauenperson“ am 11. Mai 1747 11 Stüber (Stb.), und an demselben Tag wurden einer „höchst elenden“ Frau 7 Stb. ausgezahlt. Am 16. Mai 1747 sind für die Verpflegung eines armen Kindes in der lutherischen Kirchengemeinde 7 Stb. verausgabt worden, und am 28. Juni 1747 bekam ein armer alter Mann aus der lutherischen Kirchengemeinde als Unterstützung 8 Stb. Am 29. Juli 1751 wurden für die „Hausarmen“ 50 Stb. 3 Pf. angewiesen. Bedürftigen Personen wurde außerdem in Krankheitsfällen Unterstützung zuteil. Derartige Zahlungen erfolgten z.B. 1748 am 24. Mai an einen gebrechlichen und an der „Fallsucht“ (Epilepsie) erkrankten „Menschen“, am 17. Juni an einen „mittellosen kranken Menschen“ sowie am 7. und 16. August für den ebenfalls an der „Fallsucht“ leidenden Sohn des Bernhard Diedrich Schaeffer. Dem mittellosen Carl Steinbügel wurde am 7. Januar 1749 aus der Brückengeldkasse die relativ hohe Summe von 5 Rt. zur Heilung seines schweren Bruchleidens bzw. für die Arztkosten ausgezahlt. Am 3. September 1748 erhielt ein „bleßirter“ alter preußischer Soldat eine Zuwendung von 15 Stb., und am 7. Oktober 1750 wurde derselbe Betrag einem „abgedankten“ und sich wegen seiner „elenden Krankheit“ in ärztlicher Behandlung befindenden Gardesoldaten zuteil. Der Ehefrau eines „lahm geschossenen“ Soldaten gewährte man am 4. April 1753 10 Stb., und eine erkrankte Witwe mit Kindern bekam am 14. Februar 1748 eine Unterstützungszahlung in Höhe von 20 Stb.

Mehrmalige Unterstützung nur ausnahmsweise

Die angeführten Personen erhielten in der Regel nur einmal eine Zuwendung. Eine wiederholte Unterstützung war die Ausnahme und wurde offenbar lediglich in außergewöhnlichen Fällen gewährt. Zu diesen besonderen Fällen gehörten in dem untersuchten Zeitraum nur drei Personen: der „alte Nüttebecker“, die (langfristig erkrankte) Witwe Hagedorn und die Witwe Fröling. Der alte Nüttebecker, bei dem es sich um den laut Eintrag im Kirchenbuch der lutherischen Kirchengemein-

de Herdecke am 21. August 1701 getauft und am 9. November 1755 begrabenen Hermann Heinrich Nüttebecker handeln dürfte,⁷ erhielt Geldbeträge am 20. Juli 1747 (zur Anfertigung von ein paar Hemden), am 30. April 1748 (zum Flicken seiner Schuhe), am 18. September 1748 (für ein Paar neue Schuhe – offenbar ließen sich die alten einfach nicht mehr reparieren) sowie am 14. Juli 1749 („für einige Kleidung“). An die kranke Witwe Hagedorn erfolgten Unterstützungszahlungen am 2. August 1747 (für ein Paar Schuhe) sowie am 19. März, 17. Mai, 26. Juli und 9. September 1748 sowie am 30. Januar, 1. März und 6. September 1749 (jeweils ohne Angabe eines besonderen Verwendungszwecks). Die Witwe Josine Fröling erhielt erstmals am 3. Juni 1752 eine Unterstützung aus der Brückengeldkasse in Höhe von 1 Rt. Der Betrag war ihr zur Bestreitung der Kosten für die zwei Tage zuvor erfolgte Beerdigung ihres Ehemannes gewährt worden. Am 27. September desselben Jahres ist die Zahlung eines weiteren Reichstalers an die Witwe Fröling erfolgt. Als Grund wird vermerkt, daß die Witwe sich mit ihren Kindern nicht ernähren könne und sich deshalb an den Kirchenvorstand um Hilfe gewandt habe. Die Witwe Fröling war aber offensichtlich vom Pech verfolgt. Im Spätherbst desselben Jahres fiel sie auch noch vom „Balken“ und erlitt dabei erhebliche Verletzungen. Zu ihrer Heilung sowie Verpflegung erhielt sie am 8. November 1752 nochmals 1 Rt. aus der Brückengeldkasse. Am 10. Februar 1753 ist eine weitere Unterstützungszahlung an die „in Armuth gerathene“ Witwe Fröling in Höhe von 15 Stb. vermerkt.

Mehrfach werden in der Ausgabenliste auch Zahlungen für Holz und Steinkohlen für die „armen Kinder auf der Schule“ ausgewiesen, so am 30. Januar und 22. Dezember 1751 sowie nochmals am 9. März 1753. Es handelt sich hierbei offensichtlich um das für das Beheizen der Schulstube während der kalten Jahreszeit bestimmte sogenannte „Brandgeld“, das von jedem Schulkind neben dem eigentlichen Schulgeld entrichtet werden mußte. In bestimmten Fällen wurde es demnach für die Kinder armer Familien der lutherischen Kirchengemeinde vom Kirchenvorstand aus den Brückengeldern gezahlt.

Insgesamt wurde in den sechs Jahren vom 1. Mai 1747 bis zum 30. April 1753 für die Armen die – bescheidene – Summe von etwas über 36 Rt. ausgegeben.⁸

⁷ KgA Herdecke, Kirchenbuch der lutherischen Kirchengemeinde 1739–1783 (o. Sign.).

⁸ Vgl. auch U. Kroischke, a.a.O., S. 9 f.

Hilfsbedürftige Reisende und Flüchtlinge

Nach den Bestimmungen der Stiftungsurkunde von 1410 mußten unter anderem die Brückengeldeinnahmen auch für mittellose Pilger und arme sowie kranke Reisende verwandt werden. Wie aus dem Ausgabenverzeichnis der Brückengeld-Rechnungslegung für die Jahre 1747–1753 zu ersehen ist, haben damals aber ausschließlich wegen ihres protestantischen Glaubens Verfolgte von dieser Bestimmung profitiert. Vor allem sind es sogenannte „Salzburger Emigranten“ gewesen. Hier wirkte sich die Lage von Herdecke an einem wichtigen Verkehrsknotenpunkt aus. Erwähnt sind in der Aufstellung selbstverständlich nur diejenigen, die als unterstützungsbedürftig befunden wurden und eine Zahlung aus der Brückengeldkasse erhielten. 1748 waren es am 10. Mai „einige“ und am 28. Mai weitere sieben durchreisende „Salzburger Emigranten“, die in den Genuß einer Unterstützungszahlung kamen. 1752 muß eine große Zahl von „Salzburger Emigranten“ durch Herdecke gekommen sein. In diesem Jahr sind nämlich am 14. Januar, 14. April, 2. August und am 18. September Zahlungen an jeweils „einige“ mittellose „Salzburger Emigranten“ aufgeführt. Außerdem erhielten am 24. Oktober desselben Jahres eine einzelne „Salzburger Emigrantin“ und am 15. sowie 22. Januar 1753 jeweils ein „Salzburger Emigrant“ jedesmal 30 Stb. ausbezahlt. Weiterhin erfolgte am 8. Juni desselben Jahres eine Unterstützungszahlung an einen nicht näher bezeichneten „wegen der Religion Vertriebenen“ sowie am 7. September an „elende und zur lutherischen Religion bekennende Refugiens“. Unter dem 27. Februar 1753 ist dann noch eine Zahlung an einen Durchreisenden vermerkt, der lediglich als ein „aus Frankreich Vertriebener“ bezeichnet wird. Es ist jedoch anzunehmen, daß es sich bei ihm wie auch bei den anderen nicht näher beschriebenen Flüchtlingen um wegen ihrer protestantischen Religion Verfolgte handelte.

Bank für die lutherische Kirchengemeinde

Der lutherische Kirchenvorstand hat sich aber, wie die Ausgabenliste der Brückengeldabrechnung für die Jahre 1747–1753 bezeugt, der Brückengeldkasse auch stiftungswidrig bedient, um dringende, aber zweckfremde Ausgaben der Kirchengemeinde tätigen zu können. Hierbei handelte es sich vorwiegend um die Entrichtung von Anwalts- und Gerichtskosten in Prozessen, die von der lutherischen Kirchengemeinde damals als Klägerin wie auch als Beklagte geführt worden sind. So entnahm der lutherische Kirchenvorstand am 3. Januar 1747 zur Be-

zahlung von Gebühren in dem Prozeß der Kirchengemeinde mit Wanckum die stattliche Summe von 31 Rt. 4 Stb. sowie am 8. Juni 1751 weitere 20 Rt. aus den Brückengeldern. Außerdem wurden in demselben Rechtsstreit und in demselben Jahr am 18. Juni nochmals 9 Rt. sowie am 8. Oktober auch die Gebühren des Gerichtsdieners Schäper in Höhe von 1 Rt. und am 2. November 6 Rt. für Notarkosten aus der Brückengeldkasse gezahlt. Vor allem im Zusammenhang mit den damals anhängigen, jahrelangen Rechtsstreitigkeiten der Lutheraner mit den Reformierten in Herdecke (bei denen es allerdings nicht um theologische Differenzen, sondern um handfeste materielle Vorteile ging)⁹ hat sich der lutherische Kirchenvorstand wiederholt der Brückengelder bedient, um angelaufene Prozeßgebühren zu bezahlen. Zu diesem Zweck entnahm er 1749 am 14. April 40 Rt. und am 10. August nochmals 20 Rt.; 1750 am 26. April wiederum 40 Rt. und am 28. Juli 15 Rt. sowie am 8. Januar 1751 weitere 30 Rt. aus der Brückengeldkasse. Wahrscheinlich betreffen auch die in der Aufstellung lediglich als „Prozeß Sachen“ bezeichnen Ausgaben die gerichtlichen Auseinandersetzungen der lutherischen Kirchengemeinde mit den Reformierten. Diesbezügliche Auszahlungen erfolgten am 17. September 1749 in Höhe von wiederum 40 Rt. und am 14. Februar 1750 in Höhe von sogar 50 Rt.

Unter dem 11. März 1749 ist aber auch die Verwendung von 40 Rt. „in Prediger-Wahlsachen“¹⁰ sowie „zu anderen ohnumgänglichen nöthigen Ausgaben“ verzeichnet. In diesem, von dem lutherischen Kirchenvorstand offenbar selbst als eindeutig stiftungswidrig empfundenen Fall von Geldentnahme sah man sich doch zu einer Rechtfertigung genötigt. Zur Begründung heißt es dort nämlich, die Inanspruchnahme der Brückengelder sei erfolgt, „weil die Kirche [= lutherische Kirchengemeinde in Herdecke] wenige oder gar keine Mittel in Vorrath hat“.

⁹ S. hierzu Wolfgang Cremer: Die Evangelisch-Reformierte Kirchengemeinde Herdecke 1702–1827; in: JWKG 75 (1982), S. 209–237, hier bes. S. 215–218.

¹⁰ Damals war von der Gemeinde als Nachfolger des Ende 1748 verstorbenen zweiten lutherischen Pfarrers Johann Adolf Schmitz Justus Heinrich Schütte gewählt worden. Doch hatten die Reformierten auf Herausgabe dieser Pfarrstelle und Zuweisung an ihre Gemeinde geklagt. Der Prozeß wurde schließlich in dritter Instanz Anfang Januar 1752 zugunsten der Lutheraner entschieden – s. W. Cremer, a.a.O., S. 215 f. und Otto Schnettler: Herdecke an der Ruhr im Wandel der Zeiten. Dortmund 1939, S. 284.

Kleineres Übel

Die ständige Geldnot der verhältnismäßig armen lutherischen Kirchengemeinde in Herdecke ist zweifellos auch der Grund gewesen, weshalb der Kirchenvorstand sich –stiftungswidrig – die Gelder zur Bezahlung der oben angeführten Prozeßkosten aus der Brückengeldkasse verschaffte. Angesichts der Schwierigkeiten, wenn nicht gar der Unmöglichkeit, die benötigten Gelder anderweitig zu beschaffen, schien den Kirchenvorstehern der Verstoß gegen die Stiftungsbestimmung wie auch die Tatsache, daß der Armenfürsorge dadurch erhebliche Mittel entzogen wurden (in dem untersuchten Zeitraum 1747–1753 immerhin fast ein Drittel!), das kleinere Übel und mit ihrem Gewissen vereinbar zu sein. Allerdings haben die beiden lutherischen Geistlichen und der Kirchenvorstand bei der Abnahme der Brückengeld-Rechnungslegung am 5. Juni 1753 diese stiftungswidrigen Ausgaben moniert. Doch geschah das wohl mehr pflichtgemäß und der Form halber. Obwohl der Kirchenvorstand sich daraufhin ausdrücklich verpflichtete, die betreffenden Gelder zurückzuzahlen, ist von einer solchen Rückerstattung nichts bekannt. Sie ist auch nicht wahrscheinlich, zumal sich die finanzielle Lage der lutherischen Kirchengemeinde auch in der Folgezeit nicht besserte und die Zusage der Rückzahlung durch dieselben Personen erfolgte, auf deren Veranlassung hin die stiftungswidrige Verwendung der Brückengeldeinnahmen seinerzeit erfolgt war. Nicht beanstandet wurden übrigens bei der damaligen Überprüfung der Ausgaben von den beiden Geistlichen und dem Kirchenvorstand ihre dabei angefallenen und aus der Brückengeldkasse entnommenen Verzehrkosten in Höhe von 1 Rt. 43 Stb. 6 Pf. Eine Überprüfung der Herdecker Brückengeld-Rechnungen oder Brückengeld-Rechnungslegung durch eine vorgesetzte bzw. staatliche Behörde erfolgte übrigens seinerzeit und offenbar auch sonst nicht. Zumindest deutet nichts in den erhaltenen Unterlagen auf eine solche hin.¹¹

Finanzielle Belastung

Wie aus den angeführten und auch anderen erhaltenen Brückengeld-Abrechnungen aus dem 18. Jahrhundert hervorgeht, verschlangen schon die normalen Instandhaltungs- und Reparaturarbeiten an der

¹¹ S. z.B. auch StA Münster, Kleve-Märkische Reg. – Landessachen Nr. 82 und Nr. 1134 (17. Jh.) sowie schriftliche Auskunft v. 24.11.1998 des Staatsarchivs Münster an den Verfasser (G.E.S.).

Herdecker Ruhrbrücke einen Großteil der Brückengeldeinnahmen. Als am 18. Februar 1803 die erst kurz zuvor erneuerte Ruhrbrücke durch Eisgang wieder weggerissen wurde, sah sich die lutherische Kirchengemeinde in Herdecke außerstande, die neuerlichen erheblichen Geldmittel für den Wiederaufbau der Brücke zu beschaffen. Nach zwei Jahren griff schließlich die preußische Regierung im Interesse eines ungehinderten Verkehrs- und Handelsflusses ein. Sie entzog der Kirchengemeinde die Verfügung über die Ruhrbrücke einschließlich des Rechts der Erhebung des Brückenzolls und übertrug diese dem preußischen Fiskus. Der übernahm nunmehr auch die Verpflichtung zum Wiederaufbau sowie zur dauernden Instandhaltung der Brücke. Als Entschädigung zahlte der preußische Staat jetzt der lutherischen Kirchengemeinde in Herdecke jährlich 267 Rt. 2 Silbergroschen in ihren Armenfonds. Die Eigentumsrechte der Kirchengemeinde an der Ruhrbrücke wurden durch diese Regelung jedoch nicht berührt. Noch rund vier Jahrzehnte ist die lutherische Kirchengemeinde danach im Besitz der Ruhrbrücke verblieben. Nach langem Sträuben trat sie das Eigentumsrecht an der Herdecker Ruhrbrücke schließlich 1847 an den preußischen Fiskus gegen Zahlung von 26.000 Talern ab. Diese Verkaufssumme floß der Armenkasse der lutherischen Kirchengemeinde zu.¹²

¹² Angaben laut Abschriften der Prozeßakten (o. D.) –StadtA Herdecke, Akte 115a; vgl. auch U. Kroischke, a.a.O., S. 14 f.

Die Krise der Union in der Grafschaft Mark in den Jahren 1818/1819

I. Unionsbegeisterung und Krise der Union

Die Krise der preußischen Union setzte bereits wenige Monate nach dem Unionsaufruf vom 27. September und der Feier des Reformationsjubiläums am 31. Oktober 1817 ein. Es war eine Krise, die auf eine allgemeine *Unionsbegeisterung* folgte. Für diese Begeisterung gibt es viele literarische Belege. So wird beispielweise über die Vereinigung der beiden märkischen Kirchen zu einer Gesamtsynode in Hagen am 18. September 1817 und über die Einführung der Union im Protokoll berichtet:

„Diese Sätze [sc. der Vereinigungsurkunde] wurden nochmals vorgelesen, einzeln genehmigt, und zur Unterschrift aufgelegt. Indem aber die Glieder der evangelischen Gesamt-Synode herzutraten, sanken sie, von Rührung durchdrungen und überwältigt, einander in die Arme, jede Trennung ging unter in der Tiefe des Gefühls, und Thränen im Auge wurden die Unterschriften vollzogen.“¹

Die Beteiligten ahnten nicht, welche praktischen Schwierigkeiten die Vereinigung mit sich bringen würde. Diese – und nicht nur das Festhalten am Althergebrachten – sollten in den nächsten Jahren zu notwendigen Klärungen, zu Kompromissen und zu einer Reduzierung des Unionsplanes führen. Zwar verebte diese Unionsbegeisterung auch nach 1818 und 1819 nicht plötzlich, aber sie verband sich nun mit der notwendigen *Nüchternheit* und dem Wissen um die Grenzen des Unionsprojektes.

Vorweg sei schon die Frage gestellt: Wie ist die Krise der Union zu bewerten und einzuordnen? Die Gegner der Union konnten diese Krise als eine notwendige Folge der ihrer Meinung nach fehlenden *Lehreinheit* verstehen, also als eine vorauszusehende Niederlage. Dem ist entgegenzuhalten, daß die Union sehr wohl eine Lehreinheit besessen und sie auch definiert hat. Ein Blick auf den Unionsaufruf zeigt es. Die Beseitigung der Lehrdifferenz bildet den ersten Schwerpunkt in dem Dokument. Es werden zwei Aussagen gemacht: Sie entspringt „dem damaligen unglückli-

¹ W. H. Neuser (Hg.), Die Protokolle der lutherischen und reformierten Gesamtsynode der Grafschaft Mark und ihrer Nebenquartiere 1817–1834, Teil 1 1817, Münster 1997, 458 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XLIV); zitiert: GesSyn 1817. Entsprechend: Teil 2 1818, Münster 1999, und Teil 3 1819, Münster 1999. Teil 3 ist im Druck.

chen Sekten-Geiste“, und das Vereinigungswerk soll „unter dem Einfluß eines besseren Geistes, welcher das Außerwesentliche beseitigt, und die Hauptsache im Christentum, worin beide Confessionen eins sind, festhält“, zu Stande gebracht werden.² Beide Aussagen gehen in verschiedene Richtungen. Laut der ersten bewertet ein „besserer Geist“ die alten Lehrdifferenzen als „außerwesentlich“; gemeint ist der Geist der Aufklärung, vielleicht auch der Heilige Geist. Nach der anderen ist das beiden Konfessionen Gemeinsame – gemeint sind die soteriologischen und ethischen Aussagen des Neuen Testaments – die „Hauptsache im Christentum“. Die Abendmahlsdifferenz als „außerwesentlich“ zu bezeichnen, war gewagt; das Gemeinsame der Konfessionen als Hauptsache und also für die Vereinigung Genügende anzusehen, war eine konkrete, jedoch für die Gegner nicht nachvollziehbare Grundsatzentscheidung. Die westfälische Provinzialsynode in Lippstadt beschloß Anfang September 1819:

„Die Reinheit der evangelischen Lehre und die Uebereinstimmung in derselben wird überall da vorausgesetzt, wo

- 1) die heilige Schrift als einzige Richtschnur derselben erkannt;
- 2) den bekannten Symbolen der evangelischen Kirche (lutherischen und reformierten Bekenntnisses) in so weit gefolgt wird, als dieselben gegen Irrthümer und Mißbräuche in andern noch jetzt bestehenden Kirchengemeinschaften gerichtet sind;
- 3) durch dieselben keiner Wahrheit widersprochen wird, die die Kirche in ihren gottesdienstlichen Feiern, heiligen Handlungen oder auf andere Weise symbolisch ausspricht.“³

Die Krise der Union kann sich auch auf ihr liturgisches Ziel, die einheitliche Form des Gottesdienstes, beziehen. Auch Anhänger des Unionsgedankens hatten vor einer *liturgischen Vereinigung* gewarnt (so der verstorbene Hofprediger Sack 1812)⁴. Ebenso war von einer Vereinigung ohne *Beschluß einer Synode* abgeraten worden (Sack und Hanstein)⁵. Der König hatte nicht auf sie gehört.

Es wäre indessen falsch, dem König Konzeptionslosigkeit vorzuwerfen. Dies verbietet schon die Kabinettsordre vom 27. September 1817, also vom gleichen Datum wie der Unionsaufruf. In ihr verweist der König auf die Genehmigungspflicht aller künftigen unierten Riten und Bekennt-

² GesSyn 1817, 482.

³ GesSyn 1819, 139. Die Synode schloß die Gemeinsamkeit der Lehre also aus dem Schriftprinzip, aus den antihäretischen Sätzen der reformierten und lutherischen Bekenntnisse und aus dem Nichtbestreiten der Wahrheit, die sich in der kirchlichen Praxis gemäß den Bekenntnissen ausdrückt. Ubiquität, Prädestination usw. zählen also nicht.

⁴ E. Foerster, Die Entstehung der Preussischen Landeskirche, 1, Tübingen 1905, 191 (zitiert Foerster).

⁵ Foerster 1, 272 f.

nisse und auf eine kommende Generalsynode.⁶ Er wollte keinen Wildwuchs.

Wie aber ist dann der Unionsaufruf zu verstehen, wenn er auf eigentliche Durchführungsbestimmungen verzichtet? Ein Vergleich mit der kurz zuvor erfolgten Nassauischen Union läßt die Eigenart der preußischen Union hervortreten. In Nassau hatte im August 1817 eine Generalsynode die Union beschlossen, der die notwendigen Ausführungsverordnungen folgten. Die Nassauische Union war also eine durch Kirche und Synode geordnete Union, denn ihr ging ein kirchlicher Beschluß voraus. Dieser legte im Detail die Einzelheiten fest und war verbindlich beschlossen worden. Der Unionsaufruf des Königs betonte hingegen die „Freiheit“ der Überzeugung, das heißt die Freiwilligkeit der Vereinigung; sie sollte „ihre Wurzeln und Lebenskräfte“ „in der Einigkeit der Herzen“ haben.⁷ Freiwilligkeit bedeutet, daß die preußische Union als ein *Prozeß* gedacht war, der sich allmählich oder auch schnell vollzog. Im Vertrauen auf den Unionsenthusiasmus wurde ein schneller Fortschritt erwartet. Aber diese Erwartung erfüllte sich nicht. Die Union sollte zunächst ausdrücklich ein *geistlicher* Vorgang sein und erst dann auch ein solcher der „äußeren Form“. Es war also ein kurzer oder langer Prozeß der Vereinigung zu erwarten, weil diese Vereinigung auf Überzeugung und Freiwilligkeit, nicht auf Zwang beruhte. Im Gutachten für den König vom 16. April 1818 kommt Minister von Altenstein auf die „bisherigen Unterscheidungslehren der Confessionen“ zu sprechen, auf die Unionsgegner sich beriefen. Dagegen sei durch landesherrliche Verfügungen nichts auszurichten, es sei „vielmehr alles der Zeit, der Wirkung des Beispiels und zweckmäßiger Belehrung durch Rede und Schrift, und den Arbeiten und Einflüssen der Synoden“ anheimzugeben.⁸

Auf die Freiwilligkeit haben Gemeinden und Einzelpersonen sich wiederholt mit Erfolg berufen⁹ und damit auf die Durchsetzung der Union aus Überzeugung. Nicht die Krisen oder die langsame Konkretisierung der Union verstießen gegen den Unionsaufruf, sondern der Agendenstreit, in dem der König seine liturgischen Ideen mit Gewalt durchsetzen wollte. Dem entspricht, daß der Unionsaufruf erst zum Schluß die Durchführung der Union behandelt, die „der weisen Leitung der Konsistorien, dem frommen Eifer der Geistlichen und ihrer Synoden überlassen“ wurde; die Gemeinden würden „dem gern folgen“. Die verbindli-

⁶ GesSyn 1817, 484.

⁷ GesSyn 1817, 483.

⁸ GesSyn 1818, 90.

⁹ GesSyn 1818, 101 (Bochum unter Berufung auf den Unionsaufruf), 110 (Wellinghofen), 131, 133, 141 (Lippstadt), 383, GesSyn 1819, 342, 377, 382 (Berufung auf den Unionsaufruf in Wetter).

che Ordnung wurde also nachgeordnet und blieb unbestimmt. Diese Unbestimmtheit war in einer Staatskirche sicherlich ein großes Wagnis und politisch unklug. Aber die Freiwilligkeit und die innere Akzeptanz sollten den Vorrang haben. Die Krise gehörte zum Konzept, wenn sie auch nicht in dieser Stärke erwartet wurde. Der Unionsenthusiasmus schien alle Hindernisse zu überwinden. Die Krise spricht jedenfalls nicht gegen die preußische Union; sie gehört zum Unionsprozeß.

Dem entspricht, daß es in Berlin sehr wohl Pläne für die praktische Durchführung der Union gab. Der König hatte in der Kabinettsordre vom 27. September 1817, wie erwähnt, eine Generalsynode angekündigt.¹⁰ Im Frühjahr 1818 rechnete auch Kultusminister von Altenstein mit Provinzialsynoden und abschließend mit einer Generalsynode im Jahre 1821.¹¹ Die Letztgenannte sollte über die gesammelten Erfahrungen und die Form der Vereinigung entscheiden. Die Union hätte demnach vier Jahre nach ihrer Einführung eine erste feste Gestalt gewinnen sollen. Doch fanden 1818 und 1819 zwar Provinzialsynoden statt, aber die Generalsynode folgte nicht. Nach der Abhaltung der Provinzialsynoden setzte die sogenannte Reaktion in Deutschland ein. Die Karlsbader Beschlüsse vom 20. September 1819 verboten alle demokratischen Neuerungen. Zu ihnen zählten auch Synoden, die es zudem in den mittel- und ostdeutschen Provinzen Preußens bis dahin nie gegeben hatte.

Feinde einer Beschränkung des fürstlichen Absolutismus durch Konstitutionalismus und Demokratie konnten sich bestärkt sehen durch die Vorgänge auf der westfälischen Provinzialsynode in Lippstadt 1819 in ihrem Urteil: Die Synode änderte eigenmächtig die ihr vorgegebenen Verhandlungsthemen, indem sie auch eigene Entwürfe erarbeitete.¹² Der Ausfall der geplanten Generalsynode 1821 war dann ein schwerer Rückschlag für die Union und hemmte die anfängliche Konzeption einer fortschreitenden Entwicklung der Union.

Doch war der Gedanke eines wachsenden Prozesses nicht aufgegeben, sondern dieser Prozeß verlangsamte bzw. verlängerte sich lediglich. Mit der preußischen Generalsynode 1846 wurde ein neuer Anlauf unternommen, die Union in Preußen einheitlich zu ordnen. Die gefaßten Beschlüsse bestätigten dies. Ihre Ergebnisse wurden aber von König Friedrich Wilhelm IV. weder akzeptiert noch ratifiziert. Wieder erlitt die Union einen Rückschlag. Doch wurde im Jahre 1855 in der Präambel zur Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung die Union lehrmäßig definiert und

¹⁰ GesSyn 1817, 484.

¹¹ GesSyn 1818, 95; Gutachten Altensteins an den König vom 16. April 1818; vgl. Foerster 2, 26-28.

¹² S. GesSyn 1819, 93.

ihr Kirchesein bestätigt. In den Jahren 1873 und 1876 wurden die presbyterial-synodale Ordnung auf die östlichen Provinzen Preußens ausgedehnt und das synodale Band gestärkt, das die lutherischen und reformierten Gemeinden zusammenhielt. Die Union ging auch gestärkt aus den Turbulenzen nach dem Ersten Weltkrieg (1919) hervor. Sie überstand die Propagierung einer deutschen Einheitskirche durch die Deutschen Christen (1933/34) und die Versuche ihrer Auflösung durch das konfessionelle Luthertum (1937). Die Bereinigung der konfessionellen Lehrdifferenzen durch die Leuenberger Konkordie (1973) bedeutete für die Unionskirchen den Abschluß der Diskussion um das Verständnis der Lehrunion.

Wenn die preußische Union eine lange Entwicklung durchmachte, so bedeutete dies nicht ihre Schwäche oder ihr Versagen; die fortschreitende Entwicklung gehörte zu ihrem Konzept. Krisen sind prinzipiell als ein Teil des Klärungs- und Durchsetzungsprozesses zu verstehen.

II. Die Hindernisse in praxi für die Union in der Grafschaft Mark 1818/19

A. Der Abendmahlsritus

Die preußische Union war gemäß dem Unionsaufruf vom 27. September 1817 auch eine liturgische Union; sie sollte auch „eine Vereinigung in der äußern Form“ sein; es sollte „das Äußere aus dem Inneren“ hervorgehen.¹³ In der Kabinettsordre an den Innenminister vom gleichen Datum sprach der König von einer Vereinigung „zu einerlei Bekenntnis und Ritus“.¹⁴ Es mußte also ein Konsens zwischen lutherischem und reformiertem Abendmahlsritus gefunden werden.

Die proklamierte Freiwilligkeit und der Zeitdruck führten beim Abendmahlsritus zu einem Wildwuchs in den Gemeinden, den der König und das Ministerium trotz allen Bemühens später nicht wieder beseitigen konnten. Daran war zunächst die Ratlosigkeit und der Zeitmangel in Berlin schuld, später der Wegfall der Generalsynode.

¹³ GesSyn 1817, 483.

¹⁴ GesSyn 1817, 484.

1. Die Suche nach einem unierten Abendmahlsritus in Berlin

Die Ratlosigkeit wurde bereits im Frühjahr 1817 aufgedeckt, als der König und das Ministerium des Innern vergeblich einen einheitlichen Abendmahlsritus für das Reformationsfest 1817 suchten. Der König hatte in der Kabinettsordre vom 21. April 1817 an Innenminister von Schuckmann ein Zirkularschreiben zum Reformationsjubiläum am 31. Oktober verlangt, in welchem Predigten ohne Polemik gegen die anderen Konfessionen und allein der Gebrauch des Konfessionsnamens „evangelisch“ den Gemeinden nahegelegt werden sollten. Der Entwurf der Kabinettsordre beweist, daß der König damals schon an einen unierten Abendmahlsritus gedacht hat, denn er fährt fort:

„Die Vereinigung beyder Confessionen der evangelischen Kirche, ist so oft als wünschenswerth ausgesprochen; würdiger könnte das Säcularfest der Reformation nicht [gestr.: begangen; über der Zeile von fremder Hand:] gefeiert werden, als durch diese Vereinigung. Die Lehre vom Abendmahl ist es fast ganz allein, was beyde Confessionen trennt; Brod und Oblaten sind die äußeren Unterscheidungs-Zeichen. Wäre es, ohne Gewissenszwang, möglich, Brod und Oblaten bey der Feyer des Abendmahls in beiden Kirchen evangelischer Confession, unter übereinstimmenden Einsetzungsworten, auszuthemen, so wäre die Vereinigung vielleicht bewürkt; ob und wie dies auszuführen seyn möchte, darüber will Ich Ihr Gutachten bey Einreichung des erwähnten Circulars erwarten.
Potsdam den 21ten April 1817.“¹⁵

Der Abschnitt über den Unionsritus ist von fremder Hand durchstrichen worden, wahrscheinlich aber erst, als die Kabinettsordre Vorlage des Zirkularschreibens vom 30. Juni 1817 wurde, in dem der Abschnitt nicht enthalten ist.¹⁶ Der Umstand, daß Sack und Hanstein des Königs Frage

¹⁵ GStA Berlin 2.2.1. Nr. 22722, 13v.

¹⁶ GesSyn 1817, 488 ff. Foerster, 1, 270 druckt einen abweichenden Wortlaut der Kabinettsordre ab, die er schon auf den 1. März datiert und die endet: „Die Vereinigung beyder Konfessionen der evangelischen Kirche ist oft als wünschenswert ausgesprochen; würdiger könnte das Säcularfest der Reformation nicht gefeiert werden, als durch diese Vereinigung. Die beikommende Predigt des Probstes Hanstein gibt Mir von neuem Veranlassung, darauf zurückzukommen, und Ich beauftrage Sie daher hierdurch, von ihm und dem Bischof Sack, der selbst diesen Wunsch in einer von ihm herausgegebenen Schrift geäußert hat, Vorschläge zu erfordern, wie die Vereinigung beyder so sehr wenig abweichenden evangelischen Konfessionen am leichtesten und zweckmäßigsten zu bewirken sein möchte. Ich erwarte diese Vorschläge sobald als möglich.“ Der Text ist aber eine Kombination aus zwei Kabinettsordren: der erste Satz stammt aus der Kabinettsordre vom 21. April, der durchgestrichene Abschnitt

nach dem Abendmahlsritus beantworteten, spricht dafür, daß sie den vollen Wortlaut gesehen hatten. In jedem Fall beweist der gestrichene Wortlaut, daß den König die Frage des unierten Abendmahlsritus schon früh bewegte. Er schlägt vor, daß die biblischen Einsetzungsworte bei der Feier gesprochen und sodann den Kommunikanten auf einem Teller Oblaten und Brot zur Auswahl angeboten werden; auf diese Weise sei eine einheitliche Feier möglich. Dieser Ritus war zwischen Lutheranern und Reformierten am 9. Juli 1816 für die Gesamtsynode in Hagen 1817 vereinbart worden.¹⁷ Der König hatte sie am 26. Februar 1817 genehmigt,¹⁸ nachdem Innenminister von Schuckmann den König am 15. Februar 1817 darüber unterrichtet hatte.¹⁹ Die Anregung kam also aus der Grafschaft Mark.

Das von Sack und Hanstein daraufhin erstellte Gutachten vom 31. Mai 1817 erklärt zum Abendmahlsritus:

„Auch sehen wir keinen Ausweg, wie beide Gemeinen (sc. die Dom- und die Petrigemeinde), ehe sie selbst es verlangen, zu einerlei Ritus zumal bei der Feier des heiligen Abendmahls vereinigt werden können, da die Petri-Gemeine, wenigstens dem größten Theil nach, nicht in den Gebrauch des Brotrechens willigen, die Domgemeinde aber allgemein gegen den Gebrauch der Oblaten protestieren wird. Eine Anmuthung, sich in diesem Stücke einen gleichen Ritus gefallen zu lassen, würde so angesehen werden, als sollten die Lutheraner reformirt, oder die Reformirten lutherisch werden, welcher Argwohn auf alle Art zu verhüten ist, da er die allergrößten Unruhen veranlassen dürfte. Wenn aber auf dem Communiontisch ein Teller mit Brod und ein zweiter mit Oblate aufgesetzt würde, und den Kommunikanten freigelassen würde, ob sie dieses oder jenes sich dargereicht wünschen, so würde dies der Würde und Einfalt dieser heiligen Handlung entgegen seyn, und die Andacht der Kommunikanten nicht allein ohnfelhar stören, sondern auch bei dem Mahl der Liebe und des Friedens das Zeichen der Unübereinstimmung im Glauben fort dauern lassen.“

„Endlich ist es unser Wunsch, daß die Prediger der Dom- und der Petri-Gemeine kein Bedenken haben mögen, und sich darüber vereinigten, an dem Säkular-Feste der Reformation bei dem heili-

und das Datum sind weggelassen, und die nachfolgende Kabinettsordre „Berlin den 1ten May 1817“ (GStA Berlin 2.2.1. Nr. 22722, 14r) (beginnend mit „Die beikommende Predigt“ usw.) ist angehängt.

¹⁷ GesSyn 1817, 2.

¹⁸ GesSyn 1817, 4.

¹⁹ GesSyn 1817, 16.

gen Abendmahle gemeinschaftlich zu administriren, dergestalt, daß am 1ten Tage nach geendigtem Gottesdienste der Dom-Gemeine das Abendmahl nach reformirtem Ritus gefeiert werde, und einer der Domprediger das Brod breche, ein Geistlicher der Petri-Gemeine aber den Kelch darreiche, da alsdann am 2ten Tage bei der Communion nach lutherischem Ritus der Geistliche der Petri-Gemeine die Oblate, einer der Domprediger aber, den Kelch darreiche.²⁰⁾

Der Einheitsritus der Märker wird also von Sack und Hanstein verworfen und nur die Interzelebration der reformierten und lutherischen Pfarrer in beiden Kirchen vorgeschlagen.

Nach der Erstellung dieses Gutachtens ruhte für die nächsten Monate die Frage nach einem unierten Abendmahlsritus. Es wird in Berlin inzwischen bekannt geworden sein, daß die Lutheraner und Reformierten in der Mark sich am 7. Mai 1817 auf einen anderen Ritus für die Gesamtsynode in Hagen geeinigt hatten: Oblaten werden gebrochen und an alle ausgeteilt und die Einsetzungsworte gesprochen.²¹ Auf den „Hagener Ritus“ wird unten genauer eingegangen werden.

2. Das Zirkularschreiben des Innenministeriums zum einheitlichen Abendmahlsritus vom 8. Oktober 1817

Es blieb in Berlin nicht bei bloßen Überlegungen. Vielmehr legte das Innenministerium unter dem Datum des 8. Oktober 1817 einen praktischen Vorschlag für den Ritus bei unierten Abendmahlsfeiern vor, der an die Konsistorien der preußischen Provinzen gesandt wurde. Er hatte folgenden Wortlaut:

Das Konsistorium soll „von dem vorgeschlagenen gemeinschaftlichen Ritus an das Ministerium des Inneren Anzeige machen, damit das Weitere verordnet werden kann. Die gesammte Geistlichkeit der Königlichen Residenz Berlin von beiden evangelischen Confessionen hat sich nicht nur zu Einer Synode vereinigt, sondern auch beschlossen, am 30ten des Monats in einer der hiesigen lutherischen Kirchen das Abendmahl zu geniessen und dabei den in der bisherigen reformirten Kirche üblichen Ritus des Brodbrechens zu beobachten, das ungesäuerte Brod aber und den Kelch mit den Worten darzureichen: Christus, unser Herr, sprach:

Nehmet hin und esset, das ist mein Leib, der perge, perge und so weiter.

²⁰ GStA Berlin 2.2.1. Nr. 22722, 33r und 34r.

²¹ GesSyn 1817, 6 f.

Christus, unser Herr, sprach: Nehmet hin und trinket perge und so weiter.

Ueber diese Verabredung hat des Königs Majestät der hiesigen Geistlichkeit auf die davon gemachte Anzeige höchst Ihre vollkommene Billigung und besonderes Wohlgefallen zu erkennen geben lassen.“²²

Es wurde hier erstmals eine konkrete Form für die einheitlichen Abendmahlsfeiern am Reformationsfest vorgelegt, die den märkischen Gemeinden viel Verwirrung hätte ersparen können, wenn das Schreiben des Ministeriums an sie weitergegeben worden wäre.

Dies ist aber nicht geschehen. In dem Zirkularschreiben vom 8. Oktober wird zuerst die Bekanntgabe des Unionsaufrufs des Königs vom 27. September angeordnet. Alle Konsistorien erhielten dazu 400 Exemplare, die an die Superintendenten zu verteilen und in den Amtsblättern zu veröffentlichen seien.²³ Die Separatdrucke werden auf diese Weise rechtzeitig in die Hände der Gemeinden gekommen sein. Denn das Konsistorium in Münster veröffentlichte den Unionsaufruf unter dem Datum des 17. Oktober in den Amtsblättern Minden und Arnsberg, hatte also zu diesem Zeitpunkt den Text in den Händen. Allerdings erschien der Unionsaufruf und das Begleitschreiben vom 17. Oktober in den Amtsblättern erst in der Ausgabe vom 3. bzw. 5. November 1817.²⁴ Der Pfarrer von Wellinghofen behauptete jedoch am 6. Januar 1818, es schon vor dem Reformationstag in den Händen gehabt zu haben.²⁵ Daneben hätte ein Bekanntwerden nur noch durch eine Berliner Zeitung erfolgen können. Der Unionsaufruf erschien auch am 9. Oktober in der Vossischen, Haude- und Spenerischen Zeitung.²⁶ Ob sie in Westfalen gelesen wurden, ist aber zu bezweifeln, und wenn, dann sicherlich nur vereinzelt.

Das Zirkularschreiben vom 8. Oktober enthielt, wie erwähnt, auch den unierten Abendmahlsritus für das Reformationsfest. Das Konsistorium hat ihn nach Lage der Quellen nicht weitergegeben.²⁷ Als Grund ist zu vermuten: Auf der Hagener Gesamtsynode vom 16.–18. September wurde eben dieser vorgeschlagene Berliner Ritus verwandt. Der „Hage-

²² GesSyn 1817, 486.

²³ GesSyn 1817, 485 f.

²⁴ GesSyn 1817, 482, 487.

²⁵ GesSyn 1818, 110.

²⁶ W. Wendland, Die Reformationsfeiern in Berlin und Brandenburg, JBrKG 15, 1917, 66. R. Fr. Eylert, Charakter-Züge ... Friedrich Wilhelm III., Teil 3,2, Magdeburg 1846, 47.

²⁷ Im Rheinland muß er bekanntgemacht worden sein, wie das Protokoll der Kreissynode An der Agger zeigt; H. Kelm, Fr. Rau (Hgg.), Die Protokolle der Tagungen der Kreissynode An der Agger von 1817 bis 1849, Düsseldorf 1970, 66 (SVRKG 36).

ner Ritus“ und der – nennen wir ihn – „erste Berliner Ritus“ waren identisch. Er war bereits in der Mark praktiziert worden; daher konnte die Bekanntgabe in Westfalen unterbleiben. Es konnten aber auch im Konsistorium jetzt schon Vorbehalte gegen die Verwendung des Hagener Ritus in den Gemeinden bestanden haben, wie noch zu zeigen ist.

Es muß nochmals betont werden: Die Verfügung vom 8. Oktober 1817 wäre den Gemeinden eine Hilfe gewesen und hätte den unten geschilderten Wildwuchs begrenzt, zumal der in ihr beschriebene Ritus des Königs Wohlgefallen gefunden hatte. Doch wurde er offensichtlich nicht bekannt gemacht.

3. Der endgültige Berliner Ritus

Der erste Berliner Vorschlag unterschied sich von dem späteren „Berliner Ritus“ erheblich. In der Verfügung vom 8. Oktober werden drei Merkmale angegeben: 1. reformiertes Brotbrechen, 2. „ungesäuertes“ Brot, also Oblaten, 3. die Einsetzungsworte in der referierenden Form „Jesus Christus sprach“ oder „spricht“ mit nachfolgendem Wortlaut aus Matthäus 26 oder den Parallelen. Damit war das reformierte Brotbrechen vorgeschlagen, die Einsetzungsworte nach lutherischer Form (denn die Reformierten verwandten gemäß der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563 die Abendmahlsformel 1. Korinther 10 „Das Brot, das wir brechen“ usw.) und Oblaten nach lutherischem Ritus, die gebrochen werden sollten.

Nun teilte aber das Ministerium den Konsistorien am 8. Oktober nicht den in Berlin am 30. Oktober geübten Abendmahlsritus mit, sondern eine Vorform, die sich nicht durchgesetzt hatte.²⁸ Wie es den Konsistorien zutreffend mitteilte, ist der „erste Berliner Ritus“ die von den Berliner Geistlichen am 1. Oktober angenommene Form gewesen. Folgendes hatte sich zu diesem Zeitpunkt ereignet: Der lutherische Oberkonsistorialrat Hanstein, Probst an St. Petri und Referent im Ministerium, hatte in seinem Vortrag am 1. Oktober einen Unionsritus vorgeschlagen, dessen wesentliche Stücke waren:

„... 3. die Consekration unter dem Gebete des Herrn und Vortrag der Einsetzungsworte“, 4. „In Ansehung der Consekration ist dreierlei üblich, nämlich: Segnung des Brotes und Weines durch das Zeichen des Kreuzes, Berührung oder Erhebung der Patene und

²⁸ Einige Autoren nehmen an, in Berlin sei am 30. Oktober das Abendmahl mit „ungesäuertem Brot“ von den Geistlichen gefeiert worden. Kl. Wappler, Reformationsjubiläum und Kirchenunion, in: Die Geschichte der EKU, 1, 112; H.-D. Loock, Die Berliner Geistlichen und die Union von 1817, JBrKG 56, 1985, 66.

des Kelches bei dem Sprechen der Einsetzungsworte, oder das bloße Sprechen, auch Absingen dieser sakramentlichen Worte ohne Berührung oder Erhebung der heiligen Geräthe und ohne den Gebrauch des Kreuzes. Es scheint die mittlere Art vorzugsweise Empfehlung zu verdienen, nämlich das Berühren der heiligen Geräthe während der Sacramentsworte.“ 6. „kurz vor der Austheilung oder kurz vor der Consekration das Lied: Christe, du Lamm Gottes!“ 7. [referierende Form der Einsetzungsworte]. 8. „Bei der Austheilung des Brotes würden wir uns des ungesäuerten Brotes bedienen, welches gebrochen wird, ... der Stiftung angemessen“.

Der König habe ihm und Bischof Sack den Auftrag gegeben, „Vorschläge zu thun“; er bitte um den Auftrag, „über diese unsere Vereinigung dem König, unserem Herrn, Bericht erstatten zu dürfen, und auf diese Art ... dem königlichen Herzen eine überaus große Freude [zu] bereiten.“²⁹

Die Versammlung billigte Hansteins Vorschlag.³⁰ Dieser hatte in seinem „Vortrag“ erwähnt, daß Sack krank sei, was zur Konsequenz hatte, daß der Vorschlag allein von ihm stammte. Dies erklärt die lutherische Form des Unionsritus. Den Reformierten war nur das Weglassen der Konsekration und die Übernahme des Brotbrechens zugestanden. Im Ministerialschreiben vom 8. Oktober wurde Hansteins, von den Geistlichen akzeptierte Form als Vorschlag weitergegeben, jedoch ohne die Ausführungen über die Konsekration und den Gesang. In dieser Form erreichte der Unionsritus das Konsistorium Münster, nicht aber die Gemeinden.

Hansteins Vorschlag, der des Königs Zustimmung gefunden hatte, muß jedoch auf Widerstand gestoßen sein. Es berieten sich die Pröbste von St. Petri und St. Nicolai, Hanstein und K. G. Ribbeck, Oberkonsistorialrat A. J. Hecker und Domprediger und Oberkonsistorialrat Stosch; von ihnen war nur Stosch reformiert. Das Ergebnis lautete:

„Es ist verabredet, der ursprünglichen Stiftung gemäß dabei das Brot und das Brechen desselben, wie es bisher in der reformierten Kirche Sitte war, zwar beizubehalten, aber in Annäherung an den Ritus der lutherischen Kirche diesem Brot eine runde Form, die der bisherigen Oblate, zu geben und durch zwei Einschnitte in

²⁹ Ireneon. Eine der evangelischen Kirchenvereinigung gewidmete Zeitschrift, 1, Heft 1, 1821, 21-23.

³⁰ Foerster 1, 279.

Form eines Kreuzes das Brechen in jedesmal vier gleiche Stückchen zu erleichtern.“³¹

Hanstein hatte das „ungesäuerte Brot“ also nicht durchsetzen können. Demgemäß spricht die von Schleiermacher, Ribbeck und Hanstein unterzeichnete „Amtliche Erklärung der Berliner Synode über die am 30. Oktober von ihr zu haltende Abendmahls-Feier“ von „Einer Form, ... an welcher keiner von beiden Theilen Anstoß nehmen könnte“, „eine[r] Form ... , welche beiden Bekenntnissen gemein seyn konnte“.³² Wesentlich seien die biblischen Worte. „Alles übrige, wie das gesegnete Brod, welches freilich, wenn die Worte Christi gesprochen werden, auch ihnen gemäß gebrochen werden muß, gestaltet ist, ob es sich mehr dem gewöhnlichen Brod der reformierten Kirche, oder den Oblaten der lutherischen nähert, auch ob und wie die Einsegnung bemerklich gemacht wird, ... erscheint uns schon jetzt als völlig gleichgültig.“³³ Der „neue Ritus“ bedeute aber keine Trennung von den alten reformierten oder lutherischen Gemeinschaften.³⁴

Der endgültige Berliner Ritus hatte als Merkmale 1. die biblischen Einsetzungsworte, 2. das Brotbrechen, sowie 3. Weißbrotscheiben in runder Form.³⁵ Das Innenministerium versuchte noch am 29. Oktober, diesen Ritus verbindlich zu machen, wie eine Anweisung der Regierung Merseburg an die Gemeinden zeigt.³⁶ Auch die Amtliche Erklärung ging erst am 29. Oktober heraus und konnte also in Westfalen auch erst nach dem Reformationsfest bekannt werden.

Dieser endgültige Berliner Ritus war übrigens mit dem Ritus der Nassauischen Union fast identisch. Wahrscheinlich stammt die Idee aus Nassau, denn am 13. Oktober übersandte der dortige Generalsuperintendent Weißbrot in runder Form nach Berlin, allerdings mit aufgeklebter Oblate.³⁷ Die Erkenntnis, daß König und Ministerium in der Frage des Abendmahlsritus nur auf Anregungen aus der Mark und Nassau reagierten, muß eher positiv gewertet werden.

³¹ Foerster 1, 281; Kabinettsordre des Königs vom 13. Oktober 1817.

³² Chr. Schreiber (Hg.), Allgemeine Chronik der dritten Jubel-Feier der deutschen evangelischen Kirche. Im Jahr 1817, Erfurt und Gotha, 1819, 65, 67 (zit. Schreiber).

³³ Schreiber 68.

³⁴ Schreiber 69.

³⁵ Schreiber 49: „Das Brod, das zu Berlin und Potsdam, und anderen Orten, zu diesem gemeinschaftlichen Abendmahl genommen wurde, bestand aus runden, dünnen, ohngefähr 3 Zoll im Durchmesser haltendem, und ½ Zoll dicken Scheiben Weißbrod, welche in drei Theile gebrochen wurden.“

³⁶ Zum Wortlaut vgl. J. Kampmann, Die Einführung der Berliner Agende in Westfalen, Bielefeld 1991, 119 f. (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 8) (zit. Kampmann).

³⁷ Foerster 1, 281, Anm. 3.

4. Unterschiedliche Riten in der Grafschaft Mark

In Westfalen bildeten sich drei unierte Abendmahlsformen heraus. Die eine war der Hagener Ritus. Bekanntlich war auf der ersten Gesamtsynode in Hagen am 18. September 1817 auch das Abendmahl gemeinsam gefeiert worden.³⁸ Schon das Datum zeigt, daß die Märker eine „Union vor der Union“ veranstalteten, nämlich vor dem Unionsaufruf des Königs und vor dem Reformationsjubiläum. Früh genug, nämlich am 7. Mai 1817, hatten sich – wie erwähnt – Lutheraner und Reformierte auf einen Abendmahlsritus für diese Feier geeinigt. Er hatte ebenfalls drei Merkmale: 1. Die Einsetzungsworte, 2. „nach dem Ritus der lutherischen Kirche ungesäuertes Brot“ und 3. das Brotbrechen nach reformiertem Brauch.³⁹ Es wurden also abweichend vom Berliner Ritus Oblaten verwandt.

Der zweite war der Münstersche Ritus. Am 25. Mai 1818 berichtete das Konsistorium, seit der Gründung der Gemeinden Paderborn (1804) und Münster (1810) seien den Gemeindegliedern dort beim Abendmahl gleichzeitig gebrochenes Brot und Hostien angeboten worden.⁴⁰ So entstand hier kein dritter uniierter Ritus neben dem lutherischen und reformierten, sondern beide waren kombiniert. Allerdings wurde in Münster zuerst das Abendmahl nach reformiertem Ritus angeboten und dann erst nach lutherischem.⁴¹ Daß dieser Ritus im Frühjahr 1817 in Berlin nicht zum Tragen gekommen war, wurde bereits berichtet. Im Jahr 1819 war die Wahl zwischen Brot und Oblate aufgegeben und zum Ritus des Brotbrechens übergegangen worden.⁴²

Der dritte war der Unnaer Ritus. In Unna hatten am 22. Oktober 1817, also noch vor den Jubiläumsfeierlichkeiten, lutherische und reformierte Pfarrer voller Begeisterung für die Union sich versammelt und beschlossen, eine besondere Oblate backen zu lassen, die mehr Dicke und Größe haben sollte, damit sie gebrochen werden konnte.⁴³ So wurden bei den gemeinsamen lutherisch-reformierten Abendmahlsfeiern in Kamen, Unna, Wetter, Schwelm, Breckerfeld und Lüdenscheid größere Oblaten verwandt und gebrochen, ebenso bei einigen lutherischen Abendmahlsfeiern.⁴⁴ Der „Unnaer Ritus“ unterschied sich also vom Hagener Ritus nur durch die Größe der Oblaten.

³⁸ GesSyn 1817, 453.

³⁹ GesSyn 1817, 6 f., 399.

⁴⁰ GesSyn 1817, 601.

⁴¹ GesSyn 1817, 548.

⁴² Vgl. GesSyn 1819, 322.

⁴³ GesSyn 1818, 103.

⁴⁴ GesSyn 1817, 593 f., 598.

Pfarrer Trippler aus Unna hatte beim Konsistorium um Genehmigung dieser Änderung ersucht. Doch lehnte dieses am 26. November 1817 ab; die Neuerung errege Anstoß. Auch der Hagener Ritus sei für die Gemeinden nicht genehmigt. „Ob diese Form, oder nicht viel mehr die allgemeine Einführung des Brodtes statt der neuen Hostie am angemessensten sey – ist eben noch die Frage.“⁴⁵

Das Konsistorium verbot am 5. Dezember 1817 generell die Einführung neuer Riten⁴⁶, kam aber mit diesem Verbot zu spät. Es wurde deutlich, daß der Berliner Ritus für ganz Preußen verbindlich werden sollte. Altenstein empfahl dem König am 16. April 1818, den Berliner Ritus anzuordnen.⁴⁷

5. Der Streit um den Abendmahlsritus in der Mark

Das Konsistorium hatte am 3. Oktober 1817 zu gemeinsamen Abendmahlsfeiern in Orten mit lutherischen und reformierten Gemeinden am Reformationsjubiläum aufgerufen, ohne dabei auf den Ritus einzugehen.⁴⁸ Die Berichte zeigen, in welchen Gemeinden nach reformiertem, lutherischen oder nach dem Hagener Ritus gefeiert worden war.⁴⁹ Es konnte nicht ausbleiben, daß über den unierten Ritus Streit ausbrach. Folgende Fälle wurden bekannt:

a. Hamm

Die Stadt war damals überwiegend reformiert. Dort verstand man unter „ungesäuertem Brot“ Weißbrot⁵⁰ und feierte das Abendmahl bei der Ge-

⁴⁵ GesSyn 1817, 608. Ein wiederum anderer Ritus muß am Reformationsfest in Bochum verwandt worden sein; GesSyn 1817, 586, 607. Doch fehlen genaue Angaben.

⁴⁶ GesSyn 1817, 610.

⁴⁷ GesSyn 1818, 95.

⁴⁸ GesSyn 1817, 487 f.

⁴⁹ Vgl. Kampmann 126 f.

⁵⁰ Es entsteht die interessante Frage, ob der Begriff „ungesäuertes Brot“ eindeutig gewesen ist. (a) Der Bericht besagt, „Hinsichtlich des Letzteren (sc. des Abendmahls) vereinigte man sich dahin, daß gemäß der deutlichen Stiftung des Erlösers ungesäuertes Brod gebrochen und mit Jesu Einsetzungs- oder vielmehr Darreichungsworten (Luc. 22,19) ausgetheilt werden sollte“ (GesSyn 1817, 544). Es wird nicht gesagt, man habe sich auf den Hagener Ritus geeinigt, doch kann auch nicht – schon aus Zeitgründen – der Berliner Ritus gemeint sein (so Kampmann 127 f.). Wenn keine Fehlinformation vorliegt, haben die Reformierten in Hamm unter „ungesäuertem Brot“ Weißbrot verstanden. (b) Dafür spricht, daß im Herzogtum Nassau, wie berichtet, eine mit dem Berliner Ritus übereinstimmende Form gebraucht und das Brot mit Hefe gebacken wurde, also ungesäuert war: „Die Hostie (oder das Brot) werden nach folgender Vorschrift gefertigt. Zwei Tage vor dem Communiontage werden aus vorzüglich reinem und weißem Weizenmehl, das mit Milch und ein wenig Hefen zu einem Teig angesetzt worden, große Brote von 3 bis 4 Pfund“ gebacken, usw. Ireneon 1, Heft 3,

meindevereinigung nach reformiertem Ritus. Die lutherischen Gemeindeglieder waren darüber ungehalten und drohten mit dem Besuch des Abendmahls in benachbarten lutherischen Gemeinden.⁵¹ Auch der lutherische Generalsuperintendent Bädeker protestierte bei der Regierung in Arnberg.⁵² Diese gab die Beschwerde an das Konsistorium weiter, riet aber am 8. Mai 1818, von einer Untersuchung gegen die Hammer Prediger Abstand zu nehmen, da sie durch den Ritus gerechtfertigt würden, den der König in Potsdam gefeiert habe. Zudem sei der reformierte Ritus im In- und Ausland in Gebrauch, und ein neuer Ritus schaffe nur Unterschiede.⁵³ Die Regierung in Arnberg stellte sich damit gegen den Hager Ritus. Das Konsistorium antwortete Bädeker im gleichen Sinne. Der Ritus der Hager Synode sei zudem nicht normativ für die Gemeinden.⁵⁴

Der reformierte Präses Senger teilte Bädeker zudem die Erwartung der reformierten Klassen Hamm und Süderland⁵⁵ mit, daß auf der nächsten Gesamtsynode in Unna 1818 Brot gebraucht werden würde.⁵⁶ Bädeker stellte in seiner Antwort richtig, daß „ungesäuertes Brot“ nicht „Weißbrot“ sein könne und nur die Oblate lutherischer Brauch sei.⁵⁷ Er fürchtete auch um die Autorität der Gesamtsynode und ihres Beschlusses. Auf der Gesamtsynode in Unna 1818 wurden dann erneut Oblaten gebrochen. Doch zeigte es sich, daß der Hager Ritus bei vielen Reformierten auf Widerstand gestoßen war und der Konsens zu zerbrechen drohte.

b. Wetter

Bei der Gemeindevereinigung in Wetter war im Herbst 1817 beschlossen worden, daß das Abendmahl zweimal im Jahr gemeinschaftlich gefeiert werden würde, und zwar mit einer größeren Oblate, die gebrochen wurde; die übrigen Abendmahlsfeiern in der lutherischen Kirche in Wetterdorf und der reformierten Kirche in Wetter-Freiheit sollten nach her-

1822, 486. (c) Daß der Berliner Ritus Weißbrot und nicht gewöhnliches Brot meint, zeigt der Bericht aus Pommern vom 29.4.1818. Weißbrot sei auf dem Lande nicht zu beschaffen und sei auch zu kostspielig; W. Wendland (s. Anm. 26), JBrKG 16, 1918, 100 und 15, 1917, 76.

⁵¹ GesSyn 1817, 584, vgl. 593, 598.

⁵² GesSyn 1817, 582.

⁵³ GesSyn 1817, 603.

⁵⁴ GesSyn 1817, 604.

⁵⁵ Die Klasse hatte sich am 13.5.1818 polemisch gegen Oblaten und Hostien ausgesprochen; GesSyn 1818, 125.

⁵⁶ GesSyn 1817, 606.

⁵⁷ GesSyn 1817, 606 f.

kömmlichem Ritus begangen werden.⁵⁸ Faktisch waren damit drei verschiedene Riten im Gebrauch. Da es auch sonst gegen die Gemeindevereinigung Einwände gab, kam zudem die Abendmahlsform ins Gespräch. Der reformierte Pfarrer Hengstenberg stellte schon am 23. Januar 1818, das heißt nach der ersten gemeinsamen Abendmahlsfeier, die Bedingung, die Oblate müßte „stärker und brotähnlicher gebacken werden“.⁵⁹ Die gemeinsamen Abendmahlsfeiern wurden schon bald nicht mehr besucht.⁶⁰

Als in der Folgezeit die Gemeindevereinigung zu zerbrechen drohte, machte Oberpräsident von Vincke, der Glied der evangelischen Gemeinde in Münster war, am 14. April 1819 folgenden bezeichnenden Vorschlag⁶¹:

„Die gemeinschaftliche Abendmahlsfeier sollte billigst gerade am wenigsten ein Gegenstand des Zwistes seyn. Derjenige neue Ritus, nach welchem auf der [märkischen Gesamt-]Synode das Abendmahl gefeyert wurde, ist durchaus nicht als derjenige anzusehen, welcher allgemein in den Gemeinden eingeführt werden soll. Er wurde nur als ein Annäherungsversuch von der Geistlichkeit bey der Synodalfeier des Reformationsfestes und der Union der Geistlichen Ministerien zu Einer Synode in Anwendung gebracht, und die auf der Synode versammelten Geistlichen waren eben so wenig Willens, als ermächtigt, diesen ritus für die Gemeinde fortzusetzen. Es sollte auch billigst jedem Geistlichen einleuchten, daß es durchaus nicht wünschenswerth sey, neben den bestehenden beyden Formen noch eine Dritte ganz neue aufzubringen. Meines Dafürhaltens ist zweckmäßiger und würdevoller in Hinsicht dieses Punktes folgenden Weg einzuschlagen: a. Beyde Prediger vereinigen sich, jedesmal das heilige Abendmal gemeinschaftlich auszutheilen. Es läßt sich nicht denken, daß hiervon die eine oder andere Gemeinde, geschweige ein Prediger in den jetzigen Zeiten irgend einen Anstoß nehmen könnte. b. Sind die Gemeinden einverstanden, so wird bis zur künftigen allgemeinen Vereinigung und Festsetzung, die aus den Verhandlungen der Behörden und Interessenten der Kirche hervorgehen wird, einer der bisher bestehenden beyden ritus eingeführt. c. Sind die Gemeinden nicht einverstanden, so wird, um alle Kränkungen des Glaubens und Gewissens-Freyheit zu verhüten, das Abendmal das einamal nach dem

⁵⁸ GesSyn 1818, 203; Bericht der Elberfelder Allgemeinen Zeitung vom 23.11.1817.

⁵⁹ GesSyn 1818, 206.

⁶⁰ GesSyn 1818, 221 f.

⁶¹ GesSyn 1819, 360 f.

einen und das andremal nach dem andern ritus ausgetheilt. d. Diese Trennung minder auffallend zu machen und eine völlige Vereinigung ohne alle Zudringlichkeit liebeich vorzubereiten, können beyde Prediger gemeinschaftlich das Abendmal unter beyden Formen austheilen, so daß die Communionfeyer für die Mitglieder beyder Gemeinden nur Eine ist, aber jeder Communicant die freye Wahl hat, bey dem Communiciren entweder Brodt oder Hostie zu nehmen. Auf letztere Weise wird z.B. auch in der hiesigen protestantischen Gemeinde die Communion von beyden combinirten Gemeinden auf die einträchtigste, nicht im geringsten auffallende Weise gefeyert, ohne daß irgendeiner daran Anstoß nimmt oder seine Gewissensfreyheit beschränkt fühlt; und es ist hier bereits dahin gekommen, daß bey der Abendmalsfeyer am Osterfest dritthalb hundert Communicanten, unter welchen mehr als zwey Drittel aus vormaligen Lutheranern bestand, ohne alles Zureden und ganz sich selbst überlassen, sich in einem ritus und zwar in dem der reformirten Kirche, vereinigten, obgleich fortwährend und so lange als noch irgend ein einzelnes Mitglied der Gemeinde skrupulös seyn möchte, jedesmal Hostien neben dem Brodte auf dem Altare aufgestellt werden.“

Im Entwurf der Vereinigungsurkunde vom 24. Juni 1819 einigten sich beide Gemeinden auf den Hagener Ritus für gemeinsame Abendmahlsfeiern. Daneben sollten in beiden Kirchen auch Feiern nach dem gewohnten Ritus stattfinden.⁶² Diese Regelung scheiterte.

An Vinckes Vorschlägen ist ebenso interessant, daß eine allgemeine Regelung in Aussicht steht, wie auch, daß der Münstersche Ritus als Übergang zum Berliner Ritus gedacht ist. Der einheitliche Abendmahlsritus von Hagen wurde kirchenamtlich nicht mehr gewünscht. Immerhin war er ein wichtiges Element der kirchlichen Vereinigung in der Mark gewesen, dem Lutheraner und Reformierte zuvor ausdrücklich zugestimmt hatten.

c. Lippstadt

Die Auseinandersetzungen um die gemeinsamen Abendmahlsfeiern in Lippstadt im Jahr 1818 sind nicht recht durchsichtig. Es spielen die unterschiedlichen Abendmahlsriten eine Rolle, aber auch ein unrealistischer Unionsenthusiasmus, persönliche Rivalitäten der Pfarrer und finanzielle Gesichtspunkte, die im übernächsten Abschnitt behandelt werden sollen. Anfang Dezember 1817 war spontan zwischen den Pfarrern der drei lu-

⁶² GesSyn 1819, 371 (§ 3), vgl. 340, 342.

therischen Gemeinden und dem reformierten Pfarrer vereinbart worden, das Abendmahl sechsmal im Jahr – und zwar abwechselnd in den vier Kirchen – zu feiern. So geschah es auch in der ersten Jahreshälfte 1818. Dann kritisierten aber die Reformierten, daß in der großen Mariengemeinde außerdem das Abendmahl zweimal separat gefeiert worden sei; dort werde es jetzt monatlich abgehalten.⁶³ Die Jakobigemeinde folgte dem Beispiel der Mariengemeinde, während die Reformierten nur die gemeinschaftlichen Abendmahlsfeiern besuchten. Sie schlugen nun vor, die Zahl auf acht zu erhöhen, so daß zweimal im Jahr in jeder Kirche gefeiert werden könne. Einige lutherische Gemeindeglieder wollten jedoch an den gemeinsamen Abendmahlsfeiern außerhalb ihrer Kirche nicht teilnehmen. Deren Namen, forderten die Reformierten, müssen aufgeschrieben werden, „damit sie, weil sie sich selbst von der Vereinigung ausschließen, besonders das heil[ige] Abendmahl empfangen können.“⁶⁴

Der Pfarrer der Marienkirche, Schliepstein, machte dagegen geltend, daß kein Vertrag geschlossen und die Ausschließlichkeit dieser sechs Abendmahlsfeiern nicht vereinbart worden sei. Auch müßte dann das Abendmahl anläßlich der Konfirmation in fremden Kirchen stattfinden. Die große Zahl der Verwandten könnte anderswo – gemeint ist wohl in der reformierten Kirche – nicht bequem unterkommen. Ihm sei es recht, wenn eine Gemeindeversammlung dazu einberufen werde.⁶⁵ Sein Kirchenvorstand machte geltend, daß die Zahl der Abendmahlsgäste bei gemeinsamen Feiern geringer sei als bei getrennten Feiern. Auch seien diese Feiern in den kleinen Kirchen unbequem.⁶⁶ Pfarrer Buddeberg von der Jakobikirche schlug vier gemeinsame Abendmahlsfeiern im Jahr vor. An diesen Tagen sollten auch Gottesdienste in den übrigen Kirchen stattfinden, aber nach der Predigt sollten deren Pfarrer hinzukommen und bei der Austeilung helfen:⁶⁷ statt gemeinsamer Abendmahlsfeiern also nur Interzelebration der Pfarrer.

Ein Zirkularschreiben unter den Pfarrern der Kreissynode Soest sprach sich gegen den reformierten Pfarrer Verhoeff aus: Wenn kein Einvernehmen in Lippstadt zustande komme, könne die Synode und das Konsistorium angerufen werden.⁶⁸ Von den Stolgebühen war keine Rede mehr, und auch der Abendmahlsritus wurde nicht angesprochen. Bei den gemeinsamen Feiern scheint der Berliner Ritus beachtet worden zu

⁶³ GesSyn 1818, 128.

⁶⁴ GesSyn 1818, 130.

⁶⁵ GesSyn 1818, 130 ff.

⁶⁶ GesSyn 1818, 133 f.

⁶⁷ GesSyn 1818, 136 f.

⁶⁸ GesSyn 1818, 137 ff.

sein.⁶⁹ Doch bedeutete eine Verweigerung des gemeinsamen Abendmahls notwendig unterschiedliche Abendmahlsriten.

Es muß wohl in Lippstadt zu einem Kompromiß gekommen sein. Die Vereinigungsurkunde der Stifts- und der Jacobigemeinde vom 17. Februar 1819 nennt Abendmahlsfeiern „im allgemeinen Bund“ und alle vier Wochen abwechselnde Feiern in der Stifts- und der Jacobikirche.⁷⁰

6. Weitere Entwicklung

Nachdem die Frage: Oblate oder Brot? auch in den nächsten Jahren nicht zu lösen war,⁷¹ wurde auf der märkischen Gesamtsynode 1828 beantragt, auch das Brobrechen freizustellen. Der Gebrauch der Einsetzungsworte sollte demnach einziges Merkmal der Union sein. Die Synode stimmte zu, das Konsistorium widersprach jedoch dem Beschluß. Die erste Reduzierung der in Hagen 1817 beschlossenen Konfessionsvereinigung war damit eingetreten.

Die Frage bleibt, warum die Gemeinden zu ihrem gewohnten Ritus zurückkehrten. Fürchteten die Reformierten als Minorität um ihre Identität? Oder hatte das Eintreten des Konsistoriums und des Ministeriums für den Berliner Ritus, der aufs Ganze gesehen reformiert war, für Verwirrung und Widerspruch bei den Lutheranern gesorgt? Oder hatte sich die Einsicht durchgesetzt, daß der Abendmahlsritus für die Union unwesentlich war?

B. Unterschiede in der Kirchenverfassung

1. Die beiden märkischen Kirchenordnungen

In der Grafschaft Mark waren zwei Kirchenordnungen gültig, die „Clevische und Märkische Kirchenordnung“ von 1662⁷² und die „Clev- und

⁶⁹ E. M. Dahlkötter, Union und Parochie – Die Streitigkeiten zwischen den evangelischen Kirchengemeinden verschiedenen Bekenntnisses in Lippstadt. Eine Quelle und ihr geschichtlicher Hintergrund, JWKG 92, 1998, 132. (zit. Dahlkötter)

⁷⁰ Dahlkötter 134.

⁷¹ Kampmann 131 ff. Die Berliner Geistlichen änderten schon am 25. November 1817 den Berliner Ritus, indem sie auch Oblaten zuließen, wenn sie nur groß genug seien und gebrochen werden könnten; H.-D. Looock, Die Berliner Geistlichen und die Union von 1817, JBrKG 56, 1985, 71.

⁷² H. Oenius, Kirchen-Ordnungen, Der Christlich Reformirten Gemeinden in den Ländern, Gülich, Cleve, Berge und Marck, Duisburg 1754, Teil 1, 1-40.

Märckische Evangelisch-Lutherische Kirchenordnung“ von 1687.⁷³ Abgesehen vom Inhalt differierten sie auch in der Ausführlichkeit und Gültigkeit. Die reformierte Ordnung berücksichtigte stärker die organisatorischen Einzelheiten und war daher die straffere Ordnung. Die lutherische war allgemeiner gehalten und wurde durch spätere Synodalbeschlüsse ergänzt oder korrigiert. Es fällt auf, daß in den Protokollen der späteren lutherischen Provinzialsynoden von der „Kirchenordnung und den Synodalbeschlüssen“ die Rede ist.⁷⁴ Diese wurden im Jahr 1797 von der Synode zusammengefaßt, betrafen aber nur die Ordnung der Provinzialsynode. Durch die größere Geschlossenheit in Fragen der Kirchenverfassung befand sich die reformierte Ordnung im Vorteil gegenüber der lutherischen. Diese Tatsache mußte sich bei der Einigung über eine unierte Kirchenverfassung auswirken.

2. Wilhelm Bäumers Gutachten vom 17. Februar 1817⁷⁵

Bereits früh, im Vorfeld der Unionsverhandlungen, erstattete der reformierte Pfarrer Bäumer, ein Experte in Fragen der Kirchenordnung und der Kirchenverfassung, ein Gutachten über die „Vereinigung der beiden protestantischen Synoden“. Er spricht sich für die Vereinigung aus, bemerkt aber: „Nur entsteht hierbei die große Frage: Wie soll diese Vereinigung geschehen? Die Verfassung der reformierten Kirche weicht in vielen Stücken von der Verfassung der lutherischen Kirche ab.“⁷⁶ Die Unterschiede betreffen die presbyterial-synodale Ordnung. Er zählt drei Unterschiede auf. (1.) Der Leiter der Provinzialsynode wird reformierterseits von der Synode gewählt, lutherischerseits von der Regierung bestimmt. Die lutherische Synode ist also weniger selbständig und stärker vom Staat abhängig. Er hätte hinzusetzen können: Der reformierte Präses wird nach einem Jahr, jeweils auf der nächsten Synode, neu gewählt, der lutherische Generalsuperintendent lebenslang. (2.) Die reformierten Inspektoren (Superintendenten) leiten in den Gemeinden die Predigerwahlen und führen die Pfarrer ein, sie halten jährlich Kirchen- und Schulvisitationen ab, die lutherischen nicht. Hinzuzusetzen wäre: Die lutherischen Subdelegaten (Superintendenten) berichten jährlich auf den Provinzialsynoden über ihre Gemeinden, aber an Hand eines feststehenden Fragenkatalogs.⁷⁷ Sie bekamen die Informationen wahrscheinlich auf den Klassensynoden von

⁷³ MRKG 35, 1941, 1-32.

