

N12<516759683 021



UBTÜBINGEN



97

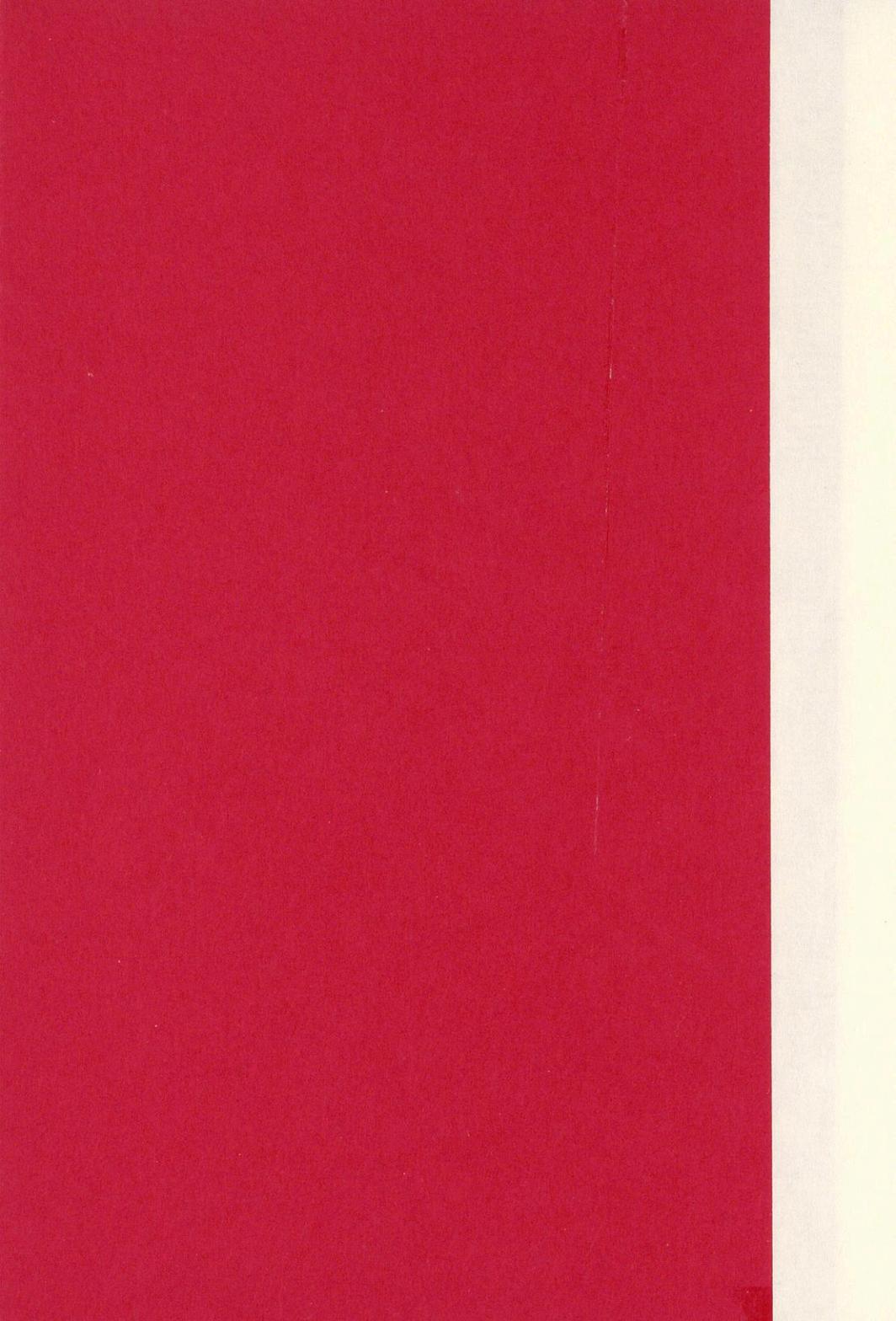
2002

**Jahrbuch
für Westfälische Kirchengeschichte**

Band 97

2002

118
115



Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte

Jahrbuch
für Westfälische Kirchengeschichte

1911
Westfälische Kirchengeschichte
1911
Bielefeld

Bielefeld 1911

Inhalt

Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte

Band 97

Herausgegeben

von

Bernd Hey

Bielefeld 2002



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

Layout: Ingrun Osterfinke, Bielefeld

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

2002

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

Druck: Lengericher Handelsdruckerei, 49525 Lengerich/Westf.

 Landschaftsverband
Westfalen-Lippe

ISSN 0341-9886

Gh 4261-97

Inhalt

Beiträge

Inge Mager

"Ich diene mit dem einigen pfunde, so mir Gott gegeben, der lieben kirchen ...". Der Beitrag des Antonius Corvinus zur Durchsetzung und Festigung der lutherischen Reformation, unter besonderer Berücksichtigung seines Wirkens im welfischen Fürstentum Calenberg-Göttingen 13

Jutta Prieur

Im Auftrag des hessischen Landgrafen: Antonius Corvinus und die Reformation in Lippe 33

Martin Blindow

Orgelgeschichte der Stadtkirche Unna 55

Hans-Martin Thimme

Hilmar Ernst Rauschenbusch – ein Vater der Erweckung 65

Johannes Altenberend

Leander van Eß und die katholische Bibelbewegung 105

Wolfgang Günther

Die Entwicklung des Presbyterwahlrechts in Westfalen seit der Einführung der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung 1835 137

Heiko Bollmeyer

Nation und Protestantismus. Zu einem Wechselverhältnis bei Friedrich von Bodelschwingh (1831–1910) 159

Matthias Benad

"Komme ich um, so komme ich um [...]". Sterbelust und Arbeitslast in der Betheler Diakonissenfrömmigkeit 195

Heike Koch
„... damit uns geistige Führer für unser Volk geschenkt werden.“
Die Anfänge der evangelischen Studierendenseelsorge in Westfalen 215

Jürgen Kampmann
Pastor Ernst Wilm – sein Wirken in Mennighüffen 253

Henk Biersteker und Ben van Kaam
Kurt Gerstein und der holländische Widerstand 269

Frank Stückemann
In carcere eram: *Résistance* und *Renouveau catholique* in der Französischen Kapelle zu Soest 279

Bericht

Dietrich Kluge
Jahrestagung 2001 in Warburg 315

Miscelle

Hartmut Schaefer
In memoriam Helmuth Schreiner (1893–1962) 323

Buchbesprechungen

Johannes Burkardt/Andreas Koch/Ulf Lückel (Hgg.), Die Kirchen des Kirchenkreises Wittgenstein in Wort und Bild, Fredeburg 2001 (Ulrich Althöfer) 327

Rainer Auts, Opferstock und Sammelbüchse. Die Spendenkampagnen der freien Wohlfahrtspflege vom Ersten Weltkrieg bis in die sechziger Jahre (Forschungen zur Regionalgeschichte Bd. 37), Paderborn u. a. 2001 (Vicco von Bülow) 329

Gottfried Michaelis, Rudolf Hardt. Sein Wirken für Bethel, Bielefeld 1998 (Vicco von Bülow)	333
Hildegard Gantner-Schlee, Hieronymus Annoni 1697–1770. Ein Wegbereiter des Basler Pietismus (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Landeskunde des Kantons Basel-Landschaft, Band 77), Basel 2001 (Johannes Burkardt)	335
Walter Adams, 250 Jahre evangelisch-reformierte Kirche Hohenlimburg. Ein Gang durch ihre Geschichte, Hagen-Hohenlimburg 2001 (Johannes Burkardt)	337
Rainer Braun, August Kortheuer. Evangelischer Pfarrer und Landesbischof in Nassau 1893–1933 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte, Band 4), Darmstadt 2000 (Helmut Busch)	338
Lucian Hölscher (Hg.), Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg, Berlin/New York 2001; Reinhard Henkel, Atlas der Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften in Deutschland. Eine Religionsgeographie, Stuttgart 2001 (Norbert Friedrich).....	343
Hartmut Hegeler, Anton Praetorius. Kämpfer gegen Hexenprozesse und Folter. Zum 400jährigen Gedenken an das Lebenswerk eines protestantischen Pfarrers, Unna 2002 (Klaus Graf)	351
Evangelische Kirche von Westfalen (Hrsg.), Kirche und Kultur. Aspekte und Tendenzen der Kulturarbeit in der Ev. Kirche von Westfalen (Materialien für den Dienst in der Ev. Kirche von Westfalen, Reihe D, Heft 29), Bielefeld 2001 (Bernd Hey)	353
Peter Steinbach, Widerstand im Widerstreit. Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in der Erinnerung der Deutschen. Ausgewählte Studien, Paderborn 2001 (Bernd Hey)	354
Bernd Geier (Hg.), Sassenhausen, Bad Laasphe 2001 (Ulf Lückel)	356
Gudrun Mitschke-Buchholz, Gedenkbuch für die Opfer der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft in Detmold (Panu Derech	

– Bereitet den Weg 19; Quellen zur Regionalgeschichte 7), Bielefeld 2001 (Monika Minninger)	358
Heinz Quellmalz und Josef Wermert, Bibliographie Stadt Olpe 1648–2000. Veröffentlichungen zur Stadtgeschichte und Landeskunde (Quellen und Beiträge des Stadtarchivs Olpe, Band 8), Olpe 2001 (Jens Murken)	360
Wilfried Reininghaus/Jürgen Kloosterhuis (Bearb.), Das 'Taschenbuch Romberg'. Die Grafschaft Mark in der preußischen Statistik des Jahres 1804 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XXII A, Bd. 14), Aschendorff, Münster 2001 (Jens Murken)	362
Bernd Hey und Matthias Rickling, Das Kreuz ging mit: Ernst Wilm (1901–1989). Pastor und Kirchenführer, Botschafter und Zeuge (Schriften des Landeskirchlichen Archivs, Band 7), Bielefeld 2001 (Jens Murken)	363
Horst Neeb (Hg.), Geistliches Blumenfeld. Briefe der Tersteegen-Freunde 1737 bis 1789 in Abschriften von Wilhelm Weck. Neunter Teil (Schriften des Archivs der Evangelischen Kirche im Rheinland Nr. 28), Düsseldorf 2000 (Christian Peters)	365
Albrecht Eckhardt, Stadt Wildeshausen (Hgg.), Wildeshausen: Geschichte der Stadt von den Anfängen bis zum ausgehenden 20. Jahrhundert, Oldenburg 1999 (Matthias Rickling)	366
Bernd Hey (Hg.), Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte, Bd. 21), Bielefeld 2001 (Anke Silomon)	371
Matthias Benad (Hg.), Bethels Mission (1). Zwischen Epileptischenpflege und Heidenbekehrung. Beiträge zur Geschichte der v. Bodelschwingschen Anstalten Bethel (= Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte, Bd. 19), Bielefeld 2001; Matthias Benad und Kerstin Winkler (Hgg.), Bethels Mission (2). Bethel im Spannungsfeld von Erweckungsfrömmigkeit und öffentlicher Fürsorge. Beiträge zur Geschichte der v. Bodelschwingschen Anstalten Bethel (= Beiträge zur Westfälischen	

Kirchengeschichte, Bd. 20), Bielefeld 2001 (Reinhard van Spankeren)	379
Ev. Kirchengemeinde Breckerfeld (Hg.), 1252–2002. 750 Jahre Kirche in Breckerfeld, Essen 2001 (Reinhard van Spankeren)	382
Alois Schröer, Brauchtum und Geschichte im Bereich der Kirche von Münster. Thematische Beiträge aus dem Schrifttum des Verfassers, Münster 2000 (Eric W. Steinhauer).....	382
Reinhard Schmeer, Volkskirchliche Hoffnungen und der Aufbau der Union. Evangelische Kirche und CDU/CSU in den ersten Nachkriegsjahren (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 150), Köln 2001 (Martin Stiewe)	385
Holger Weitenhagen, Evangelisch und deutsch. Heinz Dungs und die Pressepolitik der Deutschen Christen (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 146), Köln 2001 (Martin Stiewe)	387
Harri Petras u. a., 150 Jahre CVJM Hattingen (1850 bis 2000), Hattingen 2000 (Anna Warkentin)	389
Alfred Menzel (Hg. im Auftrag der ev.-luth. Neustädter Marien-Kirchengemeinde), Der Bielefelder Marienaltar. Das Retabel in der Neustädter Marienkirche (Religion in der Geschichte. Kirche, Kultur und Gesellschaft, Bd. 8), Bielefeld 2001 (Hans-Peter Wehlt)	390
Burkhard Meier/Vera Scheef/Heinrich Stiewe, Emil Zeiß 1833–1910. Ein lippischer Pfarrer und Künstler, Detmold 2001 (Hans-Peter Wehlt)	392

Die Autorinnen und Autoren

Dr. Johannes Altenberend, Kollwitzstr. 67, 33613 Bielefeld

Dr. Ulrich Althöfer, Fröbelstr. 25, 33604 Bielefeld

Journalist Henk Biersteker, Alexanderlaan 44, NL-1213 XT Hilversum

Prof. Dr. Martin Blindow, Heitbusch 5, 48163 Münster

Heiko Bollmeyer, Ravensberger Str. 33, 33602 Bielefeld

Pfarrer (z. A.) Dr. Vicco von Bülow, Hohenzollernstr. 27, 33617 Bielefeld

Dr. Johannes Burkardt, Breslauer Str. 5, 57319 Bad Berleburg

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

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

Landeskirchenarchivoberamtsrat Wolfgang Günther, Alter Postweg 27b, 32139 Spenge

Dr. Klaus Graf, Friedrichstr. 26, 568333 Winnigen

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

Journalist Ben van Kaam, Marne 94, NL-118616 Amstelveen

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

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

Pfarrerin Heike Koch, Bremer Str. 40, 33613 Bielefeld

Ulf Lückel, Friedrich-Ebert-Str. 117/403, 35039 Marburg

Prof. Dr. Inge Mager, Universität Hamburg, Fachbereich Evangelische
Theologie, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg

Stadtarchivrätin Dr. Monika Minninger, Am Frölenberg 17, 33647 Bielefeld

Dr. Jens Murken, Schlosshofstr. 171, 33615 Bielefeld

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

Dr. Jutta Prieur-Pohl, Willi-Hofmann-Str. 2, 32756 Detmold

can. phil. Matthias Rickling, Rotenburger Str. 23a, 49084 Osnabrück

OstR i. K. i. R. Hartmut Schaefer, Schumannstr. 6, 33604 Bielefeld

Dr. Anke Silomon, Erkelenzdamm 69, 10999 Berlin

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

Bibliotheksreferendar Eric W. Steinhauer, Am Vogelkamp 2, 59602 Rüthen-Kallenhardt

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

Pfarrer Frank Stückemann, Kirchstr. 2, 59494 Soest-Meiningsen

Pfarrer i. R. D. Hans-Martin Thimme, An der Wallhecke 10, 48167
Münster

Dipl.-Archivarin Anna Warkentin, Ellerbrocks Feld 15, 33617 Bielefeld

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

"Ich diene mit dem einigen pfunde, so mir Gott gegeben, der lieben kirchen ...".

(Der Beitrag des Antonius Corvinus zur Durchsetzung und Festigung der lutherischen Reformation, unter besonderer Berücksichtigung seines Wirkens im welfischen Fürstentum Calenberg-Göttingen

Im Chor der Wittenberger Stadtkirche ist im Mittelfeld des Epitaphs für den 1569 verstorbenen Theologieprofessor Paul Eber ein Gemälde Lucas Cranachs d. J. zu sehen, auf dessen rechter Hälfte neun Wittenberger Reformatoren, mit Gartengeräten hantierend, gemäß dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt. 20, 1-16) dargestellt sind.¹ Damit sollte angedeutet werden, daß die evangelische Kirche sich nicht nur Luther, sondern ebenso vielen anderen durch ihn angestoßenen, belehrten und ermutigten Umgestaltern verdankt. Zu ihnen gehört, wenngleich nicht abgebildet, zweifellos auch der aus dem hiesigen Warburg stammende, zeitweilig in Hessen tätige Wahniedersachse Antonius Corvin. Er war an der Reformation von nicht weniger als sechs Städten und Territorien im nordwestdeutschen Raum beteiligt² und verfaßte mehrere Kirchenordnungen. Berufungen nach Zerbst (1538), nach Riga (1539) und ins Bistum Münster (1542) lehnte er ab.³ Einer größeren Öffentlichkeit machte Corvin sich in den Jahren 1535/36 als Opponent der Münsteraner Wiedertäufer sowie als Seelsorger ihrer zum Tode verurteilten Führer bekannt.⁴ Daneben nahm er an zahlreichen reformationsgeschichtlich bedeutsamen Treffen und Begebenheiten

¹ Zur Deutung vgl. zuletzt Hans-Peter Hasse, Paul Krell (1531–1579), in: Melancthon in seinen Schülern, hrsg. von Heinz Scheible (Wolfenbütteler Forschungen 73), Wiesbaden 1997, S. 427 f.

² Northeim (1539); Hameln (1540/41); Lippe (1541 f.); Calenberg-Göttingen (1542 f.); Hildesheim (1542); Braunschweig-Wolfenbüttel (1542).

³ Paul Tschackert [Hrsg.], Briefwechsel des Antonius Corvinus (QDGNS IV), Hannover u. Leipzig 1900, Nr. 55; 72; 154; 156.

⁴ Paul Tschackert, Antonius Corvinus. Leben und Schriften, Hannover und Leipzig 1900, S. 25 ff.

ten teil.⁵ Unter seinen rund 70 nachweisbaren Schriften ragen in besonderer Weise die homiletischen hervor.⁶

Trotz der schon aus diesen wenigen Angaben zu folgernden überregionalen Bedeutsamkeit Corvins hat er doch in den letzten 100 Jahren keine seiner Lebensleistung entsprechende neuere Gesamtwürdigung erfahren. Die Forschung zehrt noch immer von den verdienstvollen Quellenpublikationen zu Beginn des 20. Jahrhunderts⁷ sowie von der Biographie des Göttinger Kirchenhistorikers Paul Tschackert aus dem Jahre 1900.

Bereits einige Jahre früher setzte Gerhard Uhlhorn dem niedersächsischen "Märtyrer des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses"⁸ ein literarisches Denkmal. Zu den "eigentlich schöpferischen Geistern der Reformationszeit"⁹ mochte er ihn freilich nicht zählen. Dafür billigte Tschackert ihm als Postillenschreiber und Kirchenordner rangmäßig "eine Stelle neben Bugenhagen unmittelbar hinter Luther und Melanchthon" zu.¹⁰

Vielleicht sollte man angesichts der Tatsache, daß selbst die zündendsten Ideen ohne Rezipienten und Propagatoren wirkungslos sind¹¹, mit derart grundsätzlichen Rangzuweisungen zurückhaltender umgehen. Corvin selbst jedenfalls besaß eine sehr realistische Selbsteinschätzung. Er orientierte sich seit seinem Austritt aus dem Zisterzienserkloster Riddagshausen im Jahre 1523 nach Wittenberg und hat sich seinen Lehrern Luther und Melanchthon zeit seines Lebens als dankbarer Schüler untergeordnet.¹² Zudem kannte er seine Grenzen. Kritik an

⁵ Tag von Schmalkalden (1537); Nürnberger Religionsgespräch (1539); Bigamieaffäre Philipps von Hessen (1539/40); Religionsgespräch in Regensburg (1541); Augsburger Interim (1548 ff.).

⁶ Evangelienpostille dt. (1535); Epistelpostille dt. [1537]; Postilla in epistolas et evangelia, 1540. Vgl. Gerhard Heintze, Die Bedeutung des Antonius Corvinus für die Erneuerung der Predigt des Evangeliums, in: JGNKG 54, 1956, S. 1-17.

⁷ Georg Geisenhof, Corviniana, Teil I-II, in: ZHVNS 1898, S. 298-323; ZGNKG 5, 1900, S. 1-222; Paul Tschackert, Briefwechsel des Antonius Corvinus; Ders., Analecta Corviniana (QDGR 16), Leipzig 1910; G. Geisenhof, Corviniana, Teil III-V, in: ZGNKG 26, 1921, S. 26-140; E.G. Wolters, Corviniana, in: ZGNKG 27, 1922, S. 67-71.

⁸ Gerhard Uhlhorn, Antonius Corvinus (SVRG 37), Halle 1892.

⁹ RE 4³, 1898, S. 305.

¹⁰ Tschackert, Antonius Corvinus, S. 1.

¹¹ Vgl. für das 16. Jahrhundert z. B. Bernd Moeller, Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation, in: LuJ 57, 1990, S. 57-71.

¹² Widmungsvorrede zur hochdt. Evangelien- und Epistel-Postille (Wittenberg 1538) vom 2. Dez. 1537 an Landgraf Philipp: "Aber da ist der mangel, das wir keine praeceptores erkennen und selbs meister sein wollen ... nicht wollen erkennen, wer dein studiren gefördert und furt gesetzt habe. Gott wolle mich fur solcher hoffart und

mangelnder Originalität hielt er die ihm von Gott verliehenen Gaben entgegen: "Ich diene mit dem einigen pfunde, so mir Gott gegeben, der lieben kirchen, so viel mir möglich. Die aber mehr empfangen haben, seind auch desto mehr zu dienen schuldig".¹³

Dabei brauchte sich Corvin weder seiner humanistisch-philologischen noch seiner anschließend größtenteils auf autodidaktischem Wege¹⁴ erworbenen reformatorisch-theologischen Bildung zu schämen. Kein geringerer als Melanchthon, mit dem er freundschaftlich verbunden war, bescheinigte ihm das mehrfach.¹⁵ Zu Corvins Eigenart gehört neben der Schülermentalität und dem Bescheidenheitsgestus auch noch die tiefe Überzeugung von einer Gott geschuldeten geistlichen Verantwortung für andere: "Denn ich weis, was für eine schwere rechenschaft mein lieber Herr Christus an jenem tage ... von mir nemen wirdet".¹⁶ Mit dieser Umschreibung von Corvins Selbstverständnis sind bereits die wichtigsten Voraussetzungen seiner Arbeit als Theologe und Kirchenmann benannt. Wie er sich ganz konkret an der reformatorischen Wortrevolution beteiligte, das möchte ich nun am Beispiel seines Wirkens im Fürstentum Calenberg-Göttingen veranschaulichen. Dabei geht es mir jedoch mehr um die grundsätzlichen Strukturen als um eine genaue ereignisgeschichtliche Rekonstruktion seines Tuns.

Wenn ich recht sehe, lassen sich bei ihm fünf Aktionsstrategien herauschälen, die ich gleichzeitig als Gliederungspunkte meines Vortrages verwenden möchte:

1. Corvin suchte die politischen Verantwortungsträger für die Reformation zu gewinnen und auf die Leitung der umgestalteten, nunmehr bischofslosen Kirche vorzubereiten.
2. Corvin bemühte sich um die Fortbildung der ersten evangelischen Pfarrergeneration.
3. Corvin steuerte dem Ziel des Priestertums mündiger Christen und Gemeinden zu.

auch undanckbarkeit behüten gnediglich" (P. Tschackert. Briefwechsel des Antonius Corvinus, S. 40).

¹³ Mündener Synodalkonstitution vom Jan. 1545 (Emil Sehling [Hrsg.], Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. VI,2, Tübingen 1957, S. 871).

¹⁴ Vgl. Tschackert, Briefwechsel, S. 7.40.

¹⁵ Vgl. z. B. Tschackert, Briefwechsel, S. 7.12 f.

¹⁶ Constitutiones synodales v. 16. Juli 1544 (Die ev. KOO VI,2, S. 867).

4. Corvin betrieb eine konfessionsbewußte, zukunftsorientierte Kirchenpolitik.

5. Corvin besiegelte sein kirchliches Wirken durch den Einsatz seiner eigenen Existenz.

zu 1: Corvin suchte die politischen Verantwortungsträger für die Reformation zu gewinnen und auf die Leitung der umgestalteten, nunmehr bischofslosen Kirche vorzubereiten.

Als der seit 1529 in hessischen Diensten stehende Witzenhäuser Magister Antonius Corvin am 31. März 1538 zu der im benachbarten Münden residierenden Herzogin Elisabeth von Calenberg-Göttingen gerufen wurde, um anlässlich des Besuches ihres Bruders, des bereits evangelischen Markgrafen Johann von Küstrin, in der St. Blasius-Kirche zu predigen, war der Dialog zwischen Elisabeth und dem geschätzten Berater des hessischen Landgrafen bereits seit geraumer Zeit im Gange. Am kommenden Sonntag empfing die Fürstin aus den Händen des Pfarrers Conrad Brecht aus Groß Schneen das Abendmahl in beiderlei Gestalt und vollzog damit unter stillschweigender Akzeptanz ihres katholischen Gemahls Erich I. von Calenberg (1494–540) vor aller Augen den Übertritt zur Reformation.¹⁷ Danach vertiefte sie den Kontakt zu Corvin, den sie immer häufiger nach Münden oder um Rat und Weisung bat. Der gebürtige Westfale, den seine Humanistenfreunde nach Hessen empfohlen hatten, bekleidete derzeit zwar nur ein kleinstädtisches Pfarramt, er hatte sich aber durch seine bisherige Schriftstellerei inzwischen viel Anerkennung erworben und zahlreiche Auswärtsaufträge für den hessischen Landgrafen oder mit dessen Erlaubnis erfolgreich ausgeführt.

Einen ersten nachvollziehbaren Niederschlag fand der Kontakt zwischen Corvin und Elisabeth in einem der Fürstin gegebenen und sogleich im Druck erschienenen "Bericht, ob man on die Tauffe vnd empfangung des leibs vnd bluts Christi allein durch den glauben künne selig werden". Corvin versucht darin, die offenbar durch schwärmerische "klüglinge" verunsicherte Elisabeth von der Heilsnotwendigkeit des an Wort und Sakrament gebundenen Glaubens zu überzeugen, da nach seinem Verständnis "glaub kein glaub sein kan, wo er von seinem obiecto, das ist vom wort vnd Sacrament geriessen wird" und dadurch der frei schwebenden menschlichen Phantasie ausgesetzt wäre.¹⁸ Corvins fürstliche Glaubensbelehrung ist ein eindruckliches Beispiel für

¹⁷ Tschackert, Antonius Corvinus, S. 83.

¹⁸ Gedr. Magdeburg 1538, Bl. Biiij^r.

sein großes katechetisches Geschick. Elisabeth wurde denn auch bald seine gelehrigste Schülerin. Man muß die Hohenzollernfrau überhaupt zu den herausragenden schreibenden Laientheologinnen des 16. Jahrhunderts zählen. Sie brachte es so weit, daß sie kirchenamtliche Texte mitverfassen, ihren Sohn bei der Regierungsübernahme menschlich, lebenspraktisch und theologisch unterweisen, ihrer Tochter ein Ehestandsbuch mit auf den Weg nach Königsberg geben, Witwen trösten, geistliche Lieder dichten und am Ende sogar eine ernstzunehmende Stellungnahme im Osiandrischen Streit schreiben konnte.¹⁹ Das Rüstzeug dafür vermittelte ihr vor allem Corvin in zahllosen Gesprächen und durch seine Schriften. Gleichzeitig prägte er ihr die unmittelbar aus dem obrigkeitlichen Amt abzuleitende Pflicht zur Sorge für die Kirche ein und überzeugte sie davon, daß "Pfleger vnd Seugammen" der Kirche²⁰ wissen müssen, wofür sie sich einsetzen. Deshalb scheute er keine Mühe, um Elisabeth theologisch urteilsfähig zu machen und seelsorgerlich zu stützen. Der erste Ernstfall trat im Sommer 1540 ein, als Herzog Erich I. überraschend starb und eine 30jährige Witwe mit vier Kindern zurückließ. Jetzt galt es für Elisabeth, die ihr testamentarisch zugestandenen Vormundschaftsrechte mit hessischer und brandenburgischer Hilfe zu sichern und die Regierungsgewalt bis zur Volljährigkeit des Sohnes Erich zu übernehmen. In dieser höchst dramatischen Lage widmete Corvin der Fürstin eine Auslegung der alttestamentlichen Josephserzählung. Sie enthält nicht nur Anweisungen, "wie sich herrn vnd Fürsten in irem ampt gegen got vnd jedermen[i]glich halten sollen", sondern auch tiefgründige Überlegungen zur Kreuzförmigkeit des Christseins. Elisabeth scheint von beidem lebenslang geprägt worden zu sein.²¹ Seit seiner Übersiedlung von Witzenhausen nach Pattensen

¹⁹ Vgl. dazu im einzelnen Inge Mager, Elisabeth von Brandenburg – Sidonie von Sachsen. Zwei Frauenschicksale im Kontext der Reformation von Calenberg-Göttingen, in: 450 Jahre Reformation im Calenberger Land, FS zum Jubiläum im Jahr 1992, hrsg. vom Ev.-luth. Kirchenkreis Laaten-Pattensen, 1992, S. 23-32; dies., "Wegert euch des lieben heiligen Creutzes nicht". Das Witwentrostbuch der Herzogin Elisabeth von Calenberg-Göttingen, in: Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts, hrsg. von Hartmut Boockmann (AAWG.PH 206), Göttingen 1994, S. 207-224; dies., Das Ehestandsbüchlein der Herzogin Elisabeth von Calenberg für Herzogin Anna Maria in Preußen, in: Kirchengeschichtliche Probleme des Preußenlandes aus Mittelalter und Früher Neuzeit, hrsg. von Bernhart Jähnig, Marburg 2001, S. 199-216.

²⁰ So in der Vorrede zur Kirchenordnung, in: Die ev. KOO VI,2, S. 710, und in Corvins Vorrede zu "Die fürnemeste Artickel vnser Christlichen Religion in Christliche gesenge gebracht", Hannover 1546, S. B [4^v].

²¹ Auslegung der herlichen Historien Josephs auß dem Ersten buch Mose/ vnnd würdt sonderlich inn diesem buch gahandelt. 1. Vom Creütz vnd erhöhung der Christen. 2. Vom laster des Eebruchs. 3. Wie sich herrn vnd Fürsten in irem ampt

Anfang 1543 stand Corvin sowohl der herzoglichen Familie als persönlicher Berater wie auch der Calenbergischen Kirche als Reformator und Landessuperintendent voll zur Verfügung. Zunächst schrieb er in Elisabeths Auftrag eine Kirchen- und Klosterordnung. Dann gehörte er der Visitationskommission an, welche sämtliche Pfarreien und Klöster aufsuchte, um die äußeren und inneren Voraussetzungen für den kirchlichen Umschwung zu schaffen. Zuletzt rief er sämtliche Geistlichen zu Synoden in Pattensen und Münden zusammen. Dabei entstanden erste Ansätze einer Kirchenverfassung. Elisabeth wußte, daß sie keine Zeit zu verlieren hatte. Denn bereits 1545 mit der Volljährigkeitserklärung ihres Sohnes durch den Kaiser endete ihre Vormundschaftsregierung. Sie hoffte natürlich auf kirchenpolitische Kontinuität. Deshalb achtete Corvin von Anfang an mit besonderer Sorgfalt auch auf den von seinem 12. Lebensjahr an vaterlos heranwachsenden Thronfolger. Bald verband beide ein herzliches Vertrauensverhältnis.²² Als der 17jährige Erich 1545 die Regalien aus der Hand des Kaisers empfing, in den Ehestand trat und die Regierungsgeschäfte formal übernahm, erinnerte Corvin ihn ebenso eindringlich an seine Regentenpflichten²³ wie seine Mutter in einem eigens für ihn geschriebenen Regierungshandbuch.

Außer an die fürstliche Familie wandte sich Corvin im gleichen Jahr 1545, als die Erneuerung der Calenbergischen Frauenklöster ins Stocken geriet, werbend an den territorialen Adel²⁴, der um den Verlust der Versorgung seiner unverheirateten Töchter bangte. Da nach Corvins Meinung nur eine stabile Regierung der Kirche nützen könne, griff er auch schon ein Jahr zuvor zur Feder, um seine Landesherrin wegen einer zur Sanierung der Staatskasse unumgänglichen Steuererhöhung zu verteidigen.²⁵ Ohne theologische Unterweisung von Fürsten und ohne die Unterstützung der Fürsten und des Adels wäre es im 16. Jahrhundert vermutlich nie zur Reformation der Kirche im Römischen Reich deutscher Nation gekommen. Corvin hatte Luthers beschwörenden Aufruf "An den christlichen Adel" verstanden²⁶ und diesen 1530 in

gegen got vnd jedermenglich halten sollen...Straßburg 1541. Vgl. Geisenhof, Corviniana II, Nr. 116, und Tschackert, A. Corvinus, S. 94 f.

²² Ebd., S. Biiij^v. Biiij^f.

²³ Antonius Corvin, *Carmen Encomiasticum et exhortatorium ad veram pietatem & virtutes Principe uiro dignas...*, Hannover 1545 (G. Geisenhof, Corviniana II, Nr. 130).

²⁴ Ein Sendbrief von Antonius Corvinus an den Adel von Göttingen und Calenberg...mit einer bibliographischen Einleitung aufs neue herausgegeben von Gerhard Uhlhorn, Göttingen 1853.

²⁵ Antonius Corvin, Von dem ytzo newlich erregten vngehorsam vnd aufflauffe etlicher Vnderthanen in Hertzogen Erichs des Jüngerer Fürstenthum, 1544 (Geisenhof, Corviniana II, Nr. 127); vgl. Tschackert, Antonius Corvinus, S. 135 f.

²⁶ Martin Luther, An den Christlichen Adel deutscher Nation, 1520 (WA 6, S. 404 ff.).

einer eigenen gereimten Ermahnung an die deutsche Aristokratie zu aktualisieren versucht. Es war kurz nach dem Augsburger Reichstag im Vorfeld der Gründung des Schmalkaldischen Bundes; und man dachte allenthalben über die Möglichkeit des bewaffneten Widerstandes gegen den Kaiser nach.²⁷ Alle niedersächsischen Adligen warnte Corvin 1539 noch im Auftrag des hessischen Landgrafen vor einer Koalition mit dem aggressiven Reformationsfeind Heinrich d. J. von Braunschweig-Wolfenbüttel. Dabei rief er geradezu beschwörend die Clausula Petri: "Man muß Gott mehr als den Menschen gehorchen" als obersten politischen Handlungsgrundsatz in Erinnerung.²⁸ Nachdem er dann in welfischen Diensten stand, konzentrierte er sich verstärkt auf die eigene Landesherrschaft. Er versäumte keine Gelegenheit, um Elisabeth und ihrem Sohn einzuprägen, "das sie über Gotts worte, waren gottsdiensten und der religion mit allem ernst halten und dieselbigen mit allem vermögen fortsetzen und fordern soll[en]".²⁹ Es geht zweifellos auch auf seine Inspiration zurück, wenn die überzeugte Reformationsfürstin im Vorwort zur Calenberger Kirchenordnung die Meinung vertritt: "denn es je in der oberkeit ampt gehört, das man über Gotts wort, rechtschaffnen gotsdinsten und gemeiner, guter polizey halten sol".³⁰

Zu 2: Corvin bemühte sich um die Fortbildung der ersten evangelischen Pfarrergeneration.

Neben dem Einsatz für die obrigkeitliche Kirchenpflegschaft galt Corvins zweite Sorge den Gemeindepfarrern, die sich ja bekanntlich in der ersten evangelischen Generation überwiegend aus früheren Priestern und Mönchen rekrutierten. Um sie, die schon seinerzeit mehrheitlich nicht studiert hatten und auch jetzt nur unzureichend über die reformatorische Theologie unterrichtet waren, für den evangelischen Verkündigungsdienst besser zuzurüsten, hatte Corvin schon während seiner Witzenhäuser Tätigkeit seit 1535 die Evangelien- und Epistelperikopen für alle Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres in einfacher,

²⁷ Antonius Corvin, Ermahnung an den Adel, so unter den evangelischen Fürsten wohnen, an alle Ritterschaft deutscher Nation, Marburg 1531 (darüber vgl. P. Tschackert, Antonius Corvinus, S. 16 f.).

²⁸ Antonius Corvin, Bericht, wie sich eyn Edelman Gegen Gott, gegen seine Oberkeyt, sünderlich in den jitzigen krieges leufften ...halten sol. An den Merkischen, Lünenburgischen, Braunschweigischen vnd allen Sechsischen Adel geschrieben, Erfurt 1539. Vgl. Geisenhof, Corviniana II, Nr. 111; Tschackert, A. Corvinus, S. 56-58.

²⁹ Calenberger KO, 1542 (Die ev. KOO VI,2, S. 775).

³⁰ Ebd., S. 710.

knapper Form ausgelegt und zum Druck gebracht.³¹ Mit Vorworten Luthers versehen³², wurden diese als Lesepredigten oder als Predigthilfen zu brauchenden Kurzinterpretationen, die seit den 40er Jahren unter dem Titel "Postilla" erschienen, in deutschen, lateinischen und niederdeutschen Fassungen für knapp zwei Jahrzehnte zu Bestsellern auf dem Buchmarkt. Das "Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts" nennt nicht weniger als allein 78 erhaltene Ausgaben von Corvins Postille³³, die Übersetzungen ins Tschechische, Polnische, Litauische, Englische, Dänische und Isländische nicht mitgerechnet. Corvin leistete mit den Postillen vielleicht seinen wichtigsten Beitrag zur Ausbildung der ersten evangelischen Pfarrergeneration und damit zur Stabilisierung des Luthertums überall in Deutschland, in Gestalt der niederdeutschen Übersetzungen insbesondere in Norddeutschland. Denn da in diesen Gegenden Hochdeutsch damals kaum verstanden wurde, ließ Corvin seine Predigthilfen sofort ins Plattdeutsche übertragen.³⁴ Es sollten ja gerade "arme", das hieß damals "ungebildete" Pfarrer und Hausväter erreicht werden. Ihnen stellte Corvin die biblischen Texte zunächst thesenartig nach ihrem theologischen Lehrgehalt vor und ließ dann eine kurze, adressatenbezogene Auslegung folgen, in welcher die Bedeutung des göttlichen Wortes für Glaube und Leben der Gegenwart im Vordergrund steht. Luther rühmte an Corvins Postillen vor allem, daß "sie so kurz, fein, rein bey dem Euangelio bleiben".³⁵ Dem entspricht des Autors eigene Absicht, in seinen Erklärungen immer auf das Zentrum, nämlich auf "unsere justification"³⁶ zuzusteuern. So versteht er das Evangelium des ersten Adventssonntages vom Einzug Jesu in Jerusalem (Mt. 21, 1-9) in Übereinstimmung mit der Epistel (Rm. 13, 11-14) als Einladung zum Glauben an den sich uns in Christus schenkenden Gott "on all vnsern verdienst vnd wercke auß lauter Gnad vnd barmhertzigkeit",

³¹ Erste deutsche Gesamtausgabe unter dem Titel: Kurtze vnd einfeltige Auslegung der Epistelen vnd Euangelien ... Vor die arme Pfarherrn vnd Hausvetern gestelt ..., Wittenberg 1538. Geisenhof, Corviniana II, Nr. 7-90 nennt zwischen 1535 und 1591 insgesamt 83 Druckausgaben von Corvins Postillen in verschiedenen Sprachen einschließlich der daraus gezogenen Summarien und Loci.

³² Für die Evangelienpostille von 1535 WA 38, S. 441 f.; für die Epistelpostille von 1537 WA 50, S. 109 f.

³³ Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts, Bd.I,4, 1985, Nr. 5348-5426. Das gesamte Opus Corvins umfaßt die Nummern 5323-5442.

³⁴ Vgl. die Bemerkung in der Vorrede zur niederdeutschen Ausgabe der Calenberger KO von 1544, mitgeteilt bei Geisenhof, Corviniana II, S. 28.

³⁵ WA 38, S. 442.

³⁶ So Corvin in der Widmung des Epistelteils an Franz von Waldeck vom 26. Dez. 1536 (Tschackert, Briefwechsel, S. 25).

aber zugleich auch als Anweisung für rechte, absichtslose, aus spontaner Liebe erwachsende Werke, "unnsern glauben damit an den tag zu geben".³⁷ Das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk. 18, 9-14) deutet Corvin als Illustration der Werk- und Glaubensgerechtigkeit, um jedoch am Ende gegen jegliches Mißverständnis einzuschärfen: "Wir verwerffen gute werck nit, so ferr sy auß glauben geschehen vnd aines guten baums frucht seind".³⁸ Aus der Beispielerzählung von dem unter die Räuber Gefallenen hört Corvin die Einschärfung der Vergeblichkeit von Gesetzesfrömmigkeit heraus und empfiehlt eine aus der "fröhliche(n) bottschaft von Christo" entspringende Selbstvergessenheit zwischenmenschlicher Zuwendungen.³⁹ Der nicht festlich Gekleidete im Gleichnis von der königlichen Hochzeit (Mt. 22, 1-14) ist für Corvin ein Werkheiliger, dem mit dem angemessenen Kleid der Glaube an das in Christus beschlossene Heil fehlt.⁴⁰ Am Wunder der Sturmstillung (Mt. 8, 23-27) verdeutlicht er den Unterschied zwischen falschem, d. h. kreuzflüchtigem, und wahren Glauben, der auch schweren Herausforderungen standhält. Fast zeitlos und prophetisch zugleich klingt hier sein Fazit: "Wir wissen tapffer von der sach deß Euangelii, vom Creutz vnd von gedult zu sagen. Wenn aber das Creutz daher tritt ... denn befindet sichs, das wir nye rechtschaffnen glauben gehabt vnd das Euangelium von hertzen nicht gemaint haben".⁴¹ Trotz schärfster Kritik an der Verdienstlichkeit menschlichen Tuns weiß der Verfechter der lutherischen Rechtfertigung allein aus Gnade gleichwohl um die Gottgefälligkeit etwa einer gut geführten Ehe, worüber er im Zusammenhang mit der Erzählung von der Hochzeit zu Kana (Joh. 2, 1-12) reflektiert; er rechnet auch mit ewigen Belohnungen, z. B. für materielle Freigebigkeit, wie die Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus lehrt (Lk. 6, 19-31).⁴²

Außer den die menschliche Seite der Rechtfertigung und deren Folgen betreffenden Aspekten thematisiert Corvin in seinen Auslegungen natürlich fortwährend den Grund des Heils. Er liegt in der Gottmenschheit des Erlösers⁴³ und manifestiert sich wie im Leiden, Sterben und Auferstehen so auch besonders in seiner Wundertätigkeit. Letztere bezeugt allerdings nur dem Glaubenden Christi Gewalt über Natur, Krankheit und Tod; für den Unglaubenden aller Zeiten besitzt sie keine

³⁷ Kurtze Außlegung der Euangelien, Augsburg 1538, S. 2^r-5^v.

³⁸ Ebd., S. 80^v-83^v.

³⁹ Ebd., S. 8^r-92^r.

⁴⁰ Ebd., S. 118^r-120^r.

⁴¹ Ebd., S. 48^r-49^r.

⁴² Ebd., S. 45^r-49^r.

⁴³ Z. B. in der Auslegung der Geschichte von der Sturmstillung (ebd., S. 48^r-51^r).

Eindeutigkeit. So schließt Corvin die Evangelienpostille nüchtern, aber zuversichtlich: "Derhalben laß spotten, lachen, lestern vnd verfolgen solche vnserer leer die gantze welt, So wissen wir dennoch, das wir Got, Christum, sein wort vnd alle Engel im hymel auf vnser seyten haben".⁴⁴

Corvins insbesondere im Evangelienteil immer zum Kern der reformatorischen Theologie vorstoßende Auslegungen mögen unzähligen Pfarrern als Hilfe zur Predigtvorbereitung gedient haben, gelegentlich auch anstelle von eigenen Predigten in den Kirchen verlesen worden sein. Sie stellten für alle, die sie rezipierten, eine ideale Einübungsmöglichkeit in den neuen Glauben dar.

Ein Stück weit anspruchsvoller gestaltete Corvin den Lehrteil der 1542 in Erfurt veröffentlichten und allen Pfarreien zugeleiteten Calenbergischen Kirchenordnung, indem er die ihm wichtigen dogmatischen Sachverhalte in systematischer Abfolge und unter Zuhilfenahme von Kirchenväterzitate in der Absicht entfaltete, die Übereinstimmung der reformatorischen Theologie mit der Tradition der katholischen Kirche zu betonen und den Vorwurf des Neuen herunterzuspielen.

Wie von Luther und Melanchthon als Ausweis rechter Theologie gefordert⁴⁵, beginnt Corvin mit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und entwickelt daraus die Maßstäbe für den "waren, recht-schaffnen" Gottesdienst in Abgrenzung von den "erdichteten" Formen der Gottesverehrung einschließlich des Heiligenkults. Weil die Gesetzespredigt zum Erschrecken über die eigene Schuld führen soll, erörtert Corvin anschließend das neue, auf den Glauben an die Vergebung konzentrierte Bußverständnis samt den Konsequenzen für die evangelische Beichtpraxis. In Anknüpfung an das Evangelium fährt er mit der Entfaltung der Sakramente Taufe und Abendmahl fort, verliert sich jedoch weder in einer Verteidigung der Kindertaufe noch in komplizierten Begründungen der leiblichen Gegenwart Christi in den Elementen Brot und Wein. Sein lutherischer Standpunkt in beiden Fragen ist gleichwohl unverkennbar. Nach weiteren mehr seelsorgerlich ausgerichteten Abschnitten über Glaubensfreiheit, Kreuz, Gebet und Fasten thematisiert Corvin im Zuge der 3-Stände-Ordnung Obrigkeit, Ehe, Mönchtum und Pfarramt, um zuletzt das evangelische Schulwesen sowie die gewandelte Armenfürsorge zu skizzieren. In Teil II und III der Kirchenordnung folgen dann ein nicht von Corvin stammender Katechismus und umfangreiche liturgische Bestimmungen. Unter dem Titel "Christliche ... verklerung und erleuterung der furnemesten artikel unser wa-

⁴⁴ Auslegung von Mt. 9,18-26 (ebd., S. 137^f).

⁴⁵ Vgl. z. B. Luther WA 40 I, S. 207, Z. 17: "Qui igitur novit discernere Evangelium a lege, is gratias agat Deo et sciat se esse Theologum". Vgl. auch Melanchthon CR 23, S. 49 f.

ren, alten, christlichen religion"⁴⁶ hat diese sog. Calenberger Kirchenordnung mit ihrem einleitenden Lehrteil den welfischen Pastoren zwischen Deister und Leine bis zur Inkraftsetzung der Wolfenbüttelschen Kirchenordnung nach 1584 als dogmatische Orientierung und Anweisung für die kirchliche Umgestaltung gedient. Zur Ergänzung und Verbindung mit Wittenberg empfahl Corvin darüber hinaus für jedes Pfarramt noch Melanchthons Loci samt der Augsburgerischen Konfession und deren Apologie.⁴⁷ Alles zusammengenommen zeugt von einem geradezu leidenschaftlichen Bemühen, die erste evangelische Pfarrergeneration mit möglichst viel theologischer Kompetenz auszustatten.

zu 3: Corvin steuerte dem Ziel des Priestertums mündiger Christen und Gemeinden zu.

Den recht predigenden Pfarrer allein sah Corvin mit dem Gemeindefaufbau überfordert. Auch war ja lange nicht gewährleistet, ob die Reformation jemals reichsrechtlich anerkannt und auf Dauer durch eine ausreichende pfarramtliche Versorgung gesichert sein würde; gerade die 30er und 40er Jahre zeichneten sich bekanntlich durch große Irritationen infolge der kaiserlichen Religionspolitik aus. Deshalb sah Corvin eine zusätzliche Aufgabe darin, auch die Laien anzusprechen, sie in ihrer Entscheidung für den evangelischen Glauben zu bestärken und zu dessen Bewährung auch in Krisen zu befähigen. Dies sollte gerade im Fürstentum Calenberg-Göttingen wichtig werden, weil die noch junge evangelische Landeskirche nach 1549 unter dem Regiment des wider Erwarten katholisch gewordenen Erich II. (1545–584) ohne summe-piskopalen Schutz auskommen mußte. Als dann nach dem Augsburger Religionsfrieden viele Gemeinden über ihren Bekenntnisstand selbst entscheiden durften, kam es noch einmal mehr auf theologische Urteilskraft an.⁴⁸

Als Urzelle der Gemeindebildung galt dem nach seinem Klosteraustritt selbst verheirateten Corvin die Familie. Wie er in den eigenen vier Wänden erleben konnte, trugen die Ehepartnerinnen und Mütter die Hauptverantwortung für den Alltag. Hierbei Hilfestellung zu leisten, sah Corvin immer als eine besonders dringliche Aufgabe an. Als seine eigene Tochter Barbara 1542 den Mündener Goldschmied Anton Mithoff heiratete⁴⁹, nahm er diese Gelegenheit zum Anlaß, um "Von der Haußhaltung einer christlichen Haußmutter" in Anlehnung an Ver-

⁴⁶ Die evangelischen KOO VI,2, S. 708-786.

⁴⁷ Ebd., S. 783.

⁴⁸ Die Ev. Kirchenordnungen VI,2, Tübingen 1957, S. 705.

⁴⁹ Vgl. Tschackert, Briefwechsel, S. 131.

se aus Kap. 31 der Sprüche Salomos zu schreiben.⁵⁰ Obgleich er die antifeministische Einstellung vieler antiker und humanistischer Schriftsteller von der Frau als "notwendigem Übel" nicht teilte, stimmte er doch in der Charakterisierung ihrer häuslichen Aufgaben als Dienerin und Gehilfin des Mannes mit vielen Zeitgenossen überein. Dennoch wußte er, was es für die Kirche bedeutet, wenn in den Familien gesungen, gebetet und in der Bibel gelesen wird. Auch in der bereits erwähnten Interpretation der Josephsgeschichte⁵¹ nahm Corvin Stellung zu ganz konkreten Alltagsfragen; und im Sommer 1546 reagierte er schriftstellerisch auf eine Naturkatastrophenmeldung aus den Niederlanden, indem er seine aufgeschreckten Zeitgenossen einerseits mit dem Hinweis auf die göttliche Fürsorge beruhigte, andererseits aber auch an die Unberechenbarkeit des göttlichen Gerichts erinnerte.⁵²

An frühere katechetische Versuche⁵³ anknüpfend, veröffentlichte Corvin ferner 1546 ein deutsches Lehrgesangbuch. Es besteht aus 24 Liedern über zentrale Themen der lutherischen Dogmatik und Ethik.⁵⁴ Das Büchlein war zunächst als Hochzeitsgeschenk für Herzogin Elisabeth anlässlich ihrer zweiten Eheschließung mit Graf Poppo von Henneberg gedacht. Corvin wollte es aber auch möglichst in jedermanns Hand wissen. Es sollte insbesondere der Jugend zur fast spielerischen Vertiefung des Katechismusstoffes dienen. Im Unterschied zu Postille und Kirchenordnung fällt an den freilich sprachlich nicht immer gelungenen, unendlich langen Liedern zudem eine scharfe Polemik auf. Das war nicht verwunderlich. Seit Dezember 1545 tagte das Trienter Konzil, der Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges stand unmittelbar bevor, und in Calenberg-Göttingen hatte die Übergabe der Regierung an Elisabeths Sohn Erich stattgefunden. In dieser bezüglich der kirchlichen Zukunft höchst ungewissen Lage meldete sich Corvin als geistlicher Dichter zu Wort. Seine Hauptsorge bestand darin, "das des Antichrists zu Rom falsche Lehr, Abgötterey...bey vns nicht widerumb

⁵⁰ Gedr. Hildesheim 1543 im Anhang zu Corvins Auslegung des 128. Psalms (für Georg Ernst und Elisabeth von Henneberg zur Hochzeit); auch abgedr. in: *Klassiker des Protestantismus*, Bd. 3, Bremen 1963, S. 197-232. Vgl. Inge Mager, *Drei Frauen halten ihren Männern den Rücken frei: Walpurga Bugenhagen, Anna Rhegius und [Anna] Margarethe Corvin*, in: *JGNKG* 97, 1999, S. 247.

⁵¹ Corvin, *Auslegung der herrlichen Historien Josephs, 1541* (Geisenhof, *Corviniana* II, Nr. 116); Tschackert, *Briefwechsel*, S. 81 f.).

⁵² Warhafftige anzeigung der schrecklichen, grausamen, erbermlichen geschichten vnd vngewitters, so sich ... am VII. Augusti dieses XLVI. jars ... zugetragen haben ... Mit einer Vor- vnd Hinderrede Antonij Coruinj (Geisenhof, *Corviniana* II, Nr. 136).

⁵³ Antonius Corvin, *Expositio Decalogi ...*, Marburg 1537.

⁵⁴ Antonius Corvin, *Die fürnemeste Artickel vnser Christlichen Religion in Christliche gesenge gebracht*, Hannover 1546.

einreißen".⁵⁵ Dazu aber bedurfte es nicht nur kompetenter, standhafter Pfarrer, sondern auch mündiger Christen. So machte Corvin sich die leichter memorierbare gebundene Rede und die Melodien bekannter Kirchenlieder zunutze und schuf eine gereimte Dogmatik, in welcher er die reformatorischen Lehrinhalte vereinfacht zusammenfaßte. Melanchthon dürfte ihm aus dem Herzen gesprochen haben, als er seine Zustimmung zur Veröffentlichung mit dem Wunsche verband, "das solche Lieder in allen Kirchen, daheim vnter dem Haussgesinde, in den Garten, auff den Eckern, in den Herrlegern, in allen Werckstetten gehort vnd gesungen werden möchten".⁵⁶ Schaut man sich die Texte genauer an, so kommt Zweifel daran allein wegen der Länge auf. Der Ehestand wird mit 64 Strophen bezeichnenderweise am ausführlichsten besungen, über die Kirchengewalt läßt sich Corvin 51 Strophen lang aus, die Belehrung über die Obrigkeit erstreckt sich über 44 Strophen. Das 33 Strophen lange Rechtfertigungslied nach der Melodie "Allein Gott in der Höh' sei Ehr" ähnelt streckenweise einer gelehrten Disputation, angefangen mit der kontroversen Standpunktdarlegung, über den exakt geführten Schriftbeweis bis hin zu einer genauen Definition: "Rechtfertigung nichts anders ist/ Wo man hie recht will sagen/ Dann das vns auffnimpt Jhesus Christ/ Ohn werck aus lauter gnaden/ Vergibt die sünd, vnd macht vns gerecht/ Vnd schenckt das leben, das ist schlecht/ Durch glauben ohn all wercke".⁵⁷ Dann folgt die Erläuterung des Rechtfertigungsprozesses von der Buße über die Glaubensgewißheit bis zu dessen Früchten.

Gelegentlich unterbricht eine Wir-Strophe den theologischen Argumentationsstrom. Insgesamt überwiegt der Stil sachlicher Belehrung; der Sänger hört gleichsam fast ununterbrochen zu und kommt nur ganz selten, wie es sonst in evangelischen Kirchenliedern üblich ist, lobend, dankend oder bekennend zu Wort. Ähnliches läßt sich am Abendmahlslied beobachten. Nachdem der evangelische Lehrteil mit einer schönen Zusammenfassung abgerundet ist: "Suma, diss heilge Sacrament/ Ist vns zur letz gegeben/ Als Christi liebes Testament/ Das wir durchs gantze leben/ Der sünd vergebung suchen drein/ Des Herrn verdienst ist vnser gwin/ Vnsern glauben zu stercken", setzt sieben weitere Strophen hindurch massive Polemik ein: "Diss wissen

⁵⁵ Aus Corvins Vorrede vom 20. Mai 1546, gegen Ende.

⁵⁶ Die fürnemeste Artickel, Bl. Aij^v; Melanchthon an Corvin vom 10.5.1546 (Tschackert, Briefwechsel, S. 198). Zur Datierung vgl. Heinz Scheible [Hrsg.], Melanchthons Briefwechsel, Bd. 4: Regesten 3421-4529, Stuttgart 1983, S. 368 f. (Nr. 4254 f.).

⁵⁷ Lied Nr. XV, gen. Ausg., S. 73.

die Papisten nicht/ Vnd wöllens auch nicht lernen"⁵⁸. Der Sänger soll den eigenen Standpunkt überzeugend vertreten wie auch die gegnerische Position widerlegen können.

Aus aktuellem Anlaß fügte Corvin seinen Lehrliedern noch "Ein christlich Lied, dem Trientischen Concilio ... zu Ehren gemacht" an.⁵⁹ Es bezieht kritisch Stellung zu den in der 4. Session am 8. Apr. 1546 erlassenen Dekreten über die Hl. Schrift und die kirchlichen Traditionen.⁶⁰ Kompromilos werden beide nach Corvins Meinung unvereinbare Größen mit "Christus vnd Belial" gleichgesetzt, während der Sänger das Konzil empfohlen bekommt, das Christus den Menschen zugute durch seine Inkarnation gehalten hat. Davon zeugt allein die Schrift. Deshalb rät Corvin: "Bleib by dem wort; den bapst verlas". Die Auseinandersetzung mit dem Trienter Verstoß gegen den reformatorischen Grundsatzes "allein die Schrift" erfolgt nicht aus Rechthaberei, sondern aus Sorge um den Bestand des von den Wittenberger Reformatoren als wahr Erkannten. Corvins Dogmatik in Reimen sollte eine Hilfe sein, das lutherische Bekenntnis am Vorabend des Schmalkaldischen Krieges und angesichts der sich im Trienter Konzil sammelnden katholischen Kirche in Laienkreisen zusätzlich abzusichern. Trotz dieser verständlichen Absicht waren die Lieder nicht singbar. Sie dürften entgegen den Empfehlungen Melanchthons kaum irgendwo zum Einsatz gekommen sein. Vielleicht aber wurden sie doch hier oder da gelesen und schärften das dogmatische Unterscheidungsvermögen. Als Zeugnisse einer katechetischen Leidenschaft zum Wohl der Kirche sowie als Spiegel eines Zeit- und Selbstverständnisses, in dem Glaube und Kirche noch eine absolute Kategorie darstellten, verdienen sie bis heute Beachtung.⁶¹

Corvins letztes Wort an die ihm als Lehrer und Seelsorger anvertrauten Gemeinden war eine erst nach seinem Tode veröffentlichte Dogmatik in Gebetsform.⁶² Sie entstand zwischen 1549–53 größtenteils während seiner Inhaftierung auf dem Calenberg. Zum Abschluß brachte er sie gleich nach der Freilassung, bezeichnenderweise wieder mit einer Widmung an Herzogin Elisabeth und ihre Schwiegertochter Si-

⁵⁸ Lied Nr. XII, gen. ausg., S. 59. 69.

⁵⁹ Die fürnemeste Artickel, S. 137-142, auch abgedr. bei P. Tschackert, *Analecta Corviniana*, S. 60-67.

⁶⁰ Heinrich Denzinger, *Peter Hünermann, Endchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg ³⁷1991, Nr. 1501-1508.

⁶¹ Zum Lehrgesangbuch als ganzem vgl. Inge Mager, *Das lutherische Lehrlied im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *JGNKG* 82, 1984, S. 86-93.

⁶² Antonius Corvin, *Alle furname Artickel vnser christlichen Religion, so einem jeden Christen zu wissen von nöten, Gebets weise gestelt, vnd also begriffen, das man in vnd vnter den Gebeten vnd Bitten dieselbigen Artickel auch fassen vnd lernen kan*, Frankfurt 1554; 1556; Ursel 1563 (Geisenhof, *Corviniana* II, Nr. 139-141).

donie von Calenberg. In der Vorrede deklariert er das Werk als Ergebnis seines Studiums "in der creutzschul". Durch die Verbindung von Lehre und Gebet wollte er zum Ausdruck bringen, daß Theologie und Frömmigkeit eine unlösliche Einheit bilden und daß die ihm jetzt noch mehr als früher am Herzen liegende Bewahrung der lutherischen Lehre im Glauben des einzelnen wie im Bekenntnis der Kirche bei allem menschlichen Einsatz letztlich doch Gottes Sache sei, folglich auch nur von ihm allein erbeten werden könne. Wie von einer Gebetsdogmatik kaum anders zu erwarten, geht Corvin am Katechismus entlang. Er beginnt mit Bittgebeten um Erfüllung der 10 Gebote. Im letzten Gebet über das Doppelgebot der Liebe reflektiert er wieder über die geistliche Begrenztheit menschlicher Werke, spricht ihnen jegliche heilsverursachende Wirkung ab und spielt damit auf den jüngst ausgebrochenen Majoristischen Streit im eigenen Lager an.⁶³ In gleicher wieder Lehre und Gebet verschränkender Weise behandelt Corvin die drei Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Im Unterschied zum Lehrteil der Kirchenordnung von 1542, in der innerprotestantische Kontroversen kaum angesprochen wurden, erweist sich Corvin jetzt als kritischer Beobachter der insbesondere durch das Interim ausgelösten neueren Diskussionen in der reformatorischen Fraktion. So betont er z. B. im Gebet über den 2. Glaubensartikel die Unzertrennlichkeit beider Naturen in der Person Christi ebenso wie die Majestät des zur Rechten Gottes thronenden Auferstandenen um seiner leiblichen Anwesenheit im Abendmahl willen.⁶⁴ Aus dem Vaterunser macht Corvin 8 Gebete.⁶⁵ Hervorhebenswert ist daran z. B. der Gedanke, daß der Wille Gottes vorrangig im Glauben an den Gehorsam des Gottessohnes geschieht und erst in zweiter Linie in der "ergebung" in die persönliche göttliche Wegführung.⁶⁶ Den Abschluß bilden zwei Gebete über das rechte Verstehen und Handhaben von Taufe und Abendmahl mit milden Entkräftungen von Erwachsenentaufe, Meßopfer und symbolischer Abendmahlsdeutung.⁶⁷ Möglicherweise sind die letzten Texte deshalb so kurz und zurückhaltend, weil sich in ihnen Corvins körperliche und geistige Erschöpfung unmittelbar nach der Haftentlassung Ende Oktober 1552 widerspiegelt. Er schaffte es auch nicht mehr, ein Stichwortregister zu schreiben, um jedem Beter die Möglichkeit zu bieten, passende Texte für sein besonderes Anliegen zu finden. Am 13. Januar 1553 schloß der in der St. Aegidienpfarei in Hannover Untergekommene

⁶³ Ebd., S. 82-86.

⁶⁴ Ebd., S. 94-101.

⁶⁵ Ebd., S. 133-187.

⁶⁶ Ebd., s. 156 ff.

⁶⁷ Ebd., S. 188-204.

ne⁶⁸ das Vorwort ab, am 5. April starb er. Sein Lehrgebetbuch stellt gleichsam eine Brücke dar zwischen der von Luther begründeten Gebetbuchtradition mit ausschließlich katechetischen Texten und dem zunehmenden Verlangen nach formulierten Gebeten mit erbaulichen Akzenten.⁶⁹ Wieder wissen wir nicht, wie Corvins 1554 im Druck erschienene und noch zweimal nachgedruckte Lehrgebete bei den Zeitgenossen ankamen. Aber es ist und bleibt ein nachdenkenswerter Tatbestand, daß Corvins theologisches Testament als Gebetssammlung vorliegt und das Gebet damit in den Rang eines Lehrstabilisators gelangte.⁷⁰

zu 4: Corvin betrieb eine konfessionsbewußte, zukunftsorientierte Kirchenpolitik.

Corvins bisher beschriebene Einflußnahmen auf Fürsten, Pastoren und Laien zur Vertiefung und Sicherung des lutherischen Bekenntnisses standen seit 1542 fast ausschließlich im Dienste der ihm als Generalsuperintendent aufgetragenen Kirchen- und Klosterreformation des Territoriums Calenberg-Göttingen. Ihr Programm liegt vor in einer von Corvin verfaßten Kirchen-, Kloster- und Kastenordnung. Zu deren Durchsetzung fand von Nov. 1542 bis Ende Apr. 1543 eine gründliche Kirchen- und Klostervisitation statt. Danach schritt Corvin zur Vorbereitung einer neuen Kirchenverfassung und hielt 1544 und 1545 zwei bedeutende Synoden mit der gesamten Pfarrerschaft des Fürstentums in Pattensen und Münden ab. Zur Ausbildung von Kirchenverfassungsorganen kam es der Zeitereignisse wegen leider noch nicht.⁷¹ Denn das nach dem Sieg des Kaisers über den Schmalkaldischen Bund Ende Juni 1548 erlassene Augsburger Interim und dessen Annahme durch den konvertierten Erich II. schufen für die evangelische Kirche in Calenberg-Göttingen eine völlig neue Situation und forderten sie auf eine einzigartige Weise heraus. Corvin lehnte das kaiserliche Rekatholi-

⁶⁸ Kurz vor seiner Inhaftierung im Herbst 1549 hatte Corvin den Anspruch auf die Einkünfte der Archidiakonatspfunde in Pattensen verloren und stand im Begriffe, wenigstens einen Teil der St. Ägidienpfunde in Hannover nutzen zu dürfen. Vgl. Tschackert, Briefwechsel, Nr. 279, S. 228-230.

⁶⁹ Vgl. Frieder Schulz, Gebetbücher, in: TRE 12, 1984, S. 109 ff.

⁷⁰ Als existentiell abrundendes Motto wählte Corvin Ps. 116,10: "Ich glaube, darumb rede ich". An neuen Studien zum Gebet im Luthertum vgl. Traugott Koch, Johann Habermanns "Betbüchlein" im Zusammenhang seiner Theologie, BHTk 117, Tübingen 2001; Angela Baumann-Koch, Frühe lutherische Gebetsliteratur bei Andreas Musculus und Daniel Cramer, EHS.T 725, Frankfurt u. a. 2001.

⁷¹ Vgl. dazu noch immer am ausführlichsten Adolf Brenneke, Geschichte des hannoverschen Klosterfonds, Bd. I,1,2, Hannover 1928/29; Hans-Walter Krumwiede, Kirchengeschichte Niedersachsens, Bd. 1, Göttingen 1995, S. 133-137.

sierungsdiktat von Anfang an kompromißlos ab. Dadurch wurde das noch junge Luthertum dort sich seiner selbst erstmals richtig bewußt und entwickelte Durchhaltestrategien für die bis 1584 dauernde Bewährungsprobe, in welcher das Land wieder von einem katholischen Fürsten regiert wurde.

Schon lange vor Bekanntwerden des Generalangriffs Karls V. auf die Reformation schwor Corvin Anfang Juli 1547 auf einer Mündener Synode sämtliche Geistlichen des Landes auf den lutherischen Bekenntnisstand ein; und im Juni 1549 ließ er sie alle erneut eine von ihm verfaßte antiinterimistische Stellungnahme unterschreiben.⁷² Beide Male war auch die fürstliche Bischöfin Elisabeth zugegen. Diese bekenntnismäßige Weichenstellung war vielleicht Corvins wichtigste reformationsstützende Maßnahme in Calenberg-Göttingen. Auch wenn die damals von Corvin verfaßten lateinischen und deutschen Texte gegen das Interim aus Angst vor fürstlichen Sanktionen nicht veröffentlicht, sondern nur handschriftlich verbreitet werden konnten, rüstete Corvin doch viele Pfarrer und Laien mit Argumenten aus, die es den Gemeinden erlaubten, nach 1548 trotz der Vertreibung von Pfarrern standhaft zu bleiben und nach 1555 über ihren Konfessionsstand selbstständig zu entscheiden. Dadurch behielt die Reformation trotz der katholischen Landespolitik an vielen Orten eine Chance.

Wohl kaum von der Öffentlichkeit bemerkt, aber doch von einzelnen registriert wurde auch Corvins mutiger Mahnbrief an Philipp Melanchthon, der sich mit der kompromißbereiten Kirchenpolitik des dem Kaiser ergebenen sächsischen Kurfürsten Moritz arrangiert hatte. Beschwörend appellierte er an den jahrelang als fraglose Autorität verehrten Wittenberger Präceptor: "Oh, mein Philipp, ... kehr zurück ... zur früheren Standhaftigkeit! ... Du darfst mit dieser unnützen Mäßigung der ... Gottlosigkeit ... des Papsttums nicht Fenster und Tür öffnen".⁷³ Melanchthon wollte dem durch das Augsburger Interim gefährdeten Evangelium mit Zugeständnissen zu Hilfe kommen. Nach Corvins Meinung könne das Evangelium sich selbst verteidigen, so daß die Aufgabe der Menschen immer nur darin bestehe, es rückhaltlos zu kennen.

⁷² Vgl. Tschackert, Antonius Corvinus, S. 157 f. 166 f. Eine lateinische *Confutatio Augustani Libri, quem Interim vocant*, 1548 verfaßt, konnte wegen ihres gefährlichen Inhaltes zunächst nicht veröffentlicht werden und geriet in Vergessenheit. Sie erschien erst 1936 im Druck durch Wilhelm Radtke, in: *SKGNS* 7, 1936, S. 15-99.

⁷³ Corvin an Melanchthon vom 25. Sept. 1549 (Tschackert, Briefwechsel, S. 255-262; dt. bei Inge Mager, "Gott erhalte uns Philippum ...". Antonius Corvins Mahnbrief an Philipp Melanchthon wegen des Leipziger Interims, in: *JGNKG* 89, 1991, S. 96-103; zit. S. 101).

Auch Albrecht von Preußen als "armen leien" klärte Corvin 1549 in einem Lehrlied über die Schwächen des Interims auf.⁷⁴ Schonungslos urteilt er: "gots wort thut es verkeren/ dem antichrist es heuchlen thut".⁷⁵ Man wird diesen Tönen nur gerecht, wenn man sich klar macht, daß es für die Menschen des 16. Jahrhunderts nichts Wichtigeres gab, als einen gnädigen Gott zu bekommen. Und das wiederum hing an dem als richtig erachteten Glaubensinhalt. Corvins theologische Wachsamkeit gegenüber den Gefahren des Interims, das abgesehen von dem Zugeständnis des Laienkelchs und der Priesterehe die Rückgängigmachung der Reformation beabsichtigte, erhöhte das theologische Urteilsvermögen wie die existentielle Einsatzbereitschaft niedersächsischer Pastoren und Laien für das lutherische Bekenntnis erheblich. Wenn viele Gemeinden trotz der folgenden 40jährigen katholischen Landeskirchenpolitik unter dem konvertierten Erich II. und ohne jegliche staatliche Förderung evangelisch blieben bzw. beharrlich ihre Bekenntnisfreiheit behaupteten oder von dem ständig in Geldnot befindlichen Herzog regelrecht erkaufen⁷⁶, so hatte Corvins vorangegangene Grundlagenarbeit auf allen bisher beschriebenen Ebenen daran einen sicher nicht hoch genug anzusetzenden Anteil. Anmerkungsweise mag an dieser Stelle daran erinnert werden, daß in der Kirchenkampfszeit des vorigen Jahrhunderts das Interim gelegentlich als vergleichbare Parallele zur Bedrohung der Kirche durch den Nationalsozialismus verstanden wurde – nur waren jetzt Katholiken wie Protestanten gleichermaßen betroffen. Sicher nicht zufällig ist 1941 an der Göttinger theologischen Fakultät eine kirchengeschichtliche Dissertation von Hans Heinrich Harms über das Thema "Niedersächsische Antworten auf das Augsburgische Interim" geschrieben worden.⁷⁷ Darin kommt auch Corvin gebührend zu Wort.

zu 5: Corvin besiegelte sein kirchliches Wirken durch den Einsatz seiner eigenen Existenz.

Corvin hat für seinen Glauben und für seine Theologie mit seiner ganzen Existenz gebürgt, ohne sich zum Martyrium um des Evangeliums willen zu drängen. Wie jeder, der ein öffentliches Amt bekleidet, nicht nur Freunde hat, sondern Gefahren und Kritik bis hin zu Ver-

⁷⁴ Corvin an Albrecht von Preußen vom 12. Juli 1549 mit Übersendung eines Liedes gegen das Interim (abgedr. bei Tschackert, Briefwechsel, Nr. 281 f., S. 230-247).

⁷⁵ Ebd., S. 235.

⁷⁶ Vgl. Die ev. KOO VI,2, S. 705.

⁷⁷ Vgl. Inge Mager, Göttinger theologische Promotionen 1933–1945, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz; Carsten Nicolaisen [Hrsgg.], Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus (AKZG. B, 18), Göttingen 1993, S. 347-359.

leumdungen und Bedrohungen ausgesetzt ist, so hatte auch Corvin während seiner gesamten Wirksamkeit in Calenberg-Göttingen mit erheblichen Widerständen und persönlichen Diffamierungen vor allem durch den Calenbergischen Adel zu kämpfen. Corvin reagierte darauf im Frühjahr 1546, z. B. mit einer Liedapologie nach der Melodie "Wo Gott, der Herr, nicht bei uns hält".⁷⁸ Niemals gab er vorschnell auf, immer schöpfte er erst alle Möglichkeiten der friedlichen Konfliktbeilegung aus, so auch seinem einstigen Zögling und späteren Hauptfeind, Erich II., gegenüber. Als aber alle mäßigenden Einflußnahmen auf den Konvertierten sich als verfehlt erwiesen, versuchte Corvin im Sommer 1549, sich im Notfalle mit Elisabeths Unterstützung einen Fluchtweg zu Herzog Albrecht nach Preußen zu bahnen.⁷⁹ Doch schon am 25. September schrieb er Melanchthon in dem eben erwähnten Brief: "Ich gebe zu, daß das Kreuz nicht blindlings herbeigerufen werden darf. Indessen aber ist auch das wahr, daß es mutig getragen werden muß, wenn es um der Wahrheit willen hereinbricht und nicht vermieden werden kann".⁸⁰ Das klingt in der Rückschau wie eine Voraussage des eigenen Geschicks. Denn des Herzogs Zorn über den Interimsgegner und vermeintlichen Pfarreraufwiegler ließ sich nicht besänftigen. In der Nacht zum 2. November 1549 nahmen spanische Soldaten der herzoglichen Leibgarde Corvin gefangen, verbrannten seine Bibliothek und brachten ihn zusammen mit seinem Kollegen Walter Hocker auf die Feste Calenberg. Elisabeth war außer sich: "O, Herr Gott, tröste mich arme elende betrubte Mutter! Was hab ich geboren, was hab ich erzogen".⁸¹

Daß Corvin die dreijährige Haft klaglos und ohne Rachedgedanken ertrug, verlieh manchem seiner früher gesprochenen oder geschriebenen steilen Worte eine Beglaubigung, die den Zeitgenossen Eindruck machte. Hatte er doch schon im Oktober 1547, als er um Melanchthons theologische Standfestigkeit zu bangen begann, an Justus Jonas geschrieben: "Ich will lieber hundertmal sterben als die einmal angenommene Wahrheit verlassen".⁸²

⁷⁸ Ein christlich Lied Antonii Corvini wieder alle giftige Zungen seiner feinde und Widersacher, abgedruckt im Anhang zum Lehrgesangbuch von 1546, S. 143 ff. Darüber Tschackert, Antonius Corvinus, S. 141-143.

⁷⁹ Vgl. den gen. Brief vom 12. Juli 1549 an Herzog Albrecht v. Preußen (Tschackert, Briefwechsel, S. 230-234).

⁸⁰ JGNKG 89, 1991, S. 102.

⁸¹ Elisabeth an Erich II. vom 5. Nov. 1549 (Tschackert, Briefwechsel, Nr. 293, S. 263).

⁸² Corvin an Justus Jonas vom 2. Okt. 1547: "Centies malo mori, quam vel receptum veritatis negotium deserere" (Tschackert, Briefwechsel, Nr. 257, S. 210).

Indem der niedersächsische Reformator als Kreuzträger für die von ihm zuvor gepredigte und gelehrte Kreuzestheologie mit seinem Leben einstand, bekräftigte er unaufdringlich, aber überzeugend seine rückhaltlose Bereitschaft, mit dem ihm anvertrauten "einigen pfunde"⁸³ zu wuchern und Gottes Willen in seinem Leben geschehen zu lassen, nicht um sich unter den Arbeitern im Weinberg Gottes hervorzutun, sondern vielmehr unter dem am Ende manches seiner Werke stehenden Vorbehalt: "Nicht uns, Herr, nicht uns, sondern deinem Namen sei Ehre!" (Ps. 115, 1).⁸⁴ Diesem Fazit, das keineswegs hagiographisch mißverstanden werden darf, entspricht auch die Würdigung, welche der Historiker Heinrich Meibom dem ehemaligen Riddaghäuser Zisterzienser zuteil werden ließ, als er 1620 in seinem *Chronicon Riddagshusense* schrieb: "Unter den Theologen seiner Zeit war er einer der maßgebenden, durch theologische Bildung ausgezeichnet wie durch Standhaftigkeit und Eifer im Glauben. Das beweist sein Lebensweg wie auch seine Schriften".⁸⁵

⁸³ Die ev. KOO VI,2, S. 871.

⁸⁴ Es steht z. B. lat. auf dem Titelblatt der dt. Gesamtpostille von 1538 (Geisenhof, *Corviniana* II, Nr. 70) und am Ende "Von der Haushaltung einer christlichen Hausmutter", 1543 (abgedr. in: *Klassiker des Protestantismus*, Bd. 3, S. 232).

⁸⁵ *Chronicon Riddagshusense*. Heinrich Meiboms Chronik des Klosters Riddagshausen 1145-1620 Eingeleitet, Übersetzt und Erläutert von Gottfried Zimmermann (Braunschw. Werkstücke A,19), Braunschweig 1983, S. 60.

Im Auftrag des hessischen Landgrafen: Antonius Corvinus und die Reformation in Lippe

1. Herkunft und Persönlichkeit des Corvinus¹

In tabula hac pictus
quis sit si forte requiris
Corvini faciem ac linia-
menta vides anno 1546²

Wenn du wissen willst,
wer auf dieser Tafel abgebildet ist,
erkenntst du die Gesichtszüge
und die Gestalt des Corvinus im Jahr 1546.

Dieser Holzschnitt ist die einzige zeitgenössische Abbildung des Antonius Corvinus. Der Reformator erscheint als kräftig gebauter Mann in der Blüte seiner Jahre. Er trägt kurzes Haupthaar und einen gestutzten Backenbart. Sein gelassener – oder auch besonnener – Gesichtsausdruck nimmt sehr für ihn ein. In seinen Händen hält er ein Buch, wahrscheinlich eine seiner eigenen zahlreichen Schriften. Die gewaltigen, schier überdimensionalen Hände des Mannes machen deutlich (wenn es nicht nur die künstlerische Schwäche des Holzschneiders ist), daß vor uns kein blasser Stubengelehrter steht, sondern ein handfester Seelsorger, der kräftig zupacken kann und praktische Lösungen im Alltag findet.

Der vor 500 Jahren in Warburg geborene Anton Corvinus trat mit 19 Jahren in das Zisterzienserkloster Loccum ein.³ Die Konventsliste des Klosters vermerkt hinter seinem Namen „postea apostata“⁴ und verweist bereits auf dessen Gesinnungswandel, der 1523 zum Eklat

¹ Überarbeiteter Vortrag, gehalten am 22.10.01 in Warburg auf der Tagung des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte.

² NW Staatsarchiv Detmold (STADT) D 75, Nr. 3335. Der Holzschnitt schmückt die Rückseite des Titelblatts seines Werks „Die fürnemeste Artickel unser christlichen Religion“, Hannover 1546.

³ Vgl. zur Einführung Robert Stupperich, Antonius Corvinus (1501–1553), in: Westfälische Lebensbilder, hg. v. Wilhelm Steffens und Karl Zuhorn, Bd. VII, Münster 1959, S. 20-39 und die dort angegebene Literatur.

⁴ Paul Tschackert, Antonius Corvinus. Leben und Schriften (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens Bd. 4), Hannover 1900, S. 5, Anm. 1.

führte: Der Abt des Klosters Riddagshausen bei Braunschweig, zu dessen Gemeinschaft Corvinus damals gehörte, jagte den jungen Mönch unter groben Beschimpfungen fort. Corvinus selbst erinnert sich später an das böse Wort vom „lutherischen Buben“⁵ (im Sinne von „Spitzbube“).

Nach wechselnder Predigtstätigkeit in Hessen und in der Stadt Goslar erhielt Corvinus 1529 eine schlecht dotierte Pfarrstelle im hessischen Witzenhausen an der Werra. Hier war er mehr als ein Jahrzehnt tätig, wengleich er das Städtchen immer wieder im Auftrag des hessischen Landgrafen verlassen mußte.

Corvinus war noch nicht lange in Witzenhausen, als sich der Magistrat bereits im Mai 1530 bei den landesherrlichen Räten über den neuen Pfarrer beschwerte. Dieser habe nämlich von der Stadt die Auslieferung der nach der Reformation überflüssigen Kirchenschätze verlangt, um sie zugunsten der Kirchenkasse einzuschmelzen. Die Stadt wollte dagegen den Erlös der fünf Kelche, des Silber- und Seidenwerks sowie der Tafeln, von denen das Gold und das Silber abzuschaben sei, zum gemeinen Nutzen einbehalten, da sie noch immer unter dem verheerenden Stadtbrand leide und hoch verschuldet sei.⁶

Ebenso unerschrocken und kompromißlos brachte der neue Pfarrer im Dienst des Evangeliums den Junker Craft von Bodenhausen gegen sich auf. Dessen zügellose Rachsucht zwang Corvinus schließlich, beim Landgrafen Philipp um Schutz nachzusuchen. Lassen wir den Theologen selbst zu Wort kommen: „... Keiner heiligkeit rühme ich mich; doch weiß ich, mit groben eusserlichen lastern nyt bin berüchtigt gewesen mit warheit... Ich muß dulden und leyden, das gots wort und e. f. g. ufs allerhöchste geschmeht und gelestert werden ... Derhalben bitte ich um gots wyllen, e. f. g. wolle doch uber myr armen, sofern ich gots ehr suche und recht habe, myt gnaden halten und mich, wo ich unrecht thu, ungnediglich strafen.“⁷ Was war geschehen? Die Köchin Walburg, mit der Junker Craft seit 10 Jahren in Unzucht lebte, bereute ihren unchristlichen Lebenswandel und wurde auf eigene Bitten hin von Corvinus mit einem ehrbaren Gesellen verheiratet. Da Bodenhausen auf die Frau aber nicht verzichten wollte, bedrohte er all diejenigen, die an der Trauung beteiligt waren.

In beiden Episoden wird beispielhaft offenbar, wie sich Corvinus praktische Seelsorge vorstellt: in der Mehrung der Kircheneinnahmen zugunsten der Gemeinde und im konsequenten Eintreten für einen

⁵ Tschackert, Corvinus, S. 6.

⁶ Paul Tschackert, Briefwechsel des Antonius Corvinus (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens Nd. 4), Hannover 1900, Nr. 2.

⁷ Tschackert, Briefwechsel, Nr. 4.



IN · TABVLA · HAC · PICTVS
QVVS · SIT · SI · FORTE · REQVIRIS
CORVINI · FATTEM · & · LINIA ·
MENTA · VIDES · ANNO · 1546

Antonius Corvinus

christlichen und züchtigen Lebenswandel. Dem Wort Gottes soll im Alltag Geltung verschafft werden, selbst wenn man dafür die Mißbilligung der städtischen Obrigkeit oder gar masive Bedrohungen durch einen fidelen Adligen in Kauf nehmen muß.

Die unverrückbare Gewißheit, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, gab Corvinus zeitlebens Selbstvertrauen. Letztendlich brachte Corvinus seine Standfestigkeit im Glauben die langjährige Kerkerhaft auf dem Calenberg ein, an deren Folgen er 1553 verstarb.⁸

Das Deftige, Zupackende ist aber nur die eine Seite des Corvinus. Mit Absicht wird Corvinus auf dem Holzschnitt von 1546 mit einem Buch dargestellt, das er in seinen grobschlächtigen Händen hält. Es soll an den Gelehrten und Schriftsteller erinnern, der sich mitten im Getöse der weltlichen Händel in das Wort Gottes versenkt. Auch gesundheitliche Schwächen und persönliches Unglück können ihn davon nicht abhalten.

Im Jahr 1540 ging es Corvinus körperlich wie auch seelisch äußerst schlecht. In diesem Jahr verstarb sein etwa 12-jähriger Sohn Gnadreich an den Folgen der Pest. Davor hatte er schon den Tod dreier Kinder zu beklagen gehabt. Johannes wurde gerade zwei Jahre alt, Agnes starb noch in der Wiege und sein Töchterchen Elisabeth hatte nur sieben Stunden lang gelebt.⁹ Geblieben ist ihm allein seine älteste Tochter Barbara. Wenn er mit Trauern seinen geliebten Sohn hätte wiedererwecken können, klagt er, so wäre er schon wieder lebendig. Doch müsse er mit Gleichmut tragen, was ihm auferlegt ist. Durch diese Schicksalsschläge war Corvinus aber so geschwächt, daß er wegen seiner Schwindelanfälle nicht einmal mehr die Kanzel besteigen konnte, wie er der Herzogin Elisabeth von Braunschweig-Lüneburg in einem Brief mitteilte. Sehnüchtig wünschte er sich in diesen Wochen zurück in das stille Witzenhäusen, „wölte lieber daheim meiner bücher und kirchen diese heiligen tage gewartet haben“.¹⁰

Es ist tatsächlich beeindruckend, woher Corvinus die Zeit und die Kraft nahm, neben dem Pfarrdienst und seinen Missionen für den hessischen Landesherrn noch Jahr und Jahr eigene Schriften oder Übersetzungen für Melancthon und andere Reformatoren zu verfassen. Tschackert hat in seiner Bibliographie 77 Arbeiten aus den Jahren 1529–1553 zusammengetragen. Im Stil der Zeit – aber auch mit sicherem Gespür für hilfreiche Beziehungen – widmete er seine Werke den

⁸ Zur Biographie vgl. neben der Monographie von Tschackert, Corvinus, auch F. W. Bautz, Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, Hamm o.J., Sp. 1135-1137.

⁹ Tschackert, Briefwechsel, Nr. 121.

¹⁰ Tschackert, Briefwechsel, Nr. 84.

Mächtigen im Spannungsfeld seines Tätigkeitsraumes, etwa Philipp von Hessen oder dem Bischof von Münster Franz von Waldeck. 1534 gewann er Luther für ein rühmendes Vorwort zu seiner Schrift gegen die Erasmische Konkordie und – wichtiger noch – für den ersten Teil seiner vielgelesenen „Postille“, die ihn im lutherischen Protestantismus weithin bekannt machte. Die Leser, auf die er vornehmlich zielte, waren v.a. die armen Dorfpfarrer, die sich wenig Predigtliteratur leisten und Unterstützung beim Predigen gut gebrauchen konnten.

2. Tätigkeit im Auftrag des hessischen Landesherrn

All diese kurz skizzierten Eigenschaften qualifizierten Corvinus zum Berater in Fragen der Kirchenordnung, zum Visitator und Superintendenten, Aufgaben, die er in Norddeutschland nicht nur in Münster, Northeim und Lippe, sondern vor allem auch in Calenberg mit großem persönlichen Einsatz durchführte. Doch sollte nicht vergessen werden, daß er stets mit Zustimmung und im Interesse seines hessischen Landesherrn außerhalb Hessens tätig wurde. Berufungen nach Zerbst 1538 oder ins lutherische Riga 1539 mußte „des Landgrafen prediger“¹¹ ablehnen, da sie nicht im politischen Einflußbereich Philipps von Hessen lagen.

Religion und Politik waren im Reformationszeitalter stets miteinander verquickt, und so war es für Corvinus wie die übrigen Reformatoren eine Selbstverständlichkeit, sich auch politisch für die evangelische Lehre einzusetzen. Corvinus verfaßte 1539 auf Drängen Philipps etwa einen mitreißenden Aufruf, „wie sich ein Edelmann gegen Gott, seine Obrigkeit, sonderlich in den jetzigen Kriegsläufthen ... verhalten soll“¹². In dem schwelenden Konflikt mit dem Wolfenbütteler Herzog Heinrich von Braunschweig sollte der westfälische und niedersächsische Adel auf die Sache der Protestanten eingeschworen werden. Daher war die Streitschrift des Corvinus ausdrücklich an den „märkischen, lüneburgischen, braunschweigischen und allen sächsischen Adel“¹³ gerichtet. Im Auftrag des Landgrafen nahm er 1539 am Nürnberger Reformationsgespräch und 1541 am Regensburger Reichstag teil.

Das alles sagt sich so leicht, aber welche persönlichen Einsätze forderten all diese Missionen! Aus Regensburg schrieb Corvinus an seinen Freund Severus Kannengießer, Pfarrer in Hessisch-Lichtenau,

¹¹ Rechnungsbuch der Stadt Zerbst 1538, zit. nach Tschackert, Corvinus, S. 49, Anm. 2.

¹² Tschackert, Corvinus, S. 56 f.

¹³ Tschackert, Corvinus, S. 56.

daß er nun schon 13 Wochen von Frau und Tochter getrennt sei, und bat den Freund herzlich, die beiden zu besuchen und ihnen Trost zu spenden.¹⁴ Es sollten aber noch vier weitere Wochen verstreichen, bis er Ende Juni wieder nach Witzenhausen heimkehren konnte.

Bereits im Herbst hatte der Landgraf einen neuen wichtigen Auftrag für ihn, der ihn über die Weser in die von Hessen lehnsabhängige Grafschaft Lippe führte. Zur Stabilisierung des hessischen Einflusses sollte er dort eine lutherische Landeskirche etablieren. Man ist fast versucht zu sagen „auf die Schnelle eine Landeskirche zu etablieren“, wenn man sieht, daß ihn Landgraf Philipp gerade einmal für eine Woche abordnete.

3. Zur Reformation in Lippe

Der kleinen Grafschaft kam in der Interessenpolitik des Landgrafen eine besondere Rolle als Verbindung zu den norddeutschen Partnern des Schmalkaldener Bundes zu.¹⁵ Wie in den geteilten Grafschaften Wittgenstein und in Rietberg boten lehnsrechtlichen Bindungen dem hessischen Landgrafen auch in Lippe die Möglichkeit, die reformatorische Bewegung gezielt voranzutreiben. Erschwerend kam aber in Lippe dazu, daß die Grafschaft in einer doppelten Lehnsbindung stand und neben dem hessischen Landgrafen auch den Paderborner Bischof zum Lehnsherrn besaß.¹⁶ 1517 hatte Simon V. zum Schutz gegen die Expansion der Welfen die bereits bestehenden Lehnsverhältnisse mit Paderborn und Hessen noch einmal kräftig erweitert. Schilling betont zu Recht, daß gerade am Beispiel Lippes deutlich wird, daß Lehnverhältnisse im 16. Jahrhundert nicht nur formaler Natur sind, sondern von weitreichender Bedeutung für die Außenbeziehungen des Territoriums, insbesondere seiner militärpolitischen Bündnisse. Daher bedeutete die

¹⁴ Briefwechsel Nr.121 „Absum jam ab uxore, a liberis, a filiola unica et tot egregiis amicis, hebdomades amplius tredecim“, und Tschackert, Corvinus, S. 64 f.

¹⁵ Vgl. dazu ausführlich Regula Wolf, Der Einfluß des Landgrafen Philipp des Großmütigen von Hessen auf die Einführung der Reformation in den westfälischen Grafschaften. Phil. Diss. Münster, 1959 und Robert Stupperich, Hessens Anteil an der Reformation in Westfalen, in: Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte Bd. 18, 1968, S. 146-159.

¹⁶ Paderborn besaß bereits die Falkenburg und die Stadt Horn zu Lehen und erhielt 1517 Lemgo, Detmold und Lage hinzu; Hessen als Lehnsherr von Blomberg gewann Lipperode, Brake und Varenholz hinzu, vgl. Heinz Schilling, Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. XLVIII), Gütersloh 1981, S. 55.

Stabilisierung des Luthertums in Lippe gleichzeitig die Sicherung des hessischen Einflusses in Konkurrenz zu Paderborn. Die Verhältnisse waren nach dem Tod des Grafen Simon V. 1536 günstig, da dieser mit Bernhard VIII. einen unmündigen achtjährigen Jungen als Nachfolger hinterließ. Landgraf Philipp sorgte dafür, daß der junge Bernhard an seinem protestantischen Kasseler Hof erzogen wurde.

Ähnlich war Hessen übrigens mit dem Grafen Konrad von Tecklenburg verfahren, dem ersten evangelischen Landesherren in Westfalen.¹⁷ Konrad war als Page zusammen mit dem jungen Philipp am hessischen Hof aufgewachsen. Nachdem „der wilde Kord“ 1524 die Regierung in der Grafschaft Rheda angetreten war, heiratete er 1527 Mechtild, die Kusine Philipps von Hessen (die übrigens im Jahr zuvor noch Nonne war); und im gleichen Jahr wurde bereits mit Johann Pollius der erste evangelische Prediger nach Rheda berufen.

In Wittgenstein-Berleburg vermittelte der Landgraf die Heirat des Grafen Johann VII. mit der evangelischen Gräfin Elisabeth von Henneberg und ebnete so der Reformation ihren Weg. Nachdem der Graf von seiner Gemahlin zum protestantischen Glauben bekehrt worden war, wurden Prediger aus Hessen in die Grafschaft geholt und hessische Kirchenordonnanzen eingeführt.¹⁸

Die Auseinandersetzungen um das Rietberger Erbe nach dem Tod des Grafen Otto 1535 versuchte Philipp der Großmütige ebenfalls zur kirchlichen Neuordnung dieser Grafschaft zu nutzen. Er schlug vor, in Rietberg durch einen hessischen Superintendenten die Visitation der Rietberger Pastoren durchführen zu lassen und eine Kirchenordnung vorzubereiten. Doch mißlang sein Vorhaben.¹⁹

Den gleichen Weg beschritt der Landgraf Philipp wenig später in Lippe. Bereits ein Jahr nach dem Tod des altgläubigen lippischen Grafen Simon V., also im Jahr 1537, verlangte der hessische Lehnsherr von der Detmolder Zentralverwaltung und den lippischen Ständevertretern, daß in ganz Lippe eine lutherische Kirchenordnung eingeführt werde.²⁰

¹⁷ Harm Klüeting, *Geschichte Westfalens. Das Land zwischen Rhein und Weser vom 8. bis zum 20. Jahrhundert*, Paderborn 1998, S. 114.

¹⁸ Stupperich, *Hessens Anteil*, S. 157

¹⁹ Stupperich, *Hessens Anteil*, S. 152 und Robert Stupperich, *Westfälische Reformationsgeschichte. Historischer Überblick und theologische Einordnung* (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte, Bd. 9), Bielefeld 1993, S. 65.

²⁰ Hessen besaß zu dieser Zeit noch keine vollgültige Kirchenordnung, sieht man einmal von der „Reformation ecclesiarum Hassiae“ des Franz Lambert von Avignon von 1526 ab, die eher eine Sittenordnung war und von Luther nicht gebilligt wurde. Erst 1539 erhielt Hessen die Straßburger Kirchenordnung des Martin Bucer. Vgl. dazu Stupperich, *Hessens Anteil*, S. 148.

Kirchenordnungen sollen bekanntlich kirchliche Angelegenheiten regeln, werden aber von den Landesherrn oder Stadträten erlassen. Sie treten anstelle der Bestimmungen des kanonischen Rechts der katholischen Kirche. Meist stehen die Kirchenordnungen daher nicht am Anfang der reformatorischen Bewegung, sondern bringen diese – wie auch in Lippe – zu einem gewissen Abschluß.²¹ So war die Einführung einer Kirchenordnung stets ein eminent wichtiges Ereignis, wie Johann Goeters in seinem grundlegenden Aufsatz über die evangelischen Kirchenordnungen Westfalens darlegt. „... im Gottesdienst“ wird „dessen Kern- und Herzstück nach katholischem Verständnis, das Meßopfer, getilgt und verworfen, die ausschließliche Heilsmittlung durch die Sakramente durch die von Wort und Sakrament ersetzt, die Siebenzahl der Sakramente auf Taufe und Abendmahl – ... – reduziert und die Jurisdiktions- und Weihegewalt des zuständigen Bischofs suspendiert“.²²

Konfessionell war die Grafschaft seit den 1530er Jahren gespalten. Während Lippstadt und Lemgo bereits lutherische Kirchensysteme besaßen, in Salzuflen sich evangelische Gottesdienstformen durchsetzten, hingen die Städte Detmold, Horn und Blomberg und die vielen Landgemeinden weiter dem alten Glauben an. Als Vertreter des unmündigen Landesherrn war den lippischen Befehlshabern und Ständen die vielschichtige hessische Intervention, die sich hinter dem Verlangen nach einer einheitlichen Kirchenordnung verbarg, durchaus bewußt. Ihr Bestreben mußte es daher sein, die Unabhängigkeit Lippes über die schwierige Zeit der Vormundschaft hinweg zu bewahren. Ende der Dreißiger Jahre hatte sich aber das konfessionelle und machtpolitische Gleichgewicht in der Region zugunsten des Luthertums verschoben, weil auch der Kölner Erzbischof Hermann von Wied als Administrator des Bistums Paderborn sich der Reformation zuneigte. Den lippischen Ständen blieb daher nichts anderes übrig, als sich 1538 auf hessischen Druck hin auf eine lutherische Kirchenordnung zu einigen. Damit war die Reformation offiziell in Lippe eingeführt.

Für die konfessionelle Einheit der Grafschaft wäre es sicher einfacher gewesen, die Braunschweiger Kirchenordnung Bugenhagens zu übernehmen, auf der ohnehin fast alle westfälischen Ordonanzen basierten. Lemgo hatte sie 1533 eingeführt und 1537 erweitert. Doch lag sie nicht im Interesse des Landesherrn, da sie auf der Autonomie der Braunschweiger Stadtkirche in allen organisatorischen und juristischen Fragen beruhte. Bugenhagen „sah sich sogar gezwungen, alle Rechte

²¹ Kluebing, Westfalen S. 110.

²² Johann Friedrich Gerhard Goeters, Die evangelischen Kirchenordnungen Westfalens im Reformationsjahrhundert, in: Westfälische Zeitschrift. Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde, Bd. 113, 1963, S. 111-168, hier S. 115.

des Landesherrn innerhalb der Kirche auszuschalten, und zwar sowohl solche, die sich aus dem Staats- und Verfassungsrecht ergaben als auch solche, die mit dem mittelalterlichen Kirchenrecht zusammenhingen, wie etwa Patronats- und Aufsichtsrechte über Kirchen und Klöster.²³ Die lippische Regierung mußte aber ein Interesse an einem obrigkeitlichen Kirchenregiment haben, dem die Ausgestaltung und Normierung der evangelischen Konfession und die Besetzung, Aufsicht und Besoldung der Pfarrer sowie die Schulaufsicht und die Ehegerichtsbarkeit oblag.

Daher beauftragten die Befehlshaber die Theologen Johannes Tiemann aus Bremen und Adrian Buxschut aus Hoya mit der Aufgabe, eine Kirchenordnung für die Grafschaft Lippe zu verfassen. Auf diese Weise wurde dem lutherischen Vormund Jobst von Hoya in dieser wichtigen Frage bewußt Vorrang vor dem lutherischen Lehnsherrn aus Hessen eingeräumt – ein Versuch, die Unabhängigkeit Lippes weiter zu bewahren.

Auf der Basis der Braunschweiger Ordnung, aber mit Ergänzungen durch hessische und Bremer Vorlagen zusammengestellt, wurde die lippische Kirchenordnung Tiemanns und Buxschuts von Luther, Bugenhagen, Melanchthon und Jonas in Wittenberg ausdrücklich gebilligt. Da sie aber in der praktischen Durchführung der Reformation viele Fragen offen ließ und die Kompetenzen des Landesherrn wie der kirchlichen Selbstverwaltung nicht präzise formulierte, wurde sie nur zögernd in die Tat umgesetzt. Zudem protestierte das Domkapitel Paderborn unter anderem wegen Verletzung der verbrieften Rechte im Archidiakonat Steinheim.²⁴

Adrian Buxschut wurde auf Bitten der lippischen Landstände vom Grafen Jobst von Hoya, eines der Vormünder des lippischen Grafen Bernhard VIII., für sechs Wochen zum Aufbau der Reformation in Lippe zur Verfügung gestellt.²⁵ In dieser Zeit gelang es ihm zusammen mit einer Ständedeputation, die auf dem Landtag beschlossene Synode aller lippischen Pfarrer durchzuführen und sie auf die neue Kirchenordnung zu verpflichten. Es war jedoch nicht möglich, anhand der vagen Formulierungen der Kirchenordnung mit dem Aufbau einer kirchlichen Verwaltung zu beginnen. Buxschut nannte die Probleme beim Namen, wenn er abschließend in seiner Denkschrift beklagte, daß sich

²³ Heinz Schilling, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösen und sozialen Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. XLVIII), Gütersloh, S. 114.

²⁴ Ausführlich bei Wolf, *Landgraf Philipp*, S. 74 ff.

²⁵ Schilling, *Konfessionskonflikt*, S. 130 ff.

die Befehlshaber nicht nachdrücklich für die neue Kirchenordnung einsetzten. Alle Pfarrer, aber auch die Droste und Amtsleute mußten streng auf die Kirchenzucht achten. Sollte eine einheitliche Durchführung der Reformation je gelingen, bräuchte man in Lippe dringend einen ständigen Superintendenten, der mit Autorität durchgreifen könnte.²⁶

4. Corvinus in Lippe

In dieser Situation bot sich für Hessen die Gelegenheit, in die verworrenen lippischen Verhältnisse einzugreifen. In Lippes mächtigster Stadt Lemgo war nämlich erneut ein heftiger Streit unter den lutherischen Pfarrern über die rechte Form des Gottesdienstes und der evangelischen Lehre ausgebrochen. Der lippische Drost Simon von Wend zu Varenholz lud „den würdigen und hochgelerten herrn Anthonio Corvino“ ein, „sych anher in dusse graveschopp Lippe to begevende und den unschicklichen unliderlichen twispalt der predicanten und anders myt verlehnung gotlicher hulpe hen to leggende“²⁷. Landgraf Philipp gewährte seinem Prediger zwar Dispens, versäumte aber nicht, die lippischen Verordneten darauf hinzuweisen, sie möchten Corvinus nicht lange aufhalten, da dieser in Hessen dringend gebraucht werde.²⁸

Tatsächlich blieb Corvinus nur rund eine Woche in Lippe, doch gelang ihm in dieser kurzen Zeit Beachtliches. Er konnte das mannigfach belastete Verhältnis der Lemgoer Prediger untereinander glätten und sie zu einer gemeinsamen, versöhnlichen Erklärung bewegen. Außerdem wurde Corvinus von der lippischen Regentschaft beauftragt, die vom hessischen Landgrafen seit Jahren beanstandete Vereinheitlichung des Kirchenwesens in Lippe durchzuführen.²⁹ Man glaubte nämlich, endlich den Mann gefunden zu haben, den die lippischen Vormünder, die auf Selbständigkeit pochende Hansestadt Lemgo und auch der hessische Lehnsherr akzeptierten.

Natürlich konnte diese große Aufgabe nicht in wenigen Tagen bewältigt werden. Corvinus beschränkte sich daher im Oktober 1541 auf vorbereitende Arbeiten. Er ließ alle Pastoren in Lippe namentlich erfassen, legte ihnen sieben Fragen zu ihrer Lehre und ihrem Lebenswandel

²⁶ Wolf, Landgraf Philipp, S. 76.

²⁷ Tschackert, Briefwechsel, Nr. 123.

²⁸ Tschackert, Briefwechsel, Nr. 124.

²⁹ Tschackert, Briefwechsel, Nr. 129.

vor, die er sich schriftlich beantworten ließ.³⁰ Nach seinen Notizen zu schließen, waren die Antworten der Pfarrer unverbindlich, aber nicht abweisend.

An diese Vorarbeiten konnte er bei seiner Rückkehr nach Lippe Ostern 1542 anknüpfen. Von der Zentralregierung vorübergehend zum lippischen Superintendenten ernannt, führte er eine allgemeine Visitation der lippischen Kirchengemeinden durch. Auf dieser Grundlage errichtete er eine einheitliche evangelische Gottesdienstordnung für die Grafschaft. Er teilte Lippe schließlich in die drei Diözesen Lemgo, Horn und Blomberg ein und bestimmte jeweils einen verdienten Pfarrer zum Superintendenten. Künftig sollten sich die drei Diözesen mit ihren Pastoren jährlich zu einer Synode in Lemgo versammeln. Dieses landeskirchliche Zentralorgan sicherte der Landeskirche weitgehende Selbständigkeit von der landesherrlichen Verwaltung, orientierte sich also im Gegensatz zu dem Entwurf von Tiemann und Buxschot eher am hessischen Kirchenverfassungsmodell. Die Rechte des Landesherrn blieben auf eine fördernde, die Ordnung unterstützende Funktion beschränkt.³¹

Doch die Zeit wurde auch bei seinem zweiten Aufenthalt in Lippe wieder knapp. Corvinus war kaum acht Wochen in der Grafschaft, da drängte Herzogin Elisabeth von Braunschweig-Calenberg den hessischen Theologen erneut, ihr begonnenes Reformationswerk durch seine Anwesenheit in Hannoversch-Münden zu festigen. Obwohl er seine Anwesenheit bereits für Pfingsten zugesagt hatte, hielt ihn seine Aufgabe, „eyne christliche ordenunge in der religionsache nach gots worde in dieser graveschafft Lippe antorichtende“³², jedoch noch bis Juni in Lippe fest. Wie die Befehlshaber in Detmold an die Herzogin Elisabeth schrieben, hat sich die „ufrichtunge und visitatio in allen phar und cloisteren dieser graveschafft durch merckliche unafwentliche orsache“³³ immer weiter hingezogen.

Neben diesen zeitaufwendigen Aufgaben verfaßte Corvinus für Lippe außerdem eine Ordonanz auf Grundlage seiner 1542 zum Druck vorbereiteten Kirchenordnung für Braunschweig-Calenberg. Es besteht kein Grund, sie erst in das Jahr 1544 zu datieren, wie Corvins Biograph Paul Tschackert es vorschlägt.³⁴ Corvinus war nach 1542 nicht mehr

³⁰ Wilhelm Butterweck, Die Geschichte der Lippischen Landeskirche, Schötmar 1926, S. 133 ff.

³¹ Schilling, Konfessionskonflikt, S. 132 f.

³² Tschackert, Briefwechsel, Nr. 140.

³³ Tschackert, Briefwechsel, Nr. 140.

³⁴ Tschackert, Briefwechsel, Nr. 218.

mit den lippischen Reformationsangelegenheiten befaßt und griff auch von ferne nicht mehr ein. Vielmehr brauchte er zu seiner Visitation eine klare Grundlage, auf die er alle Pfarrer verpflichten konnte. Die Ordinance orientiert sich ganz am praktischen Gebrauch, beginnt mit einer deutschen Formel für die Absolution, geht dann zur Abendmahlsliturgie über, spricht von der Krankenkommunion, der Taufe und ihrem Mißbrauch, der Ehe, den Pfarreinkünften, den Schulmeistern, Küstern und Organisten. Bis auf wenige selbständige Bearbeitungen etwa zur Ehescheidung oder zu den Dotierungen der Pfarren stimmen die Ausführungen mit den entsprechenden Abschnitten der Braunschweiger Kirchenordnung überein.³⁵

In seiner langjährigen Pfarrzeit in Witzenhausen und bei seinen zahllosen Sonderaufträgen im Auftrag des hessischen Landgrafen hatte Corvinus allmählich gelernt, Kompromisse zu machen, menschliche Schwächen einzukalkulieren und auf politische Gegebenheiten Rücksicht zu nehmen. Er war nicht mehr der jugendliche Hitzkopf der 1520er und 1530er Jahre. So konnte er in Lippe die kirchliche Sonderstellung Lemgos nicht übersehen, sollte seine Arbeit erfolgreich werden. Die Hansestadt hatte sich z. B. 1538 geweigert, die von den Ständen für ganz Lippe angenommene Kirchenordnung einzuführen, und beharrte stattdessen auf ihrer zuvor eingeführten Braunschweiger Ordnung des Reformators Bugenhagen. Da der Lemgoer Rat aber Corvinus im Jahr zuvor als Schlichter im Streit der städtischen Pastoren akzeptiert hatte, besaß der hessische Theologe genügend Autorität in der Hansestadt, um in dieser schwierigen Frage vorwärts zu kommen. Cor-

Johannes Bauermann, Die katholische Visitation Lippes im Jahre 1549. Ein Beitrag zur Geschichte des Interims in Westfalen, in: Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte, Bd. 44, 1951, S. 113-146, S. 133 Anm. 75 weist mit Recht darauf hin, daß die Datierung 1544 post Invocavit am Ende des „Uthtoch uth der ordinantien Corvini“ steht und somit möglicherweise das Datum des vollendeten Extrakts aus der Hand des Horner Pfarrers Johann Wilhelmi festhält. STADT L 65 Nr. 4 f. 161. Datierungen, die sich auf das Original beziehen, stellt Wilhelmi übrigens seinen Abschriften voran. Er hat außerdem auch schon 1543 (wie wiederum am Ende der ersten Seite vermerkt ist) einen „Kort uth thocho offte summarien beidder ordinantien dusser graveschop Lippe“ gemacht (fol. 108). Daraus geht deutlich hervor, daß bereits vor 1544, wahrscheinlich doch wohl seit 1542, es zwei Ordinanzien nebeneinander in Lippe gab. Dies werden die Kirchenordnung von 1538 und die Ordinance des Corvinus gewesen sein.

Inwieweit die f. 136-145 folgende anonyme „Zuchtordenunge der graveschop Lyppe tho underholdende christlyke tucht und erbarheit“ von Corvinus verfaßt ist, wie Butterweck, Lippische Landeskirche, S.439 behauptet, muß offen bleiben. Bei dem anschließenden Auszug aus Corvins Kirchenordnung und seiner Visitation ist im Gegensatz dazu als Urheber stets ausdrücklich Corvinus angegeben.

³⁵ Tschackert, Briefwechsel, Nr. 218 und Tschackert, Corvinus, S. 71 und Stupperich, Reformationsgeschichte, S. 34.

vinus nahm tatsächlich auf die Eigenständigkeit der Hansestadt große Rücksicht. In dem Aufbau seiner lippischen Landessynode mit der Einteilung in drei Diözesen zu je 12 Pfarreien (Lemgo 13)³⁶ erhielt selbstverständlich ein Lemgoer Pfarrer die Würde eines Superintendenten und wurde die Hansestadt Sitz der Diözese. Darüberhinaus sollte Lemgo der permanente Tagungsort der jährlichen Synode aller lippischen Pfarrer sein. Mit Recht verweist Schilling hier auf die „Fortführung der mittelalterlichen Sendpropsttradition“³⁷, also an die Anknüpfung an den Archidiakonat Lemgo³⁸. Um die Mitwirkung Lemgos an der Generalvisitation zu erlangen, gestattete Corvinus die Aufnahme eines Lemgoer Bürgermeisters in die Visitationskommission. Mit diesem Balanceakt wären quasi die Rechte des Magistrats an der Lemgoer Stadtkirche ebenso gewahrt worden wie die landesherrlichen Ansprüche auf Integration Lemgos in die landeskirchliche Organisation.³⁹

Dennoch scheiterte das so sorgfältig austarierte Modell. Corvinus beging den Fehler, ausgerechnet Johann Montanus zum Superintendenten der Lemgoer Klasse zu bestimmen, jenen Geistlichen, gegen den jahrelang die übrigen Lemgoer Pfarrer gestritten hatten. Montanus war nach dem Urteil Hamelmanns ein sehr begabter Prediger, dessen Gottesdienste stets auffallend gut besucht waren.⁴⁰ Trotz der Einigung des Vorjahrs schlugen die Wogen der Erregung hoch. Sein alter Widerpart Erasmus Wegenhorst brachte seine Lemgoer Mitstreiter, zumindest aber den Pfarrer Moritz Piderit, gegen Corvinus auf, verfaßte etliche Schmähschriften gegen den hessischen Theologen, die diesen auch persönlich verunglimpften⁴¹, und griff seinen „demütigen Bruder und im christlichen Glauben geliebten Freund“⁴² Corvinus heftig an, dem er eitle Kleidung und Geltungssucht vorwarf. Wenn sich auch Wegenhorst auf Intervention Corvins wie des Magistrats zu Lemgo öffentlich entschuldigen mußte – die Atmosphäre war vergiftet und bot der Lemgoer Kirche den willkommenen Anlaß, sich der allgemeinen Visitation zu entziehen.⁴³

³⁶ Man beachte die mittelalterliche Zahlensymbolik: Einheit in der Dreieinigkeit auf Grundlage der zwölf Apostel.

³⁷ Schilling, Konfessionskonflikt, S. 116.

³⁸ Friedrich Gerlach, Der Archidiakonat Lemgo in der mittelalterlichen Diözese Paderborn, Münster 1932.

³⁹ Schilling, Konfessionskonflikt, S. 116.

⁴⁰ Zitiert nach Butterweck, Lippische Landeskirche, S. 132.

⁴¹ STADT L 29 B Ig, fol. 2-5.

⁴² STADT L 29 B Ig, fol. 4 Adresse „Docto atque pio viro Corvino, Antonio Corvino, meo dilecto in fide Christe amico ac fratri modestissimo“.

⁴³ Auch Detmold und Heiligenkirchen sind in dem Visitationsprotokoll nicht aufgeführt. Bei Kloster Falkenhagen begnügt sich der Visitor mit der Ankündigung,

Die Integration der Hansestadt in die landeskirchliche Ordnung war somit bereits am Anfang empfindlich gestört. Sie wurde auch dadurch nicht besser, daß der von Corvinus als Superintendent eingesetzte Montanus im August 1542 plötzlich verstarb und ihm Moritz Piderit, der Wegenhorst gegen Montanus unterstützt hatte, als Superintendent der Lemgoer Diözese nachfolgte.⁴⁴

Das Augsburger Interim Kaiser Karls V. läßt die Bemühungen Corvins ohnehin als kurzlebig erscheinen. Der Kölner Erzbischof Adolf von Schaumburg, der die Vormundschaft über den lippischen Grafen 1538 niedergelegt hatte, und der sich tatkräftig für den alten Glauben einsetzende Paderborner Bischof Rembert von Kerssenbrock gehören zu den Hauptförderern der kaiserlichen „Erklärung, wie es der Religion halber bis zum Austrag des gemeinen Concilii gehalten werden soll“.⁴⁵ Da half es dem lippischen Grafen Bernhard VIII. wenig, daß er die Einführung unter Verweis auf seine Jugend und Unerfahrenheit noch monatelang aufzuschieben versuchte. Am 11. Oktober 1549 mußte er doch in das Interim einwilligen. Nur sieben Jahre nach der Einführung durch Corvinus wurde sein System von Diözesen und Synode zur Organisation der lippischen Pfarrerschaft ebenso abgesetzt wie seine Kirchenordnung, und die von ihm visitierten Pfarrer sollten wieder zu den alten Gottesdienstformen zurückkehren.

Darüber hinaus war die Politik des hessischen Landgrafen Philipp nach der verlorenen Schlacht von Mühlberg 1547 im Schmalkaldischen Krieg auf ganzer Linie gescheitert und auch sein westfälischer Einflußbereich zerschlagen. Lippe wurde durch kaiserliche Truppen im Frühjahr 1547 so massiv unter Druck gesetzt, daß die Grafschaft kapitulierte. Der gerade volljährig gewordene Graf Bernhard VIII. mußte auf Druck Kaiser Karls V. sogar seine Lehnsabhängigkeit zu Hessen aufkündigen und seine Grafschaft auf dem Reichstag zu Augsburg 1548 fortan dem Kaiser zu Lehen antragen.

daß trotz Weigerung der Mönche dort demnächst die Reformation eingeführt werden solle.

⁴⁴ Den Lemgoer Pfarrern gelang es auch bei der katholischen Visitation von 1549 und den seit 1556 folgenden, abseits zu stehen. Das Augsburger Interim wurde allerdings auch in Lemgo durchgesetzt, vgl. etwa die deutlichen Worte Bischof Remberts in seinem Bericht an Kaiser Karl über die Verstocktheit der Lemgoer. Vgl. Johannes Bauermann, *Von der Elbe bis zum Rhein. Aus der Landesgeschichte Ostsachsens und Westfalens. Gesammelte Studien*, Münster 1968, S. 419.

⁴⁵ Bauermann, *Visitation*, S. 113.

5. Nachwirkungen

Die Wertung der Ereignisse erscheint aus dem Rückblick von fast fünf Jahrhunderten versöhnlicher. Gemeinhin werden ja die folgenden Ereignisse als Eckdaten der wechselvollen Reformationsgeschichte in Lippe angesehen:

1538 Einführung der Kirchenordnung

1542 Visitation des Corvinus

1548 Einführung des Interims

1556 Abschaffung des Interims.

Doch verstärken sich meine Zweifel an dieser Form der gradlinigen Geschichtsschreibung aus der Rückschau heraus immer mehr. Die Zeitgenossen haben die Konflikte anders erlebt und gewichtet.

Die überaus günstige Quellenlage läßt in diesem Fall eine zweite Darstellungsebene neben der sozusagen offiziellen Geschichtsschreibung zu. Die jahrelangen Streitigkeiten v.a. der Lemgoer Pfarrer haben viel Papier hinterlassen, auf denen sie ihre Differenzen dargelegt haben. Innerhalb eines Jahrzehnts sind außerdem die lippischen Pfarrer zweimal nach ihrer Amtsführung und ihrer Konfession befragt worden. Ihre Ausführungen ermöglichen eine flächendeckende Beschreibung der tatsächlichen Zustände in den lippischen Gemeinden, und zwar sowohl in den größeren Städten als auch in den vielen Landgemeinden – ein seltener Glücksfall in der Reformationsgeschichte.

Die Aufzeichnungen über die Visitation von 1542 vermitteln ein uneinheitliches Bild.⁴⁶ Die Pfarrer, von denen ein Drittel übrigens vor Jahren in Klöstern gelebt hat, stehen der Reformation immer noch ganz unterschiedlich gegenüber.

Erschreckend ist vor allem der Grad der Armut. 11 der 29 visitierten Pfarreien sind völlig unzureichend dotiert.⁴⁷ Corvinus wendet sich unmißverständlich an die Obrigkeit, die hier Abhilfe schaffen müsse. Selbst ein hervorragend geeigneter, in seiner Gemeinde anerkannter und sehr gebildeter Pfarrer wie Henricus Hagemann in Almena habe nichts, wovon er leben könne und müsse wohl bald wegen seiner Armut fortziehen. Noch schlimmer sehe es mit seinem Küster aus. Dieser

⁴⁶ STADT L 65 Nr. 4 fol. 164-179 "Visitatio et examinatio in dusser graveschopp Lyppe dorch Anthonium Corvinum gescheen anno etc. 42", aufgezeichnet von Pfarrer Johann Wilhelmi. Es liegt kein Grund vor, diesen Bericht für ein geheimes Protokoll aus der Feder des Corvinus anzusehen, wie es Tschackert, Corvinus, S. 70 und Tschackert, Briefwechsel, Nr. 148 und in seiner Nachfolge Butterweck, Lippische Landeskirche, S. 134 nahelegt.

⁴⁷ Es handelt sich v.a. um die Pfarrer von Schötmar, Ufflen, Oerlinghausen, Brake, Meinberg, Hohenhausen, Wöbbel, Blomberg, Barntrup, Almena und Elbrinxen.

sei bei weitem der ärmste von allen und ihm müsse man schon aus christlicher Nächstenliebe helfen. Der Pfarrer in Barntrup wiederum sei bereit, sich mit den armseligen Einkünften zufrieden zu geben, wenn er sie denn nur regelmäßig erhalte.

Für Corvinus ist der angemessene Lebensunterhalt der Geistlichen die Grundlage, ohne die ein geordnetes Kirchenregiment nicht zu errichten ist. Dennoch läßt er sich nicht auf die ähnlich geartete Argumentation des starrsinnigen Pfarrers Johannes Swager aus Elbrinxen ein, der angibt, wegen seiner erbärmlichen Armut bisher die Frohe Botschaft des Evangeliums nicht angenommen zu haben. Umgekehrt sei es richtig! Wenn Swager Gottes Wort wahrhaftig predige und seine Gemeinde gewissenhaft mit den Sakramenten versehe, dann würden sich die Befehlshaber auch für ein angemessenes Einkommen für ihn einsetzen.

Von besonderer Bedeutung ist für den hessischen Visitor aber die sittliche Lebensführung der Pfarrer und auch der Küster. Er versäumt nie, nach den Lebensumständen zu fragen, und möchte wissen, ob die Geistlichen verheiratet sind, Kinder haben, Konkubinen halten oder enthaltsam leben. Als lebenserfahrener Mann weiß er die unterschiedlichen Antworten auch differenziert einzuordnen. Der „papistische“ Pfarrer Johannes Dene aus Elbrinxen, der in jeder Hinsicht schlecht beleumundet ist, rühmt sich seiner Enthaltensamkeit als eines göttlichen Gnadenerweises. Corvinus meint nur lakonisch, daß sich dies mit der Zeit von selbst erweisen würde. Noch ein zweiter Pfarrer gibt Enthaltensamkeit an. Es ist der alte Pfarrer aus Sonneborn, der wegen eines Bruches keiner Frau beiwohnen kann. Die Seelsorger der Gemeinden Stappelage und Donop, denen auch sonst kein gutes Zeugnis ausgestellt wurde, leben in wilder Ehe und erhalten die Auflage, ihre Konkubine innerhalb der nächsten zwei Wochen zu heiraten oder sich zu trennen. Hermann Amelinck aus Bega und Johannes Cathemann aus Hillentrup geben an, heimlich geheiratet zu haben. Um klare Verhältnisse zu schaffen, dringt Corvinus auf eine öffentliche Trauung, die von den Superintendenten auch überwacht werden solle. Bei dem Detmolder Pfarrer Simon von Exter nimmt er am 10. Juni 1542 die Trauung sogar persönlich vor.⁴⁸ Von Exter, Sohn einer außerehelichen Tochter Bernhards VII., lebt mit seiner Magd Lucke schon seit Jahren zusammen; das Paar hat mehrere Kinder gemeinsam. Nach dem Zeugnis Bugenhagens behinderte der Pfarrer noch 1538 durch seine unentschiedene Haltung die Ausbreitung der Reformation in Detmold. Die Eheschlie-

⁴⁸ STADT L 21, Nr. 55 Bl. 5.

Bung des Priesters ist nun eine demonstrative Abkehr vom alten Glauben und ein öffentliches Bekenntnis von Exters zur Reformation.

Auffällig ist, daß alle Pfarrer, die ein hervorragendes Zeugnis durch den Visitor bekommen, verheiratet sind.⁴⁹ Eine Ausnahme gibt es allerdings. Das ist der Pastor von Langenholzhausen, der sich aber nicht – wie seine vorhergenannten Kollegen – der Enthaltsamkeit rühmt, sondern – was von weit größerem Gewicht ist – nach dem Zeugnis seiner Gemeinde keusch lebt.

Wichtigster Punkt der Visitation ist natürlich die Überprüfung der evangelischen Gesinnung, der Predigtstätigkeit und der Einhaltung der vor vier Jahren eingeführten Kirchenordnung. Mehr als die Hälfte der Pastoren erhalten hier ein gutes Zeugnis ausgestellt. Nicht alle sind gleich gebildet. Doch auch einfache Seelsorger wie Johan Theyssingk aus Langenholzhausen halten dem Urteil Corvins stand, da Theyssingk gottesfürchtig ist und das Evangelium liebt. Die Gemeinde ist außerdem mit ihrem Hirten zufrieden – ein Gesichtspunkt, dem Corvinus große Bedeutung beimißt. Eine Reihe Pastoren wird nur als mittelmäßig beurteilt, aber dennoch im Amt belassen. Schwierig ist es allein mit den neun Geistlichen, die unbeirrbar am alten Glauben festhalten. Auch hier gibt es deutliche Unterschiede: Hermann Steinhagen aus Lüdenhausen scheidet bei der Examination nicht so schlecht ab wie befürchtet. Die Pfarrer von Heiden, Stapelage, Schwalenberg und Bega haben einen schlechten Ruf, geloben der Kommission aber Besserung. Unwürdig, ungebildet und verstockt – so lautet Corvins vernichtendes Urteil über die Seelsorger von Schlangen, Donop und Elbrinxen. Doch selbst von diesen völlig ungeeigneten Geistlichen erhalten der alte Hinric Leye aus Donop – mit der Hoffnung, daß er wieder Vernunft annimmt – und Johannes Swager aus Elbrinxen noch eine letzte Chance, da sie sich auf die neue Kirchenordnung verpflichten lassen. Nur Eberhard Helweit aus Schlangen wird seines Amtes enthoben und dem Superintendenten zur Pflicht gemacht, sich um einen geeigneten Nachfolger zu kümmern.

Corvinus geht bedächtig und nachsichtig bei der Prüfung der lippischen Pfarrer vor. Die Kirchenordnung kann zwar vom Landtag beschlossen werden, ihre Durchführung muß jedoch immer mit Billigung der einzelnen Pfarrer durchgeführt werden. Wie nicht anders zu erwarten zeigt sich eine Diskrepanz zwischen den gelehrten Diskussionen der lutherischen Theologen über einzelne Aspekte der Lehre, den Anweisungen der verschiedenen Kirchenordnungen und den bestehenden

⁴⁹ Das sind die Pfarrer in Schötmar, Lage, Reelkirchen, Cappel, Brake, Horn Meinberg und Blomberg, vgl. Tschackert, Briefwechsel Nr. 148.

Verhältnissen in den einzelnen Gemeinden. Da muß letztlich jeder einzelne Pfarrer überzeugt werden, soll die Reformation längerfristig Erfolg haben. Die Früchte zeigen sich erst nach Jahren, häufig sogar erst nach dem Ausscheiden der alten Pfarrer aus dem Amt. Viele Geistlichen hatten keine dezidierte Einstellung zu den kirchlichen Neuerungen, weil sie entweder nicht ausreichend gebildet waren, sich einfach konform zur Obrigkeit verhielten oder aber einfach ihre Stelle und ihren Lebensunterhalt nicht verlieren wollten. Hinzu kommt, daß die lehnsrechtliche Einbindung Lippes in das Paderborner Bistum einen behutsamen Umgang mit den katholisch gesinnten Pfarrern geraten sein ließ. Man muß wissen, daß bei der Neubesetzung einer vakanten Stelle die lippische Regierung ihren Kandidaten lediglich vorschlagen konnte; das Konfirmations- und Investitionsrecht lag noch im 17. Jahrhundert in der Macht des Paderborner Archidiakons.⁵⁰

Wir sind in der glücklichen Lage, daß die lippische Geistlichkeit durch die überlieferte katholische Visitation von 1549⁵¹ noch einmal flächendeckend befragt und schriftlich beurteilt wurde. So kann der Erfolg der Reformation nun auch vom katholischen Blickwinkel her beurteilt werden. Demnach sind sieben Jahre nach der Corvinischen Visitation die Pfarrer alle verheiratet – ein augenfälliger Erfolg für das Luthertum!

Eine Ausnahme macht nur Arnoldus von Stapelage. Schon Corvinus stellte fest, daß er unsittlich und nicht nach dem Gebot des Evangelium lebe. Er setzte ihm eine mehrwöchige Frist zur Umkehr, sonst müsse er seines Amtes enthoben werden. Doch 1549 hatte sich immer noch nichts geändert. Sein Lebenswandel erregte immer noch Anstoß: inzwischen hatte er mit seiner Magd noch weitere Kinder gezeugt. Die Paderborner Visitatoren bescheinigen ihm, daß er am alten Brauch festhalte.⁵²

An diesem Beispiel wird deutlich, daß die Anordnungen des Visitationsberichts nicht immer in die Tat umgesetzt wurden. Corvinus verließ Lippe wenig später, und die drei Superintendenten kümmerten sich nicht hinreichend um die Anweisungen und Mahnungen Corvins oder hatten nicht den nötigen Rückhalt. Schon Buxschut hatte sich 1538 über diese Situation beklagt. Da Lippe aber im ganzen 16. Jahrhundert zu schwach war, um seine Pfarreien aus dem altkirchlichen Verband zu

⁵⁰ Butterweck, Lippische Landeskirche, S. 133 ff.

⁵¹ STAMS Domkapitel Paderborn, Capselarchiv, Capsel 91, Nr. 28. Der lippische Norden, der zum Bistum Minden gehört, ist im Visitationsprotokoll natürlich nicht erfaßt. Zur spätmittelalterlichen Archidiakonateinteilung vgl. die Karte bei Erich Kittel, Heimatchronik des Kreises Lippe, Köln, 2. Aufl. 1978, S. 45.

⁵² Bauermann, Visitation, S. 136.

lösen, konnten nur Kompromisse erreicht werden.⁵³ Auch in der Frage der armseligen Besoldung hatte sich bis 1549 kaum etwas geändert. Die Paderborner Visitatoren stellten weiterhin den erbärmlichen Zustand der Pfarrhäuser und die dürftigen Lebensbedingungen der amtierenden Geistlichen fest. An dem von den Reformatoren heftig kritisierten altkirchlichen Ämterwesen hatte sich offenbar wenig geändert: Nach wie vor gab es Pfarrer, Vikare und Benefiziaten, gab es Pfründenhäufung und Patronatsrechte.⁵⁴

Die altkirchlichen Zeremonien aber waren inzwischen überall abgeschafft. Wichtig ist es vor allem zu erfahren, daß die Gemeinden in den Städten, aber auch auf dem Land evangelisch geworden waren. Besonders die Gemeinden von Heiden, Horn, Schwalenberg und Cappel verweigerten in den 1540er Jahren vehement die Wiedereinführung der katholischen Riten durch ihre konservativen Pastoren⁵⁵ – ein Aspekt, der in den überwiegend von Pfarrern verfaßten Reformationsgeschichten vor einem Jahrhundert weniger herausgearbeitet wurde. Überrascht stellt man fest, daß manche Pastoren immer noch in den geweihten Priestergewändern die lateinische Messe feierten. Nur das Hochgebet wurde fortgelassen. Doch feierte man in Horn, Wöbbel, Oerlinghausen und Cappel sogar noch die komplette lateinische Messe. Deutsche Gesänge in der Messe waren allerdings bis zum Interim in den meisten Gemeinden üblich. Längst war auch in Lippe der reformatorische Choral zum Gemeindebekenntnis der evangelischen Lehre geworden, zum Symbol der Beteiligung der Gemeinde am Vollzug des Gottesdienstes. Die Kommunion unter beiderlei Gestalt, also mit Brot und Wein, war offenbar in den lippischen Gemeinden immer noch üblich.

Bei der Befragung der lippischen Pastoren zeigen sich unterschiedliche Anschauungen in Bezug auf die Anzahl der Sakramente, die Fürbitte der Heiligen und das Fegefeuer wie auch die Fastengeboten. Dabei fällt auf, daß sich die visitierten Geistlichen in ihrer Amtsausübung stets auf die landesherrliche Kirchenordnung und die Corvinische Visitation und ihre Weisungen berufen, selbst wenn sie persönlich anderer Meinung waren. Dies ist ein deutliches Bekenntnis zur durchgeführten Neuerung in der Kirchenorganisation und damit eine Abkehr von der althergebrachten katholischen Verwaltungspraxis in den Archidiakonen.

⁵³ Schilling, Konfessionskonflikt, S. 133.

⁵⁴ Bauermann, Visitation, S. 134 f.

⁵⁵ Bauermann, Visitation, S. 137. Corvinus hatte in Hillentrup Mißbräuche beim Hostienkult bemängelt. 1549 stellte man in Horn, Bega und Barntrup noch Reste altkirchlicher Zeremonien fest.

Zur lutherischen Lehre bekannten sich explicit nur noch eine Handvoll Pastoren, allen voran Cotius aus Horn, der sein Amt bei Verkündigung des Interims aufgab, Koite aus Detmold, Meyer aus Blomberg und Christiani aus Salzuflen. Das sind deutlich weniger als diejenigen, die von Corvinus wegen ihrer Liebe zum Evangelium hervorgehoben wurden. Die Ablehnung der alten Bräuche war demnach in den Gemeinden bereits gefestigter als bei den Geistlichen, die ja fast alle noch als katholische Priester geweiht und eingeführt worden waren. Doch bestätigt gerade diese zweite Visitation, daß Lippe „im Sinne der Zeit als reformatorisch anzusprechen sein dürfte“⁵⁶.

Die Anstrengungen des Paderborner Bischofs Rembert von Kerssenbrock, während des Interims die lutherische Kirche Lippes zu rekatholisieren, waren daher vergeblich. Er konnte zwar den Abschied exponiert lutherischer Pfarrer wie Meyer in Blomberg oder Cotius in Horn durchsetzen und auch in Lemgo gewaltsam altgläubige Kleriker einsetzen, die Gemeinden hielten an ihrem evangelischen Bekenntnis fest. Wenn sich auch Bischof von Kerssenbrock die „Neuerung der Religion“ in Lippe damit erklärt, „das das Neue gemeinlich jederman gefelt“, so muß er doch Kaiser Karl V. gegenüber eingestehen, daß die Pfarrer dort „der Newerung sunst zugetan“⁵⁷.

Der Aufbau der lippischen Landeskirche aber war durch das Interim weit zurückgeworfen. Die geplante Verwaltungsorganisation des Corvinus mit Superintendenten, Synoden und jährlichen Visitationen konnte nicht zur Entfaltung gelangen.⁵⁸ Auch als man nach Aufhebung des Interims, im Mai 1556, vier Pfarrer zu Superintendenten berief mit dem Auftrag einer Visitation aller Pfarrer, gelang es bis zum Ende des 16. Jahrhunderts immer noch nicht, eine geordnete landeskirchliche Verwaltung zu etablieren. Die Kirchenordnung von 1571 regelte zwar die Aufgaben des Generalsuperintendenten, legte erneut regelmäßige Visitationen fest und bestimmte die Einrichtung des ständigen landeskirchlichen Konsistoriums. Doch gelang es erst Graf Simon VI. mit seiner Kirchenreform Anfang des 17. Jahrhundert, eine kontinuierliche Verwaltung und Kirchengaufsicht samt Disziplinargewalt in der inzwischen reformierten lippischen Landeskirche durchzusetzen.

Betrachten wir vor diesem Hintergrund noch einmal Corvins Wirken in der Grafschaft Lippe. Bei seiner Beurteilung bleibt stets zu bedenken, daß er bei seinen beiden Aufenthalten zusammen nur drei Monate Zeit hatte und sich daher nur mit den dringendsten Problemen

⁵⁶ Bauermann, Visitation, S. 143.

⁵⁷ Bauermann, Von der Elbe, S. 419.

⁵⁸ Schilling, Konfessionskonflikt, S. 135.

befassen konnte. Trotzdem hat Corvinus – wie ich meine – deutliche Spuren in Lippe hinterlassen. Wenn er sich auch den ehrenvollen Titel eines Reformators oder gar des „Vaters der lippischen Landeskirche“⁵⁹ mit anderen Theologen, allen voran Adrian Buxschut, teilen muß, wenn er auch als erster lippischer Superintendent nur wenige Wochen im Amt war, wenn sein Aufbau einer dauerhaften Kirchenorganisation nach wenigen Jahren auch scheiterte, so gewinnt doch seine Leistung durch das farbige Bild der Visitationsakten deutlich Kontur: Der in Warburg geborene Theologe hat im Dienst seines hessischen Landesherrn „vor Ort“, wie man heute sagt, in den einzelnen Gemeinden, in der Auseinandersetzung mit den häufig streitbaren Pastoren die Grundlagen für das Fortleben der Reformation in Lippe gelegt. Dies gelang ihm mit Augenmaß und Kompromißbereitschaft, mit Blick für die sozialen Nöte und Gespür für das momentan Erreichbare – und mit seinen zupackenden großen Händen.

⁵⁹ Friedrich Wiehmann, Das Zeitalter der Reformation, in: Die lippische Landeskirche 1684–1984. Ihre Geschichte in Darstellungen, Bildern und Dokumenten, hg. von Volker Wehrmann, Detmold 1984, S.15-94, hier S. 47.

Orgelgeschichte der Stadtkirche Unna

Obwohl die Stadtkirche Unna seit dem 15. Jahrhundert eine einflußreiche Position im kirchlichen und kulturellen Leben Westfalens einnimmt, ist ihre Orgelgeschichte kaum ernsthaft untersucht und dargestellt worden. Auch in jüngster Zeit gingen von der Stadtkirche intensive Impulse auf das kirchenmusikalische Leben in Westfalen aus. An der Orgel amtierte für längere Zeit der Landeskirchenmusikdirektor der Evangelischen Kirche von Westfalen. Es überrascht deshalb, daß in der Literatur bis heute die Orgelhistorie der Kirche nur sehr oberflächlich behandelt und vereinfacht wird auf die Formel, daß die Orgel des 17. Jahrhunderts bis 1885 bzw. 1911 benutzt worden sei.¹ Noch in einem Kunstführer der Nachkriegszeit wird behauptet: *Die Orgel von 1665 zeigt einen schönen barocken Prospekt.*² Daß Orgelwerke über zweihundert Jahre unverändert die Wechsel der Stile überstanden, findet man äußerst selten, um nicht zu sagen nie und daß dies auch für Unna gilt, beweisen die im Pfarrarchiv zahlreich erhaltenen Dokumente.