⁷⁴ S. W. Göbell, Die evangelisch-lutherische Kirche in der Grafschaft Mark. Verfassung, Rechtsprechung und Lehre, Bd. 2, Bethel 1961, 699 u. ö. (zit. Göbell).

⁷⁵ Text: GesSyn 1817, 264-272, vgl. auch 142-145.

⁷⁶ GesSyn 1817, 298.

⁷⁷ S. Göbell 1, XVII.

den Pfarrern. (3.) Auf den reformierten Klassensynoden nimmt aus jeder Gemeinde ein Presbyter teil, auf den lutherischen nicht. Bäumer beschreibt die Praxis, die aber auch bei den Reformierten nicht durchgehalten wurde. Auch in der lutherischen Kirchenordnung war die Teilnahme der Presbyter vorgesehen (§ CVI und § CX).

Bäumer sollte mit diesen Einwänden Recht behalten, als die Neukonstituierung unierter Kreissynoden im September 1818 erfolgte, und zwar in größerem Maße, als sein Gutachten erkennen läßt.

3. Die Gesamtsynoden zu Hagen und Unna

Auf der Hagener Synode im September 1817 wurden Kommissionen zur Ausarbeitung gemeinsamer Kirchenordnungen und -verfassungen eingesetzt. Diese lagen im September 1818 in Unna aber noch nicht vor. Zuvor hatte die Gesamtsynode sich die Zeit genommen, die beiden Kirchenordnungen von 1662 und 1687 zu verlesen und zu vergleichen, und ihre prinzipielle Übereinstimmung festgestellt.⁷⁸ Nun ist der Begriff „Prinzipien“ mehrdeutig. Prinzip konnte bedeuten, daß beide Kirchen gemeinsam eine presbyterial-synodale Ordnung hatten, die Differenzen im Einzelnen aber ungenannt bleiben. Hatte Pfarrer Bäumer seine Bedenken zurückgestellt? Dies muß angenommen werden, weil dafür zwei schwerwiegende Gründe sprechen.

Zum einen hatten die märkischen Pfarrer und Synoden noch vor der Hagener Synode den Berliner Entwurf einer Kirchenverfassung zur Beratung zugesandt erhalten, in dem die künftigen preußischen Synoden nur noch eine beratende Funktion hatten und keine Presbyter mehr teilnehmen sollten.⁷⁹ Dies widersprach völlig der presbyterial-synodalen Ordnung. Der Entwurf machte den Weg zu einer konsistorialen Kirchenleitung frei. Lutheraner und Reformierte in der Grafschaft Mark hatten daher allen Grund, in Hagen die Übereinstimmung in der Kirchenverfassung herauszustellen.

Der andere Grund war, daß nach dem Bekanntwerden des Berliner Entwurfs sich die Verteidiger der presbyterial-synodalen Ordnung getroffen und am 19. August 1817 die Duisburger Erklärung verabschiedet hatten. In ihr wird die kirchenleitende Funktion der Synoden festgestellt und die Ungültigkeit der Synodalbeschlüsse für den Fall festgelegt, daß keine Presbyter mitgewirkt haben. Die Hagener Gesamtsynode hatte diese Grundsätze angenommen.⁸⁰

⁷⁸ GesSyn 1817, 454.

⁷⁹ GesSyn 1817, 315 ff.

⁸⁰ GesSyn 1817, 455 f.

4. Die Neukonstituierung der Kirchenkreise

Ein Jahr später hatte die Gesamtsynode zu Unna einem folgenreichen Berliner Unionsprojekt zugestimmt, nämlich der Einrichtung unierter Kirchenkreise. Sie wandte nur ein, daß vorher nicht ihre Zustimmung eingeholt worden sei.⁸¹ Offensichtlich hatte niemand auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die bei der Vereinigung der bisherigen Klassen (Kreissynoden) auftreten würden, oder die Einwände waren nicht gehört worden. Die Durchführung rief eine weitere Krise der Union hervor.

Die Zusammenlegung der sieben lutherischen und vier reformierten Klassen zu neuen gemeinsamen Kreissynoden war seit dem Sommer 1817 von Berlin aus betrieben worden; die Gesamtsynode in Hagen hatte den Weg zu unierten, konfessionell gemischten Klassen geebnet.⁸² Damit war ein großer Schritt auf die Vereinigung hin beschlossen, der das Zusammenwachsen der Gemeinden verschiedener Konfession beschleunigen mußte.

Die Differenzen in den Kirchenordnungen in Bezug auf gemeinsame Klassikalsynoden waren aber unbeachtet geblieben. Die Konstituierung dieser unierten Klassen war für Ende September 1818 angeordnet worden, den versammelten Pfarrern waren aber keine oder nur geringe Anleitungen dazu gegeben worden. Die Versammelten mußten selbst in aller Eile einen Konsens schaffen.

Am besten ist der Gegensatz der Verfassungen bei der Konstituierung der neuen Kreissynode Unna am 23. September zu verfolgen. Diese mußte völlig neu aus zwölf lutherischen und sechs reformierten Gemeinden gebildet werden; sie hatten – wie auch die lutherischen Gemeinden – zuvor verschiedenen Klassen angehört. Die Pfarrer kamen aus 15 Orten; an drei Orten bestanden Gemeinden beider Konfessionen. Das Protokoll und die Briefe des neuerwählten Superintendenten Trippler an Generalsuperintendent Bädeker vom 25. September und 16. Oktober informieren über die Ereignisse. Die folgenden Differenzen mußten überwunden werden.

a. Die Zusammenlegung der reformierten und lutherischen Klassen
Kein geringerer als der amtierende Präses der reformierten Provinzialsynode, Senger, der als Pfarrer einer der betroffenen Gemeinden der Neukonstituierung beiwohnte, warf bei der konstituierenden Sitzung am 23. September 1818 noch einmal die grundsätzliche Frage nach der Art der Zusammenlegung auf. Er verlangte, keinen neuen Superintendenten

⁸¹ GesSyn 1818, 18.

⁸² GesSyn 1817, 456 f. (IX.).

zu wählen, sondern die zuständigen reformierten Inspektoren bzw. lutherischen Subdelegaten im Amt zu belassen – das heißt, ihn selbst als Inspektor der bisherigen reformierten Klasse Unna-Kamen⁸³ und den Briefschreiber Trippler als Subdelegat der bisherigen lutherischen Klasse Unna. Beide sollten nach dem Vorschlag Sengers in der neuen Kreissynode „gemeinsam fungieren“.⁸⁴ Er begründete dies mit dem Beschluß der Gesamtsynode in Hagen, die Vereinigung der Synoden sei erst „in ihrem vollem Umfang und unbedingt vollzogen“, wenn die neue Kirchenordnung und -verfassung genehmigt sei.⁸⁵ Im Klartext hieß dies: Erst wenn der König die presbyterial-synodale Ordnung zugestanden habe, sei die Vereinigung vollzogen; bis dahin blieben die beiden Synoden bestehen, tagten aber gemeinsam. Senger übertrug diesen Beschluß fälschlich auf die Kreissynoden, wenn er bei der Konstituierung einwandte, „die Vereinigung der beiden Kirchen [habe] noch nicht in effectu stattgefunden“.⁸⁶ Dies Mißverständnis taucht schon auf der reformierten Separatsynode am 16. September 1818 in Unna auf.⁸⁷ Es war jedoch unbestreitbar, daß eine Vereinigung der Klassen praktisch nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte, wenn die Gesamtsynode sich wieder auflösen sollte.⁸⁸

Senger brachte als weiteres Argument vor, „daß die Inspektoren oder Superintendenten nicht bloß Vorgesetzte der Prediger in ihrem Bezirk sind, sondern auch Aufseher über die Gemeinden. Da aber diese noch nicht vereinigt sind, wie kann man glauben, daß sie bei Visitationen und bei (Pfarr)Wahlen dem neuen Superintendenten folgen sollten. Wird daraus nicht lauter Unwillen und Verwirrung entspringen?“⁸⁹ Der Sinn des Arguments ist: Ein Superintendent kann nicht in einer Gemeinde der anderen Konfession wirken, ohne daß Unruhe entsteht. Senger stellt damit letztlich die Kirchenvereinigung überhaupt in Frage.

Trippler beendete die Diskussion, indem er als Subdelegat zurücktrat; Sengers Vorschlag wurde damit die Grundlage entzogen und die Synode zu Neuwahlen gezwungen.

⁸³ S. GesSyn 1817, 227.

⁸⁴ GesSyn 1818, 275, vgl. 12.

⁸⁵ Vgl. GesSyn 1817, 455 (V.).

⁸⁶ GesSyn 1818, 284.

⁸⁷ GesSyn 1818, 12.

⁸⁸ Auch die Kreissynode Bochum beschloß am 29.9.1818: „Die Synode betrachtet sich bloß als eine Fortsetzung des bisherigen Classikalverbandes mit dem Unterschiede, daß auf dem Grund der Vereinigung der beiden evangelischen Synoden eine bessere Arrondirung der Classe statt gefunden.“ Eine Erklärung des Beschlusses fehlt. GesSyn 1818, 296.

⁸⁹ GesSyn 1818, 284.

b. Der Kreissynodalvorstand (Moderamen)

Durch den Berliner „Entwurf einer Kirchenverfassung“ war eine Vorentscheidung getroffen worden. Im § 27 war vorgeschlagen, daß die neuen Kreissynoden einen dreiköpfigen Vorstand der Kreissynode wählen sollten: Superintendent, Assessor, Scriba.⁹⁰ Diese in Westfalen heute noch bestehende Ordnung entstammte der reformierten Kirchenordnung von 1662 (§ 79). Die lutherische Ordnung kannte nur die Wahl des Superintendenten (Subdelegaten); der ebenfalls gewählte Scriba hatte keine Leitungsfunktion. Dieses Zugeständnis an die Reformierten ermöglichte die Wahl. Es würde ein Lutheraner, nämlich Trippler, Superintendent, ein Reformierter Assessor und wieder ein lutherischer Pfarrer Scriba. Das Ergebnis war ausgewogen.⁹¹

c. Die Amtszeit des Moderamens

Der neue Superintendent schlug als Amtszeit fünf Jahre vor. So war es im Berliner Entwurf vorgesehen (§ 25, 26). Die reformierte Ordnung forderte hingegen jährlichen Wechsel (§ 79); die lutherische Ordnung schweigt zu diesem Punkt. Die lutherische Praxis war uneinheitlich.⁹² Die Mehrheit der neuen Kreissynode beschloß eine dreijährige Amtszeit.⁹³

d. Die Funktion des Superintendenten

„Hier wurde viel gestritten“, berichtet Trippler.⁹⁴ Denn bei den Reformierten war der Superintendent in das Moderamen eingebunden, bei den Lutheranern leitete der Superintendent die Klasse alleine. Das Anliegen war: Es „wurde viel darüber gesprochen, daß das Primat nie zu viel gelten und nicht zu scharf hervorgehoben werden dürfe.“ Trippler gestand, er wäre deswegen beinahe von seinem neuen Amt zurückgetreten.⁹⁵ Für das reformierte Bestreben, die Leitung synodal oder durch mehrere Gewählte auszuüben – wie es auch im jährlichen Wechsel oder in der jährlichen Wahl des Inspektors seinen Ausdruck fand – hatte er kein Verständnis. Der gewählte Superintendent hatte seiner Meinung nach doch einen Primat.

Die Mehrheit ging den eingeschlagenen Weg konsequent weiter und beschloß, daß eilige Gutachten von allen drei Moderamensmitgliedern beschlossen werden mußten; diese seien der Synode verantwortlich. Die

⁹⁰ GesSyn 1817, 321.

⁹¹ GesSyn 1818, 278 f. § 4.

⁹² Göbell 1, XXIII.

⁹³ GesSyn 1818, 278 § 3.

⁹⁴ GesSyn 1818, 275.

⁹⁵ GesSyn 1818, 276.

reformierte antihierarchische Sicht setzte sich durch.⁹⁶ Es ist aber anzunehmen, daß im Hintergrund nicht nur synodales, sondern auch demokratisches Denken stand. Der Begriff „republikanisch“ begegnet in gleichzeitigen Dokumenten verschiedentlich.

e. Wahl und Ordination der Prediger

Der Unterschied der Kirchenordnungen trat hier nochmals zutage. Nach der reformierten Ordnung von 1662 (§§ 11-13) leitet und vollzieht der Inspektor beide, nach der lutherischen von 1687 (§§ VII und X) der Präses der Provinzialsynode, der die Leitung der Wahlhandlung jedoch an den Subdelegaten abtreten kann. Die Kreissynode entschied sich wieder für die reformierte Praxis: Der Superintendent unter Assistenz des Assessors und Scriba führt beide Handlungen durch.⁹⁷

Allerdings hatte der Beschluß noch ein Nachspiel. Der von Senger angesprochene Fall trat nämlich sofort ein: Die reformierte Pfarrstelle Wickede war frei geworden und mußte durch Wahl besetzt werden. Der lutherische Superintendent Trippler mußte nun in einer reformierten Gemeinde die Wahl leiten und den neugewählten reformierten Prediger ordinieren bzw. einführen. Jetzt war diese Amtshandlung, wie berichtet, Aufgabe des dreiköpfigen Moderaments der Kreissynode, zu der auch ein reformierter Pfarrer als Assessor gehörte.⁹⁸ Der Fall konnte aus diesem Grunde nicht zu Unruhen führen.

Nun hatte aber Trippler die Angelegenheit dem lutherischen General-superintendenten Bädeker brieflich vorgetragen.⁹⁹ Das Konsistorium mußte Bädeker drängen, sein Recht auf Ordination aufzugeben. Nach einigem Zögern willigte dieser ein.¹⁰⁰

f. Eröffnung der Synode durch einen Gottesdienst

Dieser Punkt war von den Kirchenordnungen nicht geregelt. Es hatte sich herausgebildet, daß die lutherischen Klassenversammlungen ohne einen, die reformierten mit einem Gottesdienst begannen. Trippler bemerkt: „Hier wurde abermals sehr viel durcheinander geredet.“¹⁰¹ Der

⁹⁶ Wie groß das Mißtrauen der Reformierten gegen Alleinentscheidungen war, zeigte sich, als der gewählte Scriba das Protokoll vervollständigte und zur Unterzeichnung zirkulieren ließ. Die reformierten Prediger unterschrieben nicht; GesSyn 1818, 285. Es war bei ihnen üblich, das Protokoll am Ende der Synode zu verlesen und zu unterzeichnen. GesSyn 1818, 284.

⁹⁷ GesSyn 1818, 279.

⁹⁸ GesSyn 1818, 279.

⁹⁹ GesSyn 1818, 286 f.

¹⁰⁰ GesSyn 1819, 22.

¹⁰¹ GesSyn 1818, 276.

Berliner Entwurf sprach sich für einen Gottesdienst aus.¹⁰² Die Anwesenden stimmten für den Gottesdienst, wohl wissend, daß dies zur Folge hatte, daß beim Konsistorium eine zweitägige Dauer des Synode beantragt werden mußte – wahrscheinlich der Kosten wegen. Ein konfessionelles Problem bestand in diesem Punkt sicherlich nicht.

Es zeigt sich: Die Neukonstituierung der Kreissynoden löste eine Krise der Union aus. Die beteiligten reformierten Prediger wurden nun gewahrt, daß sie nun eine Minderheit waren. Da sie aber ihre alte Ordnung durchsetzen konnten, hatten sie wenig Grund, sich zu beklagen. Die Synode in Unna und die Kreissynoden haben die Krise bewältigt und rasche Lösungen gefunden. Die reformierte Ordnung setzte sich zumeist durch. Doch hinterließen die konfessionellen Differenzen bei einigen Mitgliedern ein Mißbehagen im Blick auf die Konsequenzen der beschlossenen Union.

Selbst wenn die preußische Union gelegentlich zu einer „Verwaltungsunion“ abqualifiziert wird, die Einigung über die Organisation (zumindest auf der Ebene der Kirchenkreise) berührte konfessionelle Grundsätze, die nicht leicht preisgegeben werden konnten. Durchgesetzt hatte sich nicht nur eine Verfassungsunion, sondern vielmehr eine Zusammenarbeit der Pfarrer und der Ältesten in *allen* geistlichen und weltlichen Fragen. Der Begriff der „Verwaltungsunion“, der die Lehre ausklammern will, verkennt die geistliche Funktion der presbyterial-synodalen Ordnung.

C. Die Gemeindevereinigungen

Die Frage wurden im Zusammenhang mit dem Reformationsjubiläum vielfach diskutiert. In Bochum, Dortmund, Hamm, Hattingen, Lippstadt, Schwerte, Westhofen, Wetter und Wickede wurden Gemeindevereinigungen geplant¹⁰³; in Wattenscheid wurden die Verhandlungen wieder aufgenommen. Die Zahl wird erst verständlich, wenn bedacht wird, daß es in der Mark und ihren Nebenquartieren nur 30 Orte mit lutherischen und reformierten Gemeinden gab.¹⁰⁴

1. Das Veto der Gesamtsynode Unna 1818

Auf der Gesamtsynode in Unna legten die reformierten Mitglieder des Verfassungsausschusses einen Verfassungsentwurf vor. Sie beriefen sich

¹⁰² GesSyn 1817, 324.

¹⁰³ GesSyn 1817, 568, 574 f, 603 f; GesSyn 1818, 6, 100 f, 104 f, 116 ff, 125 ff, 142 ff.

¹⁰⁴ GesSyn 1817, 597, dazu Lippstadt, Dortmund und Soest.

auf den Hagener Beschluß, nach dem „auf der Annahme und Einführung dieser Verfassung die vollständige Vereinigung der getrennten evangelischen Gemeinden unsers Landes beruht“.¹⁰⁵ Der Hagener Vorbehalt, der nur die Gesamtsynode betraf, wird nun auf die Gemeindevereinigung ausgedehnt. Die Referenten lehnten diese aber keineswegs ab. Sie legten konkrete „Grundsätze“ zur Vereinigung vor. Sie beinhalten: 1. Evangelische Gemeinden mit nur *einer* Konfession behalten ihre Grenzen, doch gehören auch die Angehörigen der anderen Konfession zu dieser Gemeinde. 2. Gemeinden mit zwei Konfessionen, die eine Simultankirche besitzen, vereinigen sich. 3. Gemeinden mit zwei Konfessionen und zwei Kirchen vereinigen sich nur dann, wenn die vereinigte Gemeinde weniger als 1 000 Glieder hat. Anderenfalls bleiben zwei Gemeinden bestehen. Sie einigen sich aber über die Parochialgrenzen. Die konfirmierten Gemeindeglieder müssen sich entscheiden, zu welcher Gemeinde sie gehören wollen; die nichtkonfirmierten Glieder gehören zur Kirche ihres Parochialbezirks. Die Kreis- und Gesamtsynode überprüft die Festlegung der Parochialgrenze. 4. Predigerstellen dürfen nur aufgehoben werden, wenn eine Vakanz eintritt, wenn die Seelenzahlen der vereinigten oder der einzelnen Gemeinde unter 500 liegen und wenn wenigstens 2/3 der stimmfähigen Glieder zustimmen. 5. Der Hagener Vorbehalt gilt weiter.

Es wurden damit erstmals praktische Grundsätze für Gemeindevereinigungen vorgelegt. Sie zeigen, daß mit der Vereinigung Ernst gemacht wurde, die konfessionellen Gemeinden aber nicht generell verschwinden sollten. Es war eher eine Grenzberichtigung zwischen den konfessionsbestimmten Gemeinden.

Die Gesamtsynode folgte dem ersten Vorschlag und nannte alle bisherigen Vereinigungen „voreilig“ und „ungültig“.¹⁰⁶ Über die weiteren Vorschläge verlautet nichts. Das Ziel war, daß Vereinigungen nur mit Zustimmung der Kreissynoden und der Gesamtsynode erfolgen sollten.¹⁰⁷ Vereinzelt Angehörige der anderen Konfession gab es in vielen Gemeinden. Nun sollten Angehörige der anderen Konfession ohne Kirche am Ort der Ortsgemeinde eingegliedert werden. Eine Simultankirche bestand in Dortmund¹⁰⁸; für Unna wurde sie vorgeschlagen. Die Vereinbarung, von zwei Pfarrern erhalte einer keinen Nachfolger, war in Wetter getroffen worden. In Wattenscheid kamen die Verhandlungen erst zum Abschluß, als die reformierte Pfarrstelle vakant wurde. Hintergrund der vorgelegten „Grundsätze“ bildeten also konkrete kirchliche Situationen.

¹⁰⁵ GesSyn 1818, 28.

¹⁰⁶ GesSyn 1818, 22.

¹⁰⁷ Vgl. GesSyn 1818, 66.

¹⁰⁸ GesSyn 1817, 594.

Mit dem Synodalbeschuß waren die Vereinigungsabsprachen vom 21. November 1817 in Wattenscheid, vom 21. Oktober 1817 in Wetter und auch vom 22. Oktober 1819 in Unna aufgehoben. Natürlich protestierte das Konsistorium in Münster gegen diesen Beschluß. „Die Synode muß die beabsichtigte Vereinigung auf keine Weise zu erschweren oder zu hemmen, sondern auf alle Weise zu erleichtern und zu befördern suchen.“ Ein Bestehen auf dem Rechtsweg wird zugestanden: Die Superintendenten sollen sich einschalten. Die Genehmigung der Synodalverfassung stehe in Aussicht; sie bilde also kein Hemmnis für die Vereinigungen – wurde optimistisch erklärt.¹⁰⁹

2. Kirchliche Gebäude und Fonds

Schon früh wird in Preußen als ein Hindernis bei Gemeindevereinigungen benannt, Gemeinden könnten sich nicht über die künftigen Besitzverhältnisse einigen. Wenn reiche und arme Gemeinden den Zusammenschluß berieten, scheiterte dieser nicht selten an Geldfragen.

Der König befahl am 13. Dezember 1817 dem Minister von Altenstein, über die Hindernisse der Union in den Gemeinden zu berichten und sich dabei insbesondere zur Äußerung des Kanzlers der Universität Halle, Niemeyer, zu äußern, die Verschiedenheit der Pfarrbesoldung stehe einer Vereinigung entgegen. Altenstein legte am 16. April 1818 dem König ein ausführliches Gutachten vor. Darin führt er u. a. aus:

„Es besitzen namentlich die reformirte[n] Kirche[n], deren Fonds und Stiftungen in den Preußischen Landen großentheils durch die Huld des zu ihrem Bekenntnisse übergegangenen Regentenhauses begründet worden, mehrere Stiftungen, Armen- und Waisen Anstalten, Kirchen- und Schulgüter, an welchen die Confessionsverwandten ein ausschließliches Recht zu haben nicht ohne Grund behaupten, und von denen sie daher nicht wünschen können, daß dieselben bey der bevorstehenden Einigung entweder auf die evangelische Gesamtkirche oder, wenn etwa sie und die 2[?] Gemeinden zu einer Vereinigung aufgefordert und veranlaßt werden sollten, auf die Mitglieder der vormals lutherischen Kirche übergingen.“¹¹⁰

Altenstein schlägt vor, bei einer Vereinigung zu einem Ritus und zu einer Kirchengemeinschaft sollten die Gemeinden bestehen bleiben und ihre Kassen usw. behalten können. Daneben soll es die „völlige Vereinigung“ geben, bei der alles in den Gesamtbesitz übergeht. Er will auf diese Weise

¹⁰⁹ GesSyn 1818, 368 f.

¹¹⁰ S. GesSyn 1818, 91.

den Fortgang der Union retten, ohne das Ziel der „Verschmelzung“ der Gemeinden aus dem Blick zu verlieren.

Den schwierigeren Fall bildeten das Beichtgeld und die Stolgebühren. Ihr Anteil an der Besoldung unterscheide sich bei den lutherischen und dem reformierten Pfarrern erheblich. Das Problem taucht 1818/19 in der Mark in Wellinghofen auf und zwar in genau derselben Art, wie sie von Altenstein beschrieben worden war.¹¹¹ Auch in Lippstadt spielte bei den Auseinandersetzungen die Verteilung des Abendmahlsopfers eine Rolle. Der reformierte Pfarrer schrieb: „In Ansehung des Opfers kann auch kein gegründeter Verdacht entstehen, als ob ein Prediger Schaden leide, da es rechtlich geteilt wird.“ Wie diese Teilung des Abendmahlsopfers erfolgte, wird nicht gesagt. Offensichtlich erhielt aber nicht jeder Pfarrer das Geld seiner Gemeindeglieder, denn der reformierte Vorschlag fährt fort: „Stattdessen kann auch jeder Communicant auf das papier, worin er das Geld wickelt, die Kirche schreiben, wozu er gehört, [das heißt,] daß die Communicanten aus der Stifts-, Marienkirche und Jacobikirche könn[n]te[n] blos die Paar Worte Stiftskirche, Marienkirche, und die Communicanten aus unserer Gemeinde könn[n]ten auf das Papier Brüderkirche schreiben, hierdurch würde auch dieses Hinderniß gehoben seyn.“¹¹²

Verbreiteter sind indessen die Schwierigkeiten bei der Zusammenlegung des Besitzes bei Gemeindevereinigungen. In den Jahren 1818/19 traten drei Gemeindevereinigungen in ein konkretes Stadium: in Wattenscheid, Wetter und Unna. Bei ersteren drohte ein Scheitern, bei dem immer die Besitzfrage im Vordergrund stand. Bei allen waren die ungenügende Pfarrer- und Schullehrerbesoldung und der desolate Zustand der kirchlichen Gebäude in einer der beiden Gemeinden der äußere Grund der Zusammenlegung. Aus Unionsenthusiasmus allein erfolgt keine dieser Vereinigungen. Nicht zufällig erhoben sich Stimmen, die bemängelten, daß die Vereinigung im Zusammenlegen der Kirchgebäude, in Besoldungsverbesserungen und Neuabgrenzungen der Kirchengemeinden stecken bleibe. In diesem Sinne äußerte sich der Prediger Schneider auf der Gesamtsynode in Unna 1818; das Gerücht laufe um, es gäre schon in den Gemeinden.¹¹³

Für das Konsistorium und die Regierung in Arnberg standen eine bessere Pfarrer- und Schullehrerbesoldung und die Instandhaltung der Gebäude bei den Gemeindevereinigungen deutlich im Vordergrund. „Ein Zeuge der Vereinigung zu Wattenscheid“ schreibt am 31. Dezember 1817 im Rheinisch-Westfälischen Anzeiger sogar:

¹¹¹ GesSyn 1818, 110 f.

¹¹² GesSyn 1818, 128 f.

¹¹³ GesSyn 1818, 39, 50 (Fußnote b), 51 f. (Fußnote l).

„Nicht als wenn alle Kirchen zusammengeschmolzen werden müßten. Nein, wo eine Gemeinde ihre Diener anständig selbst besolden und sämtliche andere Bedürfnisse bestreiten kann und will und die andere Gemeinde des Orts dasselbe vermag und will, da bleibt sie[?] äußerlich getrennt. Nur die Kummerpfarren, Kirchenspelunken und Bettelschulmeistereyen brauchen aufzuhören.“

Der Verfasser plädiert für eine „innere Vereinigung“, die öffentlich nur durch die Aufgabe der Konfessionsbezeichnungen und gemeinsame Abendmahlsfeiern bekundet wird.¹¹⁴

Pfarrer Grevel in Wellinghofen urteilte: „Der gänzlichen Vereinigung beyder hiesigen Gemein[d]en steht nichts im Wege als das kirchliche Vermögen.“ Die reformierte Gemeinde war die wohlhabendere und hätte den lutherischen Pfarrer und den Schullehrer unterstützen müssen.¹¹⁵ Die Vereinigung scheint aus diesem Grund gescheitert zu sein.

Die Pläne zur Zusammenlegung in *Wattenscheid* sind älter als die preußische Union. Seit 1808 wurden sie verfolgt, zuletzt nochmals im Herbst 1816. Als dann der Prediger Diergart die Gemeinde verließ und am Reformationsfest 1817 kein Pfarrer zur Verfügung stand, kamen am 2. November die Gemeindevertreter zusammen und einigten sich. Die reformierte Gemeinde hatte zu diesem Zeitpunkt nur noch 34 Glieder, die lutherische aber 1013; die reformierte war wohlhabend, die lutherische arm. So betrug das Pfarrgehalt hier 336 Taler, dort 131. Beide Gemeinden hatten schlechte Schulhäuser und bezahlten ihren Lehrern ungenügende Gehälter. Das reformierte Pfarrhaus war gut, das lutherische in einem so schlechten Zustand, daß Oberpräsident von Vincke nach der Besichtigung die Übersiedlung des Pfarrers ins reformierte Pfarrhaus anordnete. Die reformierte Gemeinde hatte einen kleinen Kirchenfonds, die lutherische keinen. Die Zusammenlegung erfolgte daher überwiegend aus wirtschaftlichen Gründen und löste alle finanziellen Probleme. Als der lutherische Pfarrer später aber die Bildung eines gemeinsamen Kirchenvorstandes und die Anweisung neuer Kirchensitze in der lutherischen Kirche verzögerte, warf ihm der reformierte Kirchenvorstand vor, die Vereinigung nur aus eigensüchtigen Gründen betrieben zu haben.

Die Gemeindevereinigung in *Wetter* erfolgte zwar am 21./22. Oktober 1817 angesichts des bevorstehenden Reformationsjubiläums, hatte aber maßgeblich finanzielle Gründe. Beide Gemeinden waren klein; es gab 730 Lutheraner und 286 Reformierte.¹¹⁶ Im Bericht an das Ministerium in Berlin werden die wirtschaftlichen Gründe für die Vereinigung klar

¹¹⁴ GesSyn 1818, 155.

¹¹⁵ GesSyn 1818, 110.

¹¹⁶ GesSyn 1818, 206.

ausgesprochen: „Da nun der Unterschied der Confessionen aufhörte, wurde es selbstsprechend und in die Augen fallend, daß bei der Lage unsers Orts und der geringen Seelenzahl, auch künftig nur ein Prediger erforderlich sey; daß dadurch Pastorat-, Kirchen-, Schul-, Armen- und Küsterei-Fonds mit Erleichterung für die Gemeinde, auf[?] das zweckmäßigste fundiret, manches uns noch fehlende Gute und Gemeinnütziges, wo unsere Kräfte nun noch zu schwach sind, [am] sichersten erreicht würde.“¹¹⁷ Die beiden Prediger teilten dem König die Gemeindevereinigung am 18. November 1817 mit und unterließen es nicht, auf den Verlust des Märkischen Bergamts, das nach Bochum verlegt worden war, hinzuweisen und um eine „Wiederaufbauhülfe“ zu bitten.¹¹⁸

Da die reformierte Kirche in Wetter-Freiheit, die lutherische aber in Wetter-Dorf stand, war, wie erwähnt, nur eine begrenzte Vereinigung möglich, denn die beiden Gottesdienstorte blieben bestehen. Es ist aber bezeichnend, daß der Einspruch gegen die Vereinigung, die trotz der persönlichen Bemühungen des Königs nie zustande kam, im Frühjahr 1818 beim Schulgeld einsetzte. Das von den Eltern zu entrichtende Schulgeld war sehr hoch und konnte von einigen Gemeindegliedern nicht aufgebracht werden.¹¹⁹ In diesem Fall hatten die Reformierten „fast keine Fonds“, und die lutherische Gemeinde mußte aushelfen.¹²⁰ Viele meinten, durch die Vereinigung vom Schulgeld frei zu werden.¹²¹ Vielleicht ist dies der Grund dafür, daß die reformierten Lehrer die Vereinigung betrieben.¹²² Doch werden die Umstände nicht recht durchsichtig. Die Frage des Abendmahlsritus (siehe oben) und andere konfessionelle Gründe vermehrten bald die Vorbehalte gegen die Vereinigung. Jedenfalls taucht wiederholt das Argument auf, die Vereinigung habe „nur die Fonds einer Partei im Auge“.¹²³

In *Unna* war die Baufälligkeit der kleinen reformierten Kirche der Grund, warum die Behörde beide Gemeinden am 19. März 1819 zusammenrief und ihnen ein Simultaneum in der lutherischen Kirche vorschlug. Es ergab sich aber dann eine Mehrheit für eine Gemeindegemeinschaft.¹²⁴ Da die Amtshandlungen zwischen den Pfarrern wöchentlich wechseln sollten, konnte man sich auch auf eine gleichmäßige Verteilung der Stolgebühren einigen und den beiden lutherischen Pfarrern eine Ent-

¹¹⁷ GesSyn 1818, 190.

¹¹⁸ GesSyn 1818, 199.

¹¹⁹ GesSyn 1818, 222.

¹²⁰ GesSyn 1818, 192.

¹²¹ GesSyn 1818, 222.

¹²² GesSyn 1818, 221.

¹²³ GesSyn 1818, 174.

¹²⁴ GesSyn 1819, 426.

schädigung für das verminderte Beichtgeld anbieten.¹²⁵ Die Unionskunde ist nicht nur wohlüberlegt, sie beweist auch einen erheblichen Einigungswillen. Liturgie, Abendmahlsform und Gesangbücher werden festgelegt; beim Katechismus gab es offenbar keine Schwierigkeiten. Die früheren Fehler bei den Verhandlungen in Wattenscheid und Wetter wurden sichtlich vermieden.

3. Juristische Schwierigkeiten bei der Gemeindevereinigung

Sie werden bei der ersten Vereinigung – in Wattenscheid – diskutiert. Die Befragung *aller* Gemeindeglieder war bei einer Gemeindezusammenlegung erforderlich. Vor dem Verkauf nicht mehr benötigter Gebäude (Pfarrhaus, Schule) mußte die Bevollmächtigung zur Änderung der Besitzverhältnisse im Grundbuch geklärt werden.¹²⁶ Nur in Wetter wurde zunächst im Zusammenhang mit der Gemeindevereinigung kein Verkauf erwogen. Es soll hier lediglich darauf hingewiesen werden, daß zu den theologischen, liturgischen usw. Klärungen auch umständliche rechtliche Prozeduren hinzukamen. Sie erleichterten die Gemeindevereinigungen nicht.

E. Der Unionskatechismus

Auf der Synode in Hagen 1817 war eine Kommission eingesetzt worden, die „ein kurzes, rein biblisch evangelisches Lehrbuch für den Religions-Unterricht der Jugend“ ausarbeiten sollte.¹²⁷ Im Jahr 1818 wurde auf der Gesamtsynode in Unna 1818 Superintendent Zimmermann zum Vorsitzenden des Ausschusses gewählt; ein Jahr der Untätigkeit war also verstrichen. Laut Zimmermanns Bericht hatten die Mitglieder des Ausschusses einzeln gearbeitet; in der Tat hatten die Pfarrer Nonne, Haupt und Fuhrmann eigene Entwürfe vorgelegt.¹²⁸ Die Kommission wurde im Bescheid des Konsistoriums zum Synodalprotokoll gerügt. Man riet dazu, sich in der Kommission zunächst über die Ziele zu verständigen und diese anschließend der Synode vorzutragen.¹²⁹

Nun war dieser Grundkonsens zwar versucht worden, war aber mißlungen. Ein Mitglied der Kommission, der Prediger Schneider aus

¹²⁵ GesSyn 1819, 419 (§ 21-23).

¹²⁶ GesSyn 1818, 158 ff.

¹²⁷ GesSyn 1817, 454.

¹²⁸ GesSyn 1818, 21 k.

¹²⁹ GesSyn 1818, 368 k.

Schwelm, trug seine Meinung so langatmig vor, daß der Vortrag vor der Synode abgebrochen werden mußte. In der Vierteljahrsschrift für Kirche, Kirchenverfassung, Kultus und Amtsführung¹³⁰ führte er ihn zu Ende. Er lehnte einen Katechismus mit der Autorität eines Bekenntnisses wie den Heidelberger oder Luthers Katechismus als „Band der Einigung“ ab. Das würde heißen, „das große Wort in eine so enge Form [zu] zwängen“.¹³¹

Er widersprach damit Krafft und Gräber, die in der Vierteljahrsschrift¹³² sich dafür ausgesprochen hatten, das Übereinstimmende im Katechismus Luthers und im Heidelberger Katechismus als das Gemeinsame und Wesentliche anzusehen, das übrige aber als nicht bindend freizustellen. Es kündigte sich an, daß konträre Ansichten in der märkischen Kommission aufeinanderstoßen würden. Der Prediger Bäumeier wiederum schlug vor, einen unierten Katechismus mit den Hauptstücken und einigen angefügten erläuternden Fragen und Antworten zu erstellen. Vor allem sollten aber Bibelsprüche abgedruckt werden.¹³³

Schneiders eigene Vorstellungen über ein Lehrbuch für die Jugend bleiben unklar, verraten aber rationalistische Züge.¹³⁴ Der Jugendunterricht soll lebendig sein, aus Belehrung und Antworten bestehen, die „von Innen heraus“ kommen. Der Unterrichtende kann höchstens Sätze in die Feder diktieren.¹³⁵ Luther bemerke in der Vorrede zum großen Katechismus zu Recht, jeder solle seine eigene Form wählen. Trotzdem hält Schneider an der Ausarbeitung eines neuen Lehrbuchs für die Jugend fest.

Ein solches kam nicht zustande.¹³⁶ Im Frühjahr 1819 erwartete das Konsistorium noch das neue Lehrbuch, als es dem neuen Katechismus für Konfirmanden, verfaßt von Pfarrer Tewaag in Uemmingen, zustimmte.¹³⁷ Als Prediger Natorp zu Bøchum 1820 mit demselben Ersuchen hervortrat, erwähnte Konsistorialrat Hasenklever in Arnsherg die Vorbereitung eines allgemeinen Katechismus durch die märkische Synode. Dem Antragsteller wurde die Vorlage seines Manuskripts auf der Synode zur Bedingung gemacht.¹³⁸ Doch berichtete der Prediger Nonne in Schwelm

¹³⁰ Bd. 1, Heft 2, 1818, 3-40.

¹³¹ Ebd. S. 38.

¹³² Bd. 1, Heft 1, 1818, 1-16.

¹³³ GesSyn 1818, 65.

¹³⁴ Vgl. GesSyn 1818, 33 ff.

¹³⁵ Ebd. S. 48.

¹³⁶ Vgl. D. Schneider, Katechismen im Spannungsfeld Union. Das Katechismusprojekt der märkischen Gesamtsynode von 1817 bis 1835, Frankfurt u.a. 1989 (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII, Theologie, Nr. 356) (zit. Schneider).

¹³⁷ LkA Bielefeld 0,0-160a.

¹³⁸ Ebd.

im Jahr 1823, die Katechismuskommission sei noch nicht zusammgetreten.¹³⁹ Daraufhin wurde auf der Synode 1823 die Auflösung der Kommission beantragt. Die Synode folgte diesem Antrag jedoch nicht und verlangte die Vorlage eines Berichtes durch die Kommission, lehnte die weitere Bewilligung neuer Katechismen ab und beschloß die Einreichung aller von den Pfarrern den Kindern diktierten Katechismen. Auf der Synode 1824 zeigte sich, daß nichts geschehen war. Nun wurde Prediger Nonne zum Vorsitzenden gewählt und beschlossen, dessen Katechismus in den Gemeinden zirkulieren zu lassen. Auch im Jahre 1825 konnte Nonne kein Ergebnis vorlegen. Als seine weiteren Versuche, die Pfarrer zur Mitarbeit zu bewegen, scheiterten, erklärte die Synode 1826 das vorläufige Ende der Arbeit an einem einheitlichen Katechismus, weil die Meinungen zu verschieden seien.¹⁴⁰

Dieses Ergebnis zeichnete sich schon im Jahr 1818 ab. Allerdings lag der Dissens in der Folgezeit nicht in der konfessionellen Differenz, sondern in dem Gegensatz zwischen einer aufklärerischen und einer konservativen Theologie. Auch das Projekt des Unionskatechismus – und Unionsbekenntnisses – war damit nicht grundsätzlich gescheitert.

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Schneider 118 ff.

Franz Arndt – Pfarrer in Volmarstein von 1875–1917 und Gründer der heutigen Evangelischen Stiftung Volmarstein¹

„Der Herr Minister für geistliche Angelegenheiten hat von glaubwürdiger Seite die Mitteilung erhalten, daß der Pfarrer Arndt den Bestrebungen der Sozialdemokratie in einer Weise zugeneigt sei, welche mindestens ernste Beachtung verdienen.“² So leitet im Juli 1894 der Evangelische Oberkirchenrat in Berlin, die höchste Verwaltungsinstanz der preußischen Landeskirche, ein Schreiben an das Evangelische Konsistorium der westfälischen Provinzialkirche in Münster ein, in dem sie die Kirchenbehörde auffordert, Erkundigungen über das Wirken des Volmarsteiner Landpfarrers Franz Arndt einzuziehen.

Und vier Jahre später bescheinigt der Dortmunder Oberbürgermeister dem Pfarrer Arndt, er zähle eindeutig zu „den Gegnern der Arbeitgeber“ und sei daher wenig vertrauenswürdig.³ Beide Vorwürfe – sie wurden häufiger erhoben –, die vielleicht heute harmlos erscheinen, für manche vielleicht sogar Ausdruck einer besonderen Wertschätzung sein könnten, waren vor 100 Jahren, in einer Zeit, als die evangelische Kirche und die staatliche Obrigkeit noch in einer engen, man möchte beinahe sagen unlösbaren Verbindung standen, unerhört.

Zugleich finden sich Äußerungen über Arndt, die ein anderes Bild zeichnen. „Er ist ein ebenso profilierter Geistlicher, der treu zum Bekenntnis steht, als er ein Patriot mit glühender Vaterlandsliebe und alt brandenburgischer Königstreue ist.“⁴ So charakterisiert der westfälische Generalsuperintendent Nebe Arndt in einer Antwort auf die oben genannte Anfrage des EOK, in der freilich der weiter unten darzustellende inhaltliche Vorwurf nicht bestritten

¹ Dieser Beitrag geht zurück auf einen Vortrag anlässlich des 150. Geburtstages von Franz Arndt am 6. August 1998 in der heutigen Evangelischen Stiftung Volmarstein. Die Vortragsform ist leicht verändert worden. Ich danke dem Stiftungsleiter, Pastor Ernst Springer, und seiner Mitarbeiterin Carola Wolny-Hubrich für die Unterstützung bei den Recherchen, insbesondere für die unbürokratische Hilfe bei der Benutzung von Unterlagen aus dem zur Zeit nicht zugänglichen Anstaltsarchiv. Bedanken möchte ich mich auch bei Petra Flottmann, die als Sonderschullehrerin und Fachleiterin eine wertvolle Gesprächspartnerin nicht nur in Bezug auf die Körperbehindertenpädagogik war.

² Diese und die weiteren Zitate aus Schriftwechseln stammen aus: Landeskirchliches Archiv Bielefeld (LKAB), Bestand 1 (alt), Nr. 24, Personalakte Franz Arndt.

³ Staatsarchiv Münster, Regierung Arnsberg, 14392, Brief vom 22.11.1898.

⁴ Zitat aus dem Bericht des Generalsuperintendenten Gustav Nebe an den Evangelischen Oberkirchenrat vom 13.8.1894 (s. Anm. 2).

wird. Und Johanna Arndt beschreibt in der Biographie ihres Mannes u.a. die Kontakte, die Arndt mit Männern aus Staat, Wirtschaft und Gesellschaft hatte. Dort findet sich beispielsweise folgende Beschreibung:

„Ein Freudentag war es auch, wenn jener Elberfelder Fabrikant, welcher die Anstalten seit ihren ersten Jahren mit Oel und Lack zum Anstreichen umsonst versorgte, im Pfarrhaus einkehrte und seine feinsinnige Gattin in seiner Begleitung war. ...“ Die Vormittagsstunden gehörten an solchen Tagen der Anstaltsbesichtigung, die Nachmittage ihrem Gründer. Wenn Arndt dann seine Absichten für das kommende Jahr entwickelte, neigte der Gast bedächtig das Haupt und sagte: „Vom Standpunkte des Kaufmanns leichtsinnig, vom Standpunkt des Glaubens bewundernswert.“ (Arndt: „Ich bin weder Kaufmann noch Glaubensheld, aber mich jammert des Volkes.“⁵

Diese Zitate können dazu beitragen, sich der Person des Volmarsteiner Pfarrers Franz Arndt⁶ zu nähern. Sie zeigen einige charakteristische Züge seiner Persönlichkeit, die im folgenden noch näher beleuchtet werden sollen; sie zeigen einen Mann, der ambivalent wahrgenommen wurde, der aber auch faszinierte. Sie werfen auch Fragen auf. Was war er nun: Patriot oder heimlicher Freund der damals als vaterlandslos und verräterisch denunzierten Sozialdemokratie; Freund oder Feind der Arbeitgeber?

Eine Beschäftigung mit Franz Arndt erinnert anlässlich des Diakoniejubiläums 1998 daran, daß sich das Thema „Innere Mission“ nicht beschränkt auf eine Geschichte von Anstaltsgründungen, sondern daß Diakonie und Innere Mission immer auch eine gesamtgesellschaftliche Verantwortung beansprucht bzw. beanspruchen sollte, die von vielen Gründerpersönlichkeiten des 19. Jahrhunderts auch in unterschiedlicher Ausprägung gesehen und getragen wurde.

Die Fülle der Themen und Arbeitsgebiete, die sich mit dem Namen Franz Arndt verbinden, erfordert Beschränkung und Konzentration in der Darstellung. In einem ersten Teil wird das Leben des Landpfarrers von Volmarstein, denn dies war Arndt den größten Teil seines Lebens, skizziert. Franz Arndt gehörte zugleich zeit seines Lebens zur evangelischen christ-

⁵ Johanna Arndt, Franz Arndt der Krüppelpfarrer von Volmarstein, Witten 1928, S. 190.

⁶ Die meiste Literatur über Leben und Werk von Franz Arndt stammt von Verwandten oder Mitstreitern. Zu nennen ist primär die detailreiche Biographie seiner Ehefrau, Johanna Arndt (1856–1948), Tochter von Arndts Vorgänger in Volmarstein, des Superintendenten Carl Wiegmann, war eine eigenständige, theologisch interessierte und engagierte Persönlichkeit, die Arndt in allen seinen Tätigkeiten unterstützt hat (vgl. zur Person Dietrich Arndt, Johanna Arndt. Eine deutsche Pfarrfrau); vgl. zur Biographie auch Werner Schütz, Franz Arndt, Pfarrer zu Volmarstein und Begründer der Volmarsteiner Anstalten, in: JWVKG 61 (1968), S. 131–139); Schütz, später eine Zeitlang Kultusminister in Nordrhein-Westfalen, war ein Enkel von Franz Arndt. Das Biogramm bei Friedrich Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen von der Reformationszeit bis 1945 (BWFKG 4), Bielefeld 1980, Nr. 121, ist nicht in allen Informationen, insbesondere zu Arndts Tätigkeit in der Arbeitervereinsbewegung, stimmig.

lich-sozialen Bewegung. Seine Position innerhalb dieser heterogenen, gespaltenen Bewegung wird in einem zweiten Teil untersucht werden. Wie gesehen, verbindet sich Arndts Name untrennbar mit der Gründung der Volmarsteiner Anstalten für Körperbehinderte; dieser wohl wichtigste Arbeitsbereich wird schließlich im dritten Teil nachgezeichnet.

I. Franz Arndt – eine biographische Skizze

Das äußere Leben Arndts ist schnell erzählt, hatte er doch bereits im Alter von 27 Jahren seine Lebensaufgabe gefunden, war er in der Stellung und an dem Ort angekommen, denen er bis zu seinem Tod treu blieb: Pfarrer in der kleinen Berggemeinde (so wird er sie immer wieder beschrieben) Volmarstein an der Ruhr.

Geboren wurde Franz Arndt am Sonntag, dem 6. August 1848, im brandenburgischen Sieversdorf in der Dosse-Niederung im Kreis Ruppín. Die flache, sandreiche Gegend, von Theodor Fontane in seinen „Wanderungen“ wunderbar beschrieben (übrigens erwähnt Fontane auch zweimal kurz Sieversdorf)⁷, war unter Friedrich dem Großen trockengelegt und urbar gemacht worden, auch wenn das Dorf Sieversdorf selbst älter war. In dem Dorf mit seinen immerhin (mit Außenhöfen) knapp 1.400 Einwohnern⁸ und einer Kirche aus dem 18. Jahrhundert war der Vater seit 1844 Pfarrer. Er wird als engagierter, warmherziger Landpfarrer und Seelsorger beschrieben, in vielem scheint sein Sohn ihm da nachgefolgt zu sein. Das Jahr 1848 ist ein ganz besonderes Jahr in der deutschen Geschichte, aber auch in der Geschichte des Protestantismus. Die sogenannte Revolution von 1848 ist der zunächst gescheiterte Versuch, eine liberale Verfassung in Deutschland zu installieren. Dieser Gegensatz zwischen liberalem und konservativem Gedankengut, ein Leitmotiv des Jahres 1848, kann man auch in der Persönlichkeit Arndts selbst entdecken. Er bestimmte auch den Tag seiner Geburt: In Berlin trafen demokratische und antidemokratische Bewegung in Demonstration und Gegendemonstration aufeinander.⁹

Die Kindheit, die Arndt auf dem Land mit seinen sechs Geschwistern erlebt hat, wird in der Biographie seiner Frau als glücklich beschrieben. Der abgeschlossene geräumige Pfarrhof, die Landschaft boten ideale Spielmög-

⁷ Theodor Fontane, *Wanderungen durch die Mark Brandenburg*, Erster Teil: Die Grafschaft Ruppín, Berlin ²1994, S. 492, dort auch S. 399 ff eine Beschreibung des Dossebruchs und der Stadt Neustadt a. d. Dosse; vgl. auch a.a.O., Zweiter Teil: Das Oderland. Barnim-Lobus, Berlin ²1994, S. 491 (Große Brandenburger Ausgabe).

⁸ Vgl. dazu *Historisches Ortslexikon für Brandenburg*, Teil II: Ruppín, Weimar 1970, S. 250 f.

⁹ Vgl. Rüdiger Hachtmann, *Berlin 1848. Eine Politik- und Gesellschaftsgeschichte der Revolution*, Bonn 1997, S. 975.

lichkeiten. Seinen ersten Unterricht erhält Arndt von seinem Vater, erst mit neun Jahren besucht er gemeinsam mit seinem älteren Bruder Johannes in Ruppin das Gymnasium. Der 9jährige verläßt dafür sein Elternhaus und lebt in einer Schülerpension. Die gemeinsame Einschulung der Brüder (in die gleiche Klasse) erweist sich schnell als problematisch, die Schüler entwickeln sich unterschiedlich, wobei der jüngere Franz sich seinem älteren Bruder in der Schule überlegen zeigt. Um die Brüder zu trennen, wird Franz Arndt 1862 nach zwei Schuljahren von seinem Vater nach Berlin geschickt. Dort besucht er das Joachimsthalsche Gymnasium, eine der ältesten Lehranstalten Preußens, eine Fürstenschule.¹⁰ Über Arndts Erlebnisse dort ist nur wenig bekannt, doch die Erfahrungen sind wohl nicht positiv. Hat er bisher eine weitgehend freie Erziehung genossen, steht nun der Drill im Vordergrund. Das Gymnasium, eine Schule der preußischen Eliten, wird von ihm als „Zuchtthaus“¹¹ empfunden. Dazu wird wohl für Arndt, der im Schülerheim, dem sogenannten Alumnat wohnt, noch die Empfindung der sozialen Gegensätze zwischen den Schülern, die auch den Schulalltag bestimmen, gekommen sein. Es ist für ihn eine Befreiung, als er 1865 nach Stendal auf das dortige Gymnasium wechseln darf. Hier fühlt er sich wohl, hier nimmt er bereitwillig und freudig die humanistische Bildung auf und macht 1869 ein gutes Abitur. Sein Vater kann dies nicht mehr erleben, er ist zwei Jahre zuvor verstorben.

Im gleichen Jahr beginnt Arndt in Jena Theologie zu studieren. Johanna Arndt berichtet, dies sei ein Wunsch der Mutter gewesen, die den Sohn in den Fußstapfen des Vaters sehen wollte, während Arndt selber ein juristisches Studium erwogen habe. In der Rückschau war die Wahl des Studienfaches sicherlich ideal, soll Arndt doch nach allen bekannten Zeugnissen ein fast geborener Pfarrer gewesen sein.

Überraschend war die Wahl des Studienortes, sie wurde wohl auch in der Familie kritisch betrachtet, galt Jena doch, so Johanna Arndt, „als liberalste der deutschen Universitäten“.¹² So trifft man zum zweiten Male im Leben Arndts auf die liberale Gedankenwelt. Wenn das geschichtsträchtige Geburtsjahr 1848 auch eher zeichenhafte Bedeutung hat, scheint der liberale Geist, den Arndt ein Semester lang erleben konnte, Nachwirkungen hinterlassen zu haben, auch wenn diese heute nicht mehr quantifizierbar sind.

Bereits im Oktober wechselt Arndt nach Berlin, wo er, nach einer kurzen Orientierungsphase – er überlegt erneut, Jura zu studieren – sein Theo-

¹⁰ Vgl. Siegfried Joost, Das Joachimsthalsche Gymnasium, Wittlich 1982, dort S. 52 Hin-weise auf Konflikte innerhalb der Schülerschaft.

¹¹ Johanna Arndt, S. 16.

¹² A.a.O., S. 21; vgl. zu Jena die Angaben in: TRE, Bd. 16, S. 559-563: Artikel „Jena“ (Eberhard H. Pälz).

logiestudium fortsetzt.¹³ Die theologischen Lehrer dort scheinen auf ihn keinen besonders tiefen Eindruck gemacht zu haben, es finden sich jedenfalls so gut wie keine Äußerungen, die besondere theologische Begabungen und Interessen erkennen lassen. Arndt entwickelt kein spürbares Interesse für die wissenschaftliche Theologie. In anderer Weise hat Arndt jedoch in seiner Berliner Studienzeit ein entscheidendes Rüstzeug für die späteren Jahre erhalten: Der Kontakt mit dem bekannten Hofprediger Rudolf Kögel (1829–1896), den bereits sein Vater gepflegt hatte und der ein berühmter Prediger war, hilft ihm, seine rednerischen Begabungen zu entwickeln.¹⁴ So wird Arndt später immer wieder als lebendiger, frischer und aufrichtiger Prediger und Redner beschrieben.

Während seines Studiums hat er Gelegenheit, als Vertretung für einen erkrankten Pfarrer (einen Verwandten) in der Mark Brandenburg seine seelsorgerliche Kompetenz zu üben. Um Geld zu verdienen, arbeitet er ebenfalls einige Zeit als Hauslehrer in Sachsen, eine Erfahrung, die er später in Volmarstein verwerten kann.

Aufgrund der finanziellen Situation seiner Mutter muß Arndt sein Studium schnell abschließen. Noch vor dem ersten Examen, welches er 1873 in Berlin ablegt, geht er als Lehrer nach Werdohl ins Sauerland, wo er ein knappes Jahr an einer kleinen neu eingerichteten Rektoratsschule unterrichtet. Als die Schule wieder aufgelöst wird, kehrt er in seine Heimat zurück, als Hilfsprediger nach Friedeberg in der Neumark. Doch dort ist er von der Gleichgültigkeit und Glaubensferne der Menschen enttäuscht, eine Pfarrwahl, die möglich war, zieht er nicht in Betracht.

Arndt, der in dieser Zeit auch einige Schwierigkeiten bei den kirchlichen Prüfungen hatte,¹⁵ orientiert sich in dieser Zeit Richtung Westen. Er beantragt, das zweite Examen beim Konsistorium in Münster ablegen zu können, eine Entscheidung, die seine Übersiedlung von Brandenburg nach Westfalen bedeutet. Im Frühjahr 1875 legt er das zweite Examen in Münster ab, diesmal bereiten ihm die Prüfungen keine Probleme.¹⁶ Arndt wird als Hilfsprediger nach Volmarstein entsandt, um den herzkranken Su-

¹³ Der Wechsel scheint auch aus finanziellen Erwägungen erfolgt zu sein, lebten in Berlin doch Verwandte Arndts.

¹⁴ Zu Kögel vgl. RGG³, Bd. 3, Sp. 1690 (H. Hohlwein).

¹⁵ Er war 1874 beim Konsistorium durch die Prüfung pro licentia concionandi gefallen; als er sie dann im zweiten Anlauf schaffte, ermahnte ihn die kirchliche Prüfungskommission, er solle das „gründlichere Studium besonders in der Exegese des Neuen Testaments und in der Kirchengeschichte“ fortsetzen, hatte er doch in diesen Fächern ebenso wie in der Philosophie Lücken gezeigt, vgl. dazu LKABi, Personalakte Arndt.

¹⁶ In Arndts Personalakte findet sich noch der Hinweis, daß er in dieser Zeit auch an einer Doktorarbeit geschrieben hat, die er an der Philosophischen Fakultät der Universität Rostock einreichen wollte; leider können zum Thema keine näheren Angaben gemacht werden, da Arndt diesen Plan dann nicht weiter verfolgt hat.

perintendenten Carl Wiegmann (1827–1876) zu entlasten. Im November 1875 steigt er, so die plastischen Erzählungen, den steilen Berg zum ersten Male hinauf. Er war, was er damals noch nicht wissen konnte, angekommen. Nur wenige Monate später, im März 1876, stirbt Superintendent Wiegmann, nur wenige Tage zuvor hatte sich Arndt mit Wiegmanns Tochter Johanna verlobt.

Noch im März wird Arndt mit der Vakanzvertretung beauftragt, im Juni vom Presbyterium zum Pfarrer in Volmarstein gewählt und schließlich am 23. August 1876 eingeführt.¹⁷ Kurz danach heiraten Johanna Wiegmann und Franz Arndt. Johanna Arndt berichtet: „*Ein kurzer Aufenthalt am Rhein, dann wurde das Gebirgsdorf für Franz Arndt die dauernde Heimat.*“¹⁸ Franz und Johanna Arndt haben insgesamt acht Kinder, fünf Jungen und drei Mädchen. Zwei (Franz, 1885 und Rudolf, 1889) sterben im ersten Lebensjahr, eine Tochter (Margarete, 1877–1913), das älteste Kind, ist von Geburt an körperbehindert.

Insgesamt lebt und arbeitet Arndt bis zu seinem Tod am 17. Juli 1917 in Rostock 41 Jahre lang als Pfarrer in Volmarstein, alle anderen Tätigkeiten und Arbeitsfelder waren „Neben“tätigkeiten, vielfach ehrenamtlich ausgeführt. Nach heutigen Maßstäben machte Arndt keine Karriere, er wechselte nie die Stellung, stieg praktisch nie in der kirchlichen Hierarchie auf oder bekleidete repräsentative Ämter. Das einzige kirchliche Amt, welches er eine Zeitlang innehatte, war das des Scriba in der Kreissynode Hagen (1900–1917).¹⁹ Im Herzen war er immer Gemeindepfarrer einer Landgemeinde. Seine seelsorgerlichen Fähigkeiten wurden allgemein gerühmt, er nahm seine Gemeindegarbeit sehr ernst. Ein Zitat aus dem eingangs schon erwähnten Bericht des Evangelischen Konsistoriums in Münster über Arndt mag dies dokumentieren:²⁰ „*Der Pfarrer Arndt ... ist ein treuer, fleißiger Geistlicher, der außer den zahlreichen amtlichen unmittelbaren Berufsgeschäften jährlich etwa 2 000 Hausbesuche macht, monatlich in allen Teilen seiner Gemeinde 20 und mehr Bibelstunden hält, einen Jünglingsverein von 72 Mitgliedern, einen Jungfrauenverein, einen Frauenmissionsverein, einen mehrere hundert Mitglieder zählenden Arbeiterverein leitet*

¹⁷ Volmarstein hatte eine starke Baptistengemeinde und größere Gruppen Dissidenten. Arndts Bemühungen um diese Gruppen (etwa durch die Arbeit des Arbeitervereins) wurden vom zuständigen Superintendenten skeptisch beurteilt, vgl. Verhandlungen der Kreissynode Hagen in ihrer Versammlung am Donnerstag, den 28. Juli 1887, S. 5; vgl. auch die Kritik an Arndt a.a.O., 26. September 1889, S. 6. Mit den Baptisten veranstaltete Arndt sogar, auch dies zum Mißfallen des Superintendenten, gemeinsame Gebetsveranstaltungen, a.a.O., 23. Oktober 1895, S. 10.

¹⁸ Johanna Arndt, S. 50.

¹⁹ Vgl. dazu die Angaben in den Verhandlungen der Kreissynode Hagen. Arndt war zunächst Stellvertreter, er rückte dann später in die Position hinein; Superintendent war in dieser Zeit sein Freund Pfr. Graeber.

²⁰ Vgl. Anm. 2.

und pflegt.“ Seine Begabung zur freien Rede, seine Freude am Umgang mit Menschen kamen hinzu.

Die Gründe für die auffällige Distanz gegenüber Ämtern sind vielschichtig. Einiges erscheint besonders signifikant: zunächst die mehrfach erwähnte Freude an der Arbeit, ein Gefühl, von Gott auf diesen Platz gewiesen zu sein, ein Pflichtgefühl gegenüber den Volmarsteiner Gemeindegliedern, dann das Verantwortungsgefühl gegenüber den seit 1882 langsam wachsenden Anstalten, seinem „eigentlichen“ Lebenswerk, drittens aber auch die Tatsache, daß Arndt sich für die christlich-soziale Bewegung engagierte und über viele Jahre die Evangelische Arbeitervereinsbewegung unterstützte, eine Tatsache, die eine kirchliche Karriere schwieriger machte.

II. Franz Arndt und die Evangelische Arbeitervereinsbewegung

Franz Arndt ist schon früh mit den Ideen Johann Hinrich Wicherns in Berührung gekommen, den sein Vater persönlich gekannt hatte.²¹ Als Arndt in Berlin studierte, war der bereits kränkelnde Wichern noch einmal auf einer großen Versammlung in Berlin öffentlich aufgetreten. Er hatte auf der sogenannten Oktoberversammlung 1871 eine Rede über die „Mitarbeit der evangelischen Kirche an der sozialen Frage der Gegenwart“ gehalten, eine Versammlung, die damals in Berlin stark beachtet worden war. In seiner Rede zielte Wichern schwerpunktmäßig auf die Praxis, auf die christliche Einzelhilfe ab. Wichern wiederholte damit Gedanken, die er bereits im Geburtsjahr Arndts 1848 auf dem berühmten Wittenberger Kirchentag formuliert hatte, eine Rede, die zur Gründung des Centralausschusses für Innere Mission führte, den Vorläufer des heutigen Diakonischen Werkes.

Arndt hat von Wichern gelernt, wie notwendig die christliche Liebeshätigkeit ist. Er hat erfahren, daß die Kirche einen Beitrag zur Lösung der sozialen Frage zu leisten hat. Übernahm er von Wichern die Idee der Inneren Mission, also den Impuls für seine Anstaltsgründungen, so lernte er von ihm und von anderen Exponenten der christlich-sozialen Bewegung die Bedeutung konkreter gesellschaftlicher Handlungsfelder kennen. In Berlin hatte er Adolf Stoecker, den Hofprediger Wilhelms I., kennengelernt, der, anders als Wichern, den Weg in die Parteipolitik gegangen war, der nicht die Innere Mission zu seiner alleinigen Aufgabe gemacht, sondern die sogenannte „Öffentliche Mission“ ins Zentrum seiner Tätigkeit gestellt hatte.

Eine besondere Beziehung verband Arndt mit dem Dorfpfarrer (und späteren Superintendenten der Stadt Brandenburg) Rudolf Todt (1839–

²¹ Vgl. Dietrich Arndt, S. 167.

1887)²², der eine seiner Schwestern geheiratet hatte. Todt kommt das Verdienst zu, in seinem bereits 1873 erschienenen Buch „Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft“ eine der frühesten, christlich begründeten Auseinandersetzungen mit der sozialistischen Gesellschaftskritik geleistet zu haben.²³ Sein hier nur ganz knapp anzudeutender Lösungsvorschlag zur Aussöhnung der Klassen und zur Abwehr des antikirchlichen Sozialismus war ein „christlicher Sozialismus“. Wichtiges Merkmal des Todtschen Ansatzes, der von Stoecker und anderen Vertretern der christlich-sozialen Ideen geteilt wurde, war die starke Stellung, die ein regulierender Staat in einer zukünftigen Wirtschaftsordnung einnehmen sollte. Viele dieser Ideen, die mit dem zeitgenössischen Schlagwort des „Staatssozialismus“ bezeichnet werden können, waren so bei den evangelischen Christlich-Sozialen Allgemeingut.

Es lassen sich noch viele weitere Persönlichkeiten insbesondere aus dem Bereich des sozialen Protestantismus nennen, mit denen Arndt im engen Gedankenaustausch stand. Arndt und seine Frau, die immer ein offenes Pfarrhaus in Volmarstein führten und die den Gedankenaustausch pflegten, hatten sie alle einmal zu Gast. Arndt war, dies läßt sich mit Sicherheit sagen, ein guter Kenner der christlich-sozialen Bewegung, ihrer Ideen, ihrer inneren Gegensätze. Und doch ließ er sich, anders als andere profilierte Vertreter, nicht von ihr vereinnahmen, stand der Bewegung, schaut man sich seine Äußerungen an, kritisch gegenüber. Anders als Stoecker war er kein Parteipolitiker, sondern ein einfacher, sozial engagierter Landpfarrer.

Dies soll hier aufgezeigt werden am Beispiel der Evangelischen Arbeitervereinsbewegung, der Arndt warme Sympathie entgegenbrachte und die er Zeit seines Lebens unterstützte.

Der erste evangelische Arbeiterverein war 1882 in Gelsenkirchen gegründet worden. In den nächsten Jahren hatte sich die Bewegung insbesondere im rheinisch-westfälischen Industriegebiet schnell ausgebreitet, wobei vielfach Pfarrer als Vereinsgründer hervortraten. Verschiedene Merkmale bestimmten die Bewegung.²⁴ Zunächst ist ein deutlicher antikatholischer, antirömischer Zug in den Vereinen verankert, die Berufung auf das evange-

²² Vgl. zur Person Johannes Kandel, Protestantischer Sozialkonservatismus am Ende des 19. Jahrhunderts. Pfarrer Rudolf Todts Auseinandersetzungen mit dem Sozialismus im Widerstreit der kirchlichen und politischen Lager (Politik- und Gesellschaftsgeschichte, 32), Bonn 1993.

²³ Vgl. die kurze Zusammenfassung bei E. I. Kouri, Der deutsche Protestantismus und die Soziale Frage 1870-1919. Zur Sozialpolitik im Bildungsbürgertum (AzK, 55), Berlin 1984, 88 ff.; eine Untersuchung der Position Todts findet sich auch bei Günter Brakelmann, Kirche und Sozialismus im 19. Jahrhundert. Die Analyse des Sozialismus und Kommunismus bei Johann Hinrich Wichern und bei Rudolf Todt, Witten 1966.

²⁴ Zu den Arbeitervereinen vgl. Klaus Martin Hoffmann, Die Evangelische Arbeitervereinsbewegung 1882-1914, Bielefeld 1988.

liche Bekenntnis war konstitutiv und identitätsstiftend. Sodann waren die Vereine monarchistisch und staatsloyal, Kritiker sahen in ihnen „Anhängselvereine ... der konservativen ... Partei“ (Paul Göhre).²⁵ Die Frage, wieweit die Arbeitervereine politische bzw. sozialpolitische Forderungen (etwa zur gesetzlichen Regelung des Arbeitsschutzes, zur Arbeitszeit, zur Streikfrage etc.) vertreten sollten, blieb dagegen im Kaiserreich kontrovers, auch wenn sich immer wieder innerhalb der Arbeitervereinsbewegung beachtliche Stellungnahmen finden. In der konkreten Vereinsarbeit überwogen aber andere Dinge: Als Bildungsvereine veranstalteten sie zahlreiche Vortragsabende mit religiösen, erbaulichen und allgemeinbildenden Themen, dazu trat eine ausgeprägte Festkultur, wobei die nationalen Gedenktage wie der Kaisergeburtstag oder der Sedanstag einen besonderen Stellenwert einnahmen.

In vielerlei Hinsicht entsprachen diese Vereine Arndts Fähigkeiten und Interessen. Sie waren national und monarchistisch, vaterlandsliebend und religiös, sie waren gesellig und pflegten die Freundschaft, sie zeigten eine Distanz zu den parteipolitischen Strömungen, wollten aber gerade eine Aussöhnung der Arbeiterschaft mit dem bestehenden Staat und der Gesellschaft erreichen.

Es lag daher nahe, daß Arndt in Volmarstein die Gründung eines Arbeitervereins in seiner Gemeinde vornahm; dazu kam es 1886. Unter seiner Leitung entwickelte sich der Verein zunächst kontinuierlich, freilich gelang es ihm nicht, mehr als gut 200 Mitglieder zu gewinnen.²⁶ Das letztlich mangelnde Wachstum der gesamten Arbeitervereinsbewegung im Kaiserreich spiegelt sich so auch in Volmarstein wider. Doch, und dies scheint mir wieder typisch für Arndt zu sein, er scheute sich nicht, mit seinem Realitätssinn die Unzulänglichkeit der Entwicklung auch öffentlich zu kritisieren und Antworten zu suchen.²⁷

Anders als andere Vertreter der Arbeiterbewegung suchte er die Lösung weniger in der öffentlichen Agitation und Propaganda. Während beispielsweise der Mönchengladbacher Pfarrer Ludwig Weber – er kann als der Exponent der evangelischen Arbeiterbewegung gelten und war lange Jahre Vorsitzender des sogenannten Gesamtverbandes der evangelischen Arbeitervereine – unzählige Reden zu sozialen Themen hielt, Broschüren, Bücher und Artikel zu praktisch allen Fragen der Zeit (Sozialversicherung, Streik etc.) veröffentlichte, hielt Arndt von diesem eher theoretischen Weg nicht viel. So ist auch die Liste seiner Schriften vergleichsweise kurz. Arndt

²⁵ Paul Göhre, Die evangelisch-soziale Bewegung. Ihre Geschichte und ihre Ziele, Leipzig 1896, S. 118.

²⁶ Vgl. z.B. die Angaben in: Staatsarchiv Münster, Regierung Arnsberg, 6704; einen Einblick in die Vereinsarbeit liefern die einzelnen gedruckt erschienenen Jahresberichte, vgl. z.B. Bericht über die evangelische Arbeitervereinsache, Hattingen 1897/98, S. 28.

²⁷ Vgl. Bericht über die Arbeitervereinsache für das Jahr 1904/05, Hattingen, S. 21.

veröffentlichte primär Predigten und erbauliche Sonntagsbetrachtungen (im Volmarsteiner Gemeindeblatt), dazu kamen Erlebnisberichte (etwa von Reisen) etc. Seine größeren Veröffentlichungen²⁸ atmen den ihn kennzeichnenden pragmatischen Geist. In seinem Buch „Die sozialen Nothstände auf dem flachen Lande und die innere Mission“ (Leipzig 1889) beschreibt er etwa sehr anschaulich die religiöse und gesellschaftliche Situation der Menschen auf dem Lande und gibt zahlreiche Hinweise für einen erfolgreichen Gemeindeaufbau. Zwei Zitate mögen dies belegen: Arndt hebt die Bedeutung eines Evangelischen Vereinshauses hervor und weist auf die Bildungsinteressen der Arbeiterschaft hin. Dann fährt er fort: „*Auch die Frauen hören wohl diesen Vorträgen zu, bewegen das, was sie gehört, in ihren Herzen, und suchen es in das praktische Leben zu übersetzen. Indem man den Frauen den Besuch der Vorträge ermöglicht, zeigt man Verständnis für die Bedeutung, welche sie für das soziale Leben haben, und sodann erfüllt man damit nur eine Pflicht der Billigkeit.*“ Und Arndt fährt weiter unten fort: „*Wo es auf dem Lande evangelische Vereinshäuser nicht giebt, da werden die Versammlungen der evangelischen Arbeitervereine freilich im Wirtshause abgehalten werden müssen. Nun, die Gefahr ist so groß nicht, da ja in den Statuten sämtlicher Vereine sich der Passus findet, daß bei allen Versammlungen der Genuß von Branntwein unbedingt verboten ist. Zudem geben Arbeiter, Tagelöhner, Handwerker und Knechte an den Sonntagnachmittagen doch einmal aus, um ein Glas Bier zu trinken. Man gönne es ihnen und gebe ihnen in den Vereinen zu den leiblichen Erquickungen auch geistige Nahrung für den inwendigen Menschen.*“²⁹

Diesen praktisch orientierten Geist ließ er auch in die Arbeitervereinsbewegung einfließen. Die von ihm forcierte Gründung der „Verbandsanstalt Evangelischer Arbeitervereine für Rheinland und Westfalen“, eines Invaliden- und Genesungsheimes, im September 1900 in Volmarstein-Grundschöttel macht dies deutlich.³⁰ Auch wenn Arndt für diesen Bau nicht allein verantwortlich war, war die Entscheidung für Volmarstein kein Zufall. Arndt, der bereits ausreichende Erfahrung mit der Realisierung von Bauprojekten hatte, war der ideale Förderer dieser Idee. Dennoch gelang es nicht, dieses ehrgeizige Projekt, welches mit namhaften Mitteln aus der Industrie gefördert worden war, dauerhaft am Leben zu erhalten; Arndt selber trat 1905 aus dem Vorstand aus; das Haus mußte später abgegeben werden.³¹

²⁸ U.a. Die Bibel ein Volksbuch, Leipzig 1894; Die sozialen Nothstände auf dem flachen Lande und die innere Mission, Leipzig 1889.

²⁹ A.a.O., S. 142.

³⁰ Vgl. dazu Festschrift der Verbandsanstalt Evangelischer Arbeitervereine für Rheinland und Westfalen zur Einweihungs-Feier des Invaliden- und Genesungsheims in Volmarstein am 11. September 1900, Hattingen 1900.

³¹ Vgl. dazu Jahresbericht des Genesungsheims der Verband-Anstalt evangelischer Arbeitervereine in Volmarstein a. d. Ruhr für das Jahr 1906, Hagen 1906.

Arndt hatte in den 90er Jahren großen Einfluß innerhalb der Arbeitervereinsbewegung gewonnen. Er fungierte beispielsweise lange Jahre als Schriftführer und stellvertretender Vorsitzender des Gesamtverbandes der Arbeitervereine, eine Position, die ihm Einfluß und Mitsprache sicherte. Daß er freilich auch hier nirgends unangefochten war und seine Posten zeitweise ruhen lassen mußte, lag an seiner unideologischen Art, mit der er viele Themen behandelte.

Zwei Beispiele mögen dies näher belegen. Im Jahr 1894 besuchte Theodor von Wächter,³² der sich als Christ und Sozialdemokrat verstand und aufgrund seiner Anschauungen und seiner Parteizugehörigkeit nicht in den kirchlichen Dienst übernommen worden war, das Ruhrgebiet. Er wohnte u.a. bei den Arndts in Volmarstein,³³ sicherlich auch ein Zeichen für die offene Haltung der Eheleute Arndt. In einer öffentlichen Versammlung in Bochum trat Arndt dann als Diskussionspartner Wächters auf, dort tat er dann die vielfach kritisierten Äußerungen, ein Christ könne auch Sozialdemokrat sein, vielleicht müsse er dies sogar sein. Innerhalb der Kirchenbehörden löste dies durchaus heftige Reaktionen aus, zu weitreichenden Konsequenzen kam es freilich nicht. Arndt wurde von seinen Vorgesetzten ein gutes Zeugnis ausgestellt, seine sozialen Anschauungen jedoch entschieden abgelehnt. Arndt selbst nahm die Äußerung zurück, schon um seine Familie, aber auch seine Volmarsteiner Gründungen zu schützen, auch wenn er in den verschiedenen Schreiben an das Konsistorium deutlich machte, wie sehr ihm das hinter der Aussage stehende Anliegen, die Sorge um das Wohl der arbeitenden Bevölkerung, als Christ wichtig war.³⁴ Daß Arndt innerhalb der kirchlichen Hierarchie trotz seiner immer wieder gerühmten Begabungen nicht weiter kam, überrascht nicht, sahen doch viele in ihm einen aufbrausenden, zu spontanen Reaktionen neigenden Schwärmer.

Die Äußerung war so kein Ausrutscher, sondern vielmehr ein wenn auch vorsichtiger Hinweis auf Arndts unideologische, den Menschen zugewandte Grundanschauung. Dafür spricht auch die Tatsache, daß sich in den nächsten Jahren die Vorwürfe in dieser Richtung wiederholten, beispielsweise 1895, als Arndt feststellte: *„Die Sozialdemokraten mögen uns und wir sie für irregeleitet halten, – meinetwegen, – trotzdem sind wir Kinder desselben Vaters im Himmel und Glieder eines Volkes. Lernen wir doch endlich einander achten, und geben wir uns Mühe, uns gegenseitig zu verstehen. Wie sie wollen, so geht’s nicht; wie andere*

³² Vgl. zur Person Gerd Wilhelm Grauvogel, Theodor von Wächter. Christ und Sozialdemokrat. Ein soziales Gewissen in kirchlichen und gesellschaftlichen Konflikten, Stuttgart 1994.

³³ Vgl. Dietrich Arndt, S. 184.

³⁴ Die entsprechenden Briefwechsel finden sich in Arndts Personalakte (LKABi).

wollen, so geht' s auch nicht, – nun, da suche man einen Weg, damit man sich verständigen kann.“³⁵

Das zweite Beispiel: Deutlicher noch erscheint dies, wenn man sich sein Verhältnis zu Friedrich Naumann anschaut. Naumann, ursprünglich ein Anhänger Adolf Stoeckers, hatte sich im Laufe der 90er Jahre immer stärker zu einer eigenständigen, linksliberalen Persönlichkeit entwickelt. Sowohl Stoeckers Antisemitismus als auch dessen sozialkonservative parteipolitische Orientierung führten Mitte der 90er Jahre zu einem Bruch. Doch es entzweiten sich nicht nur Stoecker und Naumann, es bildeten sich in dieser Zeit zwei Strömungen innerhalb des sozialen Protestantismus heraus. Augenfällig wurde diese Spaltung zunächst dadurch, daß sich der 1890 gegründete Evangelisch-soziale Kongreß, das Diskussionsforum des sozialen Protestantismus, spaltete und es 1896 zur Gründung der sozialkonservativ orientierten Freien Kirchlich-sozialen Konferenz kam. Ihr gehörten auch die meisten der Freunde und Weggefährten Arndts an. Arndt selber freilich besuchte weiterhin die Tagungen des Evangelisch-sozialen Kongresses und zeigte damit seine Verbundenheit zu den liberalen Evangelisch-sozialen. Nur einmal meldete er sich auch auf einer Tagung mit einer für ihn typischen Äußerung zu Wort: 1898 hatte der Frankfurter Pfarrer Martin Rade ein Referat über „Die sittlich-religiöse Gedankenwelt unserer Industriearbeiter“ gehalten. Den eher negativ ausgefallenen, auf Befragungen beruhenden Ergebnissen setzte Arndt in einer humorvollen kurzweiligen Replik seine eigenen Gemeindeerfahrungen gegenüber. Statt Theorie forderte er Praxis („Herunter doch mit den Herren von ihren Kathedern! Ins Volk hinein!“³⁶); pastorales Handeln war sein Ausweg aus der Glaubenskrisen, der Glaubensferne. Arndt blieb so immer auf der Schwelle zwischen rechts und links, seinen eigenen Weg gehend.

Doch zurück zu Naumann. Wie berichtet, verband beide eine lange Freundschaft. Diese war auch offensichtlich enger, als Arndts Biographin, Johanna Arndt, uns glauben lassen wollte. So nahm Arndt (gemeinsam mit seiner Frau) 1896 an der Gründungsversammlung der Naumannschen linksliberalen Partei, des Nationalsozialen Vereins teil,³⁷ auch wenn er sich dann dort nicht weiter engagierte. Parteipolitik war seine Sache nicht, er sah seine Aufgabe an einer anderen Stelle.

Wie sehr Arndt bei allen Sympathien für die sozialkonservativen Protestanten doch auch dem Linksliberalismus nahestand, wird auch in den sehr komplizierten Auseinandersetzungen innerhalb der Arbeitervereinsbewegung in den Jahren 1901 und 1902 deutlich. Es können nur einige Dinge

³⁵ Evangelischer Arbeiterbote 11 (1895), Nr. 66, 21.8.1895, Briefe aus der Schweiz.

³⁶ Die Verhandlungen des neunten Evangelisch-sozialen Kongresses, abgehalten in Berlin am 2. und 3. Juni 1898, Göttingen 1898, S. 145; die Rede Rades a.a.O., S. 66-130.

³⁷ Vgl. das abgedruckte Protokoll bei Kouri, S. 215 ff.

angedeutet werden, um Arndts Position, die hier im Vordergrund interessiert, näher beleuchten zu können. Im Kern ging es um die Frage, wie politisch die Arbeitervereine sein, wie weit sie sich in aktuelle politische, insbesondere die Sozialpolitik betreffende Diskussionen einschalten dürften. Entzündet hatte sich diese Frage an dem Problem, welche der verschiedenen Gewerkschaftsbewegungen von den Vereinen unterstützt werden sollte. Während viele einen engen Anschluß an die christlichen Gewerkschaften forderten, wollte Naumann, der eine einheitliche, alle Richtungen umfassende Gewerkschaftsbewegung anstrebte, diese Frage grundsätzlich offenhalten. Über diese Frage spaltete sich die Arbeitervereinsbewegung, die wirtschaftsfriedliche, sogenannte Bochumer Richtung bildete den Evangelischen Arbeiterbund, der aber in den nächsten Jahren keinen wirklich durchschlagenden Erfolg verzeichnen konnte.³⁸ Um den weiteren Zusammenhalt des Gesamtverbandes der Arbeitervereine zu sichern, traten die herausragenden Flügelpersönlichkeiten Naumann und Stoecker aus dem Vorstand aus. Arndt gehörte zu den wenigen Vertretern, die Naumann in dieser Situation unterstützten. Er hatte auf der entscheidenden Sitzung seine persönliche Sympathie für Naumann deutlich gemacht, sah aber um der Sache willen keinen andern Ausweg. In einem privaten Schreiben im April 1902 an Naumann erklärte er seine Haltung, die seine Motivation hinlänglich deutlich macht:

„Ich bin einstweilen anderweitig so sehr engagiert, u. bin augenblicklich dabei, die Vorbereitungen zu dem Bau eines Krüppelheimes zu treffen. ... Ihre rastlose Thätigkeit verfolge ich mit dem lebendigsten Interesse. Diesselbe hilft zur Klärung, und ich hoffe es noch zu erleben daß man sie ganz verstehen wird. Glaube ich auch nicht, daß allein in Ihrem Programm das Heil liegt, so können wir doch Vieles davon gebrauchen. Für mich ist Politik ein wenig sympathisches Gebiet, mir liegt die Arbeit der Inneren Mission näher. Immerhin freue ich mich, daß wir solche Bahnbrecher wie Sie haben, und bin stolz darauf, Sie meinen Freund zu nennen.“³⁹

Als vorläufiges Fazit kann festgehalten werden: Arndt läßt sich innerhalb des sozialen Protestantismus, der in mehrere Lager unterteilt war, nur schwer einordnen. Der auf die Tat ausgerichtete, realitätsnahe Volmarsteiner Landpfarrer war von einer Offenheit und gewissen Liberalität geprägt, die eher selten war. Daß Arndt nicht so hervortrat wie andere, dürfte an seiner Persönlichkeit gelegen haben. Er war kein theoretischer Kopf, kein wissenschaftlicher Theologe, er war „mit Leib und Seele“ Gemeindepfarrer, ausgestattet mit einer einfühlsamen Frömmigkeit. Hier war wohl, wenn die Berichte, die wir haben, zutreffen, der Beruf eine Berufung. Dazu kommt

³⁸ Vgl. dazu Hofmann, S. 122.

³⁹ Abdruck des Briefes a.a.O., S. 241 f.

ein Zweites. Arndt hatte mindestens seit den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts etwas zu verlieren. Dies ist nicht so sehr finanziell gemeint, sondern ideell. Zu denken ist an die Anstaltsgründungen, die ihren Anfang 1882 genommen hatten. Mit Rücksicht auf die zahlreichen Spender, die dieses Werk erst ermöglichten, und mit Blick auf die ihm anvertrauten Insassen mußte er sich seine öffentliche Wirksamkeit genau überlegen.⁴⁰

III. Franz Arndt und die Volmarsteiner Anstalten

Die Entwicklung der Anstalten von der Eröffnung des Altersheims „Bethanien“ 1882 bis zum äußeren Abschluß seiner Anstaltsgründung mit der Einweihung des Johanna-Helenen-Heims am 2.8.1904 ist schon vielfach erzählt worden, die steinernen Zeugnisse finden sich noch überall auf dem heutigen Gelände der Evangelischen Stiftung Volmarstein.⁴¹ Einige Aspekte sollen nur hervorgehoben werden.

Arndt war ein begabter und engagierter Bauherr, Volmarstein und die verschiedenen Anstaltsgebäude dürften eine ständige Baustelle gewesen sein. Die zahllosen Erweiterungsbauten (allein das Altenheim „Bethanien“ erlebte zu Arndts Lebzeiten zehn Anbauten und eine Vergrößerung von 15 Plätzen auf über 100) sprechen dafür. Freilich spricht diese Entwicklung auch für die gewaltigen wirtschaftlichen Veränderungen in der Phase der Hochindustrialisierung des Kaiserreichs. Diese machten auch vor dem kleinen „Bergdorf“ Volmarstein und seiner mittelständischen Industrie nicht halt, wie wir etwa an dem Wachstum der Zahl der Gemeindemitglieder se-

⁴⁰ Ein Indiz für die Tatsache, daß sich mit dem Beginn und dem Wachstum seiner Anstaltsgründungen auch sein Verhältnis zur kirchlichen Obrigkeit änderte und er dieser Arbeit die anderen Themenfelder deutlich unterordnete, kann auch in der Tatsache gesehen werden, daß sich in Arndts durchaus stattlicher Personalakte – die Konflikte in den 1890er Jahren hatten einen umfangreichen Schriftwechsel nach sich gezogen – für die Phase der Ausgestaltung der Volmarsteiner Anstalten bis zu Arndts Tod keinerlei Hinweise auf Unstimmigkeiten zwischen Arndt und den Kirchenbehörden mehr finden lassen.

⁴¹ Vgl. dazu Hans Victor, Geschichte der Krüppelanstalten „Johanna-Helenen-Heim“ Volmarstein (Pfarrer Arndt'sche Stiftung), in: Uralte Freiheit Volmarstein. Gedenkbuch aus Anlaß der 600jährigen Zugehörigkeit der Herrschaft Volmarstein zur Grafschaft Mark am 25. Juli 1924, Volmarstein 1924, S. 216-234; 25 Jahre christlicher Liebestätigkeit in der Krüppelfürsorge. Geschichte der Krüppelanstalten „Johanna-Helenen-Heim“ (Pfarrer Arndt'sche Stiftung), o.O. o.J. (eine von Anstaltsleiter Hans Victor verfaßte Chronik). Auf diesen Darstellungen beruhen in der Regel alle neueren Überblicke. Sie liegen auch der hier vorgelegten Skizze zugrunde, wobei weitere wichtige Informationen aus den vollständig vorhandenen Jahresberichten des „Johanna-Helenen-Heims“ und den leider nicht mehr ganz vollständig überlieferten Vorstandsprotokollen entnommen werden konnten, vgl. das Archiv der Evangelischen Stiftung Volmarstein.

hen können. Obwohl die Gemeinde Volmarstein einige Gebiete, etwa an das benachbarte Vorhalle, verlor, stieg die Seelenzahl von 3 400 (1876) auf 5 000 (1914).⁴²

Arndt hatte bei seiner Gemeindetätigkeit immer das Ziel einer Verbesserung der konkreten Lebensbedingungen für die Menschen im Blick. So beschränkte er seine Arbeit auch nicht auf Seelsorge, Gottesdienst und Gemeindeaufbau, sondern kümmerte sich intensiv um die sozialen Belange der Gemeindeglieder. Er begann seine Gründungs- und Bauoffensive bereits wenige Jahre nach der Aufnahme seines Dienstes mit der Eröffnung der Rektoratsschule 1878, die dann viele Jahre lang in Volmarstein bestand.⁴³ Hier hatte er seine Erfahrungen aus seiner Studienzeit und seiner Lehrtätigkeit in Werdohl wieder aufgenommen.⁴⁴ Gleichzeitig übernahm er quasi als Unternehmer das Finanzierungsrisiko. Er streckte das Geld vor, die Refinanzierung erfolgte dann durch Schulgeld. Dieser Wagemut sollte ein wichtiges Charakteristikum für die weiteren Gründungen werden.⁴⁵

Nur ein Jahr nach der Eröffnung der Rektoratsschule erschien 1879 ein Aufruf zur Gründung eines „Kranken- resp. Altersversorgungshauses“ in Volmarstein.⁴⁶ Arndt schlug zur Finanzierung eine Pfennigsammlung vor (später ein häufiger eingesetztes Mittel); es dauerte dann noch gut drei Jahre, bis das Haus „Bethanien“ am 7. August 1882 durch Friedrich von Bodelschwingh eingeweiht werden konnte. Arndt war „*nicht bloß Hausgeistlicher*,

⁴² Kreissynodalprotokolle Hagen 1876 und 1914.

⁴³ Vgl. dazu Johanna Arndt, S. 69 ff.

⁴⁴ Noch vor Aufnahme seiner Tätigkeit in Volmarstein hatte Arndt 1875 in Kyritz/Prignitz an einem Schullehrer-Seminarkurs teilgenommen, ein Indiz für sein ausgeprägtes pädagogisches Interesse, vgl. dazu Personalakte Arndt.

⁴⁵ Die Frage der Finanzierung seiner Volmarsteiner Gründungen wäre ein eigenes Thema, welches hier nicht behandelt werden kann. Arndt hatte viele seiner Unternehmungen auf eigenen Namen begonnen, so war er auch der formale Eigentümer. Beispielsweise war das Frauenheim im Grundbuch auf seinen Namen eingetragen (Archiv der Evangelischen Stiftung Volmarstein). Erst nach und nach fielen dann die Grundstücke und die Gebäude an die Anstalten. Arndt besorgte sich das Eigenkapital für die teuren Bauten über Spenden, die restliche Summe wurde dann über Kredite und Zuschüsse finanziert. Noch bevor die Schulden abgetragen waren, machte sich Arndt dann an Neubauten und Anbauten bzw. kaufte weitere Grundstücke dazu. So stieg insbesondere nach der Jahrhundertwende die Schuldenlast der Anstalten kontinuierlich an, parallel dazu nahm aber auch der Wert des Besitzes zu. Nach den in den Jahresberichten veröffentlichten knappen Bilanzen waren die verschiedenen Häuser der Anstalten zur Deckung der Unkosten zwingend auf Spenden und Zuschüsse angewiesen, da eine Finanzierung durch die Pflegegelder und andere Einnahmen (u.a. Werkstätten) nie ausreichte. Dennoch gelang wohl immer ein (knapper) Ausgleich der Bilanz. Vgl. zu diesem Komplex das Material im Archiv der Evangelischen Stiftung Volmarstein.

⁴⁶ Vgl. den Text des Aufrufs in: Festschrift zur Feier des 50jährigen Bestehens des Alters- und Feierabendhauses „Bethanien“ in Grundschötel bei Volmarstein 1882–1932, o.O., o.J., S. 7.

sondern auch Besitzer des Hauses.“⁴⁷ Erst viel später fiel der Besitz an die Anstalten.

Die Eröffnung durch Friedrich von Bodelschwingh, der seit den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts die Betheler Anstalten ausbaute, war kein Zufall, sie entsprach einer wechselseitigen Wertschätzung, die diese beiden prägenden Männer der westfälischen Diakonie verband. Wenn auch der charismatische Bodelschwingh eine ungleich größere öffentliche Wirkung entfalten konnte und die Betheler Anstalten damals wie heute nahezu der Inbegriff des Liebeswerkes der Inneren Mission sind, ergänzten sich beide vorzüglich, nicht zuletzt, weil sie in unterschiedlichen Arbeitsbereichen tätig waren. Bodelschwingh unterstützte Arndt nicht nur ideell, die Entsendung von Betheler Schwestern war für die verschiedenen Gründungen von großer Bedeutung, auch wenn sich dann gerade bei den Krüppelanstalten das Problem stellte, daß die Diakonissen aus Bethel auf die Arbeit mit Körperbehinderten nicht vorbereitet waren.⁴⁸

Im Jahr 1887 kam es zur nächsten Gründung: Das „Frauenheim“, ein Haus für Frauen der „besseren Stände“, die dort ihren Lebensabend verbringen konnten. Auch dieses Haus entwickelte sich in den nächsten Jahren weiter, wenn auch nicht so stark wie die anderen Unternehmungen.

In den 90er Jahren konzentrierte Arndt seine Bautätigkeit dann auf die Gemeinde: Er errichtete auf eigene Rechnung ein Vereinshaus, in dem nicht nur die Veranstaltungen des Arbeitervereins abgehalten wurden, sondern auch Gemeindeveranstaltungen; im gleichen Gebäude wurde eine Kleinkinderschule eingerichtet. Diese Gebäude fiel 1904 an die Kirchengemeinde Volmarstein.⁴⁹

Dazu kamen die Gründung der großen Verbandsanstalt der Arbeitervereine in Grundschöttel und 1898 die Gründung einer Baugenossenschaft (Spar- und Bauverein), die in den nächsten Jahren zahlreiche „Arbeiterhäuser“ baute und an der Arndt sich auch finanziell beteiligte.⁵⁰ Auch hier zeigt

⁴⁷ Verhandlungen der Kreis-Synode Hagen in ihrer Versammlung vom 22. November 1883, Schwelm 1883, S. 8.

⁴⁸ Die Rekrutierung von Pflegerinnen und Pflegern (später kamen viele aus Witten bzw. aus dem seit 1920 in Volmarstein ansässigen Martineum) wäre ein eigenes Thema, es sprengt hier den Rahmen.

⁴⁹ Vgl. die Hinweise im 22. Jahresbericht über das evangelische Pflege- und Feierabendhaus „Bethanien“ in Volmarstein für die Zeit vom 1. Januar bis zum 31. Dezember 1903; zu den bestehenden Vereinen vgl. z.B. die Aufstellung in Verhandlungen der Kreissynode Hagen in ihrer Versammlung am 18. Mai 1905, S. 9.

⁵⁰ Vgl. dazu Johanna Arndt, S. 157ff, das Interesse für den Wohnungsbau und die Bekämpfung der Wohnungsnot wird auch deutlich in einem Antrag des Presbyteriums der Gemeinde Volmarstein. Es hatte vorgeschlagen, daß die Kirchengemeinden „möglichst viel Land ankaufen „um solches gegebenen Falles an Baugesellschaften oder auch einzelne Arbeiter zum Selbstkostenpreise oder doch nur mit geringem Aufschlag zum Bau von Arbeiterwohnungen wieder zu verkaufen“. Dies wurde von der Synode

Arndt, der dabei in die Fußstapfen Viktor Aimeé Hubers trat, seinen Sinn für praktische Arbeit; eine Betrachtung wäre auch dieses Projekt wert.

Erst nach der Jahrhundertwende machte er sich dann an die Gründung des Krüppelheims; dies sollte Schluß- und Höhepunkt seiner Anstaltsgründungen werden. Die Gründe dafür, warum sich Arndt gerade zur Errichtung eines Krüppelheims entschloß, dürften zunächst darin gelegen haben, daß er durch eine persönliche Betroffenheit sensibilisiert war. Seine älteste Tochter Margarete war selbst körperbehindert. Arndt wußte um die Probleme der Betroffenen und ihrer Familien.

Zugleich suchte er sich ein Arbeitsfeld aus, das, wie ein „Leitfaden der Inneren Mission“ 1914 formulierte, „zu den jüngsten Veranstaltungen der tätigen Liebe“⁵¹ gehörte.

Theodor Schäfer, Vorsteher der Diakonissen-Anstalt zu Altona und Förderer der Krüppelfürsorge auf evangelischer Seite, hat 1909 die Entstehung der sogenannten „Krüppelfürsorge“ folgendermaßen begründet:

„... wenn das brennende Herz irgendwo einem Krüppel, namentlich einem verkrüppelten Kinde begegnet, dann ruht es nicht, bis es demselben nach Kräften gehend und nach Möglichkeit für dasselbe gesorgt hat. So hatte der alte lutherische Pastor Knudsen in Kopenhagen, der frühere Missionar in Ostindien, da er bereits Emeritus war, ein brennendes Herz. Als er 1872 auf einer Straße Kopenhagens ein kleines verkrüppeltes Mädchen sah, das sich mühsam mit einer sehr schlechten und gebrechlichen Krücke, die jeden Augenblick unter ihm zusammenbrechen drohte, vorwärts schleppte, da machte ihm sein brennendes Herz so zu schaffen, daß er nicht ruhte, bis er dem Kind geholfen hatte, den Verein für Verkrüppelte gründete und damit den Grund für die ganze moderne Krüppelfürsorge legte.“⁵²

Wenn auch ein gewisser Grad der Selbststilisierung zu spüren ist, so bleibt doch unverkennbar die große Bedeutung, die Schäfer der Inneren Mission zuschreibt.

Tatsächlich waren es in der Regel die konfessionellen evangelischen Vereine, die sich als erste der Körperbehinderten annahmen.⁵³ Eine Vorreiterrolle spielte dabei das Oberlinhaus in Nowawes bei Potsdam unter dem

abgelehnt, vgl. Verhandlungen der Kreissynode Hagen in ihrer Versammlung am 18. Mai 1905, S. 11; vgl. dazu auch a.a.O., 19. September 1910, S. 6 f, mit einer ausführlichen Replik des Superintendenten.

⁵¹ Theodor Schäfer, Leitfaden der Inneren Mission, Hamburg 1914, S. 331. Eine instruktive Übersicht über dieses Thema, freilich ohne expliziten Bezug auf Volmarstein, findet sich neuerdings bei Klaus-Dieter Thomann, Die konfessionelle Körperbehindertenfürsorge, in: Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848–1998, hg. Von Ursula Röper und Carola Jüllig, Berlin 1998, S. 162–173.

⁵² Zitiert nach Klaus-Dieter Thomann, Das behinderte Kind. „Krüppelfürsorge“ und Orthopädie in Deutschland 1886–1920, (Forschungen zur neueren Medizin- und Biologiegeschichte 5), Stuttgart 1995, S. 15 f.

⁵³ Vgl. dazu sehr ausführlich a.a.O., S. 43 ff.

Leiter Pastor Theodor Hoppe, wo ab 1886 eine intensive Arbeit mit körperbehinderten Kindern geleistet wurde.⁵⁴ Zu erwähnen wäre hier auch noch der schon genannte Theodor Schäfer, der beispielsweise ab 1899 ein „Jahrbuch der Krüppelfürsorge“ herausgab.

Der Begriff des „Krüppels“, heute vielfach als Schimpfwort und abwertend gemeint, war auch in der damaligen Zeit keine wertfreie Bezeichnung. Er bedarf insofern einer näheren Bestimmung. In einer vor wenigen Jahren erschienenen Studie über die Geschichte der Orthopädie in Deutschland wird auch die Herkunft des Begriffs „Krüppel“ im zeitgenössischen Diskurs des Kaiserreichs untersucht: *„Obwohl das Wort Krüppel von den führenden Orthopäden gemieden und umgangssprachlich überwiegend als Schimpfwort benutzt wurde, fand es Eingang in die sozialpolitische und medizinische Fachsprache. Dabei handelte es sich weder um Zufall noch um die unüberlegte Wahl eines falschen Wortes. Die Diskriminierung der Behinderten wurde bewusst in Kauf genommen, um die Öffentlichkeit zu mobilisieren. Die Bezeichnung ‚Krüppel‘ wurde zu einem sozialpolitischen Kampfbegriff.“*⁵⁵ Dieser Kampfbegriff wurde insbesondere von den genannten Vertretern der Inneren Mission erfolgreich in die öffentliche Diskussion eingeführt. Dieser Diskussionszusammenhang muß gesehen werden, wenn man die Volmarsteiner Gründung einordnen will.

Als Arndt 1902 mit seiner Idee an die Öffentlichkeit trat, begab er sich also nicht auf ein völlig neues Feld, vielmehr schloß er sich einer seit längerem bestehenden Bewegung an. So gab es bereits allein ein gutes Dutzend evangelischer Krüppelheime.⁵⁶ Den letzten Anstoß zur Gründung des Volmarsteiner Krüppelheimes, eine Idee die er ein „*halbes Menschenalter*“ hatte,⁵⁷ erhielt er bei einem Besuch der evangelischen Heilanstalt für Verkrüppelte „Bethesda“ in Bad Kreuznach. Anregungen holte er sich auch bei dem katholischen Rektor Sommer, der im gleichen Jahr in Bigge (Sauerland) die Josephsgesellschaft zur Pflege der Verkrüppelten gegründet hatte. Konzeption und Organisation des Heimes entsprachen aber weitgehend dem Potsdamer Vorbild Theodor Hoppes.

Hier sollen nun nicht die einzelnen Gründungsschritte und die Entwicklung der Anstalten bis zu Arndts Tod im Juli 1917 nachgezeichnet wer-

⁵⁴ Vgl. dazu u.a. Theodor Hoppe, Die Krüppelpflegeanstalten des Oberlinhauses in Nowawes bei Potsdam, in: ders. (Hg.), Deutsche Krüppelheime, Halle 1914, S. 18-31.

⁵⁵ Thomann, S. 66.

⁵⁶ Eine illustrierende Übersicht findet man bei Hoppe (Hg.), Deutsche Krüppelheime, Halle 1914; eine Übersicht bietet auch die Statistik der Krüppelfürsorge im Deutschen Reich im Januar 1907, in: Jahrbuch der Krüppelfürsorge 8 (1906), S. 28-59; zur evangelischen Krüppelfürsorge vgl. auch Friedrich Mahling, Die Innere Mission, Bd. 1, Gütersloh 1937, S. 650-655.

⁵⁷ So Arndt z.B. anlässlich der Eröffnung des Heimes am 2. August 1904, zitiert nach dem Bericht in der Hagener Zeitung v. 3.8.1904.

den.⁵⁸ Hervorgehoben werden sollen nur einige Aspekte, in denen charakteristische Züge Arndts und der Volmarsteiner Anstalten zum Ausdruck kommen.

Im Juni 1902 tritt Arndt nach längerer Vorbereitung mit einem Aufruf an die Öffentlichkeit, in dem er um Unterstützung für die „*Errichtung eines Heims für Krüppel aller Art und jedes Bekenntnisses hier in Volmarstein*“ bittet. Wie begründet nun Arndt diesen Plan? Er geht von einem „*dringenden Bedürfnis*“ aus, auch in Westfalen, wo „*noch keine größere derartige Anstalt besteht*“, ein Krüppelheim zu gründen. Arndt macht sich dabei eine Argumentation zu eigen, die auch schon bei der Gründung anderer Heime anzutreffen war. Er spricht von ca. 500.000 Krüppeln in ganz Deutschland und 30.000 bis 35.000 in Westfalen, Zahlen, die auf sehr groben Schätzungen beruhten, die aber das dringende Anliegen unterstreichen sollten. Tatsächlich kam man in genaueren Zählungen zu niedrigeren Zahlen von ca. 365.000 Körperbehinderten in Deutschland und 22.500 in Westfalen.⁵⁹ Das Zahlenargument ergänzt Arndt dann, auch dies im Konsens mit früheren konfessionellen Gründungen, mit einer nationalökonomischen Argumentation in zweifacher Richtung: „*Solche Kinder (die aufgrund ihrer Behinderung keine Schule besuchen konnten, N.F.) fallen nicht selten schon früh der Armenpflege zur Last und betteln sich später auf Krücken oder Stelzfüßen, womöglich mit einer Drehorgel, ihr Brot zusammen. ... Ein großer Bruchteil dieser Elenden kann aber wieder ein nützliches Glied der menschlichen Gesellschaft werden, wenn rechtzeitig und systematisch geholfen wird.*“ Arndt liegt hier ganz auf der Linie des Orthopäden Conrad Biesalski, eines Vorreiters der medizinischen Krüppelfürsorge in Deutschland.⁶⁰ Biesalski hatte, wie viele andere auch, als Ziel, es „*soll aus einem Almosenempfänger ein Steuerzahler werden.*“⁶¹ Für Arndt ist klar: „*Mithin dürfte die Anlage von Krüppelheimen nicht nur vom christlichen und humanitären, sondern auch vom sozialen und kaufmännischen Standpunkt geboten sein.*“ Interessanterweise ist dies einer der wenigen Hinweise auf eine christliche Begründung für ein solches Heim im Gründungsaufwurf, der ansonsten sehr utilitaristisch argumentiert. Auch in den anderen zielgerichteten Spendenaufrufen (etwa an die Lehrerschaft

⁵⁸ Vgl. dazu die in Anm. 41 genannten Literatur. Interessante Einblicke liefert auch der offizielle Schriftverkehr mit den Behörden, vgl. Staatsarchiv Münster, Regierung Arnsberg, 13451 (Errichtung eines Krüppelheimes in Volmarstein). Mit den dort verwahren Akten kann die Bauentwicklung der Anstalten nachvollzogen werden.

⁵⁹ Vgl. dazu Thomann S. 71ff; S. 86 eine zusammenfassende Tabelle der Zahlen; eine zeitgenössische Tabelle findet sich in: Jahrbuch der Krüppelfürsorge 4 (1904), S. 68 f. Statistik der Verkrüppelten in der Provinz Westfalen.

⁶⁰ Vgl. zur Person Thomann, S. 121 ff.

⁶¹ Conrad Biesalski, Was ist ein Krüppel?, in: Zeitschrift für Krüppelfürsorge 1 (1908), S. 11-17, Zitat S. 12. Vgl. dazu auch Manfred Schmeichel, Geschichtliche Determinanten für heutige Ansätze, in: Ursula Haupt/Gerd W. Jansen (Hgg.), Pädagogik der Körperbehinderten (Handbuch der Sonderpädagogik, 8), Berlin 1983, S. 3-14, hier S. 8.

oder an die christlichen Frauen) findet sich in erster Linie eine pragmatische, weniger eine theologisch-christliche Begründung. In diesen Aufrufen findet sich nur eine religiöse, insbesondere konfessionelle Argumentation: „Ich brauche wohl kaum noch darauf hinzuweisen, daß unser Haus bei voller Wahrung seines evangelischen Charakters doch Krüppel jedes Glaubensbekenntnisses mit derselben weitherzigen Liebe aufnehmen, pflegen, unterrichten und ausbilden wird.“ Die konfessionelle Offenheit, die bei den Behörden auf eine wohlwollende Resonanz stieß und wohl auch als unabdingbar angesehen wurde, war ein konstitutives Element der Anstalten. Für Arndt selber kann hier ein gewisser Spagat konstatiert werden: Auf der einen Seite arbeitete er in den Evangelischen Arbeitervereinen mit, die konfessionelle Kampforganisationen gegen den Katholizismus waren, eine Position, die er in einigen Veröffentlichungen unterstützte,⁶² auf der anderen Seite sah er die pragmatische und tatsächliche Notwendigkeit, ein solch großes Unternehmen wie ein Krüppelheim frei von konfessioneller Polemik zu führen.⁶³ Der evangelische Charakter sollte dann erreicht werden durch ein evangelisches Personal und ein entsprechendes Heimleben.⁶⁴ Und hier schließt sich dann auch wieder der Kreis, sollte doch von diesem im rechten Sinne evangelischen Heimleben ein missionarischer Impuls ausgehen.

Arndt konnte also in vielerlei Hinsicht auf eine reiche Erfahrung bei der Gründung von Krüppelheimen zurückgreifen. Das Johanna-Helene-Heim war so, um den damaligen Terminus zu benutzen, ein „Vollkrüppelheim“.⁶⁵

Hören wir wieder Arndt in seinem Gründungsaufwurf: „Das hier zu erbauende Krüppelheim, das allen Ansprüchen genügen und sich die bisher gemachten Erfahrungen zu Nutze machen will, soll enthalten: erstens eine orthopädische Klinik, in der namentlich die Kinder mit ihren verhältnismäßig noch biegsamen Körpern entweder völlige Heilung oder wenigstens Linderung ihrer Leiden empfangen; zweitens eine Schule, drittens Werkstätten aller Art und endlich ein trautes Heim für alte und junge arbeitsunfähige Krüppel. Unbedingt festzuhalten ist der Grundsatz, daß wer noch arbeiten kann, es auch soll, um sein selbstverdientes Brot zu essen.“ So weit Arndt. Die vier Elemente Klinik, Schule, Werkstätten und Heim bestimmten dann auch die Arbeit im

⁶² Vgl. z.B. Die Bibel als Volksbuch, S. 57; ein deutliches Indiz ist auch ein Protest des Presbyteriums Volmarstein gegen eine angeblich vorgesehene Abschwächung des Jesuitengesetzes, vgl. Verhandlungen der Kreis-Synode Hagen in ihrer Versammlung am 15. Oktober 1903 zu Hagen, S. 5.

⁶³ Die meisten evangelischen Krüppelheime wurden in diesem Geist geführt.

⁶⁴ Besonderen Wert legte man auch darauf, daß nur Evangelische im Vorstand mitarbeiteten; dies sei „nicht statuarisch, aber doch protokollarisch festgelegt“; vgl. Verhandlungen der Kreis-Synode Hagen in ihrer Versammlung am 6. Oktober 1904 zu Hagen, S. 7.

⁶⁵ Vgl. dazu Thomann, S. 89ff; die Konzepte waren vielfach auf der seit 1901 bestehenden „Konferenz der deutschen Anstalten für Krüppelpflege“ (Hoppe, Schäfer) diskutiert worden.

Johanna-Helene-Heim. In den nächsten Jahren erlebte das Konzept dann noch eine Ausgestaltung, etwa durch den Bau des Hermann-Luisen-Hauses 1911 (Werkstätten) oder aber durch die Einstellung eines eigenen Anstaltsarztes im Jahr 1909 (Dr. Gau). Die Klinik erhielt erst Ende der 20er Jahre ein eigenes Gebäude. Auf die damit auftretenden Fragen nach den Spannungen und Interessengegensätzen innerhalb der Anstalten, die durch die Differenzierung und Professionalisierung der Arbeit einsetzt, kann hier nicht weiter eingegangen werden.⁶⁶ Festgehalten werden soll nur, daß die Persönlichkeit Arndts in den ersten Jahren nach der Anstaltsgründung alle widerstreitenden Interessen zusammenhielt.

Wie oben bereits gezeigt, war Arndt ein wagemutiger Unternehmer. Er scheute auch eigene Risiken nicht, um seine Gründungen zu realisieren.

Arndt war, dies wird auch immer wieder beschrieben, zudem ein begnadeter Spendensammler, dem es immer wieder gelang, die entsprechenden Mittel zu erhalten. Eine kleine Sammlung von Zitaten aus der Literatur, insbesondere aus dem Buch von Johanna Arndt über ihren Mann, mag dies belegen: Er war ein „Bettelpastor“; oder: „Wenn Arndt die Notwendigkeit einer Sache erkannt hatte, dann machte ihm die Geldfrage keine große Sorgen mehr.“ Arndt selber bezeichnete sich einmal scherzhaft als Nachkomme der „Volmarsteiner Raubritter“ mit dem entscheidenden Unterschied, daß ihm persönlich nie etwas zugute gekommen sei.⁶⁷ Es ist schon beachtlich, wie die Volmarsteiner Projekte realisiert wurden. Vielfach begann Arndt zunächst auf eigene Rechnung oder für die Kirchengemeinde Land zu kaufen, nie wartete er, bis ein Projekt ganz finanziert war, bevor er begann. Freilich stand er auch selten allein. Der angebliche oder tatsächliche Feind der Arbeitgeber verfügte über sehr gute Kontakte zu Unternehmern und zu staatlichen Stellen. Das Johanna-Helene-Heim wäre ohne diese Unterstützung nie realisiert worden. In dem Hagener Landrat Hartmann fand Arndt einen Freund und Mitstreiter, der als langjähriger Vorsitzender des Vorstandes des Johanna-Helene-Heimes die notwendigen Kontakte herstellte, die Spendensammlungen unterstützte und den Kontakt zu den staatlichen Behörden förderte.

Franz Arndt war nie hauptamtlicher Leiter der Anstalten, auch wenn er einige Zeit überlegt hatte, sein Gemeindepfarramt aufzugeben und die Lei-

⁶⁶ Bereits in den ersten Jahren nach der Einstellung von Dr. Gau und der Einstellung eines eigenständigen Anstaltsleiters wurden im Vorstand die möglichen Konfliktfelder zwischen den einzelnen Arbeitsbereichen, dem Vorstand und der beherrschenden Figur Arndts gesehen. Vgl. dazu exemplarisch Protokoll der Vorstandssitzung vom 18. März 1912: Anlässlich der Einstellung des Anstaltsleiters Pfarrer Eibach (s. dazu Anm. 68) wird beschlossen, daß aus der Dienstanweisung „keine Differenzen bezüglich der Anstellung und Beschäftigung des Herrn Dr. Gau“ entstehen dürften.

⁶⁷ So Arndt anlässlich der Eröffnung des Johanna-Helene-Heimes am 2. August 1904, nach einem Bericht der Hagener Zeitung v. 2.8.1904. Die Zitate von Johanna Arndt finden sich auf den Seiten 88 und 121.

tung selbst zu übernehmen. In den ersten Jahren, nachdem die Anstalten zunächst von Arndt und einem Rendanten nebenamtlich betreut worden waren, gab es ab 1906 drei verschiedene Anstaltsleiter (Pfr. Brinkmann, den Orientalisten Dr. Heider und Pfr. Eibach), die jedoch alle Schwierigkeiten hatten, eine eigene Rolle gegenüber dem Vorstand und hier besonders dem auf dem Gelände ebenfalls residierenden Arndt und nach 1909 gegenüber dem Anstaltsarzt, dessen Einfluß stetig stieg, durchzusetzen.⁶⁸ Aus den vorhandenen Vorstandsprotokollen geht aber auch hervor, daß es zwischen Arndt und den einzelnen Anstaltsleitern immer wieder zu Konflikten gekommen ist. Erst der noch von Arndt designierte Pastor Hans Vietor brachte dann ab Herbst 1917 die notwendige Kontinuität in die Anstaltsleitung hinein. Nach dem eher charismatischen Arndt setzte Hans Vietor wichtige inhaltliche und bauliche Akzente in der inneren Ausgestaltung der Anstalten.⁶⁹ Anders als Arndt, der sich ganz auf Volmarstein konzentriert hatte und der sich nicht in dem Netzwerk der Krüppelfürsorge der Inneren Mission engagierte, trat Vietor auch überregional hervor.

IV. Zusammenfassung

Um die Persönlichkeit und Lebensleistung von Franz Arndt, der in dieser Darstellung als fromme, weitherzige Persönlichkeit beschrieben worden ist, deutlicher zu profilieren, soll abschließend der Versuch unternommen werden, Friedrich von Bodelschwingh d. Ä. (1831–1910) und Franz Arndt miteinander zu vergleichen, sicherlich zwei zentrale Gestalten der westfälischen Diakonie.⁷⁰

⁶⁸ Vgl. dazu das sehr aussagekräftige Material im Archiv der Evangelischen Stiftung Volmarstein: Der Anstaltsleiter war nach der Dienstanweisung, die sich am Vorbild des Oberlinhauses Nowawes orientierte, primär „Seelsorger der Anstalt“ sowie für den Unterricht zuständig. Bei der Personalauswahl und in wirtschaftlichen Fragen unterstand der Leiter aber einer strengen Aufsicht durch den Vorstand. Dagegen war die Rolle des Anstaltsarztes deutlich herausgehoben. Die drei ersten Anstaltsleiter, die z.T. schon in vielen Positionen tätig gewesen waren (Friedrich Brinkmann, vgl. Bauks Nr. 763) oder noch am Beginn ihrer Karriere standen (Franz Eibach, vgl. Bauks Nr. 1445; über Dr. Heider, der eine wissenschaftliche Laufbahn anstrebte, liegen keine weiteren Informationen vor), haben diese Konstruktion alle nicht zu ihren Gunsten verändern können. Der Vorstand selber suchte in den ersten Jahren ganz bewußt pensionierte Pfarrer oder Lehrer, wohl auch um die Position des Anstaltsleiters nicht zu sehr aufzuwerten.

⁶⁹ Vgl. zur Person Rudolf Lotze, Pastor Hans Vietor. Leiter der Orthopädischen Anstalten Volmarstein 1917–1956. Versuch einer Würdigung. Volmarstein o.J. (1994).

⁷⁰ In einem Nachruf auf Arndt aus der Wetterischen Zeitung vom 22. Juli 1917 wird Arndt als ein „Nachfolger Bodelschwinghs“ bezeichnet. Ansonsten zeichnet sich dieser Nachruf durch seine nationalistischen, kriegslüsternten Töne aus, die Arndt instrumentalisierten.

Vergleiche sind immer unvollkommen, und so ist auch dieser nicht unproblematisch, nicht zuletzt, was die Größe der Anstalten, die Voraussetzungen und die Arbeitsfelder angeht.

Bethel, im Kern ein Heim für Epilepsiekranke und ein Diakonissenmutterhaus, das schon vor der Berufung Friedrich von Bodelschwings 1872 bestand, entwickelte sich gerade unter Bodelschwings Leitung, der ein begabter Kaufmann und genialer Spendensammler war, stürmisch. Die pure Größe allein war beachtlich. Bodelschwing war freilich als Anstaltsleiter auch anders gefordert als der Gemeindepfarrer Arndt. Dazu kam, daß er als Sohn eines preußischen Ministers über enge Kontakte zum Hohenzollernhof verfügte.

Bethel war geprägt von einer besonderen „Sterbensfrömmigkeit“, Bethel sollte der Ort sein für ein seliges, gottesfürchtiges, gutes Sterben. Diese „Bethel-Frömmigkeit“ dürfte ihren Ursprung haben in den persönlichen Erfahrungen Friedrich von Bodelschwings, der als junger Pfarrer erleben mußte, wie in nur 14 Tagen alle seine vier Kinder an Keuchhusten und Lungenentzündung starben.⁷¹ Beim Ausbau der Anstalten für Epilepsiekranke, die damals praktisch keine Heilungschancen hatten, war ihm die Sterbebegleitung, die Sammlung einer „Gemeinde der Sterbenden“, wie er selbst sagte, zentral. Die Anlage der Anstalten mit dem Friedhof auf dem höchsten Punkt des Anstaltsgeländes, die Wahl der Namen für die einzelnen Häuser, angefangen von der Zionskirche (Psalm 126), all dies dokumentiert diese Sterbefrömmigkeit Bethels.⁷²

Ganz anders Arndt. Natürlich war die Situation der Körperbehinderten, von denen viele als arbeits- und therapiefähig oder sogar als heilbar galten,⁷³ eine andere. Und dennoch war Arndt ständig vom Tod umgeben, viele Anstaltsbewohner starben. Bei ihm finden wir dennoch keine ausgeprägte Sterbensfrömmigkeit. Er war zwar ein frommer und gottesfürchtiger Mann, stand aber (hierin freilich Bodelschwing nicht unähnlich) mit beiden Beinen im Leben. Er war auch nicht von der Erweckungsbewegung geprägt.

⁷¹ Vgl. dazu den auch heute noch ergreifenden Text „Von dem Leben und Sterben vier seliger Kinder“, in: Friedrich von Bodelschwing, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, Bethel 1955, S. 477-519.

⁷² Vgl. dazu, mit allen Zitaten Matthias Benad, *Frömmigkeit und Familie in Bethel, Sarepta und Nazareth*, in: Hans Christoph Stoodt/Edmund Weber (Hgg.), *Inter legem et Evangelium*, Frankfurt/Main 1994, S. 9-28; zu Bethel vgl. auch die Hinweise bei ders., *Bethel zwischen 1890 und 1938. Zum Forschungsprojekt über die von Bodelschwingschen Anstalten zur Zeit von Pastor Fritz von Bodelschwing*, in: Jochen-Christoph Kaiser/Martin Greschat (Hgg.), *Sozialer Protestantismus und Sozialstaat. Diakonie und Wohlfahrtspflege in Deutschland 1890 bis 1938*, Stuttgart 1996, S. 139-150.

⁷³ Vgl. zur komplexen Problematik des „Heilens“ in der Körperbehindertenhilfe die Bemerkungen bei Schmeichel, S. 6f und Thomann, *Konfessionelle Körperbehindertenfürsorge*, S. 162 f.

An einer Äußerlichkeit möchte ich dies deutlich machen: Während Bodelschwingh im Regelfall biblische Namen für seine Häuser wählte, entschieden sich Arndt bzw. seine Unterstützer für weltliche Namen, die erinnern sollten an Spender und Wohltäter. Ein pragmatischer Zug, aber auch ein Zeichen für einen anderen theologischen Zugang zu seiner Arbeit.

In einem anderen Punkt berührten sich die beiden freilich. Beide waren entfernt von dogmatischer Enge, beide waren entfernt von Berührungängsten. Arndt ist hier vorgestellt worden als ein in Teilen linksliberaler Pfarrer,⁷⁴ dessen Bibelfrömmigkeit freilich alle liberalen theologischen Ansätze ablehnte und der gegenüber der Textkritik äußerst skeptisch war.⁷⁵ Bodelschwingh fand zwar auch freundliche und milde Worte zu einigen Zielen der Sozialdemokratie und ihren Anhängern, er war aber in seiner Grundstruktur noch stärker der Tradition verhaftet als Arndt.

Es lohnt sich, nicht nur an den „Krüppelpfarrer“ Franz Arndt zu erinnern, sondern sein Wirken in Volmarstein in einem Gesamtzusammenhang zu sehen. Arndt war offen für die sozialen und gesellschaftlichen Probleme seiner Zeit. Seine Stärke war nicht die Analyse dieser gesellschaftlichen Herausforderungen, sondern die praktische Hilfe. Er wollte nicht die Welt verändern, dazu verspürte er nicht das Mandat, dazu war er als Protestant und Patriot zu sehr auf seine Obrigkeit fixiert. Sein Lebensmotto sollte sich im Kleinen beweisen, es war und ist bis heute wirksam: „*Auf daß des Elendes weniger würde in dieser Welt.*“⁷⁶

⁷⁴ Zu Arndt wie zu vielen anderen Theologen seiner Zeit gehört auch der hier nicht weiter verfolgte Aspekt seiner Verehrung für das Kaiserhaus der Hohenzollern; vgl. dazu etwa den Besuch des Kronprinzen in Volmarstein bei der Verbandsanstalt der evangelischen Arbeitervereine am 30. Juni 1902. Von diesem Besuch existieren einige Fotos im Archiv der Evangelischen Stiftung Volmarstein. In seinem Monarchismus ist Arndt wiederum Bodelschwingh sehr ähnlich.

⁷⁵ Vgl. die Äußerungen in Franz Arndt, *Die Bibel ein Volksbuch. Ein dringendes Mahnwort an die evangelische Christenheit deutscher Nation*, Leipzig 1894, passim, z.B. S. 56. Wie schwer sich Arndt verorten läßt, zeigt auch das Beispiel der „Feuerbestattung“, für die Arndt, entgegen einer anderweitigen kirchlichen Strömung, vehement eintrat, vgl. dazu auch die Anträge in Verhandlungen der Kreissynode Hagen in ihrer Versammlung am 29. Mai 1911 in Dahl, S. 6.

⁷⁶ Johanna Arndt, S. 77.

Bernd Hey

Kurt Gerstein im Widerstand, // Versuch einer Positionsbestimmung*

Lange Zeit ist die Diskussion um den Widerstand gegen den Nationalsozialismus nun bestimmt gewesen durch das Ringen um Begriffe und Definitionen: aktiver und passiver Widerstand (Dieter Ehlers)¹, Widerstand und Resistenz (Martin Broszat)², politische Opposition – gesellschaftliche Verweigerung – weltanschauliche Dissidenz (Richard Löwenthal)³, Nonkonformität, Dissens und Devianz (u.a. Thamer/Schlögl)⁴. Zu all diesen und anderen Begriffen⁵ gibt es auch die positiven Gegenbegriffe: Anpassung, Konformität, Konsens usw. Das Problem ist nur, daß kaum eine Widerstandsgruppe und erst recht kaum ein einzelner „Widerständler“ sich ganz auf einen dieser Begriffe festlegen, sich mit einer dieser Bezeichnungen definieren läßt: Zu sehr überwiegen die Überschneidungen, so sehr liegen oft konträr erscheinende Verhaltensweisen in jedem untersuchten Fall neben- und übereinander. Die möglichen Herausforderungen durch das NS-System treffen auch bei Einzelpersonen und anscheinend homogenen Gruppen auf sehr unterschiedliche Reaktionen und Antworten; Zustimmung und Ablehnung, Mitmachen und Widerstand können durchaus parallel, aber abhängig von der speziellen Art der Herausforderung und der Position

* Vortrag in dem Workshop „Kurt Gerstein – Ein Deutscher zwischen Völkermord und Widerstand“ des Centre Marc Bloch und der Freien Universität Berlin – Forschungsstelle Widerstandsgeschichte – am 15. Mai 1998 in Berlin.

¹ Dieter Ehlers, Technik und Moral einer Verschwörung. 20. Juli 1944, Frankfurt a.M./Bonn 1964.

² Martin Broszat, Resistenz und Widerstand. Eine Zwischenbilanz des Forschungsprojekts, in: Martin Broszat/Elke Fröhlich/Anton Grossmann (Hgg.), Bayern in der NS-Zeit IV: Herrschaft und Gesellschaft im Konflikt, Teil C, München/Wien 1981, S. 691-709.

³ Richard Löwenthal, Widerstand im totalen Staat, in: Richard Löwenthal/Patrik von zur Mühlen (Hgg.), Widerstand und Verweigerung in Deutschland 1933 bis 1945, Berlin/Bonn 1982, S. 11-24.

⁴ Rudolf Schlögl/Hans-Ulrich Thamer (Hgg.), Zwischen Loyalität und Resistenz. Soziale Konflikte und politische Repression während der NS-Herrschaft in Westfalen, Münster 1996.

⁵ Die besten Überblicke in den Sammelbänden von Peter Steinbach „Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus“ (mit Jürgen Schmädcke), München 1985, „Widerstand“, Köln 1987, „Widerstand gegen den Nationalsozialismus“ (mit Johannes Tüchel), Bonn 1994, sowie „Widerstand im Widerstreit“, Paderborn 1994, hier vor allem S. 39 ff. „Der Widerstand als Thema der politischen Zeitgeschichte. Ordnungsversuche vergangener Wirklichkeit und politischer Reflexionen“.

des potentiellen Gegenspielers zusammen auftreten. Das erschwerte den grundsätzlichen und totalen Widerstand, das zwang zu qualvollen Selbstdefinitionen und zweifelvollen Standortbestimmungen. Der kirchliche Widerstand ist dafür ein besonders gutes Beispiel: So entschlossen er bei Eingriffen in den innerkirchlichen Bereich, in der Verteidigung von Bekenntnis und Kirchenordnung agieren konnte, so unsicher blieb er in der Beurteilung der nicht direkt kirchlich bezogenen Aktivitäten des Regimes und trug sie zum Teil begeistert und zustimmend mit – auch wenn sich vielleicht eine Ahnung (wie eine Form schlechten Gewissens) davon hielt, daß ein totalitäres Regime mit seinem allumfassenden ideologischen Anspruch auch eine totale Herausforderung für eine christliche Kirche, die ebenfalls und grundsätzlich den ganzen Menschen erfassen und gestalten will, bedeuten mußte.

Auf der anderen Seite setzte das Regime die Maßstäbe: Wo es sich durch Abstinenz, Ablehnung, Auflehnung und Verweigerung herausgefordert fühlte, wurde sogar nicht als Widerstand intendiertes Verhalten zur Widersetzlichkeit, zum Affront, zum Reagenz für staatliches Eingreifen. Nicht ohne Grund haben daher Broszat Widerständigkeit vom Konflikt und Thamer vom Delikt her definiert; damit akzeptieren sie aber auch die Sichtweise des NS-Regimes. Nicht das Wollen des einzelnen oder einer Gruppe, sich zumindest teilweise den Ansprüchen und Forderungen des Regimes zu entziehen, sondern dessen Einschätzung durch eine mißtrauisch-argwöhnische Regierung setzte die Maßstäbe, und so fand sich mancher als Widerständler eingeschätzt und verfolgt, der sich selbst eigentlich gar nicht so sehr im Widerspruch zur Obrigkeit gesehen hatte.

Die Ambivalenz widerständigen Verhaltens⁷ zeigt sich auch im Schicksal Kurt Gersteins, und sie wird um so deutlicher, als wir eine Fülle autobiographischer Quellen, zumeist Briefe, von ihm haben, wie sie in dieser Anzahl bei kaum einem anderen Widerständler vorhanden sein mögen. Aber diese Quellen sprechen keine einheitliche Sprache; das liegt an den jeweiligen Zeitumständen, an den Adressaten seiner Briefe und besonders auch an der Person Kurt Gersteins selbst. Kurt Gerstein war ein nicht unbegabter Selbstdarsteller, sein Hang zur großen Pose, die Betonung der Bedeutung seiner Person und seiner Tätigkeiten im jeweiligen Umfeld dürften nicht immer der Wirklichkeit entsprochen haben. Sein Hang zu großen Auftritten, seine finanzielle Großzügigkeit, ja manchmal eine gewisse überhebliche Egozentrik sind durchaus bemerkbar. Es fragt sich, ob hier nicht eine Prädisposition für seinen Widerstand liegt.

Aus dem Jungen, der in der Familie und der großen Geschwisterzahl um Anerkennung kämpft, wird der Schüler, der – trotz intellektu-

eller Begabung – eher durch tolle Streiche als durch schulische Leistung auffällt, ja auffallen will. Früh stellt er sich in Opposition zu den Vorbildern und Leitvorstellungen, die die bürgerlich-konservative Welt der Familie und des Familienverbandes Gerstein prägen. Auch in den Schülerbibelkreisen und in der Berufsausbildung macht er durch spektakuläre Aktionen von sich reden, er fällt, nicht immer positiv, auf; er will sich unterscheiden, will bemerkt werden, will anders und etwas Besonderes sein. Leicht ist nicht mit ihm auszukommen, und auch gegenüber Vorgesetzten zeigt er nicht immer den erwarteten Respekt. Ob er sich und seine Situation immer richtig einschätzt, dürfte bisweilen fraglich sein; zu groß ist mitunter die Diskrepanz, etwa in der schwierigen beruflichen Phase nach seinem Ausscheiden aus dem Staatsdienst als Bergassessor, zwischen seinen hochfliegenden Plänen und der eher kargen Wirklichkeit. Und eher fühlt er sich verkannt und angefeindet, als daß er die Ursachen dafür auch bei sich zu suchen bereit ist. Eine gewisse grundständige Oppositionshaltung ist bei ihm auch schon vor der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus erkennbar, und sie mag seinen Weg in den Widerstand begünstigt haben. Vielleicht war er viel unsicherer und weniger in sich ruhend, als er sich – dies kompensierend – in seinen Briefen und Schriften selbst darstellte; in Plänen und Träumen sah er sich in ganz anderen Positionen, als er sie wirklich bekleidete, und nicht zuletzt im Widerstand als derjenige, der übrigblieb und – vielleicht als einziger – Zeugnis ablegen konnte.

Auf der anderen Seite aber war Kurt Gerstein auch ein die Wahrheit in quälender Selbstprüfung Suchender, der sich immer wieder mit den Anforderungen, die er selbst an sich und andere an ihn richteten, auseinandersetzte. Seine Briefe kennen nicht nur den hohen Ton der Selbstrechtfertigung und Kritik an anderen, sondern auch den dunkleren – und wohl wahreren – der Auseinandersetzung mit den Erwartungshaltungen seiner Familie und den Forderungen seines Glaubens, ja seines Gottes. Vor allem in dem Brief vom 6. März 1934 an seinen Freund Alfred Bensch, in dem er diesem seine Zuneigung zu dessen Schwester Elfriede gesteht, gibt er einen ausführlichen und stellenweise schonungslosen Bericht über sich, seine jugendlichen Irrwege und seinen Weg zurück zum Glauben.⁶ Hier ist es nicht der großsprecherische, sondern jener andere eher unsichere und suchende Kurt Gerstein, der mit Aufrichtigkeit und Selbsterkenntnis über sich spricht. Sein Glauben an Gott, an Christus, ist ein fester und gefestigter, gerade weil er ihn sich schwer erkämpft hat, und dieser bleibt auch – bei aller Unsicher-

⁶ LKA BI (= Landeskirchliches Archiv Bielefeld) 5,2 NS 65a (5,2 = Kurt-Gerstein-Archiv, NS = Neue Sammlung, AS = Alte Sammlung).

heit und Versuchung im einzelnen – der Leitfaden in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Anders als mancher Kirchenführer – auch der Bekennenden Kirche – war Gerstein nicht bereit, hier Abstriche zu machen und Kompromisse einzugehen.

Auch im Schriftwechsel mit seinem Vater zeigt sich ein zunehmender Wille zur Unbedingtheit. Die schlichte Beamtenweisheit seines Vaters, man habe eben zu gehorchen, die Verantwortung trage dann der Vorgesetzte, vermag Gerstein immer weniger zu befolgen. Die beiden Briefe vom 5. März und (undatiert) vom Herbst 1944 zeigen ihn in selbstbewußtem Gegensatz zu seinem Vater: Er wirft ihm vor, die sittlichen Grundlagen, die er selbst der Erziehung seiner Kinder zugrunde gelegt hatte, nun zu verlassen: „Was mir so außerordentlich schwierig ist, ist dies, zu begreifen, wie dem Zweck so nahezu jede Hemmungen, Begriffe und Massstäbe geopfert werden.“ Und er beruft sich auf die Ideale der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, auf das Gewissen: „Mögen dem einzelnen auch noch so enge Grenzen gesetzt sein und mag in vielem die Klugheit als die vorherrschende Tugend befolgt werden, niemals dürfte der einzelne seine Massstäbe und Begriffe verlieren.“ Schließlich weist er, der Sohn, den Vater darauf hin, daß auch er für seine Zeit, für das Geschehen in ihr, mit geradestehen müsse, und dieser Zeitpunkt könne eher als erwartet kommen.⁷ Gerstein setzt gegen Pflichtbewußtsein und Verantwortungsflucht des Vaters die eigene Entscheidung, Befehle nicht zu befolgen: „Ich habe meine Hände zu nichts hergegeben, was mit diesem allem zu tun hat. Wenn ich und soweit ich derartige Befehle erhielt, habe ich sie nicht ausgeführt und die Ausführung abgedreht. Ich selbst gehe aus dem ganzen mit reinen Händen und einem engelreinen Gewissen heraus. Das ist mir ausserordentlich beruhigend. Und zwar: Nicht aus Klugheit! Was heißt hier sterben? Sondern aus Prinzip und Haltung: ‘Habe Du nichts zu schaffen.’“⁸

So hatte sich Kurt Gerstein letztlich doch von dem zeitweise übermächtigen Vatern Vorbild emanzipiert. Die eben zitierten Briefe schickte Ludwig Gerstein, der Vater, am 24. November 1946 an seine Schwiegertochter Elfriede, da sie, wie er glaubte, Kurt Gerstein entlasten würden. Hier gibt der Vater zu, daß Kurt gegenüber der Maxime des Vaters – „Die Verantwortung trägt der Befehlende, nicht der Ausführende. Ungehorsam gibt es nicht, Du hast zu tun, was Dir befohlen wird.“ – „mit Recht anderer Ansicht“ war. Allerdings habe er, der Vater, „solche

⁷ LKA BI 5,2 NS 29.

⁸ LKA BI 5,2 NS 1.

Scheußlichkeiten, wie sie später aufgedeckt worden sind, nicht für möglich gehalten“.⁹

Aber auch Kurt Gerstein stand nicht in so unbedingter Opposition zu Nationalsozialismus und NS-Staat, wie es die eben zitierten Aussagen vermuten lassen könnten. Auch Kurt Gerstein erlangte erst allmählich die Einsicht in Taktik, Strategie und Ziele des Regimes; immerhin kam er doch schon 1938 in einem Brief an seinen Onkel Robert Pommer und dessen Sohn Robert¹⁰ zu einer erstaunlich klarsichtigen Analyse der Situation in Deutschland. Dieser Brief, den Gerstein von einer Mittelmeerreise in die USA schickte, der also nicht die deutsche Zensur durchlief, erlaubte ihm deutliche Worte: Klar erkennt und benennt er den Totalitätsanspruch des Nationalsozialismus, der „den Menschen in allen seinem Wesen nach Leib und Seele restlos erfassen und beherrschen“ wolle; entsprechend halte man „jede ernsthafte Bindung an Gott für höchst überflüssig und schädlich“. Praktisch unternehme der Nationalsozialismus einen Frontalangriff auf den christlichen Glauben: „Es handelt sich darum auch gar nicht mehr um frühere Fronten: Hier Deutsche Christen, dort Bekenntniskirche oder Niemöller, sondern darum: soll das deutsche Volk, die deutsche Jugend, weiter in irgend einer ernst zu nehmenden Form etwas von Gott wissen und hören, oder soll sie nur an die Blutfahne, an Kult- und Weihestätten, Blut und Boden, Rassen glauben? Soll man in Deutschland wissen, daß Gerechtigkeit [hier ist wieder dieser für Gersteins Denken so bezeichnende Begriff] ein übergeordneter, höherer Begriff ist, dem Zugriff des Menschen entzogen .und daß derjenige, der Recht spricht, dies in der Vollmacht und der Verantwortung vor dem Höchsten Richter tun muß. Oder ist ‘Recht das, was dem Volke nützt’, ist es eine einfache Zweckmäßigkeitssache, ist die Justitia eine Hure des Staates?“ Dagegen habe die kirchliche Opposition nur die Rechte zu verteidigen gesucht, die der Kirche vom Staat garantiert worden seien: „Wir haben von vornherein den Nationalsozialismus politisch weitestgehend bejaht .Wir alle haben uns bemüht, wo wir Widerstand erleben mußten, nicht den politischen Nationalsozialismus zu treffen ..Aber wir waren der gegen uns ansturmenden Unwahrhaftigkeit und verlogenen Zielklarheit leidenschaftlicher Gegner ausgesetzt.“ Trotzdem sei Widerstand nicht sinnlos, weil das Regime „das Urteil der Öffentlichkeit im Ausland und im Inland zu fürchten hätte. ... So wird das Gewissen der Nation doch einigermaßen wach gehalten und noch Schlimmeres verhütet.“

⁹ LKA BI 5,2 AS 59, Fasc. 1.

¹⁰ LKA BI 5.2 NS 35.

„Schlimmeres verhüten“ – das ist nun ein viel gebrauchtes und mißbrauchtes Argument jener, die bei den Nationalsozialisten mitmachten, für das Regime arbeiteten und sich durch vermeintliche oder wahre, zumeist kleine oppositionelle Aktivitäten so selbst ein Alibi ausstellten. Daß man Widerstand leisten müsse, um Schlimmeres zu verhüten, kehrt dieses Argument, das sonst eben die Anpassung rechtfertigen sollte, so eigentlich um: nur ein geringes Ziel bleibt dem Widerstand, eben Schlimmeres zu verhüten. Daß dies eben auch einem kirchlich motivierten und beschränkten Widerstand aber nicht gelang, zumal unter den isolierenden Bedingungen des Krieges, als die öffentliche Meinung des Auslandes keine Wirkung mehr besaß und im Inland Zensur und Kriegsberichterstattung alles dominierten, mußte auch Gerstein angesichts von Euthanasie und Holocaust erfahren. Immerhin war er dann schon wieder einen Schritt weiter als die sonstigen Vertreter der kirchlichen Opposition gegangen: nämlich hinein in den Macht- und Terrorapparat der SS.

Daß seine beruflichen Schwierigkeiten – 1941 beim Eintritt in die SS war Gerstein 35 Jahre alt, hatte eine Familie zu ernähren, aber beruflich immer noch nicht festen Fuß gefaßt – ihm diesen Entschluß erleichtert haben, muß zugestanden werden. Aber auch das im Gerstein-Bericht genannte Motiv, nämlich „...auf jeden Fall den Versuch zu machen, in diese Öfen und Kammern hineinzuschauen um zu wissen, was dort geschieht“, muß akzeptiert werden. Daß Gersteins Karriere in der SS ihn so zielstrebig nach Belzec und Treblinka führte, erscheint, selbst wenn man diesen Entschluß voraussetzt, als kaum glaubhaft, ohne diesen Willen und ohne diese Zielsetzung aber absolut unwahrscheinlich. Gerstein tat diesen Blick in den „Feurofen des Bösen“, der seine zukünftige Bestimmung endgültig entschied: die Versuche, Zyklon-B-Lieferungen umzuleiten, unschädlich zu machen und zu sabotieren, die kirchliche Opposition und das Ausland zu alarmieren, schließlich als Zeitzeuge des Schrecklichen zu überleben. Das Leiden der Menschen, das er mit ansah, besiegte die auch bei ihm vorhandenen antisemitischen Ansätze; er sah nicht mehr den Juden, nur noch den leidenden und sterbenden, den gemordeten Menschen. Daß er weiter in der SS und auf seinem Posten seine Pflicht tat, damit zu Hitlers Krieg beitrug, daß er so auch schuldig wurde, kann angesichts der so einzigartigen Leistung Gersteins kaum gegen ihn eingewandt werden, war dies doch die Voraussetzung für seine Untergrundtätigkeit. Diesen Zwiespalt scheint er bewußt getragen haben; letztlich ist er in der französischen Haft, aber eben erst dort, wo man ihm nicht glauben wollte, an ihm

zerbrochen. Peter Steinbach nennt Gerstein nicht ohne Grund „den Einzeltäter im Dilemma des exemplarischen Handelns“.¹¹

Ein interessanter und vielleicht noch zu wenig beachteter Lebensabschnitt Gersteins – gerade im Blick auf seine Stellung im und zum Widerstand – scheint mir die Phase der SS-Ausbildung 1941 zu sein. Gerstein empfand sie als sehr hart, aber bejahte sie auch („Die Härte dieser selbst gewählten Schule übertrifft selbst kühne Erwartungen. Das heisst nicht, dass ich diese Härte nicht bejahte.“¹²) Sie erinnerte ihn an die Haft in Welzheim, aber trotzdem „kann ich es nicht bedauern, hierher gekommen zu sein. ... Ich erkenne hier, was wesentlich ist.“¹³ Trotz des mehrfachen Eingeständnisses, „auf seinem schwächsten Querschnitt“ zu arbeiten, versuchte er durchzuhalten und „nur mit Zähigkeit und Willen – meiner einzigen Waffe und meinen positivsten Eigenschaften –“ die Ausbildung als bester zu absolvieren.¹⁴ Der Stolz auf diese Leistung, auf das Mithalten-Können trotz seines vergleichsweise hohen Alters machte ihn auch anfällig für das Leistungsbewußtsein der SS als einer, wie Gerstein schreibt, „absoluten Elitetruppe“: „Ich hatte insgesamt viel Härte und Strenge erwartet. Aber was hier geboten wird, geht über das vorstellbare Maass. Da ist – bewusst – jede Heeresinheit ein Dreck dagegen. Es gehört ein Unmaas von Zähigkeit und ein leidenschaftlicher Wille dazu, dies in meinen Jahren zu bestehen. Hier herrscht eine selbst mir, der ich vieles erlebte, beispiellose Härte, die das Allerletzte aus dem einzelnen herausholt. ... Dass man dabei selbst auch unendlich viel härter wird, ist eine ganz natürliche Folge. Würde man es nicht, würde man zerbrechen.“¹⁵ Zu der Härte der Ausbildung kam die erste Anschauung dessen, was in den Konzentrationslagern geschah, so etwa in Oranienburg: „Hierzu die Nachbarschaft, über den Zaun.“¹⁶ [Bei aller Bedeutung dessen, was das Erlebnis von Belzec für Gerstein bedeutete, darf nicht übersehen werden, daß er im Rahmen seiner Ausbildung und seiner Tätigkeit in der SS natürlich schon vorher Konzentrationslager kennenlernte. Allenfalls ein Vernichtungslager konnte noch neu für ihn sein.]

Nach der Ausbildung kam das Interesse, ja die Freude an der „außerordentlich grosszügig gedachten Stellung“¹⁷ an der „unerhört in-

¹¹ Peter Steinbach, Kurt Gerstein. Der Einzeltäter im Dilemma des exemplarischen Handelns, in: JWKG 91 (1997) S. 183-197.

¹² LKA BI 5,2 NS 92.

¹³ LKA BI 5,2 NS 98.

¹⁴ LKA BI 5,2 NS 128.

¹⁵ LKA BI 5,2 NS 100/130.

¹⁶ LKA BI 5,2 NS 45.

¹⁷ LKA BI 5,2 NS 131.

teressanten“ Tätigkeit¹⁸ und dem neuen Platz, „wo ich in der Tat ungeheuer viel nützen und – verhindern kann“,¹⁹ hinzu, ebenso der schmeichelhafte schnelle Aufstieg in der SS-Hierarchie. Gerstein stand, gerade auch wenn man die Betonung der Härte der Ausbildung in seinen Briefen auch ein wenig als Selbststilisierung dessen, der auch solchen Anforderungen gerecht wird, bewertet, in der Gefahr, dem speziellen Leistungsethos der SS zu verfallen, das Hans Buchheim so eindrücklich beschrieben hat: „Im Alltag der SS entstand aus der Verquickung von Pragmatismus und dem heroischen Prinzip des Kampfes um seiner selbst willen die Vergötzung der Leistung um ihrer selbst willen. Tatsächlich maßgebender Wert wurde die Leistungsfähigkeit schlechthin. Der ideale SS-Mann setzte seinen Ehrgeiz darein, jeden Auftrag auszuführen, ohne viel nach dessen Sinn und Berechtigung zu fragen oder sich Rechenschaft über die angewandten Mittel zu geben.“²⁰

Trotzdem scheint Gerstein auch in diesem entscheidenden Jahr 1941 und trotz des Gefühls, eine sinnvolle Tätigkeit auszuüben und den Respekt seiner Vorgesetzten gewonnen zu haben, nicht seine Absicht, derjenige zu sein oder zu werden, „der die Dinge von innen miterlebt habe und darum Zeuge erster Hand sein könne“, aus dem Auge verloren zu haben.²¹ Jedenfalls hat er sich so immer wieder gegenüber Freunden, denen er seinen Wechsel zur SS erklären zu müssen glaubte, erklärt. Daß er dann tatsächlich 1942 in die Lager Belzec und Treblinka reisen und die mörderische Wirklichkeit der Vernichtungsmaschinerie kennenlernen sollte, hat er selbst als Zufall bezeichnet, der ihn „an das Ziel führte, in diese Maschinerie den lang ersehnten Einblick zu erhalten. Ich hatte auch nicht die leisesten Bedenken. Denn wenn ich den Auftrag nicht übernommen hätte, hätte ihn ein anderer im Sinne des SD ausgeführt.“²² Daß hier ein Zufall seinem Sinnen und Trachten zu Hilfe kam, mag Gerstein als Bestätigung seiner persönlichen Mission und seines speziellen Sabotage-Auftrags empfunden haben.

Es bleibt die Frage nach Gersteins Stellung in der Bekennenden Kirche. Hier wirkt er eher randständig; sein Bemühen um die Jugend war zwar auch eine Sorge der BK, doch stand zunächst der Kampf um die verfaßte Kirche im Mittelpunkt. Auch schien mit der Eingliederung der evangelischen Jugendverbände in die Hitler-Jugend zumindest der

¹⁸ LKA BI 5,2 NS 122.