Unter den Musikhistorikern ist Unna bekannt, weil hier mit großer Wahrscheinlichkeit ein Mitglied der weitbekannten Orgelbauerfamilie Bader einige Jahrzehnte gewohnt hat: Tobias (II) Bader, geboren nach 1633, der 1665 in Unna Elisabeth Beckers heiratete und seitdem in Unna lebte.³ Hier wurde er am 12. Juni 1690 begraben.⁴ Ob auch sein Onkel Hans Henrich Bader (ca 1600–1681) in Unna sesshaft war, ist ungewiß. Tobias Bader ist bisher der einzige erwähnenswerte Unnaer Orgelbauer, denn die Werkstatt Ebel, die im ausgehenden 19. Jahrhundert in Unna existierte, hatte nur für kurze Zeit lokale Bedeutung.

Die Orgeldokumente der Stadtkirche Unna beginnen 1498, als Theodor von Bochum eine Chororgel baute.⁵ In der Windlade fand man die Inschrift: Hoc opus exegit de Bochum Theodoricus 1498.

¹ Reuter, Rudolf: *Orgeln in Westfalen*, Kassel 1965, S. 109. Wohnfurter, Hugo: *Die Orgelbauerfamilie Bader*, Münster 1981, S. 65.

² Reclams Kunstführer Deutschland III, Stuttgart 1959, S. 717.

³ Wohnfurter, S. 9.

⁴ Beerdigungsurkunde Wohnfurter, S. 10.

⁵ von Steinen, J. D.: *Westphälische Geschichte* 2. Teil 1755, S. 1191.

1565 finanzierte die Stadt eine neue große Orgel.⁶ Die konfessionellen Auseinandersetzungen um die Orgel zwischen Lutheranern und Reformierten haben sich in einer Legende niedergeschlagen, die im 18. Jahrhundert aufgezeichnet wurde: Im Jahr 1596 sei der Teufel aus der Orgel in Gestalt eines Calvinistischen Dieners mit Heulen und Geschrey auf den Predigtstuhl geflogen.⁷ 1660 wurde die Orgel zerstört, als der Turm einstürzte. Die Stadt, deren Finanzkraft sich anscheinend nach dem 30jährigen Krieg noch nicht erholt hatte, war dankbar, daß man günstig die Orgel der Petri-Kirche Soest ankaufen konnte. *1661 27. april verkauffen die Herrn des kirspels ... den deputirten der Stadt Unna die alte orgel in blaswerck, laden, haupt corpore, rückpositiv, pfeiffen und stimmen neben der gantzen structur vor 400 rthlr. die kausfer sollen auff ihre kosten und gefahr das orgel abholen lassen. das pretium ist so leidlich genohmen wegen der nachbarschafft und auß condolentz des erlittenen landkündigen kirchen schadens.*⁸ Dieses Instrument war um 1617 von dem Soester Orgelmeister Johann Busse gebaut worden und soll ein Hauptwerk auf 12', ebenso ein Rückpositiv auf 12' (!), ein Brustwerk auf 6'(!) und ein Pedal auf 24' besessen haben, die Klaviatur begann also erst bei F.⁹ Daß die Soester Gemeinde dieses Instrument verkaufte, könnte mit dem Klavierumfang zusammenhängen, denn in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts hatte sich auch in Westfalen die Gemeindeliedbegleitung durch die Orgel durchgesetzt, und dafür brauchte man, besonders wenn man aus Choralbüchern spielte, Manuale und Pedale, die bis zum tiefen C reichten. Die Orgel wurde in Unna von Hans Henrich Bader aufgestellt, der noch 1661 sofort nach Wiederherstellung des Kirchenraumes die Arbeiten aufnahm, aber erst 1665 fertig wurde, weil er auch in Hildesheim und Paderborn Aufträge hatte.¹⁰ Die Familien Busse und Bader waren miteinander verwandt. Arnold Bader (1601–1656), Bruder des Hans Henrich, hatte in Soest Johann Busses Tochter Elisabeth 1626 geheiratet. Hans Henrich Bader scheint beim Einbau das Orgelwerk etwas umgebaut zu haben, ohne allzu hohe Kosten zu verursachen. Leider fehlen uns bisher Dokumente aus dem 17. Jahrhundert zu diesem

⁶ Stadtarchiv Unna Urkunden 323 und 214 (W.Grevel, Unnaer Urkundenbuch).
⁷ von Steinen 2. Teil, S. 1176.

⁸ Zitiert nach Wohnfurter, S. 248.

⁹ Gocke, H.: Der Orgelbau in den Kreisen Soest und Arnsberg vor 1800. Diss. Münster 1936, S. 6. Ein Rückpositiv auf 12' Basis im Prinzipal und eine 6' Basis im Brustwerk sind sehr unwahrscheinlich.

¹⁰ Wohnfurt, S. 64 f.

Bau, die nähere technische Einzelheiten wiedergeben. Erst eine Aufzeichnung aus dem Jahre 1838 läßt die alte Disposition erkennen:¹¹

Hauptwerk	Rückpositiv	Brustpositiv	Pedal
C.D-c"	F.G.A.H.B-g".a"	C.D-c"	C.D.E.F.G.A.B.H-d'
Springladen	Schleifladen	Schleifladen	Schleifladen
Principal 16	Principal 8	Hohlflaute 8	Posaune 16
Hohlflaute 8	Bourdon 8	Querflöte Disc. 4	Quintatöna 16
Octav 8	Octav 4	Waldflöte 2	Octav 8
Viola di Gamba 8	Quinta 2 2/3	Quintflöte 1 1/3	Cornett 2
Octav 4	Octav 2	Quintatöna 8	Burflöt 1
Super Octav 2	Mixtur 3fach	Flachflöte 4	
Blockflöte 2	Krummhorn 8	Gemshorn 2	
Quinta 5 1/3		Quintflöte 2 2/3	
Quinta 2 2/3		Rankett 8	
Sexquialtera 3fach			
Mixtur 6fach			
Cimbal 3fach			
Trompete 8			
6 Blasebälge „zu acht Fuß lang und vier Fuß breit mit 14 Zoll Öffnung mit 19 Fuß Kubikinhalte“			

Das Rückpositiv wurde vom 2. Klavier aus angespielt, eine ungewöhnliche Manualverteilung.

Inzwischen war das Instrument auf 8' Basis gestellt und zwischen 1665 und 1825 in der Hauptwerksdisposition leicht verändert worden, denn die Viola di Gamba gehört nicht zum Registerbestand der Werkstatt Busse-Bader. Der Ambitus des Rückpositives und des Pedales aus der Erbauungszeit blieb erhalten.

Mitte der zwanziger Jahre des 19. Jahrhunderts beklagte man häufiger, daß das „ehrwürdige herrliche Instrument“ in einem miserablen technischen und klanglichen Zustand sei. Der Soester Orgelbauer Nicolaus Fromme wurde herbeigerufen, aber die notwendigen Reparaturen mußten hinausgezögert werden, weil hinter der Orgel eine Schutzwand fehlte. 1830 erschien dann in der Presse der niederschmetternde Bericht eines Reisenden über den bedenklichen baulichen Zustand der Kirche:¹² *Wie erstaunte ich, als ich die so sehr unruhigenden Risse in den Bögen und im Gewölbe bemerkte. Fast überall hatte der durchströmende Regen traurige Spuren zurückgelassen, an vielen Stellen war schon der Kalk herabgestürzt und die rothen Backsteine waren sichtbar. Das Dach muß in dem traurigsten Zustand sein, denn nicht selten soll der Regen bis in die Orgel strömen. O, ihr ehrwürdigen Väter dieses herrlichen Gotteshauses,*

¹¹ AEK Unna 196.

¹² Rheinisch-Westphälisches Korrespondenzblatt 4. Sept. 1830, Sp. 536.

eilet und rettet dieses schöne Denkmal des frommen Sinnes eurer Vorfahren. Sichert euch vor den Verwünschungen eurer Nachkommen! Kein Wunder, daß die Eisendrähte der Trakturen bald verrostet waren und das Instrument kaum noch spielbar war. 1832 kam der Orgelbauer Mellmann aus Dortmund zur Begutachtung. Er schlug vor, die Bälge abzudichten, die Pedalklavatur leichtgängiger zu machen, die Mundstücke der „schnarrenden“ Posaune zu beledern, Zungen und Stimmkrücken aller Rohrwerke auszubessern, das Registerwerk zu regulieren und das Instrument nachzuintonieren. Erst 1838 kam es dann zu einer großen Reparatur, die sich zu einem Umbau ausweitete. Man forderte Kostenvorschläge von Mellmann und dem Dülmener Orgelmeister Wilhelm Kramer. Später bewarb sich auch noch die Firma Adolph Ibach Söhne aus Barmen. Den Auftrag erhielt Wilhelm Kramer, der zwei Reparaturpläne vorlegte, eine kleine und sparsame Version und einen gründlichen Umbau der ganzen Anlage. Dieser aufwendigere Plan wurde dann auch nach längeren Beratungen beschlossen. Der damalige Organist der Kirche Cremer prüfte die drei Kostenanschläge und überliefert uns einige „grundsätzliche Mängel“ des Instrumentes:

Disposition.

Das Brustpositiv paßt wegen seines dünnen und scharfen Klanges weder zum Hauptwerk, noch zum Rückpositiv. Man kann es jetzt nicht zur Liedbegleitung gebrauchen. Die Disposition soll im frühromantischen Stil verändert werden: Ein kräftiges Hauptwerk, ein sanftes, weiches Nebenklavier und ein schärferes, hervorstechendes Nebenwerk. Cremer, Lehrerorganist der Kirchengemeinde, vergleicht die Funktionen der Werke mit poetischen Bildern: Das Hauptmanual symbolisiert „Gott, den zu preisenden Hausvater“, das 1. Nebenklavier gleicht „der zarten, ihr Herz im sanften, hingebenden Gesang zu Gott erhebenden Jungfrau“, und im 2. Nebenwerk zeigt sich „der Jüngling, der zwar mutvoll und Gott vertrauend, aber ohne jene mündige Haltung des geprüften Mannes durchs Leben stürmt“. Im Hauptwerk sind Quinte und Sesquialter unbrauchbar, schlecht klingen Trompete und Violadagamba, im Rückpositiv kann man auf das Krummhorn verzichten und im Pedal müssen die zu hochliegenden Register Bauernflöte und Cornett ausgetauscht werden.

Laden.

Die Springlade des Hauptwerkes ist sehr anfällig. Äußerst nachteilig sind die Klaviaturnümmungen. Auf den Tastaturen des Haupt- und des Brustwerkes sind alle Tasten in der tiefen Oktave vorhanden, aber ohne die Töne Cis auf der Windlade. Im Pedal und Rückpositiv fehlen für die Choralbegleitung und die Vor- und Nachspiele viele Töne, so daß der Organist, wenn er aus gedruckten

Noten spielt, häufig schnell vom Nebenklavier auf das Hauptmanual wechseln und oktavierem muß, was natürlich musikalisch unsinnig ist. Außerdem steht das Instrument auf altem hohen Chorton. Da die Choralbücher aber mit dem Kammerton rechnen, liegen die Lieder für die Gemeinde jetzt zu hoch. Weil Klavierkoppeln fehlen, solle man unbedingt neue Windladen bauen und das Orgelwerk dem zeitgenössischen Orgelstil anpassen.

Cremer beruft sich bei seinem Gutachten übrigens auf eine Literaturquelle, die noch heute Fachleuten geläufig ist: Türks „Von den wichtigsten Pflichten eines Organisten“.¹³ Das Presbyterium schaltete noch einen zweiten Gutachter ein, den in Soest lebenden Seminarmusiklehrer Johann Heinrich Engelhardt (1792–1857).¹⁴ Er empfahl den Dülmener Orgelbaumeister Kramer, denn eine ziemliche Anzahl mit Geschicklichkeit ausgeführter Werke haben seinen Namen in den hiesigen Gemeinden rühmlich bekannt gemacht, und schlug für das Nebenklavier einen sanften Nasat vor. Cremer wollte lieber die Barmer Ibachs verpflichten. Im Mai 1839 beschließt das Presbyterium aber, die Orgel von Kramer umbauen zu lassen.

A. Haupt=Manual

1. Principal 16 Fuß, alte Pfeifen
2. Bourdon 16 Fuß, theils alte Pfeifen
3. Octav 8 Fuß alte Pfeifen
4. Viola di Gamba 8 Fuß alte Pfeifen
5. Flauto traverso 8 Fuß neue Pfeifen zum überblasen und die tiefe Octav wird aus Gamba zugeführt
6. Hohlflaute 8 Fuß alte Pfeifen
7. Octav 4 Fuß alte Pfeifen
8. Quinta 2 2/3 Fuß alte Pfeifen
9. Octav 2 Fuß alte Pfeifen
10. Blockflöte 2 Fuß alte Pfeifen
11. Mixtur 2 2/3 Fuß 4fach ohne repetition
12. Cymbal 2fach neue Pfeifen
13. Trompet Baß 8 Fuß alte Pfeifen
14. Trompet Discant 8 Fuß alte Pfeifen

A. zweites Manual oder Positiv

1. Principal 8 Fuß alte Pfeifen
2. Gedackt 8 Fuß alte Pfeifen
3. Quinta tona 8 Fuß, alte Pfeifen

¹³ Dr. Daniel Gottlob Türk war in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts Universitätsmusikdirektor und Organist der Liebfrauenkirche in Halle.

¹⁴ Kümmerle, S.: Encyklopädie der ev. Kirchenmusik 1. Bd. Gütersloh 1888, S. 371: *...der sich um die Pflege der Musik in Kirchen und Schulen der dortigen Gegend große Verdienste erworben hat.*

4. Viola di Gamba 8 Fuß, neue Pfeifen, die tiefe Octav Quinta tona
5. Octav 4 Fuß alte Pfeifen
6. Gedackt 4 Fuß alte Pfeifen
7. Flauto traverso 4 Fuß, neue Pfeifen zum überblasen
8. Octav 2 Fuß alte Pfeifen
9. Waldflöte 2 Fuß alte Pfeifen
10. (Octav 1 Fuß alte Pfeifen) Nasat¹⁵

C. Pedal

1. Principal 16 Fuß, von Holz
2. Subbaß 16 Fuß Ton von Holz
3. Gemshorn 8 Fuß von Metall
4. Octav 4 Fuß von Metall
5. Posaune 16 Fuß) Körper von Eichen Holz, Zungen und Krücken
6. Trompete 8 Fuß) von Messing, die Pfannen von Metall
Fehlende Töne werden von den alten Registern gemacht.

Je zwei neue Windladen für Hauptmanual, Nebenmanual und Pedal.
Manuale 54 Töne C-f⁷. Pedal C-c². 25 Töne.¹⁶

Holzpfeifen innen „gefirnißt“, außen „auf Fuge mit Papier überklebt und mit Ölfarbe gestrichen“

„Unterschiede oben und unten gefallt und mit Stürnholz ausgespundet“, damit sich das Holz durch Witterung nicht verzieht. Stüfte der Regierwerke laufen in „Sohlleder“. Die verrosteten Eisendrähte werden gegen neue Messingdrähte ausgetauscht

3 neue Bälge „jeder 12 Fuß lang, 6 Fuß breit und 22 Zoll Öffnung, jeder 66 Fuß Kubikinhalt. Unterplatten mit Gradleisten befestigt, Oberplatten mit Gradleisten und Längehölzern, um ein Durchbiegen zu vermeiden. Platten mit Papier verleimt, Knarriemen mit eingebohrten und eingekeilten Hanfseilen und Hanfleinwand eingebunden und doppelt beledert“.

Manualklavaturen: Obertasten gebleichte Knochen, Untertasten Ebenholz, so eingerichtet, daß sie mit ihrem Rahmen aufgehoben und wieder eingesetzt werden können.

Klavierschrank, Notenpult und Registerknöpfe „paulirt“, Registernamen auf Prozellanplättchen.

Die Tonhöhe der alten Orgel stand zwischen Chor und Kammerton. Das neue Instrument erhält Kammerton mit gleichschwebender Temperatur.

Manualkoppel, Pedalkoppel HW/P.

Das Pedal wurde hinter das Eichenholzgehäuse gestellt, die Prinzipalpfeifen im Prospekt mit Staniolfolien versehen. Angaben zum Gehäuse macht Bauinspektor Buchholz in seinem Abnahmebericht: *Einige Verzerrungen sind schablونيert, indem schwarzer Grund aufgestrichen ist, dieß ist wohl gut, allein die Schwärze der Farbe muß nothwendig in Grau gebro-*

¹⁵ Die Octav 1 wurde auf Vorschlag von Engelhardt gegen einen Nasat (2 2/3) ausgetauscht.

¹⁶ Auf Anweisung von Buchholz baute Kramer das Pedal bis d' aus.

chen werden und den Ton erhalten, welcher sich in den Lücken zwischen den Prospectpfeifen zeigt. Der Mantel aber um den Mittelturm dürfte nach meiner Ansicht ebenfalls zu schabloniren sein. So wie er gehalten ist, ist er zu schwer und die aufgesetzten Sternchen sind zu wenig zu sehen, als daß sie Effect machen könnten. Es fehlt das von vorne einfallende Licht.

Die Genehmigung durch die Regierung in Arnberg ließ auf sich warten. Kramer begann schon mit den Arbeiten und war verärgert, weil Buchholz aus Soest Vorschriften machte, die für jeden verantwortungsvollen Orgelbauer selbstverständlich waren. Buchholz verlangte, daß die Metallmischung aus „einem Teil Zusatz auf 2 Teile Zinn, oder Zinn und Blei zu gleichen Teilen mit einem gehörigen Zusatz Antimonium“ bestand. Für die Holzpfeifen „zu den schweren Registern“ sollte nur „feines gradfädiges Tannenholz, zu den leichten Birnbaumholz“ verwandt werden. „Eine Umarbeitung der alten Pfeifen (solle man) überall da eintreten lassen, wo ihre Beibehaltung eine Anstückung erfordern oder die Intonation nicht vollständig gelingen würde.“ Das Pedal müsse von C bis d' (27 Töne) reichen. Orgelbauer Kramer antwortete, daß die alten wiederverwendeten Pfeifen wenig Zusatz von Zinn hätten, aber sonst gut seien. Wenn man sie unbedingt ersetzen wolle, könne man das später tun, um jetzt Kosten zu sparen. Seine neuen Metallpfeifen außer den Prinzipalen im Prospekt erhielten Blei und Zinn zu gleichen Teilen mit einem Zusatz „Regulum antimonium“. Die „schweren“ Holzpfeifen würden aus oberrheinischer Tanne, die „zarten“ aus Birnbaum, Ahorn oder Birke gefertigt. Die Pedalklavatur werde er bis d' ausbauen. Man solle ihm aber keinen Vorwurf machen, wenn die Register dann sehr eng stünden.

Erst zwei Jahre nach Vertragsabschluß, als das Instrument fast fertig war, kam die Genehmigung aus Arnberg. Im Dezember 1841 sollte Engelhardt, Seminar Musiklehrer in Soest, die klangliche Qualität des Instrumentes prüfen und Buchholz die einwandfreie technische Ausführung attestieren. Engelhardt war aber krank und wollte seinen Kollegen Günther schicken, Organist der Reinoldikirche in Dortmund.¹⁷ Der Kirchenvorstand lehnte das jedoch ab. So mußte Buchholz, obwohl er nach eigener Aussage kein Fachmann war, das neue Instrument abnehmen. In seinem Bericht regte er an, im unteren Gehäuseteil einen Klangausgang für die Pfeifen auszuschneiden, wofür er eine Zeichnung gleich mitschicke, und am Gehäuse einige

¹⁷ Schroeder, Rudolf: Musik in St. Reinoldi zu Dortmund, o. J., S. 178. Günther war Schüler der Thomasschule Leipzig.

farbliche Änderungen vorzunehmen. Das Nebenwerk war also im unteren Gehäuseteil eingebaut.

Nachdem 1866 der Orgelbauer Schotte aus Kamen eine Reparatur durchgeführt hatte,¹⁸ mußte das Werk bald wieder gründlich überholt werden. Am 27. Dezember 1876 schickte Carl Ebel, Orgelbauer aus Barmen,¹⁹ nach Unna seinen Kostenanschlag. Auch der Herforder Orgelbauer Friedrich Meyer bewarb sich um die Arbeiten, erhielt aber keinen Zuschlag, weil sich die beiden Sachverständigen Dahlhoff aus Dincker, Breidenstein aus Dortmund und der Unnaer Organist und Konrektor Evers für Ebel aussprachen. Den Ausschlag gab sicher der Wohnwechsel von Ebel im Juni 1877 nach Unna. Das Instrument erhielt jetzt folgende Disposition:

Manual I	Manual II	Pedal
Principal 16	Principal 8	Principalbaß 16
Bordun 16	Liebl. Gedackt 16	Subbaß 16
Oktave 8	3 Oktaven neu Tanne	Octavbaß 8 neu C-H
Viola da Gamba 8	Rest aus alten Pfeifen	Rest aus Oktav 4
Flauto traverso 8	Oktave 1	Violoncello 8 neu
Gedackt 8	Hohlflöte 8	mit Expressionen
Gemshorn 8 Baß	Quintatön 8	Posaune 16 Zungen u.
aus Pedalgemshorn,	Viola da gamba 8	teilw. Krücken neu
Diskant neu	um 1 Halbton nach	Trompete 8 ebenso
Oktav 4	oben versetzt, C neu,	
Quinte 2 2/3	Zink	
Octav 2	Octav 4	
Mixtur 2 2/3 4f	Gedackt 4	
Cimbal 2f	Flauto traverso 4	
Trompete 8 neue	Waldflöte 2 2/3	
Zungen B.u.D.		

Dieses Instrument stand bis 1911 in der Unnaer Stadtkirche. Von der alten Busse-Orgel des 17. Jahrhunderts hatten sich nur einige Register erhalten, die aber durch Umarbeiten der Labien sicher verändert und umintoniert waren. Auch das Gehäuse hatte seit dem Umbau von Kramer eine andere Anordnung, weil die ursprünglichen drei Manualwerke auf zwei Klaviere reduziert wurden und die Beseitigung des Rückpositives dem Gehäuse und Prospekt eine neue, flachere Gestalt gab. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde die „Barockorgel“ dann vollständig abgebaut und durch einen Neubau der Schwelmer Werkstatt Faust ersetzt, ein Instrument, das ein vollkom-

¹⁸ AEK Unna 171.

¹⁹ Er wohnte in Barmen Obere Denkmalstr. 88a. Um 1876 schrieb er einen Kostenanschlag für einen Neubau in Fröndenberg. AEK Fröndenberg Orgelakte.

men neues technisches System, die damals weit propagierte Pneumatik, besaß und einen Orgeltyp vertrat, der bis zum Ende des zweiten Weltkrieges in zahlreichen Kirchen des Rheinlandes und Westfalens stand.

Neubau Paul Faust 1912²⁰

I.Manual	II.Manual SW	III.Manual (Echow.)	Pedal
Principal 8	Liebl.Gedackt 16	Geigenprinzipal 8	Principal 16
Bordun 16	Starktonprinzipal 8	Liebl.Gedackt 8	Violonbaß 16
Viola di Gamba 8	Violine 8	Aeoline 8	Subbafß 16
Großgedackt 8	Soloflöte 8	Vox coelestis 8	Stillgedackt 16
Hohlflöte 8	Schalmei 8	Traversflöte 4	Octavbaß 8
Salicional 8	Dulciana 8	Geigenprinzipal 4	Violoncello 8
Octav 4	Starktonprinzipal 4	Clarinete 8	Sanftbaß 8
Gedeckt 4	Flauto amabile 4	Posaune 16	
Octav 2	Piccolo 2		
Mixtur 2 2/3 4f	Echomixtur 2 2/3 3-4f		
Cornett 8 3-5f	Trompete 8		
Horn 8			

Manual- und Pedalkoppeln, Superoktavkoppel II/I, Suboktavkoppel II/I,III/I, Piano, Mezzoforte, Forte, Tutti.
3 freie Kombinationen, Rollschweller, Rolle ab, Handreg. ab, Rohrwerke ab, Fußhebel für Pedal-Piano, Pedal-Mezzoforte, Pedal-Forte, Schwelltritte Manual I und II, Leerlaufkoppeln Manual I und Pedal.

Die Firma W. Sauer Inh. Dr. Oscar Walcker aus Frankfurt/Oder reichte am 14. November 1934 einen Kostenanschlag für ein neues Rückpositiv ein.²¹ Universitätsmusikdirektor Georg Kempf aus Erlangen, der Bruder des international bekannten Pianisten Wilhelm Kempf, hatte die Disposition entworfen.

Manual C-g'''

Rankett 16 Zungen und Köllen Messing, Krücken Phosphor, 18 Pfeifen Zinn
38 Pfeifen Zinn
Gedackt 8 24 Holz 32 40% Zinn
Nachthorn 4 offen 18 Zinn 38 40%Zinn
Prinzipal 2 56 70%Zinn
Blockflöte 2 56 40% Zinn
Quinte 1 1/3 56 70% Zinn
Oktävlein 1 56 70% Zinn
Cymbel 1/2 3f 168 70% Zinn

²⁰ Schwarz, Manfred: Der Orgelbauer Paul Faust, maschg. Köln 1989, S. 218.

²¹ AEK Unna 198.

Bärpfeife 8 Schallbecher aus Kupfer, Zungen und Köllen Messing, Krücken
Phosphor 56 Kupfer
Windladen elektro-pneumatisch, Registerwerk elektrisch.
Prospektpfeifen alum.Zink, Gehäuse Kiefer.

Dieser Plan kam nicht zur Ausführung. Die Faust-Orgel überlebte den letzten Weltkrieg, wurde aber dann ein Opfer des überall propagierten, von der Orgelbewegung beeinflussten neuen Stilempfindens. Instrumente der spätromantischen Epoche, die man in Organistenkreisen damals gerne als „ungenießbare Schinken“ bezeichnete, ersetzte man in zahlreichen Kirchen durch Neubauten. Um 1968 ereilte dieses Schicksal auch die Orgel der Stadtkirche Unna. Der damalige Kirchenmusiker baute das Instrument ab und verkaufte die Register, um so eine finanzielle Basis für einen Totalneubau zu schaffen.²² Heute steht in der Stadtkirche ein dreimanualiges Instrument der Firma Rensch, das man zu den besten Orgeln in Westfalen rechnen muß.

Die Dokumente zur Orgelgeschichte der Stadtkirche Unna überliefern uns eine Fülle von Angaben, wie das Orgelinstrument in seinen verschiedensten Stilepochen konzipiert war, wie die Orgelbauer das Instrument umbauten und die Technik änderten. Man erfährt, welche Materialien sie dafür einsetzten und welche klanglichen Vorstellungen sie damit realisieren wollten. Diese Erläuterungen sind für die heutige Denkmalpflege von großer Bedeutung, wenn es darum geht, historische Orgeln zu restaurieren, Änderungen zeitlich einzuordnen und nicht originale Zutaten zu erkennen. Außerdem sind sie eine nicht hoch genug einzuschätzende Quelle für wichtige Erfahrungswerte mit Materialien und technischen Konstruktionen.

²² Freundliche Auskunft von Herrn Landeskirchenmusikdirektor i. R. Martin Weimann, der, als er sein Kirchenmusikeramt in Unna antrat, die Faustorgel nicht mehr vorfand.

Hilmar Ernst Rauschenbusch + // ein Vater der Erweckung

In einer Zeit, in der gerade von Vertretern der Kirche die wachsende Entfremdung von der Kirche immer wieder beklagt und in der darum immer neue Konzepte von Evangelisation und Öffnung für die Fernstehenden gefordert werden, muß die Erweckungszeit des 19. Jahrhunderts von besonderem Interesse sein. Unter dem Einfluß der neuen persönlichen Frömmigkeit Philipp Jakob Speners und der aufgeklärten Erziehungs- und Bildungsgewißheit August Hermann Franckes wurden etwa im Ravensberger Land in Ostwestfalen beginnend mit der Arbeit von Friedrich August Weihe wie auch im Württemberg Johann Albrecht Bengels ganze Landstriche von neuer Lebens- und Glaubensgewißheit erfaßt und bestimmt. Als geistlicher Sohn Weihes ist Hilmar Ernst Rauschenbusch an der Begründung und Vertiefung dieses Werkes in Ostwestfalen wesentlich beteiligt. Wer sich für die Anfänge der Erweckung interessiert, kommt um eine Beschäftigung mit ihm nicht herum.

Leider sind wir, um biographische Informationen über Rauschenbusch zu erhalten, im wesentlichen auf nur zwei Schriften angewiesen. Wilhelm Leipoldt, Rauschenbuschs Nachfolger im Amt des lutherischen Pfarrers von Elberfeld, hat in seiner Schrift von 1840 über Rauschenbuschs Leben und Wirken „dargestellt durch handschriftliche Familiennachrichten“¹ berichtet. Er war nach seiner Rückkehr von der Universität dem alternden und kränklichen Rauschenbusch als Kandidat zur Seite gestellt worden und wurde schon als Katechumen und Konfirmand in Elberfeld von ihm geprägt.² Darum ist es nur verständlich, daß seine Darstellung von der Verehrung für den Lehrer geprägt ist und man hier und da den Eindruck hat, sein Bild von Rauschenbusch verkläre etwas die tatsächlichen Verhältnisse. Als Anhang zu dieser Lebensbeschreibung versteht zwölf Jahre später Albert Siegmund Jaspis, ebenfalls Pfarrer der lutherischen Gemeinde zu Elberfeld, seine Mittheilungen aus dem Tagebuche von Hilmar Ernst Rauschenbusch, die er 1852 in Elberfeld aus Anlaß des 100jährigen Jubiläums der

¹ Vgl. Wilhelm Leipoldt (Hg.), Hilmar Ernst Rauschenbusch in seinem Leben und Wirken dargestellt durch handschriftliche Familiennachrichten, Barmen 1840, (im Folgenden „Leipoldt“), Titelblatt der genannten Schrift.

² Vgl. Leipoldt S. 305.

Einweihung der ersten Kirche der Elberfelder Gemeinde herausgibt.³ Diese Mittheilungen sind überraschenderweise nicht nach Kalenderjahren, sondern nach dem Kirchenjahr geordnet. Häufig ist es darum nicht einmal möglich zu bestimmen, ob die einzelnen Eintragungen in der Bünde oder der Elberfelder Zeit gemacht worden sind. Mitgeteilt werden ausschließlich meditative Überlegungen und Gedanken. Biographische Notizen, Nachrichten über Auseinandersetzungen und Entwicklungen der Arbeit fehlen praktisch ganz. Darum können Lebensbedingungen und Lebensumstände der Gemeinde und ihres Pastors sowohl in Bünde (ab 1771) als auch in Elberfeld (ab 1790) in ihrer jeweiligen Besonderheit nur begrenzt anschaulich werden.

Herkunft und Lebensgeschick von Hilmar Ernst Rauschenbusch lassen sich auf dieser Grundlage einigermaßen verlässlich darstellen. Da aber die Verfasser von „Lebensgeschichte“ und „Mittheilungen“ selber mit dem Geschehen der Erweckung in Bünde nicht aus persönlichem Erleben vertraut sind und weitere Quellen zu Rauschenbusch nicht zur Verfügung stehen, ist es besonders schwierig, Inhalte und Triebkräfte seiner Arbeit in Bünde darzustellen, wenngleich dies auch besonders interessiert. Gerade für die Predigtarbeit Rauschenbuschs, die das Zentrum seiner Tätigkeit in Bünde wie Elberfeld gewesen ist, finden sich nur für die Elberfelder Zeit schriftlich ausgeführte Beispiele. Deutlich wird aber, wie das völlig andere Umfeld der Gemeindeglieder in Elberfeld Rauschenbusch in seiner Arbeit beeinflusst und sein Wirken über die Grenzen der lutherischen Kirchengemeinde hinaus einschränkt. Nicht ohne Staunen nimmt man zur Kenntnis, daß ein so auf seine Gemeinde ausgerichteter Pfarrer die im wirtschaftlichen und politischen Umbruch seiner Zeit begründeten Ursachen für viele Schwierigkeiten der Gemeindeglieder in seinen Predigten nicht behandelt. Damit wird zwar in eigentlich nicht zulässiger Weise ein Maßstab unserer Zeit für die Zeit des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts angewandt. Zugleich ergibt sich daraus aber auch ein Hinweis, warum Rauschenbuschs Predigten in Elberfeld nicht eine ähnlich ganzheitliche Wirkung bis in die Bürgergemeinde hinein hatten wie in Bünde.

³ Vgl. Albert Siegmund Jaspis (Hg.) Mittheilungen aus dem Tagebuche von Hilmar Ernst Rauschenbusch weiland Pastor der evangelisch=lutherischen Gemeinde zu Elberfeld, Ein Beitrag zur evangelischen Pastoral-Theologie zugleich als Anhang zur Lebensbeschreibung von Rauschenbusch, Elberfeld und Iserlohn, 1852 (im Folgenden „Mittheilungen“), Titelblatt der genannten Schrift.

Die Familie

Die Familie Rauschenbusch stammt von einem alten Hof in der Nähe von Herford im Ravensberger Land,⁴ dessen Geschichte wohl über den Dreißigjährigen Krieg zurück reicht. Eine gern überlieferte Familientradition brachte die Hofbesitzer gar in eine persönliche Verbindung mit den Truppen Gustav Adolfs während des großen Krieges. August Rauschenbusch, Enkel des Erweckungspredigers Hilmar Ernst, berichtet in seiner von seinem Sohn Walter herausgegebenen Autobiographie, daß ein adeliger schwedischer Offizier in der Nähe des Rauschenbusch-Hofes verwundet worden sei und die einzige Tochter des Bauern ihn gesund gepflegt habe. Man gewann sich lieb und heiratete, wobei der Ehemann nach Landessitte auf seinen eigenen Namen verzichtete und den Namen des Hofes annahm. Aus diesen schwedischen Wurzeln soll sich das in der Familie häufige Vorkommen des Namens „Hilmar“, abgeleitet vom schwedischen Hjalmar, erklären.⁵ Sicher kann man aus dieser Überlieferung aber auf eine frühe und feste Verwurzelung in lutherischer Tradition schließen. August Rauschenbusch ist stolz auf seine Abstammung von „kernigen westfälischen Bauern und frommen Predigern“.⁶ Ganz besonders fühlte er sich seinem Großvater, Hilmar Ernst Rauschenbusch, dem aufrechten Erweckungsprediger in Bünde und Elberfeld, verbunden und wohl auch verpflichtet. Wenn August Rauschenbusch in seiner Autobiographie betont davon berichtet, daß sein Vater ihm oft gesagt habe: „In dir lebt dein Großvater neu auf“⁷, dann kann man wohl zwischen den Zeilen die Selbstverpflichtung lesen, Ähnliches wie der verehrte Großvater erreichen zu wollen.

Dieser Hilmar Ernst Rauschenbusch stammt nicht in direkter Linie von dem Ravensberger Hof; sein Urgroßvater Dr. Esaias Rauschenbusch, der erste in einer langen Reihe lutherischer Pastoren, ging aus

⁴ Vgl. Walter Rauschenbusch, *Leben und Wirken von August Rauschenbusch*, Cassel 1901, (im Folgenden „Leben und Wirken“) S. 3. Leider wird nirgends eine genauere Angabe über die Lage des Hofes gemacht. Wilhelm Schulte, *Volk und Staat, Westfalen im Vormärz und in der Revolution 1848/49*, Regensburg, Münster 1954, S. 446, Anm. 162 erwähnt einen Heinrich Rauschenbusch aus Dankrösen, der auf einer Liste von politisch verfolgten Westfalen aus dem sogenannten „Schwarzen Buch“ aufgeführt ist. Es handelt sich dabei um eine von der Zentralbehörde des Deutschen Bundes veranlaßte Sammlung aller Urteile von 1838/42. Wenn mit „Dankrösen“ Dankersen gemeint sein sollte, wäre seine Herkunft zu lokalisieren. Dankersen liegt allerdings bei Minden und nicht bei Herford. Es wird nicht gesagt, daß dieser Heinrich von dem Rauschenbusch-Hof stammt.

⁵ Vgl. *Leben und Wirken*, S. 4.

⁶ S. ebda S. 4.

⁷ S. ebda S. 4.

einer Handwerkerfamilie der Stadt Herford hervor, die aber nach dem Biographen von Hilmar Ernst ihrerseits ihre Herkunft von dem besagten Rauschenbusch-Hof herleiten kann.⁸ Dr. Esaias Rauschenbusch begegnet als Pfarrer in Merbeck in Schaumburg-Lippe, wo er auch nach seinem Tod beigesetzt worden ist.⁹ Sein Sohn Hilmar Ernst folgte ihm dort im Pfarramt, wie auch dessen Sohn Johann Carl seinem Vater im Amt als Pfarrer in Meerbeck folgte.¹⁰ Dieser Johann Carl Rauschenbusch wurde im Jahre 1697 geboren und heiratete im Alter von 36 Jahren Margaretha Elisabeth Pagendam¹¹ aus der Gegend von Bremen, von der vor allem ihre strenge Gerechtigkeit in der Haushaltsführung hervorgehoben wird. „Kamen vornehme Gäste, so hatte sie die Weise, immer zuerst die Dienerschaft mit Speise und Trank zu versorgen. ‚Den Herren werde ich nicht vergessen,‘ pflegte sie zu sagen, ‚aber der Knecht könnte Noth leiden.“

„Der Charakter des Hausvaters war so entschieden ausgeprägt, daß er sich der ganzen Hausgenossenschaft als Familiencharakter aufdrückte. Strenge Rechtlichkeit, tiefer Ernst, gewissenhafte Sorgfalt in Erfüllung aller obliegenden Pflichten, männliche Festigkeit gegen sich und andre waren die Hauptzüge darin.“¹² Mit geringem Aufwand an Kraft vermochte er viel zu leisten. Manchmal kam er tagelang nicht aus seinem Hause und sattelte nur aus bestimmtem Anlaß sein Pferd, um ins Kirchspiel zu reiten.¹³ In seiner Jugend hatte er sich den Erweckten der dortigen Gegend angeschlossen, sich aber wieder von ihnen zurückgezogen, als er sich zu sehr vereinnahmt fühlte. Aber in Briefen konnte er in rührender Weise von seinem lebendigen Glauben an Jesus berichten.¹⁴ Über theologische Fragen wurde zwischen dem Vater Johann Carl und seinen sechs Söhnen, von denen fünf entweder Pfarrer oder Offizier wurden¹⁵, eifrig diskutiert und es ging dabei oft zu wie bei einer Doktorpromotion. Einem von ihnen, Hilmar Ernst, war das bald zu

⁸ Vgl. Leipoldt S. 2.

⁹ Vgl. Leipoldt S. 1. Die Buchstabierung des Ortsnamens mit zwei „e“ ist wohl die korrektere. So Albert Siegmund Jaspis, Hilmar Ernst Rauschenbusch, der unvergleichliche Pastor, in: W. Heienbrock sen. (Hg.), Zeugen und Zeugnisse aus Minden-Ravensberg, Bd. 1 und 2, Bielefeld 1990, S. 73. Merbeck liegt westlich von Mönchengladbach, wenig nördlich des Grenzlandringes. Meerbeck dagegen findet sich etwa 10 km nordwestlich von Stadthagen, östlich von Minden.

¹⁰ Vgl. Leipoldt S. 3.

¹¹ Vgl. Leipoldt S. 4.

¹² S. Leipoldt S. 5.

¹³ Vgl. Leipoldt S. 7.

¹⁴ Vgl. Leipoldt S. 7.

¹⁵ Vgl. Leipoldt S. 11. Hilmar Ernst war der zweitjüngste von ihnen. Der jüngste Sohn wird bei Leipoldt nicht gesondert erwähnt. Er nennt aber eine Schwester, die einen hessischen Prediger heiratete. Vgl. Leipoldt S. 14

viel und bewirkte eine lebenslang ausgeprägte Abneigung gegen philosophische und theologische Disputationen.¹⁶ Besonderen Eindruck machte der Vater auf seine Söhne, wenn er sonntags morgens feierlich durch die auf dem Friedhof versammelte Gemeinde zur Kirche schritt und sie zum Gottesdienst in die Kirche führte.¹⁷

Kindheit und Jugend

Der fünfte der sechs Söhne Johann Carls, wie sein Großvater Hilmar Ernst genannt, wird am 27. 2. 1745 in Meerbeck geboren und wenige Tage später dort auch getauft. Wegen des ihm seltsam klingenden Namens „Hilmar“ sieht er sich oft gehänselt und hadert deswegen mit seinen Eltern.¹⁸ Auf dem weitläufigen Pfarrhof mit seinen 6 Dienstboten und Tagelöhnern fühlt er sich mancherlei schädlichen Einflüssen ausgesetzt. Dabei gehört es eigentlich zum Erziehungsziel, die Kinder durch Unwissenheit vor „sündlichen Dingen“ zu schützen. Erst wenn ihre geistige und geistliche Kraft stark genug sei, den Kampf gegen die Sünde zu bestehen, könne man diesen Schutz lockern.¹⁹ Nur wird das nach den strengen Maßstäben des Sohnes nicht energisch genug durchgeführt. „Es wurde nicht hinlänglich gewacht, daß wir Kinder vor dem Umgang mit diesen Menschen geschützt blieben. Wie schädlich ein solcher Umgang ist, das hat mich die Erfahrung gelehrt“, berichtet er selbst.²⁰ Sein Vater scheint das etwas anders gesehen zu haben, wenn er ihn scherzhaft eine „Hausschwalbe“ nennt, weil er sich so von der Außenwelt zurückgezogen und kaum mit anderen Kindern gespielt habe.²¹ Dafür entwickelt der Sohn eine rege Phantasie und beschäftigt sich viel mit Engeln und den Bildern Verstorbener.²² Und er kann bereits mit zwölf Jahren ganz gut Latein und lernt Griechisch, hat sich dabei allerdings in seinem Eifer so übernommen, daß es seiner Gesundheit schadet.²³ Ein möglicher Vorwurf der Faulheit ist ihm so unerträglich, daß

¹⁶ Vgl. Leipoldt S. 8. Das entspricht erwecklicher Grundhaltung, die beim Sohn offensichtlich stärker ausgeprägt ist als beim Vater.

¹⁷ Vgl. Leipoldt S. 10.

¹⁸ Vgl. Leipoldt S. 14. Sein Enkel August sollte später eher stolz auf diesen Namen sein. Die Jugendgeschichte zitiert Leipoldt nach einem von Hilmar Ernst Rauschenbusch selbst verfaßten Bericht.

¹⁹ Vgl. Leipoldt S. 9.

²⁰ S. Leipoldt S. 15.

²¹ Vgl. Leipoldt S. 16.

²² Vgl. Leipoldt S. 17.

²³ Vgl. Leipoldt S. 18. Jaspis S. 73 meint, Hilmar Ernst sei von Kindheit an schwächlich gewesen und habe sich deswegen viel im Haus aufgehalten.

er nur im Geheimen zu spielen wagt, als sei das etwas Unerlaubtes.²⁴ Täglich gibt es schriftliche lateinische Übungen und auch das Hebräische gehört bald zu seinen Studieninhalten.²⁵ Aber seine Bildung bleibt im Grunde Stückwerk, da sie sich auf den engen Horizont privater häuslicher Studien beschränkt und im wesentlichen aus Gedächtnisübungen besteht. Im Grunde schämt er sich auch, daß er wegen seiner angegriffenen Gesundheit im Alter von 16 Jahren immer noch zu Hause bei den Eltern sitzt und nicht Unterfähnrich beim Militär geworden ist, denn das Militärische schätzt alle Welt besonders hoch.²⁶ Anregungen von außen erhält er nur, wenn er seinem in Rinteln studierenden älteren Bruder zuhört. Das so Vermittelte nimmt er zwar begierig auf, aber es steigt ihm auch zu Kopfe, so daß er sich für den fähigsten Nachfolger seines Vaters hält.²⁷

Die Konfirmation im siebzehnten Lebensjahr ist ihm sehr eindrucksvoll. Am darauf folgenden Tag schleicht er sich noch einmal unbemerkt in die Kirche, um von seinem Taschengeld ein zusätzliches Opfer in den „Armensack“ zu werfen.²⁸ Allerdings hält dieses Hochgefühl nicht lange an. Er wird träge und gleichgültig im Glauben, und jeder Abendmahlsgang wird ihm wie ein Gang zum Gericht. Schließlich wird er auch durch einen gewaltigen Schlag im Familienleben zusätzlich gedemütigt. Und so beschreibt er sich in seinem Rückblick, als er im Jahre 1762 nach Bückeburg auf die Hohe Schule geht, als einen höchst verunsicherten Jüngling.²⁹ Und dort belastet ihn der Altersunterschied zu erheblich jüngeren Schülern sehr. Sein Leistungsstand ist dem seiner Mitschüler in verschiedenen Fachbereichen kaum vergleichbar – in den Fächern der Klassik ist er erheblich weiter, aber in Mathematik und Deutsch ist er weit zurück. Darum verläßt er schon nach einem halben Jahr die öffentliche Schule wieder und bildet sich mit Privatstunden weiter. Er nimmt sogar Tanzstunden, macht aber niemals in einer Tanzgesellschaft davon Gebrauch.³⁰ Zu Ostern 1763 verläßt er Bückeburg, um zusammen mit seinem Bruder zum Studium nach Göttingen zu gehen.³¹

²⁴ Vgl. Leipoldt S. 20.

²⁵ Vgl. Leipoldt S. 21.

²⁶ Vgl. Leipoldt S. 18.

²⁷ Vgl. Leipoldt S. 22.

²⁸ Vgl. Leipoldt S. 23. Leipoldt greift hier auf ein Tagebuch Rauschenbuschs zurück, das mir nicht auffindbar war.

²⁹ Vgl. Leipoldt S. 25. Leider wird der „Schlag im Familienleben“ nicht näher erläutert. Die Hohe Schule in Bückeburg ist mit unseren Gymnasien zu vergleichen.

³⁰ Vgl. Leipoldt S. 27.

³¹ Vgl. Leipoldt S. 34. Bauks, S. 399 nennt das Jahr 1769 als Jahr des Studienbeginns in Göttingen.

Der Biograph nennt zwei Dinge, die Kindheit und Jugend von Hilmar Ernst Rauschenbusch wesentlich bestimmt haben: Zuerst seine Schwächlichkeit und seine Krämpfe, die ihm oft den Kopf auf die Seite zogen. „Krankheitsgefühl war ihm von Kindheit an zur Gewohnheit geworden, ein gesunder Zustand ihm fremd.“³² Daneben hat er hohe moralische Ansprüche entwickelt. „Er wollte Sittlichkeit, und wurde schon als Kind verletzt durch die Ausschweifungen, die in seiner Heimath bei den Aerndtetänzen (sic) vorfielen. Er machte es seinem Vater zum Vorwurfe, daß er sich den Lustbarkeiten des Volkes nicht genug widersetzt hatte.“³³

Der Weg ins Pfarramt

In Göttingen kann Rauschenbusch noch Johann David Michaelis hören, der ihm aber vor allem dadurch Eindruck gemacht hat, daß er Bibelstellen vor jungen Theologen lächerlich zu machen schien.³⁴ Gottfried Leß mit seiner freieren Dogmatik hat eine sehr viel größere Wirkung auf Rauschenbusch und er versteht nicht, warum dieser aus Hannover den Befehl erhalten habe, diese dem Lehrbegriff gemäß zu lesen.³⁵ „So stritt man denn über Probleme der Metaphysik, mit einer Dialectik, die eine falsch berühmte Kunst war, und wollte aus Grundsätzen des Verstandes beweisen, was nur der Glaube allein fassen kann.

³² S. Leipoldt S. 40. Die Krämpfe werden hier zum ersten Mal erwähnt.

³³ S. Leipoldt S. 43. Um welche Art von „Ausschweifungen“ und „Lustbarkeiten“ es sich handelt, wird nicht erläutert. Vermutlich hat die isolierte Lebensweise des jungen Rauschenbusch seine moralischen Maßstäbe zusätzlich in die Höhe getrieben.

³⁴ Vgl. Leipoldt S. 44. Johann David Michaelis (1717–1791), ab 1746 Professor für orientalische Sprachen in Göttingen, war zeitweise einer der einflußreichsten Gelehrten der Epoche, wenn auch – laut Kutsch – charakterlich nicht makellos. Er entfremdete sich dem Pietismus unter deistischem Einfluß, blieb aber dogmatisch der Orthodoxie verbunden. Seine von Dogmatik freie Bibelerklärung bereitet der historisch-kritischen Behandlung der Bibel den Boden. Vgl. E. Kutsch, in: Kurt Galling (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*³, Bd. IV, Tübingen 1960, Sp. 934.

³⁵ Vgl. Leipoldt ebda. Gottfried Leß (1736–1797) Studium der Theologie in Halle, 1757–1763 Rektor und Professor am akademischen Gymnasium in Danzig, 1763 Professor der Theologie in Göttingen, 1766 Doktor der Theologie, 1784 Hofprediger in Hannover und Generalsuperintendent des Fürstentums Calenberg. Er wollte in seiner Apologetik das Christentum vor dem Deismus schützen, geriet aber wegen seiner krankhaften Reizbarkeit zwischen die Fronten von Orthodoxie und Aufklärung. Vgl. Bertheau (ohne Vorname), Art. Leß, Gottfried, in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Historische Commission der Königl. Akademie der Wissenschaften, Hg. Auf Veranlassung Sr. Majestät des Königs von Bayern, Bd. 18, Neudruck der 1. Auflage von 1883, Berlin 1968, S. 444–446.

Die Exegese folgte der philosophischen Richtung, sie brachte von außen her ein Licht in das Wort Gottes, wobei man anfang zu sehen: es sei nichts da!³⁶

Als er nach zwei Jahren nach Meerbeck zurückkehrt, scheint er zum Neologen geworden, der alle Wunder natürlich erklären will.³⁷ Das ist sicher auch ein Grund dafür, daß er seine Studien nicht gleich in Halle fortsetzen soll und will, sondern eine Zwischenzeit als Hauslehrer einschleibt. Dabei spielen wohl auch nicht näher bezeichnete wirtschaftliche Schwierigkeiten des Vaters eine Rolle, der seinen Sohn zeitweise nicht angemessen unterstützen kann. Dieser geht also als Hauslehrer zur Familie Grüter nach Schlichthorst im Osnabrückschen.³⁸ Dort sieht man ihn zunächst mehr auf der Jagd als in der Studierstube. Allerdings bleibt es dabei nicht sehr lange. Nach einer ernsthaften Mahnung im ravensbergischen Mennighüffen stellt er die Flinte weg und schießt diese nie wieder ab.³⁹ Das wird eine wesentliche Stufe auf dem Weg zu seiner Erleuchtung und Bekehrung gewesen sein, die er im Verlaufe eines sich an unterschiedlichen Orten wiederholenden Predigtendienstes erfährt, ohne dies im Einzelnen näher beschreiben zu können. Leipoldt berichtet, als er die Kanzel zu seiner dritten Predigt betreten habe, habe das Licht des Herrn seine Seele so mächtig erleuchtet, daß er tief ergriffen worden sei. Er sei überzeugt gewesen, daß sein Gott mit ihm geredet habe.⁴⁰ Er zählt sich nun zu den Erweckten, und es ist ihm klar, daß er von seinen dogmatischen Irrtümern werde lassen müssen.⁴¹

Ein Jahr später nimmt Hilmar Ernst sein Studium in Halle wieder auf. Vom Vater war ihm ausdrücklich verboten worden, Unterstützungen vom Waisenhaus anzunehmen oder unter die Pietisten zu gehen, aber genau das geschieht sehr bald. Er legt seine Göttinger Studentenkleidung mit dem Degen an der Seite ab und ändert sein Erscheinungsbild so, daß er mit den Studierenden des Waisenhauses und frommen Leuten in Kontakt treten kann.⁴² Das ist ihm wichtiger als das Studium

³⁶ S. Leipoldt S. 46. In dieser zusammenfassenden Darstellung spürt man ebenso sehr die Kritik des Biographen an der rationalistischen Methode Göttinger Theologen wie sein Verständnis für die theologische Verwirrung des Studenten Rauschenbusch.

³⁷ Vgl. Leipoldt S. 49. Den Neologen ist die Vernunft Maßstab des Glaubens. Auch Johann Salomo Semler ist mit Abstrichen zu ihnen zu rechnen.

³⁸ Vgl. Leipoldt S. 50.

³⁹ Vgl. Leipoldt S. 51. Nähere Umstände überliefert Leipoldt leider nicht.

⁴⁰ Vgl. Leipoldt S. 51. Was dies Wort gewesen sei, habe R. niemals näher erläutert. Leipoldt zitiert auf S. 54 aus einem Brief Rauschenbuschs an seine Tochter, in dem er den 2. Pfingsttag 1766 als Datum seiner Bekehrung nennt, ohne auf Einzelheiten einzugehen.

⁴¹ Vgl. Leipoldt S. 53.

⁴² Vgl. Leipoldt S. 55.

unter Theologen wie Johann Salomo Semler⁴³ oder anderen eher pietistischen Lehrern. So erhält er sich seine Unabhängigkeit.⁴⁴ Aber bei allem selbstbewußten Auftreten fehlt ihm doch der Friede mit Gott. Wenn er auch dem alten Wandel abgesagt hat, so hat er die Kraft des neuen Lebens noch nicht gefunden. Darum bedrückt ihn auch zunächst der Gedanke an seine geistliche Verantwortung in einer eigenen Pfarrstelle.⁴⁵

Als ihn sein Vater unerwartet aus Halle zurückruft, ist er still geworden und seine Familie gibt dem Pietismus die Schuld daran.⁴⁶ In dieser kritischen Situation wird er nicht ungerne zunächst noch einmal eine Stelle als Hauslehrer angenommen haben, und zwar diesmal beim General von Landsberg in Wormsdahl. Aber weil dort jede geistliche Anregung fehlt, folgt er schließlich einem Ruf von Pastor Weihe, der ihn auf eine Hauslehrerstelle bei Frau von Quernheim in der Nähe von Gohfeld bei Löhne vermittelt. Wie der Kontakt zu Pastor Friedrich August Weihe, der „Prophetengestalt aus dem 18. Jahrhundert“⁴⁷, zustande gekommen ist, wird leider nicht gesagt. Denkbar ist ein Besuch im Rahmen der Predigtstätigkeit während der ersten Hauslehrerzeit. Schließlich liegt Gohfeld nicht weit von Mennighüffen entfernt. Denkbar ist auch, daß die Verbindung über die Fakultät in Halle vermittelt worden ist, denn dort hatte man ihm auch eine Stelle angeboten, deren Annahme ihm sein Vater aber verboten hatte.⁴⁸ Der Wechsel ins Ravensberger Land wird entscheidend für die weitere Entwicklung von Rauschenbusch. Ob er sich bewußt ist, daß es auch eine Art Rückkehr in das Land seiner Väter ist? Auf jeden Fall wechselt er nicht nur die staatliche Herrschaft vom Großherzogtum Bückeburg ins brandenburgische Fürstentum Minden, vor allem verläßt er endgültig den Einfluß-

⁴³ Johann Salomo Semler (1725–1791) war seit 1752 Professor der Theologie in Halle. Er wollte die innere Übereinstimmung des Christentums mit der gesunden Vernunft nachweisen. Als erster unterschied er zwischen Religion und Theologie und machte so die Theologie zu einer Fachwissenschaft. Die Vernunft ist aber nicht von entscheidender Bedeutung für die Erkenntnis übernatürlicher Dinge, und der Glaube an die Heilsoffenbarung Christi bleibt von entscheidender Bedeutung. Vgl. Hohlwein, H., Art. Semler, Johann Salomo. In: Kurt Galling (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd V, Tübingen 1961, Sp. 1696/97.

⁴⁴ So Leipoldt S. 57. Er versteht eine solche Haltung nicht als mangelnde Bereitschaft zur theologischen Auseinandersetzung und Bildung.

⁴⁵ Vgl. Leipoldt S. 58.

⁴⁶ Vgl. Leipoldt S. 59. Man darf annehmen, daß der Rückruf auch mit der kritischen Haltung des Vaters zum Pietismus in Verbindung steht. Ein förmlicher Studienabschluß wird nicht erwähnt.

⁴⁷ S. L. Thiesmeyer; Friedrich August Weihe, Gohfeld, eine Prophetengestalt aus dem 18. Jahrhundert, in: W. Heienbrock, sen., *Zeugen und Zeugnisse aus Minden-Ravensberg*, Bd. 1 und 2, Bielefeld 1990, S. 41-72, S. 41.

⁴⁸ Vgl. Leipoldt S. 61 f.

bereich des Vaters und der diesen bestimmenden aufklärerischen Tradition und stellt sich damit geistig und geistlich auf eigene Füße. So öffnet er sich den Weg, die nach Weihe bestimmende Gestalt der Erweckung im Ravensberger Land des 18. Jahrhunderts zu werden.

„Nun kam ich in Immanuelns Land!“ umschreibt Rauschenbusch diesen Befreiungsschritt später selbst.⁴⁹ Damit meint er den Einflußbereich des Pastors Friedrich August Weihe, der in Gohfeld eine echte Christengemeinde im Geiste Franckes und Speners gebildet hatte und den Christen im weiten Umkreis zum geistlichen Führer geworden war.⁵⁰ Auch für den jungen Kandidaten Rauschenbusch wird Weihe bald zum Vater im Geist, der seinen Sohn zu neuer Freiheit leitet.⁵¹ Christliches Leben betrifft hier nicht nur kleine Gruppen aufgeklärter Frommer, die ihren Glauben sorgfältig vor der Außenwelt zu schützen hatten. Hier strömen Menschen aller Stände sonntags von weit her in die Gottesdienste. Ganz neu ist die Erfahrung der Verbindung mit Christen aus dem Bürger- und Handwerkerstand, denn bisher waren ihm nur Christen seines eigenen Standes vertraut. Die neue unbefangene Freiheit wirkt sich auch auf sein Predigen aus. Aus Darlegungen des eigenen rechten Bekenntnisses werden Zeugnisse, die in Gemeinde und Welt hinein wirken wollen. Schon allein an der zahlenmäßigen Häufigkeit des Predigtendienstes kann man die neue Freude zum Zeugnis ableiten, denn gleich im ersten Jahr seines Aufenthaltes predigt er 46 mal, obwohl er doch eigentlich noch Hauslehrer bei Frau von Quernheim ist.⁵² Rauschenbusch hat endgültig Glaubenssicherheit gewonnen. „Es war fünf Jahre nach seiner Erweckung, am 19. Juni 1771, als sich der himmlische Vater diese treue Seele versiegelte.“⁵³

Pfarrer der Erweckung in Bünde

Dann wird im nahen Bünde die 2. Pfarrstelle frei. Beide Bänder Pfarrstellen wurden als Lehen der Abtei Herford betrachtet, und ihre Besetzung mußte für 4 – 5000 Taler erkaufte werden, die Rauschenbusch natürlich nicht hatte. Sein neues Selbstbewußtsein bewährt sich in sei-

⁴⁹ S. Leipoldt S. 63.

⁵⁰ Vgl. Leipoldt S. 71 ff.

⁵¹ Vgl. Leipoldt S. 75.

⁵² Vgl. Leipoldt S. 76.

⁵³ S. Leipoldt S. 76. Nähere Umstände dieser „Versiegelung“ werden nicht mitgeteilt. Gleiches gilt für das Verhältnis von „Versiegelung“ und „Erweckung“. Im Zusammenhang der Arbeit in Bünde wird nie von Versiegelung geredet. Also scheint Rauschenbusch das Wort nicht zu gebrauchen. Nach einem persönlichen Hinweis von Dr. Christian Peters handelt es sich um „hallische Terminologie“.

ner Zuversicht, die Leute würden dies Geld wohl aufbringen, wenn sie ihn wirklich wollten. Und sie tun das auch recht schnell und sogar gegen den Willen des Inhabers der 1. Pfarrstelle.⁵⁴ So kann Rauschenbusch im Alter von 26 Jahren seine erste Pfarrstelle in Bünde antreten. Als dann Pastor Weihe am 15. Dezember 1771 wenige Monate nach Rauschenbuschs Amtsantritt stirbt,⁵⁵ wird Rauschenbusch allgemein als sein geistlicher Nachfolger empfunden.⁵⁶ So kommen nun die Leute sonntags auch aus anderen Gemeinden und zum Teil von weit her nach Bünde, um ihn zu hören; Rauschenbusch stellt sich auch als Ansprechpartner zur Verfügung und zieht sich im Unterschied zu anderen Pfarrern nicht tagelang in seine Studierstube zurück. „Es wird manchem jüngeren Amtsbruder schwer, sich in näheren Umgang mit Christen aus den untern Ständen einzulassen, weil er sich den Unterschied des Standes und der Bildung gar zu groß denkt.“⁵⁷ Rauschenbusch möchte eben die Frömmigkeit nicht auf den Sonntagsgottesdienst beschränken. Das ganze Leben der Gemeinde soll christliches Leben werden. So sorgt er früh für die Abschaffung des in den letzten Jahren eingerissenen Sonntagsverkaufes.⁵⁸ Der Prozeßsucht seiner Gemeindeglieder sagt er den Kampf an. Nach wenigen Jahren gelingt es so häufig, Gemeindeglieder außerhalb des Gerichtssaales mit einander zu vergleichen, daß Advokaten Bünde verlassen, weil sie keinen ausreichenden Verdienst mehr finden.⁵⁹ Gewißheit holt er sich immer wieder aus dem Gebet. „Jesus Christus war der wahre Mittelpunkt seines ganzen Lebens geworden. Seine Seele war stets seines Lobes voll. Unvergleichlich konnte er von ihm reden.“⁶⁰

Da er auch für totgeborene Kinder eine Leichenpredigt hält, ist er häufig täglich auf dem Friedhof. „Diese Leichen mußten oft abgeholt

⁵⁴ Vgl. Leipoldt S. 77-79. Die genannte Summe erscheint sehr hoch. Die Tatsache des Besetzungsrechtes durch die inzwischen evangelische Abtei für die 1. Pfarrstelle wird bestätigt durch ein Manuskript des Sup. Jesse von 1944, das im Archiv der Evangelischen Kirche von Westfalen in Bielefeld einzusehen ist. Die 2. Pfarrstelle wurde 1633 eingerichtet. Für sie gilt Entsprechendes. Mit der Säkularisierung ging das Besetzungsrecht an den preußischen Staat über. Nach Friedrich Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen von der Reformationszeit bis 1945, Bielefeld 1980, S. 398 wurde Rauschenbusch am 6. Oktober 1771 ordiniert und in die 2. Pfarrstelle eingeführt. Erst nach dem Tod des Stelleninhabers im Jahre 1776 konnte er die 1. Pfarrstelle übernehmen.

⁵⁵ Vgl. Leipoldt S. 79.

⁵⁶ Vgl. Leipoldt S. 86.

⁵⁷ S. Leipoldt S. 87. Auch an seinem Vater hatte Rauschenbusch erlebt, daß sich seine Arbeit wesentlich in der Studierstube vollzog.

⁵⁸ Vgl. Leipoldt S. 91.

⁵⁹ Vgl. Leipoldt S. 104.

⁶⁰ S. Leipoldt S. 90.

werden. Nach einer Seite der Stadt hinaus waren vier Stationen, und es stand den Gemeindegliedern frei, bis zu welcher sie den Prediger wollen kommen lassen.⁶¹ Kranke sind in 17 Ortschaften zu besuchen.⁶² Sehr häufig wird ein derartiger Besuch zunächst allerdings nicht erbeten, weil er meist mit der Krankenkommunion verbunden war und bezahlt werden mußte.⁶³ Besondere Sorgfalt verwendet Rauschenbusch auf den Konfirmandenunterricht, wenn er ihm auch mit zunehmendem Alter schwerer fällt. Er kann wohl sagen, daß es ihm leichter fiel, zwei Predigten zu halten als eine Unterrichtsstunde.⁶⁴ Mittwochs sind Betstunden zu halten, an zwei Donnerstagen im Monat Predigt dienste in zwei Filialgemeinden, Freitags ist Beichte, Predigt und Abendmahl, Samstag der eigentliche Tag der Predigtvorbereitung. Im Anschluß daran macht er einen großen Spaziergang mit seinen Kindern.⁶⁵ Schon am Samstagabend sammeln sich im Haus viele Gäste von nah und fern, die alle an der Wochenschlußandacht mit allen Knechten, Mägden und Kindern teilnehmen.⁶⁶ Der Sonntag ist durch den Gottesdienst am Vormittag bestimmt, der zwar ohne besondere „Ceremonien“ abläuft, aber geistbewegt wirkt.⁶⁷ Im Mittelpunkt steht die Predigt, die den Zuhörern immer neu den Weg zur Seligkeit als Weg der Buße und des Glaubens vorhält. Nachmittags findet noch Kinderlehre mit den Neukonfirmierten statt. Ein Kaffeetrinken mit Gemeindegliedern im Pfarrhaus schließt sich an.⁶⁸

„Rauschenbusch lebte vor allem seinem Amte und wesentlich ihm zu Liebe entschloß er sich zur Ehe.“⁶⁹ Dabei denkt er an die Tochter seines geistlichen Vaters Weihe. Eines Tages bittet ihn ein Freund, bei der Witwe Weihe für ihn, den Freund, um ihre Tochter anzuhalten. Als diese Verbindung nicht zustande kommt, empfindet Rauschenbusch das als einen Fingerzeig Gottes und bittet nun seinerseits um die Hand der jungen Frau. Es wird eine glückliche Ehe. Sie trägt ihn in seiner Kränklichkeit mit ihrer ganzen Herzengüte und ist eine Schutzmauer um seine Studierstube. Den zum Pfarrhofe gehörigen Ackerbau

⁶¹ S. Leipoldt S. 94. Das war wohl auch eine finanzielle Frage.

⁶² Vgl. Leipoldt S. 94.

⁶³ Vgl. Leipoldt S. 220.

⁶⁴ Vgl. Jaspis S. 78.

⁶⁵ Vgl. Leipoldt S. 94 f.

⁶⁶ Vgl. Leipoldt S. 96. Beim normalen Abendgebet in der Woche sind wohl die Angestellten, nicht aber die Kinder dabei.

⁶⁷ Vgl. Leipoldt S. 97. Die Lutheranern sonst eigentlich vertraute Liturgie trat demnach in den Hintergrund.

⁶⁸ Vgl. Leipoldt S. 100 f.

⁶⁹ S. Jaspis S. 76.

kann er weithin seiner umsichtigen Frau überlassen.⁷⁰ Als Rauschenbusch bald danach – wieder mit großer Unterstützung der Gemeinde – die Stelle wechseln und die erste Pfarrstelle in Bünde erwerben kann, ist er endgültig der anerkannte Pfarrer von Bünde und seine Gemeinde weit über Bünde hinaus Anziehungspunkt für die Erweckten im Lande.⁷¹

Die Erfolge seines Wirkens sind beeindruckend. Schon nach drei bis vier Jahren sieht er einen neuen Geist in seine Gemeinde kommen. In aller Demut pflegt er selber später die einsetzenden Veränderungen eine „moralische Revolution“ zu nennen.⁷² Dabei bleibt unausgesprochen, daß diese Entwicklung ganz wesentlich von der Person dieses Pfarrers und seinem lebendigen Glauben abhängt.

An seinem 35. Geburtstag schreibt er am 27. Februar 1779 in sein Tagebuch: „Ich darf von Herzensgrund sagen: 1. Daß ich ein armer Sünder bin und daß erstaunlich viel dazu gehört hat, ehe ich mich in allem so habe kennengelernt. 2. Daß ich an Jesus Christus glaube, in ihm mein Alles gefunden habe und auch täglich suche und finde. 3. Daß ich sein Kreuzesreich liebe und gern die Wege gehen will, die er zu meiner Vollendung für nötig findet. 4. Daß diese Welt keinen Trost für mich hat und auch seit Jahren nicht mehr hatte, weder in ihrer Ehre, noch Beifall, noch Ruhm und was sie sonst besitzen mag, man nehme mir alles und lasse mir Jesus. Die Gnade lehrt und schenkt es, daß man wahrhaftig an ihm genug hat. 5. Daß ich der Heiligung im lebendigen Glauben nachjage und das verlorene Ebenbild Gottes, Jesu Sinn suche und in mir herstellen lasse.“⁷³ Praktische Auswirkungen eines so gewissen und freudigen Glaubens ergeben sich von selbst und zwar bis in den ganz weltlichen Alltag hinein, wenn man an den Sonntagsverkauf und die Advokaten denkt. Wenn ein erweckter Gemeindepfarrer wie Rauschenbusch von sich und seinem Glauben redet, dann sind dessen Auswirkungen auf eine Gemeinde unausgesprochen mit gemeint. In Bünde meint Gemeinde schließlich nicht mehr nur Gruppen oder Konventikel von Frommen, sondern die alltägliche Welt des Ortes, den diese Gemeinde bestimmt. Christengemeinde und Bürgergemeinde sind in dieser etwas abgelegenen und recht homogen zusammengesetzten Gesellschaft kaum mehr von einander zu unterscheiden. Wenn hier der

⁷⁰ Vgl. Jaspis S. 76. So hat er es wohl auch an seiner eigenen Mutter erlebt. Ist der Pfarrer „Herr“ seiner Gemeinde, so die Pfarrfrau „Herrin“ des Pfarrhofes.

⁷¹ Vgl. Leiboldt S. 91. Im Jahr 1776 übernimmt Rauschenbusch die 1. Pfarrstelle in Bünde. Vgl. Anm. 54.

⁷² Vgl. Leiboldt S. 104. Er gebraucht auch das Wort „Demut“ in diesem Zusammenhang.

⁷³ S. Jaspis S. 80 f.

Pfarrer eine streng christusbezogene Predigt hält, wirkt sie ganz von selbst weltbezogen. Und wenn hier der Pfarrer sein ganz persönliches Zeugnis ablegt, wirkt es nicht nur auf die einzelnen Gemeindeglieder, sondern bestimmt zugleich das Leben der ganzen Gesellschaft am Ort.

In den dieser Zusammenstellung im Wesentlichen zugrunde liegenden Berichten von Leipoldt und Jaspis wird die Einbettung der Gemeindeglieder in einen größeren kirchlichen Zusammenhang nicht erwähnt. Die Gemeinden scheinen ihre Angelegenheiten einschließlich der Anstellung der Pastoren in großer Autonomie selber zu regeln. Und man darf wohl auch schließen, daß Rauschenbusch selber keinen rechten Sinn für übergemeindliche kirchliche Institutionen und schon gar nicht für konfessionelle Zusammenhänge und Notwendigkeiten hat. Er lebt und arbeitet in „Immanuels Land“. Darauf allein kommt es an. Damit steht er ganz in der Tradition des Pietismus, der das konfessionelle Selbstbewußtsein der Orthodoxie von innen her auflöst.⁷⁴ Für den Bereich von Bünde ist das alles schon allein darum weniger von Bedeutung, weil es dort kaum Angehörige anderer Kirchen und Konfessionen gibt. Die eine Christengemeinde kann hier ganz selbstverständlich die eine Bürgergemeinde prägen und umgekehrt. Später in Elberfeld wird das nicht mehr selbstverständlich sein, wenn der Pfarrer der lutherischen Gemeinde Rauschenbusch in einem anders geprägten Umfeld arbeitet.

In den Berichten über Rauschenbuschs Dienst in Bünde ist von regelmäßigen Synoden oder Pfarrkonferenzen nicht die Rede. Benachbarte Prediger treffen sich nur gelegentlich. Diese Treffen erhalten erst in der Nachfolge der Gründung der Basler Christentumsgesellschaft Regelmäßigkeit. Rauschenbusch fühlt sich für den Gehalt der Gespräche verantwortlich. „Merkte er, daß die Gespräche in einen Weltton übergehen wollten, so lenkte er ein und vergegenwärtigte den Zweck der Versammlung.“⁷⁵ Offensichtlich ist mit dem Hinweis auf die Basler Gesellschaft eine wesentliche inhaltliche Quelle genannt, aus der Rauschenbusch geistliche Anregungen schöpft, die seinen christlichen Horizont bestimmen und die er unter den Amtsbrüdern weiter zu geben sucht. Gemeint ist die „Deutsche Christentumsgesellschaft“, die mit ihren Rundbriefen die Verbindung unterschiedlicher Gruppen der Erweckten untereinander pflegt. „Zwischen Aufklärung und Romantik sammelten sich hier bibelgläubige Kreise, die späteren Keimzellen der

⁷⁴ Vgl. Martin Schmidt, Art. Pietismus, in: Kurt Galling (Hg.), Die Religion in Geschichte und Gegenwart³, Bd. V, Tübingen 1971 Sp. 376.

⁷⁵ S. Leipoldt S. 134.

Erweckung.⁷⁶ Die Christentumsgesellschaft bildet ausgehend vom reformierten Basel ein Sammelbecken der Interessen der Erweckten über alle Konfessionsgrenzen hinweg. Während aber für den Pietismus dieser Zeit im allgemeinen die Konventikel, enge Zusammenschlüsse kleiner Gruppen Gleichgesinnter, charakteristisch sind und Öffentlichkeit eher gemieden wird, wird unter dem Einfluß Friedrich August Weihes und Hilmar Ernst Rauschenbuschs in Westfalen und Johann Albrecht Bengels in Württemberg jeweils eine ganze Gegend von der Erweckung bestimmt.⁷⁷ Und über die Christentumsgesellschaft reicht der Horizont dieser Erweckung von Basel und London bis auf das weite Feld der Mission.⁷⁸

Kennzeichen des Dienstes der Erweckung

Während des Dienstes in Bünde bilden sich Schwerpunkte des gemeindlichen Dienstes von Hilmar Ernst Rauschenbusch heraus, die er sich zwar nicht völlig selbständig erarbeitet, vielmehr im wesentlichen von seinem Vorbild Weihe übernommen hat, die er aber in besonderer Weise anwendet. Hauptquelle der Darstellung sind die „Mittheilungen aus dem Tagebuch von Hilmar Ernst Rauschenbusch“, die, wie erwähnt, nicht eindeutig auf die Bünde Jahre zurückzuführen sind. Aber wo Hinweise auf konkrete Umstände gegeben werden, deuten sie doch eher auf die Jahre der Amtstätigkeit im Ravensberger Land und nicht im Tal der Wupper. Darum erscheint ihre Auswertung an dieser Stelle gerechtfertigt.

Grundlage des Dienstes ist eine intensive Besuchstätigkeit und nicht die theologische Wissenschaft. Zwar überliefert Leipoldt Rauschenbuschs Äußerung, ein Prediger solle Bewahrer der von den Vorfahren überlieferten heiligen Wissenschaft sein. Aber das will nicht recht zu der im gleichen Gedankengang geäußerten Kritik an solchen lutherischen Theologen passen, die sich gegen Spencers Meinung wehren, auch Handwerksmeister könnten religiöse Versammlungen leiten.⁷⁹ Denn die kritisierten lutherischen Theologen verstehen sich in ihrer Ablehnung

⁷⁶ S. Erich Beyreuther, Art. Christentumsgesellschaft, in: Kurt Galling (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*³, Bd. I, Tübingen 1957 Sp. 1729.

⁷⁷ Vgl. Leipoldt S. 68.

⁷⁸ Vgl. Friedrich-Wilhelm Krummacher, Gottfried Daniel Krummacher und die nieder-rheinische Erweckungsbewegung zu Anfang des 19. Jahrhunderts, *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, Hg. Emanuel Hirsch und Hans Lietzmann, Berlin und Leipzig 1935, S. 76.

⁷⁹ Vgl. Leipoldt S. 137.

von Laientheologen als Bewahrer der überlieferten heiligen Wissenschaft. Nur ist der Kern des Dienstes eines Pfarrers für Rauschenbusch nicht die theologische Wissenschaft, nicht einmal eine wissenschaftliche Bibelauslegung, sondern eine Auslegung, die aus dem lebendigen Verkehr mit Gemeindegliedern entspringt. Er notiert sogar die Absicht, sich vom Lesen unnötiger Bücher abwenden zu wollen, um dafür mehr im Wort forschen zu können und den Umgang mit „denen aus Zion“ zu suchen.⁸⁰ Um mehr Gelegenheiten für Besuche bei Gemeindegliedern zu schaffen, bricht er darum mit der Übung, daß Krankenbesuche bezahlt werden. Nach alter Sitte rief man den Pastor in Bünde nur zu Sterbenden und bat ihn um die Austeilung der Kommunion. Und das war mit Kosten verbunden. Rauschenbusch bietet unentgeltliche Besuche an und hat bald die Freude, öfter gerufen zu werden.⁸¹ Später in Elberfeld erlebt er, daß sich die Pfarrer der Gemeinde auch in dieser Zuständigkeit abwechseln, denn es gibt neben der „Amtswoche“ auch die „Krankenwoche“, die in einer bestimmten Woche einen bestimmten Pfarrer für erbetene Besuche zuständig sein ließ. Rauschenbusch kommt allerdings auch ungebeten zu „seinen“ Kranken.⁸² In Bünde führt diese Selbstverpflichtung in den 17 zur Gemeinde gehörenden Dörfern zu einer beträchtlichen Arbeitsbelastung.⁸³ Dazu gibt es viele, die ihn auch ihrerseits im Pfarrhaus aufsuchen, und das sind nicht nur Gemeindeglieder, sondern auch auswärtige Ratsuchende. Manchmal wird es ihm etwas viel. Aber dann ruft er sich zur Ordnung, weil er nicht der Meinung ist, daß ein Leben in der Gemeinschaft Jesu Schaden nimmt, wenn andere Dienstgeschäfte hinter den Gesprächen mit Menschen zurückstehen müssen. Selbst die sonst so wichtige persönliche Andacht muß wochenlang zu kurz kommen, weil Rauschenbusch so sehr durch Gemeindegkontakte gefordert ist.⁸⁴ „Wenn ich lange nicht in die Gemeine gehe und zu Hause bleibe und arbeite, so will es mir endlich unerträglich werden, es heißt bei mir, daß ich wirken muß.“⁸⁵

Zentrum seines Dienstes ist die Predigt, ob nun in Sonntagsgottesdiensten oder zu anderen Anlässen. Aber sie ist nicht eine in der abgeordneten Stille der Studierstube entstandene wissenschaftliche Meditation, sondern sie will aus der Erfahrung der Gemeinde heraus ein biblisches Gotteswort in die Gemeinde hinein sagen. So wiederholt er gerne

⁸⁰ Vgl. Mittheilungen S. 28.

⁸¹ Vgl. Leipoldt S. 220.

⁸² Vgl. Leipoldt S. 220.

⁸³ Die Kirchengemeinde Bünde mit 17 Dörfern hatte zwei Pfarrstellen. Wie sich der Dienst im einzelnen zwischen den beiden Stelleninhabern aufteilte, wird nicht näher erläutert.

⁸⁴ Vgl. Mittheilungen S. 183.

⁸⁵ S. Leipoldt S.131.

die Anekdote von der Bibliothek eines gesegneten Predigers, die nur drei Bücher umfasse: die Bibel, sein Herz und die Gemeinde. „In diesen dreien studirt auch ihr,“ empfiehlt Rauschenbusch jüngeren Predigern, „so wird der Segen euch nicht fehlen.“⁸⁶ Denn er beklagt an den Kandidaten, daß ihr Wissen sie aufblähe und ihren Verstand verfinstere, „daß ihnen das Evangelium vom Gekreuzigten eine Torheit ist.“⁸⁷ Ohne Schleußers Lexikon und Calvins Kommentare hat er selber aber wohl doch keine Predigt seines Lebens vorbereitet.⁸⁸ Dabei macht er sich seine Aufgabe nicht leicht. Das Predigtamt kann ihm als eine überschwere Last erscheinen, weil sich im Gewirr der eigenen Empfindungen nicht leicht die klare Botschaft finden läßt, die die Gemeinde aufrichtet. Da bleibt immer wieder nur das Gebet: „Herr Jesu, o hilf doch deinem hiesigen Zion, du siehst ja, wie kläglich es bei Vielen aussieht! Hilf doch mir besonders in so schwerer Zeit, gib mir neue Salbung für mein Amt und tauche mich ganz in dein Blut.“⁸⁹ Anlaß ist diesmal der „tiefe Fall des Meyers zu Kn.“, der offensichtlich ein bekanntes Mitglied des „hiesigen Zion“ war und damit für Rauschenbusch ein Beweis für die mangelnde Durchschlagskraft seiner Predigt.⁹⁰

Besondere Möglichkeiten der konkreten Ansprache von Mißständen in der Gemeinde bieten die Leichenpredigten, wobei Rauschenbusch jeweils die Bewohner eines Dorfes beieinander sieht und so die eigentümlichen Unarten gerade dieses Dorfes rügen kann. Die Deutlichkeit der Ansprache schafft ihm dabei manche Feinde.⁹¹ Wenn es ihm dann selber so erscheint, als habe er den Bündern zu scharf gepredigt, ermuntert er sich doch wieder, daß er nicht anders dürfe und könne, „da sie Augen, Ohren und Herzen haben, die nicht hören, sehen und fühlen wollen.“⁹² Schließlich gilt doch: „Die Lästerungen der Welt über meine Predigten beweisen mir, daß ich das Evangelium noch in Kraft verkündige, daß ich noch nicht zu ihr gehöre, und daß sie noch Gefühl hat.“⁹³ Anklagen bei der Obrigkeit in Minden wegen heftiger und scharfer Stellungnahmen gegen Lustbarkeiten des Volkes wie Tanz und Spiel bei Hochzeiten können ihn darum nicht zurückhaltender werden lassen.⁹⁴ Eine Anklage beim Konsistorium wird nur einmal erwähnt: „Es scheint

⁸⁶ S. Leipoldt S. 139.

⁸⁷ S. Mittheilungen S. 226.

⁸⁸ Vgl. Leipoldt ebda.

⁸⁹ S. Mittheilungen S. 46.

⁹⁰ Vgl. Mittheilungen ebda. Es wird nicht gesagt, worin denn dieser „tiefe Fall“ bestand.

⁹¹ Vgl. Leipoldt S. 105.

⁹² S. Mittheilungen S. 120.

⁹³ S. Leipoldt S. 124.

⁹⁴ Vgl. Leipoldt S. 130.

mir, als sei ich meiner vorigen Sonntagspredigt wegen wieder beim Consistorium angeklagt. Herr Jesu, habe ich zu sehr geeifert um die Sünden meines Volkes, so habe ich's D i r getan. Du weißt, wie mir in dieser Gemeine oft zu Muthe ist.⁹⁵ Gut, daß es auch gegenteilige Erfahrungen gibt: „Ueber Altenhüffen habe ich mich mehr noch heute freuen dürfen, es gehen dort Angesehene ins Reich Gottes. Das war wieder eine Beschämung für meinen Unglauben, der mir oft vorsagt: Auf mein Predigen würde sich keiner aufrichten.“⁹⁶

Die Gottesdienste in Bünde laufen ohne „besondere Ceremonien“ ab, aber man spürt in allen Teilen die Bewegung des Geistes von der Predigt des Pfarrers bis hin zu den Gebeten und Liedern der Gemeinde.⁹⁷ Rauschenbusch selber berichtet kaum etwas über die Liturgie. Aber ganz gleichgültig kann ihm der äußere Ablauf auch nicht gewesen sein, denn er stöhnt einmal darüber, was ihm den Sonntag so oft verkümmere: das „ist der elende Cantor mit seiner Nachlässigkeit in der Leitung des Gesanges; es muß sich damit ändern.“⁹⁸

Der Gottesdienst soll den ganzen Sonntag bestimmen. Noch in Elberfeld macht Rauschenbusch der Sonntagsverkauf, insbesondere zur Zeit der Herbstmeßtage, Sorgen. Nur daß er hier nicht wie in Bünde einzige Autorität ist, die eine Einstellung des Sonntagsverkaufs bewirken kann. Hier kann er nur seine Gemeindeglieder dringend zur Beachtung des Gebotes der Sonntagsheiligung ermahnen.⁹⁹

Eigentlich soll der Prediger gar nicht zuerst über die Welt draußen, sondern über die Gemeindeglieder reden.¹⁰⁰ Nur ein einziges Mal wird ein Ereignis aus der gleichzeitigen Geschichte erwähnt: „Gestern soll wirklich Friede geschlossen sein.“ Aber es geht Rauschenbusch dabei mehr um den Einfluß der zurückkehrenden Soldaten auf die Moral seiner Gemeinde als um den Frieden zwischen großen Mächten.¹⁰¹ In der Predigt werden Zeitereignisse, wenn sie denn überhaupt vorkommen, immer auf das persönliche Seelenheil der Gemeindeglieder ausgelegt. So hat er in Bünde einmal während einer großen Teuerung über eine Speisungsgeschichte zu reden, aber nicht die Rettung aus Leibesnot, sondern die Rettung aus Seelennot durch Jesus ist sein Thema, und

⁹⁵ Vgl. Mittheilungen S. 195. Nähere Angaben über Inhalt und Art des Verfahrens werden nicht gemacht.

⁹⁶ S. Mittheilungen S. 196.

⁹⁷ Vgl. Leipoldt S. 97.

⁹⁸ S. Mittheilungen S. 184.

⁹⁹ Vgl. Mittheilungen S. 246.

¹⁰⁰ Vgl. Leipoldt S. 177.

¹⁰¹ S. Mittheilungen S. 120. Es geht um das Jahr 1778 und den „Preußischen Schutzkrieg für Baiern“. Der Große Ploetz redet vom Bayrischen Erbfolgekrieg. Vgl. Der Grosse Ploetz, 31. Aktualisierte Auflage, Freiburg 1991, S. 658.

er rechtfertigt dies vor sich selbst damit, daß gerade diese Predigt die Bekehrung einer bestimmten Dame bewirkt habe.¹⁰² Und später in Elberfeld nach dem großen Brand von Radevormwald im Jahre 1802 hält er eine Bußpredigt über Jesu Ausspruch zur Katastrophe beim Zusammenbruch des Turms von Siloah: Wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle auch so umkommen.¹⁰³ In den schweren Verhältnissen infolge der Bedrückung durch die französische Gewaltherrschaft gibt er Trost und Hoffnung durch Hinweis auf das Trachten nach dem rechten Vaterland.¹⁰⁴

Jede Predigt soll zunächst immer neu die Weckung des Sündenbewußtseins in den Gemeindegliedern bewirken. Erst dann kann von Christus als dem Sünderheiland und den Möglichkeiten der Buße geredet werden.¹⁰⁵ Aus Anlaß einer Predigt über die Geschichte vom 12jährigen Jesus im Tempel betont Rauschenbusch die mangelnde Glaubensgewißheit der Eltern Maria und Joseph, die sie in Angst und Sorge fallen ließ.¹⁰⁶ Und als er seine Gemeinde einmal in einer Predigt „vor den Richterstuhl Pilati“ führt, meditiert er mit ihr über die Gefahren einer voreiligen und leichtfertigen Entschuldigung von Sünden.¹⁰⁷ Manchmal geht das weit über unser Verständnis von seelsorgerlicher Verantwortung in der Predigt hinaus. Etwa wenn er berichtet, wie er einmal in seiner Bänder Zeit ein Brandopfer zu beerdigen hatte und den Trauerzug am offenen Grab empfing. „Welcher Schmerz bewegte mich! Ich habe es diesem Volke mit lauter Wehklage bezeugt, daß der Herr Jesus schon lange sich gemüht, ein anderes Feuer bei ihnen anzuzünden: das Feuer seiner Predigt zur Buße – aber sie haben die Funken immer wieder ausgelöscht.“¹⁰⁸

Die Vollmacht zu solcher Rede hat allerdings nur ein Prediger, der auch Rauschenbuschs Anforderungen entspricht. Ein Prediger muß wirklich Geistlicher sein, so daß die Menschen in seiner Nähe fühlen, daß er Repräsentant des Göttlichen auf Erden ist.¹⁰⁹ „Ich finde, daß nichts nöthiger ist, als daß man sich vor seinem eigenen Geiste bewahret.“¹¹⁰ „Läßt man seinen Begierden Raum, kreuzigt man sie nicht, so vermindert sich alsbald das geistliche Leben.“¹¹¹ „Ich finde in meiner

¹⁰² Vgl. Leipoldt S. 98 f.

¹⁰³ Vgl. Leipoldt S. 186 und Lukas 13,4 f.

¹⁰⁴ Vgl. Leipoldt S. 178.

¹⁰⁵ Vgl. Leipoldt S. 156.

¹⁰⁶ Vgl. Mittheilungen S. 49 und Lukas 2,48.

¹⁰⁷ S. Mittheilungen S. 156.

¹⁰⁸ S. Mittheilungen S. 57.

¹⁰⁹ Vgl. Leipoldt S. 109.

¹¹⁰ S. Leipoldt S. 115.

¹¹¹ S. Leipoldt S. 116.

Erfahrung, daß ein rechtschaffener Prediger, wenn er in der Kraft bleiben will, von Herzen nöthig hat: 1) In dem täglichen Umgange mit Jesu zu bleiben, und deswegen die Gnadenmittel viel treuer zu gebrauchen als irgendein Zuhörer. Kommt man aus diesem Element, so ist Licht, Leben, Kraft, Muth, Liebe, Seelenhunger, Alles ist verschwunden (sic). 2) Es genau im Kampfe gegen seine eigene Sünde zu nehmen, als Zorn, Hochmuth, Selbstgefälligkeit. 3) Vom irdischen Sinne frei zu werden und frei zu bleiben. Ich wenigstens erfahre gleich Beschmutzung des Herzens, wenn ich mich viel mit Geldsachen und Regulirung zeitlicher Dinge einlasse. Es heißt gleich: Das ist dein Beruf nicht!“¹¹²

Rauschenbusch arbeitet also nicht gezielt und methodisch auf eine Erweckung und Bekehrung der Gemeindeglieder hin. Vielmehr versucht er mit aller ihm zur Verfügung stehenden Kraft, ihnen ihre Sündhaftigkeit immer neu vor Augen zu stellen. So kann er etwa aus Anlaß einer Hauskommunion Gemeindegliedern ihre mangelnde Bekehrung so drängend darstellen, daß sie in Tränen ausbrechen.¹¹³ Während seiner Amtsjahre in Bünde hält Rauschenbusch kaum eine Predigt, die die Gemeinde nicht tief ergriffen hätte. Es gelingt so häufig, die Sünder tief zu erschüttern, daß es ihm selbst unheimlich wird und er dagegen ankämpfen zu müssen meint.¹¹⁴ Auch später in Elberfeld sieht er es etwa bei Krankenbesuchen als seine erste Aufgabe an, die Kranken zu einer lebendigen Erkenntnis ihrer Sünde zu führen. Dabei geht er mit ihnen die Forderungen des Gesetzes bis ins Einzelne durch und möchte ihr Gewissen über das in ihnen wohnende Verderben wecken.¹¹⁵ In einem zweiten Schritt wird die barmherzige Zuwendung des Sünderheilandes lebendig dargestellt und auf das demütige Gebet des Sünders um Gnade verwiesen.¹¹⁶ Die persönliche Annahme des Angebotes des Glaubens wird als Geschenk des Geistes empfunden, das dankbar und immer wieder neu empfangen werden kann. Der Prediger soll aber keinen

¹¹² S. Leipoldt S. 117 f. Rauschenbusch konnte sich in der Verwaltung des Pfarrhofes wesentlich auf seine Frau stützen. – Leipoldt zitiert ab S. 114 aus einem mir nicht auffindbaren Tagebuch Rauschenbuschs, dessen Einträge vom 13. Dezember 1775 bis zum 9. Dezember 1776 reichen. – Die Belastungen durch die Ackerwirtschaft, die mit dem Bänder Pfarrhof verbunden waren, nennt Leipoldt auf S. 154 als einen der Gründe für Rauschenbuschs Wechsel nach Elberfeld.

¹¹³ Vgl. Mittheilungen S. 46.

¹¹⁴ Vgl. Leipoldt S. 100. Laut Leipoldt zeigte er sich in Elberfeld deswegen von einer ganz anderen Seite – zumindest in den Predigten (Vgl. Leipoldt ebda.).

¹¹⁵ Vgl. Leipoldt S. 222.

¹¹⁶ Mehr oder weniger ausgeführte Predigten gibt es nur aus der Elberfelder Zeit: Hilmar Ernst Rauschenbusch, Predigten zur Beförderung eines evangelischen Sinnes und Wandels, Elberfeld 1806 und Hilmar Ernst Rauschenbusch, Hinterlassene Predigentwürfe, hg. August Ernst Rauschenbusch, Elberfeld 1817. Eine Durchsicht erweist, daß in Elberfeld dieser zweite Teil den wesentlichen Raum einnahm.

Einfluß auf diese letzte Frucht seiner Arbeit nehmen wollen. Es ist darum gut, für einige Zeit nach einem seelsorgerlichen Gespräch keinen Kontakt zu suchen, damit eine neue Gewißheit Platz greifen kann.¹¹⁷ „Die Zustände der inneren Entziehung der Gnadenmittheilungen des Herrn für das Empfindungsleben, sind ohne Zweifel sehr heilsam und führen zu ernster Selbstprüfung in unserem Wandel.“¹¹⁸ – „Es ist der Zustand der anscheinenden inneren Verlassenheit wohl am beförderlichsten zum geistlichen Leben; ich habe es dann mehr im Glauben mit Jesus allein zu tun.“ – „Ich werde in solcher Herzensstellung der Welt besser entwöhnt, mein Herz wird ausgeleert und von Kreaturliebe befreit.“¹¹⁹

Unter solchen Voraussetzungen kann es geschehen, daß Rauschenbusch die Erweckung seiner Gemeindeglieder gar nicht recht wahrnimmt. Er kann sich bitter über die Verstocktheit seiner Bänder beklagen. „Gott erbarme sich über diesen verstockten Ort und lasse mich nicht müde werden, so lange ich hier predigen soll.“¹²⁰ Aber dann bekennt er doch: „Die Erweckungen in der Gemeinde gehen still und geräuschlos fort, und ich hatte die große Freude, mehrere dieser göttlich Betrüben bei mir zu sehen, und das sind die süßesten Früchte des Amtslebens.“¹²¹ Gerade bei seinen Konfirmanden hält sich Rauschenbusch bewußt zurück mit der Frage nach der Bekehrung und wartet, bis sie es ihm selber sagen, selbst wenn er schon seit einiger Zeit bemerkt hat, „daß ihre Herzen schon lange die Wirkungen des heil. Geistes empfunden, sie aber zu blöde gewesen, es mir mitzuthemen.“¹²² Es ist Rauschenbusch wichtig, gerade Kinder vor der Gefahr der Heuchelei zu bewahren. So können sie am besten das Kennzeichen wahrer Christen entwickeln, nämlich fest und unbeweglich zu werden. Fest in der erkannten Wahrheit und unbeweglich gegen die Nachstellungen von außen, dabei aber im Werke des Herrn immer zunehmen.¹²³ Gewißheit im Glauben besteht nicht darin, „daß man keinen Zweifel, keine Furcht oder Bangigkeit mehr fühlt, sondern darin, daß ich meinem Verdienst entsage, mich an Gottes Verheißungen im Wort anschließe und die Sünde und Weltlust hasse und verleugne. Auf s o l c h e m Grunde ist

¹¹⁷ Vgl. Mittheilungen S. 51.

¹¹⁸ S. Mittheilungen S. 62.

¹¹⁹ S. Mittheilungen S. 66. Zwar redet Rauschenbusch hier über seine eigenen Empfindungen, aber er wird sich die Entwicklung seiner Gemeindeglieder ähnlich vorstellen.

¹²⁰ S. Mittheilungen S. 137. Der Satz bewegt den Herausgeber zu der Bemerkung, daß sich die Verhältnisse in Bünde bald geändert hätten.

¹²¹ S. Mittheilungen S. 161.

¹²² S. Mittheilungen S. 134.

¹²³ Vgl. Mittheilungen S. 31.

eine solche Zuversicht herrschend über alle Zweifel, beständig unter allerlei Abwechslungen, und da ist die Gewißheit des Glaubens (sic).¹²⁴ Diese Zuversicht läßt sich allerdings nicht mit eigenen Übungen oder auch Tränen erwerben, sie ist Gnade, die aus der Kraft des Geistes kommt. Anfang und Fortgang des Glaubens sind Geschenk, man kann um solche Gnade nur beten, sich sorgfältig prüfen, „innere Seelenstille“ erarbeiten (alle Zerstreuung ist für das Geschäft des Glaubens schädlich) und geduldig den Wegen des Herrn vertrauen. Das Lesen der Bibel und ein getrostes Hingehen zum Abendmahl helfen auf diesem Weg.¹²⁵

Das Abendmahl wird eindeutig als Sakrament der Sündenvergebung verstanden, zu dem eingeladen ist, wer sich in Wahrheit für einen Sünder hält und durch sich selbst nicht zu Gott zu kommen weiß.¹²⁶ Eine eigenständige Beichtandlung wird nirgends erwähnt. Von der Taufe kann Rauschenbusch erstaunlich sakramental reden. Dort wird uns der Gnadenbund Gottes in Christus zugeeignet und wir erhalten Teil an der Gabe des Heiligen Geistes. Damit ist der Grund der Kindschaft Gottes und des Glaubens gelegt. „So erwacht also das Kind zum Lebensbewußtsein in diesen beiden sich entgegenstehenden Elementen: der angeborenen Erbsünde und der ihm wieder erworbenen Gerechtigkeit, die ihre Kraft aus dem Tode und der Auferstehung Jesu erhält. Die Taufe war ihm das Siegel auf die seligmachende Gnade Gottes.“¹²⁷ Das Verhältnis von sakramentaler Taufgnade und Erweckung wird nicht diskutiert. Im Zusammenhang der Aussagen wird man die Erweckung als ein Bewußtwerden und eine entdeckende Praktizierung der Taufgnade verstehen dürfen. Dabei haben natürlich die Eltern eine besondere erste Verantwortung, da die Kinder sich nicht selbst anleiten können.¹²⁸

Ohne Sündenerkenntnis keine Bekehrung. Jede Entschuldigung der Sünde ist darum die größte Gefahr für den Glauben. Wer sich immerfort entschuldigt, hat keine Hoffnung auf Begnadigung.¹²⁹ Vielen geht es deswegen geistlich so schlecht, weil sie ihren Zustand für besser halten, als er ist. „Da wo sie zu sein glauben, sind sie nicht; und was sie zu haben glauben, haben sie noch nicht einmal dem Anfang nach, z. B. wir sollen Gott lieben, und das thun s i e ja so gern! – Daher ist's mit der wahren Bekehrung solch' eine wunderbare Sache in den Augen der

¹²⁴ S. Mittheilungen S. 205.

¹²⁵ Vgl. Mittheilungen S. 205.

¹²⁶ Vgl. Mittheilungen S. 11. Allerdings bedeutet das keine Einladung für den Ungläubigen, nicht Erweckten. Nicht die Beichte, wohl aber die Erweckung ist Voraussetzung für den wahren Gebrauch des Abendmahles.

¹²⁷ S. Mittheilungen S. 71.

¹²⁸ Vgl. Mittheilungen S. 87.

¹²⁹ Vgl. Mittheilungen S. 156.

Unbekehrten; denn die fängt damit an, daß dem Menschen die Augen geöffnet werden zu sehen, daß er da noch nicht ist, wo er längst zu sein glaubte. Will der sündige Mensch das nicht zugeben, so kann ihm nie geholfen werden, und die Reichthümer der Gnade Gottes liegen für ihn vergeblich da.¹³⁰

Vielleicht ist es diese Sorge um die Echtheit der Bekehrung, die Rauschenbusch später manchmal kritisch auf die Elberfelder Christen sehen läßt. Zwar hatte er nicht mehr mit weltlichen Beamten und ungläubigen geistlichen Vorgesetzten zu kämpfen, aber er fand sich durch die Reizbarkeit mancher Elberfelder vielerlei Unannehmlichkeiten ausgesetzt. Er kann dann wohl klagen, daß er hier im Lande der Extreme lebe.¹³¹ Hier sei das Christentum meist ein bloßes Wissen oder Fühlen. Die Leute spekulieren über die Wahrheit, oder sie seufzen und weinen, sie lassen sich durch sie unterhalten, angenehm beschäftigen oder auch rühren, aber der Weltgeist herrscht im Herzen fort. Die gewaltige Sinnlichkeit hindert, daß es ein lebendiges Haben, ein wirkliches Besitzen und Üben der Sache gibt.¹³²

Wechsel nach Elberfeld

Im Frühjahr des Jahres 1790 erhält Rauschenbusch einen Ruf der evangelisch-lutherischen Gemeinde Elberfeld. Eigentlich gibt es keinen direkten Anlaß zum Wegzug aus Bünde. Aber nach so vielen Jahren scheint es ihm richtig, in einer anderen Gemeinde noch einmal neu zu beginnen. „Früher schon wünschte er eine Gemeinde zu haben, in der er mehr Prediger, als Beamter sein könnte.“¹³³ Wenn unter „Beamter“ die Ausübung staatlicher Aufgaben verstanden ist, bleibt diese Aussage unklar, denn auch in Elberfeld war der Pfarrstelleninhaber für die Schulaufsicht zuständig und mit der Führung der Kirchenbücher zugleich für das Personenstandsregister verantwortlich. Wenn sich aber unter diesem Stichwort eine Belastung durch Aufgaben verbindet, die mit Predigt und Seelsorge nicht direkt zu tun haben, wird die Aussage verständlicher. Auf eine solche Stelle hatte man Rauschenbusch früher schon einmal aus Magdeburg berufen wollen. Aber damals war seine Frau strikt gegen einen Wechsel gewesen.¹³⁴ Jetzt sah manches anders aus. So hatte er die Gemeinde um den Bau einer neuen Sakristei gebe-

¹³⁰ S. Mittheilungen S. 229.

¹³¹ Vgl. Leipoldt S. 268.

¹³² Vgl. Leipoldt S. 192.

¹³³ S. Leipoldt S. 152.

¹³⁴ Vgl. Leipoldt S. 153.

ten, und das war im Laufe der Zeit „vergessen“ worden.¹³⁵ Vor allem aber erscheint ihm die Bewirtschaftung eines großen Pfarrhofes mit Ackerwirtschaft mehr und mehr als ein besonderes Hindernis seiner Arbeit.¹³⁶ Vielleicht ist er deswegen nicht nach Gohfeld gegangen, als dort die Pfarrstelle frei wurde, obwohl es die Gemeinde des verehrten geistlichen Vaters Weihe war.¹³⁷ Und schließlich hatte der Kampf um das neue neologische Berliner Gesangbuch, das er in seiner Gemeinde in Bünde nicht einführen wollte, viel Kraft gekostet.¹³⁸ In Elberfeld, im Herzogtum Berg, kann er damit rechnen, mit derartigen Streitigkeiten nicht behelligt zu werden. Rauschenbusch kommt zu der Überzeugung, Gott selber habe ihn nach Elberfeld gerufen und die Entscheidung zum Wechsel sei richtig. „Aber Bünde blieb ihm die Krone seines Lebens!“¹³⁹ Dabei waren die Einkünfte im städtischen Elberfeld geringer als in Bünde mit seinem einträglichem Pfarrhof.¹⁴⁰

Das Tal der Wupper mit den Städten Elberfeld und Barmen ist damals unter den Erweckten wohl bekannt. „Freunde des Reiches Gottes nah und fern kannten das Thal schon lange als einen Garten Gottes.“¹⁴¹ Der östliche Teil von Barmen, der an die Grafschaft Mark grenzte, war seit alters lutherisch geblieben, und aus nahen preußischen Ländern waren weitere lutherische Familien zugewandert. So sind zunächst in Barmen, später aber auch in Elberfeld lutherische Gemeinden neben den vorherrschenden reformierten entstanden.¹⁴² Um 1650 gab es in Elberfeld nur 7 lutherische Familien. Als Rauschenbusch kommt, zählt die Gemeinde 6.000 Glieder.¹⁴³ Dem Geist der Erweckung im Ravensber-

¹³⁵ Vgl. Leipoldt S. 154.

¹³⁶ Vgl. Leipoldt S. 154.

¹³⁷ Vgl. Leipoldt S. 153.

¹³⁸ Vgl. Leipoldt S. 156 f. Die Bänder Gemeinde hatte die Einführung abgelehnt. Rauschenbusch sah sich zu einer Verteidigung dieses Schrittes gedrängt und verfaßte eine kleine Schrift, in der er die Qualität der alten Liedtexte theologisch begründete und ihre Erhaltung forderte: Hilmar Ernst Rauschenbusch, Ist es zu entschuldigen, daß sich die Gemeinde zu Bünde die Einführung des Neuen Berliner Gesangbuchs verboten hat? Beantwortet von H. E. Rauschenbusch, Prediger daselbst, Minden 1785. Eine Darstellung der einzelnen Argumente würde allerdings den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Ein Magister Delius aus Bielefeld brandmarkte in einer Replik Rauschenbusch als orthodox einseitig und dieser antwortete seinerseits mit einer weiteren Verteidigungsschrift. Gleichzeitig beteiligte er sich intensiv an einer Revision des Ravensberger Gesangbuches und konnte im Jahre 1793 ein Exemplar der fertigen Überarbeitung in Empfang nehmen. Leider waren die Schrift von Delius und die Antwort Rauschenbuschs darauf mir nicht auffindbar.

¹³⁹ S. Leipoldt S. 159.

¹⁴⁰ Vgl. Leipoldt S. 158.

¹⁴¹ S. Leipoldt S. 161.

¹⁴² Vgl. Leipoldt S. 162.

¹⁴³ Vgl. Leipoldt S. 171.

ger Land fühlt man sich besonders verbunden und hatte auch Weihe schon einmal im Jahre 1766 in die Pfarrstelle der Gemeinde berufen. Der hatte den Ruf selber abgelehnt, der Gemeinde aber einen Prediger aus Stadthagen empfohlen. So konnte Rauschenbusch einen vertrauten Geist erwarten.¹⁴⁴

Neuanfang, ohne Wurzeln zu schlagen

In seinem 45. Lebensjahr fängt Rauschenbusch noch einmal ganz neu an und wird liebevoll empfangen. Aber bald zeigt sich, wie groß trotz aller geistlichen Verwandtschaft die Unterschiede zwischen dem ländlich übersichtlichen Ravensberger Land und dem von urbanem Kaufmannsgeist geprägten Tal der Wupper sind. Zwar spielen die konfessionellen Unterschiede von Lutheranern und Reformierten keine wesentliche Rolle, aber dem ehemaligen Pfarrherrn von Bünde begegnet hier eine Vielfalt neuer Lebenshorizonte, auf die er sich schwer einstellen kann. Und die Gemeinde ihrerseits muß sich an einen klaren, logischen Gedankenaufbau in der Predigt gewöhnen, der streng dem Bibeltext folgt und Verstand und Willen der heilsamen Lehre des Glaubens unterwerfen will.¹⁴⁵ Zwar kann Rauschenbusch auch heftige Strafpredigten halten, die von Verhältnissen in der eigenen Gemeinde ausgehen, aber im Mittelpunkt stehen doch immer die Botschaft der Bibel und die Predigt der Gnade. Beide haben Vorrang vor konkreten Einzelforderungen an die Lebensführung.¹⁴⁶ Und niemals streitet Rauschenbusch über die Unterscheidungslehren der christlichen Konfessionen.¹⁴⁷ Das hätte im konfessionell gemischten Tal der Wupper zwar nahe gelegen, aber nicht in die Zeit gepaßt.

Mancherlei gedankliche Strömungen seiner Zeit begegnen ihm hier ausgeprägter als in Bünde; aber sie werden im einzelnen kaum diskutiert. Aber er läßt sich mit seiner lutherischen Grundhaltung auch von niemandem vereinnahmen. Dem Sturm und Drang, wie er von Herder ausgeht, empfiehlt er mit Wachsamkeit zu begegnen. Und Jung-Stillings Schriften sieht er gar nicht gern in seiner Gemeinde, weil sie ihm die

¹⁴⁴ Vgl. Leipoldt ebda.

¹⁴⁵ Vgl. Leipoldt S. 173. Der biblische Text der Predigt besteht meist nur aus einem einzelnen Vers, der mit einem bestimmten Begriff das Thema der Predigt liefert, das dann sorgfältig bearbeitet wird. Wir würden heute diese Predigten unter dem Stichwort „Themapredigt“ einordnen.

¹⁴⁶ Vgl. Leipoldt S. 177. Die Predigten waren in Elberfeld demnach weniger erwecklich drängend als nachdenklich erbaulich.

¹⁴⁷ Vgl. Leipoldt S. 180.

Phantasie zu sehr anregen.¹⁴⁸ Mit keiner der pietistischen Gruppen im Wuppertal pflegt Rauschenbusch eine lebendige Verbindung, sondern hält sich von allen gleich fern: Die Mystik Tersteegens und der Leute um Evertsen spricht ihm zu viel von Selbstverleugnung und innerer Einkehr.¹⁴⁹ Die Gruppe um Dr. Collenbusch legt ihm zu viel Wert auf grüblerisches Forschen im Wort der Wahrheit.¹⁵⁰ Und auch mit den Herrnhutern kann er nicht aus der Nähe verkehren, weil sie sich ihm zu sehr in kleinen Gruppen abkapseln.¹⁵¹ Er kommt eben aus dem Einflußbereich des Pastors Weihe in Gohfeld. Da gab es zu der einen Sache des Glaubens intern keine konkurrierenden Meinungen. Da ging es um Herzensfrömmigkeit und ihre gemeinsame Bewährung in der einen Gemeinde Christi am Ort. Eine solche Haltung wirkt in Elberfeld eigentümlich abgehoben und darum wird Rauschenbusch nie richtig warm mit seinen Gemeindegliedern.¹⁵² Dazu ist er wegen seiner Kränklichkeit nicht in der Lage, so viele Besuche zu machen, wie er es eigentlich gerne wollte. Die Frommen sind wesentlich auf seine Predigt angewiesen. Und er predigt erheblich mehr an seiner neuen Wirkungsstätte, fünf bis sechsmal in der Woche. Für jede Predigt schreibt er eine sorgfältige Disposition.¹⁵³ Aber trotz allen Einsatzes verspürt er nicht den rechten Erfolg. Er meint in einer Zeit geistlichen Niedergangs zu leben, gibt aber die Hoffnung nicht auf, daß die Kirchen einmal wieder voller würden.¹⁵⁴

¹⁴⁸ Vgl. Leipoldt S. 215.

¹⁴⁹ Vgl. Leipoldt S. 240.

¹⁵⁰ Vgl. Leipoldt S. 241.

¹⁵¹ Vgl. Leipoldt S. 247.

¹⁵² Reizvoll wäre eine Analyse des Verhältnisses der erwecklichen Herzensfrömmigkeit Rauschenbuschs in den Bänder Jahren zu seinem aufgeklärten Luthertum in Elberfeld. Dazu müßte seine „Glaubens- und Sittenlehre“ im Einzelnen untersucht werden, die Rauschenbusch im Jahre 1804 verfaßt und seinen Konfirmanden in Bünde und Elberfeld gewidmet hat. Zu behandeln wäre vor allem der erste, systematische Teil der Schrift, die Glaubenslehre, in der überraschenderweise der Begriff Erweckung keine Rolle spielt und Bekehrung als Folge der Gnadengaben des Geistes erklärt wird. Offensichtlich hat sich Rauschenbusch von einem erwecklichen Luthertum in Bünde zu einem aufgeklärten Luthertum in Elberfeld entwickelt. Allerdings würde diese eigentlich notwendige Untersuchung den Rahmen des vorliegenden Aufsatzes sprengen. Vgl. Hilmar Ernst Rauschenbusch, Christliche Glaubens- und Sittenlehre zum Unterricht für Confirmanden und zur Erbauung für erwachsene Christen, Elberfeld 1804.

¹⁵³ Vgl. Leipoldt S. 180.

¹⁵⁴ Vgl. Leipoldt S. 207. Dieser Eindruck wirkt subjektiv, denn gerade die Jahre des Wirkens Rauschenbuschs sind auch im Tal der Wupper Jahre vielfachen, erwecklichen Aufbruchs. Allerdings geschieht er – anders als in Bünde erfahren – in verschiedenen Gruppen und mit teilweise gegensätzlichen Zielrichtungen. Jemandem, der in Bünde eine homogene erweckliche Bewegung von Bürgergemeinde und Christengemeinde erlebt hat, muß das verwirrend erscheinen.

Nach vier Jahren in Elberfeld wird der Drang übermächtig, noch einmal die alte Gemeinde in Bünde zu besuchen. Es werden Tage von so großer Begeisterung, daß Rauschenbusch es kaum ertragen kann. Schon in Lippstadt wird er von den Bündnern empfangen. Er predigt mit großem Erfolg mehrfach in Bünde, Gohfeld und Bielefeld.¹⁵⁵ Mit der Rückkehr nach Elberfeld beginnt ihn die Trauer zu überwältigen, aber schließlich gewinnt er neue Bereitschaft zum Dienst in seiner Gemeinde.¹⁵⁶ Die große Trauer kommt aus dem Gefühl, daß sich Erweckungserfahrungen wie in Bünde in Elberfeld nicht einstellen wollen und auch durch sein Wirken nicht herbeigeführt werden. In der neuen Bereitschaft zum Dienst wird eine von vernünftiger Einsicht geleitete Lebensordnung und die Beschränkung auf ihm wesentliche Aufgaben in der Gemeinde besonders wichtig. Dabei gewinnt die klare Ordnung eines erweckten Lebens mehr Gewicht als die erbauliche Erweckung. In Bünde wird das anders gewesen sein.¹⁵⁷

Dienst in der Gemeinde – nicht in der Welt

In Bünde ist Rauschenbusch Zentrum einer örtlichen Erweckungsbewegung, deren erklärtes Ziel zwar der einzelne Mensch und seine Seele sind,¹⁵⁸ die sich aber hier unmittelbar auf das Leben der Gemeinschaft auswirkt. Wenn sich viele Einzelne bekehren, dann wird die ganze Gesellschaft dadurch bestimmt und umgestaltet. Diese Entwicklung ist im von Manufaktur und Handel geprägten, eng besiedelten Tal der Wupper, in dem sich unterschiedliche Lebensrichtungen begegnen, sehr viel vielschichtiger. Hier führt die Bekehrung Einzelner zu einer Vielzahl von bekehrten Gruppen und nicht zu einer homogenen Bewegung.

Zum Erbe der Erweckung aus der Aufklärung gehört es, daß der einzelne Mensch und seine Bildung im Mittelpunkt des Bemühens stehen. Dem fühlt sich Rauschenbusch auf seine geistliche Weise verpflichtet. „Seine eigentliche Seelenführung übt er auf der Kanzel, und sucht durch gründlichen Unterricht aus dem Wort die Anfänger bald zu richtigem Gange und ernstem Wandel anzuleiten.“¹⁵⁹ Aber hier sammeln sich in seinen Gottesdiensten nicht Scharen erweckter Christen, die zum Teil lange Wege auf sich genommen haben, um ihn zu hören,

¹⁵⁵ Vgl. Leipoldt S. 187 f

¹⁵⁶ Vgl. Leipoldt S. 189.

¹⁵⁷ Diese Vermutung liegt nahe, wenn die Quellenlage auch nicht erlaubt, sie eindeutig zu belegen.

¹⁵⁸ Vgl. Krummacher S. 78.

¹⁵⁹ S. Leipoldt S. 218.

sondern er hat zu bauen und zu pflegen, was andere angefangen haben. Schließlich bleiben auch gewisse Erweckungserfolge nicht aus.¹⁶⁰

Rauschenbuschs Wirken beschränkt sich wie in Bünde auf die Christengemeinde, aber hier in Elberfeld wirkt sich das nur begrenzt auf die Bürgergemeinde aus. Er versucht die Menschen aus der Stille des Herzens zum Glauben an Gottes Wort zu führen und verweist dabei immer wieder auf dieses Wort Gottes als die Quelle allen Wachstums. „In späteren Jahren ließ er sich mehr suchen, war viel sanfter in seinen Forderungen, strengte die Menschen nicht mehr so sehr an, und verdarb es so viel weniger mit ihnen.“¹⁶¹

Sein katechetischer Unterricht ist einfach, klar und gründlich. „Er strengte das Gedächtniß der Kinder nicht gar zu sehr an, denn er meinte, das hindre die Verstandes-Thätigkeit und schwäche den Eindruck auf's Herz.“¹⁶² Die Konfirmation selber hält er in den ersten Jahren am Sonntagnachmittag, später am Mittwochmorgen.¹⁶³ Dabei vermeidet er alles, was einzelne Jugendliche in den Vordergrund stellen könnte.

Aber in dieser Umgebung gelingt es eben nicht so selbstverständlich wie in Bünde, daß sich das öffentliche Leben unter dem Einfluß des Gemeindelebens umgestaltet. So unterstützt Rauschenbusch den Kampf gegen die Errichtung eines Schauspielhauses im Jahre 1806 energisch.¹⁶⁴ Aber das Theater wird endlich doch eingerichtet, und der Kampf geht verloren. Das ist für die Selbsteinschätzung seiner Arbeit wichtiger als die Tatsache, daß es sich nicht lange halten kann, weil zu wenig Leute bereit sind, die entsprechenden Eintrittskarten zu bezahlen.¹⁶⁵

Umso wichtiger wird, daß für Glieder der Gemeinde klare Lebensregeln aufgestellt und durchgesetzt werden. Rauschenbusch hat sehr strenge Ansichten im Hinblick auf die Teilnahme an öffentlichen Vergnügungen und lehnt Tanz und Schauspiel als Beispiele für die Lust der Welt energisch ab. Bei Hochzeiten und Kindtaufen wagt man es nicht, während seiner Anwesenheit einen leichten Ton anzuschlagen.¹⁶⁶ Na-

¹⁶⁰ Vgl. Leipoldt S. 189 ff.

¹⁶¹ S. Leipoldt S. 214.

¹⁶² S. Leipoldt S. 193.

¹⁶³ Vgl. Leipoldt S. 198.

¹⁶⁴ Vgl. Leipoldt S. 209. Leipoldt berichtet hier, der Bau des Theaters sei damals nicht zuletzt nach einer Eingabe von Rauschenbusch unterblieben.

¹⁶⁵ Vgl. Krummacher S. 128. Krummacher schreibt, das Theater sei zunächst gebaut worden und dann bald wieder eingegangen.

¹⁶⁶ Vgl. Leipoldt S. 252. Als er einmal hört, daß eine Hochzeit mit Spiel und Tanz gefeiert werden soll, läßt er den Bräutigam kommen und versichert ihm, unter diesen Bedingungen würde er die Hochzeit nicht halten. Als er dann zu dem Haus kommt, hört er doch Tanzmusik. Er kehrt sofort wieder um und läßt durch den Küster bestellen, man möge zur Hochzeit ins Pfarrhaus kommen. Als die Gesell-

türlich sind solche Regeln auch für ihn selbst und seine Familie gütig. Er ist ein fester Mann, der auf viele hart wirkt.¹⁶⁷ Lächeln kann er wohl, aber er lacht nie. Seine humoristische Seite hält er sogar für seine gefährlichste Eigenschaft.¹⁶⁸

Diese nach innen, auf die Gemeinde ausgerichtete Haltung führt auch dazu, daß er sich an der Entwicklung des weltmissionarischen Auftrages, den der Pietismus seiner Zeit entdeckte, kaum beteiligt. Das ist erstaunlich, denn sie vollzog sich nicht zuletzt im Umfeld der Christentumsgesellschaft, zu der er in Bünde wenigstens in lebendigem Kontakt stand. Leopoldt berichtet nur, daß Rauschenbusch wenige Tage vor seinem Tod mit Robert Pinkerton aus London¹⁶⁹ zusammengetroffen sei und diesen sehr in seinem Vorhaben der Gründung einer Bibelgesellschaft bestärkt habe. Allerdings habe er sich wenig mit der geschäftlichen Seite der Angelegenheit beschäftigt und dies seinen tüchtigen Kollegen überlassen.¹⁷⁰

Die Christentumsgesellschaft wirkt in dieser Zeit als wichtiges Bindeglied zwischen der deutschen und der britischen Erweckungsbewegung.¹⁷¹ Das wird nicht zuletzt am Lebenslauf von Carl Friedrich Adolf Steinkopf deutlich, der 1795–1801 Sekretär der Basler Christentumsgesellschaft war und dann Pfarrer der lutherischen Savoykirche in London gewesen ist. Gleichzeitig arbeitet er als Auslandssekretär in der British and Foreign Bible Society und ist auch für die London Missionary Society und die Religious Tract Society tätig.¹⁷²

In England war wegen der eher entstandenen und schneller fortschreitenden Technisierung der Wirtschaft früher als in Deutschland vor allem in den Städten eine besitzlose, immer von Verwahrlosung bedrohte Unterschicht entstanden. Diese neue Massenöffentlichkeit

schaft sich in tiefer Stille im Pfarrhaus versammelt, beginnt Rauschenbusch die Feier mit einer ersten Vermahnung gegen einen leichtsinnigen Anfang der wichtigsten Lebensperiode.

¹⁶⁷ Vgl. Leopoldt S. 254.

¹⁶⁸ Vgl. Leopoldt S. 257.

¹⁶⁹ Vgl. Leopoldt S. 208. Robert Pinkerton war Prediger und Agent der British and Foreign Bible Society. Auf seine Anregung wurden während seines Besuches sowohl die Elberfelder Bibelgesellschaft als auch die Elberfelder Traktatgesellschaft am 14. und 15. Juli 1814 gegründet. Vgl. Tania Unlüdag, Mentalität und Literatur, Zum Zusammenhang von bürgerlichen Weltbildern und christlicher Erziehungsliteratur im 19. Jahrhundert am Beispiel der Wuppertaler Traktate, in: H. Faulenbach, D. Meyer und R. Mohr (Hg.), Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte Nr. 108, Köln 1993, S. 109.

¹⁷⁰ Vgl. Leopoldt S. 208.

¹⁷¹ Vgl. Unlüdag S. 65.

¹⁷² Vgl. Unlüdag S. 108, Anm. 202.

hatten fromme Christen als Aufgabe entdeckt und in der Sonntagschulbewegung ein wichtiges Bildungsinstrument entwickelt, das vor allem die Lesefähigkeit vormals analphabetischer Bevölkerungsgruppen förderte.¹⁷³ Allerdings trug die Entwicklung der Lesefähigkeit indirekt auch zur Förderung der Verbreitung nichtchristlichen Lesestoffes bei. Um so dringlicher erschien die Entwicklung und Herausgabe christlicher Schriften für den Massengebrauch, und so wird bereits 1799 die erste Traktatgesellschaft in London gegründet.¹⁷⁴ Vermutlich wurden seit 1805 auch Hausierer zur Verteilung der Traktate eingesetzt.¹⁷⁵ Aus ähnlichen Motiven war schon zuvor im Jahr 1794 die London Missionary Society gegründet worden.¹⁷⁶ Die British and Foreign Bible Society folgte 1804.¹⁷⁷

Über die Christentumsgesellschaft wird dies neue Verständnis von Öffentlichkeit auch in Deutschland lebendig. Die Herausforderung zur Bekehrung und christlichen Bildung vieler Menschen wird gerade im Tal der Wupper von der jüngeren Pfarrerschaft zu Beginn des 19. Jahrhunderts aktiv angenommen. Hier bleibt Rauschenbusch in der Rolle eines wohlwollenden älteren Zuschauers.

Am Pfingstmontag (3. Juni) des Jahres 1799 wird nach einer Anregung aus London die Elberfelder Missionsgesellschaft gegründet.¹⁷⁸ In der Satzung beschränkt man die Zahl der Mitglieder auf zwölf Personen, die monatlich zu Gebet, Austausch von Informationen und Sammlung von Hilfsmitteln zusammen kommen. Mit den ersten Einkünften wird eine Gabe von 50 britischen Pfund nach London geschickt. In diesem Kreis hat man seit 1802 auch die Bibelverbreitung in Angriff genommen. Zusätzlich werden Traktate und Predigten, die besonders gefallen hatten, gedruckt und veröffentlicht. Diese Arbeit wird dann 1814 von der Barmer Traktatgesellschaft übernommen.¹⁷⁹ „Es versteht sich von selbst, daß die Elberfelder Missionsgesellschaft auch

¹⁷³ Vgl. Unlüdag S. 70.

¹⁷⁴ Vgl. Unlüdag S. 74.

¹⁷⁵ Vgl. Unlüdag S. 79, Anm. 95.

¹⁷⁶ Vgl. Gustav Warneck, *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen*, 9. Auflage, Berlin 1910, S. 93.

¹⁷⁷ Vgl. R. Steiner in Kurt Galling (Hg.), *die Religion in Geschichte und Gegenwart*³, Bd. I, Tübingen 1957, Sp. 1157.

¹⁷⁸ Vgl. Gustav Menzel, *Die Rheinische Mission*. Aus 150 Jahren Missionsgeschichte, Wuppertal 1978, S. 18 ff.

¹⁷⁹ Unlüdag nennt etwas andere Daten: Auf S. 65: 1802 Wuppertaler Traktatgesellschaft, 1804 Bibelgesellschaft und 1815 Missionsgesellschaft. Auf S. 88: 1799 Elberfelder Missionsgesellschaft, 1814 Bergische Bibelgesellschaft und 1814 Wuppertaler Traktatgesellschaft.

bei der Gründung der Bergischen Bibelgesellschaft 1814 Pate gestanden hat.¹⁸⁰

Hier ist nicht der Ort, genauer zu untersuchen, wie sich Erweckungsbewegung und patriotischer Aufbruch im Zusammenhang der Freiheitskriege gegenseitig beeinflusst und bestärkt haben. Unlüdag kann „keine sprachliche Unterscheidung zwischen religiös-metaphysischem und politisch-profanem Erlebnisbereich mehr erkennen.“¹⁸¹ Tatsächlich benutzen Vertreter der Erweckungsbewegung und Vertreter der Liberalen ähnliche Begrifflichkeiten. Hier ist nur wichtig festzustellen, daß in der Biographie Rauschenbuschs der Neuaufbruch zur Mission nach innen und außen kaum erwähnt wird. Die neue Bewegung scheint an ihm vorbei zu gehen. Obwohl er sie wahrnimmt, scheint sie ihn nicht zu berühren. Das mag auch eine Ursache der „großen Trauer“ sein, die ihn nach dem Besuch in Bünde überfällt und ihn sich auf seine engeren Aufgaben in der Gemeinde konzentrieren läßt.

Dienst in der Gemeinde – ohne Berücksichtigung der Entwicklung der Wirtschaft

Rauschenbuschs Biograph W. Leipoldt gibt im Rückblick auf die Zeit Rauschenbuschs eine nicht nur erbauliche, sondern auch einseitige Darstellung der sozialen Situation Elberfelds, wenn er etwa erläutert: Haupteinnahmequelle der Bevölkerung sei Bleichen, Bearbeiten und der Verkauf von Leinengarn. Im ganzen Tal reihe sich Bleicherei an Bleicherei. „Geistliche Lieder erschollen von den Bleichen wie aus den Werkstuben. Der Hausvater sammelte Morgens und Abends sein Gesinde zu Gebet und Bibellehre. Sonntags zog alles, was nicht zur Bewachung der Bleichen und zum Hauswesen zurück bleiben mußte, zur Kirche, und es störte die Feier des Tages nicht, wenn nach geendigter Predigt die Bleicherknechte schnell ihren Sonntagsrock abwarfen, und das trocken gewordene Garn mit ihren bunten Gießschaufeln in hochspritzenden Bogen begossen.“¹⁸² Man verkaufe die Ware selbst und die Kaufleute brächten es damit zu Wohlstand. Sie kämen zwar weit her-um, sähen aber nicht viel von der Welt, weil sie sich überall auf ihre festen Abnehmerkreise beschränkten. „Freilich blieben unsere Väter dabei in allem, was Weltbildung heißt, um ein gutes halbes Jahrhundert hinter anderen angesehenen Städten zurück.“¹⁸³ Das Tal sei so eine

¹⁸⁰ S. Menzel S. 20.

¹⁸¹ S. Unlüdag S. 91.

¹⁸² S. Leipoldt S. 162.

¹⁸³ S. Leipoldt S. 165.

fröhlich grünende Oase in der Zeit des Rationalismus geblieben. Was davon eindringen wollte, wurde abgelehnt.¹⁸⁴ Die Familien, die durch den Handel mit Frankreich französische Sitte, Weltlust und Unglaube angenommen hatten, seien immer in der Minderheit geblieben.¹⁸⁵

Nicht erwähnt wird, daß zum Ende des 18. Jahrhunderts gerade auch im Tal der Wupper die Aushöhlung und Auflösung des überlieferten Zunftwesens immer größere Teile der Bevölkerung um einen angemessenen Lohn bringt. Gerade auch im Textilbereich werden immer mehr einst selbständige Handwerksmeister von immer einflußreicheren Verlegern zu immer abhängigeren Heimwerkern gemacht, die ihre Familien mit dem Erlös ihrer Arbeit immer schlechter ernähren können, weil das Bevölkerungswachstum zu einem Überangebot an Arbeitskräften führt.

So wird die neue Wirtschaft von den betroffenen Arbeitskräften nicht als Befreiung, sondern als Bedrohung empfunden. In Elberfeld kommt es im Jahre 1783 sogar zu einem Weberaufstand, der die zünftisch orientierte, immobile städtische Ordnung gegen die alle traditionellen Gewerbestrukturen aufbrechende Ordnung der Verleger-Unternehmer verteidigen will.¹⁸⁶ Die Regierungen fördern durchweg das unzünftische Gewerbe nach Kräften. Die Zunftverfassung wird nicht generell beseitigt, wohl aber durchbrochen, wo es zur Förderung des Wirtschaftslebens opportun erscheint. Dabei schwanken die Regierungen zwischen der Gewährung von Monopolen für bestimmte Unternehmungen und Unternehmer und dem die Konkurrenz belebenden *Laissez faire*. „So wurde 1783, als Spannungen zwischen Meistern und Verlegern zu Gewalttaten geführt hatten, die erst 1738 privilegierte Leinenweberzunft in Elberfeld wieder aufgehoben; in den Jahren zwischen 1738 und 1781 war die Mitgliederzahl dieser Zunft von 300 auf 1.100 Meister gestiegen und damit über den Rahmen einer halbwegs funktionierenden Solidargemeinschaft hinausgewachsen.“¹⁸⁷ Eigentlich unterscheidet sich ein allein, ohne Lehrling und Gesellen arbeitender Meister in nichts von einem Tagelöhner, der eine ungesicherte Existenz, immer am Rande der Verarmung führt und allen unvorhersehbaren Dingen wie Unfall oder Krankheit hilflos ausgeliefert ist.¹⁸⁸

¹⁸⁴ Vgl. Leipoldt S. 169.

¹⁸⁵ Vgl. Leipoldt S. 170. Leipoldts Schrift ist im Jahr 1840 herausgekommen.

¹⁸⁶ Vgl. Wilhelm Janssen, *Kleine Rheinische Geschichte*, Düsseldorf 1997, S. 249.

¹⁸⁷ S. Janssen S. 235.

¹⁸⁸ Vgl. Janssen S. 238. Die Teuerung bei den Grundnahrungsmitteln führte 1794/95 zu einer großen Hungersnot. In Düsseldorf gehörten schon 1738 mehr als 40 Prozent der Einwohner zu dieser neuen am Rande oder in Armut lebenden Grundschicht.

Als Rauschenbusch im Jahre 1790 nach Elberfeld kommt, ist das beängstigende Anwachsen einer städtischen Unterschicht in vollem Gange. In Bünde hatte er es als ungeheure Befreiung empfunden, erstmals mit Christen aus einem anderen Stand als dem seinen, nämlich dem Bürger- und Handwerkerstand in Kontakt treten zu können. Ein echtes Verständnis für die fast aussichtslose Lage arbeitsloser Handwerker, Gesellen und Tagelöhner, also für den entstehenden neuen Stand der vom Pauperismus¹⁸⁹ bedrohten städtischen Unterschicht, scheint er nicht gewonnen zu haben. Zwar berichtet Leipoldt, daß Rauschenbusch Mitbegründer der schönen Armenanstalt sei,¹⁹⁰ aber Armut und Reichtum erklärt er in einer Predigt als Ordnung Gottes, in die man sich fügen soll. Wem Gottes Wort immer das edelste und teuerste Gut bleibt, der wird irdische Güter nicht mißbrauchen und sie anderen auch nicht neiden.¹⁹¹

Mit dem Schulwesen beschäftigt er sich von Amts wegen und kommt in seinem letzten Bericht an die Stadtbehörde zu beachtenswerten Vorschlägen.¹⁹² Rechte Schulordnung müsse bei den Eltern anfangen und von da aus die Lehrer mitreißen. Diese sollten für die Kinder je eines bestimmten Bezirkes zuständig sein und vom Schulvorstand in der Durchsetzung der Schulgesetze unterstützt werden. Es dürfe nicht sein, daß Kinder der Schule fern bleiben, weil sie zum Lebensunterhalt der Familie beitragen müssen. Des weiteren dürften die Lehrer wegen des geringen Schulgeldes nicht gezwungen sein, mehr Kinder aufzunehmen, als sie verkraften können, nur damit sie selber ein vernünftiges Auskommen haben. Mehr Schulen müßten gebaut und die Lehrer vom Staat besoldet werden. Die Obrigkeit sei dafür verantwortlich, den Kin-

¹⁸⁹ Janssen S. 279 erläutert, daß Ursache des Pauperismus im Vormärz nicht die Entwicklung moderner Fabriken war. Die Zahl der Fabrikarbeiter war noch gering im Vergleich zu den zahllosen unterbeschäftigten Handwerkern der Heimindustrie und vor allem im Vergleich zu den jeder Zukunftsperspektive beraubten Handwerksge- sellen.

¹⁹⁰ Vgl. Leipoldt S. 210. Auszuschließen ist nicht, daß es die Sichtweise des Biographen ist, die diesen Arbeitsbereich als wenig bedeutsam ansieht und darum nicht für berichtsenswert hält. Wahrscheinlicher ist allerdings, daß der Biograph, der ja nicht nur Kandidat, sondern auch „Confirmande“ Rauschenbuschs war, in diesen Dingen mit seinem Mentor übereinstimmt.

¹⁹¹ Vgl. Hilmar Ernst Rauschenbusch, Gedächtnißrede beym Absterben Sr. Churfürstl. Durchlaucht Carl Theodor Churfürst von Pfalzbayern nebst einer Predigt über Lucä 16 v. 19-31 gehalten von H. E. Rauschenbusch, ev. Luth. Prediger in Elberfeld. Zum Vorteil der Armen, Elberfeld 1799, S. 40-46.

¹⁹² Vgl. Leipoldt S. 200-205. Der Bericht stammt aus den beiden letzten Dienstjahren Rauschenbuschs. Er war in seinem Dienst so sehr durch Krankheit behindert, daß ihm der Kandidat Nonne zur Seite gestellt wurde. Der Kandidat Leipoldt wurde Anfang Mai 1815 dessen Nachfolger bis zum Tod Rauschenbuschs im Juni des gleichen Jahres (Vgl. Leipoldt, S. 305).

dern die Sonntagsfeier wichtig zu machen, sonst sei ein Absinken in die Immoralität unausweichlich. Darum müsse sie notfalls polizeiliche Hilfe in Anspruch nehmen, um zu verhindern, daß während der Sonntagsgottesdienste die Spielplätze von den Kindern besucht werden. Da will es scheinen, als ginge es Rauschenbusch auch bei der Förderung des Schulwesens zuerst um den Erhalt der bewährten öffentlichen Ordnungen und nicht um Bildung und Ausbildung der Kinder.