¹⁹ LKA BI 5,2 NS 198.

²⁰ Hans Buchheim, Befehl und Gehorsam, in: Buchheim/Broszat/Jacobsen/Krausnick, Anatomie des SS-Staates, Bd.1, München 1967 (dtv 462), S. 241.

²¹ Jürgen Schäfer, Kurt Gerstein – Zeuge des Holocaust. Ein Leben zwischen Bibelkreisen und SS (BWF/KG, Bd. 16), Bielefeld 1999, S. 157.

²² Ebd. S. 163.

Kampf um eine eigene kirchliche Jugendorganisation schon früh entschieden und verloren zu sein. Der „seltsame Heilige“, wie sogar der ihm eigentlich noch am ehesten geistesverwandte Martin Niemöller Gerstein nannte, wurde von den offiziellen Kirchenführern vielleicht sogar nicht immer ganz ernst genommen: Zu sehr unterschieden sich Gersteins leidenschaftliche Sprache, sein Engagement und Temperament, sein Einsatz für die sexualpädagogische Schriftenmission, ja eine gewisse Undiszipliniertheit von ihrer Kunst vorsichtiger, oft theologisch verbrämter Formulierungen, von ihrer behutsamen Taktik und zurückhaltenden Kompromißbereitschaft. Und oft mögen sie in Gerstein nur den lästigen Bittsteller um Geld für eine zwar wichtige, aber nicht gerade erstrangige Sache gesehen haben. Natürlich kannte Gerstein viele der führenden BK-Leute und wußte sich diese Tatsache zunutze zu machen, aber gelegentlich scheint er auch hier die Enge der Kontakte übertrieben dargestellt zu haben.

Auch was den Kirchenkampf angeht und vor allem das Schicksal der evangelischen Jugendarbeit, sah Gerstein relativ klar den Konflikt voraus. Dies machen etwa die zwei Briefe vom 7.7. und 14.8.1933 an seinen Freund und Mitstreiter Egon Franz deutlich.²³ Daß die HJ alle Jugendlichen beanspruchen würde, war ihm klar, und er brachte der HJ durchaus Sympathien entgegen. Aber ebenso klarsichtig sah er den entscheidenden Unterschied, nämlich die fehlende christliche Grundlage der HJ-Erziehung, ja ihre bewußt antireligiöse Ausrichtung. Deshalb fühlte er sich getrieben, die „unsichtbare Kirche“ mit einer „Kernjungmannschaft“ zu bilden und die sichtbare Kirche den anderen, „damit sie darin ihr Trara, ihre ‚Massenmission‘ machen können“, zu überlassen.²⁴ Eine solche „immer mehr verflachende Einheits-Staats- und Reichskirche“ würde zu einem Instrument des Staates werden; dies sei das Ende der „protestantisch-evangelischen Kirche um das Wort Gottes herum“. Die Gefahr einer Jugend, die ohne Kontakt zu Christus aufwächst, und eines Volkes ohne Gott beschwor er eindringlich: Das Christentum sei immer eine „ärgerliche Sache“, aber nur in dem Bewußtsein der Verpflichtung vor Gott könne das Böse bekämpft werden; Gott werde letztlich ein gottlos gewordenes Volk vernichten: „Gott läßt sich nicht spotten.“ In diesem grundlegenden Kampf zwischen Gut und Böse, Gott und Gottlosigkeit versuchte Gerstein seine Position zu bestimmen: „So fest wie möglich auf dem Boden des Nationalsozialismus stehen (z.B. speziell bei mir: an der geistigen Arbeit zur nationalsozialistischen Durchdringung der Wirtschaft mitkämpfen.)“

²³ LKA BI 5,2 NS 177 u. 178.

²⁴ LKA BI 5,2 NS 177.

Aber unter allen Umständen sich zäh anklammern an die Bekenntnisgrundlagen der Kirchen und da – ohne Rücksicht auf irgend eine äusserliche Macht oder auch Entwicklung ..nicht auch nur um Fingerbreite nachgeben.“²⁵ Und am 18.3.1934 ebenfalls an Egon Franz: „In mir wächst, im Gegensatz zu mancher früherer Feigheit, Schüchternheit und Zurückhaltung, mehr und mehr der Mut, jedermann ein ganz klares Zeugnis abzulegen: Jesus Christus der Herr! Das zu bezeugen wird mir ein immer mehr unausweichbares Muss.“²⁶

Dies ist eine ganz andere, wenn auch persönlichere Sprache, und selbst wenn man Gersteins Hang zur packenden Formulierung, zum starken Wort in Rechnung stellt, wird doch die ganz persönliche Ergriffenheit, das Ergriffensein von einer Aufgabe, die sich aus der Sorge um Jugend und Volk ergibt, faßbar. Das ist mehr als das kirchenpolitisch bestimmte Taktieren vieler in der BK: Gerstein sieht sehr klar sowohl die augenblickliche Sachlage als auch den unausweichbaren Grundkonflikt zwischen (einem Teil des?) Nationalsozialismus (so er sich denn nicht ändern läßt) und der christlichen Kirche. Und er zieht auch ganz persönlich die Konsequenzen, indem er sich um jeden der ihm anvertrauten Jugendlichen kümmert, ihnen schreibt, ganze Sonntage mit Konfirmandenunterricht, Kindergottesdienst, Bibelarbeit verbringt, persönliche Gespräche führt usw. Hierhin gehört auch seine publizistische Tätigkeit, mit der er die Jugendlichen erreichen wollte, die er nicht persönlich treffen konnte. Auch wenn seine Ansichten auf dem Gebiet des sexuellen Jugendschutzes heute (und vielleicht schon damals) altfränkisch anmuten, so lag doch eine gewisse Sensation darin, daß er in einer Zeit, in der Gott zunehmend für überflüssig gehalten wurde, mit Ernst und Überzeugung auf die zentrale Bedeutung des Christseins für die Gestaltung des eigenen Lebens hinwies. – Daß von diesem letztlich radikalen Standpunkt her Gerstein nicht immer in der Lage war, den offiziellen BK-Kurs mitzugehen, und an manchen Entscheidungen und Kompromissen Kritik übte, ist leicht einsichtig.

Versucht man, an Hand der vorhandenen (und einiger der hier zitierten) Quellen sich ein Bild von Kurt Gerstein und eine möglichst begrifflich abgesicherte Einschätzung seines Widerstandes zu machen, so liegen die Schwierigkeiten auf der Hand: die Widersprüche in der Person und in der Zeit erschweren ein einheitliches Urteil, und die am Anfang genannten Begriffsbestimmungen von Widerstand scheinen nicht recht zu passen. Vielleicht ist ein prozessualer Widerstandsbegriff, wie

²⁵ LKA BI 5,2 NS 178.

²⁶ LKA BI 5,2 NS 183.

ihn auch Peter Steinbach einmal gefordert hat, angemessener, der sich jeweils an die veränderte Zeit- und Bewußtseinslage anpaßt und sich auf die persönlichen wie politischen Voraussetzungen möglichen Widerstandes hin orientiert. Auch Gersteins Lebensweg verläuft ja nicht gradlinig auf ein einziges Lebensziel hin; immer wieder wechseln Zeiten des Zögerns, der Ziellosigkeit und eines unstillen Sich-Treiben-Lassens mit Perioden entschlossenen Handelns, wo ihm dann alles zu gelingen scheint. Vielleicht ist das eines der Geheimnisse der Person Gersteins: das lange, unentschlossene Suchen nach dem richtigen Weg, dann aber das zielstrebige und entschlossene Handeln. Damit hängen vielleicht auch die wechselnden Gesichter, die uns Kurt Gerstein zeigt, ursächlich zusammen: das spröde Verschlossenheit, das Sich-Absondern, der Wunsch nach Stille und Für-Sich-Sein, und auf der anderen Seite das Streben nach Zusammensein mit seinen Jungen, das Suchen nach Gemeinschaft, die enge Verbundenheit mit Freunden, ja ein Charme und ein Charisma, die ihn überall zum Mittelpunkt machten.

Das Rebelle, das schon den Sohn und Schüler auszeichnete, scheint ein Grundzug seines Wesens zu sein. Es verhindert die vorbehaltlose Übernahme vorgegebener Meinungen, Überzeugungen und Glaubensinhalte. Gerstein beansprucht gerade zwischen den Lagern der Bekennenden Kirche und des Nationalsozialismus seinen eigenen Platz, und er findet ihn auf der Grundlage eines eigenen Glaubenserlebnisses, einer Glaubensüberzeugung, in deren Mittelpunkt ein alttestamentlich strenger, fordernder und strafender Gott steht. Des Widerspruchs zwischen dessen unabdingbarem Anspruch und der Unzulänglichkeit des Menschen war sich Gerstein schmerzhaft bewußt. Das Gefühl, sich rechtfertigen zu müssen, hat ihn nie verlassen; immer wieder hat er sich selbstquälerisch geprüft. Sein Streben nach Sauberkeit, nach körperlicher und moralischer Hygiene, der Wunsch, selbst im Geschehen der NS-Massenvernichtungsmaschinerie „reine Hände“ zu behalten, seine Jungen vor Gottlosigkeit und sittlicher Verderbtheit zu bewahren – all dies gehört zum Bild eines geforderten und sich selbst fordernden Menschen.

Daß Gerstein lange auch an das Gute im Nationalsozialismus – oder besser: an das Gute auch in Nationalsozialisten – geglaubt hat, darf nicht verwundern: Politisch erfüllte der Nationalsozialismus die Wünsche eines konservativ-nationalen Bürgertums, aus dem auch Gerstein kam, und er band viel und vor allem jugendlichen Idealismus, den auch Gerstein hoch einschätzte, in welchem Lager auch immer. In den Jahren des Nationalsozialismus aber erstarkte seine Einsicht in die grundlegende Gottferne von Ideologie und NS-Staat – eine um so erschütterndere Erkenntnis, als eben der Glaube an Gott und seine Ge-

rechtigkeit ein, vielleicht der Kern von Gersteins Weltauffassung war. Was er in der SS erlebte, führte ihn dann zu einem verdeckten, aber nichtsdestoweniger aktiven Widerstand, den er bis zum Schluß durchhielt: ein SS-Offizier, der kriegswichtige Arbeit tat, aber gleichzeitig sabotierte und informierte. Mehr konnte er nicht tun, und was er tat, blieb weitgehend folgenlos. Als SS-Offizier verlor er den Anschluß an die BK, nicht die Verbindung zu einzelnen BK-Mitgliedern, und er fand nicht den Kontakt zu anderen Widerstandsgruppen. Er blieb allein, ein Einzeltäter, und führte ein Leben „auf des Messers Schneide“. „Resistent“ gegenüber dem Nationalsozialismus war er nicht immer und nicht von Anfang an, „verweigert“ hat er sich zunächst nur partiell und sektoral, aber er fand in der Konfrontation mit dem Massenmord doch zu der einzigartigen und nur ihm möglichen Widerstandstätigkeit, für die uns nun doch letztlich der Begriff fehlt.

Die Maßnahmen des westfälischen Konsistorialpräsidenten Dr. Gerhard Thümmel angesichts der Predigten des „Löwen von Münster“

Als der langjährige juristische Vizepräsident der Evangelischen Kirche von Westfalen, Dr. Gerhard Thümmel, der schon seit 1936 das Amt des Konsistorialpräsidenten des Evangelischen Konsistoriums der Kirchenprovinz Westfalen bekleidet hatte und dann, nach der Loslösung der westfälischen Provinzialkirche aus der altpreußischen Landeskirche, in den Dienst der westfälischen Landeskirche übernommen worden war, 1965 in den Ruhestand trat, da würdigte ihn der Vizepräsident der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union, Oskar Söhngen, der Thümmel seit Jahrzehnten bestens kannte,¹ unter anderem mit den Worten: „In guten und in bösen Tagen durften Sie sich vom Vertrauen der Kirche und Ihrer Mitarbeiter getragen fühlen. Dieses Vertrauen hat man Ihnen darum geschenkt, weil Sie nicht nur mit Ihrem Herzen der Sache des Evangeliums tief verbunden waren, sondern auch, weil Sie Ihrem Amt unbekümmert um Gunst und Mißgunst mit einer Hingabe und Objektivität dienten, die von persönlichen Rücksichten und Interessen frei waren. Wer mit Ihnen zu tun hatte, spürte gleich, daß Ihnen die Sache alles, die Person nichts bedeutete. Und weil Ihnen Gott zu Ihren sonstigen Gaben auch Scharfsinn und Klugheit geschenkt hatte, konnte sich die Westfälische Kirche Ihrer juristischen Führung beruhigt anvertrauen.“² Unbefangen gelesen, vermeint man diesen Worten ein hohes Lob Thümmels entnehmen zu müssen – das sich auch deckt mit dem, was an anderer Stelle von ihm bezeugt wird: daß er viel Geschick und Führungsqualität besessen habe und daß es seiner Integrität zuzuschreiben gewesen sei, daß er nach den Jahren des Kirchenkampfes an der Spitze der westfälischen provinzial-/landeskirchlichen Verwaltung habe verbleiben können.³ Daß sich dies nicht von selbst verstand, ist inzwischen gezeigt worden – und ebenso, daß manches an Thümmels Handeln in den Jahren der nationalsozialistischen Herrschaft wie unmit-

¹ So u.a. zu entnehmen aus: Thümmel, Gerhard: 40 Jahre kirchlicher Verwaltung (1925-1965) dargestellt an der Arbeit im Dienst der evangelischen Kirche. Aus dem Nachlaß hg. v. Hans Steinberg. Bielefeld 1987. [= BWFKG 7] S. 19.40. Kurze Angaben zum dienstlichen Werdegang Söhngens finden sich a.a.O. S. 136.

² Kirchenkanzlei EKV/VPPräs Söhngen an VPPräs Thümmel. Berlin, 1. Feb. 1965. EZA Berlin 7/P 1410.

³ So Steinberg in seiner Einleitung zu Thümmel, Verwaltung; s. a.a.O. S. 5.

telbar danach hinsichtlich der dahinter stehenden Motivation sich bislang nicht sicher deuten läßt.⁴

Jetzt in den Akten des vormaligen Konsistoriums aufgefundene Dokumente, die im Zusammenhang mit den berühmten Predigten des Münsteraner Bischofs Clemens August Graf von Galen vom Sommer 1941 und Februar 1942 stehen, lassen indes einen bislang in dieser Weise nicht bekannten Zug Thümmels hervortreten; vor diesem Hintergrund können Söhngens Worte von der von persönlichen Rücksichten freien Amtsführung Thümmels wie davon, daß diesem die Sache alles, die Person nichts bedeutet habe, auch als eine geschickt verpackte, darum aber um so beißendere Kritik an ihm verstanden werden.

Bischof Galens Predigten und ihre Verbreitung

Bekannt und darum hier keiner erneuten Darstellung bedürftig sind die Predigten, die der Münsteraner Bischof Clemens August von Galen im Sommer 1941 hielt und in denen er zu den nationalsozialistischen Übergriffen auf katholische Klöster wie auch zur Frage der „Euthanasie“ Stellung nahm.⁵ Ebenso bekannt ist, daß er am 1. Februar 1942 mittels einer in allen Kirchen des Bistums Münster verlesenen Kanzelabkündigung sowie einer diesbezüglichen Predigt in der Münsteraner Lamberti-kirche die seitens des nationalsozialistischen Staates gegen katholische Orden –im speziellen gegen die Benediktinerinnen von der Ewigen Anbetung in Kloster Vinnenberg –ergriffenen Maßnahmen benannte, diese kritisierte und sich dagegen verwahrte, öffentlich als Landesverräter beschimpft und nach der für „Reichsfeinde“ geltenden Gesetzgebung ohne Möglichkeit der Verteidigung behandelt zu werden.⁶

In maschinenschriftlichen Abschriften und Umdrucken und als von den Alliierten abgeworfene Flugblätter⁷ hatten von Galens Predigten

⁴ S. Kampmann, Jürgen: Von der altpreußischen Provinzial- zur westfälischen Landeskirche (1945-1953). Die Verselbständigung und Neuordnung der Evangelischen Kirche von Westfalen. Bielefeld 1998. [= BWI:KG 14] S. 54 (samt Anm. 75), S. 163, S. 167 f, S. 485 f.

⁵ Abgedruckt bei Löffler, Peter (Bearb.): Bischof Clemens August Graf von Galen. Akten, Briefe und Predigten 1933-1946. II. 1939-1946. 2., erw. Aufl. Paderborn u.a. 1996. Nr. 333, S. 843-851; Nr. 336, S. 855-863; Nr. 341 S. 874-883.

⁶ Abgedruckt a.a.O. Nr. 362. S. 931-936. S. dazu besonders auch a.a.O. S. 935 f. Anm. 6. –S. auch den frühen Abdruck dieser Predigt bei Portmann, Heinrich: Der Bischof von Münster. Das Echo eines Kampfes für Gottesrecht und Menschenrecht. Münster 1946. S. 211-218.

⁷ S. Faksimileabdrucke bei Kuroпка, Joachim (unter Mitarbeit von Zumholz, Anna-Maria): Clemens August Graf von Galen. Sein Leben und Wirken in Bildern und

seit dem Sommer 1941 weite Verbreitung und Beachtung in der Bevölkerung gefunden.⁸ Wie er schon in seiner Predigt vom 13. Juli 1941 die konfessionelle Grenzlinie der katholischen Kirche hinter sich gelassen hatte und als Beispiel für die Gewaltmaßnahmen des nationalsozialistischen Regimes auch auf des Ergehen Martin Niemöllers angespielt hatte,⁹ so stießen seine Ausführungen nicht nur im katholischen, sondern auch im evangelischen Teil der Bevölkerung auf Resonanz.¹⁰ Daß sie auch dem in Münster am Domplatz beheimateten Evangelischen Konsistorium der Kirchenprovinz Westfalen bald bekannt geworden sind, wird man voraussetzen dürfen. Darüber, wie sie dort (zumindes seitens des aufgrund des Führerprinzips zu dieser Zeit allein verantwortlichen Leiters der Behörde und damit de iure an der Spitze der westfälischen Kirchenprovinz stehenden Konsistorialpräsidenten Thümmel) bewertet wurden, lagen bislang jedoch keine Erkenntnisse vor – sieht man davon ab, daß der damalige Geistliche Dirigent des Konsistoriums, Oberkonsistorialrat Wilhelm Philipps, sich später daran erinnerte, daß zwischen dem Evangelischen Konsistorium und der katholischen Kirche während der Zeit des „Dritten Reiches“ nur „sehr kalte Beziehungen zueinander“

Dokumenten. 2. erw. Aufl. Cloppenburg 1994. [= Schriften des Instituts für Geschichte und Historische Landesforschung Vechta 1] S. 217-227.

⁸ S. dazu u.a. die Untersuchung von Arens, Christoph: Zeitzeugen berichten 1991 über Verbreitung und Wirkung der Predigten des Bischofs von Münster, Clemens August Graf von Galen, im Sommer 1941. In: Kuropka, Joachim (Hg.): Clemens August Graf von Galen. Neuere Forschungen zum Leben und Wirken des Bischofs von Münster. 2. Aufl. Münster 1993. S. 391-402.

⁹ Predigt von Galens. Münster, 13. Juli 1941. Abgedruckt in: Löffler, Peter (Bearb.): Bischof Clemens August Graf von Galen. Akten, Briefe und Predigten 1933-1946. II. 1939-1946. 2., erw. Aufl. Paderborn u.a. 1996. Nr. 333. S. 849. –Dies war auch in einem Bericht über Galens Predigt betont worden, den der Londoner Rundfunk am 19. Oktober 1942 ausgestrahlt hatte: „Dann habe Galen über Niemöller gesprochen, dessen Mut und Überzeugungstreue er bewundere. Aus dem, was er über Niemöller sagte, solle die Gemeinde ersehen, dass er, der Bischof, diese Frage trotz der letzten Vorkommnisse in Münster nicht als eine katholische, sondern als eine rein menschliche ansehe.“ So Gauleitung Westfalen-Nord: Lagebericht für Oktober 1941. Abschnitt 9a. Abschrift einer Radioaufnahme. Berlin, 19. Okt. 1941. StArch Ms Gauleitung Westfalen-Nord Hauptleitung 17 Bl. 34 f.

¹⁰ S. Löffler, Peter: Die Reaktion der Bevölkerung auf die drei Predigten des „Löwen von Münster“ im Sommer 1941. Unsere Seelsorge 27 (1977) Nr. 4, Dezember 1977. S. 28-34; s. a.a.O. besonders S. 31: „Etwa ein Viertel der [wegen seiner Predigten an von Galen gerichteten] Briefe stammen von evangelischen Christen. [...] Die Predigten des Bischofs machten die Runde in evangelischen Pfarrerkonferenzen, und in vielen Kirchen waren sie Gegenstand der Kanzelverlesung und wurden, wie in katholischen Kreisen, von evangelischen Laien eifrig gelesen und verbreitet. [...] Die eigenhändigen Bearbeitungsvermerke lassen erkennen, daß er [Galen] sämtliche Briefe evangelischer Christen beantwortete und Wünsche nach Predigttexten bereitwillig erfüllte.“ –Vgl. auch Portmann, Bischof S. 37-39.

bestanden hätten und man erwartet habe, daß Galen „mal verhaftet würde“.¹¹ Wie tiefgreifend die Distanz zu Galen und den von ihm öffentlich vertretenen Anliegen war, belegen die nunmehr aufgefundenen Dokumente.

Die Aufforderung der Pfarrerschaft zur Ablieferung von Flugschriften an die Gestapo

Denn bereits am 21. November 1941 wandte sich das Evangelische Konsistorium an die Superintendenten der westfälischen Kirchenprovinz und teilte ihnen vertraulich mit, daß „in den letzten Wochen“ anonyme Zuschriften verbreitet worden seien, „die dazu bestimmt waren, Unruhe und Verwirrung zu stiften und die durch ihren Inhalt die Volksgemeinschaft gefährdeten.“¹² Aufgegeben wurde den Superintendenten, „die Geistlichen Ihres Kirchenkreises sofort eindringlich darauf hinzuweisen, dass so[ll]che Briefe und Schriften unverzüglich der Geheimen Staatspolizeistelle zuzuleiten“ seien – für den Regierungsbezirk Arnsberg

¹¹ So Steinberg, Hans: Gespräch mit Oberkonsistorialrat i.R. Wilhelm Philipps in Hagen am 24. Oktober 1974. [(Stark fehlerhafte) maschinenschriftliche Übertragung des Tonbandmitschnittes]. LkA Bi Best. 1 (neu) Philipps, Wilhelm. S. 52: „Also die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und uns im Konsistorium waren natürlich davon diktiert, daß eine allzu intime Fühlungnahme uns größte Schwierigkeiten eingebracht hätte. Denn ... [Galen] galt ja als einer der Hauptgegner des Dritten Reiches, [...] und infolgedessen legten wir oft – hatten sehr kalte Beziehungen zueinander. [...] Infolgedessen war ich gerade [Galen] nicht persönlich begegnet bis zum Ende des Krieges.“ Bezeichnend ist auch die Beschreibung der Situation in Münster und Philipps' Einschätzung des Gauleiters Dr. Meyer ebd.: „Ich [gemeint sein dürfte: Er (Galen)] spielte ja in Münster eine ungewöhnliche Rolle, wurde von der Bevölkerung gefeiert, aber es war ja auch so, wenn in einem Gottesdienst in der Münsterkirche hielt [?], dann predigte, dann war er gleichzeitig immer große Versammlung durch den Gauleiter in der Stadthalle. Und wenn in der Stadthalle der Name Bischof fiel[,] Bischof ... [Galen], dann erbrauste die Stadthalle, dann wurde pfiu gerufen! die [!] nicht enden wollten. So war die Situation. Aber in der gleichen Stunde, wenn der Bischof auch nur in geringem Maße auf die Partei und auf den Gauleiter, der ein ziemlich maßvoller Gauleiter war, [zu sprechen kam,] dann schallte das Münster in derselben Stunde wieder von Pfiurufen über den Gau, soweit war die Sache gekommen. Und wir erwarteten ja alle, daß der G... [Galen] mal verhaftet würde, denn – aber das haben sie ja vermieden, denn das Münsterland wäre ihnen ja verloren gewesen. Den[n] G... [Galen] hatte ja ein ungeheueres Ansehen.“

¹² Evangelisches Konsistorium der Kirchenprovinz Westfalen an die Superintendenten des Aufsichtsbereichs. Münster, 21. Nov. 1941. LkA Bi Best. 0,0 (neu) Generallia C 2–03 I.

nach Dortmund-Hörde, für die Regierungsbezirke Minden und Münster nach Münster.¹³

Ob mit den anonym verbreiteten Schriften von Galens Predigten gemeint waren, kann aufgrund des Wortlautes des Schreibens des Konsistoriums nicht mit ausschließlicher Sicherheit gesagt werden; aus dem Entwurf dieses Schreibens geht aber hervor, daß zunächst dezidiert davon gesprochen werden sollte, daß „verschiedenen Geistlichen unserer Kirchenprovinz“ diese anonymen Zuschriften zugegangen seien. Und auf demselben Blatt findet sich weiter der Entwurf einer Mitteilung des Konsistoriums an die Geheime Staatspolizeileitstelle (zu Händen des SS-Hauptsturmführers Glittenberg), mit der das Schreiben an die Superintendenten „unter Bezug auf die fernm[ün]l[iche] Besprechung mit unserem Sachbearbeiter zur gef[ä]ll[igen] Kenntnis“ übersandt und mitgeteilt wird, das Konsistorium beabsichtige, die Angelegenheit auf einer bevorstehenden Superintendentenbesprechung „nochmals nachdrücklich zur Sprache zu bringen“.¹⁴

Dieser Vorgang zeigt, daß man offenbar im Konsistorium in großer Sorge war, daß es wegen dieser nicht namentlich benannten Vorfälle zu Konflikten mit der Gestapo kommen werde. Diese Sorge war nicht unbegründet, denn wer die Predigten von Galens weiter verbreitete, mußte mit Inhaftierung rechnen.¹⁵

¹³ Ebd. Gefordert wurde auch eine Unterrichtung des Konsistoriums über derartige Vorfälle.

¹⁴ So Kons Westf an Staatspolizeileitstelle Münster. Münster, 21. Nov. 1941. LkA Bi Best. 0,0 (neu) Generalia C 2–03 I. Ob das Thema tatsächlich während der nächsten Zusammenkunft der [BK-]Superintendenten, die anscheinend erst am 20. Mai 1942 stattgefunden hat, erörtert worden ist, läßt sich anhand der darüber aufgefundenen Schriftsätze nicht feststellen; s. Beschluß der Superintendenten-Konferenz vom 20.5.1942 betr. Ernennung von Superintendenten in den Kreissynoden Gelsenkirchen und Hagen u. Superintendentur-Verwaltern in den Kreissynoden Hattingen-Witten u. Herne. O.O., ohne Datum [20. Mai 1942]. EZA Da 35/152. S. auch Präses Koch an EOK. Bad Oeynhausen, 23. Mai 1942. EZA B 7/6033. – Ob bei dieser BK-Superintendentenkonferenz überhaupt ein Vertreter des Konsistoriums anwesend war, ist ebenfalls fraglich, berichtete das Konsistorium doch dem EOK fast zeitgleich, daß die Pfarrkonferenzen in Westfalen in aller Regel entsprechend der Zuordnung zu den hier eingerichteten beiden Geistlichen Leitung aufgespalten seien, und fügte hinzu: „Superintendentenkonvente konnten von uns bei dieser Lage naturgemäß auch nicht eingerichtet werden.“ S. Kons. Westf. an EOK. LkA Bi Best. 0,0 (neu) Generalia C 1–07 alt.

¹⁵ S. z.B. die einschlägigen dienstlichen Meldungen, auszugsweise abgedruckt bei Kuropka, Joachim: Meldungen aus Münster 1924–1944. Geheime und vertrauliche Berichte von Polizei, Gestapo, NSDAP und ihren Gliederungen, staatlicher Verwaltung, Gerichtsbarkeit und Wehrmacht über die politische und gesellschaftliche Situation in Münster. Eingeleitet und bearbeitet. Münster 1992. Nr. 141, S. 557; Nr. 143, S. 557; Nr. 146, S. 558; Nr. 149, S. 560; Nr. 152, S. 561. Vgl. auch den Fak-

Thümmels Zustimmung zu Gauleiter Meyers Angriffen auf Galen

Vor diesem Hintergrund (und möglicherweise auch im Hinblick auf die am 23. Januar 1942 erfolgte Verhaftung des Mennighüffer Pfarrers Ernst Wilm, der sich ebenfalls in Predigten zu der Ermordung Kranker geäußert hatte)¹⁶ ist dann auch das Schreiben zu sehen, mit dem sich Konsistorialpräsident Thümmel am 3. Februar 1942 an den Gauleiter der Provinz, Dr. Alfred Meyer, wandte. Zwei Durchschläge dieses Schreibens konnten in den Akten des Konsistoriums ermittelt werden,¹⁷ nicht jedoch die von Thümmel abgezeichnete Entwurfsfassung. Deutlich aber ist, daß der Konsistorialpräsident dieses Schriftstück unter seinem Briefkopf hat ausgehen lassen, nicht aber unter dem des Konsistoriums. Da auch kein Vermerk vorhanden ist, daß damit auf ein etwa von seiten des Gauleiters eingegangenes Schreiben oder einen anderen Vorgang in den Akten Bezug genommen werden sollte, ist davon ausgehen, daß Thümmel dieses Schreiben ohne eine derartige äußere Veranlassung verfaßt hat:

Gauleiter!

Bei der großen Kundgebung gestern abend haben Sie die politischen Predigten des katholischen Bischofs von Münster mit Recht scharf gegeißelt. Diese Predigten haben auch der evangelischen Kirche schwer geschadet. Ich habe deshalb Ihre Ausführungen begrüßt.

Von unseren rund 1000 westfälischen evangelischen Geistlichen stehen – was nicht allgemein bekannt ist – rund 460, das sind 46 vom Hundert, unter den Waffen. Eine ganze Anzahl wird in diesen Tagen neu einberufen. Der hohe Prozentsatz wird m[eines] W[issens] in keinem anderen Teil Deutschlands erreicht; wir sind stolz darauf. Diese Zahlen berechtigen und verpflichten mich, Ihnen, Gauleiter, zu versichern, daß die evangelische Kirche Westfalens in dem jetzigen ge-

simileabdruck einschlägiger Schriftstücke bei Kuropka, Joachim (unter Mitarbeit von Zumholz, Anna-Maria): Clemens August Graf von Galen. Sein Leben und Wirken in Bildern und Dokumenten. 2. erw. Aufl. Cloppenburg 1994. [= Schriften des Instituts für Geschichte und Historische Landesforschung Vechta 1] S. 234-239.

¹⁶ S. Wilm, Ernst: Die Bekennende Gemeinde in Mennighüffen. Bethel 1957. [= JVKKG.B 3] S. 45 f. Vgl. auch Wilm, Ernst: Bekennende Gemeinde in Mennighüffen – vom Kirchenkampf im „Dritten Reich“. Beiträge zur Heimatkunde der Städte Löhne und Bad Oeynhausens 12 (1987) S. 123-165; s. a.a.O. S. 155.

¹⁷ S. Der Konsistorialpräsident an Gauleiter. Münster, 3. Feb. 1942. Maschinenschriftlicher Durchschlag. LkA Bi Best. 0,0 (neu) Generalia C 2-03 I; sowie LkA Bi Best. 0,0 (neu) Generalia C 2-04 I.

waltigen Kampf treu zu Führer und Vaterland steht. 29 Geistliche haben diese Treue bereits mit ihrem Blute besiegelt.

Nehmen Sie diese Versicherung mit hinaus in Ihre schwere Arbeit, die Sie im Osten für unser Vaterland leisten. Sie dürfen gewiß sein, daß die Heimat unserem Führer die Treue hält.

Für Ihre großen Aufgaben wünsche ich Ihnen reichen Segen.

Mit den besten Wünschen für Sie persönlich begrüße ich Sie mit

Heil Hitler!

als Ihr stets ergebener

gez[eichnet] Dr. Thümmel

Damit nahm Thümmel Bezug auf eine Rede, die der Gauleiter des Gau^s Westfalen-Nord, der westfälische Oberpräsident Dr. Alfred Meyer,¹⁸ bei einer Großveranstaltung der NSDAP am 2. Februar 1942 in der Münsteraner Stadthalle, „die die Zahl der erschienenen Zuhörer trotz besetzter Gänge und Ränge nicht fassen konnte“, „vor Mitgliedern der Partei, Vertretern der Wehrmacht, des Staates, der Wirtschaft, Kunst und Wissenschaft und der Bevölkerung Münsters, zu denen sich auf bevorzugten Plätzen mehrere Reihen von verwundeten Soldaten gesellten, über die Kriegs- und wirtschaftliche Lage Deutschlands“ gehalten hatte.¹⁹ In deren Verlauf muß Meyer auch zu von Galens Äußerungen Stellung genommen haben – anders wäre der einleitende Satz in Thümmels Schreiben nicht zu erklären. Daß Thümmel selbst an dieser Veranstaltung teilgenommen hat, ist gleich aus zwei Gründen sehr wahrscheinlich: zum einen, weil das NSDAP-Kreispreseamt Münster-Warendorf durch Presseveröffentlichung darauf aufmerksam gemacht hatte, daß sämtliche Parteigenossen (und damit auch Thümmel)²⁰ zur Teilnahme an der Kundgebung verpflichtet seien, zum anderen, weil festgesetzt worden war, daß Behörden und Betriebe (und damit auch

¹⁸ Zum Werdegang Meyers s. Höffkes, Karl: Hitlers politische Generale. Die Gauleiter des Dritten Reiches. Ein biographisches Nachschlagewerk. Tübingen 1986. [= Veröffentlichungen des Institutes für deutsche Nachkriegsgeschichte 12] S. 234-236.

¹⁹ So Kundgebung mit Gauleiter Dr. Meyer. Westfälische Neueste Nachrichten 42 (1942) Ausg. A. Nr. 29, 4. Feb. 1942. Noch überschwenglicher schilderte die Westfälische Tageszeitung: „Bis auf den letzten Platz war die weite Halle besetzt, so daß Hunderte, ja Tausende keinen Platz mehr finden konnten.“ So Ein Gedanke – ein Ziel: der Sieg! Gauleiter Dr. Alfred Meyer sprach in Münster – Überwältigende Demonstration der inneren Geschlossenheit der Heimat. Westfälische Tageszeitung/Münsterischer Anzeiger 91 (1942) Nr. 33, 3. Feb. 1942. Auf dem ebd. zu diesem Bericht veröffentlichten Foto von der Veranstaltung läßt sich die in den Berichten behauptete völlige Überfüllung der Stadthalle allerdings nicht erkennen.

²⁰ S. dazu Kampmann, Landeskirche S. 542 (samt Anm. 250).

das Evangelische Konsistorium) geschlossen an dieser Veranstaltung teilnahmen.²¹ Dies ist deshalb besonders festzuhalten, weil sich in der Berichterstattung über Meyers Rede in der Presse in der Münsterschen Zeitung, in der Westfälischen Tageszeitung und in den Westfälischen Neuesten Nachrichten über eine solche Passage der Rede nichts findet. Diese Zurückhaltung in der Presse wird auf taktische Überlegungen zurückzuführen sein.²² Der Duktus der Meyerschen Rede, in der die Betonung der Bedeutung der „Heimatfront“ für eine erfolgreiche Fortführung des Krieges einen wichtigen Gesichtspunkt darstellte,²³ läßt es aber ohne weiteres als möglich erscheinen, daß in ihr auch eine Passage über die (aus nationalsozialistischer Sicht die Heimatfront zersetzenden) Predigten Galens enthalten war:

„In diesem Kampfe stehe nicht nur die Front im Kampf, sondern **auch die Heimat müsse Opfer bringen**. Wir müssen das ertragen; es komme nur darauf an, in welcher Gesinnung diese Opfer ertragen werden, positiv oder negativ. Wer stöhnt, nörgelt und klagt, wer die Kampfkraft dadurch schwächt, ist negativ, wer aber den Krieg erlebt als Notwendigkeit, wer stolz ist darauf, auch sein Opfer bringen zu können, der ist positiv eingestellt. Daß nur der Soldat die Lasten des Kampfes trägt und die Heimat nur die Früchte des Sieges genießt, das darf und kann es in diesem Kriege nicht geben. Heimat und Front sind *eine Kampf- und Schicksalsgemeinschaft*; sie tragen Not, Leiden und Opfer gemein-

²¹ S. Großkundgebung mit Gaulleiter Dr. Meyer. Am Montag, dem 2. Februar 1942, in der Stadthalle. Westfälische Tageszeitung/Münsterischer Anzeiger 91 (1942) Nr. 31, 1. Feb. 1942; wortgleich auch in Nr. 32, 2. Feb. 1942.

²² Das Reichsinnenministerium hatte vertraulich schon 1940 mitgeteilt, „daß der Führer alle nicht unbedingt notwendigen Maßnahmen zu vermeiden“ wünsche, „die das Verhältnis des Staates und der Partei zur Kirche verschlechtern“ könnten; s. Reichsminister des Innern an Reichsstatthalter und Oberpräsidenten. Berlin, 24. Juli 1940. StArch Ms Oberpräsidium 8230.

²³ So der Bericht in der Westfälischen Tageszeitung: „Die Männer und Frauen unseres Gaus wissen, worum es in diesem Krieg geht. Sie wissen, daß dieser Krieg ein *totaler* ist und die Heimat die gleichen Opfer zu bringen hat wie die Front. Sie wissen, daß auch die Heimat zur Kampffront geworden ist und fühlen sich deshalb noch enger mit der Front draußen zu einer einzigen, unlöslichen Schicksalsgemeinschaft verbunden. Denn in diesem Krieg gibt es kein [!] Kompromiß, es gibt nur ein *Entweder-Oder*, ein Ausgelöschtsein des Deutschen Reiches aus der Geschichte, das Ende seiner Kultur und die Vernichtung seiner Menschen oder aber ein Leben in Freiheit und Würde. Diesem Gedanken gab auch Gaulleiter Dr. Alfred Meyer einleitend in seiner machtvollen Kundgebung Ausdruck“. S. Ein Gedanke – ein Ziel: der Sieg! Gaulleiter Dr. Alfred Meyer sprach in Münster – Überwältigende Demonstration der inneren Geschlossenheit der Heimat. Westfälische Tageszeitung/Münsterischer Anzeiger 91 (1942) Nr. 33, 3. Feb. 1942.

sam, aber auch die Freuden des Sieges. Der Gauleiter kennzeichnete dann das **Wesen und die Kampfweise unserer Gegner**. Es geht in diesem Krieg um alles, um das nackte Leben, um Sein oder Nichtsein. Es gibt nur ein Entweder – Oder, Sieg oder Untergang. Der Redner kennzeichnete das Blutregiment des Bolschewismus, das wir in verschiedenen europäischen Ländern außer Rußland bereits kennengelernt haben, in Spanien, in Ungarn, aber auch im eigenen Lande, in München, in Berlin, in den Ruhrstädten, und zuletzt hat diese Weltpest in den Ländern des Baltikums ihre blutigen Spuren hinterlassen. Der Bolschewismus sei erbarmungslos, grausam wie eine Bestie und müsse deshalb auch als Bestie behandelt werden. Unser unermesslicher Dank gilt dem Führer dafür, daß er der roten Flut entgegengetreten ist, ehe sie unsere Grenzen überfluten konnte. (Lebhafter Beifall.) Der Gauleiter legte weiter dar, daß aber auch das Streben der Plutokratien und vor allem des Weltjudentums ausschließlich auf unsere Vernichtung gerichtet sei. Aber wenn es schon in diesem Kampf um Vernichtung gehe, dann seien nicht wir es, die vernichtet werden, sondern nach der Vorhersage des Führers: *Juda*. Es sei also ein Krieg auf Leben und Tod, und so müsse er auch geführt werden: **hart, fest, kompromißlos, glaubensstark und siegesgewiß**. Ueber die Schwere des Kampfes gibt sich das deutsche Volk keinerlei Illusionen hin. Wir wissen, daß dieser Kampf noch härter wird, aber uns schrecken nicht die Zahlenmanöver eines Churchill und Roosevelt; denn daß nicht die Masse, sondern daß der Geist siege, beweise dieser Krieg täglich von neuem. Der Gauleiter sprach dann über die Leistungssteigerung in der Heimat. Von dem Appell des Führers: Schafft Waffen, schafft Munition! Müsse sich jeder *persönlich* angesprochen fühlen. Die Wirtschaft werde zu immer rationellerer Arbeitsweise übergehen; die Betriebsführer müßten immer darüber nachdenken, wie sie die Produktionsweise verbessern können, und jeder einzelne müsse noch mehr als bisher seine ganzen geistigen und physischen Kräfte an seinem Arbeitsplatz einsetzen, der Arbeiter, der Bauer, der Beamte.“

Mit „atemloser Spannung, oft unterbrochen von stürmischer Begeisterung“, seien „die Tausende dem aufrüttelnden Appell des Gauleiters“ ge-

folgt.²⁴ Thümmels am Tag darauf verfaßtes Schreiben an Meyer fügt sich in diese Stimmung ein.

Thümmels Verpflichtung der Mitarbeiterschaft des Konsistoriums zur Ablieferung von Flugschriften bei der Gestapo unter Androhung von Disziplinarmaßnahmen und fristloser Entlassung

Mit den Auswirkungen der Predigten von Galens bekam man es im Konsistorium aber trotzdem noch einmal auf andere Weise zu tun. Denn dort – so ist einem Aktenvermerk Thümmels zu entnehmen –²⁵ erschienen am 10. Februar 1942 vormittags gegen 11 Uhr zwei Beamte der Geheimen Staatspolizei Münster, die dem Konsistorialpräsidenten eröffneten, sie müßten die Büroangestellte Frl. Gebler vernehmen. Dies geschah; nach etwa einer halben Stunde teilten die beiden Beamten dann aber Thümmel mit, sie müßten die Befragung Frl. Geblers auf der

²⁴ So Ein Gedanke – ein Ziel: der Sieg! Gauleiter Dr. Alfred Meyer sprach in Münster – Überwältigende Demonstration der inneren Geschlossenheit der Heimat. Westfälische Tageszeitung/Münsterischer Anzeiger 91 (1942) Nr. 33, 3. Feb. 1942. Anders als der Bericht der Münsterischen Zeitung legte die Westfälische Tageszeitung (das „Amtliche Organ des Gauess Westfalen-Nord der NSDAP. und sämtlicher Behörden“) den Akzent in ihrer Darstellung der Rede Meyers mehr auf die in der Heimat zu erbringende Leistungssteigerung: „jeder einzelne muß und wird sich persönlich angesprochen fühlen von dem Appell des Führers: *Schafft Waffen, schafft Munition!* Die Wirtschafft wird ihren Ehrgeiz darcinsetzen, die Leistungen für die Front noch mehr zu steigern, sie wird zu einer noch rationelleren Arbeitsweise übergehen, wird planen müssen, und der Arbeiter wird durch seinen verstärkten Einsatz das Gelingen dieser Anstrengungen garantieren. Aber nicht nur der Arbeiter, auch der Beamte, der Bauer, jeder einzelne von uns, wird zum letzten Einsatz bereit sein müssen an der Stelle, an die er gestellt ist. Er wird es um so leichter tun, wenn er den Blick stets zur Front hinlenkt, die Gigantische in diesem Krieg geleistet hat und noch leistet. Er wird es um so leichter tun, wenn er den Blick auf den Führer richtet, der ihm auch hier höchstes Vorbild ist, wenn er sich unserer Kraft bewußt ist und unerschütterlich in seinem Glauben an den Sieg. Die Front im Osten steht. Wenn der Russe glaubte, daß ihm „*General Winter*“ zur Seite stehen werde, so hat er sich gründlich verrechnet. [...] Das deutsche Volk ist sich bewußt, daß dieser Winter der härteste sein wird, den es in diesem Krieg zu bestehen hat. Diese Erkenntnis aber erschüttert es nicht, sondern macht es nur noch härter, nur noch fanatischer im Willen. Partei und Wehrmacht, Staat und Volk bilden heute eine verschworene Gemeinschaft. Je härter der Kampf wird, desto mehr ist sich das Volk des Führerwortes eingedenk: „*Was uns nicht umwirft, macht uns nur härter.*“ In diesem Bewußtsein tut jeder einzelne seine Pflicht: Der Soldat draußen an der Front[,] und der Schaffende in der Heimat. Am Ende aber wird dann der Sieg stehen, der uns und unseren Kindeskindern ein Leben der Freiheit und Ehre sichert.“

²⁵ Der Konsistorialpräsident: Aktenvermerk. Münster, 13. Feb. 1942. LkA Bi Best. 0,9 Pr IV-18.

Dienststelle der Gestapo fortsetzen. Auf Nachfrage erhielt Thümmel die Auskunft, die Vernehmung beziehe sich auf eine Privatangelegenheit der Angestellten und habe mit ihrem Dienst nichts zu tun. Dies teilte kurze Zeit später auch SS-Hauptsturmführer Glittenberg Thümmel noch einmal telefonisch mit.²⁶

Am folgenden Tag unterrichtete Fr. Gebler dann Thümmel, sie habe vor einiger Zeit die Abschrift einer Galen-Predigt zugesandt bekommen und diese mit einer eigenen Stellungnahme weitergegeben. Die Gestapo habe nun ihr gegenüber erklärt, daß sie sich damit der Beihilfe zum Hochverrat schuldig gemacht habe. Sie sei verwahrt worden – damit sei diese Sache aber erledigt.²⁷ Angesichts der in anderen, ähnlich gelagerten Fällen erfolgten Verhaftungen ist es nicht unbedingt als eine Selbstverständlichkeit zu betrachten, daß seitens der Gestapo die Vernehmung und das Geständnis Fr. Geblers für diese relativ folgenlos blieben.

Thümmel nahm den Vorfall jedoch zu weiteren Schritten zum Anlaß. Zunächst verwahrte er Fr. Gebler: „Ich habe sie ebenfalls auf das Unzulässige und Unmögliche ihrer Handlungsweise hingewiesen.“²⁸ Doch ließ es Thümmel dabei nicht bewenden. Noch am gleichen Tage richtete er ein Umlaufschreiben an sämtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Konsistoriums:²⁹

„Ein sehr befremdender Vorfall, in dem jemand eine politische Predigt des Bischofs von Münster privat zugeschickt erhalten und mit seinem [!] Bemerkungen weitergegeben hat, gibt mir Veranlassung, auf folgendes hinzuweisen:

Jeder Beamte und Angestellte, der ein Schriftstück erhält, das geeignet ist, Unruhe und Verwirrung zu stiften und durch seinen Inhalt die Volksgemeinschaft zu gefährden, hat es unverzüglich mit dem Briefumschlag der Geh[eimen] Staatspolizei-Leitstelle Münster, Gutenbergstr[aße] 17, zuzuleiten.

Wer hiergegen verstößt, hat ohne Rücksicht auf strafrechtliche oder staatspolizeiliche Maßnahmen mit einem Disziplinarverfahren bez[iehungs]weise fristloser Entlassung zu rechnen.“

²⁶ So Thümmel ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.

²⁹ Kons.Präs.Thümmel an Amtmann Belke zur weiteren Veranlassung. Münster, 13. Feb. 1942. I.kA Bi Best. 0,9 Pr IV-18 III.

Sämtliche Beamten und Angestellten mußten „durch Unterschrift Kenntnis nehmen“³⁰ und zeichneten demgemäß ab, daß sie von dieser Drohung Thümmels Kenntnis genommen hatten.³¹

Gesichtspunkte zu einer Deutung des Vorgehens Thümmels

Gibt es Anhaltspunkte, die es erlauben, das Verhalten Thümmels gemäß der Erklärung Luthers zum 8. Gebot „zum Besten“ zu kehren? Nicht außer acht lassen wird man dürfen, daß genau zum fraglichen Zeitpunkt Ernst Wilm wegen seiner Äußerungen zur „Euthanasie“ verhaftet worden war. Pfarrer und kirchliche Mitarbeiter seitens des Konsistoriums warnen zu wollen, das Thema der Vernichtung des angeblich „unproduktiven“ Lebens anzuschneiden, kommt als ein nachvollziehbarer Beweggrund für das Handeln Thümmels in Betracht. Selbst ein Schreiben des Konsistorialpräsidenten an den Gauleiter, in dem er auf die Staats-treue der evangelischen Pfarrerschaft durch Verweis auf die starke Inanspruchnahme dieses Berufsstandes für den Dienst in der Wehrmacht verwiesen hätte, ließe sich noch als eine „Flucht nach vorne“ verstehen.

Doch solche Erklärungsversuche der vorliegenden schriftlichen Äußerungen Thümmels scheitern angesichts dessen, daß er sich bemühte, dafür zu sorgen, daß die Pfarrerschaft kritische Flugschriften, die sie erreichte, der Gestapo zukommen ließ. Ein vergleichbarer Vorgang, in dem seitens der kirchlichen Verwaltungsbehörde eine derartige Zuarbeit der Pfarrerschaft für die Gestapo verlangt worden wäre, ist bislang zumindest aus dem Bereich der westfälischen Provinzialkirche –so weit zu sehen ist –nicht bekannt geworden.

Ungleich schwerer noch wiegt dazu, daß Thümmel gegenüber Gauleiter Meyer ohne alle Einschränkung und Rücksicht die Überzeugung zu Papier brachte, dieser habe die Predigten von Galens „mit Recht scharf gezeißelt“; diese hätten „auch der evangelischen Kirche schwer geschadet“. Es fällt schwer, dies nicht als eine um so fragwürdigere Form der Anbiederung bei Meyer zu verstehen, als Thümmel seine Behauptung offenbar in keiner Weise fundieren konnte: Worin sollte denn der schwere Schaden für die evangelische Kirche durch die Predigten Galens de facto bestanden haben? Thümmel hat zudem ausdrücklich seine Zustimmung zu Meyers Ausführungen vom 2. Februar 1942 bekundet –und damit zu einem Vortrag, in dem Meyer (laut Bericht der

³⁰ Ebd.

³¹ Umlaufbogen. Zur Präs. Verfg. vom 13.2.1942-Pr IV-18. O.O. [Münster], ohne Datum [13. Feb. 1942 und später]. I.kA Bi Best. 0,9 Pr IV-18 III.

Münsterschen Zeitung) „das Wesen des totalen Krieges an naheliegenden Beispielen belegte“.³² Und der abschließende Wunsch „reichen Segen[s]“ für Meyers „große[n] Aufgaben“ erscheint vor dem Hintergrund des bewußten Inkaufnehmens, sich als erster Repräsentant der evangelischen westfälischen Provinzialkirche gegen von Galen und damit auch gegen dessen Kritik an der Vernichtung des angeblich lebensunwerten Lebens zu stellen, aus der rückschauenden Perspektive geradezu perfide. Es fällt schwer, sich hier nicht an Söhngens Formulierung zu erinnern, daß Thümmel die Sache alles, die Person nichts bedeutet habe.

Ein besonderes Licht auf den beschriebenen Vorgang wirft schließlich, daß Thümmel in seiner autobiographischen Darstellung, die er zwischen 1969 und 1971 verfaßt hat,³³ ausdrücklich auf die zwischen der Gestapo und dem Konsistorium in Münster bestandenen Kontakte eingetht und hervorhebt, daß es zwischen Konsistorialrat Rudolf Hardt³⁴ und der Münsteraner Gestapo-Dienststelle „je länger je mehr – so könnte man fast sagen – zu einer Art Vertrauensverhältnis“ gekommen sei.³⁵ Dies erscheint im Hinblick auf das Verhalten Thümmels ange-

³² Opferbereitschaft und Siegesgewißheit. Gauleiter Dr. Meyer sprach auf einer Großkundgebung in der Stadthalle zu Münster –Heimat und Front eine Kampfgemeinschaft. Münstersche Zeitung 72 (1942) Nr. 33, 4. Feb. 1942, 1. Blatt. Neue Emsdettener und Grevenener Zeitung.

³³ Abzuleiten daraus, daß Thümmel, Verwaltung S. 76, seine Darstellung mit Ereignissen des Jahres 1969 beschlossen hat. 1971 ist Thümmel verstorben.

³⁴ Die jüngst vorgelegte Biographie Hardts beschränkt sich –wie schon deren Titel ausweist –leider im wesentlichen auf dessen Wirksamkeit für und in Bethel; s. Michaelis, Gottfried: Rudolf Hardt. Sein Wirken für Bethel. Bielefeld 1998. Die darin enthaltenen Aussagen über Hardts Tätigkeit im Konsistorium (1939-1946) fußen nahezu ausschließlich auf eigenen späteren Angaben Hardts; vgl. etwa a.a.O. S. 52-55 mit Hardts Lebenslauf aus dem Jahr 1953 (a.a.O. S. 137-139). Über Kontakte Hardts mit der Gestapo findet sich darin nichts. Als Hardt 1939 in das Konsistorium in Münster berufen werden sollte, holte das Reichskirchenministerium routinemäßig über ihn Auskunft beim Chef der Sicherheitspolizei und des SD in Berlin ein; ihm wurde u.a. beschieden: „Der Pfarrer Rudolf Hardt [...] ist nicht Mitglied der NSDAP. Er gehört der NSV. und dem RLB. an. Hardt war Mitglied des evangelischen Volksdienstes von seiner Gründung bis zur Auflösung. [...] Anderen politischen Parteien und Organisationen hat er angeblich nicht angehört. Er ist ein eifriger Verfechter der Belange der Bekenntniskirche, Mitglied des Pfarrernotbundes und Leiter des Ortsverbandes der Inneren Mission in Bochum. [...] Gegen ihn schwebt z[ur] Z[eit] ein Strafverfahren bei dem Sondergericht in Dortmund wegen Vergehens gegen das Heimtückegesetz, weil er über Vorkommnisse aus Anlaß der Judenaktion in der Nacht vom 9. zum 10.11.1939 gesprochen hat.“ S. Chef der Sicherheitspolizei und des SD an Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten, Berlin, 18. Okt. 1939. BArch Berlin-Lichterfelde R 5101-23234 Bl. 11.

³⁵ So Thümmel a.a.O. S. 40. –Von erstaunlich guten Beziehungen des Konsistoriums in Münster zur Gestapo wurde auch schon zeitgenössisch in den Reihen der Bekenntenden Kirche gesprochen; s. z.B. Pfr. Ungerer an Freunde [im Feld], Lippstadt,

sichts der Verbreitung der Galen-Predigten nur zu glaubhaft – und um so mehr, als Thümmel in seiner Autobiographie auf diese Angelegenheit mit keiner Silbe eingegangen ist. Wäre sein Handeln – insbesondere sein Schreiben an Gauleiter Meyer und seine Drohung gegenüber den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Konsistoriums – etwa abgenötigt gewesen und hätte es möglicherweise dem Zweck zu dienen gehabt, auf diesem Wege einen zu befürchtenden Übergriff auf die westfälische evangelische Kirche abzuwenden, so wäre es ein Leichtes gewesen, einen solchen Hintergrund in der Autobiographie im Zusammenhang der Schilderung der (bestimmt nicht einfachen) Kontakte zur Gestapo zu erwähnen und als besondere Zwangslage zu erläutern. Daß Thümmel darüber geschwiegen hat, verstärkt hingegen noch einmal den Eindruck, daß sein Vorgehen in dieser Sache viel weniger taktisch als vielmehr doch ideologisch bedingt und bestimmt gewesen ist.

14. Dez. 1942. S. 2. KGArch Isenstedt-Frotheim 72: „Einmal halten die DC-Behörden ihre Stellungen mit dem trägen Beharrungsvermögen solcher Bürokratien [!]. Sie handeln auch mehr oder weniger DC-lich, stehen sogar in guter Beziehung zur Gestapo und machen sich immer wieder zum kirchlichen Arm dieser unkirchlichen Einrichtung.“

Bericht

Dietrich Kluge

Jahrestagung 1998 in Minden

(Minden)

Erinnerungskultur lebt von der Wiederholung. Ob das in gleichem Maße auch für die wissenschaftliche Geschichtsforschung zutrifft, mag zweifelhaft erscheinen. Die Erfahrung hat jedoch gelehrt, daß die wiederholte Annäherung an dasselbe Objekt – auch unabhängig von der Veränderung der Quellenlage durch archivalische oder archäologische Ausgrabungen – immer neue Aspekte zu Tage fördert und das Geschichtsbild verändert. Es besteht also Anlaß, sich in Abständen erneut demselben Forschungsgegenstand zuzuwenden und offen zu sein für neue Ergebnisse. Der Verein für Westfälische Kirchengeschichte, der zuletzt 1977 und davor 1949 in Minden getagt hatte, fand es deshalb sinnvoll, nach mehr als 20 Jahren seine Jahrestagung erneut in dieser wichtigen westfälischen Stadt abzuhalten, zumal ein historischer Anlaß vorlag: Stadt und Kirchenkreis hatten dazu eingeladen, das 1 200jährige Bestehen der Stadt mitzufeiern. Diese Einladung wurde gern angenommen.

Am 11. und 12. September 1998 versammelten sich Vereinsmitglieder und Freunde der westfälischen Kirchengeschichte in erfreulicher Zahl in dem zwar außerhalb der historischen Altstadt gelegenen, aber für die Tagung gut geeigneten St. Andreas-Gemeindehaus, um sowohl örtliche als auch überörtliche Themen zu diskutieren. Nach der Eröffnung der Tagung und Grußworten der Repräsentanten von Stadt und Kirche sprach am Freitagnachmittag als erster Referent und ausgewiesener Fachmann der Leitende Staatsarchivdirektor i. R. Prof. Dr. Hans-Joachim Behr, Münster, über eine Zentralgestalt der westfälischen Reformationsgeschichte, deren Charakterbild in der Geschichtsschreibung freilich schwankend und hochumstritten ist: Franz von Waldeck, ein Bischof mit „besonderlichen lusten zum stifte Minden“: Ohne voreilige Parteinahme und in souveräner Beherrschung der historischen Fakten schilderte der Referent die Biographie und das politische Wirken seines „Helden“, der zwischen 1530 und 1553 vergeblich versuchte, sowohl seine drei Bistümer Minden, Münster und Osnabrück zu behalten als auch die Reformation in diesen Territorien durchzuführen. Weltweit bekannt ist vor allem das Scheitern dieser Bestrebungen im Bistum Münster infolge der Täuferunruhen; der Referent machte jedoch klar,

daß das Schicksal des Bischofs fast ebenso stark oder stärker von den Vorgängen in den Bistümern Minden und Osnabrück bestimmt wurde. Das Ergebnis ist bekannt: Minden wurde welfisch und später brandenburgisch, Osnabrück dagegen 1648 ein kirchenpolitisches Kuriosum: ein Bistum mit abwechselnd einem katholischen und einem evangelischen Bischof; Münster blieb bis 1804 ein katholisches Fürstbistum.

Bevor dieses Ergebnis feststand, waren die betroffenen Territorien jedoch zunächst langandauernden Auseinandersetzungen und Drangsalen ausgesetzt. Der nächste Referent, Archivar Dr. Hans Nordsiek, Minden, widmete seinen Abendvortrag dieser schwierigen Zwischenzeit unter dem Thema: „Vom Restitutionsedikt 1629 zum Westfälischen Frieden 1648. Gegenreformatorsche Bestrebungen in der protestantischen Stadt Minden“. Im Mittelpunkt seiner detailreichen Ausführungen stand einerseits die Gestalt des Bischofs Franz Wilhelm von Wartenberg, der mit seinen hartnäckigen gegenreformatorischen Bestrebungen schließlich am Eingreifen der Schweden scheiterte, andererseits die Kirchenpolitik der Stadt Minden, die ebenso ausdauernd versuchte, den Fortbestand der Reformation und das eigene Kirchenregiment gegenüber dem Landesherrn zu behaupten und trotz fehlender Souveränität und Reichsfreiheit auf den Verlauf der Friedensverhandlungen in Münster und Osnabrück Einfluß zu nehmen.

Nach der Morgenandacht von Sup. i.R. Völker am Samstagmorgen bildete der dritte Tagungsvortrag von Privatdozent Dr. Christian Peters, Münster, zum Thema „Die Soester Kirche und der Westfälische Friede“ eine sinnvolle Ergänzung sowohl zu den Mindener Themen als auch zu den Vorträgen der Lengericher Jubiläumstagung von 1997, die unter dem Oberthema „Der Westfälische Frieden 1648 und der deutsche Protestantismus“ gestanden hatte. Die Stadt Soest bietet bekanntlich profan- wie kirchengeschichtlich zahlreiche Besonderheiten und hat deshalb Historiker wie Juristen immer wieder beschäftigt. So hat keine andere westfälische Stadt so viele evangelische Kirchenordnungen hervorgebracht wie Soest mit seiner Börde, wenn auch diese Ordnungen – worauf der Referent hinwies – nur zum Teil wirklich in Kraft getreten sind. Die rechtlichen Besonderheiten der Soester Kirchenverfassung und des Verhältnisses zwischen Stadt und Landesherrn bildeten aber nur einen Aspekt des Vortrags. Im übrigen ging es vor allem um die Frage, wie die in der Stadt lebenden Menschen den Dreißigjährigen Krieg, die langwierigen Friedensverhandlungen und die Zeit danach erlebten und wie sich bis zum Ende des 17. Jahrhunderts in der Stadt allmählich ein nahezu selbständiges trikonfessionelles Gemeinwesen entwickelte, das seine Sonderstellung bis 1818 behaupten konnte.

Der letzte Tagungsvortrag von Prof. Dr. Heinrich Rütting, Bielefeld, unter dem etwas mißverständlichen Thema „Der Wittekindsberg als locus sacer“ war der komplizierten und im Einzelnen noch immer aufklärungsbedürftigen Geschichte der Sakralbauten auf dem Mindener Wittekindsberg gewidmet. Äußerer Anlaß dieses Vortrags waren die Ausgrabungen des – im Saal anwesenden – Bielefelder Archäologen Dr. Werner Best auf der sogenannten Wittekindsburg und die Entdeckung der Grundmauern einer kreuzförmigen Kirche mit Resten von insgesamt fünf Gräbern. Die Auseinandersetzung mit den Grabungsbefunden blieb jedoch der Exkursion am Nachmittag vorbehalten, während der Referent sich in seinem – insoweit gekürzten – Vortrag auf die übrigen Sakralbauten des Berges konzentrierte, auf das Benediktinerinnenkloster, die Margaretenkapelle und die (bisher nicht lokalisierten) Kapellen des Lambertus-Patroziniums und des ebenfalls verschollenen Franziskanerkonvents.

Nach der Mittagspause erfolgte dann eine „itio in partes“: Während eine Gruppe der Tagungsteilnehmer die einmalige Gelegenheit wahrnahm, sich von Dr. Best und Prof. Rütting die Grabungsbefunde auf dem Wittekindsberg erläutern zu lassen, bevor sie wieder zugeschüttet wurden, ließ sich eine andere Gruppe unter der sachkundigen Führung von Ulrike Faber-Hermann durch die vorbildlich restaurierte historische Altstadt führen.

Nach der glanzvollen Jubiläumstagung von 1997 war der Verein mit der Mindener Tagung erklärtermaßen zur Normalität zurückgekehrt. Dank guter Zusammenarbeit zwischen Verein, Kirchenkreis und gastgebender Gemeinde und dank der Qualität der Referate dürften alle Tagungsteilnehmer bereichert nach Hause gefahren sein. Die Mitgliederversammlung am Freitagnachmittag hat beschlossen, auf Einladung des Kirchenkreises Paderborn die nächste Jahrestagung vom 24. bis 25. September 1999 im Paul-Gerhardt-Haus am Abdinghof in Paderborn stattfinden zu lassen und dadurch die mehr als 500 Veranstaltungen zum 1 200jährigen Jubiläum der Begegnung von Karl dem Großen und Papst Leo III. in der Paderstadt sinnvoll zu ergänzen. Mit Vergnügen erklärte sich Prof. Rütting dazu bereit, auch an dieser Tagung mitzuwirken und einen Vortrag zur Reformationsgeschichte Paderborns zu halten, der schon einmal im Rahmen der Jubiläumsveranstaltungen geplant, dann aber von der Liste gestrichen worden war.

Buchbesprechungen

Susanne Steffen, Westfälische Goldschmiedekunst. Vom Klassizismus bis zum Beginn der Moderne. CMZ Verlag, Rheinbach 1998, 328 S., im Anhang 167 z.T. farbige Abb. u. 67 Goldschmiedemarken

Die wenigsten werden beim Lesen des Buchtitels eine Vorstellung davon haben, wieviel sie in dem Buch zur Kirchengeschichte finden können. Einen ersten Eindruck davon vermittelt die Feststellung, daß alle sieben Farbabbildungen aus dem Sakralbereich kommen und daß unter den übrigen Aufnahmen Kirchliches und Profanes im Verhältnis 3:1 vertreten ist. Dafür gibt es zwei Gründe: In der Absicht, die hohe Bedeutung eines kirchlichen Aktes auch im Wert und in der Schönheit der dabei verwandten Gegenstände zum Ausdruck zu bringen, sind Kunstwerke in großer Zahl geschaffen worden. Zum andern standen der Verfasserin die Ergebnisse eines Inventarisierungsprogramms zur Verfügung, das im Bistum Münster seit 1984 und im Erzbistum Paderborn seit 1987 mit großem Erfolg durchgeführt wurde. Das bot große Möglichkeiten. Allerdings waren damit die Weichen in mancher Hinsicht gestellt, auch wenn S. Steffen durch weitere Forschungen in Museen und Privatbesitz und durch Benutzung einschlägiger Literatur ihre Materialbasis erheblich erweiterte.

Vollständigkeit ist bei dem gewählten Thema und Zeitraum (etwa 1780–1925) unerreichbar. Schwerpunkte zu setzen ist legitim. Zum Teil ergeben sie sich aus der Überlieferung: Privates Silbergerät wird weniger ehrfürchtig behandelt als sakrales und ist schwieriger zu ermitteln. Im Rahmen des Möglichen erwartet der Leser Ausgewogenheit. Da fällt es auf, wie ungleich die verschiedenen Regionen Westfalens berücksichtigt sind. Ein extremes Beispiel ist, daß von den 67 abgebildeten Goldschmiedemarken 37 aus Münster stammen. Weil sich in dem behandelten Zeitraum die Grenzen der Regionen Westfalens noch weitgehend mit denen der Konfessionen deckten, hat sich aus dem Arbeitsansatz fast zwangsläufig ergeben, daß die Konfessionen in ungleicher Weise berücksichtigt sind. Dazu hat in erheblichem Umfang beigetragen, daß es auf evangelischer Seite nichts gibt, was dem genannten Inventarisationsprogramm entspricht.

Der Ausrichtung dieses Jahrbuchs entsprechend, soll der Gesichtspunkt Kirchliches/Konfessionelles im Mittelpunkt stehen. Schon in der Reformationszeit hatten sich die Geister an der Frage geschieden, bei welchen kirchlichen Handlungen – und ob überhaupt – kostbares Gerät und Gewand benutzt werden sollten. Unter dem Gesichtspunkt des interkonfessionellen Vergleichs werden hier Gegenstände, die eindeutig der katholischen Seite angehören (Reliquienbehälter jeder Art, Bischofsstäbe, Weihrauchgefäße ...) ebenso wenig besprochen, wie die austauschbaren Leuchter. Das Abendmahlsgerät dagegen ermöglicht einen instruktiven Vergleich. Das Kapitel „Evangelisches Altargerät“ (S. 207-216) geht darauf ein. Als typisch evangelisch werden genannt: Schlichtheit, „zeittypische Ornamentik ohne ikonographisch bedeutsames Pro-

gramm“ und eingravierte Bibelstellen. Den Usus, Aufträge der Gemeinden an Handwerker der eigenen Konfession zu vergeben, setzte die auf größere Stückzahlen ausgerichtete industrielle Fertigung insofern fort, als getrennte Kataloge herausgegeben wurden. In demselben Maße, wie im 19. Jahrhundert Silberwarenfabriken neben die Handwerksbetriebe traten, wurden Grenzen überschritten: Handwerker verwendeten vorgefertigte Teile (z.B. Lämmer in Gußtechnik), setzten sogar ihre Marken auf industriell gefertigte Produkte, und diese fanden trotz anfänglicher Bedenken zunehmend Eingang in die Gemeinden. Seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert konnte auch ein Abendmahlskelch als Verkaufsobjekt wie andere angeboten werden, z.B. im Katalog einer Firma, die selbst nur Textilien herstellte.

Was unter allgemeinen Gesichtspunkten wichtig ist, soll kurz referiert werden: In zwei Kapiteln werden Längsschnitte gegeben, die das Tafelsilber (B) und das Kirchensilber (C) vorstellen, jeweils mit Darstellung der Stilentwicklung und der Beschreibung vieler Einzelstücke. Der Leser erhält über Goldschmiedemeister und -familien Auskünfte und im Kapitel A über Silberwarenfabriken. Auf diesen wichtigen Teil der Arbeit gibt der Buchtitel keinen Hinweis. Andererseits verspricht der Klappentext mit „unverzichtbares Handbuch“ zuviel. Die Vollständigkeit, die von einem Handbuch erwartet wird, wurde nicht erreicht. Wer beispielsweise feststellt, daß aus Bielefeld keine Werkstatt und kein Gegenstand berücksichtigt sind, der weiß, daß Wolfgang Schefflers Buch über die Goldschmiede Rheinland-Westfalens auch in Zukunft zu Rate gezogen werden muß. Das große Gebiet der Schmucksachen ist mit keinem Wort erwähnt. Das besprochene Buch ist eine wertvolle Ergänzung; es bietet gute Möglichkeiten, durch Vergleiche andere Objekte einzuordnen; es gibt Anregungen zu weiterer Beschäftigung und – hoffentlich – zu pfleglichem Umgang. Durch dies alles ist das schöne Buch sehr willkommen.

Gertrud Angermann

Ulrich Althöfer, Der Architekt Karl Siebold (1854–1937). Zur Geschichte des evangelischen Kirchenbaus in Westfalen (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte, Bd. 15), Luther-Verlag, Bielefeld 1998, 834 S.

Auf die Bedeutung Bethels für die Betreuung Kranker und sozial Benachteiligter und für die Innere und Äußere Mission des deutschen Protestantismus braucht man kaum jemanden hinzuweisen. Daß in den v. Bodelschwingschen Anstalten seit etwa 1890 für mehr als drei Jahrzehnte auch eines der wichtigen Zentren protestantischen Bauens in Deutschland beheimatet war, ist jedoch auch unter Kennern Bethels wenig bekannt. Hier hat jetzt der Münsteraner Kunsthistoriker Ulrich Althöfer eine Lücke geschlossen, von der man erst aus seinen Forschungen erfährt, wie groß sie war – und wieviel noch in unmittelbarer Nachbarschaft seines Untersuchungsgegenstandes zu tun bleibt.

Weil die Anstalten fortwährend Bedarf an Neubauten und Instandhaltung hatten und Friedrich von Bodelschwingh als dilettierender Architekt je länger desto weniger den baulichen Anforderungen der Anstaltsentwicklung genügen konnte (vgl. 44-47), wurde 1887 bis 1891 das Betheler Bauamt ins Leben gerufen, dessen Leitung im Sommer 1891 Karl Siebold übertragen bekam, nachdem er sein zweites Baumeisterexamen abgelegt hatte. Er hatte diese Funktion inne bis zu seiner Pensionierung 1923 und lebte bis zu seinem Tod 1937 in Bethel.

Ulrich Althöfer geht in seiner Dissertation, die im vorigen Jahr in der Reihe der Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte erschien, dem Wirken des Bauamtes Bethel unter Siebold nach. Er konzentriert sich dabei auf den Kirchenbau als das kunsthistorisch ergiebigste Wirkungsfeld des Bauamtes und läßt mit gutem Recht die zahlreichen anderen Bauaufgaben beiseite, mit denen man sich dort fortwährend auch beschäftigte. Eine chronologische Zusammenstellung aller vom Bauamt bearbeiteten Kirchenbauangelegenheiten weist für die Jahre 1887–1923 über 150 Posten aus (82-90)!

Der diesbezügliche Wirkungskreis des Bauamtes unter Siebold deckt sich weitgehend mit den Grenzen der westfälischen Kirchenprovinz, greift aber gelegentlich doch nicht nur nach Lippe und in die Rheinprovinz (Kaiserswerth, Dierdorf) aus, sondern auch nach Berlin (Kapernaumkirche im Wedding), Mecklenburg (Binz), Ostpreußen (Tilsit), Oberösterreich (Gallneukirchen) und – wenigstens in der Planung – nach Deutsch-Südwest-Afrika, dem heutigen Namibia (Keetmanshoop).

Herzstück der Arbeit ist ein fast sechshundert (!) Seiten umfassender Katalog der von Siebold geplanten und oft auch errichteten rund 120 sakralen Neu-, Um- und Anbauten (99-684), nämlich von 42 ausgeführten Kirchen und Kapellen, zuzüglich 5–6 „Quasi-Neubauten“, weiteren zwanzig nicht ausgeführten Neubauprojekten und ca. 50 – zum Teil nicht verwirklichten – Baumaßnahmen von unterschiedlichem Umfang (vgl. 92). Langwierige denkmalpflegerische Renovierungen historischer Kirchenbauten bleiben unberücksichtigt. Jeder Katalogposten fußt auf Archivmaterial und Literaturrecherchen, oft in schwer zugänglicher, „grauer“ Jubiläumsliteratur, und bietet neben Standardinformationen (Planungsbeginn, Grundsteinlegung, Fertigstellung, Einweihung etc.) Orientierendes zur Gemeindegeschichte, zu den Planungs- und Entscheidungsprozessen und zur Bauentwicklung. Hinzu tritt eine gründliche Baubeschreibung, in der Regel mit Hinweisen auf spätere Veränderungen. Althöfer bietet viel mehr als einen kunsthistorischen Katalog: Er gewährt, konzentriert auf Westfalen, Einblick in die Phase der baulichen Expansion des Protestantismus in der Hochindustrialisierung seit ca. 1890, als nach jahrzehntelangen, zähen Reformbemühungen die verfaßten Landeskirchen sich endlich in stärkerem Maße der (baulichen) Modernisierung der Ortsgemeinden zuwandten.

Welch initiative Rolle auch auf diesem Feld kirchlicher Erneuerung der Inneren Mission zukam, wird allein schon aus der Tatsache deutlich, daß das Bauamt in Bethel angesiedelt war, dem größten Anstaltenkomplex des freien

Protestantismus. Dabei handelte es sich nicht einfach um das Planungsbüro einer vom Staat beaufsichtigten und geförderten konfessionellen Anstalt, sondern um einen großen Werkstattbetrieb mit mehreren Baumeistern und Architekten, der eine Brückenfunktion zwischen anstaltlichen, provinzialkirchlichen und privaten Bauinteressen wahrnahm und nach verschiedenen Seiten Dienstleistungen anbot. Betheler Baumeister genossen Sonderrechte ähnlich denen der leitenden Ärzte, die neben ihrem regelmäßigen Anstaltsdienst Privatpatienten behandeln durften (vgl. 58ff.). 1905/1906 wurde nach jahrzehntelangen Vorbereitungen vom Konsistorium in Münster das Provinzialkirchliche Bauamt für Westfalen errichtet und Karl Siebold mit dessen Leitung betraut, der diese Funktion auch nach seiner Pensionierung noch bis 1931 innehatte (725ff.). Ende 1909 waren für das Betheler Bauamt ca. 40 Personen im Innen- und Außendienst tätig (51), darunter drei Architekten; in den dem Amt unterstellten Anstaltsbetrieben (Maurergeschäft, Anstreicherei, Klempnerei, Tischlerei; zeitweise existierte als Zweig des Bauamtes auch eine Kunstanstalt für Kirchenausstattungen) arbeiteten vor dem Ersten Weltkrieg 287 zum Teil kranke Angestellte (50).

Angesichts solcher Zahlen und der institutionellen Gemengelage war es für Althöfer nicht immer leicht, den genauen Anteil Siebolds herauszufiltern. Der Baurat war zwar der bei weitem fruchtbarste unter den Betheler Anstaltsarchitekten, aber keineswegs alles, was ihm zugeschrieben wurde, stammt auch von ihm. Althöfer stellt deshalb auch fünf seiner wichtigsten Mitarbeiter kurz vor (61-71) und identifiziert die von ihnen verantworteten Bauten und Ausstattungsstücke, soweit das im gegebenen Rahmen möglich ist.

Die sich aufdrängende Frage, „wie sich im Rahmen des Bauamtes Bethel eine so umfangreiche überregionale Kirchenbautätigkeit entwickeln konnte“ (29), beantwortet Althöfer zu Recht auch mit dem Nachweis von Karl Siebolds Einbindung in die personalen Strukturen des erwecklichen Anstaltsmilieus. Während sein Vorgänger samt Familie Bethel u.a. deshalb verlassen hatte, weil er sich in der „Anstaltswelt“ nicht wohlfühlte (62), war Siebold von Geburt an ins Erweckungsmilieu einsozialisiert worden (33 f.). Der Architekt war Sohn des Schildescher Pastors und Erweckungsprediger Carl Siebold, seine Schwester Maria hatte Ende der 1860er Jahre im Pfarrhaus Bodelschwingh als Hausmädchen gedient und war im Januar 1869 Zeugin des Sterbens der vier ersten Bodelschwingh-Kinder geworden – eines Schlüsselereignisses zum Verständnis Bodelschwinghs und Bethels.

Der Baumeister war, wie er später selber schrieb, nach Bethel gekommen „aus Begeisterung für die Persönlichkeit des Leiters“ (50) und war dort auf seinen Bruder Matthias (1850–1938) getroffen, der 1887 bis 1896 (nicht bis 1911, wie Althöfer angibt) als zweiter Pastor im Diakonissenmutterhaus Sarepta Dienst tat und auch danach noch bis 1913 in Bethel wirkte. Doppelschwager der Siebold-Brüder war Pastor Johannes Kuhlo, der „Posaunengeneral“; er wurde 1893 für fast dreißig Jahre Vorsteher der Betheler Diakonenanstalt Nazareth. Die weitverzweigten Familien der Siebold und Kuhlo waren durch Verwandtschaft und Freundschaft vielfältig mit den Pastoren- und Erweckungs-

kreisen (Ost-)Westfalens verbunden. Als um 1890 nach Jahrzehnten des Bevölkerungswachstums, der Industrialisierung und der Urbanisierung die dritte Generation (ost-)westfälischer Erweckungspastoren mit ihren Gemeinden daranging, für große Hörerschaften alte Kirchengebäude durch neue zu ersetzen oder durch Anbauten gehörig zu erweitern, liefen die Aufträge in vielen Fällen wie von selbst auf das Betheler Bauamt und Karl Siebold zu, was von konkurrierenden Baumeistern, denen solche Verbindungen fehlten, mit Mißfallen gesehen wurde. Bodelschwingshs Kontakte taten ein übriges.

In Kirche und Innerer Mission herrschte um die Jahrhundertwende angesichts des Nachholbedarfs im Kirchenbau und des starken Ausbaus der Heil-, Pflege- und Erziehungsanstalten ein bisher nie dagewesener Bedarf an qualifizierten Planungs- und Bauleistungen. Hier traf Karl Siebold auf Auftraggeber, die seine einheitlichen, feierlichen, funktionsgerechten und preisbewußt errichteten Sakralräume und Gemeindezentren zu schätzen wußten. Siebold entwickelte das Konzept der dehnbaren Kirche, der sich Räume zuschalten ließen und die bei Bedarf baulich erweitert werden konnte. Daß er zur Bauästhetik des vom theologischen Liberalismus beeinflussten „Wiesbadener Programms“ auf Distanz blieb, dürfte der Ablehnung entsprochen haben, die dieser theologischen Richtung in Bethel und in den erwecklich-positiven Kreisen des Protestantismus, aus denen viele seiner Auftraggeber kamen, weithin beschieden war.

Ulrich Althöfer hat eine nicht nur für Kunsthistoriker, sondern auch für historische Theologen und Landeshistoriker hochinteressante, gründlich aus Akten gearbeitete Untersuchung vorgelegt, die weites Neuland erschließt. Dennoch sollen einige Kritikpunkte nicht ungenannt bleiben. Für mehr Anschaulichkeit und bessere Handhabbarkeit des Buches, das es wert ist, bei Reisen durch Westfalen mitgeführt zu werden, hätte noch einiges getan werden können.

- Die im Text häufig verwendeten Abkürzungen sind nicht alle im selben Abkürzungsverzeichnis (769) aufzulösen. Der Katalog der Siebold-Projekte verwendet eigene Kürzel, die S. 94 erklärt werden, der Hinweis K auf den Seiten 82-90 wird auf S. 82 erklärt.
- Eine Kartenbeigabe hätte es erleichtert, rasch die Lage der Orte zu identifizieren, an denen Siebold und das Betheler Bauamt tätig waren.
- Angesichts der zahlreichen, recht abstrakten Baubeschreibungen im Katalogtext kommt den 107 Abbildungen von fast durchweg historischen Fotografien, Rissen und Zeichnungen der behandelten Gebäude ein hoher Stellenwert zu. Leider wurden viele der Bilder auf die Spaltenbreite des Katalogteiles reduziert und kommen deshalb kaum über die Größe von Sonderbriefmarken hinaus. Trotzdem sind sie doch nicht in die zugehörigen Textabschnitte integriert worden, sondern bilden einen Anhang.
- Die Register sind zwar unter kunsthistorischen Gesichtspunkten aufgefächert nach Künstlern und Handwerkern (z.B. Architekten, Bildhauern, Orgelbauern, Tischlern, Malern), ausführenden Firmen und nach Orten mit Kirchen- und Gemeindebauten; leider folgen die Verweise aber nicht der

Paginierung, sondern der Gliederung der Untersuchung, so daß sich so ansprechende Einträge finden wie: „Datteln, Lutherkirche 3.4, 4.46, 5.2.1, 6.2.2.2, 6.2.2.2.2, 6.2.2.2.3.2“. Wer sich die Ziffernfolge gut eingepägt und lange genug geblättert hat, darf unter dem letzten Eintrag dreieinhalb Seiten durchsehen.

- Noch vor Ende der ersten Durcharbeitung des Buches beginnt die Klebebindung, sich zu lösen.

Es sei aber festgestellt: Diese Mängel tun dem grundlegenden Verdienst des Autors keinen Abbruch.

Matthias Benad

Thomas Küster (Hg.), Quellen zur Geschichte der Anstaltspsychiatrie in Westfalen. Bd. 1: 1800–1914 (Forschungen zur Regionalgeschichte, Bd. 26), Ferdinand Schöningh, Paderborn 1998, 597 S.

Ein Quellenband zur Psychiatriegeschichte Westfalens verdient die Aufmerksamkeit kirchenhistorisch interessierter Zeitgenossen aus mehreren Gründen. Seit vor ca. 200 Jahren der Ausbau eines „Irren“-Fürsorgesystems in Westfalen begann, hatten in den Provinzial-Heil- und Pflegeanstalten (PHA bzw. PPA) katholische Orden und evangelische Diakonissen- und Diakonenanstalten großen Anteil an den zu erbringenden Pflegeleistungen. Zudem gründeten Orden und konfessionelle Vereine eigene Anstalten, z.B. in Bad Oeynhausen, Bethel, Marsberg, Münster oder Telgte. Infolge dieser Entwicklung waren kurz vor dem Ersten Weltkrieg mehr als vier Zehntel der psychiatrischen Anstaltsbetten Westfalens (einschließlich der Fürsorge für Anfallskranke) in der Hand konfessioneller Träger; der Provinzialverband hielt ca. fünf Zehntel.

Der Ausbau der westfälischen „Irrenfürsorge“ ist in den vergangenen Jahren durch die im Westfälischen Institut für Regionalgeschichte entstandenen, grundlegenden Arbeiten von Bernd Walter und Franz-Werner Kersting gründlich aufgehellert worden (vgl. meine Besprechungen ihrer Publikationen in der letzten Ausgabe dieses Jahrbuches). Die vorliegende Quellensammlung steht im direkten Zusammenhang mit diesen Forschungen und ergänzt sie in gelungener Weise.

Der Herausgeber bietet in der Einleitung einen knappen Überblick über die psychiatriegeschichtliche Entwicklung in Westfalen bis zum Ersten Weltkrieg, der mit Verweisen auf die vorgelegten Quellen verbunden ist (1-23). Es sei bei der Auswahl darum gegangen, die „strenge Fixierung auf die Innenperspektive der Anstalt aufzugeben“ und „auch disparate Forschungsinteressen außerhalb der Teildisziplinen Sozial-, Medizin- und Psychiatriegeschichte“ zu bedienen. Im Interesse einer „gesellschaftsgeschichtlichen Perspektive“ seien „auch sozial-, kultur- und mentalitätsgeschichtliche Kategorien“ berücksichtigt worden (19f.).

Was bietet die Quellensammlung denjenigen, die sich mit historischer Theologie und Diakoniegeschichte beschäftigen? Schauen wir zunächst ins Verzeichnis der dargebotenen Quellen (24-34). Die Sammlung ist chronologisch aufgebaut aus drei etwa gleichgroßen Zeitschritten von je 35 bis 40 Jahren („Vom Armenhospital zur Heil- und Pflegeanstalt“, bis 1835; „... zwischen individueller Fürsorge und regionaler Planung“, bis 1873; „Ausbau des psychiatrischen Fürsorgesystems“, bis 1914) und gliedert jeden Abschnitt in die gleichen vier Unterpunkte: Planung und Ausbau von Einrichtungen; psychiatrisches Handeln; Aufnahme, Entlassung und Entweichen aus der Anstalt; Anstaltsleben und Anstaltdienst. Da nach 1873 die Bedeutung der konfessionellen und Privatanstalten rapide zunahm, hat der Herausgeber im dritten Zeitraum einen diesbezüglichen Sonderabschnitt hinzugefügt (III E., 525-581).

Jeder Quelle ist außer den üblichen Angaben über Verfasser, Adressat, Datierung und Abfassungsort eine Inhaltsangabe vorangestellt, die dem Benutzer zuverlässig anzeigt, wo unter vielen anderen Gegenständen Fragen von Theologie, Religion und Konfession, von Seelsorge und Frömmigkeit behandelt werden. Ich weise zunächst auf einige Passagen außerhalb des Sonderkapitels III E. hin:

Die seit Eröffnung der Anstalt Lengerich 1865 in Westfalen gepflegte (und erst während des Nationalsozialismus beseitigte) Eigenart, für katholische und protestantische Patienten nach Konfessionen getrennte *Provinzial*heilanstalten zur Verfügung zu halten, beruhte letztenendes auf der konfessionellen Spaltung der Provinz seit Reformation und Gegenreformation; die Trennung fand in der Politik der westfälischen Provinzialstände im 19. Jahrhundert eine von den Zeitgenossen als selbstverständlich empfundene Fortsetzung (vgl. z.B. Nr. 39, S. 160).

Die bedeutende Rolle von Orden, Diakonissenmutterhäusern und Diakonenanstalten bei der Versorgung der PHA mit Pflegepersonal wird wiederholt vor Augen geführt. 1912 sagte z.B. das Mutterhaus der Barmherzigen Schwestern vom hl. Vincenz von Paul in Paderborn für die Frauenstationen der neu errichteten Provinzialheilanstalt Warstein die Entsendung von 115 (!) Schwestern vertraglich zu (Nr. 142, S. 516-519).

Der Rückgriff auf religiöse Genossenschaften hatte aber aus der Sicht der anstaltsleitenden Ärzte keineswegs nur Vorteile. Zwar wußte man die im Vergleich zum freien Personal hohe Motivation und Selbstdisziplin der Brüder und Schwestern zu schätzen. Beim nicht-ordensgebundenen Pflegepersonal sei „der eigentliche ideelle Zweck, ... sich selbst nichts, dem Kranken aber Alles sein zu wollen, leider ... nicht zu finden“. Andererseits schien es aber „sehr zweifelhaft“, ob die viel disziplinierten Ordensangehörigen „überhaupt ... den gegebenen Anordnungen ... der Aerzte sich unterwerfen“ würden. (Nr. 121, S. 466f., von 1893).

1910 hielt es der leitende Arzt der PHA Warstein für besser, über Jahre hinweg mühsam selbst Personal heranzubilden als auf Ordens- und Mutterhausangehörige zurückzugreifen. Bei ihnen werde der Arzt in seiner Leitungs- und Erziehungskompetenz eingeschränkt, denn er erfahre meistens nichts von

Verfehlungen des Personals gegen die Dienstordnung und gegen Patienten, „weil die ganze Schwesternschaft eine feste, in sich solidarische Organisation darstellt, bei der kaum zu erwarten ist, dass ein Mitglied das Andere zur Anzeige bringt“ (Nr. 137, S. 506). Man ahnt, welchen professionellen Infragestellungen sich manche Ärzte gegenübersehen, die in ordens- oder mutterhausabhängigen Anstalten Dienst taten, wo das Pflegepersonal eine weitaus stärkere Position hatte als in den PHA.

Hinzu kamen Animositäten zwischen psychiatrischen Fachärzten einerseits und Pastoren bzw. pastoral geleiteten konfessionellen Anstalten andererseits. Die gegenseitigen Vorbehalte wurden in der ersten Hälfte der 1890er Jahre in einer öffentlichen Kontroverse zwischen dem „Verein deutscher Irrenärzte“ und dem „Verband Deutscher evangelischer Irrenseelsorger“ formuliert (Nr. 153). Ausgelöst hatte den Streit Friedrich von Bodelschwingh mit einem Referat auf der ersten Irrenseelsorgerkonferenz in Bethel 1889. Bodelschwingh hatte darin neutestamentliche Besessenheitsvorstellungen zur Deutung psychischer Erkrankungen herangezogen. Sein zentraler Gedanke war, daß die moderne Psychiatrie sich zwar große Verdienste um die Erkenntnis, Pflege und Heilung Gemütskranker erworben habe, aber doch vielfach zu materialistisch und diesseitig ausgerichtet sei und Sünde und Gnade, Gewissen und Schuld ganz aus dem Spiel lasse. Sie wisse nicht, wo Vergebung und Seligkeit sei. Die Behandlung der kranken Seele dürfe deshalb nicht in erster Linie oder gar allein dem Arzt zustehen (vgl. den Bericht über die erste Konferenz deutscher evangelischer Irrenseelsorger am 30. October 1889 in dem Diaconissenhause Sarepta bei Bielefeld, Münster 1889, S. 9f. unter 14. und 15. – Hauptarchiv Bethel 2/63–36a).

Die „Irrenärzte“ sahen darin nicht nur einen Angriff auf ihre Professionalität, sondern unterstellten Bodelschwingh und den ihm verbundenen Anstaltsseelsorgern auch, sie träten für Exorzismus ein und stünden dem Hexenwahn nahe, wofür jeder Beleg fehlt und wogegen sich Bodelschwingh auch verwahrte. Der Leiter Bethels kommt in der Quellensammlung mit seinem „Christlichen Ratgeber für Epileptische“ von 1888 zu Wort (Nr. 147), nicht jedoch mit seinen Vortragsthesen aus dem folgenden Jahr, die die Kontroverse auslösten. Auch seine differenzierte Verteidigung in der Christlichen Welt vom 27. Juli 1893, 742-746, bleibt unberücksichtigt.

Die Kontroverse zwischen „Irrenärzten“ und evangelischen „Irrenseelsorgern“ erreichte zu selben Zeit ihren Höhepunkt, als der Provinzialverband durch das preußische Gesetz zur erweiterten Armenfürsorge von 1891/93 die Neugestaltung der gesamten „Irrenpflege“ aufgetragen bekam und eine ausreichende Zahl Anstaltsplätze für Psychiatriepatienten und Anfallskranke bereitstellen mußte. Da der Bedarf an Plätzen durch PHA und PPA allein nicht zu decken war, erhob sich die Frage, ob Privatanstalten, darunter auch Bethel, Patienten zugewiesen bekommen sollten oder nicht. Die diesbezüglichen Diskussionen werden gut dokumentiert (vgl. Nrn. 151-157): Der Leiter der PHA Lengerich sprach sich ausdrücklich gegen Bethel aus, es kämen nur Anstalten unter ärztlicher Leitung in Frage. Der zuständige Medizinalrat der Regierung in

Minden – kein Psychiater – widersprach. Die Betheler Ärzte würden in ihrer Tätigkeit nicht behindert, und die Pflegekosten lägen in Bethel ein Drittel niedriger als in den PHA. Die Regierung kam schließlich den Forderungen der Psychiater insoweit entgegen, als sie die Medizinalaufsicht über die „Privatanstalten“ intensivierte. Gleichzeitig schloß sie aber mit diesen Anstalten Verträge über die Zuweisung von Patienten ab.

Die gegebenen Beispiele machen deutlich: Wer nach dem Verhältnis von Pastoren und Ärzten, nach der Bedeutung christlicher Glaubens- und Lebensentwürfe für die Kranken- und „Irren“-pflege oder nach der Rolle der christlichen Konfessionen bei der Herausbildung der öffentlichen Fürsorge im Vorfeld der Sozialstaatsentwicklung fragt, wird von der vorliegenden Quellensammlung in der Tat in vielerlei Hinsicht ‚bedient‘. Auf das baldige Erscheinen des angekündigten 2. Bandes (für den Zeitraum von 1915–1950) ist zu hoffen.

Matthias Benad

Hans-Joachim Behr, Franz von Waldeck, Fürstbischof zu Münster und Osnabrück, Administrator zu Minden (1491–1553). Sein Leben in seiner Zeit, Teil 2 Urkunden und Akten (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, XVIII; Westfälische Biographien, Bd. 9), Aschendorff, Münster 1998, 592 S.

Schon zwei Jahre nach Erscheinen der bedeutenden Darstellung des Lebens des Bischofs Franz von Waldeck (vgl. meine Besprechung JWK 91, 1997, S. 280-282) hat der Autor nunmehr auch als zweiten Teil den angekündigten Urkunden- und Aktenband mit stattlichen 400 Nummern zur Person des Bischofs in ihrem politischen, konfessionellen und wirtschaftlich-sozialen Umfeld (einschließlich Verwaltung, Finanzen und allgemeiner Ökonomie) vorgelegt. Die Stücke entstammen vor allem den Staatsarchiven Münster, Osnabrück und Marburg. In der Einleitung wird festgestellt: „Nach Möglichkeit wurden solche Dokumente ausgewählt, die bisher nicht, nur auszugsweise oder an nicht ohne weiteres zugänglicher Stelle veröffentlicht sind.“ Diese Maßgabe konnte allerdings nicht konsequent gelten hinsichtlich der bisher schon mehrfach publizierten Quellen zur Täuferbewegung, obwohl man auch hier immer wieder ungedrucktes Material geboten bekommt. Zusammengebracht worden ist damit von einem vorzüglichen Kenner ein repräsentativer Quellenband für die drei westfälischen Bistümer während der Reformationszeit. Die Stücke werden behutsam modernisiert dargeboten, was der Lesbarkeit zugute kommt. Am Kopf werden übersichtlich jeweils Aussteller und Adressat, Datum, Art des Dokuments, Aufbewahrungsort und ein kurzer Betreff aufgeführt.

Die für Franz von Waldeck wichtigen Personen und Institutionen samt ihrem jeweiligen Umfeld, also seine eigene Familie, Landgraf Philipp von Hessen, Herzog Heinrich d. J. von Braunschweig und die Grafen von Oldenburg als Kontrahenten, sowie die Domkapitel und Städte der Bistümer, nicht zuletzt

die Verhandlungen über die Aufnahme und Tilgung von Geldmitteln sind natürlich auch in der Dokumentation breit vertreten und belegen damit die Konzeption des Biographen eindrucksvoll. Interesse verdienen daneben ebenso gelegentliche oder punktuelle Bezüge wie solche den Kaiser bzw. Vertreter des Hauses Habsburg oder die Reformatoren Luther/Melanchthon (Nr. 264 mit Korrektur eines Briefdatums) und Bucer betreffend. Die instruktiven Hofordnungen finden sich ebenso wie Informationen über als potentiell gefährlich geltende Truppenansammlungen und einige Papiere über die Duldung von Juden. Die Lebensgefährtin und die Kinder des verstorbenen Bischofs kommen lediglich in den beiden letzten Dokumenten vor. Bezeichnenderweise stößt der Leser auf ein tiefer beeindruckendes Selbstzeugnis des Franz von Waldeck nicht, weil es das eben nicht gegeben hat. Alle Personen oder Orte, zumeist auch die Sachen lassen sich über das Inhaltsverzeichnis oder das Namensregister auffinden. Zur seiner Biographie von Franz von Waldeck hinzu ist Hans-Joachim Behr nunmehr als Bearbeiter für eine der gewichtigen Quellen-Publikationen zur westfälischen Reformationsgeschichte sehr zu danken.

Martin Brecht

Hans-Bodo Thieme (Hg.), 1898–1998. Festschrift 100 Jahre Evangelische Kirche zu Olpe, Ev. Kirchengemeinde Olpe 1998, 125 S., 2 Karten, zahlreiche Abb.

Die 1842 gegründete Evangelische Kirchengemeinde Olpe erhielt 1898 ihre Pfarrkirche, die als markanter roter Backsteinbau aus dem Ortsbild nicht mehr wegzudenken ist. An die Erbauung vor 100 Jahren erinnert die Festschrift mit ihren bemerkenswerten Beiträgen.

H.-B. Thieme berichtet über „Die Olper Gottesdienststätten der evangelischen Kirchengemeinde im Wandel der Zeit“ und bezieht in seine Ausführungen auch die umfangreichen Renovierungsmaßnahmen ein, die vor allem 1950, 1969 und 1991 an der Kirche notwendig wurden. Der Kunsthistoriker R. Stüwe charakterisiert in seinem kenntnisreichen und fundierten Beitrag die Architektur der Kirche als Zeugnis für den Historismus und weist nach, inwiefern sich der Bau in der Nachahmung von Kunstformen und Stilrichtungen an mittelalterlichen Motiven orientiert.

Mehrere Zeitzeugen kommen für die Zeit bis 1945 zu Wort. I. Heinemann, die Tochter des langjährigen Pfarrers Paul Koch (1912–1946), schreibt über ihre Jugend im Pfarrhaus und geht auf ihren Konflikt mit dem Nationalsozialismus ein, den sie anfänglich bejaht hatte. Frau H. Kraus, die als Kind in Olpe aufwuchs, zeichnet ein Bild der Pfarrfrau Amanda Koch und ihrer vielfältigen Fürsorge, die sie in der Gemeinde leistete. Archivar M. Schöne, 1955 als Kind katholischer Eltern geboren, schildert unter dem Titel „Die von der anderen Straßenseite“ seine Begegnungen mit evangelischen Mitschülern und Mitbürgern. F. Müller, 1925 geboren, der spätere Rendant der Kirchengemein-

de, erinnert in seinem Beitrag an den unvergessenen Lehrer Hugo Veith, der von 1899 bis 1958 die einklassige evangelische Volksschule leitete.

Die Reihe der Artikel für die Zeit nach 1945 eröffnet der Paderborner Altsuperintendent H.-J. Ziemann. 1945 durch die Nachkriegsverhältnisse nach Olpe gekommen, informiert er über das Gemeindeleben der damaligen Jahre, wobei die eigene aktive Mitwirkung in der Jugendarbeit im Vordergrund steht. Der langjährige Presbyter und Kirchmeister K. Gäbel berücksichtigt in seinen Ausführungen vor allem die Zunahme der Gemeinde, die neue Gemeindezentren in den Nachbarorten Rothemühle und Wenden erforderlich machte. E. Carmesin läßt in ihren Erinnerungen die Arbeit im Oberlin-Kindergarten lebendig werden. Der Siegener Altsuperintendent E. Achenbach thematisiert die Rolle der lutherischen Diasporagemeinde Olpe im reformierten Kirchenkreis Siegen. Die derzeitigen Seelsorger der Gemeinde, Pfarrer C. Holtz und Pfarrerin A. Martin, sprechen über ihre Erfahrungen und Erlebnisse in Olpe. Gemeindepädagoge R. Müller-Busse beschreibt die Gruppen der Gemeinde, wobei die Schwierigkeiten, angesichts der heutigen vielfältigen Freizeitaktivitäten Teilnehmer zu regelmäßigen Gruppentreffen zusammenzuführen, sehr deutlich werden. Die Beschreibung der historischen Abendmahlsgesetze, eine Übersicht über die Pfarrer der Gemeinde und biographische Angaben zu den Autoren beschließen die Festschrift.

H.-B. Thieme hat 1993 eine umfassende Geschichte der evangelischen Kirchengemeinde Olpe vorgelegt, die bis zum Jahre 1946 reicht. Die vorliegende Festschrift ergänzt diese Arbeit und leistet gleichzeitig einen wichtigen Beitrag zur Nachkriegsgeschichte der Gemeinde. Es sind dabei nicht nur „Mosaiksteinchen“ (S. 13), die hier aneinandergesetzt werden, sondern gewichtige Bausteine, die bei einer zukünftigen Gemeindegeschichte nicht beiseite gelassen werden können.

Helmut Busch

Willi Garth, 1898–1998. 100 Jahre Evangelische Kirche Hombruch. Geschichte und Geschichten, hg. vom Presbyterium der Evangelischen Kirchengemeinde Hombruch, 1998, 97 S.

Anlaß dieser Festschrift ist, wie schon aus dem Titel hervorgeht, das 100jährige Bestehen der Hombrucher Kirche, die im Jubiläumsjahr umfassend renoviert wurde. Jedoch geht der Autor über diesen Titel hinaus und legt eine umfassende Chronik der Kirchengemeinde Hombruch vor.

1891 gegründet, handelt es sich um eine Gemeinde, die in Folge der zunehmenden Industrialisierung des Dortmunder Raums entstanden ist. So geht der Autor auch im ersten Kapitel dieser Chronik auf die Entstehungsgeschichte ein, indem er schildert, wie in den 1830er Jahren Friedrich Harkort einen Teil des Domänenwaldes Hombruch zur Errichtung einer Eisengießerei erwarb und abholzen ließ. Schnell siedelten sich andere Industriebetriebe in der Re-

gion an, so daß Arbeitskräfte angeworben werden mußten und die Bevölkerung Hombruchs sprunghaft anwuchs. Zur Kirchengemeinde Kirchhörde gehörend, bekamen die Evangelischen in Hombruch nach vorhergehenden zweijährigen Bemühungen 1871 einen Hilfsprediger zugewiesen, der regelmäßige Gottesdienste in der Langelohschule in Löttringhausen abhielt. 1876 verließ Hilfsprediger Röttcher die Gemeinde jedoch bereits wieder, und es kam zu einer mehrjährigen Vakanz. Die Hombrucher Bevölkerung, die mit der ungenügenden seelsorgerlichen Betreuung durch die Muttergemeinde Kirchhörde unzufrieden war, forderte bereits 1877 die Selbständigkeit. Doch erst 1891 wurde mit Wilhelm Jucho der erste Pfarrverweser für Hombruch eingesetzt. Die Gottesdienste fanden in der Mittelschule statt, jedoch war die Situation dort sehr unbefriedigend, da die Gläubigen, auf fünf Klassenzimmer und zwei Flure verteilt, den Pfarrer schlecht hören – geschweige denn sehen – konnten. So sammelten die Gemeindeglieder eifrig für den Bau einer Kirche. 1895 wurde Dr. phil. Georg Morgenstern Nachfolger von Pfarrer Jucho, und unter ihm nahm der Kirchbau Gestalt an. Um die Baupläne der Kirchengemeinde voranzutreiben, wurde bei den amtlichen Stellen immer wieder mit der wesentlich besseren baulichen Ausstattung der Katholiken argumentiert. Auch der Hinweis auf die Gefahren des Sozialismus wurde zur Unterstreichung der Dringlichkeit angeführt. Nachdem der Pfarrer 1897 in sein neu errichtetes Pfarrhaus umziehen konnte, fand auch Anfang des Jahres 1898 die Einweihung der Kirche statt. 1911 wurde unter Baurat Siebold aus Bethel mit dem Bau eines Gemeindehauses begonnen, da zahlreiche von 1892–1904 gegründete Vereine dringend Räumlichkeiten benötigten. Leider versäumt es der Autor, auf die interessanten und zeittypischen Tätigkeiten der Vereine einzugehen.

In den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg prägte die Arbeitslosigkeit, bedingt durch die Zechenstilllegungen, das Gemeindeleben. Die Bekämpfung der größten Armut stand im Vordergrund des sozialen Handelns. In den 1930er Jahren beeinflusste zunehmend die NSDAP mit ihren Organisationen das kirchliche Leben. Dies wird in der vorliegenden Chronik vor allem an den vielen Anträgen auf die Überlassung kirchlicher Räume für politische Veranstaltungen, die mit der Zeit immer nachdrücklicher und fordernder wurden, verdeutlicht. Von 1935 an stellten nach und nach die kirchlichen Vereine ihre Tätigkeiten ein, da die Mitgliedschaft immer weniger mit den Verpflichtungen in politischen Organisationen vereinbar war. Der Zweite Weltkrieg verlief in Hombruch zunächst relativ glimpflich, bis kurz vor Kriegsende im Februar/März 1945 ständige Bombenangriffe nicht nur zahlreiche Menschenleben forderten, sondern auch Pfarrhaus, Gemeindehaus und Kirche fast vollständig zerstörten. So standen die ersten Nachkriegsjahre auch stark im Zeichen des Improvisierens, der Gottesdienst fand zunächst im wenig zerstörten Vorraum der Kirche statt, welcher gleichzeitig als Amtszimmer und Unterrichtsraum diente. Im strengen Winter 1945 war dies nicht mehr möglich, und die Gottesdienste wurden in den Aufenthaltsraum des Altenheimes verlegt. Ab 1950 fanden sie dann im großen Saal des Gemeindehauses statt. In den Jahren 1956–1957 baute die Gemeinde ihre Kirche wieder auf.

Die letzten 40 Jahre der Gemeindegeschichte schildert Willi Garth in dem Kapitel „Lebendige Gemeinde“, in dem er episodenhaft Einblick in die verschiedenen Bereiche des kirchlichen Lebens gibt. Neben den baulichen Veränderungen wird die Entwicklung der 1. und (ab 1960) auch der 2. Pfarstelle geschildert, das rege Gemeindeleben wird in Form von ökumenischen Veranstaltungen, Jubiläumsfeiern, Filmaktionen, Eine-Welt-Aktivitäten, Kunstaktionen und Ausstellungen in der Kirche präsentiert.

In Kapitel 11 stehen noch einmal Baumaßnahmen im Vordergrund, denn der Autor gibt einen Bericht über die umfangreichen baulichen Maßnahmen im Jubiläumsjahr der Kirche.

Besonderes Augenmerk wird im letzten Teil der Chronik auf die Orgeln gelegt. Zusammenfassend wird hier noch einmal die Geschichte aller drei Orgeln der Kirchengemeinde dargestellt.

Leider konnte der Autor seinem im Vorwort genannten Anspruch, es nicht nur bei der nüchternen Aufreihung von Zahlen und Daten zu belassen, nicht ganz gerecht werden. In weiten Teilen des Textes wird deutlich, daß die Presbyteriumsprotokolle die Hauptquelle waren. So ist oft der zeitliche Ablauf das einzige Strukturmerkmal der Kapitel, die einzelnen Informationen können so nicht kontextuell eingeordnet werden und bleiben Marginalie. Viel zu viele Zahlen und vor allem Kostenangaben machen den Text schwerfällig. Eine stärkere Einbeziehung des Gemeindearchivs hätte sicher für eine lebhaftere Schilderung gesorgt.

Positiv ist jedoch vor allem die sehr ansprechende Gestaltung der Festschrift hervorzuheben. So sind die einzelnen Abschnitte klar durchstrukturiert, der Text ist reich bebildert, wobei die Fotos von auffallend guter Qualität sind. Bei dieser Festschrift wurde das optimale Verhältnis von Text und Abbildung gefunden. Besonderes Glanzstück ist das Lesezeichen mit einer Abbildung der Kirche zur Einweihung am 18. Januar 1898, eine hervorragende Idee!

Silke Busch

Reimar Zeller, Prediger des Evangeliums. Erben der Reformation im Spiegel der Kunst.
Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 1998, 168 S., ca. 300 Abb.

Eine neue, im Auftrag des Landeskirchenamtes der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche herausgegebene Buchreihe „Adiaphora – Kunst und Kultur im Protestantismus“ schließt eine Marktlücke – lutherische Kirchen verfügen über schöne Kirchenräume und über ansehnliche Kunstwerke eigener Prägung. Oft wird das unterbewertet, eben als „Adiaphoron“ (gleichgültiges Mittelding) behandelt.

Der zweite Band dieser Reihe widmet sich den Pastorenbildnissen, angefangen von Lucas Cranach bis hin zu Lovis Corinth oder Alfred Hrdlicka.

Ein bunter Strauß aus Malerei, Graphik, Skulptur, aber auch aus Satire, Karikatur und Photo läßt die Zeiten von Reformation, Orthodoxie, Aufklärung

und Pietismus bis hin zur liberalen Theologie und sehr verschiedenen Strömungen aus der Mission mit ihren oft vergessenen Laientheologen anschaulich werden. Auch ein der „Männerkirche“ gegenüber kritisches „feministisches Programm“ fehlt nicht. – Mit den kirchengeschichtlichen Bewegungen aber sind auch kunstgeschichtliche Epochen deutlich erkennbar. Sie brachten ihr je eigenes Bildprogramm deutlich zum Ausdruck. Reformatorisch-biblische Deutetexte bilden ein kritisches Gegenüber zu katholischen Visionen der Porträtierten in die Welt der Transzendenz. Der (kirchen)geschichtlich interessierte Leser kommt wahrscheinlich genauso auf seine Kosten wie der Kunstliebhaber, der Theologe, wie der Laie! Dazu Reimar Zeller: „In der Porträtierung des Wittenberger Reformators und seiner Helfer zeigt das 19. Jahrhundert alle Kunstströmungen, die sich in ihm finden. Die Skala reicht von der klassisch-antikisierenden Heroik bis zum Biedermeierlich-Familiären, vom historischen Pathos bis zur genrehaft-bürgerlichen Realistik, vom Religiös-Empfindsamen bis zur Sentimentalisierung.“ So ergibt sich bei der Lektüre auch mentalitätsgeschichtlich reicher Gewinn.

Christoph Dahlkötter

Jürgen Kampmann, Von der altpreussischen Provinzial- zur Westfälischen Landeskirche (1945–1953). Die Verselbständigung und Neuordnung der Evangelischen Kirche von Westfalen (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte, Bd. 14), Luther-Verlag, Bielefeld 1998, 658 S.

Nachdem „Kirchliche Zeitgeschichte“ lange Zeit praktisch als Synonym für die historische Aufarbeitung der komplexen Beziehungsgeschichte von Nationalsozialismus und Kirchen gelten konnte, bewegt sich die Forschung nunmehr endgültig mit großen Schritten in die Geschichte der Bundesrepublik Deutschland voran. Für die kirchliche Zeitgeschichte Westfalens und die Evangelische Kirche dürfte mit der umfänglichen und zugleich ungewöhnlich dicht belegten Darstellung von Jürgen Kampmann das Fundament für diesen Übergang gelegt worden sein, an dem sich die weitere Forschung zu messen hat: So empfiehlt sich gleich vorab die Lektüre des Quellenverzeichnisses, an dem sich die enorme Kärnerarbeit aus zahlreichen kirchlichen und staatlichen Zentral-, Regional-, Lokal- und Privatarchiven ermessen läßt, die in diese Studie eingegangen ist. Das gilt auch für den Anmerkungsapparat, in dem im übrigen zahlreiche ergänzende Passagen aus Korrespondenzen, persönlichen Aufzeichnungen usw. eingegangen sind, die fast schon den Charakter einer Quellensammlung sui generis annehmen.

Ziel der Darstellung ist es, den Prozeß der Verselbständigung der westfälischen evangelischen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg nachzuzeichnen, wozu in einem ersten Teil die Lage der evangelischen Kirche am Ende des Dritten Reiches skizziert wird, die offenkundig mit gängigen Klischees schwerlich zu fassen ist. Die Auseinandersetzungen zwischen Deutschen Christen (DC)

und Bekennender Kirche (BK) verliefen zwar „kriegsbedingt gedämpft“, waren aber „keinesfalls im Kern behoben“ (S. 57). Allerdings waren auch diese Gruppierungen sehr heterogen: Die westfälischen DC waren von der Reichsbewegung unabhängig und steuerten einen eher „als relativ gemäßigt geltenden Kurs“, von der sich eine „Nationalkirchliche Einung“ abgespalten hatte (S. 59); umgekehrt tat man sich auch in der BK mit einer gemeinsamen Linie schwer (S. 66). Die geistlichen Leiter der beiden Richtungen blieben in ihrem Wirkungskreis tätig (S. 54f). Hinsichtlich der theologischen Verarbeitung des Zusammenbruchs im April und Mai 1945 vermag der Autor „eine einheitliche Linie“ gleichfalls „nur schwer zu entdecken“: „Erschrecken vor Gott, den man im gegenwärtigen Geschehen am Werke sieht, neben der Sorge, als Besiegte in Würdelosigkeit zu verfallen, die Erkenntnis schrecklicher Schuld des deutschen Volkes und der Ruf zur Buße neben dem Appell, darüber nicht diejenigen zu vergessen, denen der verlorene Krieg bitterste persönliche Opfer abverlangt hat.“ Auffallend sei zusätzlich die selbstverständliche Verbundenheit mit der Not der Bevölkerung und die von Skepsis geprägte Haltung gegenüber den Siegern (S. 105f).

In einem zweiten Teil wird eine bereits vor 1945 einsetzende Tendenz der westfälischen Provinzialkirche beschrieben, zentralistischen Ambitionen der altpreussischen Landeskirche entgegenzutreten, während zugleich die Notwendigkeit von Reformen in Richtung auf eine Verselbständigung immer stärker ins Bewußtsein trat. Die altpreussische Union geriet also nicht nur durch die von der BK geförderte presbyterial-synodale Tradition unter Druck, sondern auch aus den Kirchenprovinzen heraus (S. 133, 146). Noch vor der Kapitulation kam es dann zu einer wichtigen Weichenstellung: Das Konsistorium in Münster, das nun davon ausging, die „inneren Grundlagen“ seiner Tätigkeit seien in Fortfall gekommen, übertrug dem der (gemäßigten) BK zuzurechnenden Karl Koch zwar unter Berufung auf das Amt des „Präses der Provinzialsynode“, aber dennoch juristisch de facto in „revolutionärer Weise“ die Vollmacht, eine vorläufige Kirchenleitung zu bilden (S. 164) – die dieser auch sogleich, entschlossen und ohne Umschweife in die Hände nahm. Die Einzelheiten des nun folgenden Prozesses sind hier nicht im einzelnen zu verfolgen, aber in der Tat ist auffallend, wie Koch „in einer sonst in der evangelischen Kirche unbekanntem Art der Ausübung des Hirtenamtes wenigstens für einen entscheidenden Augenblick lang alle Kompetenzen auf die eigene Schulter (lud) – und das mit Billigung seitens des Westfälischen Bruderrates!“ (S. 231). In der Folge entwickelte sich ein tiefgreifendes Zerwürfnis der sich verselbständigenden westfälischen Kirchenleitung mit der Zentrale der altpreussischen Union um Dibelius in Berlin, deren Tage aber unter dem Einfluß der politischen Entwicklung bereits gezählt waren. 1953 kam auch nominell das Ende der (alt)preussischen Einflußnahme auf die junge Landeskirche.

Mit der Trennung von Berlin war die Landeskirche aber noch nicht der Notwendigkeit enthoben, sich über den Ausbau der eigenen Verfassung zu verständigen, und dies sollte sich auch alles andere als problemlos erweisen. Das Erbe des Kirchenkampfes erwies sich als zu schmal, um darauf allseits ak-

zeptierte Institutionen zu entwickeln (S. 345); insbesondere die Frage nach der Berücksichtigung des Bekenntnisstandes entwickelte sich zu einer Belastung (S. 379). Die Erstellung einer gemeinsamen Kirchenordnung mit dem Rheinland scheiterte an drei Hürden: Erstens daran, daß man dort eher die kirchliche Einheit des Bekenntnisses unterstreichen wollte, aber in Westfalen der „Gedanke der Bewahrung des gemeindlichen Bekenntnisstandes prägender war“ (S. 434), zweitens daran, daß im Rheinland die sogenannte Kirchliche Lebensordnung stärker mit der Gemeinde verbunden werden sollte, und schließlich drittens an der stärkeren Gewichtung des Präses-Amtes in Westfalen. Beachtung muß Kampmanns Hinweis finden, daß sich in diesen Tendenzen ein lutherisch-reformierter Dissens ausmachen läßt, der bereits in den Kirchenordnungen des 17. Jahrhunderts aufgespürt werden kann (S. 435) – nicht zuletzt ein beeindruckendes Beispiel der „longue durée“ religiöser Mentalitäten.

Einem Abschnitt über den personellen Neubeginn mit Präses Wilm (1948) schließt sich schließlich ein weiteres Kapitel an, das der besonderen Aufmerksamkeit des Lesers gewiß sein kann und von der sogenannten „Selbstreinigung“ der Kirche von deutschchristlichen Gemeindegliedern bzw. Pfarrern handelt. Hier ist zwischen der kirchlichen Aktion zur „Wiederherstellung eines an Schrift und Bekenntnis gebundenen Pfarrerstandes“ (Man beachte die Formulierung!) und der eigentlichen Entnazifizierung der Militärbehörden zu unterscheiden, die schließlich ebenfalls in die Hand kirchlicher Ausschüsse übernommen wurden. Hinsichtlich der „Wiederherstellungs“-Aktion hebt Kampmann den Befund hervor, daß „(ü)erraschend ist, wie wenig bei aller Betonung der Notwendigkeit einer Bindung an Schrift und Bekenntnis seitens der Kirchenleitung theologisch argumentiert wurde, um die Verfahren gegen die deutschchristlichen Pfarrer zu begründen und zu rechtfertigen“ (S. 527). Weit hin herrschte eine auch von BK-Pfarrern monierte Selbstgerechtigkeit vor, wobei der Autor aber unterstreicht, mit diesem Aufweis keineswegs die Irrtümer und das Verhalten der DC-Pfarrer rehabilitieren zu wollen. Allerdings ist schon erstaunlich, wenn man DC-Pfarrern vorwarf, nicht aus der NSDAP ausgetreten zu sein, obgleich dies doch auch unter BK-Pfarrern selbst der Dahlemer Richtung keineswegs selbstverständlich war (S. 529).

Im Zuge der allgemeinen Entnazifizierung wurde der Kirchenleitung erst allmählich bewußt, in welchem Umfang Amtsträger durch ihre Partei-Mitgliedschaft der Besatzungsmacht als belastet erschienen, zumal die katholische Pfarrerschaft davon kaum betroffen war (was nicht zuletzt auch eine Folge des Reichskonkordates darstellte, das ja eine Mitgliedschaft der Geistlichen in politischen Parteien ausgeschlossen hatte: S. 551). Seit April 1946 ging die Beurteilung dieser Fälle an kirchliche Ausschüsse über, wobei die Beschuldigten zu gut 90 % als entlastet eingestuft wurden. Insgesamt kamen die Beschuldigten – so Kampmann zusammenfassend – „relativ glimpflich“ davon (S. 567). Dazu trug sicher auch bei, „daß offenbar nicht der Nachweis gelang, daß die Deutschen Christen westfälischer Prägung gegen Schrift und Bekenntnis gepredigt hätten“ (S. 568).

Zusätzlich lenkt der Autor den Blick auf den widersprüchlich anmutenden Befund, daß man sich zwar nach 1945 dezidiert von einer Verquickung von Staat und Kirche abwenden wollte, andererseits aber zugleich die (politische) Entnazifizierung übernahm, so daß die betroffenen Geistlichen faktisch unter ein Sonderrecht fielen und zwei Verfahren über sich ergehen lassen mußten, ohne daß hier eine Trennung der Zuständigkeiten möglich war (S. 573). Der Protest eines Pfarrers gegen das Verfahren deckte zusätzlich noch einmal die juristische Problematik des Neubeginns im Frühjahr 1945 auf (S. 582).

Gerade aus der Perspektive der katholischen Zeitgeschichtsforschung drängt sich der Eindruck auf, welch enormen Umbruch die evangelische Kirche – ganz im Gegensatz zur katholischen Kirche – um 1945 zu bewältigen hatte, ja, daß hier der Höhe- und Wendepunkt einer Entwicklung erreicht war, der schon 1918 begonnen hatte, als die Allianz von Thron und Altar und damit die überlieferte Symbiose von Kirche und Staat zusammenbrach. Die katholische Kirche, ihre Hierarchie und ihr Milieu hatten das „Dritte Reich“ äußerlich vergleichsweise unbeschadet überstanden, und auch in der Deutung der Niederlage herrschte mit der Abfolge „Abfall der Gesellschaft von Gott (Säkularisierung) – Zusammenbruch – Mahnung zur Umkehr“ ein Topos vor, der den meisten katholischen Zeitgenossen keinen Anlaß dazu bot, die eigenen Denkmuster grundsätzlich in Frage zu stellen. Die evangelische Kirche in Westfalen hingegen bestand im Frühjahr 1945 offenbar aus einem disparaten Beziehungsgeflecht von Gemeinden, einflußreichen Einzelpersonlichkeiten, alles andere als leicht definierbaren theologischen Gruppenbildungen und einer nach wie vor erstaunlich reibungslos agierenden kirchlichen Bürokratie, die aber andererseits allseits als reformbedürftig angesehen wurde. Daß entsprechend die Deutung des Zusammenbruchs sehr vielfältige Formen annahm, liegt auf der Hand. So entfaltet Kampmann das Bild einer inneren und äußeren Identitätskrise, aus der heraus der Neubeginn einsetzte. Daß unter diesen Umständen der Akzent stark auf die Neugestaltung der äußeren Kirchenordnung gelegt wurde und der theologische Diskurs offensichtlich schwächer ausfiel bzw. in vermeintlich selbstevidente Positionen verfiel, erscheint deshalb durchaus sachlich begründet: Mußte doch überhaupt eine kirchliche Einheit geschaffen werden, die zuvor faktisch zerfallen war. Rückblickend ist dem Ergebnis der oftmals sozusagen hemdsärmeligen Bemühungen um eine neue Ordnung der westfälischen Landeskirche jedenfalls – vor allem angesichts der „Startbedingungen“ – fraglos eine historische Erfolgsbilanz zu bescheinigen. Einen vergleichbaren, inneren und äußeren Reorganisationsprozeß erfuhr die katholische Kirche gut zwanzig Jahre später, während und in der Folge des II. Vatikanischen Konzils, wohl nicht zufällig auch in der Phase eines gesellschaftlichen Umbruchs.

Es ist diese Verquickung gesellschaftlicher Transformationsprozesse mit der Veränderung kirchlicher Selbstwahrnehmung und -reorganisation, die eine Untersuchung, wie die hier vorgestellte von Jürgen Kampmann so komplex, aber auch entsprechend reizvoll und außerordentlich aufschlußreich macht. Von ihrem Fundament aus werden wietere Forschungen zur kirchlichen Zeit-

geschichte, sei es mit theologiegeschichtlichen, sei es mit gesellschaftsgeschichtlichen Akzenten ihren Ausgang nehmen können. In der Historiographie des Landes Nordrhein-Westfalen dürfte die westfälische Landeskirche damit aber in jedem Falle fest verankert sein.

Wilhelm Damberg

Traugott Jähnichen/Michael Nelson (Hgg.), „Die Frucht der Gerechtigkeit wird Frieden sein.“ 20 Jahre AG Solidarische Kirche Westfalen/Lippe, Spenner-Verlag, Waltrop 1998, 209 S., brosch.

Vor 20 Jahren, am 1. November 1978, wurde in Dortmund die „Arbeitsgemeinschaft Solidarische Kirche Westfalen-Lippe“ gegründet. Aus Anlaß dieses Jubiläums haben zwei Mitglieder des Leitungskreises der Solidarischen Kirche ein kleines Buch herausgegeben, das einen doppelten Anspruch verfolgt. Man will einmal eine historische Bilanz ziehen und Gründungsgeschichte und Gründungsimpulse aus eigener Sicht darstellen, zum andern sollen die gegenwärtigen und zukünftigen Aufgaben und Herausforderungen für die (Solidarische) Kirche kritisch reflektiert werden. Die beiden Herausgeber des Bandes betonen so in ihrem Vorwort ausdrücklich diese vergegenwärtigende und zukunftsweisende Zielrichtung („Bestandsaufnahme bisheriger Aktivitäten und gleichzeitig der Versuch einer Standortbestimmung“, 1).

Das Buch gliedert sich in drei Abschnitte. Im ersten Teil (§. 5-60: „Aufbruch zu mehr Solidarität in Kirche und Gesellschaft. Die Gründungsphase der Solidarischen Kirche“) wird keine historisch-kritische Aufarbeitung der Geschichte der AG Solidarische Kirche geliefert. Dafür sei es, so Manfred Zabel, eines der Gründungsmitglieder, „noch zu früh“ (51). Statt dessen sind die programmatischen Leitsätze der Solidarischen Kirche und ein Kommentar des Bonner Systemikers Walter Kreck aus dem Jahr 1978 wiedergegeben sowie persönliche Erinnerungen von Gründungsmitgliedern (Wolfgang Schweitzer, Gisela van Spankeren, Manfred Zabel). Diese Erinnerungen, die insbesondere auf die Situation in einzelnen Regionen wie dem Siegerland, dem Ruhrgebiet und dem Bereich Ostwestfalen eingehen, machen ein Stück bundesrepublikanischer Kirchengeschichte wieder lebendig. Die Solidarische Kirche hat sich bei ihrer Gründung 1978 – sie entstand aus dem Zusammenschluß verschiedener, heterogener Gruppen – ausdrücklich in den Leitsätzen in die „Tradition der Kirchlichen Bruderschaften“ gestellt, ein Anspruch, der damals wie heute nicht unumstritten war und ist, wie die einzelnen Beiträge deutlich machen. Bewußt stellte man sich in eine Tradition, die von der Barmer Erklärung von 1934 über das Stuttgarter Schuldbekenntnis 1945 und das Darmstädter Wort 1947 bis zu den Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung, die atomare Aufrüstung, den Widerstand gegen die Notstandsgesetze und noch weiter reichten. Doch nicht nur das gesellschaftspolitische Engagement führte die Christinnen und Christen zusammen. Dies kann nicht abgekoppelt werden von dem Ringen um eine theologi-

sche Position. Hier sei nur, neben anderen, das Stichwort Dialog zwischen Christentum und Marxismus genannt. Man spürt an den Texten die Aufbruchsstimmung, die Hoffnung, die sich mit den eigenen Zielen verband, zugleich aber auch die Ernüchterung gerade angesichts der gesellschaftlichen und politischen Stagnation in den 70er und 80er Jahren.

Der Darstellung folgt die Dokumentation. Im zweiten Teil (S. 63-148: „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“. Arbeitsschwerpunkte der Solidarischen Kirche in 20 Jahren) werden zentrale Texte aus der Arbeit, die vielfach nur noch schwer erhältlich sind, wiedergegeben. Hier finden sich Stellungnahmen zur Friedensverantwortung der Kirchen, zur Frage nach der Ausöhnung mit der Sowjetunion, zur Ökumene oder zum Konsultationsprozeß und vieles mehr. Die Themenvielfalt beeindruckt, sie macht deutlich, daß sich die Solidarische Kirche auch als ein Motor eines innerkirchlichen und gesamtgesellschaftlichen Diskussionsprozesses verstand und versteht. Das Beispiel des christlich-jüdischen Dialoges mag dies verdeutlichen. Hier ist wohl von der Solidarischen Kirche ein wesentlicher Impuls für die Behandlung auf der Landessynode 1999 ausgegangen.

Im dritten Teil (S. 151-209: Engagement für den „Konziliaren Prozeß“ in einer globalisierten Welt – Herausforderungen für die Solidarische Kirche in der Gegenwart) finden sich schließlich insgesamt neun Beiträge, die an verschiedenen Themenfeldern (Ökumene und Weltverantwortung; Globalisierung; Schöpfungsverantwortung; Arbeitslosigkeit; Kirchenasyl; Friedensfrage; innerkirchliche Solidarität; christlich-jüdischer Dialog; „Kinder von Tschernobyl“) aktuelle theologische Problemkreise konstruktiv benennen und reflektieren.

Durch die Verbindung von theologischer Besinnung und (subjektiver) historischer Betrachtung, verbunden mit der Dokumentation zentraler Texte ist ein informatives, zum Nachdenken anregendes Buch entstanden, welches interessante Einblicke in die Kirchen- und Gesellschaftsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland in regionaler Perspektive liefert.

Norbert Friedrich

Armin Müller-Dreier, Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs. Der Evangelische Bund 1886–1914 (Religiöse Kulturen der Moderne, Bd. 7), Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998, 623 S., geb.

Der 1886 gegründete „Evangelische Bund zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen“ (kurz EB) und der bereits 1832/1841 gegründete Gustav-Adolf-Verein sind die beiden größten und bedeutendsten Organisationen innerhalb des Verbandsprotestantismus im 19. und 20. Jahrhundert. Obwohl die Erforschung des Verbandsprotestantismus in den letzten Jahren beachtliche Fortschritte gemacht hat, fehlen bisher einschlägige kritische Studien zu beiden Verbänden. Für den EB wird mit der hier vorzustellenden Arbeit diese Forschungslücke geschlossen, nachdem vor einigen Jahren bereits eine Studie

von Walter Fleischmann-Bisten zur Geschichte des EB in der Weimarer Republik und in der Zeit des Nationalsozialismus erschienen ist.

Müller-Dreier legt mit dieser Arbeit, es handelt sich um die leicht gekürzte historische Dissertation des Autors, „eine ausführliche Geschichte des EB“ bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs vor, die sich ausdrücklich der Verknüpfung der „Methoden der historischen Sozialwissenschaft und der Kirchengeschichtsschreibung“ (14) bedient. Er positioniert so seine Arbeit in einen in den letzten Jahren verstärkt einsetzenden Forschungsdiskurs, der zu einer spürbaren Veränderung innerhalb der historischen Wissenschaften geführt hat. Zu Recht spricht er von einer „Tendenzwende“ (13) innerhalb der Geschichtswissenschaften und der Kirchengeschichte. Müller-Dreier bezieht sich in seiner knappen Einleitung, in der er den Forschungsstand, die Methoden und die Quellenlage reflektiert, ausdrücklich auf das von M. Rainer Lepsius vorgelegte Modell verschiedener sozialmoralischer Milieus, eine Typisierung, die sich für den Katholizismus und die sozialistische Arbeiterbewegung zwar als fruchtbar erwiesen hat, die aber für den Protestantismus, der sich nur schwer einem Milieu zuordnen läßt, problematisch bleibt. Sein Ziel ist, „einen Beitrag zur Beantwortung der Frage [zu] geben, warum sich im Protestantismus insgesamt eine gegenüber den übrigen Sozialmilieus so deutlich geringere soziale Stabilität und ideologische Homogenität herausbildete.“ (14)

Im Sinne seiner sozialgeschichtlichen Vorgehensweise entfaltet er sein Thema in vier großen Abschnitten. Zunächst skizziert er die „Entstehung des Bundes“. Hier beschreibt er den für den Bund zentralen konfessionellen Gegensatz der deutschen Gesellschaft und skizziert die Lage des Protestantismus im 19. Jahrhundert. Die sich lange hinziehende Gründungsgeschichte, die von vielen kirchenpolitischen Widerständen begleitet war, wird minutiös beschrieben. Dabei legt Müller-Dreier besonderen Wert auf die verschiedenen Gründungsmotive, die sich nicht allein auf ein antikatholisches Moment zurückführen lassen. Die Frage der Einheit des Protestantismus sowie der Wunsch nach größerer Eigenständigkeit gegenüber dem staatlichen Kirchenregiment treten hinzu. Allein schon die Gründung auf breiter Basis und die Einigung auf einen konsensfähigen Gründungsaufruf müssen bei der Gespaltenheit des deutschen Protestantismus als Erfolg gewertet werden. Der Autor hebt die „partielle Integration der unterschiedlichen Strömungen“ (76), die nur durch „Kompromißbereitschaft der Gründerväter und durch die programmatische Konzentration auf die im deutschen Protestantismus am wenigstens umstrittenen Themen“, womit der Rückbezug auf Luther und die Reformation und der Appell an die notwendige Überwindung der „protestantischen Misere“ gemeint waren, ausdrücklich hervor.

Wie erfolgreich der Bund war, belegt der zweite Teil, der sich mit „Struktur und Organisation des Evangelischen Bundes“ befaßt. Müller-Dreier wertet ausführliches statistisches Material aus, beschreibt den Aufbau und die Arbeitsweise des Bundes und der Vereine bis hinunter zu den Ortsvereinen. Die vielfältigen Probleme, die durch das rasante Wachstum entstanden und die zu

einer Bürokratisierung und Zentralisierung der Arbeit führten, werden plastisch beschrieben.

Wenn auch der EB bis 1914 in fast allen Gebieten des deutschen Reiches vertreten war, so lassen sich doch einige Schwerpunkte benennen. Besonders stark war der Bund in Gebieten mit gemischter Konfession. Von Interesse dürften die Zahlen für Westfalen sein. 1913 kamen von den gut 500.000 Mitgliedern des EB reichsweit über 40.000 aus Westfalen, damit waren 2,6 % der evangelischen Bevölkerung Westfalens im EB organisiert (noch höher lagen die Zahlen in der Rheinprovinz, wo über 76.000 Christinnen und Christen bzw. 3,6 %, zum Bund gehörten).

Im dritten Teil werden das Programm des EB und seine ideologische und theologische Legitimation näher beleuchtet. Detailliert werden die vielfältigen Konflikte um die Ausgestaltung des Programms beschrieben. Theologisch ordnet Müller-Dreier den Bund deutlich dem Kulturprotestantismus zu, auch wenn er konstatieren muß, daß sich innerhalb des Verbandes nicht zuletzt durch die große Zahl der Laien keine theologische Richtung als beherrschend erwiesen hat. Die kulturprotestantische Prägung des EB läßt sich so auch weit stärker durch den Rückgriff auf den Kulturbegriff und ein „Streben nach kultureller und ideologischer Homogenität in der Gesellschaft“ (332) verdeutlichen.

Im vierten Teil („Der Evangelische Bund im politischen und gesellschaftlichen System des Kaiserreiches“) präsentiert Müller-Dreier dann verschiedene Einzelstudien zu einigen ausgewählten Arbeitsfeldern bzw. zu gesellschaftsgeschichtlichen Konfliktfeldern. Hier finden sich viele alltagsgeschichtliche Beobachtungen zum konfessionellen Konkurrenzkampf in Staat und Gesellschaft. Dazu treten Fallstudien zu einigen innenpolitischen Konflikten (z.B. Umsturzvorlage) und zur Haltung des EB zu den Parteien und zu anderen Verbänden – und nicht zuletzt ein Kapitel zum EB in den sogenannten „Grenzmarken“. Die Fülle der Informationen, die den EB immer als einen national agierenden Interessenverband zeigen, der sich zumeist auf die Seite der Reichsregierung oder auch einzelner Landesregierungen stellte, kann in dieser Rezension nicht im einzelnen vorgestellt werden.

In einer differenzierten und prägnanten Schlußbemerkung stellt der Autor den konfessionellen Antagonismus in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen. Existenz und Agitation von EB und Zentrum mit seinen Vorfeldorganisationen führten zu einer vertieften Spaltung der Gesellschaft des Kaiserreichs. So wurde das katholische Milieu ebenso gestärkt, wie es zu einer partiellen Annäherung innerhalb des Protestantismus kam. Gefördert wurde durch diese Entwicklung freilich nicht nur die Politisierung der wilhelminischen Gesellschaft. Wichtiger war noch, so Müller-Dreier, daß durch die konfessionelle Polemik, die u.a. die Arbeit des EB ausmachte, „Nationalisierung und der Rechtsruck des politischen Katholizismus genauso gefördert [wurden] wie pluralismusfeindliche Strukturen im deutschen Protestantismus“ (551).

Die Studie beeindruckt insgesamt durch ihren Materialreichtum (vgl. dazu das ausführliche Quellen- und Literaturverzeichnis sowie die statistischen An-

hänge), eine klare und verständliche Darstellung und pointierte Wertungen. Wenn auch nicht alle Begriffe, die verwendet werden, etwa das Bild des „Rechtsrucks“ für den politischen Katholizismus, eine hinreichende Definition erfahren, kann man den meisten Urteilen des Autors folgen. Dennoch hätte man sich als Leser insgesamt eine „abgespeckte“ Version der Arbeit gewünscht, die dann vielleicht auch einen erschwinglichen Ladenpreis gehabt hätte. Müller-Dreiers Studie endet 1914. Viele der aufgeworfenen Problemkreise, etwa die Frage nach der Bindekraft des Kulturprotestantismus, aber auch nach der Bedeutung des konfessionellen Antagonismus und des Nationalismus des EB, sind im Ersten Weltkrieg verdichtet zum Tragen gekommen. In diese Richtung müßte die Forschung weitergehen.

Norbert Friedrich

Manacmic Mathias Lichtenfeld, Georg Merz – Pastoraltheologe zwischen den Zeiten. Leben und Werk in Weimarer Republik und Kirchenkampf als theologischer Beitrag zur Praxis der Kirche (Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 18), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997, 800 S.

Mit dieser (Teil-) Biographie des Pastoraltheologen Georg Merz liegt eine der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg im Jahre 1997 eingereichte Dissertation im Druck vor. Es handelt sich um eine mit methodischer Reflexion und historiographischer Akribie erarbeitete umfassende Studie. Der Biograph Lichtenfeld verfügt über die notwendige Mischung aus Empathie und kritischer Distanz, ohne die eine Biographie hölzern oder sentimental wird. Zudem schreibt der Verfasser einen souveränen und flüssigen Stil, der das Werk – trotz seines beträchtlichen Umfangs – auch einem breiteren Publikum zugänglich macht. Reiche Bebilderung und der Abdruck wichtiger Archivalien komplettieren das durch den Text gezeichnete anschauliche Bild. Ein ausführlicher Anhang bietet eine Chronologie von Merz' Leben sowie ein Verzeichnis seiner Lehrveranstaltungen in Bethel und an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau. Zudem legt Lichtenfeld eine 440 Titel umfassende Bibliographie der Merzschen Veröffentlichungen vor. Ein Personen- (leider kein Sach-)Register ermöglicht neben der Lektüre auch die Benutzung als Nachschlagewerk.

Zur inhaltlichen Erschließung: Die Chronologie der dargestellten Lebensabschnitte versteht sich in sinnreicher Anspielung auf die von Merz zwischen den Jahren 1922–1933 herausgegebene Zeitschrift „Zwischen den Zeiten“. Lichtenfeld beschränkt sich auf Merz' Schaffensperioden zwischen den Weltkriegen, also auf die Zeit in München (1915–1930) und in Bethel (1930–1942) – während die dritte, die Würzburger (1942–1945) und die Neuendettelsauer (1945–1959) Schaffensperiode mit der Gründung der Augustana-Hochschule nicht mehr einbezogen werden konnte. Die westfälische Kirchengeschichtsschreibung kommt in den Kapiteln IV bis IX auf ihre Kosten (213–664), in de-

nen Lichtenfeld Merz' Betheler Lehrtätigkeit sowie seine aktive Beteiligung auf der Seite der Bekennenden Kirche an allen Phasen des Kirchenkampfes nachzeichnet, insbesondere den Anteil am „Betheler Bekenntnis“, die Teilnahme an der ersten Westfälischen Bekenntnissynode in Dortmund (16. März 1934) und an der ersten Bekenntnissynode der DEK in Barmen (29.–31. Mai 1934).

Die umfassenden und erschöpfenden Resultate können hier nicht im einzelnen dargestellt und besprochen werden. Hervorgehoben werden soll aber, daß Lichtenfeld neben dem biographischen zugleich ein praktisch-theologisches Interesse verfolgt. Man kann sagen: Lichtenfeld schreibt „eine biographisch ausgerichtete Pastoraltheologie“, weil nur dies sowohl dem Pastoraltheologen Merz als auch dessen Pastoraltheologie gerecht wird. Beide durchdringen einander: „Die pastoraltheologische Bedeutung von Merz' Leben liegt [...] vor allem in seiner enzyklopädischen Zusammenschau der sich in ihren Einzeldisziplinen isolierenden wissenschaftlichen Theologie unter dem zentralen Gesichtspunkt einer gegenwärtig zu verantwortenden (Lichtenfeld hätte hinzufügen können: ... und tatsächlich auch verantworteten) Verkündigung des Wortes Gottes im pastoralen Handeln der Pfarrer und Pfarrerinnen bzw. ihrer kirchlichen Mitarbeiter(innen) und Gemeindeglieder“ (28). So versteht sich die Studie zugleich als Ingeltungsetzung der als „Rumpelkammer“ der Praktischen Theologie (Achelis) zu Unrecht geringgeschätzten Pastoraltheologie.

Zur methodischen Erschließung: In der Einleitung positioniert sich der Autor im Kontext kirchlicher Zeitgeschichtsschreibung und theologischer Biographik. Die zum Teil ausführlichen Erörterungen sind auch für das Selbstverständnis regionaler Kirchen- und Theologiegeschichte bedeutsam. Sie sollen deshalb kurz dargestellt und kommentiert werden.

In Hinsicht auf die Erforschung des sogenannten „Kirchenkampfes“ hatte Mehlhausen noch im Jahre 1994 feststellen müssen: „Es fehlen Biographien der Hauptbeteiligten.“ Hier füllt Lichtenfeld eine Lücke, weiß aber auch, daß Merz eben nicht zu den „Haupt-“, sondern „nur“ zu den „Nebenbeteiligten“ gehörte (39). Andererseits ist es gerade Merz' „Zwischen-Existenz“ (43) inmitten der sogenannten „Großen“ seiner Epoche, in der Lichtenfeld dessen eigene, spezifische Größe sieht. Er zitiert Trillhaas: „Georg Merz war ein durchaus ‚mündlicher Mensch‘, ein Virtuos des Gespräches, ein Romantiker des Briefeschreibens, ein Genie der Vermittlung. [...] Er war ein *Genie der Freundschaft*“ (44 f.).

Ein solches, wesentlich in der Begegnung von Mensch zu Mensch greifbar werdendes Lebenswerk erfordert die Einbeziehung von Zeitzeugen- und Freundesberichten, die der Darstellung notwendig eine gewisse subjektive Färbung geben. Wenn Lichtenfeld bisweilen recht breit aus der von ihm herangezogenen ungedruckten Korrespondenz zitiert, so macht dies das Buch zu einer wichtigen theologiegeschichtlichen Quelle, insbesondere auch für die Frühphase der dialektischen Theologie und für das Ende des gemeinsamen Projekts „Zwischen den Zeiten“.

Lichtenberg betont zu Recht, daß die pastoraltheologische Zuspitzung des Merz'schen Lebenswerks eine integrale Betrachtung zeitgeschichtlicher Frage-

stellungen erforderlich macht. In der Auseinandersetzung um Sinn und Reichweite kirchlicher Zeitgeschichte optiert er methodisch für die Beachtung des dieser durch ihren Gegenstand – Kirche und Verkündigung – vorgegebenen Propriums. Kirchliche Zeitgeschichte rückt hier also in eine genuin lutherische Perspektive, die auch in der Zurückhaltung wirksam wird, die sich der Verfasser hinsichtlich seiner Kompetenz als Biograph auferlegt.

Merz selbst schätzte die Möglichkeit einer *Autobiographie* skeptisch ein, dabei in der Tradition von Hamanns Schrift „Gedanken über meinen Lebenslauf“ (1758) und Bonhoeffers Gedicht „Wer bin ich?“ (1944) stehend: „Autor“ seiner Lebensgeschichte sei Gott, nicht er selbst.

Diese – theologisch begründete – Selbstbescheidung läßt Lichtenberg auch für Biographien gelten. Objektivität sei hier notwendig Einbildung, Allwissenheit Voyerismus, gottväterliches Richtertum Anmaßung. Demgegenüber sieht sich der (Theologen-)Biograph in einer dienenden Funktion, nicht freilich an der Lebensgeschichte, die er schreibt, sondern an dem „ganz anderen ‚Autor‘“ (52) dieser Lebensgeschichte. Lichtenfeld tritt insofern als – theologisch-lutherisch geläuterter – Hagiograph auf, der, anders als der Panegyriker, nicht unkritisch verherrlicht, sondern kritisch erhellt – die Möglichkeit menschlicher Schwäche einkalkulierend, theologische Falschentscheidungen aufspürend, kirchenpolitische Fehlentscheidungen beim Namen nennend, dabei jedoch nicht verurteilend, sondern – im Geiste „einer ganz neuen Art von Kritik, nämlich der Kritik des Richters, der sich gerichtet weiß“ (38).

Die hier mit und im Anschluß an Lichtenfeld formulierten kritischen Anfragen an den neuzeitlich-individualistischen Anspruch (auto-) biographischer Kompetenz eröffnen potentiell einen weiteren theologischen und philosophischen Horizont. In einem Aufsatz zum Thema „Biographie und Lebenslauf in der Neueren und Neuesten Kirchengeschichte“, Verkündigung und Forschung 39 (1994), urteilt Nowak: „Die postmoderne Verabschiedung der Persönlichkeit findet entgegen den Ankündigungen mancher Kultursoziologen nicht statt“. Wenn in diesem Satz eine Verabschiedung der *Postmoderne* intendiert sein sollte, so sei demgegenüber noch einmal daran erinnert, daß gerade das Christentum dem Person-Sein des Menschen schon immer recht skeptisch gegenüberstand. Paulus: „Denn ich weiß nicht, was ist tue“ (Röm. 7,15a).

Albrecht Geck

Dirk Schneider, Bernhard Christoph Ludwig Natorp (1774–1846). Sein Beitrag zur Reform des westfälischen Volksschul- und Lehrerbildungswesens in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Europäische Hochschulschriften Reihe XI Pädagogik Bd. 668), Peter Lang, Frankfurt am Main 1996, 340 S.

Mit dem Buch liegt eine im Wintersemester 1994/95 dem Fachbereich „Erziehungswissenschaften und Biologie“ an der Universität Dortmund eingereichte Dissertation im Druck vor. Das Hauptkorpus der Arbeit ist zweigeteilt und be-

handelt Natorps Biographie (23-37) und pädagogisches Werk (38-219). Nacheinander vorgestellt werden die „Schulbücher“ Natorps, seine „Organisationspläne und Dienstinstruktionen“ sowie die „Schriften zur Lehrerbildung“. Den Rahmen bilden Kapitel, in denen Schneider sein Forschungsinteresse ausweist (12-22) und – abschließend – eine pädagogische Standortbestimmung Natorps gibt (220-229). Dieser sei durchaus nicht einseitig der Pestalozzi-Schule zuzuordnen, sondern vielmehr ein unideologischer Sachwalter der Schüler gewesen auch und gerade gegen eine Verabsolutierung der „Methode“. Natorps Rezensionen des theologischen, philosophischen und pädagogischen Schrifttums seiner Zeit weisen ihn vielmehr als „Eklektiker“ aus nach der Definition seines Lehrers Niemeyer – „Wer sich zu keiner Partei schlägt, hat zwar gewöhnlich alle gegen sich, weil dem Sektengeist immer das Maßhalten mißfällt. Aber dagegen hat jener immer den Vorteil, das Gute aller Schulen benutzen und ihre Fehler leichter vermeiden zu können.“ – und nach dem Grundsatz des Apostels Paulus: „Prüft aber alles, und das Gute behaltet!“

Das Forschungsinteresse: Wie vielen seiner Zeitgenossen, so war auch Natorp eine durch die Krisenhaftigkeit der Verhältnisse bedingte ungünstige Rezeptionsgeschichte beschieden. Schneider betritt also weitgehend Neuland sowohl in der Sichtung des primären Materials als auch in dessen Auswertung. Dabei vertritt er die Überzeugung, daß Natorps an der unmittelbaren Begegnung des Zöglings mit der sittlichen Persönlichkeit des Lehrers orientierter Erziehungsbegriff gerade heute aktuell sei. Denn im Zeichen einer letztlich behaviounistisch begründeten Operationalisierbarkeit der Lernziele seien nicht-operationalisierbare sittliche Werte wie „Vertrauen“, „Liebe“ und „Verantwortung“ ins pädagogische Abseits geraten. In diesem Sinne sucht auch Schneider, den Leser in eine geschichtliche Begegnung mit der sittlichen Persönlichkeit Natorps und seines Werks zu verwickeln.