Leipoldt berichtet auch von engen Kontakten Rauschenbuschs zum Hause Engels in Barmen-Gemarke. Es sei einer seiner liebsten Besuchsorte gewesen, und Caspar Engels sei, obwohl reformiert, bald zu einem seiner wichtigsten Ratgeber auch in ganz persönlichen Dingen geworden.¹⁹³

Die seit dem 16. Jahrhundert im Wuppertal ansässige Familie Engels gehörte nicht zur Honoratiorenschicht großbäuerlicher Bleichereibesitzer, sondern eigentlich zur Handwerkerschaft. Dann aber löst sie sich aus diesem Stand und ist führend beteiligt an der Entwicklung von der traditionellen Garnbleicherei und Garnzwirnerie über die Bandwirkerei, Spitzenfabrikation und Seidenverarbeitung bis hin zur modernen Baumwollspinnerei des 19. Jahrhunderts.¹⁹⁴ Johann Caspar Engels, der Großvater des späteren Kommunisten Friedrich Engels, lebte von 1753 bis 1821 in Unterbarmen. Er ist es, den Rauschenbusch gerne und oft besucht hat. „E. vereint in seiner markanten, frommen Persönlichkeit, die nach Jahrzehnten noch in anschaulichen Anekdoten nachlebte, in einer für die Unternehmer des damaligen Wuppertals typischen Form reformierte Industriegesinnung, patriarchalische Fürsorge für seine Arbeiter, rastlosen Dienst in der kirchlichen Gemeinde und der städtischen Selbstverwaltung und großherzigen Opfersinn.“¹⁹⁵ Gemeinsam mit seinem Bruder führt er die von seinem Vater begründete Firma, die 1808 trotz Absatzkrise 300 Arbeiter beschäftigt. Gleichzeitig betreibt er Großhandel und den Import von italienischer Seide. Seit 1791 ist er Kirchmeister der reformierten Gemeinde in Elberfeld, befreundet sich mit namhaften Theologen der Erweckungsbewegung und setzt sich seit 1817 energisch für die Gründung einer selbständigen evangelischen Gemeinde Unterbarmen im Sinne der preußischen Union ein. Er allein stiftet 11.000 Taler für den Bau der neuen Kirche dieser Gemeinde. Er ist aber auch 1785 Mitbegründer der „Gesellschaft Musica“ und baut

¹⁹³ Vgl. Leipoldt S. 229. Über Arbeitsbedingungen und angemessene Entlohnung von Arbeitskräften haben sie wohl nicht miteinander gesprochen.

¹⁹⁴ Vgl. Hermann Bollnow, Johann Caspar Engels, in: Historische Kommission bei der bayrischen Akademie der Wissenschaften (Hg.), Neue Deutsche Biographie, Band IV, Berlin 1959, S. 520.

¹⁹⁵ S. Bollnow S. 527.

mit eigenen Mitteln eine Schule für die Kinder seiner Arbeiter.¹⁹⁶ Er tut wirklich viel im kirchlichen, humanitären und diakonischen Bereich. Aber die eigentlichen wirtschaftlichen Ursachen für die wachsende Not vieler Menschen erkennt er ähnlich wie Rauschenbusch nicht. Zu viele der in Manufakturen und Heimarbeit Beschäftigten können einfach nicht genug verdienen, um sich und ihre Familien zu erhalten.¹⁹⁷ Jede außergewöhnliche Belastung durch Krankheit oder Unfall vergrößert die Zahl derer, die ganz aus dem Arbeitsprozeß herausgefallen sind und keinen festen Ort in der Gesellschaft mehr finden können. Diese Zusammenhänge nehmen weder Pastor noch Unternehmer wahr.¹⁹⁸

Dienst in der Gemeinde – neben der Zeitgeschichte

Fast nebenbei erwähnt der Biograph, Rauschenbusch habe sich in den Jahren 1795–1797 erfolgreich gegen eine französische Einquartierung wehren können, weil Prediger davon eigentlich freigestellt waren.¹⁹⁹ Das ist der einzige Hinweis auf die Auswirkungen der großen Politik auf die Lebensentwicklung Rauschenbuschs. Weder die Französische Revolution noch die napoleonische Zeit, nicht einmal die Freiheitskriege werden erwähnt. Dabei ist das Herzogtum Berg als „Grenzland“ zwischen Frankreich und Preußen vielfach direkt betroffen. Und insbesondere „Elberfeld tritt im geistigen Leben das Erbe von Duisburg und Düsseldorf an.“²⁰⁰ Mit Beginn der französischen Fremdherrschaft verloren Düsseldorf als Hauptstadt und Duisburg als Universität an Einfluß und Wuppertal wurde das geistige Zentrum am Niederrhein. In

¹⁹⁶ Vgl. Bollnow S. 527.

¹⁹⁷ Zwischen 1820 und 1850 war ein Jahresverdienst von 200 Talern nötig, um einigermaßen gesichert leben zu können, solange keine besonderen Belastungen wie Krankheit usw. auftraten. Viele Arbeiter und Handwerksgesellen mußten sich aber mit 80–100 Talern begnügen. „In Trier etwa hatten 50% der Familien ein Einkommen unter 100 Talern.“ Siehe Janssen S. 286. Ob die Situation in Elberfeld zur Zeit Rauschenbuschs besser war? Friedrich Engels malt in seinen beiden „Briefen aus dem Wuppertal“, die 1839 in der literarischen Monatsschrift „Telegraph für Deutschland“ erschienen, ein anderes Bild. Vgl. Klaus Goebel, Friedrich Engels, in Kurt Fassmann (Hg.) Die Grossen. Leben und Leistung der 600 bedeutendsten Persönlichkeiten unserer Welt, Bd. VII, Zürich 1977, S. 290.

¹⁹⁸ Die Zahl der abhängig beschäftigten Fabrikarbeiter darf man sich nicht zu groß vorstellen. Der große Sprung kam erst nach der Jahrhundertmitte. Im Bergischen Land dominierten die Hammerwerke, die höchstens zwei bis drei Mann beschäftigten. Vgl. Janssen S. 283. Die Engelsche Fabrik ist da wirklich ein Großbetrieb. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Löhne dort steht aus.

¹⁹⁹ Vgl. Leipoldt S. 256.

²⁰⁰ S. Krummacher S. 61.

den biographischen Darstellungen über Rauschenbusch schlägt sich das alles jedoch nicht nieder.

Zur Erläuterung der politischen Entwicklung lohnt sich ein Rückblick auf die Geschichte: Der Kurfürst von der Pfalz war eigens katholisch geworden, um in der Auseinandersetzung um das Erbe der klevischen Fürsten eine bessere Position zu gewinnen, aber nachdem er 1614 die Herzogtümer Jülich und Berg zugesprochen bekam, kann er zumindest mit dem protestantischen Herzogtum Berg nicht ganz glücklich gewesen sein. Schließlich wurde im Jahr 1716 der Hof von Düsseldorf nach Mannheim verlegt, und es verblieben nur Geheimer Rat, Hofrat und Hofkammer in Düsseldorf.²⁰¹ Als es dann dem Fürsten Carl Theodor gelang, die beiden Kurwürden des wittelsbachschen Hauses, nämlich der Kurpfalz und Bayerns, wieder zu vereinigen, waren die Herzogtümer Jülich und Berg endgültig zu Nebenlanden der Dynastie geworden.²⁰² Vielleicht hing es damit zusammen, daß es in den ersten Jahren der französischen Revolution am Rhein zumindest in Intellektuellenzirkeln und Lesegesellschaften durchaus Zustimmung für die dort verkündeten Grundsätze gab, wenn man auch nicht von einem revolutionären Potential reden kann.²⁰³ Als schließlich die Gironde nach ihrem Sieg in Paris eine Politik des Revolutionsexports forderte, erklärte die Republik 1792 Oesterreich den Krieg²⁰⁴ und konnte auch nicht durch den Kriegseintritt des Reiches an der Seite Oesterreichs nach der Hinrichtung Ludwigs XVI. im Januar 1793 auf Dauer in ihre Schranken gewiesen werden. „Seit Ende Oktober 1794 war das ganze linke Rheinufer in französischer Hand, und es sollte ohne Unterbrechung 20 Jahre darin bleiben.“²⁰⁵

Zunächst merkte man in Düsseldorf wenig von der 1794 erfolgten Besetzung der Rheinlinie durch das Revolutionsheer. Aber schon im Januar 1795 mußte man einen Aufruhr befürchten, weil Hunger und Teuerung überhand nahmen. Durch die Absperrung von der Kornkammer Jülich wirkte sich der Hungerwinter 1794/95 besonders heftig aus. Französische Truppen waren auch gekommen, waren aber nur an Kontributionen, Einquartierungen und Requisitionen interessiert; die bestehenden politischen und administrativen Verhältnisse im Herzogtum Berg blieben unangetastet. Aber sie legten 1795 dem Herzogtum eine

²⁰¹ Vgl. Janssen S. 218.

²⁰² Vgl. Adam Wandruszka, Die europäische Staatenwelt im 18. Jahrhundert, in: Golo Mann und August Nitschke (Hg.), Propyläen Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte, Bd. VII, Berlin 1964, S. 455.

²⁰³ Vgl. Janssen S. 239.

²⁰⁴ Vgl. Janssen S. 259.

²⁰⁵ S. Janssen S. 260.

Kontribution von 800 000 Livres auf, allein die Stadt Düsseldorf wurde in der Zeit von November 1795 bis Mai 1801 mit 3 Mio Einquartierungstagen für Mannschaften und ½ Mio Tagen für Pferde belegt. In diesem Zusammenhang waren die Franzosen im Jahr 1795 auch in Elberfeld eingerückt und sollten bis zum Jahr 1801 dort bleiben.²⁰⁶

Dennoch und möglicherweise gerade weil man sich gegen die Reparationsforderungen nicht offiziell wehrte, blieb die Herrschaft der bayerischen Wittelsbacher unangefochten. Auf den Kurfürsten Karl Theodor folgte 1799 der Kurfürst Max Joseph, der 1802 die bergische Verwaltung neu organisieren ließ und einer Landesdirektion unter dem Freiherrn Johann Wilhelm von Hompesch unterstellte. Ein Jahr später (1803) wurde das Herzogtum als Apanage an Herzog Wilhelm von Bayern ausgetan, dem aber jegliche eigenständige Regierungstätigkeit verboten war. Ende 1805 traten die Bayern das Herzogtum im Tausch gegen Ansbach an Napoleon ab.²⁰⁷ Im Wiener Kongreß geht das Herzogtum Berg schließlich an Preußen.²⁰⁸

All das hat mit Ausnahme der Bemerkung über die Einquartierung im Pfarrhaus keinen Niederschlag in den biographischen Darstellungen Rauschenbuschs gefunden. Dabei wirken die politischen Verhältnisse spätestens in den Befreiungskriegen 1813/14 bis in die innerste Familie hinein. Vom ältesten Sohn Hilmar Ernsts, August Ernst Rauschenbusch, schreibt dessen Sohn: „Als das deutsche Volk sich zum Befreiungskriege erhob, eilte auch er als begeisterter Vaterlandsfreund zu den Waffen und wurde Brigadefeldprediger bei der Bergischen Brigade.“²⁰⁹ Während des Dienstes erkrankt er schwer an Lazarettfieber, und seine Frau pflegt ihn mit rührendem Einsatz in Worms gesund. Wenn all das in der Biographie Hilmar Ernst Rauschenbuschs nicht erwähnt wird, schärft das die Konturen des Bildes eines Mannes, der sich so sehr an seinen Predigt- und Seelsorgeauftrag gebunden fühlt, daß er sich keinen Gedanken erlaubt, der sich nicht auf diesen Auftrag bezieht. „Seine Frömmigkeit führt in die Tiefe, neigt jedoch zur Enge und bleibt vielfach in frommer Selbstbeobachtung nach mystischem Schema befan-

²⁰⁶ Vgl. Unlüdag S. 104. Die Bedeutung der Bemerkung Unlüdags, die bergische Regierung habe sich in diesem Zusammenhang hinter die Demarkationslinie nach Barmen zurückziehen müssen, ist mir nicht klar geworden. Die Vorkommnisse in einem Winter der Teuerung und wirtschaftlichen Krise interpretiert Ball in einem Brief nach London als Strafe Gottes, weil die Menschen nicht zur Buße fanden. Der Lederhändler J. Ball war Gründungsmitglied der Elberfelder Missionsgesellschaft, die sich am Pfingstmontag des Jahres 1799 (3. Juni) erstmalig in seinem Haus versammelte. Vgl. Menzel S. 18 f.

²⁰⁷ Vgl. Janssen S. 270.

²⁰⁸ Vgl. Unlüdag S. 107.

²⁰⁹ S. Walter Rauschenbusch, *Leben und Wirken*. S. 2.

gen.²¹⁰ Wenn man sich erinnert, wie er seine Gefühle, ja selbst seine „humoristische Seite“ in Zucht nimmt, ist diese Befangenheit aber nicht als Ausdruck von Schwächlichkeit zu beschreiben, sondern eher als Kraftakt des Willens und der Geistesordnung.

Dienst in der Familie – bis zum Tod

Nur die Lebhaftigkeit von Rauschenbuschs Frau bringt erheiterndes Licht in das Dunkel dieses Lebens, das bei aller Not der äußeren Umstände schließlich von einer gewissen Starrheit bestimmt scheint, die wir Heutigen vermutlich gerne mit Unsicherheit gegenüber den Umbrüchen in den Verhältnissen um den lutherischen Pfarrer Rauschenbusch herum begründen möchten. Wie in Bünde auch ist die Pfarrfrau Schutzmauer um seine Studierstube und trägt ihn mit aller Güte ihres Herzens durch seine große gesundheitliche Schwächlichkeit.²¹¹

In der Erziehung der eigenen Kinder scheint Rauschenbusch es möglichst besser machen zu wollen, als er selber es von seinem Vater erlebt zu haben meint. Noch konsequenter versucht er einerseits, schädliche Einflüsse von außen von den Kindern fern zu halten, ihnen andererseits aber auch die bestmögliche Bildung zu vermitteln.²¹² So hält er Hauslehrer, überwacht deren Arbeit aber genau. Nur den Religionsunterricht behält er sich selbst vor. Von den Kindern wird unbedingter Gehorsam gefordert. Widerspruch wird nicht geduldet.²¹³ Auch über den Umgang seiner Kinder wacht der Vater streng und duldet keine Verbindung zu leichtsinnigen Kindern von der Straße. In Kleidungsfragen wehrt er jeder Eitelkeit.²¹⁴ Ein ergreifendes Ereignis für alle ist dann jeweils die Entlassung der Kinder aus dem Vaterhaus.²¹⁵ Es

²¹⁰ S. Krummacher S. 126.

²¹¹ Vgl. Leipoldt S. 282 f. Seit etwa 1806 vertreten selbst die reformierten Pfarrer „in Krankheitsfällen durch Übernahme von Leichenpredigten den schwächlichen Pastor Rauschenbusch,“ und der Wülfrather Pfarrer Gottfried Daniel Krummacher hält öfters Wochenpredigten für Rauschenbusch. S. Carl Pöls, Die Lutherische Gemeinde in Elberfeld. Ein Beitrag zur Elberfelder Stadtgeschichte, Elberfeld 1868, S. 225.

²¹² Die allgemeine Schulpflicht wird im Rheinland erst zur preußischen Zeit im Jahr 1825 eingeführt. Aber noch 1854 kommen in Elberfeld 181 Schüler auf einen Lehrer. Unter diesen Umständen war das Gesetz der Schulpflicht nicht durchzuführen. Im Jahre 1815 genügen im gesamten Rheinland nur die Gymnasien in Düsseldorf und Köln den Humboldtschen Anforderungen der Bildung zur Hochschulreife. Vgl. Janssen S. 325.

²¹³ Vgl. Leipoldt S. 260.

²¹⁴ Vgl. Leipoldt S. 263.

²¹⁵ Vgl. Leipoldt S. 266.

ist ja auch ein gewaltiger Schritt aus diesem engen Familiengefüge heraus in die Bewährung in einer großen Welt.

Im Laufe der Zeit haben er und seine Familie manche Schicksalsschläge zu verkraften. Der älteste Sohn August Ernst wird Prediger und kann während seines Dienstes in Kronenberg den Vater oft unterstützen. Dann wird er aber im Anschluß an seine einjährige Dienstzeit als Brigadefeldprediger nach Altena berufen und kann dort 25 Jahre lang wirken.²¹⁶ Der zweite Sohn August kommt mit seinem älteren Bruder im Jahre 1797 von der Akademie zurück, wird bereits mit 19 Jahren Prediger in Dabringhausen²¹⁷ und hat dort ungeheuren Erfolg. Aber bereits im Jahr 1801 erkrankt er an einem Nervenfieber und stirbt trotz aller Mühen um Heilung.²¹⁸ Ein Schwiegersohn Rauschenbuschs kann die Stelle übernehmen.²¹⁹ Im Herbst 1807 entläßt Rauschenbusch seine beiden jüngsten Söhne auf die Universität. Carl ist in seinen Geistesanlagen der dem Vater am meisten Verwandte unter den Brüdern. Er studiert Medizin.²²⁰ Der jüngste Sohn Wilhelm ist August besonders ähnlich. Er ist der Lieblingssohn des Vaters und studiert auch Theologie. Aber er ertrinkt beim Baden im Neckar am 14. Mai 1809. Im Jahr 1802 verliert Rauschenbusch seine jüngste Tochter im Alter von dreieinhalb Jahren. Sie ist 9 Wochen krank und beinahe jede Nacht muß an ihrem Bett gewacht werden.²²¹

Der Vater Hilmar Ernst selber hat es oft mit Erkältungskrankheiten zu tun. Von einer Bronchitis, an der er seit August 1814 leidet, kann er sich nicht wieder völlig erholen. Aber seinen 70. Geburtstag feiert er noch am 27. Februar 1815 im großen Familienkreis.²²² Am 14. Mai geht er zum letzten Mal mit seiner ganzen Familie zum Abendmahl und hält am 2. Pfingsttag seine letzte Predigt.²²³ Am 10. Juni 1815 stirbt Hilmar Ernst Rauschenbusch. Seine Gattin überlebt ihn um 18 Jahre.

²¹⁶ Vgl. Leipoldt S. 294. Er wurde 1778 geboren. (Vgl. Walter Rauschenbusch, *Leben und Wirken* .. S. 2). Sein Dienst in Schwelm und die Zeit als Brigadefeldprediger in Worms werden bei Leipoldt nicht erwähnt.

²¹⁷ Vgl. Leipoldt S. 270.

²¹⁸ Vgl. Leipoldt S. 276.

²¹⁹ Vgl. Leipoldt S. 281. Seine Ehefrau, die Tochter H. E. Rauschenbuschs, wird nicht erwähnt.

²²⁰ Vgl. Leipoldt S. 292.

²²¹ Vgl. Leipoldt S. 285.

²²² Vgl. Leipoldt S. 201.

²²³ Vgl. Leipoldt S. 305. Das letzte Abendmahl mit der Familie fand wohl am 1. Pfingsttag statt.

Johannes Altenberend

Leander van Eß und die katholische Bibelbewegung*

„Darmstadt d(en) 10^{ten} Jan(uar) 1830.¹

An die verehrteste Bibelcommittee zu London.

Hochverehrteste Herren!

Die Beschlüsse vom 11^{ten} und 18^{ten} Dec(ember) v(origen) J(ahres) kamen mir zu.

In meiner höchsttraurigen Lage fühle ich mich gezwungen, die verehrte Committee um eine Revision des Beschlusses vom 11^{ten} Dec(ember) zu bitten, der mich der Brodsorge, dem Mangel, ja der Verzweiflung um meine Subsistenz anheim geben würde. Nicht allein seit 1822, wo ich im arglosen Vertrauen auf eine christliche Bibelgesellschaft meine Ämter niederlegte; sondern seit einer viel längeren Reihe von Jahren weihte ich, wie Ihnen bewußt, meine angestrengtesten Kräfte Ihrer verehrten Gesellschaft, bis selbst meine Gesundheit das Opfer wurde. Und so erwarte ich von christlicher Milde Gerechtigkeit.

Auch gebe ich der verehrten Committee zu bedenken, ob der Beschluß vom 11^{ten} Dec(ember) 1829, der mich dem Mangel, und der Nahrungssorge preis gibt, *ehrenvoll für den Britten*, noch mehr für eine *christliche Bibelgesellschaft* seyn kann, und meiner würdig ist!? Der ich, wie der Welt bekannt, unter den catholischen Brüdern auf dem ganzen Continent in meiner Person *allein* eine ganze Bibelgesellschaft ausmachte, und für sie der einzige Verbreiter des Wortes Gottes war, der ich *allein* so viel wirkte, als kaum eine der größten Bibelgesellschaften gewirkt hat; und dabei noch mit unermesslichen Hindernissen ringen mußte, während in den protestantischen Bibelgesellschaften Hunderte von Arbeitern waren, denen keine Hindernisse im Wege lagen; ich, der ich noch dabei gleich einer ganzen Bibelgesellschaft das Wort Gottes

* Um Quelle und Anmerkungen erweiterte Fassung eines Vortrags auf dem Tag der Westfälischen Kirchengeschichte am 21. September 2001 in Warburg. Angesichts der Ereignisse vom 11. September wird der Vortrag dem Union Theological Seminary in New York und den New Yorker Freunden zugeordnet, bei denen ich im Rahmen meiner Arbeiten über Leander van Eß Gastfreundschaft und gelebte Ökumene erfahren habe.

¹ Van Eß an die BFBS, 10. Januar 1830, Bible Society's Library/Cambridge University Library (BSL), Foreign Correspondence Incoming (FCI) 1830.1.20. Die kursiv gesetzten Passagen sind im Original von eigener Hand unterstrichen.

unter den protestantischen Brüdern verbreitete, und so mit unablässiger Anstrengung in dem Dienste der brittischen Bibelgesellschaft arbeitete, darin das höchste irdische Gut, meine Gesundheit, verlor; und somit durch meine *ihr* aufgeopferten Kräfte in die Unmöglichkeit versetzt bin, mir in meinen grauen alten Tagen mein Brod zu erwerben. Bestände auch nur eine Andeutung in den Gesetzen der verehrten brittischen Bibelgesellschaft, daß nach aufgeopferten Kräften in ihren Diensten der unglückliche, bedauerungswerthe Arbeiter dem Mangel, und den Nahrungssorgen preis gegeben werden könnte, oder daß sie nicht im Stande sey, ihn in seinen grauen Tagen gegen Mangel zu schützen; so würde ich als ehrlicher Mann mich nicht so schwer an mir selbst versündigt haben, um mich jetzt in der so schmerzlichen, und tief beugenden Verlegenheit zu finden, Ihre christliche Milde und Gerechtigkeit anzuflehen. Ja beständen Grundsätze der Art in Ihrer Gesellschaft, welche auch nur einer solchen Deutung fähig gewesen wären; so war es vor Gott und der Welt Ihre Pflicht, mich bei der Annahme in Ihre Dienste, und bei meiner vollen Gesundheit damit bekannt zu machen; und nicht *jetzt* erst, wo ich meine Kräfte in Ihren Diensten aufgeopfert habe, bis auch die letzten gebrochen sind, mir durch einen Beschluß bekannt zu machen: „*daß es der Gewohnheit der Gesellschaft zuwider sey, eine ähnliche Vorsorge zu bewilligen*“. Hat doch selbst unser Heiland um die *elfte* Stunde dem Arbeiter den Zinsgroschen zuerkannt; und ich, der ich der Sache des Herrn so lange Jahre hindurch der Gesellschaft unermüdet diente; und meine Gesundheit *ihr* völlig aufopferte, soll jetzt der Armuth, vielleicht gar dem öffentlichen Allmosen preis gegeben werden!

So fordere ich denn noch einmal vor Gott, dem wir Alle dienen, die verehrte Committee auf, im Sinne des Heilandes, wie Christen, *milde und gerecht* an mir zu handeln.

Es leuchtet mir zwar einige Hoffnung in der Zusicherung des Beschlusses, daß die verehrte Committee den Verkauf meiner Bibliothek in Berathschlagung nehmen will. Der Catalog wird angefertigt, kann aber bei aller Anstrengung vor Ostern nicht eingereicht werden. Wie würde es aber möglich seyn, daß der Erlöb aus meiner Bibliothek mir einen hinreichenden Unterhalt sichern könnte! Dürfte ich dieses hoffen, so würde mir mein Ehrgefühl gebieten, die gerechte Gabe einer ehrenvollen Subsistenz bei der verehrten Committee nicht anzusprechen; obwohl ich fest vor Gott glaube, sie tausendfältig der Gesell-

schaft durch meine tag- und nächtlichen Mühen im Schweiße meines Angesichts schon längst zum Opfer gebracht zu haben.²

Wenn wahrhaft die Gesellschaft in der Unmöglichkeit sich befindet, Ihre Christenpflicht gegen mich, ihren treuen Mitarbeiter zu erfüllen, um mich der Dürftigkeit und Brodsorge nicht heimfallen zu lassen; so fordere ich abermals vor Gott den großmüthigen Einzelnen auf, der vielleicht irdisch begütert genug ist, oder mehrere verehrte Mitglieder, die dieses sind, diese Schuld meiner der Gesellschaft aufgeopferten Kräfte auf sich zu nehmen, noch ehe die heißbrennende Thräne, die auch dem Herrn als Klage geweint sey, mein irdisches Auge schließt, und mich vor den Thron des Ewigen führt, der zwischen Uns Richter und Vergelter seyn wird!³

Ehrfurchtsvoll verharret als treu ergebener der
Dr. L. van Ess.“

Dieser Brief, den Leander van Eß am 10. Januar 1830 an das Hauptkomitee der British and Foreign Bible Society (BFBS)⁴ in London gesendet hat, dokumentiert das Ende einer Entwicklung innerhalb der katholischen Kirche in zweifacher Hinsicht. Zunächst auf einer persönlichen Ebene: Die BFBS, mit der van Eß seit 1812 eng kooperiert hatte, zwang ihren katholischen Agenten im Spätsommer 1829 zur freiwilligen Aufgabe seines Dienstes und wies im Dezember nach mehrfachen Beratungen die Forderung auf Gewährung einer angemessenen Pensi-

² Die BFBS sah sich nicht in der Lage, van Eß' umfangreiche und wertvolle Büchersammlung zu kaufen oder einen Kauf in England zu vermitteln. Die Privatbibliothek wurde 1838 vom Theological Seminary in New York erworben. Vgl. Milton McC. Gatch, *Die Büchersammlungen und die Bibliothek von Leander van Ess*, in: ders., *welch kostbarer Grundstock? Die Bibliothek von Leander van Ess in der Burke Library des Union Theological Seminary in New York*, New York 1996, S. 47-75, hier S. 72 ff.

³ Offensichtlich waren einige Mitglieder des Komitees von der Prophezeiung des Enderichts so sehr beeindruckt, daß sie ein Kapital hinterlegten, aus welchem van Eß eine kleine Pension beziehen konnte. Van Eß an John Jackson (Sekretär der BFBS), 23. November 1830, BSL FCI 1830.4.77; Jackson an van Eß, 30. November 1830, BSL Foreign Correspondence Outcoming (FCO) 1830.2.89.

⁴ Zur Geschichte der BFBS vgl. William Canton, *A History of the British and Foreign Bible Society*, 1. Bd., London 1904; Roger H. Martin, *Evangelicals United: Ecumenical Stirrings in Pre-Victorian Britain 1795-1830* (Studies in Evangelicalism 4), Metuchen N. J. u. a. 1983; Wilhelm Gundert, *Geschichte der deutschen Bibelgesellschaften im 19. Jahrhundert* (Texte und Arbeiten zur Bibel 3), Bielefeld 1987; Leslie Howsam, *Cheap Bibles. Nineteenth-Century Publishing and the British and Foreign Bible Society* (Cambridge Studies in Publishing and Printing History), Cambridge u. a. 1991.

on zurück.⁵ Van Eß, dessen Arbeitskraft seit 1827 wegen einer schweren Krankheit stark eingeschränkt war, hatte Angst vor der materiellen Zukunft und kämpfte verzweifelt um seine Subsistenz. Er drückte die Enttäuschung über eine christliche Gesellschaft aus, für die er seit 1818 zunächst als inoffizieller, dann als offizieller Agent gewirkt und für die er religiöse Bindungen an die katholische Kirche gelöst hatte. Er sah die Anerkennung seines Lebenswerks gefährdet und rang um Ansehen, Würde und Ehre, wenn er für sich beanspruchte, als Einzelperson eine Bibelgesellschaft für Katholiken ausgemacht und mehr geleistet zu haben als die großen protestantischen Bibelgesellschaften in Deutschland. Er betrachtete seine langjährige Arbeit und sich selbst als „Opfer“ und appellierte durch religiöse Metaphern an die Verantwortung der BFBS, ihn mit „christlicher Milde und Gerechtigkeit“ zu behandeln. Über dieses persönliche Schicksal hinaus weist der Brief zudem auf das definitive Ende einer organisierten Bibelbewegung in der katholischen Kirche hin, die sich seit Beginn des 19. Jahrhunderts geregt hatte. Denn im Gegensatz zu früheren Briefen verlor van Eß kein Wort mehr über die zukünftige Bibelverbreitung unter Katholiken. Lediglich in einem Begleitbrief an den Sekretär John Jackson bedauerte er, daß das Londoner Komitee sein Gesuch nach finanzieller Unterstützung für die Verteilung von Testamenten unter katholischen Geistlichen abgelehnt hatte.⁶ Mit der Aufgabe der Agententätigkeit für die BFBS mußte van Eß gleichzeitig die massenhafte Verbreitung der Bibel unter Katholiken als beendet ansehen.

Ausgehend von der individuellen Sichtweise des Briefes werde ich mich im Folgenden mit zwei Fragekomplexen besonders auseinandersetzen: 1. Welchen Beitrag leistete van Eß wirklich zur sogenannten „katholischen Bibelbewegung“⁷ und welche Funktion erfüllte die BFBS bei der Entstehung und Entwicklung der Bibelverbreitung unter Katholiken zu Beginn des 19. Jahrhunderts? 2. Worin bestanden die „Hindernisse“ in van Eß' Leben und wie ist das Ende der „katholischen Bibelbewegung“ zu erklären? Bevor ich mich diesen Problemen zuwende, möchte ich zunächst wegen des lokalen Bezugs die Lebens-

⁵ Zur Kooperation und zur Auflösung der Beziehungen zwischen van Eß und der BFBS vgl. eingehend meine Arbeit: Leander van Eß (1772–1847). Bibelübersetzer und Bibelverbreiter zwischen katholischer Aufklärung und evangelikaler Erweckungsbewegung (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 41), Paderborn 2001.

⁶ Van Eß an Jackson, 10. Januar 1830, BSL FCI 1830.1.20.

⁷ Zur Definition des Begriffspaars vgl. Gundert (wie Anm. 4), S. 70-101; Peter Scheuchenpflug, Die Katholische Bibelbewegung im frühen 19. Jahrhundert (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 27), Regensburg 1997, S. 15 ff.

geschichte des Mannes und aus thematischen Gründen die Anfänge einer organisierten Verbreitung der Heiligen Schrift in der katholischen Kirche skizzieren.

I. Anmerkungen zur Biographie

Johann Heinrich van Eß wurde am 15. Februar 1772 in Warburg geboren und zwei Tage später in der Neustädter Kirche St. Johannes Baptist getauft.⁸ Er wuchs in einer für die kleinstädtisch-agrarischen Verhältnisse Warburgs wohlhabenden, sozial angesehenen und politisch aktiven Kaufmannsfamilie auf. Durch seinen Vater angeleitet, erhielt Johann Heinrich eine streng katholische Erziehung und besuchte ab 1785 die Klosterschule der Dominikaner. 1790 trat der Achtzehnjährige in das Benediktinerkloster Marienmünster im Hochstift Paderborn ein, legte nach einjährigem Noviziat die Gelübde ab und nahm den Namen Leander an. Am 21. Oktober 1796 wurde er zum Priester geweiht; drei Jahre später übertrug ihm der Abt die Seelsorge im lippischen Schwalenberg, wo aufgrund des Kondominiums eine kleine katholische Kapelle auf dem Paderborner Hof stand. Da in Marienmünster wenig Aufmerksamkeit auf eine fundierte theologische Ausbildung gelegt wurde und die Wissenschaften nicht gepflegt wurden, hatte der junge Mönch viel Zeit, verwaltete nebenamtlich die Klosterbibliothek, beschäftigte sich mit kirchengeschichtlicher Literatur und bildete sich in den biblischen Sprachen fort. Durch die Schriften „katholischer Aufklärer“ und durch persönliche Erfahrungen inner- und außerhalb des Klosters geprägt, entfremdete er sich dem traditionellen Mönchsleben immer mehr. Als im Herbst 1802 die Säkularisation der fundierten Klöster des durch Preußen besetzten Hochstifts voraussehbar war, forderte er eine grundlegende Reform Marienmünsters. Er wollte durch die Errichtung eines Priesterseminars mit wissenschaftlichen Ausbildungsgängen die Aufgaben der Abtei für Kirche und Gesellschaft neu bestimmen. Gleichzeitig unterstützte er die reformpädagogischen Initiativen der nahebei lebenden Freifrau Wilhelmine von Oeynhausen (1764–1811), die in Sommersell eine Landschule für die katholischen Kinder der ihrer Herrschaft unterstehenden Dörfer gestiftet hatte. Durch die Bekanntschaft mit der tief religiösen, erweckten Frau öffnete sich für ihn der Blick auf den Protestantismus, besonders auf den Pietismus.

⁸ Auf ausführliche Belege wird in den beiden ersten Abschnitten verzichtet. Vgl. zum Folgenden Altenberend (wie Anm. 5).

Nach der Säkularisation Marienmünsters am 31. März 1803 verwaltete van Eß bis 1812 die Seelsorgestelle für die kleine katholische Gemeinde in Schwalenberg. Was Armut bedeutet, erfuhr er nach der Herrschaftsübernahme der preußischen Gebiete durch das Königreich Westphalen, das zur Pensionszahlung verpflichtet war, zunächst aber dem nicht nachkam und später nicht bereit war, einen aufgeklärten Geistlichen im lippischen Ausland zu unterhalten. Im Zuge einer beabsichtigten Reform des Universitäts- und Kirchenwesens im Königreich übertrugen ihm die westphälischen Behörden 1812 eine Professur für katholische Theologie an der Universität in Marburg und das Pfarramt im Simultaneum der Elisabethkirche. Die Schwalenberger Jahre nutzte er für die wortgetreue Übersetzung des Neuen Testaments aus dem Griechischen. 1807 ließ er zusammen mit seinem Vetter Carl van Eß (1770–1824), der bis zur 1804 erfolgten Auflösung des Benediktinerklosters Huysburg bei Halberstadt dort Prior war, eine preiswerte, für Katholiken und Protestanten gedachte Ausgabe auf eigene Kosten drucken.⁹ Die ohne Noten und Kommentare herausgegebene Übersetzung erlangte wegen ihrer verständlichen Sprache das Lob und die Anerkennung vieler katholischer und evangelischer Theologen. Da die Auflage schnell vergriffen war, folgte 1810 eine zweite, bei Johann Esaias (v.) Seidel (1758–1827) in Sulzbach gedruckte Auflage mit einer katholischen Approbation der bischöflichen Behörde in Hildesheim sowie mit Gutheißungen der bedeutenden protestantischen Geistlichen Franz Volkmar Reinhard (1753–1812) in Dresden und Johann Jakob Heß (1741–1828) in Zürich.¹⁰

Als Pfarrer im Simultaneum der Marburger Elisabethkirche versuchte van Eß, seine interkonfessionellen, biblizistischen Ansichten durchzusetzen und eine christ-katholische Gemeinde um sich zu scharen, was zum Konflikt mit den Lutheranern führte.¹¹ Im Gottesdienst

⁹ Die heiligen Schriften des Neuen Testaments, übersetzt von Carl van Eß, vormaligem Prior der Benedictiner-Abtey Huysburg bey Halberstadt, jetzt Pastor daselbst, und von Leander van Eß, Benedictiner der vormaligen Abtey Mariämünster im Fürstenthum Paderborn, jetzt Pastor zu Schwalenberg im Fürstenthum Lippe. Im Verlage der Uebersetzer, Braunschweig 1807.

¹⁰ Zu Reinhard, Heß und Seidel vgl. Harald Martin, Die Bedeutung des Theologen Franz Volkmar Reinhard unter besonderer Berücksichtigung seiner homiletischen Wirksamkeit, theol. Diss. Jena 1965; Friedhelm Ackva, Johann Jakob Heß (1741–1828) und seine Biblische Geschichte. Leben, Werk und Wirkung des Zürcher Antistes (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 63), Bern 1992; Wilhelm Wühr, Aufklärung und Romantik im Spiegel eines bayerischen Verlags. Zum 100. Todestag von Joh. Esaias v. Seidel, Sulzbach 1927.

¹¹ Zur Marburger Zeit vgl. Carl Mirbt, Die katholisch-theologische Fakultät zu Marburg. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Kirche in Kurhessen und Nassau, Marburg 1905; ders., Der Kampf um die Elisabethkirche in Marburg. Ein Bei-

brach er mit allen traditionellen Formen der katholischen Frömmigkeit, reformierte das Missale, benutzte durchgängig die Muttersprache und rückte Herz und Verstand ansprechende Predigten zur individuellen Erbauung und Belehrung in den Mittelpunkt. Die Grenzen zwischen protestantischen und katholischen Glaubenslehren waren für das zuständige Generalvikariat in Aschaffenburg nicht mehr erkennbar. Als Professor an der Philipps-Universität hat van Eß nicht viel leisten können. Zum einen erfüllte sich die Hoffnung auf eine interkonfessionelle theologische Fakultät nicht, da nach der Restitution der kurhessischen Verfassung seine Lehrtätigkeit auf das katholische Kirchenrecht beschränkt wurde und die katholischen Studenten fehlten. Zum anderen interessierte er sich spätestens seit 1817/18 nur noch wenig für Lehr und Pfarramt und konzentrierte seine Aktivitäten auf die Bibelverbreitung und -übersetzung. Von Marburg aus knüpfte er ein weit gefächertes Kommunikationsnetz, das ihn mit katholischen Aufklärern sowie mit Pietisten im In- und Ausland in Kontakt brachte. Wegen mehrerer Konflikte in der Stadt und wegen der Auseinandersetzung über die Bibelübersetzung und -verbreitung innerhalb der katholischen Kirche – darauf werde ich später noch eingehen – legte er 1822 seine Ämter nieder, wechselte nach Darmstadt und übernahm bis 1827 die Sekretärsstelle der Großherzoglich Hessischen Bibelgesellschaft. Die intensiven Beziehungen zur Basler Christentumsgesellschaft und zur dortigen Missionsgesellschaft¹², für die er in Hessen die Missionsschriften verteilte und Beiträge einsammelte, gab er erst 1836 mit dem Umzug ins rheinhessische Alzey auf. In der Residenzstadt erntete van Eß die Früchte seiner wissenschaftlichen Arbeit. In rascher Folge erschienen 1822 der erste Teil einer Übersetzung des Alten Testaments und eine

trag zur Geschichte kirchlicher Simultanverhältnisse, Leipzig 1912. Ergänzend und neu interpretierend sowie mit weiteren Literaturangaben siehe Altenberend (wie Anm. 5), S. 114-198.

- ¹² Zur Frühgeschichte der christlichen Gesellschaften vgl. u. a. W. Hadorn, Geschichte des Pietismus in den Schweizerischen Reformierten Kirchen, Konstanz u. a. o. J. (1901); Wilhelm Schlatter, Geschichte der Basler Mission 1815–1915, 1. Bd.: Die Heimatgeschichte der Basler Mission, Basel 1916; Paul Wernle, Der schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert, 3. Bd.: Religiöse Gegenströmungen. Die Ausstrahlungen der französischen Revolution auf Schweizerboden, Tübingen 1925; Ernst Stachelin, Die Christentumsgesellschaft in der Zeit der Aufklärung und der beginnenden Erweckung. Texte aus Briefen, Protokollen und Publikationen (Theologische Zeitschrift Sonderband 2), Basel 1970; ders., Die Christentumsgesellschaft in der Zeit von der Erweckung bis zur Gegenwart. Texte aus Briefen, Protokollen und Publikationen (Theologische Zeitschrift Sonderband 4), Basel 1974; Gustav Adolf Benrath, Die Basler Christentumsgesellschaft in ihrem Gegensatz gegen Aufklärung und Neologie, in: Pietismus und Neuzeit 7 (1981), S. 87-114.

Vulgata-Ausgabe des Neuen Testaments.¹³ Zwei Jahre später folgten das lateinische Alte Testament und eine Ausgabe der Septuaginta¹⁴, die lange Zeit im katholischen Studienbetrieb eingesetzt und, wie der Nachdruck des evangelischen Bibelforschers Eberhard Nestle (1851–1913) zeigt, auch von protestantischen Theologen geschätzt und bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts verbreitet wurde.¹⁵ 1827 gab er schließlich eine Studienausgabe des griechisch-lateinischen Neuen Testaments heraus.¹⁶ Mit diesen Bibelausgaben wollte van Eß einen Beitrag zur Modernisierung der Priesterausbildung in der katholischen Kirche leisten. Dieses Ziel wurde von vielen liberalen katholischen Theologieprofessoren unterstützt. Zudem verfaßte er zahlreiche, massenhaft gedruckte Pamphlete, in denen er leidenschaftlich und öffentlich das selbständige, vom Lehramt losgelöste Schriftlesen der Laien forderte und die katholische Öffentlichkeit für diese Sache zu mobilisieren suchte. Die Bibel sollte nach ihm ein „*Glaubens- und Sittenbuch, Haus- und*

¹³ Leander van Eß, Die heiligen Schriften des Alten Testaments, mit beigesetzten Abweichungen der lateinischen Vulgata, und erklärenden Sachparallelstellen, übersezt und herausgegeben von Leander van Eß, der Theologie-Doctor, Professor und Pfarrer zu Marburg. Erste, rechtmäßige Ausgabe, mit stehender Schrift, 1. T., Sulzbach 1822; Leander van Eß, Novum Testamentum vulgatae editionis. Juxta exemplar ex Typographia Apostolica Vaticana, Romae 1592. correctis corrigendis ex Indicibus correctoriis Romae editis in usum Bibliorum Vaticanorum latinorum ann. 1592. 1593. 1598. nec non substratis lectionibus ex Vaticanis illis Bibliis latinis ann. 1590. 1592. 1593. 1598. inter sese variantibus, additisque locis parallelis, Tübingen 1822.

¹⁴ Leander van Eß, Biblia Sacra vulgatae editionis. Juxta exemplar ex Typographia Apostolica Vaticana, Romae 1592. correctis corrigendis ex Indicibus correctoriis Romae editis in usum Bibliorum Vaticanorum latinorum ann. 1592. 1593. 1598. nec non substratis lectionibus ex Vaticanis illis Bibliis latinis ann. 1590. 1592. 1593. 1598. inter sese variantibus, additisque locis parallelis, T. 1 u. 2, Tübingen 1824; Leander van Eß, Η Παλαια Διαθηκη κατα τους Εβδομηκοντα. Vetus Testamentum graecum iuxta septuaginta interpretes ex auctoritate Sixti Quinti Pontificis Maximi editum. Juxta exemplar originale vaticanum Romae editum 1587, Leipzig 1824.

¹⁵ Eb. Nestle, Bibelübersetzungen, griechische, in: RE³ 3 (1897), S. 7; ders., Eß, Johann Heinrich, in: RE³ 5 (1898), S. 524; Gatch, Katalog, in: ders. (wie Anm. 2), S. 111-365, hier S. 127.

¹⁶ Leander van Eß, Novum Testamentum graece et latine expressum ad binas editiones a Leone X.P.M. adprobatas Complutensem scilicet et Erasmi Roterod. Additae sunt recensione Roberti Stephani, C. F. de Matthaei et J.J. Griesbachii variantes lectiones graecae una cum vulgata latina, editionis Clementinae ad exemplar ex Typographia Apostolica Vaticana, Romae 1592. correctis corrigendis ex Indicibus correctoris ibidem editis, nec non cum additis lectionibus ex vaticanis editionibus latinis de annis 1590. 1592. 1593. 1598. variantibus, adpositisque locis parallelis, Tübingen 1827.

Handbuch“ für alle Christen ohne Rücksicht auf den sozialen Status und in allen Lebenslagen sein.¹⁷

Im Jahre 1836, van Eß lebte zusammen mit seiner Lebensgefährtin Elise von Elliot (1782–1838), seinem Adoptivsohn Leo von Elliot (1816–1890) und seinem Warburger Patenkind Leander Heidenreich (1814–1881) schon in Alzey, erschien der zweite Teil der Übersetzung des Alten Testaments. Auf Vorarbeiten basierend war sie von seinem „Pflegesohn“, dem Freiburger Professor Johann Heinrich Wetzler (1801–1853), erstellt worden, für dessen solide theologische und sprachliche Ausbildung an verschiedenen Universitäten im In- und Ausland er gesorgt hatte. Nach Überarbeitung aller Teile durch Wetzler erschienen 1840 von der van Eß-Bibel zwei Ausgaben: eine Übersetzung für Protestanten aus dem Grundtext mit den Apokryphen am Schluß des zweiten Bandes. Die katholische Ausgabe enthielt die Übersetzungen aus der Septuaginta und der Vulgata mit den deuterokanonischen Büchern in der traditionellen Reihenfolge.¹⁸ Damit war das Lebenswerk des Mannes abgeschlossen. Zusammen mit der Familie seines Neffen Leander verbrachte er seit 1844 die letzten Lebensjahre in Affolterbach im Odenwald, wo er am 13. Oktober 1847 an Altersschwäche starb.

II. Die „katholische Bibelbewegung“ zu Beginn des 19. Jahrhunderts

Bibelübersetzung, Bibelverbreitung und die Förderung des Schriftlesens sah Leander van Eß als die Hauptaufgaben seines Lebens an. Das

¹⁷ Vgl. beispielsweise Leander van Eß, Gedanken über Bibel und Bibellesen, und die laute Stimme der Kirche in ihren heiligen und ehrwürdigen Lehrern über die Pflicht und den Nutzen des allgemeinen Bibellesens, 1816. Weitere Schriften bei Altenbernd (wie Anm. 5), S. 413 ff.

¹⁸ Die heiligen Schriften des Alten Testaments, nach dem Grundtext mit erklärenden Sachparallelstellen, 1. Teil, Sulzbach 1840; 2. Teil mit den apokryphischen Büchern, Sulzbach 1840. Die heiligen Schriften des Neuen Testaments, übersetzt und mit erklärenden Sachparallelstellen und grundtextlichen Abweichungen neu revidiert von Leander van Eß, der Theologie Doctor, Sulzbach 1840 (protestantische Ausgabe). Die heiligen Schriften des Alten Testaments, nach dem Grundtext und der lateinischen Vulgata, mit erklärenden Sachparallelstellen, 1. u. 2. Teil, Sulzbach 1840. Die heiligen Schriften des Neuen Testaments, übersetzt und mit erklärenden Sachparallelstellen und grundtextlichen Abweichungen neu revidiert von Leander van Eß, der Theologie Doctor, Sulzbach 1840 (katholische Ausgabe). – Nach seinem Tod wurde die van Eß-Bibel in zahlreichen Neuauflagen von der BFBS weiter verbreitet. Die letzte Ausgabe wurde 1957 von der österreichischen Bibelgesellschaft in Wien herausgegeben.

Bibellesen war den katholischen Laien zwar nie verboten, aber im Zuge von Reformation und Gegenreformation durch das Trienter Konzil und durch die Kurie stark reglementiert worden. Noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts verurteilte Papst Clemens XI. (1649–1721) in der Konstitution *Unigenitus Dei Filius* (1713) die jansenistische Forderung, es sei für die Laien nützlich und notwendig, die Bibel zu studieren und kennenzulernen.¹⁹ Obwohl sich die von Rom ausgehenden Bestimmungen in der Praxis, besonders in Deutschland, nicht immer durchsetzen ließen – wegen der Konkurrenz protestantischer Bibelausgaben konnte es schon als Erfolg der Rekatholisierung gelten, wenn kauf- und lesefähige Laien eine der immer wieder neu aufgelegten katholischen Übersetzungen benutzten²⁰ –, rückte das selbständige Schriftlesen bei katholischen Laien nicht in die Mitte ihrer privaten Erbauung. Für die Vertiefung des Glaubens und für die Bindung der Laien an die Kirche waren Liturgie und Sakramente, Katechese und Predigt sowie traditionelle Formen der katholischen Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit die wichtigeren Instrumente. Bibelbesitz und Schriftlesen hingen schließlich von wirtschaftlichen und kulturellen Voraussetzungen ab, so daß die überaus große Mehrheit der Katholiken im Gegensatz zu den Protestanten von Bibelbesitz und Schriftlektüre ausgeschlossen blieb.

Durch die Aufklärung, der in Deutschland die radikal religions- und kirchenfeindliche Spitze fehlte, vollzog sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts allmählich und auf verschiedenen Ebenen ein Einstellungswandel zur Funktion der Bibel im katholischen Glaubenssystem. Dies geschah zum einen in Auseinandersetzung mit den Fortschritten der historisch-kritischen Bibelwissenschaft auf protestantischer Seite, zum anderen in Erkenntnis der Rückständigkeit der katholischen Territorien, besonders was die Volksbildung betraf.²¹ Weltliche und geistliche Herrschaften führten der Forderung der Aufklärer nach einer verbesserten Bildung entsprechend Reformen in allen Bildungsbereichen, von den katholischen Universitäten bis hin zu den Elementarschulen durch, wozu unter anderem auch Bibeln, Neue Testamente und für den Unterricht aufbereitete Bücher mit Bibelauszügen oder katechetische Bücher notwendig waren. Innerkirchlich sahen Theologen zudem die

¹⁹ Heinrich Denzinger, Peter Hünemann, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg i. Br. u. a. ³⁷1991, 2479-2485.

²⁰ Uwe Köster, Studien zu den katholischen deutschen Bibelübersetzungen im 16., 17. und 18. Jahrhundert (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 134), Münster 1995, S. 270 ff.

²¹ Vgl. Norbert Wolff, Bibel und Bibelwissenschaft in der Aufklärungszeit, in: Reinhold Bohlen (Hg.), Dominikus von Brentano 1740–1797. Publizist – Aufklärungstheologe – Bibelübersetzer, Trier 1997, S. 205-227, hier S. 215 ff.

Reformbedürftigkeit der Theologie und der Kirche. Der Pastoraltheologe Johann Michael Sailer (1751–1832) war beispielsweise davon überzeugt, daß die Erneuerung der durch barocke Frömmigkeitsformen erstarrten Kirche, ihrer Seelsorger und der Gläubigen nur aus der innerlichen, spirituellen Begegnung mit der Bibel, vornehmlich des Neuen Testaments kommen könne. Er begrüßte deshalb die von Seelsorgern begleitete Schriftlesung der Laien, weil durch „praktisches Schriftforschen“ der Blick in die christliche Zentralwahrheit („Gott in Christus, das Heil der Welt“) gewonnen werde und sich daraus Konsequenzen für Glauben und Leben des einzelnen ergäben.²² Andere, stärker vom Episkopalismus und Spätjansenismus geprägte Theologen, die den Mensch als ein Wesen mit Vernunft und Sinnen betrachteten, votierten seit etwa 1780 noch entschiedener für die Aufhebung des klerikalen Monopols über die Bibel und für die Förderung des Schriftlesens unter allen Laien.²³ Da sie die Bibel als „das eigentliche Offenbarungs- und göttliche Gesetzbuch“, als „Quelle der wahren Weißheit, Tugend und Glückseligkeit“ ansahen, waren sie überzeugt, daß durch das Schriftlesen „christliches Wissen“, „heilsame Sittenlehre“, „gründliche Gottseligkeit“ und „edler Trost“ dem gemeinen Volk vermittelt werden könne. Neben der religiösen Funktion sollte das Schriftlesen also die „allgemeine Cultur“ der Gesellschaft und des einzelnen Individuums fördern, besonders Orientierung und Hilfe für ein sittliches und tugendhaftes Leben geben sowie zu menschenfreundlichen und wohlthätigen Verhalten anleiten. Die Forderung der katholischen Reformen nach Anerkennung größerer individueller Freiheit im Gebrauch der Bibel führten dazu, daß zahlreiche, bisher noch nicht systematisch ausgewertete neue Bibelübersetzungen erschienen, die für ein reformiertes

²² Bertram Meier, *Die Kirche der wahren Christen. Johann Michael Sailers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung* (Münchener kirchenhistorische Studien 4), Stuttgart u. a. 1990; Johann Hofmeier, *Das praktische Schriftstudium nach Johann Michael Sailer*, in: *Geist und Leben. Zeitschrift für Ascese und Mystik* 66 (1993), S. 10-24.

²³ Vgl. bsw. Hirtenbrief des Erzbischofs von Salzburg, Hieronymus Graf Colloredo 1782, in: Peter Hersche (Bearb.), *Der aufgeklärte Reformkatholizismus in Österreich* (Quellen zur neueren Geschichte 33), Bern u. a. 1976, S. 45-101, hier S. 72 f.; Aloys Sandbüchler, *Lasen die ersten Christen die heilige Schrift? und wie lasen sie dieselbige? zum unmaßgeblichen Bedenken für übertriebene Feinde, und Freunde des allgemeinen Bibellesens*, Salzburg 1784; Fr. Thaddäus Surer, *Das Bibellessen in den ältesten Zeiten. Ein allgemeines Christenbedürfnis. Ein Fragment aus den Werken des großen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus, mit den Zeugnissen vieler anderer Väter belegt und mit Anmerkungen herausgegeben*, Salzburg 1884; Adam Joseph Onymus, *Entwurf zu einer Geschichte des Bibellessens*, Würzburg 1786.

Theologiestudium wie für ein breites Lesepublikum gedacht waren.²⁴ Sicher waren diese Reformbemühungen, die innerkirchlich nicht unumstritten blieben²⁵, auch eine Reaktion auf die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts stetig gestiegene Lesefähigkeit breiterer Bevölkerungsschichten, besonders im städtischen Bürgertum. Hier galt es, sowohl den Übergang zur vermehrten Lektüre nichtreligiöser Lesestoffe zu stoppen als auch durch die Bibellektüre den Bedürfnissen der lesefähigen Gläubigen entgegenzukommen, neue Impulse für die individuelle Frömmigkeit zu erreichen und sie dadurch an die Kirche zu binden. Allerdings: Eine massenhafte Verbreitung der Bibel war mit diesen Reformbemühungen nicht gegeben. Denn viele Bibeln erschienen wegen der nach den römischen Indexbestimmungen geforderten Noten und Kommentare noch mehrbändig und blieben für Laien wie auch für viele Theologiestudenten unerschwinglich. Die massenhafte Verbreitung war also im Kern ein organisatorisches und wirtschaftliches Problem, das über traditionelle Verfahren der Bibelherstellung und des Vertriebs über den Buchhandel nicht gelöst werden konnte.

Zeitgleich mit der Gründung der ersten protestantischen Bibelgesellschaften zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Nürnberg und Basel, die von der BFBS initiiert worden waren²⁶, begannen drei katholische Geistliche, traditionelle Strukturen der Bibelherstellung zu überwinden, eine preiswerte Ausgabe des Neuen Testaments ohne Noten und Kommentare herauszugeben und massenhaft zu verbreiten. Leander van Eß startete im Herbst 1803 als erster mit dieser Arbeit. Vieles spricht dafür, daß er von der 1803 durchgeführten Deutschlandreise des späteren Auslandssekretärs der BFBS, Pfarrer Carl Friedrich Adolph Steinkopf (1773–1859), gehört hatte und durch die geplanten Aktivitäten in London inspiriert wurde, gleiches in seiner Kirche zu verwirklichen. Bei der Begründung für die Herausgabe einer Volksbibel, wozu die Übersetzung des Neuen Testaments ein erster Schritt sein sollte, orientierte er sich an den Argumenten der katholischen Aufklärer. Das allgemeine Bibellesen verdiene alle Aufmerksamkeit der kirchlichen und staatlichen Behörden, weil dadurch die „religiös moralische Kultur des Volkes“ gefördert werde. Aber auch altpietistische Organisationsformen der Bibelherstellung waren ihm nicht unbekannt. Während in der evangelischen Kirche durch die Aktivitäten Speners,

²⁴ Eine erste Zusammenstellung bei Scheuchenpflug (wie Anm. 7), S. 406 f.; Altenberend (wie Anm. 5), S. 75 f. u. 94 f.

²⁵ Vgl. beispielsweise die Kontroverse um Brentanos Übersetzung in: Alois Knoller, Die Kontroverse um Dominikus Brentanos Übersetzung des Neuen Testaments 1790–1794, in: Bohlen (wie Anm. 21), S. 121–204.

²⁶ Vgl. Gundert (wie Anm. 4), S. 55–62; Altenberend (wie Anm. 5), S. 81 f.

Franckes und Cansteins die „Religions- und Bibelkenntnisse“ sowie die „Aufklärung“ der Christen gefördert worden seien, so schrieb er, sei das katholische Volk noch nicht „auf diesen Weg seiner Aufklärung“ geführt worden.²⁷ Zudem kontaktierte er Mitglieder der Christentumsgesellschaft in Nürnberg und Stuttgart und beriet sich mit ihnen über organisatorische Fragen. Im Sommer 1804 war er auch über die Aktivitäten der im März desselben Jahres gegründeten BFBS informiert. Wegen der politischen Ereignisse auf dem Kontinent konnte er Kontakte zur weltweit agierenden britischen Gesellschaft jedoch erst 1812 knüpfen, als sich der Auslandssekretär Steinkopf wiederum auf einer Missionsreise durch Deutschland befand.

Erst nach Gründung der BFBS, vielleicht in Kenntnis der Aktivitäten des bis dahin völlig unbekanntenen Pfarrers aus Westfalen, begannen in Süddeutschland auch Johannes Evangelista Goßner (1773–1858) und Georg Michael Wittmann (1760–1833) mit den Vorbereitungen für die Übersetzung des Neuen Testaments und mit der Gründung von Institutionen zur Bibelverbreitung.²⁸ Die Kontakte zur Christentumsgesellschaft und zur BFBS waren in der Anfangsphase bei ihnen noch stärker ausgebildet als bei van Eß. Der Regens des Regensburger Priesterseminars Wittmann beendete 1808 seine Übersetzung des Neuen Testaments aus der Vulgata. Im Gegensatz zu van Eß, der die massenhafte Verbreitung einer Vollbibel beabsichtigte, wies Wittmann die Priester an, nach und nach und nur an fromme Christen sein Neues Testament zu verteilen; eine undifferenzierte und massenhafte Weitergabe des Buches an Laien zum selbständigen, unkontrollierten Schriftlesen lehnte er ab. Dem katholischen Selbstverständnis entsprechend gründete er deshalb auch keinen bürgerlichen „Verein“ oder eine „Gesellschaft“, sondern richtete im Priesterseminar der Diözese eine „Bibelanstalt“ ein. Da die BFBS jedoch auf die Gründung einer katholischen Bibelgesellschaft in Regensburg hoffte, um ihre interkonfessionellen, unionistischen Ziele zu erreichen, unterstützte sie den fest in der Kirche verwurzelten Regens seit 1808, wobei ihre finanziellen Zuwendungen über Mittelsmänner der Nürnberger Christentumsgesellschaft erfolgten. Die von Klerikern geleitete Bibelanstalt war gewissermaßen die katholische Antwort auf die ersten protestantischen Bibelgesell-

²⁷ Unterthänigste Vorstellung und Bitte um allergnädigste Unterstützung zu den Verlagskosten einer ganz wohlfeilen katholischen Volksbibel von Seiten des Herausgebers L. van Eß u. Plan zu einer kathol. Volksbibelauflage, 13. Juni 1804, Staatsarchiv Münster KDK Münster 5 Nr. 193.

²⁸ Zum Folgenden vgl. Gundert (wie Anm. 4), S. 74–82; Scheuchenpflug (wie Anm. 7), S. 102–185 u. 216–264; Altenberend (wie Anm. 5), S. 87–92 u. 234 ff. Vgl. dort auch weiterführende Literatur zu Goßner und Wittmann.

schaften in Nürnberg und Basel. Produktion und Vertrieb des Neuen Testaments, das von den Pfarrern oder Ordinariaten in Süddeutschland voll bezahlt werden mußte, stellten stets eine Reaktion auf eine bereits vorhandene Nachfrage dar. Die Geldeinkünfte aus den Verkäufen wurden teils als Rücklagen für den zukünftigen Druck verwendet oder kamen dem Priesterseminar zu gute. Dieses Vorgehen sicherte die kirchliche Kontrolle über die Bibelverbreitung und führte zu insgesamt geringen Auflagenzahlen. Die erste Auflage umfaßte 2.000 Bücher; bis 1829 wurden in über 20 Auflagen 74.000 Exemplare gedruckt und verkauft. Bereits seit 1817 erlahmte jedoch die Arbeit, da die Verantwortlichen das Bibellesen der Laien nicht mehr förderten. 1834, ein Jahr nach dem Tod Wittmanns, wurde die Regensburger Bibelanstalt als kirchliche Institution geschlossen.

In enger Anlehnung an die BFBS wollte 1804 der von einer tiefen biblischen Frömmigkeit geprägte und der Allgäuer Erweckungsbewegung angehörende Johannes Goßner eine katholische Bibelgesellschaft gründen, doch stellte er zunächst seinen Plan zurück und unterstützte das Regensburger Testament. Seit 1813 fertigte er dann eine eigene Übersetzung unter enger Anlehnung an Luther aus der Ursprache an. Zwei Jahre später veröffentlichte er das Buch mit kirchlichen Approbationen aus Freising und Salzburg. Die Finanzierung erfolgte hauptsächlich durch die BFBS, so daß Goßner die Bücher umsonst oder zu einem reduzierten Preis über Geistliche an einzelne Gläubige oder in Schulen verteilen konnte. An die Gründung einer eigenen Bibelgesellschaft dachte der Münchener Pfarrer nun nicht mehr²⁹, wobei die Furcht des Erweckten vor Verfolgung durch kirchliche und staatliche Behörden eine wichtige Rolle spielte. Druck und Verteilung erfolgten deshalb durch die privat organisierte Münchener „Bibelanstalt“, die auch weiter existierte, nachdem Goßner München unter anderem wegen der Bibelverbreitung verlassen mußte.³⁰ Insgesamt verbreitete sie bis 1833 164.000 Testamente.

III. Van Eß' Beitrag zur „katholischen Bibelbewegung“

Im eingangs zitierten Brief beanspruchte van Eß für sich, selbst eine Bibelgesellschaft für Katholiken dargestellt zu haben. Er hatte eher

²⁹ „Eine Gesellschaft habe und bin ich nicht. Es müßte denn ein Individuum eine Gesellschaft ausmachen.“ Goßner an die BFBS, 15. Januar 1817, BSL FCI 1817.2d.

³⁰ Goßner an die BFBS, 26. April 1820, BSL FCI 1820.18. Zur Lebensgeschichte Goßners vgl. mit weiterführender Literatur Scheuchenpflug (wie Anm. 7) u. Altenberend (wie Anm 5).

untertrieben als übertrieben. Zwischen 1807 und 1830 konnte er rund 630.000 Exemplare seines Neuen Testaments verbreiten. Der Höhepunkt der Aktivitäten lag in den Jahren zwischen 1816 und 1822, als er im monatlichen Durchschnitt ca. 4.000 Bücher unter das katholische Volk brachte. Die Testamente Goßners und Wittmanns erreichten in dieser Zeit dagegen nur eine Auflage von 240.000 Exemplaren. Und die drei großen protestantischen Bibelgesellschaften in Deutschland, die preußische Hauptbibelgesellschaft, die württembergische und die sächsische Bibelgesellschaft verteilten im gleichen Zeitraum knapp 530.000 Bibeln und Testamente. Das van Eß-Testament war damit das unter Katholiken am weitesten verbreitete und wohl am häufigsten gelesene Buch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Worauf ist dieser Erfolg zurückzuführen?

1. Die Beziehungen zwischen katholischer Aufklärung und evangelikaler Erweckung bei der Entstehung einer katholischen Bibelbewegung habe ich bereits angedeutet. Für van Eß war dies kein Widerspruch; er pflegte die Kontakte zu beiden religiösen Gruppen für die Bibelverbreitung. Wer seine Briefe liest, wird überrascht sein über die inhaltliche und sprachliche Differenzierungsfähigkeit des Mannes: An einem Tag konnte er einen kurzen „aufgeklärten“ Brief an die Professoren der katholisch-theologischen Fakultäten in Freiburg und Tübingen oder einen langen „pietistischen“ Brief an die evangelikalen Brüder in London oder Basel verfassen.³¹ Die jeweils angeschriebenen Personen oder Institutionen betrachteten ihn über mehrere Jahrzehnte als Angehörigen ihrer religiös-theologischen Richtung. Von der einen Seite wurde er als liberaler katholischer Theologe gerühmt, der von der Freiburger Fakultät die Ehrendoktorwürde erhielt und für seine Verdienste um die Bibelverbreitung gerühmt wurde.³² Ordinariate und theologische Fakultäten erteilten ihm für seine Übersetzung Approbationen, Gutheißungen und positive Gutachten, die er seinem Testament vorschaltete, und sie beteiligten sich an der massenhaften Verbreitung. Von den Pietisten und Evangelikalen in Deutschland, der Schweiz und England, sogar in Amerika wurde er dagegen als frommer Mitbruder

³¹ Vgl. die Briefe im Universitätsarchiv Freiburg B 35/81, B 35/82, B 35/309; Universitätsarchiv Tübingen 184/231; Staatsarchiv Basel PA 653 V-40 (Spittler Nachlaß); BSL FCI 1812–1830.

³² Reden von Johann Nepomuk Biechele (1762–1829) und Franz Xaver Werk (1769–1856) am 11. Juni 1818 bei der Verleihung der Ehrendoktorwürde an van Eß, Staatsarchiv Darmstadt O 10 (Nachlaß Heidenreich).

gefeiert, dessen ganze Seele die Bibelverbreitung im Dienste des Gottesreiches ergriffen habe.³³

Die religiöse Grundlage, die die Verbindung zu katholischen Reformern und erweckten Protestanten ermöglichte, war ein einfacher Biblizismus. Die fundamentalen Veränderungen durch die Französische Revolution, durch die napoleonische Eroberungskriege und den anschließenden Befreiungskrieg, als Not, Elend, Krankheit und Tod zur alltäglichen Erfahrung der Menschen gehörten, aber auch die tiefgreifenden Wandlungsprozesse in sozialer, kultureller und, was England betrifft, auch in ökonomischer Hinsicht hatten bei vielen Christen, nicht nur bei Erweckten, ein Bewußtsein existentieller Bedrohung erzeugt. Die Hinwendung zur Bibel und eine klare Absage an die rationalistische Theologie des 18. Jahrhunderts, die Aufklärung und Religion, Vernunft und Glaube, bürgerliche Moral und christliches Gebot miteinander versöhnen wollte, war bei vielen Theologen zu beobachten. Ich erinnere hier nur an Johann Jakob Heß, den Antistes der reformierten Kirche in Zürich, oder auf katholischer Seite an den Landshuter Professor Johann Michael Sailer, die sich pietistisch-erweckten Kreisen öffneten. Mit beiden herausragenden Theologen hatte van Eß in der Frühphase seiner Bibelübersetzung korrespondiert. Sicher kannte er Heß' Auslegung der Apokalypse, die durch die erweckte Freifrau v. Oeynhausen angeregt worden war und an die Heß seine Briefe gesandt hatte.³⁴ Die Reich-Gottes-Idee prägte van Eß fortan. Da Gott das „innerste Gesetz der Geschichte“ sei, das „gewaltige Rad, das unaufhaltsam die Begebenheiten der Welt“ antreibe und in der gegenwärtigen und zukünftigen Geschichte wirken werde, müsse sich der Glaube und das Leben der Christen auf das schlichte Verständnis der Botschaft der Heiligen Schrift und auf die religiöse Erfahrung der Gnade Gottes ausrichten.³⁵

³³ Vgl. beispielsweise 15. Report der BFBS (1819), S. LXIX u. 69; 4. Report der Amerikanischen Bibelgesellschaft (1820), S. 52; John Owen, *The History of the British and Foreign Bible Society*, 3. Bd., London 1820, S. 427 ff.

³⁴ Vgl. den Briefwechsel zwischen der Freifrau v. Oeynhausen und Heß aus dem Jahr 1808 im Archiv v. Oeynhausen, Grevenburg (Depositum im Westfälischen Archivamt Münster), Nr. 3743 u. 1255. Die Auslegung der Apokalypse des Johannes wurde 1843 auch veröffentlicht. *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* 7 (1899), S. 799; vgl. auch Ackva (wie Anm. 10), S. 236 ff.

³⁵ Vgl. vor allem van Eß' Briefe an den Frankfurter Johann Friedrich Meyer (1772–1849), 6. Dezember 1814 u. 5. Januar 1815, Universitätsarchiv Erlangen, Std. 24 Fasz 6/16 u. 6/17; (Leander van Eß), *Die Bibel, nicht wie Viele wollen, ein Buch für Priester nur, sondern auch für Fürst und Volk. Ein Wort zur rechten Zeit, wo mehr als je des heiligsten Buches die Thronen zur stärksten Stütze, und Fürst, Priester und Volk für Glauben, Liebe und Sitten bedürfen. Von einem nicht römisch-sondern christkatholischen Priester herausgegeben*, Breslau/Leipzig/Frankfurt/München/Wien 1818.

Damit verbunden war eine klare Absage an komplizierte theologische Systeme oder an kirchliche Dogmen; stattdessen forderte er in allen religiösen und kirchlichen Fragen eine Rückbesinnung auf urchristliche Frömmigkeitsformen und rechtfertigte damit auch die massenhafte Verbreitung der gesamten Bibel als Volksbuch. Dieser Biblizismus war im Grunde eine bürgerliche Verhaltensnorm, die es ihm ermöglichte, sich der individuellen Freiheit innerhalb des katholischen Glauben- und Kirchensystems zu vergewissern und gleichzeitig gegen einschränkende Dogmatismus und gegen bevormundende Herrschaftsansprüche seitens der kirchlichen Hierarchie anzukämpfen. Im Verlauf der Zusammenarbeit mit der Christentumsgesellschaft und der BFBS einerseits und der restriktiven Maßnahmen gegen die Bibelverbreitung auf katholischer Seite andererseits näherte er sich theologisch und religiös den pietistischen Gesellschaften mehr und mehr an.³⁶ Eine Konversion, wie sie von einigen aufgeklärten und erweckten Geistlichen in der Umbruchzeit vollzogen wurde, kam für ihn aufgrund seiner interkonfessionellen Einstellung jedoch nicht in Frage

2. Van Eß erwähnte in dem Brief nicht, daß seine Erfolge bei der Bibelverbreitung erst durch die finanzielle Unterstützung der BFBS möglich geworden waren. Nur zwei Beispiele, die den Umfang des Geldtransfers von der Insel nach Deutschland verdeutlichen, sollen angeführt werden: Von den 65.400 Gulden, die ihm zwischen Juni 1816 und Juni 1818 für Druck und Verteilung seines Testaments zur Verfügung standen, kamen 62.000 Gulden aus London, 2.000 Gulden von Spendern und nur 1.000 Gulden aus Verkaufserlösen. Zwischen 1818 und 1826 erhielt er beinahe 14.000 Pfund, also 157.000 Gulden, das waren 1/5 aller von der BFBS nach Europa transferierten Gelder.³⁷ Die Verbindung zwischen van Eß und der BFBS war zunächst recht locker geknüpft; aber schon 1815/16 wurde er gegenüber Wittmann und Goßner als der Erfolgreichere angesehen und entsprechend gefördert. 1818, van Eß hatte sich inzwischen theologisch und religiös den protestantischen Gesellschaften in Basel und London angenähert, stellte ihn die BFBS als inoffiziellen Agenten mit einer Bezahlung von 300 Pfund ein. Finanziell abgesichert konnte er nun seine Aktivitäten voll entfalten. Für die BFBS war er vor allem deshalb ein wichtiger Außenposten, weil er sich nicht als Repräsentant der katholischen Kirche vorstellte, sondern als ein katholischer Geistlicher, der ihre evangelikal, unionis-

³⁶ Vgl. Altenberend (wie Anm. 5), S. 242 ff.

³⁷ Vgl. ebenda, S. 406. Was hier für die katholische Seite gesagt wird, gilt auch für die protestantische. Die im zweiten Jahrzehnt gegründeten protestantischen Bibelgesellschaften erhielten ihr Startkapital durchweg von der BFBS, und sie orientierten sich am Organisationsmodell der britischen Gesellschaft.

tischen Ziele unterstützte und in seine Kirche hineinbringen wollte. Er forderte das allgemeine Schriftlesen und war bereit, sich den katholischen Traditionalisten in dieser Frage zu widersetzen. Die antikuriale und zeitweise antipapistische Agitation wurde von den Evangelikalen begeistert aufgenommen; um die Bibelverbreitung unter Katholiken nicht zu gefährden, mußten sie ihn sogar zur Mäßigung ermahnen. Schließlich identifizierte sich van Eß mit den modernen Verbreitungs- und Organisationsverfahren der BFBS, die er übernehmen wollte. Er war neben den englischen Agenten, die auf dem Festland herumreisten, Bibeln verbreiteten und Bibelgesellschaften initiierten, der wichtigste Informant und Berater der englischen Gesellschaft. Sie sah in dem katholischen Pfarrer eine loyale Stütze für die Durchsetzung ihrer religiösen Ziele in einer anderen Konfession und nutzte sein Wirken propagandistisch, um den Missionswert evangelikalen Christentums im In- und Ausland zu demonstrieren.³⁸

3. Während die evangelikalen Brüder die Finanzierung des umfassenden Bibelwerks sicherten, lieferten die katholischen Reformen in kirchlichen und staatlichen Institutionen die theologische Legitimation für die Verbreitung unter Katholiken. Von den bischöflichen Behörden in Wien, Breslau, Hildesheim, Fulda, Aschaffenburg, Konstanz und Bruchsal kamen nach der Zensur einfache Empfehlungen oder Approbationen, in denen erklärt wurde, daß die Übersetzung nicht gegen die Glaubens- und Sittenlehre der katholischen Kirche verstoße und zum Lesen genehmigt werde. Die reformorientierten Professoren der katholisch-theologischen Fakultäten in Freiburg, Würzburg und Tübingen bestätigten diese Urteile und empfahlen mehrfach das Buch „wegen der guten Darstellung und eigenen Faßlichkeit zum Schul- und Volksgebrauch“. Damit konnten sich Geistliche und kirchliche Behörden an der Verbreitung des van Eß-Testamentes beteiligen und die Laien darin lesen. Van Eß nutzte die positiven Gutachten und schaltete sie seinem Testament vor, um die Leser vom rechtmäßigen Gebrauch des Buches zu überzeugen.³⁹

³⁸ Siehe vor allem die Berichte über van Eß' Aktivitäten in den jährlichen Reports der BFBS, die an die englischen Hilfsgesellschaften und an ausländische Gesellschaften gerichtet waren.

³⁹ Vgl. beispielsweise Die heiligen Schriften des Neuen Testaments übersezt von Carl van Eß, bischöflichem Commissarius und Pfarrer zu Huysburg bei Halberstadt, und von Dr. Leander van Eß, Professor und Pfarrer in Marburg. Sechste Auflage, nach der fünften, von Dr. L. van Eß neu revidirten rechtmäßigen, mit Sach-Parallelstellen und grundtextlichen Abweichungen versehene Ausgabe. Mit Kupfern, Sulzbach 1819 (im Besitz des Verfassers). Von der wertvollen Ausgabe mit Kupfern, die wohl Werbezwecken diente, wurden nur wenige Exemplare hergestellt.

4. Van Eß orientierte sich bei der Bibelverbreitung an modernen, bürgerlichen Verfahrensweisen der BFBS. So wollte er Bibelgesellschaften gründen, die zwar einem religiösen Zweck dienen sollten, aber von ihrer Organisation als privatrechtliche Vereine außerhalb der Kirche geplant waren. Bereits 1813 veröffentlichte er den Plan für einen interkonfessionellen, auf den gesamten deutschsprachigen Raum bezogenen „christlichen Bruderbund“ mit einer eigenständigen Organisation und regionalen Untergliederungen. 16.000 Aufrufe wurden an Geistliche, Professoren, kirchliche und staatliche Behörden verschickt. Über erste Anfänge kam diese Gesellschaft jedoch nicht hinaus; sie wurde 1816 in Bayern, wohl auf päpstlichen und österreichischen Druck hin, als Geheimgesellschaft verboten.⁴⁰ Als Alternative zum Bruderbund setzte er seit 1817 alles daran, bei katholischen Fakultäten, so beispielsweise in Freiburg, katholische Bibelgesellschaften nach dem britischen Vorbild zu gründen. Obwohl die Professoren von den badischen Behörden bereits eine Genehmigung erhalten hatten, scheiterte diese Initiative jedoch nach dreijährigen Bemühungen am Einspruch der Staatsregierung.⁴¹

Erfolgreicher gestaltete sich die Zusammenarbeit mit den von der BFBS initiierten und finanziell unterstützten evangelischen Bibelgesellschaften. Ich beschränke mich in diesem Vortrag auf Beispiele aus der hiesigen Region. Mit der 1816 gestifteten Lippischen Bibelgesellschaft, in der sein Freund Johann Friedrich Ludwig Dreves (1762–1834) bis 1820 als Direktor wirkte, fühlte sich van Eß im besonderen Maße verbunden. Bereits vor der offiziellen Gründung war sein Testament in Detmold vorrätig.⁴² Außergewöhnlich war der achte Punkt der Gesellschaftsstatuten, in welchem die Verteilung von Bibeln an Mitglieder anderer Konfessionen angesprochen und ausdrücklich auf die van Eß-Übersetzung für Katholiken hingewiesen wurde.⁴³ Aus Verbundenheit

⁴⁰ Vgl. Altenberend (wie Anm. 5), S. 245-251.

⁴¹ Ebenda, S. 251-267. Van Eß dürfte als erster katholischer Geistlicher den modernen Vereinsgedanken zur Verwirklichung seiner religiösen Pläne und Ideen genutzt haben. Andere folgten ihm entweder als Mitträger ökumenischer Bibelgesellschaften oder später im Vormärz als Gründer „liberal-katholischer“ Vereine (z. B. „Ehinger Zölibatsverein“ u. „Schaffhauser Verein“). Gemeinsam war diesen Initiativen sowohl die grundsätzliche Einstellung und Zielsetzung zur innerkirchlichen Reform als auch die rigorose Gegnerschaft der „strengkirchlichen“ oder ultramontanen Kräfte. Vgl. Dominik Burkard, 1848 als Geburtsstunde des deutschen Katholizismus? Unzeitgemäße Bemerkungen zur Erforschung des „Katholischen Vereinswesens“, in: Saeculum 49 (1998), S. 61-106.

⁴² Fürstlich Lippisches Intelligenzblatt, 24. Juli 1816.

⁴³ August Weßel, Die Lippische Bibelgesellschaft 1816–1916, Detmold 1916, S. 19; Udo Smidt, Die Lippische Bibelgesellschaft im Strom der Geschichte, in: Die Bibel in der Welt 9 (1966), S. 80-93; Klaus Pönnighaus, Kirchliche Vereine zwischen Ra-

mit der alten Heimat versorgte er die kleinen katholischen Gemeinden in Schwalenberg, Falkenhagen und Lemgo mit Testamenten, wofür die lippische Gesellschaft die Einband- und Frachtkosten übernahm. Die im Frühjahr 1817 gegründete Bibelgesellschaft des Weserlandes mit Sitz in Minden, die auch in den katholischen Kreisen des Regierungsbezirks tätig werden sollte, erhielt ebenfalls Bücher. Darüber hinaus schickte er sein Porträt und mehrere Zeitungsartikel, die über seine Aktivitäten, die Beziehungen zu europäischen Bibelgesellschaften und über die katholische Kritik berichteten. Für die geschenkten 3.000 Neuen Testamente bedankte sich die Gesellschaft in ihrem Jahresbericht ausdrücklich.⁴⁴ Die Osnabrücker Bibelgesellschaft, die im Juli 1815 im Beisein Steinkopfs als Tochtergesellschaft der Hannoverschen Bibelgesellschaft ins Leben gerufen wurde, war von der Mitgliederzahl und vom Spendenaufkommen gesehen erfolgreicher als viele andere Einrichtungen. In den beiden ersten Jahren des Bestens verteilte sie 900 Neue Testamente von Wittmann und van Eß.⁴⁵ Unterstützung erhielt die Gesellschaft vom Osnabrücker Weihbischof Karl Klemens v. Gruben (1764–1827), der in einem Dankschreiben der BFBS versicherte, daß er die Bemühungen zur Bibelverbreitung in seiner Diözese verstärken werde.⁴⁶ Gruben schrieb auch später wiederholt an van Eß, der diese Briefe, ohne den Namen des Weihbischofs zu nennen, an die BFBS sandte, um das Bibelbedürfnis in Deutschland zu verdeutlichen. Noch 1820 hob die BFBS die harmonische Zusammenarbeit von Katholiken und Protestanten in Osnabrück bei der Verbreitung der Heiligen Schrift hervor.⁴⁷ In Hildesheim fand Leander ebenfalls Unterstützung. Hier wurden seine Testamente in fast allen katholischen Schulen verbreitet, angeblich mehr als 10.000 Exemplare. Verständlich ist das insofern, als Fürstbischof Franz Egon v. Fürstenberg (1737–1825) kurze Zeit Mitglied der Muttergesellschaft in Hannover war, bis ihn Rom angeblich zum Rückzug drängte. Auch andere katholische Geistliche, wie der Sekretär im Hildesheimer Generalvikariat Hermann Held

tionalismus und Erweckung. Ihr Wirken und ihre Bedeutung vornehmlich am Beispiel des Fürstentums Lippe dargestellt (Europäische Hochschulschriften 23/182), Frankfurt a.M. u. a. 1982, S. 203–214.

⁴⁴ Grundgesetze der Bibel-Gesellschaft zu Minden, 21.4.1817, in: Landeskirchliches Archiv Westfalen; Mindener Sonntagsblatt, St. 15, S. 52 f; St. 30, S. 29; St. 43, S. 59; Zweiter Jahres-Bericht der Bibelgesellschaft des Weserlandes 1818/19, Minden 1820, S. 4 ff.; Albert Clos, Die Mindener Bibelgesellschaft (1817–1868). Ihre Bemühungen um die Bibelverbreitung im „Weserland“, in: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 49/50 (1956/57), S. 124–175, hier S. 145 f., Anm. 73.

⁴⁵ Gundert (wie Anm. 4), S. 135 f.

⁴⁶ 13. Report der BFBS (1817), S. 206; Gundert (wie Anm. 4), S. 136.

⁴⁷ 17. Report der BFBS (1821), S. XXXIV.

(1768–1828) und der Hannoveraner Pfarrer Merz, waren Mitglied in einer Bibelgesellschaft und unterstützten ihn.⁴⁸ Darüber hinaus stand van Eß in Kontakt mit der Bergischen und Kölner Bibelgesellschaft, die mehrfach mehrere tausend Exemplare erhielten. Alle Gesellschaften versuchten zwar in den katholischen Teil Westfalens hineinzuwirken, doch blieb ihr Bemühen wegen der ablehnenden Haltung der Ordinariate in Köln-Deutz, Münster und Paderborn gegenüber der van Eß-Übersetzung ziemlich erfolglos.⁴⁹

Während in den protestantischen Staaten Mittel- und Norddeutschlands die Verbreitung vor allem über Bibelgesellschaften erfolgte, gelang es van Eß in Südwestdeutschland auch die Staatsregierungen für sein Testament zu interessieren. Württemberg akzeptierte 1819 und 1825 das Geschenk von 20.000 Testamenten als Schulbuch. Anfang 1820 wurden 7.000 Testamente in den katholischen Schulen des Großherzogtums Hessen eingeführt. Auch nassauische und badische Schulen wurden mit den Büchern versorgt. Darüber hinaus verlangten einzelne Geistliche immer wieder größere oder kleinere Partien für ihre Gemeindemitglieder und für die Schuljugend. Wie schon die positiven Gutachten einzelner Ordinariate und theologischer Fakultäten zeigten, galt das Testament hier als ein geeignetes Instrument zur Verbesserung der sittlich-religiösen Zustände und des allgemeinen Bildungsniveaus. Die besondere Attraktivität des Buches resultierte aber auch daraus, daß van Eß die Bücher kostenlos, teilweise sogar gebunden liefern konnte.⁵⁰

5. Auf eine organisatorische Stütze, wie sie die evangelischen Bibelgesellschaften durch personelle Bindungen an Kirche und Staat besaßen, konnte van Eß nicht zurückgreifen. Er war auf die Korrespondenz mit Institutionen und Einzelpersonen angewiesen, ohne direkten Kontakt zu den Empfängern der Bücher. Schon früh suchte er deshalb nach alternativen Verbreitungsformen. Dem Vorbild der evangelikalen Missionare folgend, begab er sich fast jedes Jahr auf ausgedehnte Reisen, sprach bei Generalvikariaten und Bischöfen, bei Ministerien und

⁴⁸ Van Eß an die BFBS, 14. März 1818, BSL FCI 1818.19e; Wilhelm Rothert, Die innere Mission in Hannover, Gütersloh 1909, S. 20; Johannes Meyer, Kirchengeschichte Niedersachsens, Göttingen 1939, S. 191; Martin Cordes, Freie christliche Aktion als Herausforderung für Kirche und Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zum evangelischen Vereinswesen in Göttingen und zur Theologie Friedrich Lückes (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 24), Göttingen 1982, S. 37; Gundert (wie Anm. 4), S. 121 f.

⁴⁹ Vgl. vor allem Circularschreiben an die Herren Pfarrer und Pfarrkapläne von Generalvikar Droste zu Vischering, in: Hermann, Zeitschrift von und für Westfalen, 83. St., 15. Oktober 1816, S. 653 f.

⁵⁰ Vgl. Altenberend (wie Anm. 5), S. 265 ff.

Bibelgesellschaften, aber auch bei einzelnen katholischen und protestantischen Pfarrern vor, um für sein Testament zu werben.⁵¹ Zudem suchte er nach Wegen der direkten Verteilung und richtete seinen Blick auf Wallfahrtsorte. Hier sah er einen günstigen Absatzort für das Buch, weil kommerzielle Strukturen existierten und, wie er sich ausdrückte, das „fromme-blinde“ Volk die bei Wallfahrten erstandenen Gegenstände für besonders wertvoll hielt. Van Eß war also sein eigener „Bibelbote“, ohne diesen protestantischen Begriff schon zu benutzen, und griff auf die später in evangelischen Bibelgesellschaften geübte Praxis der Kolportage voraus.⁵²

6. Die Bibelverbreitung hat van Eß mit großem Ehrgeiz und außergewöhnlicher Energie betrieben. Finanzierung, Druck, Binden und Versenden bis hin zur Werbung wurden nach gewerblichen, ökonomischen Prinzipien organisiert. Die Heilige Schrift wurde damit zur Ware, eine Voraussetzung für die massenhafte Verbreitung unter Laien. Dieser Vorgehensweise standen inländische Beobachter fremd gegenüber; sie verdächtigten ihn deshalb der merkantilistischen Spekulation und der Gewinnsucht.⁵³ Die Organisation des Bibelwerks erforderte eine gewaltige Arbeitskraft und Hilfskräfte. Van Eß nutzte über Jahre hinweg die frühen Tagesstunden und saß bis tief in die Nacht an seiner Korrespondenz, an Traktaten und Übersetzungsarbeiten. Als Folge dieser Überlastung traten immer wieder gesundheitliche Störungen auf, welche den Tatendrang des an sich körperlich starken Mannes zeitweise einschränkten.⁵⁴ Die bereits Ende 1817 angedachte Alternative, entweder den Wirkungskreis einzuschränken oder die Übersetzung des Alten Testaments einzustellen, kam für ihn jedoch nicht in Frage. Als er den zunehmenden Einfluß Roms auf die bischöflichen Behörden beobachtete und die Bibelverbreitung unter Katholiken gefährdet sah, verstärkte er noch seinen Eifer: „Wir stehen am Abend vor der großen Nacht, deshalb sind *Tagesstunden* auszulösen mit Wirken.“⁵⁵ Dies war mehr als eine religiöse Floskel, mit der er seine Aktivitäten als selbstlosen, be-

⁵¹ Vgl. van Eß' Reisebericht an Steinkopf, 21. Dezember 1817, BSL FCI 1817.37 f.

⁵² Van Eß an Christian Friedrich Spittler (1782–1867), 30. August 1816 u. 9. November 1818, STAB PA 653 V-40; Hans Brückmann, Bibelverbreitung im Rheinland. 175 Jahre Evangelisches Bibelwerk im Rheinland gegründet als Bergische Bibelgesellschaft im Jahre 1814, Köln 1989, S. 90 ff. u. S. 106 f.; Gundert (wie Anm. 4), S. 230 ff.

⁵³ Vgl. Unter dem vielen Getöse von Bibelverbreiten und Bibellesen, in: Der Katholik 9 (1823), S. 236–246, hier S. 244.

⁵⁴ Van Eß an Steinkopf und die BFBS, 25. August 1816, 21. Dezember 1817, 13. Juli 1819 u. Januar 1822, BSL FCI 1816.38a, 1817.37, 1822.1.5 u. 16. Report der BFBS (1820), S. 155.

⁵⁵ Van Eß an die BFBS, 29. Juni 1820, BSL FCI 1820.30d.

wundernswerten Einsatz darstellen wollte. 1822 verließ er Marburg, weil ihn im Grunde seines Herzens die Frage bewegte, was für das kommende Reich Gottes wichtiger sei, entweder die Amtspflichten als Priester und Professor gewissenhaft zu erfüllen oder „mit Johannes ein Pathmos, und mit Luther eine Burg zu suchen, um ungeteilter, ungehinderter und ganz nach allen Kräften dem großen Werke der Bibelverbreitung zu leben und zu sterben.“⁵⁶ Wie wir aus dem eingangs zitierten Brief wissen, erfüllte sich diese Hoffnung nicht.

IV. Gründe für das Scheitern der „katholischen Bibelbewegung“

Nicht einmal ein Jahrzehnt nach Veröffentlichung der ersten Volkstestamente durch Georg Michael Wittmann und Leander van Eß wurde kirchlicherseits bereits das Ende der „katholischen Bibelbewegung“ eingeläutet. Kurz nach der Rückkehr Papst Pius' VII. (1742–1823) aus der von Napoleon verfügten Internierung und nach der Wiederherstellung des Kirchenstaates setzte die Kurie eine Kirchenpolitik durch, welche die hierarchische Ordnung in der katholischen Kirche restituierte und gegen alles vorging, was auf interkonfessionelle oder unionistische Ziele hindeutete.⁵⁷ In den Breven *Postremis litteris* und *Magno et acerbo* (1816) warnte Pius VII. vor den Bibelgesellschaften als einer Pest, durch welche die Fundamente der Religion zerstört würden. Zudem mißbilligte er unter Hinweis auf die Konstitution *Unigenitus Dei Filius* (1713) das freie Schriftlesen der Laien als Gefahr. Christliche Wahrheit und Lehre sei nicht allein in der Bibel, sondern ebenso in den Traditionen der Kirche enthalten; es sei allein ihre Sache, die Schrift zu berücksichtigen und zu interpretieren.⁵⁸ Die Kurie sah durch die Individualisierung von Glauben und Frömmigkeit die Einheit sowie die hierarchische Ordnung bedroht. Sie belebte Denkmuster aus der Zeit des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit, um den Herausforderungen des bürgerlichen Zeitalters zu begegnen. Eine moderne Organisationsform

⁵⁶ Van Eß an Steinkopf, 7. März 1822, BSL FCI 1822.1.44.

⁵⁷ Roger Aubert, Die Reorganisation der Kirchen, in: Hubert Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VI,1: Die Kirche in der Gegenwart, Freiburg u. a. 1971, hier S. 114 u. 139.

⁵⁸ Texte mit Übersetzung bei Lothar Franz Marx, Sind die Vorschriften der römisch-katholischen Kirche in Ansehung des Verbothes, die heilige Schrift in der Landessprache zu lesen, mit Grunde ärgerliche päpstliche Verordnungen zu nennen? Frankfurt 1819, S. 287-297 u. 265-282; Carl Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Tübingen u. a. 1901, Nr. 400 u. 401, S. 343 f.; Denzinger/Hünemann (wie Anm. 19), 2710 ff. Zur Vorgeschichte der Breven vgl. Gundert (wie Anm. 4), S. 98ff.; Scheuchenpflug (wie Anm. 7), S. 326 ff.

zur Verbreitung der Bibel unter Einschluß der Laien widersprach ihrem Selbstverständnis und dem Anspruch auf das Lehrmonopol. Bibelübersetzung und Bibelverbreitung sollten in Abgrenzung zu den reformatorischen Lehren nur innerhalb der Institution Kirche nach den Regeln des Konzils von Trient und nach den Indexbestimmungen des 18. Jahrhunderts sowie mit Genehmigung Roms erfolgen. Die Katholiken, die Mitglied oder sogar im Vorstand einer protestantisch geführten Bibelgesellschaft waren, kündigten daraufhin mehrheitlich ihre Mitarbeit auf. Spätestens mit den Vorbereitungen für die Reformationsfeierlichkeiten 1817, als die theologischen Kontroversen und religiösen Differenzen vielerorts zum öffentlich ausgetragenen Konfliktfall wurden, war die ökumenische Bibelarbeit mit wenigen Ausnahmen praktisch beendet.⁵⁹ Durch die päpstlichen Rundschreiben gestärkt, begann nun eine wachsende Zahl konservativer Geistlicher und Ordinariate vehement gegen alle muttersprachlichen Bibelübersetzungen, gegen das Bibellesen der Laien und gegen die Bibelverbreitung vor allem deshalb zu kämpfen, weil sie den „wahren Katholizismus“ gefährdet sahen. Die „Biblisten“, so die Argumentation der Ultramontanen, zielten darauf ab, „allen Gehorsam gegen die von der Kirche und ihrem Haupt erlassenen Gesetze aus den Herzen der Katholiken herauszureißen“ und ein allgemeines Schisma vorzubereiten.⁶⁰ Van Eß, der das klerikale Monopol beim Schriftlesen zu durchbrechen suchte, wurde als Symbolfigur einer neuen Reformation angesehen, als Häretiker und Sektierer gebrandmarkt und in Rom denunziert. Wegen der Schwere der Beschuldigungen wurde sein Testament an die römische Inquisition zur Zensur übergeben und am 19. Dezember 1821 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. Das Buch durfte fortan von Katholiken nicht gelesen und besessen und von katholischen Buchhändlern nicht vertrieben werden.⁶¹

⁵⁹ Zu den Folgen des Reformationsfestes vgl. beispielsweise Altenberend (wie Anm. 5), S. 291-294. Eine der wenigen Ausnahmen war Heiligenstadt, wo sich zwischen 1817 und 1830 ein katholischer und ein protestantischer Geistlicher jährlich in der Führung der Eichsfelder Bibelgesellschaft abwechselten. Jörg-Michael Junker, „... die Heilige Schrift in dieser Gegend zu verbreiten“, in: Jahrbuch für das Eichsfeld 1994, S. 203-216.

⁶⁰ Vgl. beispielsweise L. F. Marx an den Münchener Nuntius Francesco Serra di Cassano, 6. April 1821, u. Serra di Cassano an den Kardinalstaatssekretär Ercole Consalvi, 11. April 1821, nach Alexander Schnütgen, Zur Vorgeschichte der Indizierung Leanders von Eß im Jahre 1821, in: Theologie und Glaube 5 (1913), S. 627-633, hier S. 631 f. Weitere Quellenangaben bei Altenberend (wie Anm. 5), S. 217-230.

⁶¹ Franz Heinrich Reusch, Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte, Bd. 2,1, S. 860; Bd. 2,2, S. 1082, Bonn 1885 (Nachdruck Aalen 1967); Joseph Hilgers, Der Index der verbotenen Bücher, Freiburg i.B. 1904, S. 128 u. 457. Die Indizierung des van Eß-Testamentes ist in einem engen

Die Indizierung bedeutete jedoch nicht das sofortige Ende der Verbreitung, da vor allem in Südwestdeutschland liberal und antikurial eingestellte Geistliche in kirchlichen und staatlichen Stellen van Eß' Bestrebungen zunächst weiter unterstützten. Erst mit der programmatischen Enzyklika *Ubi primum* Leos XII. (1824)⁶², in der unter anderem das unterschiedslose Bibellesen der Laien verurteilt wurde, und mit der Neuordnung des Kirchenwesens in Deutschland, als sich die eingesetzten Bischöfe der Modernisierung der Diözesanverwaltung und der Entwicklung neuer Seelsorgestrukturen zuwandten, trat das Bibellesen der Laien rasch aus dem Blickfeld der katholischen Reformer. In der Folge wurde es auch für Pfarrgeistliche immer schwieriger, das Bibellesen und die Verbreitung eines Volkstestamentes zu unterstützen.⁶³ Ansätze eines liberalen Katholizismus, der die Emanzipation der Laien anstrebte, schaltete die Hierarchie im Verlauf der beginnenden Ultramontanisierung konsequent aus. In den folgenden Jahrzehnten warnten die Päpste wiederholt vor dem uneingeschränkten Schriftlesen der „ungebildeten“ Laien, vor muttersprachlichen Übersetzungen und vor der Beteiligung an freien Vereinigungen zur Bibelverbreitung. Wie groß die Angst der Kurie vor Subjektivismus und Individualismus war, zeigte schließlich der *Syllabus errorum* Pius' IX. (1864), der Sozialismus, Kommunismus, Freimaurerei, klerikal-liberale Gesellschaften und Bibelgesellschaften in einem Atemzug verurteilte.⁶⁴

Gleichwohl kann das Scheitern der „katholischen Bibelbewegung“ nicht allein auf die kuriale Politik zurückgeführt werden. Denn im 19. Jahrhundert war der Einzelstaat in Deutschland diejenige politische

Zusammenhang mit der Vorgehensweise Roms gegen die Reformansätze des Konstanzer Bistumsverwesers Ignaz Heinrich v. Wessenberg (1774–1860) zu sehen. Im Fall Wessenberg wie auch bei mehreren Bischofswahlen in der oberrheinischen Kirchenprovinz intervenierte Rom erfolgreich auf einer „personalpolitischen“ Ebene. Das van Eß-Testament und das Buch Multers über die gemischten Ehen, wozu van Eß ein Vor- und Nachwort geschrieben hatte, waren nach 1814 mit die ersten indizierten Bücher in Deutschland, bei denen Autoren direkt betroffen waren. Zur Indizierungspraxis der römischen Kurie vgl. Hubert Wolf, Wolfgang Schopf, Dominik Burkard, Gisbert Lepper (Hgg.), *Die Macht der Zensur. Heinrich Heine auf dem Index*, Düsseldorf 1998; Hermann H. Schwedt, *Rom und der europäische Reformkatholizismus im Vormärz*, in: Helmut Rumpler (Hg.), *Bernard Bolzano und die Politik. Staat, Nation und Religion als Herausforderung für die Philosophie im Kontext von Spätaufklärung, Frühnationalismus und Restauration (Studien zu Politik und Verwaltung 61)*, Wien u. a. 2000, S. 131-148.

⁶² Mirbt (wie Anm. 58), S. 349; Denzinger/Hünemann (wie Anm. 19), 2720.

⁶³ Altenberend (wie Anm. 5), S. 313-325. Vgl. beispielsweise die Diskussionen in der Geistlichkeit des Erzbistums Köln bei Wilfried Evertz, *Seelsorge im Erzbistum Köln zwischen Aufklärung und Restauration 1825–1835* (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 20), Köln u. a. 1993, S. 324-337.

⁶⁴ Vgl. Denzinger/Hünemann (wie Anm. 19), 2771 f., 2784 u. 2918a.

Realität, durch welchen das Leben des einzelnen, aber auch die gesellschaftlichen Institutionen geformt wurden. Die evangelischen Bibelgesellschaften stellten sich darauf von Anfang an ein, indem sie Repräsentanten des Staates aus dem Herrscherhaus oder aus dem Konsistorium in die Vereinsführung einbanden. Da die Bibelverbreitung als eine öffentliche Angelegenheit angesehen wurde und die bibelverbreitenden Instanzen damit in den politischen Raum hineinragten, sahen die Einzelstaaten die Notwendigkeit, ihre Gründung zu genehmigen, sie zu kontrollieren und im gegebenen Fall, wie bei der Bibelverbreitung in Schulen und in der Armee, auch zu instrumentalisieren. Die Regierungen griffen vor allem dann restriktiv ein, wenn sie die staatliche Souveränität durch den ausländischen Einfluß der BFBS oder die Stabilität der politisch-religiösen Ordnung gefährdet sahen. So wurden in Bayern bestehende Bibelvereine ohne staatliche Genehmigung als Geheimgesellschaften angesehen, behördlich überprüft und verboten. Schon die Zeitgenossen machten dafür neben den päpstlichen Breven auch den österreichischen Einfluß auf die bayerische Politik verantwortlich.⁶⁵ Die Nichtgenehmigung von autonomen katholischen Bibelgesellschaften in Baden und Württemberg war ebenso von staatspolitischen und staatskirchlichen Motiven getragen. Hier wie in Bayern wurde die Zusammenarbeit mit einer ausländischen, protestantischen Gesellschaft und deren Geldzuweisungen an Katholiken sorgenvoll betrachtet. Wichtiger war jedoch, daß die südwestdeutschen Staaten, die mit Rom wegen der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse verhandelten, kein Interesse hatten, den angestrebten Konkordatsabschluß durch die Gründung von Bibelgesellschaften zu gefährden. Eine freie katholische Vereinsgründung kam deshalb nicht in Frage, so daß die Bibelverbreitung im wesentlichen der privaten Initiative und Aktivität einzelner überlassen blieb. Für das Scheitern der katholischen Bibelbewegung war schließlich eine partielle Übereinstimmung von ultramontanen Geistlichen und aufgeklärten katholischen Geistlichen und Beamten verantwortlich. Vertreter beider religiöser Richtungen sorgten sich wegen der Nähe der

⁶⁵ Matthias Simon, Die Entstehung des Zentralbibelvereins in Bayern, in: Festgabe Herrn Landesbischof D. Hans Meiser zum 70. Geburtstag dargebracht (Veröffentlichungen aus dem Landeskirchlichen Archiv Nürnberg 2), (München 1951), S. 45-133, hier S. 55-88.

⁶⁶ Für Württemberg vgl. das Schreiben des Königlich Katholischen Staatsrates Johann Baptist Camerer an den Königlichen Studienrat in Tübingen, 9. März 1819, Universitätsarchiv Tübingen, Abt. 184/747; (Benedikt Maria Werkmeister), Sammlung einiger kleiner Aufsätze kath. und protest. Schriftsteller über Bibelgesellschaften, Bibellesen und biblische Predigten. Mit einer Vorrede und vielen Anmerkungen. Herausgegeben von einem katholischen Theologen, Rottweil 1823, S. 37.

Bibelbewegung zur Erweckung mit ihren separatistischen Zügen. Sie sahen durch das freizügige, vom Lehramt losgelöste Bibellesen die Gefahr von „apokalyptischer Schwärmerei“, „Aberglauben“, „Mystizismus“ und „Sektenbildung“. ⁶⁷ Während die einen die kirchliche und klerikale Autorität, vor allem die des Papstes, schwinden sahen, waren die anderen besorgt um ihr Reformprogramm und um die politische Stabilität im Land. Eine einheitliche Position zum Schriftlesen der Laien und zu den Bibelgesellschaften vertraten die verbliebenen katholischen Spätaufklärer zudem nicht. Ultramontane Geistliche nutzten diese Situation, verschärfen in den Jahren nach der Indizierung des Testaments noch ihre Angriffe und diffamierten van Eß als radikalen Aufklärer, als Liberalen und als politischen Revolutionär. Das waren Stereotypen, mit denen unliebsame Personen und ihre Programme in Zeiten allgemeiner Restaurationstendenzen bei Staat und Kurie leicht verdächtigt werden konnten. ⁶⁸

Die deutsche Bibelbewegung hing im ersten Jahrzehnt ihres Bestehens am Finantzropf der BFBS. Daraus resultierte eine starke Abhängigkeit, die van Eß, wie auch die protestantischen Bibelgesellschaften, spätestens mit Ausbruch des Apokryphenstreits innerhalb der BFBS zu

⁶⁷ Vgl. Philipp Joseph Brunner, Vertheidigung der Badischen katholischen Schulbibel. Erste und letzte Antwort auf die vorläufige Antwort des Professors und Pfarrers van Eß zu Marburg, Mannheim 1821; Werkmeister (wie Anm. 66); (Peter Alois Gratz), Ueber die kirchlichen Maßregeln bey gegenwärtiger Bibelverbreitung unter den Katholiken, in: Theologische Quartalschrift 1 (1819), S. 392-400; Pastoral-schreiben des Generalvikariats der Diözese Augsburg an die sämtliche Bisthums-Geistlichkeit, in Betreff der neuen schwärmerischen, after-mystischen Lehren und Sekten, in: Litteraturzeitung für katholische Religionslehrer (LZKR) 11 (1820), 2. Bd., S. 129-176, hier S. 140 ff. u. 153f.; Franz Oberthür, Meine Ansichten von den neuesten merkwürdigsten Erscheinungen im Gebiete der Menschheit, besonders von den Bibelgesellschaften und von dem durch sie beförderten Bibellesen, Sulzbach 1823, S. 110 ff.

⁶⁸ Vgl. LZKR 13 (1822), 1. Bd., S. 186-191; „Unter dem vielen Getöse von Bibelverbreiten und Bibellesen“, in: Der Katholik 9 (1823), S. 236-246, hier S. 244; Bemerkungen über die Bibelgesellschaften, veranlasst durch den dritten Bericht der Kreuznacher Bibelgesellschaft, über das Wirken derselben seit 1820-1821, in: Der Katholik 6 (1822), S. 73-82, hier S. 79; Der Katholik, 1824, S. 377; ebenda 16 (1825), S. 52-69, hier S. 53. – Auch evangelische Bibel- und Missionsgesellschaften konnten sich häufig nicht gegen das auf straffe und einheitliche Lenkung bedachte Staatskirchentum und gegen die liberale Geistlichkeit behaupten. Für das Großherzogtum Hessen vgl. beispielsweise Wilhelm Römheld, Die Sache der evangelischen Heidenmission im Großherzogtum Hessen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Darmstadt 1915, S. 16-32; Wilhelm Röhrich, Tätiges Christentum. Aus der Geschichte und Arbeit der Inneren Mission in Hessen, Darmstadt 1933, S. 5ff; Altenberend (wie Anm. 5), S. 306-312.

spüren bekamen.⁶⁹ Der innerevangelikale Konflikt über die nichtkanonischen Bücher führte dazu, daß fast alle deutschen Bibelgesellschaften ihre Beziehungen zur „Muttergesellschaft“ in London 1827 abbrachen, weil sie nicht bereit waren, apokryphenlose Bibeln zu verteilen. Für Leander van Eß folgte daraus auch eine persönliche Katastrophe. So verweigerte das Komitee die finanzielle Hilfe für die Herausgabe des 1822 fertiggestellten Alten Testaments wegen der darin aufgenommenen Apokryphen, und die Unterstützung für das Neue Testament wurde drastisch reglementiert. Folgenreicher war, daß seine Person im heftigst ausgetragenen innerbritischen Konflikt zwischen die Front der Kampfparteien geriet und von beiden Seiten für ihre Interessen instrumentalisiert wurde. So nutzte die Anti-Apokryphenpartei, die einen rigorosen Antikatholizismus verfolgte, die Person des katholischen Priesters, um das Londoner Komitee frontal anzugreifen und wegen der Zusammenarbeit mit einem Katholiken zu verteufeln. Der pragmatisch handelnden Mehrheit im Komitee, die die Apokryphen aus der Bibel zwar ausgeschlossen sehen wollte, aber das Interesse an einer weiteren Zusammenarbeit mit den kontinentalen Bibelgesellschaften und van Eß nicht aufgegeben hatte, fiel es immer schwieriger, ihren katholischen Agenten in Darmstadt zu halten. Van Eß erkrankte im Sommer 1827 lebensbedrohlich und konnte seit diesem Zeitpunkt nicht mehr den bedingungslosen Einsatz wie in früheren Jahren zeigen, so daß bei gleichzeitig sinkender Nachfrage nach seinem Testament der Eindruck entstehen mußte, er sichere sich auf ihre Kosten den Lebensunterhalt. Gleichzeitig setzte sich innerhalb der BFBS ein stärker gegen den Katholizismus gerichtetes Missionsbewußtsein durch, wie der Aufbau einer konkurrierenden Agentur in Frankfurt ab 1827 zeigt. Die Arbeit der protestantischen Bibelgesellschaften führte zudem immer dann zu Konflikten, wenn sie ohne Genehmigung Bücher an katholische Schulen verschenkten. Dies wurde von den Pfarrgeistlichen als Streben der Pietistenpartei und der evangelischen Missionsgesellschaft zum Proselytenmachen verurteilt. Und schließlich stand die britische Gesellschaft kurz vor ihrer zweiten großen Zerreißprobe, der sogenannten „Test Controversy“, in welcher orthodoxe Anglikaner den Ausschluß von „Häretikern“ forderten. Es liegt die Vermutung nahe, daß das Hauptkomitee der BFBS nicht zuletzt wegen der 1829 einsetzenden Proteste gegen die staatsbürgerliche Emanzipation der Katholiken durch Ausschaltung ihres Agenten auf dem Kontinent einen neuen innergesellschaftlichen Konflikt im Keim ersticken wollte. Für die Neuorganisation der Bibel-

⁶⁹ Zum Apokryphenstreit innerhalb der evangelikalen Bewegung vgl. Gundert (wie Anm. 4), S. 185-197; Altenberend (wie Anm. 5), S. 331-347.

verbreitung in Deutschland nach den definierten Regeln und für einen betont evangelisatorischen Missionsauftrag gegen Katholiken war van Eß entbehrlich. Im Sommer 1829 nutzte die BFBS Gerüchte über angeblich sittliches Fehlverhalten, um van Eß unter Druck zu setzen und ihn zur freiwilligen Aufgabe seines Dienstes zu bewegen.⁷⁰

Ein Vergleich mit der britischen Bibelbewegung zeigt außerdem, daß sich das deutsche Bürgertum Anfang des 19. Jahrhunderts schwer tat, die Initiative und Führung in einem Verein zur Bibelverbreitung zu übernehmen oder nur Spenden für einen mildtätigen Bibelfond zu gewähren. Während im industriell aufstrebenden England durch das Fond- und Subskriptionssystem Bürger und Bürgerinnen aus allen sozialen Schichten, auch aus der Arbeiterschicht, an die bibelgesellschaftlichen Institutionen gebunden wurden – daraus resultierte unter Führung des gehobenen Bürgertums ein Beitrag der Bibelgesellschaften zur sozialen Integration der englischen Arbeiterklasse –, gab es in Deutschland nur Empfänger von Bibeln, die keine persönliche Beziehung zu den verteilenden Institutionen entwickeln mußten. Aus der kirchlichen Perspektive waren offensichtlich die sozialen Spannungen in der vorindustriellen Gesellschaft zu gering, um durch den systematischen Einsatz der Bibel neben religiösen und kulturellen Zielen auch eine soziale und politische Stabilisierung erreichen zu wollen.⁷¹ Für die Bewältigung der schlimmsten Folgen des Pauperismus in Deutschland reichten lokale Wohltätigkeitsvereine, die fast zeitgleich mit dem Niedergang vieler evangelischer Bibelgesellschaften in den 20er Jahren gegründet wurden. Erst im Jahrzehnt vor der Revolution vor 1848/49 wurde bei zunehmenden sozialen und politischen Konflikten eine Neubelebung der protestantischen Bibelbewegung angestrebt.⁷²

Abschließend darf ein individueller Aspekt nicht unerwähnt bleiben, denn van Eß war eine schwierige Persönlichkeit. Der Hang, die Öffentlichkeit gegen seine katholischen „Feinde“ zu mobilisieren, wurde schon von den Zeitgenossen als Streitsucht verurteilt. Genährt wurde diese Charaktereigenschaft durch den religiösen Idealismus. Für ihn

⁷⁰ Vgl. Martin (wie Anm. 4), S. 131-140; Howsam (wie Anm. 4), S. 16; Altenberend (wie Anm. 5), S. 347-360.

⁷¹ Vgl. F. K. Prochaska, Philanthropy, in: F. M. L. Thompson (Hg.), *The Cambridge Social History of Britain 1750–1950*, Bd. 3: *Social Agencies and Institutions*, Cambridge 1990, S. 357-393, hier S. 366 ff.

⁷² Vgl. beispielsweise für das Herzogtum Nassau: Aufruf an die Geistlichkeit zur Wiederbegründung einer Bibelgesellschaft in Nassau, September 1846, Hauptstaatsarchiv Wiesbaden, Abt. 211 Nr. 3907. Für Westfalen: Amts-Blatt der Königlichen Regierung zu Minden 1845, S. 329, nach Ursula Krey, *Vereine in Westfalen 1840–1855. Strukturwandel, soziale Spannungen, kulturelle Entfaltung* (Forschungen zur Regionalgeschichte 10), Paderborn 1993, S. 100 ff.

gab es in religiösen Fragen, besonders hinsichtlich des Schriftlesens und der Bibelverbreitung, nur „Freund“ oder „Feind“. Wie auch der eingangs zitierte Brief zeigt, war für van Eß schon auf Erden entschieden, wie das Urteil des „Richters und Vergelters“ ausfallen würde. Sein Eifer und Enthusiasmus führten dazu, daß er auf Kritik am Schriftlesen der Laien und an seinem Testament gereizt, impulsiv und mit heftigen öffentlichen Attacken reagierte. Den Beginn der Auseinandersetzungen über das Bibellesen in der katholischen Kirche hat er bewußt herausgefordert und forciert. Dadurch fühlten sich seine Gegner ihrerseits provoziert, sahen seine Pamphlete als generellen Angriff auf Papst und Kirche und verdächtigten ihn der Häresie oder verurteilten ihn als radikalen Aufklärer. Eine pragmatische Position, wie sie von vielen Spätaufklärern zur Rolle der Laien in der katholischen Kirche und zum Bibellesen eingenommen wurde, kam für ihn ebenso wenig in Frage wie der Versuch, den Konflikt mit der ultramontanen Kirche zu entschärfen.⁷³ Er war, das mehrfache „ich“ im Brief deutet es an, ein ausgesprochener Individualist, der seine Interessen zielbewußt verfolgte. Die gleichzeitige Bindung an katholische Reforme und evangelikale Missionare weist zudem auf eine gebrochene Identität, auf innere Widersprüchlichkeit und menschliche Zerrissenheit hin. Zusammengehalten wurde diese Spannung durch die idealistische Einstellung des „Biblizismus“. Er verstand sein Leben als Eingreifen Gottes in die Geschichte und sah das Reich Gottes in nicht allzu ferner Zukunft voraus; deshalb meinte er alles tun zu müssen, um persönlich dem religiösen Anspruch gerecht zu werden und anderen Menschen den richtigen Weg zum Heil zu vermitteln. In der Bibelübersetzung und -verbreitung sah er einen evangelisatorischen Auftrag. Eine eigene Verantwortung für das Scheitern der Bibelverbreitung unter Katholiken sah er deshalb nicht. Um sich selbst vor individueller Überforderung zu schützen und um seine vitalen Interessen aufrechtzuerhalten, wies er die Schuld an dieser Entwicklung immer anderen Instanzen zu. Gleichwohl wird man das Ende der „katholischen Bibelbewegung“ nicht primär auf das Verhalten und die religiöse Disposition eines Einzelnen zurückführen dürfen. Neben sozialgeschichtlichen Gründen war vor allem die Überschneidung von kirchen- und staatspolitischen Motiven und Interessen gegen eine Liberalisierung und Reform von Staat, Gesellschaft und Kirche in der beginnenden Restaurationszeit verantwortlich dafür, daß bis ins 20. Jahrhundert hinein im katholischen Bin-

⁷³ Vgl. jetzt beispielsweise Karl Josef Lesch, Den Tisch des Wortes bereiten. Franz Oberthür als Förderer des Bibellesens, in: Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 62/63 (2001), S. 475-502, hier S. 492-502.

nenbereich über Bibelverbreitung und Schriftlesen der Laien nicht mehr diskutiert wurde.

V. Abschluß

Leander van Eß sprach in dem eingangs zitierten Brief nicht von der „katholischen Bibelbewegung“, sondern stellte aus persönlich-situativen Gründen seine Leistungen für die Verbreitung der Bibel unter Katholiken und Protestanten heraus. Das Begriffspaar die „Katholische Bibelbewegung“ des 19. Jahrhunderts ist ein Konstrukt der Kirchengeschichtsschreibung, und man wird abschließend fragen dürfen, ob es die historische Realität trifft. In der katholischen Kirche übernahmen nur Einzelpersonen Übersetzung, Druck und Verbreitung des Neuen Testaments in eigener Regie. Eine Volksbibel mit Neuem und Altem Testament gab nur van Eß heraus und zwar zu einem Zeitpunkt, als das Schriftlesen der Laien längst zurückgedrängt worden war. Katholisch war die „Bewegung“ insofern, als die Träger und die Empfänger einer gemeinsamen Konfession angehörten. Religiös und theologisch standen sich die Hauptaktivisten fremd gegenüber; selbst zwischen Goßner und van Eß, die beide enge Beziehungen zur BFBS pflegten, gab es keine Kooperation, sondern Konkurrenz. Die Haltung der Amtskirche war in den Anfangsjahren different; seit Mitte der 20er Jahre fügten sich alle deutschen Ordinariate den restriktiven Urteilen Roms. Möglich wurde die massenhafte Verbreitung erst durch die finanziellen Leistungen der BFBS. Was die religiösen und organisatorischen Voraussetzungen betrifft, war die „Bewegung“ also gleichermaßen katholisch wie evangelisch. Den evangelischen Bibelgesellschaften vergleichbare Organisationen ließen sich aufgrund des Selbstverständnisses der katholischen Kirche zudem nicht durchsetzen. Sehen wir von Südwestdeutschland ab, so fehlte ihr eine organisatorische Basis, die die massenhafte Verbreitung der Testamente besorgen konnte. Die Hauptlast der Verbreitung, und darauf wies van Eß zu Recht hin, trug er deshalb fast allein. Von „der Katholischen Bibelbewegung“ kann man also nur in einem sehr allgemeinen und weiten Sinn sprechen, zumal ihre Blütezeit nur wenige Jahre dauerte und direkte Folgen für Theologie und religiöses Leben daraus kaum resultierten.⁷⁴ Erst Anfang des 20. Jahrhunderts wurde im Zuge der liturgischen Erneuerungsbe-
wegung erneut über Bibellesen und Bibelverbreitung öffentlich gesprochen. Und es war wiederum ein Theologe aus dem Hochstift, der Pa-

⁷⁴ Vgl. Scheuchenpflug (wie Anm. 7), S. 406-411.

derborner Exeget Norbert Peters, der seine mahnende Stimme erhob und klagte, die Bibel sei im katholischen Volk nicht in dem Maße verbreitet, wie es der grundsätzlichen Lehre der Kirche entspreche. Peters forderte ausdrücklich die „energische Verbreitung der deutschen Bibel“ und hob die positive Aufgabe der Bibelgesellschaften hervor.⁷⁵ Nach mehreren Anläufen erfolgte 1933 die Gründung der „Katholischen Bibelbewegung“ in Stuttgart. Wichtige Fortschritte erzielten jedoch erst die Konzilsväter des Zweiten Vatikanums, die das bereits von van Eß kritisierte „Priestermonopol“ durchbrachen und den Dienstcharakter des Lehramts und seine Unterordnung unter das Evangelium festlegten. Daraus zogen sie auch die Schlußfolgerung, den Zugang zur Heiligen Schrift für alle weit zu öffnen. Die begonnenen Neuansätze hinsichtlich ökumenischer Bibelübersetzung, Bibelverbreitung und Bibelpastoral haben van Eß' Reformanliegen und seine praktischen Bemühungen aufgenommen.⁷⁶ Mit der Einheitsübersetzung 1979 wurde schließlich das erreicht, was er bereits 1807 im lippischen Schwalenberg begonnen hatte: eine Bibel für alle Christen.

⁷⁵ Norbert Peters, *Kirche und Bibellesen oder Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zum Bibellesen in der Landessprache*, Paderborn 1908.

⁷⁶ Dogmatische Konstitution *Dei Verbum*, Nr. 10 u. 21 ff., in: Karl Rahner, Herbert Vorgrimler (Hgg.), *Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Freiburg u. a. 1976, S. 372 f. u. 379 ff.; Otto B. Knoch, *Die Katholiken und die Bibel. Ein Gang durch die Geschichte*, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 136 (1988), S. 239-251, hier S. 248 ff.

Die Entwicklung des Presbyterwahlrechts in Westfalen seit der Einführung der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung 1835

In seinem Aufsatz „Presbyterial-synodale Ordnung in Westfalen“ hat Jürgen Kampmann im Band 96, 2001, des Jahrbuchs für Westfälische Kirchengeschichte die Entwicklung des presbyterial-synodalen Prinzips in Westfalen nachgezeichnet. Da zudem auch in den Kreissynoden und in der Landesynode darüber nachgedacht wird, ob das bestehende Presbyterwahlrecht zu verbessern sei, liegt es nahe, die bisherige Entwicklung des Wahlrechts zu verfolgen. Wesentliche Veränderungen lassen sich am ehesten bei einem Vergleich zeigen. Daher wurde die Form einer Synopse gewählt, um die verschiedenen Wahlordnungen von 1835 bis zur Gegenwart darzustellen.¹

Dabei ist festzustellen, dass in der ca. 170-jährigen Geschichte der Presbyterwahlordnungen in Westfalen nur vier verschiedene Ordnungen in Kraft waren bzw. sind. Gleichzeitig wird deutlich, dass äußere gesellschaftliche und politische Veränderungen in der Regel eine gravierende Änderung des Wahlrechts nach sich gezogen haben.

Während des preußischen Königreichs wurde die größere Gemeindevertretung von den männlichen Gemeindegliedern gewählt, während die größere Gemeindevertretung zusammen mit dem alten Presbyterium das neue Presbyterium wählte. Das Presbyterium war das eigentliche Leitungsorgan. Es vertrat die Kirchengemeinde nach außen und verwaltete das Gemeindevermögen. Es waren vor allem die wirtschaftlichen Kriterien, die es überhaupt ermöglichten, das Wahlrecht wahrzunehmen bzw. gewählt zu werden. Voraussetzung für das aktive und das passive Wahlrecht sowohl für die größere als auch für die kleinere Gemeindevertretung (Presbyterium) war die wirtschaftliche Selbständigkeit. Selbständig war derjenige, der ein öffentliches Amt bekleidete, einem eigenen Geschäft vorstand oder einen eigenen Haushalt führte. Da zudem nur die männlichen Gemeindeglieder über 24 Jahre wahlberechtigt waren, schränkte sich die Zahl der möglichen Repräsentanten und Presbyter noch erheblich ein. Wenn Jürgen Kampmann eine

¹ Vgl. auch: Kühn, Oskar, Das Wahlrecht der Gemeinde in der evangelischen Kirche seit der Reformation, in: Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 30. Jg. 1981 S. 199-232.

durchschnittliche Zahl von einem Repräsentanten je 62 Gemeindeglieder errechnet, so dürfte diese Zahl wohl eher zu hoch gegriffen sein. Allerdings hatte die starke Einbindung der wirtschaftlich Selbständigen auch besondere Hintergründe. Denn die größere Gemeindevertretung bestimmte über die Belastung der Gemeindeglieder durch die jährlichen Kirchenabgaben. Insofern konnte mit diesem Gremium eine zu hohe wirtschaftliche Belastung, z. B. durch Kirchenneubau oder andere Aufgaben, vermieden werden. Folgerichtig sind auch die Aufgaben für die größere Gemeindevertretung neben der Wahl des Pfarrers und der Presbyter im Verhältnis zum Presbyterium vor allem wirtschaftlicher Art (Grundstücksangelegenheiten, Festsetzung der Gehälter und der kirchlichen Abgaben). Anders als bei den späteren Wahlordnungen ist die Voraussetzung für das aktive Wahlrecht an keine besonderen kirchlichen Kriterien gebunden. Erst für das passive Wahlrecht sowohl der Repräsentanten als auch der Presbyter kommen weitere Voraussetzungen hinzu: unbescholtener Ruf, ehrbarer Lebenswandel, fleißiger Besuch des Gottesdienstes und Teilnahme am Abendmahl.

Kirchliche Wahlordnungen spiegeln aber auch immer die gesellschaftlichen Verhältnisse und Entwicklungen wider. So war die Übernahme des Wahlsystems der Weimarer Republik in die neuen Bestimmungen zu den Kirchenwahlen eher selbstverständlich bzw. aus Rücksichtnahme auf eine mögliche Genehmigung des Staates erfolgt. Zudem verwendete man z. B. bei der Begründung der Einführung des Verhältniswahlrechtes dieselbe Argumentation, die auch auf der staatlichen Seite für dieses Wahlsystem verwendet wurde. Das Listensystem sollte Minderheiten eine ausreichende Vertretung in den kirchlichen Organen gewährleisten. Insofern war auch eine größere Repräsentanz aller gesellschaftlicher Gruppen in den Organen gewährleistet. Während auf der Provinzialsynode die Einführung des Verhältniswahlrechtes nicht so sehr als Gefahr angesehen wurde – obwohl es auch dort einige kritische Stimmen gab –, war die Einführung des Frauenwahlrechtes eine viel größere Herausforderung für die Synodalen. Die Gleichberechtigung im Wahlrecht erschütterte das festgefügte Rollenbild von Mann und Frau in der Kirche. Mit Rückgriff auf altbekannte Bibelstellen (z. B. 1. Kor 14, 34: die Frau schweige stille in der Gemeinde) wurde auf der Provinzialsynode 1919 mit Vehemenz versucht, die Aufnahme des Frauenwahlrechtes in die Kirchenordnung zu verhindern. Aber mit 63 zu 22 Stimmen wurde das aktive und passive Wahlrecht für Frauen relativ deutlich übernommen, allerdings begrenzte ein weiterer Beschluss auch die Anzahl der Stellen, in die Frauen gewählt werden konnten. Das neue Recht war umso schwieriger anzuerkennen, als das alte Wahlrecht auf dem Gedanken der Familie und dem besonderen Recht des

Hausvaters ruhte. Konsequenterweise entfiel nun das Kriterium der wirtschaftlichen Selbständigkeit.

Voraussetzungen für das Wahlrecht waren jetzt neben der bloßen Eintragung in der Wählerliste erstmals auch gewisse kirchliche Kriterien. Nicht wählen durfte derjenige, der wegen Verächtlichmachung der Bibel bzw. unehrbaren Lebenswandels aus der Kirche ausgeschlossen worden war. Auch die Verweigerung kirchlicher Amtshandlungen bei sich bzw. seinen Kindern konnte zum Ruhen des Wahlrechtes führen. Für das passive Wahlrecht kam als weitere Voraussetzung hinzu, dass der zu Wählende das Vertrauen der Wähler in die Treue seines Bekenntens des evangelischen Glaubens, seine kirchliche Einsicht und Erfahrung gewonnen hatte. Insofern war hier in verstärktem Maße auch die „kirchliche Eignung“ des Kandidaten Voraussetzung für die Wählbarkeit, ein Kriterium, das in manchen Gemeinden zu Auseinandersetzungen im Zusammenhang der kirchlichen Wahlen geführt hat.² Durch den Verzicht auf die Überlappung der Amtszeiten war die größere Gemeindevertretung sehr viel anfälliger geworden für die Strömungen der Zeit, wie die Kirchenwahlen 1933 zeigten. Dass sich dieses nicht im gleichen Maße auf die Zusammensetzung der Presbyterien auswirkte, beruhte auf der Mitwirkung des alten Presbyteriums bei der jeweiligen Neuwahl. Ein „Durchmarsch der Deutschen Christen“ und eine Majorisierung, wie Jürgen Kampmann in seinem Beitrag aufführt, war durch dieses Siebssystem eben nicht bis auf die Ebene der Provinzialsynode möglich.³

Nach 1945 wurden die Konsequenzen aus den Erfahrungen mit dem Presbyterwahlrecht der Weimarer Republik gezogen. Im Mittelpunkt stand nun die Bewahrung des Bekenntnisses. Die Wiedereinführung des Persönlichkeitswahlrechtes und der Überlappung der Amtszeiten sollte für eine entsprechende Kontinuität sorgen. Aber auch in den letzten 50 Jahren hat es Veränderungen geben. So ist das Wahlalter stetig gesenkt worden. Lag das Mindestalter für die Übernahme des Presbyteramtes 1946 bei 30 Jahren, so ist heute jeder Volljährige wählbar. Im Rahmen des Reformprozesses der Landeskirche⁴ ist erneut die Arbeit und Zusammensetzung des Presbyteriums hinterfragt worden. Ne-

² Anders als Kampmann in seinem Beitrag auf S. 211 darstellt, war auch bereits in der Weimarer Republik die kirchliche Eignung der zu Wählenden ein Kriterium für die Wahl. Vgl. Wolfgang Günther, *Das Selbstverständnis der Kirche vor Ort. Konflikte um den Kurs der Evangelischen Kirche in Enger während der Weimarer Republik*, in: *Historisches Jahrbuch für den Kreis Herford* 2001, S. 145-156.

³ Vgl. Bernd Hey, *Die Kirchenprovinz Westfalen 1933-1945*, Bielefeld 1974 [= *Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte* 2], S. 43-46.

⁴ „Kirche mit Zukunft“, Reformvorlage der Evangelischen Kirche von Westfalen, 2000.

ben Fragen nach der sachgerechten Wahrnehmung der Leitungskompetenz werden auch äußere Rahmenbedingungen angesprochen. Angesichts der Tatsache, dass in immer weniger Gemeinden aufgrund des Mangels an Kandidaten tatsächlich gewählt wird, muss eine Reform des Wahlrechts darauf hinzielen, die Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen, zu fördern. Hier besteht deshalb insbesondere bei den langen Amtszeiten Handlungsbedarf, da sie angesichts der immer stärker werdenden Mobilität der Gesellschaft gerade die Jüngeren von der Gestaltungsmöglichkeit ausschließt. In den letzten 50 Jahren sind die Bestimmungen, die die Kirchlichkeit der Wähler und der zu Wählenden unterstrichen, Stück für Stück abgebaut worden. Insofern ist auch für viele Gemeindeglieder die Hemmschwelle für eine Kandidatur bzw. eine mögliche Amtsübernahme gesunken. Viel wichtiger als jede Wahlreform wird aber eine Überprüfung des Amtsverständnisses sein. Hier klafft vor Ort vielfach ein großer Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Je nach Formulierung eines neuen Amtsverständnisses kann eine neue Wahlordnung die Umsetzung fördern und erleichtern. Es wird abzuwarten sein, in welche Richtung der Diskussionsprozess gehen und welche Auswirkungen er auf die Presbyterwahlordnung haben wird.