Freilich ist die Arbeit zu wenig problemgeschichtlich angelegt, als daß dies gelingen könnte – das zeigt schon ihr biographisch-bibliographischer Aufbau. Die Darstellung der pädagogischen Schriften Natorps ist durchgehend paraphrastisch-referierend. In breiten Zitaten läßt Schneider den Autor selbst zu Worte kommen, was zwar den Vorzug der „Authentizität“ (20) hat, Teile der Dissertation aber in die Nähe eines „Textbuches“ rückt.

Schneiders Kritik der Operationalisierbarkeit von Lernzielen trifft zu, schreibt aber – streng genommen – einen längst überwundenen Diskussionsstand fest. Dennoch ist das Anliegen, Elemente des humanistischen Bildungsbegriffs zu aktualisieren, nicht nur legitim, sondern sogar notwendig. Denn natürlich greift ein Bildungsbegriff zu kurz, der Bildung heute lediglich in das Koordinatensystem einer Angebots-und-Nachfrage-Mentalität einzuzeichnen versucht. Hier wäre an Natorps im „Grundriß zur Organisation allgemeiner Stadtschulen“ (1804) formulierten Grundsatz zu erinnern: „Menschenbildung geht vor Berufsbildung!“

Andererseits liegen die Dinge an der Schwelle zum 3. Jahrtausend wiederum weitaus komplizierter, als es die Akklamation bewährter Schibboleths glauben läßt. Denn wer (oder was) – so fragt es sich heute doch durchgängig in

allen Disziplinen von der Philosophie über die Pädagogik bis hinüber in die Theologie – wer (oder was) ist denn der Mensch?

Albrecht Geck

Dirk Bockermann, „Wir haben in der Kirche keine Revolution erlebt“. Der kirchliche Protestantismus in Rheinland und Westfalen 1918/1919 (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, Bd. 129), Rheinland-Verlag GmbH, Köln 1998, 387 S., geb.

Der frühvollendete Historiker Dirk Bockermann (1960–1996) ist den Lesern dieses Jahrbuches bekannt durch die Erstellung des Registerbandes (Bd. 83) zur Erschließung der 1899 bis 1989 erschienenen Veröffentlichungen unseres Vereins. Das Erscheinen seiner Dissertation über den kirchlichen Protestantismus in Rheinland und Westfalen 1918/1919 hat er, von einer bösartigen Krankheit überwältigt, nicht mehr erlebt. Die Titelzeile „Wir haben in der Kirche keine Revolution erlebt“, Zitat eines Ausspruches des rheinischen Präses Wolff während der rheinischen Synodaltagung im November 1919 (S. 302), ist gewissermaßen das Ergebnis der von Bockermann vorgelegten sozial- und kirchengeschichtlichen Untersuchung der Reaktionen aus den verschiedenen Bereichen der evangelischen Kirche in der Region des Ruhrgebietes auf die deutsche Revolution von 1918 und die Gründung der Weimarer Republik.

Bockermanns Anliegen ist, „die um die gesellschaftliche Perspektive erweiterte Konfessionsgeschichte der Region Ruhrgebiet“ (S. 9). In Anlehnung an Begriffe Max Webers ist Thema seiner Arbeit, „wie die ‚Virtuosenreligiosität‘ die ‚Massenreligiosität‘ am Beispiel der politischen Auswirkung der Revolution 1918/19 beeinflusst und bestimmt hat“ (S. 8). Für eine Darstellung der „Mentalitäts- und Alltagsgeschichte“ (S. 6) erscheint ihm die vorhandene Quellenlage als nicht ausreichend. Ein Blick in das Quellenregister des Buches läßt jedoch die Vermutung aufkommen, daß eine Fortsetzung der Forschung in diesem Bereich möglicherweise noch weitere Quellen erschließen könnte. Allerdings gibt Bockermann seiner Enttäuschung über die zu seinem Thema mangelnde Ergiebigkeit lokaler Quellen deutlichen Ausdruck. Er stellt auch fest, daß die Zeit der Weimarer Republik in gedruckten Gemeindegeschichten evangelischer Kirchengemeinden des Ruhrgebietes praktisch kaum vorkommt.

Bockermanns Arbeit ist dreiteilig angelegt. In einem ersten Teil behandelt er die Vorgeschichte von der Reformation bis 1918. Er zeigt dabei den rheinisch-westfälischen Sonderweg innerhalb der deutschen Kirchenrechtentwicklung. In Anlehnung an die Untersuchungen des Kirchenrechtlers Bredt aus den zwanziger Jahren arbeitet er heraus, daß im Rheinland und in Westfalen der kirchliche Aufbau oberhalb der Gemeinden 1918/19 intakt blieb: „Überblickt man beide Provinzialsynoden vom März 1919, so wird der Handlungswille sehr deutlich. Beide Synoden stützen sich auf ihre Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung; auf dieser Basis argumentieren sie. ... Wichtig ist vor

allen, daß mit dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments für die beiden preußischen Westprovinzen keine Zeit der Rechtsunsicherheit oder gar der Rechtlosigkeit angebrochen ist. Die Synodalen betonen die Gültigkeit ihrer Kirchenordnung, die lediglich der Reform bedarf, soweit Bestimmungen des landesherrlichen Kirchenregiments betroffen sind. Eindeutig ist auch die Ablehnung einer staatlichen Einmischung in die Angelegenheiten der Kirche.“ (S. 99/100). Hauptteil des Werkes ist der zweite Teil, die Darstellung der Spannweite des Protestantismus im Rheinland und in Westfalen. Sechs Themen stehen hier im Vordergrund: „1. Reaktionen der Evangelischen Kirche in Rheinland und Westfalen sowie des Verbandsprotestantismus auf die Revolution 1918/19 und der damit verbundenen Niederlage im Ersten Weltkrieg sowie dem Ende des Zweiten deutschen Kaiserreiches, 2. Kirchliche Bewertung der Ergebnisse der Wahl zur Nationalversammlung am 19. Januar 1919, 3. Kirchliche Reaktionen auf den Versailler Vertrag, 4. Kirchliche Reaktionen auf die rheinischen Separationsbestrebungen, 5. Konsequenzen aus dem Wegfall des landesherrlichen Kirchenregiments auf die rheinisch-westfälische Kirchenordnung von 1835, 6. Auseinandersetzungen um das Thema ‚Kirche und Schule‘.“ (S. 9/10). Breiten Raum nimmt dabei das letztgenannte Thema ein, das „die Gemüter ... am stärksten bewegt“ hat. (S. 11). Bockermann versäumt es nicht, neben der verfaßten Kirche den Verbandsprotestantismus, besonders am Beispiel der Evangelischen Arbeitervereine, mit ins Blickfeld zu ziehen. Der dritte Teil faßt die Ergebnisse der Arbeit zusammen und stellt sie in den Vergleichsrahmen der kirchlichen und profanen Zeitgeschichtsforschung. Bockermanns Arbeit möchte eine Brückenfunktion übernehmen. Sie überbrückt nicht nur eine Lücke in der kirchengeschichtlichen Forschung, sondern auch den interdisziplinären Zwiespalt zwischen profaner und kirchlicher Geschichtsschreibung.

Dem Buch ist ein Kalendarium beigelegt, das die vierzehn Monate des Behandlungszeitraumes umfaßt und eine Fülle von einzelnen Daten aus Politik und Kirche in zeitlicher Abfolge bringt. Ein Verzeichnis der ungedruckten Quellen nennt eingesehene Bestände des Bundesarchives, der betreffenden Landeskirchenarchive, des rheinischen Diakonischen Werkes sowie einzelner Kirchenkreise und -gemeinden. Im Verzeichnis der gedruckten Quellen werden im wesentlichen die Verhandlungsprotokolle der Kreis- und Provinzialsynoden genannt. Ein Zeitschriftenverzeichnis führt etliche kirchliche Periodika auf. Das Literaturverzeichnis enthält 194 Titel zeitgenössischer Literatur (bis 1940) und 364 Titel der weiteren Literatur. Ein Orts-, Personen- und Sachregister erschließt das Buch.

Walter Gröne

Heimatverein Neuenkirchen und Stadt Rietberg (Hg.), Die Juden der Grafschaft Rietberg. Beiträge zur Synagogengemeinde Neuenkirchen. Mit Beiträgen von Manfred Beine, Michael Brocke, Elisabeth Hanschmidt, Beate Schrewe und Martina Strehlen unter Mitarbeit von Wolfgang von Abel, Martina Gede und Andreas Hemstege (Fotos der Grabsteine), Eigenverlag der Stadt Rietberg, Kulturamt, Rietberg 1997, 277 S., geb.

Im letzten Jahrhundert ihres Bestehens als selbständige Grafschaft war die nur wenige Dörfer und die Kleinstadt Rietberg umfassende Grafschaft Rietberg im Besitz der Grafen, seit 1764 Fürsten Kaunitz. Der bekannteste unter ihnen, Wenzel Anton (1746–1794), war österreichischer Diplomat und Kanzler Maria Theresias und Josephs II. Interessiert an den damit verbundenen Einnahmen ließ er seit der Mitte des 18. Jahrhunderts vermögende Juden aus dem Hochstift Paderborn anwerben, die sich in Neuenkirchen niederließen. Es entstand eine Synagogengemeinde, die bis zur Verfolgung, Emigration und Ermordung der Juden in der Zeit des Nationalsozialismus bestand. Wie vielerorts wurden auch in Neuenkirchen und Rietberg „jahrzehntelang ... die Ereignisse während der nationalsozialistischen Diktatur und während des Judenprogroms ... totgeschwiegen. Wer Fragen stellte, lief gegen eine Wand des Sich-Nicht-Erinnern-Wollens.“ (S. 28). So beschreibt die Neuenkirchener Konrektorin Beate Schrewe die Situation, der sie begegnete, als sie mit ihren Forschungen zu den Schicksalen jüdischer Familien begann. Erst gegen Ende der achtziger Jahre öffnete sich diese Haltung. Vierzehn Zeitzeugen und drei Betroffene ließen sich befragen. Daraus entstand eine Abhandlung, die viele einzelne Aussagen und Nachrichten so zusammenfaßt, daß ein lebendiges Bild der einstigen jüdischen Gemeinde und ihrer Mitglieder entsteht, ergänzt um Nachrichten über die weiteren Schicksale der Überlebenden. Die Verfasserin weist abschließend darauf hin, daß durch ihre Forschungen weitere Fragen aufgetaucht sind, die noch der Bearbeitung harren.

Der Heimatverein Neuenkirchen und die Stadt Rietberg haben Beate Schrewes Aufsatz ihrem Sammelband über „Die Juden der Grafschaft Rietberg“ vorangestellt. Es folgt eine Biographie des „Jakob Löb Eltzbacher in Neuenkirchen, Bankier und Wechselier der Fürsten von Kaunitz-Rietberg“ aus der Feder der Neuenkirchener Historikerin Elisabeth Hanschmidt. Diese Arbeit schöpft aus Quellen lokaler Archive, der Staatsarchive Detmold und Münster und der Hans-Eltzbacher-Sammlung im Leo Baeck Institute in New York. In Kassel und Wien vermutete Quellen wurden nicht eingesehen. Jakob Löb Eltzbacher (1755–1825) aus Obereltzbach in Franken heiratete 1781 die Tochter des Kaunitzischen Hofbankiers Salomon Levi und übernahm aufgrund des ihm entgegengebrachten fürstlichen Vertrauens dessen Stellung. „Vielseitig interessiert, im Rechnungswesen und in Bankgeschäften kundig und ausgebildet, wurde Eltzbacher mit viel Initiative zum Finanzverwalter und Lenker von Wirtschaft und Handel in der Grafschaft Rietberg.“ (S. 66). Geschickt wußte er die Landesprodukte Garn, Wolle, Hanf, Wachs und Korn zu vermarkten. Er gab dadurch den notleidenden Garnspinnern ein Auskommen, förderte den

allgemeinen Wohlstand, sicherte das Steueraufkommen für den Fürsten und verdiente auch selbst so gut dabei, daß er Gutsbesitzern und Bürgern der Umgegend von Rietberg als Bankier dienen konnte. Zum Zeitpunkt seines Todes besaß er ausstehende Forderungen in Höhe einer Viertelmillion Reichstaler. In der jüdischen Gemeinde wirkte er im Sinne der Aufklärung für Toleranz und soziales Bewußtsein. Schon 1782 war er Mitbegründer einer jüdischen Krankenpflegegesellschaft, die bis 1938 Bestand hatte. Die örtlichen Armenkassen in Rietberg und Neuenkirchen stattete er mit erheblichen Kapitalien aus. „Als eine der vornehmsten Pflichten“ (S. 69) betrachtete er die Förderung der Annäherung von Christen und Juden.

In einem dritten Teil stellt der Rietberger Stadtarchivar Manfred Beine die Bau- und Nutzungsgeschichte der Synagoge in Neuenkirchen dar. Schon 1750 befand sich in dem auf gräfliche Veranlassung hin erbauten Judenhaus, eine „Bet- und Schulstube“ (S. 75), die 1758 in ein neues Judenhaus verlegt wurde. 1768 genehmigte und förderte Fürst Kaunitz den Bau einer Synagoge, der mit einem Kredit aus Kirchenvermögen finanziert wurde. Das Baugrundstück schenkte Salomon Levi. [Die Größenangabe „30 Quadratschuhe“ (S. 77) ist wohl als 30 QuadratruTEN zu lesen.] 1853 erhielt diese Synagoge dem liberalen Geist der Gemeinde entsprechend eine fünfregistrige Orgel, erbaut von dem Rietberger Orgelbauer Bernhard Speith. 1880 fielen Synagoge und Schulhaus mit etlichen Nachbarhäusern einem Brand zum Opfer. Anstelle des abgebrannten Gebäudes im Hinterhof plante und errichtete die jüdische Gemeinde einen doppelt so großen neuromanischen Bau an der Straße. Friedrich Meyer aus Herford lieferte die Orgel mit neun Registern. Die Ausstattung kam durch viele Einzelspenden zusammen. In der Nacht vom 9. zum 10. November 1938 brannten SA-Angehörige die Synagoge nieder. Zuvor hatten sie die Einrichtung des Hauses Kemper zerstört. Hier wurde offenbar die gleiche Taktik angewandt, die auch von anderen Orten berichtet wird: Die Untaten wurden von auswärtigen SA-Leuten ausgeführt. Nur zwei Einheimische wurden als Täter bei dem Pogrom erkannt.

In Neuenkirchen leben keine Juden mehr. Den Platz der Synagoge bezeichnet ein 1988 errichteter Gedenkstein. Nur der jüdische Friedhof mit seinen 156 Grabsteinen ist noch stummer Zeuge für die jüdischen Menschen, die fast zwei Jahrhunderte lang im ehemaligen Rietberg gelebt haben. Michael Brocke und Martina Strehlen haben in Zusammenarbeit mit Wolfgang von Abel, der Kunsthistorikerin Martina Gede und dem Photographen Andreas Hemstege die Grabsteine dokumentiert. Die Dokumentation im Auftrag der Stadt Rietberg erfolgte nach religiösen, kunstgeschichtlichen und biographischen Gesichtspunkten. Vorangestellt ist eine allgemeine Beschreibung jüdischen Begräbniswesens in Verbindung mit dem Fazit der Einzeldokumentation der Grabsteine. Die 134 datierten Steine sind nach den Begräbnisjahren geordnet (1786–1938). 22 Grabsteine sind zu einem kleinen Teil verwittert, zu einem größeren Teil zerstört. In der ältesten Zeit sind die Grabsteine ausschließlich hebräisch beschriftet. Seit 1823 ist die Mehrzahl der Inschriften zweisprachig, hebräisch und deutsch. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wer-

den die hebräischen Inschriften seltener. Nach 1900 erscheint in hebräischer Sprache fast nur noch die Wunschformel: „Ihre/seine Seele sei eingebunden in das Bündel des Lebens.“ Der Schmuck der Grabsteine ist recht schlicht gehalten. Im 19. Jahrhundert überwiegt bei den Symbolen der auffliegende Schmetterling als Zeichen für den Aufstieg der unsterblichen Seele, gelegentlich verbunden mit der verpuppten Schmetterlingslarve. Nach 1900 überwiegt dann der Davidsstern. Den ältesten erhaltenen Grabstein krönen zwei segnende Hände als Zeichen der priesterlichen Abstammung des Verstorbenen.

Die vier reich bebilderten Beiträge zur Geschichte der Synagogengemeinde Neuenkirchen stellen insgesamt gesehen eine recht umfassende Geschichtsarbeit dar. Sie sind ein in Buchdeckel gefaßtes Mahnmal.

Walter Gröne

Stefan Brakensiek (Hg.), Widukind. Forschungen zu einem Mythos (Stadt Enger, Beiträge zur Stadtgeschichte 9), Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld 1997, 110 S.

Der neunte Band dieser Reihe zur Geschichte der Stadt Enger widmet sich wie die meisten der vorherigen Ausgaben der zentralen Figur der Stadtgeschichte, dem Sachsenherzog Wittekind. Schwerpunkt dieser Veröffentlichung ist der Umgang mit dieser historischen Gestalt, die dieser Region als „Wittekindsländ“ auch den Namen gibt.

Im ersten Beitrag „Zur Frühgeschichte des Kanonikerstiftes in Enger“ verweist Heinrich Rüthing auf die ursprüngliche Funktion der Gründung des Stiftes in Enger als Gebetsgedenken der Königin Mathilde für ihren verstorbenen Ehemann Heinrich I. Aufgrund familienpolitischer Differenzen hatte Mathilde Quedlinburg, wo sie eine entsprechende Stiftung schon gegründet hatte, verlassen und war in ihre Heimat nach Enger gezogen. Damit ist diese Stiftung im Zusammenhang zu sehen mit ähnlichen Einrichtungen in Quedlinburg, Pöhlde und Nordhausen. Die ursprünglich gedachte Bedeutung der Stiftung in Enger verlor sich aber mit der Lösung familienpolitischer Differenzen und der damit einhergehenden erneuten Orientierung von Mathilde nach Osten. Es stellt sich die Frage, inwieweit die aufkommende Widukindverehrung als Krisenbewältigung und Ersatz für die ursprünglich gedachte Memorialstiftung für Heinrich I. zu werten ist. Inwieweit Mathilde mit der Wahl des Ortes Enger bewußt eine Anknüpfung an ihren Vorfahren, den früheren Sachsenherzog, gesucht hatte, läßt sich allerdings nicht belegen.

Wie der erste Beitrag stellt der Aufsatz von Wolfgang Krogel „Widukind – ein historischer Mythos und eine Chance für die Stadtentwicklung“ eine überarbeitete Fassung seines Vortrages dar, der anläßlich des Timpkenfestes in Enger gehalten wurde. Der jetzige Leiter des Archivs der Landeskirche von Berlin-Brandenburg verfolgt die Mythologisierung und deren Funktion im 19. und 20. Jahrhundert bis zur Überhöhung im Rahmen des Nationalsozialismus. Die

gleichzeitige Erforschung der Geschichte, Mythologisierung und Monumentalisierung und der plötzliche Abbruch mit dem Ende des Nationalsozialismus ist für diese Entwicklung seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts charakteristisch. Wenn jede Rezeption des Widukind-Mythos auch ein Ausdruck ihrer Zeit ist, dann ist es bezeichnend, wenn Krogel nun die historische Forschung zu Widukind für die Kapitalisierung bzw. Vermarktung einer historischen Person und ihres Überlieferungsprozesses als „Imageträger der Region“ funktionalisiert. Die historische Bedeutung einer Region reduziert sich zum Faktor für den Wirtschaftsstandort.

Der umfangreichste Beitrag stammt von Jan-Holger Kirsch. Er vergleicht die nationalsozialistischen Umbauprojekte von Kirchen zu Weihstätten der deutschen Geschichte. Damit steht die Stiftskirche in Enger in einer Linie mit der Stiftskirche in Quedlinburg als dem Begräbnisort Heinrichs I. und dem Braunschweiger Dom als letzter Ruhestätte Heinrichs des Löwen. Kirsch schildert ausführlich die ideologischen Voraussetzungen dieser Politik sowie die konkreten Umbaupläne. Die Verzögerungstaktik der Kirchengemeinde verhindert letztendlich eine Umsetzung. Aber auch die örtlichen Unterschiede bei der Verwirklichung der einzelnen geplanten Weihstätten werden detailliert nachgezeichnet. Daß die Umgestaltung kirchlicher Bauten durch die Nationalsozialisten auch kleinere Gebäude in der Umgebung von Enger betraf, hat Heinrich Rütting in seinem Vortrag bei der letzten Jahrestagung des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte am Beispiel der Margareten-Klus auf dem Wittekindenberg deutlich gemacht. Hier zeichnen sich neue Fragestellungen ab, die weiterverfolgt werden müssen.

Der Band wird abgerundet durch eine kurze Untersuchung von Norbert Sahrhage über das Kriegsende in Enger. Angesichts der neuen Diskussion um die Wertung des 8. Mai 1945 als Tag der Befreiung bewertet Sahrhage das Geschehen in dieser Kleinstadt. Gerade die 1000-Jahr-Feier der Stadt Enger 1948, die übrigens wieder an den Widukind-Mythos anknüpft, macht deutlich, daß zu jener Zeit das Gefühl der Befreiung nur bedingt festzustellen ist. Sahrhage fordert eine Differenzierung, denn eine allzu schlagwortartige Deutung dieses Tages erschwert eher eine notwendige Aufarbeitung der jüngsten Geschichte, als daß sie diese fördert.

Die Stadt Enger beweist mit dem jüngsten Band dieser Reihe, daß auch in einer kleinen Stadt in Zeiten knappen Geldes fundiert historische Arbeit geleistet werden kann. Von daher sind dieser Buchreihe noch viele weitere Veröffentlichungen zu wünschen.

Wolfgang Günther

Lothar Albertin, Demokratische Herausforderung und politische Parteien. Der Aufbau des Friedens in Ostwestfalen-Lippe 1945–1948 (Forschungen zur Regionalgeschichte, Bd. 14), Ferdinand Schöningh, Paderborn 1998, 563 S.

Trotz aller Periodisierungsdebatten der letzten Jahren stellt der inzwischen emeritierte Professor Lothar Albertin die entscheidenden Nachkriegsjahre 1945–1948 in den Mittelpunkt seiner umfangreichen Untersuchung. Fokussiert auf die Region Ostwestfalen-Lippe geht der Autor der Fragestellung nach, wie der Transformationsprozeß von der Diktatur zur Demokratie trotz erschwender Rahmenbedingungen wie Flüchtlingseleid und katastrophaler Versorgungslage gelingen konnte.

Diese Fragestellung konkretisiert Albertin an drei Problemfeldern: der Demokratisierung der Jugend, der Integration der Flüchtlinge und der Gleichstellung der Frauen. Ausführlich wird neben der organisatorischen Entwicklung der einzelnen Parteien deren Stellung zu den einzelnen Feldern angesprochen. Dabei konstatiert Albertin für die SPD, daß die öffentliche Ankündigung von höheren Belastungen für die Bevölkerung durch die Besetzung mit dem entsprechenden Hinweis auf die Verantwortlichkeit des verbrecherischen Naziregimes die Partei politisches Ansehen gekostet habe. Das Gros der Bevölkerung hätte diese Erkenntnis nicht nachvollziehen können und wollen. Trotz dieser Feststellung betont Albertin seine Einschätzung, daß die weitverbreitete Ansicht über die breite Verdrängung der NS-Geschichte gleich nach dem Krieg eine Fehleinschätzung sei. Die Entnazifizierung sei zwar zu einem sinnentleerten Massenvorgang abgesunken. Aber alle politischen Parteien hätten sich in ihrer Gründungsphase mit dem Nationalsozialismus zu befassen gehabt, alle Parteien hätten – vor allem auf der lokalen Ebene – zu einer Umkehr aufgerufen. Dieser Umdenkungsprozeß wird auch sicherlich in den politischen Kreisen stattgefunden haben, ob er damit aber auch gesellschaftlich relevant geworden ist, darf man anhand des o.g. SPD-Ergebnisses sicherlich bezweifeln. Zu Recht weist Albertin darüberhinaus auch auf den Beginn des Kalten Krieges hin, dessen Antikommunismus eine weitere Vergangenheitsaufarbeitung in den Hintergrund schob. An diesem Widerspruch werden die Grenzen der Untersuchung deutlich. Inwieweit organisatorische und politische Entscheidungen dauernden Einfluß auf Werte und Einstellungen hatten, läßt sich über den gewählten methodischen Ansatz nur schwer erschließen. Kontinuitäten werden zwar aufgezeigt – so wurden in einem Rundschreiben der CDU Verhältnisse von Frauen zu Besatzungskräften als „Rassenvermischung“ bewertet –, ihre Wirksamkeit aber genauer zu untersuchen, hätte den Rahmen der Untersuchung gesprengt.

Trotzdem steht die Frage nach den Kontinuitäten und Brüchen im Mittelpunkt. Albertin konstatiert für das Jahr 1945 eine neue Situation, eine Zäsur, die den Beginn seiner Studie zu diesem Zeitpunkt rechtfertigt. Neu ist die Erfahrung des Hungers, die vielen auch existentiell im Bewußtsein geblieben ist. Gleichfalls rechnet er die „Renaissance der kommunalen Selbstverwaltung“ zu den Merkmalen dieses Zeitraumes. Als grundlegend für die Geschichte der

späteren Bundesrepublik und seiner Demokratie sieht der Autor zudem die Ausbildung eines zwischenparteilichen Grundkonsenses auf der lokalen Ebene nach dem Krieg, der sich auch in den Krisen und Veränderungsprozessen der bundesrepublikanischen Geschichte bewährt habe.

Gleichwohl kommt auch Albertin nicht umhin, Kontinuitäten festzustellen. Dies betrifft vor allem die Frauenfrage. Nicht von ungefähr nimmt dieses Kapitel im Verhältnis zu den beiden anderen Kapiteln über Jugendliche bzw. Flüchtlinge den geringsten Raum ein. In dieser Frage hat sich nach dem Krieg auch in den Parteien das alte Frauenverständnis wieder breitgemacht. Die durch den Krieg erzwungene Gleichberechtigung der Frauen setzte sich nicht fort, die alten Verhaltensmuster traten wieder auf, garniert mit dem zusätzlichen Vorwurf gegenüber den Frauen, daß nur deren Wahlverhalten Hitler überhaupt an die Macht gebracht hätte.

Bei der Jugendpolitik konstatiert Albertin dagegen neue Ansätze. Ausführlich beschreibt er den Jugendhof Vlotho, der auf Initiative des damaligen Jugendamtsleiters des Kreises Herford, Klaus von Bismarck, gegründet wurde. Dort wurde ein Forum für Demokratisierung und politische Bildung speziell für Jugendliche geschaffen, das weit über den Kreis Herford hinauswirkte und Modellcharakter hatte. Nicht nachzuvollziehen ist aber in diesem Zusammenhang die Bewertung der kirchlichen Jugendarbeit durch den Autor. Nach Albertin hat die Kirche gerade in der Jugendarbeit versagt. Mangelnde Aufgeschlossenheit habe in der Kirche dominiert. Eher mit sich selbst beschäftigt als auf gesellschaftliche Probleme eingehend sei die Kirche vor allem als „Amtskirche“ wahrgenommen worden. Politischer Protestantismus habe gegenüber der biblisch bezogenen Frömmigkeit nicht die Oberhand gewinnen können (S. 152). Sucht der aufmerksame Leser in den Anmerkungen Quellen oder Hinweise, die diese Einschätzung begründen, wird er feststellen, daß bis auf das Kapitel über die CDU, das von Petra Gödecke bearbeitet worden ist, überwiegend Sekundärliteratur zitiert wird. In dem Fall der kirchlichen Jugendarbeit muß vor allem eine Aussage aus dem Wort der Westfälischen Landessynode 1951 zur Jugendarbeit herhalten, die den mangelnden Zuspruch der Jugendlichen beklagt (allerdings ist die Herkunftsangabe nicht ganz korrekt). Aussagen über kirchliche Jugendarbeit vor Ort finden sich dagegen nicht. Im Gegenteil: von drei Seiten, die Albertin zu diesem Thema schreibt, haben nur zwei Sätze Bezug auf Minden-Ravensberg.

Die Lücke der spezifisch politischen Jugendbildung, die die Kirchen hinterlassen hätten, haben aus Sicht des Autors die Parteien mit ihren Jugendorganisationen gefüllt. Bei deren Untersuchung fällt dann allerdings dem Autor auf, daß diese nur bescheidene Mitgliederstärken aufgewiesen hätten. Materielle und persönliche Existenzsorgen hätten die Zeit der meisten Altersgenossen absorbiert. Darüber hinaus bemerkt Albertin zu Recht die enge Verzahnung der politisch organisierten Jugendarbeit, der kommunalen Jugendpflege und der kirchlichen Jugendseelsorge. Die Schlußfolgerung Albertins zur kirchlichen Jugendarbeit scheint mir daher aufgrund seiner eigenen Feststellungen und in ihrer Undifferenziertheit nicht haltbar.

Vor allem die Aufnahme, Versorgung und Integration der Flüchtlinge in dieser Region hält Albertin für gelungen. Beispielhaft beschreibt er hier die Leistungsfähigkeit des Landkreises Herford und des dortigen Kreisflüchtlingsausschusses in der Bewältigung der Flüchtlingsprobleme.

Der große Wert dieser Untersuchung des Bielefelder Historikers ist die Darstellung der Entwicklung der politischen Parteien in der Region. Vor allem die Darstellung der CDU, die sich von einem breitgestreuten Hintergrund zu einer geschlossenen Mitgliederpartei unter Konrad Adenauer entwickelte, zeigt die Vielfalt der Möglichkeiten und Eventualitäten, die in diesen Nachkriegsjahren vorhanden waren. Vor allem lokale Ereignisse beeinflussten den Erfolg der CDU im Verhältnis zum Versuch, die alte Zentrumspartei wiederzubeleben. Ein wesentliches Moment sind die konfessionellen Bestrebungen innerhalb der CDU. Auf protestantischer Seite sind vor allem der Herforder Bürgermeister Holzapfel und der Landesgeschäftsführer Lindner die treibenden Persönlichkeiten. Über die Verflechtungen zur westfälischen Landeskirche können weiterhin nur Vermutungen angestellt werden. Das von einem Zeitzeugen zugeschriebene Engagement von Präses Karl Koch bei der Gründung des Kreisverbandes Lübbecke der CDU läßt sich ebenfalls nicht genauer belegen.

Auch wenn die Lesbarkeit der Arbeit durch den zu häufigen Gebrauch von Fremdwörtern leidet, ist dieses Buch ein lesenswerter Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Bundesrepublik. Der Wille, allen Widrigkeiten zum Trotz eine Gesellschaft zu schaffen, in der Frieden und Freiheit nicht nur Schlagworte sind, ist bestimmend für den Neubeginn der deutschen Politik.

Wolfgang Günther

Jens Banach, Heydrichs Elite. Das Führerkorps der Sicherheitspolizei und des SD 1936–1945, Ferdinand Schöningh, Paderborn u.a. 1998, 363 S., geb.

Diese zunächst als Dissertation in Hamburg 1996 angenommene Darstellung hat sich ein überaus interessantes Forschungsthema gewählt: ein Porträt jener Führungsgruppe in Kripo, Gestapo und SD, die den nationalsozialistischen Terror- und Vernichtungsapparat entscheidend bestimmte und lenkte. Der Verfasser beziffert die Größe dieses Führerkorps auf ca. 4.000 Personen, aus denen er eine Gesamtuntersuchungsgruppe von 3.013 und eine (engere) Untersuchungsgruppe von 1.885 Personen ausgewählt hat. Vielleicht liegt es an diesen großen Zahlen, dass die biographische Note relativ (zu) kurz kommt; es überwiegen die statistischen Angaben. Hinzu kommt, dass im Laufe der Untersuchung die Institutionengeschichte doch mehr und mehr die Personalgeschichte überwuchert; man erfährt zwar viel über Zeitumstände, ideologische Beeinflussung, Dienstgrade und Laufbahnen, aber deren jeweilige Wirkung auf die Betroffenen bleibt – zumal exemplarische Einzelfälle kaum vorgestellt werden – unklar und blass. So entstehen keine Personalprofile, die Menschen verblenden hinter ihren Ämtern und Titeln. So kann diese Studie die eigentlich ge-

stellte Grundfrage, warum sich die Sipo- und SD-Angehörigen maßgeblich an Hitlers Massenmorden beteiligten, nicht beantworten.

Trotz dieser grundsätzlichen Kritik gibt die Studie interessante, wenn auch z.T. bereits bekannte, Antworten auf die Fragen nach Alter, sozialer und regionaler Herkunft, nach Schul- und Berufsausbildung, nach NSDAP- und SS-Mitgliedschaft, nach Kirchen- und Konfessionszugehörigkeit dieses Führerkorps – häufig im Vergleich zu dem der NSDAP und Waffen-SS. Die Mehrheit der Sipo- und SD-Führer stammte aus dem (zumeist unteren) Mittelstand, war nach 1899 geboren (also relativ jung), war in einer Stadt geboren und aufgewachsen, kam überwiegend aus Preußen, war geprägt durch die Erlebnisse des verlorenen 1. Weltkrieges, die Wirren der Weimarer Republik und Berufsnot. Abitur hatten bei Gestapo und Kripo über 70 %, beim SD knapp über 50 %, studiert über 50 %. Die Juristen dominierten bei den Akademikern besonders. Eine knappe Hälfte war schon vor der Machtergreifung der NSDAP beigetreten, die anderen folgten im Laufe vor allem des Jahres 1933. Mehr als drei Viertel wurden SS-Mitglieder. Mehr als 80 % traten aus Überzeugung oder unter Druck aus der Kirche aus (vor allem 1937) und bezeichneten sich als „gottgläubig“, die meisten davon waren ursprünglich evangelisch gewesen. Interessant ist, dass unter ihnen auch mehrere frühere Geistliche beider Konfessionen waren, „die teilweise viel Energie in die Beobachtung und Verfolgung der Kirchen hineinsteckten“ (S. 144).

Banach unterscheidet fünf biographische Typen dieser neuen NS-Funktionseлите: die „alten Polizeibeamten“ aus der Zeit vor 1933, die neuen Kriminalkommissare ab 1933, die SD-Referenten, die Gestapo-Juristen und die SD-Intellektuellen. Dieses ohnehin relativ junge Führerkorps erlebte in der NS-Zeit noch einen Generationswechsel, indem ältere, noch durch das Kaiserreich und zum Teil durch die Weimarer Republik geprägte Beamte ausschieden und der neue, schon durch die Ausbildung im „Dritten Reich“ geprägte Führungsoffizier an ihre Stelle trat: Hier bekommt die Darstellung Farbe, da Banach deutlich fachliches Können, Leistungsbewusstsein und menschliche Defizite dieses neuen Führertyps anspricht. Hier zitiert er aus Lebensläufen und dienstlichen Beurteilungen: Schade, dass er diese so informativen Quellen nicht auch in den anderen Teilen seiner Arbeit sprechen lässt!

Banach geht am Schluss noch einmal kurz auf die besonders große und wichtige Gruppe der Juristen unter den Sipo- und SD-Führern ein, die ja nicht nur Schreibtischtäter, aber immer Überzeugungstäter gewesen seien. Widerstand bei der Ausführung ihnen gegebener Befehle war von ihnen nicht zu erwarten; Ideologisierung und Bürokratisierung machten offenbar die Brutalität von Massenvernichtungen erträglich. Die Frage nach ihrem Verbleib nach 1945 stellt auch der Verfasser, kann sie aber im Rahmen seiner Arbeit nicht mehr beantworten. Die Untersuchung der Integration der NS-Eliten in die Bundesrepublik bleibt ein dringendes Forschungsbedürfnis.

Der Autor hat sich viel Mühe gegeben und breite Quellenstudien betrieben. Auch wenn manches an Zeitumfeldschilderung allgemein bleibt und manches Institutionengeschichtliche bekannt ist, ja wenn auch (wie gesagt) seine

Forschungsergebnisse wenig Neues bringen und biographisch (d.h. natürlich auch immer wieder individuell) wenig erklären, so ist Banach doch in dieser umfassenden und gründlichen Studie ein Werk gelungen, das seinen Platz in der vielerforschten Geschichte von Gestapo und SD behalten wird.

Bernd Hey

Bernward Dörner, „Heimtücke“: Das Gesetz als Waffe. Kontrolle, Abschreckung und Verfolgung in Deutschland 1933–1945, Ferdinand Schöningh, Paderborn u.a. 1998, 371 S., geb.

Verfahren und Verurteilungen wegen Verstoßes gegen das Heimtücke-Gesetz kennt jeder NS-Historiker, aber es blieb Bernward Dörner in seiner Berliner Dissertation vorbehalten, die wichtige und eindrucksvolle Monographie über diesen Komplex des nationalsozialistischen Machterhaltungs- und Terrorapparats zu schreiben. Wie bei vielen entscheidenden NS-Gesetzen war der Text der Heimtücke-Verordnung vom 21. März 1933 und des sie ersetzenden Heimtücke-Gesetzes vom 20. Dezember 1934 eher schlicht, aber seine Anwendung und Wirkung gerade deshalb um so umfassender; allein die Wahl des Begriffes der „Heimtücke“ für das zu verfolgende Delikt war ebenso unpräzise wie kennzeichnend und diffamierend. So wurden Verordnung und Gesetz zu „Allzweckwaffen“ (S. 10) der NS-Diktatur „gegen kritische Äußerungen in allen Lebenssituationen“, die – arbeitsteilig von Denunzianten, Gestapo, Staatsanwaltschaften und Sondergerichten gehandhabt – eine effektive Kontrolle der öffentlichen Meinung und Verfolgung des offenen Wortes erlaubten.

Der Autor hat seine Darstellung in drei gleichermaßen interessante, wenn auch im Umfang verschiedene Abschnitte eingeteilt: Zunächst analysiert er das Instrumentarium der Verfolgung und in diesem Zusammenhang besonders die Tätigkeit von Gestapo und Sondergerichten. Im zweiten und umfanglichsten Teil folgen die „Untersuchungen zur Verfolgungspraxis“ an Hand konkreter Fälle vorwiegend aus den Regierungsbezirken Düsseldorf, Unterfranken und Pfalz – bedingt durch die Quellenlage, da hier sowohl Justiz- als auch Gestapoakten erhalten geblieben sind. Hier geht er sowohl auf verschiedene Tätergruppen, z.B. auch Geistliche (S. 88 ff), als auch auf verschiedene Tatkomplexe ein; im Einzelnen ergaben sich hier interessante Konstellationen: Waren vor der Röhm-Krise 1934 Personen, die sich über dessen sexuelle Neigungen geäußert hatten, wegen Heimtücke verurteilt worden, so erhielten sie nach Röhm's Ermordung indirekt Recht, ohne dass ihnen dies viel nutzte. „Was wahr und unwahr war, wurde von der politischen Spitze vorgegeben, von unabhängigen Richtern – nicht ganz unabhängig – nachvollzogen.“ (S. 133).

Hatte sich jemand anlässlich der sogenannten Reichskristallnacht über das Vorgehen gegen die Juden, ihre Gotteshäuser, Geschäfte und Wohnungen abfällig geäußert, so sollte dies möglichst nicht verfolgt werden, um der Justiz peinliche Gerichtsverfahren zu ersparen, hätte sie doch eigentlich gegen die

Täter und nicht gegen deren Kritiker ermitteln müssen. Ebenso wollte man die Gerüchte über die Euthanasie-Morde und die Juden-Deportationen möglichst nicht verfolgen, um diese Komplexe nicht allzu öffentlich zu machen. Auch bei öffentlich geäußerten Zweifeln am Endsieg, etwa nach der Stalingrad-Katastrophe, wurde zunächst von Verfahren eher abgesehen. Das änderte sich allerdings im weiteren Verlauf des Krieges, indem und wenn zum Vorwurf der Heimtücke noch der der Wehrkraftzersetzung kam: Einem solchen Angeklagten drohten nicht „nur“ Gefängnis und KZ-Schutzhaft, sondern die Todesstrafe. Hier zeigten sich noch (anfängliche) Rücksichtnahmen des Regimes auf eine „öffentliche Meinung“, die sich unterhalb der Ebene der veröffentlichten Meinung bildete und artikulierte; doch fielen diese Hemmungen der Machthaber immer mehr fort, je mehr sie selbst durch den Kriegsverlauf in Bedrängnis kamen.

Der Verfasser verfolgt minutiös den Verlauf der Heimtücke-Verfahren: von den Denunziationen und Anzeigen über die Gerichtsverfahren und Urteile bis hin zur wirklich verhängten Strafe, konnte doch die Gestapo bei Urteilen, die ihr zu mild erschienen (die Gerichte konnten auf Verwarnungen, Aufenthalts- und Redeverbote, aber auch auf Gefängnis bis zu 5 Jahren erkennen), noch die im KZ zu verbringende Schutzhaft verhängen, die dann die Verurteilten praktisch rechtlos machte. Diese Gestapo-Praxis führte zu Kompetenzkonflikten mit der Justiz, aber auch zu Absprachen zwischen beiden. Nicht immer war es übrigens die Gestapo, die auf die KZ-Haft drängte, sondern oft auch die Anzeigenden, Partei- oder Verwaltungsinstanzen.

Dörner geht auch auf die Opfer ein und gibt charakteristische Einzelfälle wieder. Gerade die Folgen der KZ-Haft waren für die Betroffenen, auch nach ihrer Entlassung, schwer: nicht nur Traumata und gesundheitliche Schäden blieben zurück, sondern die Entlassenen erlitten erhebliche berufliche und gesellschaftliche Nachteile, wurden sie doch auch in der gleichgeschalteten Presse bloßgestellt.

Gibt der Autor so ein dichtes und eindringliches Bild von der Präzision und Perfidie der NS-Verfolgungsmaschinerie – wohlgermerkt unter relativ breiter Beteiligung aus der Bevölkerung –, so geht er in dem Schlussabschnitt „Opfer und Täter nach 1945“ noch einen Schritt weiter, über die NS-Zeit hinaus. Hatte er schon vorher keine anonyme Darstellung gegeben – so werden die verantwortlichen Personen genannt und in den Anmerkungen auch biographisch vorgestellt –, so geht er nun auch auf den unbefriedigenden Umgang mit den beiden genannten Gruppen ein. Vor allem die Richter und Staatsanwälte kamen unbehelligt davon, ebenso viele Gestapo-Beamte; auch die Denunzianten konnten kaum belangt werden. Dagegen wurde den Opfern aus formalen, juristischen oder politischen Gründen Anerkennung und Entschädigung verweigert. Dörner nennt dies mit Recht einen Skandal: „Die Agenten der Unterdrückung von Stimmen gegen die nationalsozialistische Diktatur als Hüter der Rechtsordnung – ihre Opfer als Bittsteller und Ausgegrenzte im Nachkriegsdeutschland.“ (S. 309).

Bernd Hey

Wolfgang Belitz/Günter Brakelmann/Norbert Friedrich, *Aufbruch in soziale Verantwortung. Die Anfänge kirchlicher sozialer Arbeit in Westfalen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus* (Schriften der Hans-Ehrenberg-Gesellschaft, Bd. 6), Verlag Hartmut Spenner, Waltrop 1998, 357 S., brosch.

Die Bestellung des ersten westfälischen Sozialpfarrers 1923, also vor jetzt 75 Jahren, ist der äußere Anlaß für den hier anzuzeigenden Band, der Geschichte der kirchlichen Sozialarbeit in Westfalen (und im Rheinland) zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus nachzugehen. Natürlich paßt dieses Thema auch zu dem 150jährigen Jubiläum der Diakonie, das 1998 gefeiert wird, aber – auch dies wird deutlich – Innere Mission und Diakonie dürfen nicht mit Sozialarbeit gleichgesetzt werden, auch wenn sie durchaus Berührungspunkte haben. Antwort auf die „soziale Frage“ konnten sie beide sein, die Diakonie aber nur in einem bestimmten ihrer umfassenden Arbeitsfelder, während sie für die kirchliche Sozialarbeit die zentrale Herausforderung bedeutete – und dies um so mehr, als die Sozialdemokratie ihrerseits ganz andere Lösungsvorschläge propagierte und der Katholizismus ebenfalls große Anstrengungen auf diesem Gebiet unternahm.

Die soziale Frage und die evangelische Kirche: das ist ein Thema, das den Bochumer Theologen und Historiker Günter Brakelmann nie losgelassen hat, und seine Mitarbeiter sind ihm auf dem Weg in dieses Forschungsfeld gefolgt. Auch das Autorenverzeichnis des vorliegenden Sammelbandes zeigt diese Nähe zur „Bochumer Schule“ Brakelmans und die unverminderte Präsenz des inzwischen emeritierten Hochschullehrers, der selbst mit zwei Beiträgen vertreten ist. Daß der Schwerpunkt der jetzt veröffentlichten Studien auf der Zeit der Weimarer Republik liegt – einer ansonsten in der westfälischen Kirchengeschichte eher vernachlässigten Periode – ist zu begrüßen, stellt aber zugleich die Frage nach der Fortsetzung der kirchlichen Sozialarbeit nach dem 2. Weltkrieg – ein von den Herausgebern auch im Vorwort schon angesprochenes Forschungsdesiderat. Diese Frage ergibt sich auch immer wieder mit Blick auf die Ergebnisse der hier veröffentlichten Forschungen: War der in Westfalen durchgängige bürgerlich-nationalkonservative Ansatz der kirchlich-sozialen Arbeit, der sich politisch an die Christlich-Soziale Partei Stoeckers und später die DNVP Hugenbergs anlehnte, nicht vielleicht doch der falsche Weg, der – so scheint es jedenfalls – der sozialen Propaganda der Nationalsozialisten zu nahe war und ihr deshalb schnell zum Opfer fiel? Die Frage, die Wolfgang Belitz – auch er mit zwei Aufsätzen vertreten – am Schluß seines Beitrags über Kirche und Arbeitslosigkeit in der Weimarer Republik stellt, bleibt – so einfach sie formuliert ist – in Erinnerung, nämlich was eigentlich los war mit der Inneren Mission am Ende der Weimarer Republik, und sie stellt sich so ähnlich auch für die kirchliche Sozialarbeit. Schließlich gab es Alternativen zum westfälischen Weg: im Rheinland der sozialliberale Protestantismus, verkörpert in Wilhelm Menn, dem dortigen ersten Sozialpfarrer (vorgestellt von Kordula Schlösser-Kost), der, gestützt von seinem Präses, die soziale Arbeit der Kirche selbst auszubauen und zu stärken versuchte. Auf der anderen Seite der westfä-

lischen Sozialpfarrer Reinhard Mumm (porträtiert von Norbert Friedrich), deutschnationaler Reichstagsabgeordneter und (eher nebenbei) Pfarrer in Syburg, ein Mann des rechten Verbandsprotestantismus, und sein Nachfolger, Dr. Werner Betcke, ein überzeugter Nationalsozialist, dessen Biographie und Arbeit Wolfgang Belitz wertet. War nicht – aber vielleicht ist das zu sehr eine Frage aus heutiger Sicht – der rheinische Ansatz der modernere und zukunfts-trächtigere als der rückwärtsgewandt-konservative in Westfalen, war hier (horribile dictu) die verfaßte Kirche fortschrittlicher als der „freie“ Verbandsprotestantismus? Und schließlich gab es ja noch einen dritten Weg, den der Religiösen Sozialisten (Ulrich Peter), jener Männer und Frauen, die sich in Sozialdemokratie und Kirche gleichermaßen zu engagieren bereit waren – in Westfalen lange eine relativ kleine Gruppe, eine Laienbewegung ohne Rückhalt in der Pfarrerschaft. War die christlich-konservative Verteufelung der Sozialdemokratie als Gottlosenbewegung nicht doch – bei aller Anerkennung des atheistischen Potentials in der SPD – ein Argument des Denkens in den Kategorien feindlicher Lager, der ein Aufeinanderzugehen unmöglich machte?

Auch wenn man sich von Fall zu Fall eine kritischere Wertung der dargestellten Protagonisten der kirchlichen Sozialarbeit wünschen würde, so verfallen die Biographen – und der biographische Anteil an den Beiträgen dieses Buches ist hoch – doch auch nicht der Gefahr einer Identifizierung oder zu großen Sympathisierung gegenüber ihren „Helden“. Die Distanz des Historikers bleibt spürbar, auch wenn doch von Fall zu Fall Ehrenrettungen bzw. – besser gesagt – historisch neue Einordnungen bisher übersehener oder unterschätzter Personen vorgenommen werden. Reinhard van Spankeren spricht mit Recht am Beispiel seines Lebensbildes von Johannes Hymmen das Problem der Leute aus der „zweiten Reihe“ an, die zu oft und nicht immer verdient im Schatten der „Ersten Garde“ der Kirchenführer stehen. Waren sie und ihre Arbeit nicht manchmal wichtiger und entscheidender, als sie allgemein in der Forschung eingeschätzt werden?

Bei aller unterschiedlichen Einschätzung der Personen bleibt aber eines unbestritten: ihr Engagement, ihre Energie, ihre Schaffenskraft und organisatorische Leistung. Es ist – auch im Blick auf die heutige Welt der Institutionen, Ämter, Werke und Einrichtungen, die alle mehr oder weniger am Tropf der Landeskirche hängen – schon erstaunlich, was in ausgesprochen schwieriger Zeit geschaffen und auf die Beine gestellt wurde: so z.B. die Evangelisch-soziale Schule in Bethel, die 1921 nach Spandau umzieht und damit, den reformkonservativen Betheler Ansatz verlassend, in den massiven reaktionären Zugriff der Berliner DNVP-Szene gerät (Brakelmann). Ferner die umfangreiche Vortragsarbeit und politische Tätigkeit Reinhard Mumm (in zwei Beiträgen von Norbert Friedrich geschildert), so etwa im Zusammenhang einer Novellierung des Kirchlich-sozialen Gesetzes von 1904 und in der Schulfrage. Werner Betcke, sein Nachfolger, scheint ihn in der Omnipräsenz als Referent noch übertroffen zu haben (Wolfgang Belitz). Johannes Hymmen (van Spankeren) als Theologe, Konsistorialbeamter und „Mann der westfälischen Inneren Mission“ in einer erfolgreichen, auch durch den Kirchenkampf nicht unterbroche-

nen Karriere. Schließlich Margarete Cordemann, Gründerin und Leiterin der Evangelischen Wohlfahrtsschule der Westfälischen Frauenhilfe in Bielefeld und später Gelsenkirchen (Regina Meutner). Der Evangelische Siedlungsdienst (Belitz) und der evangelische Freiwillige Arbeitsdienst in Bochum (Brakelmann) als zwei weitere Beispiele engagierter Selbsthilfe in Zeiten der Arbeitslosigkeit, getragen von Pfarrern und Gemeinden. Eine Fülle von Aktivitäten, in der Regel, aber nicht durchgängig durch die Machtergreifung der Nationalsozialisten und ihre Usurpierung der sozialen Problematik abgeschnitten. Die Frage bleibt: Was wurde unter welchen Vorzeichen nach 1945 wieder aufgenommen, wie stellte sich die kirchliche soziale Arbeit in der Nachkriegszeit dar, von welchen Motiven und Zielvorstellungen wurde sie geprägt?

Es ist vielleicht nicht die schlechteste Empfehlung für ein Buch, wenn man sich eine Fortsetzung wünscht. Das schmälert nicht die Anerkennung, die das jetzt vorgelegte Buch verdient. Es schlägt einen neuen Ton und ein neues Thema an – neben dem zur Zeit zu verzeichnenden Boom an Diakoniegeschichte und der stetig gepflegten Geschichte der verfaßten Kirche. Es tut dies auch, abgesehen von einigen unschönen Orthographiefehlern, in einer durchaus lesenswerten Sprache. Oft, aber nicht zuviel, werden auch die Quellen zitiert; die Sprache der Zeit, die Sprache der beschriebenen Menschen wird so wieder lebendig. Dies ist auch das Verdienst der von Wolfgang Günther besorgten zeitgeschichtlichen Dokumentation am Ende des Buches: die Quellen noch einmal für sich sprechen zu lassen und so das vorher von den Autoren Geschilderte zu komplettieren und zu ergänzen. Dies ist auch nicht zuletzt ein Hinweis auf die Schätze der kirchlichen Archive, die einem Archivar wohl ansteht, und die Mahnung an alle historisch Forschenden, immer wieder die Archive aufzusuchen.

Ein alles in allem gelungenes Buch, eine beeindruckende Gemeinschaftsleistung (die Autoren haben sich offenbar immer wieder einmal getroffen und ihre verschiedenen Ansätze und Beiträge diskutiert, was sich wohlthuend in der Abstimmung der Aufsätze aufeinander bemerkbar macht)! Präses Sorg hat sicher recht, wenn er, den augenblicklichen Wandlungsprozeß der Kirche als Reform begreifend, in seinem Geleitwort anmahnt: „Eine Kirche, die in die Zukunft strebt, bedarf auch der Vergewisserung des Vergangenen. Zukunft ist nicht zu gewinnen ohne ein erneutes Durchmessen der Vergangenheit.“ Hoffentlich meint die von ihm repräsentierte Kirchenleitung dies auch, und hoffentlich führen Wandlung und Reform nicht zum Kahlschlag unter historisch Gewachsenem und Wertvollem.

Bernd Hey

Werner Buchholz (Hg.), *Landesgeschichte in Deutschland. Bestandsaufnahme – Analyse – Perspektiven*, Ferdinand Schöningh, Paderborn u.a. 1998, 488 S., geb.;

Karl Heinrich Pohl (Hg.), *Regionalgeschichte heute. Das Flüchtlingsproblem in Schleswig-Holstein nach 1945*, Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld 1997, 175 S., brosch.;

Rainer Aurig/Steffen Herzog/Simone Lässig (Hgg.), *Landesgeschichte in Sachsen. Tradition und Innovation* (Studien zur Regionalgeschichte, Bd. 10), Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld 1997, 360 S., brosch.

Sich von Zeit zu Zeit des Stands der eigenen Wissenschaftsdisziplin zu versichern, ist eine gute Übung. Eine solche Bestandsaufnahme der Landes- bzw. Regionalgeschichte legt Werner Buchholz als Ergebnis einer Tagung 1995 in Greifswald vor. Der Tagungsort signalisiert schon eines der Hauptinteressen dieser Zusammenkunft, nämlich den Stand des Faches in den verschiedenen Ländern bzw. Landschaften nach der Wiedervereinigung zu vergleichen und von seiten der neuen Bundesländer auf dem Gebiet der ehemaligen DDR den Anschluß an die fortgeschrittenere Regionalforschung im Gebiet der alten Bundesrepublik zu finden, hatten sich doch die Disziplinen in West und Ost unterschiedlich entwickelt. Außerdem hatte die Regionalgeschichte, die sich auch mit diesem Namen von der alten Landesgeschichte absetzte, in den 1970er und 1980er Jahren in der Bundesrepublik eine stürmische Aufwärtsentwicklung erfahren, indem sie sich neuen Forschungsansätzen und -methoden öffnete; damit aber war zugleich eine neue Unübersichtlichkeit über das, was sich auf diesem Sektor unter den verschiedensten Bezeichnungen tat, entstanden. So gibt denn Werner Buchholz in seiner Einleitung einen vergleichenden Überblick über die Entwicklung der Landes- und Regionalgeschichte „von Karl Lamprecht bis zur Wiedervereinigung im Jahre 1990“. War die Landesgeschichte in der DDR durch den Wegfall der Länder und eine zeitweise (vor allem zwischen 1965 und 1980) Unterdrückung durch die SED behindert und blieb länger den alten Traditionen verhaftet, so entwickelte sie sich in der Bundesrepublik von der traditionellen Verhaftung in der Mittelalter-Forschung (so noch 1969 bei einer ähnlichen Bestandsaufnahme im Rahmen einer Bonner Tagung) vor allem durch die Herausforderung der Geschichte der Industrialisierung (Erich Maschke) zu einer modernen Regionalgeschichte weiter – und das bei aller Unterschiedlichkeit in der Definition des Begriffes „Region“. Für Buchholz bleibt die Regionalgeschichte als eigenständige historische Teildisziplin in der Landesgeschichte verwurzelt, stellt also praktisch deren Fortführung für den Bereich des 19. und 20. Jahrhunderts mit besonderer Betonung sozialgeschichtlicher Fragestellungen dar.

Die in diesem Band versammelten Aufsätze zu Wesen und Stand der Landesgeschichte in Pommern, Bayern, Sachsen, Brandenburg, Sachsen-Anhalt, Württemberg, Baden, Westfalen, Rheinland, Franken, Hessen, Saarland-Lothringen-Luxemburg, Schleswig-Holstein und im deutsch-ungarischen Vergleich sind naturgemäß unterschiedlich und reichen von Darstellungen der Geschichte der jeweiligen Landesgeschichtsforschung über aktuelle Problemanalysen bis

zur Geschichte der landesgeschichtlichen Forschungsinstitutionen. Zum letzteren gehört auch der Beitrag von Karl Teppe, Direktor des Westfälischen Instituts für Regionalgeschichte in Münster, über die Entwicklung des Provinzialinstituts für westfälische Landes- und Volkskunde von 1929 zu der heutigen modernen Forschungsinstitution. Dies ist ein interessantes Stück Verwaltungsgeschichte, war doch der Aufstieg der sogenannten Wissenschaftlichen Hauptstelle im Geflecht der Kommissionen – und besonders die Historische Kommission betrachtete dies argwöhnisch – und im Landschaftsverband Westfalen-Lippe ein Weg voller Hindernisse. Teppe schreibt ein exemplarisches Stück Wissenschaftsgeschichte, aber natürlich kann und will dies kein Porträt der westfälischen Regionalgeschichtslandschaft sein. Vielleicht versucht sich Teppe Institut einmal in einer ähnlichen Bestandsaufnahme für Westfalen.

Ganz anders geht Karl Heinrich Pohl von der Universität Kiel (früher Bielefeld) das Thema an. Auch sein Buch ist das Ergebnis einer Tagung (1997), bei der nun aber Fachhistoriker, Geschichtsdidaktiker und „Schulpraktiker“, also wohl Lehrer, zusammen über die Stellung der Regionalgeschichte in Forschung und Unterricht diskutierten und gleich am Beispiel des Flüchtlingsproblems in Schleswig-Holstein nach 1945 die Probe aufs Exempel machten (die auf letzteres bezogenen Beiträge können hier nicht behandelt werden, sind aber – gerade auch im Vergleich zu westfälischen Parallelstudien – durchaus lesenswert). Ziel des Bandes sei es, so Pohl, „die Potenzen des neueren regionalgeschichtlichen Zugriffs für die Fachwissenschaft vorzustellen, seine Bedeutung für die neuere Geschichtsdidaktik herauszuarbeiten und nicht zuletzt die erheblichen Möglichkeiten einer modernen Regionalgeschichte im praktischen Geschichtsunterricht der Schule auszuloten“ (S. 8).

In seinem einleitenden und grundsätzlichen Beitrag über die Bedeutung der Regionalgeschichte für Forschung, Lehre und pädagogische Praxis beschwört Pohl zunächst das Credo aller regionalgeschichtlichen Forschung, nämlich ihre Berücksichtigung übergeordneter Strukturen in Vergleich und Einordnung. Daß Lokal- und Regionalgeschichte nur im steten Bezug auf die überregionale Forschung Wert und Sinn haben, ist unumstritten, und viele Regionalhistoriker kennen sich erstaunlich gut – weit über die jeweils behandelte Region hinaus – in der Forschungsliteratur ihres Sachgebiets aus. Eher und berechtigt wäre zu fragen, ob denn die überregionale Forschung überhaupt im nötigen Maße die Ergebnisse der Regionalgeschichte aufnimmt und verarbeitet.

Pohl sieht die Konjunktur der neuen Regionalgeschichte begründet in dem Vordringen sozialgeschichtlicher Fragestellungen, die sich dann konsequent räumlich begrenzten Arbeitsfeldern zuwandten, in der Alltagsgeschichte und einer neuen Auffassung von Heimat als Raum gemeinsamer Kommunikation und Interaktion. Im Konzept des „Demokratischen Geschichtsunterrichts“ hat die Regionalgeschichte einen bevorzugten Platz gefunden, wie auch Wolfgang Emer und Uwe Horst (beide Bielefeld) in ihrem Beitrag nachweisen: Partnerschaftliches Arbeiten, Handlungsorientierung, entdeckendes Lernen und Projektarbeit sind Kennzeichen dieser Form von Geschichtsunterricht und begünstigen den regionalgeschichtlichen Zugriff.

Während Emers und Horsts didaktische Ausführungen von Hartmut Voit mit Gedanken über den „kleinen Raum“ als geschichtsdidaktische Kategorie ergänzt werden, geht parallel zu Pohl auch Jürgen Reulecke (Siegen) noch einmal auf Chancen und Grenzen regionalgeschichtlicher Betrachtungsweise ein. Bemerkenswert sein Hinweis, daß die Regionen in der deutschen Geschichte keine Sprengkörper, sondern Integrationsfaktoren waren! Auch Reulecke geht auf die eine neue Regionalgeschichte fördernden Ansätze ein: die Stadt- und Urbanisierungsgeschichte, die Wirtschaftsgeschichte (Industrialisierung!) und die Alltagsgeschichte. Für ihn konstituiert Regionalbewußtsein Region und umgekehrt, ein Regionalbewußtsein, das zentral mit dem Rückgriff auf die regionale Geschichte zu tun habe.

Der Band „Landesgeschichte in Sachsen“ ist dem sächsischen Landeshistoriker Karlheinz Blaschke zum 70. Geburtstag gewidmet. Blaschke ist auch den Kirchenhistorikern kein Unbekannter: zunächst im Archivdienst, überstand der bekennende Christ Blaschke die Zeit der SED-Diktatur, die seine Karriere massiv behinderte, als Dozent am Theologischen Seminar in Leipzig, also im Dienst der evangelischen Kirche. Erst die Wiedervereinigung brachte ihm dann die Berufung als Professor für Sächsische Landesgeschichte in Dresden als späte Wiedergutmachung ein. Von diesem Werdegang her verwundert es nicht, daß für Blaschke auch die regionale Kirchengeschichte immer ein fester Bestandteil der Landesgeschichte war und ist. Leider merkt man davon in den 20 Beiträgen von Kollegen und Schülern Blaschkes nicht sehr viel. Nur der sächsische Pfarrer Ralf Thomas, den Westfalen durch seinen Beitrag auf dem Lengericher Symposium 1997 bekannt, hat „theologische Erwägungen zum Verständnis der Kirche in ihrer Geschichte“ beigesteuert. Die übrigen Aufsätze, sicher für die sächsische Landesgeschichte von Bedeutung und Wert, sind das bei solchen Festschriften wohl unvermeidliche bunte Gemisch von Beiträgen aus der Forschungsarbeit der jeweiligen Autoren: Abbild einer breiten Regionalforschung auf wissenschaftlichem Niveau.

Will man mit Blick darauf, daß diese Rezension in einer kirchengeschichtlichen Zeitschrift erscheint, ein Fazit (mehrere wären möglich) ziehen, so ist es wohl das, daß in allen drei Bänden regionale Kirchengeschichte nur am Rande vorkommt. Vielleicht war sie zu lange als theologische Disziplin verstanden und aus dem Blickfeld der Historiker verschwunden; vielleicht ist sie, wenn sie bei Profanhistorikern wieder Anklang und Berücksichtigung findet, zu nahtlos und glatt im Gesamtkonzept einer neuen Regionalgeschichte aufgegangen. Der Bedeutungsverlust von Kirche heute ist auch einer der Kirchengeschichte im öffentlichen und wissenschaftlichen Bewußtsein; umgekehrt aber bleibt das Engagement für die Kirchengeschichte immer auch eines für die Sache der Kirche.

Bernd Hey

Jürgen Kampmann (Hg.), „Anzeichen einer Erneuerung des christlichen Lebens sind nirgends zu sehen“. Die Gemeindeberichte über Kirchenkampf und erste Nachkriegszeit (1933–1947) im Kirchenkreis Lübbecke, im Auftrag der Pfarrkonferenz aus Anlaß der Verabschiedung von Superintendent Paul-Gerhard Tegeler am 20. Juni 1998 herausgegeben, Kreiskirchenamt Lübbecke, Lübbecke 1998, 211 S., brosch.

Jürgen Kampmann, seit seiner Habilitationsschrift über die Anfänge der westfälischen Landeskirche 1945–1953 (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte, Bd. 14) einer der besten Kenner der kirchlichen Zeitgeschichte, hat mit den im Titel genannten Gemeindeberichten eine interessante Quellengruppe zu Kirchenkampf und erster Nachkriegszeit veröffentlicht. Anlaß dazu war die Emeritierung des verdienten Lübbeckener Superintendenten Tegeler, dem sich Kampmann, selbst Pfarrer im Kirchenkreis Lübbecke, und seine Amtsgeschwister verbunden fühlten. In seiner Einleitung würdigt Kampmann den besonderen Charakter dieser Berichte, die – für die Kreissynode am 25. August 1948 abgefaßt und dort die Grundlage für den Bericht des kurz zuvor neu gewählten Superintendenten Leutiger bildend – noch einmal den Blick auf die gerade überstandene, aber auch noch andauernde Notzeit der Kirche richteten und zugleich nach ersten Erklärungen und Perspektiven für die ungewisse Zukunft suchten. Kennzeichnend entsprechend die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Berichten der 15 Kirchengemeinden, zu denen zwei Berichte über die Jugendarbeit und die Evangelische Frauenhilfe kommen sowie – im Falle Leverns – ein ausführlicher Bericht des früheren (bis 1936) Pfarrers Olpp, der besonders im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen stand – ein Bericht übrigens, den die Gemeinde nur zum Teil und auszugsweise übernahm.

Durchweg hatten sich die Gemeinden im Kirchenkreis Lübbecke der Westfälischen Bekenntnissynode unterstellt; die Deutschen Christen scheinen keine große Rolle gespielt zu haben. So blieben allzu heftige Auseinandersetzungen, außer im Fall Leverns und seines Pfarrers, aus. Allerdings waren Kirchenaustritte, Schikanen der NS-Behörden und vor allem eine gewisse „Abtrünnigkeit“ der Lehrerschaft und damit die Schwächung von christlicher Schule und Religionsunterricht zu beklagen. Noch bitterer aber fallen überraschenderweise die Feststellungen zur Gegenwart der Nachkriegsjahre aus. Zwar gab es Rücktritte von vorher Ausgeschiedenen in die Gemeinden, aber die von Kampmann als Titelzitat gewählte Klage durchzieht alle Berichte: Die Not von Krieg und Nachkriegszeit führte die Menschen nicht zu Glauben und Kirche zurück, sondern scheint im Gegenteil die vielfach beklagte Verwilderung der Sitten noch gefördert zu haben. Vor allem die Vergnügungssucht der Jugend wird beklagt, wozu auch deren Sportbegeisterung gezählt wurde: Nur der Jugendsekretär Otto Rauhut zieht daraus die Konsequenzen, die kirchliche Jugendarbeit um sportliche Tätigkeiten zu erweitern. Dabei werden die Wurzeln der Verwilderung der Jugend sowohl in NS-Zeit als auch in der Nachkriegssituation gesehen. Ein weiteres Problem stellte die neue Erfahrung katholischer Gläubiger und Gemeinden dar, die durch Evakuierung, Flucht und

Vertreibung in den bisher durchweg protestantischen Kirchenkreis kamen. Zwar stellten die meisten Gemeinden diesen Mitchristen Gemeindehaus oder Kirche zur Verfügung, doch blieb ein vorsichtiges Mißtrauen: Preußisch Oldendorf weigerte sich, „von der römisch-katholischen Gastgemeinde ihren Altar mißbrauchen zu lassen, auf dem seit der Reformationszeit kein schriftwidriges Meßopfer mehr dargebracht ist“ (S. 145), und Rahden empfahl, das zielbewußte Handeln und das Selbstverständnis der katholischen Kirche genau zu beobachten. Übertritte von Katholiken zur evangelischen Kirche wurden positiv verzeichnet, doch bereitete die vermehrte Zahl von Mischehen doch Sorge – wie übrigens auch die steigende Zahl der Ehescheidungen: „In 30 Jahren ist in der Gemeinde kaum 1 Ehescheidung vorgekommen, und nun in 3 Jahren 6!!“ (Schnathorst, S. 170).

Angesichts dieser neuen Herausforderungen wirken die berichtenden Pfarrer seltsam hilflos: statt neuer Konzepte der Gemeindegemeinschaft erscheinen – wie in der Kirchenkampfzeit – der Rückzug auf die kirchentreue Kerngemeinde und das Vertrauen auf das letztlich doch wirkkräftige Wort Gottes als die gangbaren Wege in der Wirrmis der Zeit. Damit zeigt die Lübbecker Pfarrerschaft von 1945 im Grunde keine andere Haltung als die heutige in ebenfalls krisenhafter Zeit. Diese Feststellung soll aber keinesfalls Leistung und Engagement der Amtsträger und Laien, die in den Gemeindeberichten ebenfalls überzeugend zum Ausdruck kommen, schmälern.

Dem Herausgeber ist für den Hinweis auf diese wertvollen Quellen zur regionalen Kirchengeschichte und ihre Bereitstellung zu danken. Mit Recht weist er auf den besonderen Wert regionaler Kirchengeschichtsstudien hin und gibt der Hoffnung Ausdruck, sein „Lesebuch“ möge weiteren Anstoß zur Erforschung der Kirchenkreisgeschichte geben.

Bernd Hey

Stadt Detmold (Hg.), Nationalsozialismus in Detmold. Dokumentation eines stadtgeschichtlichen Projekts, bearb. v. Hermann Niebuhr und Andreas Ruppert (Sonderveröffentlichungen des Naturwissenschaftlichen und Historischen Vereins für das Land Lippe, Bd. 50), Aisthesis Verlag, Bielefeld 1998, 887 S., geb.

In Lippe ist in den vergangenen Jahren viel und intensiv über die Geschichte der NS-Zeit gearbeitet worden; die Quellenlage im Staatsarchiv Detmold und das Engagement der dortigen Mitarbeiter boten eine gute Grundlage dafür. So haben Hermann Niebuhr und Andreas Ruppert nun diese Dokumentation des dritten Detmolder stadtgeschichtlichen Projekts vorgelegt, das sie ihrem ebenfalls beteiligten, aber 1996 zu früh verstorbenen Kollegen Wolfgang Müller, dem Archivpädagogen des Staatsarchivs, gewidmet haben. Wer Wolfgang Müller und seine Arbeit kennengelernt hat, weiß, daß er diese Ehrung verdient.

Der vorliegende Band vereinigt 34 Vorträge und Aufsätze, 5 Dokumentationen von Zeitzeugen-Erinnerungen, die Beschreibungen zweier Ausstel-

lungsprojekte sowie Erinnerungen zweier früherer jüdischer Mitbürger und zwei Gedenkreden zur Enthüllung der Tafel mit den Namen der Detmolder Opfer der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft. Trotz der Vielzahl der angesprochenen Aspekte – und natürlich können hier nicht alle Beiträge behandelt, ja nicht einmal aufgezählt werden – gibt der Band kein vollständiges Bild der Residenzstadt Detmold und ihres Umlandes im sogenannten „Dritten Reich“; die Bearbeiter weisen selbst in der Einleitung auf das Fehlen von Aufsätzen zur Wirtschaft hin. Es fehlt auch – und vielleicht ist dies bezeichnend für den Stand der lippischen, oder besser gesagt: auf Lippe bezogenen Kirchengeschichtsschreibung – ein Beitrag über die evangelische Kirche bzw. die evangelischen Gemeinden Detmolds: Der Kirchenkampf kommt hier nicht vor; das ist zu bedauern, aber nicht den Bearbeitern und Herausgebern anzulasten. Nur Hans-Peter Wehlt geht in seinem lesenswerten Beitrag über „Private Feldpost – eine oft verkannte historische Quelle“ auch kurz auf das Kapitel „Kirche und Militärseelsorge“ ein. Dagegen gibt Cordula Marx trotz anscheinend ungünstiger Quellenlage doch einen Überblick über die Geschichte der katholischen Gemeinde in Detmold, einer typische Diasporagemeinde, in der NS-Zeit. In deren Mittelpunkt steht die Gestalt des Ortspfarrers Alke, der die Gemeinde von 1924 bis 1947 betreute; von Fall zu Fall werden auch Aktivitäten der rasch wechselnden Vikare erwähnt. Bemerkenswert der Rückhalt, den Alke, der auch Standortpfarrer war, im Konfliktfall von der Wehrmacht erhielt, und ebenso bemerkenswert die eher schwache und nachgiebige Politik des Erzbistums, das zu Kompromissen oder zur Rückverweisung von Streitfällen auf die lokale Ebene neigte. Die „unheimliche Ruhe des Generalvikariats“ verärgerte den Ortspfarrer doch erheblich. Dabei suchte Alke den Konflikt nicht und unterstützte die scheinbar nationale Politik des Führers. Er trat aber durchaus mutig den als Schikanen empfundenen Übergriffen des Regimes entgegen: den Einschränkungen des Religionsunterrichts, den Angriffen auf die Bekenntnisschule, der Benachteiligung einzelner Gemeindemitglieder, der Verhinderung eines Neubaus der katholischen Schule, den Einschränkungen des Vereinslebens usw. Doch mußte er, vielfach ohne energische Rückendeckung durch Paderborn, immer wieder zurückstecken. Pfarrer und Gemeinde zogen sich mehr und mehr auf den engeren innerkirchlichen Bereich zurück und beugten sich den politischen Zwängen des Systems.

Mit den Bibelforschern (Zeugen Jehovas) in Lippe beschäftigt sich der Beitrag Hansjörg Riecherts. Erstaunlich dicht dokumentiert er die sich steigernde Verfolgung der Mitglieder dieser Sekte: vom Straßenterror, vor allem in Bad Meinberg, über die Vernichtung der beruflichen Existenz bis hin zu Inhaftnahmen, Verurteilungen zu Gefängnishaft – bei als zu mild beurteilten Strafen „besserte“ die Gestapo diese durch anschließende KZ-Haft nach – bis hin zu Todesurteilen bei der Verweigerung von Kriegsdienst. Die Bibelforscher versuchten ihrerseits mit erstaunlichem Mut, ihre Organisation und die Verteilung von Schriften und Flugblättern aufrechtzuerhalten. Riechert zeichnet immer wieder Einzelschicksale verfolgter Bibelforscher nach; dadurch erhält sein Beitrag eine besonders anrührende Eindringlichkeit.

Alle Beiträge sind lesenswert; hier sei nur – ohne Disqualifikation der anderen – auf die über den Gauleiter Dr. Alfred Meyer (Hans-Jürgen Priamus) und über Jürgen (Joseph) Strop, den Vernichter des Warschauer Ghettos, der aus Detmold stammte (Wolfgang Müller) und dessen Mutter ein besonders engagiertes Mitglied der katholischen Gemeinde war, hingewiesen, ferner auf die über die Detmolder Justiz (Hermann Niebuhr), begleitet von einer Studie zum NS-Rechtswahrerbund in Lippe (Thomas Enzensberger), und die Detmolder NSDAP-Ortsgruppe (Andreas Ruppert). Mit Zwangssterilisierung und Euthanasie befassen sich Jutta M. Bott, Johannes Vossen und Sabine Hanrath, mit den Denunziationen, einem der wichtigsten Herrschaftsinstrumente der Nationalsozialisten, Gisela Diewald-Kerkmann. Wolfgang Bender schildert die Machtergreifung in Detmold, Jürgen Hartmann in zwei Beiträgen den November-Pogrom 1938 und die Deportation der Detmolder Juden. Bewegend in diesem Zusammenhang die Erinnerungen jüdischer Zeitzeugen, im Vergleich dazu jene zu BDM, Hitlerjugend und Schule. Auffallend schließlich der hohe Anteil von Aufsätzen zum kulturellen Leben Detmolds in der NS-Zeit, besonders zur Einvernahme Grabbes durch die Nazis, ferner zur Lippischen Landesbibliothek, zur bürgerlichen Festkultur, zum Hermannsdenkmal und zur Vorgeschichtsforschung, zu Musik und bildender Kunst.

Kurz: ein lesenswerter Sammelband, der vielen etwas bringt bzw. bringen könnte: die Klage in der Einleitung über „das weitgehende Desinteresse der Jugend“, die nicht im gewünschten Maße durch das Projekt (mit der Ausnahme einer Filmvorführung!) erreicht werden konnte, gibt Anlaß zum Nachdenken.

Bernd Hey

Hermann Gehring, 150 Jahre St.-Petri-Stift zu Höxter (1848–1998). Aus den Annalen eines Diakoniewerkes in der Diaspora, Ev. St.-Petri-Stift Höxter 1998, 72 S., 38 Abb., brosch.

Die Festschrift beleuchtet die wechselvolle Geschichte des St.-Petri-Stiftes unter Berücksichtigung der Zeit- und Kirchengeschichte und enthält biographische Einschübe über einige seiner leitenden Persönlichkeiten. Für die Kapitelüberschriften greift der Autor – mit Ausnahme des ersten Kapitels – auf Gesprächwörter zurück, deren jeweils markante Zitate etwas vom Inhalt der Kapitel wieder spiegeln und die Neugier des Lesers wecken.

Im ersten Kapitel unter der Überschrift „Fünf Thaler und das Ergebnis einer Dienstreise“ zeigt der Verfasser exemplarisch die Situation der Evangelischen in der Diaspora des Hochstifts Paderborn auf. Am 21. Oktober 1840 konstituiert sich zu Höxter der Kirchenkreis Paderborn. Dem Initiator des „Vereins für Innere Mission“ in Höxter und langjährigem Vorstandsvorsitzenden des St.-Petri-Stiftes, Konrad Beckhaus (1851–1890) – das heutige Sen-

iorenzentrum des Stifts trägt seinen Namen –, sind in diesem Kapitel ausführliche biographische Anmerkungen gewidmet.

„Schau die Zerstreuung an, der kein Mensch sonst wehren kann ...“ Dieses Gesangbuchzitat macht auf die Nöte der Menschen zur Zeit der Industrialisierung aufmerksam, von denen im zweiten Kapitel die Rede ist. Vor diesem geschichtlichen Hintergrund hielt Johann Hinrich Wichern am 22. September 1848 auf dem Wittenberger Kirchentag seine berühmte Rede zur „Inneren Mission“. Diakonie, eine Form der Verkündigung des Evangeliums durch die Tat: dies hatten Johann Hinrich Wichern und Konrad Beckhaus neu entdeckt.

Das dritte Kapitel mit der Überschrift „Verzage nicht, du Häuflein klein ...“ führt die Fülle von Aktivitäten, die vom örtlichen „Verein für Innere Mission“ ausgingen, vor Augen. „Dieser diakonische Katalog einer einzigen Ortsgemeinde zu jener Zeit ist einmalig in der Kirche von Westfalen und die Frucht einer örtlichen Erweckungsbewegung, unabhängig von der vielzitierten ‚Minden-Ravensberger Erweckung‘“ (S. 17). Am 28. Januar 1859 wird die Evangelische Erziehungsanstalt zum St.-Petri-Stift als rechtsfähige fromme Stiftung errichtet. Der evangelische „Verein für Innere Mission“ erlischt und geht in der Stiftung auf. Der Sache nach bleibt es aber „Innere Mission“ und „Diakonie“.

„Heiland, deine größten Dinge beginnest du still und geringe ...“ verweist auf die Finanzierungsproblematik, auf die Kapitel 4 der Festschrift eingeht. Von großer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Einbindung des Stifts im Gustav-Adolf-Werk, das es bis in die Gegenwart hinein unterstützt und dessen Auftrag es ja ist, Evangelische in der Diaspora zu fördern. Bemerkenswert ist die Abbildung eines der wertvollsten Dokumente der Stiftung, ein Brief Johann Hinrich Wicherns vom 7. November 1862 aus Berlin, in dem der „Evangelischen Erziehungs-Anstalt“ für die Diakonenstelle eine finanzielle Hilfe auf Dauer von mehr als 80 % der Personalkosten zugesagt wird. Die dritte Einnahmequelle neben den Geld- und Sachspenden sowie den personellen Hilfen bildet die eigene Garten- und Landwirtschaft, zu der die Kinder mit herangezogen werden. In diesem Kapitel werden zudem Stationen des persönlichen und beruflichen Lebens von Gustav Wehrmann (Inspektor von 1904–1927) vergegenwärtigt und das Wirken des Diakons Oskar Grätz (1939–1973) angesichts der aktuellen Zeitgeschichte – NS- und Nachkriegszeit – und der damit verbundenen Probleme aufgezeigt. Nach beiden sind heute Häuser des Stiftes benannt.

Im fünften Kapitel unter der Überschrift „Laß jede hoh und niedre Schule die Werkstatt deines guten Geistes sein ...“ geht es um die Darstellung der „inneren Betreuung und der pädagogischen Zielsetzung“ (S. 45) im Petristift. Die ehemalige Mitarbeiterin Edith Behrens schildert den typischen Tagesablauf einer Mädchenstation während der 50er und 60er Jahre des 20. Jahrhunderts. Dabei wird darauf Wert gelegt, das Familienprinzip in der Erziehung so weit wie möglich zu wahren. Zu allen Zeiten nimmt die musische Erziehung der Kinder breiten Raum ein. An dieser Stelle folgen Angaben zum Lebensweg des Lehrers und Kantors Ludwig Schloemann (Inspektor von 1863–1903). Der Chro-

nist merkt an, daß Ludwig Schloemann durch sein Wirken die vielfältigen erzieherischen Aufgaben des Petristiftes gebündelt hat. Das heutige Wohnheim für Behinderte führt seinen Namen.

Das sechste Kapitel „Alles Ding währt seine Zeit, Gottes Lieb in Ewigkeit“, das vor allem die großen Veränderungen des Stiftes in der Gegenwart in den Mittelpunkt rückt, geht aber zunächst noch einmal ausführlich auf die Diasporasituation des Kirchenkreises Paderborn ein und stellt die vor diesem Hintergrund historische Bedeutung der Konfirmandenanstalt zu Höxter heraus. Die Wirtschaftswunderzeit nach dem 2. Weltkrieg bringt viele soziologische Veränderungen mit sich, die auch am Stift, insbesondere hinsichtlich der Kinderheime, nicht spurlos vorübergehen. So erfolgten der Umbau des Kinderheimes in ein Behindertenwohnheim und der Bau von Altenwohnungen. 1994 wird das alte Bauernhaus des Stiftes zur Wohnstätte für psychisch Behinderte, und 1997 kommt es zur Errichtung einer Tagesstätte für ältere pflegebedürftige Menschen, woraus sich eine Neugewichtung der diakonischen Aufgaben des St.-Petri-Stiftes ergibt. Die „Erziehungsdiakonie der Anfänge und der klassischen Zeit der Geschichte des St.-Petri-Stiftes hatte ihren Schwerpunkt zugunsten der qualifizierten und spezialisierten Diakonie“ (S. 55) abgegeben. Am Ende dieses Kapitels findet sich Biographisches über das Hauseltempaar Diakon Gerhard Herzig und seine Ehefrau Marianne Herzig (1974–1990).

„Du wirst dein herrlich Werk vollenden, der du der Menschen Heil und Richter bist ...“ setzt der Verfasser über das letzte Kapitel der Festschrift zum 150jährigen Jubiläum des Stiftes, in dem er das ureigene Proprium der Diakonie gerade angesichts aktueller wirtschaftlicher Zwänge und arbeitsrechtlicher Bestimmungen als unaufgebbar herausstellt: „Die ... freien ‚Zwischenräume‘ zwischen Tradition und Situation, zwischen Pflicht und Mehr und zwischen Versorgung und ganzheitlicher Pflege müssen immer neu entdeckt und mit der Liebe christlichen Glaubens erfüllt werden“ (S. 63).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß der Leser dieser Festschrift auf einen spannenden Weg durch 150 Jahre Geschichte des St.-Petri-Stiftes von seinen Anfängen als Erziehungs- und Anstaltsdiakonie mit den Kinderheimen bis hin zum heutigen diakonischen Zentrum der Alten- und Behindertenhilfe und damit auch durch 150 Jahre Zeitgeschichte mit all ihrem gesellschaftlichen Wandel mitgenommen wird. Obgleich an manchen Stellen Ortskenntnisse noch hilfreicher wären, so tragen die zahlreichen Abbildungen doch wesentlich dazu bei, die bauliche Genese des Stiftes auch dem ortsunkundigen Leser anschaulich näherzubringen. Die eingeschobenen Biographien zeugen vom engagierten Einsatz der Mitarbeiter, die letztlich eine solche Einrichtung zu dem haben werden lassen, was sie jeweils war und ist. Der Grundsatz der Arbeit des Stiftes ist durch alle Zeiten hindurch kontinuierlich geblieben: „... christliche Nächstenliebe zu leben und spürbar werden zu lassen“ (S. 70).

Christine Koch

Thomas Schilp, *Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im Frühmittelalter. Die Institutio sanctimonialium Aquisgranensis des Jahres 816 und die Probleme der Verfassung von Frauenkommunitäten* (Veröff. d. Max-Planck-Instituts für Geschichte 137 = Studien zur Germania Sacra 21), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 242 S., Ln.

Die aus einer Habilitationsschrift an der Universität Duisburg (1994) und der Mitarbeit am Projekt der Germania Sacra für Essen hervorgegangene Studie klärt systematisch die in den Arbeiten über einzelne sächsische Frauenklöster des 9./10. Jahrhunderts im Rahmen der Germania Sacra erkennbaren, dort aber selbstverständlich nicht in allgemeingültiger Form dargestellten Verhältnisse weiblicher Kommunitäten der damaligen Zeit. Mit Recht geht der Verfasser dabei von der Institutio sanctimonialium von 816 aus, die von einer Aachener Synode verabschiedet wurde. Diese im Vergleich zur Institutio canonicorum desselben Jahres auffällig kurzgefaßte Norm für Frauen wird in ihrer Vorstufen seit dem 5. Jahrhundert vorgestellt und gewertet.

Daraus ergibt sich überzeugend, daß das zweifellos von den Reformern beabsichtigte Ziel, die Benediktinerregel als maßgebend für alle Monasterien des Reiches zu erklären, für die Männer insoweit erreicht wurde, als Klöster nach dieser Regel deutlich von kanonikalen Institutionen geschieden wurden. Bei den weiblichen Kommunitäten unterblieb die Trennung indessen. So ergab sich tatsächlich das bereits von den bisherigen Bearbeitern sächsischer Frauenklöster vermutete Bild: Es gab im 9./10. Jahrhundert keinen Unterschied zwischen Ordensklöstern einerseits und Stiftern andererseits. Die Institutio sanctimonialium ließ nämlich den Monasterien Freiraum hinsichtlich der inneren Gestaltung des „Klosters“. Man könnte auch sagen: Sie wagte nicht, schärfere Vorschriften in Richtung auf eine Klerikalisierung zu erlassen. Viel stärker als die Männerklöster waren die weiblichen Institutionen in die Adelherrschaft eingebunden. Der Stifter und seine Familie gestalteten das Innenleben ihrer Klöster nach ihrem Belieben. Nicht einmal die Frage der Einsetzung der Äbtissin wird so von der Institutio sanctimonialium geregelt. Auch dieser Akt fiel in die Zuständigkeit der adeligen Stifterfamilien.

Wenn gesagt ist, daß die karolingische Reichsreform, der die Aachener Beschlüsse entsprangen, auf die Unterstellung aller monastischen Gemeinschaften unter die Regel des Hl. Benedikt zielte, so galt das zweifellos auch für die Institutio sanctimonialium, konnte aber hier wegen starker adeliger Widerstände nicht durchgesetzt werden. Dem stiftenden sächsischen Adel mußten Konzessionen gemacht werden, nicht zuletzt, um ihm die Verschmelzung mit dem fränkischen Reichsadel zu erleichtern.

Behutsam geht der Verfasser Schritt für Schritt auf dem Wege zu diesen Erkenntnissen voran. Manche hitzige Diskussion der vergangenen Zeit – wie Benediktinerkloster, hie Stift – erweist sich nun als überflüssig. Unter den weiblichen Gemeinschaften gab es weder das eine noch das andere in Reinform. Alle Kommunitäten unterschieden sich untereinander in der inneren Struktur und waren dem benediktinischen Ideal verpflichtet, unterstanden aber

keineswegs der Benediktinerregel. Der Verfasser verdient für diese Klärung Dank. Er hat einer immer wieder aufflackernden Auseinandersetzung endgültig den Boden entzogen. Methodisch und sachlich ist seine Untersuchung vorbildlich. Daß sich im Rahmen seiner inhaltsreichen Darstellung eine Fülle von wichtigen Bemerkungen zu den heute kaum noch vertrauten Lebensformen des frühen Mittelalters findet, die die verpflichtende Norm und die Wirklichkeit verdeutlichen, versteht sich von selbst.

Wilhelm Kohl

Werner Freitag, Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft. Das Dekanat Vechta 1400–1803 (Studien zur Regionalgeschichte 11), Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld 1998, 383 S., Ln.

Die gründliche und sachkundige Untersuchung beschäftigt sich mit dem gewöhnlich kaum beachteten Thema des gegenseitigen Verhältnisses von geistlicher Gemeinschaft und Anstaltskirche in Landgemeinden. Der Schwerpunkt liegt auf der Zeit von 1613 bis 1803. Der Weg zur tridentinisch bestimmten Gemeinde und die Verdichtung kirchlicher Herrschaft stehen einander gegenüber und beeinflussen sich zugleich. Die im Mittelalter das Niederkirchenwesen beherrschenden adligen Grundherren als Patrone werden mehr und mehr an den Rand gedrängt. Der bis in das 16. Jahrhundert fast frei von allen Bindungen an eine geistliche Obrigkeit lebende und handelnde Pfarrer wird allmählich zum geistlichen Amtsträger in der Bischofskirche. Im geistlichen Fürstentum Münster entfaltete sich „ein Bürokratisierungsprozeß der Heilungsvermittlung“ (S. 356), wenn auch nicht ohne erhebliche Behinderung durch das Althergebrachte. Dabei kommt der Verfasser zu dem bemerkenswerten Urteil, daß „der Pfarrer vor Ort der tridentinischen Kirche zum Sieg verholfen“ hat (S. 357). Seine Meinung trifft höchstwahrscheinlich zu, wenn man das Versagen der Ordinarien des 16. Jahrhunderts und den Widerstand des Domkapitels gegen eine Durchführung der Tridentiner Beschlüsse im 17. Jahrhundert im Auge behält.

Untersucht werden unter diesen Vorzeichen die Landgemeinden des Dekanats Vechta (Bakum, Cappeln, Dinklage, Emstek, Langförden, Lohne, Lutten, Oythe, Steinfeld, Visbek und Vestrup). Nicht berücksichtigt werden dagegen die Städte Vechta und Twistringen sowie die territorial umstrittenen Kirchspiele Goldenstedt, Damme und Neuenkirchen. Die Arbeit ist sachlich und stilistisch stark an soziologisch-ökonomischen Kategorien orientiert, zeugt aber von ebenso großem Verständnis für geistig-religiöse Strömungen. Innerkirchliches Geschehen ist dem Verfasser vollkommen vertraut. Er urteilt höchst souverän.

Für die einzelnen Gemeinden ergeben sich keineswegs gleichfarbige Bilder. Die gestaltenden Kräfte sind dazu zu verschieden. Deshalb kann hier keine eingehendere Würdigung der Einzelergebnisse erfolgen. Das vorgelegte reiche

Material ist überwältigend. Wer sich ein Bild von den im 17. und 18. Jahrhundert vor sich gehenden Wandlungen in den genannten Gemeinden machen will, tut gut daran, das ganze Buch zu lesen. Er wird großen Gewinn davontragen und in die Lage gesetzt werden, auch Vorgänge in anderen Landschaften zuverlässig zu beurteilen.

Die am Schluß angestellten Vergleiche mit protestantischen Entwicklungen in der Berichtszeit sind interessant und anregend. Die evangelische Kirchengeschichtsforschung findet hier ein noch wenig beackertes Land vor. Sie könnte durch eingehendere Durchleuchtung vielleicht die an sich besser bekannte Erweckungsbewegung des frühen 19. Jahrhunderts in den historischen Zusammenhang mit älteren Vorgängen bringen und dadurch in ihren Ursprüngen noch verständlicher machen.

Es bedeutet keine Minderung des hohen wissenschaftlichen Wertes der Untersuchung, wenn der Rezensent gesteht, daß ihm besonders in den einleitenden Kapiteln die Fülle der Fremdwörter, zumal aus dem modernen Englisch, und soziologischen Fachausdrücke das Lesen einigermaßen erschwert hat.

Wilhelm Kohl

Die Pastoralbriefe des Münsterer Fürstbischofs Christoph Bernhard v. Galen (1650–1678) in Verbindung mit den bischöflichen Lageberichten an den Papst und dem Testament des Bischofs, kommentiert und hg. von Alois Schröer, Aschendorff, Münster 1998, VI, 482 S. mit 10 Abb.

Seinen zahlreichen, verdienstvollen Veröffentlichungen zur Geschichte des Bistums Münster fügt der Nestor der münsterischen Kirchengeschichte eine höchst interessante Publikation der sogenannten Pastoralbriefe Fürstbischof Christoph Bernhards hinzu, zur Verlesung auf den Diözesansynoden bestimmte Verlautbarungen, denen im weltlichen Bereich die Landtagspropositionen entsprechen. Die „Briefe“ befassen sich, wie die Synoden, mit Mißständen in Klerus und Volk und mahnen Besserung an. Im Vordergrund stehen Zölibat, Residenz der Geistlichkeit, Ausbildung der Priester, Würde des Gottesdienstes, Predigt und Katechese sowie Volksbildung und Volksmission.

Eine ausführliche Einführung (S. 2-51) schildert die Vorbedingungen der wieder zur regelmäßigen Einrichtung gemachten Diözesansynoden, Persönlichkeit und geistliche Wirksamkeit des Bischofs, der sich wie kein anderer um die Festigung der katholischen Kirche in seinem Bistum verdient gemacht hat. Es wäre billig, ihm seine zur Erreichung dieses Ziels angewandten Mittel heute vorwerfen zu wollen. Sie waren zeitgebunden und wurden ihm auch damals von evangelischer Seite nicht vorgehalten. Verhaßt machte sich Galen in In- und Ausland dagegen durch seine kaum zu rechtfertigenden Kriege gegen die Stadt Münster und die Vereinigten Niederlande. Die damit zusammenhängende Bündnis- und Militärpolitik traf selbst an der römischen Kurie auf scharfe

Kritik. Der Bischof gefährdete damit viele seiner Verdienste auf kirchlichem Gebiet und im Bildungsbereich. Man denke nur an seine Förderung des Volksschulwesens. Ein am Ende seiner Regierungszeit ruiniertes und mit Schulden überhäuftes Land konnte nicht sein Ziel gewesen sein. Adel und Bürgertum standen ihm fast geschlossen kritisch gegenüber. Der entgegengesetzten Einschätzung des Verfassers („Niemand wird leugnen, daß Galen durch diese aufsehenerregende Politik der Bevölkerung des Hochstifts Münster ein gehobenes Staatsgefühl vermittelt hat“, so S. 3), kann man deswegen kaum zustimmen, abgesehen davon, daß ein „Staatsgefühl“ in einem deutschen Mittelstaat des 17. Jahrhunderts ein unbekannter Begriff war.

Doch betrifft dieser Punkt gar nicht den wesentlichen Inhalt der Publikation. Im Mittelpunkt stehen 42 „Pastoralbriefe“ für Synoden der Jahre 1651 bis 1678 mit oben angedeutetem Inhalt, drei Statusberichte an die römische Kurie von 1653, 1660 und 1675 sowie das bischöfliche Testament von 1678 mit drei Kodizillen. Alle Texte sind in lateinischer Sprache abgefaßt. Pastoralbriefe und Relationen tragen Kopfregesten in deutscher Sprache. Dem Testament ist eine vollständige Übersetzung beigefügt. Letztere nehmen allein 116 Seiten ein. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis, dazu ein Personen-, Orts- und Sachregister beschließen den Band.

Eine Frage, die nicht angeschnitten wird, auch sicherlich nicht einfach zu lösen wäre, ist die mögliche Verfasserschaft der „Briefe“. Ohne Zweifel stand der Bischof voll hinter den Thesen, hat sie möglicherweise auch angeregt, aber gewiß nicht selber redigiert oder gar geschrieben. Christoph Bernhard von Galen war kein Mann der Feder. Am ehesten käme für die „Verfasserschaft“ sein Beichtvater Theodor Körler SJ (nicht Gottfried Körler, Rektor des münsterischen Jesuitenkollegs) infrage, mit dem der Bischof alle vertraulichen Dinge besprach, doch müßten dazu genaue Stilvergleiche mit Schreiben Körlers angestellt werden.

Die Bearbeitung der Texte zeugt von großer Sorgfalt des Herausgebers und seiner Helfer. Auch die Übersetzung des Testaments ist bis auf Kleinigkeiten vorbildlich. Der „cubicularius Antonius“ kann kein „Kammerherr“ sein, sondern war ein einfacher Kammerdiener – selbst wenn er mit den Einkünften aus einer Wildeshausener Präbende bedacht wurde.

Das Register ist recht befriedigend. Versehentlich erscheinen die Johanner zu Steinfurt auch unter Burgsteinfurt, beidemale ohne Verweis. „Belgarum seditio“ bedeutet Niederländischer Aufstand, steht aber unter „Belgischer Krieg“. Heinrich Modersohn, Fürstlicher Rat, war kein Jesuit, sondern weltlich. Den Titel „Deutscher Kaiser“ sollte man vor 1871 vermeiden. Es gab nur Römische Kaiser. Andererseits ist das Versehen im Text der Einführung (S. 18: Matthias Korff-Schmising war kein Dompropst, sondern Domkürster; Johann Rotger Torck nicht Domdechant, sondern Domherr und Kapitelspräsident in Abwesenheit des Domdechanten) im Register ausgeglichen worden.

Doch betreffen diese Anmerkungen nur Lappalien im Vergleich zu dem enormen Gewinn an gesicherter Quellengrundlage, den die Publikation der

Wissenschaft zur Verfügung stellt. Dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern ist dafür sehr zu danken.

Wilhelm Kohl

Jürgen Bärsch, Die Feier des Osterfestkreises im Stift Essen nach dem Zeugnis des Liber Ordinarius (zweite Hälfte 14. Jahrhundert). Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen (Quellen und Studien. Veröffentlichungen des Instituts für kirchengeschichtliche Forschung des Bistums Essen, Bd. 6), Aschendorff, Münster 1997, XXXII, 382 S.

Das Reichsstift Essen gehört zu den bedeutendsten Kirchen des deutschen Nordwestens. Seine ersten sechs Äbtissinnen entstammten dem sächsischen Kaiserhaus. Essener Bauten richteten sich an der Aachener Pfalzkapelle aus. Allerdings litt im Spätmittelalter das geistliche Leben unter den ständigen Auseinandersetzungen mit den Edelvögten und den Erzbischöfen von Köln. So scheinen chaotische Verhältnisse gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts dazu beigetragen haben, daß man sich in den Jahren 1370/93 an die Abfassung eines Liber Ordinarius machte, um der Unordnung ein Ende zu bereiten. Der Liber beschrieb als eine Art „Regiebuch für den Chor“ genau, wie an den einzelnen Tagen des Jahres Meßfeiern, Stundengebete, Prozessionen und Benediktionen zu halten waren.

In der vorliegenden, höchst peniblen und stets auf Vergleich mit anderen geistlichen Einrichtungen ausgerichteten Untersuchung beschränkt sich der Verfasser, um nicht das Wichtige im weniger Wesentlichen untergehen zu lassen, wohlweislich auf das Zentrum des Kirchenjahres, die Osterzeit. Sie beginnt am Aschermittwoch und endet mit dem Pfingstfest

Obgleich jede der unzähligen Einzelheiten für den Liturgiegeschichtler von hohem Interesse ist, können an dieser Stelle nur einige Hauptpunkte der Ergebnisse aufgeführt werden:

1. Die von dem auf dem Gebiete der mittelalterlichen Geistesgeschichte höchst kenntnisreichen Historiker und Archivar Friedrich-Wilhelm Oediger behauptete Abhängigkeit der Essener Liturgie von Köln läßt sich in dieser Schärfe nicht aufrechterhalten. Dazu weist der Essener Ordinarius allzu viele Anpassungen an die örtliche Situation der Stiftskirche auf. Art und Weise, wie hier an den einzelnen Tagen Meßfeiern, Stundengebete, Prozessionen und Benediktionen begangen wurden, entziehen sich jeder Uniformität. Der Verfasser ruft mit Recht die oft übersehene Tatsache ins Gedächtnis, daß im Mittelalter Liturgieformen von Kirche zu Kirche verschieden waren. Man ließ damals mehr als in der Neuzeit der Phantasie die Zügel schießen und liebte es, gottesdienstlichen Handlungen sinnliche Ausdrucksstärke zu verleihen, die die Menschen anzog. Prozessionen spielen deshalb im Ordinarius nicht zufällig eine große Rolle, in einem Maße, daß Oediger gar von einem „Prozessions-Ordinarius“ sprechen konnte, was allerdings dem Buch nicht gerecht wird.

2. muß beachtet werden, daß der Essener Ordinarius für ein hochadeliges Damenstift bestimmt war, dem ein zwanzigköpfiges Kanonikerkollegium zur Ausrichtung der liturgischen Feiern zur Verfügung stand. Thomas Schilp (Der Kanonikerkonvent des hochadeligen Damenstiftes Essen während des Mittelalters, in: Studien zur Germania Sacra 18. 1995) hat dazu bereits Grundlegendes gesagt. Die Feier der Tageszeiten erfolgte getrennt in beiden Konventen. Sie findet daher im Ordinarius weniger Beachtung. Erstaunlich umfangreich ist dagegen die intensive Teilnahme der Damen an der Ausgestaltung der Festfeiern und Prozessionen. Bei den liturgischen Gesängen traten sogar die Kanoniker hinter ihnen zurück. Was dem Leser des Buches anfangs als ein Zugeständnis an die Zeitströmung „Frauen in der Kirche“ erscheinen mag, erweist sich als durchaus solide begründete Feststellung zur hohen Bedeutung der Kanonissen im Gottesdienst.

3. Der modernen, dem Intellekt stärker als dem Gefühl verpflichteten Kirchlichkeit erscheint die Freude an der spielerischen Dramatik mittelalterlicher Liturgieformen fremd. Der Verfasser macht aber die alte Einstellung verständlich als eine geglückte „Kombination ... mit dem der Liturgie gemäßen Ernst der Vergegenwärtigung des gefeierten Ostergeheimnisses“ (S. 322), wie sie in dieser Intensität von ihm sonst nicht beobachtet werden konnte.

4. Diese Feststellung bedeutet nicht, daß „das Wort“, auf das besonders die evangelischen Kirchen der Neuzeit eine stärkere Betonung als die mittelalterliche Kirche legen, damals in den Hintergrund trat. Der Essener Ordinarius erwähnt die Evangelienbücher auffällig oft. Selbst bei der üblichen, theatralischen Grablegung Christi am Karfreitag wurde das Evangelienbuch mit ihm zu Grabe getragen.

Selbstverständlich besitzt die Untersuchung neben ihrer historischen Bedeutung auch einen aktuellen Bezug. Bekanntlich betont das II. Vaticanum Sonderformen der Einzelkirchen gegenüber römischer Uniformität. Es erneuert damit, vielen unbewußt, einen älteren, weithin vergessenen Zustand, in dem die Gesamtkirche keine Priorität vor den Einzelkirchen beanspruchte. Man wußte ehemals sehr gut, daß sich Kirche „zunächst und zuerst jeweils in den einzelnen Ortskirchen“ repräsentierte (Joseph Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe, in: ders., Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie. Düsseldorf 1977, S. 43-70, hier S. 48). Der evangelische Christ erblickt darin eine Glättung des holprigen Weges der Ökumene. Werden Einzelkirchen tatsächlich und ernsthaft als Zellen verstanden, „in deren jeder das ganze Lebensgeheimnis des einzigen Leibes der Kirche anwesend ist, so daß jede mit Recht schlicht ‚Ecclesia‘ heißen darf“ (ebd.), so wäre viel gewonnen.

Das wissenschaftlich auf hohem Niveau stehende Werk von Jürgen Bärsch schließt mit einem Anhang. Er enthält eine kritische Textpublikation des Ordinarius, einen Plan der mittelalterlichen Altäre in der Essener Stiftskirche und mehrere Register: 1. Verzeichnis der liturgischen Initien; 2. Bibelstellen; 3. Namen und Personen; 4. Orte (Hier hätte man sich in mehreren Fällen eine An-

gabe ihrer Lage gewünscht. Wer weiß schon, wo Bec oder Ecois liegen?); 5. Sachen.

Das ausgezeichnete Buch gehört in die Hand jedes Interessenten an geschichtlicher oder moderner Liturgie, bietet aber auch sonst wertvolle Anregungen zum Verständnis kirchlicher Verhältnisse.

Wilhelm Kohl

Jens Bruning, Das pädagogische Jahrhundert in der Praxis – Schulwandel in Stadt und Land in den preußischen Westprovinzen Minden und Ravensberg 1648–1816 (Quellen und Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte, Bd. 15), Duncker & Humblot, Berlin 1998, 466 S., brosch.

Jens Bruning hat sich in seiner 1997 von dem Fachbereich Kultur- und Geowissenschaften der Universität Osnabrück als Dissertation angenommenen Arbeit der Aufgabe unterzogen, aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive die Schulwirklichkeit in einem staatlich begrenzten Bereich und einer pädagogischen Umbruchzeit zu erheben. Dabei geht es ihm gerade nicht um eine ideengeschichtliche Untersuchung, sondern um das komplexe Entwicklungsgeschehen im Alltag der preußischen Westprovinzen Fürstentum Minden und Grafschaft Ravensberg in der Zeit zwischen dem Westfälischen Frieden (1648) und der Errichtung der preußischen Provinz Westfalen (1816). Bruning fragt nach der staatlichen Entwicklung in den preußischen Westprovinzen, den politischen, sozialen und ökonomischen Voraussetzungen ebenso wie nach den ganz konkreten Bemühungen, die Bildung der Bevölkerung in den Dörfern und Städten durch Gründungen von Elementar-, Niederen und Höheren Schulen zu verbessern. Seine Untersuchung beruht auf einer gründlichen Auswertung von Akten, auch niederer Provenienz, der Staats-, Stadt- und Kirchenarchive in Minden-Ravensberg.

Bruning fragt zunächst nach der Geschichte der Westprovinzen Minden und Ravensberg. Dabei stellt er heraus, dass für die preußischen absolutistischen Herrscher die Gebiete „Nebenländer“ waren. Die preußischen Könige haben erst sehr spät von Brandenburg-Preußen aus diesen Nebenländern eine größere Bedeutung beigemessen. Das hatte für den Bildungsbereich zur Folge, dass hier weniger der absolutistische Staat als vielmehr die lokalen und regionalen Herrschaften in den Ämtern und Städten die Entwicklung bestimmten. Das sich so erweiternde Elementar- bzw. Niedere Schulwesen wurde die Basis für die im zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts sich durchsetzende Aufklärungspädagogik. Bruning zeichnet akribisch mit vielen Belegen diese Entwicklung nach. Dadurch wird auch deutlich, wie sehr Schule in ihren unterschiedlichen Formen abhängig ist von sozialen, ökonomischen und politischen Prozessen, oft mehr als von staatlichen Regulierungen. Bruning weist das nach an der Umsetzung der verschiedenen preußischen Edikte und Reglements in der Zeit vor und nach dem Siebenjährigen Krieg. Erst gegen Ende des 18. Jahr-

hundreds mit der Errichtung des Oberschulkollegiums in Berlin nimmt der Einfluss des preußischen Staates auf eine gleichmäßige schulische Entwicklung in den Westprovinzen zu. Bruning untersucht auch den Einfluss des Pietismus und der Aufklärung auf das Schulwesen in Minden-Ravensberg im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts. Dabei wird deutlich, wie stark dabei der Einfluss der Pastoren gewesen ist. Die Aufnahme der Pädagogik der Aufklärung zeichnet Bruning nach an der Entwicklung der Lateinschulen bzw. Gymnasien der Städte Bielefeld, Herford und Minden. Die beginnende Industrialisierung zeigt sich bereits gegen Ende des 18. Jahrhunderts an der Gründung einzelner Industrieschulen, „die als Grundprinzip die Erziehung zur ‚Industriosität‘, zu einer rationalen und wirtschaftlichen Arbeitshaltung, zu Fleiß und Arbeitsamkeit hatten“ (S. 234). Zur Schulwirklichkeit gehören auch Lehrerausbildung und die äußeren Voraussetzungen wie z.B. die Schulbauten und die innere Ausstattung der Schulen. Bruning zeichnet auch hier ein ins Detail gehendes Bild. Schließlich vergleicht er das Ergebnis seiner Untersuchung der Schulwirklichkeit in Minden-Ravensberg mit der Entwicklung des Elementarschulwesens in den übrigen preußischen Provinzen und in den benachbarten nordwestdeutschen Territorien. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, dass einerseits der preußische Absolutismus nicht strukturbildend wirkte und darum nicht von „einem regionalen preußischen Schulwesen ... gesprochen werden kann“, andererseits aber Minden-Ravensberg zu einem Großraum gehörte, der „ein zentrales Gebiet aufgeklärter Schulreformen war“ (S. 347).

Bruning erbringt mit seiner gründlichen und auf einer Fülle von Material beruhenden Untersuchung den Nachweis für seine Schlussfolgerung: „So präsentiert sich das ‚pädagogische‘ 18. Jahrhundert – in der preußischen Westprovinz Minden-Ravensberg schwerpunktmäßig die Zeit zwischen 1750 und 1806 (mit Unterbrechung des Siebenjährigen Krieges) – als eine gerade im Vergleich mit den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts ausgesprochen dynamische Epoche, in der aus lokalem und regionalem Impuls der Gestaltwandel des Schul- und Bildungswesens eingeleitet und der Schritt in die pädagogische Moderne getan wurde, woraus dann nach einigen Brüchen und Verwerfungen im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts ein modernes Bildungssystem entstehen konnte“ (S. 359).

Im Anhang finden sich u.a. eine Übersicht „Schulen, Lehrer und Schüler in Minden-Ravensberg im 18. Jahrhundert“ und einige sehr gut reproduzierte Bauskizzen und Grundrisse von Schulgebäuden in Minden-Ravensberg aus dieser Zeit. Das flüssig geschriebene Buch vermittelt ein anschauliches Bild der Schulwirklichkeit im 18. Jahrhundert und kann so anregend und hilfreich für weitere Untersuchungen der „Alltagsgeschichte“ von Schule in Minden-Ravensberg werden, aber auch für kirchengeschichtliche Forschungen in diesem Bereich.

Hans Eckhard Lubrich

Meinhard Pohl (Hg.), Der Niederrhein im Zeitalter des Humanismus. Konrad Heresbach und sein Kreis. Referate der 9. Niederrhein-Tagung des Arbeitskreises niederrheinischer Kommunalarchive für Regionalgeschichte (Schriften der Heresbach-Stiftung Kalkar, Bd. 5), Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld 1997, 186 S.

Anläßlich des 500. Geburtstags von Konrad Heresbach (1496–1576), dem niederrheinischen Humanisten, Prinzenzieher, herzoglichen Rat und Reformpolitiker am bergisch-klevischen Hof, sind verschiedene Publikationen erschienen.¹ Der vorliegende Sammelband enthält die Referate der 9. Tagung, die die Arbeitsgemeinschaft niederrheinischer Kommunalarchive für Regionalgeschichte veranstaltet hat, und zeichnet sich dadurch aus, daß er weniger die Person als die Zeit von Heresbach in den Mittelpunkt stellt und damit einen wichtigen Beitrag zur niederrheinischen Reformationgeschichte überhaupt leistet.

Insgesamt folgen die Aufsätze dem heutigen Trend, stärker die Kontinuität vom 15. zum 16. Jahrhundert zu betonen, als nach dem Neuen, dem Reformatorischen, dem Bruch zur alten Kirche zu fragen. „Es ging um eine Reform innerhalb der alten Kirche, nicht um eine Veränderung der Kirche als solcher“, sagt Wilhelm Janssen sicher mit Recht zu der Kirchenordnung von 1532/33 in seinem einführenden Beitrag über die Entwicklung der Vereinigten Herzogtümer im 16. Jahrhundert. Dabei geht es vor allem um die Beurteilung der Frage, wie die *via media*, der Versuch eines humanistischen Mittelwegs am niederrheinischen Hof, zu beurteilen ist. Janssen sieht diesen Versuch innerhalb der politischen Tradition der Herzogtümer als katholischen Reformversuch, der dann in den siebziger Jahren in eine *via catholica* umbog und mit dem politischen Patt der Konfessionsparteien, auch innerhalb des Räteregiments, endete, der also zum Scheitern verurteilt war.

Hansgeorg Molitor verstärkt diese Linie in seinem Beitrag „Politik zwischen den Konfessionen“ noch, indem er die Auffassung einer bewußt konzipierten humanistisch-erasmianischen Politik der *via media* überhaupt für falsch hält. Ein direkter Einfluß des Erasmus sei nicht zu belegen. „Es war vielmehr eine altertümliche, vorkonfessionelle Politik“ (S. 54), und Bezeichnungen wie „nicht-katholisch“ und auch „nicht-evangelisch“ legen einen falschen Maßstab an.

Während Molitor auf die Politik der Herzöge abhebt, beschreibt Heribert Smolinsky „Humanistische Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts als kirchenpolitische ‚*via media*‘ in Jülich-Kleve-Berg“ und geht von einem Brief des niederrheinischen Humanisten Georg Cassander aus, der die *via media* als *via regia* bezeichnete. Er entfaltet die These: „Die ‚*via media*‘ der Kirchenordnungen in Jü-

¹ Zu nennen ist der schöne Ausstellungskatalog: „Humanismus als Reform am Niederrhein. Konrad Heresbach 1496–1576“ (als Band 4 der Schriften der Heresbach-Stiftung, 1996, 240 S.), der neben der Beschreibung der Ausstellungsobjekte 9 Aufsätze enthält, darunter eine Würdigung und Analyse seines Glaubensbekenntnisses. Ferner eine Schrift: „Konrad Heresbach. Versuch einer Annäherung“, hg. von Herbert Prokasky und Manfred Weise für das Konrad-Heresbach-Gymnasium Mettmann, 1996, 112 S.

lich-Kleve-Berg war keine feste Größe, die einem vorgeformten inhaltlichen humanistischen Konzept entstammte, sondern entfaltete sich prozesshaft und erreichte ihren Höhepunkt 1567“ (S. 59). Diesen Höhepunkt sieht er in den von Cassander geprägten vorbereitenden Gutachten und dem Entwurf der Kirchenordnung von 1567 mit Katechismus und Agende, die sich insgesamt gegen eine Konfessionalisierung durch das Trienter Konzil wehren. Bis in das Trienter Konzil habe die *via media* als eine „reale Möglichkeit einer Krisenlösung“ auch innerhalb des Reiches gegolten (S. 70).

Clemens von Looz-Coerswaren schildert die Geschichte der Entstehung und Einrichtung des Monheimischen Gymnasiums in Düsseldorf und der geplanten Universität zu Duisburg. Er kann nachweisen, daß nicht Heresbach, sondern sein Kollege, der bergische Kanzler Johann von Gogreve, der eigentliche Gründer, ist und von andern unterstützt wurde. Die Schule wurde unter ihrem Rektor Johannes Monheim bald bekannt und wirkte sich positiv auf die Stadt aus (Niederlassung von Buchdruckern). Dagegen konnte der Plan einer Universitätsgründung, als dieser nach jahrelangen Verhandlungen in Rom endlich genehmigt wurde, nicht mehr verwirklicht werden.

Mit Heresbach befassen sich die folgenden Beiträge, zunächst aus allgemeiner Sicht Dieter Schellong, der „Die Juristen des Herzogs und den Hof“ untersucht und dabei seine kenntnisreichen Erörterungen über die Stellung der Räte am Hof am Beispiel Heresbachs verdeutlicht. Franz Irsigler setzt in seiner Biographie von „Konrad Heresbach. Leben und Werk eines großen rheinischen Humanisten“ einen besonderen Akzent bei dessen pädagogischen Zielsetzungen als Erzieher des Jungherzogs Wilhelm anhand seiner Schriften. Er würdigt die geradezu an Kant erinnernde Selbstdisziplin von Heresbachs Handeln: „Sein Pflichtgefühl, seine vorbildliche Auffassung und Gestaltung des Dienstes für Land und Landesherr erschienen schon den Zeitgenossen vorbildhaft“ (S. 110).

Heinz Finger macht in seiner Analyse der Heresbachbibliothek und ihres Buchbestandes, soweit er in der Weseler Kirche erhalten blieb, den aufschlußreichen Versuch, Rückschlüsse auf die Persönlichkeit zu ziehen. Dabei ist der Vergleich mit dem großen Erasmus, der seine Bibliothek schon zu Lebzeiten an den Reformator Johannes a Lasco verkaufte, mit dem seinen Bestand gewissenhaft katalogisierenden und auf Neuerwerbungen bedachten Heresbach, der testamentarisch die Aufstellung eines Teils seiner Bücher „bei seinem Grab“ verlangte und sie so bis heute erhielt, recht aufschlußreich. Finger bezweifelt den erheblichen Anteil Heresbachs an der Rechtsreform des Herzogtums und charakterisiert seine Frömmigkeit als die eines „Laien“, was er anhand des Glaubensbekenntnisses von Heresbach m.E. zu Unrecht zu erweisen sucht (S. 140f). Er schließt seinen Beitrag mit einer Liste der Verluste (Bibliothekskatalog, Tagebuch, Urkunden, Tafelbild), die es der heutigen Forschung kaum gestatten, über die Arbeiten von Bouterweck und Wolters hinauszukommen. Ein Heresbachsymposion sei heute „deshalb um so sinnvoller, je mehr es sich mit der Zeit des Humanisten und je weniger es sich mit seiner Person beschäftigt“ (S. 144). Jürgen Blusch zeigt m.E. eine Alternative der Annäherung an sein Werk auf, nämlich die *Relecture* seiner Schriften in

unserer Zeit, und interpretiert kundig Heresbachs Schriften über Jagd und Landwirtschaft unter dem Titel: „Humanist und Fachschriftsteller“.

Das Referat der Aufsätze zeigt die Probleme einer heutigen Beschäftigung mit Heresbach deutlich auf. Seine faszinierende Persönlichkeit wird zum Katalysator, sich mit seiner Zeit zu beschäftigen. Über ihn selbst läßt sich wirklich neues kaum berichten, vielmehr wird seine Vita in den Kontext seiner Zeit gestellt und von daher einer neuen intensiven Sichtung und eigenen Bewertung unterzogen, in der sich zugleich der Standort des Verfassers spiegelt. Aber auch der Sonderweg der jülich-klevisch-märkischen Herzöge ist durchaus umstritten: war er der realistische humanistische Versuch einer *via media*, oder entsprach er der herkömmlichen landesherrlichen Politik der Vereinigten Herzogtümer? Wie groß war der Einfluß des Erasmus am Niederrhein? In der Beurteilung von Heresbachs religiöser Stellung als Befürworter einer katholischen Reform ist man sich einig, doch verschleiert man damit mehr als man verdeutlicht, denn alle evangelischen Neuansätze vollzogen sich zunächst als katholische Reform. Zu einer konfessionalistischen Abgrenzung kam es im Rheinland langsam und weitgehend erst nach dem tridentinischen Konzil. Die evangelische Bewegung sah sich bewußt in der Tradition der alten Kirche und Kirchenväter und wollte lediglich die Mißstände bereinigen. Gerade die Bibliothek von Heresbach kann diese Sicht belegen, und sein Bekenntnis zielt regelrecht auf diese Verbindung der altkirchlichen Bekenntnisse mit denen der Reformation. Ich halte es darum für wenig fruchtbar, von katholischer Reformpolitik zu sprechen, was damals viele auf unterschiedliche Weise wollten. Vielmehr liegt der Reiz darin, genauer zu bestimmen, welche Inhalte und religiösen Bekenntnisse im Rahmen der reichsrechtlichen, territorialen und politischen Vorgaben verfochten wurden. Hier erscheint mir der Aufsatz von Smolinski besonders hilfreich.

Mit dieser kritischen Anmerkung, die eher als Anfrage gedacht ist, möchte ich den nachdrücklichen Dank für die hohe Qualität der Beiträge verbinden, die die entscheidenden Fragen der niederrheinischen Reformationsgeschichte auf den Tisch gebracht haben und zur Auseinandersetzung anregen. Schade, daß der Herausgeber nicht die Zeit zu einem Personen-, Orts- und Sachregister fand. Aber die gute äußere Gestaltung des Buches mit seinen Bildeinlagen macht die Lektüre zum Genuß.

Dietrich Meyer

Sabine Omland, Zur Geschichte der Juden in Drensteinfurt 1811–1941 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Kreises Warendorf, Bd. 32), Druckhaus Krimphoff, Warendorf 1997, 368 S. mit über 180 Abb.

Selten dürfte eine jüdisch-deutsche Synagogengemeinde des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, die ein Maximum von nur 54 Mitgliedern erreichte, in einer Monographie gewürdigt worden zu sein. Schon gar nicht, wenn das zuständige Stadtarchiv im II. Weltkrieg sämtliche Bestände verlor und keiner dieser länd-

lich-kleinstädtischen Juden in irgendeiner Weise überregionale Bekanntheit erlangte. Sabine Omland ist es gelungen, durch intensive Auswertung zahlreicher sekundärer Quellen und unter Hinzuziehung der letzten im Ausland lebenden Drensteinfurter Juden eine lesenswerte Darstellung zu schaffen, lesenswert auch für diejenigen, den nichts mit diesem Ort verbindet.

Keine sekundäre Überlieferung bot sich allerdings für kurzzeitig dort lebende jüdische Einwohner. Das gleiche gilt für den Zeitraum vor 1811, obwohl die Existenz von Juden in Drensteinfurt bereits für 1581 ohne Detailangaben bezeugt ist.

Die verhältnismäßig kleine Anzahl jüdischer Familien erlaubt es, ihr Leben intensiver zu beleuchten, als dies sonst möglich ist. So erhält der Leser beispielsweise den ausführlichen Kommentar einer Synagogenordnung, erfährt von Unterschieden im jüdischen und deutschen Erbrecht, von 1874 noch ungetilgten Korporationsschulden aus dem Ancien Regime, Einzelheiten aus dem Berufsleben jüdischer Viehhändler und Textilkauflleute Westfalens, aus Gesetzgebung und Praxis jüdischer Vornamensgebung des späten 19. Jahrhunderts, Details von Arisierungsvorgängen und Entschädigungsverfahren, von der Situation in den DP-Lagern der Nachkriegszeit und – erstaunlicherweise – vom ländlich-jüdischen Frauenstimmrecht bereits im ausgehenden 19. Jahrhundert.

Mehr als ein Drittel der Studie bezieht sich auf Relikte aus 140 Jahren jüdischen Kultuslebens am Ort – den Friedhof und die Synagoge als eine der wenigen im Lande, die in ihrer Bausubstanz unsere abrißfreudigen Nachkriegsjahrzehnte überlebte. Die Autorin gehört zu den Aktivistinnen und Aktivisten eines lokalen Gesprächskreises, der 1990 in den Förderverein Alte Synagoge überführt wurde und mittlerweile seine Ziele verwirklicht hat: die Restaurierung der Drensteinfurter Synagoge durch auswärtige Experten und ihre Umnutzung in einen Ort kultureller, meist objektbezogener Begegnung. Im Zusammenhang mit der Grundlagenforschung für dieses Vorhaben ist die vorliegende Monographie entstanden. Die intensive, projektbedingte Kontaktpflege zu Holocaustüberlebenden und Emigranten spiegelt sich in dem relativ breiten Raum, den ihre Lebens- und Leidensgeschichte einnimmt, aber auch im versöhnlichen Ausklang des Buches, der den Bedürfnissen der Mehrzahl dieser Zeitzeugen entspricht.

Monika Minninger

Heinz Duchardt, Gerd Dethlefs, Hermann Quackenstedt, „... zu einem stets wählenden Gedächtnis“. Die Friedenssäule in Münster und Osnabrück und ihre Gesandtenporträts, hg. v. K. G. Kaster und G. Steinwascher, mit heraldischen Beiträgen von Ulf-Dietrich Korn, (Osnabrücker Kulturdenkmäler 8), Rasch Verlag, Bramsche 1996, 335 S.

H. Duchardt gibt einen guten Überblick über den Westfälischen Frieden, dessen Eigenart er dem Leser näher bringt: Friedensverhandlungen ohne Waffenstillstand, keine Plenarversammlungen, Unstimmigkeiten in den französischen und

schwedischen Delegationen, die politischen Interessen der europäischen Mächte, das Ergebnis der Friedensverhandlungen usw. G. Dethlefs bietet dann die Geschichte des Friedenssaals in Münster, H. Queckenstedt desjenigen in Osnabrück. Alle baulichen Veränderungen von Beginn an werden mitgeteilt. Der Saal in Osnabrück erlitt das Schicksal, 1846 willkürlich mit 12 Kaiserporträts geschmückt, 1890 im Stil des Historismus renoviert, 1934 unter nationalsozialistischem Vorzeichen „gesäubert“, 1944 (wie der in Münster) zerstört und 1948 wieder aufgebaut zu werden. Das Inventar war ausgelagert und blieb daher erhalten.

Der Hauptteil des Bandes bietet die „Bildnisgalerien und Porträtwerke“ der Gesandten. Die Überschrift „Die Friedensstifter der christlichen Welt“ hätte besser als Zitat gekennzeichnet werden sollen, denn die Herstellung des Friedens hat bei den Verhandlungen eine seltsam kleine Rolle gespielt; A. van Hulles Sammlung der Stiche der Porträts 1597 trägt den Titel „Pacificatores orbis christianae“ (127, 311). Alle Porträts, Ölgemälde und späteren Stiche werden farbig abgedruckt, so daß ein Vergleich der verschiedenen Wiedergaben leicht gemacht ist. Durch die Darstellung in allen Details erhält das Werk den Charakter eines Nachschlagewerkes; ein Thema ist erschöpfend und – wie der Rezensent meint – abschließend abgehandelt; das kann nicht von vielen Monographien zum Westfälischen Frieden gesagt werden: Die Entstehung der Gemälde in Münster und Osnabrück während der Verhandlungen, die Kupferstichfolgen, deren Abhängigkeit voneinander, die Idee der Galerie und des Gruppenbildes der Spanier und Niederländer und anderes mehr werden abgehandelt. Die Bilder werden dann einzeln aufgeführt und mit einer Kurzbiographie des Dargestellten versehen, die die nötigen Informationen gibt. (Johann Ludwig von Nassau-Hadamar war allerdings Sohn Johanns VI., der 1606 verstarb, S. 194). Vervollständigt wird der Prachtband durch eine heraldische Analyse der Wappen auf den Bildern.

Wilhelm Heinrich Neuser

Gerhard Köhn, Der Dreißigjährige Krieg in Stadt und Land – zum Beispiel in Soest/Westfalen und in der Soester Börde. Mit vielen Bildern und Dokumenten. Begleitbuch zur gleichnamigen Ausstellung des Stadtarchivs (usw.), Verlag M. Köhn, Soest 1998, 159 S.

Nachdem der Verfasser diese geschichtliche Periode in „Soest. Geschichte der Stadt“ Band 3, ausführlich dargestellt hat, bietet sich hier die Gelegenheit zu einer populären Darstellung; der Text wird in Vortragsform geboten. Auch sonst wird auf heimatgeschichtliche Fakten besonderer Wert gelegt. Der achtmalige militärische Besitzwechsel Soests und die zahlreichen Schatzungen in den Dörfern der Börde werden detailliert geschildert. In chronologischer Reihenfolge, beginnend mit den Klever Erbstreitigkeiten seit 1609, werden die Leiden der Bevölkerung unter den Kriegszügen lebendig dargestellt. Auch auf die Erzählung Grimmelshausens vom Jäger von Soest wird ausführlich eingegangen. Hilfreich für die hei-

matkundliche Forschung ist, daß die abgebildeten Dokumente, an denen Soest reicher ist als andere Städte, im Anhang ins Hochdeutsche übertragen sind.

Durch die vielen abgebildeten Dokumente und zeitgenössischen Bilder ist ein schmucker Band entstanden.

Wilhelm Heinrich Neuser

Andreas Neuwöhner, Im Zeichen des Mars. Quellen zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges und des Westfälischen Friedens in den Stiften Paderborn und Corvey (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 35). Mit einem Beitrag von Manfred Wolf, Bonifatius Verlag, Paderborn 1998, 500 S.

Eine Quellensammlung wie diese, herausgebracht anlässlich des 350jährigen Jubiläums des Friedens von Münster und Osnabrück, müßte das Ziel aller territorialgeschichtlichen Forschung sein. Der Autor legt eine vorbildliche Textsammlung vor, gut lesbar, alle lateinischen Texte und Begriffe übersetzt, alle Namen sorgfältig erläutert („die neue Citadelle zu Sparenberg“ ist die Sparenburg in Bielefeld; S. 138, 498). Nur Quellensammlungen dieser Art ermöglichen eine weitere Erforschung des Dreißigjährigen Krieges.

Jedem Abschnitt vorangesetzt ist eine kurze, allgemeine Einleitung, die die Texte aufschließt. Die Literaturhinweise geben Auskunft, ob die Texte bereits abgedruckt sind oder nicht. Es erscheinen viele Erstabdrucke, in sorgfältiger Kleinarbeit gesammelt. Die Vielfalt – Tagebücher, Protokolle, Briefe, Chroniken, Verträge – ergeben ein vielseitiges Bild des Krieges.

Die Sammlung ist gut gegliedert: 1. Die militärischen Auseinandersetzungen. Paderborn und Corvey erlitten mehrere Phasen des Krieges: Der Einfall Christian von Braunschweigs 1621/22, die Besetzung durch Hessen 1631–1636 nach dem Sieg Gustav Adolfs von Schweden. Paderborn und Corvey werden nun dauerndes Kriegsgebiet, weil Schweden den Hessen diese geistlichen Gebiete, dazu Münster, Arnsberg und Fulda, als Kriegsbeute überträgt (41). Das Eindringen nach Münster wurde den Hessen immer wieder verwehrt, aber die genannten Gebiete und ihre Umgebung waren nun Kriegsgebiet, während andere Teile Westfalens im Wesentlichen nur Durchzugsgebiet waren. Hessen hat bekanntlich das Kriegsziel nicht erreicht. 2. Die Lasten des Krieges. Die Texte über Kontributionen, Einquartierungen, Verpflegung kranker Soldaten und Übergriffe geben ein lebendiges Bild vom Alltag des Krieges. 3. Auf dem Weg zum Frieden. Schutzbriefe, Neutralitätsverhandlungen mit Hessen und schließlich die Friedensbedingungen für Corvey und Paderborn werden dokumentiert. 4. Politik und Verfassung der Stifte. Die Stände, Steuern, Bestrafungen der „Verräter“ nach dem Abzug Christian von Braunschweigs und die Restitution der evangelischen Kirchen in Höxter werden geschildert. 5. Wirtschaftliche Entwicklung und 6. Gesellschaftliche und soziale Verhältnisse. Die Wirtschafts- und Sozialgeschichte darf in einer heutigen Darstellung nicht fehlen. 7. Kirche und Religion. Die konfessionellen Verhältnisse werden allerdings zu schön gezeichnet, wenn es etwa heißt: Erst nach der Unter-

werfung der Stadt Höxter durch Christoph von Galen „fand man zu einer friedlichen Koexistenz“ (423). Ein Widerspruch in sich selbst. Oder: Der ‚Gnadenzeiß‘ 1674, „der den Protestanten ihre Kirche zurückgab“ (320). Gemäß dem Normaljahr hätten sie *alle* Kirchen zurückbekommen müssen. Die Bestrafungen 1623/24 werden nochmals behandelt: Im Stift Paderborn werden Evangelische wirtschaftlich ruiniert (426) und aus dem Land verbannt. Unter „Religion“ wird nur die katholische „Reformation“ beschrieben. Eine erschütternde Liste der Hexenverfolgungen schließt den schönen Band ab.

Wilhelm Heinrich Neuser

Gurmar Teske, Bürger, Bauern, Söldner und Gesandte. Der Dreißigjährige Krieg und der Westfälische Frieden in Westfalen, Ardey Verlag, Münster 1998 (2. Aufl.), 200 S.

Das Werk stellt Westfalen in den Mittelpunkt und nimmt damit eine besondere Stellung unter den vielen Beiträgen zum 350jährigen Jubiläum des Friedensschlusses ein. Die Darstellung wird dem Untertitel voll gerecht. Sehr breit gespannt – die Vorgeschichte beginnt mit dem Jahr 1580 – werden der Dreißigjährige Krieg skizziert und in diesen Rahmen die westfälischen Kriegsereignisse eingetragen. Es ist ein anspruchsvolles Buch, denn eine Menge Daten und Fakten werden vorgebracht. Dies geschieht in klarer Sprache, aber auch komprimiert; das Buch ist daher nicht schnell zu lesen. Auf nur 200 Seiten – die reiche Bebilderung ist noch abzuziehen – wird eine überaus interessante Beschreibung des Krieges und des Friedensschlusses geboten.

„Die drei Vorboten des Großen Krieges“ sind erstens der mißlungene Versuch des Kölner Erzbischofs Gebhard von Truchseß, seine Diözese zu säkularisieren (1582–1584). Der Erzbischof fand im Herzogtum Westfalen und im Vest Recklinghausen Beistand; der Streit betraf Westfalen direkt. Zweitens zog der Spanisch-Niederländische Krieg seit 1589 die westfälische Grenzregion über viele Jahre hin in Mitleidenschaft. Der Einsatz spanischer und niederländischer Truppen im Kölner Krieg ließ diese tief nach Westfalen eindringen. (Westfalen ist in der Darstellung weniger die Provinz in den Grenzen von 1815 als der Großteil des niederrheinisch-westfälischen Reichskreises.) Drittens, der „Klevische Erbfolgekrieg“ nach 1609. Es ist zu fragen, ob von einem Krieg gesprochen werden sollte. Denn vor dem Kriegsbeginn 1618 gibt es nur militärische Besetzungsaktionen der beiden „Possidierenden“, Brandenburg und Pfalz-Neuburg. Diese gehen im Dreißigjährigen Krieg weiter, da das Klever Erbe immer noch nicht endgültig geteilt war. Ohne Frage bilden die genannten Auseinandersetzungen im Blick auf Westfalen die Vorgeschichte des europäischen Krieges.

Im Böhmisches-Pfälzischen Krieg (1618–1623) fällt Christian von Braunschweig in das Stift Paderborn ein und verheert das Land. Als er ins Westmünsterland zog, schlug ihn Tilly bei Stadtlohn 1623. Die militärischen Züge, Eroberungen der Städte, Requirierungen auf dem Lande usw. werden in den Einzelheiten beschrieben. Im Dänisch-Niedersächsischen Krieg (1625–1629) ist Westfalen

Durchzugsgebiet. Der Krieg lebt aus dem Lande. Teuerungen, Geldverschlechterungen und Maradeure prägen den Krieg, der zu des Kaisers Gunsten ausgeht. Ein Abschnitt über die Gegenreformation in Paderborn, Höxter, dem Siegerland, in Rietberg und im Münsterland und über das Hexenwesen schließt sich an; die katholische Kirche gewinnt viele verlorene Gebiete zurück. Im Schwedischen Krieg (1630–1635) besiegt Gustav Adolf von Schweden die kaiserlichen Truppen, bis sie nach der Schlacht bei Nördlingen 1634 Süddeutschland wieder verlieren. Westfalen betraf dieser Krieg besonders, weil der Schwedenkönig dem Landgraf von Hessen-Kassel die Stifte Paderborn und Münster und das Arnberger Gebiet als Kriegsbeute zuwies. Der Landgraf versuchte, diese Territorien zu besetzen, was ihm nur in Paderborn und auch dort nur zeitweise gelang; der Krieg wogte in ganz Westfalen hin und her und zerstörte das Land. Der Französisch-Schwedische Krieg (1635–1648) ist nur die Fortsetzung. Der Verfasser schildert mit großer Detailkenntnis die Ereignisse im ganzen Land. Handel, Agrarwirtschaft, Befestigungswesen usw. werden einbezogen. Er stellt aber auch heraus, daß es eine Hungersnot in Westfalen trotz der Kriegsgreuel nicht gegeben hat, daß die das Land aussaugenden Heere den Handel schützten und es auch ruhige Jahre für die Bevölkerung gab.

Im letzten Viertel des Buches werden die Friedensverhandlungen sehr lebendig geschildert. Der „Nachklang“ listet die Veränderungen in den westfälischen Städten und Territorien auf. Allerdings kann man des Großen Kurfürsten „aggressive Politik gegen Pfalz-Neuburg“ (181) auch anders beurteilen. Der Brandenburger sollte vom Kaiser und Pfalzgrafen dauernd übervorteilt werden und unterzeichnete daher die geschlossenen Verträge nicht; auch wurde das Normaljahr 1624 nicht angewandt (183), sondern im Cöllner Religionsvergleich 1672 alle kirchlichen Rechte der anderen Konfession aufgelistet.

Wilhelm Heinrich Neuser

Festgabe für Dieter Neitzert zum 65. Geburtstag. Hg. v. Peter Aufgebauer, Uwe Ohainski und Ernst Schubert. (= Göttinger Forschungen zur Landesgeschichte, 1), Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld 1998, 422 S., zahlr. Karten und Abb., kart.

Der mit der vorliegenden Festschrift geehrte Dieter Neitzert lehrt seit vielen Jahren am Institut für Landesgeschichte an der Göttinger Universität, er hat Generationen von Geschichtsstudenten geprägt. Daß Spätmittelalter und Frühe Neuzeit Neitzerts eigene Arbeitsgebiete sind, spiegelt sich in dieser Veröffentlichung wider. Die kirchengeschichtlich bedeutsameren Aufsätze seien kurz vorgestellt. Jürgen Udolph beschäftigt sich kritisch mit den fränkischen Ortsnamen Niedersachsen. Der Beitrag weist über den Raum, der heute Niedersachsen genannt wird, weit hinaus, er bezieht große Teile Westfalens mit ein. Für die meisten Ortsnamen, für die fränkische Herkunft oder fränkischer Einfluß behauptet wurde – etwa die schematisch gebildeten und regional ge-

häuften Namen auf -heim – weist Udolph anhand von Beispielen nach, daß die These falsch ist – einfach deshalb, weil die altsächsische und mittelniederdeutsche Sprachentwicklung zu wenig berücksichtigt wurde und weil diese Ortsnamen auch in Gebieten gebräuchlich sind, die nicht von den Franken kolonisiert wurden. Diese Beobachtungen dürfen auch kirchengeschichtliches Interesse beanspruchen; denn die Behauptung fränkischer Kirchengründung, die für solche Orte wiederholt in Anspruch genommen wurde, muß ebenfalls überprüft werden, wenn sich Udolphs These in der weiteren Diskussion der Sprachhistoriker als richtig erweist. – Ernst Schubert greift das Thema des betrügerischen Bettlers auf, der Krankheit, Pilgerschaft, Gefangenschaft oder auch Glaubenswechsel vortäuschte, um milde Gaben zu erhalten. Er zeigt eindrucklich, daß die obrigkeitlichen Kataloge des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit, die solche Betrügereien von Bettlern zusammenstellten, nicht einfach Fortschreibung von Lasterkatalogen ohne Realitätsbezug waren, sondern sich an der erfahrenen Realität orientierten. Betrügerische Bettler hatten für ihren Betrugsversuch überhaupt nur dann eine Chance, wenn ihre Bedrängnis glaubhaft war; nur wenn die Notlage im Erfahrungshorizont der potentiellen Geber lag, waren diese auch bereit, ihnen ein Almosen zu geben. – Ulrich Scheuermann beschäftigt sich mit dem Zehnt in Elliehausen bei Göttingen. Auch dieser Zehnt hatte zu der Zeit, als er literarisch greifbar wurde, seine kirchliche Zweckbindung verloren und war nicht mehr in kirchlicher Hand. Zur Handelsware geworden ging er von einer Adelsfamilie in bäuerlichen Besitz über; zahlreichen Anfeindungen durch die dörflichen Nachbarn zum Trotz behielt ihn die Familie, die ihn erwerben konnte, bis zur Ablösung 1844 in ihrem Besitz. Gerhard Streich schildert anhand des Zisterzienserklosters Walkenried die Versuche niedersächsischer Zisterzen, sich aus der Landsässigkeit zu lösen und die Reichstandschaft zu erwerben. Ausgehend von der Beobachtung, daß Walkenried in der Stauferzeit besonders enge Verbindungen zum Kaiserhaus pflegte, zeigt er, daß hier ein Ansatzpunkt für den Erwerb der (eingeschränkten) Reichstandschaft im 15. Jahrhundert gegeben war, die dann im 16. Jahrhundert von Kaiser Karl V. aus konfessionspolitischen Gründen mit mehreren Urkunden bestätigt und aktualisiert wurde. Dieser Anspruch konnte aber längerfristig gegen die Schirmvogtei der Honsteiner Grafen nicht durchgesetzt werden. Als jedoch die Honsteiner ausgestorben und das Stift im Westfälischen Frieden zugunsten des Welfenhauses säkularisiert worden war, akzentuierten die welfischen Propagandisten die Reichstandschaft von Kloster und Stift, um die Bedeutung Walkenrieds und die damit möglichen welfischen Ansprüche im obersächsischen Reichskreis zu betonen. Abschließend lenkt Streich noch einmal zur Frage nach dem staufischen Interesse an diesem Kloster zurück: Dies Interesse ist ungewöhnlich, da die Staufer doch sonst große Teile des norddeutschen Reichsguts an die Welfen (Heinrich den Löwen) abtraten. Aufgrund der Bedeutung des Klosters für den Landesausbau im Harzer Bergbaugebiet vermutet er, daß – neben der üblichen Sorge für das Seelenheil – hier „eine ‚Anlagebeteiligung‘ am zukunftsorientierten ‚Unternehmen Kloster‘“ getätigt wurde, die allerdings später von den Kaisern doch nicht realisiert

werden konnte. – Der nächste Beitrag mit kirchengeschichtlicher Thematik stammt von Hartmut Boockmann, der ja in seinen Vorträgen Ergebnisse historischer Forschung sprachlich brilliant darstellen konnte. Boockmanns Beitrag ist ein Gemeindevortrag, dessen Thema „Kirche und Stadt in Göttingen zur Zeit der Ausmalung von St. Albani“ lautete. Er beschreibt darin eine Fronleichnamsprozession in Göttingen zu Ende des 15. Jahrhunderts. In dieser Form bietet er einen Überblick über die kirchliche Organisation Göttingens kurz vor der Reformation und verbindet ihn mit Reflexionen zur spätmittelalterlichen Frömmigkeit. – Von den weiteren Aufsätzen seien noch zwei genannt: Peter Hoheisel beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Landesherrn, Rat und Gilden, um den überraschend schnellen Sieg der Reformation in Göttingen zu erklären; Uwe Ohainski ediert eine Vereinbarung aus dem Jahre 1574 zwischen Herzog Julius als Landesherrn und den Äbten der wolffenbüttelschen Klöster über die wöchentliche Verpflegung und den Speiseplan für das Klostersgesinde. Diese Vereinbarung war getroffen worden, um zu verhindern, daß die Klöster von den Knechten, Mägden und Arbeitern durch Hinweis auf höhere Bezahlung und besseres Essen in anderen Klöstern gegeneinander ausgespielt wurden. Detailliert wurde in ihr festgelegt, was dem Gesinde jeden Tag gereicht werden mußte. Der Text bietet also eine Übersicht über die Speisen, die Versorgung mit Getränken, Fetten – kurz die gesamten Ernährungsgewohnheiten. Damit beschreibt dieser Text nicht nur einen Ausschnitt aus der Klosterwirtschaft, sondern gibt einen Einblick in das Alltagsleben dieser Klöster nach Einführung der Reformation. Lebensgewohnheiten der arbeitenden Bevölkerung des späten 16. Jahrhunderts, die in dieser Detailfülle sonst kaum überliefert sind, werden hier beschrieben. – Festschriften bieten meistens ein buntes Kaleidoskop unterschiedlicher Themen. Das gilt auch für die vorliegende Veröffentlichung; einige der hier abgedruckten Aufsätze reichen aber aufgrund ihrer Fragestellung oder des von ihnen aufbereiteten Quellenmaterials über den engeren niedersächsischen Raum hinaus, dem Dieter Neitzert seine Forschungsarbeit widmete. Es lohnt sich deshalb, dieses Buch zur Hand zu nehmen.

Hans Otte

Gerd Dethlefs (Hg.), Der Frieden von Münster/De Vrede van Munster 1648. Der Vertragstext nach einem zeitgenössischen Druck und die Beschreibungen der Ratifikationsfeiern/De verdragtekst naar een contemporaine druk en de beschrijvingen van de ratificatievieringen. Mit Beiträgen von Johannes Arndt und Ralf Klötzer, Verlag Regensburg Münster/Uitgeverij De Stiel Nijmegen 1998, 224 S., 31 Abb. (sw), geb.

Das vorliegende Buch ist eine Jubiläumsgabe der „Deutsch-Niederländischen Gesellschaft e.V. zu Münster“. Behandelt wird dementsprechend auch nur ein Teil des Friedens, nämlich jener Vertrag zwischen König Philipp IV. von Spanien und der Republik der Vereinigten Niederlande, der am 30. Januar 1648 in

Münster unterzeichnet und dort am 15. Mai 1648 im Rathaus feierlich beschworen worden ist (sogenannter „Spanisch-Niederländischer Frieden“). Das Buch bietet die in diesem Zusammenhang wichtigsten Texte (Wortlaut des Vertrages, mehrere Beschreibungen der Ratifikationszeremonie und der anschließenden Friedensfeiern). Darüber hinaus wird die Bildüberlieferung vorgestellt. Im Mittelpunkt steht dabei natürlich das berühmte Bild Gerard Ter Borchs „Die Beschwörung des Friedens von Münster am 15. Mai 1648“ (heute: National Gallery, London). Ausdrücklich erhebt der Band dann auch den Anspruch, „das Buch zum Bild“ zu sein (S. 11). Hier wird deutlich auf die Besucher der 26. Europaratsausstellung „1648. Krieg und Frieden in Europa“ (Münster/Osnabrück) abgezielt.