	Kirchenordnung von 1835/1855	Kirchenordnung von 1923 ⁶	Presbyterwahlordnung von 1946 ⁷	Kirchenordnung von 1953 ⁸ und Folge- Presbyterwahlordnungen ⁹
aktives Wahlrecht (Repräsentanten)	Nur die größere Gemeindevertretung konnte von den Gemeindegliedern gewählt werden. Wahlberechtigt sind alle männlichen, selbständigen, über 24 Jahre alten Gemeindeglieder, die mindestens 3 Monate in der Gemeinde oder am Ort leben und Kirchensteuer zahlen. Selbständig ist der, der entweder ein öffentliches Amt bekleidet, einem eigenen Geschäft vorsteht oder einen eigenen Haushalt führt. Ab 1853 gilt auch der Sohn, der einer Witwe die Geschäfte führt, als selbständig. Das Wahlrecht kann wegen Erregung öffentlichen Ärgernisses entzogen werden. (§ 21)	Alle Gemeindeglieder, die konfirmiert sind, mindestens 24 Jahre alt sind, Kirchensteuer zahlen, soweit sie verpflichtet sind, und mindestens 3 Monate in der Kirchengemeinde oder am Ort wohnen. Ausgeschlossen ist, wer unmündig ist, die bürgerlichen Ehrenrechte nicht besitzt, wer öffentliches Ärgernis durch Verächtlichmachung des göttlichen Wortes bzw. durch unehrbaren Lebenswandel erregt oder dem das Wahlrecht wegen Verletzung besonderer kirchlicher Pflichten aberkannt worden ist. Bei denen, die trotz Aufforderung die kirchliche Trauung, Taufe oder Konfirmation ihrer		

	Kirchenordnung von 1835/1853 ⁵	Kirchenordnung von 1923 ⁶	Presbyterwahlordnung von 1946 ⁷	Kirchenordnung von 1953 ⁸ und Folge- Presbyterwahlordnungen ⁹
passives Wahlrecht (Repräsentanten)	Neben den Voraussetzungen für das aktive Wahlrecht sind weitere Voraussetzungen: unbescholtener Ruf, ehrbarer Lebenswandel, Beweis der kirchlichen Gesinnung durch Teilnahme am Abendmahl und fleißigen Besuch des Gottesdienstes. (§22)	Kinder verweigern, ruht das Wahlrecht. Voraussetzung für die Ausübung des Wahlrechts ist die Eintragung in die Wählerliste. Wahlrecht haben Männer und Frauen. (§ 14, § 18) Neben den Voraussetzungen für das aktive Wahlrecht sind weitere Voraussetzungen, dass sie „durch Betätigung ihrer Kirchenmitgliedschaft, insbesondere durch Teilnahme am gottesdienstlichen Leben und an der kirchlichen Gemeindegemeinschaft, das Vertrauen der Wähler in ihre Treue im Bekennen evangelischen Glaubens, ihre kirchliche Einsicht und Erfahrung gewonnen haben“ (§ 19)		

	Kirchenordnung von 1835/1853 ⁵	Kirchenordnung von 1923 ⁶	Presbyterwahlordnung von 1946 ⁷	Kirchenordnung von 1953 ⁸ und Folge- Presbyterwahlordnungen ⁹
Amtdauer (Repräsentanten)	8 Jahre, alle 2 Jahre wird ein Viertel der größeren Gemeindevertretung neu gewählt (vor 1847: 4 Jahre und jedes Jahr Ergänzungswahl). (§ 26)	Die Gemeindeverordneten werden auf 4 Jahre gewählt. Eine Wiederwahl ist möglich. Erst mit der Einführung der Nachfolger erlischt das Amt. (§ 17 KO)		
Wahlverfahren (Repräsentanten)	Schriftliche oder (ab 1853) auf Beschluss des Presbyteriums mündliche Wahl. Nur persönliche Anwesende sind wahlberechtigt. Relativ Mehrheitswahlrecht , bei Stimmengleichheit entscheidet das Los; Wiederwahl ist möglich. Der Wähler hat soviel Namen zu benennen, wie Plätze zu besetzen sind. (§ 23)	Die Gemeindeverordneten sind in allgemeiner und geheimer Wahl zu wählen. (§ 14 KO) Wahlvorschläge müssen von mindestens 20 (in Gemeinden unter 1.000 Seelen von 10) wahlberechtigten Gemeindegliedern unterschrieben sein. Die Wahlvorschläge (Listen) können auch verbunden werden. Wenn mehr als ein gültiger Wahlvorschlag eingeht, wird nach dem Verhältnismahlrecht gewählt. Kommt nur ein Wahlvorschlag (Liste)		

	Kirchenordnung von 1835/1853 ⁵	Kirchenordnung von 1923 ⁶	Presbyterwahlordnung von 1946 ⁷	Kirchenordnung von 1953 ⁸ und Folge- Presbyterwahlordnungen ⁹
		<p>zu Stände, gelten die aufgeführten Kandidaten als gewählt, eine geheime Wahl findet dadurch nicht statt. Geht überhaupt kein Wahlvorschlag ein oder ist die Zahl der zu Wählenden zu gering, kommt es zu einer absoluten Mehrheitswahl, bei der die geheime schriftliche Wahl vorgeschrieben ist. Die Wahl findet an drei aufeinanderfolgenden Tagen statt, wobei einer der Tage ein Sonntag sein muss.</p> <p>Wahlhandlung und -auszählung sind öffentlich, die Wahl erfolgt schriftlich und geheim. (§ 6 Kirchl. Gemeindewahlgesetz v. 29. Sept. 1922)</p>		

	<p>Kirchenordnung von 1835/1853⁵</p>	<p>Kirchenordnung von 1923⁶</p>	<p>Presbyterwahlordnung von 1946⁷</p>	<p>Kirchenordnung von 1953⁸ und Folge- Presbyterwahlordnungen⁹</p>
<p>Wahlis- ten</p>	<p>Es sind Wahllisten von der Kirchengemeinde zu führen, seit 1897 gibt die Wahlordnung die Möglichkeit ausschließlicher Wahllisten, d. h. nur auf Anmeldung werden wahlberechtigte Gemeindeglieder in eine Wahlliste aufgenommen, die dann auch für folgende Wahlen gültig ist, aber auf Antrag ergänzt werden kann. (§ 2, § 23)</p>	<p>Voraussetzung für die Wahl ist die Eintragung in eine Wählerliste (mündliche oder schriftliche Anmeldung), Bei der Anmeldung ist die erfolgte Konfirmation zu erklären sowie die Versicherung abzugeben, dass das Wahlrecht im Sinne und Geist der evangelischen Kirche zu ihrem Wohle ausgeübt werden solle. Die einmal erfolgte Anmeldung bleibt auch für die folgenden Wahlen gültig. (§ 3 Kirchl. Gemeindewahlgesetz v. 29. Sept. 1922)</p>	<p>Die Eintragung geschieht auf Antrag und unter Ablegung eines Versprechens, nur Presbyter zu wählen, die „ihre Treue zur Kirche im Bekenntnis des Glaubens bewährt hätten“. Die Wahlliste wird alle zwei Jahre wieder neu ausgelegt und kann dann ergänzt werden, bzw. Eintragungen widerrufen werden, wenn die Voraussetzungen zwischenzeitlich entfallen sind. (§ 2)</p>	<p>Eintragung in die Wählerliste auf Antrag jederzeit möglich. Bei der Anmeldung ist eine Erklärung abzugeben u.a. „Ich will nur solche Gemeindeglieder zu Presbytern vorschlagen und wählen, die nach meinem besten Wissen treu am Gottesdienst der Gemeinde teilnehmen und einen guten Ruf in der Gemeinde besitzen“. Prüfung der Anmeldung durch das Presbyterium und Einspruchsrecht. (§ 6, 7 Presbyterwahlordnung) Seit 1970 ist das Wählerverzeichnis durch das Presbyterium anzulegen und zu führen, eine besondere Anmeldung ist nicht mehr nötig. (§ 9 Presbyterwahlgesetz)</p>

	Kirchenordnung von 1835/1853 ⁵	Kirchenordnung von 1923 ⁶	Presbyterwahlordnung von 1946 ⁷	Kirchenordnung von 1953 ⁸ und Folge- Presbyterwahlordnungen ⁹
Umfang der größeren Gemeindevertretung	Der Umfang richtet sich nach der Seelenzahl (mindestens 12, höchstens 60), (§ 19)	Der Umfang richtet sich nach Herkommen, eine Veränderung kann durch die größere Gemeindevertretung mit Genehmigung durch den KSV beschlossen werden. Das kirchliche Gemeindegewaltgesetz schränkt die Zahl zwischen 6 (bis 200 Seelen) und 60 (mehr als 20.000 Seelen) ein. Die Größere Gemeindevertretung setzt sich zusammen aus den Gemeindevorordneten und dem Presbyterium. (§ 14, § 15 KO)		
aktives Wahlrecht (Presbyterium)	Wahlberechtigt sind die Mitglieder der größeren Gemeindevertretung, d. h. die Repräsentanten und das alte Presbyterium, bei kleinen Gemeinden (bis zu 200 Gemeindegliedern)	Wahlberechtigt sind die Mitglieder der größeren Gemeindevertretung, d. h. die Repräsentanten und das alte Presbyterium, da dieses bis zur Einführung der neu gewählten Presbyter im	Zulassung zum heiligen Abendmahl, treue Beteiligung am gottesdienstlichen Leben der Gemeinde, Bereitschaft zur Treuerklärung gegenüber der Kirche, mindestens 24 Jahre alt,	Zulassung zum Abendmahl, Abgabe einer Erklärung bei der Anmeldung zur Wählerliste (Treuerklärung zur Kirche) [ist seit 1967 Bestandteil des Antragsformulars zur

	<p>Kirchenordnung von 1835/1853⁵</p> <p>wählen die wahlberechtigten Gemeindeglieder. (§ 8)</p>	<p>Kirchenordnung von 1923⁶</p> <p>Amt ist. (§ 9 KO)</p>	<p>Presbyterwahlordnung von 1946⁷</p> <p>mindestens ein Jahr Mitglied der Kirche, mindestens 6 Monate Mitglied der Kirchengemeinde, des Gemeindeverbands oder einer anderen Kirchengemeinde am gleichen Ort, Zahlung von Kirchensteuern, soweit die Verpflichtung dafür besteht. Ausgeschlossen von der Wahl sind Entmündigte, Personen, die trotz Aufforderung durch das Presbyterium die kirchliche Trauung oder die Taufe bzw. Konfirmation ihrer Kinder verweigern, Personen, die durch Verächtlichmachung des göttlichen Wortes bzw. durch unehrenhaften Lebenswandel ein öffentliches Ärgernis erregen haben. in</p>	<p>Kirchenordnung von 1953⁸ und Folge- Presbyterwahlordnungen⁹</p> <p>Eintragung in die Wählerliste], Mindestalter 21 Jahre (ab 1971 18 Jahre, ab 1994 16 Jahre), mindestens ½ Jahr Kirchenmitgliedschaft in der Ev. Kirche (fällt 1967 weg) und mindestens seit 3 Monaten wohnhaft in der Kirchengemeinde oder am gleichen Ort, Zahlung von Kirchensteuern, soweit die Verpflichtung besteht, Eintragung in die Wählerliste. Ausgeschlossen sind Personen, die entmündigt sind, die trotz Aufforderung die kirchliche Trauung, Taufe oder Konfirmation ihrer Kinder verweigern [nur bis 1971], die in einem Kirchenzuchtverfahren stehen, die durch Verächtlichma-</p>
--	---	---	---	---

	Kirchenordnung von 1835/1853 ⁵	Kirchenordnung von 1923 ⁶	Presbyterwahlordnung von 1946 ⁷	Kirchenordnung von 1953 ⁸ und Folge- Presbyterwahlordnungen ⁹
passives Wahlrecht (Presbyterium)	Neben den Voraussetzungen für das aktive Wahlrecht muss der Lebenswandel unsträflich sein, die Gemeindeglieder müssen ein gutes Gerücht in der Gemeinde haben, überhaupt ihre Liebe zur evangelischen Kirche, namentlich durch Erziehung ihrer Kinder im evangelischen Bekennnisse betätigen und durch Teilnahme am heiligen Abend-	Voraussetzung ist das aktive Wahlrecht nach § 18 KO, d. h. die Gemeindeglieder müssen konfirmiert sein, soweit sie verpflichtet sind Kirchensteuer zahlen und mindestens 3 Monate in der Gemeinde oder am Ort wohnen. Ausgeschlossen vom aktiven Wahlrecht ist, wer entmündigt ist, die bürgerlichen Ehrenrechte nicht besitzt, öffentliches Ärgernis	einem Kirchenzuchtverhältnis stehen oder denen wegen Verletzung besonderer kirchlicher Pflichten das Wahlrecht aberkannt wurde. Eintrag in der Wählerliste. (§ 1)	chung des göttlichen Wortes oder durch unehrbaren Lebenswandel ein öffentliches, nicht behobenes Ärgernis gegeben haben oder die wegen Pflichtverletzung aus dem Presbyterium entlassen worden sind. (§ 1 Presbyterwahlgesetz)
		Voraussetzung ist das aktive Wahlrecht nach § 18 KO, d. h. die Gemeindeglieder müssen konfirmiert sein, soweit sie verpflichtet sind Kirchensteuer zahlen und mindestens 3 Monate in der Gemeinde oder am Ort wohnen. Ausgeschlossen vom aktiven Wahlrecht ist, wer entmündigt ist, die bürgerlichen Ehrenrechte nicht besitzt, öffentliches Ärgernis	Mindestalter 30 Jahre; unsträflicher Wandel und gutes Gerücht in der Gemeinde, evangelische Erziehung der Kinder (über Ausnahmen entscheidet der KSV), Teilnahme am Abendmahl und Besuch des Gottesdienstes. Keine direkten Verwandtschaftsverhältnisse zu anderen Presbyteriumsmitgliedern, bei gleichzeitiger Wahl gilt der Älteste als	Fleißiger Besuch des Gottesdienstes und Teilnahme am Abendmahl, Bewährung als treue Glieder der Gemeinde, guter Ruf in der Gemeinde, Mindestalter 28 Jahre (ab 1994 18 Jahre), Ablegung eines Amtgelübdes bei der Einführung, Anerkennung der Barmer Erklärung, Verwandtschaft in gerader Linie bzw. Verschwägerung im ersten

	<p>Kirchenordnung von 1835/1853⁵</p> <p>mahle und fleißigen Besuch des öffentlichen Gottesdienstes ihre kirchliche Gesinnung beweisen. Mindestalter 24 Jahre (für Diakone) bzw. 30 Jahre (für Älteste und Kirchmeister). Verwandtschaftliche Beziehungen in direkter Linie zwischen den Presbytern ist nicht zulässig. (§ 10)</p>	<p>Kirchenordnung von 1923⁶</p> <p>durch Verächtlichmachung des göttlichen Wortes bzw. durch unehrbaren Lebenswandel erregt oder dem wegen Verletzung besonderer kirchlicher Pflichten das Wahlrecht aberkannt wurde. Außerdem ruht das Wahlrecht bei denen, die trotz Aufforderung die kirchliche Trauung, Taufe oder Konfirmation ihrer Kinder verweigern. Weitere Voraussetzung ist, dass sie „durch Betätigung ihrer Kirchenmitgliedschaft, insbesondere durch die Teilnahme am gottesdienstlichen Leben und an der kirchlichen Gemeindegemeinschaft, das Vertrauen der Wähler in</p>	<p>Presbyterwahlordnung von 1946⁷</p> <p>gewählt. Anerkennung des Bekennnisstandes durch Ablegung eines Amtgelübdes und Anerkennung der Barmer Erklärung. (§ 3)</p>	<p>Kirchenordnung von 1953⁸ und Folge- Presbyterwahlordnungen⁹</p> <p>Grade zwischen Mitgliedern des Presbyteriums ist nicht erlaubt, bei gleichzeitiger Wahl kommt derjenige mit der höchsten Stimmenzahl ins Presbyterium. Hauptamtliche Beschäftigte einer Kirchengemeinde oder des zugehörigen Kirchkreises können auch nicht Presbyter werden. Über Ausnahmen entscheidet das Landeskirchenamt. Neben den Bestimmungen der KO muss das Gemeindeglied in der Wählerliste eingetragen sein und in den Wahlvorschlag aufgenommen sein. (Art. 36, Art. 37 und 38 KO, § 2 Presbyterwahlgesetz)</p>
--	--	--	--	--

	Kirchenordnung von 1835/1853 ⁵	Kirchenordnung von 1923 ⁶	Presbyterwahlordnung von 1946 ⁷	Kirchenordnung von 1953 ⁸ und Folge- Presbyterwahlordnungen ⁹
		<p>nen evangelischen Glaubens, ihre kirchliche Einsicht und Erfahrung gewonnen haben“ Das Mindestalter beträgt 30 Jahre. Weiter Voraussetzungen sind unsträflicher Wandel, gutes Gerücht in der Gemeinde, Liebe zur evangelischen Kirche, insbesondere durch kirchliche Erziehung der Kinder, Teilnahme am Abendmahl und Besuch der Gottesdienste. Ehegatten, Eltern und Kinder, Großeltern und Enkel sowie Geschwister dürfen nicht gleichzeitig im Presbyterium sein. Werden sie gleichzeitig gewählt, tritt nur der Ältere in das Presbyterium ein. Die Presbyter dürfen auch nicht in</p>		

	Kirchenordnung von 1835/1853 ⁵	Kirchenordnung von 1923 ⁶	Presbyterwahlordnung von 1946 ⁷	Kirchenordnung von 1953 ⁸ und Folge- Presbyterwahlordnungen ⁹
Vor- schlags- recht	Keine formelle Regelung.	diesem Verwandtschaftsverhältnis zum Pfarrer stehen (im Ggs. zu früher). (§ 11 KO) Der Wahlvorschlag kann nur von Mitgliedern der größeren Gemeindevertretung unterschrieben sein. Wahlvorschläge müssen von mindestens 5 (in Gemeinden unter 1.000 Seelen von 3) Gemeindevorordneten unterschrieben sein. (§ 17 Kirchl. Gemeindewahlgesetz v. 29. Sept. 1922)	Aufstellung eines Vorschlages durch das Presbyterium, das die Namen der ausscheidenden Mitglieder aber nicht enthalten darf (vorläufiger Vorschlag). Nach Abkündigung des Vorschlags besteht für jedes in die Wahlliste eingetragenes Gemeindeglied die Möglichkeit, weitere Vorschläge schriftlich zu machen, zu denen auch die bisherigen Presbyter gehören können. Der Vorschlag darf aber die Anzahl der zu wählenden Presbyter nicht überschreiten. Das Presbyterium kann aber auch auf das Vor-	Jedes in die Wahlliste eingetragene Gemeindeglied kann innerhalb bestimmter Fristen Gemeindeglieder vorschlagen, die die Voraussetzungen der Wahlordnung erfüllen müssen [1967: Voraussetzung der Eintragung in die Wahlliste für einen Vorschlag entfällt], der Vorschlag wird vom Presbyterium geprüft. Bei Ablehnung ist Widerspruch beim KSV möglich, der letztendlich entscheidet. Sind nur so viele Vorschläge vorhanden, wie Presbyter gewählt werden müssen, oder weniger, muss eine Wahl-

	Kirchenordnung von 1835/1853 ⁵	Kirchenordnung von 1923 ⁶	Presbyterwahlordnung von 1946 ⁷	Kirchenordnung von 1953 ⁸ und Folge- Presbyterwahlordnungen ⁹
Aufgliederung in Wahlbezirke	In großen Gemeinden kann diese in Bezirke aufgeteilt werden, Gemeinden mit mehr als 5 Pfarrstellen sind in Bezirke aufzuteilen. Auf Beschluss des Presbyteriums kann in den Bezirken nach getrennten Vorschlagslisten ge-	Durch Gemeindestatut kann eine bestimmte Verteilung der Presbyter und Gemeindeveterordneten auf Gemeindeteile (Ortsteile) bestimmt werden. (Abschn. 169-174 Kirchl. GemeindegewahlO v. 22. Mai 1928)	schlagsrecht verzichten, so dass sofort Vorschläge von jedem in die Wählerliste eintragenen Gemeindegliedern gemacht werden können. Gegen die Benennung eines Vorschlags kann jedes wahlberechtigte Mitglied Widerspruch einlegen. (§ 5)	versammlung einberufen werden mit dem Ziel, weitere Kandidaten zu finden. Sind weiterhin zu wenig Vorschläge vorhanden, ergänzt der KSV im Benehmen mit dem Presbyterium die Vorschlagsliste. Seit 1971 müssen die Wahlvorschläge von mindestens 10 wahlberechtigten Gemeindegliedern unterschrieben sein. (§ 17-22 Presbyterwahlgesetz) Eine Aufgliederung der Kirchengemeinde in Wahlbezirke durch Beschluss des Presbyteriums ist mit Genehmigung des KSV möglich. (§ 8 Presbyterwahlgesetz)

	<p>Kirchenordnung von 1835/1853⁵</p> <p>wählt werden. Der Beschluss über die Aufgliederung ist vom KSV zu genehmigen. (§ 23)</p>	<p>Kirchenordnung von 1923⁶</p>	<p>Presbyterwahlordnung von 1946⁷</p>	<p>Kirchenordnung von 1953⁸ und Folge- Presbyterwahlordnungen⁹</p>
<p>Wahlverfahren (Presbyterium)</p>	<p>Das Presbyterium wird von der größeren Gemeindevertretung, d. h. den Repräsentanten und Presbyter (Ausnahme bei sehr kleinen Gemeinden mit bis zu 200 Gemeindegliedern) nach dem Mehrheitswahlrecht gewählt. Gewählt ist derjenige, der die meisten der abgegebenen Stimmen erreicht hat. Sind die Stimmen auf mehrere Kandidaten so verteilt, dass keiner die relative Mehrheit hat, so wird in einer Nachwahl, bei der die drei Kandidaten mit der höchsten Stimmzahl gegeneinander-</p>	<p>Die Presbyter werden von der größeren Gemeindevertretung in geheimer Wahl gewählt, Wiederwahl ist möglich. Die größere Gemeindevertretung kann entscheiden, ob es eine allgemeine Wahl gibt, oder schon nach speziellen Funktionen (Ältester, Kirchmeister, Diakon) gewählt wird. Wenn mehr als ein gültiger Wahlvorschlag eingeht, wird nach dem Verhältnismwahlrecht gewählt. Kommt nur ein Wahlvorschlag (Liste) zu Stande, gelten die aufgeführten Kandidaten als gewählt,</p>	<p>Die Wahl findet im Anschluss eines Gottesdienstes statt; sie erfolgt schriftlich. Es gilt das Mehrheitswahlrecht. Wird kein Vorschlag eingereicht, gelten die auscheidenden Presbyter als wiedergewählt. Wenn die Zahl der Vorgeschlagenen die Zahl der zu wählenden Presbyter nicht überschreitet, gelten diese als gewählt. (§ 6, § 8)</p>	<p>Sind soviel Vorschläge vorhanden, wie Presbyter neu gewählt werden müssen, gelten die Vorgeschlagenen als gewählt.</p> <p>Sind mehr Vorschläge vorhanden, findet an einem Sonntag die Wahlhandlung statt. Es gilt geheime Wahl, Mehrheitswahlrecht, bei Stimmgleichheit Losentscheid, Auszählung der Stimmen unmittelbar nach der Wahl (keine Aussage über Öffentlichkeit der Auszählung).</p> <p>Seit 1967 ist die Ausübung des Wahlrechts</p>

	Kirchenordnung von 1835/1855	Kirchenordnung von 1923⁶	Presbyterwahlordnung von 1946⁷	Kirchenordnung von 1953⁸ und Folge- Presbyterwahlordnungen⁹
Amtsdauer (Presbyterium)	<p>der antreten, entscheiden; sollte dann noch immer kein Ergebnis erzielt sein, erfolgt eine nochmalige Nachwahl mit dann nur zwei Kandidaten, bei Stimmgleichheit entscheidet zuletzt das Los. Wahlform (schriftlich oder mündlich) ist nicht vorgeschrieben. Nur persönlich anwesende Repräsentanten und Presbyter sind wahlberechtigt (Änderung hier 1891: verhin-derte Wahlberechtigte können schriftlich durch andere ihre Stimme abgeben). Es müssen 2/3 der Wähler anwesend sein. (§ 8)</p> <p>4 Jahre, wobei alle 2 Jahre die Hälfte aus-scheidet. Durch zeitlich versetzte Amtsperioden</p>	<p>eine geheime Wahl findet dadurch nicht statt. Geht überhaupt kein Wahlvorschlag ein oder ist die Zahl der zu Wählenden zu gering, kommt es zu einer absoluten Mehrheitswahl, bei der die geheime schriftliche Wahl vorgeschrieben ist. (§ 9 KO, § 6 Kirchl. Gemeindegewahlgesetz v. 29. Sept. 1922)</p> <p>Die Presbyter werden von der größeren Gemeindevertretung in geheimer Wahl auf 4</p>	<p>Die Amtsdauer beträgt 8 Jahre. Durch Überlappung der Amtszeiten scheidet alle 4 Jahre</p>	<p>durch einen Bevoll-mächtigten möglich, seit 1994 Briefwahl. Seit 1967 ist die Stimmzählung öffentlich. (§ 14-17 Presbyter-wahlordnung)</p> <p>8 Jahre, Ausscheiden vorher mit der Vollendung des 75. Lebensjahres oder beim Ein-</p>

	<p>Kirchenordnung von 1835/1853⁵</p> <p>kommt es dann zu einer Überlappung der Amtszeiten. Wiederwahl ist möglich. (§ 8)</p>	<p>Kirchenordnung von 1923⁶</p> <p>Jahre gewählt, Wiederwahl ist möglich. Scheidet ein Presbyter aus, rückt der Nachfolger auf der Liste nach, ist die Liste erschöpft, wird ein Nachfolger kooptiert, der die restliche Amtszeit ausfüllt. Das Amt beginnt nach der Ablegung des Gelübdes. (§ 9 KO)</p>	<p>Presbyterwahlordnung von 1946⁷</p> <p>die Hälfte des Presbyteriums aus und wird neu gewählt. Wiederwahl ist möglich. Die Amtszeit endet mit der Vollendung des 75. Lebensjahres. (§ 4)</p>	<p>Kirchenordnung von 1953⁸ und Folge- Presbyterwahlordnungen⁹</p> <p>tritt fehlender Voraussetzungen für die Übertragung des Presbyteramtes. Durch Überlappung der Amtszeiten scheidet alle 4 Jahre die Hälfte des Presbyteriums aus und wird neu gewählt. Wiederwahl ist möglich. Die Amtszeit endet mit der Einführung der neuen Presbyter. (Art. 41, Art. 42 KO)</p>
<p>Ausschlussgründe</p>	<p>Nur mit erheblichen Gründen können Gewählte das Amt ablehnen: Alter über 60, notationische Krankheit, häufige beruflich bedingte Abwesenheit sowie zwei mit Vermögensverwaltung verbundene Vormundschaften. Die Wiederwahl kann ohne Angabe von Gründen abge-</p>	<p>Gemeindeverordnete (Repräsentanten) haben das Recht, die Wahl zum Presbyter abzulehnen. (§ 21 KO)</p>		

	Kirchenordnung von 1835/1853	Kirchenordnung von 1923 ⁶	Presbyterwahlordnung von 1946 ⁷	Kirchenordnung von 1953 ⁸ und Folgepresbyterwahlordnungen ⁹
	lehnt werden. Wer ohne ausreichenden Grund (Entscheidung liegt beim Presbyterium) die Wahl ablehnt, verliert das passive Wahlrecht für das Presbyter- oder Repräsentantenamt. Auf Antrag kann das Presbyterium das passive Wahlrecht wieder erteilen. (§ 9)			
Umfang des Presbyteriums	Das Presbyterium besteht aus dem Pfarrer oder den Pfarrern und aus Presbytern (Ältesten, Kirchmeistern und Diakonen). Die Zahl der Presbyter richtet sich nach der Größe der Gemeinde, außer dem Pfarrer müssen aber mindestens 4 Presbyter gewählt werden (2 Älteste, ein Kirchmeister und ein	Die KO verweist auf das kirchliche Gemeindegewahlgesetz. (Mindestens 4 höchstens 12, im Einzelfall bei größeren Gemeinden bis 18 Sitze). Die größere Gemeindevertretung kann die Zahl festsetzen, sie soll aber die Zahl der Gemeindeverordneten nicht überschreiten. Es wird davon ausgegangen, dass die bisherige	Richtet sich nach der Größe der Gemeinden (Festgelegt in der Presbyterwahlordnung). Abweichungen müssen vom KSV genehmigt werden, die Zahl der Presbyter muss aber immer durch 2 teilbar sein. (§ 4)	Mindestens 4, sonst abhängig von der Anzahl der Pfarrstellen. Die Gesamtzahl der Presbyter muss durch 2 teilbar sein. Über die Änderung der Zusammensetzung entscheidet auf Antrag der KSV für die folgende Wahl. (Art. 40 KO)

<div style="border: 1px solid black; width: 100%; height: 100%; display: flex; align-items: center; justify-content: center;"> / </div>	<p>Kirchenordnung von 1835/1853⁵</p> <p>Diakon oder Armenpfleger). Es gibt aber keine formelle Begrenzung. Nach Auslegung der Kommentare bestimmt die größere Gemeindevertretung die Größe des Presbyteriums. Zusatz von 1891: Nur Veränderungen der bestehenden Zahl sind von der Größeren Gemeindevertretung und der Kreissynode zu genehmigen. (§ 7)</p>	<p>Kirchenordnung von 1923⁶</p> <p>Zusammensetzung übernommen wird. Im Einzelfall Änderung (s. o.) möglich, diese ist genehmigungsbedürftig. (§ 8 KO)</p>	<p>Presbyterwahlordnung von 1946⁷</p>	<p>Kirchenordnung von 1953⁸ und Folge-Presbyterwahlordnungen⁹</p>
	<p>Scheidet ein Presbyteriumsmitglied vorzeitig aus, bestimmt das Presbyterium für den Ablauf der Amtszeit einen Nachfolger (Gilt analog auch für Repräsentanten). (§ 8)</p>	<p>Scheidet ein Presbyter aus, rückt der Nachfolger auf der Liste nach. Ist die Liste erschöpft, wird ein Nachfolger kooptiert, der die restliche Amtszeit ausfüllt. (§ 9 KO)</p>	<p>Scheidet ein Presbyteriumsmitglied vorzeitig aus, bestimmt das Presbyterium für den Ablauf der Amtszeit einen Nachfolger. (§ 11)</p>	<p>Scheidet ein Presbyteriumsmitglied vorzeitig aus, bestimmt das Presbyterium für die restliche Amtszeit einen Nachfolger. (§ 32 Presbyterwahlgesetz)</p>
	<p>Ergänzung des Presbyteriums</p>			

Entlassung	Kirchenordnung von 1835/1853 ⁵	Kirchenordnung von 1923 ⁶	Presbyterwahlordnung von 1946 ⁷	Kirchenordnung von 1953 ⁸ und Folgepresbyterwahlordnungen ⁹
				Bei grober Pflichtverletzung Entlassung durch den KSV, gleichzeitig Verlust des aktiven Wahlrechts. (Art. 43 KO)

5 Müller, Theodor, Kirchenordnung für die evangelischen Gemeinden der Provinz Westfalen und der Rheinprovinz vom 5. März 1835, Barmen 1873; Richter, Kirchenordnung für die evangelischen Gemeinden der Provinz Westfalen und der Rheinprovinz vom 5. März 1835 in der Fassung des Kirchengesetzes vom 5. Januar 1908 nebst den einschlägigen Kirchen- und Staatsgesetzen, 1908;

Regulativ für die Repräsentanten- und Presbyter-Wahlen in der Provinz Westfalen, 1880; Lüttgert, G., Evangelisches Kirchenrecht in Rheinland und Westfalen, Gütersloh 1905.

6 Noetel, H., Kirchenordnung für die evangelischen Gemeinden der Provinz Westfalen und der Rheinprovinz vom 6. November 1923 mit Erläuterungen, Dortmund 1928 (u.a. mit Kirchlichem Gemeindegewahlgesetz v. 29. September 1922 und Kirchliche Gemeindegewahlordnung v. 22. Mai 1928).

7 Ordnung für die Übertragung des Presbyteramtes in der Evangelischen Kirche von Westfalen und in der Evangelischen Kirche der Rheinprovinz v. 24. Oktober 1946 und Ausführungsbestimmungen (KABl. 1947 S. 45).

8 Kirchenordnung der Evangelischen Kirche von Westfalen i. d. Fassung der Bekanntmachung v. 14. Januar 1999.
9 Presbyterwahlordnung v. 10. Oktober 1959 (KABl. 1959 S. 73), Presbyterwahlordnung v. 27. Oktober 1967 (KABl. 1967 S. 155), Presbyterwahlordnung v. 16. Oktober 1970 (KABl. 1971 S. 1), Presbyterwahlgesetz v. 24. Oktober 1994 (KABl. 1994 S. 203).

**Nation und Protestantismus,
(Zu einem Wechselverhältnis bei
Friedrich von Bodelschwingh (1831–1910)***

1. Einführung in die Thematik

„Es ist wahr, daß ich mit ganzer Kraft meiner Seele unserm Volk seinen Christglauben und seine Liebe zu König und Vaterland [...] erhalten wissen will.“¹ Mit diesen Worten charakterisierte Friedrich von Bodelschwingh² in einem Zeitungsartikel der Bielefelder „Neuen Westfälischen Volkszeitung“ vom 19. Oktober 1903 seinen politischen Standpunkt, für den die Verbindung von christlichen und nationalen Elementen kennzeichnend ist.

Wirft man einen Blick in Überblicksdarstellungen zur deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts, so fällt auf, dass diese beiden Aspekte des Bodelschwinghschen Wirkens getrennt behandelt werden. Auf der einen Seite wird seine Person in allgemeingeschichtlichen Studien ausschließlich in Verbindung mit seinem Beitrag zur Gründung des Sedanfestes im Kaiserreich gesetzt, das von ihm als religiöses Dankfest zur Erinnerung an den deutschen Sieg im Deutsch-Französischen Krieg 1870/71 konzipiert wurde, sich im Kaiserreich aber zu einem inoffiziellen Reichsfeiertag mit nationalistischen Veranstaltungen wandelte.³ Auf

* Hervorgegangen ist dieser Aufsatz aus meiner Staatsexamensarbeit, die ich im Oktober 2000 bei Herrn Prof. Dr. Heinz-Gerhard Haupt, Universität Bielefeld, eingereicht habe. Für Anregungen und Förderung möchte ich ihm auf diesem Wege danken.

¹ Friedrich von Bodelschwingh, Zu meiner Landtagskandidatur (1903), HAB B XII 6,3, Nr. 5.

² Zur Biographie Bodelschwinghs nach wie vor grundlegend Martin Gerhardt, Friedrich von Bodelschwingh. Ein Lebensbild aus der deutschen Kirchengeschichte, Bd. 1, Bethel bei Bielefeld 1950; Martin Gerhardt/Alfred Adam, Friedrich von Bodelschwingh. Ein Lebensbild aus der deutschen Kirchengeschichte, Bd. 2, 2 Teile, Bethel bei Bielefeld 1952/58. Darüber hinaus siehe auch Hartmut Lehmann, Friedrich von Bodelschwingh, in: Martin Greschat (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 9,2, Stuttgart u. a. 1985, S. 244-254.

³ Siehe Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1866–1918, Bd. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist, München 1990, S. 486; ders., Deutsche Geschichte 1866–1918, Bd. 2: Machtstaat vor der Demokratie, München 1992, S. 260; Hans-Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 3: Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849–1914, München 1996, S. 957. Zuletzt

der anderen Seite wird sein Wirken in kirchengeschichtlichen Darstellungen im Kontext des sozialen Protestantismus thematisiert. Hier stehen der Ausbau von Bethel, Bodelschwinghs soziale Tätigkeiten für die zur Wanderschaft gezwungenen Arbeitslosen, die sogenannten „Wanderarmen“, und seine Leistungen zur Ansiedlung von Arbeitern im Mittelpunkt des Interesses.⁴

Die nationalen Elemente auf der einen Seite und die religiösen auf der anderen bleiben also relativ unvermittelt nebeneinander stehen, obwohl für Bodelschwingh „Christglauben“ und „Liebe zu König und Vaterland“ zusammengehörten. Dieser Aspekt seines Wirkens wurde erst im Anschluss an die von Theodor Schieder veröffentlichten Ergebnisse über Bodelschwinghs Beitrag zur Gründung des Sedanfestes aufgegriffen.⁵ In Anlehnung an Schieder führte Georg Müller aus, dass das Engagement Bodelschwinghs in erster Linie ein sittlich-religiöses und weniger ein nationales Anliegen gewesen sei.⁶ Dagegen verortete Hartmut Lehmann das Eintreten von Bodelschwingh für ein nationales Dankfest stärker im Kontext der politischen Ideen des deutschen Pietismus im 19. Jahrhundert, in denen die nationale Einigung als notwendige Voraussetzung für eine sittlich-religiöse Erneuerung des deutschen Volkes gesehen wurde. Für Bodelschwingh seien „Religion und Vaterlandsliebe [...] nicht zu trennen“ gewesen: „In seinen Überlegungen über Form und Funktion, über Gestaltung und Charakter des neuen patriotischen Volksfestes waren religiöse und politische, christliche und nationale Gehalte eine Symbiose eingegangen.“⁷

Diese These von der Symbiose christlicher und nationaler Elemente soll im Folgenden anhand der Schriften Friedrich von Bodelschwinghs überprüft werden. Die Analyse positioniert sich in der neueren ge-

Heinrich-August Winkler, *Der lange Weg nach Westen*, Bd. 1: Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik, München 2000, S. 206 f.

⁴ Vgl. Winfried Becker u. a., *Die Kirchen in der deutschen Geschichte. Von der Christianisierung der Germanen bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1996, S. 472; Martin Greschat, *Der Protestantismus: Vom Vormärz zur deutschen Einheit*, in: Norbert Brox u. a. (Hg.), *Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur*, Bd. 11: Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830–1914), Freiburg u. a. 1997, S. 306–326, hier S. 324 ff.

⁵ Vgl. Theodor Schieder, *Das Deutsche Kaiserreich von 1871 als Nationalstaat*, Köln/Opladen 1961, S. 125–153, bes. S. 125 ff.

⁶ Vgl. Georg Müller, *Friedrich von Bodelschwingh und das Sedanfest*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 14 (1963), S. 77–90, hier S. 82 f.

⁷ Vgl. Hartmut Lehmann, *Friedrich von Bodelschwingh und das Sedanfest. Ein Beitrag zum nationalen Denken der politisch aktiven Richtung im deutschen Pietismus des 19. Jahrhunderts*, in: *HZ* 202 (1966), S. 542–573, hier S. 556–566, Zitate S. 558, 565.

schichtwissenschaftlichen Erforschung des Verhältnisses von Nation und Religion, die im Wesentlichen auf zwei Entwicklungslinien zurückzuführen ist. Auf der einen Seite ist eine allgemeine Bedeutungszunahme der Religion in der Geschichtswissenschaft festzustellen. Nach der „Wiederentdeckung“ der Religion für die Sozialgeschichte durch Wolfgang Schieder wächst besonders im Bereich der Mentalitätsgeschichte die Erkenntnis, „daß der Religion eine entscheidende Bedeutung für das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit des 19. Jahrhunderts zukommt.“⁸ Gleichzeitig wird auch von kirchengeschichtlicher Seite eine Öffnung für sozialgeschichtliche Themen und Methoden eingefordert.⁹ Infolge dieser gegenseitigen Annäherung von Sozial- und Kirchengeschichte ergeben sich insbesondere für die Erforschung des Verhältnisses von Nation und Religion wichtige Perspektiven.¹⁰

Auf der anderen Seite ist seit den 1980er Jahren ein Paradigmenwechsel in der Nationalismusforschung festzustellen.¹¹ Widmeten sich ältere Forschungsansätze eher den historisch-typologischen Entwicklungsmodellen der Nationsbildung, wird sie gegenwärtig von einer konstruktivistischen Perspektive bestimmt. Indem die Nation als eine „vorgestellte politische Gemeinschaft“¹² aufgefasst wird, treten die kulturel-

⁸ So Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann, Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus, in: dies. (Hg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen S. 7-56, hier S. 7-11, Zitat S. 9. Zur „Wiederentdeckung“ siehe Wolfgang Schieder, Religionsgeschichte als Sozialgeschichte. Einleitende Bemerkungen zur Forschungsproblematik, in: Geschichte und Gesellschaft 3 (1977), S. 291-298; ders., Religion in der Sozialgeschichte, in: ders./Volker Sellin (Hg.), Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang, Bd. 3: Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte, Göttingen 1987, S. 9-31.

⁹ Vgl. Martin Greschat, Die Bedeutung der Sozialgeschichte für die Kirchengeschichte. Theoretische und praktische Erwägungen, in: HZ 256 (1993), S. 67-103, hier S. 67-77.

¹⁰ So Friedrich Wilhelm Graf, Die Nation – von Gott „erfunden“? Kritische Randnotizen zum Theologiebedarf der historischen Nationalismusforschung, in: Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann (Hg.), „Gott mit uns“. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 185-317, bes. S. 298-301. Zur historiographischen Entwicklung allgemein vgl. Kurt Nowak, Kirchengeschichte des 19./20. Jahrhunderts, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 51 (2000), S. 190-207, 259-266, hier S. 190-196; Werner K. Blessing, Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen, in: Anselm Doering-Manteuffel/Kurt Nowak (Hg.), Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden, Stuttgart u. a. 1996, S. 14-59, hier S. 16-32.

¹¹ Vgl. hierzu den umfassenden Literaturbericht von Dieter Langewiesche, Nation, Nationalismus, Nationalstaat. Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: Neue Politische Literatur 40 (1995), S. 190-236.

¹² Benedict Anderson, Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Frankfurt a. M. 1988, S. 15.

len Deutungsmuster in den Vordergrund. Bei der Konstruktion der Nation wird auf Elemente wie die gemeinsame Abstammung, Sprache und Rituale zurückgegriffen, die durch den Nationalismus zu einer nationalen Weltanschauung verbunden werden. Es ist also, um die prägnante Formulierung Ernest Gellners aufzugreifen, „der Nationalismus, der die Nationen hervorbringt und nicht umgekehrt.“¹³ Um diesen kulturellen Wirkungsprozess der nationalistischen Ideologie zu erfassen, bildet das Verhältnis von Nation und Religion einen zentralen Untersuchungsgegenstand, da die „Erfindung der Nation“ unter Aufnahme zahlreicher religiöser Elemente vermittelt wird.¹⁴

Dominiert wurde diese Forschungsrichtung lange Zeit vom „religionssoziologische[n] Paradigma der Säkularisierung“¹⁵. Demzufolge kam es angesichts der Aufklärung und der Säkularisierung in Deutschland zu einem Bedeutungsverlust der traditionellen religiösen Weltanschauungen, die Antworten auf Fragen menschlichen Leidens und Sterbens bieten konnten. Daraus entstand ein Bedürfnis nach Orientierung, das durch die Erhöhung der Nation zur alleinigen Sinngebungsinstanz befriedigt werden konnte. Der Nationalismus fungierte als „Religionsersatz“¹⁶, indem er eine neue, nationale Identität als Ersatz für die bisherigen religiösen Traditionen bot. Von Hans-Ulrich Wehler wird dem Nationalismus sogar die „Qualität einer Religion“ zugeschrieben. Als kulturelles Deutungssystem habe der Nationalismus die Sinndeutung der menschlichen Existenz übernommen, ein umfassendes Weltbild mit Werten und Normen geboten und dem Individuum eine transzendente Perspektive über das irdische Leben hinaus gegeben. Aus diesem Grund plädiert Wehler dafür, den Nationalismus als „Säkularreligion“ oder als „politische Religion“ zu bezeichnen.¹⁷

¹³ Ernest Gellner, *Nationalismus und Moderne*, Berlin 1991, S. 87. In diesem Sinne auch Eric J. Hobsbawm, *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Frankfurt a.M./New York 1991, S. 21.

¹⁴ Vgl. Graf, *Nation*, S. 301-314. Siehe dazu auch Heinz-Gerhard Haupt/Charlotte Tacke, *Die Kultur des Nationalen. Sozial- und kulturgeschichtliche Ansätze bei der Erforschung des Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert*, in: Wolfgang Hardtwig/Hans-Ulrich Wehler (Hg.), *Kulturgeschichte heute*, Göttingen 1996, S. 255-283, hier S. 269-273.

¹⁵ Wolfgang Schieder, *Sozialgeschichte der Religion im 19. Jahrhundert. Bemerkungen zur Forschungslage*, in: ders. (Hg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1993, S. 11-28, hier S. 17.

¹⁶ Heinrich August Winkler, *Der Nationalismus und seine Funktionen*, in: ders. (Hg.), *Nationalismus*, 2., erw. Aufl., Königstein 1985, S. 5-46, hier S. 6.

¹⁷ Vgl. Hans-Ulrich Wehler, *Nationalismus. Geschichte – Formen – Folgen*, München 2001, S. 27-35. Siehe dazu auch ders., *Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3, S. 943 f.; ders., *Nationalismus und Nation in der deutschen Geschichte*, in: Helmut Berding

Gegen die Säkularisierungsthese spricht die Tatsache, dass das 19. Jahrhundert in Deutschland nicht von einem solchen Verlust an Religiosität gekennzeichnet war. In zahlreichen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens sei sogar eine Intensivierung der Religiosität und eine „Rechristianisierung“ festzustellen, so dass man allenfalls von einer „Teilsäkularisierung“ sprechen könne.¹⁸ Gegen eine Bezeichnung des Nationalismus als „politische Religion“ sind Wesensunterschiede anzuführen, da die weltliche Ethik des Nationalismus anders als die Religionen im besonderen Maße an ihrem Erfolg gemessen wird.¹⁹ Darüber hinaus liegt dieser These ein einseitiges Verständnis des Verhältnisses von Nation und Religion zu Grunde. Die Interpretation suggeriert, dass das Verhältnis von Nation und Religion als ein gegensätzliches oder allenfalls ein nebeneinander existierendes zu verstehen sei, wobei der Nationalismus die traditionelle Religionen abzulösen versuche. Zwischen diesen beiden bestand aber vielmehr ein komplexes Wechselverhältnis, das mit einer prägnanten Formulierung Thomas Nipperdeys auf den Punkt gebracht werden kann: „Das Religiöse wird im Nationalen säkularisiert, das Säkulare sakralisiert.“²⁰ Um dieses Wechselverhältnis zu erfassen, reicht es also nicht aus, nur die Seite des Nationalismus als „politische Religion“ zu untersuchen. Vielmehr müssen neben der Analyse der religiösen Aspekte der nationalistischen Inhalte auch die nationalen Elemente innerhalb der traditionellen Religionen bestimmt wer-

(Hg.), Nationales Bewußtsein und kollektive Identität, Frankfurt a.M. 1994, S. 163-175.

¹⁸ So Schieder, Sozialgeschichte der Religion, S. 18. Zur Kritik an der Säkularisierungsthese vgl. auch Wolfgang Altgeld, Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus, Mainz 1992, S. 18-22. Dass die Säkularisierungsthese ihre Monopolstellung inzwischen verloren hat, stellte zuletzt Kurt Nowak noch einmal heraus: Nowak, Kirchengeschichte, S. 259. Die Vitalisierung der Religion in Deutschland im 19. Jahrhundert veranlasste kürzlich Olaf Blaschke zu der These, das 19. Jahrhundert als ein „Zweites Konfessionelles Zeitalter“ zu bezeichnen. Vgl. Olaf Blaschke, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft 16 (2000), S. 38-75.

¹⁹ Siehe dazu Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche, Nation und Religion – zur Einführung, in: dies. (Hg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt/New York 2001, S. 11-29, hier S. 11-17.

²⁰ Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983, S. 300. Im vorliegenden Aufsatz wird auf den Begriff der „Sakralisierung“ verzichtet und stattdessen Bezeichnungen wie „religiöse Überhöhung“ verwendet, da der Komplex des Sakralen dem Katholizismus entstammt und somit zur Analyse protestantischer Inhalte weniger geeignet ist. Für den Hinweis danke ich Frank-Michael Kuhlemann.

den.²¹ Besondere Bedeutung kommt dabei den konfessionellen Aspekten zu, da die deutsche Nation nicht nur religiös, sondern in Ab- und Ausgrenzung von den anderen traditionellen Religionen konfessionell überhöht wurde.²²

Gerade die Erforschung des Verhältnisses von Nation und Protestantismus bildet ein Desiderat der deutschen Nationalismusforschung, welche lange Zeit von einer „Konfessionsblindheit“ gekennzeichnet war. Die protestantische Einfärbung des deutschen Kaiserreiches habe, so Dieter Langewiesche, für die neuere Nationalismusforschung als so selbstverständlich gegolten, dass der Verbindung von Nationalismus und Protestantismus bisher kaum Beachtung geschenkt wurde.²³ Ein Zugang zu dieser Thematik bietet die Analyse des protestantischen Pfarrerstandes. Die Kirche stellte trotz der „Teilsäkularisierung“ weiterhin eine bedeutende Orientierungsmacht im gesellschaftlichen Leben des 19. Jahrhunderts dar und nahm aufgrund ihres Anspruches auf Deutung der Welt auch eine bedeutende politische Rolle ein. Wahrgenommen wurde diese Deutungs Aufgabe von den Pfarrern in Predigten, Ansprachen, Büchern, Artikeln etc.²⁴ Die sozialgeschichtliche Analyse des Pfarrerstandes von Oliver Janz kommt für das 19. Jahrhundert zu dem Ergebnis, dass sich die Pfarrer immer mehr von dem übrigen Bürgertum abgekoppelt hätten und sich stattdessen als „Sachverwalter nationaler Werte und tragende Säule eines nationalprotestantischen Milieus“ zu profilieren versuchten.²⁵

²¹ Vgl. dazu Peter Walkenhorst, Nationalismus als „politische Religion“? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich, in: Blaschke/Kuhlemann, Religion, S. 503-529.

²² Vgl. Altgeld, Katholizismus, S. 4-6.

²³ Vgl. Langewiesche, Nation, S. 214 ff., Zitat S. 216. Auch die kirchengeschichtliche Forschung kommt zu ähnlichen Ergebnissen. Vgl. dazu Kurt Nowak, Nation und Konfession. Betrachtungen zu ihrem Verhältnis in der Kirchengeschichte Deutschlands, in: Günther Gillessen u. a. (Hg.), Europa fordert die Christen. Zur Problematik von Nation und Konfession, Regensburg 1993, S. 24-51, hier S. 24-28; Graf, Nation, S. 314-317.

²⁴ Vgl. Blessing, Kirchengeschichte, S. 48-51; Ders., Gottesdienst als Säkularisierung? Zu Krieg, Nation und Politik im bayerischen Protestantismus des 19. Jahrhunderts, in: Schieder, Religion, S. 216-253, hier S. 216 f.

²⁵ Vgl. Oliver Janz, Zwischen Bürgerlichkeit und kirchlichem Milieu. Zum Selbstverständnis und sozialen Verhalten der evangelischen Pfarrer in Preußen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Blaschke/Kuhlemann, Religion, S. 382-406, hier S. 404 ff., Zitat S. 405. Grundlegend dafür ders., Bürger besonderer Art. Evangelische Pfarrer in Preußen 1850-1914, Berlin/New York 1994. Gegen die These von der „Entbürgerlichung“ des Pfarrerstandes jetzt Frank-Michael Kuhlemann, Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860-1914, Göttingen 2001.

Die Nationalisierung des evangelischen Pfarrerstandes in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird allgemein als „Pastorennationalismus“ bezeichnet, wobei in der Forschung zwei unterschiedliche Auffassungen vorzufinden sind: Thomas Nipperdey konstatiert für die protestantischen Pastoren eine Gleichsetzung von nationaler und protestantischer Identität. Dieser Pastorennationalismus sei jedoch nicht „rauschhaft extrem“ gewesen, sondern „eher konventionell, hurrapatriotisch, stark von national-christlichen Phrasen bestimmt [...], ein vor allem emotionaler Akklamationsnationalismus, der mit der Zeit die einfache Machtpolitik religiös verklärte.“²⁶ Frank-Michael Kuhlemann bestreitet die voranschreitende Nationalisierung der protestantischen Pfarrer zwar nicht, betont aber, dass sich der größte Teil der Pastoren gegen eine „Verabsolutierung der Nation als der letzten sinngebenden Instanz“ und gegen eine „nationale Pervertierung des Glaubens“ gerichtet habe. Um den Nationalismus der Pastoren zu erfassen, schlägt Kuhlemann ein mentalitätsgeschichtliches Modell konzentrischer Kreise vor, wobei sich um den religiösen Mentalitätskern verschiedene Kreise anordnen, von denen einer für das nationale Bewusstsein steht. Damit erscheine der Nationalismus nicht als eine Ersatzreligion, sondern stelle vielmehr eine Ergänzung des religiösen Selbstverständnisses der Pfarrer dar.²⁷

Vor dem Hintergrund des skizzierten Forschungskontextes unternimmt es der vorliegende Aufsatz, die Verbindung von Nation und Protestantismus bei Friedrich von Bodelschwingh aufzuzeigen. Dazu werden seine Schriften unter der Fragestellung untersucht, inwieweit einerseits seine nationalen Überzeugungen religiös geprägt und inwieweit andererseits seine religiösen Anschauungen und sein religiöses Wirken national motiviert waren. Abschließend soll erläutert werden, wie sich die nationalen Dispositionen Bodelschwinghs in das Forschungsbild des Pastorennationalismus einordnen lassen.

Die Hauptquelle der Analyse bilden die im „Westfälischen Hausfreund“²⁸ veröffentlichten Artikel Bodelschwinghs, in denen er zu poli-

²⁶ Vgl. Thomas Nipperdey, *Religion im Umbruch: Deutschland 1870–1918*, München 1988, S. 92–98, Zitate S. 98.

²⁷ Vgl. Frank-Michael Kuhlemann, *Pastorennationalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert – Befunde und Perspektiven der Forschung*, in: Haupt/Langewiesche, *Nation und Religion*, S. 548–586, Zitate S. 579. Zum Modell der konzentrischen Kreise siehe ders., *Mentalitätsgeschichte. Theoretische und methodische Überlegungen am Beispiel der Religion im 19. und 20. Jahrhundert*, in: Hardtwig/Wehler, *Kulturgeschichte*, S. 182–211, bes. S. 195 ff.

²⁸ Ziel dieses von Bodelschwingh 1865 gegründeten christlich-konservativen Sonntagsblattes für die ländlich geprägte Grafschaft Mark war Martin Gerhard zufolge die „Stärkung des monarchistischen Staatsgedankens und des preußischen König-

tischen Themen Stellung bezogen hat. Daneben wurden seine Schriften als Hilfsprediger in Paris und seine sozialpolitischen Stellungnahmen als Leiter der Heil- und Pflgeanstalten Bethel herangezogen.²⁹ Im Folgenden sollen zunächst die religiösen Elemente im nationalen Gedankengut Friedrich von Bodelschwinghs herausgestellt werden. In einem zweiten Schritt werden die nationalen Aspekte in seinem Verständnis des Protestantismus herausgearbeitet. Da das Wirken Bodelschwinghs in besonderer Weise von seinen praktischen Tätigkeiten bestimmt war, wird die zweite Frage in zwei Schritten bearbeitet. Zunächst werden die nationalen Elemente seiner protestantischen Theologie und anschließend die nationalen Implikationen seines sozialprotestantischen Wirkens analysiert.

2. Die religiösen Elemente in Bodelschwinghs Verständnis der deutschen Nation

a) Die weltliche Obrigkeit als heiliger Mittelpunkt

Die politische Ausrichtung seiner Artikel im „Westfälischen Hausfreund“ fasste Bodelschwingh im Januar 1866 mit den programmatischen Worten zusammen: „Wir halten fest an unserem angestammten Regiment von oben her und wehren uns mit aller Macht gegen ein neu aufkommendes Regiment von unten her.“ Dabei verstand er ein Regiment „von oben her“ als ein „Regiment von Gottes Gnaden“, das nicht allein in der Monarchie seinen Ausdruck finden konnte, auch wenn diese ihm „als die dem Worte Gottes gemäßeste und für das Wohl des Volkes ersprießlichste“ Herrschaftsform erschien. Von entscheidender Bedeutung war für ihn, dass nur Gott der Obrigkeit ihre

tums der Hohenzollern sowie Kampf gegen den Liberalismus auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens.“ Siehe dazu Gerhardt, Lebensbild, Bd. 1, S. 365-370, Zitat S. 366. Mit seinen 1800 Abonnenten im Jahre 1871 nahm das Sonntagsblatt nach Gerhard Besier eine bedeutende Stellung unter den lokalen Zeitungen in Westfalen ein. Siehe dazu Gerhard Besier, Preußische Kirchenpolitik in der Bismarckära. Die Diskussion in Staat und Evangelischer Kirche um eine Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse Preußens zwischen 1866 und 1872, Berlin/New York 1980, S. 116. Zur Angabe der Abonnenten vgl. Friedrich von Bodelschwingh, An die Hausfreundleser, in: Westfälischer Hausfreund, 7. Jg., Nr. 27 vom 30. Juni 1871, S. 1.

²⁹ Bei der Auswertung der Schriften wurde in erster Linie auf die von Alfred Adam in zwei Bänden herausgegebenen „Ausgewählten Schriften“ zurückgegriffen: Friedrich von Bodelschwingh, Ausgewählte Schriften, 2 Bände, hrsg. v. Alfred Adam, Bethel bei Bielefeld 1955/64. Dort nicht aufgenommene Schriften konnten im Hauptarchiv der von Bodelschwinghschen Anstalten Bethel (HAB) eingesehen und ausgewertet werden.

Macht verleihen könne, womit sich Bodelschwingh dezidiert gegen die demokratische Forderung nach einer durch das Volk legitimierten Obrigkeit wandte. Diese Art der Legitimation führe zu einem „Regiment nach des Teufels Gelüsten“, da sich das Volk über die himmlische Macht stelle und keine Autorität mehr anerkenne.³⁰

Als Beleg diene ihm das Beispiel der französischen Kaisers Napoleon III. Während Bodelschwingh zwischen 1858 und 1864 als Hilfsprediger der deutschen lutherischen Gemeinde in Paris tätig war, stellte er immer wieder klagend fest, dass in Frankreich „ein Geist des Unglaubens, des Aufruhrs und der Lästerung gegen Gott und seinen Gesalbten und darum auch gegen alle weltliche Obrigkeiten“ herrsche. In seinen Augen habe der Geist des Unglaubens in erheblichem Maße zur Schwächung der Herrschaft von Napoleon III. beigetragen, weil dieser als „Kaiser von Gottes Gnaden und Volkes Willen“ vom Wohlwollen der Pariser Bevölkerung abhängig sei. Da die Menschen in Paris ohne jede christliche Erziehung aufgewachsen seien, würden sie „keine Obrigkeit mehr im Himmel und darum auch keine mehr auf Erden“³¹ kennen. Der französische Kaiser müsse das Pariser Volk durch Wohltaten wie Feste oder Gärten zufrieden stellen, um weiterhin an der Macht zu bleiben. Diese Situation stelle „ein schreckliches Los für ein gekröntes Haupt“ dar, da der Kaiser den Stimmungen des von Demagogen leicht aufzuwiegelnden Pariser Volkes ausgeliefert bleibe.³²

Die dichotomische Gegenüberstellung eines Regiments „von oben her“ und „von unten her“ griff Bodelschwingh im Zusammenhang mit der Gründung des Norddeutschen Bundes wieder auf. In Übereinstimmung mit der konservativen Staatslehre seiner Zeit forderte er, in der neuen Staatsform „den Grundsätzen Geltung zu verschaffen, welche für die conservative Sache immer dieselben bleiben im Regiment von Oben her und nicht von Unten her in Staat und Kirche [...]; darum ein Königthum von Gottes Gnaden gegenüber dem Urvählerkönigthum.“ Die Monarchie von Gottes Gnaden erschien Bodelschwingh als die Staatsform, in welcher der Wille Gottes am besten verwirklicht werden könne, da ein von Gott eingesetzter und diesem allein verantwortlicher Monarch nicht von der Zustimmung des Volkes abhängig sei und somit sein Handeln allein auf den Willen Gottes ausrichten könne. Bodelschwingh zog daraus den Schluss, sich für die Bewahrung und den

³⁰ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Von Oben her, von Unten her! (1866), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 208 ff., Zitate S. 208 f.

³¹ Friedrich von Bodelschwingh, Modergeruch und Frühlingsduft, in: Westfälischer Hausfreund, 7. Jg., Nr. 16 vom 16. April 1871, Sp. 1-4, hier Sp. 2.

³² Friedrich von Bodelschwingh, Ein armer Kaiser (1870), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 584-587, Zitat S. 587.

Ausbau der Monarchie von Gottes Gnaden einzusetzen und so dem Willen Gottes zu gehorchen.³³

Die theoretischen Gedanken über das Königtum von Gottes Gnaden fanden ihre Entsprechung in seiner Sichtweise der preußischen Könige, insbesondere der Person Wilhelms I. Als sich der Konflikt zwischen Preußen und Österreich im Jahre 1866 zuspitzte, betonte Bodelschwingh, dass Wilhelm I. seine Herrschaft im festen Glauben an Gott ausführe. Darüber hinaus habe der preußische König in der Auseinandersetzung den Frieden redlich gesucht, so dass ein Krieg gegen Österreich gerechtfertigt sei, denn Wilhelm I. führe „das ihm von Gott gegebene Schwert nicht umsonst“. Somit könne sich das preußische Volk darauf verlassen, „daß Gott mit uns sein wird.“³⁴ Wilhelm I. erschien somit als ein von Gott auserwähltes Werkzeug, um dessen Willen in der Welt Geltung zu verschaffen. Die militärischen Erfolge Preußens von 1866 und 1870/71 bestätigten Bodelschwingh in seiner Sichtweise, und er sah in der Person Wilhelms I. den „Schirmherr[n] unseres deutschen Vaterlandes“, der „von oben her, von Gott uns aus Gnaden geschenkt“ wurde.³⁵

Nach dem Tod Wilhelms I. ging die Bewunderung bei Bodelschwingh in ein ehrfürchtiges Gedenken über. Im Jahre 1900 rief er zu Spenden für ein in finanzielle Schwierigkeiten geratenes Gasthaus in Bad Gastein auf, in dem Wilhelm I. häufig seinen Urlaub verbracht hatte. Damit wollte Bodelschwingh verhindern, dass die Erinnerungsstätte an den Deutschen Kaiser aus dessen Zimmer veräußert werden müssten. Er war der Meinung, dass die „Reliquien des Kaiserzimmers“ vor Ort bleiben müssten, da sie „nur in Gastein selbst ihren Wert behalten und dort ihren Zweck erfüllen“ könnten. Indem das Zimmer als Erinnerungsstätte an die Leistungen Wilhelms I. und als Pilgerort für das deutsche Volk dienen sollte, kam das von Bodelschwingh praktizierte Gedenken an die Person Wilhelms I. faktisch einer Heiligenverehrung gleich.³⁶

³³ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Rückblick auf das vergangene Jahr, in: Westfälischer Hausfreund, 6. Jg., Nr. 2 vom 16. Januar 1870, Sp. 1-5, Zitate Sp. 1 f. Siehe dazu auch Manfred Hellmann, Es geht kein Mensch über die Welt, den Gott nicht liebt. Das Leben Friedrich von Bodelschwinghs d. Ä., Wuppertal/Zürich 1993, S. 160.

³⁴ Friedrich von Bodelschwingh, Es ist Krieg und wer ist Schuld daran?, in: Westfälischer Hausfreund, 2. Jg., Nr. 26 vom 30. Juni 1866, Sp. 1 f., Zitat Sp. 1.

³⁵ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Wohl dem Volk, das jauchzen kann (1871), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 688 f., Zitate S. 689.

³⁶ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Zur Erhaltung des Gedächtnisses unseres großen Heldenkaisers Wilhelm I. in Bad Gastein (1900), HAB B XII 8 b, fol. 1-3, Zitate fol. 2. Siehe dazu auch Gerhardt/Adam, Lebensbild, Bd. 2,2, S. 581-587;

Die Sichtweise von Wilhelm I. lag bei Bodelschwingh nicht nur in seiner Anerkennung für dessen Leistungen, sondern auch in seiner Bewunderung für das preußische Könighaus an sich begründet. Auch die anderen preußischen Könige wurden von ihm religiös verklärt.³⁷ In einem Brief an Wilhelm II. brachte Bodelschwingh seine Bewunderung für das gesamte Hohenzollerngeschlecht zum Ausdruck, indem er gebetsartig formulierte, dass Gott „das Hohenzollern-Geschlecht grünen und blühen [lassen möge] an der Spree und an der Ostsee zum Segen und Frieden unseres teuren Vaterlandes, ja der ganzen Erde.“³⁸ Eine Manifestation fand diese Bewunderung in dem Besuch des Kaiserpaares 1897 in Bethel. Das zu diesem Anlass veranstaltete Fest konzipierte Bodelschwingh als eine „Huldigungsfeier“, deren Programm „mit allen seinen Nummern in engster Beziehung zu der Geschichte und den historischen Persönlichkeiten des Hauses Hohenzollern“ stand.³⁹ Da sich das preußische Königtum trotz liberaler Entwicklungen weiterhin als ein Königtum von Gottes Gnaden verstand und da nach Ansicht Bodelschwinghs alle Könige der Hohenzollern ihre Herrschaft auf den Willen Gottes hin ausrichteten, erscheint der preußische König also als ein von Gott eingesetzter Diener.⁴⁰

Eine weitere Form der religiösen Überhöhung der weltlichen Obrigkeit erfolgte bei Bodelschwingh in der Charakterisierung der Person Otto von Bismarcks. In der Auseinandersetzung zwischen Preußen und Österreich von 1866 habe auch Bismarck mit seinem Gewissen ständig vor Gott gestanden und sich dessen Willen untergeordnet. Das politische Handeln Bismarcks orientierte sich für Bodelschwingh also an

Gustav von Bodelschwingh, Friedrich von Bodelschwingh. Eine Geschichte seines Lebens, Berlin 1926, S. 436-439.

³⁷ Eine herausgehobene Stellung nahm Friedrich III. ein, zu dem Bodelschwingh aufgrund der gemeinsamen Kindheit ein enges Verhältnis besaß und der seine Herrschaft als ein „Knecht Gottes“ ausgeübt habe. Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Gedächtnisgottesdienst auf Kaiser Friedrich III. (1888), in: ders., Schriften, Bd. 2, S. 444-451, Zitat S. 450.

³⁸ Friedrich von Bodelschwingh, Brief an Kaiser Wilhelm II. vom 25. März 1889, in: ders., Briefwechsel, Bd. 1, hrsg. v. Alfred Adam, Bielefeld 1975, S. 241.

³⁹ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Das Kaiserpaar in Bethel, in: Bote von Bethel, Nr. 11, 1897, S. 1-36, Zitate S. 26.

⁴⁰ Damit wird deutlich, dass Bodelschwingh nicht als ein kritischer Beobachter des preußischen Königshauses gelten kann, wie Johannes Rau behauptet. Die Kritik Bodelschwinghs am Handeln des preußischen Königshauses in sozialpolitischen Fragen waren lediglich Einzelfälle und führten nicht zu einer grundsätzlichen Kritik am preußischen Königshaus, geschweige denn an der Monarchie von Gottes Gnaden. Siehe dazu Johannes Rau, Wir fragen nach Friedrich von Bodelschwingh – dem Sozialpolitiker, in: Bethel 24 (1981), S. 48-61, hier S. 57.

dem Willen Gottes.⁴¹ Somit hätten die Kritiker der Bismarckschen Politik im Jahre 1866 nicht nur Bismarck verkannt, sondern insbesondere den göttlichen Willen.⁴² Bodelschwingh sah in Bismarck „ein auserwähltes Werkzeug Gottes zur Befestigung und Einigung unseres deutschen Vaterlandes, und wir dürfen Gott herzlich danken, daß er unserem Könige solche Ratgeber geschenkt hat.“⁴³ Mit dieser Interpretation wurde aber nicht nur die Person Bismarcks, sondern auch seine Politik religiös verklärt und damit die Einigung des Deutschen Reiches als Verwirklichung des göttlichen Willens interpretiert und legitimiert. In den zwei erfolglosen Anschlägen auf den preußischen Ministerpräsidenten im Jahre 1866 meinte Bodelschwingh den Fingerzeig Gottes zu erkennen, „daß er gerade diesen Mann uns lassen will“⁴⁴. Dennoch sah er auch die Gefahren der politischen Erfolge und bat Gott darum, dass er Bismarck vor dem Hochmut des Herrschens bewahre und ihn Demut lehre, denn sonst werde dieser „das deutsche Rettungswerk“⁴⁵ nicht zu Ende führen. Bismarck sei „eben auch nur ein Werkzeug, das er [Gott, H. B.] wegwerfen kann, wenn es ihm beliebt und das er gewiß wegwerfen wird, wenn man fortfährt mit ihm Abgötterei zu treiben“⁴⁶. Für Bodelschwingh war es notwendig, dass sich Bismarck immer wieder unter den Willen Gottes stellte, um das göttliche Ziel der Einigung Deutschlands zu vollenden. Die Einigung Deutschlands unter Preußens Führung verstand Bodelschwingh als einen göttlichen Heilsplan für das deutsche Volk. Diese Einstellung deckt sich mit dem im deutschen Pietismus gehegten „Wunsch nach religiöser Erneuerung, sozialer Wiedergeburt, nationaler Einigung und persönlich-sittlicher Verbesserung“.⁴⁷ Trotz einzelner Meinungsunterschiede in Fragen der Sozialpolitik⁴⁸ sah Bodelschwingh in Bismarck einen von Gott auserwählten und legitimierten Retter des deutschen Vaterlandes.

⁴¹ Friedrich von Bodelschwingh, Politischer Wochenbericht, in: Westfälischer Hausfreund, 2. Jg., Nr. 20 vom 20. Mai 1866, Sp. 3 ff., hier Sp. 3.

⁴² Friedrich von Bodelschwingh, Rückblick auf das Jahr 1866 (1866), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 292-298, hier S. 292 f.

⁴³ Friedrich von Bodelschwingh, Die Friedensbotschaft (1867), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 352 ff., hier S. 354.

⁴⁴ Bodelschwingh, Wochenbericht, 20. Mai 1866, Sp. 3.

⁴⁵ Friedrich von Bodelschwingh, Der Rückblick (1868), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 419-422, hier S. 421.

⁴⁶ Bodelschwingh, Friedensbotschaft (1867), S. 354.

⁴⁷ Vgl. Lehmann, Sedanfest, S. 560-564, Zitat S. 561.

⁴⁸ Vgl. dazu Hartmut Lehmann, Bodelschwingh und Bismarck. Christlich-konservative Sozialpolitik im Kaiserreich, in: HZ 208 (1969), S. 607-626, hier S. 613-620; Robert Stupperich, Der Konflikt zwischen Bismarck und Bodelschwingh, in: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 88 (1994), S. 237-251, hier S. 244-251.

b) Die religiöse Überhöhung des Krieges

Für die politische Gedankenwelt Bodelschwings war der Krieg von zentraler Bedeutung. In seinen Augen bildete er eine Strafe Gottes für das Fehlverhalten der Menschen. Jeder Krieg sei „eine Heimsuchung Gottes, um der Menschen Sünden willen, sowohl der Fürsten als auch der Völker.“⁴⁹ Den Grund für die Bestrafung sah er vor allem in einer sich ausbreitenden Gottlosigkeit, so dass die Buße der einzige Ausweg sei. Nur so könne ein Volk der Bestrafung durch den Krieg entgehen und den Frieden bewahren.⁵⁰ Aufgrund seiner Erfahrungen als Feldprediger in den Kriegen von 1866 und 1870/71 war ihm das durch den Krieg verursachte Leid durchaus bewusst. So äußerte er zu dieser Zeit mehrmals den Wunsch nach einem „dauernden Frieden“⁵¹ und nach einem baldigen „Ende des Jammers“⁵². Da sich Kriege aber auch auf die jeweilige Gesellschaft auswirkten, war für ihn die Qualität des Friedens von maßgeblicher Bedeutung. Am Ende eines Krieges entscheide sich nämlich, ob „ein Volk durch das Kriegswetter gehoben, geläutert, gestärkt in seiner sittlichen Kraft oder [...] tiefer gesunken“⁵³ sei: „Ein blutiger Krieg, in dem Tausende eines bösen, schnellen Todes sterben und Hunderttausende armer Leute das Brot verlieren, ist sehr schrecklich, und Gott bewahre uns davor, aber ein fauler Friede, in welchem Millionen im Sumpf des Materialismus, des sichern Mammondienstes allmählich versinken, ist vielleicht noch schrecklicher in unseres Gottes Augen. [...] Ein Volk hat viel köstlichere Güter zu verlieren und zu gewinnen, als daß es zu essen und zu trinken hat.“⁵⁴ Um zu einem dauerhaften Frieden zu gelangen, müsse sich das gesamte Volk dem göttlichen Willen bußfertig unterwerfen. In diesem Sinn bildete der Krieg „eine treffliche Schule für ein ganzes Volk“⁵⁵.

Im Rückblick auf das Jahr 1866 stellte Bodelschwing fest, dass die „Züchtigung Gottes“ am preußischen und am deutschen Volk durch den Krieg erfolgreich gewesen sei. Überall im Lande sei infolge der Siege der preußischen Truppen „eine geheiligte Siegesfreude“ zu er-

⁴⁹ Bodelschwing, Wochenbericht, 20. Mai 1866, Sp. 3.

⁵⁰ Vgl. Friedrich von Bodelschwing, *Gibts Krieg?* (1867), in: ders., *Schriften*, Bd. 1, S. 347-351.

⁵¹ Friedrich von Bodelschwing, *Aus dem Tagebuch eines Feldpredigers* (1866), in: ders., *Schriften*, Bd. 1, S. 234-283, hier S. 261.

⁵² Friedrich von Bodelschwing, *Aus dem Tagebuch eines Feldpredigers* (1870), in: ders., *Schriften*, Bd. 1, S. 618-670, hier S. 651.

⁵³ Friedrich von Bodelschwing, *Über den sittlichen Einfluß des Krieges auf unser Volksleben* (1871), in: ders., *Schriften*, Bd. 1, S. 700-713, hier S. 700.

⁵⁴ Bodelschwing, Wochenbericht, 20. Mai 1866, Sp. 3 f.

⁵⁵ Vgl. Bodelschwing, *Einfluß* (1871), S. 708-711, Zitat S. 708.

kennen gewesen, und „alle Glocken des Vaterlandes verkündeten allem Volke laut den herrlichen Sieg, den Gott uns verliehen hat.“ Preußen habe also nicht nur „die Blut- und Eisenprobe [...], sondern auch die Glaubens- und Liebesprobe“ bestanden. Diese Freude dürfe aber keinen Hochmut zur Folge haben. Vielmehr müsse das preußische Volk aus den Erfahrungen des Jahres 1866 lernen, Gott weiterhin in Demut die Ehre zu geben und ihm zu dienen, denn erst „dann wird es seine große Aufgabe zu Ende bringen, und unser ganzes deutsches Vaterland zur rechten Einheit und zur rechten Freiheit führen.“⁵⁶

Rückblickend auf das Jahr 1871 musste Bodelschwingh jedoch feststellen, dass das Wort Gottes wieder in Vergessenheit geraten sei und dass sich „eine breite Flut von Sünde, Schande und Gottlosigkeit“ über das deutsche Volk ausgebreitet habe. Die Folge dieses Verhaltens sei die Strafe Gottes durch den Krieg von 1870/71, in welchem Bodelschwingh aber auch „gesegnete Spuren“ wie den wieder erstarkten Glauben zu entdecken meinte.⁵⁷ Diesen zu bewahren, bildete für ihn nun die dringlichste Aufgabe, denn das deutsche Volk stehe nach dem Sieg von 1871 in der Pflicht, sich weiterhin treu zu Gott zu bekennen. Ansonsten drohe ihm abermals das Gericht Gottes.⁵⁸ Ausdrücklich forderte Bodelschwingh, jetzt „nüchterne, keusche, fröhliche, fromme Friedensfeste“⁵⁹ einzuführen, um in Erinnerung an die Leiden die „gesegneten Spuren“ des Krieges von 1870/71 zu bewahren.⁶⁰

In diesem Zusammenhang setzte sich Bodelschwingh im Juni/Juli 1871 ausführlich mit Volksfesten auseinander.⁶¹ Sie nähmen im Leben eines Volkes eine wichtige Stellung ein, weil sie die besonderen kulturellen Eigenarten eines Volkes aufrechterhalten und über die Jahre kultivieren könnten. Daher „muß auch ein Volk, das sich in seinem Dasein befriedigt fühlt, nationale Feste feiern“⁶². Bodelschwingh klagte jedoch an, dass viele dieser Volksfeste ihren Zweck nicht erfüllten und „echte Treiber und Schinder“ des Volkslebens mit zerstörerischen Folgen für

⁵⁶ Vgl. Bodelschwingh, Rückblick (1866), S. 292-298, Zitate S. 295 f., 298.

⁵⁷ Vgl. Bodelschwingh, Einfluß (1870), S. 704-707, 712 f., Zitat S. 705.

⁵⁸ Friedrich von Bodelschwingh, Rückblick des Tagebuchschreibers nach der Heimkehr (1870), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 671-677, hier S. 676 f.

⁵⁹ Friedrich von Bodelschwingh, Welches Geburtstagsgeschenk (1871), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 684-687, hier S. 686.

⁶⁰ Vgl. Müller, Bodelschwingh, S. 79-83; Gerhardt, Lebensbild, Bd. 1, S. 391 f. Siehe auch Bernhard Gramlich, Bodelschwingh, Bethel und die Barmherzigkeit, Gütersloh 1964, S. 177 f.

⁶¹ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Wahre Volksfeste, in: Westfälischer Hausfreund, 7. Jg., Nr. 27 vom 30. Juni 1871, Sp. 1-4; Nr. 28 vom 9. Juli 1871, Sp. 1-5; Nr. 29 vom 16. Juli 1871, Sp. 1 ff.

⁶² Bodelschwingh, Wahre Volksfeste, 9. Juli 1871, Sp. 3.

das gesellschaftliche Leben geworden seien.⁶³ Dass die Strafe Gottes die Folge sein werde, veranschaulichte Bodelschwingh am Beispiel der Festkultur in Frankreich. Die ausschweifenden und gottlosen französischen Feste hätten zu den zerrütteten familiären und gesellschaftlichen Verhältnissen geführt, auf die letztlich auch die Pariser Unruhen zurückzuführen seien.⁶⁴ Um Deutschland vor einem solchen Schicksal zu bewahren, dürfe man nicht die Volksfeste abschaffen und durch religiöse Feste ersetzen. Vielmehr sei es notwendig, sie in einem christlichen Sinne zu modifizieren, sie „zu veredeln und womöglich mit der Kirche zu versöhnen.“⁶⁵

Diese Vorstellungen bildeten die Grundlage für die Bemühungen Bodelschwinghs zur Begründung der Sedanfeier im Anschluss an den Krieg von 1870/71. Für ihn seien viele „Gnadenwege“ für das deutsche Vaterland in den 1860er Jahren unerkannt geblieben, und erst der Krieg von 1870/71 habe zu einer Läuterung des deutschen Volkes geführt.⁶⁶ Aufgrund dieser Umkehr habe sich Gott des deutschen Volkes erbarmt und ihm den Sieg und den Frieden aus Gnaden geschenkt. Dieses „hohe Gut“ müsse nun gepflegt werden, denn „sonst wird es abermals von uns genommen.“ Zwar könne dieses auch in vielen privaten Dankopfern in den Familien geschehen, aber „auch im gemeinsamen Leben des Volkes muß sich das lebendige Dankopfer darstellen.“ Bodelschwingh sah es als „eine hohe heilige Pflicht“ an, sich auf diesem Gebiet zu engagieren.⁶⁷ Nachdem der preußische König eine Eingabe von 49 badi-schen Gemeinden zur Einrichtung eines Stiftungstages des Reiches abgelehnt hatte, griff Bodelschwingh im Juni 1871 diese Forderung sowohl im „Westfälischen Hausfreund“ als auch in einem Vortrag auf dem „Rheinisch-Westfälischen Provinzialausschuss für Innere Mission“ am 27. Juni 1871 wieder auf, dessen Mitglieder seine Ausführungen in einem Flugblatt vom 19. Juli 1871 verbreiteten.⁶⁸

⁶³ Ebd., Sp. 2.

⁶⁴ Vgl. Bodelschwingh, Wahre Volksfeste, 30. Juni 1871, Sp. 2 ff.

⁶⁵ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Die Kirche und die Volksfeste (1865), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 192 ff., Zitat S. 192.

⁶⁶ Bodelschwingh, Wahre Volksfeste, 16. Juli 1871, Sp. 1 f., Zitate Sp. 1.

⁶⁷ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, „Friedensfest“, in: Westfälischer Hausfreund, 7. Jg., Nr. 25 vom 18. Juni 1871, Sp. 1-8, hier Sp. 1 f.

⁶⁸ Das deutsche Volksfest (Flugblatt des Rheinisch-Westfälischen Provinzialausschusses für innere Mission nach einem Vortrag des Pastors von Bodelschwingh vom 27. Juni 1871 in Bonn), abgedruckt in: Schieder, Kaiserreich, S. 135-145. Der Vortrag Bodelschwinghs ist nicht schriftlich dokumentiert. Jedoch stimmt der Inhalt des Flugblattes weitgehend mit seinen Ausführungen über die „Wahren Volksfeste“ im Westfälischen Hausfreund überein, so dass der Vortrag und der Artikel im Westfälischen Hausfreund als identisch anzusehen sind. Siehe dazu Lehmann, Sedanfest, S. 551-554.

Als Termin für das jährliche Dankfest wurde der 2. September als Jahrestag der Schlacht von Sedan mit der Begründung genannt, dass an diesem Tag „die Hand des lebendigen Gottes so sichtbar und kräftig in die Geschichte eingegriffen [hat], daß es dem Volke grade bei diesem Gedenktage am leichtesten in Erinnerung zu bringen sein wird, wie Großes der Herr an uns gethan hat.“⁶⁹ Bodelschwingh übernahm diesen Terminvorschlag, obwohl er ursprünglich den 18. Juni als Tag der Friedensunterzeichnung Frankreichs vorgesehen hatte. Das Datum war für ihn nur von untergeordneter Bedeutung. In erster Linie ging es ihm darum, ein „dauernd wiederkehrendes, vom Dank gegen Gott geheiligtes Volksfest“⁷⁰ einzurichten. Das Sedanfest verlor jedoch bald seinen religiös-nationalpädagogischen Charakter und wurde zu einem militärisch-nationalistischen Erinnerungstag.⁷¹

Bodelschwingh verband mit der nationalen Einigung die Hoffnung auf eine religiöse Erweckung und soziale Erneuerung des Deutschen Reiches. Das Sedanfest diente somit nicht nur der Bewahrung der nationalen Einigung, sondern insbesondere der Konservierung der religiösen Erweckung des Krieges von 1870/71.⁷² Um in religiös-nationalpädagogischer Absicht den nationalen Geist zu stärken und um den Segen Gottes für das deutsche Volk zu bewahren, sollte das Dankfest in engster Verbindung mit dem christlichen Glauben stehen. An die Möglichkeit, dass die nationalen Inhalte in dieser Form der Verbindung von Religion und Vaterlandsliebe „zu einer Art Glaubensersatz für das Religiöse“ werden könnten, hat Bodelschwingh nicht gedacht.⁷³ Vom christlichen Glauben losgelöste nationale Einstellungen führten in seinen Augen zu Entartungen des Patriotismus, denn er war der Überzeugung: „Echte Vaterlandsliebe wohnt nur, wo man Gott die Ehre giebt, sie bleibt nur, wo Demuth bleibt.“⁷⁴

⁶⁹ Das deutsche Volksfest, S. 143.

⁷⁰ Bodelschwingh, Friedensfest, 18. Juni 1871, Sp. 2.

⁷¹ Vgl. zur Entstehung und Entwicklung des Sedanfestes Schieder, Kaiserreich, S. 125-132; Lehmann, Sedanfest, S. 545-556; Müller, Bodelschwingh, 82-85; Gerhard Birk, Der Tag von Sedan. Intentionen, Resonanz und Widerstand (1871-1895), in: Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte 25 (1982), S. 95-110, hier S. 95-104; Claudia Lepp, Protestanten feiern ihre Nation. Die kulturprotestantischen Ursprünge des Sedantages, in: Historisches Jahrbuch 118 (1998), S. 201-222, hier S. 206-222; Wolfgang Hardtwig, Nationsbildung und politische Mentalität. Denkmal und Fest im Kaiserreich, in: ders., Geschichtskultur und Wissenschaft, München 1990, S. 262-301, hier S. 276 ff.

⁷² Vgl. Lehmann, Sedanfest, S. 556-566; ders., Bodelschwingh, S. 247 f.; Lepp, Protestanten, S. 215 f.

⁷³ Schieder, Kaiserreich, S. 126. Siehe auch Müller, Bodelschwingh, S. 87 f.

⁷⁴ Friedrich von Bodelschwingh, Eine Heerschau, in: Westfälischer Hausfreund, 8. Jg., Nr. 1 vom 7. Januar 1872, Sp. 1-4, hier Sp. 2. Folglich ist bei Bodelschwingh eine

Um diese Art der Vaterlandsliebe zu pflegen, kam den Kriegervereinen als Veranstalter der patriotischen Feste eine zentrale Bedeutung zu. Ihr Sinn und Zweck lag nach Bodelschwingh in der „Pflege der echten Vaterlandsliebe und echter Königstreue auf dem Grunde wahrer Gottesfurcht.“⁷⁵ Die Kriegervereine hätten jedoch kontinuierlich an geistigem Inhalt verloren, was auch die Ausgestaltung der Sedanfeiern erheblich beeinträchtigt hätte. Da das Konzept der religiös-nationalen Gedenkfeier zur Bewahrung von Gottesfurcht, Königstreue und Vaterlandsliebe auf das Engste mit der geistigen Situation der Kriegervereine verbunden war, wandte sich Bodelschwingh zum 25. Jahrestag der Schlacht von Sedan im Jahre 1895 abermals an die Kriegervereine. Dabei rief er zur Gründung von christlichen Kriegervereinen auf, deren oberstes Ziel darin bestehen sollte, „die Liebe für Kaiser und Reich und den echten patriotischen Geist, welcher jeder Zeit für König und Vaterland Gut und Blut einzusetzen bereit ist, dazu auch eine echte christliche Kameradschaft in jeder Weise zu pflegen.“⁷⁶ Um dem Bedeutungsrückgang des christlichen Glaubens in den Kriegervereinen⁷⁷ entgegenzuwirken, propagierte Bodelschwingh das Modell des christlichen Kriegervereins, der sich durch eine enge Verbundenheit von nationalen, monarchischen und christlichen Elemente auszeichnete.⁷⁸

3. Die nationalen Elemente der protestantischen Theologie Bodelschwinghs

a) Die Bedeutung des christlichen Glaubens für das deutsche Volk

Eine besondere nationale Bedeutung erhielt der christliche Glaube bei Bodelschwingh im Zusammenhang mit der nationalstaatlichen Ein-

Verbindung von Religiosität, Nationalchauvinismus, Monarchismus und Militarismus „in extremer Weise“ nicht festzustellen, wie Gerhard Birk behauptet. Diese Elemente gehen zwar in sein Verständnis mit ein, aber die Religiosität bildet gegenüber Nationalchauvinismus und Militarismus das bestimmende Element. Birk, Tag von Sedan, S. 95 ff.

⁷⁵ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Kriegervereine, in: Westfälischer Hausfreund, 6. Jg., Nr. 6 vom 6. Februar 1870, Sp. 1-4, Zitat Sp. 3.

⁷⁶ Friedrich von Bodelschwingh, „Opfer Gott Dank und bezahle dem Höchsten dein Gelübde“. Aufruf zur Bildung christlicher Kriegervereine (1895), HAB B XII 7, 2a.

⁷⁷ Vgl. Thomas Rohkrämer, Der Militarismus der „kleinen Leute“. Die Kriegervereine im Deutschen Kaiserreich 1871–1914, München 1990, S. 206-215.

⁷⁸ Mit diesem Modell gelangte Bodelschwingh über lokale Erfolge im Minden-Ravensberger Raum nicht hinaus. Vgl. dazu Lehmann, Sedanfest, S. 567-572.

gung des Deutschen Reiches. Auf einer Reise durch Süddeutschland im Jahre 1867 musste er feststellen, dass der deutsche Krieg ein Jahr zuvor zu einem „traurige[n] Riß zwischen Nord- und Süddeutschland“⁷⁹ geführt habe. Dieser könne allein durch den christlichen Glauben wieder geheilt werden, wobei den Christen in Nord- und Süddeutschland eine Vorreiterrolle zukam. So hegte er die Hoffnung, dass „wenigstens die christlich denkenden Menschen in Süddeutschland Gottes Hand in den Ereignissen des vorigen Jahres erkennen, für den Ausgang danken und einen möglichst engen Anschluß an Norddeutschland wünschen“. Folglich sollten „alle, die nicht allein zum gemeinsamen irdischen, sondern auch zu dem gemeinsamen himmlischen Vaterland sich bekennen, alles alten Zwistes vergessen, und in dieser Zeit da die Wogen so hoch gehen, zu gegenseitiger Rettung und Stärkung sich die Hände recht fest in herzlicher Liebe reichen und einen gemeinsamen guten Kampf kämpfen.“⁸⁰ In dem verbindenden christlichen Glauben sah Bodelschwingh die Grundlage der nationalstaatlichen Einigung, denn gerade das gemeinsam erlebte Leid des Krieges von 1866 habe Nord- und Süddeutschland noch enger zusammengebunden. Aus diesem Grund lehnte Bodelschwingh im Juni 1867 eine Gedenkfeier der Schlacht von Königgrätz ab, da diese den gegenseitigen Unmut wieder entfachen könnte. Vielmehr solle man „mit einer ehrlichen Scham“ der Ereignisse von 1866 gedenken, „daß unser deutsches Volk sich nicht nur mit ‚Blut und Eisen‘ zusammenketten ließ. Und Blut und Eisen ist’s auch nicht gewesen, was gekettet hat, sondern die gemeine Trübsal [...] und die gemeinsame Liebe“. Durch den Krieg sei das deutsche Volk mit einem „Band aus Traurigkeit und Thränen – aus entsagender, aufopferungsvoller Liebe, und wie ich hoffe auch vielfach rechtschaffener Buße und lebendigem Glauben ineinander gewoben“ worden. Dieses Band gelte es nun zu erhalten, wofür politische und wirtschaftliche Bündnisse allein nicht ausreichend seien. Denn „die besten Paragraphen einer Reichsverfassung, Schutz- und Trutzbündnisse und Zollvereine werden Deutschlands Stämme nicht zusammenhalten, sondern alle diese Bande werden bei erster Gelegenheit wieder zerreißen, wie morsche Zwirnsfäden, wenn das Band zerrißt, das Gottes züchtigende Hand und sein Geist in den Tagen der Trübsal wie 1813 so 1866 aus Buße und Glaube, aus Liebe und Dankbarkeit ineinander geschlungen.“⁸¹ Der christli-

⁷⁹ Friedrich von Bodelschwingh, Die Barmer Festwoche (1867), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 369-372, hier S. 369.

⁸⁰ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Ein kurzer Streifzug durch Süddeutschland (1867), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 373-381, Zitate S. 379 ff.

⁸¹ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Die ersten Erinnerungstage, in: Westfälischer Hausfreund, 3. Jg., Nr. 26 vom 30. Juni 1867, Sp. 1-4, Zitate Sp. 3 f.

che Glaube stellte für Bodelschwingh das einzige Mittel dar, die Einigung Deutschlands nicht nur herbeizuführen, sondern auch langfristig zu bewahren.⁸²

Darüber hinaus erhielt der christliche Glaube bei Bodelschwingh die Funktion, den Zusammenhalt des Staates im Inneren zu stärken, wie er am Beispiel Preußens verdeutlichte. Im Mai 1866 konstatierte Bodelschwingh, dass der gesamte preußische Staat „aus den Fugen“ geraten sei: Die Fürsten und Staatsdienern hätten jeglichen christlichen Glauben verloren, der Unglaube halte Einzug in Ehen, Familien, Schulen und Hochschulen und setze an die Stelle des Glaubens an Gott einen materialistischen Geldglauben. Die gesamte Gesellschaft sei vom Glauben abgefallen und in Sünde verstrickt, was ein Gericht Gottes zur Folge haben werde. Den einzigen Ausweg aus dieser Situation sah Bodelschwingh in der gemeinsamen Buße des gesamten preußischen Volkes, wie es bereits in der Zeit der Freiheitskriege der Fall gewesen sei, als sich das gesamte preußische Volk mitsamt seinem König unter Gottes Wort gebeugt habe. So hegte er den Wunsch, dass „doch auch in diesen Tagen alle Fürsten und Völker unseres deutschen Vaterlandes sich diesen Geist schon jetzt schenken ließen: wie viel Elend und Jammer und schwere Demütigungen könnten uns gespart werden.“⁸³

b) Der protestantische Charakter des Deutschen Kaiserreiches

Den Ausgangspunkt für die Betonung des protestantischen Charakters für die deutsche Nation bildete Bodelschwinghs Sichtweise von Preußen. Dieses könne die geschichtliche Aufgabe der Einigung des Deutschen Reiches weder auf militärischem noch auf gesetzgeberischen Wege erfüllen. Von entscheidender Bedeutung sei dessen geistlicher Zustand, der eng mit der evangelischen Kirche verbunden sei: „Das Salz Preußens, sein Mark und seine Kraft, ist seine evangelische Kirche. Nur als Hort der evangelischen Kirche kann es auch Hort Deutschlands sein.“⁸⁴ Allein Gottes Segen verdanke Preußen die militärischen Erfolge der jüngeren Vergangenheit, denn die Siege von 1866 und 1870/71 seien in erster Linie auf die geistige Überlegenheit der preußischen Soldaten infolge des evangelischen Glaubens zurückzuführen. In den militärischen Auseinandersetzungen sei „offenbar geworden, daß das

⁸² Vgl. dazu Gerhardt, *Lebensbild*, Bd. 1, S. 394 f.

⁸³ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *O Land, Land, Land, höre des Herrn Wort* (1866), in: ders., *Schriften*, Bd. 1, S. 230-233, Zitate S. 231, 233.

⁸⁴ Friedrich von Bodelschwingh, *Steine und Kalk* (1867), in: ders., *Schriften*, Bd. 1, S. 326-329, hier S. 326.

Uebergewicht der preußischen und deutschen Waffen ganz besonders in dem noch vorhandenen Rest lebendigen Glaubens lag.⁸⁵ In diesem Sinn interpretierte Bodelschwingh den Ausgang des deutsch-französischen Krieges, indem er Stellungnahmen von französischer Seite zustimmend wiedergab, wonach „der liebe Gott [...] wohl ‚evangelisch‘ sein [müsse], daß er die Gebete des evangelischen Königs und seines Volkes höre, und die Gebete des katholischen Volkes verwerfe.“⁸⁶ Auch wenn Bodelschwingh eine Interpretation des Krieges 1870/71 als Religionskrieg ablehnte, zeigen seine Ausführungen, dass er den Sieg Preußens über Frankreich auch als einen Sieg des Protestantismus über den Katholizismus verstanden wissen wollte.⁸⁷

Nach der Einigung im Jahre 1871 übertrug Bodelschwingh den evangelischen Charakter Preußens auf das Deutsche Kaiserreich. Bereits ein Jahr später hob er ausdrücklich hervor, dass „ein evangelischer Kaiser den deutschen Kaiserthron in nie gesehener Macht und Herrlichkeit“⁸⁸ bestiegen habe. In den Auseinandersetzungen mit der katholischen Kirche betonte er, dass an der Spitze des Deutschen Kaiserreiches „statt eines ‚römischen Kaisers‘ ein evangelischer Kaiser steht, der anstatt dem römischen Papste die Füße zu küssen, das Evangelium von der freien Gnade preist.“⁸⁹ Um den evangelischen Charakter des Deutschen Kaiserreiches zu manifestieren, rief er zu Spenden für den Bau des evangelischen Domes in Berlin auf, in welchem „das Wort von der freien Gnade gepredigt würde, die sich an König und Volk so herrlich erwiesen hat.“⁹⁰ Das durch das evangelische Preußen geeinte Deutsche Reich galt für Bodelschwingh besonders wegen des evangelischen Kaisers als ein protestantisches Reich. Mit dieser Sichtweise musste er aber auch zu den übrigen in der deutschen Nation vertretenen Glaubensrichtungen Stellung beziehen.

⁸⁵ Friedrich von Bodelschwingh, Eine Heerschau, in: Westfälischer Hausfreund, 8. Jg., Nr. 4 vom 28. Januar 1872, Sp. 1-4, hier Sp. 1. Siehe auch Bodelschwingh, Steine (1867), S. 326.

⁸⁶ Bodelschwingh, Welches Geburtstagsgeschenk (1871), S. 684.

⁸⁷ Mit dieser Sichtweise befand sich Bodelschwingh in Übereinstimmung mit weiten Teilen des Protestantismus. Siehe dazu Günter Brakelmann, Der Krieg von 1870/71 und die Reichsgründung im Urteil des Protestantismus, in: Wolfgang Huber/Johannes Schwerdtfeger (Hg.), Kirche zwischen Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte des Protestantismus, Stuttgart 1976, S. 293-320, bes. S. 303-309.

⁸⁸ Friedrich von Bodelschwingh, Eine Heerschau, in: Westfälischer Hausfreund, 8. Jg., Nr. 3 vom 21. Januar 1872, Sp. 1-3, hier Sp. 2.

⁸⁹ Bodelschwingh, Modergeruch, 16. April 1871, Sp. 2.

⁹⁰ Bodelschwingh, Welches Geburtstagsgeschenk (1871), S. 685.

c) Die Ausgrenzung der übrigen Glaubensrichtungen und die besondere Bedeutung der lutherischen Konfession

In Bezug auf das Judentum nahm er eine Unterteilung in zwei Gruppen vor. Sah er auf der einen Seite die Gruppe der achtungswerten strenggläubigen Juden, stand auf der anderen Seite das Reformjudentum, deren Angehörige ihren Glauben ausschließlich sittlich-religiös interpretieren und sich über die jüdischen Gesetze hinwegsetzen würden. Den Vertretern der ersten Gruppe zollte Bodelschwingh durchaus Respekt und räumte ihnen das Recht ein, ihren Glauben zu bewahren, da sich die orthodoxen Juden grundsätzlich von allen nationalen Angelegenheiten fernhalten würden. Dagegen verurteilte er das Reformjudentum, dessen Vertreter lediglich eine Assimilierung mit der bürgerlichen deutschen Kultur beabsichtigen würden. Damit würden sie nicht nur den traditionellen jüdischen Glauben preisgeben, sondern den christlichen Charakter des deutschen Volkes untergraben. Dementsprechend lehnte Bodelschwingh die Forderung nach der Zulassung der Juden zum Richteramt, wie sie 1867 von zwei Rabbinern vorgebracht wurde, kategorisch ab, da bei einem Richter jüdischen Glaubens, gleichgültig ob orthodox oder reformiert, der Eid auf den christlichen Gott als zentrales Mittel der Rechtsfindung entfalle. Somit sei den Juden zwar „alles Gute“ zu wünschen, „nicht nur gemeinsames Bürgerrecht auf Erden, sondern auch gemeinsames Bürgerrecht und Erbeim Himmel [...]“; aber das können wir nicht wünschen, daß gleichzeitig ihr und unser Glaube beschimpft, alle Gewissen verunreinigt und um vermeintlichen irdischen Vortheilswillen, sie an ihrem ewigen Erben Schaden nehmen.“⁹¹

Die Unterteilung der Juden bildete auch die Grundlage für seine Ansichten über den Antisemitismus, den er in zwei Formen unterschied. Auf der einen Seite konstatierte er eine Judenfeindlichkeit in der Gesellschaft, bei dem das jüdische Volk als Ganzes diskriminiert und unterdrückt werde und der zu verurteilen sei. Auf der anderen Seite verstand er es aber als eine „heilige Pflicht jedes Christen“, gegen das gottlose und materialistische Reformjudentum vorzugehen, da dieses „unter Wegwerfung jeglichen Glaubens und jeglicher Moral auf dem Boden des nacktesten Materialismus stehend die Emanzipation des Fleisches predigt, alles beschmutzt, was einem Christen, ja was jedem edlen Menschen heilig sein muß, Thron und Altar gleichmäßig unterwühlt, nur um möglichst viel Geld zu verdienen, nicht etwa nur gewis-

⁹¹ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Der Christ vor seinem jüdischen Richter, in: Westfälischer Hausfreund, 3. Jg., Nr. 3 vom 20. Januar 1867, Sp. 1-4, Zitate Sp. 1, 3.

senlos den Nächsten materiell zu Grunde richtet, sondern auch sittlich verderbt“⁹². Diese Auffassung verband ihn auch mit dem preußischen Hofprediger Adolf Stoecker.⁹³ In der Auseinandersetzung über dessen antisemitische Agitation im Jahre 1885 setzte sich Bodelschwingh bei dem preußischen Kronprinzen Friedrich Wilhelm für seinen Weggefährten ein. Er halte Stoecker „für ein auserwähltes Rüstzeug Gottes [...] zur Rettung unseres Volkes aus den Banden seiner gottlosen Verführer und zugleich für den treuesten Streiter für Kaiser und Reich, ja für die festeste Stütze, die augenblicklich unser Hohenzollerthron hat.“ Stoecker sei nicht als ein Feind der Juden zu sehen, denn er habe nicht die jüdische Religion an sich, sondern lediglich die religionslosen Juden angegriffen, „die den Glauben der Väter weggeworfen haben und mit den abtrünnigen Christen eins sind im Haß gegen das Kreuz, Thron und Altar.“⁹⁴ In diesem Sinne unterstütze Bodelschwingh das Vorgehen Stoeckers. Dabei übersah er jedoch, dass Stoecker diese differenzierte Sichtweise des Judentums nicht einnahm, sondern in seinen Reden das gesamte Judentum angriff.⁹⁵ Die judenfeindlichen Äußerungen Bodelschwinghs richteten sich dagegen ausschließlich gegen das Reformjudentum, das er aufgrund dessen Gottlosigkeit als Gefahr für die deutsche Nation ansah.

Mit der Betonung des protestantischen Charakters des Deutschen Kaiserreiches ging auch eine Ausgrenzung des Katholizismus einher. In seinen Augen befinde sich die katholische Kirche in einem schlechten geistlichen Zustand, wie die ausschweifenden Formen der Heiligenverehrungen zeigen würden, die einer Menschenvergötterung gleich kämen.⁹⁶ Auch Papst Pius IX. sei für diese Situation verantwortlich. Zwar sah Bodelschwingh in ihm „einen entschieden frommen, nach dem

⁹² Siehe dazu Gerhardt/Adam, Lebensbild, Bd. 2,1, S. 262 ff., Zitate S. 263.

⁹³ Vgl. Robert Stupperich, Bodelschwingh und Stoecker. Gemeinsame Ausrichtung – verschiedene Wege, in: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 67 (1974), S. 89-111, hier S. 91 ff.; Gerhardt/Adam, Lebensbild, Bd. 2,1, S. 246-249.

⁹⁴ Friedrich von Bodelschwingh, Brief an den Kronprinzen vom 22. August 1885, in: ders., Briefwechsel, Bd. 1, S. 160 f.

⁹⁵ Zur antisemitischen Agitation Stoeckers vgl. etwa Martin Greschat, Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit. Das Beispiel des Hofpredigers Adolf Stoecker, in: Günter Brakelmann/Martin Rosowski (Hg.), Antisemitismus. Von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie, Göttingen 1989, S. 27-51, bes. S. 28-36. Stupperich thematisiert den antisemitischen Aspekt nicht und kommt so zu sehr einseitigen Bewertungen Stoeckers, der im politischen und kirchlichen Bereich „bedrängt, missdeutet und verkannt“ worden sei. Siehe dazu Stupperich, Stoecker, hier S. 99.

⁹⁶ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Was sich jenseits der Alpen zuträgt (1867), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 364-368. Siehe dazu auch Gerhardt, Lebensbild, Bd. 1, S. 451 f.

Maß seiner Erkenntnis bewunderungswürdigen tapferen Christen“⁹⁷, aber er gebiete den unchristlichen Elementen keinen Einhalt und stütze sich statt dessen „in seinen Nöten auf so morsche Stützen [...], die über kurz oder lang zusammenbrechen müssen.“⁹⁸

Eine dieser Stützen bildete für Bodelschwingh der Jesuitenorden, dem nicht nur eine große historische Schuld zukomme, da er seit der Reformation gerade in Deutschland die Verkündigung des wahren evangelischen Glaubens aufgehalten und mit Gewalt verhindert habe.⁹⁹ Auch in der Gegenwart gehe von den Jesuiten eine große Gefahr aus, da sie nicht nur für die Verkündigung des päpstlichen Unfehlbarkeitsdogmas 1869/70, sondern für die gesamte ultramontane Ausrichtung des Katholizismus maßgeblich verantwortlich seien. Die Jesuiten würden „ohne Zweifel ganz besonders auf die Unterwerfung des preußischen Staates unter Roms Szepter“ hinarbeiten, um die „Herrschaft des Papstes über die ganze Erde“ zu errichten.¹⁰⁰ Dem Orden sei es „in einem besonderen Maße geglückt in die Herzen deutscher und preußischer Unterthanen eine andere Vaterlandsliebe zu pflanzen als die zum deutschen und preußischen Vaterlande, nämlich die Liebe zum irdischen Papstreich.“ Somit sei es notwendig gewesen, dass der Jesuitenorden von Bismarck verboten wurde, da die Jesuiten „den katholischen Unterthanen die Pflichten der Treue gegen ihren Kaiser und König zweifelhaft“ machen würden.¹⁰¹ Der Orden werde somit „zum Verräther am eigenen Vaterlande“. Zwar erkannte Bodelschwingh unter den Jesuiten auch einige wenige fromme Menschen, „aber das ganze Institut ist vom Teufel.“¹⁰²

Darüber hinaus war Bodelschwingh der Meinung, dass sich die katholische Kirche in Deutschland von dem unchristlichen Gedanken befreien müsse, dass allein sie die Kirche Christi bilde. Das sei nämlich „jener furchtbarer Irrtum [...], an welchem allemal die Verständigung mit Rom scheitert“. Bis Ende der 1860er Jahre hegte Bodelschwingh die Hoffnung, dass die katholischen Bischöfe Deutschlands die ultra-

⁹⁷ Friedrich von Bodelschwingh, *Weg mit den Bekenntnissen der Kirche* (1870), in: ders., *Schriften*, Bd. 1, S. 609-612, hier S. 610.

⁹⁸ Bodelschwingh, *Alpen* (1867), S. 366 f.

⁹⁹ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Die Stimmen der 19 katholischen Bischöfe* (1869), in: ders., *Schriften*, Bd. 1, S. 552-555, hier S. 552 f. Siehe auch Friedrich von Bodelschwingh, *Wie kämpfen wir erfolgreich gegen die Jesuitengefahr?* (1904), in: ders., *Schriften*, Bd. 2, S. 275-299, hier S. 278 f.

¹⁰⁰ Ebd., S. 281, 283.

¹⁰¹ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Varzin und Rom*, in: *Westfälischer Hausfreund*, 8. Jg., Nr. 44 vom 3. November 1872, Sp. 1-5, Zitate Sp. 2, 5.

¹⁰² Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Eine doppelte Erklärung*, in: *Westfälischer Hausfreund*, 3. Jg., Nr. 31 vom 4. August 1867, Sp. 1-5, hier Sp. 2 f.

montane Ausrichtung verhindern und ihre Eigenständigkeit innerhalb der römisch-katholischen Kirche bewahren würden. Nur so könne die katholische Kirche in Deutschland von der Bevormundung Roms befreit werden.¹⁰³ Nachdem sich diese Hoffnung mit dem ersten Vatikanischen Konzil 1869/70 als Illusion erwiesen hatte, nahm Bodelschwingh eine zunehmend radikalere Haltung ein. Die einzige Hoffnung für die katholische Kirche in Deutschland bestand für ihn nun in der vollständigen Loslösung von Rom. So lange aber die katholische Kirche „am Papst bleibt, kann sie nicht Buße thun, und es ist also keine Hoffnung für sie.“¹⁰⁴ Das Attentat eines Katholiken auf Bismarck im Jahre 1874 nahm Bodelschwingh zum Anlass, seine Forderung zu bekräftigen: „Der einzige mögliche Ausweg zum Frieden und Heil für die katholische Kirche Deutschlands ist daher: ‚Los von Rom‘.“ Ihm schwebte eine vom römischen Stuhl unabhängige „katholische Kirche Deutschlands unter einem deutschen Erzbischof“¹⁰⁵ vor. Auf diese Weise könne sie nämlich die Freiheit des christlichen Glaubens wiedererlangen, was für ihn nichts anderes hieß, als die evangelischen Glaubensinhalte zu übernehmen, also letztlich „evangelisch [zu] werden.“¹⁰⁶

An einzelnen Stellen nahm Bodelschwingh zwar auch eine tolerante Haltung gegenüber dem Katholizismus ein. So war er der Auffassung, „daß man in der katholischen Kirche auch selig werden kann.“¹⁰⁷ In weiten Teilen jedoch überwog seine nationale und protestantisch geprägte Sichtweise des Katholizismus, der in seiner ultramontanen Ausrichtung eine Gefährdung für die deutsche Nation darstellte, der nur durch die Loslösung der katholischen Kirche Deutschlands von der Kurie zu begehnen war.¹⁰⁸

Obwohl Bodelschwingh in den Auseinandersetzungen mit der katholischen Kirche den evangelischen Charakter des deutschen Kaiserreiches besonders betonte, kam es nicht zu einer Verabsolutierung des gesamten Protestantismus. Der „Mischmaschglaube des liberalen Chris-

¹⁰³ Vgl. Bodelschwingh, Stimmen, S. 552-555, Zitat S. 554.

¹⁰⁴ Bodelschwingh, Varzin und Rom, 3. November 1872, Sp. 5. Vgl. dazu auch Gerhardt, Lebensbild, Bd. 1, S. 452 ff.; Hellmann, Mensch, S. 80 f.

¹⁰⁵ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Der Revolverschuß, in: Westfälischer Hausfreund, 10. Jg., Nr. 30 vom 26. Juli 1874, Sp. 1 f.

¹⁰⁶ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Offener Briefwechsel, in: Westfälischer Hausfreund, 10. Jg., Nr. 34 vom 23. August 1874, Sp. 9-12, hier Sp. 12.

¹⁰⁷ Friedrich von Bodelschwingh, Rede auf der Generalsynode über die Kirchenzucht (1886), in: ders., Schriften, Bd. 2, S. 529-535, hier S. 529.

¹⁰⁸ Im Gegensatz zur Auffassung von Gerhard Ruhbach, nach der Bodelschwingh der katholischen Kirche „auffallend offen gegenüber“ gestanden habe. Vgl. Gerhard Ruhbach, Wir fragen nach Friedrich von Bodelschwingh – dem Pastor, in: Bethel 24 (1981), S. 31-47, hier S. 36 f.

tentums und des deutschen Protestantenvereins“ wurde von Bodelschwingh ebenso verurteilt. Diese Glaubensrichtung versuche nämlich, die Kultur der Aufklärung mit dem Christentum zu verbinden. Die Existenz von Sünde und Himmel werde verneint und an deren Stelle die Auffassung gesetzt, dass jeder Mensch so viel Gutes wie möglich erleben solle, worin Bodelschwingh nur „die raffinierteste Selbstsucht“ entdeckte.¹⁰⁹ Insbesondere die Forderung des liberalen Protestantismus nach demokratischen Wahlen in Gemeinde- und Glaubensangelegenheiten stieß bei ihm auf Ablehnung.¹¹⁰ Zugespitzt formulierte Bodelschwingh, er wolle „doch noch viel lieber einen Papst als 14 Millionen Päpste in Preußen, will sagen ein Stimmenregiment von unten her.“¹¹¹ Als Begründung diente ihm die konservativ-ständische Auffassung, wonach die „Annahme gleicher politischer Reife unseres Volkes ohne Unterschied des Standes und des Vermögens [...] mehr wie zweifelhaft“ sei.¹¹² Die Inhalte des liberalen Protestantismus sah er im Vergleich mit den katholischen Lehren für weitaus gefährlicher an, da der liberale Protestantismus „alle Hebel ansetzt, um die untersten Grundmauern der Kirche einzureißen“¹¹³. Die Betonung des evangelischen Charakters des deutschen Reiches führte bei Bodelschwingh nicht zu einer Verabsolutierung des Protestantismus. Entscheidend blieb der christliche Glaube.¹¹⁴

Jedoch kam der evangelisch-lutherischen Glaubensrichtung eine Führungsrolle zu. Ausdrücklich betonte Bodelschwingh, „daß Gott der Herr von der Reformationszeit an das deutsche Volk unter allen Völkern der Erde am meisten gesegnet“ habe, was er insbesondere in der deutschen Lutherbibel zu erkennen glaubte. Aus dem „unverdiente[n] Gnadensegen“ der Reformation folgerte er, „daß unser deutsches Volk vor anderen berufen ist, ein Missionsvolk zu sein, um der besonderen Gabe willen, die es empfangen hat.“ Er betonte aber auch, dass dieses nicht in der Form des Herrschens, sondern des Dienens geschehen

¹⁰⁹ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Melanchthon (1870), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 613-617, Zitat S. 616. Siehe auch Bodelschwingh, Heerschau, 28. Januar 1872, Sp. 2.

¹¹⁰ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Die rechten Hände (1869), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 576-579, hier S. 578 f.

¹¹¹ Friedrich von Bodelschwingh, Der allgemeine außerordentliche Bettag (1869), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 565-568, hier S. 566.

¹¹² Bodelschwingh, Steine (1867), S. 328.

¹¹³ Bodelschwingh, Bekenntnisse (1870), S. 612. Siehe auch Gerhardt, Lebensbild, Bd. 1, S. 373-377.

¹¹⁴ Vgl. dazu Bodelschwingh, Jesuitengefahr (1904), S. 281.

müsse.¹¹⁵ Die lutherische Konfession gewann bei Bodelschwingh in seiner Zeit als Hilfsprediger in Paris ihre besondere Bedeutung, da er in dem lutherischen Glaubensbekenntnis die beste Möglichkeit sah, die deutsche Gemeinde im christlichen Glauben zusammenzuführen.¹¹⁶ Er war überzeugt, dass er mit der Confessio Augustana „das gute Teil“¹¹⁷ gewählt habe, an dem er sein Leben lang festhielt, wie die Berufung auf das lutherische Bekenntnis der 1892 gegründeten Zionsgemeinde in Bethel verdeutlicht.¹¹⁸ Dennoch betonte Bodelschwingh ausdrücklich, dass das lutherische Bekenntnis für ihn „kein Parteiwort“ sei. Die Inhalte des Bekenntnisses seien ihm wichtiger als der Verweis auf den Namen Luthers.¹¹⁹ Dementsprechend äußerte sich Bodelschwingh im Jahre 1883 trotz kaiserlichen Erlasses nicht schriftlich zum 400. Geburtstag Luthers, womit er sich von weiten Teilen des deutschen Protestantismus absetzte, in deren Schriften Luther zu einem deutschen Helden verklärt wurde.¹²⁰

4. Die nationalen Elemente des protestantischen Wirkens Bodelschwinghs

a) Seine Sichtweise der Sozialen Frage

Das praktische Wirken Bodelschwinghs wurde maßgeblich von seiner Sichtweise der Sozialen Frage bestimmt, denn er sah die bestehende bürgerliche Gesellschaftsordnung durch „die aus dem Glaubenshaß geborne sociale Revolution“ bedroht.¹²¹ Die Verantwortlichen für diese Situation seien sowohl in der Sozialdemokratie als auch im Liberalismus zu sehen. Während die Sozialdemokratie auf der einen Seite der Arbeiterschaft uneinlösbare materielle Hoffnungen vermittele und diese zum Umsturz auffordere, drücke der Liberalismus auf der anderen Seite die Arbeiterschaft „zu einer Ware auf dem Sklavenmarkt der freien Kon-

¹¹⁵ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Licht und Schatten der hessischen Einwanderung in Paris (1864), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 134-149, hier S. 138 f.

¹¹⁶ Vgl. Gerhardt, Lebensbild, Bd. 1, S. 184 f., 287 f. Siehe auch Friedrich von Bodelschwingh, Psalm 46, 2-5, in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 108-113.

¹¹⁷ Friedrich von Bodelschwingh, Eins ist not (1864), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 114-121, hier S. 121.

¹¹⁸ Dazu Gerhardt/Adam, Lebensbild, Bd. 2, S. 380-388.

¹¹⁹ Bodelschwingh, Eins ist not (1864), S. 118.

¹²⁰ Vgl. dazu Hartmut Lehmann, Das Lutherjubiläum 1883, in: ders., Protestantische Weltansichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert, Göttingen 1998, S. 105-127.

¹²¹ Bodelschwingh, Heerschau, 7. Januar 1872, Sp. 3.

kurrenz“ herab. Als Konsequenz dieser Entwicklung konstatierte Bodelschwingh, dass für die Arbeiterschaft anstelle geistlicher und christlicher in erster Linie materielle Werte von Bedeutung seien.¹²² Auch von Unternehmerseite gehe keine Initiative aus, die soziale Lage zu entschärfen. In prophetischer Weise sah Bodelschwingh die deutsche Gesellschaft auf einen „gähnenden Abgrund“ zulaufen, „der sich [...] aufthut, immer breiter klafft und über ein Kleines Hunderttausende verschlingen muß, Reiche wie Arme, wenn nicht Hülfe kommt.“¹²³

Für die Verschärfung der Sozialen Frage in den 1870er Jahren machte Bodelschwingh in erster Linie die Sozialdemokratie verantwortlich, da diese mit ihren überzogenen Forderungen allein auf den Sturz der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung abziele. Dazu würden die Führer der Sozialdemokratie unter den Arbeitern Verbitterung gegen alles verbreiten, „was ihnen im Wege steht: Vaterlandsliebe, Königs-
thron, christliches Familienleben und den Glauben an den lebendigen Gott“. Da er aber in genau diesen Werten das Fundament der deutschen Nation sah, verurteilte er „die grundstürzenden Lehren der sozialdemokratischen Führer“. Auch hielt er die Sozialistengesetze Bismarcks für richtig, obwohl er der Meinung war, dass „Gesetze und Maßregeln [...], die nur aus der Angst vor den möglichen Siegen der Umsturzpartei geboren werden, [...] wenig Hoffnung auf Sieg und Erfolg“ hätten.¹²⁴ Damit eine Lösung der Sozialen Frage erfolgreich sei, müsse sie auf zwei Ebenen beantwortet werden, nämlich auf der geistlichen und auf der materiellen. Genau so wenig, wie die Arbeiterschaft allein mit geistlichen Werten zu beruhigen sei, könne man die Soziale Frage nur mit finanziellen Mitteln lösen, denn mit „Geld und Gesetz allein lassen sich Menschenseelen nicht retten. Das Evangelium muß dazukommen.“¹²⁵ Eine bloße Verbesserung der finanziellen Lage der Arbeiter ohne eine Verbesserung der geistlichen Situation erschien ihm

¹²² Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Die Arbeiterfrage* (1869), in: ders., *Schriften*, Bd. 1, S. 549 ff., Zitat S. 549.

¹²³ Friedrich von Bodelschwingh, „Die Erndte ist groß, aber wenig sind die Arbeiter“, in: *Westfälischer Hausfreund*, 8. Jg., Nr. 26 vom 30. Juni 1872, Sp. 3. Vgl. dazu auch Lehmann, *Bismarck*, S. 609 ff.

¹²⁴ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Noch einmal meine Landtags-Kandidatur* (1903), in: ders., *Schriften*, Bd. 2, S. 162-169, Zitate S. 164, 168. Siehe dazu auch Gerhardt, *Lebensbild*, Bd. 1, S. 385-388; Hellmann, *Mensch*, S. 132-136.

¹²⁵ Friedrich von Bodelschwingh, *Meinen lieben Brüdern von der Landstraße* (1901), in: ders., *Schriften*, Bd. 2, S. 126-143, hier S. 142. Siehe auch ders., *Landtags-Kandidatur* (1903), S. 168 f.

nicht erfolgversprechend. Nur das Wort Gottes könne eine Aussöhnung der verschiedenen gesellschaftlichen Interessen bewirken.¹²⁶

b) Die pädagogischen und pflegerischen Tätigkeiten

Um die christlichen Werte in der Gesellschaft wieder zu verankern, müsse man seiner Meinung nach zuallererst bei der pädagogischen Arbeit in den Volksschulen ansetzen. Damit wandte er sich explizit gegen die liberale Forderung nach einer Trennung der Schulen von der Kirche. Der politische Liberalismus wolle nämlich die Jugend ohne jegliche christliche Werte erziehen, um dann „den rechten gefügigen Stoff zur Hand [zu haben], mit dem sich der moderne heidnische Staat, der Staat der Fleischesfreiheit, aufbauen läßt.“¹²⁷ Dagegen dürfe gerade vor dem Hintergrund der sozialen Lage die Schule unter keinen Umständen von der Kirche abgeschnitten werden. Die Jugend müsse im christlichen Sinne erzogen werden, um die Gesellschaft vor dem sozialen Umsturz zu bewahren.¹²⁸ Insbesondere der Arbeiterjugend müsse anstelle rein materieller Werte bessere Angebote gemacht werden. Dieses sei nur durch einen „[g]esunden, tüchtigen, echt christlichen Jugendunterricht“ zu erreichen.¹²⁹ Zur Verdeutlichung seiner Forderung bediente sich Bodelschwingh des Beispiels Frankreichs, dessen ausweglose Lage nach dem Krieg von 1870/71 vor allem eine Folge des entchristlichten Schulsystems sei.¹³⁰ Eine Trennung der Schule von der Kirche würde auch in Deutschland zu einer Entchristlichung der gesamten Gesellschaft führen, die damit in ihren Grundwerten gefährdet sei.

Um diese Gefahr zu bannen, kam den Pastoren eine zentrale Bedeutung zu. Diese seien jedoch aufgrund der theologischen Ausbildung an den staatlichen Hochschulen nicht mehr in der Lage, die christlichen Werte in der Auseinandersetzung mit den liberalen Kräften zu behaupten: „Die moderne theologische Wissenschaft hat nicht nur stumpfe

¹²⁶ Vgl. Gerhardt, Lebensbild, Bd. 1, S. 380-385; ders./Adam, Lebensbild, Bd. 2,1, S. 214-219; Rau, Bodelschwingh, S. 52 ff.

¹²⁷ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Das Feldgeschrei (1868), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 447-450, Zitat S. 447.

¹²⁸ Friedrich von Bodelschwingh, Ein stilles Friedenswerk (1871), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 690 ff., hier S. 692.

¹²⁹ Bodelschwingh, Modergeruch, 16. April 1871, Sp. 3.

¹³⁰ Friedrich von Bodelschwingh, Zum Geburtstagsgeschenk unseres Königs (1871), in: ders., Schriften, Bd. 1, S. 697 ff., hier S. 699.

Waffen gegen diese Feinde, sondern sie wird von denselben ja vielfach und nicht mit Unrecht, als treueste Bundesgenossin begrüßt.“¹³¹

Aufgrund dieser Befürchtungen entwickelte Bodelschwingh bereits 1895 den Plan, eine unabhängige theologische Fakultät mit der Aufgabe zu gründen, die christliche Überzeugung der angehenden Pastoren für diese Auseinandersetzung „im ‚positiven‘ Sinne“ zu schulen und zu stärken.¹³² Zur Verdeutlichung seiner Vorstellung bediente er sich der Sprache der Agrarwirtschaft und forderte „geistliche Dampfdrehmaschinen, auf denen man mit Hochdruck durch Hilfe des Staates gläubige Pastoren zurechtdreheln“ könne. Dazu solle der Staat der evangelischen Kirche die Freiheit lassen, „sich im ‚eigenen Hause‘ ihre geistigen Waffen zu schmieden, damit sie ihren Zerstörern Widerstand leisten könnte.“¹³³ Nach dem erfolglosen ersten Anlauf von 1895 wandte sich Bodelschwingh zehn Jahre später wieder dieser Thematik zu und erreichte im Jahre 1905 schließlich die Gründung der Theologischen Schule zu Bethel bei Bielefeld.¹³⁴ Abermals konstatierte er, dass die liberale Hochschultheologie eine Bedrohung für den christlichen Charakter der deutschen Gesellschaft darstelle. Diese sei sogar noch größer, als sie von der Lehre der Jesuiten ausgehe.¹³⁵ Entsprechend seiner biblizistischen Auffassung, dass das Wort Gottes allein die Richtlinie für den christlichen Glaubens bilde, sah er die erste Aufgabe der Theologischen Schule in einem intensiven Schriftstudium.¹³⁶ Mit der Initiative verband er die Hoffnung, „unserm Volk und Vaterland Gottes teures Wort zu erhalten und den lebendigen Glauben an das Evangelium zu pflanzen und zu pflegen.“¹³⁷ Da Bodelschwingh den christlichen Glauben als ein konstitutives Element der deutschen Gesellschaftsordnung

¹³¹ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Die freie theologische Fakultät* (1895), in: ders., *Schriften*, Bd. 2, S. 217-226, Zitat S. 225.

¹³² Vgl. Frank-Michael Kuhlemann, *Gesellschaft, Frömmigkeit und Theologie. Milieubildung und Mentalität im Protestantismus Ostwestfalens um die Jahrhundertwende*, in: *Westfälische Forschungen* 47 (1997), S. 293-322, hier S. 312 ff., Zitat S. 313. Zu der Initiative von 1895 siehe Ulrich Rottschäfer, *Friedrich von Bodelschwinghs Plan einer freien theologischen Fakultät*, in: *Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte* 75 (1982), S. 249-273, hier S. 254-265; Jelle van der Kooi, *Die Entstehung der Theologischen Schule*, in: Gerhard Ruhbach (Hg.), *Kirchliche Hochschule Bethel 1905-1980*, Bielefeld 1980, S. 11-57, hier S. 22-35.

¹³³ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Eine kirchliche theologische Fakultät* (1895), in: ders., *Schriften*, Bd. 2, S. 204-216, Zitate S. 206, 213.

¹³⁴ Vgl. zur Gründung der Theologischen Schule im Jahre 1905 Rottschäfer, *Fakultät*, S. 265-271; Kooi, *Entstehung*, S. 35-53.

¹³⁵ Vgl. Bodelschwingh, *Jesuitengefahr* (1904), S. 289 f.

¹³⁶ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Die Theologische Schule zu Bethel bei Bielefeld* (1906), in: ders., *Schriften*, Bd. 2, S. 314-324, hier S. 314 ff. Siehe dazu auch Rottschäfer, *Fakultät*, S. 249 ff.

¹³⁷ Bodelschwingh, *Jesuitengefahr* (1904), S. 296 f.

ansah, verstand er seinen Einsatz für eine freie theologische Fakultät gleichermaßen als christliches und nationales Anliegen.

Bodelschwingh war sich aber auch bewusst, dass die Menschen immer weniger durch die Pastoren in den Kirchen zu erreichen seien. Somit entwickelte er den Gedanken, dass man dem Volk das Wort Gottes auch anders vermitteln müsse, nämlich „in der Form, wie es dasselbe versteht: In der Form der Barmherzigkeit.“¹³⁸ Diese Einstellung bedingte seine Entscheidung am Ende des Jahres 1871, die geistliche Leitung der 1867 gegründeten „Evangelischen Heil- und Pflegeanstalt für Epileptische“¹³⁹ in Bielefeld zu übernehmen. Die barmherzige Pflege der Epileptischen besaß bei Bodelschwingh auch einen gesellschaftspolitischen Aspekt. Er war der Überzeugung, dass alle menschliche Leiden von Gott gesandt worden seien, um die Menschen auf sein Wort hinzuweisen. Somit würden die kranken Menschen in der Gesellschaft die Funktion erfüllen, durch ihr Dasein die Allmacht Gottes aufzuzeigen. Das Leiden der Kranken diene also „zur täglich mahnenden Erinnerung“ für die gesunden Menschen.¹⁴⁰ Auch die von gegenseitigem Dienen und praktizierter Nächstenliebe gekennzeichneten Arbeitsformen in Bethel besaßen für Bodelschwingh eine gesellschaftspolitische Dimension, denn das Leben in den Anstalten wurde von ihm bewusst als „Gegenentwurf zum religionsneutralen Staat und zur rasch voranschreitenden Säkularisierung vieler Lebensbereiche“ konzipiert.¹⁴¹ Der Dienst der Für- und Seelsorge an den Epileptischen verfolgte auch den Zweck, im Sinne eines leuchtenden Vorbildes des lebendigen Glaubens der Entchristlichung der deutschen Gesellschaft entgegenzuwirken.

¹³⁸ Bodelschwingh, „Erndte“, 30. Juni 1872, Sp. 4.

¹³⁹ Vgl. zur Entstehungsgeschichte der Anstalten und zur Berufung Bodelschwinghs Gerhardt, *Lebensbild*, Bd. 1, S. 504-513, 524-528. Zum Zusammenhang der Anstalt mit der Erweckungsbewegung im Minden-Ravensberger Raum siehe Ulrich Rottschäfer, *Erweckungsdiakonie. Versuch einer Annäherung an Wesen und Ausdrucksform einer Epoche evangelischen Nächstendienstes in Ostwestfalen*, in: Josef Mooser u. a. (Hg.), *Frommes Volk und Patrioten. Erweckungsbewegung und soziale Frage im östlichen Westfalen 1800-1900*, Bielefeld 1989, S. 113-155, hier S. 114-131.

¹⁴⁰ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Wie löst die Innere Mission die sociale Frage?*, in: *Westfälischer Hausfreund*, 10. Jg., Nr. 21 vom 24. Mai 1874, Sp. 1-6, Zitat Sp. 4.

¹⁴¹ Siehe dazu Matthias Benad, *Bethel als historischer Gegenstand. Vorschlag zur strukturierten Annäherung an die Geschichte der v. Bodelschwinghschen Anstalten*, in: *Theion* 7 (1996), S. 11-38, hier S. 26 f., Zitat S. 26.

c) Das sozialpolitische Handeln

Seine ersten Schritte auf dem Gebiet der Sozialpolitik unternahm Bodelschwingh im Zusammenhang mit den Wanderarmen, die in der Gesellschaft aufgrund der damit verbundenen Bettelei zunehmend als „Vagabundenplage“ wahrgenommen wurden.¹⁴² Als sich die Situation infolge der wirtschaftlichen Depression in den 1870er Jahren verschärft hatte, sah es Bodelschwingh als seine Pflicht an, dieser Not entgegen zu treten. Dabei sah er auf der einen Seite die Gruppe arbeitssuchender Männer, die durch ehrliche Arbeit in den normalen Arbeitsalltag zurückkehren wollten, während auf der anderen Seite die arbeitsscheuen Männer standen, die ihren Lebensunterhalt ausschließlich erbetteln wollten. Sein Ziel war es, den Ersteren zu helfen und „nicht bloß die Vagabundenplage loszuwerden, sondern auch die Goldkörner aus dem Schutt herauszufinden.“¹⁴³ Um die beiden Gruppen voneinander trennen zu können, bot er ihnen anstelle von Almosen die Möglichkeit zu arbeiten, wofür sie ein geringes Entgelt erhalten sollten. Darüber hinaus sollten sie im christlichen Glauben unterwiesen werden, denn erst „Gebet und Arbeit zusammengemengt, das trägt selige Frucht für die Ewigkeit.“¹⁴⁴

Unter diesem Vorzeichen gründete er im Jahre 1882 die erste „Arbeiterkolonie Wilhelmsdorf“ bei Bielefeld. Dieses Konzept versah er darüber hinaus mit einer Vorbildfunktion, um auch auf staatlicher Ebene die Soziale Frage zu lösen: Wenn der Staat allen arbeitssuchenden Männern Arbeit bieten würde, käme es zu einer Aussöhnung der Arbeitslosen mit den bestehenden Verhältnissen, so dass diese gegenüber den Umsturzgedanken der Sozialdemokratie resistent wären. Die nationale Dimension wird daran deutlich, dass Bodelschwingh nicht nur das Ziel verfolgte, die in seinen Augen ehrlichen Arbeitslosen von den Vagabunden zu trennen, sondern auch die mit der Vagabundenplage verbundenen sozialen Gefahren zu bekämpfen.¹⁴⁵

¹⁴² Vgl. dazu Jürgen Scheffler, Frömmigkeit und Fürsorge. Die Gründung der Arbeiterkolonie Wilhelmsdorf und die Wohlfahrtspflege in Westfalen und Lippe, in: Reinhard van Spankeren/Bärbel Thau (Hg.), *Diakonie: Geschichte von unten*, Bielefeld 1995, S. 117-142, hier S. 120-123; Ewald Frie, *Fürsorgepolitik zwischen Kirche und Staat. Wanderarmenhilfe in Preußen*, in: Jochen-Christoph Kaiser/Wilfried Loth (Hg.), *Soziale Reform im Kaiserreich*, Stuttgart u. a. 1997, S. 114-127, hier S. 114 ff.

¹⁴³ Vgl. Bodelschwingh, *Landstraße* (1901), S. 132-138, Zitat S. 135.

¹⁴⁴ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Rede zur Einweihung der Arbeiterkolonie Wilhelmsdorf* (1882), in: ders., *Schriften*, Bd. 2, S. 431-435, Zitat S. 433.

¹⁴⁵ Vgl. Scheffler, *Frömmigkeit*, S. 123-127, 134-140, Zitat S. 136; Frie, *Fürsorgepolitik*, S. 116 ff.

Den zweiten Bereich seines sozialpolitischen Engagements bildete die Ansiedlung des Arbeiterstandes. Als Ausgangspunkt diente ihm die grundlegende Bedeutung des christlichen Familienlebens, denn „[a]m heimatlichen Herde liegen die Wurzeln der Kraft unseres deutschen Volkes.“ Die deutsche Gesellschaft sei jedoch auf dem besten Wege, dieses kostbare Gut zu verlieren. Dafür verantwortlich seien einerseits die Ideen der Sozialdemokratie wie die Forderung nach der Unabhängigkeit der Frauen, denn damit werde nur die weibliche Genussucht zulasten der christlichen Ehe und des christlichen Familienlebens gesteigert. Aber auch den Unternehmern komme eine Mitschuld an der Entchristlichung des Familienlebens zu, denn die Arbeiter müssten ihre Heime auf dem Land verlassen und in die Stadt ziehen, wo sie durch die Arbeit in den Fabriken Schaden an ihrer Persönlichkeit nähmen.¹⁴⁶ Die vorindustrielle Zeit idealisierend konstatierte Bodelschwingh: „Die Dampfmaschine ist in der Hauptsache an die Stelle des gemütlichen Handwerks getreten und übt an sich schon einen depravierenden Einfluss auf einen großen Teil der Arbeiter aus, die aus freien, nachdenkenden Leuten zu mechanischen, willenlosen Werkzeugen heruntergedrückt sind.“¹⁴⁷ Durch diesen Prozess der Entfremdung der Arbeiterschaft werde das christliche Familienleben zerstört und damit „den Regimentern des offen geplanten Umsturzes ungezählte Rekruten“¹⁴⁸ geliefert. Dieser Entwicklung wollte Bodelschwingh durch eine Stärkung des christlichen Familienlebens entgegen treten, was er durch eine Verbesserung der Wohnsituation der Arbeiterschaft zu erreichen hoffte. Mittels Bausparkassen, die mit staatlicher Unterstützung einzurichten seien, sollte den Arbeitern der Erwerb eines eigenen Stück Landes einschließlich eines Heimes in der näheren Umgebung der Arbeitsstätte ermöglicht werden.¹⁴⁹ Gerade in diesem eigenen Stück Land sah er das beste „Gegengift“¹⁵⁰, um der Entchristlichung des Familienlebens und den damit verbundenen sozialen Gefahren zu begegnen: „Jeder einzelne kinderreiche Familienvater, dem es gelingt, durch diese dargebotene Hand sein Heim zu gründen, ist eine mächtige Predigt gegen alle sozi-

¹⁴⁶ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, *Der eigene Herd als Grundlage eines christlichen Familienlebens*. Vortrag gehalten in der Generalversammlung des Deutschen Vereins „Arbeiterheim“ am 29. Juli 1891, Bielefeld 21895, S. 1 f., Zitat S. 1.

¹⁴⁷ Friedrich von Bodelschwingh, *Mehr Luft, mehr Licht und eine ausreichend große Scholle für den Arbeiterstand* (1890), in: ders., *Schriften*, Bd. 2, S. 83-107, hier S. 90.

¹⁴⁸ Bodelschwingh, *Landtags-Kandidatur* (1903), S. 166.

¹⁴⁹ Vgl. Bodelschwingh, *Luft* (1890), S. 96 f.; ders., *Herd* (1891), S. 4 f., 26 ff. Siehe zu diesem Konzept auch Lehmann, *Bismarck*, S. 616-620; Gerhardt/Adam, *Lebensbild*, Bd. 2,2, S. 303-314.

¹⁵⁰ Vgl. Bodelschwingh, *Luft* (1890), S. 91.

aldemokratischen Träumer und Hetzer, welche nur durch völligen Umsturz alles Bestehenden Besserung schaffen zu können vorgeben.“¹⁵¹

Mit der Stärkung des christlichen Familienlebens durch die Ansiedlung des Arbeiterstandes verfolgte Bodelschwingh auch das Ziel, die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse, insbesondere die Herrschaft der Hohenzollern, zu sichern. So prophezeite er am 9. Februar 1885 in einem Brief an den preußischen Kronprinzen Friedrich Wilhelm: „Gelingt es, daß in dreißig bis vierzig Jahren jeder fleißige Fabrikarbeiter vor seiner eigenen Hütte unter seinem eigenen Apfelbaum umgeben von seiner Familie sein Abendbrot essen kann, dann ist die Sozialdemokratie tot, und der Thron der Hohenzollern auf Jahrhunderte gesichert.“¹⁵²

Sowohl die Tätigkeiten für die Wanderarmen als auch die Initiativen zur Ansiedlung des Arbeiterstandes waren bei Bodelschwingh nicht allein christlich motiviert, sondern lagen auch in seinem Bemühen begründet, die bestehende gesellschaftliche Ordnung des Kaiserreiches vor der sozialen Revolution zu bewahren. Somit kann Bodelschwingh als Paradebeispiel der sozial-konservativen Gruppe von Protestanten des Kaiserreiches gelten, für deren sozialprotestantisches Wirken „praktische Nächstenliebe und politische Revolutionsfurcht“ die ausschlaggebenden Motive darstellten.¹⁵³

5. Zusammenfassung

Die These von der Symbiose christlicher und nationaler Gehalte bei Friedrich von Bodelschwingh lässt sich dahingehend spezifizieren, dass es in seinen Schriften seit der Mitte der 1860er Jahre zu einer verstärkten Aufnahme der deutschen Nation als eines zentralen Bezugspunktes kam, ohne dass diese jedoch zu einem absoluten Wert erhoben wurde. Die traditionelle protestantische Formel von Thron und Altar fand in seinen Schriften die Erweiterung um den Begriff der Nation, wie es seine Formulierung der Ziele von Kriegervereinen verdeutlicht: „Pflege der echten Vaterlandsliebe und echter Königstreu auf dem Grunde wahrer Gottesfurcht.“¹⁵⁴ Er sah aber im christlichen Glauben die entscheidende Grundlage für Vaterlandsliebe und Königstreue. Eine von diesem Glauben abgetrennte Vaterlandsliebe lehnte er ab, da er in einer

¹⁵¹ Ebd., S. 101.

¹⁵² Friedrich von Bodelschwingh, Brief an den Kronprinzen vom 9. Februar 1885, in: ders., Briefwechsel, Bd. 1, S. 158.

¹⁵³ Vgl. dazu Rau, Bodelschwingh, S. 48 ff., Zitat S. 50.

¹⁵⁴ Bodelschwingh, Kriegervereine, 6. Februar 1870, Sp. 3.

solchen Einstellung einen übersteigerten Nationalstolz sah, der seiner Meinung nach „vom Teufel“ sei und dem Willen Gottes fundamental widerspreche.¹⁵⁵

Auch wenn die Schriften Bodelschwings nach Alfred Adam kein zusammenhängendes Werk bilden und als „Gelegenheitszeugnisse“¹⁵⁶ zu verstehen sind, lassen sich doch Elemente des charakteristischen Wechselverhältnis von Nation und Religion aufzeigen.

Auf der einen Seite sind Aspekte der religiösen Verklärung der deutschen Nation wiederzufinden, indem Bodelschwing neben der weltlichen Obrigkeit im Allgemeinen insbesondere das preußische Königtum als eine von Gott gewollte Ordnung verteidigte. Religiös überhöht wurde auch der Krieg, der in seinen Augen ein Werkzeug Gottes bildete, um in die weltlichen Geschicke einzugreifen. Die preußischen Siege von 1866 und 1870/71 waren somit als Geschenke Gottes zu verstehen, die jedoch das deutsche Volk zur dauerhaften Umkehr verpflichteten, was Bodelschwing durch die Stiftung des Sedanfestes zu erreichen suchte.

Auf der anderen Seite sind Aspekte der Säkularisierung religiöser Inhalte zu erkennen. Indem Bodelschwing die konstitutive Bedeutung des christlichen Glaubens für die deutsche Nation heraus hob, nahm er nicht nur eine Ausgrenzung des Judentums vor, sondern griff auch die katholische Kirche aufgrund ihrer ultramontanen Ausrichtung an. Ausgehend von der Interpretation des Protestantismus als prägender Kraft Preußens übertrug er den evangelischen Charakter auf das Deutsche Kaiserreich, ohne dass damit eine pauschale Verabsolutierung des Protestantismus einherging, wie seine Verurteilung des „Mischmaschglaubens“ des liberalen Protestantismus zeigt. Somit besaß der protestantische Glaube zwar eine nationale Dimension, aber er wurde nicht national verklärt. Auch in seinem Wirken sind diese Elemente wiederzufinden. Infolge der Entchristlichung der deutschen Gesellschaft sah Bodelschwing mit der Sozialen Frage die Gefahr des revolutionären Umsturzes der Gesellschaftsordnung heraufziehen. In diesem Sinne verstand er sein gesamtes sozialprotestantisches Wirken auch immer als einen Beitrag zur Sicherung der gesellschaftspolitischen Ordnung des Deutschen Kaiserreiches, die er als eine von Gott gewollte Ordnung um jeden Preis erhalten wissen wollte.

Bodelschwing sah die nationale und die christliche Identität folglich als zwei Seiten derselben Medaille an. Grundsätzlich lässt sich aber feststellen, dass im Falle eines Konfliktes dieser beiden Identitäten eher

¹⁵⁵ Siehe Bodelschwing, Licht (1864), S. 138.

¹⁵⁶ Gerhardt/Adam, Lebensbild, Bd. 2,2, S. 688.

die christliche ausschlaggebend war. So sind deutliche Vorbehalte gegenüber einer nationalen Pervertierung des christlich-protestantischen Glaubens wiederzufinden, denn sein preußisch-deutsches Nationalbewusstsein blieb immer an den christlichen Glauben gebunden. Eine Ausnahme bildete der Krieg gegen Frankreich 1870/71, als er aufgrund der Rückbesinnung der deutschen Nation auf den christlichen Glauben christliche und nationale Identität vereint sah. Im Allgemeinen ist bei ihm aber keine Gleichsetzung von preußisch-deutscher und protestantischer Gesinnung festzustellen. Vielmehr kann der Nationalismus Bodelschwings als ein Musterbeispiel des Pastorennationalismus im Sinne Kuhlemanns gelten: Der christliche Glaube bleibt die zentrale mentale Einstellung, um die sich seine nationale Gesinnung lediglich anlagert, die je nach Zeit und Wirkungsfeld mit seinem christlichen Glauben unterschiedlich weit übereinght.

Innerhalb des deutschen Protestantismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kann Bodelschwing mit seinen nationalen Dispositionen als Repräsentant des konservativen Protestantismus gelten, der im Unterschied zum liberalen Protestantismus eher von einer nationalpolitischen Zurückhaltung geprägt war. Erst der Krieg von 1870/71 und die Interpretation des deutschen Sieges als ein Sieg der protestantischen deutschen Kultur führte zu einer schrittweisen Nationalisierung des konservativen Protestantismus, die bis zur Gleichsetzung von protestantischer und nationaler Identität gehen konnte, wie es im Nationalprotestantismus der Fall war.¹⁵⁷ Eine solche Gleichsetzung lässt sich bei Bodelschwing jedoch nicht wiederfinden. Indem er aber den christlichen Charakter der deutschen Nation gegen alle Entwicklungen der Moderne zu verteidigen suchte, ist sein Wirken nicht als unpolitisch zu charakterisieren, wie er es selber tat.¹⁵⁸ Gegen die in seinen Augen revolutionären Forderungen des Liberalismus und der Sozialdemokratie nach politischer Mitbestimmung und sozialer Gerechtigkeit gründete er sein christlich-soziales Wirken allein auf das preußische Königtum, so dass es nicht nur an konservative und monarchische, sondern verstärkt

¹⁵⁷ Siehe dazu Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866–1918*, Bd. 1, S. 468–507, bes. S. 486–495. Vgl. auch Wehler, *Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3, S. 1173–1181, bes. S. 1175 f.; Kurt Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, S. 141–146, 158–165.

¹⁵⁸ Vgl. Bodelschwing, *Landtagskandidatur* (1903), HAB B XII 6,3 Nr. 5; Friedrich von Bodelschwing, *Brief an den Kaiser vom 7. März 1901*, in: ders., *Briefwechsel*, Bd. 2, hrsg. von Alfred Adam, Bielefeld 1975, S. 261. Auch in der Forschung wurde diese Interpretation des Wirkens Bodelschwings übernommen. Vgl. Gerhardt/Adam, *Lebensbild*, Bd. 2,1, S. 202 f.; Ruhbach, *Pastor*, S. 34 f.

auch an nationalistische Kreise gebunden wurde.¹⁵⁹ Zudem trug Bodenschwingh mit seinem protestantischen Wirken nicht nur zur Stabilisierung und Legitimierung des gesellschaftlichen Status quo bei, sondern im erheblichen Maße auch zur kulturellen „Versäulung“¹⁶⁰ der deutschen Gesellschaft des Kaiserreiches, indem er sein protestantisch-konservatives Idealbild von der deutschen Nation zum zentralen Wert erhob und dieses gegenüber allen Veränderungen von liberaler, katholischer oder sozialistischer Seite kompromisslos zu verteidigen suchte.

¹⁵⁹ Vgl. Lehmann, Bodenschwingh, S. 258 f.

¹⁶⁰ Vgl. dazu Gangolf Hübinger, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, bes. S. 303-313, Zitat S. 306. Zur Unterscheidung der vier sozialmoralischen Milieus siehe M. Rainer Lepsius, Parteiensystem und Sozialstruktur: zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, in: Gerhard A. Ritter (Hg.), Deutsche Parteien vor 1918, Köln 1973, S. 56-80.

**"Komme ich um, so komme ich um [...]"
((Sterbelust und Arbeitslast in der Betheler
Diakonissenfrömmigkeit.)¹**

1. Sterbebereitschaft

Der „Berufs-Ordnung für die Diakonissinnen des westfälischen Diakonissenhauses zu Bielefeld“ in Bethel aus dem Jahr 1882 ist der Diakonissenspruch Wilhelm Löhes (1808–1872) vorangestellt. Löh hatte in den 1850er Jahren im bayrisch-fränkischen Neuendettelsau das dortige lutherische Diakonissenhaus gegründet. Sein Spruch fasst das Essentielle evangelischer Diakonissenschaft im 19. Jahrhundert zusammen:

„Was will ich? Dienen will ich. –

Wem will ich dienen? – Dem Herrn Jesu in Seinen Elenden und Armen.

Und was ist mein Lohn? Ich diene weder um Lohn noch um Dank, sondern aus Dank und Liebe; mein Lohn ist, daß ich darf!“

Dann folgt die Aussage, der das Zitat im Titel entstammt:

„Und wenn ich dabei umkomme? Komme ich um, so komme ich um, sprach Esther, die Königin, die doch Ihn nicht kannte, dem zu lieb ich umkäme, und der mich nicht umkommen läßt. –

Und wenn ich dabei alt werde? – So wird mein Herz doch grünen wie ein Palmaum² und der Herr wird mich sättigen mit Gnade und Erbarmen. Ich gehe in Frieden und fürchte nichts.“

Mit den Worten „Komme ich um, so komme ich um“ wird die Heldin des alttestamentlichen Buches Esther (4, 16 Ende) zitiert. Sie war als Jüdin zur Lieblingsfrau und Königin des Perserkönigs Ahasveros (alias Xerxes) erkoren worden und hatte von einem Mordkomplott gegen ihr im persischen Exil lebendes Volk erfahren. Um Fürbitte für ihr Volk zu leisten, erschien sie *ungerufen* vor ihrem König, ein Verhalten, auf das

¹ Der Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, der im Wintersemester 1999/2000 im Rahmen der interdisziplinären Ringvorlesung "Die Kraft der Frauen und die Macht der Religion" an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main gehalten wurde.

² Anspielung auf Psalm 92, 13: „Der Gerechte wird grünen wie ein Palmaum.“

eigentlich die Todesstrafe stand. Aber das Wagnis gelang; der König hörte sie gnädig an, bestrafte die Verschwörer mit dem Tod und erlaubte dem Volk Israel, grausame Rache an seinen Feinden zu nehmen. Das jüdische Purim-Fest erinnert daran. Das Buch Esther enthält die zum Fest gehörige Kultlegende. So wie Esther, die doch Christus, der vom Tod errettet, nicht einmal kannte, soll die Diakonissin in ihrem beruflichen Einsatz den Tod nicht fürchten, weil sie ihren Herrn kennt.

Dass Todesbereitschaft für die Diakonissen Sareptas eine zentrale Bedeutung hatte, zeigt auch das Schriftwort aus dem 1. Johannesbrief 3, 16, das auf der dem Löhe-Spruch gegenüberliegenden Seite in besonders großen Lettern der „Berufs-Ordnung“ gleichfalls vorangestellt ist. Es heißt dort:

„Daran haben wir erkannt die Liebe [Jesu Christi, M. B.], daß er sein Leben für uns gelassen hat[,] und wir sollen auch das Leben für unsere Brüder lassen.“

Durch die herausragende Stelle, an welcher der Spruch des fränkischen Lutheraners Löhe und das Wort aus dem 1. Johannesbrief erscheinen, wird schon angedeutet, dass Sterbereitschaft ein allgemeines Phänomen im frommen Selbstverständnis der von der Erweckung beeinflussten Mutterhausdiakonie darstellte und nicht nur auf Sarepta in Bethel beschränkt war, – auch wenn ich mich im folgenden auf diese Diakonissenanstalt konzentriere. Dass es sich um ein verbreitetes Phänomen handelt, finden wir auch durch Zeugnisse der Vorsteherin Emilie Heuser (1822–1898) bestätigt, die das Betheler Mutterhaus 1869–1895 leitete. Sie war 1854 als Kaiserswerther Diakonisse eingeseignet worden und gehörte ihrem Mutterhaus bis zum Lebensende an. Nach ihrem Tod 1898 wurden in Bethel Aufzeichnungen aus der Zeit ihres Dienstes vor der Berufung als Vorsteherin des Bielefelder Mutterhauses gedruckt. Das Büchlein, das uns nachher beschäftigen wird, enthält zahlreiche Passagen über Ewigkeitssehnsucht und Berufsalltag, über Sterbelast und Arbeitslast im Kontext des *Kaiserswerther* Diakonissendienstes der Emilie Heuser. Es ist zugleich ein Zeugnis der Frömmigkeitserziehung im Betheler Mutterhaus, denn die Aufzeichnungen wurden den Sarepta-Diakonissen im Jahr 1900 als Weihnachtsgabe überreicht, damit sie ihre verstorbene Mutter als Vorbild im Gedächtnis behielten.

2. Die Kraft der Frauen aus Sarepta

Das Wachstum der Anstalt Bethel ist ebenso wie die enorme Aufbauleistung des dort beheimateten Mutterhauses Sarepta ein Zeugnis für

„die Kraft der Frauen und die Macht der Religion“. Bei Bodelschwinghs Dienstantritt wurde von einer Höchstzahl von 150 Kranken in der von ihm zu leitenden Anstalt für Epileptische ausgegangen. Bei seinem Tod 1910 lebten in Bethel jedoch über 2.000 Epilepsiekranken. Hinzu kamen Psychatriepatienten und andere Gruppen Hilfsbedürftiger, allein in der Ortschaft Bethel über 3.000 Personen. Zu den Anstaltsklienten gehörten auch Wanderarme und Fürsorgezöglinge, die in auswärtigen Tochterkolonien untergebracht waren. Drei Faktoren waren ausschlaggebend für das enorme Wachstum Bethels zwischen 1872 und 1910:

1. An der Spitze der Anstalten stand mit Friedrich v. Bodelschwingh ein Charismatiker, der Arbeitsfeld um Arbeitsfeld nach Bethel zog, um dort eine christliche Modellkolonie aufzubauen.³

2. Die im Zuge von Industrialisierung und Urbanisierung vollzogene Asylisierung Kranker, Behinderter und sozial Benachteiligter führte im deutschen Kaiserreich und in der Weimarer Republik zu einer hohen Zahl von Anstaltsgründungen. Bethel profitierte davon und richtete zahlreiche neue Anstaltshäuser ein.

3. Dass unter den beiden vorgenannten Voraussetzungen Bethel so schnell wachsen konnte, war aber nur möglich, weil in den Diakonissen Sarepta und in den Diakonen Nazareths einsatzfreudige und hochmotivierte Arbeitskräfte zur Verfügung standen. Die weitaus bedeutendere Rolle spielte hier die Diakonissenanstalt. Zwar waren beide Mutterhäuser die größten ihrer Art weltweit; Sarepta aber hatte i.d.R. mindestens drei Mal so viele Mitglieder wie Nazareth. In den Spitzenzeiten der frühen 1930er Jahre gab es in Sarepta ca. 2.000 Schwestern, in Nazareth dagegen maximal nur ca. 680 Diakone, Schülerinnen und Schüler jeweils eingerechnet. Vom raschen Wachstum des Diakonissenhauses mögen folgende Zahlen einen Eindruck geben: Bei der Grundsteinlegung des Neubaus von Sarepta kurz nach Dienstantritt Bodelschwinghs 1872 hatte das Mutterhaus 32 Schwestern, zum Jahreswechsel auf 1910 dagegen ca. 1.230; am 1.1.1928 war Sarepta mit 1.750 Schwestern das weltweit größte Mutterhaus geworden. Zwischen 1932 und 1952 gehörten ca. 2.000 in Ausbildung befindliche und eingeseignete Diakonissen zur Anstalt. Nicht nur die personelle Entwicklung, sondern auch zahlreiche bauliche Erweiterungen zeugen von dem rapiden Wachstum Sareptas.

³ Vgl. meinen Aufsatz „Seelenführung und charismatische Herrschaft bei Friedrich von Bodelschwingh dem Älteren“, in: Matthias Benad, Roger Töpelmann (Hgg.), *Annäherungen an das Heilige. Gottesliebe und Nächstenliebe in den Religionen*. Edmund Weber zum 60. Geburtstag, Stuttgart u. a. 1999, 11-22.

Sarepta war, wie alle Mutterhäuser Kaiserswerther Prägung im 19. Jahrhundert, nach dem „Familienprinzip“ organisiert. Der Vorsteher hatte darin die Rolle des Vaters inne, die Vorsteherin die der – ihm untergeordneten – Mutter und Gehilfin; den Diakonissen wurde der Platz lediger Töchter zugewiesen, die sich den Eltern anvertrauten und ihnen, gemäß dem Vierten Gebot, Gehorsam schuldig waren. Im Interesse des Dienstes wurden Verhaltensregeln, die in der patriarchalisch geleiteten christlichen Familie Mitte des 19. Jahrhunderts selbstverständlich waren, in den Alltag des Diakonissenanstalt übernommen.

- So ging z. B. die Sitte, dass Eltern ihre Töchter ungefragt zur Pflege kranker Verwandter abordneten, als Sendungsprinzip in die Ordnung des Mutterhauses ein. Das erlaubte den disponiblen und effektiven Einsatz der Diakonissen.
- Unter Verwandten war es nicht üblich, Pflege zu entlohnen. Der Dienst der Schwestern galt als Ausübung eines Frauenberufes im Sinne geistlicher Berufung; sie dienten nicht „um Lohn“, sondern aus „Dank und Liebe“, wollten missionarisch tätig sein und begnügten sich mit einem Taschengeld. Sie übten also einen öffentlichen Beruf aus, ohne, wie Männer und Familienväter, individuell am Arbeitsmarkt teilzunehmen.
- Die Freude vieler Schwestern an verantwortungsvollem Dienst und ihr Interesse an einer längerfristigen beruflichen Perspektive, die intensive Beschäftigung z. B. in der Pflege oder in der Kleinkinderschule, führte zur Ausbildung besonderer Berufsprofile und spezifischer Qualifikationsanforderungen, die Eingang in die Diakonissen-ausbildung fanden.
- So wie Familien für ledig gebliebene Frauen, die im Dienst an Eltern und Verwandten alt geworden waren, den Lebensunterhalt sicherzustellen hatten, versprach auch die Mutterhausfamilie, für ihre altgewordenen Diakonissen-Töchter materiell und geistlich zu sorgen.

3. Todesbereitschaft und Diakonissendienst in der Sicht des Seelenführers Bodelschwingh

Von Friedrich v. Bodelschwingh erhielt das Mutterhaus den biblischen Namen Sarepta, zu deutsch: Schmelzhütte. Der Name thematisiert wiederum Todesbereitschaft und Vorbereitung zum *seligen Sterben*. Zum einen knüpft er an die Überlieferung von der Witwe von Sarepta in den Eliageschichten im Ersten Buch Könige (17, 1-15) an. Obwohl die Witwe für sich und ihren Sohn den Hungertod vor Augen hatte, gab sie dem hungrigen Propheten Elia von dem Wenigen, was beide noch zu

essen hatten. Der andere Anknüpfungspunkt ist gegeben mit dem Wort des Propheten Maleachi 3, 3: „Er wird sitzen und schmelzen und das Silber reinigen.“ Bodelschwingh bezog dieses Wort, wiederum in Anknüpfung an Wilhelm Löhe, auf das Zurechtschmelzen der Seele durch Christus. So wie der Silberschmied durch ein glühendes Feuer alle Verunreinigungen aus dem Silber herausbrennt, um es schließlich zu verarbeiten, so brennt Jesus aus der Seele des Sünders allen Eigenwillen, um dessen Innerstes nach seinem Willen zu formen. In Sarepta, so betonte Bodelschwingh immer wieder, sollten die Seelen der Kranken und der Schwestern in Leiden und entsagungsvollem Dienst geläutert werden zum ewigen Heil. Das Sich-Fügen in den Willen Gottes, das in seligem Sterben seinen klarsten Ausdruck fand, war das eigentliche Ziel des Anstaltslebens, Krankenpflege und medizinische Versorgung waren Mittel zu diesem Zweck. So schrieb Bodelschwingh im Januar 1880 an die Freunde der Anstalten:⁴

„Ach möchte das Schmelzfeuer der Trübsal [...] in Allen, die hier leiden und den Leidenden dienen dürfen, seinen Zweck erreichen und aus Allen eine muntere Pilgerschar machen, die fleißig ist und fröhlich, nach dem rechten 'Bethel', dem ewigen Vaterhaus zu pilgern, in welchem sich alles Seufzen und Klagen der Schmelzhütte in ewigen Lobgesang auflöst.“

Den Namen Beth-El trug neben dem großen Pflegehaus für Epileptische auch der Friedhof, den Bodelschwingh oben im Wald, an der höchsten Stelle des Anstaltsgeländes, bald nach seinem Dienstantritt hatte anlegen lassen. Inmitten der Gräber war auf einem Steinkegel ein Kreuz errichtet worden mit den Worten des Apostels Paulus: „Christus ist mein Leben, Sterben mein Gewinn.“⁵

Exklusiver Seelsorgevertrag

Mit jungen Frauen, die bei ihm um Aufnahme in Sarepta nachsuchten, schloss Friedrich v. Bodelschwingh d. Ä. einen exklusiven Seelsorgevertrag zugunsten der Mutterhauseltern:

„Ich pflege beim Eintritt der jungen Schwestern denselben zunächst nur ein Jawort abzufordern, das Versprechen der Aufrichtigkeit. 'Nur den Aufrichtigen läßt Gott es gelingen.' Ich lege es ihnen ans Herz, wie ganz unmöglich ein Ge-

⁴ Mitteilungen für die Freunde des Pfennigvereins von Bethel und Sarepta 6/7 (1880), 6

⁵ Philipper 1, 28.

lingen mit ihrer Arbeit verbunden sein könnte, wenn sie ihre Nöte und Kämpfe außer dem Herzenskündiger noch heimlicherweise allerlei Leuten klagten, die damit nichts zu schaffen hätten, und dieselben vor uns verheimlichten. Ich sage ihnen, daß mein Zimmer und das Zimmer der Hausmutter ihnen jederzeit offen stände, um zuversichtlich alle Not gegen uns herausschütten zu können, und bitte sie, daß sie von dieser Erlaubnis den freiesten Gebrauch machten.“⁶

Das Versprechen beinhaltete die Zusage der jungen Frauen, Glaubensfragen keinesfalls mit irgendwelchen außenstehenden Personen zu besprechen, sondern nur mit den Mutterhauseltern – oder mit „dem Herzenskündiger“ Jesus selbst. Damit wurde ein Seelsorgemonopol des Mutterhauses aufgerichtet, in dessen Zentrum Bodelschwingh stand. Seine Aufgabe sah er darin, unterstützt von der Vorsteherin, aus der Vielzahl junger Frauen eine in sich geschlossene, effektiv arbeitende, religiöse Genossenschaft zu formen. Zu diesem Zweck sei es nötig, so Bodelschwingh, der Schwester ihr „Erstlingsjawort“ öfter vorzuhalten. Eine besonders günstige Gelegenheit hierfür war die persönliche Anmeldung zum heiligen Abendmahl, das mindestens einmal im Monat gefeiert wurde. Bodelschwingh sah hierin „das gewaltigste und barmherzigste Erziehungsmittel, das in unserer Hand liegt“. Auch schüchterne Seelen fänden dabei nämlich unaufdringlich Gelegenheit, dem Seelsorger ihr Herz auszuschütten. Das sei günstiger als Privatbeichte, die, sobald sie als Pflicht empfunden werde, leicht zur Heuchelei erziehe.⁷

Brechen des Eigenwillens als zentrales religiöses Erziehungsziel

Aufgabe des Pastors war es nach Bodelschwingh, in den Schwestern eine ambivalente Empfindung wach zu halten, die einerseits genährt wurde durch den in Wort und Sakrament empfangenen Zuspruch des Evangeliums von der voraussetzungslosen Annahme des Sünders durch Gott, andererseits aber von der Angst, sich dieses Geschenkes nicht würdig zu erweisen und es deshalb wieder zu verlieren. Die seelsorgerlichen Bemühungen des Pastors zielten auf die Überwindung des Eigenwillens als Hindernis rechter Liebe zu Gott, die im völligen Gehorsam gegen seinen Willen ihren Ausdruck finden und zum bedingungslosen Dienst am Nächsten bereitmachen sollte.

⁶ Friedrich v. Bodelschwingh d. Ä., „Erziehung der Schwestern zur Wahrhaftigkeit und zur Zucht in der Gemeinschaft und durch die Gemeinschaft“, in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, Bethel 1964, 34.

⁷ Ebd. 35 ff.

„Ach, wie viele Schwestern treten in den Diakonissenkreis ein und haben das köstlichste Geschenk, das notwendigste [...] für eine Diakonisse nicht, ein zerbrochenes Herz.“⁸

„Welche Aufgabe fällt [...] dem Pastor des Hauses zu? Ach, wie wird er sich auszubitten haben, daß er das ihm vertraute Wort der Wahrheit recht teile, Gesetz und Evangelium an der rechten Stelle anbringe, öffentlich und sonderlich das Salz der Wahrheit und den Trost der Liebe jeder einzelnen Seele nahe bringe, denn nur beides in zugleich rechter Teilung hilft auch wieder zur rechten Wahrhaftigkeit und zur rechten Beugung der Seelen. [...] Recht gründlich wird er [der Hauspastor, M. B.] zu Felde zu ziehen haben gegen diejenige Art der Hoffart und des Eigenwillens, die sich unter der Maske der Empfindlichkeit – oft recht demütig stellt. [...] Es gibt Schwestern, die jedesmal krank werden, wenn sie einen Tadel bekommen oder ihren Willen nicht durchsetzen können. [...] Gegen solches giftige Übel müssen sehr scharfe, blanke, zweischneidige Waffen gebraucht werden [...]“⁹

Einerseits versetzte der Vorsteher die Schwestern durch den „Ernst der Wahrheit“ immer wieder in bange Unruhe, andererseits begegnete er ihnen mit noch größerer Liebe, „die alles glaubt, alles hofft und alles erduldet“¹⁰. Zunächst durch die Schärfe der Forderungen des Gesetzes Gottes beunruhigt, sollten die Schwestern dann wieder durch den Zuspruch des Evangeliums getröstet werden. Bodelschwingh zufolge sollte der Pastor die Seelen der Schwestern immer wieder in jene Ambivalenz führen, die wach zu halten Zinzendorf sich in einem gereimten Gebet vom Heiland selbst erbeten hatte:

„Sorgfältig wird er [der Pastor, M. B.] die verborgenen Unlauterkeiten und zarten Eigenheiten, die sich unter der Decke des schönen Berufs verkriechen, aufspüren haben, nach der Bitte Zinzendorfs

„König, dem wir alle dienen,
Ob im Geist, das weißest du,
Rette uns durch dein Versöhnen
Aus der ungewissen Ruh.
Mache den Gedanken bange,
Ob das Herz es redlich mein,
Ob die Seele an dir hange,
Ob wir scheinen oder sein?
[...]“¹¹

⁸ Ebd. 31.

⁹ Ebd. 32 f.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

Den „Ernst der Wahrheit“ und den „Trost der Liebe“ habe der Seelsorger „jeder einzelnen Seele“ nahe zu bringen. Besonders gut schien Bodelschwingh das möglich am Sterbebett von Patienten oder Mitschwestern:

„Liebe Schwester! So wie der Herr dich in deinem Berufe an ein Sterbebett hinstellt, so erblickst du in dem Todesringen des Sterbenden, in seinem Schmerz und Qual, in dem Einsinken seiner Züge, in seinen Zuckungen etwas von der Pein, und wenn auch nur den tausendsten Theil, durch die dein Heiland um deinetwillen gehen muß! Ja, blicke nur hinein. Wird dir an den verschiedenen Sterbebetten der Schleier etwas gelüftet, sieh, was die Sünde angerichtet, siehe deine Schuld und Sein Zittern und Zagen! Diese Todesstätten, an denen manche deiner Mitschwestern sich den Tod holt, werden dir zu Segensstätten, an denen der Herr dir Seine Geheimnisse enthüllt, Seine Liebe aufdeckt und dir seine Gotteskräfte mittheilt, daß du ihm ähnlicher wirst.

Ein ferneres Mittel gegen die Gleichgültigkeit nennt uns der Apostel durch die drei Worte: Ich sterbe täglich!¹² [...] Hienieden wird uns manches schwer lernen, allein das Schwerste alles Schweren ist: — *Das Sterben zu lernen!* Was wir nicht lernen und üben, das können wir einmal nicht. Wer hier nicht Sterben erlernt, auf den wartet ein fürchterlich Gericht.¹³

Bodelschwingh lechzte geradezu danach, gelungenes, seliges Sterben zu erleben, und bemühte sich, den Schwestern vorbildliches Sterben vor Augen zu stellen. Mit Schmerz, aber zugleich auch mit stiller Freude, bisweilen auch mit Halleluja und Blumen, grüßte der Vorsteher Schwestern, die – machmal noch jung an Jahren – durch Ansteckung oder Überarbeitung im Dienst auf den Tod erkrankten. Erfahrungen an den Sterbebetten gab er nachher in Briefen an die Schwestern weiter. In einem seiner seiner Weihnachtsbriefe heißt es:

„Es war eine unbeschreiblich köstliche Nacht, wie ich kaum eine an einem Sterbebett erlebt habe. Um 4 Uhr glaubten wir schon die letzten Atemzüge zu haben, und dann hat Gott doch einen Aufschub für gut befunden. Aber auch diese Tage [die sterbende Schwester lebte noch fast eine Woche, M. B.] sind von ganz besonderem Glanz der Ewigkeit gewesen.“¹⁴

Die Begleitung Sterbender war für Friedrich von Bodelschwingh eine tief befriedigende, spirituelle Erfahrung, die er immer wieder zu erleben

¹² 1. Kor. 15, 31.

¹³ Berufs-Ordnung für die Diakonissen des westfälischen Diakonissenhauses, als Manuskript gedruckt, o.O. [Bethel], o. J., 29, Hervorhebung im Original.

¹⁴ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, Fünfzig Briefe an Schwestern, als Manuskript gedruckt, Bethel 1935, insbesondere 67 ff., Zitat 72 f.

strebte. Bange Gedanken, ob die Seele wirklich am Heiland hänge, Seelentrost und diakonische Arbeitsmotivation gehörten für ihn untrennbar zusammen. Mit der Überwindung der inneren Spannung durch Arbeit für das Reich Gottes stieg nach Bodelschwinghs Erfahrung zugleich die äußere Belastbarkeit.

„Als Wächter der ganzen geistigen Richtung des Hauses wird es ihm [dem Seelsorger, M. B.] Gegenstand ernstester Sorge sein, daß keine Übungen, keine Entbehrungen, keine Entsagungen von den Schwestern verlangt werden, welche über das Maß des Glaubens (Röm. 12) hinausgehen [...]. Es darf den Schwestern nichts aufgeladen werden, was nicht auch Christus und sein Wort ihnen auflädt. – Wohl glaube ich, daß in dem Maße, als das Glaubensleben bei einzelnen Schwestern erstarkt, auch größere Liebesproben ihnen zugemutet werden können [...]

[...] es gilt [...] für die einzelnen Fälle sorgfältig auszuwählen, für schwere Lasten auch starke Schultern [...]¹⁵

Aus dem Gebets- und Glaubensleben sollte ein „wahrhaftiges Liebesleben“ im selbstlosen Einsatz für den Nächsten erwachsen. Die Diakonisse war in diesem Einsatz Bodelschwingh zufolge mit einem Soldaten vergleichbar.

4. Sterbelust und Arbeitslast aus der Sicht der Diakonissen

So leicht es möglich ist, Bodelschwinghs Vorstellungen über Sterbebereitschaft und Arbeitslast quellenmäßig zu erfassen, so schwierig ist es, die Haltung der Diakonissen aus den Quellen authentisch darzubieten. Die Personalakten der Betheler Diakonissen, die in ihrem ursprünglichen Umfang reiche Seelsorgekorrespondenz enthielten, sind nach wie vor nicht zugänglich.

Aus dem Nachlass der Kaiserswerther Diakonisse Emilie Heuser, die 1869 bis 1897 Vorsteherin des Mutterhauses Sarepta in Bethel war, sind aber die eingangs schon erwähnten *Erinnerungsblätter an unsere Mutter Diakonisse Emilie Heuser. Den Töchtern Sareptas gewidmet Weihnachten 1900*, gedruckt in Bethel, überliefert. Es handelt sich dabei um ihre persönlichen Aufzeichnungen als einfache Diakonisse zwischen Januar 1855 und März 1863, also um eine bemerkenswerte Quelle zu einer einzelnen Diakonissenbiographie. Da die Notizen wegen ihres vorbildlichen Inhalts nach Heusers Tod von Bodelschwingh in gekürzter Form als Weihnachtsgabe für die Betheler Diakonissen gedruckt wurden,

¹⁵ Friedrich von Bodelschwingh, „Erziehung der Schwestern...“, (wie Anm. 6), 33.

können sie zugleich als ein Zeugnis für die normativen Inhalte der Schwesternerziehung unter der Vorsteherschaft der Verfasserin und des Herausgebers gelten: Heusers frühe Reflexionen paßten nahtlos in sein Konzept der Seelenführung! Im folgenden interessiert vor allem das biographische Zeugnis der einfachen Diakonisse: Wie sah sie im alltäglichen Dienst, ausgehend von einem erwecklichen Sünden- und Vergebungsvverständnis, den Zusammenhang von Arbeitsbelastung, Sterbereitschaft und Beugung des Eigenwillens?¹⁶

Im folgenden sei dem Zusammenhang von Sterbebereitschaft und Arbeitsleistung in Emilie Heusers Aufzeichnungen nachgegangen. Einleitend einige kurze biographische Bemerkungen zu ihrer Person: Emilie Heuser war im Januar 1822 als Pfarrerstochter in Reichau in Schlesien geboren worden.¹⁷ Die Zugehörigkeit zum Mutterhaus in Kaiserswerth gab ihr die Möglichkeit, eine für Frauen zu dieser Zeit ungewöhnliche Qualifikation zu erwerben und einen außerordentlichen Berufsweg zu nehmen. Eingesegnet am 30. Mai 1854¹⁸, legte sie im Mai 1855 vor der Regierung in Düsseldorf ein Apothekerinnenexamen ab¹⁹. Im September 1857 wurde sie mit zwei anderen Schwestern nach Alexandria in Ägypten entsandt, um ein Hospital zu eröffnen.²⁰ Im Februar 1858 kamen die ersten Kranken ins Hospital; bald nahm sie Hausbesuche in arabischen Familien auf, erlernte die Sprache ihrer Patientinnen und Patienten und machte sich mit arabischen Sitten vertraut.²¹ Im Juli desselben Jahres ging sie nach Jerusalem, um in einem kleinen Kinder- und Krankenhaus auf dem Zionsberg mitzuarbeiten.²² Als sie vertretungsweise die Leitung des Hauses übernehmen sollte, entwickelte sie große Ängste, hatte dann aber Erfolg.²³ Im November 1860 brach sie in den Libanon auf, um nach einem Christenpogrom der Drusen ihren überlebenden Glaubensgeschwistern hilfreich beizustehen.²⁴ Für diese Mission, die sie nach Sidon, Tyros und Beirut führte, wurde sie

¹⁶ Ergänzend können z. B. auch hinzugezogen werden die Lieder einer früh Vollendeten. Mit einem Vorwort von F. v. Bodelschwingh, Bielefeld 1895 (Weihnachtsgabe für die Diakonissen Sareptas 1895); ebenso der Bericht „Aus den letzten Lebenstagen unserer heimgegangenen Diakonissin Lina Voosholz. Aufgezeichnet von ihren Mitschwestern im Krankenhause zu Iserlohn“, abgedruckt in: Bote von Bethel 3 (1895), 13-20.

¹⁷ Erinnerungsblätter, 4; ich nenne fortan jeweils das Datum des Eintrags aus Heusers Aufzeichnungen bzw. die Seitenzahlen der Druckausgabe.

¹⁸ Ebd., 6.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd., 9.

²¹ Ebd., 10.

²² Ebd., 12.

²³ Ebd., 13.

²⁴ Ebd., 17.

wegen ihrer Vertrautheit mit den Sitten und der Sprache des arabischen Volkes ausgewählt.²⁵ Zeitweise hatte sie dort sogar den Arzt zu ersetzen.²⁶ 1861 erkrankte sie an Typhus²⁷ und kam dabei dem Tod nahe. Bodelschwing bemerkt dazu:

„Wir erfahren aus ihrem Tagebuch den Kampf, den es ihr gemacht hat, von den Pforten der Ewigkeit, die sie sich schon hatte öffnen sehen, wieder zurückversetzt zu werden in das Elend und den Jammer, in die Versuchungen und Sünden der Erdenlebens, vielleicht mit gebrochener Gesundheit und für lange noch unfähig, wieder frisch und getrost den Kampf mit dem allen aufzunehmen. Aber sie hat sich diesen Gefühlen nicht hingegeben, sie hat sie als Sünde erkannt und als Sünde bekämpft und so hat ihr Gott zum Siege geholfen.“²⁸

Im Mai 1862 trat sie mit scheinbar gebrochenen Kräften die Heimreise nach Deutschland an.²⁹ Aber schon im Spätsommer 1862 finden wir sie nach Monaten der Erholung als Leiterin des Krankenhauses in Gütersloh³⁰, das am 15. Okt. 1862 seiner Bestimmung übergeben wurde. Es folgte „manch' saurer Arbeitstag, da für alle Arbeit in dem großen Haus, die vielen Nachtwachen und mancherlei Anforderungen nur zwei Schwestern und ein Mädchen da waren.“³¹ Im Krieg 1864 diente sie in Lazaretten in Schleswig-Holstein und Süddänemark, leitete danach noch bis 1866 das Krankenhaus in Gütersloh, diente dann bis März 1869 in Kaiserswerth³² und übernahm schließlich das Amt der Vorsteherin des neu gegründeten Mutterhauses in Bielefeld. Sie trat 1895 in den Ruhestand und starb am 14. Okt. 1898. Der Bote von Bethel berichtete „über ihr so unbeschreiblich seliges, köstliches Sterben, als einer Mutter in Israel.“³³

Bei der nun folgenden Durchsicht ihrer Aufzeichnungen werden die Aspekte *Arbeitsdisziplin*, „*Durchhilfe*“ des Herrn in besonderen beruflichen Herausforderungen, *Arbeitslust* und *Ewigkeitsorientierung* sowie *Brechen des Eigenwillens* berücksichtigt.

²⁵ Ebd., 17, 19, 20 f.

²⁶ Ebd., 81.

²⁷ Ebd., 26.

²⁸ Ebd., 27.

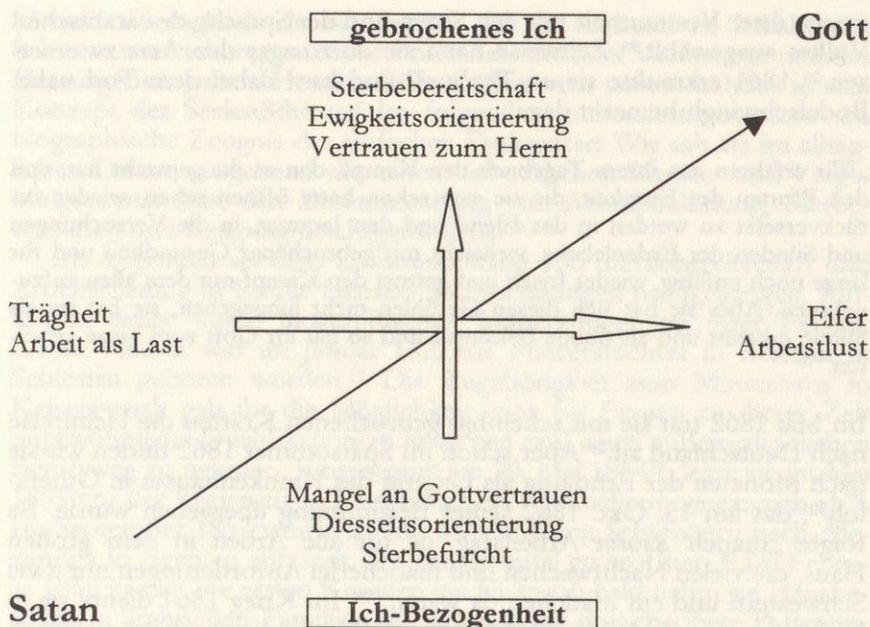
²⁹ Ebd., 30.

³⁰ Ebd., 31 f.

³¹ Ebd., 33.

³² Ebd., 36.

³³ Ebd., 38.



Die in diesen Punkten angesprochenen Themen lassen sich in ein Koordinatensystem eintragen, das sich aus den Aufzeichnungen Emilie Heusers ergibt. Eingespannt in den dualistischen Gegensatz von Satan (links unten) und Gott (rechts oben) soll die Diakonisse von der Empfindung der Arbeit als Last und von ihrer eigenen Trägheit zur Arbeitslust und zum Arbeitseifer finden. Neben dieser innerweltlichen, im Schaubild horizontalen Entwicklungslinie wird ihr eine aus dem Diesseits in die Transzendenz hinüberweisende zweite Entwicklung anempfohlen, die vom Mangel an Gottvertrauen, von Diesseitsorientierung, Sterbefurcht und Ichbezogenheit sich emporhebt zum Vertrauen auf Gott, zur Ewigkeitsorientierung, zur Sterbebereitschaft und zu einem gebrochenen Ich, das allein Gott zu gehorchen gewillt ist. Geht man von diesen zwei einander kreuzenden Bewegungsrichtungen aus, entstehen auf dem Schaubild vier Quadranten, wobei das Ziel der Diakonisse ist, sich von den Einwirkungen des Satans, die mit Trägheit und Mangel an Gottvertrauen einhergehen und im linken unteren Quadranten lokalisiert sind, zu erheben zu einem gebrochenen, in Gott ruhenden

den, ihm allein gehorsamen Ich, das sich durch Sterbebereitschaft und Arbeitseifer auszeichnet und im rechten oberen Quadranten seinen Ort hat. Diese Orientierung lässt sich in den Aufzeichnungen Heusers vielfach belegen. Das sei im folgenden an einer markanten Auswahl von Textabschnitten verdeutlicht.

Emilie Heuser hatte im Kaiserswerther Mutterhaus eine intensive Erziehung zur *Arbeitsdisziplin* genossen. Darüber gibt ein ausführlicher Eintrag Auskunft, der sich an eine Ermahnung durch die Vorsteherin anschloss:

„Wie muß ich mich doch schämen über meine fleischliche Trägheit! Möchte der Herr mir die Kraft nur geben, dieselbe zu bekämpfen. Wie traf mich gestern der Vorwurf über das Aufstehen zur bestimmten Stunde. [...] die liebe Mutter [d.i. die Vorsteherin von Kaiserswerth, M. B.] hatte ganz recht, wenn sie sagte, daß das langsame und späte Aufstehen einen Unsegen für den ganzen Tag nach sich zöge. Habe ich doch heute schon gefühlt, als ich um 5 Uhr rasch und munter mich an des Tages Geschäfte machte, daß alle Arbeit mir so gut von statten ging, wie fast nie. Und dann, wie mußte ich mich anklagen, als sie weiter sprach über die Untreue mit unserer Zeit, daß ich auch darin mir so viel vorzuwerfen hatte! Wie manche Stunde hätte ich schon zum Besten der Anstalt nutzen können, welche ich fast mit Nichtsthun zubrachte. Ich kann nichts thun, als den Herrn bitten, daß Er mich treuer machen möge, da ich ja aus eigener Kraft es nicht vermag.“³⁴

Als Urheber des Nichtstuns galt der Teufel, der „einen einschläfert und träge macht“³⁵. Emilie Heuser war überzeugt, dereinst vor Gott für jede Stunde ihres Lebens Rechenschaft ablegen zu müssen.³⁶

Neben hoher Arbeitsdisziplin wurde den Schwestern schon Mitte des 19. Jahrhunderts die Bereitschaft abverlangt, berufliche Qualifikationen zu erwerben, die noch am Jahrhundertende für eine Frau ungewöhnlich waren.³⁷ Das Beugen unter den Willen Gottes hatte also das Brechen mancher gesellschaftlichen Konvention zur Folge und zeitigte für Frauen im Diakonissenberuf nolens volens emanzipatorische Konsequenzen. Das lässt sich an Emilie Heusers Biographie beobachten. Sie erlernte nicht nur die Krankenpflege und legte 1855 vor der Regierung in Düsseldorf das Apothekerinnenexamen ab, sondern tat auch viereinhalb Jahre Dienst (1857–1862) im Nahen Osten, z. T. in leitender Funktion. Sie pflegte in Alexandria, Jerusalem und im Libanon

³⁴ Ebd., 17.2.1855.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd., 13.6.1859, 91.

³⁷ Vgl. den Eintrag vom 4.1.1856.

Kranke, lernte dabei arabisch und machte sich bei der Hauspflege mit orientalischen Sitten vertraut.

Berufliche Herausforderungen, die bei ihr tiefe innere Unruhe hervorriefen, bewältigte Emilie Heuser, indem sie sich gehorsam Gott anvertraute. So äußert sie wegen ihrer angeborenen Schüchternheit Bedenken, die Andacht im Schwesternkreise zu halten, bemerkt aber sogleich:

„[...] ich fühle wohl, daß der Herr erst meine Kraft ganz zerbrechen will und muß, ehe Seine Gnade an mir wirken kann. Darum getrost, mein armes Herz, verzage nicht.“³⁸

Die Entdeckung der Gemeindepflege, die ihr anfänglich eine „drückende Last“ war, als ein für sie erfreuliches Arbeitsfeld³⁹ gehört ebenso in diesen Zusammenhang wie das Wagnis, sich als Krankenschwester in den Orient entsenden zu lassen. Wiederholt formulierte sie vor der Abreise nach Ägypten ihre Bedenken.⁴⁰ In Alexandria angelangt notiert sie:

„Meine Lage ist nicht beneidenswert, und wenn ich nicht wüßte, daß es des Herrn Wille ist, ich würde wohl eher niedergeschlagen sein, aber ich bin getrost und guten Mutes, denn der Herr ist ja auch jetzt bei mir, Sein Nahesein kann nichts hindern. [...] Der Abschied von meinem lieben Kaiserswerth, ach, er hat mich viel, sehr viel gekostet. [...] Sollte ich [...] dem treuen Herrn nicht zutrauen, daß er auch weiter helfen und Gnade geben werde zu unserem Werke in Alexandrien?“⁴¹

Zwei Wochen später hellte sich ihre Stimmung auf, sie sprach voller Dank über Beruf und Arbeit.⁴² Ein Vierteljahr später war sogar von seliger Arbeitslust die Rede:

„Heute, wo ich zum ersten Male in Alexandrien die Wache habe, drängt es mich, diese stillen Augenblicke zu benutzen, um niederzuschreiben, was mein Herz bewegt. Ich habe Kranke zu pflegen und bin so froh, so selig, es thun zu können, daß ich es nicht aussprechen kann.“⁴³

Anfang April 1858 bedauerte sie, Arabisch nicht zu verstehen. Mit Bezug auf die Pfingstüberlieferung der Apostelgeschichte schrieb sie:

³⁸ Ebd., 30.11.1856.

³⁹ Ebd., 19.2.1857.

⁴⁰ Ebd., 28.6.1857, 9.8.1857, 16.8.1857, 62-64.

⁴¹ Ebd., 21.11.1857.

⁴² Ebd., 6.12.1857, 68.

⁴³ Ebd., 9.3.1858.

„Oft denke ich, daß der Herr, der ja derselbe ist, welcher den Jüngern damals die Gabe schenkte, in fremden Sprachen die großen Thaten Gottes zu verkündigen, auch mir die Lippen öffnen könnte, und er würde es gewiß thun, wenn ich mehr Glauben, mehr wahre Demut besäße.“⁴⁴

Am 2. Mai stellt sie dann erfreut fest, daß ihr die Sprache ihrer Patienten „nun auch mehr und mehr verständlich wird.“

Die Zahl der Beispiele für solche „*Durchhilfen des Herrn*“ ließe sich leicht vermehren. Ohne Zweifel waren das Brechen des Eigenwillens und die Beugung unter Gottes Willen, der in vieler Hinsicht von der Mutterhausdirektion repräsentiert wurde, für Frauen wie Emilie Heuser keineswegs nur eine Akt der Unterordnung. Die Berufung auf den Willen Gottes gab größere Ich-Stärke und versetzte die Schwestern in die Lage, Selbstzweifel zu überwinden und als Frauen, für die eine berufliche Betätigung außerhalb von Haus und Familie eigentlich nicht vorgesehen war, neue Wirkungsfelder zu erschließen.

Die Zeugnisse tief empfundener *Arbeitslust* sind zahlreich; ein weiteres Beispiel sei noch gegeben. Im Februar 1855 schrieb Emilie Heuser:

„Wie danke ich Dir doch, mein lieber, treuer Herr, daß du mir vergönnt, bei einem armen, elenden, wassersüchtigen Kinde zu wachen. Ja, Du lässest mich erfahren die Süßigkeit Dir zu dienen, ja, Du schenkst mir Kraft dazu und Freudigkeit.“⁴⁵

Solche Äußerungen lassen die Erfahrungswelt ahnen, die hinter der Aussage in Löhes Diakonissenspruch steht, wo es heißt: „Ich diene weder um Lohn noch um Dank [...]. Mein Lohn ist, daß ich dienen darf.“

Immer wieder klingt in Emilie Heusers Eintragungen *Ewigkeitsorientierung* bis hin zur *Todessehnsucht* an. Die Erde Gottes sei zwar schön und lieblich geschmückt, doch sei der Teufel so mächtig, „daß einem bei aller Schönheit des Irdischen das Heimweh nach einem neuen Himmel und einer neuen Erde, in welcher Gerechtigkeit wohnt“, anwandle.⁴⁶

Ewigkeitsorientierung, Beugen unter Gottes Hand und hohe Arbeitsbereitschaft gehörten für Heuser untrennbar zusammen:

„Gebe nur der treue Herr, daß ich mich immer stiller und ruhiger unter Seine Hand beugen lerne, daß ich nicht so viel an Menschen, an der Erde klebe, sondern immer mehr meine Blicke aufwärts richte nach oben, nach dem Zion,

⁴⁴ Ebd., 4.4.1858

⁴⁵ Ebd., Ebd., 17.2.1855 – Ähnliche Aussagen z. B. am 4.4.1858, 2. 5.1858.

⁴⁶ Ebd., 8.9.1856.

nach der Gottesstadt, daß ich aber auch immer ernster danach ringen möge, Früchte zu bringen für das ewige Leben.“⁴⁷

Während Sterben üblicherweise mit Furcht und Schrecken wahrgenommen wurde, fand sie, es sei „doch etwas so köstliches um den Tod eines wahren Christen“. „Wie wenn ein Kind heimkehrt zu seinem Vater, so ist es ihm.“⁴⁸ Die Bereitschaft zum Sterben war ihr Inbegriff des Vertrauens auf Gott. Im reiferen Alter, so stellte sie fest, schwinde das Irdische mehr und mehr:

„[...] es erweitert sich der Blick in jenes Leben, da wir Den schauen dürfen von Angesicht, den wir hier im Glauben umfassen lernen nach seiner unendlichen Barmherzigkeit. Ach, der gnädige Gott wolle sich meiner erbarmen und doch nicht müde werden, an mir zu arbeiten, bis Er mich ganz zu sich gezogen.“⁴⁹

Bei steigender Arbeitsbelastung wuchs Emilie Heusers Sehnsucht nach dem Sterben. Als sich bei der Leitung des Krankenhauses in Jerusalem Probleme auftürmten, schrieb sie:

„Der Arbeit gibt es jetzt sehr viel, [...] Dazu kommen die Sorgen um das Irdische [...] Ich hoffe, der Herr läßt mich nicht zu lange hienieden. Gern will ich, so lange es Ihm gefällt, arbeiten und schaffen, daß Sein Reich gebauet werde, aber wie wohl wird einst die Ruhe thun, wenn wir in der Nähe unseres Heilandes, von Sünd' und Schuld befreit, ausruhen dürfen von allem Erdenleid [...]“⁵⁰

Hier wird deutlich, dass Sterbelast und Arbeitsbereitschaft einander beeinträchtigen konnten. Bisweilen steigerte sich ihre Sehnsucht nach der Ewigkeit zu dem Wunsch, endlich aus dem Leben zu scheiden. 1861 erkrankte sie lebensbedrohlich an Typhus. Rückblickend verurteilte sie die Todessehnsucht, die sie in dieser Zeit erfasst hatte, als Ungehorsam gegen Gott:⁵¹

„wie hat mich der Herr da in die Tiefe geführt, als Er mich aufs Krankenbett warf und mir alle meine Gebeine zerbrach wie ein Löwe, so daß ich armes Kind mich heben und tragen lassen mußte. [...] Sehr leid ist mir, daß ich mich, auch als der Herr mich wieder genesen ließ, aufs neue schwer versündigt habe, als ich Ursache hatte, denn wäre ich reif für den Himmel gewesen, hätte der

⁴⁷ Ebd., 19. Nov. 1855, 45.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd., 11.8.1859, 93.

⁵⁰ Ebd., 13.2.1859, 86 f.

⁵¹ Ebd., 105 f.

Herr mich gewiß zu sich genommen, so wollte Er mich auch durch diese schwere Führung näher zu sich ziehn, mich inniger mit Ihm verbinden. [...] Es muß uns nötig sein, durch das liebe Kreuz zum Herrn gezogen zu werden.“

Was mit dem lieben Kreuz gemeint war, lässt ihr Eintrag vom 2. März 1862 deutlich erkennen:

„Das schwerste Kreuz bleibt immer, den eigenen Willen zu brechen und still in Gottes Willen zu ruhn. Alles andere ist dagegen leicht zu tragen.“⁵²

Sobald in Folge von Überlastung und Krankheit Arbeitslust in Verdruss umschlug und der Wunsch zu sterben übermächtig wurde, setzte eine Gegenbewegung ein: Ihr Eigenwille wurde gebeugt unter den Willen Gottes, der ihre Gesundheit wiederherstellte und sie wieder in den Dienst entsandte.

Selbstbewusstsein der Schwestern als Problem

Mit der Frömmigkeitserziehung der Schwestern war ohne Zweifel eine außerordentlich intensive Arbeitserziehung verbunden, die darauf aus war, alle Lebensenergien für den Dienst zu mobilisieren. Gehen wir davon aus, dass infolge der Mutterhauserziehung viele Schwestern ähnlich wie Emilie Heuser über den Zusammenhang von Sterbelast, Arbeitslast und Brechen des Eigenwillens dachten, verwundert es nicht, dass die Diakonissen von Sarepta unter ihrer und Friedrich v. Bodelschwinghs Leitung schnell zu einer Genossenschaft überdurchschnittlich qualifizierter, hart arbeitender und ehelos lebender Frauen heranwachsen, von denen viele schon in jungen Jahren verantwortliche Stellen innehatten und Selbstbewusstsein entwickelten. Hier aber lauerten Bodelschwingh zufolge Hochmut und Eigenwille, denn Diakonisse zu werden bedeutete für die jungen Frauen i. d. R. einen *sozialen Aufstieg*.

„Ist es nicht wahr, daß die arme Magd, und wenn sie auch vorher in Putz und Staat einherging, sofort auch selbst in der Welt mehr gilt, eine höhere gesellschaftliche Stellung einnimmt, sobald sie die Diakonissenhaube trägt? Ist es nicht wirklich so, daß mit dem Eintritt ins Diakonissenhaus für die Mehrzahl nach weltlicher Rechnung nicht ein Schritt abwärts, zu größerer Armut und

⁵² Ebd., 109.

Niedrigkeit, sondern ein Schritt aufwärts getan wird zu größerer Ehre bei den Menschen?“⁵³

Gefährlich schien ihm besonders die *berufliche Selbständigkeit* der Schwestern:

„Ich [...] denke mit Zittern an die große Schar meist noch sehr junger Mädchen, die sonst vielleicht noch viele Jahre in abhängigen Stellungen gedient haben würden, und die nun ganz selbständig ihren oft großen Haushaltungen vorstehen und über eine ganze Schar von Menschen zu gebieten haben.“⁵⁴

Bodelschwing erkannte darin eine *Gefahr für die innere Entwicklung*. Junge Schwestern, „die noch vor nicht zu langer Zeit struppig im Kuhstall oder am Webstuhl gesessen“, liefen nun in äußerst feiner Wäsche mit sehr glatt gestriegeltem Haar herum, ihr „inwendiger Mensch“ sei aber „weit hinter dem auswendigen zurückgeblieben“⁵⁵

Die berufliche Selbständigkeit stärkte seines Erachtens in bedenklicher Weise den *Eigenwillen* der Schwestern. Wenn es wahr sei, dass Diakonissen, die längere Zeit im Beruf gestanden hätten, höchst selten heirateten, „weil sie ein zu selbständiges Leben gewohnt waren, so ist damit eingestanden, dass der Diakonissenberuf viel Nahrung für den Eigenwillen bietet. [...] Wie manches wirklich demütige Herz kann an solcher Klippe des frühzeitigen Regierens Schiffbruch leiden, indem es nur zu großen Gefallen daran findet.“⁵⁶

Deshalb war und blieb Demutserziehung – anders ausgedrückt: das Brechen des Eigenwillens – eine zentrale Aufgabe der Seelsorge an den Schwestern. „Hoffart wurzelt am tiefsten von allen Sünden“, schärfte Bodelschwing immer wieder ein. Nichts verderbe „das Leben eines Christen so sehr [...], als das Trachten nach hohen Dingen. Und ganz besonders wird durch diese Hoffartsünde unser Diakonissenleben und unsere Diakonissenarbeit vergiftet.“⁵⁷

Die Diakonisse sollte Bodelschwing zufolge eine demütige und gehorsame Soldatin der Diakonie sein:

⁵³ Friedrich von Bodelschwing, „Erziehung der Schwestern zur Wahrhaftigkeit und zur Zucht in der Gemeinschaft und durch die Gemeinschaft“, in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, Bethel 1964, 29 f.

⁵⁴ Ebd. 31 f.

⁵⁵ Ebd., 30.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Friedrich von Bodelschwing, *Weihnachtsbriefe*, Zweite Folge (1887–1898), Bethel [1937], 23.

„Wenn ein Soldat im Krieg seinen Posten verläßt, seinen Fahneneid bricht, so wird er ohne Erbarmen als fahnenflüchtig erschossen. Sollte unser himmlischer König es ungestraft lassen, wenn einer seiner Diener oder Dienerinnen im Dienst der Barmherzigkeit feige flieht, den Eid der Treue und seinen Kranken und seine Kranken und Kleinen unversorgt liegen läßt?“⁵⁸

Durch den Seelenführer Bodelschwingh und die Seelenführerin Emilie Heuser wurde den Sarepta-Diakonissen eine Variante christlicher Religion vermittelt, die sie innerlich in die Lage versetzte, sich als Soldatinnen der Nächstenliebe zusammenzuschließen und – bei Selbstverzicht und Einsatz des Lebens – im Vertrauen auf Gott Kranken, Behinderten und anderen Notleidenden beizustehen, um die sich im Prozess des Aussortierens der Untauglichen während der Industrialisierung kaum jemand kümmerte. Freilich geschah das bisweilen um den Preis einer fragwürdigen Modifizierung des reformatorischen Rechtfertigungsgedankens: Manchmal schien es, als könne und müsse der Mensch, wenn schon nicht zur Erlangung der rechtfertigenden Gnade Gottes, so doch zu ihrer Bewahrung verdienstliche Leistungen erbringen.

⁵⁸ Friedrich von Bodelschwingh d. Ä., „Das Diakonissen-Gelübde“, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, Bethel 1964, 108 f.

Heike Koch

„... damit uns geistige Führer für unser Volk geschenkt werden.“¹

(Die Anfänge der evangelischen Studierendenseelsorge in Westfalen²

Vorbemerkung

Heute ist an fast jeder Universität in Deutschland eine Evangelische Studierendengemeinde vorzufinden. Das kirchliche Engagement an den Universitäten in Form von Hochschulgottesdiensten und Seelsorgeangeboten gehört zum Alltag. Die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) hat 1991 eine umfangreiche Studie zum Dienst der Kirche an der Hochschule veröffentlicht und diese Arbeit ausdrücklich befürwortet.³ Im Jahr 2001, 75 Jahre nach der Errichtung der ersten westfälischen Studentenpfarrstelle, gibt es in der Evangelischen Kirche von Westfalen landeskirchliche Studierendepfarrämter an den Universitäten Bielefeld, Bochum, Dortmund, Münster und Paderborn. Außerdem haben einige Kirchenkreise Pfarrstellen für die Arbeit mit Studierenden eingerichtet. Die Studierendepfarrämter sind in der Regel den Evangelischen Studierendengemeinden (ESG) zugeordnet und verfügen über eigene Räume, in denen Gottesdienste und andere Veranstaltungen stattfinden. Das Verhältnis zu den Universitäten ist nicht vertraglich geregelt und gestaltet sich somit an den verschiedenen Hochschulorten unterschiedlich. Gegenwärtig wird die evangelische Studierendenarbeit durch erhebliche finanzielle Kürzungen beeinträchtigt.

¹ Zitat aus: Verhandlungen der 31. Westfälischen Provinzialsynode in ihrer Tagung zu Soest vom 29. September bis einschl. 13. Oktober 1925, Schwelm 1925, 78.

² Parallelveröffentlichung in: Wolfgang Belitz/Günter Brakelmann/Norbert Friedrich (Hg.), Aufbruch in soziale Verantwortung, Bd. II, Spenner-Verlag Waltrop 2002.

³ Der Dienst der Evangelischen Kirche an der Hochschule. Eine Studie im Auftrag der Synode der EKD. Hg. v. Kirchenamt der EKD, Gütersloh 1991.

Bereits 1926 nahm der erste Studentenpfarrer Westfalens an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster seine Arbeit auf.⁴ Mit

⁴ Zur Geschichte der Evangelischen Studierendengemeinden und –pfarrämter existiert noch keine umfassende Darstellung, es gibt aber einige Einzeluntersuchungen: Haejung Hong, Die Deutsche Christliche Studenten-Vereinigung (DCSV) 1897–1938. Ein Beitrag zur Geschichte des protestantischen Bildungsbürgertums, Marburg 2001; Rainer Hering, Kirche und Universität. Die Anfänge der evangelischen Studierendenseelsorge und akademischer Gottesdienste an der Hamburger Universität in der Weimarer Republik und im „Dritten Reich“, in: Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte 86 (2000), 276-306; Walter Fleischmann-Bisten, Deutsche Christliche Studentenvereinigung, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 4., völlig neu bearb. Aufl., Band 2, Tübingen 1999, 702; Wolfgang Müller, Reformationsgedenken und Studentenseelsorge. Zwei Quellentexte aus dem Nachlaß des Saarbrücker Studentenpfarrers Dr. Egon Franz, in: Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 47/48 (1998/1999), 373-384; Traugott Jähnichen/Norbert Friedrich, Krisen, Konflikte und Konsequenzen – Die „68er Bewegung“ und der Protestantismus an der Ruhr-Universität in Bochum, in: Westfälische Forschungen 48 (1998), 127-155; Christiana Hilpert-Fröhlich, „Vorwärts geht es, aber auf den Knien“. Die Geschichte der christlichen Studentinnen- und Akademikerinnenbewegung in Deutschland 1905–1938, Pfaffenweiler 1996 (Theologische Frauenforschung – Erträge und Perspektiven, 5); Erika Dinkler-von Schubert (Hg.), Feldpost: Zeugnis und Vermächtnis. Briefe und Texte aus dem Kreis der evangelischen Studentengemeinde Marburg 1939–1945, Göttingen 1993; Heinz-Werner Kubitzka, Geschichte der Evangelischen Studentengemeinde Marburg, Marburg 1992 (Marburger Wissenschaftliche Beiträge, 1); Franco W. Volontieri, Woher kommt der Hahn? Saarbrücken 1989; Gisela Sommer, Grenzüberschreitungen. Evangelische Studentengemeinde in der DDR und BRD. Geschichte – Verhältnis – Zusammenarbeit in zwei deutschen Staaten, Stuttgart 1984; Michael Feist, Die rechtliche Situation der evangelischen Studentengemeinden, Frankfurt am Main 1982; Klaus Ahlheim, Die Studentengemeinde als Feld evangelischer Erwachsenenbildung, Frankfurt am Main 1976; Karl-Behrnd Hasselmann, Politische Gemeinde. Ein kirchliches Handlungsmodell am Beispiel der Evangelischen Studentengemeinde an der Freien Universität Berlin, Hamburg 1969 (Konkretionen, 7); Hermann Ringeling/Heinrich C. Rohrbach (Hg.), Studenten und die Kirche, Wuppertal 1968; Eberhard Roterberg, Von der Freizeitgemeinde zur Hochschulgemeinde. Zur Geschichte der Evangelischen Studentengemeinden in Deutschland, in: Kirche in der Zeit, 21. Jg., 1966, 220-229; Paul Benkart/Wolfgang Ruf (Hg.), Katholische Studentenseelsorge. Geschichte und Gestalt, Paderborn 1965; Joachim Braun (Hg.), Gemeinde an der Hochschule. Festgabe für Georg Lanzensiel, München 1964; Karl Kupisch, Studenten entdecken die Bibel. Die Geschichte der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung (DCSV), Hamburg 1964; Wolfgang Ruf, Studentenseelsorge, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2., völlig neu bearb. Aufl., Band 9, Freiburg 1964, 1116-1118; Heinrich-Constantin Rohrbach, Studentengemeinde I. Evangelische, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3., völlig neu bearb. Aufl., Band 6, Tübingen 1962, 422-424; ders., Studentenpfarrer, in: Ebd., 425-426; Richard Hauser, Studentengemeinde II. Katholische, in: Ebd., 424-425; Martin Fischer, Pietismus und Kirche in der christlichen Studentenbewegung, in: Hans Kirchhoff (Hg.), Theologie und Pietismus. Lebensberichte und Aufsätze, Moers 1961, 48-59; Adelheid Caspar, Geschichte einer christlichen Akademi-

welchen Intentionen wurde dieses Pfarramt eingerichtet? Wie war dieses Pfarramt angelegt? Wie konstituierte sich das Verhältnis zur Universität? Mit welchen Konzeptionen und unter welchen strukturellen Voraussetzungen arbeiteten die ersten Pfarrstelleninhaber? Wie war ihr Verhältnis zu den Studierenden und ihren Organisationen?

„... die Pflicht der Kirche, sich ihrer studierenden Jugend mit besonderer Sorgfalt anzunehmen.“

Die Einrichtung einer Pfarrstelle für Studentenseelsorge in Münster⁵

„*Provinzialsynode wolle beschließen, für die evangelische Studentenschaft der Wilhelms-Universität in Münster einen evangelisch-kirchlichen Studentendienst einzurichten und dafür eine hauptamtliche Kraft anzustellen.*“ Diesen Antrag stellte Präses Heinrich Kockelke⁶ am 29. September 1925 bei der in Soest ta-

kerinnenschaft, Stuttgart 1960 (Schriftenreihe für die evangelische berufstätige Frau, 33); Ruth Rouse, *The World's Student Christian Federation. A History of the First Thirty Years*, London 1948; Johann Wilhelm Schmidt-Jäging, Studentenfarrer, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 2., völlig neu bearb. Aufl., Band 5, Tübingen 1931, 855; Georg Muntzschick (Hg.), *Der Student vor Gott. Motive zur Neugestaltung des inneren Lebens in der deutschen akademischen Jugend*, Berlin 1930; Meta Holland, *Die Deutsche Christliche Vereinigung Studierender Frauen (DCVSF)*, in: Hanns Lilje (Hg.), *Militia Christi. Vom Wirken des Evangeliums in der studentischen Welt. Festschrift für Georg Michaelis*, Berlin 1928; [Hans] Wiesenfeldt, *Die Studentenseelsorge. Eine grundsätzliche Erwägung über die Gestaltung der studentenpfarramtlichen Arbeit*, in: *Evangelische Wahrheit* [Hannover] 20. Jg. Nr. 2 November 1928, 21-23; ders.: *Von der Arbeit des Studentenfarrers*, in: *Hannoversches Sonntagsblatt* 1928/6 (vgl. auch *Protestantenblatt* 61 [1928], 341-344); Udo Smidt, *Regem habemus. Bilder und Zeugnisse aus einer Deutschen Christlichen Studentenbewegung*, Berlin 1925. Zum 100. Jubiläum der Evangelischen Akademikerschaft erschienen außerdem: Harald Uhl, *Aufforderung zur Selbstprüfung. 100 Jahre evangelische Akademikerarbeit in Deutschland*, in: *Evangelische Aspekte*, 11. Jg., Heft 1, 15.2.2001, 4-6; Axel Noack, *Studenten, Akademiker und Christen. Bilanz und Ausblick nach 100 Jahren*, in: *Evangelische Aspekte*, 11. Jg., Heft 1, 15.2.2001, 7-10.

⁵ Zitat: Bericht des Ausschusses 3 für innerkirchliche Angelegenheiten. Verhandlungen der 31. Westfälischen Provinzialsynode in ihrer Tagung zu Soest vom 29. September bis einschl. 13. Oktober 1925, Schwelm 1925, 76.

⁶ **Heinrich Friedrich Wilhelm Kockelke (1856–1934)**, geboren in Schwerte, Theologiestudium in Tübingen, Berlin und Bonn, 1880 Oberhelfer beim Rauhen Haus in Hamburg, 1882 Synodalvikar in Witten, 1883 Pfarrer in Tornow-Reppen/Brand und geistlicher Inspektor der Arbeitskolonie Friedrichswille, 1887 Pfarrer in Schwelm, 1904–1927 zugleich Superintendent in Schwelm, 1914–1927 zugleich Präses der westfälischen Provinzialsynode. Angaben nach Friedrich Wilhelm Bauks, *Die evangelischen Pfarrer von der Reformationszeit bis 1945*, Bielefeld

genden Westfälischen Provinzialsynode. Münster hatte zum damaligen Zeitpunkt die einzige Universität auf dem Gebiet der westfälischen Provinzialsynode. Wie begründete Kockelke diesen Antrag?

Ein Hauptmotiv war die Situation der zwanziger Jahre, die von vielen in der Kirche als bedrohlich empfunden wurde, nachdem die enge Verbindung von Staat und Kirche mit dem Beginn der Republik von Weimar beendet war. Die Liberalisierung und die zunehmende Komplexität der Gesellschaft wurden als Verfallserscheinungen bewertet, denen es entgegenzutreten galt. Kockelke stimmte in seiner Begründung mit der häufig anzutreffenden Sichtweise des Konservativismus auf die Weimarer Gesellschaft überein, die immer wieder den zunehmenden Zerfall von Familie und Gesellschaft beklagte.

„Wir werden es als ein charakteristisches Zeichen unserer ganzen inneren Lage ansehen dürfen, daß das Verlangen nach der Kirche wieder lebendig geworden ist. Man beginnt wieder, etwas von der Kirche zu fordern und zu erwarten. Das Gefühl dafür, daß die Völker und Stände, ja auch die durch die Natur selbst gegebenen Gemeinschaftsformen des Hauses und der Familie zerfallen und in lauter Atome aufgelöst zu werden drohen, und daß keine Mittel äußerer Organisation ausreichen, um die verloren gegangene Einbeit wieder herzustellen, ist so stark geworden und so tief gedrungen, daß man wieder anfängt, sich nach der Kirche umzuschauen, ob von ihr her nicht Hilfe kommen könne.“⁷

Kockelke betrachtete zudem das Gegenüber der katholischen Kirche als Herausforderung, der es entschieden zu begegnen gelte. Die Aufgabe der evangelischen Kirche in dieser Zeit der Not sei vor allem die Gemeinschaftsbildung: Die Familien, die Gemeinden und das gesamte Volk müßten wieder ein Gemeinschaftsgefühl entwickeln. Dazu sei besonders die gebildete Elite des Volkes zu gewinnen. Er sei überzeugt, *„daß die Provinzialsynode etwas tun kann, wenn sie ihren Blick auf diejenigen richtet, die in besonderem Maße dazu berufen sind, Führer unseres Volkes zu werden; ich meine unsere Studenten auf der Provinzialuniversität in Münster, deren Gründung gerade wir mit besonderer Freude begrüßt haben, da uns mit ihr zugleich auch unsere theologische Fakultät geschenkt worden ist, deren wir uns so herzlich freuen. Sollen unsere Studenten – und ich denke dabei natürlich an Studenten aller Fakultäten – einmal Führer werden, die von einem lebendigen Gemeinschaftsgefühl durchdrungen sind, und von denen eine gemeinschaftsbildende Kraft ausgeht, so müssen sie schon als Studenten in die lebendige Gemeinschaft der Kirche hineingezo-*

1980 (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte, 4), 3342. Zitat: Verhandlungen der 31. Westfälischen Provinzialsynode in ihrer Tagung zu Soest vom 29. September bis einschl. 13. Oktober 1925, Schwelm 1925, 13-14.

⁷ A. a. O., 11.

gen werden, und die Kirche muß ihnen dazu hilfreiche Hand bieten.⁸ Die Studierenden wurden vor allem als die zukünftige Führungselite des deutschen Volkes betrachtet; es ging dem Präses weniger um die Seelsorge und Unterstützung der einzelnen Individuen als vielmehr darum, die zukünftige Gesellschaft durch die evangelische Studierendenarbeit mit zu gestalten und für die Kirche zu gewinnen. Kockelke verwies zudem auf das Vorbild der rheinischen Provinzialsynode, die bereits 1920 mit Johann Wilhelm Schmidt-Japing⁹ den ersten hauptamtlichen Studentenpfarrer in Deutschland als „Leiter des evangelisch-kirchlichen Studentendienstes an den rheinischen Universitäten“ (Bonn, Köln, Aachen) berufen hatte.

Kockelke fuhr fort: „Ich möchte nur noch der Hoffnung Ausdruck geben, daß uns für diesen Dienst an den Studenten der rechte Mann geschenkt werde, dem es gelinge, den Studierenden in ihren Kämpfen und Fragen ein rechter Freund und Führer zu sein und in ihnen Liebe und Verständnis für die evangelische Kirche und ihre Aufgaben zu wecken. Der Dienst tut besonders not auf einem Boden wie Münster, wo die römische Kirche so mächtig ist, und wo es darum umso notwendiger ist, daß die Studierenden auch von der evangelischen Kirche lebendig berührt werden. Ich bin gewiß, daß die Provinzialsynode gerne die nötigen Mittel für dieses erste hauptamtliche provinzialkirchliche Pfarramt bewilligen wird, wie wir denn auch auf eine Beihilfe des Evangelischen Oberkirchenrats werden rechnen dürfen. Ebenso bin ich gewiß, daß die Einrichtung des Studentendienstes von der theologischen Fakultät und von der evangelischen Gemeinde in Münster freudig begrüßt und unterstützt wird.“¹⁰

Noch einmal wird hier der konfessionelle Aspekt ins Feld geführt: Daß die einzige westfälische Universität und damit auch die einzige evangelisch-theologische Fakultät Westfalens ausgerechnet in der katholischen Stadt Münster lagen, bedeutete in Kockelkes Augen eine geistliche Gefährdung der evangelischen Studierenden. Welch hohen Stellenwert für die Kirche Kockelke der Studierendenarbeit beimaß, wird darüberhinaus daran deutlich, daß er erstmals in Westfalen ein hauptamtliches provinzialkirchliches Pfarramt einrichten wollte, diese Aufgabe also als eine gesamtkirchliche ansah und nicht als eine, die

⁸ A. a. O., 12.

⁹ Johann Wilhelm Schmidt-Japing (1886–1960), geboren in Dahlhausen, 1920 Studentenfarrer in Bonn, Köln und Aachen, 1922 Privatdozent der Philosophie, seit 1924 auch der Theologie in Bonn; 1929 außerordentlicher Professor für Systematische Theologie in Bonn; gründete die ersten Vereinigungen evangelischer Akademiker und schloß sie zu einem Reichsverband zusammen. Angaben nach RGG 1931, Bd.5, 210.

¹⁰ A. a. O., 13.

auch von der Gemeinde oder vom Kirchenkreis in Münster zu leisten gewesen wäre. Im Hinblick auf die konkrete Gestaltung der Arbeit setzte er mehr auf das Charisma des ersten Amtsinhabers als auf ein klares inhaltliches Konzept.¹¹

Der Antrag des Präses wurde an die zuständigen Ausschüsse verwiesen. Am 6. Oktober nahm die Synode den Antrag einstimmig an: Ab dem 1. April 1926 wurden die Kosten für ein Pfarrgehalt nebst Mietentschädigung und Sachausgaben von 10.000 Mark jährlich bewilligt.¹² Man legte Wert darauf, daß die Einrichtung und Fortführung des Studentendienstes in engem Einvernehmen mit der evangelisch-theologischen Fakultät und dem Provinzialverband für Innere Mission zu geschehen habe. Der Bericht über die Aussprache im Ausschuß betonte noch stärker als zuvor Kockelke die Dimension „konfessioneller Gefährdung“ und die Notwendigkeit der Apologetik als Argumente für die Einrichtung des Studentendienstes. Hier wurden die Tätigkeiten des neuen Amtes umrissen: Auch die „Beratung und Hilfe in allerlei äußeren Fragen und Anliegen“, z. B. Hilfe bei der Wohnungssuche in vertrauenswürdigen Häusern, gehöre dazu, vor allem aber der Dienst am „inwendigen Menschen“, die Behandlung von Weltanschauungsfragen und sittlichen Problemen sowie die Durchführung von Freizeiten. Die Arbeit mit den Studentinnen gehöre selbstverständlich auch dazu. Im Ausschuß wurde zudem diskutiert, statt eines Pfarrers einen Mediziner oder Juristen für diese Arbeit einzustellen; man entschied sich für einen

¹¹ „Es kann nicht unsere Aufgabe sein, Richtlinien für den Studentendienst im einzelnen aufzustellen. Was davon nötig ist, wird Aufgabe des Provinzialkirchenrates sein. Das Entscheidende ist der rechte Mann, und den muß Gott schenken und von ihm muß er erbeten werden.“, zitiert nach: Verhandlungen der 31. Westfälischen Provinzialsynode in ihrer Tagung zu Soest vom 29. September bis einschl. 13. Oktober 1925, Schwelm 1925, 78.

¹² Die Akten der Rechnungsprüfungen der westfälischen Provinzialsynode dokumentieren die Finanzierung des „Evangelisch-Kirchlichen Studentendienstes der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster“ ab 1926. In diesem Jahr erfolgte die Einrichtung der Pfarrstelle mittels einer – in den folgenden Jahren gleichbleibenden – Dotation in Höhe von 10000 Mark, die das Gehalt des Studentenpfarrers, die Wohnungsmiete sowie laufende Kosten abdeckte. 1928 erfolgte eine Gehaltserhöhung: „Eine Erhöhung der Etatpositionen hat der Herr Präses im Einverständnis mit dem Provinzialkirchenrat vorgenommen, um den Studentenpfarrer mit dem Provinzialpfarrer für Apologetik gleichzustellen.“ Eine Reisekostenbeihilfe von 50 Mark vonseiten des Konsistoriums erfolgte für einen „Lehrgang zur Einführung in die Arbeit der Heimatmission“, an dem der Studentenpfarrer 1928 teilnahm. Vgl. LKA der EKvW Bielefeld, Bestand 0, 296-15, Akten der westfälischen Provinzialsynode betreffend das Rechnungswesen der Kasse des Evangelisch-Kirchlichen Studentendienstes der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 1926–1949, 1928.

Pfarrer, da dieser in stärkerem Maße als Vertreter der Kirche erkennbar sei.¹³

Der eigentliche Impulsgeber für die Einrichtung des Studentenfarramtes war allerdings zweifellos Generalsuperintendent Wilhelm Zoellner.¹⁴ Stärker als andere sah Zoellner die Notwendigkeit für die Kirche, sich im Gegenüber und in Konkurrenz zu anderen Weltanschauungen und Institutionen zu behaupten, und zwar nicht nur im Rahmen der Parochialpfarrämter, sondern nun auch auf der Ebene provinzialkirchlicher Pfarrämter, in denen „Spezialisten für die großen Entscheidungskämpfe“ mit einer bestimmten Klientel und an spezifischen Fragestellungen arbeiten sollten. Die Einrichtung eines Studentenfarramtes war Teil seines Gesamtkonzeptes, das die unübersehbare Präsenz der Kirche in verschiedenen gesellschaftlichen Feldern intendierte. Zielstrebig betrieb er eine Verkirchlichung der Inneren Mission, die 1922 im Provinzialverband für Innere Mission zusammengeführt wurde; dessen Geschäftsführung hatten dann Johannes Hymmen und Martin Niemöller inne.¹⁵ Für Zoellner waren diese strukturellen Verän-

¹³ Verhandlungen der 31. Westfälischen Provinzialsynode in ihrer Tagung zu Soest vom 29. September bis einschl. 13. Oktober 1925, Schwelm 1925, 33-34 und 76-78.

¹⁴ **Christian Heinrich Wilhelm Zoellner (1860–1937)**, geboren in Minden, Theologiestudium in Leipzig, Halle und Bonn, 1885 Hilfsprediger in Gütersloh, 1886 Hilfsprediger in Friedrichsdorf, 1889 Pfarrer in Wuppertal-Barmen, 1897 Vorsteher der Diakonissenanstalt Kaiserswerth, 1905–1930 Generalsuperintendent der Provinz Westfalen, 1935–1937 Vorsitzender des Reichskirchenausschusses. Bauks (vgl. Anm. 5), 7181, und Werner Philipps, Wilhelm Zoellner – Mann der Kirche in Kaiserreich, Republik und Drittem Reich, Bielefeld 1985 (Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte, 6).

¹⁵ **Johannes Hymmen (1878–1951)**, geboren in Barmen, Theologiestudium in Erlangen, Halle und Bonn, 1904 Promotion, 1905–1912 Pfarrer in Otzenrath/Rheinland, 1912–1923 Direktor des kirchlichen Auslandsseminars in Soest und Witten, 1923 Pfarrer in Blankenstein/Ruhr, 1926 Berufung an das Konsistorium in Münster, 1934 Mitglied des EOK in Berlin, 1936 Geistlicher Vizepräsident, 1939 Mitglied des Geistlichen Vertrauensrates der DEK. Angaben nach: Reinhard van Spankeren, Johannes Hymmen – ein bedeutender „sozialer Pfarrer“, in: Wolfgang Belitz/Günter Brakelmann/Norbert Friedrich (Hg.), Aufbruch in soziale Verantwortung. Die Anfänge kirchlicher sozialer Arbeit in Westfalen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus, Waltrop 1998 (Schriften der Hans Ehrenberg-Gesellschaft, 6), 129-145.

Martin Niemöller (1892–1984), geboren in Lippstadt, 1916–1918 U-Boot-Offizier, 1919–1923 Theologiestudium in Münster, 1923–1931 Geschäftsführer des Provinzialverbandes der Inneren Mission in Münster, 1931 Pfarrer in Berlin-Dahlem, 1933 Mitbegründer und Vorsitzender des Pfarrernotbundes, 1937–1945 Haft in Moabit, Sachsenhausen und Dachau, 1945 Stellvertretender Ratsvorsitzender und Leiter des Kirchlichen Außenamtes der EKD, 1947–1964 Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Engagement für Friedens-

derungen unumgänglich, denn in seinen Augen waren die nächsten zwei Jahrzehnte „Entscheidungsjahre“. Im Arbeitsbericht des Generalsuperintendenten für die Provinzialsynode 1925 nennt Zoellner die neu eingerichteten kirchlichen Dienste: das Jugendpfarramt, die Pfarrämter für Apologetik, für die Frauenhilfe, für soziale Fragen, für Volksmission, für Pressewesen, für das Herbergswesen. Aus Kostengründen waren alle diese funktionalen Pfarrstellen mit kleineren Gemeindepfarrämtern verbunden, was nicht selten zu Konkurrenzsituationen und zu Beschwerden der Presbyterien führte. Zoellner hatte aber über Partikularinteressen hinaus die Kirche als ganze im Auge: „Ganz gewiß soll die Einzelgemeinde uns in erster Linie bedeutsam bleiben und alles, was bei uns angestrebt wird, muß sich in der Pflege der Einzelgemeinde schließlich bewähren. Aber mit dem Gemeinde-Individualismus kommen wir heute so wenig zur Kirche, wie mit dem Einzel-Individualismus. Wenn die Teile nicht mehr für das Ganze eintreten wollen, kann auch das Ganze sich für die Teile nicht einsetzen.“¹⁶ In diesem Zusammenhang trieb Zoellner auch die Einrichtung eines kirchlichen Studentendienstes in Münster voran, wo sich sein „alter Zukunftsraum von einem Hauptquartier evangelischer Arbeit“ verwirklichen sollte. „Zumal wenn uns der vollendete Ausbau des Hamannstiftes einmal die Anstellung eines Studentenpfarrers ermöglicht, der dann in Gemeinschaft mit Herrn Pastor Müller in Schwefe zugleich die Apologetik besonders an den Gebildeten mit übernehmen müßte.“¹⁷ Zoellner sah die Studierendenarbeit also wesentlich im Kontext der Apologetik, die die kirchliche Auseinandersetzung mit Weltanschauungsfragen, vornehmlich mit dem Marxismus, aber auch mit Darwinismus, Monismus, Anthroposophie etc., vorantreiben sollte.¹⁸

fragen. Angaben nach: Matthias Schreiber, Martin Niemöller, Reinbek bei Hamburg 1997.

¹⁶ Anlagen zu den Verhandlungen der 31. Westfälischen Provinzialsynode in ihrer Tagung zu Soest vom 29. September bis einschl. 13. Oktober 1925, Schwelm 1925. Anlage 8: Der Arbeitsbericht des Generalsuperintendenten, 38-48, 40.

¹⁷ A. a. O., 41.

Johannes Müller (1874–1955), geboren in Buckau, Theologiestudium in Marburg, Berlin und Halle, 1905 Pfarrer in Punschrau, 1911 Pfarrer in Werne, 1918 Pfarrer in Bochum, 1920 Pfarrer für Apologetik im Provinzialausschuß der Inneren Mission, zugleich ab 1921 Pfarrer in Schwefe, nannte sich ab 1924 Müller-Schwefe, 1927 hauptamtlicher Provinzialpfarrer für Apologetik in Münster, 1934–1939 Pfarrer in Klein-Quenstedt. Angaben nach: Bauks (vgl. Anm. 5), 4327. Vgl. auch Philipps (vgl. Anm. 13), 84-89.

¹⁸ Vgl. Matthias Pöhlmann, Evangelische Apologetik im Wandel der Zeit. Von der Apologetischen Centrale zur Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, in: Matthias Pöhlmann/Hans-Jürgen Ruppert/Reinhard Hempelmann, Die EZW im Zug der Zeit. Beiträge zu Geschichte und Auftrag evangelischer Weltanschauungsarbeit, Berlin 2000 (EZW-Texte, 154), 2-17, sowie: Matthias Pöhlmann,

Die Einrichtung des ersten Studentenpfarramtes in Westfalen erfolgte 1925/26 im Zuge der Einrichtung verschiedener funktionaler Dienste der Provinzialsynode, mit dem Ziel, die Kirche gerade an gesellschaftlichen Orten mit zunehmender Kirchendistanz zu repräsentieren. Mit der Schaffung des Studentendienstes war eine missionarische und apologetische Tätigkeit unter den als zukünftige gesellschaftliche Führungselite betrachteten Studierenden intendiert, die nichtkirchlichen wie katholischen Einflüssen entgegentreten sollte. Die Aufgabe wurde als so bedeutsam betrachtet, daß dafür das erste hauptamtlich besetzte Funktionspfarramt Westfalens geschaffen wurde. Gleichwohl blieben die strukturellen Voraussetzungen der Arbeit ungeklärt, d. h. die Einbindung ins universitäre Leben, das Verhältnis zur theologischen Fakultät und zu den Ortsgemeinden. Eine von einigen Synodalen geforderte Arbeitsbeschreibung oder ausformulierte Dienstanweisung wurde für unnötig erachtet, da es vor allem auf das Charisma des „rechten Mannes“ ankomme. Daraus ergaben sich bald die ersten Konflikte.

Missionarische Kreise zwischen Bibelkränzchen und Diskussionsabend: Die Deutsche Christliche Studenten-Vereinigung an der Universität Münster

Bereits lange vor der Einrichtung des ersten Studentenpfarramtes an der Universität Münster existierte dort ein Kreis der Deutschen Christlichen Studenten-Vereinigung (DCSV). Diese war Ende des 19. Jahrhunderts durch den Einfluß der Erweckungsbewegung gegründet worden: 1890 fand erstmalig die „Allgemeine Christliche Studentenkonferenz“ statt, aus der heraus 1895 eine christliche Studentenvereinigung entstand, die sich seit 1897 „Deutsche Christliche Studenten-Vereinigung“ (DCSV) nannte. 1905 wurde die Christliche Vereinigung Studierender Frauen (DCVSF) ins Leben gerufen. Die DCSV, die missionarisch ausgerichtet war und über weltweite ökumenische Kontakte verfügte, stellte Reisesekretäre an, die die weitgehend autonomen Gruppen an den verschiedenen Studienorten besuchten und betreuten. Am 22. Juli 1938 wurden die DCSV und die Deutsche Christliche Studentinnenbewegung DCSEB (so hieß die DCVSF seit 1931) durch einen

Kampf der Geister. Die Publizistik der „Apologetischen Centrale“ (1921–1937), Stuttgart/Berlin/Köln 1998 (Konfession und Gesellschaft, 16).

Erlaß Heinrich Himmlers, des Reichsführers SS und Chefs der Deutschen Polizei, aufgelöst.¹⁹

An der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster fanden seit 1909 „religiöse Diskussionsabende“ statt, zur Gründung einer DCSV-Gruppe kam es 1910. Über die Aktivitäten der Gruppe berichtete ihr Leiter, der Mathematikstudent Wilhelm Siewert:

„Unsere regelmäßigen Bibelbesprechungen, denen wir den 1. Petrusbrief zugrunde legten, fanden Freitags statt. Es wurde durch Anschlag am schwarzen Brett und persönlich dazu eingeladen. Die Teilnehmerzahl schwankte zwischen 5 und 8. Herr Pastor Niemöller von hier hatte die Freundlichkeit, die Einleitung zu unseren Besprechungen, denen wir im Anschluß an den Text bisweilen Themata, wie 'Die Stellung des christlichen Studenten im Volke', 'Demut und Ehre' unterlegten, zu übernehmen. Derselbe sprach auch vor ungefähr 15 Zuhörern über seine Reise nach Palästina. Wir sagen ihm auch an dieser Stelle unsern herzlichsten Dank dafür. Diskussionsabende und Vorträge fanden in diesem Semester nicht statt; wir hoffen aber, im nächsten Semester den Studenten Münsters damit dienen zu können. Die Arbeit unter den Schülern höherer Lehranstalten macht gute Fortschritte. Nachdem zu Anfang des Semesters Herr Vikar Wiedenfeld einen Werbevortrag gehalten hatte, zählte das Bibelkränzchen meist 15-20 Besucher.“²⁰

Nach dem Ersten Weltkrieg erfuhr das Kreisleben zunächst einen Aufschwung. 1914 war in Münster eine Evangelisch-Theologische Fakultät eingerichtet worden,²¹ die Leitung der DCSV-Kreise wurde jetzt häufig von Theologiestudenten übernommen. Auch Professoren beteiligten sich nun an der Programmgestaltung. Im Bericht des Gruppenlei-

¹⁹ Siehe Kupisch, Hilpert-Fröhlich und Hong (vgl. Anm. 3).

²⁰ Zitiert nach: Mitteilungen zur Förderung einer deutschen christlichen Studentenbewegung, Nr. 114/115 von August/September 1910, 494. Vgl. auch: Mitteilungen zur Förderung einer deutschen christlichen Studentenbewegung, Nr. 98/99 von März/April 1909, 135 f.

Johannes (Hans) Karl Gustav Niemöller (1881–1919), geboren in Enger, Studium in Erlangen, Greifswald und Halle, Predigerseminar Soest 1905–1906, 1908 Synodalvikar in Paderborn, ordiniert am 19.7.1908, Palästina Studienreise 22.11.1909 – 6.6.1910, 1910 Hilfsprediger in Münster, 1912 2. Pfarrer in Enger, Kriegsdienst. Angaben nach Bauks (vgl. Anm. 5), Nr. 4507.

Gottlieb Wiedenfeld (1886–1972), geboren in Jüchen/Rheinland, Theologiestudium in Greifswald und Bonn, 1909 Lehrvikar in Essen, 1910 Gauwart der Westfälischen Schüler-Bibelkreise, ordiniert am 15.12.1912 in Witten, zugleich Provinzialjugendpfarrer für Westfalen ab 1916, Kriegsdienst, 1922 12. Pfarrer in Dortmund-Reinoldi, zugleich Synodalpfarrer für Innere Mission in Dortmund ab 1932, 1933 3. Provinzialpfarrer des Westfälischen Provinzialverbandes für Innere Mission, ab 1953 im Ruhestand. Angaben nach Bauks (vgl. Anm. 5), Nr. 6910.

²¹ Wilhelm H. Neuser (Hg.), Die Evangelisch-Theologische Fakultät Münster 1914–1989, Bielefeld 1991 (Unio und Confessio, 15).

ters Oskar Niemöller²² hieß es: „*Danken müssen wir unserem treuen Gott im Rückblick auf das vergangene Semester, daß er unser Kreisleben so schön gestaltete. Im Anfange waren wir zu 12 Mitgliedern zusammen, doch nun ist unsere Zahl auf 40 gestiegen. Unsere Bibelbesprechungen hatten wir in dem neu eingerichteten Jugendheim, welches uns in freundlicher Weise zur Verfügung gestellt wurde. Wir besprachen gemeinschaftlich den 1. Petrusbrief, der uns gerade für die jetzige Lage so viel Trost und Ermunterung gab. Die Einleitungen zu unseren Besprechungen wurden von unseren Altfreunden Herrn Prof. D. Schmitz und Prof. Dr. D. Heim oder D.C.S.V.ern gehalten. Die Unterhaltungsabende fanden anfangs in der Wohnung des Kreisleiters statt, wurden aber später auch zum Jugendheim verlagert. Gegenstand der Unterhaltung war meistens die gegenwärtige Lage des deutschen Volkes. Unsere sonntäglichen Spaziergänge führten uns in die Umgebung Münsters.*“²³

Besonders Karl Heim kam mit seiner Unterstützung der DCSV eine wichtige Rolle zu. Nach seiner eigenen Tätigkeit als Reisesekretär der DCSV unterstützte er die Münsteraner Gruppe aktiv. Sein 1904 erschienenes Buch „Weltbild der Zukunft“, in dem er den vermeintlichen Gegensatz von Mensch und Welt, von Geist und Natur aufzuheben versuchte und die Beseelung der Welt durch Gottes Geist vertrat, war über viele Jahre eine wichtige Diskussionsgrundlage der Studierenden. Nach Heim hatte das Individuum die Möglichkeit zur Gotteserkenntnis, da „alles Sehen und Hören lediglich eine Teilnahme am Sehen und Hören Gottes“ sei. Entgegen dem verbreiteten Skeptizismus war Ge-

²² Oskar Niemöller (1898–1956), geboren in Spenge, Theologiestudium in Münster, 1924 2. Pfarrer in Volmarstein, Leiter der Diakonienanstalt Martineum. Angaben nach Bauks (vgl. Anm. 5), Nr.4509.

²³ Zitiert nach: Mitteilungen zur Förderung einer deutschen christlichen Studentenbewegung, Nr. 6, Wintersemester 1918/19, Berlin 1.3.1919 (Nummer 218), 172. Ähnlich auch: Nr.2, Sommersemester 1919 (Nummer 220), 71.

Karl Otto Schmitz (1883–1957), geboren in Hückeswagen, Theologiestudium in Halle und Berlin, 1909 Lic. Theol., 1910 Domprediger, Stadtvikar und Privatdozent in Berlin, 1912 Direktor der Predigerschule Basel, 1915 Privatdozent in Kiel, 1916 ordentlicher Professor für Neues Testament in Münster. Schmitz stand der DCSV nahe und wurde 1928 Herausgeber der Zeitschrift „Die Furche“. Er wurde 1934 zwangsemertiert, 1934 Leiter des Predigerseminars der BK in Bielefeld-Sieker, 1938 Direktor der Predigerschule Johanneum in Wuppertal-Barmen, 1951 Rektor und Professor an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal. Angaben nach Bauks (vgl. Anm. 5), 5536, und Manfred Jacobs, Die evangelisch-theologische Fakultät der Universität Münster 1914–1933, in: Neuser (vgl. Anm. 20), 42-71, 52-53.

Karl Heim (1874–1958), geboren in Frauenzimmern/Württemberg, Theologiestudium in Tübingen, im Studium Anschluß an die Studentenmission, 1899–1902 Reisesekretär der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung, 1903 Inspektor am Schlesischen Konvikt in Halle, Dissertation und Habilitation in Halle, 1914 ordentlicher Professor für Systematische Theologie in Münster, 1920 Professor in Tübingen. Angaben nach Jacobs (s.o.), 47-49, 56 und Kubitzka (vgl. Anm. 3), 38-39.

wißheit in der Erfassung Gottes und der Welt möglich.²⁴ Mit diesen Gedanken war Heim gerade nach dem Krieg für die DCSV eine überzeugende und prägende Persönlichkeit.

Ein im Herbstzwischensemester 1919 von Otto Schmitz abgehaltener Bibelkurs über den Philipperbrief für die DCSV wurde offensichtlich stark besucht.²⁵ Die Mitgliedszahlen der DCSV Münster hatten im Sommersemester 1919 mit über 100 einen Höhepunkt erreicht. Sie sanken danach wieder, offenbar mitbeeinflusst durch den Weggang Karl Heims von Münster nach Tübingen, wohin ihm zahlreiche Theologiestudenten, die in den DCSV-Kreisen die Mehrheit stellten, folgten.

Über die Arbeit im Sommersemester 1920 berichtete Willi Herbrecht:

„Jeder evang. Student wurde eingeladen, die meisten besucht. So gewannen wir eine Anzahl neuer Freunde. Im ganzen ging unsere Zahl von zirka 85 auf zirka 60 zurück, da ein großer Teil der Theologen nach Tübingen abgewandert war. Unser Kreisleben pulsierte hauptsächlich in etwa zehn kleinen Bibelkreisen. Hier wurde um das Letzte, Zentralste gerungen.“²⁶

Im Wintersemester 1920/21 gründete sich auch eine christliche Gruppe von Studentinnen (DCVSF) in Münster, die 1928 bereits 21 Mitglieder hatte und im Wintersemester 1929/30 den DCSV-Kreis zahlenmäßig übertraf. Auch hier konzentrierte sich die Arbeit vorwiegend auf Bibelabende. Die Zusammenarbeit zwischen DCSV und DCVSF sowie mit Studierenden und Dozenten der Theologischen Schule Bethel intensivierte sich. Dennoch wurde in den Semesterberichten ein stetiger Rückgang der Aktivitäten beklagt. Das Sommersemester 1926 begann mit 12 DCSV-Mitgliedern.²⁷ Besondere Abende

²⁴ Zitat: Karl Heim, Ich gedenke der vorigen Zeiten. Erinnerungen aus acht Jahrzehnten, Hamburg 1957, 69. Die große Zuneigung zu Heim drückt sich auch im Semesterbericht 1920 aus, in dem von der Abschiedsfeier für Heim im Kreis der DCSV berichtete wurde: „[Gott] geleite die Freunde, die Münster jetzt endgültig verlassen, vor allem unseren werten A. F. [Altfreund] Prof. Heim. Was wir seiner Sorge für den Kreis und für die einzelnen Mitglieder verdanken, wissen wir, und wir danken´s ihm auch an dieser Stelle noch einmal von Herzen.“, in: Mitteilungen zur Förderung einer deutschen christlichen Studentenbewegung, Nr. 9, Sommersemester 1920 (Nummer 238) 162.

²⁵ Mitteilungen zur Förderung einer deutschen christlichen Studentenbewegung, Nr. 5, Wintersemester 1919/20 (Nummer 229), 140-142.

²⁶ Mitteilungen zur Förderung einer deutschen christlichen Studentenbewegung Nr. 10, Sommersemester 1920 (Nummer 239), 184.

²⁷ Mitteilungen zur Förderung einer deutschen christlichen Studentenbewegung, Nr. 2, Wintersemester 1925/26 (Nummer 313), 37. Ähnlich wie bei der DCSV bestand auch die Gruppe der DCVSF vorwiegend aus Theologiestudentinnen, die meisten davon Lehramtskandidatinnen: „Eine große Zahl von uns (mehr als 80%) waren ganze oder 'halbe' Theologinnen.“ Zitiert nach: Mitteilungen Nr. 4, Sommersemester 1929 (Nummer 349), 261. Die Semesterberichte nennen ca. 20 DCSV-Mit-

für ausländische Studierende, die an den meisten Universitäten üblich waren, wurden von der DCSV in Münster nicht veranstaltet. Durch die Schaffung der Stelle eines Ausländerreferenten trug die DCSV dagegen auf Reichsebene der wachsenden Zahl ausländischer Studierender in Deutschland Rechnung.²⁸

Der Beginn der Arbeit des Studentenpfarrers im Jahr 1926 wird in den Semesterberichten aus Münster nicht erwähnt. Einblick in die DCSV-Arbeit gibt wieder der Bericht über das Sommersemester 1928: „Der Münstersche Kreis mit seinen 49 Mitgliedern empfand das Sommersemester stark als Übergangszeit. Das Kreisleben erhielt nach wie vor sein Gepräge durch seine 43 Theologen, deren Fragestellung stark dominierte. Trotzdem zeigte das letzte Semester eine starke Beruhigung. Der langen theoretischen Auseinandersetzungen über Wesen der D.C.S.V. war man müde und sehnte sich nach praktischen Aufgaben. [...] Die Bibelstunden, die im Unterschied von früheren Semestern jetzt wöchentlich stattfanden, wurden meist von Altfreunden und Dozenten, zweimal von Studenten gehalten.“²⁹

Auch hier blieb der Studentenpfarrer unerwähnt. Ein Impuls zur Einrichtung eines Studentenpfarramtes ging offensichtlich nicht von den Münsteraner Studierenden aus. Wieweit sie mit dem neuen Pfarrer zusammenarbeiteten, ist zumindest aus den Semesterberichten nicht ersichtlich. Die DCSV stand traditionell der Institution Kirche distanziert gegenüber; sie war in ihrer theologischen Arbeit in erster Linie auf die theologische Fakultät, viele Theologiestudierende sowie einige der dortigen Professoren ausgerichtet. Hier fand, besonders zu den Altfreunden unter den Professoren, gute Kooperation statt. Allerdings

glieder und 27 DCVSF-Mitglieder. Zu vermuten ist, daß in dieser Zeit für viele Studenten politische Fragestellungen überwogen; auch die DCSV berichtet erstmals von der Einrichtung eines „politischen Kleinkreises“. In: Mitteilungen, Nr. 2, Sommersemester 1930 (Nummer 356), 166 und 172. Zu den Mitgliederzahlen vgl. auch Hong (vgl. Anm. 3), 46 f.

²⁸ Diese Stelle hatte Gerhard Günther (1889–1976), der spätere Leiter der Evangelischen Akademie Hamburg, seit 1928 inne. Die Stelle wurde 1912 mit Unterstützung des Studentenweltbundes und des Deutschen Evangelischen Missionsausschusses eingerichtet; der erste Ausländersekretär war Friedrich Siegmund-Schultze, ihm folgte 1914 Franz Spemann; vgl. Hong (vgl. Anm. 3), 71 und 135. Mitteilungen, Nr. 21, Sommersemester 1928, 189. Gerhard Günther berichtete, daß im Sommersemester 1928 Ausländerarbeit der DCSV an den Universitäten Berlin, Breslau, Dresden, Göttingen, Heidelberg, Köln, Leipzig und Marburg stattgefunden habe; vgl. den ausführlichen Tätigkeitsbericht Günthers in: Mitteilungen, Nr. 1, Wintersemester, 1928/29, 19–22. Zu Günther vgl. Rainer Hering, Art.: Günther, Max Hermann Rudolf Gerhard, in: BBKL XVI (1999), 620–633.

²⁹ Mitteilungen, Nr. 2, Wintersemester 1928/29, 42.

fühlten sich Studierende anderer Fakultäten dadurch immer wieder ausgegrenzt; ihre Teilnahme an der DCSV nahm kontinuierlich ab.

Die Reichsleitung der DCSV war demgegenüber an der Einrichtung von Studentenfarrämtern durchaus interessiert. Die Reisesekretäre konnten in den Universitätsstädten eine kontinuierliche Seelsorge nicht gewährleisten; die Einstellung weiterer Sekretäre war der DCSV aus finanziellen Gründen nicht möglich. Die traditionelle Distanz zur Kirche verringerte sich daher; im Januar 1925 wurde auf der Vorstandssitzung der DCSV über die Einrichtung von Studentenfarrämtern gesprochen worden. Ein Mitglied des Kirchenbundesamtes war zu dieser Sitzung eingeladen worden. Die DCSV befürwortete Studentenfarrämter und wünschte, bei der Auswahl der Pfarrer hinzugezogen zu werden. 1926 konnte im Vorstand berichtet werden, daß in Bonn, Münster, Hannover, Greifswald und Leipzig DCSV-Altfreunde Studentenfarrer geworden waren.³⁰

„Das Entscheidende ist der rechte Mann, ...“. Der erste Studentenfarrer: Johannes Wilkens

Bei der Auswahl des ersten westfälischen Studentenfarrers spielte die DCSV demnach eine indirekte Rolle: Sehr bewußt suchte auch Generalsuperintendent Zoellner nach einem Theologen, der der DCSV nahestand, und von dem eine erfolgversprechende Kooperation mit den bestehenden Kreisen zu erwarten war. Johannes Wilkens, der erste Münsteraner Studentenfarrer, beschrieb seine Auswahl zu diesem Amt folgendermaßen:

„Und da begegnete mir eines Tages der alte Zoellner. Und forderte mich auf, ein paar Schritte mit ihm zu gehen, (...) und unterwegs fragte er mich: Was haben Sie denn so eigentlich für Absichten, was machen Sie usw. Ich sagte: Herr Generalsuperintendent, ich habe eine Bitte, ich habe die Bitte, (...) daß sie mich freigeben, ich bin gebeten worden, Generalsekretär der deutschen christlichen Studentenvereinigung zu werden, das möchte ich wohl annehmen. Ach, sagte der alte Zoellner, ich hatte eigentlich etwas anderes mit Ihnen vor. Ich sagte: Was hatten sie denn mit mir vor? – Ja, wir wollen an der Universität Münster ein Studentenfarramt einrichten,

³⁰ Hong (vgl. Anm. 3), 127. DCSV-Generalsekretär Hanns Lilje formulierte 1927: „Die DCSV bejaht das von der Kirche geschaffene Studentenfarramt. Hier wird von der offiziellen Kirche ein Aufgabe erkannt, die bisher von der DCSV erfüllt worden ist.“, zitiert nach Hong, 128.

einen Studentendienst, und ich dachte wohl, daß Sie dafür der Mann sein könnten. (...)“³¹

Wer war Johannes Wilkens? Johannes Nikolaus August Peter Wilkens wurde am 28. Juli 1896 in Oldenburg als Sohn des Pfarrers Wilhelm Wilkens und seiner Frau Elisabeth Sophie Karoline Wilkens geb. Kallmeyer geboren. Nach dem Abitur am Gymnasium Oldenburg war er während des gesamten 1. Weltkrieges vom 15. August 1914 bis zum 30. April 1919 Soldat und studierte danach in Tübingen, Leipzig und Münster zunächst Philologie und erst danach evangelische Theologie. In Münster wurde er am 31. Januar 1923 zum Dr. phil. promoviert und erwarb am 18. Dezember 1926 den theologischen Lizentiatentitel bei Prof. Otto Schmitz im Fach Neues Testament.³² Nach dem Lehrvikariat in Gütersloh vom 1. Mai 1925 bis 30. April 1926 wurde Wilkens am 5. Dezember 1926 in Münster ordiniert und in die Stelle des Studentenfarrers eingeführt. Am 29. Dezember 1926 heiratete er Hildegard Störmer (1901–1989).³³

Wilkens war Lutheraner mit pietistischer Prägung, die durch sein Studium bei Adolf Schlatter in Tübingen noch gefördert und verstärkt worden war. Erst während des Kirchenkampfes und aus Enttäuschung über das Verhalten der lutherischen Bischöfe gegenüber der Bekennenden Kirche wandte sich Wilkens, der auch mit Martin Niemöller befreundet war, stärker der reformierten Richtung zu.³⁴

³¹ Diese Angaben sind einem Interview entnommen, das Wolf Kätzner und Jelle van der Kooi am 27. April 1983 mit Johannes Wilkens geführt haben. Abschrift LKA der EKvW Bielefeld, 37-40, 38. Zu den Planungen, Wilkens zum Generalsekretär der DCSV zu machen vgl. den Brief von Dr. Michaelis an Johannes Wilkens vom 22.10.1925, in dem dieser ihm die Stelle anbietet; Nachlaß Johannes Wilkens, LKA der EKIR Düsseldorf (unverzeichneter Nachlaß).

³² Johannes Wilkens, Eduard Mörike. Glauben und Dichten. Eine Untersuchung über das Religiöse in des Dichters Leben und Schaffen und seine seelische Begründung, Münster Diss.phil. (masch.) 1923. Ders., Die Individualität der synoptischen Evangelien, Münster Diss. theol. (masch.), 1926.

³³ Angaben nach Bauks (vgl. Anm. 5), 6963 und: Wilhelm Wilkens, Lebensbild des Pfarrers Dr. Dr. Johannes Wilkens, in: Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes, 43. Jg., 1994, 235-259. Außerdem Wilkens' eigene Lebenserinnerungen und Briefe, LKA der EKIR Düsseldorf, Nachlaß Wilkens.

³⁴ Freundlicher telephonischer Hinweis von Herrn Superintendent i.R. Dr. Wilhelm Wilkens, Lienen, dem Sohn Johannes Wilkens', am 22.3.2001. Außerdem in: Johannes Wilkens, Mein Leben (1896–1984), maschinenschriftlich und unveröffentlicht, 20 (LKA der EKIR Düsseldorf).

Adolf Schlatter (1852–1938), Schweizer, 1871–1874 Studium der Theologie und Philosophie in Basel und Tübingen, 1875 Ordination in St. Gallen, Pfarrer. 1880 Habilitation, 1888 Professor in Bern, im selben Jahr Professor für Neues Testament in Greifswald, 1893 in Berlin, ab 1898 in Tübingen. Schlatter gehörte 1914 zu den Mitunterzeichnern des "Manifestes der Intellektuellen", mit dem 93 deutsche

Wilkins, der in der DCSV engagiert und bereits durch einige Veröffentlichungen hervorgetreten war, wurde auf Betreiben Wilhelm Zoellners der erste Studentenpfarrer in Westfalen.³⁵ Er war mit Hanns Lilje, dem späteren DCSV-Generalsekretär, befreundet und sollte nach Abschluß seiner Lizentiatenarbeit eigentlich selbst Generalsekretär der DCSV werden.³⁶ In dieser Situation schlug Zoellner ihn für die Tätigkeit des Studentenpfarrers vor. Neben Wilkins war auch Wilhelm Philipps,³⁷ der damalige Provinzialjugendpfarrer, im Gespräch, der wie Wilkins im März 1926 einen Probevortrag vor Theologiestudierenden, die in Bad Salzuflen zu einer Freizeit zusammengekommen waren, zu halten hatte. Schließlich berief der Provinzialkirchenrat Johannes Wilkins in die Stelle. Am 5. Dezember 1926, dem zweiten Advent, wurde er in der Apostelkirche in Münster durch den Generalsuperintendenten Zoellner, unter Assistenz des Dekans der evangelisch-theologischen Fakultät und des Präses, in sein Amt eingeführt. An dem Gottesdienst und dem an-

Intellektuelle öffentlich ihre Zustimmung zur Kriegspolitik Wilhelms II. bekundeten. 1930 Emeritierung. Schlatter erforschte das Neue Testament vor allem unter Einbeziehung jüdischer und rabbinischer Quellen. Er verstand die wissenschaftliche exegetische Arbeit immer in enger Verbundenheit mit dem persönlichen Glauben der einzelnen Menschen. Angaben zu Schlatter nach: J. Jürgen Seidel, Art.: Schlatter, Adolf, in: BBKL IX (1995), 232-235; Werner Neuer, Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche, Stuttgart 1996.

³⁵ Johannes Wilkins, Das Lebensgesetz der Volksgemeinschaft, in: Lebensgesetze, Berlin 1926 (Stimmen aus den deutschen christlichen Studentenbewegung, 37), 18-32. In diesem gedruckten Vortrag wandte sich Wilkins gegen eine religiöse Überhöhung des Volksgedankens, die auch in weiten Kreisen der Kirche um sich griff. „Gott und Volk liegen nicht in einer Linie, sondern hoch über den Völkern steht der Allmächtige und spricht über sie sein Ja und Nein.“ (27).

³⁶ **Hanns Lilje (1899–1977)**, geboren in Hannover, 1917–1918 Militärdienst, Theologiestudium in Göttingen und Leipzig, 1925 Studentenpfarrer an der Technischen Universität Hannover, 1927 Generalsekretär der DCSV, ökumenische Kontakte, 1932 Vizepräsident des Studentenweltbundes, 1933 Mitbegründer der Jungreformatoren Bewegung, 1935–1945 Generalsekretär des Lutherischen Weltkonvents, nach dem 20.7.1944 wegen Landesverrats verhaftet und zu 4 Jahren Haft verurteilt, 1945 Mitwirkung beim Aufbau des Bayerischen Mütterdienstes, 1945–1972 Mitglied im Rat der EKD, 1947–1971 Landesbischof in Hannover, Mitarbeit in ÖRK, LWB und KEK. Angaben nach: Gertraud Grünzinger, Art.: Lilje, Hanns, in: BBKL V (1993), 63-69.

Die Stelle des Generalsekretärs der DCSV war von Sommer 1925 bis April 1927 (als Lilje die Stelle antrat) vakant. Siehe Hong (vgl. Anm. 3), 73 f.

³⁷ **Wilhelm Karl Heinrich Philipps (1891–1982)**, geboren in Bommern, Theologiestudium in Bonn und Berlin, 1914–1916 Kriegsdienst, 1916 Vikar in Herford, 1917 Pfarrer in Amelunxen, 1922 Pfarrer in Herdecke, zugleich Provinzialjugendpfarrer, 1926 Pfarrer in Düsseldorf, 1932 Direktor des Johannesstifts Berlin, 1939–1945 Oberkonsistorialrat in Münster, 1946 Pfarrer in Bünde, 1956–1961 Direktor des Gesamtverbandes für Innere Mission in Berlin. Angaben nach: Bauks (vgl. Anm. 5), 4746.

schließenden Mittagessen beteiligten sich außerdem der Rektor der Universität und Vertreter der Professorenschaft und der Studierenden.³⁸ Im Januar 1927 bezog Wilkens eine Wohnung in der Neustraße 8, im selben Haus wie Johannes Hymmen und Hermann Kockelke, der Sohn des Präses. Letzterer zog im November 1927 aus, Wilkens' neuer Nachbar wurde Johannes Müller-Schwefe, Provinzialpfarrer für Apologetik.³⁹

Nach seinem Ausscheiden aus dem Studentenpfarramt war Wilkens von 1929 bis 1936 Pfarrer in Lienen, wo er das Tecklenburger Bekenntnis von 1933 mitverfaßte, von 1936 bis 1939 Pfarrer in Düsseldorf. Von 1939 bis 1945 war Wilkens Soldat. 1946 wurde er Kurator und Dozent an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal. Von 1952 bis zu seiner Pensionierung 1964 war er Pfarrer der reformierten Gemeinde in Herford.⁴⁰ Wilkens starb am 21. November 1995.

In einem „Tätigkeitsbericht über den Evangelisch-Kirchlichen Studentendienst an der Westf. Wilhelms-Universität für die Zeit vom 5. Dezember 1926 bis 31. Juli 1927“ an die Provinzialsynode⁴¹ gab Wilkens erstmals Einblick in die von ihm aufgebaute Arbeit. Er konstatierte zunächst eine erhebliche Distanz zwischen universitärem und kirchlichem Leben: „Die Notlage läßt sich kurz in den Satz fassen, daß das Universitätsleben seit Jahrzehnten in wachsendem Maße evangelisch-christlich und kirchlich verwaist ist.“⁴² Er habe daher zunächst versucht, Kontakte im Bereich der Universität aufzunehmen, besonders zu den existierenden Gruppen und Korporationen. Als Schwerpunkt seiner bisherigen Arbeit be-

³⁸ Zur Einführung von Wilkens vgl.: Anlagen zu den Verhandlungen der 31. Westfälischen Provinzialsynode in ihrer II. ordentlichen Tagung zu Soest vom 29. August bis einschl. 10. September 1927, Schwelm 1927, Anlage 7. Bericht des Provinzialkirchenrats an die 31. Westfälische Provinzialsynode (2. ordentliche Tagung), 43-71, 54.

³⁹ **Heinrich Wilhelm Hermann Kockelke (1890–1974)**, Theologiestudium in Bethel, Bonn, Halle, Berlin, 1913 Oberhelfer im Rauhen Haus in Hamburg, 1914–1918 Kriegsdienst und Militärpfarramt, 1919 Inspektor am Predigerseminar in Soest, 1920 Pfarrer im Diakonissenhaus Witten, 1925 Pfarrer beim Provinzialverband der Inneren Mission in Münster (Herbergsverband), 1930 Pfarrer in Wuppertal-Barmen, 1943 Pfarrer in der Krüppelanstalt Bethesda in Stettin, 1946 Pfarrer im Diakonissenhaus Witten, 1950–1956 Pfarrer in Bocholt. Angaben nach Bauks (vgl. Anm. 5), 3343.

⁴⁰ Angaben nach Bauks (vgl. Anm. 5), 6963. In der Herforder Zeit veröffentlichte Wilkens verschiedene Vorträge unter dem Titel: Johannes Wilkens, Der Herr der Geschichte – die Hoffnung der Welt, Bielefeld 1955.

⁴¹ Anlagen zu den Verhandlungen der 31. Westfälischen Provinzialsynode in ihrer II. ordentlichen Tagung zu Soest vom 29. August bis einschl. 10. September 1927, Schwelm 1927, Anlage 10, 103-104.

⁴² A. a. O., 103.

schrieb Wilkens den aufsuchenden Einzeldienst; er machte Besuche bei Kranken, suchte das Gespräch und lud in seine Wohnung ein, die zugleich Versammlungsort der entstehenden studentischen Gemeinde war. „Hin und wieder, wenn auch selten genug, wurde seelsorgerliche Beratung in Anspruch genommen.“⁴³ Erwähnt wurden in dem Bericht außerdem Gruppenabende mit Vorträgen und Diskussionen, sowie Besuche bei Korporationsabenden und Freizeiten. Darüberhinaus suchte Wilkens den Kontakt zur Vereinigung evangelischer Akademiker und zu Studentenpfarrern anderer Universitäten. Bereits im Januar 1927 besuchte er Schmidt-Japing in Bonn, um sich mit ihm auszutauschen. Mit den anderen Studentenpfarrern fanden regelmäßige Konferenzen statt.⁴⁴ Zwei studentische Gottesdienste wurden gehalten, zu Weihnachten und zum Semesterschluß. Erstrebenswert sei die Bildung einer Gemeinde, allerdings müsse gefragt werden: „Ist eine Art studentischen Presbyteriums möglich: Arbeitsausschuß des evangelischen Studentendienstes?“⁴⁵ Wilkens sprach hier in seinem ersten Bericht eine Frage des Grundverständnisses evangelischer Studierendenarbeit an, die auch in den folgenden Jahrzehnten nicht geklärt werden sollte: Theologisch konstituiert sich Gemeinde durch Wort und Sakrament, folglich existiert eine Gemeinde, wenn Gottesdienste abgehalten werden; dies war von Anfang an der Fall. Kirchenrechtlich gesehen existierten Studentengemeinden dagegen nicht, da die rheinisch-westfälische Kirchenordnung nur Parochialgemeinden vorsah: Die Studierendengemeinden wurden nicht durch ein Presbyterium geleitet und waren nicht Mitglied der Synoden. Trotz dieser ungeklärten ekklesiologischen und verfassungsrechtlichen Fragen lag es für Wilkens nahe, Gemeindebildung anzustreben, da der Studentendienst immerhin aus der Erfahrung heraus begründet wurde, daß sich die Studierenden de facto nicht den in Münster vorfindlichen Parochialgemeinden zuordneten, zu denen sie kirchenrechtlich gehörten, sondern eigene Formen der Gruppenbildung forderten.

Ausführlicher äußerte sich Wilkens zu dieser Frage 1927 und 1928 in zwei Artikeln.⁴⁶ Ziel des Evangelischen Studentendienstes sei es, dem

⁴³ Ebd.

⁴⁴ 13.–14.4.1926 in Eisenach, 10.–13.10.1927 in Berlin. In Berlin referierte Wilkens über das Thema „Das Problem der studentischen Gemeindebildung“. Am 28.12.1927 traf er sich in Hannover mit den Studentenpfarrern Wiesenfeld aus Göttingen und Cohrs aus Hannover, zur Vorbereitung der Studentenpfarrerkonferenz im März 1928, die in Hannover stattfinden sollte.

⁴⁵ A. a. O., 104.

⁴⁶ Johannes Wilkens, *Evangel. Volksbildungsarbeit auf der Hochschule*, in: *Ziele und Wege*, 3. Jg., Juni/Juli 1927, Heft 6/7, 53–66, sowie: Johannes Wilkens, *Gemeinde*,

Studenten das Evangelium zu bringen, und zwar in der spezifischen Lebenswelt, die das Leben des Einzelnen prägte. Wilkens formulierte: *„Das heißt evangelische Volksbildungsarbeit am Akademiker, am Gebildeten tun: Ihm das Evangelium sagen, es ihm in seiner Lage, in dem geschichtlichen Augenblick, in den Gott ihn und unser Volk stellt, sagen, es ihm so sagen, daß er es sagt in dem Lebenskreise, in den er gestellt ist, jetzt im Kreise seiner Kommilitonen, später im Kreise seines Berufslebens, [...]“*. Dies sei aber nicht allein durch einen Pfarrer, der immerhin allein mehr als eintausend evangelischen Studierenden gegenüberrete, zu leisten, sondern hierzu sei der Aufbau einer Kerngemeinde nötig, aus Studierenden, die wiederum als Multiplikatoren wirkten. Diese Kerngemeinde sollte in jedem Semester gesammelt werden, vor allem aus Kreisen der DCSV, des Wingolf und des Schwarzburgbundes sowie aus den evangelischen Theologiestudierenden und Studierenden der anderen Fakultäten. Durch ihre Aufgeschlossenheit sollten sie wiederum überzeugend und werbend auf andere wirken. *„Die evangelische Studentenschaft ist und kann nicht nur Objekt, sondern sie muß und wird in dem Maße, als sie zu evangelischem Gemeinde- und Kirchenbewußtsein erwacht, Subjekt, Träger dieses Dienstes sein.“*⁴⁷

Anhand seiner verschiedenen Veröffentlichungen wird Wilkens' konzeptionelle Weiterentwicklung deutlich. Ist sein Synodenbericht von 1927 noch als eine bloße Beschreibung der Anfänge des Evangelischen Studentendienstes zu verstehen, so konnte er ein Jahr später bereits ein theologisch durchdachtes Konzept vorweisen. In einem Artikel für „Ziele und Wege“ konkretisierte er sein Verständnis der Studierendenarbeit als Gemeindeaufbau an der Hochschule erneut. Da, wo volk-kirchliche Parochialzugehörigkeit längst nicht mehr fraglos existierte, sollte die Studentengemeinde missionarisch wirken: *„Die 'Evangelische Studentenschaft' wird in der Arbeit des Evangelisch-kirchlichen Studentendienstes im Rahmen der noch bestehenden Volkskirche als eine gemeindliche Größe angesprochen. Das heißt, es wird nicht versucht, einen geschlossenen Kreis, einen Bund, einen Verein oder dergleichen von evangelischen Studenten zu organisieren, sodaß die, die diesem Bund sich nicht anzuschließen vermögen, nicht als evangelische Studenten zu gelten haben; sondern der einzelne wird ganz in den Zusammenhängen und Verbindungen, in denen er steht, sei es in Korporationen, sei es in wissenschaftlichen oder politischen Gruppen usf., belassen. Die Gemeinde hat ihr Wesen darin, daß sie durch alle Mannigfaltigkeiten unserer sozialen Bindungen mitten hindurch geht. [...] Um so mehr aber muß der evangelischen Gemeinde und in ihrem Rahmen*

in: Mitteilungen der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung, Nummer 4, Wintersemester 1927/28, 20.1.1928, 73-83.

⁴⁷ Zitate: Johannes Wilkens, *Evangel. Volksbildungsarbeit auf der Hochschule* (vgl. Anm. 45), 65 und 66.

*der evangelischen Studentenschaft daran liegen, das ganze evangelisch-akademische Leben vom Evangelium her sauerteigartig zu durchdringen.*⁴⁸

Über das Gemeindeleben hinaus veranstaltete Wilkens Abituriententagungen, über die er ebenfalls in „Ziele und Wege“ berichtete.⁴⁹ An der im März 1928 stattfindenden Tagung nahmen etwa 100 Abiturienten teil, als Redner fungierten u. a. Otto Schmitz, Wilhelm Stählin, Wilhelm Brandt und Martin Niemöller, sowie Vertreter der studentischen Korporationen.⁵⁰ Über Münster hinaus war Wilkens häufig als Redner auf Tagungen vertreten und widmete sich außerdem seinen exegetischen und literarischen Studien. 1928 und 1929 nahm er an den von Karl Barth und Hans Ehrenberg initiierten „Dogmatischen Konferenzen“ teil, zu denen nur ein sehr begrenzter Teilnehmerkreis geladen war.⁵¹

⁴⁸ Johannes Wilkens, Aus der Arbeit des Evangelisch-kirchlichen Studentendienstes an der Universität Münster, in: Ziele und Wege, 4. Jg., April/Mai 1928, Heft 4/5, 2-13, 2. Dieses Heft war als ganzes von Wilkens zusammengestellt worden.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ **Wilhelm Stählin (1883–1975)**, geboren in Gunzenhausen, Theologiestudium in Erlangen, Rostock und Berlin; 1910 Pfarrer in Eglolfstein, 1913 Promotion zum Dr.phil., 1914 Gründung der Gesellschaft für Religionspsychologie, 1914–1916 Kriegsfreiwilliger, 1917 Pfarrer in Nürnberg, 1922–1932 Bundesleiter des Bundes Deutscher Jugend. 1923 Mitbegründer der Berneuchner Bewegung, 1926 Professor in Münster, 1931 Mitbegründer der Michaelsbruderschaft. 1945–1952 Bischof in Oldenburg. Angaben nach: Ulrich Schwab, Art.: Stählin, Wilhelm, in: BBKL X (1995), 1115–1120.

Wilhelm Brandt (1894–1973), geboren in Iserlohn, Theologiestudium in Göttingen und Münster, 1914–1916 Kriegsdienst, 1921 Promotion und Ordination, Vorsteher des Diakonissenhauses Münster und Privatdozent an der westfälischen Wilhelms-Universität Münster für Diakonie und Neues Testament, 1927 Dozent der Theologischen Schule Bethel und weiterhin nebenamtliche Tätigkeit an der Münsteraner Fakultät, 1933–1936 Leiter des Theologischen Schule Bethel, Mitglied der Bekennenden Kirche, 1936 Pfarrer in Bethel, 1942 Evangelische Reichsfrauenhilfe in Potsdam, 1945 Leiter der Theologischen Schule Bethel, 1950 Leiter des Diakonissenmutterhauses Sarepta in Bethel, 1963 Ruhestand. Angaben nach: Bauks (vgl. Anm. 5), 55, und Gottfried Michaelis, Der Fall Vischer. Ein Kapitel des Kirchenkampfes. Ein Beitrag zur Geschichte Bethels 1932–1946, Bielefeld 1994, 101–113.

⁵¹ 25.5.1928, 28.12.1928 und 26.4.1929. Barth nahm nur an der ersten dieser Konferenzen teil. Vgl. Wilhelm H. Neuser, Karl Barth in Münster 1925–1930, Zürich 1985 (Theologische Studien, 130), 22 f. Weitere Veröffentlichungen in dieser Zeit: Johannes Wilkens, Literatur zu der Frage: Religiöses Ringen in der jüngsten deutschen Dichtung, in: Mitteilungen zur Förderung einer deutschen christlichen Studentenbewegung (Nr. 329, 60. Semester) Nr. 4, Sommersemester 1927, 15.7.1927, 87–90; ders., Der Kampf der Gegenwart um Gott im Lichte der zeitgenössischen Dichtung, in: „General“Anzeiger für Krefeld und den Niederrhein, 53.Jg., 1928, Nr. 16 vom 16.1.1928.

Karl Barth (1886–1868), geboren in Basel, Theologiestudium in Bern, Berlin, Tübingen und Marburg, 1921 Honorarprofessor für reformierte Theologie in Göt-

Mit dem 30. April 1929 beendete Wilkens seine Tätigkeit als Studentenfarrer, danach erfolgte zunächst eine Vakanz.⁵²

Vom „rechten Mann“ zur „Affäre Wilkens“: Der Konflikt zwischen Universitätsprediger und Studentenfarrer⁵³

Ein Konflikt mit dem Universitätsprediger Professor Wilhelm Stählin und die mangelnde kirchliche Rückendeckung in diesem Konflikt führten schließlich zu Wilkens' Ausscheiden aus dem Studentenfarramt. Zum Hintergrund: Gleich mit der Gründung der evangelisch-theologischen Fakultät wurde in Münster 1914 ein Universitätsprediger berufen. Der erste Universitätsprediger war Julius Smend,⁵⁴ Professor für

tingen, 1925 ordentlicher Professor für Systematische Theologie in Münster, 1930 Professor in Bonn, 1934 Hauptverfasser der Theologischen Erklärung der Reichsbekenntnissynode von Barmen, wegen Eidesverweigerung 1934 vom Dienst suspendiert, 1935 in den Ruhestand versetzt, 1935–1962 Professor in Basel. 1922 Ehrendoktorwürde der Universität Münster, die ihm 1939 entzogen und 1946 wieder verliehen wurde. Angaben nach: Friedrich Wilhelm Bautz, Art.: Barth, Karl, in: BBKL I (1990), 384-396.

Hans Ehrenberg (1883–1958), geboren in Altona in einem liberal-jüdischen Elternhaus, Jurastudium in Göttingen, Berlin, Heidelberg und München. 1906 Promotion (Nationalökonomie), 1909 Taufe, 1909 Promotion (Philosophie), 1910 Habilitation und PD in Heidelberg, 1914–1917 Wehrdienst, 1918 Professor für Philosophie in Heidelberg, 1922 Theologiestudium in Münster, 1925 Pfarrer in Bochum, 1933 Mitverfasser des Bochumer Bekenntnisses, 1937 Versetzung in den Ruhestand, März 1939 Konzentrationslager Sachsenhausen, April 1939 Emigration nach London, 1947 Rückkehr nach Deutschland, 1952/53 Pfarrer in der westfälischen Volksmission, 1955 Übersiedlung nach Heidelberg. Angaben nach: Günter Brakelmann, Hans Ehrenberg. Ein judenchristliches Schicksal in Deutschland. Band 1: Leben, Denken und Wirken 1883–1932, Band 2: Widerstand, Verfolgung und Emigration 1933–1939, Waltrop 1997–1999 (Schriften der Hans Ehrenberg-Gesellschaft, 3-4).

⁵² LKA der EKvW Bielefeld, Bestand 0, 296-15, Akten der westfälischen Provinzialsynode betreffend das Rechnungswesen der Kasse des Evangelisch-Kirchlichen Studentendienstes der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 1926–1949, 1929.

⁵³ Hatte Wilhelm Zoellner noch bei Wilkens' Berufung in ihm den „rechten Mann“ gesehen, so sprach er im Brief vom 16.1.1929 an Präses Karl Koch nur noch von der „Affäre Wilkens“. LKA der EKvW Bielefeld, Bestand 0 Nr. 3, 69 (K 3c).

⁵⁴ **Julius Smend (1857–1930)**, Theologiestudium in Bonn, Halle und Göttingen, 1880 Hilfsprediger in Paderborn, 1881 Synodalvikar in Minden, 1885 Pfarrer in Seelscheid/Rheinland, 1891 Professor am Predigerseminar Friedberg/Hessen, 1893 ordentlicher Professor für Praktische Theologie in Straßburg, 1914–1926 in Münster. 1919–1920 Rektor der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Fachmann

Praktische Theologie; als nach seiner Emeritierung Wilhelm Stählin diesen Lehrstuhl erhielt, übernahm er auch das Amt des Universitätspredigers. Von Anfang an war unklar, welche Aufgaben und Tätigkeitsbereiche das Amt des Universitätspredigers umfaßte, und welcher Instanz es zugeordnet war. Schon in den Auseinandersetzungen um die Einrichtung des Amtes des Universitätspredigers wird die unklare Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Universität deutlich: Während der EOK die Auffassung vertrat, der Universitätsgottesdienst sei ein Dienst der Kirche und der Prediger müsse ordiniert und eingeführt werden, beharrte die Fakultät darauf, daß es sich beim Universitätsgottesdienst um eine rein akademische Veranstaltung handele, die keinerlei kirchliche Einmischung dulde. Das Interesse der Kirche sei dadurch gewahrt, daß der Universitätsprediger ordiniert sei. Man einigte sich auf den Kompromiß, daß Smend vom Generalsuperintendenten Zoellner nur begrüßt, nicht aber eingeführt wurde. Der Universitätsgottesdienst blieb eine Veranstaltung der Universität. Dem Universitätsprediger oblag das Recht der Sakramentsverwaltung für die Familien der Universitätsangehörigen und für die Studierenden. Die Provinzialkirche trat subsidiär mit Raum und Ausstattung dazu.⁵⁵

1925 wurde Wilhelm Stählin Professor für Praktische Theologie und zugleich Universitätsprediger. Stählin wurde der Antipode des kurz vor ihm nach Münster berufenen Karl Barth. Bei Stählins Berufung zum Universitätsprediger wurden weder der EOK noch das westfälische Konsistorium amtlich benachrichtigt. Eine kirchliche Einführung oder Begrüßung fand nicht statt.⁵⁶

Auf Veranstaltungen und in Veröffentlichungen hatte Stählin sich selbst mehrfach zur Jugendbewegung geäußert und großes Interesse an der Jugendarbeit bekundet.⁵⁷ Mit den Universitätsgottesdiensten ver-

für Hymnologie und Liturgik. Angaben nach Bauks (vgl. Anm.5), Nr. 5918, und Jacobs (vgl. Anm. 22), 46-47.

⁵⁵ Nach Jacobs (vgl. Anm. 22), 51.

⁵⁶ Nach Jacobs (vgl. Anm. 22), 65.

⁵⁷ Wilhelm Stählin, *Jesus und die Jugend*, Sollstedt bei Nordhausen 1921; ders., *Fieber und Heil in der Jugendbewegung*, Hamburg 1921; ders., *Schicksal und Sinn der deutschen Jugend*, Wülfingerode-Sollstedt 1927. Zwei der Veröffentlichungen gehen auf Reden beim Bundestag Deutscher Jugendvereine zurück, die Schrift „Fieber und Heil“ auf eine Rede beim Jungdeutschen Orden. Sie wurde als Tat-Flugschrift in der jungkonservativen Hanseatischen Verlagsanstalt veröffentlicht. In den Bänden zeichnete Stählin das Bild eines heldischen Jesus, der herrisch und willensstark seinen Weg verfolgt, und der das eigentliche Ziel der Jugendbewegung sein müsse. Als politisches Ziel seiner Überlegungen sah Stählin eine von Christus bestimmte Volksgemeinschaft, in der alle Parteien aufgehoben sein sollten. Vgl. dazu: Wilhelm Stählin, *Schicksal und Sinn der deutschen Jugend*, 175. Hier formulierte er

suchte Stählin, die Studierenden anzusprechen. Von den unmittelbar nach Wilkens' Amtsantritt beginnenden Auseinandersetzungen mit Stählin zeugt ein Brief, den Wilkens am 11. Dezember 1926 (also bereits sechs Tage nach seiner Amtseinführung) an Stählin schrieb, und der hier in voller Länge wiedergegeben werden soll:

„Sehr verehrter, lieber Herr Professor!

Für Ihr heute bei mir einlaufendes Schreiben vom 10. Dez. sage ich Ihnen Danke, insbesondere für die freundliche Bereitschaft, die ich auch in unserer Unterredung sehr dankenswert empfand, mir keine Schwierigkeiten in den Weg legen zu wollen. Sie wollen es gütig als ein Zeichen meines Vertrauens ansehen, wenn ich Ihnen antwortlich Ihres Schreibens ein wenig ausführlicher noch einmal folgendes darlege:

1. Es erscheint mir untunlich, die studentische Bitte um eine gottesdienstliche Weihnachtsfeier zum Ausgangspunkt für unliebsame Auseinandersetzungen zu machen, die um der Sache willen, der beide Teile dienen möchten, wenn irgend möglich, durchaus unterbleiben müssen. Ich glaube, dahin auch Ihre Meinung verstanden zu haben. Was mich angeht, so bin ich aber aus diesem Grunde, sobald jener studentische Wunsch, den ich nicht unterdrücken, bzw. dem ich mich als Studentenfarrer nicht einfach entziehen könnte, an mich herantrat – das war vorgestern Abend –, sofort zu Ihnen gekommen, um das Ding ganz persönlich offen und klar mit Ihnen zu besprechen. Ich kann Ihnen nicht nachdrücklich genug versichern, daß mir alles an einer persönlichen Regelung dieser Fragen liegt. Und der Offenheit, mit der Sie mir begegneten, konnte ich mich nur aufrichtig freuen.

2. Wenn ich die persönliche Regelung betone, so soll damit nicht gesagt sein, daß ich mich einer grundsätzlichen Klärung entziehen möchte. Im Gegenteil. Ich halte sie für wünschenswert; – soweit sie überhaupt erreichbar ist. Denn die Frage des Verhältnisses von Staat und Kirche zueinander, die hier dahinter steht, ist ein Problem, das doch vielleicht nicht grundsätzlich ein für alle mal, sondern nur in jeweiliger persönlicher Regelung einer Lösung zugeführt werden zu können scheint.