Der Edition vorangestellt sind drei recht unterschiedliche Aufsätze, die jeweils zweisprachig (linke Seite deutsch, rechte Seite niederländisch) geboten werden: Zunächst führt Johannes Arndt kundig und komprimiert in die historischen Zusammenhänge ein („Der Frieden von Münster zwischen dem König von Spanien und der Republik der Vereinigten Niederlande 1648“, S. 12-43). Dabei greift er auch auf die Ergebnisse seiner in diesem Jahr erschienenen Habilitationsschrift zurück (S. 41 Anm. 30). Man muß sich allerdings erst daran gewöhnen, daß die deutschen Anmerkungen bisweilen unter dem niederländischen Text erscheinen und die in den laufenden Text eingestreuten Abbildungen fast alle zu einem späteren Aufsatz gehören. Danach versucht Ralf Klötzer („Einzug des Malers Gerard Ter Borch in Münster?“, S. 44-49) wahrscheinlich zu machen, daß sich der Maler Ter Borch nicht erst auf seinem „Beschwörungsbild“ von 1648, sondern auch schon auf einem älteren, heute im Stadtmuseum Münster aufbewahrten Gemälde („Der Einzug des Adriaen Pauw in Münster“, um 1646) selbst dargestellt habe. Der Gedanke ist zwar ansprechend, bleibt aber hypothetisch. Zuletzt untersucht Gerd Dethlefs dann noch die „Bilder zum Frieden von Münster“ (S. 50-70) und liefert dabei nunmehr auch die Informationen zu den früheren Abbildungen (s. oben Aufsatz Arndt) nach.

Der Vertragstext erscheint als Faksimile (S. 71-143). Reproduziert wird ein dreisprachiger (Raub-)Druck des Jahres 1648 (lateinisch-deutscher Paralleltext, niederländische Fassung). Drucker und Verleger sind unbekannt. Diese – für eine Edition zumindest ungewöhnliche – Ausgangslage wird aber nicht als problematisch empfunden: „Daß der Text nicht autorisiert und nicht offiziell ist, ist hier indes zweitrangig; jedenfalls haben die Leser in den Jahren nach 1648 diese Texte benutzt!“ (S. 70).

Auf den Vertragstext selbst folgen dann mehrere Stücke aus einer Schrift des niederländischen Publizisten Johannes Cools („Tractatus pacis“), die noch im Sommer 1648 bei dem damals einzigen münsterischen Drucker Bernhard Raesfeld gesetzt worden ist („Der Separatartikel. Die Ratifikation und Beschwörung des Friedens und die anschließenden Feiern“, S. 145-207). Dem lateinischen Originaltext (auch er wird als Faksimile geboten) ist zwar eine deutsche Übersetzung von Ralf Klötzer beigegeben. Diese hätte aber wohl doch stärker untergliedert (Einfügung von Zwischenüberschriften) und zumindest

ab und an auch knapp kommentiert werden müssen. So vermißt man z.B. Erklärungen zu den zahlreich begegnenden Rekursen auf die antike Mythologie.

Den Abschluß der Quelledition bilden dann drei deutlich kürzere Texte: die Beschreibung der Ratifikationszeremonie nach dem Diarium Wartenberg 1648 (S. 209-212; Wiederabdruck nach: Helmut Lahrkamp [Hg.], Stadtmünsterische Akten und Vermischtes [Acta Pacis Westphalicae, Serie III D Bd. 1], Münster 1964, S. 223-227 – ein eindruckliches Zeugnis!), die Beschreibung derselben Zeremonie nach Lieuwe von Aitzema 1650 (S. 213-217; Facsimile) und der offizielle Bericht der spanischen Gesandtschaft 1648 (S. 219-223; Facsimile [!] nach: Colección de documentos inéditos para la historia de Espana, Bd. 84, Madrid 1885, S. 210-213). Zumindest der recht komplexe spanische Text hätte aber wohl doch auch einer Übersetzung bedurft! So wird er für viele Leser unverständlich bleiben.

Resümee: Der Band bietet viele Informationen zum „Spanisch-Niederländischen Frieden“ von 1648. Er ist insofern tatsächlich ein hilfreiches Buch zu Ter Borchs „Beschwörungsbild“, das nicht nur zu seiner Zeit die Vorstellungen bestimmter hat, sondern rasch zum „Prototyp[en] des Friedenskongreßbildes schlechthin“ (S. 62) aufgestiegen ist. In vielen Einzelheiten hätte man sich allerdings eine leserfreundlichere Gestaltung gewünscht. Problematisch erscheinen so vor allem die Darbietung der Texte in einer für viele Menschen heute kaum noch lesbaren Type, die unzureichende Kommentierung (auch der übersetzten Texte) sowie das Fehlen eines Orts- und Personenregisters.

Christian Peters

Ulrich Hinz, Die Brüder vom Gemeinsamen Leben im Jahrhundert der Reformation. Das Münstersche Kolloquium (Spätmittelalter und Reformation N. R. 9), Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1997, XII und 357 S., geb.

Das vorliegende Buch basiert auf einer Berliner Dissertation von 1996 (FU Berlin, Friedrich-Meinecke-Institut, Fachbereich Geschichtswissenschaften). Es untersucht die Geschichte der im sogenannten „Münsterschen Kolloquium“ zusammengeschlossenen norddeutschen Häuser der Brüder vom Gemeinsamen Leben während des 16. Jahrhunderts. Dabei wird nicht nur das besondere Verhältnis zur Reformation herausgearbeitet, sondern auch nach den Ursachen für den Nieder- bzw. Untergang der Brüdergemeinschaften im Zeitalter der (beginnenden) Konfessionalisierung gefragt.

Das Buch umfaßt 5 Kapitel: Zunächst werden ein Forschungsbericht geboten und die Ziele der Untersuchung umrissen („Einleitung“, S. 1-24). Der Verfasser wendet sich gegen eine Reihe älterer, deutlich konfessionell geprägter Interpretationsmuster. Diese reklamierten die Brüder entweder als „Reformatoren vor der Reformation“ oder begriffen sie – genau umgekehrt – als ein Beispiel für die spätmittelalterliche Reformbewegung innerhalb der römisch-katholischen Kirche (und stellten vor diesem Hintergrund dann natürlich jede

Verbindung zur Reformation in Abrede). Demgegenüber wird hier ganz bewußt eine „vermittelnde Wertung“ des Verhältnisses der *Devotio moderna* zur Reformation angestrebt (S. 15).

Kapitel II untersucht „Die Erschütterung des gemeinsamen Lebens in der frühen Reformation“ (S. 25-80). Es beleuchtet die Geschichte des seit 1431 bestehenden Kolloquiums, dem Ende des 15. Jahrhunderts immerhin 9 Fraterhäuser (Münster, Köln, Herford, Wesel, Hildesheim, Kassel, Rostock, Marburg und Magdeburg) angehörten. In komprimierten Skizzen zu den Häusern in Hildesheim, Münster, Wesel, Köln, Rostock und Herford wird sodann die je eigentümliche „Begegnung mit der Reformation“ beschrieben. Beiläufig: Bei der Darstellung der diese „Begegnungen“ gleichsam umrahmenden Stadtreformationen unterlaufen bisweilen (Ab-)Wertungen, wie man sie so heute eigentlich nur noch aus der älteren katholischen Literatur kennt (die Reformation als „Unruhe“, „Rechtsbruch“, „Spaltung“). Den Abschluß bildet ein Bericht über den „Untergang der sächsischen und hessischen Häuser“, also der Häuser in Magdeburg, Merseburg, Marburg und Kassel.

Kapitel III behandelt „Das Verhältnis der Brüder vom Gemeinsamen Leben zur Reformation“ (S. 81-144). Zunächst wird Luthers „Wertung des gemeinsamen Lebens“ vorgestellt („Sermon von der Taufe“, 1519; „De votis monasticis“, 1521). Anschließend wird untersucht, wie die norddeutschen Brüder auf Luthers Infragestellung ihrer Lebensform reagiert haben. Dies geschieht anhand von zwei recht unterschiedlichen Texten, nämlich Johannes Holtmanns „Van waren geistliken leuene eyn korte onderwijnsinge“ (1539/1540?) und Gerhard Wilskamps „Grundt des Fraterleuendes“ (1532) (vgl. dazu auch die Anhänge 1 und 2). Während die Ausführungen zu den Fraterschriften – trotz mancher Redundanzen – weithin einleuchten, bleibt die Darstellung der Positionen Luthers (und anderer Reformatoren) holzschnittartig. Der Verfasser schreibt im wesentlichen die Literatur aus (Bernhard Lohse, Heinz-Meinolf Stamm). Eigene Quellenstudien sind wohl weithin unterblieben (vgl. dazu auch das Quellenverzeichnis. Es fehlen: WA Briefe, das Corpus Reformatorium, der Melanchthon-Briefwechsel u.v.a.).

In Kapitel IV geht es dann um „Die Existenz unter den Bedingungen der Glaubensspaltung“ (S. 145-281). Hier treten deutlich die Stärken des Buches hervor. Untersucht werden: „1. Die Maßnahmen der neugläubigen Magistrate gegen die Fraterhäuser“, „2. Der Personalbestand“, „3. Der Besitzstand“, „4. Bemühungen um die Reorganisation der Fraterbewegung durch das münsterische Brüderhaus Zum Springborn“ und „5. Die Stellung in der beginnenden katholischen Konfessionalisierung“. In einer immensen Fleißarbeit werden dabei Haus für Haus die weitverstreuten und oft nur schwer zu erhebenden Fakten zusammengetragen (vgl. dazu auch das Quellen- und Literaturverzeichnis S. 305-340!). Dabei überrascht besonders, in welch rigider Weise schon bald auch die Beschlüsse des Trienter Konzils gegen die Brüder instrumentalisiert werden konnten (und dann auch tatsächlich wurden: die Fraterhäuser als „Brückenköpfe“ der Jesuiten!). Leider unternimmt der Verfasser keine Nachforschungen darüber, wo die im Laufe der Jahrzehnte aus den verschie-

denen Häusern ausgetretenen Fratres anschließend verblieben sind. Nicht wenige von ihnen dürften nämlich evangelische Pfarrer geworden sein. Dies gilt z.B. für den früheren Hildesheimer Rektor Henning Balhorn (ca. 1552–1615; erwähnt S. 188f, S. 195, S. 224, S. 225 Anm. 172 und S. 241; Rektoratsdauer: 1573–1581). Er wurde unmittelbar nach seinem Austritt aus dem Hildesheimer Haus (1581) lutherischer Pfarrer in Soest (Bauks Nr. 209; zunächst: 2. Pfarrer an St. Petri, seit 1597: Pfarrer an St. Walburgis) und verteidigte in diesem Amt energisch die Konkordienformel. Ein Abgleich mit den evangelischen Pfarrerbüchern wäre hier sicherlich aufschlußreich gewesen.

In Kapitel V wird dann eine knappe „Zusammenfassung“ geboten (S. 282–287). Das Resümee des Verfassers lautet: „In derselben Weise, in der ihre Lebensform im späten Mittelalter zwischen dem Mönch- und dem Laintum eine eigene dritte Position eingenommen hatte, standen die Fraterherren im Zeitalter der Glaubensspaltung zwischen den sich etablierenden Konfessionskirchen. Während in den lutherischen Städten ihre Existenz aufgrund ihrer klosterähnlichen Lebensweise und der Abgrenzung von der Gemeinde auf Dauer unterdrückt [!] wurde, widersprach[en] das brüderliche Selbstverständnis und ihre Rechtsfigur in der nachtridentinischen Kirche den Grundprinzipien der Katholischen Reform und Gegenreformation“ (S. 286f).

Als Anhänge folgen dann noch zwei kleine Editionen: Ein „Textbeispiel zur Taufe“ nach Johannes Holtmanns „Van waren geistliken leuene eyn korte onderwijsinge“ (S. 289–295) und Marginalien zu einer bislang unbekanntem Handschrift von Gerhard Wilskamps „Grundt des Fraterleuendes tho Heruorde“ aus der Bibliothek der Benediktinerabtei Gerleve (S. 296–301).

Fazit: Eine material- und kenntnisreiche Untersuchung zur bislang kaum übergreifend erforschten Geschichte der norddeutschen Fraterhäuser. Auch wenn man dem Verfasser sicher nicht in allem folgen kann, so ist ihm hier doch zweifellos ein auch regionalgeschichtlich beachtlicher Wurf gelungen. Dazu kommt die insgesamt sorgfältige und leserfreundliche Gestaltung (Orts-, Personen- und Sachregister) des mit DM 140,- allerdings deutlich zu teuren Buches.

Christian Peters

Thomas Schöne, Das Soester Stadtrecht vom 12. bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts. Zugleich ein Beitrag zur Entwicklung deutscher Stadtrechte im hohen und späten Mittelalter (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte, Bd. 34), Bonifatius Verlag, Paderborn 1998, LXII und 264 S., geb.

Die vorliegende Untersuchung ist die überarbeitete und ergänzte Fassung einer im Jahre 1996 von der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn angenommenen Dissertation. Sie bewegt sich im Grenzbereich zwischen der historischen und der juristi-

schen Wissenschaft und stellt nicht nur inhaltlich, sondern auch formal eine beachtliche Durchdringungsleistung dar.

Das Recht der westfälischen Hansestadt Soest, einer wohlhabenden Großstadt des Hoch- und Spätmittelalters, ist schon häufig Gegenstand rechtsgeschichtlicher Untersuchungen gewesen. Dabei hat man sich im wesentlichen auf zwei Problemkreise konzentriert, die Frage nach der Herkunft des Soester Stadtrechtes (Bestand eine Abhängigkeit von Köln?) und die Frage nach dem Umfang der Soester Stadtrechtsfamilie (zumeist unter besonderer Berücksichtigung der Rechtstochterschaft Lübecks). Demgegenüber werden hier deutlich neue Wege beschritten: Das Buch beleuchtet die Entwicklung des *gesamten* Soester Rechtes während eines Zeitraums von etwa 350 Jahren (1100–1450: Herrschaft Kurkölns über Soest) und berücksichtigt dabei auch die zahlreichen und oft sehr diffizilen Fortschreibungen.

Zunächst werden die der Untersuchung zugrunde gelegten Hauptquellen vorgestellt, die „Alte Kuhhaut“, die „Neue Kuhhaut“ und das „Alte Stadtbuch“. Erstmals wird dabei auch das „Soester Nequam-Buch“, das reich illustrierte Soester Acht- und Schwurbuch, in seinem gesamten Umfang in eine rechtsgeschichtliche Untersuchung eingebettet. Der Hauptteil der Arbeit widmet sich dann der Soester Gerichtsverfassung. Diese war einerseits durch die prinzipielle Unterteilung zwischen einem geistlichen Gericht (Propstgericht) und mehreren weltlichen Gerichten (Vogt-, Schultheißen-, Bur- und Notgericht) geprägt. Andererseits gab es aber auch eine Fülle von Konkurrenzsituationen zwischen der Gerichtshoheit der Stadt und der ihres Landesherrn, des Kölner Erzbischofs. Aus kirchenhistorischer Sicht besonders interessant sind die Ausführungen in Kapitel 6 („Das Öffentliche Recht“, hier B: „Das Verwaltungrecht“). Man erhält dort nämlich gute Einblick in die „Öffentliche Wohlfahrt“ (Gesundheitspflege, Armen- und Pilgerfürsorge) sowie die „Luxusgesetzgebung“ (Hochzeits- und Luxusordnungen, Glücksspielverbote etc.). „Abschließend läßt sich feststellen, daß das Soester Stadtrecht in seinen drei geschriebenen Hauptquellen, in dem in Rechtsweisungen und (Verfassungs-) Urkunden niedergelegten sowie in seinem ungeschriebenen, aber gewohnheitsrechtlich anerkannten Recht nahezu alle Lebensbereiche einer mittelalterlichen Stadt regelte. Sowohl die Gerichtsverfassung, an der das Fortschreiten der städtischen Autonomie gegenüber dem kölnischen Stadtherm deutlich zu erkennen ist, als auch das materielle und prozessuale Recht waren auf die Bedürfnisse eines nach Funktionalität, Rationalität und Unabhängigkeit strebenden prosperierenden städtischen Gemeinwesens zugeschnitten. Das Soester Stadtrecht vom 12. bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts kann daher zu Recht in seiner Zeit die Etikettierung ‚fortschrittlich‘ für sich beanspruchen. Es war ein von den Zeitgenossen beachtetes Recht und ist auch heute noch ein beachtenswerter Teil der deutschen Rechtsgeschichte“ (S. 264).

Resümee: Eine fleißige und kenntnisreiche Arbeit, deren Ergebnisse wohl auch auf Dauer Bestand haben werden. Dankbar ist man darüber hinaus für das umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis. Zu monieren bleiben le-

diglich die allzu winzige Type und der oft deutlich überladene Apparat. Weniger wäre hier ganz sicher mehr gewesen.

Christian Peters

Wilhelm Heinrich Neuser (Hg.), Die Protokolle der lutherisch-reformierten Gesamtsynode der Grafschaft Mark und ihrer Nebenquartiere 1817–1834 mit erläuternden Dokumenten. Teil 1. 1817. I: Gesamtsynode und Reformationsfeier in Hagen 1817 und ihre Geschichte. II: Unionsaufruf des Königs und Reformationsfeiern in den Gemeinden. (= Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte, 5 = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, XLIV.), Aschendorff, Münster 1997, XXXIV, 636 S.

Ein voluminöser Band mit hohem Informationswert. So muß gleich eingangs gesagt werden. Der Herausgeber und seine Mitarbeiter stellen zu Beginn der preußischen Landeskirche (1817), die in der Evangelischen Kirche der Union unter veränderten politischen Verhältnissen und mehrfach variierten Strukturen fortbesteht, deren überaus wichtige Vorgeschichte vor. Es geht ihnen nicht um mehr oder weniger eingefärbte Darstellung, sondern um Dokumentation in einer Fülle von Protokollen, Stellungnahmen und Gutachten aus der Grafschaft Mark, den kirchenregierenden Instanzen in Westfalen und dem zuständigen Ministerium in Berlin sowie den Orden und sonstigen Weisungen des summus episcopus seiner Kirche, Friedrich Wilhelm III., König von Preußen.

Der häufig gebrauchte Begriff einer Fundgrube trifft hier in vieler Hinsicht zu. Der Leser findet im weitesten Sinn des Wortes Beiträge zur Kirchengeschichte in Gestalt der Theologie-, Kultur- und Frömmigkeitsgeschichte sowie der Kirchenpolitik im preußischen Staat. Das Wechselspiel der Kräfte, vornehmlich bezogen auf die Leitung der Kirche in mehreren Ebenen, wird in seinen zahlreichen Facetten transparent. Was später in der größten Unionskirche des Protestantismus angedacht, angeordnet und verwirklicht wurde in der allmählichen Trennung der Kirche vom Staat aus Gründen ihres Auftrags, wird in den Jahren vor und um 1817 in den Gemeinden, Klassen (Superintendenturen) und zunächst getrennten, dann vereinigten Kreissynoden der Reformierten und Lutheraner in der Grafschaft Mark vorgeprägt. Hier, zwischen Hagen und Arnsberg, Hamm und Altena, werden fast ausnahmslos alle Themen berührt, die später in der Verlaufsgeschichte der Union seit 1817 Gegenstand von Auseinandersetzungen und Lösungsversuchen geworden sind. Dazu gehören – zum Teil bis in die Gegenwart hinein – Kompetenz- und Rollenfindungen der Gemeinden in ihrer Leitung, der Kreissynoden, der Regierung in Arnsberg und des Konsistoriums in Münster, des Innenministeriums in Berlin und des Königs, dessen kirchliches Engagement auch persönlich häufig vorausgesetzt und angefragt wird und um dessen Zustimmung in Sachen Frömmigkeit und Kirchenstruktur, ja sogar in der Abendmahlspraxis im engeren Sinne, die Votanten auf verschiedenen Ebenen bemüht sind.

Das Wichtigste ist das in mühsamer Kleinarbeit aus Bielefeld, Münster und Merseburg zusammengeholte Quellenmaterial, dessen Kommentierung aus dem zeitgeschichtlichen und historischen Ambiente das Verständnis von interessanten Einzelheiten in vielen Fällen erst möglich macht. Das im Detail angebotene Inhaltsverzeichnis (I-XXIV) ist ein hervorragender Einstieg in die Masse der abgedruckten Einzelstücke und ermöglicht sofort eine Übersicht der handelnden Personen und verhandelten Sachen.

Das Ganze ist aufgeteilt in 2 Abteilungen: I. „Gesamtsynode und Reformationstagsfeier in Hagen 1817 und ihre Vorgeschichte“, die Neuser bis ins Jahr 1808 zurückverfolgt; II. „Unionsaufruf des Königs und Reformationstagsfeiern in den Gemeinden“, die die relativ schnelle und großenteils unkomplizierte Zustimmung des Kirchenvolkes zu der Initiative des Königs zeigen.

Friedrich Wilhelm III. nahm die eindeutig positive Stimmungslage in Frömmigkeit und Theologie der Gemeinden auf und konnte damit rechnen, daß sein Unionsaufruf vom 27.9.1817 (482 f.) einer Erwartungshaltung der kirchlichen Leitungsgremien, der Pfarrerschaft und der Gemeinden entsprach. Spätere zum Teil gewaltsame Praktiken zur Einzeldurchführung der Union können diesen eindeutigen Sachverhalt nicht verdunkeln. Auch die vereinzelte theologische Opposition (Claus Harms; Johann Gottfried Scheibel) konnte nicht hindern, daß die Frage eines Pfarrers aus der Grafschaft mit weitestgehender Einmütigkeit und Eindeutigkeit zu beantworten war: „Sind die beyden protestantischen Confessionen reif für gemeinschaftliche Kirchenordnungen, für Synodalverbindungen, für einen gemeinschaftlichen Cultus in seiner ganzen Ausdehnung, und sollte wohl der König auf eine solche Vereinigung bedacht seyn?“ (177 f.)

Neuser unterteilt die vielen Einzelstücke in Dokumente, Berichte, Protokolle, diverse Stellungnahmen – vornehmlich aus der Pfarrerschaft – und Ordnungsentwürfe. Die Beilagen und Anlagen stammen aus den Jahren 1808 bis 1818 und sind so samt und sonders zuverlässige Zeugnisse für das Zustandekommen der Union, die ihren Anfangs- und ersten Höhepunkt in einer märkischen Gesamtsynode und in der dritten Säkularfeier der Reformation hatte. Die Kabinettsordnen des Königs wirken – von einigen hervorragenden Verlautbarungen abgesehen – fast wie Einsprengsel in eine förmliche Flut von Einzeläußerungen vieler Prediger, die aufgefordert und unaufgefordert „über die Konfessionsvereinigung und die Abendmahlsfeier am Reformationstagsfest“ votierten (556). Dabei spielten auch als wichtig erkannte Einzelfragen eine herausragende Rolle, so etwa die Praktizierung des Brotbrechens während der Mahlfeier (570-613), wie in der reformierten Tradition seit langem verankert (siehe RE³ 1,67,52), aber jetzt mit der Tendenz gemeinschaftlichen Vorgehens. Letzteres wurde etwa dadurch signalisiert, daß berichtet wurde, zur Feier des Abendmahls seien Brot und Hostien zugleich auf den Altar gelegt worden, so daß jedem Kommunikanten in beiden Konfessionen eine völlig freie Wahl gelassen wurde (604).

Nur wenige editorische Wünsche bleiben bei der Lektüre dieser lehrreichen Quellensammlung offen. Vielleicht ließe sich das Personenregister in künftigen

Bänden anreichern, so daß nicht nur die Namen erscheinen, sondern auch die Funktionen und Wirkungsorte der vielen Genannten. Das ließe die ständige Wiederholung in den abgedruckten Einzelstücken entbehrlich werden.

Die Quellenpublikation ist bis 1834 berechnet, so daß noch etwa 10 Bände zu erwarten sind. Die zwei zeitlich nächstliegenden sind bereits im Druck.

Der herzliche Dank für das schon Vorgelegte verbindet sich mit dem Wunsch, daß das Editionsunternehmen zügig weitergeführt werden möge.

Joachim Rogge

Klaus Erich Pollmann (Hg.), Kirche in den fünfziger Jahren. Die Braunschweigische evangelisch-lutherische Landeskirche. Selbstverlag der Ev.-luth. Landeskirche in Braunschweig, Braunschweig 1997, 271 S.

1994 veröffentlichte die Kommission für Braunschweiger kirchliche Zeitgeschichte mit Klaus Erich Pollmann als Herausgeber das Buch „Der schwierige Weg in die Nachkriegszeit“, in dem die Entwicklung der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig in den Jahren 1945 bis 1950 nachgezeichnet wird. Drei Jahre später erscheint nun, wiederum in dieser bewährten Konstellation, der Studienband „Kirche in den fünfziger Jahren. Die Braunschweigische evangelisch-lutherische Landeskirche“, zugleich Dokumentation eines Kolloquiums, das im Juni 1996 in Braunschweig stattgefunden hat. Der Buchtitel enthält diesmal nur eine Zeitangabe – war der Weg der Kirche durch die fünfziger Jahre weniger schwierig? Auf jeden Fall waren es sehr schnell andere Bedingungen, denen sich die Kirche nach dem Ende der unmittelbaren Nachkriegszeit konfrontiert sah: „Das Gemeinsame der fünfziger Jahre“, so hält Klaus Erich Pollmann in seiner Einleitung fest, „dürfte daher vor allem in den hohen Wachstumsraten und der Veränderungsgeschwindigkeit liegen, worin sich zunächst einmal der Nachholbedarf und die Angleichung an andere Industriegesellschaften nach dem aufgestauten Entwicklungspotential während der NS-Zeit und dem 2. Weltkrieg ausdrückte.“ (S. 9f.)

Axel Schildts Einleitungsaufsatz „Die Modernisierung in der westdeutschen Wiederaufbau-Gesellschaft der 50er Jahre – und einige Anmerkungen zur Rolle der Kirche in der sich modernisierenden Gesellschaft“ skizziert nun das Panorama der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die, in welchem, natürlich schwer bestimmbar Ausmaß auch immer, den Weg der Kirche in Braunschweig (und in Deutschland) bestimmt haben. Hier werden nicht nur die Großdaten der Politikgeschichte und die langfristig dominierenden Trends der Wirtschafts- und Sozialgeschichte benannt, sondern das breite Spektrum der „Sozialkultur“ (Häuslichkeit und Wohnungsfragen, Konsum und Freizeit, Hausarbeit und Frauenerwerbstätigkeit, Sport und Vereinswesen, Rundfunk und Film usw.) wird entfaltet. Aus der Blickrichtung dieses integralen gesellschaftsgeschichtlichen Ansatzes ergeben sich dann an manchen Stellen erhellende Einsichten für eine Kirchengeschichte im engeren Sinne: „Die zeitgenös-

sischen dramatischen Klagen“, so Schildt, „über die *Säkularisierung* der modernen Gesellschaft passen nicht recht zur hohen Kirchlichkeit der 50er Jahre, die allen statistischen Kennziffern zufolge nahezu das Niveau der Zwischenkriegszeit erreichte. Etwa die Hälfte aller katholischen und ein Viertel aller evangelischen Gemeindeglieder besuchten 1950 und beinahe soviel auch 1960 den sonntäglichen Gottesdienst.“ (S. 25) Schildt erinnert an damals gängige kirchliche Denkfiguren, die heute fast skurril erscheinen: „Immer wieder wurde davor gewarnt, der praktische *Materialismus* amerikanischer Prägung, wie er in der Fixierung der Bevölkerung auf Konsum und Wohlergehen sich zeige, sei letztlich das trojanische Pferd des atheistischen *Bolschewismus*.“ (S. 32f.) Die kirchlichen Diskurse der ersten Nachkriegsjahre, so die These des Allgmeinhistorikers Axel Schildt, „waren zeitweise hegemonial“ – hier liegen Anknüpfungspunkte und – unerledigte(!) – Aufgaben für eine moderne kirchliche Zeitgeschichte.

Bei Klaus Erich Pollmanns anschließendem Aufsatz „Geteilte Kirche im geteilten Land“ rückt „Kirche“ an den Anfang der Überschrift und in den Mittelpunkt des Beitrags, aber auch hier wird zunächst einmal die nicht nur kirchliche „Ausgangslage“ geschildert, bevor vor allem die Propstei Blankenburg, Naht- und Schnittstelle zwischen Ost und West im Hin und Her von großer Staats- und Kirchenpolitik intensiv untersucht wird. Daß die braunschweigische Landeskirche nicht gerade zu den Kirchen gehörte, die an der Spitze des Protestzugs gegen Wiederbewaffnung und atomare Aufrüstung marschiert sind, verdeutlicht der Beitrag von Hans-Ulrich Ludewig: „Der Blick auf die braunschweigische Landeskirche in den fünfziger Jahren bleibt unergiebig, was die Wahrnehmung ihrer politischen Verantwortung gegenüber einer der umstrittensten politischen Entscheidungen der Nachkriegszeit betrifft. Weder von den Leitungsgremien noch von den Gemeinden wurden Fragen der Wiederbewaffnung intensiv diskutiert. Es waren nur wenige Personen, die sich zu Wort meldeten; Personen, die auch in anderen Bereichen des kirchlichen Lebens Außenseiter waren und auch weitgehend ohne Kontakte untereinander blieben.“ (S. 87f.) Über den Loccumer Vertrag von 1955 informiert ausgiebig der Aufsatz von Arno Schilberg. „Zustandekommen und Inhalt des Vertrages“, lautet sein Fazit, „verdeutlichen insoweit die ungewöhnliche Übereinstimmung und Eintracht von Staat und evangelischer Kirche in den fünfziger Jahren.“ (S. 106) Während gegenwärtig die kirchliche Presselandschaft von akuten Existenznöten geplagt ist, erinnert Ronald Udens Beitrag „Kirche und Presse. Die Pressepolitik Liljes“ – vornehmlich am Beispiel des Sonntagsblatts – an eine Blütezeit evangelischer Publizistik. „Das Sonntagsblatt“ war keine theologische Publikation, aber eine Wochenzeitschrift, die neben ihrem publizistischen Profil einem klar definierten theologischen Auftrag zu folgen hatte: dem Gespräch mit der Welt.“ (S. 127) Zwar setzte, so Uden, Liljes Gründung „einen neuen dauerhaften Impuls“, insgesamt aber „konnte die protestantische Publizistik die Chance nicht wahrnehmen, einen eigenen Standpunkt als konstruktives Gegenüber zur Kirche zu entwickeln.“ (S. 131) Das kirchliche Leitungsorgan Landessynode beleuchtet der Beitrag von Klaus

Jürgens. Die Überschrift „Restaurativer Aufbau und neue Entwicklungen“ benennt zugleich seine These. Es werden aber nicht nur die theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen analysiert, Gemeindeaufbau und Finanzentwicklung werden ebenfalls in den Blick genommen.

Hartmut Padels Skizze „Erziehung und Unterweisung aus Glauben“, der auch noch einmal speziell auf Blankenburg eingeht, gibt dem Religionsunterricht eine bessere Note als dem Konfirmandenunterricht: „In ihrer eigenen Unterweisung war die Kirche noch viel zu sehr den damals schon völlig veralteten und darum unbrauchbar gewordenen Formen verhaftet und hat darum den Blick dafür, daß etwas Neues gewagt werden müsse, noch nicht frei gehabt.“ (S. 184) Ein weiteres wichtiges Arbeitsfeld stellt Günter Scholz mit seinem Bericht über „Die Evangelische Studentengemeinde in Braunschweig im Spannungsfeld zwischen Kirche und Gesellschaft“ vor. Joachim Klieme betont in seinem instruktiven Aufsatz über die landeskirchliche Jugendarbeit, „daß der Jugendarbeit von seiten der landeskirchlichen Leistungsorgane ein restriktionsfreies Diskussions- und Experimentierfeld zur Verfügung stand.“ (S. 197) In der charakteristischen Ambivalenz von Kontinuität und Offenheit sieht er das wesentliche Merkmal der Jugendarbeit zwischen 1950 und 1965. Auch wenn geschlossene Formen der Jugendarbeit ab etwa 1957 immer weniger Akzeptanz fanden, kann insgesamt, so scheint mir, die evangelische Jugendarbeit der fünfziger Jahre unbedingt auf der „Habenseite“ kirchlicher Alltagsgeschichte verbucht werden; die hier einschlägig geprägten Jugendlichen dürften später als Erwachsene in großem Ausmaß in Presbyterien, Synoden oder auch diakonischen Einrichtungen und Ausschüssen Verantwortung übernommen haben. Schließlich und abschließend berichtet Martin Grubert kenntnisreich über „Neue Formen und Aufgaben in Innerer Mission und Evangelischem Hilfswerk“. Eingehend beschreibt er die mühsamen Prozesse juristischer, organisatorischer und finanzieller Neuordnung. Außerdem analysiert er Mythos und Realität der für jene Ära zentralen Diskussion um die Gemeindediakonie und zeigt die Entwicklungen in wichtigen Arbeitsbereichen auf. Diakonisch gesehen reichen die langen fünfziger Jahre über ein Jahrzehnt hinaus: „Erst Mitte der 60er Jahre setzte das ein, was ansatzweise ein Modernisierungsschub in der Diakonie genannt werden könnte ...“ (S. 235).

Auf die fünfziger Jahre, einst als Ära der Restauration verschrien, fällt in der historischen Forschung seit einigen Jahren ein immer milderer Licht. Vielleicht inzwischen ein zu mildes Licht? Künftige Generationen von Historikern werden noch manches von dem zurechtrücken, was wir in Zeitgeschichte und kirchlicher Zeitgeschichte mangels Zeitabstand naturgemäß noch nicht richtig einschätzen können. Dieser allgemein gehaltene Vorbehalt mindert aber nicht den hohen Wert des hier vorgestellten instruktiven Studienbandes. Die Erwartung des Herausgebers, „am braunschweigischen Beispiel die Konturen von Kirche und Gesellschaft in den fünfziger Jahre(n)“ zu zeichnen (S. 12), wird eindrucksvoll erfüllt. Das regionale Beispiel wird nicht isoliert, sondern im stimmigen interregionalen Vergleich eingeordnet. Zeittafel, Abbildungsnachweis und Personenregister machen das Buch gut handhabbar. Layout und Lek-

torat erreichen eine heutzutage seltene Qualität. (Der Autor der Studie über Protestantismus und Wiederbewaffnung 1950 bis 1955 im Rheinland und in Westfalen heißt allerdings Andreas Permien und nicht Priem; vgl. S. 68). Die 36 Abbildungen zeigen neben vielen Köpfen auch ein wenig „Kirche in Aktion“. Mögen andere Landeskirchen sich die Kirchengeschichtsregion Braunschweig zum Vorbild nehmen! Wenn die zeitliche Distanz, wie gesagt, noch gering ist, angesichts des beschleunigten gesellschaftlichen und damit auch kirchlichen Wandels der Jahre nach 1968 erscheinen die 50er Jahre des 20. Jahrhunderts in manchem doch auch schon als eine längst versunkene, ferne Epoche, die wir uns von daher doch schon erschließen sollten, nicht zuletzt, um für die heute drängenden Fragen historische Orientierung zu bekommen.

Reinhard van Spankeren

Ursula Röper, Mariane von Rantzau und die Kunst der Demut. Frömmigkeitsbewegung und Frauenpolitik in Preußen unter Friedrich Wilhelm IV., Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 1997, 252 S.

„Geliebte Schwestern“, schrieb einst „Vater“ Bodelschwingh in der „Instruction für die Gemeindegewestern“ seinen Diakonissen ins Stammbuch, „die Gemeinde soll an Euch die christlichen Tugenden der Liebe und Barmherzigkeit, der Demut und Sanftmut, des Glaubens und der Keuschheit sehen.“ Das war das Programm, die Zuschreibung – wie sah die Realität aus? Am Beispiel der Lebensgeschichte von Mariane von Rantzau (1811–1855), der ersten Oberin des Berliner Diakonissenmutterhauses Bethanien, entwickelt Ursula Röper in ihrer Dissertation die These, daß „die gebildeten, selbständigen, frommen Frauen jener Jahrzehnte versuchten, gegen den Fliednerschen kategorischen Imperativ der Demut‘ ihre ‚Kunst der Demut‘ als Widerständiges zu behaupten.“ (S. 187). Der Untertitel der Studie „Frömmigkeitsbewegung und Frauenpolitik in Preußen unter Friedrich Wilhelm IV.“ steckt zeitlich und sachlich den Rahmen ab; kirchen- und sozialgeschichtliche, geschlechter-, mentalitäts- und kunstgeschichtliche Zugangsweisen werden verknüpft; im Zentrum steht aber die (religionswissenschaftliche) Fragestellung nach der religiösen Subjektconstitution (vgl. Einführung, S. 9ff.).

Einfühlsam und methodisch reflektiert folgt die Autorin den Lebensspuren ihrer Protagonistin. Dabei werden hauptsächlich Briefe als Quellen herangezogen. Das Bild der frommen Frau, das Trivialroman und christliche Traktate – gegen den Protest des Kenners Fontane, wie der Epilog ausweist – zeichnen, trifft nicht die Lebensrealität einer Mariane von Rantzau, an deren tiefer Frömmigkeit gar kein Zweifel bestehen kann, die aber ihre fromme Pflicht zugleich „lebte und durchlitt“ (S. 72). Ausführlich schildert die Autorin im Hauptteil ihrer Untersuchung die Kontexte und Hintergründe der Frauenpolitik unter Friedrich Wilhelm IV. und die durchaus konflikthaltigen Schritte und Wege,

die die schließlich 1846 zur ersten Oberin von Bethanien berufene Mariane von Rantzau in diesen Spannungsfeldern ging: „Ihre informellen Möglichkeiten, ihr enger Kontakt zur Königin und Frau von Bodelschwingh waren der Aktionsradius, innerhalb dessen sie versuchte, die Interessen ihres Hauses zu verfechten, wenn die offiziellen Wege, ihre Eingaben oder die des Kuratoriums, bei den Ministern nach jahrelangen Bemühungen nichts mehr in ihrem Sinne bewegen konnten.“ (S. 147) Lange Krankheit und früher Tod verhinderten allerdings letztlich langfristig prägende Wirkungsmöglichkeiten.

Ursula Röpers „Kunst der Demut“ ist ein wichtiger Beitrag zur Frühgeschichte der Inneren Mission im 19. Jahrhundert, insbesondere zu einer modernen Geschichte der weiblichen Diakonie. Das Buch überzeugt nicht nur durch die Ermittlung neuer Tatsachen, sondern durch seine innovative Fragestellung, den interdisziplinären Ansatz und das hohe Niveau der methodischen Reflexion.

Eine Geschichte der sozialen Arbeit ohne Berücksichtigung der frühen Geschichte der konfessionell gebundenen Frauen zu schreiben, dürfte nach dieser Monographie ebensowenig noch möglich sein wie eine traditionell-stilisierende Kirchengeschichte, die Frauen ihren Platz auf dem Feld von Barmherzigkeit und Nächstenliebe so anweist, daß sie allenfalls noch als angeblich selbstlose, heroische Namensgeberinnen für Altenheime in Frage kommen. Mariane von Rantzau ist außerdem das frühe Beispiel einer Frau in kirchlicher Führungsposition, sie war allerdings weder Vikarin noch Pastorin noch Landeskirchenrätin – auch diese Geschichte ist nämlich komplexer als manche Theologinnen meinen. Zuletzt sei angemerkt, daß das Buch über eine sprachliche Eleganz verfügt, die bei deutschen Dissertationen selten ist.

Reinhard van Spankeren

Skulpturen, Scherenschnitte und Polaroids. Alte und neue Arbeiten von Wilhelm Niemöller, hg. v. Jürgen Scheffler, im Auftrag des Museumsvereins Hexenbürgermeisterhaus e. V., Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld 1998, 94 S.

Bei dem Namen Wilhelm Niemöller werden die Leser dieses Jahrbuchs an den Nestor der westfälischen Kirchenkampfgeschichtsschreibung, den Bruder von Martin Niemöller denken. Tatsächlich aber geht es bei diesem, von Jürgen Scheffler, Leiter des Städtischen Museums Hexenbürgermeisterhaus Lemgo, herausgegebenen Katalog um den 1928 geborenen Sohn gleichen Namens, der nach dem Studium von Theologie und Anglistik und künstlerischer Ausbildung in Bielefeld und Marburg als Lehrer in Blomberg und Detmold tätig war. Gewirkt hat Wilhelm Niemöller aber nicht nur als Lehrer, sondern vor allem als Künstler – der Katalog präsentiert eine Auswahl seiner Skulpturen, Scherenschnitte und Polaroids – und als politisch engagierter Mensch, unter anderem im Arbeitskreis „Blumen für Stukenbrock“.

Im Gespräch mit dem Herausgeber äußert Niemöller über seinen Vater: „Mein Vater war ursprünglich Nationalsozialist gewesen und hatte 1933 die absolute Wende vollzogen, weil er erst dann erkannt hatte, was hinter den Nazis steckte. Konkret bedeutete sein Engagement im Kirchenkampf, daß er in Bielefeld und auswärts sehr viele Reden hielt, an Konferenzen teilnahm, Erklärungen verfaßte oder mitverfaßte. Was er einstecken mußte von der anderen Seite, von den Nazis, das waren Schmähartikel in der Zeitung, Mitschriften der Predigten durch Polizeibeamte, Redeverbote für bestimmte Provinzen, Ausweisungen aus bestimmten Provinzen, Verhöre durch die Gestapo, Hausdurchsuchungen und Paßentzug, Polizeihaft, was es alles so gab. Ich würde vermuten, daß er wie sein Bruder Martin im KZ gelandet wäre, wenn er nicht am 1. Kriegstag eingezogen worden wäre. Und da hatte die Gestapo ja keinen Zugriff.“ Anekdotisch werden weitere Momentaufnahmen aus der Kirchenkampfzeit zur Sprache gebracht. Auf die Frage, ob in der Familie die Reden und Predigten von Martin Niemöller gelesen wurden, äußert sein Neffe: „Es gab eine Tante, eine Schwester meines Vaters und von Martin, die verschickte alle Reden und Predigten von Onkel Martin familienweit. Tante Magdalene, eine alte Jungfer, die immer Topflappen strickte. Deren Topflappen benutze ich heute noch, sie sehen nicht mehr ganz neu aus, aber sie sind noch voll tauglich. Und telefonisch gab's auch immer Kontakte innerhalb dieser weiteren engmaschigen Familie. Jede Woche ein Anruf, gnadenlos, und so 'was hält ja denn auch zusammen.“

Der vorzüglich gestaltete kleine Katalog ermöglicht, soweit Bilder und Bücher das vermögen, die Begegnung mit einem umtriebigen, in sehr unterschiedlichen Bereichen aktiven, traditionell kirchlich geprägten (Lebens-) Künstler, der seine Wurzeln nicht verleugnet, aber auch sehr eigene Wege gegangen ist – und noch geht. Das Büchlein erweist sich so als originäres Zeugnis protestantischen Eigensinns; ein bunter Mosaikstein zur Mentalitätsgeschichte des Protestantismus im 20. Jahrhundert.

Reinhard van Spankeren

Theodor Strohm (Hg.), Diakonie in Europa. Ein internationaler und ökumenischer Forschungsaustausch (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg, Bd. 8), Heidelberger Verlagsanstalt, Heidelberg 1997, 518 S.

„Drei Herausforderungen sind es vor allem“, so resümierte der durch seine bisher dreibändige Geschichte der Armenfürsorge hervorgetretene Sozialhistoriker Christoph Sachße 1994, „denen sich heute die Verbände der freien Wohlfahrtspflege in Deutschland konfrontiert sehen: Der Prozeß der deutschen Wiedervereinigung, der Prozeß der Einigung Europas und die Auflösung der traditionellen sozialen und kulturellen Milieus, die die Verbände bislang getragen haben.“ Dafür, daß das nicht nur eine Erkenntnis von außen bleibt,

sondern daß die genannten Herausforderungen auch innerkirchlich und diakonisch aufgenommen werden, sorgt seit vielen Jahren das Diakoniewissenschaftliche Institut an der Universität Heidelberg unter der Leitung von Theodor Strohm. Zwei Publikationsreihen mit zusammen bisher gut zwanzig Bänden sind zu nennen: Die Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts und die Diakoniewissenschaftlichen Studien. Kennzeichen nahezu aller Bände ist, daß sie keine angeblich überzeitliche Sozialethik betreiben, sondern es wird auch da explizit historisch argumentiert, wo nicht, wie etwa bei der Hälfte aller Bücher, genuin diakoniegeschichtliche Themen dargestellt werden.

Der hier vorzustellende Sammelband liegt auf der Linie dieses Programms und widmet sich der Herausforderung Europa. Zwanzig Beiträge hochrangiger Fachgelehrter, Kirchenvertreter und Sozialpolitiker aus dem In- und Ausland hat der Herausgeber in dem Sammelband zusammengestellt, der damit zugleich einen langjährigen, intensiven „internationalen und ökumenischen Forschungsaustausch“ dokumentiert. Für eilige Leser faßt Theodor Strohm die Ergebnisse dieses Forschungsaustausches in seiner Einleitung über „Die diakonisch-soziale Verantwortung der Kirchen im europäischen Einigungsprozeß“ zusammen. Wer mehr Lesezeit aufbringen kann, erfährt Grundsätzliches über Diakonie und Wohlfahrtspflege in der Russisch-Orthodoxen Kirche und in der griechisch-orthodoxen Kirche, über Armut, Reichtum und karitative Arbeit der katholischen Kirche in Italien, über das diakonische Selbstverständnis der Waldenser Kirche, über die diakonisch-soziale Arbeit der Church of England und die Diakonie der Evangelisch-methodistischen Kirche, schließlich über Diakonie in den Niederlanden, in Frankreich, der Schweiz und in Skandinavien. Den ersten Teil des Buches, der unter der Überschrift „Diakonie im europäischen Einigungsprozeß – Zugänge zur Theologie der Diakonie europäischer Kirchen“ steht, beschließt der Aufsatz von Ernst Petzold über die „Diakonie als Wesens- und Lebensäußerung der Kirche und als Spitzenverband der Freien Wohlfahrtspflege in Deutschland“. Diese konzise Studie des langjährigen Direktors des Diakonischen Werkes – Innere Mission und Hilfswerk – der Evangelischen Kirchen in der DDR und späteren Vizepräsidenten des Diakonischen Werkes der EKD eignet sich hervorragend als – theologisch orientierte – knappe Einführung in Grundbegriffe, Grunddaten, Grundlinien und aktuelle Grundprobleme der Diakonie in Deutschland.

Im zweiten Teil des Buches werden „Aufgaben und Herausforderungen für die diakonisch-soziale Zusammenarbeit in Europa“ vorgestellt. Hier dominieren stärker gegenwartsbezogene Themen der Europapolitik (Systeme sozialer Sicherung, Armutsbekämpfung, Arbeitsmarktpolitik, Integration von Behinderten, Migration usw.), immer aber mit der perspektivischen Fragestellung nach der sozialen Verantwortung der Kirchen.

„Diakonie in Europa“ erweitert den Horizont dieses primär landesgeschichtlich orientierten Jahrbuchs. Macht es Sinn, Europafragen und Territorialkirchengeschichte zusammenzubringen? Ich denke schon, denn das kommende Europa wird ein Europa der Regionen sein. Diese Nachbarregionen

mit ihren kulturellen und religiösen, ihren sozialen und politischen Traditionen kennenzulernen, scheint mir wichtig. Auch in dieser Hinsicht habe ich das Buch gerne gelesen und möchte es vorbehaltlos empfehlen.

Reinhard van Spankeren

Bernd Hey (Hg.), Der Westfälische Frieden 1648 und der deutsche Protestantismus (Religion in der Geschichte, Bd. 6; Studien zur deutschen Landeskirchengeschichte, Bd. 3), Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld 1998, 218 S., geb.

Jubiläen großer geschichtlicher Ereignisse finden nicht nur durch Festakte und Ausstellungen allgemeine Aufmerksamkeit, sie regen auch die Forschung durch den historischen Rückbezug an. Das zeigte ein Symposium mit dem Thema „Der Westfälische Friede 1648 und der deutsche Protestantismus“, zu dem der Verein für Westfälische Kirchengeschichte aus Anlaß seines hundertjährigen Bestehens die deutschen evangelischen Territorialkirchengeschichtsvereine vom 26. bis 28. September 1997 nach Lengerich eingeladen hatte. Nachdem bereits im Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte, Band 92, 1998, über den Verlauf des Symposions berichtet wurde, liegen nun die meisten der in Lengerich gehaltenen Referate in Buchform vor. Sie geben ein perspektivreicheres Bild über die Veränderungen, die der Westfälische Frieden für den Protestantismus mit sich brachte.

Der einleitende Aufsatz von Wilhelm H. Neuser untersucht die Auswirkung des Normaljahrs 1624 auf den kirchlichen Besitzstand und die Religionsfreiheit in Westfalen. Der Beitrag hält sich genau an die durch das Symposium vorgegebene Thematik. Nach den Artikeln V und VII des Osnabrücker Friedensvertrages entschied bekanntlich der 1. Januar 1624 über den konfessionellen Besitzstand. Der Friedensvertrag nannte an sechs Stellen westfälische Städte und Territorien: Das Bistum Paderborn wurde in seinem Bestand nicht angetastet. Das Bistum Minden fiel als Entschädigung für Vorpommern an Brandenburg. Die Grafschaft Nassau-Siegen sollte im Besitz des Grafen Moritz von Nassau und seiner Brüder bleiben. Im Bistum Osnabrück, zu dem das kleine westfälische Amt Reckenberg gehörte, sollten sich ein katholischer und ein evangelischer Bischof regelmäßig abwechseln. Für die Grafschaften Ravensberg und Mark wurde zu einem „Gerichtsverfahren“ oder „gütlichen Vergleich“ an den Kaiser verwiesen, weil über die Klevische Erbfolge erst provisorisch entschieden war. Für die westfälischen Gemeinden Recke, Ibbenbüren, Mettingen und Brochterbeck galt das Normaljahr 1624 nicht, weil die Obergrafschaft Lingen zum Zeitpunkt des Westfälischen Friedens zu den Niederlanden gehörte und der spanisch-niederländische Vertrag von Münster den Niederlanden die staatliche Selbständigkeit brachte. Diese Gemeinden konnten trotz des Normaljahrs evangelisch bleiben. Neuser wendet sich sodann besonders den Auswirkungen des Normaljahrs auf die gemischt-konfessionellen Gebiete Westfalens zu und bringt eine Fülle interessanter Details. Mit Recht ver-

langt Neuser, das Normaljahr stärker als bisher unter Beachtung juristischer Normen zu interpretieren.

Nicht alle Beiträge gehen so konsequent wie Neuser auf die Bestimmungen des Westfälischen Friedens ein. Klauspeter Reumann erinnert an das Eingreifen Christians IV. als Herzog von Holstein und König von Dänemark in den Dreißigjährigen Krieg. Michael Bunnens geht den Auswirkungen des Westfälischen Friedens auf die Bistümer Ratzeburg und Schwerin sowie auf Stadt und Herrschaft Wismar nach („Der Westfälische Frieden und Mecklenburg“). Ralf Thomas nimmt die Bestätigung des Prager Friedens von 1635 durch den Westfälischen Frieden zum Anlaß, die kursächsische Religionspolitik gegenüber den Lausitzen zu schildern. Christian-Erdmann Schott behandelt die Frage, wie sich die weitere Entwicklung des Protestantismus in Schlesien gestaltete, nachdem einerseits das Normaljahr 1624 in Schlesien nicht galt, andererseits die Zugeständnisse der Friedensschlüsse von Münster und Osnabrück dem Protestantismus in Schlesien unter schwierigen Bedingungen ein Überleben ermöglichten. Helmut Neumann schildert, wie der Westfälische Frieden in einer vielfach gegliederten Region wie Franken aufgenommen wurde. In die Kurpfalz führt uns der Beitrag von Albrecht Ernst („Der Westfälische Frieden und die Wiederherstellung des Calvinismus in der Kurpfalz“): Pfalzgraf Karl Ludwig, der durch den Frieden von Münster und Osnabrück in den Besitzstand des Jahres 1618 eingesetzt worden war, erklärte sich am 22. Dezember 1648 trotz seiner Enttäuschung über die territorialen Einbußen zur Annahme des Friedens bereit. Es kam zu einem Wiederaufbau der reformierten Kirche. Der Pfalzgraf wollte mit dem Plan einer liturgischen Union die innerprotestantische Zerrissenheit überwinden, doch gelang es ihm nach Ernst nicht, zwischen der Wiederherstellung der alten Ordnung und der aufklärerischen Idee größerer Toleranz eine „klare Linie“ zu finden.

Der Herausgeber hat in den Sammelband zwei Beiträge aufgenommen, die in Lengerich nicht zu Gehör gebracht wurden: Veronika Albrecht-Birkner untersucht, wie sich in dem erst 1640 gegründeten Herzogtum Sachsen-Gotha die politische Situation und die fürstliche Landespolitik auf die ländliche Bevölkerung auswirkten („Politik, Theologie und Alltag in Sachsen-Gotha zwischen 1640 und 1652“). Frank Konersmann gibt einen Einblick in die reformierte Konfessionalisierung im Herzogtum Pfalz-Zweibrücken zwischen 1616 bis 1669 („Reorganisation und konfessionelle Profilierung“). Beide Aufsätze dokumentieren auch ihrerseits, wie sich der Westfälische Friede in einzelnen Landesherrschaften konkret ausgewirkt hat.

Insgesamt gesehen liegt ein Werk vor, das durch seine Forschungsergebnisse die Territorial- und Kirchengeschichte vielfältig anregen kann. Es ist zugleich ein wertvoller Beitrag zur Geschichte des deutschen Protestantismus nach dem Westfälischen Frieden.

Martin Stiewe

Norbert Wex, *Staatliche Bürokratie und städtische Autonomie. Entstehung, Einführung und Rezeption der Revidierten Städteordnung von 1831 in Westfalen*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1997

Mit der Veröffentlichung von Norbert Wex liegt zum ersten Male eine Studie vor, die die Einführung der Revidierten Städteordnung in einem größeren Raum untersucht und die anhand der Gegenüberstellung von gesamtstaatlicher und regionalhistorischer Perspektive die Zielsetzungen und Intentionen der verschiedenen Gruppierungen darstellt, die an der preußischen Kommunalreform mitgewirkt hatten und von ihr betroffen waren. Anhand der umfassenden Analyse der Kommunalreform sowohl aus Sicht der staatlichen Institutionen und Behörden „von oben“ als auch der städtischen Vertreter „von unten“ werden die konträren Positionen von staatlicher Bürokratie und städtischer Autonomie und die Verfahren der Konfliktlösung und Entscheidungsfindung auf ihren oftmals umständlichen Wegen sichtbar gemacht.

Die ersten beiden Teile zeigen den Entstehungsprozeß der Revidierten Städteordnung bis zur Entscheidung ihrer Einführung in der Provinz Westfalen. Von dem Hintergrund der politischen Situation und anhand des Schriftwechsels zwischen den Ministerien, dem Staatsrat, den Provinzialbehörden und den Provinziallandtagen zeigt Wex Strategien und Einwirkungsversuche der verschiedenen Beteiligten auf und konstatiert die Dominanz der „zentralstaatlichen Instanzen“ und die geringe Relevanz der Ansichten und Erklärungen des Oberpräsidenten und der Provinzialstände; vor allem die Provinzialstände sieht er als „Spielball des zentralen politischen Willens“. Dabei wird auch deutlich, daß die Ergebnisse der Verhandlungen mit den Vertretern der Provinz Westfalen – sei es mit dem Oberpräsidenten oder des Provinziallandtages – von den politischen Einstellungen der Funktionsträger in den Ministerien abhängig waren. Während Wex im ersten Teil das Ziel des Innenministers zum Ausdruck bringt, die Revidierte Städteordnung nach eigenen Wünschen zu gestalten, stellt er in den Verhandlungen über die Frage nach der Verbreitung der neuen Stadtverfassung die Taktik des Provinziallandtags heraus, über die Entscheidung für die Steinsche Städteordnung auf die Veränderung der von ihm bevorzugten Revidierten Städteordnung hinzuwirken. Daß diese Taktik des Provinziallandtags, der seine Mitwirkungsmöglichkeiten überschätzt hatte, nicht die gewünschten Erfolge brachte, führt Wex auf den Regelungsanspruch des Staates zurück. Die Taktik hatte aber bewirkt, daß Gestaltungsspielräume in das Gesetz der Revidierten Städteordnung eingebaut wurden, die die Einführung zu einem individuellen Prozeß für die Städte machen sollten. Damit verfolgt Wex bei seiner Analyse des Entstehungsprozesses auch diejenigen Versuche, Einfluß auf den Entstehungsprozeß zu nehmen, die ihr Ziel nicht erreicht hatten, die aber insofern nicht erfolglos geblieben waren, da sie indirekt Einwirkungen zeitigt hatten.

Die Städte waren im Entstehungsprozeß nur indirekt über ihre Vertreter im Provinziallandtag beteiligt. Dies änderte sich in der Einführungsphase, in der die Äußerungen und Erklärungen der städtischen Vertreter im Mittelpunkt

standen. Als Ausgangspunkt für die Ziele und Motive der Städte dienen Wex die Gestaltungsspielräume, die in der Revidierten Städteordnung verankert worden waren. Er untersucht dabei 36 Städte des ehemaligen Herzogtums Westfalen und der früheren Grafschaft Mark, die nach 1815 unter der Verwaltung des Regierungsbezirks Arnsberg standen. Damit bilden zwei Gebiete die Grundlage der Analyse, die von ihrer vormaligen Zugehörigkeit unterschiedliche Verfassungen und städtische Traditionen aufweisen und die den Verallgemeinerungsanspruch der Untersuchung stützen. Denn nach Wex sollen nicht die Singularität und Komplexität des jeweiligen Einzelfalls rekonstruiert, sondern über die Analyse der verschiedenen Motive, die zur Einführung oder Aussetzung der Revidierten Städteordnung führten, die einzelnen Aspekte städtischer Politik dargestellt werden. Dabei stellt er die erste Einführungsphase der Jahre 1835 bis 1838 in den Mittelpunkt der Untersuchung, da es in dieser – im Gegensatz zu der zweiten Phase ab 1841 – noch kein geregeltes und einheitliches Verfahren der Einführung gab. Durch die größeren Einflußmöglichkeiten, die die Städte damit in dieser ersten Phase hatten, hing im Falle des Dissenses das, was eine Stadt durchsetzen konnte, von ihrer Argumentation und ihrem Engagement ab. Anhand der großen Anzahl der angeführten städtischen Erklärungen und Argumente zeigt Wex die Vielfalt der städtischen politischen Vorstellungen und deren Verankerung im Lokalen auf. Auf dieser Basis ist es ihm möglich, die Abweichungen der städtischen von den staatlich-behördlichen Vorstellungen aufzuzeigen.

Nach Wex spielt sich die Entstehung und Durchführung der Revidierten Städteordnung in diesem Spannungsfeld ab, das er durch das Begriffspaar der städtischen Autonomie und der staatlichen Bürokratie gekennzeichnet hat. Er macht deutlich, wie sich das Gewicht zwischen den beiden Polen von der Dominanz der staatlichen Instanzen während der Entstehungsphase zunächst zugunsten der Städte in der ersten Einführungsphase verschob, die Städte dann aber mit Beginn der zweiten Einführungsphase in ihrem Handlungs- und Politikspielraum durch den obrigkeitlichen Zugriff stark eingeschränkt wurden.

Den Abschluß bildet die Bewertung der Revidierten Städteordnung. Nach der Etablierung waren weder die Städte noch die Behörden mit dieser zufrieden. Die Städte mußten Einschränkungen ihres Handlungs- und Politikspielraums hinnehmen. Aber auch die Behörden werteten die Revidierte Städteordnung trotz der weitverbreiteten Einführung als Mißerfolg, weil durch sie ungeachtet aller Eingriffsrechte staatlicherseits ein politischer Raum entstanden war, der sich allen Steuerungsversuchen entzog. Daher rückt Wex die Fortschrittlichkeit der neuen Städteordnung für die Provinz Westfalen in den Blickpunkt. Sie basiert auf dem Vergleich mit den in den 1830er Jahren noch geltenden französisch geprägten Verfassungen, die dem Gemeinderat nur beratende Funktionen zuwiesen. Dagegen sieht die Forschung in der Regel die Einführung der Revidierten Städteordnung mit den einschneidenden Eingriffsrechten der staatlichen Instanzen als Rückschritt an, indem sie die Steinsche Städteordnung mit ihren weitgehenden Selbstverwaltungsrechten als Maßstab nimmt.

Mit der Darstellung der Entstehung, Einführung und Rezeption der Revidierten Städteordnung in Westfalen ermöglicht Wex einen umfassenden Einblick in die Kommunalreform des Städtewesens in dieser Region. Seine Veröffentlichung wirkt durch die Breite der angelegten Untersuchung und die Dichte des angeführten Materials überzeugend und enthält in einigen Details interessante Anregungen. Vor allem der Teil über die städtischen Argumentationen und Handlungsmotive bietet Einblicke in die städtische politische Vorstellungswelt der 1830er und 1840er Jahre.

Heike Vieregge

Helmut Müller (Bearb.), Urkunden der Propstei Marsberg [Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, XXXVII: Westfälische Urkunden (Texte und Regesten), Bd. 8], Aschendorff, Münster 1998, 391 S.

Mit dem hier anzuzeigenden Buch hat der Bearbeiter nach den „Urkunden des Klosters Bredelar“ (Fredeburg 1994) und den „Urkunden des Klosters Dalheim“ (Münster 1995) binnen weniger Jahre ein drittes stattliches Regestenwerk vorgelegt. Im Gegensatz zum „Westfälischen Urkundenbuch“, das (mit Ausnahme der Papsturkunden) nach den mittelalterlichen Diözesen Westfalens gegliedert ist, werden in der Reihe der „Texte und Regesten“ die Urkunden nach Provenienzen, d.h. nach den Institutionen, für die sie ausgestellt oder bei denen sie ins Archiv gelangt sind, zusammenstellt. Insofern wird mit Recht großer Wert auf die der eigentlichen Edition vorausgehende Einführung gelegt. In unserem Falle beginnt diese mit einem zwar knappen, aber allen Ansprüchen genügenden Abriss der Geschichte der Corveyer Propstei Marsberg für deren urkundlich belegte Zeit von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Aufhebung im Jahr 1803; diesem folgt – völlig neu aus den Quellen erarbeitet und alles bisher über die Marsberger Archivgeschichte Gedruckte weit überrtreffend – ein Kapitel „zur Überlieferung des Marsberger Archivs“; schließlich wird die im Staatsarchiv Münster und im Archiv der heutigen Propstei Obermarsberg ermittelte kopiale Überlieferung ausführlich vorgestellt. Neu – zumindest hinsichtlich ihres Umfangs – ist die Auswahl der im Bild wiedergegebenen, sorgfältig beschriebenen Siegel, deren eigenständige Bedeutung als historische Quelle damit auch in dieser Reihe ihre gebührende Anerkennung erfährt. Es bleibt zu hoffen, daß in Zukunft auch die Qualität der Fotos der Qualität der Siegelbeschreibung entspricht.

Von den 719 als Regest oder im Volltext wiedergegebenen Urkunden aus den Jahren 1046 bis 1785 haben sich nur 379 bis heute als Originale im Urkundenbestand „Propstei Marsberg“ im Staatsarchiv Münster erhalten. Die übrigen sind später teils in andere Münstersche Bestände (Kloster Bredelar, Kloster Corvey, Kloster Dalheim), ins Archiv des Altertumsvereins Paderborn oder in das schon erwähnte heutige Propsteiarchiv Obermarsberg gelangt, teils wurden sie aus kopialem Überlieferung übernommen und der Edition einge-

fügt. Auf diese Weise konnte der (ursprünglich wohl noch weit größere) Marsberger Fonds zumindest auf dem Papier bis zu einem gewissen Grade rekonstruiert werden – ein Verfahren, das heute weithin Anwendung findet und natürlich dem Benutzer entgegenkommt. Es verlangt aber auch eine genaue, nachvollziehbare Darlegung der Editionsgrundsätze und den präzisen Fundstellennachweis in jedem Einzelfalle.

Hier aber scheint bei der Endredaktion doch einiges versäumt worden zu sein: Nicht erklärt ist leider und bleibt deshalb unverständlich, nach welchen Kriterien ein offenbar kleinerer Teil der in kopialer Überlieferung nachweisbaren Urkunden oder älteren Regesten in der Edition berücksichtigt, ein anderer größerer aber verworfen wurde. In manchen Fällen soll der Verzicht offenbar durch den Verweis auf einen anderen Druckort (Westf. Urkundenbuch; Müller, Urkunden Bredelar) ausgeglichen werden. Wenn diese Intention tatsächlich dahintersteht, muß man die Vorgehensweise zumindest als wenig benutzerfreundlich bezeichnen; sie läßt sich auch nicht durch möglicherweise erzielte Kosteneinsparungen entschuldigen. Und was steht hinter dem merkwürdigen Verfahren, Urkunden, die sich nachweislich im Archiv des Altertumsvereins Paderborn befinden, unter Signaturen zu zitieren, die auf einen Bestand im Staatsarchiv Münster hinzudeuten scheinen (vgl. z.B. Nrr. 35, 37, 52)?

Die Regesten selbst wurden knapp, klar und mit der notwendigen Schärfe abgefaßt, die Indices (Sachindex und Glossar; Orts- und Personenindex) sorgfältig gearbeitet; willkommen sind dem Benutzer eine Ansicht des Obermarsbergs von 1646 und ein Grundriß der Gesamtanlage von ca. 1810.

Hans-Peter Wehlt

Antonius Liedbegener, Christentum und Urbanisierung, Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1630–1933 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 77), Ferdinand Schöningh, Paderborn 1997, 661 S.

Gestöhnt habe ich in meinen Amtsjahren über „Tabelle II“, genauer gesagt über den Statistik-Vordruck mit der Überschrift „Äußerungen des kirchlichen Lebens“, der alljährlich auszufüllen war. Ich nehme an, daß meine Vorgänger und Nachfolger ebenfalls gestöhnt haben. Da wollten „die da oben“ ganz genau wissen, wieviel Kinder getauft, Ehepaare getraut und Tote beerdigt waren, wieviele Gemeindeglieder insgesamt zu uns gehörten und wieviele davon zum Abendmahl gegangen waren. Dazu die Zahl der unehelichen Kinder, der Konfirmanden, der Gottesdienstbesucher an bestimmten Zählsonntagen usw. Welch ein Zeitaufwand, das alles zusammenzutragen und niederzuschreiben! Und wozu das alles?

Jetzt weiß ich, wozu das gut war. Da kommt ein junger Doktorand und sammelt alle diese Daten aus unseren Bochumer Gemeinden in seinen Computer. Fängt an bei 1830 – also zwischen neuer Agende und neuer Kirchen-

ordnung – und hört erst 1933 vor der Nazizeit auf. Dasselbe macht er mit den Statistiken der Bochumer katholischen Gemeinden und ruft dann für den gleichen Zeitraum die Bevölkerungsstatistik der Stadt Bochum ab: Einwohnerzahlen, ihre Zu- und Abnahme, Geburten, Sterbefälle und Eheschließungen, auch Wanderungsbewegung, Vereinswesen und Konfessionsstatistik fehlen nicht. Schließlich das Ganze noch einmal für Münster. Das ergibt eine außerordentlich umfangreiche Datenbank, die jedoch im vorliegenden Band nicht abgedruckt ist.

Die Daten erscheinen hier nämlich nur zum Teil in Form von 120 graphischen Abbildungen und 30 Tabellen in verschiedenster Darstellung von den üblichen „Fieberkurven“ bis zu Stadtteilkarten und werden nun vom Autor kommentiert. Er hat also nach der Fleißarbeit des Datensammelns auch die Fleißarbeiten des Sammelns von ungedruckten und gedruckten Quellen und des Lesens derselben unternommen, wovon ein 46seitiges Quellenverzeichnis Kunde gibt. Zuletzt hat er seine Daten und seine historischen Kenntnisse miteinander in Beziehung gesetzt. Dieser vierte Schritt akademischer Forschung liegt uns nun vor.

Der Inhalt ist einfach gegliedert. Nach einer Einleitung, in der wir in die Gedankenwerkstatt des Verfassers hineingenommen werden (historische Problemlage, Untersuchungskonzept, „Indikatoren zur empirisch-statistischen Erfassung religiösen Lebens“, Quellen und Daten, Ortsgeschichte MS und BO) wird erst Münster abgefragt mit seinen katholischen und evangelischen Gemeinden. Dann erfolgt die gleiche Prozedur für Bochum, und zuletzt folgt zusammenfassend der Abschnitt „IV. Milieubildung und Säkularisierung. Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der langfristigen Entwicklung der Kirchenbindung in Münster und Bochum“. Womit dann auch das eigentliche Thema genannt ist.

Der Reiz dieser Arbeit liegt in dem ineinandergeschachtelten Vergleichsgefüge. Das „traditionsreichere Verwaltungs- und Dienstleistungszentrum Münster“ wird verglichen mit der „jüngeren Industriegroßstadt Bochum“; das durch Jahrhunderte geprägte katholische Leben in Münster mit der erst spät erwachenden Aktivität der Katholiken in Bochum; ferner das Verhältnis der Konfessionen zueinander in Toleranz und Kampf, und schließlich die sich erst im 19. Jahrhundert entfaltende evangelische Gemeinde in Münster mit den seit der Reformationszeit treu-protestantischen Markanern in Bochum, die mit der Menge der zuströmenden „Ostarbeiter“ im Industriezeitalter mangels neuer Pfarrstellen nicht fertig werden.

Das ist nicht nur spannend zu lesen. Das bereichert und verbessert auch eben durch die statistischen Vergleichszahlen unser historisches Wissen. Daß z.B. der Kulturkampf entscheidend zur Stärkung des katholischen Milieus beigetragen und zugleich der evangelischen Kirche geschadet hat, kann man an den Statistiken sehr genau ablesen. Die zeigen u.a. auch, daß die Integration der vor 1874 nach Bochum Zugezogenen in die einheimische Bevölkerung nicht derart gelungen ist, wie ich das für den ganzen Kirchenkreis aufgrund meiner Beobachtung in Querenburg angenommen hatte. Man wird künftig in Münster

und Bochum nicht auf Liedhegeners Datensammlung verzichten können, wenn man Kirchengeschichte schreibt.

Angesichts der umfangreichen Kenntnisse, die sich der Autor aneignen mußte, waren kleine Ungenauigkeiten hier und da nicht zu vermeiden. So konnte ohne detaillierte Behandlung der Bochumer Kirchengeschichte vor 1830 und infolge der formalen Notwendigkeit, die Stadtgrenzen von 1933 schon ab 1830 in die Untersuchungen einzubeziehen, die notwendige Unterscheidung zwischen den drei Regionen der Kleinstadt Bochum, des die angrenzenden Bauerschaften mitumfassenden Kirchspiels Bochum und dem mit dem alten Amt Bochum deckungsgleichen Kirchenkreis Bochum nicht immer durchgehalten werden. Die erst 1929 zum Bochumer Stadtgebiet gestoßenen Ortsteile Hordel, Hiltrop, Stiepel, Linden, Dahlhausen, die statistisch selbstverständlich miteinfaßt worden sind, haben für die Bochumer Stadtgeschichte, auch für die Kirchengeschichte, keinen signifikanten Einfluß gehabt, sondern waren zur Emscher bzw. zur Ruhr orientiert. In Anmerkung 409 handelt es sich nicht um den Bochumer Superintendenten König, sondern um den westfälischen Generalsuperintendenten Wilhelm Zoellner, dessen Vorgänger der auf Seite 542 als Oberkonsistorialrat bezeichnete Gustav Nebe war.

Doch solche Irrtümer verblassen hinter dem sauber herausgearbeiteten Ziel des Autors, „in einer vergleichenden Städtstudie nach der historischen Wirklichkeit dieses ... Prozesses der Säkularisierung zu fragen“. Bei der Suche nach einer Antwort wird die belebende Kraft des katholischen Milieus ebenso deutlich wie die destruktiven Folgen mangelnder Pastorisierung oder marxistischen Einflusses. Am Ende seiner Arbeit kann der Autor feststellen, es sei mit Hilfe der statistischen Daten gelungen, unter sozialgeschichtlichen Gesichtspunkten „für die beiden Großstädte Münster und Bochum konfessionell-vergleichend die langfristigen Entwicklungslinien des kirchlichen und religiös-sozialen Verhaltens im Kontext von Verstädterung und Industrialisierung aufzuzeigen“. Zugleich gibt er zu, das Fragen sei eigentlich noch nicht zu Ende; „konfessionsspezifische Bestimmungsfaktoren“ etwa müßten das Ergebnis verbessern können.

Dazu sei mir der Hinweis erlaubt, daß man z.B. die Tätigkeit einzelner Pastoren und die Intensität ihrer geistlich-seelsorgerlichen Gemeindegarbeit als Indikator für abnehmende oder zunehmende Säkularisierung noch genauer untersuchen könnte. Die auf Seite 522 erwähnte hohe Abendmahlsbeteiligung für 1928 in Langendreer-West ist ganz gewiß auf die evangelistische Einsatzfreudigkeit des damaligen Pfarrers Grügelsiepe zurückzuführen, und die Abendmahlskurve von Weitmar weist in den Amtsjahren des ähnlich eingestellten Pfarrers Tiefenthal nach 1895 eine deutliche Steigerung auf. Auch scheint mir der Einfluß der Medien, insbesondere der Presse, auf die Entchristlichung der zugezogenen Arbeiter wie der liberalen Gebildeten eine stärkere Rolle zu spielen. So könnten noch weitere Faktoren auf ihre Effizienz in Richtung auf Säkularisierung abgeklöpft werden.

Der Superintendent Jesse hat in seinem Bericht an die 1930 versammelte Kreissynode Münster gesagt: „Als zwangsläufiges Ergebnis geschichtlicher

Entwicklung vollzieht sich die Loslösung der heutigen Zivilisation von dem alles tragenden religiösen Urgrund. Unaufhaltsam rollt der Säkularisationsprozeß. Wie ein Schicksal schreitet er auch über die Kirche“ (S. 367). Das gilt bis in die Gegenwart. Die vorliegende Arbeit macht jedoch einerseits deutlich, wie grundlegend sich die kirchlichen Verhältnisse seit 1933 geändert haben, im Negativen wie im Positiven. Andererseits hält sie die Frage nach den Gründen der Entchristlichung offen und regt gerade dadurch zu weiteren Untersuchungen an.

Wolfgang Werbeck