– fast wie ein Prophet des Nationalsozialismus –: „Es ist das Schicksal der deutschen Jugend, das Schicksal 'Deutschland' stellvertretend zu erfahren und zu erleiden. Deutsche Not weiß um die Abgründe, kennt das Grauen; an den Wurzeln des Weltenbaumes hausen und nagen die bösen Riesen, und Luther wird auf der Wartburg vom Teufel angefochten. Deutsche Sehnsucht geht auf Erlösung, Erlösung von einem untragbaren und doch unaufhebbaren Zwiespalt, der durch einen jeden Menschen und durch alle Welt geht. Darum ist das Bild des deutschen Menschen nie in einer Gestalt erfüllt und das Reich der Deutschen nie vollendet. Über jede geschichtliche Verwirklichung und über jedes mögliche politische Ziel hinaus heftet sich die unendliche Hoffnung an das dritte Reich und weiß doch, daß im Licht dieser Hoffnung tausend Jahre sind wie ein Tag und ein Tag wie tausend Jahre.“

3. Dabei würde ich, so sehr ich die grundsätzliche Regelung begrüße und für wünschenswert halte, es bedauern, wenn durch Sie eine befriedigende persönliche Regelung der Dinge erschwert oder gar unmöglich gemacht würde. Denn selbst, wenn eine grundsätzliche Regelung der Frage erreichbar wäre, so käme dennoch alles darauf an, daß beide Instanzen miteinander, auf keinen Fall gegeneinander arbeiten. So kann ich nur herzlich bitten, die grundsätzliche Regelung so zu suchen, daß in ihr die Basis zu einer wertvollen Arbeitsgemeinschaft gewonnen wird. Davon verspreche ich mir viel. Ich darf wiederholen, daß ich dazu über alle Differenzen hinweg die volle Freude habe und mich nicht gehindert fühle, Ihnen mit offenem Vertrauen zu begegnen. Der Ernst, mit dem Sie zur Solidarität, zu solidarischer Arbeitsgemeinschaft rufen, war mir sehr eindrücklich. Ich glaube in aller Bescheidenheit sagen zu dürfen, daß mir dieser Boden echter Solidarität vom Evangelium zugänglich ist. Meine anders geartete religiöse Struktur, von der Sie sprachen, bitte ich herzlich, zu ertragen oder zu tragen. Ich will gerne in der Schule Gottes lernen. So möchte ich denn abschließend sagen: Da es schwerlich möglich sein wird, das Staatsamt des Universitätspredigers kirchlich zu beordern, da es andererseits auch kaum möglich sein wird, das kirchliche Amt des Studentenfarrers staatlich zu beeinträchtigen in seiner kirchlichen Selbständigkeit, so bleibt m. E., wenn man der Sache wirklich dienen will, nur der Weg einer persönlichen Verständigung. Ob dieser möglich oder unmöglich ist, darüber wird man mit Recht urteilen dürfen, wenn seine Gangbarkeit mit Ernst und Langmut erprobt ist. Unter diesen Gesichtspunkten bin ich natürlich völlig bereit, den Inhalt Ihrer Besprechung mit mir vertraulich zu behandeln und Ihnen damit des weiteren die Vorhand zu lassen. Ich sage absichtlich: den Inhalt. Denn daß ich mich darüber hinaus etwa meiner Behörde oder anderen gegenüber an sie gebunden halte, werden Sie natürlich nicht erwarten. Ich darf wohl bitten, daß Sie auch meine Ausführungen vertraulich nehmen und insbesondere bei etwaiger Besprechung der Dinge freundlich bedenken wollen, daß die gegenwärtig aktuelle Frage nicht etwa zuerst von mir selbst angeschnitten worden ist, sondern — wie es früher oder später nicht anders zu erwarten war — studentischerseits an mich als an den „Studentenfarrer“ herangetragen worden ist. Mir persönlich steht die Gottesdienstfrage in dem engeren Sinne des „akademischen“ Gemeindegottesdienstes gar nicht im Vordergrund. Im weiteren Sinne allerdings wird sie von mir, auch wenn ich es wollte, kaum praktisch ausschaltbar sein. Und hier aber folgt die Notwendigkeit einer persönlichen Regelung. Ich bin dankbar, daß dieser erste Fall bereits eine solche Regelung im geschehenen Sinne erfahren hat, ohne daß damit einer Erörterung der grundsätzlichen Frage vorgegriffen wäre. Wir würden dennoch die Feier am 4. Advent, falls sie zustande kommt, nicht als öffentlichen akademischen Gemeindegottesdienst, sondern in stillerer Form als studentische gottesdienstliche Weihnachtsfeier halten. Mit der Bitte, mich über den Gang der Dinge gnädigst auf

dem Laufenden halten zu wollen, bin ich mit ehrerbietigen Grüßen Ihr sehr ergebener Dr. Wilkens. ⁵⁸

Der Konflikt entzündete sich an der Frage, ob ausschließlich der Universitätsprediger oder auch der Studentenpfarrer Gottesdienste halten durften. Dahinter stand für Wilkens die Frage nach dem Verhältnis von kirchlicher und staatlicher Institution und zugleich nach dem Verständnis der evangelischen Studierenden als Gemeinde. Offensichtlich hatte Generalsuperintendent Zoellner eine derartige Klärung nicht im Vorfeld herbeigeführt, so daß sie dem gerade seit einer Woche amtierenden Pfarrer überlassen blieb. War der Universitätsprediger ohne kirchliche Beteiligung angetreten, so erfolgte die Einführung des Studentenpfarrers höchst offiziell.⁵⁹ Dies konnte vonseiten der Professorenschaft gewiß als Affront und Versuch mißliebiger kirchlicher Einflußnahme auf die Universität aufgefaßt werden: War der kirchliche Einfluß auf das Amt des Universitätspredigers erfolgreich zurückgedrängt worden, so erfolgte nun durch die Berufung eines Studentenpfarrers ein nächster Schritt Zoellners in die Universität hinein – so stellte sich die Situation möglicherweise aus Sicht der theologischen Fakultät dar. Wilkens' weitere Gespräche mit Stählin führten nicht zu einem konstruktiven Ergebnis, im Gegenteil, der Konflikt verschärfte sich und weitete sich aus. Welche Gründe – neben den theologischen – noch eine Rolle spielten, läßt sich rekonstruieren: Gewiß war der außerordentlich selbstbewußt auftretende Studentenpfarrer für den noch neuen Professor eine Konkurrenz, wenn es um die Akzeptanz bei den Studierenden ging. Noch in seinen Lebenserinnerungen erwähnte Stählin, daß die

⁵⁸ Brief von Wilkens an Stählin vom 11.12.1926. Universitätsarchiv Münster, Evang.-Theol.Fak. Nr. 172.

⁵⁹ „Meine Einführung wird eine grosse Geschichte. Die Ordination vollzieht der Generalsuperintendent unter Assistenz von Präses D. Kockelke u. Geh.Rat D.Dr. Grützmacher oder Kons.Rat D. Hymmen. Zu dem anschliessenden Mittagessen sind eingeladen der Prov.Kirchenrat, das Konsistorium, die Pfarrerschaft hier, die Fakultät, der Rektor (ein kath. Jurist!), die ev. Studentenschaft, Vertreter der Korporationen, die Angehörigen.“ Brief vom 27.11.1926 an die Eltern. Nachlaß Johannes Wilkens, LKA der EKir Düsseldorf.

Bei der heutigen Beurteilung des gesamten Konfliktes ist zu berücksichtigen, daß die vertragliche Regelung des Verhältnisses von Kirche und Staat (und damit auch die Situation der theologischen Fakultäten) noch ausstand und erst 1931 mit dem preußischen Staatskirchenvertrag erfolgte. Vgl. Heike Koch, „Der Kirche, was der Kirche ist; dem Staat, was des Staates ist.“ Von der Weimarer Reichsverfassung 1919 zum preußischen Staatskirchenvertrag 1931, in: Günter Brakelmann/Norbert Friedrich/Traugott Jähnichen (Hg.), Auf dem Weg zum Grundgesetz. Beiträge zum Verfassungsverständnis des neuzeitlichen Protestantismus, Münster 1999 (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft, 10), 98-110.

meisten Theologiestudenten den von ihm veranstalteten Abendmahlsfeiern fern blieben, da sie sich der DCSV verbunden fühlten, die eigene Abendmahlsfeiern abhielt. Der Studentenpfarrer habe Anteil an dieser Kluft gehabt.⁶⁰ Eine persönliche Antipathie scheint hinzugekommen zu sein. Auch hatte Stählin selbst möglicherweise Interesse an dem neugeschaffenen Amt. Schon Anfang 1926 wurde die Ablehnung Wilkens' durch Stählin öffentlich. In einem Brief Theo Leithäusers, des kommissarischen Generalsekretärs der DCSV, vom 11. März 1926 an Wilkens hieß es: „Was wird nun eigentlich mit Münster? Wir haben gehört, dass Stählin nicht einverstanden sei mit Ihrer Berufung und den Dienst als Studentenpfarrer gerne selbst übernehme. Ist damit Ihre Berufung rückgängig gemacht worden oder ist die ganze Angelegenheit noch nicht geklärt?“⁶¹ Mehrfach wurde das Thema „Studentenpfarrer“ im Fakultätsrat diskutiert, erstmals bereits am 18. Dezember 1926.⁶² Am 6. März 1927 schrieb Wilkens: „In der Predigtfrage geht die Bemühung der Fakultät dahin, mich grundsätzlich davon auszuschliessen. Das Konsistorium scheint sich breischiessen lassen zu wollen. Die Sache muss sich bald klären.“⁶³ Innerhalb der Fakultät waren die Positionen verschieden: Otto Schmitz als Wilkens' Doktorvater und alter DCSVler war Wilkens freundschaftlich verbunden und unterstützte seine Tätigkeit. Karl Barth hingegen, ansonsten eher ein theologischer Gegner Stählins, war sich in der Ablehnung des Studentenpfarrers mit diesem einig, allerdings wohl aus anderen Gründen. Barth, den Wilkens übrigens durchaus schätzte, mißfiel die pietistische Frömmigkeit der DCSV. Wilkens' positive Bewertung der Kultur brachte ihn in einen theologischen Gegensatz zu

⁶⁰ Wilhelm Stählin, *Via Vitae*, Kassel 1968, 254.

⁶¹ Auch während seiner Licentiatenprüfung im Oktober 1926 gab es Verständigungsprobleme zwischen Wilkens und Stählin, die Wilkens in einem Brief vom 27.10.1926 an seine Eltern beschrieb: „Ausser AT war die praktische Theologie bei Stählin am unerfreulichsten. Er ist ja gerade neu gekommen und im Prüfen noch ganz ungeschickt. Ich verstand seine Fragen zum grossen Teil überhaupt nicht. Es ging hier weniger um konkrete Wissens-, als vielmehr um Wertungsfragen. [...] Wir redeten ziemlich aneinander vorbei.“ Nachlaß Johannes Wilkens, LKA der EKIR Düsseldorf. Dort befindet sich auch der zitierte Brief Leithäusers.

⁶² „Morgen werde ich nun abends meinen Studentengottesdienst halten. [...] Die Fakultät hat heute in einer Sitzung über die Stellung des Studentenpfarrers zum Universitätsprediger (Stählin) verhandelt.“ Brief vom 18.12.1926 an seine Verlobte. Nachlaß Johannes Wilkens, LKA der EKIR Düsseldorf.

⁶³ Brief an die Eltern, Nachlaß Johannes Wilkens, LKA der EKIR Düsseldorf. Am 12.5.1927 ebenfalls an die Eltern, hieß es: „Den Semesterschlussgottesdienst werde ich voraussichtliche am Mittw., den 27.7. abends 6 Uhr halten. Im übrigen beteilige ich mich an Gottesdiensten nicht. Die Abendandachten werden umgehend von den Herren der Fakultät gehalten. Stählin hat mich aufgefordert, dabei mitzutun. Er ist sehr reserviert mir gegenüber. Ich werde aber nicht locker lassen. Meine Arbeit kreuzt sich sonst mit der seinen nicht.“

Barth. Mehrfach äußerte dieser sich in Briefen herablassend über Wilkens. Unmißverständlich formulierte Barth in einem Brief an Stählin vom 2. Dezember 1928: „... und wenn der Fall Wilkens wieder zur Sprache kommen sollte [während der Fakultätsratssitzung, an der Barth nicht teilnehmen konnte, H.K.], so autorisiere ich Sie, auch in meinem Namen Alles zu sagen, was zur schleunigen Entfernung dieses Mannes dienlich sein kann.“⁶⁴ Wilkens selbst sah sich durch Stählin in seiner Arbeit zunehmend beeinträchtigt und entschied sich Ende 1928, ein Gemeindepfarramt in Lienen zu übernehmen.⁶⁵

Neben den Konflikten mit dem Universitätsprediger war es auch die mangelnde Unterstützung durch den Generalsuperintendenten, die Wilkens zu diesem Schritt veranlaßte. Zoellner entzog sich einer Klärung des Konfliktes und erwartete eine Zusammenarbeit der beteiligten Personen auch ohne strukturelle Klarheit. In dem Brief, mit dem Wilkens am 31. Dezember 1928 Zoellner sein Ausscheiden aus dem Studentenpfarramt mitteilte, wird seine Enttäuschung über mangelnde Rückendeckung von Seiten der Kirche deutlich:

„Hochverehrter Herr Generalsuperintendent!

Nach der Unterredung, die Sie mir am 29. d. Mts. gewährten, ist der Entschluß, der mich seit einiger Zeit beschäftigt, zur Reife gekommen: Ich sehe mich veranlaßt, mein Amt hierdurch zur Verfügung zu stellen. Ich bitte ergebenst, in der folgenden kurzen Darlegung diesen Schritt begründen zu dürfen.

Ich habe meine Aufgabe von Anfang an nicht nur als ein Stück innerer Mission, sondern als gemeindliche an den in ganz besonderer Weise gemeindlich ausgesonderten studierenden Gliedern der Provinzialsynode aufgefaßt; das heißt als Pfarramt, wenn auch als Pfarramt der Provinzialgemeinde [...] und damit als Pfarramt besonderer Art. Die ganze bisher geleistete Arbeit ruht auf dieser Basis, und ich bin gar nicht in der Lage, noch auch würde es mir sachlich möglich sein, hier eine Umstellung vorzunehmen.

Es kann ja gewiß keinem Zweifel unterliegen, daß die gottesdienstliche Wortverkündigung und Sakramentspendung zu den zentralen Funktionen eines evang. Pfarramtes gehören. Daß demnach grundsätzlich [...] die Aufgabe der Wortverkün-

⁶⁴ Vgl. Wilhelm H. Neuser, Karl Barth in Münster 1925–1930 (vgl. Anm. 49), 17; Zitat: 67. Ähnlich wie Wilkens selbst schätzte auch der DCVSF-Kreis in Münster die Barthsche Theologie sehr. Vgl. Hilpert-Fröhlich (vgl. Anm. 3), 89.

⁶⁵ Wilkens' Frau schrieb am 21.11.1928 in einem Brief an Wilkens' Eltern: „Johannes hat nun mancherlei mit seiner Medizinerwoche zu tun, die augenblicklich stattfindet. Ausserdem beschäftigt ihn sehr sein persönliches Verhältnis zu Stählin.“ Und Wilkens fügte demselben Brief die Bemerkung hinzu: „Es muss damit gerechnet werden, dass ich Ostern das Amt hier niederlege. Seid nicht erstaunt, wenn es dazu kommen sollte“. Nachlaß Johannes Wilkens, LKA der EKIR Düsseldorf.

digung und Sakramentspendung unbeschadet des herkömmlichen Aufgabenkreises des Universitätspredigers im Bereich der Möglichkeiten des Studentenfarramts liegen müssen und liegen, habe ich immer und von vornherein für selbstverständlich gehalten.

Ich darf wohl auch feststellen, daß bei der Einrichtung des Pfarramtes der Provinzialgemeinde für den Evgl.-kirchlichen Studentendienst eine Grenzlinie nach dieser Seite, soweit ich unterrichtet bin, grundsätzlich nicht gezogen worden ist. Ebensowenig ist mir in meiner Berufungsurkunde eine solche Grenze gesetzt worden, wenn auch jene Grundfunktionen eines evang. Pfarramts dort nicht ausdrücklich als mögliche Aufgaben des Studentenfarramts genannt sind. Endlich habe ich auch keine nach dieser Seite mich eingrenzende persönliche Instruktion erhalten. Im Gegenteil haben Sie mir noch kürzlich dieses Recht ausdrücklich zugebilligt.

Erst im Laufe meiner Arbeit ist mir immer deutlicher geworden und am Schluß des letzten Sommer-Semesters ganz klar und eindeutig herausgetreten, daß dem von der Provinzialsynode ins Leben gerufenen Studentendienst jene Aufgaben von dem eines kirchlichen Auftrages entbehrenden Amt eines Universitätspredigers grundsätzlich abgesprochen werden. Daß das eine Infragestellung des von der Provinzialsynode eingerichteten Studentendienstes überhaupt bedeutet, bedarf wohl keiner Erörterung und ist mir gegenüber von dem Herrn Universitätsprediger auch ausdrücklich ausgesprochen worden. Es schien mir mißlich, die Frage von dieser grundsätzlichen Seite auf die persönliche zu verschieben, sowenig man natürlich der Frage meiner persönlichen Eignung wird aus dem Wege gehen können und dürfen (wobei ich nur den bescheidenen Wunsch hätte, daß man sie ernst genug und nicht vorurteilsvoll und voreilig prüfen möchte).

Die gekennzeichnete grundsätzliche Divergenz ist nun an der Frage des Gottesdienstes und der Sakramentspendung bis ziemlich weit in die studentische Öffentlichkeit hinein aktuell geworden. Daß angesichts dieser Lage der Studentendienst einer klaren Rückendeckung seitens seiner kirchlichen Behörden bedarf, liegt gewiß auf der Hand. [...] Wird dem Studentendienst seitens seiner kirchlichen Behörden jene Rückendeckung nicht zuteil, so ist er allerdings damit überhaupt bei der gekennzeichneten Lage der Dinge in der bisher geordneten Form in Frage gestellt. [...]

Da sich mir in meiner Arbeit bei allen Fehlgriffen und Unzulänglichkeiten, die ich am letzten irgendwie zu beschönigen mich bemüht habe, viel wertvolle und, wie ich allerdings überzeugt bin, auch nicht ganz fruchtlose Ansätze zu einer langsamen und organischen Entfaltung des Dienstes ergeben haben, die sich allerdings zum guten Teil der öffentlichen Beurteilung entziehen, bedaure ich aufs schmerzlichste, mich zu diesem Schritt veranlaßt zu sehen. [...]“⁶⁶

⁶⁶ Leicht gekürzte Abschrift des Briefes vom 31.12.1928, LKA der EKvW Bielefeld, Bestand 0 Nr. 3, 69 (K 3c).

Vergleicht man Wilkens Auffassung von der Arbeit mit Studierenden mit den von der Provinzialsynode 1925 formulierten Zielen (die ja im wesentlichen auf Zoellner zurückgingen), dann wird deutlich, daß damals weniger Gemeindebildung, das Abhalten von Gottesdiensten und Abendmahlsfeiern im Blick waren, sondern in erster Linie apologetische Arbeit zur Wahrung protestantischer Interessen gegenüber dem Sozialismus und dem Katholizismus. Immerhin hatte man ja noch erwogen, nicht einen Pfarrer, sondern einen Juristen oder Mediziner auf diese Stelle zu berufen. Daß die Berufung eines Pfarrers theologische Implikationen hatte und Konsequenzen wie z. B. die Bildung einer studentischen Gemeinde neben den bestehenden Parochialgemeinden nach sich ziehen würde, hatte die Synode 1925 nicht bedacht. Eine klar formulierte Arbeits- und Stellenbeschreibung hätte dieses Defizit bei der Einrichtung des Studentendienstes verhindern können.

Am 16. Januar 1929 sandte Zoellner Wilkens' Brief an Präses Koch weiter, mit dem Kommentar: „Über die Affäre Wilkens muß ich Ihnen mündlich genauer und ausführlicher berichten.“⁶⁷ Eine Stellungnahme inhaltlicher Art erfolgte nicht. Am 28. und 29. Januar tagte der Provinzialkirchenrat, den Zoellner über Wilkens' Amtsniederlegung informierte. Dabei las er nicht Wilkens' Brief vor, sondern erläuterte – laut Protokoll –: „Dass in dem Verhältnis des Studentenfarrers zu dem Universitätsprediger Spannungen und Schwierigkeiten vorlägen, sei ja auch durch die Besprechung, die zwischen einigen Mitgliedern der Fakultät und des Provinzialkirchenrates stattgefunden habe, bestätigt worden. Er, der Generalsuperintendent, habe von Anfang an Schwierigkeiten vorausgesehen, aber noch gehofft, dass durch eine zu erwartende Haltung des Studentenfarrers doch noch auf die Dauer eine erträgliche Situation gewonnen werden könne, doch müsse er zugeben, dass auch infolge der inneren Stellung von Dr. Wilkens die Verhandlungen und Auseinandersetzungen inzwischen schon zu

⁶⁷ Brief vom 16.1.1929, LKA der EKvW Bielefeld, Bestand 0 Nr. 3, 69 (K 3c). **Karl Koch (1876–1951)**, geboren in Witten, Theologiestudium in Greifswald und Bonn, 1903 Pfarrer in Holtrup, 1914 Pfarrer in Ennigloh, 1916–1949 Pfarrer in Bad Oeynhausien, 1919 Mitglied der Verfassungsgebenden Preussischen Landesversammlung für die DNVP, 1921–1932 Mitglied des Preussischen Landtags, 1930–1932 Mitglied des Reichstags. 1927 Superintendent in Vlotho, 1927 Präses der westfälischen Provinzialsynode. 1934 Präses der APU- und Reisbekenntnissynoden, 1946–1948 Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen. Angaben nach: Gertraud Grünzinger, Art.: Koch, Jakob Emil Karl, in: BBKL IV (1992), 215-220, sowie: Heike Koch, Karl Koch (1876–1951): Mit Gott für Kaiser und Reich, in: Frank Ahland/Matthias Dudde (Hg.), Wittener. Biografische Porträts, Witten 2000, 65-71.

sehr auf das Grundsätzliche hinausgeführt worden seien, als dass von Dr. Wilkens noch eine Umstellung seiner grundsätzlichen Haltung erwartet werden könne.⁶⁸

Der Konflikt wurde von Zoellner zu einem persönlichen Problem zwischen Wilkens und Stählin stilisiert, und dabei vorwiegend zu einem Problem der Haltung und Einstellung Wilkens'. Eine theologische oder kirchenpolitische Diskussion über den Evangelischen Studentendienst bzw. über das Verhältnis von Kirche und Universität erfolgte nicht. Der Provinzialkirchenrat beschloß, die Amtsniederlegung anzunehmen, Wilkens jedoch zu ersuchen, sein Amt noch bis zum 1. Oktober 1929 „in der bisherigen Weise“ weiterzuführen.⁶⁹ Dieses Ersuchen lehnte Wilkens ab, da er in der Zwischenzeit zum Pfarrer in Lienen gewählt worden war.⁷⁰

Noch weitere Reaktionen auf Wilkens' Brief sind erwähnenswert. Ende Februar 1929 wandte sich Wilhelm Stählin in seiner Eigenschaft als Dekan der theologischen Fakultät mit einem Brief an Zoellner, in dem er im Namen der Fakultät mitteilte, daß „der Universitätsprediger, unbeschadet seiner anderen grundsätzlichen Auffassung vom Amt eines Studentenspfarrers, von Anfang an sich bereit erklärt hat, den Studentenspfarrer an den von ihm (dem Universitätsprediger) eingerichteten Wochengottesdiensten und Abendmahlsfeiern zu beteiligen, und daß infolgedessen Herr Pfarrer Wilkens in allen Semestern mehrfach und zwar öfter als die beteiligten Fakultätsmitglieder im Rahmen dieser Gottesdienste gepredigt hat; erst in dem laufenden Semester hat Herr Pfarrer Wilkens die von dem Universitätsprediger angebotene Beteiligung abgelehnt, um die von ihm für nötig gehaltene grundsätzliche Klärung herbeizuführen.“⁷¹ Wilkens erklärte nun folgerichtig seinerseits, daß es nicht um eine großzügig gewährte Beteiligung an dem ein oder anderen Gottesdienst oder um die Assistenz beim Abendmahl gehe. Der angemessene Vergleichspunkt sei auch nicht die Fakultät und ihre Mitglieder. „Der Fehler lag eben im Ansatz der Beteiligung. Denn die Abhängigkeit des kirchlichen Studentendienstes vom staatlichen Universitätspredigeramt ist in dieser Form nicht tragbar.“⁷²

Präses Karl Koch und Konsistorialrat Johannes Hymmen verständigten sich brieflich darüber, daß sie die Sachlage ähnlich beurteilten wie Wilkens. Unmißverständlich schrieb Koch am 5. März 1929 an

⁶⁸ Auszug aus den Verhandlungen des Provinzialkirchenrats. Sitzung am 28./29.1.1929, LKA der EKvW Bielefeld, Bestand 0 Nr. 3, 69 (K 3c).

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Brief von Wilkens an Koch vom 23.3.1929, LKA der EKvW Bielefeld, Bestand 0 Nr. 3, 69 (K 3c).

⁷¹ Brief der Evang.theol. Fakultät an Generalsuperintendent Zoellner vom 28.2.1929, LKA der EKvW Bielefeld, Bestand 0 Nr. 3, 69 (K 3c).

⁷² Brief von Wilkens an Zoellner vom 12.3.1929, LKA der EKvW Bielefeld, Bestand 0 Nr. 3, 69 (K 3c).

Hymmen: „[...] teile ich Ihnen ergebenst mit, daß ich mit Ihnen völlig einig darin gebe, daß das Amt des Studentenfarrers ein selbständiges Amt der Provinzialkirche und daher dem Amt des Universitätspredigers gleich berechtigt nebengeordnet ist, und daß darum auch dem Studentenfarrer grundsätzlich Wortverkündigung und Sakramentsverteilung innerhalb der Studentenschaft zusteht. [...]“⁷³ Koch übermittelte auch Wilkens selbst seinen Dank für die geleistete Arbeit: „[...] Ich bedaure auf das äusserste, dass die Verhältnisse es nicht gestatten, dass Sie Ihre Tätigkeit in Münster fortsetzen. Ich stehe mit Ihnen auf dem Standpunkt, dass der Studentenfarrer, als von der Provinzialkirche in sein Amt berufen, das Recht auf Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung hat und dass ihm das grundsätzlich von keinem bestritten werden kann. Ich sehe noch nicht, wie bei der Lage, die sich in Münster herausgebildet hat, Ihre Stelle mit der Aussicht auf gedeibliche Tätigkeit wieder besetzt werden kann.. [...]“⁷⁴

Koch hatte zu diesem Zeitpunkt bereits Wilhelm Brandt als möglichen Nachfolger in Betracht gezogen, der als Dozent an der Theologischen Schule in Bethel tätig war. Diese Absicht zerschlug sich jedoch bald, so daß zunächst eine Vakanz erfolgte.⁷⁵

Wilkens' Weggang wurde von Stählin und Barth mit Genugtuung aufgenommen. Bei der Auswahl des nächsten Studentenfarrers wollte die Fakultät in jedem Fall mitentscheiden. In einem Brief an Barth vom 6. Mai 1929 verdeutlichte Stählin seine Haltung: „Studentenfarrer: Herr Pfarrer Wilkens ist Pfarrer in Lienen geworden. Über die Nachfolge schweben Verhandlungen. Ich habe in der Fakultät angeregt, daß wir uns rechtzeitig auf bestimmte grundsätzliche Wünsche einigen (wenn das möglich ist), die wir dem Provinzialkirchenrat vortragen wollten. Ich bin der Meinung – konnte freilich in der Fakultät damit nicht durchdringen, – daß man nicht einfach den Mann suchen und dann die Arbeit auf ihn zuschneiden, sondern daß man im voraus sich darüber klar werden soll, was man eigentlich will. Dabei scheint mir ein klares Entweder-Oder vorzuliegen: entweder man sucht einen geistig führenden Mann, der durch Vorträge, Kurse, vor allem auch durch Predigten Einfluß in der gesamten Studentenschaft gewinnen soll; oder man sucht einen Mann, der die Kleinarbeit tut, den Studenten nachgeht, möglichst viele persönliche Beziehungen sucht und versucht, den Leuten in ihren leiblichen, wirtschaftlichen und seelischen Nöten mit Rat und Tat zu helfen. Ich meine natürlich nicht, daß das ein ausschließender Gegensatz ist, aber es bedeutet ein ganz verschiedenes Schwergewicht der Arbeit. Sie wissen, daß ich aus den ver-

⁷³ Brief vom 5.3.1929, LKA der EKvW Bielefeld, Bestand 0 Nr. 3, 69 (K 3c).

⁷⁴ Brief vom 2.4.1929, LKA der EKvW Bielefeld, Bestand 0 Nr. 3, 69 (K 3c).

⁷⁵ Brief von Zoellner an Koch vom 27.3.1929, LKA der EKvW Bielefeld, Bestand 0 Nr. 3, 69 (K 3c): „[...] Leider werden wir wohl auf Brandt verzichten müssen, da er die Absicht zu haben scheint, auf einen ihm neuerdings von Bethel gemachten Vorschlag einzugehen.“

schiedensten Gründen mit aller Entschiedenheit für den zweiten Weg eintrete.⁷⁶ Barth antwortete am 8. Mai 1929: „In der Sache mit dem Studentenpfarrer bin ich, wie in praktischen Fragen öfters, mit Ihnen einverstanden dahin, dass wir den Kirchenmännern vor Allem sagen sollten: das und das halten wir als Tätigkeit eines Stud.Pfarrers für wünschenswert, so und so stellen wir uns seinen Pflichtenkreis auf diesem uns bekannten akademischen Gebiet vor u. zw. würde auch ich dabei des Näheren mehr an das denken, was Sie seelsorgerliche 'Kleinarbeit' nennen, ohne dass es dem Betr. darum benommen sein sollte, Kränzchen, Kurse, offene Abende u. dgl. einzurichten (auch nicht so, dass ihm das Predigen ganz abgeschnitten wäre – das geht m. E. prinzipiell nicht –), aber die Kirche müsste ihm dazu, ohne Beeinträchtigung des Universitätspredigers, angemessene Gelegenheit bieten und er müsste das 'Schwergewicht' seiner Arbeit in der Tat auf der andern Seite suchen. Und dann wäre das Synedrium am Domplatz dringend zu ersuchen, uns doch bitte auch in der Personalfrage diesmal wenigstens anzuhören, weil wir und bes. Sie nachher mit dem Mann leben können müssten.“⁷⁷

Einvernehmlichkeit mit der theologischen Fakultät bei der Berufung des Studentenpfarrers war auf der Synode von 1925 zwar postuliert worden, die notwendigen Gespräche und Verhandlungen mit der Fakultät waren dann allerdings seitens der Kirche unterblieben – und das in einer ohnehin konflikträchtigen Situation hinsichtlich des Amtes des Universitätspredigers. Die notwendigen strukturellen Voraussetzungen für eine sinnvolle Studierendenarbeit waren damit nicht gegeben.

Der wirklich „rechte“ Mann: Wilhelm Lotz als Studentenpfarrer in Münster

Am 22. August 1929 wandte sich Walther Wolff, der Präses der rheinischen Provinzialsynode, an Präses Koch und schlug ihm für die vakante Stelle des Studentenpfarrers Lic. Wilhelm Lotz vor, der als Studieninspektor beim Predigerseminar in Soest arbeitete. Lotz hatte in Bonn studiert und war dort promoviert worden, hatte engen Kontakt mit dem dortigen Studentenpfarrer Schmidt-Japing gehabt und war dann Synodalvikar bei Präses Wolff.⁷⁸ Hymmen und Zoellner nahmen daraufhin Kontakt mit Lotz auf. Stählin wurde dieses Mal einbezogen und führte seinerseits ein Gespräch mit dem Kandidaten. Karl Barth als De-

⁷⁶ Neuser, Karl Barth in Münster (wie Anm. 49), 68.

⁷⁷ Universitätsarchiv Münster, Evang.-Theol. Fak. Nr. 172.

⁷⁸ Brief von Wolff an Koch vom 22.8.1929. LKA der EKvW Bielefeld, Bestand 0 Nr. 3, 69 (K 3c).

Walther Wolff (1870–1931), 1919–1931 Präses der Rheinischen Provinzialsynode.

kan der evangelisch-theologischen Fakultät teilte dem Generalsuperintendenten am 22. Februar 1930 deren Zustimmung mit: „Die ev. theol. Fakultät hat in ihrer heutigen Sitzung beschlossen, Ihnen zu antworten, dass sie gegen die Wahl des Herrn Lic. theol. Lotz zum Studentenfarrer keinen Einwand anzumelden hat. Wir haben zwar keine Gelegenheit gehabt, uns über seine Eignung im Einzelnen zu vergewissern, aber Herr Professor Stählin als Universitätsprediger hat sich in einer Unterredung mit Herrn Lotz jedenfalls davon überzeugt, dass dessen Auffassung vom Studentenfarramt und seine ganze persönliche Haltung eine solche ist, die ihm ein erfreuliches Zusammenarbeiten mit ihm zu gewährleisten scheint. Die Fakultät möchte nur zu erwägen geben, ob es nicht angebracht wäre, dem neuen Studentenfarrer Anweisung zu geben, dass er sich, um Kollisionen zu vermeiden, bei der Ansetzung seiner allmonatlich in der Erlöserkirche abzuhalten- den Predigten jeweils mit dem Herrn Universitätsprediger ins Benehmen setzen möchte.“⁷⁹

Lotz wurde daraufhin der Nachfolger von Johannes Wilkens und trat am 16. April 1930 sein Amt an. Ein Probevortrag vor Studierenden fand nicht statt; Studierende wurden an dieser Personalentscheidung nicht beteiligt.

Zur Person: Wilhelm Johannes Lotz wurde am 18. Mai 1900 in Rennerod in Hessen geboren. Nach dem Besuch der Krupp-Oberrealschule in Essen und dem Abitur im Herbst 1918 wurde er noch bis Dezember Soldat. Danach studierte er evangelische Theologie in Bethel, Münster, Tübingen und Bonn, wo er im Juni 1924 den Licentiatentitel erwarb. Nach dem Lehrvikariat in Bonn vom 1. Januar bis 31. Dezember 1925 war er vom 15. Februar 1926 an Synodalvikar in Aachen, wo er am 12. Dezember 1926 ordiniert wurde. Im Juni 1927 nahm Lotz seinen Dienst als Studieninspektor am Predigerseminar in Soest auf. Anschließend begann seine Tätigkeit als Studentenfarrer in Münster.⁸⁰ Daneben wurde ihm die seelsorgliche Betreuung der Polizeischule in Münster und des Lupuskrankenhauses in Handorf übertragen.⁸¹

Nach der über einjährigen Vakanz war die evangelische Studierendenarbeit fast zum Erliegen gekommen, wie Lotz im Juni Präses Koch berichtete. Ähnlich wie sein Vorgänger richtete er sein Augenmerk vor allem auf die studentischen Korporationen, mit denen er die Zusammenarbeit suchte. Die Beteiligung an den vom Universitätspredi-

⁷⁹ Brief von Barth an Zoellner vom 22.2.1930. LKA der EKvW Bielefeld, Bestand 0 Nr. 3, 69 (K 3c).

⁸⁰ Angaben nach Bauks (vgl. Anm. 5), 3842.

⁸¹ Verhandlungen der 32. Westfälischen Provinzialsynode in ihrer außerordentlichen Tagung zu Soest vom 12. bis einschließlich 17. September 1932, Herford 1932, 17 (Anlage).

ger gehaltenen Gottesdiensten akzeptierte Lotz ohne Diskussionen und verantwortete allein wöchentliche Andachten sowie die Semester-schlußgottesdienste, in denen Generalsuperintendent Weirich, der Nachfolger Zoellners, die Predigten hielt.⁸² Im Bericht an die Provinzi-alsynode 1932 formulierte Lotz die Aufgaben des Studentenpfarrers so: „1. Den Student der Gegenwart nach seiner inneren und äußeren Lage kennenzulernen, dazu einen Einblick in das Leben und in die Verhältnisse unserer Heimat-universität zu tun; 2. Beziehungen zwischen der evangelischen Studentenschaft und dem Evgl.-kirchl. Studentendienst herzustellen.“ Das Ziel der Gemeindebil-dung, das für Wilkens im Vordergrund gestanden hatte, wurde aus-drücklich nicht genannt oder weiter reflektiert. Auch Bibelarbeitskreise wurden nicht erwähnt. Im Mittelpunkt der Arbeit standen Vorträge über weltanschauliche Fragen und die Beziehungen zu den Korporation-en. Die Themen der Vorträge, die Lotz selbst gehalten hatte, lauteten: „Christentum und Nationalsozialismus“, „Reformatorische Staatsauf-fassung“, „Kirche und Staat“, „Die weltanschaulichen Grundlagen der politischen Parteien“, „Freidenkertum und Kirche“, „Die Religion des Idealismus“, „Evangelische Sexualanschauung“, „Kirche und Akademi-ker“, „Volkserleben im Weltkrieg“, „Eheverständnis im Bolschewismus und Nationalsozialismus“. Öffentliche Vorträge mit eingeladenen Refer-enten fanden zu diesen Themen statt: „Staat und Kirche“, „Nationalis-mus und Kirche“, „Sozialismus und Kirche“, „Evangelische Kirche und Politik“, „Die geistig-religiöse Haltung des Industriearbeiters“, „Wandlungen im amerikanischen Christentum“, „Weltanschauungs-wandel in der Naturwissenschaft der Gegenwart“, „Student und Poli-tik“, „Der religiöse Weg des Menschen in der Literatur der Gegen-wart“, „Bolschewismus und Christentum“.⁸³

Ein Schwerpunkt lag auf der ideologischen Auseinandersetzung mit den aktuellen politischen Strömungen der Zeit, explizit kirchliche Fra-gen traten dahinter zurück, ausdrücklich biblische Themen kamen ebenso wie Fragen individueller Frömmigkeit nicht vor. Der Volks-tumsgedanke trat in den Vordergrund, das Gegenüber von Bolsche-

⁸² Brief von Lotz an Koch vom 6.6.1930. LKA der EKvW Bielefeld, Bestand 0 Nr. 3, 69 (K 3c).

Wilhelm Weirich (1879–1954), geboren in Gelsenkirchen-Schalke, Theologiestu-dium in Bonn und Berlin, 1904–1911 Pfarrer in Brambauer, 1911–1931 Pfarrer in Wuppertal-Barmen, ab 1925 zugleich Superintendent, 1931–1934 Generalsuperin-tendent (in den einstweiligen Ruhestand versetzt), 1945–1951 Archidiakon der Evangelischen Kirche von Westfalen. Angaben nach Bauks (vgl. Anm. 5), 6753.

⁸³ Verhandlungen der 32. Westfälischen Provinzialsynode in ihrer außerordentlichen Tagung zu Soest vom 12. bis einschließlich 17. September 1932, Herford 1932, 26-30, Zitat: 26.

wismus und Nationalsozialismus wurde einem Vergleich unterzogen. Zur DCSV bestanden offensichtlich keine Kontakte: Weder wurde Lotz in den Mitteilungen der DCSV erwähnt noch berichtete dieser selbst von entsprechenden Kontakten.

Lotz blieb bis 1934 im Amt; leider sind ab 1933 keine Arbeitsberichte mehr vorhanden. Wann sich Lotz zu einem entschiedenen Anhänger der „Deutschen Christen“ entwickelte, ist kaum noch zu rekonstruieren. Nachdem er 1934 zum Pfarrer in Bochum gewählt worden war, formulierte er am 16. Oktober 1934 in seinem Abschiedsschreiben an der Rektor der Universität Münster: *„Ich habe in entscheidungsvollen Jahren an der dortigen Universität Studentenpfarrer sein dürfen und verlasse mit der freudigen Genugtuung die Universität, dass ich den Sieg und das Wachsen dessen noch eine Zeitlang miterleben durfte, wofür ich seit Jahren in meiner studentenpfarramtlichen Tätigkeit eingetreten bin. Heil Hitler.“*⁸⁴

Lotz wurde glühender Nationalsozialist und sah in der Machtübertragung an Adolf Hitler das Wirken Gottes. Das derart sichtbare Handeln Gottes in der Geschichte fordere eine Neuformulierung der Theologie. Um an einer solchen mitzugestalten, gab er ab 1933 zusammen mit zwei anderen Deutschen Christen die Reihe „Volk und Evangelium – Westfälische Schriftenreihe“ heraus. Unter dem Titel „Was lehren die lutherischen Bekenntnisschriften über kirchliche Verfassung und Führung?“ vertrat Lotz im dritten Heft der Reihe das Führerprinzip in der Kirche.⁸⁵

Von 1934 bis 1945 war Lotz 3. Pfarrer in Bochum in einem deutsch-christlich orientierten Gemeindebezirk. 1938 trennte er sich von der Reichsbewegung der Deutschen Christen und schloß sich der „Kirchenbewegung Nationalkirchliche Einigung“ Thüringer Richtung an.

Der Ausschuß zur Wiederherstellung eines an Schrift und Bekenntnis gebundenen Pfarrerstandes beschloß in seiner Sitzung vom 15. No-

⁸⁴ Brief von Lotz an Prof. Naendrup vom 16.10.1934. Universitätsarchiv Münster, Evang.-Theol.Fak. Nr. 172.

⁸⁵ Wilhelm Lotz, Was lehren die lutherischen Bekenntnisschriften über kirchliche Verfassung und Führung?, Münster 1934 (Volk und Evangelium – Westfälische Schriftenreihe, 3). 1941 erschien im Verlag Deutsche Christen: Wilhelm Lotz, Um den deutschen Weg des Glaubens, Weimar 1941. In diesem Buch vertrat Lotz noch sehr viel extremere, vor allem antisemitische Positionen, bereits angedeutet in den Kapitelüberschriften „Christentum und völkische Geschichtswende“, „Arische Seelenhaltung – germanische Charakterwerte“, „Minderwertigkeitslehre als jüdischer Angriff auf die deutsche Seele“, „Ist Christus Jude?“ etc.

vember 1946 Lotz' Entlassung aus den Diensten der Kirche.⁸⁶ Ab 1950 leitete Lotz zunächst ein Kinderheim in Veldenz im Rheinland, 1951 wurde er Pfarrer in Mülheim an der Mosel und 1955 in Köln-Altstadt. Am 30. April 1970 ging er in den Ruhestand. Er starb am 15. Juli 1991. Die evangelische Studierendenarbeit wurde von der Evangelischen Kirche von Westfalen erst nach dem Weltkrieg wieder aufgenommen.

Anhang:
**Leiter und Leiterinnen der DCSV- und DCVSF-Gruppen
in Münster**

(nach: Mitteilungen zur Förderung einer deutschen christlichen Studentenbewegung)

DCSV:

- 1909–1910: August Hillringhaus, stud. rer. pol. (Loherstr. 22, Schwelm)
1910: Wilhelm Siewert, stud. math.
1911–1917: *keine Angaben*
1918–1919: Oskar Niemöller, stud. theol., Kanalstr. 29
1919: Friedrich Mummenhoff, stud. theol., Körnerstr. 4
1920: Willi Herbrecht, stud. theol., An den Mühlen 11 II (Elberfeld, Gotenstr. 11)
1920–1921: Fritz Bopp, stud. jur. et rer. pol., Gertrudenstr. 42
1921: Werner Wild, stud. math., Maybachstr. 11
1921–1922: Hermann Menzel, stud. theol., Kathagen 33⁸⁷
1922: Valentin Bechtolf, stud. math., Frauenstr. 36
1922–1923: Fritz Bopp, stud. jur., Dechaneistr. 3
1923: Ernst Verwiebe, stud. theol.
1923–1924: Arnold Keßler, stud. theol., Frauenstr. 31
1924–1925: Karl Wohlrab, stud. theol., Heerdestr. 20 I
1925–1926: Ernst Kalle, stud. theol., Alter Steinweg 12⁸⁸

⁸⁶ Ausschuß zur Wiederherstellung eines an Schrift und Bekenntnis gebundenen Pfar-
rerstandes. Beschluß Lic. Wilhelm Lotz. Bethel, 15.11.1946. LKA der EKvW Biele-
feld, Bestand 0,0 (neu) Generalia C 4-17 Sammlung.

⁸⁷ Bauks (vgl. Anm. 5), 4112.

⁸⁸ Bauks (vgl. Anm. 5), 3972.

- 1926: Hermann Zeltner, stud. theol., Wienburger Str. 59a
 1926–1927: Gotthilf Schweighart, stud. theol., Norbertstr. 22 III
 1927: Walter Zilleßen, stud. theol., Neubrückenstr. 69⁸⁹
 1927–1928: Willy Edelhoff, stud. theol., Nordstr. 6 III⁹⁰
 1928: Albert Achenbach, stud. theol., An den Bleichen 7⁹¹
 1928–1929: Gerhard Starke, stud. theol., Averkampstr. 17
 1929: Johannes Hamdorf, stud. theol., Staufenstr. 29 II
 1929–1930: Erich Stork, stud. theol., Enkingweg 11⁹²
 1930: Walter Horstmeier, stud. theol., Alter Steinweg 12⁹³
 1930–1931: Alfred Schwenner, stud. theol., Alter Steinweg 12
 1931: Werner Lachner, stud. theol., Mauritzstr. 12
 1931–1932: Ernst Jewan, stud. phil., Mauritzstr. 12
 1932: Richard von der Mühlen, stud. theol., Heimstättenweg 24

DCVSF:

- 1921: Elisabeth Simon, stud. phil., Gertrudenstr. 12
 1922: *keine Angaben*
 1923: Martha Wollenweber, stud. theol. et phil., Göbenstr. 19
 1924–1925: Thea Kopfermann, stud. phil., Hufferstr. 32
 1925–1926: Marie Kremer, stud. phil., Warendorfer Str. 3a
 1926: Martha Wollenweber, stud. phil., Antoniusstr. 20
 1927: Anne Witte, stud. phil., Schillerstr. 10
 1927–1928: Ida Dahlmann, stud. phil., Gerionstr. 23
 1928–1929: Hedwig Oeser, stud. rer. nat., Hollenbecker Str. 30
 1929: Hete Baaten, stud. phil., Warendorfer Str. 23
 1929–1930: Cläre Pörtje, stud. theol., Kinderhauser Str. 15
 1930: Martha Röer, stud. phil., Görresstr. 3a
 1930–1931: Hildegard Eisenhut, stud. theol., Wallgasse 8
 1931: Franziska Wittke, stud. theol., Warendorfer Str. 20 II
 1932: Martha Pohlmann, stud. rer. nat., Zumbrockstr. 11 II

⁸⁹ Bauks (vgl. Anm. 5), 7162.

⁹⁰ Bauks (vgl. Anm. 5), 1426.

⁹¹ Bauks (vgl. Anm. 5), 27.

⁹² Bauks (vgl. Anm. 5), 6173.

⁹³ Bauks (vgl. Anm. 5), 2829.

Pastor Ernst Wilm † sein Wirken in Mennighüffen*

„Gedenken an Präses D. Ernst Wilm¹ zum 100. Geburtstag“, steht auf der Einladung zum heutigen Tage – „Pastor Ernst Wilm – sein Wirken in Mennighüffen“ lautet die Überschrift des angekündigten Vortrages. Im ersten Moment könnte man denken: „Das Thema greift aber doch wohl zu kurz! Warum diese Begrenzung auf 17½ Jahre, auf die Zeit vom 12. Juli 1931 bis zum 7. Januar 1949, angesichts eines Lebensweges von 1901 bis 1989? Warum diese Begrenzung angesichts der Tatsache, daß Ernst Wilm danach fast zwei Jahrzehnte, von 1949 bis 1968, das Präsesamt in der Evangelischen Kirche von Westfalen bekleidet hat? Müßte nicht *das* im Mittelpunkt stehen?“

Wenn man das Thema so wie für diesen Vortrag vorgesehen eingrenzt, dann hat man einen ausdrücklichen Fürsprecher zumindest in Ernst Wilm selbst. Denn als 1954 in Bethel der Lindenhof als evangelische Heimvolkshochschule eröffnet wurde, da begann er seine Rede mit einer Vorbemerkung folgenden Inhalts: „Ich bin zwar [...] selber als Junge in der Industriestadt aufgewachsen [...] aber ich bin dann doch über 17 Jahre Pastor in einer Dorfgemeinde unseres Minden-Ravensberger Landes gewesen – und das war das Herzstück meines Dienstes und Lebens.“²

Das heißt: Wendet man sich der Mennighüffer Zeit Ernst Wilms zu, dann widmet man sich nicht einer bloßen Vorgeschichte, einem bloßen Vorspiel oder Auftakt zu dem dann später eigentlich Bedeutsamen,

* Vortrag, gehalten am 26. August 2001 im Gemeindehaus der Evangelisch-Lutherischen Kirchengemeinde Mennighüffen. Für die Veröffentlichung wurde die Vortragsform beibehalten; die Belege wurden ergänzt.

¹ Julius Ewald *Ernst Wilm* (27.08.1901–01.03.1989), Hilfsprediger 1925–1926 in Mennighüffen, 1926–1928 Hilfsprediger, 1928–1929 Pfarrer in Freistatt, 1929–1931 Pfarrer in Lüdenscheid, 1931–1949 Pfarrer in Mennighüffen, 1949–1968 Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen. S. Bauks, Friedrich Wilhelm: Die evangelischen Pfarrer in Westfalen von der Reformationszeit bis 1945. Bielefeld 1980. [= Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 4] S. 561 Nr. 6971. – Eine umfassende Biographie fehlt. S. jedoch die Darstellungen von Brinkmann, Ernst: *Ernst Wilm 1901–1989*. Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 82 (1989) S. 11–28. Abgedruckt auch in: Präses Ernst Wilm zum Gedächtnis. Löhne o. J. [1989] S. 7–24. S. auch Windhorst, Christof: Kirchengeschichte in Löhne. In: 1000 Jahre Löhne. Beiträge zur Orts- und Stadtgeschichte. Löhne 1993. S. 323–346; s. A. a. O. S. 340 f.

² Wilm, [Ernst]: Die Kirche und der bäuerliche Mensch. Himmelpforten 1954. S. 1.

sondern dann wendet man sich der Phase seines Lebens und Dienstes zu, die ihn nach eigener Überzeugung wesentlich geprägt hat. Insofern ist das Thema nicht zu eng gesteckt und auch nicht falsch begrenzt.

Dennoch muß an eine andere, bedeutsame und deshalb vorweg auch beim Namen zu nennende Grenze des Themas „Pastor Ernst Wilm – sein Wirken in Mennighüffen“ erinnert werden. Denn außerordentlich wesentliche Bereiche des Wirkens eines Pastors können mit den üblichen Mitteln der kirchengeschichtlichen Forschung gar nicht erfaßt werden. Das betrifft allem anderen voran den Bereich der persönlichen Seelsorge unter den Gemeindegliedern, die gerade nicht aktenkundig wird und werden soll und werden darf, das betrifft weiter das, was der Pastor im persönlichen Gebet klagend, dankend oder fürbittend für seine Gemeinde insgesamt und für so manchen einzelnen in ihr vor Gott trägt; das betrifft sodann den geistlichen Zuspruch, den er, der Pastor, selbst empfängt oder aber auch entbehrt: aus dem Kreis seiner Brüder und Schwestern im Presbyterium und in der Pfarrkonferenz. Wie leer dies alles bleibt oder wie reich es gefüllt wird, prägt Leben und Dienst eines Gemeindepfarrers außerordentlich weitgehend – aber es ist dem kirchengeschichtlichen Zugriff in aller Regel ebenso deutlich entzogen wie üblicherweise das, was etwa das Zusammenleben und Zusammenstehen in einer Familie und unter Eheleuten ausmacht. So kann vom Mennighüffer Wirken Ernst Wilms als Pastor dieser Gemeinde folgerichtig nur ein Ausschnitt in den Blick kommen: der, der verbal faßbar geworden und geliebt ist.

Und auch da können mehr als 17 Jahre in einem Vortrag nicht einmal im eigentlichen Sinne umrissen werden; es kann nur an Eckpunkten, an Marksteinen, an hoffentlich zutreffend ausgewählten Beispielen gezeigt werden, was zum Charakteristischen der Wirksamkeit eines Pfarrers in einer solchen großen Zeitspanne zu zählen sein dürfte. Und dazu gehört bei einer Person in einem Amt, dessen Mittel zu wirken vornehmlich das gesprochene und auch geschriebene Wort ist, ganz wesentlich auch die Art und Weise, in der diese Person selbst zu formulieren und zu argumentieren gepflegt hat. Wofür deren Herz geschlagen hat, Wärme und Nähe ebenso wie Distanz oder auch Härte, werden dabei zwischen den Zeilen deutlich. Und deshalb soll an diesem Tag, an dem an Ernst Wilm erinnert wird, auch immer wieder ihm selbst Gehör gegeben werden, sollen seine eigenen Worte im Raum stehen und uns Heutige erreichen.

Ernst Wilm als Pastor in Mennighüffen – einige äußere Daten

Schnell aufgezählt sind die äußeren Daten der Wirksamkeit Ernst Wilms in Mennighüffen. Geboren am 27. August 1901 in Reinswalde in der Niederlausitz, aufgewachsen in Rheydt und in Witten, wurde er nach Studium in Bethel, Tübingen, Greifswald und Halle sowie nach Lehrvikariat bei Pastor Fritz von Bodelschwingh³ in Bethel zum 1. November 1925 dem langjährigen Mennighüffer Pfarrer Ludwig Düttemeyer⁴ als nichtordinierter Hilfsprediger zugewiesen – Mennighüffen war zu allererst also kaum mehr als eine „Durchgangsstation“ in der Ausbildung des Pfarramtskandidaten Ernst Wilm für wenige Monate – bis zum 15. April 1926.⁵ Sein weiterer Weg führte ihn dann als Seelsorger in die Betheler Anstalt Freistatt und im Mai 1929 in eine Pfarrstelle nach Lüdenscheid.⁶ Doch schon am 12. Juli 1931 wurde er dann in die Mennighüffer Pfarrstelle eingeführt.⁷ Das war, wie es bei Pfarrstellenbesetzungen oft der Fall ist, allem Anschein nach nicht unbedingt der Wunsch aller Gemeindeglieder in Mennighüffen gewesen – einen Monat später schrieb Wilm jedenfalls seinem Patenonkel Fritz von Bodelschwingh: „Du weisst, dass die Mennighüffer, ehe ich hierher kam, gern den Vikar Kunst als Pfarrer gehabt hätten. Das musste ihnen abgeschlagen werden, und sie haben sich ja auch schliesslich damit abgefunden.“⁸ Damit begegnet in Ernst Wilms Lebenslauf der Name Hermann Kunsts⁹, des späteren Bevollmächtigten der EKD am Sitz der

³ Ernst *Friedrich* Franz [genannt Fritz] von Bodelschwingh (14.08.1877–04.01.1946), Pfarrer in Bethel 1910–1946, zugleich Anstaltsleiter 1910–1946; s. Bauks, Pfarrer (wie Anm. 1) S. 44 Nr. 571. – S. ausführlich Brandt, Wilhelm: Friedrich v. Bodelschwingh 1877–1946. Nachfolger und Gestalter. Bethel 1967.

⁴ *Ludwig* Friedrich Wilhelm Düttemeyer (26.04.1869–16.10.1930), Pfarrer in Mennighüffen 1899–1930; s. Bauks, Pfarrer (wie Anm. 1) S. 107 Nr. 1379. – Zu dessen Wirksamkeit s. Kunst, Hermann (Hg.): Pastor L. Düttemeyer zum Gedächtnis. O. O. [1931]. S. ausführlicher auch Schwier, Fritz: Chronik der evangelisch-lutherischen Kirchengemeinden Mennighüffen bis 1926[,] Obernbeck bis 1936. Obernbeck 1988. S. 142-144.148-150.158-160.165-168.174 f.188-194.216-223. Vgl. auch Windhorst, Kirchengeschichte (wie Anm. 2) S. 338 f.

⁵ So Bauks, Pfarrer (wie Anm. 1) S. 561 Nr. 6971; Brinkmann, Wilm (wie Anm. 1) S. 14, nennt den 30. April 1924 als Datum der Beendigung des Dienstes Ernst Wilms als Hilfsprediger in Mennighüffen.

⁶ S. Brinkmann, Wilm (wie Anm. 1) S. 14.

⁷ Ebd.

⁸ Ernst Wilm an Fritz von Bodelschwingh. Mennighüffen, 13. August 1931. Hauptarchiv Bethel 1/C 1–116B.

⁹ Rudolf *Hermann* Adolf Kunst (21.01.1907–06.11.1999), Hilfsprediger in Mennighüffen 1930–1931; in Herford-Marien Hilfsprediger 1932–1934, Pfarrer 1934–1953; zugleich Superintendentenverwalter (1940–1942) und Superintendent (1942–1953) des Kirchenkreises Herford; Bevollmächtigter der EKD am Sitz der Bundes-

Bundesrepublik Deutschland und Militärbischofs in Bonn, als der eines Konkurrenten um ein kirchliches Amt nicht erst nach dem Zweiten Weltkrieg, 1948 bei der Wahl des Nachfolgers von Präses Karl Koch,¹⁰ sondern schon hier, 1931, bei der Frage der Besetzung der Mennighüf-fer Pfarrstelle.

In was für eine Gemeinde kam der neue Pastor? Mennighüffen wird in dieser Zeit beschrieben als eine Erweckungsgemeinde der dritten Generation – mit sonntäglicher Gottesdienstbeteiligung von 1500 Erwachsenen und 800 Kindern.¹¹ Vor dem Beginn der Auseinandersetzungen des Kirchenkampfes im Frühsommer 1933 blieb Ernst Wilm damit kaum ein Jahr Zeit, in der Gemeinde Fuß zu fassen.

Als sich – nach vielen vorausgegangenen innerkirchlichen Streitigkeiten – am 16. März 1934 in Reaktion auf die unrechtmäßigen deutschchristlichen Eingriffe in die bestehende Kirchenverfassung und die Auflösung der Westfälischen Provinzialsynode die Westfälische Bekenntnissynode unter Leitung von Präses Karl Koch bildete,¹² schlossen sich hier in Mennighüffen durch Unterschrift 3600 Erwachsene deren Leitung an – das waren mehr als 85% aller Gemeindeglieder.¹³ Mennighüffen zählte damit ohne Frage zu den Bekennenden Gemeinden in Westfalen, und dieser Kurs wurde konsequent bis zum Ende der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland durchgehalten. Doch dadurch gerieten Ernst Wilm und das Mennighüf-fer Presbyterium in vielen Hinsichten in Konflikte mit der NSDAP am Ort – Wilm hat das wiederholt selbst eindrücklich dargestellt; die Einzelheiten sind nachlesbar und brauchen darum hier nicht wiederholt zu werden.¹⁴

republik Deutschland in Bonn 1950–1977, zugleich Militärbischof 1957–1972; s. Bauks, Pfarrer (wie Anm. 1) S. 287 Nr. 3591, sowie Kampmann, Jürgen: Von der altpreußischen Provinzial- zur westfälischen Landeskirche (1945–1953). Die Ver- selbständigung und Neuordnung der Evangelischen Kirche von Westfalen. Bielefeld 1998. [= Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 14] S. 482 f. – Eine umfassende biographische Darstellung fehlt. S. aber die kurze Charakterisierung des Lebensweges von Brasse, Friedrich: Bischof D. Dr. Hermann Kunst D.D. (1907–1999). Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 95 (2000) S. 17–19.

¹⁰ S. dazu ausführlich Kampmann, Landeskirche (wie Anm. 9) S. 466–483.

¹¹ So Wilm, Ernst: Bekennende Gemeinde in Mennighüffen – vom Kirchenkampf im „Dritten Reich“. Beiträge zur Heimatkunde der Städte Löhne und Bad Oeynhausen 12 (1987) S. 123–165; s. S. 125.

¹² S. dazu ausführlich Kampmann, Jürgen: Die 1. westfälische Bekenntnissynode am 16. März 1934: Konzeption, Vorbereitung und Durchführung. Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 88 (1994) S. 277–409.

¹³ S. Wilm, Gemeinde (wie Anm. 11) S. 126.

¹⁴ S. Wilm, Ernst: Die Bekennende Gemeinde in Mennighüffen. Bethel bei Bielefeld 1957. [= Beihefte zum Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 3], sowie Wilm, Gemeinde (wie Anm. 11).

Einen scharfen äußeren Einschnitt für seinen Dienst als Mennighüf-fer Pastor stellte dann der 23. Januar 1942 dar; an diesem Tag wurde Wilm auf Veranlassung der Gestapo festgenommen.¹⁵ Nach Haft im Bielefelder Polizeigefängnis wurde er am 23. Mai 1942 ins Konzentrationslager Dachau eingeliefert.¹⁶ Fast drei Jahre sollten vergehen, bis er aus der Haft entlassen wurde – am 2. Januar 1945.¹⁷ Der beständige und beharrliche Einsatz vieler in Mennighüffen zu Wilms Gunsten,¹⁸ nicht zuletzt auch wohl die Fürsprache des Gutsbesitzers Adolf Blomeyer beim Generalkommando der Wehrmacht und beim Gauleiter in Münster sowie beim Gemeindevorsteher und beim stellvertretenden Ortsgruppenleiter der NSDAP in Mennighüffen im Herbst 1944, hatte dieses Ergebnis erreicht.¹⁹ Für drei Wochen konnte Ernst Wilm wieder in Mennighüffen Dienst tun – bis er am 28. Januar 1945 zur Wehrmacht einberufen wurde;²⁰ Wilm selbst schrieb darüber später: „Ich habe dann noch einen kurzen aber heftigen Einsatz als Grenadier an der weichenden Ostfront zwischen Oder und Berlin mitgemacht, geriet in russische Gefangenschaft, aus der ich am 1.9. wegen körperlicher Unzulänglichkeit (zur Arbeit in Rußland) entlassen wurde.“²¹ Es war Wilm also vergönnt, aus russischer Kriegsgefangenschaft nach Hause zurückkehren zu können; und vom 18. September 1945 an tat er wieder der Dienst des Pastors in seiner Gemeinde.²²

Auf der ersten Tagung der Kreissynode Herford nach dem Kriegsende wurde Wilm dann – im April 1946 – zum Synodalassessor und damit zum Stellvertreter des zwischenzeitlich zum Superintendenten bestellten Hermann Kunst gewählt.²³ Zweieinhalb Jahre später aber, bei der spannenden Wahlentscheidung der 1. Westfälischen Landessynode zur Regelung der Nachfolge von Präses Karl Koch in der Nacht vom 12. auf den 13. November 1948, gaben dann 72 Synodale für Hermann Kunst, 77 Synodale aber für Ernst Wilm ihre Stimme ab.²⁴ Mit dem neuen Amt, das nun erstmals hauptamtlich wahrgenommen wurde –

¹⁵ So Brinkmann, Wilm (wie Anm. 1) S. 16.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ S. dazu Wilm, Gemeinde (wie Anm. 11) S. 156-163.

¹⁹ So Blomeyer, Adolf: Eidesstattliche Versicherung. O. O., 25. Nov. 1946. Archiv für Christlich-Demokratische Politik St. Augustin I-183/001.

²⁰ So Brinkmann, Wilm (wie Anm. 1) S. 17 f.

²¹ Ernst Wilm an Wolfgang Staemmler. Mennighüffen, 17. Oktober 1945. Archiv der Evangelisch-Lutherischen Kirchengemeinde Mennighüffen 18.

²² So Brinkmann, Wilm (wie Anm. 1) S. 18.

²³ S. Brinkmann, Wilm (wie Anm. 1) S. 18.

²⁴ S. Kampmann, Jürgen: Alter Anspruch – neuer Name. Der Weg zur ersten Westfälischen Landessynode im November 1948. Bielefeld 1998. [= Schriften des Landeskirchlichen Archivs der Evangelischen Kirche von Westfalen 4] S. 58-64.

Karl Koch war auch als Präses stets Pfarrer in Bad Oeynhausens geblieben – kam für Ernst Wilm der Abschied aus Mennighüffen. Die Abschiedspredigt hielt er am 2. Januar 1949,²⁵ und in das Präsesamt wurde er wenige Tage später, am 7. Januar, in Bielefeld eingeführt.²⁶

Die wenigen genannten Daten könnten nun um viele weitere ergänzt werden. Das Genannte reicht aber hin, um den Rahmen der Mennighüffer Wirksamkeit Ernst Wilms abzustecken – aber es charakterisiert diese Wirklichkeit noch nicht in einem näheren, faßlichen Sinne. Das soll im Folgenden unter drei verschiedenen Aspekten versucht werden:

Ernst Wilm:

- verankert im lutherischen Bekenntnis
- konsequent im Bekennen
- mutig im Ermahnen

Ernst Wilm: verankert im lutherischen Bekenntnis

Zu den heute weithin vergessenen, in ihrem Gehalt vielleicht auch nicht mehr immer verstandenen Einsichten, die die Auseinandersetzungen des Kirchenkampfes für die Bekennende Kirche gebracht haben, gehört die Erkenntnis, daß es unverzichtbar ist, daß alle, die im Verkündigungsdienst der Kirche stehen, sich gebunden und dadurch auch getragen und gehalten sehen nicht nur durch das Wort der Heiligen Schrift, sondern auch deren allgemeine Auslegung und deren schon bewährtes Verständnis, wie es in den Bekenntnisschriften der Reformation niedergelegt ist und seinen Ausdruck findet. Diese Bindung wurde in den Jahren des Kirchenkampfes als Schutz verstanden vor einem bloß aus subjektiven Einschätzungen erwachsenen Inhalt der Predigt – als Schutz vor einer willkürlichen von den Tendenzen der jeweiligen Zeit und ihren Parolen bestimmten Auslegung der Heiligen Schrift.

²⁵ Die Abschiedspredigt wurde gedruckt: Wilm, Ernst: Abschiedspredigt am 2. Januar 1948 [!] in der Kirche zu Mennighüffen. In: Der Herr hat Großes an uns getan; des sind wir fröhlich! (Ps. 126,3). Ein Abschied und ein Anfang. Bielefeld o. J. [1949] S. 2-10.

²⁶ So Brinkmann, Wilm (wie Anm. 1) S. 19 f; vgl. Kampmann, Anspruch (wie Anm. 24) S. 65 f. Auch die Antrittspredigt erschien im Druck: Wilm, Ernst: Predigt bei der Einführung zum Präses der Evang. Kirche von Westfalen am 7. Januar 1949 in der Neustädter Marienkirche in Bielefeld über 2. Kor. 4, Vers 3-6. In: Der Herr hat Großes an uns getan; des sind wir fröhlich! (Ps. 126,3). Ein Abschied und ein Anfang. Bielefeld o. J. [1949] S. 11-14.

Wie ernst Ernst Wilm die eindeutige Bekenntnisbindung genommen hat, ist einem Brief zu entnehmen, den er am 24. Januar 1940 an den reformierten Pfarrer Wilhelm Brandes²⁷ in Lengerich – eine führende Persönlichkeit in der westfälischen Bekennenden Kirche – schickte und in dem er deutlich machte, warum er, Ernst Wilm, es nicht hingenommen hatte, daß der zu dieser Zeit der Gemeinde Mennighüffen zugewiesene Pfarramtskandidat Rudolf Bäumer, der sich wenige Tage zuvor, am 21. Januar 1940, bei seiner Ordination²⁸ auf das unierte Bekenntnis hatte verpflichten lassen, in der lutherischen Gemeinde Mennighüffen von einem Pfarrer reformierten Bekenntnisses ordiniert worden wäre. Wilm nahm dabei Bezug auf die einschlägigen Beschlüsse der altpreußischen Bekenntnissynode von Halle (Saale) aus dem Jahr 1937:²⁹ „Nach diesen Beschlüssen soll eine klare Abgrenzung zwischen den verschiedenen Bekenntnissen erfolgen, und es soll nicht mehr, wie es vorher vielfach der Fall war, alles durcheinander gehen. Gerade durch diese Abgrenzung und reinliche Scheidung sollte die rechte Einigkeit erhalten und gefördert werden. Es war schon gegen die Hallenser Beschlüsse, daß in unsere ausgeprägt lutherische Gemeinde ein Kandidat geschickt wurde, der ausgesprochen uniert, wenn nicht reformiert gebaut ist. Es war m. E. auch gegen die Hallenser Beschlüsse, daß dieser Kandidat sich hier vor der lutherischen Gemeinde der unierten Formel³⁰ bedienen wollte und auch bedient hat. Er hätte eigentlich in einer unierten Gemeinde stehen müssen und dort eingeordnet werden müssen. Aber da B[äumer] hier so wacker den Dienst getan hat und noch tut, meine ich, das wohl verantworten zu können, daß er trotz seines anderen Bekenntnisstandes hier blieb und trotz seiner anderen Formel hier eingeordnet wurde. Aber daß dies nun von dem reformier-

²⁷ Wilhelm Brandes (07.07.1894–09.03.1966), 1925–1929 Pfarrer in Elsoff, 1929–1948 Pfarrer in Lengerich, zugleich (1934–)1946–1948 (Bekenntnis-)Superintendent des Kirchenkreises Tecklenburg, 1949–1961 Oberkirchenrat in Bielefeld; s. Bauks, Pfarrer (wie Anm. 1) S. 55 Nr. 711.

²⁸ Zu entnehmen aus: Pfarrer, Gemeinden, Ämter und Einrichtungen der Evangelischen Kirche von Westfalen (1. Oktober 1952). O. O. o. J. [1952]. Ohne Paginierung; Griffregister Nr. 26, Kirchenkreis Tecklenburg, Nr. 3: Evangelische Kirchengemeinde Ibbenbüren.

²⁹ Abgedruckt in: Niesel, Wilhelm (Hg.): Um Verkündigung und Ordnung der Kirche. Die Bekenntnissynoden der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union 1934–1943. Bielefeld 1949. S. 33–40; s. A. a. O. besonders S. 33–37. Zur Bedeutung der Bekenntnissynode von Halle (Saale) s. Neuser, Wilhelm H[einrich]: VII.6 Die konfessionelle Frage 1935–1937. In: Besier, Gerhard – Lessing, Eckhard (Hgg.): Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Bd. 3. Trennung von Staat und Kirche. Kirchlich-politische Krisen. Erneuerung kirchlicher Gemeinschaft. (1918–1992). Leipzig 1999. S. 368–382; s. A. a. O. S. 378–382.

³⁰ Gemeint ist die Formulierung der Ordinationsverpflichtung.

ten Vertreter – und das sind Sie doch – geschehen sollte, das glaubte ich nicht verantworten zu können. So dürfen wir doch nicht alle Tradition und alles Erbe der Väter und alle Erkenntnis, die uns von Gott geschenkt ist, beiseitestellen, daß wir in einer nun wirklich lutherischen Gemeinde eine so besondere gottesdienstliche Handlung vornehmen lassen von dem, der seiner Art und Herkunft und seiner kirchlichen Haltung nach reformiert ist. [...] Ich bin hier in Minden-Ravensberg Vorstandsmitglied der lutherischen Konferenz³¹ und arbeite besonders mit an der Ausrichtung unserer Gemeinden und unseres Pfarrdienstes nach dem lutherischen Bekenntnis. [...] Aber ich muß nun Ihnen, [lieber] Bruder Brandes, gegenüber betonen, daß ich gerade auch mit meiner Liebe zur B[e]kennenden K[ir]che ein ganzer lutherischer Pastor sein will. Und ich bin dankbar, daß mir die B[e]kennende K[ir]che nach Halle das volle Recht und auch die Möglichkeit gibt, es zu sein. [...] Daß ich dabei nicht die Glaubensgemeinschaft mit Ihnen verleugne, brauche ich wohl nicht zu betonen. Es würde mir auch eine Freude sein, wenn Sie einmal in unsere Gemeinde käme und einen B.K. Gottesdienst halten würden. Aber wo es sich um die Verwaltung der Sakramente, um Ordination und Pfarrereinführung handeln sollte, würde ich auch künftighin von Ihnen, als dem ref[ormierten] Bruder, absehen müssen.“³²

Ernst Wilm war, das zeigen diese Sätze, durchaus kein Konfessionalist – aber er war sich der Bedeutung, des Wertes und der prägenden Kraft und des daraus zu gewinnenden Haltes des überlieferten Bekenntnisses bewußt.

Ernst Wilm: konsequent im Bekennen

Und weil die Frage des Haltes für ihn beantwortet war, hatte er dadurch auch die innere Freiheit, auch in der Gegenwart Glauben zu bekennen und die daraus zu ziehenden Konsequenzen zu benennen und zu tragen. Dabei hat er nicht aus dem Moment heraus spontan – oder gar unüberlegt – gehandelt, sondern zielgerichtet da das Wort ergriffen, wo es seines Amtes war und wo sich ihm dazu eine verheißungsvolle Möglichkeit zu bieten schien.

³¹ S. dazu Klein, Paul: Die Entwicklung der lutherischen Konferenz in Minden-Ravensberg zwischen den beiden Kriegen 1914 und 1939. Hg. und mit einem Vorwort versehen von Jürgen Kampmann. Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 87 (1993) S. 145-160; s. A. a. O. S. 148.

³² Ernst Wilm an Wilhelm Brandes. Mennighüffen, 24. Januar 1940. Landeskirchliches Archiv Bielefeld 5,1-374,1.

Das war in Hinsicht auf die 1940 ruchbar werdende massenhafte Ermordung Kranker zunächst sein Patenonkel Fritz von Bodelschwingh, der als Leiter der Betheler Anstalten mit der Thematik unausweichlich auf das Engste befaßt war. Ihm schrieb Wilm am 18. Oktober 1940: „Aber – das frage ich mich – kann die Innere Mission die Gemeinde bitten, daß sie zu dieser ungeheuerlichen Sache schweigen soll, kann sie von uns Pastoren erwarten, daß wir darüber nichts sagen; darf die Kirche sich in dieser Stunde, wo das Ungeheuerlichste täglich geschieht, den Mund still machen lassen? [...] Sind die Kranken in Bethel und wahrlich nicht nur sie, auch die Kranken in irgendeiner Landesheilanstalt in Sachsen oder Pommern, unsere Kranken, weil uns in ihnen der Herr Christus begegnet, als in seinen geringsten Brüdern? [...] Und während man hier in Westfalen und Rheinland noch vorläufig wartet, sterben im übrigen Deutschland Hunderte und Tausende, – und die Kirche schweigt dazu, statt sich vor diese Armen zu stellen und zu sagen: Ihre Sache ist unsere Sache, wenn Ihr sie trifft, müßt ihr uns auch treffen. Wir lasen in einer einzigen Tageszeitung aus Leipzig vom 13. Oktober allein 5 einwandfreie Todesanzeigen von solchen Gestorbenen – Getöteten. [...] Ist es denn wirklich so, daß zwar durch Verhandlungen von Mann zu Mann die Kranken vielleicht gerettet werden können, daß aber durch das Eintreten der Gemeinde ihr Leben nur gefährdet wird? [...] Es liegt hier m. E. ein falscher Ausgangspunkt zugrunde, nämlich daß ein Eintreten der Bek[ennenden] Gemeinde und ihre Fürbitte ein kirchenpol[itischer] Akt sei, eine Taktik, mit der man einen Machtkampf mit dem Staat austragen möchte, oder so etwas. Aber das ist doch garnicht [!] so! Es kann doch wahrlich kein besseres Eintreten für diese Kranken geben, als daß in den Gemeinden für sie gebetet wird, als daß wir diese Sache vor Gott bringen und ihm immer wieder anbefehlen.“³³

Das hat Wilm getan – nicht nur im persönlichen Brief Bodelschwingh gegenüber, sondern auch auf der Ebene der altpreußischen Bekenntnissynode, an der er im November 1941 in Hamburg-Hamm als westfälischer Synodaler teilnahm. Aber auch dort konnte er noch kein offenes Wort der Synode zu den Krankenmorden und zur Judenverfolgung erreichen – die Vorlage des Ausschusses, dem Wilm angehört hat, wurde von der Synode nicht angenommen – „das Plenum hatte zuviel Bedenken und meinte, das müsse erst grün[d]licher er-

³³ Ernst Wilm an Fritz von Bodelschwingh. Mennighüffen, 18. Oktober 1940. Hauptarchiv Bethel 1/C-116b. Abgedruckt in: Hochmuth, Anneliese: Spurensuche. Eugenik, Sterilisation, Patientenmorde und die v. Bodelschwinghschen Anstalten Bethel 1929–1945 hg.v. Matthias Benad in Verbindung mit Wolf Kätzner und Eberhard Warns. Bielefeld 1997. Dokument 18. S. 313-316; s. S. 313 f.

wogen werden, und so wurde die Sache an einen Ausschuß³⁴ verwiesen, zu dem ich auch gehörte“, wie Wilm den weiteren Gang später beschrieb.³⁵ Erst die altpreußische Bekenntnissynode des Jahres 1943 verabschiedete dann in Breslau eine „Handreichung an die Pfarrer und Ältesten zum fünften Gebot“³⁶, in der zu der vom nationalsozialistischen Staat im großen Stil betriebenen Ermordung Wehrloser Stellung bezogen wurde – aber da war Ernst Wilm längst im KZ in Dachau inhaftiert.

In seiner Gemeinde, in Mennighüffen, hat er, Ernst Wilm, ebenfalls nicht geschwiegen. Im Gottesdienst am Altjahrsabend 1940 sprach er die Krankenmorde an, und die Gemeinde hielt Fürbitte für die Kranken.³⁷ Doch die Gestapo griff erst nach Jahresfrist ein, nachdem Wilm am Altjahrsabend 1941 das Thema erneut aufgegriffen und vom Stopp der Aktion gegen die Kranken berichtet hatte.³⁸ Bezeichnend und keines weiteren Kommentars bedürftig sind die Zeilen, die er dann unmittelbar nach seiner Verhaftung, noch von der Amtsverwaltung Löhne aus an seine Frau richtete: „So ist das eingetroffen, womit Du und ich schon manchmal rechnen mußten. Ich bin dankbar, daß es wegen der Kranken geschehen ist. Das ist doch wirklich eine Sache, in der unser Reden um Jesu Christi willen geboten war, und ich habe gewußt, daß wir um dieser Sache willen auch bereit sein mußten, alle Folgen auf uns zu nehmen.“³⁹

Bezeichnend ist, wie klar Wilm erkannt hat, daß die Frage der Krankenmorde ganz und gar nicht aus einem kirchenpolitischen Blickwinkel betrachtet werden durfte, sondern daß sie von allen derartigen Auseinandersetzungen deutlich zu unterscheiden sei. Um des Gebotes Gottes und der Sache Jesu Christi willen hat er den Mund nicht gehalten und ist so als Pastor in seiner Gemeinde ein mutiger Zeuge dafür gewe-

³⁴ S. 10. Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union. Hamburg-Hamm, 8.-9. November 1941. 8. Beschluss: „Ein weiterer Ausschuß bestehend aus den Brüdern Beckmann-Rheinland (Vors.), Bonhoeffer, Iwand, Brunner, Kreyssig und Wilm wird beauftragt, dem altpreußischen Bruderrat bis zum Dezember eine Vorlage über die Bedeutung der Zeichen der Zeit zu liefern, über die eine nächste Synode beschließen soll.“ Abgedruckt in: Niesel, Verkündigung (wie Anm. 29) S. 93.

³⁵ Ernst Wilm an Wolfgang Staemmler. Mennighüffen, 17. Oktober 1945. Archiv der Evangelisch-Lutherischen Kirchengemeinde Mennighüffen 18.

³⁶ S. 12. Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union. Breslau, 16.-17. Oktober 1941. 3. Beschluss. Abgedruckt in: Niesel, Wilhelm (Hg.): Um Verkündigung und Ordnung der Kirche. Die Bekenntnissynoden der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union 1934–1943. Bielefeld 1949. S. 104-109.

³⁷ So Wilm, Gemeinde (wie Anm. 11) S. 154 f.

³⁸ A. a. O. S. 155.

³⁹ Ebd.

sen, daß das Wort und Gebot des Herrn gilt und in Geltung bleiben muß – nicht nur für den einzelnen oder die Gruppe der Christen, sondern für den Staat insgesamt: „Wer diese Grenze eigenwillig und gewalttätig überschreitet, wird zum Mörder. Außerdem gräbt sich ein Staat, der unschuldige und wehrlose Menschen in seiner Mitte tötet, sein eigenes Grab. Denn er ist ja dazu da, das Leben seiner Untertanen zu schützen. Wenn er so handelt wie der Nazi-Staat mit den Kranken, hat man zu ihm und seinen Einrichtungen, zu seinen Ärzten und Krankenhäusern kein Vertrauen mehr. Denn wenn er heute die unheilbar Kranken tötet, kann er morgen die Alten umbringen, weil sie ihm im Wege sind, und übermorgen vielleicht die Insassen der Gefängnisse und Zuchthäuser, damit es keine schlechten Leute mehr gibt.“⁴⁰

Ernst Wilm: mutig im Ermahnen

Wilms Freimut zum Bekennen gegenüber dem Unrecht, das im Lande geschah, hat auch sein Freimut zum Mahnen, zum Ermahnen seiner Mennighüffer Gemeinde entsprochen. In den Predigten Wilms, die er nach seiner Rückkehr aus der Kriegsgefangenschaft in Mennighüffen gehalten hat, stößt man immer wieder auf drängende Fragen an die eigene, persönliche Haltung der Predigthörer.⁴¹ Insoweit ist Wilm offenkundig auch in die Fußtapfen seiner von der Erweckungsbewegung geprägten Amtsvorgänger getreten, die Versagen, Verfehlung und Sünde der Menschen unverbrämt und unverblümt angesprochen haben und auf bewußte Abkehr davon gedrungen haben.⁴²

⁴⁰ Wilm, Ernst: KZ-Vortrag, wie ich ihn so oder ähnlich vor vielen kriegsgefangenen Kameraden im Mai, Juni und Juli 1945 gehalten habe. O. O., ohne Datum. Landeskirchliches Archiv Bielefeld 3,2-2.

⁴¹ S. Wilm, Ernst: So sind wir nun Botschafter. Witten 1953. S. 143-164.

⁴² S. Kleine, Erich: Licht und Schatten im Lande der Erweckung. Löhne 1968. S. 21: „Um nun auf die Nachfolger Schmalenbachs zurückzukommen, so stellen wir fest, daß sie zum größten Teil auch seine Theologie übernommen haben. Auch sie predigten mit starker, aber eben dann auch einseitiger Betonung der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden. Wobei zu bemerken ist, daß manche sich als gewaltige Bußprediger hervortaten, die es in ihrer Verkündigung an Härte und Schärfe nicht mangeln ließen.“ Differenzierter Gröne, Wilhelm: Die Gedankenwelt der Minden-Ravensberger Erweckungsbewegung im Spiegel des Evangelischen Monatsblattes für Westfalen 1845-77. Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte 65 (1972) S. 123-173; s. besonders S. 130-139, sowie Laube, Klaus Jürgen: Die Erweckungspredigt in Minden-Ravensberg 1845-1870. Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors des Fachbereichs der Evangelischen Theologie der Universität Hamburg vorgelegt. Maschinenschrift. Herford 1977.

Und daß Wilm seine Abschiedspredigt vom 2. Januar 1949, später, 1953, in seiner Predigtsammlung „So sind wir nun Botschafter“ unter die Überschrift „Letzte Mahnung“ gestellt hat⁴³ – das ist bezeichnend. Dabei ist in diese Predigtsammlung nur ein stark verkürzter, um nicht zu sagen: entschärfter Auszug der tatsächlich von Wilm am 2. Januar 1949 angesprochenen Mißstände in der Mennighüffer Gemeinde aufgenommen worden. Um so mehr charakterisieren die Sätze, die 1953, nach gut vier Jahren, nicht wieder abgedruckt worden sind, gerade noch einmal Wilms Mennighüffer Predigt und Haltung: er hat er bei seinem Abschied aus der Gemeinde die Zeit und den Ertrag seines Wirken nicht in ein goldenes oder zumindest mildes Licht gestellt, sondern Mißstände hart und ohne eine Ausweichmöglichkeit zu belassen beim Namen genannt: „Es gibt immer mal wieder so ein Hin- und Herschießen und Querschießen von dem einen Pfarrbezirk [der Gemeinde] zum andern, und wird leicht mal ein Wort zuviel gesagt von den einen gegen die andern, von den andern gegen die einen. Tut das nicht, es ist nicht gut für unsere Gemeinde, wenn die beiden Bezirke auseinander wachsen; ich glaube, es ist besser, wenn wir beieinander bleiben, es sei denn, daß Gott uns wirklich andere Wege zeigt. Wir haben ein gemeinsames Erbe zu verwalten, stammen von denselben Vätern und sollten das nie vergessen.“ [...] „Ihr Lieben, das [daß manche Männer immer noch nicht aus der Kriegsgefangenschaft haben zurückkehren können] ist eine große Not; werdet nicht gleichgültig und abgestumpft gegenüber der Not unserer Frauen und Mütter und Kinder, die immer noch da draußen einen haben; helft ihnen beten. Bleibt im Gebet für unseren Missionar, wenn er vielleicht bald wieder hinaus zieht. Ihr habt gehört, was in Sumatra jetzt geschieht, und es kann sein, daß er bald wieder dahin muß. Dann braucht er eure Fürbitte.“ [...] Ich höre mit Sorge das Gegröhle [!] unserer halbwüchsigen Bengels vor den Wirtschaften; ich sehe mit Sorge, was hier bei der Kirche abends vor sich geht. Ich frage mich nur immer: wo sind eigentlich die dazu gehörigen Eltern? Ich habe neulich vor einem Konfirmanden gestanden und gesagt: ‚Junge, du hast geraucht!‘ ‚Nein, ich habe nicht geraucht.‘ Nachher habe ich gehört, wenn die Konfirmanden abends im Dunkeln unterwegs sind, rauchen sie. Ich frage wieder: wo sind eigentlich die dazugehörigen Eltern? Meine lieben Eltern, ich mahne euch an das, was ihr bei der Taufe eurer Kinder gelobt, daß ihr sie in der Strenge und Liebe haltet zum Wort unseres Gottes und Leben in seinem Gehorsam, sonst wehe über euch und eure Kinder und die Gemeinde.“ [...] Seid verständig und fragt nach dem Willen Gottes. Es wird so viel verantwortungsloses

⁴³ Wilm, Botschafter (wie Anm. 41) S. 165-168.

Zeug geschwätzt in Mennighüffen. Man faßt sich manchmal an den Kopf und fragt sich: wer hat das nun wieder erfunden, welcher Teufel hat das wieder aufgebracht: Und es fallen so viele darauf rein. Mennighüffen ist eine Gemeinde, die sich immer hat führen lassen auf eine gute Weise; aber Mennighüffen ist in Gefahr, wenn es einmal keine straffe Führung hat, sich sehr schnell betören und verwirren zu lassen und auf alles mögliche hereinzufallen. O, seid verständig, seid in dieser Sache ruhig einmal ganz stur, wie ein richtiger Minden-Ravensberger, und prüft alles, was ihr hört und was euch zugetragen wird und macht nicht gleich soviel daraus. Ich kann euch nur sagen, das Bißchen, was ich nun schon für mein künftiges Amt [als Präses] gehört und gelesen habe, zeigt mir, wie schnell eine Gemeinde heillos verwirrt werden kann, wenn sie nicht die Verständigkeit behält, sich nun wirklich mit allen ihren Dingen und Fragen ganz getrost unter Gott zu stellen. Wenn jeder meint, er müßt's machen, dann wird da nicht viel draus. Macht ihr's mit eurem Gebet und mach ihr's in eurer Treue und macht ihr's mit eurem guten, klaren Urteil.“

Ernst Wilm hat – wie gehört – die Stunde des Abschieds von Mennighüffen nicht ohne solche Mahnung verstreichen lassen – für unsere heutigen, bei solchen Anlässen auf freundliche Grußworte gestimmten Ohren ganz ungewohnt. Er hat es sich nicht bequem gemacht – und er ist anderen nicht bequem geworden. Dabei steht das Mahnen und Warnen aber durchaus nicht vor einem Hintergrund von Überheblichkeit – sondern ist Hand in Hand gegangen mit Dankbarkeit. Die hat Wilm am 2. Januar 1948 seiner Gemeinde auch eindrücklich zu sagen verstanden: „Ich habe euch viel zu danken, denn ihr habt mir auch das Brot des Wortes Gottes geschenkt; einfach dadurch, daß ich bei euch dieses Amt hatte, und dadurch, daß ihr dieses Brot mir abgenommen habt, und dadurch, daß ihr um dieses Brot gebetet habt, denn das hat der Pastor auch nötig.“⁴⁴

⁴⁴ Wilm, Abschiedspredigt (wie Anm. 25) S. 6. Wilm konkretisierte den Dank dann so: „Und ich danke jedem, der mir mal das Wort Gottes gesagt hat. Aber ich danke euch auch, daß ihr mir das tägliche Brot gegeben habt, nicht nur im allgemeinen, sondern auch im besonderen, als ich am Verhungern war [...] Und wenn einer meint, ich hätte das vergessen, daß ich mich aus Dachau herausgebetet habt, und daß ihr mich in Dachau am Leben erhalten habt, und daß meine katholischen Mitbrüder in Dachau sagten: Mensch, was hast du für eine Gemeinde, immerzu kommen die Pakete von Mennighüffen – damals hat der Name Mennighüffen in Dachau einen Klang gekriegt, und das war ein guter Klang, das war der Klang von der Dankbarkeit einer Gemeinde für das Wort, das ihr gegeben ist, das unter ihr verkündigt ist – ich habe das nicht vergessen, und ich werde das auch nicht vergessen, und ich bitte euch: Bleibt in der Fürbitte!“

„Daß Jesus siegt, bleibt ewig ausgemacht ...“

Wie sehr die Mennighüffer Jahre und die Zeit des Kirchenkampfes von Ernst Wilm auch später als prägend und bleibend wichtig empfunden worden sind, brachte er als betagter Mann 1978 in einer zwölf Schreibmaschinenseiten umfassenden, flammenden Kritik an einer von der Evangelischen Kirche von Westfalen herausgegebenen Selbstdarstellung „Kirche zwischen Ruhr und Weser“⁴⁵ zum Ausdruck und stellte dem darin entworfenen Bild von Kirche ein dezidiert anderes gegenüber: „Aber was ist denn die ‚Kirche‘? Was ist ihr Herz, ihre Mitte, die Mitte ihrer Sendung und ihrer Gemeinschaft? Wir haben gelernt und daß [!] gilt doch immer noch [...]: ‚Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen, in der das *Evangelium lauter und rein gepredigt und die Sakramente richtig verwaltet werden*‘. Dann muß und soll es doch, wenn wir von ‚Kirche‘ reden, *vor allem, zuerst und immer wieder um diese Mitte gehen*. Darf ich es einmal in Schriften und Liedversen sagen:

„Es ist in keinem andern Heil, ist auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, darinnen wir sollen selig werden, denn allein der Name Jesus Christus.“ (Acta 4,12);⁴⁶

„Jesus Christus, gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit.“ (Hebr. 13,8);

„So sind wir nun Botschafter an Christi Statt, denn Gott vermahnet durch uns.“ (2. Kor. 5,20);

„Daß ich das Evangelium predige, darf ich mich nicht rühmen, denn ich muß es tun und wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predigte.“ (1. Kor. 9,16);

„Herr Jesu, hilf, dein Kirch erhalt, wir sind gar [!] sicher trüg und kalt, gib Glück und Heil zu deinem Wort, schaff, daß es schall an allem Ort.“ (EKG⁴⁷ 207,3);

„Es tut ihn nicht gereuen, was er vorlängst gedeut‘, sein Kirche zu erneuen in dieser fährlich[n] Zeit. Er wird herzlich anschauen dein Jammer und Elend, dich herrlich auferbauen durch Wort und Sakrament.“ (EKG 205,5)

„In dieser schweren [!] betrübt[n] Zeit, verleihe uns, Herr, Beständigkeit, daß wir dein Wort und Sakrament behalten rein bis an das End.“ (EKD [!] 207,2)

⁴⁵ Stoll, Gerhard E[...] (Hg.): Kirche zwischen Ruhr und Weser. Das evangelische Westfalen. Im Auftrag der Evangelischen Kirche von Westfalen hg. Redaktion: Dietrich Hans Teuffen. Bielefeld 1978.

⁴⁶ Apg 4,12.

⁴⁷ Evangelisches Kirchengesangbuch. Ausgabe für die Landeskirchen Rheinland, Westfalen und Lippe. Gütersloh, Witten, Neukirchen-Vluyn o. J.

Warum diese Zitate aus Bibel und Gesangbuch? Nicht, um altbekannte Bibelsprüche und Liedverse in billiger Weise zu wiederholen, sondern weil die darin enthaltenen Glaubenswahrheiten *durchs Feuer des Kirchenkampfes gegangen sind und in dieser Glut geläutert worden sind*, [...] und nachher in der Zeit des Aufbaus nach der Zerstörung, lebendig bis in die Evangelischen Kirchentage hinein, bis zu den Evangelischen Akademien, bis in die jährlichen Bibelwochen, und vor allem bis in jeden Gottesdienst und jede Bibelstunde. Darum, wenn wir heute von ‚Kirche‘ reden und in der Kirche handeln, wo auch immer und wie auch immer, dürfen Wort, Sakrament und Lobpreis nicht nur am Rande existieren und genannt werden, sondern müssen die lebendigen Quellen sein, an denen wir schöpfen und trinken.“ [...] der *Atem des Evangeliums*, das Wissen um den lebendigen Gott, der unser Herr ist, *müßte in allem spürbar* sein. Dieses fehlt mir. Ein Werk reiht sich an das andere, eine diakonische Arbeit folgt der anderen – alles gut berichtet und schön illustriert, aber das meiste so selbstverständlich, so in bester Ordnung – man sieht keine Narben mehr; man spürt nicht mehr das Mühen und Ringen um die rechten Wege. Es ist alles so fast vollkommen. Es fehlt das Kreuz! Es ist mehr ‚*theologia gloriae*‘ als ‚*theologia crucis*‘. Von der Armut und Armseligkeit der Kirche die nur reich ist, weil und soweit sie den Herrn in ihrer Mitte hat, ist wenig oder gar nicht die Rede. Es sieht alles so fehlerlos aus, als wenn es gar keine Probleme und Nöte in unserer Kirche gäbe. Ein Institut reiht sich ans andere. Aber ‚Kirche‘ ist doch kein ‚paritätischer Wohlfahrtsverband‘ und auch keine ‚humanistische Gesellschaft‘. Sie ist Gemeinde des Herrn [...] soll immer bereit sein, den Willen des Herrn zu erkennen und ihm gehorsam zu sein. Sie steht unter dem Gericht ihres Herrn, das sie wahrhaftig zu spüren bekommen hat, und sie lebt allein von seiner Gnade[.] [...] Wo ist die Kirche der Sünder? Ist die hier geschilderte ‚Kirche zwischen Ruhr und Weser‘ nicht weithin die Kirche der satten Frommen? [...] Dürfen wir, wenn wir über Kirche schreiben, immer nur über Erfolgsmeldungen berichten, und darf das Versagen der Kirche und das der ‚frommen Christen‘ nicht vorkommen? [...] Müssen wir immer so über unsere Kirche schreiben, daß die evangelische Presse das ‚verkaufen‘ kann? [...] Eine solche Kirche könnte ich nicht lieben; in ihr könnte ich keine geistliche Heimat haben. Denn das Kreuz Christi würde mir fehlen, und daß Er allein der Sieger ist und nicht wir, nicht die so gut dastehende westfälische Kirche. [...] Denn die *Sache* ist die, daß der eigentliche und ganz ernste Kirchenkampf in diesem Heft *so gut wie nicht vorkommt*. Es wird über ihn hinweggegangen, als wenn er nicht stattgefunden hätte. Das entspricht dem Zuge der Zeit, wo das Versagen verschwiegen und verdeckt wird und man darum über den

wirklich „blutigen“ Kampf lieber schweigt und [...] wo man [nicht] singt, was auf meinem Schreibtisch in Mennighüffen stand, als die Gestapo mich holte, und es mit Verlegenheit las: ‚Daß Jesus siegt, bleibt ewig ausgemacht, sein wird die ganze Welt!‘ und ‚Jesus ist Sieger!‘ (Blumhardt)⁴⁸.⁴⁹

Brechen wir hier ab. Diese Perspektive hat Ernst Wilm zu gewinnen und zu bewahren gesucht – als Mennighüffer Pastor wie später als westfälischer Präses. Und wenn nun der Tag seines 100. Geburtstages kommt: Tut die Mennighüffer Gemeinde und unsere Landeskirche insgesamt, deren Präsesamt Ernst Wilm bekleidet hat, nicht gut daran, sich nach dieser Perspektive in ihrem Wirken neu fragen zu lassen? Dann wären der Tag und das Gedenken an Ernst Wilm nicht nur wegen der kirchengeschichtlichen Bemühung um ihn, sondern – was gewichtiger ist – auch geistlich fruchtbar.

⁴⁸ Gemeint ist Johann Christoph Blumhardt (16.07.1805–25.02.1880); dessen Werk ist knapp charakterisiert bei Scharfenberg, Joachim: [Art.]: Blumhardt, Johann Christoph. In: Theologische Realenzyklopädie. Bd. VI. Bibel – Böhmen und Mähren. Berlin, New York 1980. S. 721-727; s. besonders S. 724.

⁴⁹ Wilm, Ernst: Einige kritische Bemerkungen zu „Kirche zwischen Ruhr und Weser“. Espelkamp, 11. August 1978. S. 8. Evangelisches Zentralarchiv Darmstadt 35/523.

Kurt Gerstein und der holländische Widerstand

Die beiden niederländischen Journalisten Henk Biersteker (Hilversum) und Ben van Kaam (Amstelveen) arbeiten seit Jahrzehnten über den holländischen Widerstand und veröffentlichen ihre Ergebnisse u. a. in der Zeitschrift „Trouw“. Ihre Recherchen brachten sie zu Beginn der 90er Jahre auch auf die Spur von Kurt Gerstein, nachdem ihnen die Original-Abschrift einer Berichterstattung mit der Überschrift „Tötungsanstalten in Polen“ übergeben wurde.¹ Dieser holländische Rapport von 1943, der den Krieg unbeschadet in einem Versteck der Widerstandsgruppe Trouw überstanden hatte, weist große Übereinstimmungen mit dem 1945 verfassten und berühmt gewordenen Gerstein-Bericht auf. Die weiteren Nachforschungen führten die beiden Journalisten nach Deutschland, wo sie nähere Informationen zur Person Gersteins erhielten und an den Gerstein-Tagungen in Hagen/Berchum teilnahmen. „Wir wussten, dass Kurt Gerstein ein Widerstandskämpfer war, wir wussten nur nicht, wer er war. Um so erstaunter waren wir, dass in Berchum zwar jeder Kurt Gerstein kannte, sich aber kaum einer über seinen Widerstand sicher war.“² Seither stehen van Kaam und Biersteker in regen Kontakt mit dem Landeskirchlichen Archiv Bielefeld (Kurt Gerstein-Archiv, Bestand 5,2), um ihre Forschungen mit den hiesigen Ergebnissen abzugleichen. Bei einem Arbeitstreffen im Januar 2002 informierten sie sich bei den Machern der Ausstellung „Kurt Gerstein – Widerstand in SS-Uniform“³ über den neuesten Entwicklungsstand und boten eine kurze Zusammenfassung ihrer bisherigen Ergebnisse zur Veröffentlichung an. Der nachfolgende Text unserer holländischen Freunde wurde lediglich in seiner Sprache abgestimmt und verständnishalber um einige Bemerkungen ergänzt.
(Matthias Rickling)

Einmal mehr war es der pure Zufall, dass ein bedeutsames Dokument über die Verbrechen der Nazidiktatur aufgefunden wurde. Ein Student

¹ Eine Kopie des holländischen Originals, datiert auf den 25. März 1943, befindet sich im Landeskirchlichen Archiv Bielefeld (LKA).

² Aus einem persönlichen Gespräch mit van Kaam und Biersteker in Bielefeld, Januar 2002.

³ Der Katalog zur Ausstellung des LKA Bielefeld: Bernd Hey, Matthias Rickling, Kerstin Stockhecke: Kurt Gerstein (1905–1945): Widerstand in SS-Uniform, Bielefeld 2000 (Schriften des Landeskirchlichen Archivs der Evangelischen Kirche von Westfalen; Bd. 6), erschien im Verlag für Regionalgeschichte Bielefeld. Die bisherigen Ausstellungsorte: Berlin, Münster, Hagen, Bielefeld, Bochum, Tübingen, Stadtallendorf, Paris und Detmold.

entdeckte es 1992 bei seinen Recherchen in den fast fünfzig Jahre alten Archivakten der holländischen Exilregierung (London), die heute in Den Haag lagern.⁴ Es handelt sich um einen Rapport aus einer „SS-Quelle in Polen“, der über die Vergasung von Männern, Frauen und Kindern aus ganz Europa in den „Tötungsanstalten“ Belzec und Treblinka berichtet.⁵ Die Botschaft dieses Rapports, der bereits im März oder April 1943 aus den besetzten Niederlanden nach England gefunkt wurde, ist überaus deutlich: in vier Anstalten in Polen vollziehen die Nazis einen millionenfachen Mord. „Im Ganzen wurden schon 6 ½ Millionen Leute zu Tode gebracht, darunter 4 Millionen Juden und 1 ½ Millionen Geisteskranke und Intellektuelle.“⁶

Eine nähere Untersuchung ergab, dass das alarmierende Dokument ursprünglich von Hermann Ubbink, Ingenieur und Direktor einer Eisengießerei in Doesburg/Niederlande, stammte. Dieser hatte von 1927 bis 1932 in Aachen Hüttenkunde studiert und als Mitglied eines christlichen Studentenvereins auch Kurt Gerstein kennen gelernt, von dem er später diese brisanten Informationen erhielt. Im Februar 1943 hielt sich Ubbink in Berlin auf und besuchte seinen alten Studienfreund Gerstein, der ihm bei dieser Gelegenheit berichtete, was er als SS-Offizier im August 1942 in Belzec zu sehen bekommen hatte. Auf die inständige Bitte Gersteins hin versprach Ubbink diese Informationen nach London weiterzugeben.⁷ Der wiedergefundene, in London protokollierte Rapport Nr. 61 ist das bisher einzige Beweisdokument für Gersteins gelungenen Versuch, schon während des Krieges die Alliierten vom stattfindenden Völkermord zu unterrichten – ein außerordentliches Zeichen seines aktiven Widerstands.

Die Massentötung der europäischen Juden fand zumeist weit abseits von den Wohn- und Lebensräumen der Opfer statt. So wurden sie in die fernen „Tötungsanstalten“ transportiert und, soweit nicht für die Zwangsarbeit oder medizinische Experimente selektiert, sofort nach der Ankunft ermordet. Diese Methode der Nazis bedurfte aufgrund der großen, kriegsbedingt schwierigen Logistik vor allem der Geheimhaltung. Dies galt in den Niederlanden um so mehr, als dass die nationalsozialistische Führung noch unter dem Eindruck des blutig unterdrückten Februarstreikes 1941 in Amsterdam stand.

⁴ Hoesen, Jim v. d.: Die Niederländische Exilregierung wusste schon sehr früh von der „Endlösung“, Vrij Nederland, 02. Mai 1992.

⁵ Rapport Nr. 61, code GB/1131/43, ARA-II, doos 1, Algemeen Rijksarchief, Den Haag. Das Dokument ist die Mitschrift eines Funkspruches, datiert auf den 24.04.1943. Kopie im LKA Bielefeld.

⁶ Rapport Nr. 61.

⁷ So J. H. Ubbink in einem Brief an das Department of Justice in München vom 14.09.1949 (LKA Bielefeld 5,2 NS 365).

Die Unkenntnis der europäischen Bevölkerung war Voraussetzung und Prinzip des nationalsozialistischen Massenmordes. Kurt Gersteins Absicht war es, dieses Geheimnis zu enthüllen. Er wollte, so schrieb er am 26. April 1945 in seinem Bericht: „Sehen, die ganze Maschinerie sehen und dann: vor allen Leuten hinausschreien!“ Jederman sollte es wissen, in erster Linie die bekennenden Christen in Deutschland, auf deren Widerstand Gerstein hoffte. Ihm war bewusst, wie wenig von diesen geheimen Vorgängen in Deutschland, im Heer oder gar in der SS bekannt war bzw. wie wenige davon wissen wollten. Über BBC-Radiosendungen und Flugblätter, abgeworfen von alliierten Flugzeugen, sollten die umlaufenden Gerüchte bestätigt werden. In diesem Sinne ergänzte Ubbink auch den Gerstein-Rapport, der Anfang 1943 London erreichte: „Das Obenstehende ist ein Bericht eines deutschen SS-Offiziers, der dieses eidlich bekräftigt hat; mit der dringenden Bitte, diese Greuel in der Welt und in Deutschland, z. B. durch das Hinunterwerfen von Flugblättern, weltkundig zu machen. Ebenfalls bittet er darum, den Teil über die Kirchen aus „Gespräche mit Hitler“ von Rosny⁸ über Deutschland zu verbreiten.“⁹

Der Gerstein-Rapport aus dem Jahre 1943 kann als „Vorabdruck“ jener Berichte betrachtet werden, die er 1945 in Rottweil verfasste.¹⁰ Er hatte sich den in den Schwarzwald vorstoßenden französischen Truppen gestellt und notierte nun rückblickend, in den letzten Tagen des Dritten Reiches, seinen bekannten Bericht. Für die Opfer waren diese Aussagen letztendlich nutzlos, dazu war es zu spät. Ziel dieser Berichte war es daher, die angekündigten Prozesse gegen die Täter zu unterstützen.¹¹

Anders verhält es sich mit den Berichten, die er Ende 1942 und Anfang 1943 an die neutrale und alliierte Welt weitergab. Kurt Gerstein selbst hat nie erfahren, dass einer seiner Berichte tatsächlich England erreichte. Auch über das Schicksal seiner vorherigen Mitteilungen an den Vatikan, nach Schweden oder in die Schweiz erfuhr er nichts. Er mag angenommen haben, dass sein für „London“ bestimmter Bericht irgendwo in Holland stecken geblieben war, weil die ihm unbekanntem Widerstandskämpfer den Informationen keinen Glauben schenken

⁸ „Rosny“: gemeint ist Hermann Rauschnig.

⁹ Rapport Nr. 61.

¹⁰ Einen Überblick über die verschiedenen Textfassungen des Gerstein-Berichtes gibt Schäfer, Jürgen: Kurt Gerstein – Zeuge des Holocaust. Ein Leben zwischen Bibelkreisen und SS, Bielefeld 1999, S. 205.

¹¹ Im Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärtribunal in Nürnberg wurde der Gerstein-Bericht (Dokument PS-1553) zwar als Beweismittel für die Existenz von Vernichtungslagern herangezogen, jedoch nicht verlesen und lediglich als Anlage zu den beigelegten Blausäurerechnungen erwähnt.

wollten.¹² Allem Anschein nach sah Gerstein die Mission Ubbinks als vollständig gescheitert an, weshalb er diesen Versuch auch nicht in den Verhören in Paris zu Protokoll gab. Gerstein wusste nicht, dass sein „Tötungsanstalten“-Rapport kurz vor seinem Tode schon bereits zwei Jahre in London bekannt war – als unverkennbarer Beweis seines Widerstandes.

Hermann Ubbink hingegen war von einer gelungenen Radioübermittlung unterrichtet, vermutete jedoch, dass „London“ dem grausamen Bericht keinen Glauben schenke. Eine verständliche Reaktion, hatte man ihm doch mitgeteilt, dass er nicht mit solchen Gräulmärchen ankommen solle, die wohl einem Nervenzusammenbruch entstammen. Ubbinks Tochter erinnerte sich, wie frustriert und verletzt ihr Vater auf die Antwort von der englischen Seite reagiert habe, in der es hieß: „that his word could no longer be relied upon and his services were no longer required. Thank you very much.“¹³ Es ist allerdings nicht bekannt, ob diese Reaktion vom britischen Geheimdienst, der die Funkverbindung unterhielt, oder den niederländischen Behörden stammte.

Dieser entmutigende Rückschlag ist schwer nachzuvollziehen, bestätigte der Gerstein-Rapport doch nur das, was man schon seit Ende 1942 von Eduard Schulte und Gerhard Riegner¹⁴ sowie von Jan Karski (Kozielewski)¹⁵ erfahren hatte. Viele dieser Informationen waren sogar schon an englische und amerikanische Zeitungen weitergegeben worden. Aus den aufgefundenen Dokumenten geht zudem hervor, dass die holländische Exilregierung dem Bericht Gersteins durchaus Glauben schenkte und eine Veröffentlichung durch die Alliierten erwünscht war.¹⁶ Herman Ubbink erhielt von diesen Vorgängen jedoch keinerlei Kenntnis.

¹² Obwohl Ubbink dem Bericht Gersteins zunächst nicht glauben kann, leitet er die Schilderungen seines Freundes an Cornelius van der Hoof, einem aktiven Mitglied des Widerstands, weiter. Auch v. d. Hoof bezweifelt den Wahrheitsgehalt der Information, verfasst jedoch eine vierseitige Übersetzung mit dem Titel: „Tötungsanstalten in Polen“. Vor einer eventuellen Publizierung werden Überlegungen zum Schutze des unbekanntenen SS-Offiziers, dessen Familie und der Widerstandsleute angestellt. Der Bericht wurde seinerzeit nicht veröffentlicht und überdauert den Krieg unter den Dachpfannen eines Hühnerstalls.

¹³ Aus einem Brief von Jolijne Ubbink (Kanada) an Ben van Kaam 16. April 1996.

¹⁴ Laqueur, W. und R. Breitmann: Der Mann der das Schweigen brach. Wie die Welt vom Holocaust erfuhr, Frankfurt/Berlin 1986.

¹⁵ Laquer, W.: Was niemand wissen wollte. Die Unterdrückung der Nachrichten über Hitlers „Endlösung“, Frankfurt/Berlin 1986.

¹⁶ Dem Rapport Nr. 61 ist ein mit „sehr geheim“ überschriebener Briefwechsel vom August 1943 beigelegt, in dem erwünscht wird, „die Mitteilungen des SS-Mannes zu veröffentlichen und dazu die Vermittlung des Interallied Infomation Committee in London anzurufen.“ Kopie des Briefwechsels im IKA.

Zweifellos folgerte Ubbink aus der lähmenden Reaktion „Londons“, dass die Bemühungen, das ahnungslose Europa zu alarmieren, gescheitert waren. Alle Gefahren, die sein Freund Gerstein in Kauf genommen hatte, waren damit vergebens gewesen. Zu genau kannte er die Hoffnungen und Erwartungen, die Gerstein in die Alliierten setzte, um die Menschen zu retten. Was sollte er ihm sagen, als er im November 1943 nochmals in Berlin war? Das Treffen fand während der heftigen Luftangriffe auf Berlin (22. November) in einem Luftschutzkeller statt. Sollte Ubbink seinem Freund die Hoffnung auf den Sinn seiner Bemühungen nehmen?

Warum Ubbink an jenem Abend schwieg, kann nur vermutet werden. Offenkundig ist nur, dass er Gerstein nicht mitteilte, dass dessen Bericht über die Gaskammern England erreicht hatte.

Dies war die letzte Begegnung der beiden Studienfreunde. Sechs Jahre später erhielt Ubbink einen an ihn gerichteten, jedoch nie versandten Brief, der am 25. Juli 1945 in der Zelle des Pariser Militärgefängnisses aufgefunden wurde, in der Gerstein den Tod fand. Erschüttert las er, was sein Freund ihm nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches hatte mitteilen wollen: „Lieber Freund Ubbink! Du bist einer der ersten, die einen Gruß haben sollen: Dir darf ich von Herzen zur Befreiung Deines Landes von unserem Verbrecher-Otterngezücht Glück wünschen. ... Frage Deine Leute, ob sie wenigstens jetzt glauben, was in Belzec usw. vorgegangen ist!“¹⁷

Dieser Brief war das Ende einer Geschichte, die für Herman Ubbink bereits im April 1941 in Doesberg angefangen hatte. Seit kaum einem Jahr waren die Niederlande besetzte Gebiete, Deutsche und Niederländer waren verfeindet. Unerwartet rief ihn sein früherer Studienkollege Gerstein vom Arnheimer Bahnhof an, er sei für einige Zeit in den Niederlanden. Selbstverständlich hieß Ubbink ihn willkommen und lud ihn ein. Kurt Gerstein erschien in der grünen Uniform der Waffen-SS und erklärte seinem Freund die Beweggründe für seinen Eintritt in die SS: einer müsse doch in diese Organisation eindringen, um herauszufinden, was es mit den Gerüchten über das Vorgehen der SS in Polen und den mysteriösen Sterbefällen in den psychiatrischen Heilanstalten auf sich habe.

Während seiner Sanitätsausbildung in Armheim 1941 besuchte Gerstein ihn mehrfach und verbrachte sogar ein ganzes Wochenende in seinem Hause. Bei einer dieser Gelegenheiten erhielt Gerstein von Ubbink das in der Schweiz erschienene Buch Hermann Rauschnings „Ge-

¹⁷ Zitiert nach Friedländer, S.: Kurt Gerstein oder die Zwiespältigkeit des Guten, Gütersloh 1968, S. 191 f.

sprache mit Hitler“. Gerstein war tief beeindruckt und kommentierte das Buch: „Was darin steht, ist leider allzu wahr“.¹⁸

Auf Grund ihrer vertrauensvollen Beziehung hatte Gerstein auch Kenntnis davon, dass das Ehepaar Ubbink während der Jahre 1942 und 1943 in ihrem Hause Juden versteckt hielt.¹⁹ Des Weiteren erfuhr Kurt Gerstein von den direkten Kontakten des jungen Ehepaars zu holländischen Widerstandskreisen protestantischen Glaubens. Mit Bestürzung erfuhr er im April 1943 davon, dass Ubbinks Schwägerin, Martina van Deth, wenige Tage zuvor vom SD verhaftet worden war. Die Widerstandsgruppe, zu der auch van Deth gehörte, war bereits 1941 bei dem Versuch gefasst worden, mit Hilfe eines Fischkutters eine Verbindung zwischen holländischem Widerstand und der Exilregierung in London zu installieren. Nach jahrelanger Haft wurden am 4. Juni 1943 32 Mitglieder dieser so genannten Stykelgruppe in Berlin hingerichtet.

Möglicherweise hätte der Gerstein-Rapport noch eine Chance auf weltweite Publizität gehabt, wenn er mit den anderen schockierenden Berichten aus Polen zum alliierten Gipfel (Ende 1942) in London und Washington eingetroffen wäre. Gersteins Beobachtungen wären möglicherweise als Bestätigung und „follow-up“ anderer Berichte eingestuft worden, die den Anlass für die „Erklärung der alliierten Regierungen betreffs der Ausrottung der Juden“ (17. Dezember 1942) gaben. Der Vatikan hätte – über den amerikanischen Abgesandten Myron Taylor – schon ab September 1942 den Gerstein-Rapport an Roosevelt weiterleiten können. Da aber Papst Pius XII. an dieser Erklärung, in der von einer „bestialischen Politik der kaltblütigen Ausrottung“ die Rede ist und die auch von der holländischen Exilregierung unterzeichnet wurde, nicht mitarbeiten wollte, unterblieb dies.

Durch intensive Störmanöver gelang es den Nazis im Dezember des Jahres das Abhören von Radio-BBC nachhaltig zu verhindern. Daher findet sich auch in den „illegalen“ holländischen Zeitungen kein Wort über diese bedeutsame alliierte Erklärung und die niederländische Bevölkerung blieb weiterhin unwissend. Lediglich das kommunistische Blatt „De Waarheid“ hatte über Radio Moskau Informationen über die Erklärung erhalten.

Es hat den Anschein, als distanzierte sich die Exilregierung 1943 geradezu von weitergehenden Enthüllungen dieser Art. Eine nähere Un-

¹⁸ Zitiert nach Joffroy, Pierre: Der Spion Gottes. Kurt Gerstein – ein SS-Offizier im Widerstand?, Berlin 199, S. 158.

¹⁹ Unter anderen waren Bettie und Roosje Cohen bei den Ubbinks untergetaucht. Sie ließen sich später in Israel nieder und gaben den Anlass, dass Hermann Ubbink und seine Frau Anneke van Deth am 27. Mai 1975 in die Liste der „Gerechten unter den Völkern“ aufgenommen wurden.

tersuchung wurde von einflussreichen Beamten als unerwünscht eingestuft. Und schon am 7. Januar 1943 streicht das gerade gegründete „Committee on the Reception and Accomodation of Jewish Refugees“ das Wort „Jewish“ aus seinem Namen, wodurch die begonnene ethnische Säuberung Europas durch die Nazis in der Öffentlichkeit verschleiert wurde. Auch auf der Britisch-Amerikanischen Flüchtlingskonferenz in Bermuda (16.–29. April) kamen amtliche Funktionäre zu der Schlussfolgerung, dass für die Rettung der Juden in den von den Nazis beherrschten Gebieten nichts unternommen werden konnte. Selbst eine Veröffentlichung der bekannten Tatsachen wurde nicht erwogen, so dass die Juden überall in Europa unwissend in die Züge nach Auschwitz stiegen.

Genau während der Bermuda-Konferenz erreichte der erste Gerstein-Bericht London und stieß nicht, wie häufig vermutet, auf Unglauben. Aus dem heute vorliegenden amtlichen Briefwechsel der Niederländischen Exilregierung geht vielmehr hervor, dass „die Mitteilungen des SS-Mannes Ruchbarkeit bekommen hätten“. Zwar hegte Ministerpräsident Gerbrandy zunächst noch Zweifel, doch eine andere Informationsquelle überzeugte auch ihn. Über die Schwedische Regierung erhielt Gerbrandy die Warnung des in Berlin verbliebenen holländischen Beamten Millenaar: „Es darf in diesem Falle nichts unterlassen werden, nicht nur den Menschen, sondern auch dem Allerhöchsten gegenüber. Ein Schweigen wäre eine Hilfe für all diejenigen, die eventuell für diesen Massenmord verantwortlich sind.“ Die Niederländische Exilregierung unternahm daraufhin im August 1943 einen Versuch, den von Ubink übermittelten Gerstein-Rapport von England und den Vereinigten Staaten veröffentlichen zu lassen.²⁰ Vergebens.

Aus den Archiven der Exilregierung ist bisher nicht nachzuvollziehen, woran dieser Versuch scheiterte. Deutlich wird nur, dass der Bericht scheinbar nicht mit der zurückhaltenden Informationstätigkeit der Alliierten zu kombinieren war. Vermutlich war sowohl in England als auch in den USA die Furcht der Politiker und Beamten vor einem öffentlichen Aufbegehren der Bevölkerung zur Rettung der Juden zu erheblich. Warum die holländische Exilregierung den Bericht nicht selber an die Presse, den BBC oder Radio-Oranje weitergegeben hat, steht ebenfalls offen. Und weshalb wurde der Bericht nicht an jüdische Verbände oder die britische Kirche weitergegeben? Fest steht nur, dass es unterblieb.

²⁰ Aus dem sehr geheimen Briefwechsel, siehe Anm. 16, geht zudem hervor, dass Gerbrandy eine Zusammenarbeit mit dem Roten Kreuz, dem Vatikan und der Schweizer Gesandtschaft vorschlägt.

Möglicherweise finden sich die Antworten in jenem Testament, das der polnische Gewerkschafter Samuel Artur Zygelboym an die britischen Zeitungen sandte, bevor er sich nach der Bermuda-Konferenz am 12. Mai in London mit Gas vergiftete: „Die Verantwortung für das Verbrechen, das die Tötung der gesamten jüdischen Bevölkerung Polens darstellt, haben in erster Linie diejenigen zu tragen, die es begehen, doch dieses Verbrechen ist auch eine Bürde, die indirekt auf der ganzen Menschheit, auf den Regierungen und den Völkern der alliierten Nationen lastet, die bisher nicht den geringsten Versuch unternommen haben, konkrete Maßnahmen zu ergreifen, um es zu beenden ... Da ich während meines Lebens nicht in der Lage war, irgend etwas zu erreichen, kann ich vielleicht durch meinen Tod dazu beitragen, diese Gleichgültigkeit zu durchbrechen.“²¹

Mit seiner Form des Widerstandes befindet sich Kurt Gerstein auf einer ähnlichen Ebene wie der deutsche Industrielle Eduard Schulte und der polnische Diplomat Jan Karski, die ihr Leben wagten, um das Geheimnis des nationalsozialistischen Massenmordes zu enthüllen. Kein vernünftiger Mensch kann andere als die Nazis für die Vertreibung und Ermordung der jüdischen Mitbürger verantwortlich machen. Die Frage aber, warum keiner der Zeugen des Holocaust bei den Alliierten Gehör fand, muss das menschliche Gewissen noch heute schwer bekümmern.

Aufgrund des großen Erfolges der Gerstein-Ausstellung, sie wurde kürzlich zur französischen Filmpremiere des Kinofilms „Amen.“²² in Paris gezeigt, erhielten die Ausstellungsmacher Kopien dieser wichtigen Dokumente, um möglicherweise in einer Katalog- oder Ausstellungserweiterung intensiver auf die holländische Beziehung Gersteins hinzuweisen. Eine erforderliche Erweiterung der Ausstellung um die neuen, in Holland gewonnenen Erkenntnisse wurde bereitwillig vom Verein für Westfälische Kirchengeschichte unterstützt. Die Finanzierung einer notwendigen Überarbeitung des Kataloges (4. Auflage!), die Erweiterung der Ausstellung (um die französische Version des Berichtes und die neueste Rezeptionsgeschichte sowie den Film „Amen.“) sowie die notwendige personelle Unterstützung ab April 2002 stehen jedoch noch aus.

Nach Detmold und Paris wird die Ausstellung im Jahre 2002 auch in Wernigerode (März/April), Nordhorn (Mai), Ulm (Juni), Bad Boll (Juli), Oelsnitz (Sept./Okt.) und Minden (Nov./Dex.) zu sehen sein. Ob es möglich sein wird, die von

²¹ Zitiert nach Joffroy, S. 330 f.

²² Nähere Informationen zum Film finden sich unter der Internetadresse: www.amen-themovic.com/www.amen-lefilm.com, zuzüglich einer englischen bzw. französischen Übersetzung des Ausstellungskataloges.

Regisseur und Produzentin des Kinofilms „Amen.“ in Aussicht gestellte Begleitung weiterer Premieren im In- und Ausland wahrzunehmen, bleibt wegen der üblichen finanziellen Engpässe abzuwarten.

(Matthias Rickling)

OUR LADY OF FRANCE

Tr. Französisch

Leave us awake without the torment
of the town,
Leave us the sunken glen, the faint
fall of rain,
Say we awhile had dream, while
the place of power,
Say we, and pray, and dream all
our hearts are down

Thoughts of the world, unkind and
wary of Christ's own
Lascivous thy will have found on
the fragrant air,
Wine of France, white of France,
All passing fair
Poor France, where Mary's own
saint, let her children dream

Our Lady of France! dost thou
forget these? Behold,
What when given heaven this day
swains to thee?
In France, and present love, when
glories from old,

Thou wilt not be forgotten, better we
Blessed be
What dost thou far from home? Thy
day is radiant all
Thou wilt not be forgotten, better we
Blessed be

Lowell Knicker

UNSERE LIEBE FRAU FRANZ-
KÖNIGIN

Für Französisch

Kann Lieb' soll' erwidern aus der
Stille und nicht schweigen,
Kann schwarze Tränen, kann we-
lummenes Geheiß
An diesem Ort der Dämmer' über wir
Verstehn
Auf unser' mitleid, heiliges, walt-
endes Dasein

Du bist, wann, bei Christus
der Tag der Mühle
Mit Liebe vom Himmel und dem
von Frankreich's roten
Sich hat zur Weltenthaft' sein
Kinder erlösen,
Schöne Marie! Wie dem ersten
Wunderkinder

Wie sollte die Postkarte die
Fugend der Welt erlösen?
Wie die im Himmel Welt erlösen
der Postkarte die Welt
Wie die im Himmel Welt erlösen
der Postkarte die Welt

Wie die im Himmel Welt erlösen
der Postkarte die Welt
Wie die im Himmel Welt erlösen
der Postkarte die Welt
Wie die im Himmel Welt erlösen
der Postkarte die Welt

* L. Johnson, Poetical Works, London, 1862, S. 41. Übers. in Nachdruck

In carcere eram! *Résistance* und *Renouveau catholique*
in der Französischen Kapelle zu Soest

OUR LADY OF FRANCE

To Ernest Dowson

Leave we awhile without the turmoil
of the town;
Leave we the sullen gloom, the faces
full of care:
Stay we awhile and dream, within
this place of prayer,
Stay we, and pray, and dream: till in
our hearts die down

Thoughts of the world, unkind and
weary: till Christ crown
Laborious day with love. Hark! on
the fragrant air,
Music of France, voices of France,
fall piercing fair:
Poor France, where Mary's star
shines, lest her children drown.

Our Lady of France! dost thou
inhabit there? Behold,
What sullen gloom invests this city
strange to thee!
In Seine, and pleasant Loire, thou
gloriest from old;

Thou rulest rich Provence; lovest the
Breton Sea:
What dost thou far from home? *Nay!*
here my children fold
Their exiled hands in orison, and long for
me.

LIONEL JOHNSON¹

UNSERE LIEBE FRAU FRANK-
REICHS

Für Ernest Dowson

Kein Lärm soll draußen aus der
Stadt uns mehr ablenken,
Kein schwerer Trübsinn, kein be-
kümmertes Gesicht:
An diesem Ort des Betens üben wir
Verzicht
Auf unser müdes, herzloses, weltli-
ches Denken

Und beten, träumen, bis Christus
den Tag der Pflicht
Mit Liebe krönt. Musik und Stim-
men Frankreichs senken
Sich hell auf Weihrauchluft: Seine
Kinder ertränken,
Schiene Marias Stern dem armen
Frankreich nicht.

Was willst du, Frankreichs liebe
Frau, dich hier aufhalten?
Sieh, die dir fremde Stadt umhüllt
der Trübsinn schwer,
Wo doch Seine wie Loire stets mild
von dir erstrahlten,

Der Reichtum der Provence und der
Bretagne Meer:
Was willst du fern der Heimat? *Meine*
Kinder falten
Hier im Exil die Hände, bis ich sie erbör'.

¹ L. Johnson, Poetical Works, London 1926, S. 18; übers. v. Verfasser.

1. Das Thema der Kriegsgefangenschaft in kirchlicher und laizistischer Tradition

Gleich zweimal thematisierte der französische Regisseur Jean Renoir, Sohn des impressionistischen Malers Auguste Renoir, Leben und Leiden seiner Landsleute in deutscher Kriegsgefangenschaft: das der Offiziere in *La Grande Illusion* (1937) und das der Mannschaftsdienstgrade in *Le Caporal épinglé* (1962). Beide Filme arbeiten nicht nur in schichtenspezifischen Soziogrammen das kollektive Trauma der Besiegten auf. Sie sind vor allem Dokumente des moralischen, intellektuellen und nationalen Widerstandes der Franzosen, und zwar sowohl aktiv wie auch passiv, gegen den deutschen Militarismus.

Gleiches gilt von der Französischen Kapelle des OFLAG VI A in Soest. Sie ist, 1940 von den beiden Künstlern Guillaume Gillet und René Coulon mit einem Bilderzyklus ausgemalt, nicht nur ein singuläres Dokument französischer Kultur und Religiosität während der Kriegsgefangenschaft von Offizieren auf deutschem Boden, sondern auch ein Kunstwerk von hohem Rang. Ein Vergleich zwischen den Darstellungen in Kapelle und Kinofilm drängt sich förmlich auf:

Renoir hatte seine dokumentarisch genaue, ja naturalistisch harte Wirklichkeitsschilderung an der Verfilmung der Romane Flauberts (*Madame Bovary*, 1935) und Zolas (*Nana*, 1926, *La Bête humaine*, 1938) geschult. Indessen blendete er in den oben genannten Filmen die Rolle des französischen Katholizismus im Lagerleben der französischen Kriegsgefangenen bewußt aus.

Nun ist gerade jener religiöse Aspekt für die Lebensbedingungen der französischen Kriegsgefangenen im Allgemeinen und insbesondere für das Verständnis der Bildersprache in der Französischen Kapelle des OFLAG VI A zu Soest von konstituierender Bedeutung. Seine vorsätzliche Ausblendung läßt – zumal bei einem Regisseur vom Range Renoirs – nach den Gründen hierfür fragen. Diese dürften in der Besonderheit der französischen Kirchen-, Kultur- und Geistesgeschichte der Neuzeit zu suchen sein: dem Gegensatz zwischen Katholizismus und Laizismus. Er wirkt bis in das Frankreich unserer Tage hinein.

Will man beide Extreme – denn um solche handelt es sich – in angemessener Weise verstehen, so hat man die Geschichte des französischen Katholizismus seit der Revolution zu berücksichtigen. Deshalb folgt an dieser Stelle ein entsprechender Exkurs.

1.2 Der nachrevolutionäre Katholizismus Frankreichs in Abgrenzung zu den Prinzipien der Aufklärung

Die Ereignisse der Revolution waren für den französischen Katholizismus traumatisch. Weit davon entfernt, sie als geschichtliche Lektion selbstkritisch aufzuarbeiten, lebte der französische Katholizismus des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts vor allem aus dem Gegensatz heraus. Liberale Geister wie etwa Ernest Renan (1823–1892) oder Alfred Loisy (1857–1940) blieben darum die Ausnahme.

Dieser Antagonismus zum nachrevolutionären Frankreich wurde von einer ganzen Phalanx hochkarätiger Schriftsteller getragen, welche sich zum Katholizismus bekannten. Ihre restaurativen, ja reaktionären Tendenzen gingen allerdings mit einer unerhörten sprachlichen und kulturellen Revolution einher, als sollte das im achtzehnten Jahrhundert Versäumte nachgeholt und das durch die Revolution Verlorengegangene durch höchstes künstlerisches Niveau und literarische Überlegenheit kompensiert werden. Die meisten der im folgenden genannten Autoren sind zum festen Bestandteil des französischen Bildungskanons, wenn nicht gar der Weltliteratur geworden.

Die einzelnen Wesenszüge dieses weitgehend vom Gegensatz zur Revolution geprägten Katholizismus in Frankreich sollen nunmehr zur Sprache kommen, ferner ihre in Deutschland so gut wie unbekanntem Vertreter kurz vorgestellt werden. Es wird sich zeigen, daß die sogenannte *renouveau catholique*, deren berühmtester Kopf Claudel war, trotz anders lautender (Selbst-)Stilisierungen nicht vom Himmel gefallen ist, sondern ihre Wurzeln im Geistesleben des neunzehnten Jahrhunderts hatte.

Die Kenntnis der nachstehend genannten Autoren darf bei den Gestalten der Französischen Kapelle als bekannt vorausgesetzt werden. Die persönliche Freundschaft der Familie Gillet mit Claudel ist bekannt;² die Werke des letzteren haben, wie im folgenden nachgewiesen und belegt, bei der Konzeption der Französischen Kapelle eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt.

Unter den Initiatoren und Mitarbeitern der am 13.8.1940 gegründeten "Université de Soest", welche sich für ein qualifiziertes Bildungsprogramm unter den gefangenen Offizieren einsetzten, befanden sich eine Reihe namhafter Literaten und Literaturwissenschaftler. Neben Marc Blancpain und Robert Brasillach ist vor allem Jacques Robichez

² Vgl. Pierre Schoendoerffer, "Guillaume Gillet, Anmerkungen zu Leben und Werk", in: Geschichtswerkstatt Französische Kapelle e.V. Soest (Hg.): Guillaume Gillet, Architekt, Maler, Literat: Die Französische Kapelle in Soest, Kultur in der Kriegsgefangenschaft, Soest 2000, S. 99.

(1914–1999) zu nennen. Er begegnete Guillaume Gillet in der Gefangenschaft und blieb ihm in lebenslanger Freundschaft verbunden. Im Gegensatz zu dem weitgehend klassisch orientierten Brasillach, der sich in der Folgezeit seine Befreiung als Kollaborateur unter dem Vichy-Regime teuer erkaufte, war Robichez auf die französische Literatur der Moderne spezialisiert (Claudel, Mauriac, Saint-John Perse, Rolland, Verlaine). Nach 1945 veröffentlichte er *Le Symbolisme au théâtre*,³ bis heute ein Standardwerk zur Kulturgeschichte und Ästhetik der Moderne. Von 1957 bis 1965 lehrte er an der Universität Lille, von 1965 bis 1984 an der Sorbonne, edierte die Werke Verlaines (1969) und Mallarmés (1977), schrieb die Literaturgeschichte *Panorama illustré du XIX^e siècle français* und schuf 1982 ein unübertroffenes Werk zu Verlaine.⁴

Coulon und Gillet dürften ihm manche literarische Anregung bei der Ausmalung der Französischen Kapelle zu Soest zu verdanken haben.

Doch zunächst zu den Hauptströmungen der dem Katholizismus nahestehenden Literatur Frankreichs im neunzehnten und beginnenden zwanzigsten Jahrhundert:

1.2.1 Romantik

Speiste sich die Französische Revolution aus den Quellen der Aufklärung, so war der nachrevolutionäre Katholizismus Frankreichs ein Kind der Romantik. An erster Stelle ist in diesem Zusammenhang das Werk Chateaubriands *Le Génie du Christianisme* (1802) zu nennen. "Ich habe dem französischen Volk die Kirchen wieder geöffnet", sagte der Autor von diesem Werk zu Recht und in all seiner notorischen Unbescheidenheit.⁵ Selbst ein Victor Hugo hat dieser Strömung in seinem 1831 erschienenen Roman *Notre-Dame de Paris* Tribut gezollt.

1.2.2 Reaktionismus

Die Kritik an Aufklärung und Revolution wurde ein fester Bestandteil der katholischen Literatur. Joseph de Maistre (1753–1821) war der erste, welcher solche Kritik, politisch motiviert und religiös begründet, in seinen *Considérations sur la France* (1797) und in *Les Soirées de Saint-Pétersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la providence* (1821)

³ J. Robichez, *Le Symbolisme au théâtre*, Paris 1957.

⁴ J. Robichez, *Verlaine entre Rimbaud et dieu*, Paris 1982.

⁵ Vgl. F. Sieburg, Chateaubriand; Romantik und Politik, Stuttgart 1986², S. 37.

polemisch geäußert hat. E. M. Cioran schreibt einen Essai über ihn mit dem bezeichnenden Titel: *Über das reaktionäre Denken*.⁶ Baudelaire bekannte, de Maistre und Poe hätten ihn das Denken gelehrt, während er Voltaire als Antipoet, König der Schafsköpfe, Fürst der Künstlichen, Antikünstler, Prediger der Hausmeister und Vater Storch der Redakteure vom *Siècle* beschimpfte, der, wie alle Faulenzer, das Mysterium hasse.⁷ In ähnlicher Weise stellt auch Ernest Hello "Das Mysterium und das Jahrhundert der Aufklärung" gegenüber.⁸

1.2.3 Konfessionalismus

Solcherart gestaltete sich die Auffassung des Katholizismus streng konfessionalistisch als exklusiv und elitär. Eine Auseinandersetzung mit anderen Weltanschauungen und Konfessionen wurde wie im Jahrhundert zuvor mit einer Arroganz sondergleichen verweigert. Im Gegensatz zu den oben genannten Filmen Renoirs verliert etwa die von A. Bonduelle und R. Vielliard 1943 herausgegebene Publikation zum geistlichen Leben im Soester OFLAG VI A kein Wort über die Tatsache, daß es unter den französischen Offizieren in der Gefangenschaft auch Protestanten und Juden gegeben haben muß.⁹ Ökumenische Weite gewann der französische Katholizismus – wenn überhaupt – erst nach dem Zweiten Vaticanum.

1.2.4 Antiliberalismus

Nicht nur gegenüber der Aufklärung als historischem Phänomen, sondern vor allem auch gegenüber ihren Auswirkungen auf das saturierte Bürgertum und die Krämerseelen, deren Wahlspruch das "enrichissez-vous" geworden war, zeigten sich die dem Katholizismus verbundenen Autoren von militanter Polemik. Der utilitaristische Ungeist der Epoche wurde selbst von durchaus kirchenfernen Autoren aufgespürt und sarkastisch geißelt. Allerdings zeigt z. B. ein Vergleich zwischen Flauberts *Wörterbuch der Gemeinplätze* (posthum)¹⁰ und

⁶ E. M. Cioran, *Essai sur la pensée réactionnaire. A propos de Joseph de Maistre*, Montpellier 1957; dt.: *Über das reaktionäre Denken*, Frankfurt a. M. 1990².

⁷ Vgl. Ch. Baudelaire, "Fusées, II" und "Mon Cœur mis à nu, XVIII", in C. Pichois (Hg.), *Charles Baudelaire, Œuvres complètes*, Bd. 1, Paris 1975, S. 669 u. 687 f.

⁸ Vgl. das gleichnamige Kapitel in E. Hello, *Der Mensch*, Leipzig 1935, S. 92 ff.

⁹ A. Bonduelle, R. Vielliard (Hgg.), *Une Paroisse derrière les barbelés. Premiers mois de captivité*, Paris 1943.

¹⁰ G. Flaubert, *Wörterbuch der Gemeinplätze*, Die Albumblätter der Marquise,

Léon Bloys *Auslegung der Gemeinplätze* (1902 und 1913), wie sehr der katholische Autor seinem weitaus berühmteren profanen Kollegen an Witz, Sarkasmus und schwarzem Humor überlegen ist. Flaubert sammelt seine "Gemeinplätze" und "schicken Ideen" in enzyklopädischer Tradition, während Bloy mit geradezu prophetischem Blick und Haß auswählt, bloßstellt und verwirft.

Sicherlich hat Flaubert in seinem Roman *Madame Bovary* (1857) den Typus des Hormais geschaffen, der in seinem Gewinnstreben über Leichen geht, so wie auch Henri Monniers *Mémoires de Joseph Prudhomme* sprichwörtliche Notorität erlangten; die bitterste Satire über das Bürgertum in seiner Halbbildung, Selbstgefälligkeit und pseudowissenschaftlichen Verbrämung lieferte der überzeugte Katholik Villiers de l'Isle-Adam mit *Tribulat Bonhommet* (1867, erweitert 1887).¹¹ "In Villiers' Temperament gab es [...] etwas Scharfes und Schneidendes, einen Winkel voll schwarzer Scherze und wilden Spottes; das waren nicht mehr die paradoxen Mystifikationen Poes, sondern eine grausig-komische Verhöhnung, wie Swift sie liebte".¹² Derartige Kulturkritik trug sicherlich zur Beliebtheit des Katholizismus in manchen intellektuellen Zirkeln bei.

1.2.5 Elitarismus

Der antibourgeoise Zug führte bei den Schriftstellern des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts zum Verzicht auf Breitenwirkung, wie sie die Autoren der Aufklärung angestrebt hatten. Man schrieb nicht mehr für die Masse, sondern für die Eingeweihten, gab sich elitär, zog sich in den Elfenbeinturm des *l'art-pour-l'art*-Prinzips zurück. Vor allem die katholisierenden Autoren gefielen sich in der Pose des aristokratischen Grandseigneurs (Chateaubriand, de Maistre, Villiers de l'Isle-Adam), des Dandys (Baudelaire) oder beider (Barbey d'Aureville). Mitunter stilisierte man auch die eigene Bohème zum Armutsideal des religiösen Sozialrevolutionärs empor (Nouveau, Peguy, Bloy), oft mit Rückgriff auf das alttestamentliche Prophetentum (Hello).

Katalog der schicken Ideen, München 1985; Léon Bloy, *Auslegung der Gemeinplätze*, Frankfurt a. M. 1995. Gillet, einer der Künstler der Französischen Kapelle, hat das besagte Werk Flauberts gekannt und geschätzt; vgl. G. Gillet, *Chroniques du Figaro*, o. O., (Palais des Congrès) 1974, S. 3.

¹¹ Villiers de l'Isle-Adam, "Tribulat Bonhommet", in: *Œuvres complètes*, Bd. II, hg. v. A. Raitt, P.-G. Castex u. J.-M. Bellefroid, Paris 1986, S. 131 ff.

¹² Joris-Karl Huysmans, *Gegen den Strich*, Zürich 1981, S. 329.

1.2.6 Legitimismus

Das aristokratische Ideal dominierte auch in der politischen Auffassung der katholischen Schriftsteller. Die sogenannten Legitimisten hingen selbst nach der Revolution von 1830 noch dem Gottesgnadentum der Bourbonen an. Sie standen in der Folgezeit der Monarchie immer näher als der Republik. Mit dem Sturz der Bourbonen (1830) und des Hauses Orléans (1848) sahen sie sich ihres politischen Arms beraubt und gerieten zunehmend in das ultramontane Fahrwasser. Hierfür war die Schrift *Du Pape* von de Maistre aus dem Jahr 1819 von programmatischer Wirkung. Weitere Autoren von Bedeutung sind der Abbé de Lamennais (*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 1817) und de Bonald (*Théorie du pouvoir politique et religieux*, 1797).

1.2.7 Soziale Verweigerung (Dekadentismus)

Ein weiteres Erbe der Aufklärung war die Fortschrittsgläubigkeit des neunzehnten Jahrhunderts. Auch sie wurde von den katholischen Schriftstellern – und zwar lange vor den Syllabi von 1864 und 1907 sowie dem Antimodernisteneid von 1910 – satirisch in Frage gestellt. Die Niederlage Frankreichs im Jahre 1870 führte dazu, daß die kultur- und fortschrittskritischen Stimmen an Breitenwirkung gewannen. Es entstanden Literaturzirkel, die sich unter den Begriffen Ästhetizismus, Symbolismus und Dekadenz formierten. Letzterer Begriff ist hierzu-lande durch das zweibändige Werk *Entartung* von Max Nordau, 1893 in Berlin erschienen, langfristig diskreditiert worden und hat nicht nur in der "Kulturpolitik" des Dritten Reiches eine unselige Rolle gespielt. Erst in den beiden letzten Jahrzehnten wurde der Dekadenzbegriff von der moralischen, politischen und gesellschaftlichen Ebene abgetrennt und in seiner Bedeutung für die Moderne positiv gewürdigt.¹³

Der 1884 erschienene Roman *A Rebours* (*Gegen den Strich*) von J.-K. Huysmans wurde seinerzeit zur "Bibel der französischen Dekadenz". Sicherlich auch aus Widerspruchsgeist zur herrschenden Meinung enthielt dieses Buch neben einem Kapitel (XIV) über erlesene weltliche Literatur eines über die Schriftsteller der katholischen Partei (XII).

¹³ Vgl. hierzu etwa: M. Praz, *Liebe, Tod und Teufel; die schwarze Romantik*, München 1970. Ferner: H. Hinterhäuser, *Fin de siècle; Gestalten und Mythen*, München 1977. Ebenfalls: R.-R. Wuthenow, *Muse, Maske und Meduse; Europäischer Ästhetizismus*, Frankfurt a. M. 1978. Sodann: U. Horstmann, *Ästhetizismus und Dekadenz; zum Paradigmakonflikt in der englischen Literaturtheorie der Moderne*, München 1983.

Nicht ohne Malice nennt Huysmans darin Autoren wie Baudelaire, de Falloux, Ozanam, Hello, Bloy und Barbey d'Aureville in einem Atemzug. Kirchlicher Ritus und sakrale Kunst werden als ästhetische Erlebnisräume neu entdeckt.

Auch das Kapitel über weltliche Literatur widmet sich vornehmlich solchen Autoren, die für eine "Rekatholisierung" der Lyrik stehen: Verlaine knüpfte in seinem Spätwerk¹⁴ an die Konversions- und Bekenntnislyrik an; aus der Schule Mallarmés gingen nicht nur Valéry und Gide, sondern auch Claudel hervor, für dessen Bekehrungserlebnis wiederum das Werk Rimbauds eine entscheidende Rolle spielte.

Selbst solche Autoren, die katholischeren Neigungen unverdächtig sind, begannen sich religiösen Themen zuzuwenden, so etwa Corbière¹⁵ und Laforgue,¹⁶ letzterer allerdings nur in ironischer Brechung.

1.2.8 Mystizismus

Das laizistische Frankreich reagierte: Die Lex Waldeck-Rousseau (1902/03) führte zur Schließung von über viertausend katholischen Bekenntnisschulen; 1905 folgte unter der Regierung Clemenceau die Aufhebung des unter Napoléon I. geschlossenen Konkordats. Fortan waren die Priester auf die Mildtätigkeit ihrer Gemeindeglieder angewiesen.

Es wäre aber verfehlt, die Dichter der *renouveau catholique* lediglich als Fronde gegen die staatliche Verfolgungskampagne zu verstehen, ging es ihnen doch nicht um Apologetik bzw. dogmatisch korrekte Erbauungsliteratur, sondern um Dichtung aus dem Glauben, aus einer inkarnierten Spiritualität. Ein Hang zur Mystik ist deshalb bei vielen, nicht nur katholischen Schriftstellern zu beobachten. Rémy de Gourmont, der Sainte-Beuve des Symbolismus und "das kritische Gewissen einer Generation",¹⁷ schreibt 1892 das Standardwerk *Le latin mystique; les poètes de l'antiphonaire et la symbolique au moyen-âge*, ebenfalls durch den Roman *A Rebours* von Huysmans inspiriert und von diesem bevorzuet.

¹⁴ Sagesse, 1881; Amour, 1888; Bonheur 1891; Liturgies intimes 1892.

¹⁵ T. Corbière, "La Rapsode foraine et le pardon de Sainte-Anne", in: Charles Cros/Tristan Corbière, *Œuvres complètes*, hg. v. L. Forestier, P.-O. Walzer u. F. F. Burch, Paris 1970, S.799 f.

¹⁶ J. Laforgue, *L'Imitation de Notre-Dame La Lune*, Paris 1886; in: *Œuvres complètes*, Bd. II, hg. v. M. de Courten, J.-L. Debauxe, P.-O. Walzer, D. Arkell, Lausanne 1995, S. 67 ff.

¹⁷ T. S. Eliot, *The Sacred Wood; Essays on Poetry and Criticism*, London 1953, S. 44.

1.2.9 Regionalismus

Gab sich die französische Aufklärung kosmopolitisch und universalistisch, so zeigten katholisierende Schriftsteller Frankreichs im neunzehnten Jahrhundert einen ausgeprägten Hang zum Regionalismus. Z.B. hatte das Cotentin die Romane Barbey d'Aurevillys derart geprägt, daß er lange Zeit als bloßer Heimatdichter mißverstanden wurde. Die Auswirkungen seiner Erzählkunst auf so unterschiedliche Autoren wie Proust und Bernanos sind heute unbestritten. Die Landschaft der Bretagne mit ihren Bräuchen hatte Chateaubriand und Hello tief beeinflußt; Francis Jammes gestaltet das ländliche Leben der Pyrenäen, Germain Nouveau die Provence und ihre Heiligen, der späte Huysmans feiert das Trappistenkloster Notre-Dame de l'Âtre (*En Route*, 1895), die großen Kathedralen von Chartres (*La Cathédrale*, 1898) und Paris (*Trois Églises et trois primitifs*, 1908).

Auch die zunehmend gepflegte Hagiographie muß als Versuch gewertet werden, den spezifischen französischen Regionalheiligen und ihren Traditionen gerecht zu werden, um den Menschen nicht nur geistliche Anknüpfungspunkte zu geben, sondern sie sich ihrer eigenen Wurzeln bewußt werden zu lassen: "Plus on est enraciné, plus on est universel"¹⁸.

Viele Heilige, die in der französischen Kapelle zu Soest bildnerisch gestaltet worden sind, finden sich in Hellos *Physiognomies des Saintes*¹⁹ oder Claudels *Feuilles de Saints* bzw. *Visages radieux*²⁰ wieder.

1.3 Zusammenfassung und geschichtliche Anknüpfungspunkte

Zusammenfassend läßt sich der nachrevolutionäre Katholizismus Frankreichs soziologisch wie ideengeschichtlich als qualifizierte Min-

¹⁸ E. Guillevic; zitiert nach Skol Vreizh, N° 33: Tristan Corbière, hg. v. P. Rannou, Morlaix 1995, S. 27.

¹⁹ Dt.: Ernest Hello, Heiligengestalten, übers. v. R. Kühn, Köln, Olten 1953³. In diesem Werk finden sich folgende in der Französischen Kapelle dargestellten Heilige wieder: Franz von Sales, Georg, Johannes der Täufer, Bernhard von Clairvaux, Dionysius, Therese.

²⁰ Dt.: P. Claudel, "Heiligenblätter" und "Antlitz in Glorie", in: Gedichte, übers. v. H. U. von Balthasar, Heidelberg, Zürich 1963, S. 343 ff. u. 447 ff. Von den in der Französischen Kapelle abgebildeten Heiligen schuf Claudel Dichtungen zu: "Die heilige Odilie" (S. 248 ff.), "Ode auf den heiligen Benedikt" (S. 185 ff.), "Lied zum Fest des heiligen Ludwig" (S. 262 ff.), "Der heilige Ludwig" (S. 402 ff.), "Die Berufung des heiligen Ludwig" (S. 457 ff.), "Der heilige Nikolaus" (S. 274 ff.), "Die heilige Therese von Lisieux" (S. 470), "Die heilige Genoveva" (S. 397 ff.), "Der heilige Martin" (S. 413 ff.), "Die heilige Johanna" (S. 503 ff.).

derheit beschreiben. In polemischer Abgrenzung zu den Prinzipien und Folgen der Französischen Revolution war er antiaufklärerisch, ein Kind der Romantik in allen ihren Spielarten bis hin zu den Bewegungen von Symbolismus und literarischer Dekadenz. Damit geht ein Hang zur (irrationalen) Mystik einher. Er ist politisch reaktionär, in seiner Ökonomie- und Gesellschaftskritik antiliberal, theologisch von ultramontaner Papsttreue, in seiner Geisteshaltung traditionalistisch, aristokratisch, elitär und regionalistisch.

Der Minderheitenstatus sicherte seinen Vertretern und Sympathisanten indessen eine weitgehende Unabhängigkeit vom herrschenden Zeitgeist und befähigte sie zu hervorragenden Leistungen auf dem Gebiet der Gesellschafts- und Kulturkritik, vor allem in der Literatur. Hierbei ergeben sich oft erstaunliche Berührungspunkte mit der beginnenden Moderne. Die Vertreter des sogenannten *renouveau catholique* erscheinen nicht als geschlossene Phalanx, sondern als disparate Stimmen von Außenseitern, welche sich mit ihren Vorstellungen von einem anderen, älteren und zuallererst christlichen Frankreich besonders dann Gehör verschafften, wenn der französische Staat mit seinen Prinzipien, seiner Politik und seinen repräsentativen Persönlichkeiten Schiffbruch erlitten hatte. Diese Situation war nach dem Zusammenbruch der beiden napoleonischen Kaiserreiche, während des Ersten und auch nach der Niederlage 1940 während des Zweiten Weltkriegs gegeben.

In eben diesem geistesgeschichtlichen Zusammenhang steht auch die Bildersprache der Französischen Kapelle im OFLAG VI A zu Soest. Robichez beschreibt aus der Rückschau das steile, stockkonservative Amtsverständnis des französischen Klerus in der Gefangenschaft: "Les prêtres prisonniers entre 1940 et 1945, par leur prédications, leurs conférences, leurs conservations, ont merveilleusement maintenu la santé morale de leurs camarades. Et plus encore par leur attitude quotidienne et leur façon de vivre. L'église catholique n'avait pas encore inventé 'l'ouverture au monde', elle n'avait pas encore commencé à diffuser cette idée que le prêtre 'est un homme comme les autres'. Bref elle n'avait pas encore basculé, évêques en tête, dans l'hérésie moderniste. Et ces prêtres non modernistes, plongés dans une intimité de chaque minute avec des compagnons de chambre, croyants ou non, gardaient leur caractère sacré et, par là, leur rayonnement."²¹

²¹ "Die zwischen 1940 und 1945 gefangenen Priester haben durch Predigten, Vorträge und Seelsorge die moralische Gesundheit ihrer Kameraden wunderbar aufrecht erhalten. Und noch mehr durch ihren täglichen Umgang sowie ihren Lebensstil. Die katholische Kirche hatte noch nicht *die Weltoffenheit* erfunden, sie hatte noch nicht jene Idee zu verbreiten begonnen, wonach der Priester *ein Mensch wie*

Der französische Katholizismus hatte, wie sich aus dem Vorhergehenden ergibt, eineinhalb Jahrhunderte Gelegenheit gehabt, sich kultur-, sozial- und innenpolitisch in eine Haltung des Widerstandes einzuüben. Sämtliche Versuche einer kirchlichen Restauration waren durch die Instabilität und das Ende der Monarchien der Häuser Bourbon, Orléans und Bonaparte, spätestens aber mit der 1905 erfolgten Aufkündigung des Konkordats gescheitert. Somit mußte der französische Katholizismus als gesellschaftliche Minderheit einem permanenten Druck standhalten und war nach 1905 weitgehend auf sich selbst gestellt. Er konnte gar nicht anders, als sich in Abkehr von der Mehrheit bzw. von der Masse an den einzelnen zu wenden und damit elitär zu werden. Nur das je individuelle Bewußtsein der geistigen, moralischen und artistischen Überlegenheit vermochte die gesellschaftspolitischen Niederlagen des Katholizismus im republikanischen Frankreich zu kompensieren. Nach 1940 brauchte er nur diese Haltung des geistigen Widerstands von den inneren Gegnern auf den äußeren Feind zu übertragen, um einen nachhaltigen Beitrag zur Aufrechterhaltung der Moral unter den Gefangenen und zur Befreiung Frankreichs zu leisten. Strukturell aber sind alle Widerstandes gegen die deutschen Besatzer bzw. Gefangenenerwärter schon im Verhältnis des französischen Katholizismus zur Dritten Republik Frankreichs vorgeprägt.

Das bedeutet andererseits: Der Zusammenschluß von katholischem und laizistischem Frankreich im Widerstand war – auch unter den Gefangenen – eine Notgemeinschaft, welche nach der Befreiung schnell wieder zerbrach. Zu unterschiedlich blieben die Ziele und Ideale von Laizismus und Katholizismus. Es sei daran erinnert, daß der Traum von der Wiedererrichtung einer französischen Monarchie nach dem Zweiten Weltkrieg daran scheiterte, daß sich der Graf von Paris (als Prätendent des Hauses Bourbon) durch Kollaboration mit dem Dritten Reich desavouiert hatte.

jeder andere ist. Kurz: Sie war noch nicht, Bischöfe an der Spitze, zur Häresie des Modernismus umgekippt. Und diese nicht modernistischen Priester, ständig der Vertraulichkeit mit ihren frommen wie unfrommen Zimmergenossen hingegeben, behielten ihren Charakter der Weihe und deshalb ihre Ausstrahlung." – J. Robichez, "Trentième anniversaire de la libération des prisonniers de guerre", handschriftl. Aufzeichnungen aus dem Nachlaß, o. O. 1975.

2. Kunst im Widerstand: Christentum und Camouflage am Beispiel der Französischen Kapelle

Vor der weiteren Würdigung der Kapellenausmalung stellt sich zunächst der Paradigmenkonflikt zwischen künstlerischer Freiheit und katholischer Doktrin. Auch er ist ein Resultat der Französischen Revolution: Der Autonomieanspruch des Denkens wurde im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts auf die Kunst übertragen und im Prinzip *l'art pour l'art* manifestiert.²²

Bei der Ausgestaltung der Französische Kapelle scheint die religiöse Doktrin vollständig die künstlerische Freiheit dominiert zu haben. Hinsichtlich ihrer Form- und Farbgebung zeichnet sich die Bildsprache der Kapelle – gemessen am künstlerischen Standard des zwanzigsten Jahrhunderts – durch eine zunächst enttäuschende Konventionalität aus. Sie steht dem Nazarenerstil des neunzehnten Jahrhunderts und ihren Devotionalienhandlungen von St. Sulpice gewiß näher als den zeitgenössischen Stilrichtungen von Fauvismus und Kubismus in Frankreich.

Die vordergründige Harmlosigkeit und Konventionalität wird durch einen Vergleich mit den Zeichnungen Gillets aus der Gefangenschaft noch auf seltsame Weise pointiert: Gemeinsam ist ihnen lediglich die geniale Abstraktion in der Auffassungsgabe.²³ Doch die künstlerischen Verfremdungseffekte, aus denen seine kolorierten Zeichnungen leben, sucht man in dem Bildwerk der Kapelle vergebens. Auch die späteren Werke Gillets, insbesondere in der Architektur, sind im Gegensatz zu seinen Arbeiten an der Kapelle zu Soest von atemberaubender Modernität.²⁴

²² Zu diesem Paradigmenkonflikt in der Literatur vgl. F. Stückemann, "Griechische Mythologie und römische Katholizität in Paul Verlaine: 'L'Ame antique ...' – Text, Übersetzung und Exegese eines Gedichtes der klassischen Moderne", in: D. Schattschneider, F. Stückemann (Hgg.): *Mancherlei Gaben: Festschrift für Wolf-Rüdiger Ilges zum fünfundzwanzigsten Jahrestag der Ordination*, Spiesen-Elversberg 1994, S. 82. Natürlich ist dieser Paradigmenkonflikt auch im Bereich der bildenden Kunst anzutreffen; das Verdikt der Tendenzschriftstellerei entspräche dort dem Devotionalien-Kunsthandwerk respektive dem religiösen Kitsch.

²³ Vgl. *Geschichtswerkstatt Französische Kapelle e. V. Soest* (Hg.), *Guillaume Gillet, Architekt, Maler, Literat: Die Französische Kapelle in Soest; Kultur in der Kriegsgefangenschaft*, Ausstellungskatalog, Soest 2000. Von besonderer Ausdruckskraft ist der von Gillet geschaffene Kreuzweg (vgl. ebd.; die dort nicht veröffentlichten Stationen befinden sich im Magazin des Morgner-Hauses zu Soest) im Stil der Fauvisten.

²⁴ Der Verfasser hatte im Herbst 2001 Gelegenheit, die Ende der fünfziger Jahre errichtete Kirche St.-Joseph-des-Travailleurs im Südwesten Avignons in Augenschein zu nehmen: sie weist einen dreieckigen Grundriß, dreieckige Fenster und dreieckige Türen auf. Das entsprechend geschwungene Dach geht in der Mitte in

Die Regression des Künstlers in längst überholte Darstellungsformen – man könnte fast von naiver Malerei sprechen – hat ihren Grund somit nicht in artistischer Unzulänglichkeit oder doktrinäer Engführung. Sie ist vielmehr beabsichtigt und durch die besondere Situation der Gefangenschaft bedingt.

Künstlerische Freiheiten besaßen die gefangenen französischen Offiziere lediglich in ihrem privaten, nicht in ihrem öffentlichen Schaffen. Als solches muß die Ausgestaltung einer Mansarde zur Kapelle jedoch betrachtet werden. Sie konnte nur mit Erlaubnis und unter der Zensur der deutschen Lagerverwaltung ins Werk gesetzt werden. Da kriegsgefangene Offiziere im Gegensatz zu den Mannschaftsdienstgraden nach der Genfer Konvention nicht zwangsweise zu Arbeiten herangezogen werden durften, teilten sowohl die deutsche Lagerverwaltung als auch die französische Lagerkommandantur das Interesse an allem, was der Aufrechterhaltung von Moral und Disziplin innerhalb des Lagers diene. Hierzu zählten nicht nur freiwillige Unterhaltungs- und Beschäftigungsprogramme, die Errichtung einer Gefangenenbibliothek sowie künstlerische Darbietungen, sondern auch und vor allem die Religionsausübung.

Der spärlich gewährte Rahmen solcher Freiheiten wurde von den Gefangenen dazu genutzt, um innerhalb des Lagers innerlich und – soweit möglich – auch äußerlich eine Art Widerstand zu organisieren. Ein solches Katz-und-Maus-Spiel ist in den oben genannten Renoir-Filmen akribisch dokumentiert und muß auch im Blick auf die Ausgestaltung der Französischen Kapelle vorausgesetzt werden. Mit aller gebotenen Zurückhaltung ließ General Mortemart de Boisse diese Tatsache 1941 in seinem Vorwort zu dem Sammelband *Une Paroisse derrière les barbelés* zwischen den Zeilen durchblicken: "De cette Chapelle édifée avec ténacité grâce au concours dévoué de quelques officiers, il [*sc.*: *le Clergé catholique du Camp*] a su faire non seulement la maison de Dieu, mais la maison de la France".²⁵

Der von der deutschen Lagerverwaltung gestattete und zensierte Rahmen wird sicherlich keine Ausmalung der Kapelle mit Werken moderner und im Nazijargon als "entartet" verunglimpfter Kunst gestattet haben. Somit blieb den Künstlern nur die Möglichkeit, sich einer sehr konventionellen Darstellungsweise zu bedienen und diese noch in das äußerliche Gewand katholischer Rechtgläubigkeit zu klei-

ein überdimensionales Kreuz über.

²⁵ "Aus dieser dank der eifrigen Mitarbeit einiger Offiziere mit Zähigkeit eingerichteten Kapelle hat er [*sc.*: *der französische Klerus*] nicht nur das Haus Gottes, sondern auch das Haus Frankreichs zu schaffen gewußt." Mortemart de Boisse, "Préface", in: *Une Paroisse derrière les barbelés*, o. c., o. S.

den. Extremer kann künstlerische Freiheit eigentlich gar nicht mehr beschnitten werden.

Dennoch gelang es den Künstlern, diese restriktiven Vorgaben zu erfüllen und gleichzeitig zu unterlaufen. Was als harmlos-naives Bildwerk erscheint, ist *camouflage*, dazu angetan, den oberflächlichen Betrachter und Bewacher zu täuschen. Konvention wurde zum Vehikel der Subversion, transportierte eine geheime Botschaft, absorbierte gleichzeitig die Blicke der Nazi-Kunsthäuser und führte dieselben in die Irre: Ein höchst doppelbödiges Widerstandsnest, als unscheinbare, künstlerisch allenfalls als medioker zu bezeichnende Kapelle verkleidet. Kirche und Kunst begeben sich gemeinsam in den Widerstand; daher die ansonsten zwischen beiden so selten in der Moderne anzutreffende Harmonie, daher auch das Irritierende, Faszinierende und Rätselhafte, das jeder Besucher der Kapelle instinktiv spürt.

Die tatsächliche Bedeutung der Französischen Kapelle erschließt sich nur auf einer künstlerischen Metaebene, und zwar nach Maßgabe dessen, was von ihrer geheimen Bildsprache entschlüsselt, von ihren zweideutigen Subversionsmechanismen nachvollzogen und von ihrem *appel à l'entrer dans la résistance* verstanden wird.

Es dürfte vermessen sein und erst recht den Rahmen dieser Arbeit sprengen, sämtliche in diese Richtung gehenden Bezüge und Anspielungen deuten zu wollen. Einige grundsätzliche Dinge jedoch springen dem Betrachter sofort ins Auge. Um diese soll es nun gehen.

2.1 Die Altarwand: Entfaltete Deesis

2.1.1 Pantokrator und Leidensmystik

Beim Betreten der Kapelle fällt der Blick sofort auf den auferstandenen Christus, der vor einem leuchtend blauen Hintergrund das Wundmal seiner rechten Hand präsentiert. Schon hier stehen vordergründige Tradition und hintergründige Verfremdung in einem Spannungsverhältnis:

Seit den Tagen der Alten Kirche ist es üblich, Christus über dem Altar darzustellen. Dabei handelt es sich sicherlich auch um den Auferstandenen, aber vor allem um den zum Gericht wiederkehrenden Christus, entweder als der Pantokrator wie in den Ostkirchen oder aber, wie im Bereich der lateinischen Kirchen, als der auf dem Regenbogen thronende und mit einer Mandorla umgebene Weltenrichter. In beiden Fällen pflegt er den Betrachter frontal anzublicken und mit der rechten Hand zu segnen.

In der Französischen Kapelle erscheint ein anderer Christus, nicht aufrecht stehend, sondern in sich gebogen, den Blick nach unten gekehrt, die rechte Hand statt zum Segen erhoben zu einer Geste des Erbarmens nach unten gestreckt. Er ist aller Attribute des Triumphes entkleidet, nackt, lediglich mit dem roten Mantel der Verspottung angetan, "la robe rouge d'infamie", wie Capitaine Vielliard bemerkt.²⁶ Ostentativ zeigt er seine Wundmale dem Betrachter; nur diese sowie der runde Heiligenschein um sein Haupt weisen Christus überhaupt als den Auferstandenen aus.

Aus diesem der Leidensmystik entlehnten Christus spricht nichts als Zuwendung und Erbarmen den kriegsgefangenen Besuchern gegenüber; er ist einer der ihnen, nackt, todeswund, gedemütigt, verhöhnt. Solcherart spricht er die Betrachter in ihrer Situation an, aber er bringt sie auch weiter auf ihrem Weg: Das Attribut des universalen Pantokrators und Weltenrichters, die Mandorla, erscheint versteckt in dem Christus umgebenden Schriftband mit der lateinischen Fassung aus Mt. 25, 36c: *In carcere eram et venistis ad me.*

Natürlich war die Vulgata, die lateinische Bibelübersetzung des Hieronymus, bis zum Zweiten Vaticanum für den Gottesdienstgebrauch der römisch-katholischen Kirche verbindlich. Daß derselbe Bibelvers an anderer, unverfänglicher Stelle des Gottesdienstraumes auch in französischer Sprache wiederkehrt, unterstreicht die Wichtigkeit der Botschaft.

Welcher Art ist nun diese Botschaft aus der Matthäusapokalypse? Vordergründig ein Bekehrungsprogramm für die Gefangenen, ein Appell, sich auf die eigenen, christlichen Wurzeln, auf das je und je schon katholische Frankreich und die es tragenden Traditionen und Werte zu besinnen. Legt man aber das Gewicht der Betonung auf das *eram*, so ist der Christus der französischen Kapelle als Auferstandener der Gefangenschaft schon enthoben, und alle, die zu ihm kommen, erhalten Anteil an dieser ungeheueren Freiheit des Auferstandenen! Wo er ist, da werden auch sie bald sein.

Die Mandorla weist somit auf das Ende der Kriegsgefangenschaft hin. Zu Christus zu kommen bedeutet, den Weg in die Freiheit zu finden.

In diesem Zusammenhang ist auch von Bedeutung, daß sich Gillet in den Zügen des dunkelblonden und bärtigen Christus in stilisierter Form selbst dargestellt zu haben scheint, nicht aus künstlerischer Eitelkeit, sondern um die unmittelbare Verbundenheit zu Christus und seiner Botschaft sinnfällig zu demonstrieren. Er lädt den Besucher

²⁶ Une Paroisse..., o. c., p. 44.

der Kapelle ein, dasselbe auch mit der eigenen Person zu unternehmen: Unio mystica, mystische Vereinigung, Identifikation mit dem auferstandenen Christus wird zum Kryptogramm für die baldige Befreiung: "Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur, das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden" (2. Kor. 5, 17).

Zur Mandorla gehören auch die Engel mit den Werkzeugen des Martyriums, selbst wenn sie nicht unmittelbar innerhalb des Schriftbandes positioniert sind. Der Bildtypus der von Engelwesen durchsetzten Mandorla ist in der christlichen Tradition, vor allem auf manchen Ikonen der Ostkirche, durchaus geläufig. Sie bezeichnen die himmlischen Heerscharen, die zur Herrlichkeit des Herrn gehören. Wir hören von ihnen auch im Zusammenhang der Versuchung Jesu: Nachdem er den Versuchungen des Teufels dreimal widerstanden hatte, heißt es (Mt. 4, 11): "Da verließ ihn der Teufel. Und siehe, da traten Engel zu ihm und dienten ihm."

Daß die Engel die Werkzeuge der überstandenen Marter Christi tragen, ist ein geläufiges Motiv der Leidensmystik, insbesondere seit der Barockzeit. Die Situation der Kriegsgefangenen jedoch provoziert eine ganz besondere Konnotation dieses Motivs: Hier wird jeder Besucher der Kapelle herausgefordert, sich und seine je besonderen Leidenserlebnisse im Krieg und vor allem in der Gefangenschaft konkret einzutragen. Ihm wird signalisiert, daß sein je besonderes und individuelles Leiden einen unveräußerlichen Anteil an der Hoheit und Würde des Auferstandenen verschafft, mit anderen Worten: ihn Christus immer ähnlicher macht. Es geht um eine christliche Sinngebung des ansonsten sinnlosen Leidens in der Gefangenschaft: "Wir tragen allezeit das Sterben Jesu an unserem Leibe, damit auch das Leben Jesu an unserem Leibe offenbar werde" (2. Kor. 4, 10); "wenn auch unser äußerer Mensch verfällt, so wird doch der innere von Tag zu Tag erneuert" (2. Kor. 4, 16) und ähnliche Schriftworte mögen in diesem Zusammenhang von Bedeutung sein, aber auch der Trost, "daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen, denen, die nach seinem Ratschluß berufen sind" (Röm. 8, 28).

Die Mandorla Christi mit den die Passionswerkzeuge tragenden Engeln endet in einem zweiten, weißen Band. Es ist – auch im übertragenen Sinn – mit dem Rahmen der rechts und links anschließenden Heiligengestalten verflochten. In ihnen setzt sich die Mystik des Leidens, des Sterbens und der Auferstehung in Christus fort. Auch die Heiligen laden den Betrachter – insbesondere durch ihre je eigene Art der "Gefangenschaft in Christo" – zur Identifikation ein. Es handelt sich ausnahmslos um solche Heilige, die vor allem für die römisch-katholische Tradition Frankreichs von Bedeutung sind.

In der oben genannten Publikation der Werke Gillets wird die Ausmalung der Altarwand als "Triptychon" bezeichnet.²⁷ Die Anführungsstriche verraten ein gewisses Unbehagen an diesem Fachterminus aus der christlichen Kunstgeschichte. In der Tat meint er eigentlich einen bestimmten Typus des Altarbildes aus Mittelstück und zwei beweglichen Seitenflügeln. Hiervon kann in der Französischen Kapelle jedoch keine Rede sein. Das Gesamtbild der Altarwand greift vielmehr auf den romanischen Typ der erweiterten Deesis zurück, welche ihren Ursprung wiederum in der ostkirchlichen Ikonostase hat. Von den Soester Kirchen beispielsweise weisen die Apsis von Ostönnen und die der Nicolaikapelle ein Deesisfresco auf, wobei das von Ostönnen leider stark zerstört ist.

2.1.2 Die Heiligen der Deesis

Wie das ursprüngliche Zentralmotiv des Pantokrators bzw. des Weltenrichters zu dem auferstandenen Christus der Leidensmystik abgewandelt wurde, so erscheinen die Heiligen nicht in der zu erwartenden anbetenden bzw. fürbittenden Weise, sondern dergestalt, wie sie in ihrer Gefangenschaft zu Christus und damit in die Freiheit kommen: Auch hier erweist sich das Wort aus Mt. 25, 36c *in carcere eram et venistis ad me* als Leitmotiv.

In der traditionellen Deesis wird Christus von Maria zur linken und zur rechten Seite von Johannes dem Täufer flankiert. Während in der Französischen Kapelle der Täufer auf seiner angestammten rechten Seite wiederzufinden ist, wird auf dem entsprechend spiegelverkehrten Platz zur Rechten die Figur der Maria durch jene andere Jungfrau, nämlich die von Orléans, ersetzt! Welch eine Aufwertung der französischen Nationalheiligen, allerdings nur für denjenigen verständlich, der die Bildsprache der Deesis durchschaut!

Zur weiteren Verschlüsselung dieser Botschaft sind die Jungfrau von Orléans und der Täufer um eine Stelle von Christus nach außen hin abgerückt worden. Der Blick des Betrachters wird zudem noch von der Gestalt Johannes des Täufers abgelenkt, indem rechts daneben der heilige Laurentius auf seinem Rost aufdringlich über dem Heizkörper der Kapelle erscheint.

Was aber hat die Jungfrau von Orléans an der Stelle der Gottesmutter Maria zu bedeuten? Erscheint sie deshalb dort, weil es in der christlichen Ikonographie keinen Typus der militanten, kämpferischen Got-

²⁷ A. a. O., S. 91.

tesmutter gibt? Hätte man in den Wirren der Gefangenschaft nicht zumindest bildnerisch an den Hymnus *Ave maris stella* anknüpfen können, der Maria als rettenden Stern inmitten des stürmischen Meeres feiert?

Die Botschaft ist eine ganz andere: Der oben bereits mehrfach erwähnte Léon Bloy hatte bereits während des Ersten Weltkrieges die Jungfrau von Orléans als Schutzheilige Frankreichs gegen die teutonischen Barbaren hochstilisiert sowie die englischen Gegner des Hundertjährigen Krieges Zug um Zug mit den Deutschen und ihren Kriegsgreueln in Verbindung gebracht. Die Tatsache, daß die Jungfrau von Orléans in der Französischen Kapelle als Weinende dargestellt ist, spielt auf die entsprechende Passage dieses Werkes *Jeanne d'Arc et l'Allemagne* an.²⁸

Hinzu kommt die Verbindung der Jungfrau von Orléans zu Charles de Gaulle: "In seinen Reden an die Nation hatte sich de Gaulle wiederholt in Zusammenhang mit der Heldin von Orléans gebracht," auch die Karikaturisten hatten bis zu seinem politischen Ende im Jahr 1968 "immer wieder sarkastisch eben diesen Willen de Gaulles unterstrichen, sich mit *Jeanne d'Arc* zu identifizieren"²⁹ (entsprechend wurde das Lothringerkreuz nach dem Krieg zum Symbol der Gaullisten und ihrer politischen Partei). Diese Identifikation ist auch in der Gestaltung der Französischen Kapelle in subtiler Weise vollzogen worden: Von der Darstellung der weinenden Johanna auf der linken Seite der Altarwand läßt sich über die Blickrichtung der "Stifterfiguren" eine direkte Verbindungslinie zur heiligen Johanna auf der Frankreichkarte mit den Heiligen ziehen. Dort verläßt Johanna ihren lothringischen Heimatort Domremy-la-Pucelle in der Weise, die Claudel zu Beginn seines Gedichtes beschreibt: "Lanze bei Faust und hell wie die Lenzsonne, so sitzt sie in Rüstung und Sporen/ Auf ihrem stämmigen Fuchs und reitet wider die Usurpatoren./ Sie hat sich ein hübsches Fähnlein beschafft (ähnlich denen, wie sie,/ Als ich ganz klein war, die frommen Schwestern uns für den Bittgang verteilten, weil Rom dem Papst entrisen wurde durch Garibaldi),/ Und worauf jedermann bis ans Ende der

²⁸ Vgl. L. Bloy, "Die Tränen", sowie "Das hölzerne und das Eiserne Kreuz" (Auszug aus *Jeanne d'Arc et l'Allemagne*, 1914); in: L. Bloy, *Der beständige Zeuge Gottes; eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*, hg. v. R. u. J. Maritain, Salzburg 1953, S. 363-370.

²⁹ A. Deligne, "Jean-Jaques Loup", in: *Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte Münster* (Hg.), *Von de Gaulle bis Mitterrand; politische Karikatur in Frankreich 1958-1987*, Münster 1988, S. 147.

Welt die Worte lesen wird: JESUS MARIE! [...]"³⁰ Feiner ließ sich der Aufruf zur *résistance* nicht in ein kirchliches Gewandt kleiden.

Was aber ist nun in der Französischen Kapelle gemäß der traditionellen Aufteilung der Deesis an den angestammten Platz der Maria und des Täufers gerückt worden?

Es sind auf der entsprechenden horizontalen Ebene, auf der sich Jeanne d'Arc und der Täufer befinden, die Figuren des Papstes Marcellus und des heiligen Denis. Ihnen kommt aufgrund ihrer Nähe zu Christus exponierte Bedeutung zu. Letzterer ist zudem Patron der Königsgruft von St.-Denis zu Paris. Diese Abteikirche diente seit den Zeiten der Merowinger als Grabeskirche. Hier wurde am 28.7.754 die Dynastie der Karolinger, repräsentiert durch Pippin sowie seine Söhne Karlmann und Karl (später "der Große" genannt), durch Papst Stephan II. gesalbt.

Auch in späterer Zeit ist die Abteikirche von St.-Denis eng mit dem französischen Königtum verbunden: Ein geplanter Feldzug Kaiser Heinrichs V. auf Reims (hier war der Kaiser im Zuge des Investiturstreits exkommuniziert worden) wird im Jahre 1123 dadurch vereitelt, daß der damalige Abt von St.-Denis, Suger, die Oriflamme, die Fahne Karls des Großen, vom Altar der Kirche nimmt und König Ludwig VI. überreicht. Damit erscheint Ludwig als Lehensmann des heiligen Dionysius. Die Nachricht von der Stärke des französischen Heeres, welches sich unter diesem Banner sammelt, läßt Kaiser Heinrich V. noch vor Erreichen der Grenze auf seinen Feldzug verzichten. Dieses Ereignis gilt als Geburtsstunde des französischen Nationalbewußtseins.

Der heilige Denis symbolisiert somit das französische Königtum von Gottes Gnaden. Seine Figur unterstreicht an exponierter Stelle die oben erwähnten legitimistischen Tendenzen innerhalb des französischen Katholizismus auf sinnfällige Weise.

Gleiches dürfte für die Figur des heiligen Ludwig als Stellvertreter der Capetinger-Dynastie und Ideal eines christlichen Königs gelten, wozu natürlich auch noch der von Ludwig IX. vertretene Kreuzzugs-gedanke tritt.

Analoges gilt für die Gestalt des Papstes Marcellus: Sinnigerweise nimmt er den angestammten Platz der Maria ein. Die Austauschbarkeit der Personen des Papstes und der Maria liegt in der Konsequenz der 1870 erfolgten Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit: "Wer sagt, daß Christi Wahrheit sich nicht ohne Schutz eines unfehlbaren Lehramtes rein erhalten könne, hat im Grunde schon einen anderen

³⁰ P. Claudel, "Die heilige Johanna", in: "Antlitz in Glorie", in: Gesammelte Werke, Lyrik, A. a. O., S. 503.

Menschen als *coredeemptor* neben Christus gestellt. Und dann ist es folgerichtig, die Lehre von der Notwendigkeit eines solchen Miterlösers zu dogmatisieren, aber wohlgemerkt nicht in der Lehre vom Papst als Miterlöser, sondern in einer Lehre von Maria als *coredeemptrix*. [...] Die Mariologie ist daher das Supplement zum Papalismus. In der Mariologie erhält das Kirchenrecht des Papalismus die Glut der Frömmigkeit. Aber in beiden dreht es sich um die gleiche Sache".³¹

Dieser Hang des französischen Katholizismus zur ultramontanen, extrem papsttreuen Richtung wurde bereits oben dargestellt. Er erhält auf dem Bilderwerk der Altarwand noch eine zusätzliche Pointierung: In der obersten Bildreihe der Heiligengestalten sind es ausgerechnet Petrus und Ignatius von Loyola, die der Figur des auferstandenen Christus am nächsten stehen!

Petrus erscheint hier nicht nur als Patron der Kapelle im Gefängnis hinter Gittern, versonnen sein Haupt auf die Linke stützend und in der Rechten einen überdimensionierten Schlüssel haltend. Die Anspielung auf das Herrenwort aus Mt. 16, 19, aus dem das Papsttum sein Amt und seine Schlüsselgewalt ableitet, darf als vordergründiger Gemeinplatz gelten. Indessen spielt diese in der christlichen Kunst völlig unübliche Darstellung des Petrus in der Gefangenschaft auf die damals noch gut erinnerliche Tatsache an, daß der Papst von 1870 bis 1929 Gefangener des Vatikans gewesen ist. Folglich soll den französischen Kriegsgefangenen nicht das künftige Martyrium des Petrus in Aussicht gestellt werden, sondern die heimliche Freudenbotschaft, daß es dem Papsttum durch jahrzehntelanges und starres Festhalten an seinen Ansprüchen – symbolisiert durch den Schlüssel in seiner Hand – gelungen ist, seine Gefangenschaft im Vatikan mit dem Abschluß der Lateranverträge erfolgreich zu beenden.

In dieser Haltung steht der gefangene Petrus nicht nur räumlich über dem an den Legionär geketteten, jedoch frei einherschreitenden Paulus. Dieser scheint sich mit seinem Bewacher ausgezeichnet zu verstehen. Man ist geneigt, in ihm eine Verkörperung des durch seine Theologie maßgeblich beeinflussten deutschen Luthertums zu sehen, welches damals in weiten Kreisen geistig an den Militarismus der Nazis gekettet war.

Ähnlich stellt das Bildwerk der Kapelle auf der gegenüberliegenden linken Seite eine "Überlegenheit" der Bildung, verkörpert durch den lesenden Ignatius von Loyola, über das rein Militärische des mit seinen Kreuzzügen letztlich gescheiterten Ludwig des Heiligen dar.³²

³¹ R. Prenter, *Schöpfung und Erlösung, Dogmatik I: Prolegomena, Die Lehre von der Schöpfung*, Göttingen 1958, S. 115.

³² Für die Darstellung Ludwigs des Heiligen mögen folgende Verse Claudels Pate

Wie die Figur des Petrus ist auch die des Ignatius von Loyola nicht frei von politischen Implikationen: Der durch ihn begründete Jesuitenorden war mit der Schließung der Konfessionsschulen infolge der bereits oben erwähnten Lex Waldeck-Rousseau aus den Jahren 1902/03 äußerst hart getroffen worden. Er erlebte jedoch aufgrund der Erfahrungen des Ersten Weltkriegs seit 1918 eine außerordentliche Renaissance in Frankreich. Diese Tatsache barg auch für die Kriegsgefangenen eine heimliche Verheißung.

Militanter Konfessionalismus spricht aus der Darstellung des Vinzenz von Paul, welcher einem Galeerenklaven das Ruder aus der Hand nimmt: Nicht nur Moslems aus der Barbarei (Tunis und Algier), die im Kaperkrieg des Mittelmeers gefangen genommen worden waren, sondern vor allem Hugenotten aus dem eigenen Land wurden damals auf die Galeeren des Königs geschickt. Ihr hartes Los endete nur durch Freikauf, Tod oder Zwangskatholisierung. Die Abbildung der französischen Kapelle dokumentiert also, wie der heilige Vinzenz von Paul mit der hugenottischen Ketzerei fertig geworden ist.³³

2.2 Die Westwand: Matthäusapokalypse

Die hier vorgetragene Interpretation der Altarwand der französischen Kapelle basiert auf dem Bildtypus der Deesis bzw. auf deren Verfremdung zum Kryptogramm. Für die Deutung spricht, daß sich das Deesis-Motiv sachlogisch auf den beiden benachbarten Wänden fortsetzt. Dieses soll im folgenden dargestellt werden.

Grundlegend für das weitere Verständnis ist die Tatsache, daß das Motiv der Deesis auf das Weltgericht hindeutet und ikonologisch auch darin aufgeht. Schon das Leitmotiv auf dem Schriftband der Christusmandorla, *in carcere eram et venistis ad me*, stellt den entsprechenden Sinnzusammenhang her. Es ist bereits der Perikope vom Weltgericht entnommen; weitere Zitate aus derselben folgen.

gestanden haben: "Frei wird ein König erst, wenn ihm beide Hände gebunden sind in der Haft./ Nur eines entbindet von der Gerechtigkeit: der Gefangene sein der Liebe!/ Gibt es das Nötigere als wir selbst, dann heißt Sieg: es genötigt haben, daß es endgültig Sieger bliebe./ 'Du aber, die du meine ewige Braut warst, horch nun, dein Meister und König gebeut's:/ Befrag dein Herz und du weißt: ich konnte nicht anderswo dich wahrhaft freien als auf dem Kreuz....'" – P. Claudel, "Heiligenblätter", A. a. O., S. 410.

³³ Bemerkenswert ist, daß auf der Frankreichkarte der Ostwand Vinzenz von Paul ein zweites Mal mit einem Galeerensträfling zusammen an einem überdimensionierten, ins Meer tauchenden Galeerenriemen dargestellt wurde, jedoch nicht, wie zu erwarten, bei Toulon (dem franz. Kriegshafen des Mittelmeers), sondern an der Atlantikküste der Gascogne.

Nicht zitiert, aber für das weitere Verständnis entscheidend ist der Beginn der Perikope: "Wenn aber der Menschensohn kommen wird in seiner Herrlichkeit, und alle Engel mit ihm, dann wird er sitzen auf dem Thron seiner Herrlichkeit und alle Völker werden vor ihm versammelt werden. Und er wird sie voneinander scheiden, wie ein Hirt die Schafe von den Böcken scheidet, und wird die Schafe zu seiner Rechten stellen und die Böcke zur Linken."

Die Fortsetzung von Mt. 25, 31-33 folgt auf der rechts vom Altar befindlichen Wand: Dort blasen zwei apokalyptische Engel auf der Posaune des Gerichts und entfalten dabei eine Schriftrolle mit den Worten des Herrn: "Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbt das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt" (Mt. 25, 34). Diese Botschaft wird im Matthäusevangelium wie aus dem Blickwinkel des Betrachters "denen zur Rechten" zugesprochen.

Es gehört zu den ausdrucksstärksten Leistungen Gillets, wie er Mt. 25, 35 f. auf der Westwand Zug um Zug, oft in überraschender Weise, in die Profanität des militärischen und beruflichen Alltags transponiert. Die bildnerische, oft verfremdende Darstellung wird jeweils zu einem darunter befindlichen Medaillon mit entsprechendem Berufsstand in Beziehung gesetzt.

So spielt beispielsweise gleich das erste Bildmotiv zu Mt. 25, 35a ("ich war hungrig, und ihr habt mich gespeist"), der grabende Bauer, auf das Emblem eines der bedeutendsten französischen Verlage aus der zweiten Hälfte des neunzehnten und beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts an: "L'homme qui bêche" des vom Devotionalienhändler zum Verleger avantgardistischer Lyrik avancierten Alphonse Lemerre hatte geradezu sprichwörtliche Berühmtheit erlangt.³⁴ Entsprechend ist auf dem darunter befindlichen Medaillon der Berufsstand des Redners abgebildet. Man ist geneigt, an die Vortragsveranstaltungen der Gefangenen zu denken: auch der Mensch in Kriegsgefangenschaft lebt nicht nur vom Brot allein.

Die Anspielung auf das Verlagsemblem Lemerres erfährt in der Bildersprache der Kapelle einen besonderen Akzent durch das, was hier vorsätzlich unterschlagen wurde und gerade deshalb assoziiert werden mußte: die *inscriptio*. Sie lautet *Fac et spera* und appelliert als positives Gegenstück zu Lk. 9, 62 an die Gefangenen, auf Hoffnung hin zu ackern. Im Hintergrund befindet sich die Darstellung eines (Orangen-?) Baums, dessen reife Früchte gerade mit einer Stange abgeschlagen und von einer zweiten Person mit der Schürze aufgefangen

³⁴ Vgl. F. Stückemann, "Die grabende Hoffnung, Verlagsemblem und Verlagsprogramm des Hauses Alphonse Lemerre", in: GRM 1998, S. 305-315.

werden. Der Baum in der Ernte gerät so zum Symbol der realisierten Hoffnung und damit zum "Freiheitsbaum".

Die Figur des Grabenden ackert folglich zur Vorbereitung der Wintersaat. Er wird sich bezüglich der Früchte seines Tuns bis zur Ernte im kommenden Jahr gedulden müssen. Gerade dieses Motiv verstärkt den Appell an die Gefangenen, sich zunächst durch die Hoffnung zu nähren, ihre Resignation durch Arbeit zu überwinden und solcherart in der Gefangenschaft zu überwintern.

Die Illustration zu Mt. 25, 35b mit den kelternden Weinbauern setzt Gillet zu einem Medaillon mit dem Berufsstand des Kaufmanns vor einem Sack Reis in Beziehung. Die ökonomische Ebene wird nicht verlassen. Allerdings weist die Bibel verschiedentlich die Kelter als apokalyptisches Motiv aus; vgl. Apk. 14, 14-20 bzw. Jes. 63, 3-6.

Auffällig ist, daß im weiteren Verlauf der Darstellung die Reihenfolge von Mt. 25, 35c und Mt. 25, 36a vertauscht wurde. Mt. 25, 36a ("ich war nackt, und ihr habt mich gekleidet") verfremdete Gillet ferner zu einer Apotheose seines eigenen Berufes: Das Bildwerk zeigt Bauarbeiter, die die "Nacktheit" nicht mit Kleidern, sondern mit einem Bauwerk samt Dachstuhl "bedecken"; das dazugehörige Medaillon zeigt zwei Architekten.

Das Bildmotiv zu Mt. 25, 35c birgt wieder politische Implikationen. Es zeigt einen Tuareg auf seinem Dromedar vor Maria und Joseph auf der Flucht nach Ägypten. Das bedeutet: während sich im besetzten Frankreich der "herodianische Kindermord" abspielt, wird in den noch freien nordafrikanischen Kolonien Frankreichs der Widerstand organisiert.³⁵ Auch das dazugehörige Medaillon des Cellisten dürfte auf die Bedeutung der Künstler für die Moral der *résistance* und der Gefangenen anspielen. Dieser Aspekt wird weiter unten anhand von Beispielen näher belegt. Er spielt jedoch auch eine Rolle für das Verständnis von Bild und Medaillon zu Mt. 25, 36b:

Ein Kranker bzw. Verwundeter wird von zwei Soldaten in Tropenuniform aufgerichtet, um offensichtlich auf ein Feldbett gelegt zu werden: Man erwartete eine Aufrichtung des militärisch niedergeworfenen und verwundeten Mutterlandes durch seine Kolonien. Ein solches Motiv ist in der französischen Lyrik spätestens seit Charles Cros, "La Blessée", zu einem geläufigen Topos geworden.³⁶ Dem entspricht

³⁵ Eine ähnlich verfremdende Darstellung dieser Vorgänge findet man in dem politischen Untergrund-Comic von E. F. Calvo u. V. Dancette, *Die Bestie ist tot, der Zweite Weltkrieg bei den Tieren*, Dreieich 1977, S. 37.

³⁶ Ch. Cros, "La Blessée", in: *Le Coffret de santal*, in: Charles Cros, Tristan Corbière, *Œuvres complètes*, hr. v. L. Forestier, P.-O. Walzer, F. Burch, Paris 1970, S. 117 f.

auf dem dazugehörigen Medaillon die Darstellung des "Homo sapiens" als eines Theaternimem mit Masken; ein deutlicher Hinweis auf die therapeutische und kathartische Wirkung der Kunst, zumal unter den Gefangenen.

Unbestreitbarer Höhepunkt in der Illustrationsreihe zu Mt 25, 34 ff. ist die Szene mit der Wiederholung des lateinischen Leitmotivs, diesmal in französischer Sprache: "Ich war gefangen, und ihr habt mich besucht." Sie wird auf die Eucharistiefeier hinter Stacheldraht bezogen: Man fragt sich, wer hier zu wem kommt, Christus zu den Gefangenen oder die Gefangenen zu Christus? Wie dem auch sei, es geht um seine Gegenwart, zunächst im Altarsakrament, dann aber auch im Verhalten der Christen untereinander. "Was ihr getan habt einem von diesen meinen [geringsten] Brüdern, das habt ihr mir getan": Mit diesem Zitat aus dem 40. Vers derselben Perikope endet die Darstellung wie ihr Beginn: zwei posaunenblasende Engel entfalten dieses Herrenwort auf einer Schriftrolle. Der tiefe Ernst wie auch der apokalyptische Aspekt der ganzen Perikope erscheinen in dem aus baulicher Notwendigkeit (Fensterdurchbruch) nach rechts gerückten Medaillon mit der Darstellung von Gefangenen und Richter: auch und gerade der Berufsstand der (deutschen) Justiz, der für die Verlängerung der Kriegsgefangenschaft verantwortlich ist, wird sich vom Weltenrichter Christus richten lassen müssen. Für den Gefangenen bedeutet es die Hoffnung, daß am Ende doch die Gerechtigkeit siegt, wenn der "Weltenrichter" Christus sie besucht.

In dem Bibelzitat aus Mt. 25, 40 wird das auch im Französischen vorhandene Beiwort "geringste" unterschlagen. Es zeigt an, daß es in der Gefangenschaft keine (wesentlichen) Rangunterschiede mehr gibt. Es rückt die "égalité" unter den "Brüdern" ins Bewußtsein und provoziert gleichzeitig die Assoziation an das dritte, nicht ausgesprochene Prinzip der Revolution, um das es jedem der Gefangenen gehen muß: "liberté". Damit steht die Bildersprache der Französischen Kapelle de Gaulles *Bewegung für ein freies Frankreich* näher als dem Vichy-Regime. Dieses wollte die Prinzipien der Revolution durch die Trias *travail, famille, patrie* ersetzen. Nicht nur ein Brasillach, sondern viele national-konservative Katholiken hatten sich auf diese Weise kompromittiert.

Theologisch relevant ist der sakramentale Realismus, die unmittelbare Identifizierung der Christen mit Christus, der tätige Glaube, der Dienst am Nächsten. Es ist die uralte Kraftquelle christlicher Mystik: wer in Christus ist, kann gar nicht anders als im Ethischen leben, ob gesund oder krank, hungrig oder satt, gefangen oder frei, ob Zivilist oder Militär, ob Priester oder Laie; man ist fast geneigt hinzuzufügen: ob Gefangener oder Wächter, ob Franzose oder Deutscher.

Genau an diesem Punkte scheiden sich die Geister. Ohne Unterschied offenbart sich in jedem Volk, in jedem Berufsstand und in jeder Person, wer zur Rechten und wer zur Linken stehen wird.

2.3 Die Ostwand: Frankreich und seine Heiligen

Man ist versucht, auf der gegenüberliegenden Wand nach einer Darstellung der gerichteten Menschheit zur Linken des Menschensohnes zu suchen, eben jener Böcke, die, dem Gebot Jesu Christi zuwiderhandelnd, die Hungrigen nicht gespeist, die Durstigen nicht getränkt, die Nackten nicht bekleidet, die Kranken nicht besucht haben und auch nicht zu den Gefangenen gekommen sind. Der Betrachter wird an dieser Stelle enttäuscht. Was er zu sehen bekommt, ist die Darstellung Frankreichs mit seinen Heiligen, eine bunt illuminierte Wandkarte.

Nur birgt diese Positionierung einige Implikationen, die sich aus dem traditionellen Kirchenbau ergeben. Von alters her symbolisiert die Wand links vom Altar, also die Nordwand, die gegen die Heiden gewandte Richtung. Aus demselben Grund wird die aufgeschlagene Bibel immer auf der Nordseite des Altars abgelegt: zur Bekehrung der Heiden. Entsprechend hat sich auch das Christentum in Frankreich von Süden nach Norden ausgebreitet.

In der Französischen Kapelle ist das anders: Hier steht der Altar nach Süden ausgerichtet; die den Heiden zugewandte Seite links davon zeigt also nach Osten! Es ist, aus französischer Perspektive betrachtet, die Richtung auf den deutschen Gegner hin! Von daher versteht man, daß eine Darstellung des Kriegsgegners im Verständnishorizont von Mt. 25, 41-45 tunlichst zu unterbleiben hatte. Selbst die pointierte Erwähnung der Stadt Vichy in einem Zeichenentwurf Coulons wurde aus demselben Grund nicht realisiert.

Mit dem entsprechenden Vorverständnis aus der Kirchenarchitektur erschließt sich allerdings die eigentliche "Mission" der französischen Heiligen im eigenen (okkupierten) Land. Es erschließt sich ferner, warum die Künstler, die sich als Stifterfiguren am rechten unteren Bildrand verewigt haben, stellvertretend für die Gesamtheit ihrer Kameraden so gebannt auf das "Werk" dieser "Heiligen" schauen. Auch die Aufforderung, "über uns und die unsrigen zu wachen", die im Schriftband über den "Stifterfiguren" an die Heiligen ergeht, bekommt vor diesem Verständnishorizont einen neuen Sinn.

Interpretiert man diese Heiligen im Licht der Aussagen auf der gegenüberliegenden Wand, so liegt der Gedanke nahe, in ihnen Symbolfi-

guren des aktiven und passiven Widerstands gegen die deutschen Besatzer zu sehen.

An dieser Stelle ist an die bereits oben erwähnte antizentralistische, d. h. regionalistische Tendenz des französischen Katholizismus zu erinnern: Im Zug der Kriege von 1870–1871, 1914–1918 und 1940–1945, in denen der Zentralismus des französischen Staates zusammengebrochen bzw. an den Rand der Vernichtung geraten war, bedeutete ein solcher Lokalpatriotismus den Aufruf zur Fortsetzung des Widerstandes auch nach der Niederlage. Derart hatte man beispielsweise den bretonischen *Poète maudit* Tristan Corbière rezipiert: Der Zyklus "Armor" aus *Les Amours jaunes* mit den Gedichten "La Pastorale de Conlie", einer Episode aus dem Krieg 1870/71, und "La Rapsode foraine et le Pardon de Sainte-Anne" war von keinem Geringeren als Jean Moulin, dem nachmaligen Leiter der *Résistance*, unter dem Pseudonym "Romanin" mit acht Radierungen illustriert worden.³⁷

Georg Schneider, der 1947 erstmals eine Auswahl von Corbière-Gedichten ins Deutsche übersetzte, beschreibt ihre Rezeption im besetzten Frankreich: "1942 erwachen sie, die Totgegläubten, aus ihrem hoffnungslosen Schlaf und beginnen ein neues, atmendes Leben. Yves-Gérard Le Dantec läßt bei Emil-Paul Frères in Paris *Die gelben Liebschaften* in einer beschränkten Auflage erscheinen. Andere gingen voraus und folgten. Man stürzte sich über sie. Frankreich entdeckte seinen Dichter, eine Entdeckung seltener Art. Man spricht von ihm, während der Krieg Europa und die Welt mit seinen apokalyptischen Schrecken überzieht, man flüstert sich kostbare Dinge zu und bewacht das Geheimnis, Verse und Strophen, einprägsam wie wenig andere nur, und erinnert sich plötzlich der Lobsprüche eines Huysmans in seinem Roman *A Rebours* und der dithyrambischen Erhebungen eines Verlaines in seinen *Poètes maudits* ... [es folgt ein Hinweis auf den "Pardon de Sainte-Anne"]".³⁸ Man darf mit Fug und Recht annehmen, daß sich die Zirkel der *Résistance* nicht nur an die Elogien der katholischen Schriftsteller Verlaine und Huysmans erinnerten, sondern auch an die Tatsache, daß Ploujean, der Geburtsort Corbières in der Nähe von Morlaix, auch die Heimat des Revolutionsgenerals Jean Moreau und ebenso die der Familie des Maréchal Foch gewesen ist.

All das schwingt mit, wenn der literarisch gebildete Franzose als Kriegsgefangener die Darstellung der Heiligen Anna auf der Karte Frankreichs bzw. der Bretagne erblickt, deren Pardon Corbière in unvergleichlicher Weise besungen hat.

³⁷ Tristan Corbière, *Armor, avec huit eaux-fortes de Romanin*, Paris 1935.

³⁸ G. Schneider, "Tristan Corbière", in: Tristan Corbière, *Die Gelben Liebschaften*, Hamburg 1947, S. 107 f.

Analoges mag auch für die Figur des St. Benoit-Joseph Labre in Arras gelten, auf dessen Spuren Verlaine und Nouveau im Jahre 1877 gepilgert sind.³⁹ In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß das Signal für den Beginn der Invasion ("D-Day") durch mehrfaches Zitieren des Verlaine-Gedichtes "Chanson d'Automne" mit der Anfangszeile *Les sanglots longs ...*⁴⁰ gegeben wurde. Die Zusammenhänge waren in der Familie Gillets spätestens durch das Werk des mit ihnen befreundeten Claudel, *Paul Verlaine, poète de la nature et poète chrétien* aus dem Jahre 1937,⁴¹ geläufig.

Es waren die kleineren, nicht die klassischen Autoren, eben die (noch) weitgehend unbekannteren *Poètes maudits*, welche sich zur Übermittlung von Geheimbotschaften innerhalb der *Résistance* empfahlen, da der übliche Bildungskanon der französischen Literatur auch in Deutschland rezipiert wurde – zumindest in Übersetzungen. Mit den Büchersendungen der sogenannten kleineren bzw. obskuren Lyriker vermochten Kriegsgefangene und ihre Angehörigen in der Heimat "unter sich" zu bleiben, sofern sie zwischen den Zeilen zu lesen verstanden. Von daher kann man den Verlust der Kriegsgefangenenbibliothek im Soester OFLAG VI A nicht genug bedauern – selbst eine Liste mit Titeln und Autoren fehlt.

Ein Buch indessen, welches aus Frankreich nachweislich einem der Gefangenen zugesandt werden sollte, jedoch unterschlagen worden ist, war bezeichnenderweise die von M. Arland herausgegebene *Anthologie de la Poésie française*. Eine der deutschen Zensorinnen erhielt sie seitens eines der wachhabenden deutschen Offiziere als Geschenk und gab es an die Vorsitzende der Geschichtswerkstatt Französische Kapelle e.V., Frau Gisela Rogge, weiter. In dieser Anthologie sind die meisten der vorstehend genannten *poetae minores* mit überdurchschnittlich vielen Titeln vertreten.⁴²

³⁹ Vgl. das Sonnet "St. Benoit-Joseph Labre" sowie "Un Crucifix" in P. Verlaine, *Amour*, in: V.-G. Le Dantec u. J. Borel (Hgg.), *Œuvres poétiques complètes*, Paris 1962, S. 438 und 416.

⁴⁰ Verlaine, o. c., S. 72.

⁴¹ Erschienen in: *Revue de Paris*, 1.II.1937; in Buchform gesammelt unter dem Titel: *Pages de Prose*, Paris 1941.

⁴² *Anthologie de la Poésie française, choix et commentaires par Marcel Arland*, Paris 1941 u. 1943. Zu den darin vertretenen Autoren zählen u.a. Corbière, Verlaine, Rimbaud, Nouveau, Laforgue, Claudel, Jammes und Péguy. Der Herausgeber erläutert die Akzentuierung seiner Auswahl ganz im Sinne des Widerstands; vgl. S. 8: "Voici ceux pour qui nous combattons et qui combattent avec nous. C'est le meilleur de notre pays et de nous-mêmes. [...] ce livre me semble plus nécessaire encore. Voilà nos raisons d'être, d'espérer et de lutter. Cette anthologie est donc avant tout œuvre d'amour et de foi." ("Hier sind diejenigen [Autoren], für die wir kämpfen und die mit uns kämpfen. Es ist das Beste unseres Landes und unserer

Abgesehen von solchen Zufallsfunden wird es auch in Zukunft ein Ding der Unmöglichkeit bleiben, sämtliche versteckten Anspielungen auf der Karte mit den Heiligen Frankreichs entschlüsseln zu wollen. Die Geheimsprache der *Résistance* ist mit ihren Vertretern ins Grab gesunken. Dennoch bleibt festzuhalten, daß die Heiligengestalten auf der Karte Frankreichs mit lokalen Zentren des Widerstands in Verbindung zu bringen sind.

Natürlich sind manche Dinge unüberschbar: Das Schiff mit den "Märtyrern Amerikas" schwimmt so demonstrativ auf dem Ärmelkanal, woher man die Invasion der Amerikaner zur Befreiung Frankreichs erwartete.

In diesem Zusammenhang sei abschließend auf ein Claudel-Zitat über den älteren Jakobus verwiesen, dem bezüglich der auf der Frankreichkarte eingezeichneten Pilgerwege nach Santiago di Compostella eine hohe Bedeutung zukommt. Ungeachtet der frühen Entstehungszeit (1909) dürfte es in der Situation des besetzten und geteilten Frankreichs während des Zweiten Weltkriegs, zumal unter den kriegsgefangenen Offizieren, eine ungeahnte Aktualität erlangt haben:

"Sie rufen nach dem Schwert: Da liegt es in des Allmächtigen Faust! / Schon erträgt Deine Mutter sein Dräuen nicht mehr, vor welchem ihr graust. / Daß Dein Wille, der der bessere ist, geschehe! und wenn ich sündige, daß ich zugrunde gehe! / Recht so. Und erlange ich kein Erbarmen, so gib, daß ich wenigstens deine Gerechtigkeit sehe! / Die Zeit ist erfüllt. Boanerges, du kannst um Gerechtigkeit bitten, / Schreie nach Gott, Apostel, den man entzweigeschnitten! / Das Evangelium der Liebe ist aus; anhebt die Botschaft des Schwertes! / Das dumpfe, schwitzende Land: der Schatten des Todes quert es. / Niederhängendes Volk, das die Köpfe so tief trägt, / Überreif wie die Ernte, die dich umgibt: die Sichel ist angelegt! / Und der Verheißung gemäß, fährt, um sein Werk zu krönen, / Christus Crucifer auf Wolken dich an, zwischen Donnersöhnen."⁴³

2.4. Tombeau für die Gefallenen

In der Französischen Kapelle gibt es ein weiteres Detail, anhand dessen jene faszinierende Durchdringung von Christumystik und Widerstand

selbst. [...] dieses Buch scheint mir ziemlich notwendig zu sein. Hier ist unsere Berechtigung zum Dasein, zur Hoffnung und zum Ringen. Diese Anthologie ist also vor allem Werk der Liebe und des Glaubens."

⁴³ P. Claudel, "Jakobus der Ältere (Die Gruppe der Apostel)", in: Gesammelte Werke: Lyrik, A. a. O., S. 217 f.

sowie von Katholizismus und Kultur noch einmal beispielhaft nachvollziehbar wird. Es mag darum am Schluß dieser Ausführungen stehen:

Ein den Kirchenraum teilender Balken befindet sich zwischen der Nordwand mit der zum Gnadenstuhl ausgestalteten Pieta und der Südwand mit dem Auferstandenen. Auf der Südfläche des Balkens – dem eintretenden und sich zum Altar wendenden Besucher zugekehrt – gestaltete René Coulon einen gefallenen französischen Soldaten mit Helm und Uniform unter der Trikolore. Denkmal für die Gefallenen, wie die Widmung auf der Unterseite des Balkens, *à nos camarades*, unmißverständlich feststellt.

Auf den zweiten Blick erschließt sich mehr: Der sich in dem Säbel fortsetzende Mittelfinger der linken Hand sowie die totenstarre, gestreckte Haltung des Liegenden zitiert die Basler Predella des "Leichnams Christi im Sarge" vom jüngeren Holbein aus dem Jahr 1521. Es bedeutet: Christus wird ohne Umschweife in die Schar der gefallenen Kameraden aufgenommen. Es bedeutet umgekehrt: Auch die Toten sind in ihm.

Der mit französischer Literaturgeschichte vertraute Betrachter wird die kühne Übertragung in Rimbauds Sonett "Le Dormeur du val" vor-geprägt finden.⁴⁴ Dort wird die Person des Gefallenen direkt auf Christus bezogen, und zwar im Schlußvers des Gedichtes. Sein lapidares Ende: "Il a deux trous rouges au côté droit" erschließt sich demjenigen, der weiß, daß sich in der christlichen Bildtradition das Wundmal in der Brust des Gekreuzigten und Auferstandenen immer auf der rechten Seite des Körpers befindet. Auch der auf dem Balken der Französischen Kapelle dargestellte Gefallene trägt nicht, wie medizinisch korrekt zu erwarten wäre, seine Todeswunde auf der linken Seite der Brust.

2.5 Der Ausgang: Pieta und Gnadenstuhl

Der Kreis der Betrachtung hat sich in seinen wesentlichen Grundzügen fast geschlossen. Es bleibt die Deutung der Pieta auf der Wand dem Altar gegenüber. Ihre Erweiterung zum Gnadenstuhl, zur Darstellung der Trinität, erschließt sich durch den praktischen Vollzug der Messe:

Die französischen Kriegsgefangenen sitzen, stehen oder knien in der Kapelle, hörend, betend, singend, meditierend, kommunizierend.

⁴⁴ A. Rimbaud, "Le Dormeur du val", in: Rimbaud, *Œuvres*, hg. v. S. Bernard, Paris 1960, S. 76.

"Kreuz und Elende" haben wenigstens vorübergehend ein Ende; erst beim Verlassen der Kapelle steht ihnen wieder die "Grablegung" vor Augen. Noch aber sind sie hier, und über ihnen schwebt der gefallene Kamerad, tot und aufgebahrt, als "Leichnam Christi im Sarge". Dessen Anblick ist ihnen Gedächtnis und Verpflichtung zugleich, ist räumlich und zeitlich sowie im übertragene Sinn der Übergang von der Grablegung zur Auferstehung. Auf dem Weg dorthin bedarf es des Opfers, das wissen sie. Doch die Zukunft erscheint im Blick nach vorn, im Auferstandenen und seinem Gefolge. Er war gefangen, und sie sind zu ihm gekommen in die Kapelle; befreiend kommt er dort im Sakrament des Altares zu ihnen, die immer noch gefangen sind.

Darum sind sie jetzt nicht mehr nur Gefangene. Sie sind zu Gefangenen in Christus geworden. Und darum wird ihnen der Weg zurück in den Alltag ihrer Gefangenschaft nicht mehr nur "Grablegung"; darum sehen sie jetzt auch ein Stück Himmel und in ihm den himmlischen Vater, der segnend seinen Heiligen Geist aussendet und spricht: "Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe". Das alles nehmen sie mit nach draußen, selbst wenn sie dort mit Christus in den Tod getauft werden.

Ite, missa est! Und sie werden hingehen: diese zur ewigen Strafe, aber die Gerechten in das ewige Leben.

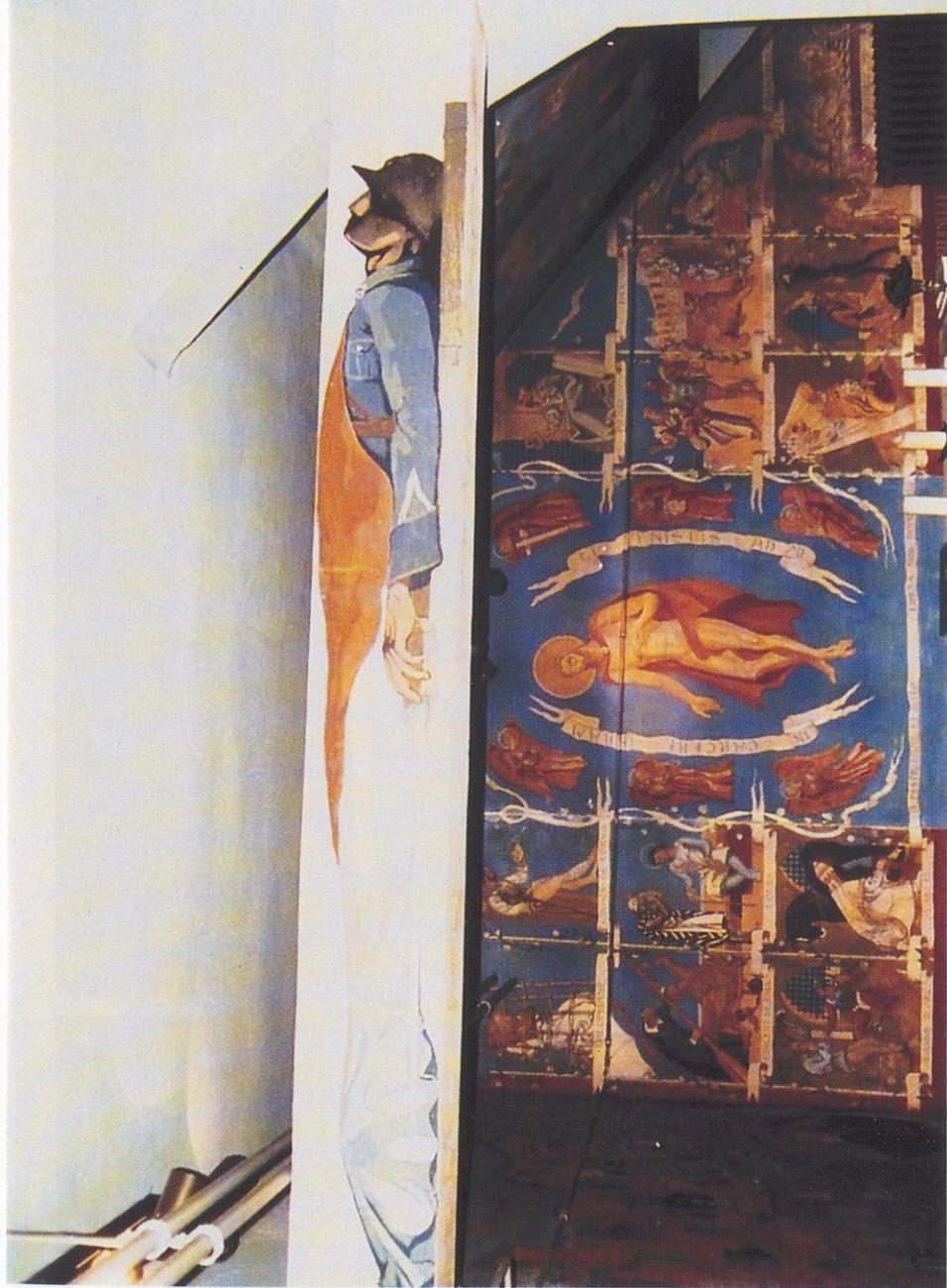


Abb. 1: Die Altarwand



Abb. 3: Die Westwand



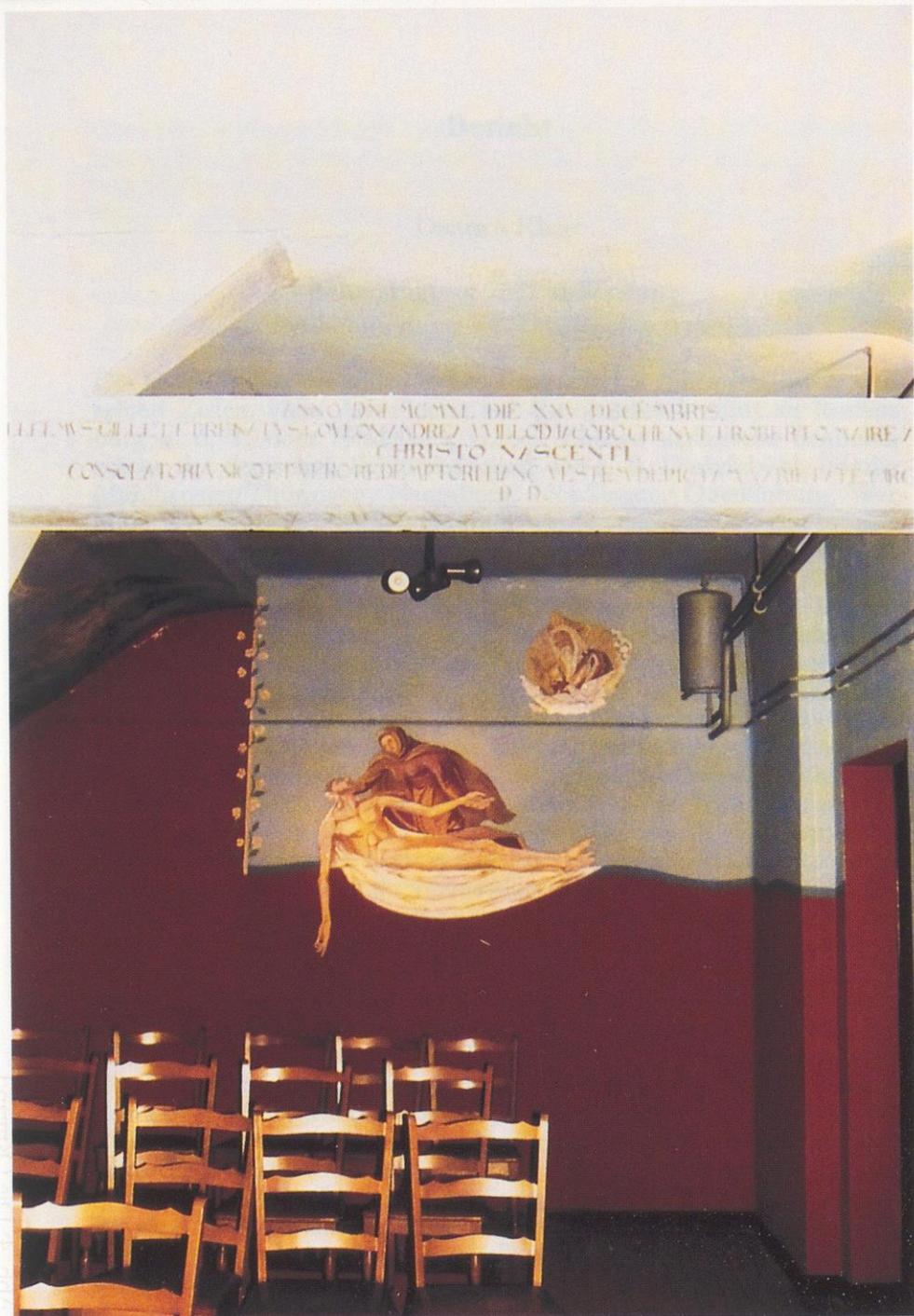


Abb. 5: Tombeau für die Gefallenen

Bericht

Dietrich Kluge

Jahrestagung 2001 in Warburg

Die Hauptströme des touristischen Fernverkehrs führen immer zu denselben Zielen. Kein Amerikaner auf Europareise kommt an Rothenburg o. d. T. oder Heidelberg vorbei. Ebenso malerische Schmuckstücke der deutschen Städtelandschaft wie z. B. Dinkelsbühl, Fritzlar, Mühlhausen/Thüringen, Naumburg, Nördlingen, Quedlinburg, Warburg, Wernigerode oder Wolfenbüttel werden dagegen von den touristischen Horden weitgehend gemieden, vielleicht zum Kummer der örtlichen Gastronomie, aber zum stillen Vergnügen des wahren Kenners, der die Schönheiten dieser Orte um so ruhiger genießen kann. Die traditionsreiche Hansestadt Warburg/Westfalen, an den Ausläufern des Egge-Gebirges im romantischen Diemeltal gelegen, bildet mit ihrem gut erhaltenen mittelalterlichen Stadtbild aus sorgfältig restaurierten Fachwerkbauten, gewaltigen Wehrmauern, Türmen und Toren der Alt- und Neustadt eine ideale Kulisse für eine geschichtliche Tagung. Der Verein für Westfälische Kirchengeschichte war daher der Einladung der dortigen evangelischen Kirchengemeinde und der Stadt gern gefolgt, den Tag der Westfälischen Kirchengeschichte am 21./22. September 2001 in dieser Stadt im Grenzgebiet von Nordrhein-Westfalen zu Hessen und Niedersachsen zu veranstalten. Die Tagung war in doppelter Hinsicht ein Novum: Sie war nicht nur die erste Vereinstagung an diesem überwiegend katholischen Ort des Kirchenkreises Paderborn, sondern auch die erste territorialkirchengeschichtliche Tagung, an der gleich drei Vereine beteiligt waren: neben dem Verein für Westfälische Kirchengeschichte die Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte und die Hessische kirchengeschichtliche Vereinigung. Anlaß für diese vorbildliche Zusammenarbeit war der 500-jährige Geburtstag des aus Warburg stammenden Reformators Antonius Corvinus; das Vortragsprogramm der Tagung ging aber über diesen Anlaß hinaus, wie noch darzustellen sein wird.

Das Warburger Museum im „Stern“, einem historischen Gebäude aus dem 14. Jahrhundert mit stattlichem Barockportal, hatte mit erheblichem Aufwand eine Sonderausstellung zu Leben und Werk von Antonius Corvinus zusammengestellt, die am 2. September 2001 eröffnet

wurde und im Laufe der Tagung von den Teilnehmern besichtigt werden konnte. Da das Tagungsprogramm keinen speziellen Vortrag zur Biographie des Reformators enthielt und die Darstellung von Tschackert aus dem Jahre 1900 nicht jedermann greifbar ist, mag auch an dieser Stelle der Lebenslauf von Antonius Corvinus in kurzem Überblick dargestellt werden:

Am 27. Februar 1501 wurde er in Warburg geboren und wuchs auch hier auf. Sein ursprünglicher Familienname war Rabe oder Rübener, den er später nach dem Zeitgeschmack zu Corvinus latinisierte. Sein Vater war möglicherweise Brauer, da der Sohn sich anfangs auch bisweilen Zithogallus (= Bierhahn oder Brähuhahn) nannte. Wie Luther ging Corvinus zunächst ins Kloster: 1520 trat er als Conventual in das Kloster Loccum ein; später war er Mönch in Riddagshausen, wo er jedoch 1523 oder 1524 wegen seiner reformatorischen Überzeugungen als „lutherischer Bube“ aus dem Kloster verwiesen wurde. Nach einem kurzen Gastspiel als Pfarrer an der Goslarer St.-Stephans-Kirche im Jahre 1528 wandte er sich im darauffolgenden Jahre nach Hessen, wo er als Pfarrer in Witzenhausen und als theologischer Berater für den Landesherrn Philipp von Hessen tätig war. Nach einem theologischen Studium in Marburg von 1533–1536 wurde er dort zum Magister promoviert. Neben einer umfangreichen schriftstellerischen Tätigkeit war er an der Reformation in mehreren norddeutschen Territorien und Städten beteiligt. Gleichwohl hielt er Hessen lange Zeit die Treue. Berufungen nach Zerbst im Jahre 1538 und nach Riga im Jahre darauf lehnte er wegen fehlender Zustimmung des Landgrafen ab. Für die Durchführung der Reformation in Lippe 1541/42 wurde er nur vorübergehend beurlaubt. Auch als er ab Herbst 1542 als Reformator in den Fürstentümern Braunschweig-Wolfenbüttel und Calenberg-Göttingen zu wirken begann und 1543 von Witzenhausen nach Pattensen übersiedelte, wollte ihn der Landgraf eigentlich nur für kurze Zeit freigeben. Tatsächlich wurden die niedersächsischen Fürstentümer jedoch der letzte Wirkungsort dieses bedeutenden Reformators und theologischen Schriftstellers. Im Zuge der Rekatholisierungsversuche in Calenberg-Göttingen unter Herzog Erich II. wurde Corvinus im November 1549 von spanischen Soldaten der herzoglichen Leibgarde gefangen genommen. Seine Bibliothek wurde verbrannt; er wurde auf die Feste Calenberg gebracht und erst nach dreijähriger Gefangenschaft wieder freigelassen. Die gesundheitlichen Folgen dieser Haft hat er nicht mehr überwunden. Er starb am 5. April 1553 in Hannover

Die Jahrestagung begann – wie üblich – mit einem Empfang des Vorstandes durch die Stadt Warburg, verbunden mit einer Vorabsichtigung der Corvinus-Ausstellung im Museum, und mit einer Vor-

standssitzung am gleichen Ort. Die weiteren Veranstaltungen fanden im benachbarten Corvinus-Gemeindehaus statt, wo die öffentlichen Vorträge am Freitagnachmittag bei gutem Besuch durch Grußworte des Vereinsvorsitzenden, des Stellvertretenden Bürgermeisters Wengler, des Superintendenten Berthold und des Orts Pfarrers Reihls eingeleitet wurden.

Die ersten beiden Vorträge hatten nichts mit Corvinus zu tun, wohl aber mit der Stadt Warburg und ihrer Kirchengeschichte. Dr. Johannes Altenberend aus Bielefeld sprach über das Thema seiner inzwischen auch im Druck erschienenen Dissertation: „Leander van Eß (1772–1847) und die katholische Bibelbewegung“. Unter den Anwesenden waren sicher viele, die niemals zuvor von diesem eigenartigen, aber bedeutenden Sohn der Stadt gehört hatten, der einen großen Teil seines Lebens nach englischem Vorbild, aber als „Ein-Mann-Gesellschaft“ der Verbreitung der Bibel (in eigener Übersetzung) unter seinen Zeitgenossen widmete. Trotz seiner schwierigen Persönlichkeit und seines geradezu naiven Bibelglaubens reichte sein Einfluß weit über Deutschland und das Verbreitungsgebiet seiner eigenen Bibelübersetzung hinaus. In seiner eigenen Kirche als Symbolfigur einer „neuen Reformation“ denunziert, hatte er zahlreiche Kontakte zu protestantischen Theologen und zur Erweckungsbewegung Deutschlands und der Schweiz und wurde so zu einer der Säulen der überkonfessionellen Bibelbewegung seiner Zeit. Dem Vortrag folgte eine lebhafte Diskussion.

Der Abendvortrag des aus London angereisten Universitätsdozenten Dr. Rudolf Muhs war in gewisser Weise eine Premiere: Zum ersten Male überschritt der Verein für Westfälische Kirchengeschichte mit einem Tagungsvortrag den Bereich der christlichen Ökumene und wandte sich dem Schicksal der jüdischen Glaubensgemeinschaft auf lokaler Ebene zu. Dr. Muhs referierte unter der Überschrift: „Christen und Juden. Lokale Anmerkungen aus Warburg und Umgebung zu einem universalen Thema“. Eingangs präsentierte er dem Publikum ein Abschiedsfoto von Juden mit Davidstern aus dem Kreise Höxter vom Jahre 1941 oder 1942 mit der provozierenden – letztlich zu bejahenden – Frage, ob ein solches Foto etwas mit dem Verhältnis von Christen und Juden zu tun habe oder nicht. Er stellte dann die weitere Frage nach dem Sinn einer lokalen Perspektive (in diesem Falle von Warburg und Umgebung) auf dieses universale Thema. Zwei denkbare Lösungsansätze – die Geschichte der örtlichen jüdischen Gemeinschaft als Leidens- und Verfolgungsgeschichte oder der nostalgisch-biographische Rückblick unter dem Motto „Bei uns war alles anders“ – wurden als wenig fruchtbar verworfen. Der Referent näherte sich dem Thema sodann im weiteren Verlauf seines lichtbildergestützten Vortrags unter

mehr religionssoziologischem Aspekt. Unter dem Motto „Sozialökonomische Verflechtung, aber religiös-kulturelle Apartheid“ schilderte er Berührungspunkte und Spannungsfelder im Verhältnis von Christen und Juden in der Region um Warburg mit Schwerpunkt auf dem 18. – 20. Jahrhundert. Aus der geradezu gegenläufigen Entwicklung der Konfessionen – Rekonfessionalisierung bei den Katholiken, Säkularisierung und zunehmendes Bildungsstreben bei den Protestanten und Juden – ergab sich zu Anfang des 20. Jahrhunderts eine wachsende gegenseitige Entfremdung. Die wirtschaftlich erfolgreichen Juden verließen ihre Heimat schon vor Beginn des Dritten Reiches; zurück blieb ein dem eigenen Glauben weitgehend entfremdetes assimiliertes Bürgertum, mit dem die frommen Katholiken „nichts anfangen konnten“. Die Erblast des traditionellen Antijudaismus mit kirchlichem Hintergrund in Verbindung mit der inneren Distanz zu den assimilierten jüdischen Nachbarn schwächte den Widerstand gegen den nationalsozialistischen Ungeist auch bei den mehrheitlich zentrumstreuen Katholiken. Als am 15. Mai 1934 der Volksschullehrer und jüdische Gemeindevorsteher Julius Kohn auf offener Straße von einem SA-Mann niedergeschlagen wurde, rührte sich keine Hand zu seinem Beistand. In der auch diesem Vortrag folgenden lebhaften Aussprache wurde noch eine Reihe von Detailfragen geklärt, welche die nunmehr abgeschlossene Geschichte der Warburger Juden weiter erhellten. Ergänzt wurde der Vortrag durch einen Besuch auf dem jüdischen Friedhof hinter dem Sacktor im Rahmen des Stadtrundgangs am Ende der Tagung. Dieser Friedhof ist das Einzige, was von der in ihrer Blütezeit um 1880 300 Mitglieder umfassenden Warburger jüdischen Gemeinde übrig geblieben ist. Die Grabsteine künden von einer untergegangenen Welt, in unterschiedlicher Weise geprägt von jüdischer Frömmigkeit und Anpassung an die Kultur der Umgebung.

Die Vorträge des zweiten Tages waren dem reformatorischen Wirken des Antonius Corvinus „gewidmet. Wegen ihres Abdrucks im vorliegenden Jahrbuch kann sich der Chronist bei ihrer Wiedergabe kürzer fassen. Nach der von Pfarrer Bartsch gehaltenen Morgenandacht in der Kirche „Maria im Weinberg“ referierte die Leitende Staatsarchivdirektorin Dr. Jutta Prieur-Pohl aus Detmold zu dem Thema „Im Auftrag des hessischen Landgrafen. Antonius Corvinus und die Reformation in Lippe“. Nach einleitenden Ausführungen zum Lebenslauf und zum Wesen des Reformators schilderte sie den Verlauf und den (zweifelhaften) Erfolg seiner – letztlich auf drei Monate in zwei Aufenthalten in Lippe zusammengedrängten – Bemühungen um die Einführung einer dauerhaften Reformation. Die anschließende Diskussion konzentrierte sich auf die Frage, ob das Wirken des Corvinus in Lippe im Auftrag des

hessischen Landgrafen mehr oder weniger von örtlichen Besonderheiten oder von der Persönlichkeit und Theologie des Reformators selbst geprägt gewesen sei und ob man es letztlich als erfolgreich bezeichnen könne oder nicht. Die Antworten auf diese Frage waren nicht eindeutig.

Nach einer Kaffeepause schilderte Prof. Dr. Inge Mager aus Hamburg den „Beitrag Antonius Corvinus' zur Durchsetzung und Festigung der lutherischen Reformation, unter besonderer Berücksichtigung seines Wirkens in Niedersachsen“. Auch diese Referentin widmete dem Lebenslauf und dem umfangreichen theologischen Werk des Reformators einleitende Ausführungen und beklagte mit Recht das Fehlen einer neueren biographischen Gesamtwürdigung. Sodann wandte sie sich der jahrelangen Tätigkeit des Reformators in den Fürstentümern Braunschweig-Wolfenbüttel und Calenberg-Göttingen zu bis zu seinem tragischen Ende im Jahre 1553. Die nachfolgende Diskussion fiel mit Rücksicht auf die fortgeschrittene Zeit relativ kurz aus, so daß die Gelegenheit für eine zusammenfassende Würdigung des Antonius Corvinus fehlte. Alle Tagungsteilnehmer hatten jedoch durch die Vorträge und die Ausstellung im Museum einen lebhaften Eindruck von diesem bedeutenden Mann „mit den großen zupackenden Händen“ (Prieur-Pohl) und der tiefen Überzeugung von einer Gott geschuldeten geistlichen Verantwortung für andere (Mager) erhalten.

Die Jahrestagung schloß am Samstagnachmittag mit einem Besuch der Corvinusausstellung und einem Rundgang durch die Stadt, jeweils in zwei Gruppen unter der sachkundigen Leitung des Museumsleiters Franz-Josef Dubbi und des Vorsitzenden des Museumsvereins Rudolf Bialas, die beide an der Tagungsvorbereitung großen Anteil gehabt hatten. Ihnen ebenso wie den Referenten war es zu danken, daß am Ende jeder Tagungsteilnehmer um zahlreiche (kirchen-)geschichtliche Details bereichert und mit einem abgerundeten Eindruck von Warburg nach Hause gefahren sein dürfte.

Die Mitgliederversammlung am Freitagnachmittag hatte satzungsgemäß einen neuen Vorstand zu wählen. An Stelle des verstorbenen Stadtarchivars i. R. Willy Timm/Unna und der aus Krankheits- bzw. Altersgründen ausscheidenden Vorstandsmitglieder Kirchenverwaltungsdirektor i. R. D. Friedrich-Wilhelm Bauks und Leitender Staatsarchivdirektor i. R. Prof. Dr. Wilhelm Kohl, beide aus Münster, wurden die Herren Prof. Dr. Albrecht Beutel/Münster, Pfarrer Andreas Biermann/Bielefeld und Archivar Dr. Frank Bischoff/Everswinkel neu in den Vorstand gewählt. Alle übrigen Vorstandsmitglieder einschließlich des Geschäftsführenden Vorstands wurden wiedergewählt, so daß sich

der neue Vorstand des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte wie folgt zusammensetzt:

Geschäftsführender Vorstand

- Vorsitzender: Landeskirchenarchivdirektor Prof. Dr. Bernd Hey, Bielefeld
1. Stellvertreter: Prof. Dr. Wilhelm H. Neuser, Ostbevern
 2. Stellvertreter: Pfarrer Privatdozent Dr. Jürgen Kampmann, Löhne-Obernbeck
- Schatzmeister: Landeskirchenrat Dr. Thomas Heinrich, Bielefeld
- Stellvertreter: Pfarrer Ulrich Rottschäfer, Hiddenhausen
- Schriftführer: Richter am Landgericht Dietrich Kluge, Münster
- Stellvertreter: Pfarrer Walter Gröne, Drensteinfurt

Weitere Vorstandsmitglieder

- Prof. Dr. Matthias Benad, Bielefeld
- Prof. Dr. Albrecht Beutel, Münster
- Pfarrer Andreas Biermann, Bielefeld
- Archivar Dr. Frank Bischoff, Everswinkel
- Prof. D. Dr. Martin Brecht, Münster
- Oberstudiendirektor i. R. Dr. Helmut Busch, Siegen
- Studienrat Dr. Albrecht Geck, Recklinghausen
- Pfarrer Privatdozent Dr. Christian Peters, Münster
- Landeskirchenrat i. R. Ulrich-Jürgen Scharmann, Bielefeld
- Archivarin Maja Schneider, Lage
- Archivar Reinhard van Spankeren M.A., Münster
- Staatsarchivdirektor Dr. Hans-Peter Wehlt, Detmold
- Superintendent Dr. Christof Windhorst, Löhne-Mennighüffen

Der alte Vorstand schlug der Mitgliederversammlung vor, sein aus Altersgründen ausscheidendes langjähriges Mitglied Prof. Dr. Wilhelm Kohl zum Ehrenmitglied des Vereins zu ernennen mit dem satzungsgemäßen Recht, mit beratender Stimme auch weiterhin an den Vorstandssitzungen teilzunehmen. Nach ausführlicher Würdigung seiner unschätzbaren Verdienste als langjähriger Leiter des Staatsarchivs Münster und Mitglied der Westfälischen Historischen Kommission, des Lehrkörpers der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und des Vorstandes des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte nahm die Mitgliederversammlung den Vorschlag einstimmig und mit lebhaftem Beifall an. Damit hat der Verein für Westfälische Kirchengeschichte nunmehr einen Ehrenvorsitzenden (Prof. D. Dr. Robert Stupperich/Münster) und drei Ehrenmitglieder (außer Prof. Dr. Kohl die Herren

Miscelle

Hartmut Schaefer

In memoriam Helmuth Schreiner (1893–1962)

Das „kollektive Gedächtnis“ der Evangelischen Kirche von Westfalen hat Anlass, sich an einen Glaubenszeugen des 20. Jahrhunderts zu erinnern, der zu „den profilierten Gegnern der Deutschen Christen und zu den Kämpfern gegen die nationalsozialistische Weltanschauung“ (Hauschild) gehörte. Immer wieder von Krankheit heimgesucht, wurde der Mann nicht alt. Er starb vor 40 Jahren.

Helmuth Schreiner war zum Zeitpunkt der NS-Machtergreifung dreifach promoviert, verfügte aber zugleich über 10 Jahre reicher diakonischer Erfahrung als Vorsteher zunächst der Hamburger Stadtmission, dann des Spandauer Johannisstifts. Von 1931 bis zu seiner Amtsenthebung durch den sog. „Reichsstatthalter“ Friedrich Hildebrandt (1937) war er Professor für Praktische Theologie an der Universität Rostock. Schon seit 1922 setzte er sich engagiert in Vortrag, Aufsatz, Buch – er war Mitherausgeber der „Zeitwende“ – und mit kritischer Schärfe und Prägnanz mit dem antisemitischen Bestseller „Die Sünde wider das Blut“ des NSDAP-Mitbegründers Artur Dinter auseinander, später mit dem NS-Chefideologen Alfred Rosenberg, schließlich (1933) mit dem führenden NS-„Rassekundler“ Hans Günther. Noch im gleichen Jahr wurde der den Nationalsozialisten wohlbekannte Kritiker zwangsbeurlaubt, konnte aber seine Rückkehr ins Amt noch einmal durchsetzen. Seine Homiletik „Die Verkündigung des Wortes Gottes“ von 1936, also dem letzten Jahr seiner Wirksamkeit als Hochschullehrer in der NS-Ära, erfuhr noch im gleichen Jahr eine zweite Auflage; nicht etwa weil Schreiner den damaligen „Zeitgeist“ bedient hätte, sondern wohl eher, weil er sich mit ihm da, wo er es verdiente, mutig und klar „auseinandersetzte“ und in der „Schlacht der Geister“ (Kurt Nowak) von einer lutherischen ‚theologia crucis‘ her befreiende Orientierung geben konnte. Zwei bemerkenswerte Fußnoten aus dem Buch mögen dies hinreichend belegen:

10) Die Ausstoßung Jesu aus der Menschheit lediglich als Tat der „Juden“, also aus der besonderen Verworfenheit einer Rasse zu verstehen, wie Dinter es will, stellt eine jener bekannten Sicherungsmaßnahmen dar, durch die sich der Mensch dem Gericht des Kreuzes entziehen möchte. Wenn die Verwerfung Jesu notwendig aus

der jüdischen Rasse folgte, gäbe es keine Apostel, und das Neue Testament wäre nicht geschrieben. Der Widerstand der Juden gegen Jesus entstammt aber einem Widerstreben des selbstischen Menschen gegen die Wahrheit des Kreuzes, dem wir in allen Völkern begegnen, bei Ariern und Nichtariern. Wo erschallt heute das „hinweg mit diesem“ am lautesten? Steht etwa Deutschland heute anbetend unter dem Kreuz, bereit dem Herrn nachzufolgen? Wie kommt es, daß Männer wie Hauer, Reventlow, Rosenberg, Bergmann und wie sei alle heißen, zusammen mit Pilatus und Kaiphas den Majestätsanspruch Jesu leugnen? Nein, jede in sich ruhende Frömmigkeit und Sittlichkeit, die das „Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit“ noch nicht kennt, muß Christus ablehnen. (S. 211)

11) Wenn es also richtig ist, daß in der Lebenshingabe Jesu, weil er der Sohn Gottes ist, etwas der Welt gegeben wird, was schlechterdings kein irdischer Held hingeben kann, dann muß daraus für die Verkündigung geschlossen werden, daß die Verwendung des Begriffes des Heldischen vornehmlich in der Passionszeit nur unter dem Zeichen des Kreuzes geschehen kann. Das heißt: In der Gestalt Jesu ist das Heldische aufgehoben und zwar in dem dreifachen Sinne von tollere, conservare und erigere. Die Grenze des Menschlich-Heroischen wird an der Frage nach seiner ganzen, ungebrochenen Liebe sichtbar. Heldentum ohne Liebe macht sich schuldig. (S. 215)

Helmuth Schreiner verband in ungewöhnlicher Weise einen scharfen, philosophisch geschulten Verstand, tiefe persönliche Frömmigkeit – frei von der „Sprache Kanaans“ – und eine auffallend deutliche Wahrnehmung sowohl harter sozialer Realitäten als auch der wahren Feinde der Kirche. Er war weder Barthianer noch Bultmannianer, und seine Klientel wohnte nicht in Berlin-Dahlem; aber er stand immer im Lager der Bekennenden Kirche, der er über die „Jungreformatorische Bewegung“ von Anfang an angehörte. So macht er seinen Schüler Eugen Gerstenmaier im Sommer 1933 mit Martin Niemöller bekannt (Andreas Meier). Ab 1958 war Schreiner dann Vorsteher des Diakonissen-Mutterhauses in Münster/Westfalen. Da Gerstenmaier, der mit seinem Lehrer in enger Verbindung stand, sich im gleichen Jahr der Widerstandsbewegung anschloss, war Schreiner über diese unterrichtet und „an der ethischen Diskussion über die Rechtfertigung eines Attentats auf Hitler beteiligt“ (Peter Noss). Als theologische Diskussionsgrundlage diente den Lutheranern Schreiner und Gerstenmaier dabei Artikel 16 der Confessio Augustana*, der dem Gehorsam gegenüber dem „weltlichen Regiment“ durchaus deutliche Grenzen setzt.

* Mitteilung von Prof. Dr. Lothar Schreiner, Wuppertal

Nach seiner Befreiung aus der NS-Haft bei Kriegsende „wurzelten Gerstenmaiers Überlegungen weiter in der Rostocker theologischen Lehre“; „den Tatwillen hatten ihm die Rostocker Lehrer mitgegeben“ – der systematische Theologe Friedrich Brunstäd und der praktische Theologe Helmuth Schreiner. So bat Gerstenmaier im Juli 1945 in Münster „um einen Appell für das Hilfswerk“. Schreiner nahm dann am ersten Nachkriegstreffen deutscher evangelischer Kirchenführer in Treysa teil, wo sein Aufruf „am 29. August verlesen wurde“ (Andreas Meier). Kurz darauf wurde das Evangelische Hilfswerk gegründet, und Gerstenmaier übernahm dessen Leitung.

Schreiner konnte den Zusammenschluss aller Einrichtungen der Inneren Mission mit dem Hilfswerk (1965) nicht mehr erleben, aber der neue Name „Diakonisches Werk“ liegt ganz auf seiner Linie, sah er doch in der Diakonie, der er 27 Jahre seines Lebens diente, eine zentrale „Gestalt der Kirche“.

Als erster Nachkriegsdekan der Evangelisch-Theologischen Fakultät und Professor für Praktische Theologie in Münster/W. war Helmuth Schreiner dann noch 10 Jahre lang markanter Lehrer, „Ausbilder“ und Prüfer (seit Nov. 1945) zahlreicher späterer Pfarrer der Evangelischen Kirche von Westfalen.

Literatur

- Bautz & Bautz (Hrsg.), Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. IX, Herzberg 1995, darin: Artikel „Helmuth Schreiner“ (Peter Noss), pp. 959-973.
- Wolf-Dieter Hauschild, Der Wiederaufbau der Evangelisch-Theologischen Fakultät nach 1945, In: Die Evangelisch-Theologische Fakultät Münster 1914–1989, Unio und Confessio 1,5 Bielefeld 1991, p. 99 ff.
- Andreas Meier, Eugen Gerstenmaier, In: Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert, (Hrsg. W.-D. Hauschild) Gütersloh 1998, pp. 185-213.
- Kurt Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, darin: Kapitel „Die Schlacht der Geister“, p. 262 ff.
- Religion in Geschichte und Gegenwart 4, Artikel: Diakonisches Werk, Gerstenmaier, Tübingen 1998–2000.
- Helmuth Schreiner, Das Geheimnis des dunklen Tores. Von der Wahrheit des Glaubens in unserer Zeit, Schwerin 1928, darin: zu Dinter p. 66 ff.
- Helmuth Schreiner/Walter Künneth (Hrsg.), Die Nation vor Gott. Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich, Berlin 1933, darin: Helmuth Schreiner, Die Rasse als Weltanschauungsprinzip, pp. 38-53 (zu Günther).
- Helmuth Schreiner, Die Verkündigung des Wortes Gottes. Homiletik, Schwerin 1936.
- Theologische Real-Enzyklopädie, Artikel: Jungreformatrische Bewegung.

Buchbesprechungen

Johannes Burkardt/Andreas Koch/Ulf Lückel (Hgg.), Die Kirchen des Kirchenkreises Wittgenstein in Wort und Bild, Grobbel-Druck GmbH, Fredeburg 2001, 175 S., ca. 165 Abb., geb.

Nicht nur „alte“, „historische“ oder „die schönsten“ Kirchen, sondern „die Kirchen des Kirchenkreises Wittgenstein“ stellt das handliche, einladende Les- und Bilderbuch dar, das mehr ist, als nur ein Führer durch die vielfältige Wittgensteiner Kirchenlandschaft des 13. bis 20. Jahrhunderts. Solche aktuellen regionalen Überblicksdarstellungen über den reichen kirchenbaulichen Bestand in der Evangelischen Kirche von Westfalen sind selten, erst recht für einen ganzen Kirchenkreis. Um so erfreulicher, dass nun ein Bildband gerade für eine nicht nur innerhalb der EKvW eher abgelegene und zu Unrecht oft übersehene Region vorliegt.

Sie weist jedoch in mehrfacher Hinsicht eine ganz eigene Prägung auf, die sich bereits auf den ersten Seiten des Buches zeigt: die Grußworte von Richard Prinz zu Sayn-Wittgenstein-Berleburg und Bernhard Fürst zu Sayn-Wittgenstein-Hohenstein erinnern daran, dass beiden Wittgensteiner Häusern bis in die Gegenwart das Patronat über die meisten Kirchengemeinden obliegt. Der heutige Kirchenkreis Wittgenstein ist in seinem Kerngebiet im wesentlichen identisch mit dem Territorium der beiden seit dem 3. Viertel des 16. Jahrhunderts ganz überwiegend reformiert (im 18. Jahrhundert auch z.T. pietistisch) geprägten ehemaligen Wittgensteinischen Grafschaften, die 1816 an Preußen und in der Folge zur Westfälischen Provinzialkirche kamen. Eine große Anzahl von Kirchspielen besteht – bis in neueste Zeit kaum korrigiert – bereits seit dem 13./14. Jahrhundert. Erst im Laufe des 19. Jahrhundert wurden einige Diasporagemeinden nördlich des Rothaarkammes zugeordnet.

Über diese Hintergründe informiert knapp und sachlich der „Überblick über die Geschichte des Kirchenkreises Wittgenstein“ zu Beginn des Bandes. Er stellt jedoch eigentlich eine weit vor die Schaffung der heutigen Strukturen 1818/1819 zurückführende „Kirchengeschichte der Grafschaft(en) Wittgenstein seit dem Mittelalter“ dar.

Den Hauptteil des Buches bildet mit knapp drei Viertel des Gesamtumfangs dann die Vorstellung von über 40 Kirchen und Kapellen in alphabetischer Reihenfolge der Orte in Bild und Wort: In der Regel sind es mindestens eine Außen-, eine Innen- und eine Detailaufnahme sowie ein überschaubarer Text zu Schlaglichtern aus Gemeinde-, Bau- und Kunstgeschichte und Hinweise auf besondere Inventarstücke. Die Kirchen erfahren innerhalb einer einheitlichen Struktur in ihrer Vorstellung sinnvollerweise eine gewisse Gewichtung.

So entfaltet sich beim Blättern das gesamte, höchst interessante und für die gesamte Westfälische Landeskirche nicht immer typische Panorama. Bemerkenswert ist beispielsweise der prozentual hohe Bestand – rund ein Viertel –

an mittelalterlichen Kirchen, vor allem aus dem 13. Jahrhundert (u. a. Raumland und Feudingen als typische „Wittgensteiner Hallenkirchen“, Girkhausen als ehemalige Wallfahrtskirche mit Doppelchor), mit ihrer späteren, gewachsenen Ausstattung, insbesondere Altäre, Kanzeln, Gestühle und Emporen aus dem 17. und 18. Jahrhundert. Eben aus dem 18. Jahrhundert sind sogar ein gutes halbes Dutzend Kirchen überkommen (u. a. Sassenhausen, Weidenhausen). Interessant ist die Konzentration von einigen zwischen 1857 und 1887 entstandenen Kirchen auf dem relativ kleinen Raum, u. a. die Stadtkirche von Berleburg oder die Doppelturmkirche von Banfe, in der offenbar preußische Musterentwürfe fortleben, während die „große Zeit“ des westfälischen Kirchenbaus – spätes 19./frühes 20. Jahrhundert – im Vergleich mit anderen Regionen kaum präsent ist. Erdtebrück ist ein schönes Beispiel eines im Zuge einer gewissen Industrialisierung entstandenen Neubaus (1911), bei dem bereits Heimat- und Denkmalschutz eine Rolle spielten, da er eine der Hallenkirchen des 13. Jahrhundert ersetzte. Und schließlich: mehr als ein weiteres Viertel machen – auch hier – die Kirchenbauten der Zeit nach dem 2. Weltkrieg aus. Sie prägen das architekturgeschichtliche Profil der gesamten Landeskirche mit, daher ist es erfreulich, dass sie – wie der Titel bereits ankündigt – selbstverständlich und vollständig dokumentiert werden. Vielfach hat hier auch einer der bedeutendsten Vertreter kirchlicher Kunst in Westfalen des letzten Drittels des 20. Jahrhunderts gewirkt, der lange Jahre bei Berleburg ansässige Wolfgang Kreutter.

In vielen Kapiteln wird der Blick mit kleinen Fotos und Text immer wieder auf besondere Details der Bauten bzw. der Ausstattung gelenkt. Der Trompete blasende Engel von der Empore in Diedenshausen etwa gibt ein besonders schönes Motiv ab, erinnert aber gleichzeitig daran, dass solch eine Darstellung für die in reformierter Tradition stehenden Kirchen eher ungewöhnlich ist. Dafür gibt es hin und wieder noch Prädikantenstühle (z. B. Wunderthausen), die in anderen Gegenden unbekannt sind.

Leider nur in einem Fall werden hingegen Abendmahls- und Taufgeräte erwähnt (Raumland), Fotos fehlen völlig, obwohl es sich hierbei doch um Ausstattungsstücke der Kirchen von zentraler Bedeutung handelt. Gerade angesichts des umfangreichen historischen Baubestandes müssten sich auch zahlreiche ältere Gefäße erhalten haben. Einige ausführliche Glocken- und Orgelgeschichten – so spannend der Bestand einiger Kirchen auch ist – oder die Ableitungen von Ortsnamen hätten zugunsten von Erwähnungen und Abbildungen ausgewählter Vasa sacra verkürzt werden können. Und während das Kapitel zur Kirche in Raumland prägnante, informative Baugeschichte, Kirchenführung und Inventar in einem ist, möchte man über die Kirche in Reiste (1969) mit ihrem eigentümlichen Kronenkreuz doch mehr erfahren als die Beschreibung der Schlüsselübergabe. Überhaupt fällt auf, dass die „neuen“ Kirchen in ihrer kunsthistorischen Betrachtung dann doch wieder viel zu kurz kommen.

Bezeichnenderweise bietet ein eigenständiger Exkurs zu den „Wittgensteiner Hallenkirchen“, eben zu den mittelalterlichen (und zweifellos wichtigen) Denkmälern aus der „Frühzeit“ des regionalen Kirchenbaus, den einzigen kunsthistorischen Überblick. Anzumerken wäre zudem, dass in der historischen Einleitung – wenn überhaupt – nur am Rande Bezüge zu den später vorgestellten Kirchenbauten oder ihrer Ausstattung hergestellt werden. Die Kirchenbauten sind es jedoch, die im Mittelpunkt des Buches stehen und greifbar bauliche Zeugnisse der Geschichte darstellen. Beispielweise für das 19. Jahrhundert (die frühe preußische Zeit) wäre dies gut denkbar, da die überkommenen Bauten typisch für die preußische Zeit sind und man in einigen Fällen eben die beschriebenen kirchlichen Aufgaben (S. 37) an Mehrzweckbauten wie Schwarzenau oder Richstein genau ablesen kann.

Doch darüber sollte nicht vergessen werden, dass es sich ja eigentlich nicht um ein rein wissenschaftliches Buch handelt. Die bewusste und klare Beschränkung auf die Kirchen (und nicht die Dokumentation aller Predigtstätten oder sämtlicher aktueller gemeindlicher Aktivitäten), der Verzicht auf einen wissenschaftlichen Apparat (eine immer noch umfangreiche Auswahlbibliographie mit Hinweisen auf weiterführende Literatur beschließt den Band), die sehr gute Lesbarkeit der Texte sowie die ausgesprochen reiche Bebilderung (darunter auch historische Fotos) machen aus dem Buch eben mehr als einen Kirchenführer. Gerade die schönen, stimmungsvollen Bilder aus allen Jahreszeiten unterstreichen den „Bilderbuch“-Charakter, und viele Fotos haben geradezu eine zeitlose Dokumentations-Qualität. Leider fallen einige geblitzte Innenraumfotos stark ab, und zugunsten von Doppelungen (u. a. Elsoff: Außenansicht mit gut erkennbarer Uhr, Innenansicht mit Orgel im Mittelpunkt, dann noch einmal Detailfotos von Uhr und Orgel, S. 92-94) hätten andere Aufnahmen einige Kapitel sicher noch bereichern können.

Über einen Kirchenführer hinaus weist der begrüßenswerte Anspruch, hier eine Standortbestimmung vorzunehmen, eine selbstbewusste Dokumentation der reichen baulichen und künstlerischen Tradition vom Mittelalter bis heute. Dem repräsentativ und ansprechend gestalteten Band ist sehr zu wünschen, dass er sowohl für Gemeindeglieder, heimatgeschichtlich interessierte Bewohner der Region oder Urlaubs- und Kurgäste als auch für ein Publikum weit darüber hinaus die oft übersehenen Schätze Wittgensteins erschließt.

Ulrich Althöfer

Rainer Auts, Opferstock und Sammelbüchse. Die Spendenkampagnen der freien Wohlfahrtspflege vom Ersten Weltkrieg bis in die sechziger Jahre (Forschungen zur Regionalgeschichte Bd. 37), Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn u. a. 2001, 465 S., geb.

Zäsuren im Geschichtsablauf sind Produkte der späteren Geschichtsbetrachtung bzw. -schreibung. Als solche sind sie unabdingbar und hilfreich für histo-

risches Verstehen. Doch über die politischen Epochengrenzen hinaus lassen sich gerade im Bereich der Sozial- und Kulturgeschichte Kontinuitäten feststellen.

Einer solchen Kontinuität widmet sich die vorliegende Arbeit, die im Rahmen eines Forschungsprojekts des Westfälischen Instituts für Regionalgeschichte in Münster als Dissertation entstand. Es geht um die Spendenkampagnen der freien Wohlfahrtspflege in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, regional eingegrenzt auf den Raum Westfalen und mit Schwerpunkt auf den beiden großen kirchlichen Organisationen Caritas und Innere Mission. Dass für den Blick auf kirchliche Einrichtungen nicht die rein binnenkirchliche Perspektive eingenommen wird (Rainer Auts ist Historiker), kommt der Arbeit zugute. Ungünstig wirkt allerdings die äußere Aufmachung des Buches: Der eigentliche Einband gibt passend zum Thema ein Plakat der gemeinsamen Pfingstsammlung 1952 von Katholischer Caritas und Evangelischem Hilfswerk/Innerer Mission wieder, er wird jedoch durch ein belangloses und kaum erkennbares Foto auf dem Schutzumschlag verdeckt. Diese gestalterische Fehlkonzeption der Reihe ist gleichwohl kaum dem Autor anzulasten.

Nach einem recht ausführlichen methodischen Einleitungsteil widmet sich der Verfasser in vier Kapiteln den verschiedenen Erscheinungsformen, Strukturen und Institutionen der freien Wohlfahrtspflege zwischen 1914 und 1965. Dabei werden jeweils drei „Untersuchungsfelder“ (S. 9) beachtet: erstens die Organisation der jeweiligen Verbände und ihre Verbandspolitik, zweitens die konkrete Praxis ihrer Sammlungen und drittens die Art und Weise der Spendenverwendung. Oft steht dabei die Frage nach dem jeweiligen Grad von Modernität im Hintergrund. Informative Grafiken und Tabellen sowie einige Bilder ergänzen den von sorgfältiger Recherche geprägten Text in sinnvoller Weise, manchmal allerdings wünschte man sich eine etwas flüssigere Darstellung. Auch die Ergänzung des Personenregisters durch kurze biografische Angaben wäre wünschenswert gewesen.

Die Entwicklung des Spendenwesens vom Ersten Weltkrieg bis zur Weltwirtschaftskrise in der Weimarer Republik sieht Auts zunächst durch eine Vielzahl unabhängig von einander agierender Organisationen und Sammlungen geprägt, deren „mangelnde Professionalität“ sich in einer „geringen Effektivität“ (S. 84) niederschlug. Dem wirkten zwei Bundesratsverordnungen von 1915 und 1917 entgegen, die den Spendenmarkt staatlich regulierten und dabei die größeren, etablierten Organisationen (wie eben die kirchlichen) bevorzugten. Diese staatlich geförderte Zentralisierung hatte einen für den Staat positiven Nebeneffekt: Weil die so geförderten Hilfswerke Notsituationen v. a. auf den Gebieten der Jugend- und Altersfürsorge linderten, reduzierten sie den Druck auf den Staat, sich im Wohlfahrtsbereich legitimieren zu müssen. Die Verbände selbst entsprachen diesen zentralisierenden Vorgaben, indem sie beispielsweise in den 1920er Jahren über die eigenen Organisationsgrenzen hinaus Sammlungen organisierten. Eine weitere Stufe der Modernisierung wurde 1924 durch die Einrichtung des Propagandadienstes der Inneren Mission erreicht. Kirchliche Spendenwerbung sollte sich demnach gezielt an Schemata

der Wirtschaftswerbung orientieren. In diesem Zusammenhang wurde auch das bis heute weithin verwendete Kronenkreuz der Diakonie als Logo eingeführt: ein Markenzeichen auch zur Stärkung der „corporate identity“.

Die Deutsche Liga der freien Wohlfahrtspflege geriet Ende der 1920er Jahre nicht nur durch die Auswirkungen der Weltwirtschaftskrise, sondern auch durch hausgemachte Finanzskandale und eine als übermäßig empfundene Bürokratisierung in die öffentliche Kritik. Mit einer konzertierten Aktion, der sogenannten „Winterhilfe“, versuchte man im Winter 1930/31 dem entgegenzusteuern. Ein einheitliches Erscheinungsbild herzustellen, gelang jedoch gerade in Westfalen nicht, was die unterschiedlichen Gegebenheiten in Städten wie Münster oder Bielefeld verdeutlichen (vgl. S. 118 f.). Die stärker kommunale Organisation blieb auch bei der nächsten Winterhilfe 1931/32 ein westfälisches Charakteristikum, wobei dank der wesentlich deutlicheren staatlichen Unterstützung diese Sammelaktion als Erfolg angesehen werden kann. Dieser Durchbruch wird von Auts als Folge einer bewussten Modernisierung gewertet, die sich u. a. in einem gemeinsamen Motto („Wir wollen helfen“), professioneller Öffentlichkeitsarbeit und der Erweiterung des Adressatenkreises über die rein konfessionell geprägte Klientel hinaus äußerte.

Bei der „Gleichschaltung“ der Wohlfahrtspflege durch das nationalsozialistische Regime kam dem von der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt dominierten Winterhilfswerk (WHW) eine maßgebliche Rolle zu. Gerade die westfälischen Gauamtsleitungen erwiesen sich als besonders aggressiv. So war es nicht verwunderlich, dass die anfängliche Bereitwilligkeit der konfessionellen Verbände zur Mitarbeit beim WHW sich seit 1936 deutlich reduzierte. Das ab 1935 stufenweise ausgesprochene Verbot konfessioneller Sammlungen reduzierte die Breitenwirkung der kirchlichen Wohlfahrtspflege erheblich. Die stärkere Heranziehung der Kirchenkollekten konnte den deutlichen Rückgang des Spendenaufkommens nicht verhindern, wie die Statistiken für Westfalen und das Reich detailliert aufweisen (vgl. S. 296-318). Auch die Verteilungskriterien der gesammelten Gelder wurden neu definiert: konfessionell-kirchliche Gesichtspunkte spielten keine Rolle mehr, wohl dagegen rassen- und volksideologische. Trotz aller Missbilligung entzogen Caritas und Innere Mission dem nationalsozialistischen WHW jedoch nie ihre Unterstützung, was Auts nur zurückhaltend kommentiert. Deutlicher als die Verbandsspitzen sprachen einige Zahlen, die eine Resistenz der kirchlich geprägten Bevölkerung gegen die NS-Wohlfahrtspropaganda aufweisen (vgl. S. 304 ff.): Bereits 1934/35 lagen z. B. die Sammelergebnisse für Minden-Ravensberg deutlich unter dem Durchschnitt, was der Mindener Regierungspräsident auf die „Machenschaften“ der Bekennenden Kirche zurückführte; ein katholisches Gegenstück zu dieser evangelischen Aktivität ist die öffentliche Verweigerung münsterländischer Priester (1937/38), sich an den Sammlungen zu beteiligen, was entsprechende Auswirkungen auf die katholische Landbevölkerung hatte.

Der erste Nachkriegswinter 1945/46 brachte mit dem Westfälischen Winterhilfswerk eine verbandsübergreifende Zusammenarbeit, die allerdings in

dieser Form keine Fortsetzung fand. Während sich die Spitzenverbände der freien Wohlfahrtspflege (Caritas, Innere Mission, AWO, DRK und Paritätischer Wohlfahrtsverband) deutschlandweit bereits im Kontext der Währungsreform 1948 zu einem Dachverband zusammenschlossen, gelang dies in Westfalen erst 1953. Vor allem das Verhältnis der konfessionellen Verbände zur kommunistischen „Gemeinschaftshilfe“ erwies sich hier als Problem, während die Zusammenarbeit mit der Arbeiterwohlfahrt sich zum Positiven wandelte. Aber auch das Verhältnis zwischen katholischer Caritas und Evangelischem Hilfswerk kühlte sich ab, weil die konfessionellen Differenzen mehr und mehr als hinderlich empfunden wurden. Landespolitisch wurde der Spendenmarkt Anfang der sechziger Jahre dereguliert: Nachdem bereits der kommunale Zugriff auf Spendengelder unterbunden worden war, verzichtete das Land Nordrhein-Westfalen im Sammlungsgesetz von 1962 weitgehend auf die Kontrolle der Sammlungen. Gleichzeitig wurde die bisherige Privilegierung der großen, v. a. konfessionellen Wohlfahrtsverbände beendet und eine stärkere Konkurrenzsituation ermöglicht. Im Gefolge dieser Liberalisierung hatte sich auch „das nach wie vor spannungsgeladene Verhältnis protestantischer [wie katholischer] Wohlfahrtspflege gegenüber moderner Wohlfahrtswerbung“ (S. 419) geändert. Waren die ersten konfessionellen Werbeversuche in der Nachkriegszeit ganz bewusst noch „vergleichsweise unspektakulär“ (ebd.) gewesen, öffneten man sich nun modernen Werbekonzepten und professionalisierte so die Spendensammlung in erheblichem Maße. Dies zeigte sich auch am Spendenaufkommen, das im Vergleich der Jahre 1955 und 1965 stärker als der Index der Real-löhne stieg (vgl. S. 407)! Auts kommentiert diesen Anstieg wohl zutreffend vor dem Hintergrund der Individualisierung „als eine Art Ersatzhandlung [...]: Für viele Protestanten, die nicht mehr zur Kirche gingen, [...] stellte sie eine letzte, nur noch lose Form der Einbindung dar“ (S. 421).

In seiner Zusammenfassung thematisiert Auts noch einmal kurz die Frage nach dem Verhältnis von Zäsuren und Kontinuitäten in der Geschichte bzw. der Geschichtsschreibung. Dabei stellt er fest, dass vor allem die beiden „großen“ politischen Zäsuren 1933 und 1945 auch für die Geschichte der Fürsorge von zentraler Bedeutung bleiben. Insbesondere sei die 1930 begonnene Professionalisierung der Spendenwerbung durch den Nationalsozialismus unterbrochen worden. Sowohl in der Weimarer Republik wie in den 50er Jahren hätten Caritas und Innere Mission einen stärkeren Modernisierungsprozess erfahren und gleichzeitig die Modernisierung der Gesellschaft selber stärker mitgeprägt. Kritisch ist also zu fragen, ob der „eigene Rhythmus“ des „sozialen Wandels“ (Klappentext zur Reihe) nicht doch zu großen Teilen durch die politischen Zeitabschnitte bestimmt wird. Dass es auch Kontinuitäten über die Zäsuren von 1933 und 1945 gab, belegt Auts für seinen Untersuchungszeitraum anhand der Spendenverteilung durch die konfessionellen Verbände, die ihrem jeweiligen kirchlichen Milieu verhaftet blieben. Hier setzte die Veränderung erst mit dem „Wirtschaftswunder“ ein, was u. a. dazu führte,

dass die Funktion von Caritas und Innerer Mission als Stabilisatoren des konfessionellen Milieus „ein Stück weit“ (S. 431) verloren ging.

Vicco von Bülow

Gottfried Michaelis, Rudolf Hardt. Sein Wirken für Bethel, Luther-Verlag, Bielefeld 1998, 171 S.

Manche Bücher informieren nicht nur über das Thema oder die beschriebene Person, sondern auch über den Verfasser. Das hier zu besprechende Buch ist ein solcher Fall. Einerseits bringt der Autor Gottfried Michaelis (1904–2002, lange Jahre in Bethel im Schuldienst tätig) mancherlei Interessantes über den dritten Leiter der von Bodelschwingschen Anstalten Bethel, Rudolf Hardt (1900–1959), andererseits bringt er sich auch ständig selbst ein, das Berichtete kommentierend und mit eigenen Erfahrungen ergänzend. So hat es Michaelis bis kurz vor seinem Tod im Februar 2002 auch in seinen anderen Veröffentlichungen als Geschichts- und Geschichten-Schreiber vieler unbekannter und bekannter Betheler Persönlichkeiten gehalten

Doch zu Hardts Lebenslauf. Das Buch ist in drei Hauptteile gegliedert: Die Jahre bis 1946 (S. 11-57), die Jahre in Bethel (S. 58-134) sowie ein Anhang mit verschiedenen Dokumenten aus Hardts Leben (S. 135-166).

So erfährt der Leser einiges über Rudolf Hardts Kindheit und Jugend im westfälischen Hagen und im lothringischen Metz, wohin sein Vater im Jahr 1907 (unterschiedliche Angaben auf S. 20 und S. 56) versetzt wurde. In die unruhigen Zeiten 1918/19 fallen die kurzzeitige Einziehung zum Heer, ein erster (naturwissenschaftlicher) Studienversuch sowie ein weiterer Umzug der Familie nach Frankfurt am Main. Das Studium der evangelischen Theologie in Gießen und Marburg (ab 1921) folgte. Aus den aus dieser Zeit erhaltenen Unterlagen lässt sich erschließen, dass Hardt den Idealen der Jugendbewegung nahe stand (schade, dass der auf S. 35 dargebotenen Quelle – einer „Meditation“ Hardts zu Beethovens Neunter Symphonie – keine ausreichende Deutung beigegeben wird). Nach dem Tod des Vaters 1921 musste Rudolf Hardt als Fernsprech- und Bankgehilfe sowie als Religionslehrer arbeiten, um der Familie auch in Inflationszeiten ein Einkommen zu ermöglichen. Zusätzlich zu einer gewissen Schwäche im Hebräischen (vgl. die beeindruckenden Briefe an Generalsuperintendent Zoellner, S. 140 ff.) führte dies dazu, dass Hardt sein Erstes Theologisches Examen 1924 erst im zweiten Anlauf und dann mit Nachprüfung bestand. Das Vikariat in Frankfurt am Main und das Zweite Theologische Examen verliefen demgegenüber problemloser.

Zurück nach Westfalen kehrte Hardt im Jahr 1926, als er zunächst als Hilfsprediger in der Gemeinde, später als Jugend- und Sozialpfarrer in Bochum tätig war. In dieser Zeit (Oktober 1926) heiratete er seine langjährige Freundin und Verlobte Margarete von der Dunk aus Elberfeld. Seinen beruflichen Schwerpunkt legte Rudolf Hardt auf die „Sorge um jugendliche Erwerbs-

lose“ (S. 46) im Rahmen des Ortsverbandes für Innere Mission. Unklar bleibt, wie die von ihm proklamierte „Entpolitisierung“ seiner Arbeit mit der seit 1930 ausgeübten Tätigkeit als Stadtrat und Fraktionsvorsitzender des Christlich-Sozialen Volksdienstes (CSV) in der Bochumer Kommunalpolitik zusammenpasste.

Kirchenpolitisch hielt sich Hardt zur Bekennenden Kirche und wurde deshalb zwischenzeitlich durch die deutsch-christliche Kirchenleitung von seinem Amt suspendiert. In dieser Zeit befestigte er auch seine Freundschaft mit Hans Ehrenberg, die über dessen Inhaftierung und Exilierung hinaus Bestand hatte. Von 1939–46 war er („als Vertrauensmann der BK“ S. 52) Konsistorialrat im Evangelischen Konsistorium in Münster und dort mitverantwortlich für die verwaltungstechnische Umsetzung des typisch westfälischen Kurses im „Kirchenkampf“.

Diese Ausrichtung und die hier gewonnene Verwaltungserfahrung mögen dazu beigetragen haben, dass Hardt die dynastische Kette der Bodelschwings als Anstaltsleiter in Bethel unterbrach; Michaelis deutet auch Spannungen zwischen „Pastor Fritz“ von Bodelschwing und dessen Neffen Friedrich v. B. an. Auf ausdrücklichen Wunsch von Fritz von Bodelschwing übernahm Hardt bereits wenige Tage nach dessen Tod am 4. Januar 1946 das Betheler Leitungsamt, das er bis zu seinem eigenen Tod 1959 innehatte. Zumeist anekdotenhaft zeichnet Michaelis nach, wie Hardt in die Fußstapfen seines großen Vorgängers trat und wie er das Amt mit seinem eigenen Profil prägte. Besonderen Wert legt der Autor dabei auf die Arbeitsbezüge, in denen Hardt sich bewegte – seien sie nun institutionell (S. 59 ff.: die „Vereinigten Vorstände“, die Hauselternkonferenz und andere Ausschüsse) oder personell (S. 63 ff.: die Mitarbeiter im Büro, leitende Mitarbeiter wie z. B. Karl Kisker und andere). So entsteht das Bild eines Mannes, der zwar einerseits „nicht genug delegieren“ konnte (S. 64), andererseits aber den Übergang vom charismatischen zum verwaltungsmäßigen Leitungsstil als notwendig empfand und durchführte. Bei aller Beachtung der administrativen Seite von Hardts Tätigkeit betont Michaelis dessen diakonisches Berufsverständnis in spezifisch christlicher Frömmigkeitstradition. Besondere Aufmerksamkeit widmet Michaelis der auf die Währungsreform 1948 folgenden Finanzkrise, die Hardt nicht nur durch verstärkte Spendenwerbung, sondern auch durch mehr oder weniger „freiwillige“ Einkommenskürzungen bei den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern überstand (vgl. S. 70 ff.). Neben den „großen“ Ereignissen wie der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die ev.-theol. Fakultät der Universität Münster 1956 oder dem Besuch Adenauers im folgenden Jahr werden auch „kleine bezeichnende Begebenheiten“ (S. 119 ff.) aus Hardts Leben dargeboten. Diese oft sehr persönlichen, zumeist unverbundenen Anekdoten bringen die unterschiedlichsten Facetten von Hardts Wirken und Wesen zum Ausdruck und machen dieses Buch somit zu mehr als einer reinen Arbeitsbiografie.

Für die Beantwortung der von ihm wiederholt gestellten Frage „Wer war Rudolf Hardt?“ (S. 11, 19) bzw. wohl noch wichtiger „Was ist Hardt für uns gewesen?“ (S. 131) hat Michaelis hiermit trotz nachlassender „Schaffenskraft“

(der zur Abfassungszeit 93jährige Autor auf S. 9) eine durchaus beachtenswerte „Sammlung von Beiträgen“ (ebd.) vorgelegt, die das Interesse auf einen Mann lenken, der für die Geschichte Bethels und die Kirchengeschichte Westfalens in der Mitte des 20. Jahrhunderts von Bedeutung war; weitere Forschungen und Darstellungen zu ihm können nur begrüßt werden.

Ein knappes und z. T. unvollständiges Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Namensregister schließen die Arbeit ab, wobei gerade hier wohl auch das Lektorat eine hilfreiche Rolle gespielt haben dürfte. Andere Helferinnen und Helfer nennt Michaelis im Vorwort, in dem er auch darauf hinweist, dass für die Recherche „manches Ferngespräch“ (S. 9) erforderlich war! Unter bewusstem Verzicht „auf die moderne Wissenschaftssprache“ (ebd.) ist das Buch in einem gut lesbaren Stil geschrieben, was breitere Leserschichten ansprechen könnte. Mit sieben Fotografien wird das schriftlich vorgelegte Bild Hardts anschaulich ergänzt.

Vicco von Bülow

Hildegard Gantner-Schlee, Hieronymus Annoni 1697–1770. Ein Wegbereiter des Basler Pietismus (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Landeskunde des Kantons Basel-Landschaft, Band 77), Basel 2001, 260 S., zahlreiche schwarz-weiß-Abbildungen.

Auf den ersten Blick erinnert die Biographie des Hieronymus Annoni an viele andere Theologenviten des 18. Jahrhunderts: nach dem Studium der Theologie war er einige Zeit Hauslehrer einer wohlhabenden Familie. Danach folgten lange Jahre des Dienstes in kirchlichen Gemeinden. Was die Lebensgeschichte Annonis betrachtenswert macht, ist einerseits sein Einfluß auf den Pietismus in und um Basel, besonders in seiner letzten Gemeinde Muttenz. In zahlreichen Dichtungen und frommen Traktaten machte sich Annoni darüber hinaus einen Namen, der bis in unsere Tage hinein Klang hat. Zur intensiveren Beschäftigung lädt zweitens die ungewöhnlich gute Quellenüberlieferung über Annoni ein. Sein schriftlicher Nachlaß und seine umfangreiche und wertvolle Mineralien- und Fossilienammlung werden in der Universitätsbibliothek Basel bzw. im Naturhistorischen Museum Basel aufbewahrt. Der schriftliche Nachlaß ist einzigartig in Umfang und Erhaltungszustand. Unzählige Korrespondenzen, tagebuchartige Aufzeichnungen und die von 1719–1949 erhaltenen Predigtmanuskripte Annonis ermöglichten es der Autorin des vorliegenden Bandes, ein detailliertes Bild vom Leben eines Mannes zu machen, der im Ruf steht, zusammen mit Samuel König und Samuel Lutz einer der drei bedeutendsten pietistischen Schweizer Theologen des 18. Jahrhunderts gewesen zu sein.

Bereits während seiner Kindheit und in seiner Ausbildungszeit war Annoni mit Pietisten und pietistischer, teils radikalpietistischer Literatur in Kontakt gekommen. Nach dem Studium wurde er von der Schaffhauser Familie Im

Thurn, die mit dem pietistischen Umfeld sympathisierte, als Hauslehrer aufgenommen. In diese Zeit fällt die wichtige Begegnung mit Johann Samuel Carl in Basel. 1731 kam er mit Herrnhutischem Ideengut in Berührung, 1730/31 unternahm er mit zwei Schülern eine Kavaliereise durch die Schweiz. 1733 begleitete er seinen Zögling Johann Georg Im Thurn an dessen Studienort Gießen, um anschließend seine Entlassung zu erhalten. Zur Überwinterung begab er sich über Marburg in das „Pietistennest“ Berleburg in der religiös toleranten Grafschaft Wittgenstein, wo er bei Johann Samuel Carl Unterschlupf fand. Kurz darauf nahm Annoni eine Hauslehrerstelle bei der in Schwarzenau ansässigen Familie des Kanzleisekretärs Frensdorf an, der ebenso wie Carl der radikalpietistischen Szene zuzurechnen war. Hier machte der Schweizer eindruckliche Bekanntschaften. Johann Konrad Dippel, Charles Hector de Marsay und seine Frau, die Theologen- und Druckerfamilie Haug, der Hofprediger Victor Christoph Tuchtfeld sind nur einige prominente Namen, die in diesem Kontext genannt werden können. Wie sehr ihn die Atmosphäre in Wittgenstein beeindruckte, belegt ein Brief Annonis an seine Mutter: „Diese tractiren mich so, dass ich wohl sagen kann, es seye mir kein Lebttag nie besser gewesen, und ich habe noch niemalen so ungenirt leben können. (...) Also dass es mir bedenklich fallen will, so gleich ohne Noht aufzubrechen und an ein ander Ort zu ziehen, da ich vielleicht mit Nahrungs-Sorgen (...) zu thun haben, den Eyd zu schwören forcirt werden, und endlich gar um scharffer Predigten oder separatistische Gesinntheit willen bannisirt werden dörfte (...).“ Auch Graf Casimir zu Sayn-Wittgenstein-Berleburg wurde auf ihn aufmerksam. Er ließ Annoni in seinen Privatzimmern predigen und bot ihm daraufhin die Pfarrstelle in Birkelbach, später sogar eine Erzieherstelle im Berleburger Schloß an, was Annoni allerdings nach langem Zaudern ausschlug.

Nach seiner Rückkehr nach Basel begleitete Annoni 1736 nochmals zwei Studenten auf einer Reise, die durch das Elsaß, die Niederlande und Deutschland führte. Ausführliche Tagebuchnotizen schildern Begegnungen mit Kirchenmännern und Gelehrten u. a. in Duisburg, Gießen, Marburg, Jena und Leipzig. In Marburg beispielsweise trafen die Schweizer den Philosophen Christian Wolff (Annoni: „ein hochgelehrter Charlatan“), in Mühlheim/Ruhr Gerhard Tersteegen, auf der Ronneburg Nikolaus von Zinzendorf. Zahlreiche Begegnungen fanden mit Außenseitern, Juden, aber immer wieder auch Pietisten, statt. Daneben liefert Annoni zahlreiche kritische Milieuskizzen, von denen beispielhaft auf die Schilderung einer feierlichen Illumination Dresdens zu Ehren des polnischen Königs verwiesen sei.

Ab 1740 in Waldenburg (Schweiz), ab 1747 in Muttentz als Pfarrer tätig, mußte sich Annoni immer wieder mit dem Vorwurf des Separatismus auseinandersetzen. Dies zu unrecht, denn obwohl Annoni den Kontakt zu Separatisten nicht scheute, blieb er doch spätestens seit seinem Amtsantritt in Waldenburg der Amtskirche treu. Ihm gelang es sogar auf seine charismatische Art, integrierend zu wirken und viele Menschen der Staatskirche zu erhalten, die ansonsten abgewandert wären. Ernsthafte Konkurrenz machten ihm dabei die in und um Basel sehr aktiven Anhänger Herrnhuts.

Frau Gantner-Schlee gelingt es, auf der Basis ungewöhnlich dichten Quellenmaterials ein detailreiches, informatives, dabei aber nicht mit theologischen Reflexionen überfrachtetes Porträt Annonis zu zeichnen. Neben den oben angedeuteten biographischen „Äußerlichkeiten“ wird der Blick des Lesers dabei behutsam, aber nicht unkritisch auf Annonis Charakter, seinen durch und durch vom Pietismus geprägten Lebensstil und besonders auf Äußerungen seiner Frömmigkeit gelenkt. Am Ende stellt man sich unwillkürlich die Frage, ob der Untertitel „Ein Wegbereiter (...)“ nicht doch etwas untertrieben ist. Vielleicht sollten wir uns das gleich zu Beginn des Buches zitierte Urteil Paul Wernles zu eigen machen und von Annoni als „Vater des baslerischen Pietismus“ sprechen. Für die Geschichte des Pietismus im 18. Jahrhundert ist das Beziehungsnetzwerk von Interesse, das Annoni in- und außerhalb der Schweiz unterhielt, und von großem Wert ist es natürlich für die südwestfälische Geschichte, einmal von einem ganz anderen, bisher unbekanntem Standpunkt aus einen Einblick in die Verhältnisse der Wittgensteiner Grafschaften um 1736 werfen zu können. Sicher ist, daß der Nachlaß Annonis mehr als genug Stoff für weitere Untersuchungen auf all diesen Feldern liefern wird.

Johannes Burkardt

Walter Adams, 250 Jahre evangelisch-reformierte Kirche Hohenlimburg. Ein Gang durch ihre Geschichte, Hrsg. v.d. Ev.-Ref. Kirchengemeinde Hohelimburg, Hagen-Hohenlimburg 2001, 45 S., zahlreiche Abb.

Den 250. Geburtstag ihrer Kirche nahm die reformierte Kirchengemeinde in Hohenlimburg zum Anlaß, sich in einem kleinen, attraktiven Heftchen zu präsentieren. Auf den ersten dreißig Seiten findet sich ein geraffter Überblick über die Geschichte von Gemeinde und Kirche bis zum Pfarrwechsel 1972. Dabei findet Anekdotisches aus der Vergangenheit ebenso seinen Platz wie eine ausführliche Schilderung des nichtregimekonformen Verhaltens der Gemeinde bzw. von Pfarrer und Presbyterium während des Dritten Reiches. Wesentliche bauliche Veränderungen an und um die Kirche herum (Glocken, Orgel, An- und Umbauten) kommen ebenfalls nicht zu kurz. Der zweite Teil des Heftes ist der Gegenwart, neuen Gottesdienstformen, der Gemeindegemeinschaft, Ökumene, Partnerschaften im Ausland und der letzten, 2001 abgeschlossenen Kirchenrenovierung gewidmet.

Auf den ersten Blick könnte der Eindruck entstehen, das Übergewicht der „Jetzt-Zeit“ in der zweiten Hälfte des Heftes deute den Tenor „heute machen wir alles besser“ an. Doch ist die Platzverteilung sicherlich legitim, wenn sich eine aktive Kirchengemeinde in kurzer Form ansprechend vorstellen möchte. Interessant ist vielmehr, und das macht die Broschüre auch an dieser Stelle besprechenswert, daß sich hier eine Kirchengemeinde über den Stellenwert ihrer Vergangenheit klar geworden ist. Sie ist kein geschichtsloses Etwas, sondern von ihrem Werdegang und ihrer Entwicklung entscheidend geprägt.

Auch wenn kleine Unübersichtlichkeiten in der Darstellung vermeidbar gewesen wären, zum Beispiel sucht der Leser auf den ersten Seiten vergeblich nach Informationen über die immer wieder genannte Patronatsfamilie oder darüber, warum anfangs immer von „Limburg“ und nicht von „Hohenlimburg“ die Rede ist, so sollte dieses Heft manch anderer Gemeinde zu denken geben und als Vorbild dienen. Kirche und Gemeinde sind ohne ihre Geschichte einseitig und unvollständig. Hier finden wir ein positives Beispiel dafür, wie fruchtbar die Erkenntnis sein kann, daß die Historie ein wesentlicher Bestandteil des heutigen kirchlichen Lebens sein sollte!

Johannes Burkardt

Rainer Braun, August Korthauer. Evangelischer Pfarrer und Landesbischof in Nassau 1893–1933 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte, Band 4), Verlag der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung, Darmstadt 2000, 512 S., brosch.

Mit der Mainzer Dissertation wird die notwendige biographische Untersuchung zu August Korthauer (1868–1963) vorgelegt. Die Beschränkung auf die Jahre bis 1933 ergab sich aus biographischen und historiographischen Gründen. Der Verlust des Bischofsamtes bedeutete in Korthauers Leben einen tiefen Einschnitt, für die nassauische Kirche das Ende ihrer Eigenständigkeit (S. 13, 15).

Die Arbeit gliedert sich in sieben Kapitel. Das Eingangskapitel „Jugend und Ausbildung (1868–1893)“ setzt mit der Kindheit in der Stadt Wiesbaden ein, die mit dem Herzogtum Nassau 1866 Preußen angegliedert worden war. Als konstitutive Elemente des Elternhauses werden ein preußisch-vaterländischer Patriotismus sowie die Prägung durch die Gemeinschaftsbewegung herausgestellt. Man kann nachlesen, wie das Interesse an der Inneren Mission und am praktischen Dienst in der Kirche den Entschluß zum Theologiestudium bewirkt. Die Aufgeschlossenheit für die Innere Mission und die spätere Mitarbeit in Gremien dieser Einrichtung durchziehen dann auch wie ein roter Faden die Biographie (S. 37, 39, 68, 77, 101, 248–251, 441 f.).

Das Studium führte Korthauer nach Greifswald, Halle und Marburg (1887–1890). Der Neutestamentler Erich Haupt in Greifswald (seit 1888 in Halle) und der Alttestamentler Emil Kautzsch in Halle erscheinen als die einflußreichsten Lehrer. Von dem Interesse an den exegetischen Fächern läßt sich eine Linie zum Prediger und zum Landesbischof Korthauer ziehen. Der Prediger trieb immer eine sorgfältige Exegese des Textes (S. 102 f.), und der Landesbischof erwartete von seinen Pfarrern eine gründliche exegetische Vorbereitung der Predigten (S. 184 f.).

Die Angaben über die sich an das Studium anschließende Seminarbildung in Herborn (1890–1892) eröffnen Einblicke in die Arbeitsweise dieses Predigerseminars und zeigen die enge Beziehung, die sich zwischen Professor

Heinrich Maurer und Korthauer entwickelte. Bei Maurer, der zugleich Pfarrer und Dekan in Herborn war, später auch das Amt des Generalsuperintendenten in Wiesbaden übernahm, leistete Korthauer auch seinen Dienst als Vikar (1892/93).

Das zweite Kapitel „Pfarrer (1893–1925)“ beschreibt Korthauers Arbeit in den Gemeinden Eibelshausen, Hochheim mit der Filiale Flörsheim und Wiesbaden. Die Pfarrstelle in Eibelshausen im Dietzhölztal nördlich von Dillenburg, Korthauer wirkte hier von 1893 bis 1899, war eine schwierige Stelle, weil hier die Gemeinschaftsbewegung eine starke Position hatte. Es wird anschaulich geschildert, wie der junge Pfarrer durch die Gründung eines Evangelischen Vereins mit Posaunenchor, Gemischtem Chor und Jungfrauenverein die Gemeindearbeit belebt und den Gemeindeaufbau festigt, ohne die Abspaltung einer separaten Versammlung mit eigener Abendmahlsgemeinschaft ganz verhindern zu können. Ein Ereignis läßt die damalige politische Einstellung Korthauers erkennen. Er hatte 1898 Adolf Stoecker zu einem Vortrag kommen lassen und unterstützte damals den christlich-sozialen Kandidaten im Reichstagswahlkreis Dillenburg-Oberwesterwald (S. 59 f.), eine Betätigung, die er als Landesbischof später strikt ablehnte, weil er parteipolitische Zurückhaltung von seinen Pfarrern verlangte (S. 301, 322 f., 451).

Vor ganz andere Aufgaben wurde Korthauer in Hochheim und Flörsheim am Main gestellt (1899–1911), weil es sich hier um Diasporagemeinden handelte. Auch hier kann man verfolgen, wie Korthauer zu dem Mittel der Vereinsarbeit greift, ergänzt durch die Einführung des Kindergottesdienstes, um in der speziellen Diasporasituation die Gemeindearbeit auszubauen. Dabei werden grundsätzliche Aussagen Korthauers zum kirchlichen Vereinswesen thematisiert, das sich nicht im Organisatorischen erschöpfen dürfe, sondern immer dem Aufbau der Gemeinde dienen müsse (S. 69). Zudem wird dargelegt, wie Korthauer beginnt, in überregionalen Konferenzen und Vereinen mitzuwirken, darunter auch in dem für den Diasporapfarrer wichtigen Gustav-Adolf-Verein (S. 72 f.).

Von 1911 bis 1925, unterbrochen durch die Tätigkeit als Feldprediger während des Ersten Weltkrieges, wirkte Korthauer als Pfarrer an der Lutherkirche in Wiesbaden. Die Ausführungen informieren über den „geschätztesten Kanzelredner der Stadt“ (S. 106), der bei vielen Anlässen „ein gefragter Festprediger“ (S. 102) ist, der in zunehmendem Maße sein Interesse auch der Äußeren Mission zuwendet und engagiert in der Kirchlich-positiven Vereinigung mitarbeitet, seit 1913 als Vorsitzender.

Die Analyse der Ansprachen in den Kriegsgebetsstunden und der gedruckten vorliegenden Predigten in den Feldgottesdiensten zeigt Korthauers durchgehende Siegesgewißheit, die bis 1918 anhielt. Als Themen erscheinen in den Predigten Vaterlandsliebe, Heldenmut, Kaisertreue und Gottvertrauen (S. 92) aber auch die Überlegungen, der Krieg biete eine volksmissionarische Chance und könne dem inneren Aufbau von Volk und Kirche dienen (S. 93, 444). Es wird vermerkt, daß Paul Althaus Korthauers „Soldatenpredigten“ hoch einschätzte (S. 94).

Im Zusammenhang mit dem Umbruch von 1918/19 erfährt man, daß bei Korthauer die Dankbarkeit gegenüber dem Kaiserhaus ungebrochen blieb und ihn beispielweise am 19. April 1921 einen Gedenkgottesdienst für die verstorbene Kaiserin Auguste Viktoria halten ließ (S. 99 f.). Weitere Ausführungen machen deutlich, daß Korthauer bei seiner monarchischen Grundhaltung der Weimarer Republik mit Skepsis begegnete und nur als „Vernunftrepublikaner“ Loyalität übte (S. 302, 451).

Das dritte Kapitel ist Korthauers Aufgaben als „Konsistorialrat im Nebenamt (1919–1925)“ gewidmet. Als Gründe für seine Berufung werden seine „bewährte Amtsführung“ (S. 119), sein Bekanntheitsgrad und seine Profilierung auf Grund der Mitarbeit in kirchlichen Vereinen sowie die Anerkennung für den Feldprediger genannt. Zudem wird wahrscheinlich gemacht, daß Korthauer als gemäßigter Vertreter der kirchlichen Rechten der Kandidat des damaligen Konsistorialpräsidenten Walter Friedmann Ernst war (S. 120).

Im Kapitel begegnen zunächst Informationen über die Geschichte des Konsistorialbezirks Wiesbaden von 1866 bis 1918 und die personelle Situation des „Evangelischen Konsistoriums Wiesbaden“ – so nannte sich das „Königliche Konsistorium“ seit dem 3. Dezember 1918 – in den Monaten nach der Novemberrevolution. Im Mittelpunkt steht aber dann Korthauers Mitarbeit an der Kirchenverfassung von 1922, die das Amt des Landesbischofs vorsah und dessen Stellung gegenüber der des früheren Generalsuperintendenten deutlich stärkte (S. 145). Nachdem die Verfassung 1924 in Kraft getreten war, konnten die Wahlen zum Landeskirchentag, der dann den Landesbischof zu wählen hatte, stattfinden.

„Wahl zum Landesbischof und Einführung (1925)“ lautet deshalb die Überschrift des anschließenden vierten Kapitels. Die Ergebnisse der Wahl zum ersten Landeskirchentag, die Vorgespräche zur Wahl Korthauers, dessen einstimmige Wahl am 19. März 1925, die Amtseinführung in Wiesbaden am 22. April 1925 und Fragen der Amtsführung des Landesbischofs sind hier die wichtigsten Themenbereiche. Zur Wahl selbst wird festgestellt, daß der kirchlichen Rechten, die als stärkste Gruppe aus den Kirchentagswahlen hervorgegangen war, das Recht zur Nominierung des Bischofskandidaten zugestanden wurde. Die Rechte hat dann Korthauer nominiert, wofür folgende Gründe – schriftliche Belege liegen nicht vor – eruiert werden: die Erfahrung in Leitungsfunktionen, die integrative Art bei den Beratungen zur Kirchenverfassung, die Erfahrung in drei verschiedenen Pfarrämtern, die Kompetenz in wissenschaftlichen und praktischen theologischen Fragen und das Fehlen eines alternativen Kandidaten in den Reihen der „Rechten“ selbst (S. 152). Es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß es keinen Hinweis gebe, Korthauer habe sich zu dem höchsten Amt in der nassauischen Landeskirche gedrängt (S. 157).

Das umfangreiche fünfte Kapitel „Landesbischof (1925–1933)“ informiert über die vielfältigen Aufgaben und Aktivitäten Korthauers. Hier tritt ein Mann ins Blickfeld, der der Sorge um den theologischen Nachwuchs höchste Priorität einräumt, der hodegetische Kurse für Abiturienten einrichtet, die Theologiestudenten und Vikare in der Ausbildung begleitet und im Herborner Semi-

nar dafür eintritt, daß Dogmatik und Kirchengeschichte im Lehrplan bleiben. Korthauer wird als „Pastor pastorum“ (S. 180) vorgestellt, der alle Ordinationen selbst vornimmt, der sich als Seelsorger seiner Pfarrer sieht, aber auch auf der Einhaltung seiner Bescheide besteht und gelegentlich autoritär sein kann (S. 196). Häufige Gemeindebesuche aus festlichen Anlässen, eine hohe Zahl von Kirchenvisitationen und eingehende Visitationsbescheide belegen die Mühe auch um die einzelne Gemeinde. In diesem Zusammenhang müssen Korthauers Perspektiven für Gemeindeaufbau und Volksmission erwähnt werden, die in der Untersuchung einen breiten Raum einnehmen (S. 199, 218-236). Nicht ausgelassen werden Korthauers Bemühungen um eine Liturgiereform in Nassau und die Förderung der Jugendarbeit, die 1930 in der allgemeinen Einführung des Kindergottesdienstes gipfelte. Korthauers Bestrebungen, nach dem Umbruch von 1918 vertrauensbildend zwischen Kirche und Schule, zwischen Pfarrern und Lehrern zu wirken, werden ebenso berücksichtigt wie seine Veröffentlichungen und die Auseinandersetzung mit der evangelischen Theologie seiner Zeit. In einer Region, in der die Gemeinschaftsbewegung stark vertreten ist, können Ausführungen zu diesem Bereich nicht fehlen. Dabei wird Korthauer als ein Theologe gezeichnet, der den Gemeinschaften aufgeschlossen gegenübersteht, an der Anerkennung der Kirche als übergreifender Gemeinschaft aber festhält. Bei der Formel bestimmter Gemeinschaftskreise „In der Kirche, wenn möglich mit der Kirche, aber nicht unter der Kirche“ konnte deshalb Korthauer nur den beiden ersten Aussagen zustimmen (S. 247). Programmatische Äußerungen Korthauers zur Inneren und Äußeren Mission werden zusammengestellt. Dabei begegnet für die Äußere Mission der Satz: „Kirche, die nicht mehr Mission treibt, ist keine Kirche mehr“ (S. 251). Wahrgenommen werden Korthauers Mitarbeit in der Ökumene und seine Bemühungen, die gesammelten Erfahrungen in der nassauischen Landeskirche wirksam werden zu lassen.

Viel Zeitaufwand erforderten beim Landesbischof die Verhandlungen zur Bildung der „großhessischen“ Kirche, die seit 1827 mit der ersten Marburger Konferenz begannen und zur Vereinigung der fünf hessischen Landeskirchen (Hessen-Kassel, Hessen-Darmstadt, Nassau, Frankfurt, Waldeck/Pyrmont) führen sollten. Hier ist den Ausführungen, die auch über Korthauers Ehrenpromotion 1927 in Marburg berichten (S. 271-273), zu entnehmen, daß Korthauer nicht grundsätzlich gegen einen größeren Zusammenschluß war, jedoch in jedem Fall eine gewisse Selbständigkeit und Geschlossenheit der nassauischen Kirche gewahrt wissen wollte (S. 282, 298). Dieser Weg schien ihm am ehesten durch einen Anschluß an die altpreußische Kirche gewährleistet zu sein, wobei ihm die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung als Vorbild vorschwebte (S. 289 f.). Er wollte unter allen Umständen die nassauische Kirche als überschaubare Größe erhalten wissen, die eine adäquate Ausübung des Bischofsamtes ermöglichte. Die Formulierung „Verantwortung als bischöflicher Seelsorger“ (S. 298) umschreibt deshalb treffend Korthauers Motive.

Ein zusätzliches Problem entstand für Korthauer in den Jahren 1931/32, weil der zweite Landeskirchentag, der eigentlich im Sommer 1931 hätte statt-

finden müssen, aus finanziellen Gründen auf den 28. April 1932 verschoben werden mußte. Die Berichterstattung über den Kirchentag (S. 316-322) macht deutlich, daß Korthauer in allen zur Entscheidung anstehenden Fragen deutliche Mehrheiten hinter sich hatte. Aufgezeigt wird aber auch, daß sich im Vorfeld des Kirchentages mit dem oppositionellen Auftreten des „Christlich-nationalen Bekennerbundes“ unter Dekan Gustav Lehr aus Gladenbach zum ersten Mal die Vorläufer der späteren Deutschen Christen bemerkbar machen (S. 308 f.).

Im sechsten Kapitel „Absetzung des Landesbischofs (1933)“ wird minutiös der Weg Korthauers vom 30. Januar 1933 bis zu seiner Absetzung am 12. September 1933 nachgezeichnet. Die Analyse der Verlautbarungen Korthauers zeigt, wie seine anfängliche Skepsis gegenüber der neuen Regierung einer zunehmenden Hoffnung weicht, weil die kirchenpolitischen Zusagen Hitlers ernst genommen werden (S. 329, 335). Zunehmende kritische Distanz lassen allerdings die Äußerungen gegenüber den sich in Nassau immer stärker ausbreitenden Deutschen Christen erkennen, energischen und mutigen Widerstand rufen die Maßnahmen des Staatskommissars August Jäger hervor (S. 361, 367 f.). Unüberbrückbare Gegensätze zwischen Jäger und Korthauer offenbart dann die Schlußphase der Verhandlungen über die Vereinigung der hessischen Landeskirchen. Jäger, aus Wiesbaden stammend, wollte mit den Deutschen Christen die „großhessische“ Lösung, Korthauer hielt an der alt-preußischen Option fest und wußte dabei die große Mehrzahl der nassauischen Pfarrer hinter sich (Pfarrerkonferenzen vom 4. Mai und 23. August 1933, S. 341-345, 385-389). Angesichts dieser Situation wird eingehend dargelegt, wie Jäger, dessen Ehescheidung in diese Angelegenheit hineinspielt, alles versucht, seine Vereinigungspläne auf dem für den 12. September angesetzten Landeskirchentag durchzusetzen und gleichzeitig zu verhindern, daß Korthauer, dessen Autorität er fürchtet, vor den versammelten Vertretern noch einmal spricht. Dabei treten die „brutalen unkirchlichen Kampfmethoden“ (S. 398) und die „Einschüchterungspolitik“ (S. 404) Jägers ebenso hervor wie eine gewisse „Ahnungslosigkeit“ (S. 397) Korthauers. In Abwesenheit Korthauers hat Jäger dessen Pensionierung, die „gegen Recht und Gesetz“ verstieß (S. 434), erreicht und gleichzeitig seine eigenen Vereinigungspläne, die allerdings nur für Hessen-Darmstadt, Nassau und Frankfurt wirksam wurden, durchgesetzt.

Das Kapitel schließt mit den Protesten Korthauers gegen seine Entlassung bei der einstweiligen Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche in Berlin und dem Bevollmächtigten Ernst Ludwig Dietrich in Wiesbaden sowie mit einer Zusammenstellung von privaten, öffentlichen und offiziellen Reaktionen. Im Zusammenhang mit Korthauers Schreiben nach Berlin werden die Umstände deutlich, weshalb von keiner Seite Protest gegen die Zwangspensionierung erhoben wurde (S. 409). Mit Bewegung liest man die privaten Reaktionen, die meist von den nassauischen Pfarrern stammen. Die Stichworte, die hier begegnen, sind Hochachtung und Dank im Hinblick auf Person und Leistung Korthauers, tiefe Betroffenheit über die unwürdige Amtsenthebung (S. 418-423). Die Entlassung Korthauers hatte Signalwirkung über Nassau hinaus, sie

löste vielfach Bedenken und Mißtrauen gegenüber Jäger und seinen Methoden aus (S. 409 f., 433). Deshalb lautet das abschließende Urteil in diesem Zusammenhang: „Mehr als jeder andere Beschluß des Landeskirchentages vom 12. September 1933 öffnete die unwürdige Pensionierung des Landesbischofs weiten Kreisen der kirchlichen Öffentlichkeit die Augen für den unkirchlichen Weg der Deutschen Christen“ (S. 434).

Das siebte und letzte Kapitel „Das Profil Korthueers als Pfarrer und Landesbischof (1893–1933)“ bringt eine Zusammenfassung der Ergebnisse. Die Ausführungen sind nach Aussagen über das theologische, kirchenpolitische, ekklesiologische, pastorale, politische und historische Profil gegliedert und machen zum Schluß noch einmal deutlich, wie stark Korthueer in der Tradition der nassauischen Generalsuperintendenten vor 1918 stand (S. 452–455).

Eine Zeittafel zum Leben Korthueers und drei Tabellen (Landeskirchenregierung 1925–1933, Landeskirchenamt 1925–1933, die fünf Landeskirchen im Vergleich) ergänzen die schriftlichen Ausführungen. Das übersichtlich gegliederte Quellenverzeichnis enthält eingangs die Angabe aller Veröffentlichungen Korthueers. Zusätzliche Erläuterungen zu den Quellen sind in der Untersuchung selbst enthalten, weil kursiv gedruckte Hinweise vor einzelnen Kapiteln über die jeweils relevante Quellenlage informieren. Im Literaturverzeichnis ist keine einschlägige Arbeit übersehen. Ein Abkürzungsverzeichnis, ein Ortsregister und ein Personenregister erleichtern die Benutzung der umfangreichen Untersuchung.

Die gut strukturierte Arbeit führt in allen Teilen zu einsichtigen Ergebnissen und gut begründeten Urteilen. Allen Aussagen kann man voll zustimmen. Treffende Zitate belegen die Ausführungen und sind in ihrem Umfang vollauf gerechtfertigt, weil sie bisher unbenutztes Quellenmaterial zugänglich machen. Die Arbeit bringt nicht nur die bisher fehlende Biographie August Korthueers, sie stellt einen wichtigen Beitrag zur nassauischen und hessischen Kirchengeschichte dar und eröffnet neue Einblicke in den Beginn des Kirchenkampfes.

Helmut Busch

Lucian Hölscher (Hg.), Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg, 4 Bände, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2001, 3056 S.

Reinhard Henkel, Atlas der Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften in Deutschland. Eine Religionsgeographie, W. Kohlhammer, Stuttgart 2001, 299 S.

Beinahe zeitgleich sind zwei Werke erschienen, die sich – mit unterschiedlichen methodischen Zugängen und unter spezifischen Fragestellungen – der religiösen Landschaft Deutschlands zuwenden. Beide bemühen sich damit um eine Belebung einer schon alten, innerhalb der deutschen Wissenschaftslandschaft aber eher randständig behandelten Disziplin, der Religionsgeographie, bzw. der „religiösen Geographie“. Darunter versteht man „eine systematische

Darstellung der räumlichen Verbreitung der Religionsgemeinschaften und ihrer Ursachen (Henkel, 15), oder die „quantitative Verteilung religiöser Institutionen, Verhaltensweisen und Gesinnungen im politisch-sozialen Raum“ (Hölscher Band 1, 1). Die leicht differierenden Definitionen des Gegenstandes, die sich offensichtlich auch auf unterschiedliche Referenzrahmen und Wissenschaftstraditionen zurückführen lassen, geben bereits zu erkennen, wie unterschiedlich die beiden Werke methodisch vorgehen. Sie rücken aber zugleich eine vielfach nur unzureichend beachtete Erkenntnis in den Mittelpunkt des Interesses, die Bedeutung von Raum und Konfession, sowohl in historischer wie aktueller, bzw. zukünftiger Dimension. Innerhalb der Kirchengeschichtswissenschaft haben diese Fragestellungen bisher kaum ein eigenständiges Gewicht gehabt, ihren Ort hatten sie in einer lange Zeit als problematisch empfundenen religiösen Volkskunde und innerhalb der klassischen Kirchenstatistik. Schon allein aus diesem Grund ist es zu begrüßen, dass die beiden Veröffentlichungen im Sinne der immer wichtiger werdenden Interdisziplinarität und der Herausforderung, Impulse und Methoden anderer Wissenschaften aufzunehmen, sich diesem Thema zuwenden. Da beide dies, wie betont, in unterschiedlicher Art und Weise und mit differierenden Fragestellungen tun, sollen die Bücher zunächst getrennt vorgestellt werden, bevor eine vergleichende Zusammenfassung sich um eine Beurteilung bemüht.

Zunächst zum Datenatlas von Lucian Hölscher. Bereits im Titel werden Untersuchungszeitraum und -gegenstand genannt. Der Herausgeber richtet seinen Blick auf ungefähr 100 Jahre evangelische Kirchengeschichte, sein Interesse gilt den Landeskirchen und Kirchenkreisen. Grundlage und Rückgrat seines Datenatlases bilden die entweder veröffentlichten Kirchenstatistiken oder aber die in kirchlichen Archiven liegenden statistischen Erhebungsbögen. Schon früh begannen einzelne Landeskirchen damit, Informationen über Gottesdienstbesuch, Taufen, Trauungen oder Beerdigungen zu sammeln – die öffentliche Klage über Unkirchlichkeit und fehlende Kirchenbindung bei vielen Bürgern zeigte Wirkung. Seit 1858 wurden diese Bemühungen durch die Eisenacher Kirchenkonferenz gefördert und seit 1880 gelang es schließlich, unter Federführung des preußischen Evangelischen Oberkirchenrates, eine systematische und flächendeckende Aufnahme von zahlreichen Daten zum kirchlichen Leben durchzuführen. Erfragt wurden u. a. Kirchenmitgliedschaften, Taufen, Konfirmationen, Trauungen, Kommunikanten beim Abendmahl, Ein-, Über- und Austritte etc. Mit diesen Daten hoffte man Merkmale gefunden zu haben, mit denen Kirchlichkeit und Kirchenbindung beschrieben werden können.

Hölscher und seine Mitarbeiter (genannt werden ausdrücklich Tillmann Bendikowski, Claudia Enders und Markus Hoppe) haben sich die Mühe gemacht, dieses weit verstreute Material zu sichten und zugänglich zu machen. Sie haben es zudem im Unterschied zu bereits veröffentlichten Daten so aufbereitet, dass nun die Daten für die Ebene der Kirchenkreise detailliert vorliegen und insgesamt vergleichbar sind. Um die Datenmenge überhaupt bewältigen zu können, wurden einige „pragmatische Kompromisse“ geschlossen. Der

Datenatlas konzentriert sich (bis auf wenige Ausnahmen) auf das Gebiet der heutigen Bundesrepublik Deutschland; die bis 1945 zu Deutschland gehörenden Gebiete, für die z. T. die Quellenlage noch schwieriger ist als für die bearbeiteten Teile, wurden nur am Rande behandelt.

Die Anordnung des Stoffes richtet sich nach den heute bestehenden Landeskirchen, alle Veränderungen bei den Gebieten sind aber kenntlich gemacht. Dies erleichtert die Arbeit für gegenwärtige Fragestellungen ungemein. Strukturprinzip innerhalb der einzelnen Landeskirchen ist einerseits die Aufschlüsselung nach den dargestellten Indikatoren (Abendmahl, Taufe, Trauung, Beerdigung, Konfession und kirchliches Wahlverhalten) zum anderen die Unterteilung in Landeskirche und Kirchenkreise. Präsentiert werden die Zahlen sowohl in sehr detaillierten Tabellen, in die man sich aufgrund der vielen Abkürzungen und differenzierten Darstellung erst einlesen muss, als auch in Diagrammen. Beigefügt sind Karten, die sowohl orientierenden als auch veranschaulichenden Charakter (durch die Einzeichnung bestimmter Indikatoren wie Abendmahlsbeteiligung oder Anteil der Evangelischen an der Gesamtbevölkerung) tragen.

Die Landeskirchen sind in den vier Bänden geographisch im Uhrzeigersinn angeordnet (Band 1: Norden; Band 2: Osten; Band 3: Süden; Band 4: Westen). Jeder Band enthält Informationen zur Anlage des Gesamtwerkes, ein ausführliches Abkürzungsverzeichnis sowie die aussagekräftigen Überblickskarten, die von Tillmann Bendikowski erstellt worden sind. Abgeschlossen wird jeder Band mit einem Quellenverzeichnis sowie einem sehr ausführlichen Ortsregister, welches erlaubt, gezielte Informationen zu einzelnen Gemeinden oder Städten zu finden.

Das Werk wird dominiert von den Zahlen. So nötigt allein diese Leistung, die Hölischer mit seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in einer langen Wegstrecke vollbracht hat, den uneingeschränkten Respekt des Rezensenten ab. Auch wenn es kein Buch ist, welches zum Schmökern einlädt und welches nicht im Ganzen lesbar ist, ist es doch faszinierend, in die Welt der Zahlen und Diagramme einzutauchen, sich Statistiken von Orten anzuschauen, die man entweder sehr gut oder aber gar nicht kennt. Hier kann man Zahlen finden für Regionen, in denen der Protestantismus nur eine marginale öffentliche Rolle gespielt hat (z. B. Bayern), aber auch Informationen zu den protestantischen Kernlanden.

Dahinter zurück treten freilich deutlich weitergehende Informationen und Interpretationen. Neben einer kurzen Einleitung, die einen weiten Fragehorizont eröffnet, auf den unten noch eingegangen wird, verzichtet Hölischer weitgehend auf Interpretationen. Er versteht den Datenatlas vielmehr als ein Dienstleistungsprodukt, welches helfen soll, unter verschiedenen Fragestellungen und Methoden mit diesem Material weiter zu arbeiten. Für die Erforschung von Milieus und Mentalitäten innerhalb des Protestantismus ist damit ein in Zukunft wohl fast unentbehrliches Arbeitsinstrument entstanden.

Zugleich irritiert die Zurückhaltung den Leser, denn sie mutet demjenigen, der mit dem Datenatlas arbeiten will, einiges zu. Zum Beispiel bei der Kirchen-

kunde. Einige dürre Daten dienen, wenn überhaupt, als Einstieg zu den Kapiteln über einzelne Landeskirchen, es dominieren hier Informationen über Fragen der Kirchenverfassung und des Bekenntnisses. Leider erscheinen diese Anaben eher selektiv und nicht hinreichend, manchmal irritieren sie auch, etwa wenn für Rheinland und Westfalen angegeben wird, die Kirchenprovinz sei von 1866–1922 eine Evangelische Landeskirche der älteren preußischen Provinzen gewesen. Dies ist zwar nicht falsch, gab es doch seit 1866 zu Preußen gekommene neue Provinzen, die neue kirchenverfassungsrechtliche Regelungen notwendig machten. Aber es sind doch für die Geschichte der beiden Landeskirchen keine wirklich wichtigen Daten, auch in Bezug auf das kirchliche Leben. Hier wären die Jahre 1814/15 (Wiener Kongress), 1817 (Unionsaufruf) oder aber 1835 (Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung) wesentlicher gewesen. Eine knappe lexikalische Einführung in die Landeskirche und eine Nennung von zentraler Literatur wäre hier hilfreich gewesen. Denn der Nutzer des Buches wird sicherlich nicht in jedem Fall ein Experte der kirchlichen Territorialgeschichte sein.

Wie sieht nun die „religiöse Geographie“ Westfalens aus? Es wäre vermessenes, wollte man im Rahmen einer knappen Rezension gesicherte Aussagen über das in Band 4 des Gesamtwerkes präsentierte Zahlenmaterial (knapp 120 Seiten) machen. Doch auch bereits ein gründlicher Blick in das Zahlenmaterial – leider ist es in Westfalen nicht mehr vollständig in den Archiven vorhanden und weist daher manche Lücke auf – führt zu interessanten weitergehenden Fragestellungen und neuen Entdeckungen. Wie entwickelte sich die Kirchlichkeit in den alten protestantischen Gebieten (Minden-Ravensberg, Siegerland) im Vergleich zu den Diasporagebieten (Paderborner Land, Münsterland)? Lassen sich bei den Zahlen signifikante Unterschiede zwischen den ländlichen und traditionellen Regionen und den aufstrebenden Industrieregionen feststellen? Aufschlussreich sind beispielsweise zwei Karten, die für das Jahr 1910 einmal den Anteil der Protestanten an der Wohnbevölkerung, zum anderen die Abendmahlbeteiligung zeigen. Legt man beide nebeneinander, so fallen sofort signifikante Unterschiede auf. Im Ravensberger Land gibt es eine Verbindung von hoher Kirchenmitgliedschaft und intensivem Abendmahlsbesuch, im Paderborner Land, also in der Diaspora, lässt sich ein anderes Phänomen feststellen: hier dokumentiert ein intensiver Abendmahlsbesuch eine Bindung an die Kirche. Diese Ergebnisse lassen sich aber in dieser Eindeutigkeit weder für das reformierte Siegerland noch für die evangelische Grafschaft Mark oder das katholische Münsterland feststellen. Zur Interpretation dieser Zahlen müssen nun weitere Begründungszusammenhänge entwickelt werden, also etwa die Frage nach anderen Indikatoren, die eine regionale Identität bestimmen, die Frage nach der Bedeutung von theologischen Aussagen und Frömmigkeitsformen, die Frage nach Gemeindestrukturen etc. Die Zahlen bedürfen der Interpretation, sie bedürfen dabei aber, dies mag angesichts des beeindruckenden Zahlenberges erstaunen, zugleich der Ergänzung. Wie viele Pfarrer waren tätig, wie viele Kirchen und (später) Gemeindehäuser gab es? Welche Gruppen und Arbeitsschwerpunkte bestanden? Wie waren die Finanzen? Diese und noch

weitere Aspekte ermöglichen es uns, nach den Milieus und Mentalitäten innerhalb des deutschen Protestantismus zu fragen. Nicht zuletzt die theologieschichtliche Frage nach dem Einfluss bestimmter theologischer Richtungen und Lehrmeinungen erhält hier eine neue Kontur.

Alle diese Aspekte hebt Hölischer auch in seiner Einleitung hervor. Dort fordert er zu weitergehenden mentalitätsgeschichtlichen Forschungen auf, betont den Arbeitscharakter seines Zahlenmaterials und mahnt u. a. vergleichende Studien zu anderen Konfessionen an. Zugleich bemüht er sich dort um eine sehr knappe thesenartige Zusammenfassung seiner Ergebnisse, wobei er ausdrücklich betont, dass sich in der Regel zu den Gemeinden „jede generalisierende Aussage“ (Band 1, 14) verbiete. Als Trends sieht er u. a. ein spürbares Nachlassen der Kirchlichkeit, wobei die zentrale Zäsur vor dem Untersuchungszeitraum lag, in der Aufklärung. Sein besonderes Augenmerk richtet er auf die konfessionellen Mischzonen, häufig an großen Flüssen gelegen, in denen die Prägekraft der Konfessionen früher nachließ als in konfessionell geschlossenen Gebieten. Feststellbar ist auch ein deutliches regionales Ungleichgewicht bei der Kirchlichkeit, die Unterschiede Stadt-Land sind ebenso spürbar wie ein signifikantes Nord-Süd Gefälle, wobei der Süden einen höheren Abendmahlsbesuch aufzuweisen hat als der Norden. Inwieweit auch theologische Strömungen, sei es die Erweckungsbewegung oder aber die liberale Theologie, ihre Spuren in der religiösen Geographie hinterlassen haben – Hölischer vermutet z. B. einen Zusammenhang zwischen liberaler Theologie und Kirchenpolitik in Thüringen und einem niedrigeren Abendmahlsbesuch als im benachbarten Hessen – müsste in Regionalstudien noch weiter untersucht werden.

Versteht Hölischer seine Buch primär als Hilfsmittel für weitergehende Forschungen, geht der Geograph Reinhard Henkel einen anderen Weg, er präsentiert und kommentiert seine Zahlen gleichermaßen. Doch sein Focus ist ein anderer: Seine Fragestellung zielt auf eine möglichst umfassende Darstellung der gegenwärtigen religiösen Geographie Deutschlands. Methodisch orientiert sich Henkel dabei an der neueren deutschen Forschung zur Religionsgeographie, die sich wiederum eng an internationale religionssoziologische Theorien anschließt. Dieser methodisch auf die Gegenwart hin orientierte Ansatz unterscheidet sich von dem Konzept Hölischers, der sich stärker an französische Forschungen anlehnt. Henkel betritt mit seiner Darstellung innerhalb der Religionsgeographie Neuland, anders als für die Vereinigten Staaten oder andere Länder existiert „eine Erfassung und Darstellung der räumlichen Verbreitung der Religionsgemeinschaften sowie die Untersuchung ihrer Gründe“ (17) bisher nicht.

Der heutige Ist-Zustand kann dabei nur verständlich werden vor dem Hintergrund der Geschichte der einzelnen Religionsgemeinschaften und ihrer statistischen Entwicklung in Deutschland. Henkel bemüht sich daher immer um eine knappe auf Deutschland bezogene Skizze der Geschichte der einzelnen Religionsgemeinschaften. Sein Zahlenmaterial, welches sich im Grundsatz auf das 20. Jahrhundert beschränkt, erhält er neben staatlichen Angaben (Volks-

zählungen ab 1925) primär aus Selbstauskünften der Religionsgemeinschaften. Henkel präsentiert seine Ergebnisse nach Religionsgemeinschaften sortiert. Um eine Vergleichbarkeit herzustellen, hat er seine Angaben (seine wichtigsten Indikatoren sind Kirchenmitgliedschaft sowie öffentliche Präsenz der Kirche/Religionsgemeinschaft) übertragen auf die insgesamt 97 festgelegten sog. Raumordnungsregionen, in die Deutschland durch das Bundesamt für Bauwesen und Raumordnung aufgeteilt ist, eine Einteilung, die u. a. wichtig für strukturelle Maßnahmen ist. Indem er eine quantitative Untersuchung mit einer qualitativen, d. h. hier einer knappen inhaltlich-thematischen Beschreibung der Religionsgemeinschaften, verbindet, bietet er eine Fülle zusätzlicher Informationen, wobei Fehler und irrtümliche Zuweisungen nicht immer ausbleiben. Diese fallen aber gegenüber dem Informationsgehalt nicht ins Gewicht.

Henkels Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass eine „zunehmende Pluralisierung der religiösen ‚Szene‘“ (18) zu beobachten sei, eine „Veränderung der religiösen Landkarte (im wörtlichen Sinne) von einer bipolaren Situation (evangelische/katholische Gebiete) hin zu einer viel stärker diversifizierten“ (18).

Diese Feststellung kann er eindrucksvoll belegen. Neben den beiden Großkirchen (mit all ihren Ausformungen wie den Altkatholiken, den Landeskirchlichen Gemeinschaften oder den lutherischen Freikirchen) erhält der Leser einen Einblick in die verschiedenen orthodoxen Kirchen in Deutschland (über 10, wobei die griechisch-orthodoxe Kirche mit etwa 400.000 bis 420.000 Mitgliedern die weitaus größte ist), die evangelischen Freikirchen, christliche Sondergemeinschaften (u. a. Mormonen, Neuapostolische Kirche und Zeugen Jehovas) sowie die großen Weltreligionen Judentum, Islam und Buddhismus und nicht zuletzt die Freireligiösen werden behandelt. Schließlich widmet sich Henkel in einem letzten Kapitel den Nichtreligiösen.

Die vielen spannenden Ergebnisse und Beobachtungen, die in diesem Buch stecken, können leider hier nicht präsentiert werden. Indem sich Henkel im Kern mit der Kirchenmitgliedschaft befasst, gibt der Band ein genaues Bild von der über einen langen Zeitraum zu beobachtenden „Dechristianisierung“ (Hartmut Lehmann) in Deutschland; ein Prozess, der gerade in den neuen Bundesländern sehr weit fortgeschritten ist. Freilich mahnen die Zahlen gerade hier zur Vorsicht. Denn auf der einen Seite ist gerade für diese Regionen im historischen Längsschnitt über das 20. Jahrhundert hinweg festzustellen, dass die Pluralisierung dort schon sehr früh eingesetzt hat. So gab es z. B. in Sachsen bei der Volkszählung 1925 überdurchschnittlich viele Konfessionslose, die entsprechende Karte (264) lässt die spätere innerdeutsche Grenze in ihrem südlichen Verlauf erahnen, eine Beobachtung, die auch Hölscher aufgrund seines Materials herausgestellt hat. Manche Religionsgemeinschaften wie die Adventisten oder die Neuapostolische Kirche waren dort auch früher schon relativ stark. Diese konnten dann in den neunziger Jahren verstärkt an ältere Traditionen anknüpfen, anderen Religionsgemeinschaften gelang ein verhältnismäßig erfolgreicher Aufbau eigener Strukturen. Die überwiegende Mehrzahl der Einwohner in Ostdeutschland kann aber, mit spezifischen Stadt-Land-

bzw. regionalen Unterschieden, auf eine generationsübergreifende Tradition der Konfessionslosigkeit zurückblicken. Auch andere religiöse oder quasireligiöse Organisationen (u. a. New Age, Okkultismus) konnten in Ostdeutschland keine größeren Erfolge verbuchen. Hier bestätigt Henkel Forschungen, die u. a. der Religionssoziologe Detlef Pollack durchgeführt hat.

Schauen wir noch auf Rheinland und Westfalen. Befragt man die Zahlen und Karten unter diesem regionalen Gesichtspunkt (hier könnte ein Register helfen, leider fehlt es), so fällt zunächst auf, dass die konfessionellen Mischgebiete an Rhein und Ruhr heute einen größeren Pluralismus aufweisen als andere Gebiete Deutschlands, etwa Bayern. Nahezu alle genannten Religionsgemeinschaften sind hier vertreten, häufig mit größeren Mitgliedszahlen. Dies betrifft sowohl die griechisch-orthodoxen Gemeinden wie auch die Mennoniten, die Heilsarmee oder die Moslems. Der Pluralismus lässt sich freilich nicht allein mit Kirchnaustrittswellen der letzten Jahrzehnte, den Wanderungsbewegungen nach dem Zweiten Weltkrieg bzw. der heutigen Zuwanderung (u. a. Türken und Griechen und natürlich Spätaussiedler) erklären. Es gab traditionell hier schon länger eine größere Anzahl kleinerer Religionsgemeinschaften, die ihre Arbeit vielfach kontinuierlich fortsetzen konnten.

Die beiden Bücher bieten, trotz aller Unterschiedlichkeit, eine Reihe von Vergleichspunkten, einer soll hier exemplarisch herausgestellt werden. Beide behandeln immer wieder den Aspekt der Diaspora, das Verhältnis von Mehrheiten- und Minderheitenreligion. Es spielt vor allem für die beiden Großkirchen eine zentrale Rolle. Holscher relativiert auf der Grundlage seines Zahlenmaterials die als „Vorurteil“ charakterisierte Auffassung, in protestantischen Diasporaräumen habe eine höhere Kirchlichkeit geherrscht als in den Kerngebieten (Band 1, 19) Er kann keine generalisierende Aussage in dieser Art treffen, unterscheidet vielmehr zwischen der sozialen Zusammensetzung der Gemeinden, der Geschichte ihrer Gemeindegründung und den politisch-gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Unterschiede sieht er besonders zwischen Diaspora-Gemeinden, die auf eine lange Tradition zurückblicken konnten (z. B. die Oberpfalz), oder aber späteren Gemeindegründungen, wie sie in Oberbayern, aber auch in großen Teilen des Ruhrgebietes und des Münsterlandes anzutreffen sind.

Den von Holscher angemahnten Vergleich mit katholischen Diaspora-Gemeinden leistet nun Henkel, auch wenn seine Untersuchung einen anderen Zeitabschnitt beinhaltet. Er stellt zunächst einen signifikanten Unterschied zwischen Mehrheits- und Minderheitsstatus bei den Protestanten fest (sog. „Diasporaefekt“, 108); in der Diasporasituation ist die Kirchenbindung höher. Dies unterscheidet nun beide Konfessionen. Denn bei den Katholiken kann ein solcher Effekt nicht festgestellt werden, hier erscheint die Kirchenbindung schwächer (höhere Austrittszahlen, geringerer Gottesdienstbesuch). Als Erklärung für dieses auch im Widerspruch zu anderen europäischen Ländern (z. B. Niederlande) stehende Ergebnis bietet Henkel die fehlende bzw. vorhandene Sozialkontrolle sowie eine Angleichung an ein protestantisches Kirchenverständnis an.

Allein diese wenigen Hinweise auf die Frage der Diaspora belegen die Bedeutung der Erforschung der religiösen Geographie Deutschlands. Lucian Hölscher hat mit seinem beeindruckenden Datenatlas nun für die Erforschung des deutschen Protestantismus Material bereitgestellt, welches unser Wissen über protestantische Milieus und Mentalitäten von der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts in Zukunft bereichern wird.¹ Notwendig und wünschenswert erscheint dabei, wie von Hölscher angeregt, eine Fortsetzung des Projektes, nun für andere Zeitabschnitte, Regionen und natürlich Konfessionen. Eine qualitative Auswertung des Zahlenmaterials in Verbindung mit religionssoziologischen, theologischen, kirchengeschichtlichen und nicht zuletzt historischen Fragestellungen wird dann auch näheren Aufschluss über die Bedeutung der von Hölscher herausgearbeiteten Indikatoren von Kirchlichkeit liefern.

Erste Hinweise auf einen solchen Vergleich liefert Henkel, dessen Zahlenmaterial und dessen additive Zusammenstellung, eine hier nicht hoch genug einzuschätzende Leistung, freilich noch auf eine Synthese wartet. An anderer Stelle hat Henkel seine Ergebnisse zur religiösen Geographie Deutschlands, die alle auch in diesem Buch direkt oder indirekt zu finden sind, in einigen Karten und mit einem einführenden Text knapp und klar zusammengefasst.²

Hölscher hat seine Einleitung mit einem Zitat aus dem Jahr 1893 überschrieben „Zahlen sind tot, aber die toten Zahlen schreien zu dem lebendigen Gott“. Die in den beiden Büchern präsentierten Zahlen, die zwar manchmal trocken und mühsam präsentiert werden (wenn man sich etwa durch die Zahlengebirge im Datenatlas kämpfen muss), werden schnell lebendig, wenn man sie hier mit der gegenwärtigen Situation von Kirche und Gesellschaft verbindet, dort vor dem Hintergrund der Kirchen- und Gesellschaftsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts betrachtet. Sie fordern zur eigenen Standortbestimmung heraus und sie regen weitere Forschungen an. Dies macht beide Bücher in Zukunft zu echten Arbeitsbüchern!

Norbert Friedrich

¹ Ein erstes instruktives Beispiel findet sich bei Tillmann Bendikowski, einem Mitarbeiter des Datenatlas-Projekts; vgl. Tillmann Bendikowski, „Eine Fackel der Zwie-tracht“. Katholisch-protestantische Mischehen im 19. und 20. Jahrhundert, in: Olaf Blaschke (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002, 215-241. Bendikowski bezieht sich ausdrücklich auf das Konzept der religiösen Geographie.

² Vgl. Reinhard Henkel, Kirche und Glaubensgemeinschaft, in: Institut für Länderkunde, Leipzig (Hg.), Nationalatlas Bundesrepublik Deutschland. Bd. 1: Gesellschaft und Staat, Heidelberg 2000, 102-105.

Hartmut Hegeler, *Anton Praetorius. Kämpfer gegen Hexenprozesse und Folter. Zum 400jährigen Gedenken an das Lebenswerk eines protestantischen Pfarrers*, Selbstverlag, Unna 2002, 264 S., 99 teils farbige Abbildungen.

"Weil der pfarrer alhie hefftig dawider gewesen, das man die weiber peinigte, alß ist es dißmahl deßhalben underlaßen worden. Dan er mit grosser gestum und unbescheidenheit vor der thur angepucht, den hern D. außgefurdert, und hefftig contra torturam geredet". Im Juli 1597 wirft, das geht aus dem zitierten Aktenstück deutlich hervor, Pfarrer Anton Prätorius Sand ins Getriebe der Hexenprozesse in der Grafschaft Ysenburg-Büdingen. Vier Frauen aus Rinderbüngen sind beschuldigt, den Pakt mit dem Teufel geschlossen zu haben. Sein mutiges Eintreten gegen die Folter wird ihn seine Stelle kosten, Graf Wolfgang Ernst von Ysenburg-Büdingen entläßt den Hofprediger.

1560 im westfälischen Lippstadt als Sohn des Matthes Schultze geboren, sieht Antonius Prätorius schon in seiner Jugend Hexenverbrennungen in seiner heimatlichen Grafschaft Lippe. Seine ersten Lebensstationen absolviert er in der westfälischen Heimat: Lehrer in Lippstadt, Rektor der Lateinschule in Kamen (1586). Dann aber wendet er sich nach Süden, wird 1587 in Worms lutherischer Diakon, 1589 Diakon an der Oppenheimer Katharinenkirche. Er dürfte damals bereits dem reformierten Bekenntnis angehört haben. Von 1592 bis 1595 amtiert er als "kalvinischer Prediger" im kurpfälzischen Weinort Dittelsheim. In dieser Zeit wird er Zeuge eines Hexenprozesses im dalbergischen Herrnsheim. Eine erste literarische Arbeit entsteht, die in Heidelberg 1595 gedruckte lateinische Beschreibung des großen Fasses auf dem Heidelberger Schloss: "scriptum per Antonium Praetorium Lippianum Westphalum, Ecclesiam Tutelheimii". Graf Wolfgang Ernst I. von Ysenburg-Büdingen, dem er mit einem gedruckten lateinischen Gedicht huldigt, beruft ihn 1596 zunächst auf eine Pfarrstelle nach Offenbach, dann als Hofprediger in seine kleine Residenz Birstein. Weitere Schriften werden gedruckt: 1597 in Lich ein den Kindern seines Herrn gewidmetes "Haußgespräch" über gottgefälliges Familienleben, im gleichen Jahr auch ein Katechismus für die Grafschaft Ysenburg.

Aufgrund seines Eintretens gegen die Hexenprozesse muß Prätorius sich eine neue Stelle suchen. Erneut begibt er sich 1598 in den kurpfälzischen Kirchendienst, nach Laudенbach an der Bergstraße. Im gleichen Jahr erscheint unter dem Namen seines Sohns Johannes Scultetus in Lich: "Gründlicher Bericht von Zauberey und Zaubereim [...]". In der zweiten Auflage von 1602 bekennt Prätorius sich zur Verfasserschaft, weitere Auflagen kommen 1613 und 1629 heraus. 1602 publiziert er in Lich sein Graf Simon von Lippe gewidmetes theologisches Hauptwerk in lateinischer Sprache: "De sacrosanctis [...] Iesu Christi sacramentis [...]". Auf dem Titelblatt heißt es: "ab Antonio Praetorio, Ecclesiae Lippianae filio, Jesu servo Lautenbaci". Anton Prätorius stirbt am 6. Dezember 1613 in Laudенbach.

Die besondere Bedeutung dieses reformierten Pfarrers liegt in seiner Schrift über die Hexerei, in der er - kaum weniger radikal als der kurpfälzische Verfolgungskritiker Hermann Witekind - das Delikt im Kern anzweifelte. Wer

in diesem Buch liest - der Server Frühe Neuzeit hat bedeutsame Ausschnitte als Faksimile der Ausgabe von 1613 online bereitgestellt - ist beeindruckt von der humanen Argumentation, mit der die Mißstände der Verfolgungen geißelt werden. Prätorius gewinnt seine skeptische Haltung zuallererst aus der Bibelauslegung. Besonders hervorzuheben ist das Eintreten gegen die Folter, die grundsätzlich abgelehnt wird, und gegen die menschenunwürdigen Zustände in den Gefängnissen. "O ihr Richter", heißt es etwa auf Seite 214, "was macht ihr doch? Was gedenckt ihr? meynet ihr nicht, daß ihr schuldig seyd an dem schrecklichen Todt ewerer Gefangnen? Ich sage ja: Hättet ihr die Gefängnuß in Gottes Forcht, und in der Liebe, und auch nach Keyserlichen Rechten also gemacht, daß sie ein Hut oder Verwahrung, und nicht ein Plage der Armen gewesen were [...], so were das nit geschehen. [...] Wer den Menschen erhalten kan, und erhält ihn nicht, der ist ein Todtschläger."

Pfarrer Hegeler aus Unna, Mitbegründer eines kirchlichen Arbeitskreises "Hexenverfolgungen in Westfalen", hat es sich in der ersten Monographie, die Anton Prätorius gewidmet ist, zum Ziel gesetzt, 400 Jahre nach der ersten namentlich gekennzeichneten Ausgabe des Buchs gegen die Zauberei Leben und Werk des Pfarrers der Vergessenheit zu entreißen. Er hat als historischer Laie intensiv recherchiert und eine gut lesbare, um Lebendigkeit bemühte Darstellung vorgelegt, die zudem sehr ansprechend illustriert ist. Für ein breites Publikum sind offensichtlich die immer wieder eingefügten fiktiven Dialoge, die Argumentation und Ansichten des Pfarrers in Rede und Gegenrede anschaulich machen sollen, gedacht.

Manches würde man aus fachwissenschaftlicher Sicht - zumal der Hexenforschung, der sich der Rezensent in besonderem Maße verpflichtet fühlt - anders formulieren. Etwas unbeholfen wirkt der gelehrte Apparat und die Erstellung von zwei Registern (Personen, Orte, Sachen) für Textteil und Anmerkungen. Positiv nimmt allerdings für den Autor ein, daß alle Aussagen in 1103 Anmerkungen exakt nachgewiesen werden. Überhaupt sollte der wissenschaftliche Gehalt des Buches nicht unterschätzt werden, da in etlichen Punkten weiterführende Anregungen für die Forschung gegeben werden. Dies betrifft beispielsweise die "Entschlüsselung" einer Passage in der Vorrede von 1613 (S. 66) oder die prosopographischen Ermittlungen zu den 21 Widmungsempfängern dieser Auflage (S. 143-164), die einem bemerkenswerten Netz von Personen gelten. Aufgeführt werden zunächst Personen aus Danzig, dann Geistliche aus dem späteren Rheinhessen, Personen aus Westfalen (aus Unna und Kamen) und schließlich Namensträger Schultze aus Unna, Heidelberg und Anklam. Erwähnung verdient ebenfalls die Wiedergabe und Übersetzung (von B. Schmanck) des mit dem Wort Nemo spielenden lateinischen Drucks (1613) einer Hochzeitsrede aus der Feder von Prätorius (S. 168-173).

Aus diesen Gründen und als Zusammenfassung der zerstreuten bisherigen Forschungen zu Prätorius verdient Hartmut Hegeler's zu einem sehr günstigen Preis vertriebene Gedenkschrift an einen bemerkenswerten Geistlichen und

Schriftsteller der Zeit um 1600 durchaus die wohlwollende Beachtung der Kirchenhistoriker.

Klaus Graf

Evangelische Kirche von Westfalen (Hrsg.), Kirche und Kultur. Aspekte und Tendenzen der Kulturarbeit in der Ev. Kirche von Westfalen (Materialien für den Dienst in der Ev. Kirche von Westfalen, Reihe D, Heft 29), Bielefeld 2001, 77 S., brosch.

Nicht unbedingt alles, was mit dem neuen Logo der westfälischen Landeskirche erscheint, hat die Qualität, die der drittgrößten deutschen Landeskirche gut anstünde. Das gilt auch für das hier anzuzeigende Heftchen, das eine Fülle unterschiedlicher Kurzbeiträge abdruckt. Vielleicht ist es diese Kurzatmigkeit, die dem Problem „Kirche und Kultur“ nicht gerecht wird. Das fängt damit an, dass ein Kulturbegriff überhaupt nicht diskutiert oder definiert wird; hier hätte die EKD-Denkschrift „Kirche und Kultur in der Gegenwart“ (Hannover 1996) von Nutzen sein können. Oft erscheint es so, als ob Kultur nur den Kunstbereich umfasse; so fehlt denn auch der wissenschaftliche Sektor fast ganz. Die Kirchengeschichte kommt nicht vor, weder wird die Arbeit der Fakultäten, noch die des Landeskirchlichen Archivs (als ob es dessen Ausstellungen nicht gäbe) noch die des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte oder die der Kommission für kirchliche Zeitgeschichte gewürdigt. Diese Vernachlässigung rächt sich in Kurzsichtigkeit – und ist umso unverzeihlicher, als der Rezensent mehr als rechtzeitig und mehrfach auf diesen Sektor kulturell-wissenschaftlicher (auch ehrenamtlicher) Arbeit in unserer Landeskirche hingewiesen hatte.

Um es deutlich zu sagen: Einige Beiträge sind echt „für die Tonne“, so die unerträgliche assoziative Schwafelei eines Joachim von Soosten über „Innerweltliche Erlösung. Fußball zwischen Religion und Massenkunst“. Ein Beispiel: „Auch der Fußballkult trägt zur Kontinenzbewältigung bei. Er schwitzt den Sinngabungsprozess aus, er liftet die Falten der Langeweile, und er verschönert die Lustbilanz. Die Sinnform Fußballkult ist nicht nur Religion ...“ (S. 16). Rüdiger Sareika baut sich den Popanz eines völlig vagen Kulturbegriffs auf, den er dann trefflich kritisieren kann: „Die westlichen Kulturformen wie sie von Coca Cola, McDonalds oder dem Computer vermittelt werden, drohen die anderen Kulturen zu zerstören.“ Entsprechend betitelt Sareika seinen Beitrag „Weltkultur braucht interkulturelle Kompetenz.“ (S. 25). Das mag ja sein, aber intellektuelle Kompetenz ist auch vonnöten. Und ob man so theologisch abgehoben über „Das Bild in der Kirche – heilig und heilend“ reden muss, wie es Friederike von Eckardstein tut, lasse ich dahingestellt.

Den z. T. eher schwachen „Themenessays“ stehen die konkreten „Projektbeschreibungen“ gegenüber – oft Minimalskizzen von einer, maximal zwei Seiten, aber manchmal erhellend und hilfreich. Oft stehen aber Kirche und Kultur bzw. Kunst seltsam unverbunden nebeneinander, als ob es keine kirch-

liche Kunst gäbe. Wenn man eine beliebige Veranstaltung in den Kircheninnenraum holt, ist das schließlich noch keine kirchliche Kultur; das macht nur aus einer Kirche ein Kulturzentrum mehr unter vielen. Manche Beiträge spiegeln eine naive Freude am Experiment und an neuen Begegnungsformen in der Kirche, aber wenig Problembewusstsein und Evaluation. Tragen denn diese neuen Ansätze überhaupt auf Dauer, wenn der Effekt des Innovativen abgenutzt ist?

Wo konkret neue Aktivitäten auf Dauer gestartet werden, hebt sich der Vorhang des Unverbindlichen, so in den Beiträgen über Kirchenpädagogik (Sabine Drecoll) und Kirchenführungen (Antje Rösener) sowie über die jetzt begonnene Kunstinventarisierung in der westfälischen Kirche (Ulrich Althöfer). Das sind positive Ansätze, die Hoffnung machen, und auch eine gewisse Lebendigkeit gemeindlicher Vorstöße in neue kirchliche Umgangsformen mit Kunst und Kultur stimmt hoffnungsvoll. Aber was – um noch einmal deutlich zu werden – ist modisch-aktueller Schnickschnack, was ernsthafter und fruchtbarer Neuanfang? Der Fortgang der Diskussion wird zeigen, ob dieses Heft eine vertane Chance oder einen stolpernden Schritt nach vorn darstellt.

Bernd Hey

Peter Steinbach, Widerstand im Widerstreit. Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in der Erinnerung der Deutschen. Ausgewählte Studien, 2. wesentlich erweiterte Auflage, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2001, 485 S., brosch.

Die erste, 1994 erschienene Auflage dieses Buches hat der Rezensent bereits im Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 89, 1995, S. 371-372, besprochen, und das damals Gesagte behält natürlich seine Gültigkeit. Die jetzt erschienene Neuauflage verdient aber nicht nur wegen ihres größeren Umfangs (1994 waren es „nur“ 298 Seiten) Aufmerksamkeit, sondern auch weil Prof. Dr. Peter Steinbach, der führende Experte für die Geschichte des deutschen Widerstands in der NS-Zeit und Wissenschaftliche Leiter der Berliner Gedenkstätte Deutscher Widerstand, in dem neuen Band gewichtige Beiträge zum militärischen und vor allem kirchlichen Widerstand aufgenommen hat, die das Interesse des Kirchenhistorikers finden sollten. Das gilt etwa für den Aufsatz „Exemplarisches Handeln im Dilemma: Kurt Gerstein“, der zuerst unter leicht verändertem Titel in diesem Jahrbuch, Band 91, 1997, veröffentlicht worden ist. Hier würdigt Steinbach Gerstein als einen der großen Einzeltäter im Widerstand und arbeitet die besondere Tragik dieses letztlich erfolglosen Widerstandes heraus. Es sei daran erinnert, dass Steinbach und seine Mitarbeiter Dr. Tuchel und Stiepani M.A. zusammen mit dem Landeskirchlichen Archiv und dem Förderkreis Kurt Gerstein die große Ausstellung „Kurt Gerstein – Widerstand in SS-Uniform“ möglich gemacht haben, die seit ihrer Eröffnung in Berlin im April 2000 als Wanderausstellung rege gefragt war und noch ist.

Zwei weitere Beiträge dieses Sammelbandes, der an unterschiedlichen Stellen erschienene Arbeiten Steinbachs zusammenführt, sind Dietrich Bonhoeffer gewidmet, wobei der zweite neben Bonhoeffer auch Helmuth James Graf von Moltke und Friedrich Weißler würdigt unter der Überschrift: „Grenzerfahrungen. Im Angesicht des Todes“. Dabei macht Steinbach noch einmal schonungslos deutlich, dass beide, Bonhoeffer wie Weißler, Außenseiter des kirchlichen Widerstandes waren, die in der Entschlossenheit ihres christlichen Widerstandes von ihren Glaubensbrüdern und auch der Bekennenden Kirche allein gelassen wurden. Spätere Überhöhungen des Widerstandes, gerade auch Bonhoeffers, in der evangelischen Kirche der Nachkriegszeit werden so mit der historischen Tatsache der Einsamkeit dieser Widerständler in der Zeit ihres Handelns konfrontiert. Dies ist ja das Hauptthema des Buches und aller seiner Beiträge: nicht nur den Widerstand in seiner Zeit zu beschreiben, sondern auch seine Rezeption und Wirkung in der deutschen Nachkriegsgeschichte differenziert darzustellen. Steinbach stellt aber dieses deutsche Thema in den Gesamtzusammenhang der Frage des Bestehens von Individuen angesichts diktatorischer Gewaltsysteme, wie sie besonders das 20. Jahrhundert geprägt haben. Welches sind die Triebkräfte für die Entscheidung Einzelner, sich auch angesichts der sicheren Erfolglosigkeit ihres Widerstandes dem alles mitreisenden Sog der gefolgsamen Masse zu entziehen und einer eigenen Gewissensentscheidung treu zu bleiben? Und was bedeutet das für die Geschichte der Gesellschaften nach dem Ende der Diktaturen? Dann – so Steinbach – wird „aus der Epoche der schuldhaft Verstrickten nolens volens eine Zeit der Schuldlosen, die sich selbst freisprechen“. Und oft sind es dann nur noch die Männer und Frauen des Widerstandes, die wie Bonhoeffer um ihre eigene Schuld wussten und sich dazu bekannten. Nicht ohne Grund hat Steinbach die Einleitung zur 2. Auflage mit „Widerstand in der Diktatur: Individuelle Selbstbehauptung im 20. Jahrhundert“ überschrieben.

Es lohnt sich, die klug und sachlich argumentierenden Beiträge des Steinbach'schen Sammelbandes zu lesen und wiederzulesen – also nicht nur die neu aufgenommenen. Dazu gehören neben den bereits genannten Studien zu Einzelpersonen des kirchlichen Widerstandes auch solche über Generalfeldmarschall von Kluge und Carlo Mierendorff. Aber auch die weniger personenzentrierten (und gerade diese) sind lesenswert, etwa: über „Antisemitismus und Widerstand“: „die Verfolgung der Juden [war] für die meisten Regimegegner kein vorrangiges Motiv ihrer Widerständigkeit“ – eine Ausnahme ist hier Kurt Gerstein, der mit eigenen Augen die Brutalität des Judenmordes in Belzec und Treblinka gesehen hat. Oder über den „20. Juli 1944. Das Attentat auf Hitler“ und „Soldatischer Widerstand. Seine historische Bedeutung und heutige Bewertung“. Es ist die große Kunst Steinbachs – und hier wird er der Verantwortung des Historikers für die Gegenwart gerecht –, gerade in der Behandlung dieser Themen – exemplarisch hier die Bedeutung des 20. Juli 1944 und des soldatischen Widerstands für die Bundeswehr – den Widerstand der NS-Zeit mit der so anders gearteten politischen Welt von heute zusammenzuführen

und die fortdauernde und gerade in ihrer Umstrittenheit wirkende Kraft des Widerstandsgedankens und der widerständischen Tat aufzuzeigen.

Bernd Hey

Bernd Geier (Hg.), Sassenhausen, Druckpunkt, Bad Laasphe 2001, 259 Seiten, mit zahlr. Abb., geb.

Bei dem Ort Sassenhausen (Kirchenkreis Wittgenstein) denken die meisten Menschen primär an die wohl schönste Fachwerkkapelle im Kreis Siegen-Wittgenstein. Darüber hinaus hat das bereits 1395 zum ersten Mal urkundlich erwähnte Dorf eine interessante und wechselvolle Geschichte in seinen über 600 Jahren erlebt. Ein Spiegelbild dieser Ereignisse wirft nun das soeben erschienene Dorfbuch Sassenhausen. Das 259 Seiten umfassende Dorfbuch bringt uns die unterschiedlichen Zeitepochen näher. Die Artikel reihen sich in chronologischer Reihenfolge.

Johannes Burkardt arbeitet in dem ersten Artikel die Geschehnisse um Ritter Gerlach von Diedenshausen und die erste urkundliche Erwähnung Sassenhausens auf.

Eberhard Bauer beschäftigt sich mit der „Amtszugehörigkeit“ Sassenhausens im Laufe der Jahrhunderte. Wir erfahren hier etwas über die verschiedensten Verwaltungsbezirke in vormaliger Zeit – vor allem aber über die damaligen Verwaltungsbeamten der Wittgensteiner Landesherrn, die Schultheißen und ihre mannigfachen Aufgaben.

Wiederum Johannes Burkardt widmet sich in seiner ausführlichen Untersuchung auf über 35 Seiten dem bekanntesten Sassenhäuser Gebäude: „Die Kapelle in Sassenhausen: Freundlicher Wegweiser ins Herz des Wittgensteiner Landes“ hat er bezeichnenderweise seinen umfangreichen Artikel überschrieben, der erstaunliche Resultate hervorbringt. Burkardt hat sich akribisch dieses Kleinods angenommen. Er informiert über zwei Vorgängerbauten, die bereits vor dem markanten Mannus-Riedesel-Bau hier gestanden haben. Das ist eine neue Entdeckung, denn bisher wussten wir nur von einem Vorgängerbau aus dem Jahre 1592.

Burkardt beschreibt dann ausgiebig die jetzige Kapelle und ihre Ausstattung. Auch hier macht der Autor auf eine weitere überraschende Entdeckung aufmerksam, die höchstinteressant ist: Die Kapelle wurde erst 1705 von Riedesel erbaut und nicht, wie bis vor kurzem angenommen wurde, im Jahre 1703! Der Autor liefert dafür schlüssige Beweise, nicht zuletzt den wahrlich ‚greifbarsten‘, dass die Inschrift über der Eingangstür wohl um 1905 falsch aufgemalt wurde. Die Endziffer 5 ist zwar eingeschnitten, aber eine 3 ist aus- bzw. aufgemalt worden und kann noch ‚erfühlt‘ werden! Die Baugeschichte der Kapelle hat somit eine völlig neue Wendung erhalten, was in der Tat bemerkenswert ist.

Einigen eigenen Abschnitt in diesem Aufsatz widmet der Autor ihrem Erbauer: dem bekannten Wittgensteiner Zimmermeister Mannus Riedesel. Auf 7 Seiten wirft Johannes Burkardt die Frage auf, ob Riedesel wohl im Kontext des radikalen Wittgensteiner Pietismus stand? Der Autor führt dafür einige (auch biografische) Indizien an, die durchaus diese Vermutung entstehen lassen können; schlussendlich kann diese Frage aber nicht mit Gewissheit bejaht werden. Dennoch sind diese sehr interessante Überlegungen, die nach weiteren Untersuchungen rufen und eventuell durch künftige Archivalien o. ä. evaluiert werden könnten. Gerade die von Burkardt beschriebenen mystischen Abbildungen im Schnitzwerk der Kapelle und der hohe theologische Sinngehalt dieser Arbeiten und apokrypher biblischer Textinschriften lassen diese Annahme als nicht ganz abwegig erscheinen.

Der Artikel zur Kapelle behandelt auch die nächsten Jahrhunderte Kirchen- und Schulgeschichte in Sassenhausen, die untrennbar mit diesem Bauwerk verknüpft sind. Eine Liste der seit der Reformationszeit bekannten (Arfelder und Weidenhäuser) Pfarrer, die für die Betreuung der Sassenhäuser Gemeinde zuständig waren, rundet diesen Aufsatz ab.

Die meisten Artikel des Buches stammen aus der Feder des Herausgebers Bernd Geier, er hat die Geschichte der Sassenhäuser Vereine und Genossenschaften rekonstruiert. Recht amüsant und freilich bizarr muten die Abschnitte vom „Konsumverein Sassenhausen“ und dem „Verein zur Beschaffung von Bier und Branntwein“ an.

Die Artikel über das „Dorfbild und Siedlungsstrukturen“ und die Schulgeschichte Sassenhausens bieten eine Fülle an Informationen und interessanten Begebenheiten, die durch viel authentisches Quellenmaterial und mehrere Abbildungen bereichert sind.

Ein Kuriosum betrifft einen sogenannten Himmelsbrief, der aus der Zeit des 2. Weltkrieges stammt und in dem Dorfbuch abgedruckt ist.

Hauptsächlich für die Einwohnerinnen und Einwohner Sassenhausens interessant sind die beiden Kapitel über „Flurnamen“ und die „Chroniken der Häuser“.

Ein weiterer Beitrag im Dorfbuch berichtet über ‚den alten Bald‘ – es ist die Biografie eines streitbaren Bauern in Sassenhausen aus dem 19. Jahrhundert. Christel Fehrmann hat diesen Artikel verfasst.

Eines brisanten Themas, das in westfälischen Heimat- und Dorfbüchern (leider!) kaum Eingang gefunden hat, nimmt sich Geier sehr ausführlich an: der nationalsozialistischen Unrechtsdiktatur – hier freilich speziell auf Sassenhausen ausgerichtet.

Geier zeichnet die Vorgänge dieser grauenvollen Zeit, soweit die Quellenlage es zuließ, recht ausführlich auf. Er beschreibt die Anfänge, von Wahlsiegen der NSDAP über die allmählich, aber bestrebt fortschreitende Gleichschaltung der Vereine, v.a. durch die dorfeigene SA und die Manipulationen der Jugend in der Schule. Bewegend ist der Abschnitt über „Rasse- und Volkshygiene“ – ausführlich wird auch das kirchliche Leben in dieser Zeit behandelt. Die Kriegsjahre in Sassenhausen werden ebenfalls beschrieben. Eine Bilderga-

lerie der Sassenhäuser Gefallenen, Vermissten und an den Kriegsfolgen Verstorbenen ergänzt diesen bemerkenswerten Artikel.

Freilich richtet sich das Dorfbuch Sassenhausen an alle mit Sassenhausen verbundenen Menschen; darüber hinaus ist es aber auch für alle an Heimatgeschichte Interessierten sehr zu empfehlen. Mit den beiden umfangreichen Aufsätzen von Johannes Burkardt zur Kirchen- und Baugeschichte der Sassenhäuser Kapelle sowie der Aufarbeitung der NS-Diktatur aus der Feder B. Geiers wird das Buch darüber hinaus für eine große Leserinnen- und Leserschaft in ganz Westfalen interessant und sehr wertvoll. Finden sich doch hier die neuesten Untersuchungsergebnisse und Thesen zu Themen, deren sich so speziell noch nicht angenommen wurde. Hervorzuheben ist die originelle Einbandgestaltung von Ortrud Riedesel, die die mystischen Schnitzarbeiten im Fachwerk der Kapelle hier künstlerisch weiterverarbeitet.

Der Patron der Kirchengemeinde (Weidenhausen), Fürst Bernhart zu Sayn-Wittgenstein-Hohenstein, steuerte ein Geleitwort zu diesem Buch bei.

Kurzum, ein gelungenes Dorfbuch, das sehr empfohlen werden kann, auch wenn sich leider mehrere Druckfehler eingeschlichen haben. Sicherlich hätte es dem Buch auch nicht schlecht getan, wenn nicht nur s/w-Fotos zum Abdruck gelangt wären, gerade die Sassenhäuser Kapelle wirkt in Farbabbildungen besonders schön (vgl. den neuen Kirchenführer: Die Kirchen des Kirchenkreises Wittgenstein in Wort und Bild, Bad Fredeburg 2001, S.145 ff.)! Das Buch eröffnet den Leserinnen und Lesern in einer ansprechenden Form ‚Dorfgeschichte‘ – die bisher wohl in nur wenigen Ortschaften in Westfalen so gründlich aufgearbeitet wurde. Das Buch kann direkt über den Herausgeber (B. Geier, Eder-Lahn-Str. 2, 57319 Bad Berleburg) oder den örtlichen Buchhandel bezogen werden.

Ulf Lückel

Gudrun Mitschke-Buchholz, Gedenkbuch für die Opfer der nationalsozialistischen Gewalt-herrschaft in Detmold (Panu Derech – Bereitet den Weg 19; Quellen zur Regionalgeschichte 7), Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld 2001, 183 S., zahlreiche Abb.

Eines der raren Gedenkbücher, das auch nichtjüdische Opfer berücksichtigen kann – dank vergleichsweise günstiger Quellenlage in einem überschaubaren ehemaligen Kleinstaat und einer Hauptstadt mit damals 23.000 Einwohnern. Die großzügig gestaltete Publikation (60 Personen- und Dokumentabbildungen, jeder Artikel beginnt mit neuer Seite und ist mit ausführlichen Quellenangaben versehen) wurde u. a. ermöglicht durch eine einjährige Fördermaßnahme des Arbeitsamtes und das Preisgeld des Felix-Fechenbach-Preises von 1999. Hier findet die Detmolder Gedenktafel von 1995 ihre in Buchform festgehaltene Erläuterung und Ergänzung.

Neben den herkömmlichen Quellen standen der Autorin die Vorarbeiten des verstorbenen Detmolder Archivpädagogen Wolfgang Müller, der lippischen Gesellschaft für Christlich-jüdische Zusammenarbeit mit ihren Kontakten zu Holocaustüberlebenden sowie eine fortwährend aktualisierte Kartei des Staatsarchivs Detmold zur Verfügung. Eine längere Einleitung informiert den Leser u. a. über die Situation von NS-Verfolgten in Lippe und ihre Deportationen in die Todeslager des Ostens. Die Gedenkartikel selbst sind nach Einzelpersonen, ggf. nach Familien gegliedert und können dann bis zu drei Generationen nebst Anverwandten umfassen. Das Aufgreifen des Personennamens im jeweiligen Haupttext und eine gelegentliche Untergliederung nach Generationen (so bei Fam. Max Buchholz) hätten die Übersichtlichkeit erhöht. Die Bearbeiterin hat sich für „sehr nüchterne Angaben“ entschieden – Amtssprache; soweit sie aus NS-Quellen stammt, wurde sie in Anführungszeichen gesetzt.

Wenn sich von 1933–1939 die Anzahl der Juden in Detmold von rund 160 auf 100 reduzierte, dieses Gedenkbuch aber 152 Detmolder Holocaustopfer zählt, so ist dies u. a. aus zwei damals neugeschaffenen Institutionen am Ort zu erklären: einem jüdischen Altersheim und einer privaten Volksschule mit einem sehr weiten Einzugsbereich. Obwohl auch die Detmolder Synagogengemeinde damals hoffnungslos überaltert war und vor allem ihre Kinder ins sichere Ausland gerettet hatte, zählt das Gedenkbuch 22 Holocaustopfer an Kindern und Jugendlichen. Im übrigen berücksichtigt es auch auswärtige Juden, die vor Jahrzehnten in Detmold nur zur Schule gegangen waren und solche, deren Bezug zu Detmold lediglich in kurzen Verwandtenbesuchen der NS-Zeit bestand – Personengruppen, die bei nichtjüdischen Opfern allerdings kaum berücksichtigt werden könnten. Bekanntestes dieser 152 Detmolder Holocaustopfer: Felix Fechenbach. Nicht nur sein Schicksal beleuchtet den frühen lippischen Nationalsozialismus und scharfen Antisemitismus, sondern auch der Tod eines Otto Baer, Halbjude evangelischer Konfession, den die Bielefelder Gestapo 1938 vor Deportation schützen mußte. Ähnliches gilt für David Boehm, der zu Unrecht als vermeintlicher „Rasseschänder“ Opfer einer parteilichen Denunziations- und Diffamierungskampagne wurde.

Zu den 11 nichtjüdischen Opfern des NS-Terrors in Detmold zählen drei Kommunisten (von denen sich Friedrich Büker noch im KZ als Widerstandskämpfer betätigte) und drei psychisch, z.T. auch körperlich Behinderte, die in Hadamar bzw. in der lippischen Pflgeanstalt Lindenhaus starben. Über Elisabeth Lange, eine judenfreundlich eingestellte Frau im Umfeld der „Weißen Rose“ berichtete bereits eine Dauerausstellung der Geschwister-Scholl-Schule in Detmold. Ein hingerichteter Deserteur mußte im Gedenkbuch ungenannt bleiben – typisch für eine Zeit, in der eine kritische Wehrmachtsausstellung negative Emotionen auslöst. In zwei Fällen erfahren wir von Menschen, die als „arbeitscheu“ und „asozial“ abgestempelt, im Lager zu Tode kamen, ohne daß wir das Zustandekommen ihrer NS-Gerichtsurteile zu überprüfen vermögen. Wie schillernd Personen sein konnten, die sich dem Regime verweigerten, zeigt die Entwicklung des Diplomkaufmannes Hans Mill, einst

Mitglied des Deutschvölkischen Schutz- und Trutzbundes, von Freikorps und der frühen NSDAP; nach 1933 ging er gegen Denunziantentum und übertriebenen Hitlerkult an.

Der interessanteste Mann unter Detmolds nichtjüdischen NS-Opfern – der Publizist und Freiherr Georg von Eppstein, einst (letzter) Chef des Geheimen Zivilkabinetts Leopolds IV. zur Lippe – mußte er in Theresienstadt sterben, weil er evangelischer Christ jüdischer Abstammung war, und/oder weil seine Politik den Detmolder Nazigrößen mißfallen hatte? Wie die Bearbeiterin betont, ist Unabgeschlossenheit ein Charakteristikum von Gedenkbüchern. Auch bei dieser Publikation gilt es, besonders bei Bezügen, die über die Lipper Landesgrenzen hinausreichen, weiter zu forschen. Ein Gewinn ist dieses Gedenkbuch mit seinen zahlreichen Quellenangaben vor allem auch für den lippischen Schulunterricht.

Monika Minninger

Heinz Quellmalz und Josef Wermert, Bibliographie Stadt Olpe 1648–2000. Veröffentlichungen zur Stadtgeschichte und Landeskunde (Quellen und Beiträge des Stadtarchivs Olpe, Band 8), Olpe 2001, XVI, 448 Seiten, kt.

Wenn der Herr Student aus dem Hannoverschen (bekanntlich *der* Schützenhochburg Deutschlands) seinem leicht lokalpatriotisch veranlagten (und daher in solchen Dingen zur Übertreibung neigenden) Herrn Kommilitonen aus Attendorn nicht abnimmt, dass sie dort sehr große Schützenfeste feiern, zumindest größere als im benachbarten Olpe, er es – leicht indigniert ob des Angebotes seines sauerländischen Freundes – auf einen leibhaftigen Vergleichstest aber nun doch nicht ankommen lassen möchte, dann bleibt ihm letztlich nur die *theoretische* Annäherung an diese volkskundliche Themenstellung: Die Internetrecherche hilft in solchen Fällen natürlich auch schon weiter (<http://www.kreisschuetzenbund-olpe.de/geschichte.htm>); doch dem wissenschaftlich, und damit *sine ira et studio* arbeitenden Studenten bleibt jenseits der – latent unter Apologie-Verdacht stehenden – Homepage-Selbstdarstellungen immer noch *nur* der Gang in die Universitätsbibliothek (UB) und der Griff ins Bücherregal, um es genau zu erfahren.

Glücklich nun *der* Studiosus, dessen UB-Akquise bereits die umfangreiche neue Bibliographie über die Stadt Olpe angeschafft hat. Dort findet man – unter dem Kapitel „5.8.6. Schützenvereine“ – sechs volle Seiten Literatur zum Thema vereint (S. 72-77), so den sympathischen Hinweis auf einen Bericht über einen Freibierumtrunk auf dem Schützenplatz in Olpe im Jahr 1962 (der allerdings – und das sollte nachdenklich stimmen – in wengleich alphabetisch und volkserzieherisch korrekter Platzierung direkt *über* dem Artikel Carl Peter Fröhling „Olper Bürger beim Scheibenschießen tödlich getroffen“ zu finden ist). Gehörten die Grobeltern nun aber nicht zu dem privilegierten Abonnementkreis der früheren Zeitschrift des Sauerländer Heimatbundes „De Suer-

länner“, die nur von den Nazis 1938 bis 1942 „Der Sauerländer“ genannt wurde (bzw. von Hannoveranern wohl nur derart übersetzt verstanden würde), so hilft auch die Olper Bibliographie zum Nachlesen der Freibiergeschichte nicht weiter, sondern nur der OPAC und das Magazin der gut sortierten Universitätsbibliothek. Schwieriger gestaltet sich die Recherche für den auswärtigen Herrn Studenten, wenn er noch in Erfahrung bringen möchte, ob denn die alten Statuten des St. Sebastianus-Schützenvereins zu Olpe *traditionell* das Erlegen der Zecher auf dem Schützenplatz vorsahen, bzw. mit welchen Sanktionen bei derartig dramatischen Fehlschüssen zu rechnen war. – Hier stößt dann auch die räumliche Kapazität und das professionelle Sammelinteresse der Universitätsbibliothek an ihre Grenzen, und so verweisen die beiden Bearbeiter der Olper Bibliographie, Heinz Quellmalz und Josef Wermert, in ihrem Vorwort (S. XIII) in diesen und ähnlich gelagerten Fällen, insb. des Kleinschrifttums, allgemein auf die Präsenzbestände der heimatkundlichen Bibliothek der Stadt Olpe sowie auf die ebenfalls im dortigen Stadtarchiv deponierte Bibliothek des „Heimatvereins für Olpe und Umgebung e.V.“.

Aber die Bibliographie erhebt nicht – trotz dieser auch personellen Verbindung zum Archiv (Quellmalz ist schon verschiedentlich durch die Erarbeitung von Bibliographien hervorgetreten, und Wermert ist der Stadtarchivar Olpes) – den Anspruch, zugleich Katalog sein zu wollen. Als Bestandsübersicht ging es vielmehr darum, das gesamte Schriftgut, in dem auf die Stadt Olpe und ihre heutigen Stadtteile Bezug genommen wird, zu versammeln und zu systematisieren. Als zentrales Nachschlagewerk knüpft die Bibliographie damit u. a. an die seit 1993 erscheinenden Jahresbibliographien an und geht über diese hinaus, da sie – mit Ausnahme der Artikel aus der Tagespresse und den Wochenzeitungen – *sämtliche* monographisch oder periodisch erscheinenden Arbeiten nachzuweisen trachtet. Bedeutung kommt hier insbesondere der „grauen Literatur“ sowie den meist nicht publizierten wissenschaftlichen Hausarbeiten zu, die dennoch wichtige Impulse für die orts- oder landeskundliche Forschung liefern.

Die Bibliographie gliedert sich in 14 Hauptgruppen mit insgesamt 129 Sachgruppen, die zwar einen differenzierten Zugriff ermöglichen, aber ein gründliches Sachregister eben doch nicht ersetzen können. Zwar schließt der Band mit einem Orts- und einem Autorenindex (S. 429-444); doch wenn man beispielsweise Literaturhinweise darüber erhalten möchte, ob zum Heiligen Sebastian, dem von numidischen Bogenschützen gemarterten Namenspatron des Schützenvereins, in Olper Kirchen auch ein Patrozinium existiert (und kennt die wertvolle Arbeit von Ilisch und Kösters zu den Patrozinien Westfalens *nicht*), so bleibt einem nur, die 40-seitige Hauptgruppe „Kirchenwesen“ (S. 271-310) der Bibliographie vollständig durchzusehen. In diesem Beispielsfalle führt die Recherche aber schnell zum Erfolg: schon auf Seite 272 findet man die einschlägige Literatur (deren Lektüre dann auch – nebenbei bemerkt – das Gesuchte und Erhoffte immerhin in Gestalt eines Altarpatroziniums zu bezeugen vermag).

Einen gewissen – angesichts einer derartigen Kärnerarbeit durchaus verständlichen – Pragmatismus legten die Bearbeiter der Bibliographie auch bei der Sortierung *innerhalb* der Sachgruppen an den Tag, wenn sie die Sachtitel prinzipiell alphabetisch nach den Autorennamen ordneten, bei Titeln, die sich hingegen eindeutig einzelnen Stadtteilen (bzw. Dörfern) Olpes zuweisen ließen, davon abwichen und sie am Ende derselben Sachgruppe – wiederum namentlich alphabetisch geordnet – aufführten (und die betreffenden Orte dabei zur besseren Kenntlichmachung unterstrichen). So ist nicht nur die Literatur zur Stadt, sondern auch die zu den Ortsteilen sachthematisch geordnet – was eine Spezifizierung des Buchtitels (i.S.v. „Bibliographie der Stadt Olpe und ihrer Ortsteile“) hätte gerechtfertigt erscheinen lassen können.

Das insgesamt für den lokalgeschichtlich Interessierten als sehr hilfreich einzustufende Nachschlagewerk ließe sich angesichts der hier dokumentierten regen Olper Forschungslandschaft – die sich mit ihren über 7.500 Titeln ja bei Weitem nicht auf das rein exemplarisch angeführte Schützenwesen beschränkt – sicherlich auch in eine offline- und online-fähige Datenbankstruktur konvertieren, die nicht nur regelmäßig aktualisiert werden könnte, sondern auch eine komplexe und schnelle sachthematische Recherche erlaubte.

Jens Murken

Wilfried Reininghaus/Jürgen Kloosterhuis (Bearb.), Das 'Taschenbuch Romberg'. Die Grafschaft Mark in der preußischen Statistik des Jahres 1804 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XXII A, Bd. 14), Aschendorff, Münster 2001, 291 S., 4 Abb.

Sechs Wochen Zeit räumte 1809 die bis kurz zuvor vom Freiherrn von Vincke geführte Kriegs- und Domänenkammer zu Hamm dem neuen Präfekten des Departements Ruhr im Großherzogtum Berg, Gisbert von Romberg, ein, um eine Abschrift von dem ihm ausgeliehenen statistischen Taschenbuch anfertigen zu lassen. Vielleicht war es Ausdruck der damaligen Krise preußischer Verwaltungsmöglichkeiten und der ihnen üblicherweise zugeschriebenen Tugenden – jedenfalls erhielt von Vincke sein Taschenbuch zu Lebzeiten nicht mehr zurück, und es dauerte annähernd zwei Jahrhunderte, bevor die Abschrift in Form einer Volledition vorlag. Das Tabellenwerk wurde, da es im Nachlass des Präfekten im Staatsarchiv Münster verblieb, nunmehr sogar unter *dessen* Namen als „Taschenbuch Romberg“ publiziert. Es beinhaltet Datenerhebungen über den Zustand der Grafschaft Mark im Jahre 1804 im Hinblick auf ihre Bevölkerungs-, Wirtschafts- und Verwaltungsverhältnisse. Dabei kann die Edition als kommentiertes Datenhandbuch, und das ist im Vergleich zu anderen Editionsprojekten zur Historischen Statistik die Besonderheit der Quelle, Informationen insbesondere zu den *unteren* Verwaltungseinheiten einer *einzig* Provinz für ein *einzelnes* Stichjahr anführen. Diese Momentaufnahme ist auch insofern beachtenswert, als dass sie am Ende des „vorstatistischen“ Zeit-

alters, das 1805 mit dem Beginn der Arbeit des Statistischen Büros in Preußen endete, geschah.

Das im Original mehr als 700 Seiten starke Werk gliedert sich in neun Abschnitte, die neben demographischen und ökonomischen Übersichten zur Stadt- und Landbevölkerung Informationen über den öffentlichen Haushalt (Abgaben und Steuern sowie Gehälter) anbieten, und besitzt einen Anhang mit „vermischten Nachrichten“, der u. a. – ergänzend zum „Westfälischen Klosterbuch“ von Karl Hengst – die damals existenten Kapitel, Stifte und Klöster nachweist (S. 226-229). An dieser Stelle kann das Taschenbuch die durch von Vincke vergleichsweise zurückhaltend durchgeführte Säkularisierung aller Klöster und Stifte dokumentieren, die unbillige Härten gegen die Insassen zu vermeiden suchte – so im Falle des erst 1825 aufgehobenen Franziskanerklosters Hamm sowie etwa zehn weiteren Klöstern, die eine Stütze des Katholizismus in der Provinz bildeten.

Der mit einem ebenso nützlichen wie notwendigen Orts-, Personen- und Sachregister ausgestattete, großformatige Band ist von den wirtschafts- und verwaltungshistorisch (sowie als Editoren) ausgewiesenen Bearbeitern im Detail jeweils knapp kommentiert worden und mit einer gleichfalls prägnanten Einleitung zur Entwicklung der Historischen Statistik in der Frühen Neuzeit (S. 7-12) sowie zum Informationsgehalt des Taschenbuchs (S. 13-32) eingeführt worden. Gut gemeint – wengleich bildtechnisch schlecht reproduziert – sind die beiden Abbildungen (S. 288-289) vom Taschenbuch-Original im Anhang, die aber zumindest einen Eindruck von der Quelle vermitteln.

Die Bearbeiter sind ebenso dankbar, dass ihr offiziell 1992 gestartetes Projekt letztlich noch zu einem erfolgreichen Abschluss gebracht werden konnte, wie es von Vincke bei zeitnahe Rückgabe seines Taschenbuches durch Romberg an ihn wohl gewesen wäre.

Jens Murken

Bernd Hey und Matthias Rickling, Das Kreuz ging mit: Ernst Wilm (1901–1989). Pastor und Kirchenführer, Botschafter und Zeuge (Schriften des Landeskirchlichen Archivs, Band 7), Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld 2001, 88 S., brosch.

De mortuis nihil nisi bene – und dennoch eignet der Abschnitt „Nachruf“ am Ende der anzuzeigenden Begleitbroschüre zur Ernst Wilm-Ausstellung gut als Einstieg in die Lektüre über das Leben des (kirchen-)politisch vielfältig aktiven westfälischen Präses der Jahre 1949 bis 1969. Dass die Meinungen über Ernst Wilm auseinander gingen, dokumentieren schon die Auszüge aus den aufgeführten Kondolenzschreiben (S. 85-86) zu seinem Tode am 1. März 1989. Er war ein brüderlicher Charakter mit unerschütterlichen Überzeugungen und Glaubensgewissheiten, die er mit persönlichem Einsatz und auch mit gewisser unintellektueller Standhaftigkeit zu vertreten wusste. Dass ihm bis heute noch keine wissenschaftliche Biographie zuteil geworden ist, mag auch hieran liegen.

Doch der Lebensweg des 1901 geborenen Wilm verlangte ihm manches Mal stärker christliches Bekenntnis denn theologische Erkenntnis ab. So war Wilm ein Mann der Tat, dem in seinem Amt jedoch vielfach die Hände gebunden waren: sei es während der Jahre seiner KZ-Haft in Dachau oder auch während seiner zwei Dekaden als Präses der Westfälischen Kirche von Westfalen, ein Amt, das ihm per se politische Zurückhaltung auferlegte.

Der attraktiv aufgemachte, reich gebilderte (aber mitunter unzureichend untertitelte) Katalog zur im August 2001 eröffneten Wanderausstellung über Ernst Wilm – erarbeitet wie diese selbst im Landeskirchlichen Archiv Bielefeld – verfolgt in knappen Abschnitten, ganz so wie die Tafeln der Ausstellung, weitgehend chronologisch den Lebensweg Ernst Wilms. In seiner Einleitung zu dem Band (S. 13-21) zeichnet Bernd Hey diesen Weg kurz nach, um schließlich die von Wilm selbst gemachten Grundeinsichten darzulegen: Mit Blick auf das Verhältnis der Kirche zur Welt sprach Wilm von einer fünf-fachen Diakonie in der Nachfolge Christi und zählte hierzu neben der allgemeinen und der karitativen Diakonie die „Gesellschaftsdiakonie“ zur Erreichung von mehr sozialer Gerechtigkeit, die aus der Erkenntnis des Versagens der Kirchen gegenüber dem NS-Staat entwickelte „politische Diakonie“, über die sich die Kirche an der Erörterung von wichtigen innen- und außenpolitischen Zeitfragen zu beteiligen habe, sowie die „ökumenische Diakonie“ als Ausdruck einer internationalen kirchlichen Friedensarbeit. Um sich den prägenden Erfahrungen, die diesen – aus einem langen Leben resultierenden – Einsichten zugrunde lagen, nähern zu können, orientierten sich die beiden Autoren in insgesamt achtzehn biographischen Kapiteln an „Fixpunkten“ in Wilms Leben. In sämtlichen beruflichen Stationen, seit seinem frühen Pfarramt in der Gemeinde Mennighüffen (seit 1931), verstand sich Wilm dabei zuallererst als Botschafter des Evangeliums, erkannte seine Hauptpflicht in einem Predigtdienst, der auch zu den Fragen der Zeit klar Stellung zu beziehen hatte (S. 39). Das führte ihn ins KZ – das führte ihn aber auch *im* KZ. Und so interpretierte er auch sein späteres Präsesamt als kein höheres als das eines jeden Pastors in seiner Gemeinde (S. 51). Dass sich Wilm auf diese Weise als Akteur auf verschiedenen, gleichermaßen politisch wie sozial drängenden Handlungsfeldern seiner Zeit beweisen sollte, führt die mit einem – allerdings recht allgemein und provisorisch gehaltenen – Literaturverzeichnis (S. 87-88) ausgestattete Broschüre anhand weiterer Stationen auf, wie beispielsweise der Begründung der Flüchtlingsstadt Espelkamp (S. 59-61), der Reform der EKU und ihrer deutsch-deutschen Verantwortung (S. 63-65) oder auch bei Wilms ökumenischem Engagement im Rahmen der Konferenz Europäischer Kirchen (S. 67-69). – So reißt die allgemeinverständlich geschriebene Broschüre in der einer Ausstellung naturgemäß gebotenen Kürze über den biographischen Zugriff all jene Themenfelder der Kirchlichen Zeitgeschichte zwischen den 1920er und 1980er Jahren an, ohne selbst weiter ins Detail gehen zu können. Zumindest angedeutet werden jedoch andere, näher zu erforschende Ereignisse, die Wilm in seiner Zeit ebenso lokal- wie allgemeinkirchengeschichtlich zu verorten helfen, so die Hintergründe und Langzeitfolgen seiner Denunziation

bei der Gestapo, die Rolle seines Presbyteriums im „Kirchenkampf“, die sonderbaren, im Konzentrationslager entstandenen Schicksalsgemeinschaften, Wilms Arbeit im Nationalkomitee Freies Deutschland (NKFD), seine Beziehung und Konkurrenz zu Hermann Kunst, seine Amtsführung im Landeskirchenamt, seine Reisen nach Osteuropa oder sein in der Öffentlichkeit umstrittenes Engagement für NS-Verbrecher oder für die Rehabilitierung des SS-Offiziers und Widerstandskämpfers Kurt Gerstein. – Überall hieran kann eine wissenschaftliche Wilm-Biographie anknüpfen.

Jens Murken

Horst Neeb (Hg.), Geistliches Blumenfeld. Briefe der Tersteegen-Freunde 1737 bis 1789 in Abschriften von Wilhelm Weck. Neunter Teil (Schriften des Archivs der Evangelischen Kirche im Rheinland Nr. 28), Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 2000, 616 S., 4 Abb. s/w, brosch.

Der Solinger Messermacher Wilhelm Weck (1714–1789) auf dem Rolsberg (Wald) war ein enger Freund Gerhard Tersteegens (1697–1769), der mit seinem "Geistlichen Blumengärtlein inniger Seelen" von 1729 ein im reformierten Pietismus bald hoch geschätztes Erbauungsbuch geschaffen hatte. Das "Blumengärtlein" wurde später noch mehrfach erweitert (u. a. durch die Spruchsammlung der "Frommen Lotterie" von 1732) und erschien bis zu Tersteegens Tod in insgesamt sieben Auflagen mit zuletzt 606 Epigrammen, 136 biblischen Spruchgedichten und 111 geistlichen Liedern.

Wilhelm Wecks "Geistliches Blumenfeld, Neunter Teil" spielt auf dieses Werk an. Es umfaßt ca. 400 Briefe aus seiner Korrespondenz, die hier erstmals transkribiert und biographisch erschlossen werden. Die Verfasser (Frauen und Männer) lebten im Bergischen Land, am Niederrhein, in den Niederlanden, in der Pfalz, in der Schweiz und an anderen Orten, die heute aber nur noch zum Teil zu ermitteln sind. Sie waren Menschen unterschiedlichster sozialer Schichten, die in ihren Briefen eine Vielzahl vorwiegend geistlicher Themen ansprechen. So trifft man hier z. B. auf intensive Lebensbeichten oder eindruckliche Berichte über individuelle Glaubenserfahrungen. Daneben gewinnt man aber auch Einblicke in die Alltagskultur und das Wirtschaftsleben oder wird Zeuge existenzbedrohender Naturereignisse, wie z. B. gefährlicher Überschwemmungen und Eisdriften in Mülheim im März 1784. Bei all dem wird deutlich, wie intensiv diese Menschen ihren Glauben gelebt und dabei auch das geistliche Erbe ihres Leitbildes Tersteegen zu bewahren versucht haben.

Die Edition ist präzise gearbeitet und trotz ihres beachtlichen Umfangs recht benutzerfreundlich gestaltet. Hierzu tragen vor allem die insgesamt fünf Register bei: "Register der Briefe in der von Weck festgelegten Folge" (S. 503-513), "Register der Briefschreiber" (S. 514-516), "Namenregister" (S. 589-603), "Ortsregister" (S. 604-608) und "Register der biblischen Bezüge und geistlichen Lieder" (S. 609-616). Wieviel akribische Arbeit hinter den zahlreichen

"Biogrammen" (S. 519-577) steckt, läßt sich allenfalls erahnen. Auch die Abbildungen sind hilfreich und eindrucklich. Lediglich die kartographische Ausstattung (Einbanddeckel) hätte etwas reichhaltiger ausfallen können.

Fazit: Das Buch ist ein wertvoller Beitrag zur Geschichte des reformierten Pietismus, und zwar weit über den Bergischen Raum hinaus. Wer sich in diese Briefe einliest, braucht dazu möglicherweise zunächst etwas Geduld. Der Ertrag lohnt diesen Einsatz aber ganz gewiß.

Christian Peters

Albrecht Eckhardt, Stadt Wildeshausen (Hgg.), Wildeshausen: Geschichte der Stadt von den Anfängen bis zum ausgehenden 20. Jahrhundert, Isensee Verlag, Oldenburg 1999, 1000 S., 450 Abb., 2 unpaginierte Karten, geb.

Die Stadt Wildeshausen, die älteste Stadt des Oldenburger Landes (Niedersachsen), nahm im Jahre 2000 die 730jährige Wiederkehr der Verleihung des Bremer Stadtrechtes zum Anlass, eine neue Stadtgeschichte vorzulegen. Ein 1970 erschienenes erstes Buch zur Geschichte der Stadt war seit langem vergriffen und bedurfte nach wissenschaftlichem Gutachten bereits zu Beginn der 80er Jahre dringend einer Überarbeitung und Ergänzung. Für die Erarbeitung einer neuen Stadtchronik gelang es der Stadt, ein fünfköpfiges Autorenteam zu gewinnen, das unter der herausgeberischen Betreuung von Albrecht Eckhardt (Ltd. Archivdirektor, Niedersächsisches Staatsarchiv Oldenburg) schon 1986 seine Arbeit aufnahm. Um ein wissenschaftlich fundiertes Werk zu schaffen, das nicht nur die kulturellen Belange einer Stadt erfüllt, griffen die anerkannten und erfahrenen Fachleute vor allem auf die reiche Archivaliensammlung des Staatsarchivs Oldenburg und das darin deponierte Stadtarchiv Wildeshausen zurück. In 13-jähriger (!) Arbeit erfuhr das vorhandene Material eine neue Bewertung und wurde mit den aktuellen Forschungsergebnissen aus zahlreichen anderen Archiven von Hannover bis Bremen zu einer lückenlosen historischen Darstellung der Stadt Wildeshausen und seiner Region zusammengefügt.

Einen ersten Überblick über die wechselvolle Geschichte der Stadt, die „vielen Auswärtigen nur als Autobahnausfahrt bekannt“ ist, bietet ein mehrseitiges Inhaltsverzeichnis. Klar strukturiert verhilft es dem Leser zu einer raschen thematischen Orientierung und ermöglicht ein gezieltes Querlesen. So ist das Buch in sechs große chronologische Abschnitte gegliedert, die von den verschiedenen Fachleuten bearbeitet wurden: 1. Ur- und Frühgeschichte der Stadt Wildeshausen und ihrer Umgebung (Günter Wegner, Direktor des Niedersächsischen Landesmuseums Hannover, Abteilung Urgeschichte), 2. Zur topographischen Entwicklung der Stadt Wildeshausen (Heinz-K. Junk, Institut für vergleichende Stadtgeschichte, Universität Münster), 3. Wildeshausen im Mittelalter, 4. Wildeshausen in der frühen Neuzeit (Albrecht Eckhardt, Ltd. Archivdirektor, Oldenburg), 5. Wildeshausen vom Beginn des Ersten bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs (1914–1945) (Peter Heinken, Lehrer in Wildes-

hausen), 6. Die Stadt Wildeshausen seit 1945 (Walter Schultze, Konrektor i. R. in Wildeshausen).

Der Schwerpunkt der hier anzuzeigenden Monographie liegt, auch wenn diese Rezension in einer kirchengeschichtlichen Zeitschrift erscheint, in der Schilderung der örtlichen Profangeschichte. Die Autoren konzentrieren sich ganz auf die lokalen Ereignisse und zeigen nur am Rande überregionale Verknüpfungen auf. Dies ist insoweit verzeihlich, als bereits 1987 eine umfangreiche Geschichte des Landes Oldenburg, 1992 ein biographisches Handbuch zur Geschichte des Landes Oldenburg und 1999 eine 944 Seiten umfassende Kirchengeschichte Oldenburgs (s. Rezension in unserem Jahrbuch 96, 2001, S. 332–334) erschienen sind, auf die der Leser zurückgreifen kann.

Da im Rahmen einer Rezension nicht allen Beiträgen gebührende Aufmerksamkeit zukommen kann, sollen im Folgenden jene kirchenhistorisch relevanten Beiträge betrachtet werden, welche auch die Aufmerksamkeit des in erster Linie an westfälischer Geschichte Interessierten wecken dürften. Sie finden sich vornehmlich im Hauptteil des Buches, in dem A. Eckhardt die Geschichte der Stadt vom 8. Jahrhundert bis 1914 darlegt. Maßvoll zitiert er aus der umfangreichen Quellenüberlieferung und zeichnet ein lebhaftes Bild vom Werden einer Stadt, bei dem auch unscheinbare Vorgänge ihre Berechtigung finden. Es zeigt sich einmal mehr, dass Stadtchroniken für historisch interessierte Leser allenthalben Fundgruben sind, in denen sich zum Teil überraschende Querverbindungen entdecken lassen.

So taucht ganz unvermutet eine ganzseitige Abbildung des so genannten Widukind-Grabmals (Wittekindrelief) auf (S. 70), das den meisten westfälischen Lesern aus der Kirche zu Enger bekannt sein dürfte. Die Abbildung wird dem Artikel „Wildeshausen im Mittelalter. Stift und Ort vom 9. bis zum frühen 13. Jahrhundert“ (S. 71–94) vorangestellt, in dem die historischen Kernfragen nach Entstehung und Gründung des Ortes behandelt werden. Schon auf den ersten Seiten macht der Autor indes deutlich, dass alle Vermutungen zum Gründungsakt, bzw. Widukind höchstselbst habe Wildeshausen gegründet oder sei hier geboren, ins Reich der Spekulation verwiesen werden müssen. Gleichwohl wird eine enge Beziehung zwischen der Widukind-Sippe und dem Ort Wildeshausen angenommen. Dieser „widukindsche Sippenzusammenhang“ begründet sich jedoch lediglich auf nicht belegbare Verwandtschaftsverhältnisse und darauf, dass die Gegend um Wildeshausen (der zur sächsischen Stammesprovinz Westfalen gehörige Lerigau) eines der Zentren des sächsisch-heidnischen Aufstandes von 782 war. Eine vermutete „vormals gemeinsame Wurzel“ der Gründungssippe und der Familie des Widukind erschließt der Autor über die Besitztümer des Klosters Werden an der Ruhr sowie mit den um 1000 belegbaren umfangreichen Rechten und Einkünften des Klosters Corvey im Lerigau. „Welche Rolle der Ort Wildeshausen für die Verwaltung des Besitzes der Widukind-Sippe gespielt hat, ob er gleichberechtigt in die Reihe anderer widukindscher Herrschaftszentren – wie etwa Enger bei Herford – eingereiht werden darf, ... wissen wir nicht“ (S. 72).

Wildeshausen tritt erst mit jenem als „Translatio sancti Alexandri“ bezeichneten Bericht über die Überführung der Gebeine des hl. Alexander von Rom nach Wildeshausen im Winter 850/51 ins Licht der Geschichte. Mit den vom hl. Alexander bewirkten Wunderheilungen trug der Ort wesentlich zur Bekehrung der heidnischen Sachsen bei, die bald ihren Widerstand aufgaben und der „wahren Religion“ treu blieben. Innerhalb weniger Jahre nahm Wildeshausen eine geistlich-religiöse Vorrangstellung ein, die weit über die unmittelbare Umgebung hinaus drang und einen großen Pilgerstrom anzog. Mit der Gründung des Alexanderstiftes (Ersterwähnung 871), der späteren Vollendung einer neuen Stiftskirche und der großzügigen Ausstattung mit Grundbesitz und Einkünften wurden die Grundlagen für die weitere Entwicklung Wildeshausens geschaffen. Obwohl mit der Familie des Grafen Waltbert die eigentlichen Gründer des Ortes identifiziert werden können, wurde die sagenumwobene Gestalt Widukinds „zur historischen Symbolfigur für die Lokalgeschichte“ (S. 79).

Neben Widukind findet der Leser auch andere, faktische Verflechtungen der westfälischen (Kirchen)-Geschichte mit der im nördlichen Niedersachsen gelegenen Stadt Wildeshausen. Das auf dem Rücktitel und auf S. 111 abgebildete, 1947 amtlich verliehene Stadtwappen zeigt zwischen zwei Türmen schwebend eine überdimensionierte, stilisierte fünfblättrige Rose. Diese Rose, die schon das älteste Stadtsiegel aus dem 13. Jahrhundert zierte, weist eine erstaunliche Ähnlichkeit mit einer ganzen, dem westfälischen Leser überaus bekannten Gruppe von Stadtsiegeln aus dem Herrschaftsbereich der Edelherren und Grafen zur Lippe auf: Lemgo, Lippstadt, Horn, Blomberg, Detmold (Abb. S. 113). Die Verbindung zwischen Wildeshausen und den Edelherren zur Lippe zeichnet der Autor in dem Kapitel „Wildeshausens Stadtwerdung im 13. Jahrhundert“ (S.105-133) nach, dem wohl bedeutungsvollsten Vorgang mittelalterlicher Stadtgeschichte. Otto Edelherr zur Lippe war ein Sohn Hermanns II. und Neffe des Bremer Erzbischofs (1219-1258) Gerhard II. zur Lippe, welcher in langjähriger Auseinandersetzung mit dem Hause der Welfen um die Güter und Einkünfte im Raum Wildeshausen eine Einigung herbeiführte. Gerhard II. errang 1228 die Lehnshoheit über die Vogtei Wildeshausen und mit der Propstei auch das Patronat, also das Recht, den jeweiligen Propst vorzuschlagen. 1231 ordnete der Bremer Metropolit an, dass der Wildeshausener Propst stets aus den Mitgliedern des Bremer Domkapitels genommen werden solle. Noch im gleichen Jahr sorgte er dafür, dass das Kapitel zu Wildeshausen seinen Neffen, den Bremer Domherrn Otto zur Lippe, zum Propst des Alexanderstifts wählte (1231-43, 1241-46 zusätzlich Dompropst zu Bremen). Als Propst konnte Otto wesentlichen Einfluss auf die Entwicklung Wildeshausens nehmen, da mit der Propstei auch die Oberhoheit über den Grund und Boden, auf dem der Ort Wildeshausen stand, dem Hochstift Bremen übertragen worden war. Der eigentliche Grundherr, wenn auch nicht Grundbesitzer, war damit der Propst des Alexanderstifts, in dessen Hand sich wichtige Einflussmöglichkeiten und Herrschaftsrechte vereinigten. In der Amtszeit Ottos zur Lippe als Stiftspropst gelangte vor allem die Wildeshausener Münze zur

Blüte und es entstand ein erstes Stadtsiegel, das er vermutlich in eigener Regie entwarf. Sowohl die ersten Münzen als auch das erste Siegel zeigten die fünfblättrige Lipper Rose, die Otto auch in seinem späteren Bischofssiegel (Bischof von Münster 1247–1259) führte. Ein nicht unwesentlicher Vorgang für den Prozess der Stadtwerdung und ein wichtiges Indiz für die Stadtqualität des Ortes, denn „wo ein förmliches Stadtsiegel vorhanden ist, muss auch eine Stadt im Rechtssinne bestehen“ (S. 114). Mit dem Vorkommen von Rat und Gemeinde dürfte bereits zwischen 1230 und 1240 eine der letzten Voraussetzungen für die Anerkennung Wildeshausens als vollausgebildete Stadt erfüllt gewesen sein, die sich allerdings erst für das Jahr 1268 belegen lassen (S. 123). Die Verleihung des Bremer Stadtrechtes 1270 kann daher als ein offizieller Akt gewertet werden, mit dem der Bremer Erzbischof lediglich seine Anerkennung als neuer Stadtherr untermauerte. Die dazu notwendigen Verhandlungen musste er bereits mit den Ratmannen und der Bürgerschaft von Wildeshausen führen, deren Siegel von der Lippische Rose geprägt ist.

Unter der Überschrift „Katholiken und Lutheraner“ (S. 442-455) befasst sich der Autor mit den reformatorischen und gegenreformatorischen Strömungen in Wildeshausen. Der Reformationsprozess gelangte hier erst 1543, unter Franz von Waldeck (1491–1553), der als Bischof von Münster weltlicher, als Bischof von Osnabrück geistlicher Oberherr Wildeshausens war, zum Durchbruch. Der entscheidende Mann war der aus Quakenbrück stammende Lübecker Superintendent Hermann Bonnus (1504–1548). Bonnus erhielt vom Bischof den Auftrag, das zur Diözese Osnabrück gehörige Niederstift Münster zu reformieren, wozu er unter anderem in Vechta und Wildeshausen predigte. Die Reformation wurde freilich auch in Wildeshausen nicht in einem Zuge und auch nicht vollständig durchgeführt. Ungeachtet der Niederlage des protestantischen Schmalkaldischen Bundes (1547), aufgrund derer Bischof Franz zu einem Treuegelöbnis gegenüber der katholischen Kirche gezwungen wurde, schritt die Verbreitung des lutherischen Bekenntnisses auch im Amt Wildeshausen immer weiter voran. Gegenüber dem Bischof von Münster betonte das Stiftskapitel 1583 schließlich, „daß es allein an diesem Ort als Anhänger der überall angefochtenen und verfolgten katholischen Kirche übriggeblieben sei“ (S. 445). Mit dem Amtsantritt Ferdinand von Wittelsbachs als Erzbischof und Kurfürst von Köln, zugleich Bischof von Münster, Lüttich und Hildesheim, begann im Jahre 1612 die Rekatholisierung des Amtes. Zur Durchsetzung der Gegenreformation ergriff Ferdinand einschneidende politische Maßnahmen (z. B. eine neue Ratsordnung), die den Katholizismus jedoch nicht durchzusetzen vermochten. Zwar ist für das Normaljahr 1624 die Vorrangstellung des katholischen Glaubens offiziell bezeugt, doch brachten es die Kriegswirren mit häufigen Besetzungen durch katholische und evangelische (insbesondere schwedische) Truppen mit sich, „daß bis Kriegsende auch in der Geistlichkeit die katholische Moral wieder verfiel“ (S. 448). Der neue schwedische Stadtherr Graf von Wasaburg ließ nach Kriegsende sowohl den noch verbliebenen katholischen Priester als auch den katholischen Schulmeister festnehmen und aus der Stadt weisen. Im Alexanderstift fielen daraufhin zahlreiche unschätzbare

Kunstwerke den Bilderstürmern zum Opfer. In der Folgezeit (1650–75) wurde trotz aller Bevorzugung des Luthertums „der Katholizismus zwar benachteiligt, nicht jedoch unterdrückt“ (S. 450). Diese moderate Religionspolitik wurde auch nach der Besetzung Wildeshausens durch münsterische Truppen im Jahre 1675 fortgesetzt und stets „auf ein höchstmögliches Gleichgewicht der Konfessionen geachtet“ (S. 453). Als Pfand gelangt Wildeshausen 1700 (1719 endgültig) an Braunschweig-Lüneburg (Hannover). Die hannoversche Regierung erkannte das von den Schweden erteilte Privatexerzitium der Katholiken zu Wildeshausen und die Duldung ihrer dortigen Schule ausdrücklich an. Als Folge blieb das Verhältnis zwischen Protestanten und Katholiken auch in hannoverscher Zeit relativ friedlich, wenn auch nicht frei von Konflikten.

Mit großer Detailgenauigkeit lotet der Autor in überaus lesenswerter Sprache die Entfaltung der Stadt von ihren frühmittelalterlichen Anfängen bis zum Vorabend des Ersten Weltkriegs aus. Es werden dabei sowohl politische und militärische als auch gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklungen der verschiedenen Epochen thematisiert. Das Stadtrecht und das Rechtsleben finden dabei ebenso Berücksichtigung wie die soziale Lage der Bevölkerung; Handel und Verkehr genauso wie öffentliche Einrichtungen, Kirchen, Konfessionen und Schulen bis hin zu Alltagsleben und Brauchtum. Zahlreiche zum Teil farbige Abbildungen von Dokumenten, Karten und zeitgenössischen Fotos illustrieren den Band.

Jedem einzelnen Kapitel bzw. jedem größeren Unterkapitel ist dankenswerterweise ein ausführlicher Anmerkungsapparat angefügt. Gemeinsam mit den eingehenden Quellen- und Literaturangaben verfügt das Buch somit über wissenschaftliche Qualitäten, die nicht zu Lasten der allgemeinen Lesbarkeit gehen. Des weiteren ist das Buch mit einem umfangreichen Anhang versehen. Hier findet sich eine Zeittafel (Anhang 1, S. 881-896), eine Zusammenstellung der Bürgermeister und Stadtdirektoren (Anhang 2, S. 897-901) und ein Parzellennachweis aus dem Jahre 1842 (Anhang 3, S. 902-911). Ein kombiniertes Personen- und geographisches Register (S. 912-992) erschließt den gesamten Text, ein ausführliches Sachregister (S. 914-992) ermöglicht ein schnelles Auffinden von Schlagworten und Begriffen. Abbildungsnachweis, ein Autoren- und Mitarbeiterverzeichnis sowie ein zweiteiliger unpaginierter Kartenanhang (Wildeshausen 1839/41 und 1998) beschließen die reiche Ausstattung.

Der Stadt Wildeshausen ist zu ihrer neuen Stadtgeschichte, die sowohl der historisch interessierten Leserschaft als auch dem wissenschaftlich arbeitenden Historiker zahlreiche Erkenntnisse über die Geschichte der Stadt und Region liefert, zu gratulieren. Ein bemerkenswerter Band, dessen Ergebnisse auch auf Dauer Bestand haben werden und der damit anderen Städten, die ebenfalls Gedanken an eine neue Stadtgeschichte hegen, durchaus zum Vorbild gereichen sollte.

Matthias Rickling

Bernd Hey (Hg.), *Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel* (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte, Bd. 21), Luther-Verlag, Bielefeld 2001, 318 S., brosch.

Ebenso wie die Kirchengeschichte mittlerweile fast selbstverständlich gleichermaßen als Teilbereich von Geschichte *und* Theologie angesehen und innerhalb dieser Disziplinen erforscht wird, so handelt es sich auch bei der regionalen (Kirchen-) Geschichte nicht mehr um ein stiefmütterlich behandeltes Spezialgebiet, das Heimatforschern oder Lokalpatrioten überlassen bliebe. Wenngleich in der Regel die Einbindung von Regionalgeschichte in die „überregionale Geschichte“ vorgenommen wird (umgekehrt werden Bezüge allerdings seltener hergestellt), so stehen einzelne regionalgeschichtliche Forschungsergebnisse „oft horizontal unverbunden nebeneinander“ – wie der Herausgeber des Tagungsbandes zu „Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945“, Bernd Hey, in seinem Vorwort konstatiert. Habe die von Hey geleitete Kommission für kirchliche Zeitgeschichte der Evangelischen Kirche von Westfalen den „komparativen Ansatz“ stets „gepflegt“, so bemühte sie sich nun auf einer Tagung vom 23. bis 25. März 2000 in der Katholischen Akademie Schwerte, gemeinsam mit den katholischen Kommissionen für kirchliche Zeitgeschichte des Bistums Münster (Wilhelm Damberg) und des Erzbistums Paderborn (Ulrich Wagener), um einen „interkonfessionellen Vergleich“ im Raum Westfalen. Dabei umfaßt der Untersuchungszeitraum die Jahre von 1945 bis in die 80er Jahre, mit einer klaren Schwerpunktsetzung auf die 60er Jahre und das gesellschaftspolitisch bewegte „Epochenjahr 1968“, da die üblicherweise mit der 30jährigen Sperrfrist belegten Akten nunmehr zur Aufarbeitung freigegeben sind (S. 7).

Der Untertitel „Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel“ läßt auf den ersten Blick eine thematisch so vielfältige Mischung der von katholischer und evangelischer Seite erarbeiteten Beiträge nicht vermuten. Einen Einstieg in die Grundzüge der politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklung der 60er Jahre, deren Eigenständigkeit als zugleich die Nachkriegszeit abschließende Epoche er hervorhebt, gibt zunächst Axel Schildt. Er beschreibt die nicht zuletzt wegen des Mauerbaus wirtschaftlich prosperierende Bundesrepublik als „Einwanderungsland“ mit einer „multikulturell“ strukturierten Gesellschaft. Die Teilhabe vieler Bundesbürger am Wohlstand habe den Wandel zur „Erlebnisgesellschaft“ mit enormem Konsum der Massenmedien befördert, der wiederum zu einer „sexuellen Informalisierung und Verunsicherung“ beitrug. Die 60er Jahre können nach Schildts Ansicht kaum als „Phase realer tief-greifender Verhaltensveränderungen“ begriffen werden, doch seien sowohl eine wachsende „Reformbereitschaft“ als auch eine starke Zunahme des „politischen Interesses“ zu verzeichnen. Vor allem die Medien nahmen sich den Defiziten beim Wiederaufbau Deutschlands ebenso kritisch an wie den schwerwiegenden Mängeln beim Umgang mit dem Nationalsozialismus. Offen kritisiert worden seien ferner der konzeptlose und kulturelle Urbanität zerstörende Städtebau sowie die katastrophale Bildungspolitik. Am Drängen

der Öffentlichkeit, insbesondere der Studierenden, Schriftsteller, Intellektuellen und auch der Kirchen nach einer „Auseinandersetzung über die Grundlagen der westdeutschen Gesellschaft und Politik“ habe sich die Herausbildung eines „neuen staatsbürgerlichen Verständnisses“ erwiesen. Dieses fand seinen Ausdruck u. a. in auflagenstärkenden „linken“ Printmedien, kritischem Journalismus sowie der theoriebildenden Rolle der Soziologie und forderte die politischen Parteien zur Positionierung und Konzeptsuche auf. Die sich formierende Protestbewegung habe eine katalytische Wirkung für den „gesellschaftlichen Umbruch und reformerische Aufbrüche“ in eine Gesellschaft gehabt, „die hinsichtlich der erreichten zivilisatorischen Modernität von der Zeit des Wiederaufbaus ebenso weit entfernt scheint wie diese von der Jahrhundertwende (S. 12, 14 f., 17, 22).

Frank-Michael Kuhlemann skizziert „religionssoziologische und mentalitätsgeschichtliche Perspektiven“, um neue Zugänge für die Analyse des deutschen Protestantismus speziell in den 50er Jahren zu eröffnen. Sein methodisches Vorgehen begründet er mit den nach wie vor bestehenden Forschungsdefiziten bei der Aufarbeitung der Nachkriegsgeschichte des Protestantismus, die er sowohl an wenig innovativen Methoden, zeitlichen Beschränkungen als auch thematischen Verengungen festmacht. So will er nach Überzeugungen, Mentalitäten, Einstellungsmustern nicht nur der „Eliten“, sondern ebenso einer „Vielzahl von Protestanten“ fragen, dazu „soziales und politisches Handeln“ untersuchen sowie „Erfahrungsräumen“ und „Erwartungshorizonten“ nachspüren. Im großen Kontext der Kontroversen um „Kontinuitäten“ und „Brüche“ der Geschichte des Protestantismus zwischen NS-Zeit und Bundesrepublik, sogar vom Kaiserreich bis in die 50er, 60er Jahre der Bundesrepublik will Kuhlemann herausarbeiten, ob die 50er Jahre zu recht als „bleierne Zeit“ bezeichnet werden, ob sie im Rahmen der sogenannten „großen Epochen-schwelle“ in einem anderen Licht gesehen werden können und wo eine Zäsur zu den einen „Veränderungsschub“ vollziehenden 60er Jahren zu verorten sein könnte. Sein Ziel ist es, die nach 1945 sich entwickelnde, vermutete „Übergangsmentalität“ genauer zu bestimmen, „an deren Anfang der Faschismus und an deren Ende die Demokratie“ stünde. Auf der Basis einer großen Materialfülle, hervorgegangen aus einschlägigen Untersuchungen, nähert sich Kuhlemann der mentalitätsgeschichtlichen Charakterisierung des deutschen Protestantismus an, wobei er jedoch manche augenfällige historische Erfahrungen übersieht. Er kommt zu dem Resultat, daß in den 50er Jahren überkommene kulturelle Identitäten nach und nach verlassen worden seien. Der Protestantismus sei eingebunden gewesen „in ein mentales Raster aus Erfahrungen und Erwartungen“, die sich von denen der 20er und 30er Jahre „strukturell unterschieden“ hätten – und darin liege die „eigentliche Zäsur der Protestantismusgeschichte nach 1945“. (S. 23, 25 f., 59) Kuhlemanns interessantes Vorhaben ist für diesen Rahmen an sich zu breit angelegt, doch geben die aufgeworfenen Fragen und angeschnittenen Problembereiche wichtige Impulse für die Erforschung der Nachkriegsgeschichte des deutschen Protestantismus.

Ein nicht nur für den Katholizismus einschneidendes und seine weitere Entwicklung wegweisendes Ereignis stellte das von 1962 bis zum Jahr 1965 abgehaltene II. Vatikanische Konzil da, dessen „historische Verortung“ Wilhelm Damberg vornimmt. Er erläutert, wie im Zuge eines Abrückens vom üblichen Kirchenverständnis des 19. Jahrhunderts, der „societas perfecta“, ein neuer Kirchenbegriff entwickelt wurde, der die alten, vom Klerus angeführten hierarchischen Strukturen aufweichen, die Laien einbeziehen und sie damit aus ihrer Rolle als „Objekte der Seelsorge“ befreien sollte. Auch seien mit dem II. Vatikanischen Konzil die Beziehungen der katholischen Kirche zur (Um-)Welt neu interpretiert bzw. mit den programmatischen Begriffen „Öffnung“ und „Dialog“ erst aufgenommen worden. Das katholische Milieu machte in Folge des Konzils einen Prozeß der Transformation durch. Damberg nennt die „Individualisierung religiösen Verhaltens bis hin zum Kirchenaustritt“, ferner die Herausbildung eines „Gemeindekatholizismus“, in dessen Mittelpunkt häufig die Liturgie stand und der von „geistlichen Bewegungen“ und von auf Friedens-, Frauen- und Ökologiethemen konzentrierten Gruppen begleitet wurde. Diese Vielfalt und Pluralität innerhalb des Katholizismus geriete allerdings seit etwa zehn bis fünfzehn Jahren in Konflikt mit der gegenläufigen Tendenz eines „wiedererwachten römischen Zentralismus“, wie Damberg in einem knappen Ausblick konstatiert (S. 61-63, 65).

Ebenfalls mit den Auswirkungen des II. Vatikanischen Konzils, speziell auf die Reform der Liturgie im Bistum Münster, beschäftigt sich Benedikt Kranemann. Er stellt dar, welche Impulse die nachkonziliare Liturgiereform aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts aufgenommen hat, beschreibt die Charakteristika der Reformbestrebungen und skizziert „Rezeptionen und Fortgang der Reformen zum Ende des 20. Jahrhunderts“. Das liturgische Leben im Bistum sei, maßgeblich beeinflusst von der Liturgischen Bewegung, bereits seit den 20er Jahren erneuert worden, was die „spirituelle Dimension“ und ebenso die „materiale Gestalt“ anbelangte. Die Zielstellung habe in einer „Erneuerung von Kirche und Glauben aus der Liturgie“ gelegen, die Liturgiereform sei im Gesamtkontext „größerer Seelsorgekonzepte“ zu verorten und auch von Veränderungen in der Gesellschaft berührt gewesen. Dabei sei unter Liturgie frühzeitig „Gemeindeliturgie“ verstanden und eine neue Definition der Aufgabe von Laien vorgenommen worden. Die einzelnen Schritte der Umsetzung des Konzilsauftrags zur Liturgiereform zwischen 1964 und 1977 zeichnet Kranemann detailliert nach. Als Ergebnis und Ausdruck der Reform bezeichnet er eine „individuelle und religiöse Pluralisierung“, die ein „stark subjektives“ Verständnis von Liturgie mit sich gebracht und dadurch deren „gemeinschaftlichen Charakter“ sowie ihre „tradierten Formen zunehmend in Frage gestellt“ habe. Der Einfluß der Umbrüche in Gesellschaft und Kirche habe einen Wandel der Reformbemühungen bewirkt. Bedingt durch die Transformationsprozesse im katholischen Milieu sei nun – und zwar unter Beteiligung der Gemeindeebene – versucht worden, der schleichenden Säkularisierung entgegenzutreten. Wie Damberg stellt auch Kranemann fest, daß die Einbeziehung von Laien in die Verantwortung für Liturgie und Gottesdienstgestaltung sowie ihre

Inanspruchnahme von Leitungsfunktionen eine bemerkenswerte Neuerung bedeutete (S. 67, 71, 81).

Der Neuordnung der Kirchensteuererhebung in Westfalen nach 1945, um die sich die evangelischen Landeskirchen und katholischen Bistümer gemeinsam bemühten, widmet sich der Aufsatz Jürgen Kampmanns. Zunächst erläutert er das vor Kriegsende existente Kirchensteuersystem und die finanzielle Ausgangslage nach Ende des Zweiten Weltkriegs, um dann sehr ausführlich die innerkirchlichen Debatten, die Widerstände gegen die Auswirkungen der Hochsteuerpolitik der Alliierten auf die Kirchensteuer, die Modifizierungen in Richtung einer Gegenwartsbesteuerung und eines Lohnsteuerabzugsverfahrens, die Folgen der Währungsreform im Jahr 1948 bis hin zu den einzelnen kirchlicherseits initiierten Schritten für eine „Neufassung der staatlichen Kirchensteuergesetzgebung“ nachzuzeichnen. Beide Kirchen hätten ihre Vorstellungen „weitgehend verwirklichen“ können, allerdings nicht „isoliert vom gesamtgesellschaftlichen (politischen) Diskurs“ (S. 106, 124 f.).

Karl Eugen Schlieff konstatiert in diesem Sinne am Anfang seiner Untersuchung über die nordrhein-westfälische Kirchensteuerreform der Nachkriegszeit, daß die Geschichte der Kirchensteuer ein „vorzügliches Beispiel“ für das Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland sei. Er verifiziert dies anhand einer Darstellung der Entwicklung von der dezentralisierenden Ortskirchen- zur zentralisierenden Diözesan-Kirchensteuer in Nordrhein-Westfalen, für die die „überragende Bedeutung“, die der Kircheneinkommen(lohn)steuer beigemessen worden sei, eine zentrale Rolle gespielt habe (S. 127, 143).

Wiederum Damberg erörtert die im Bistum Münster in Folge des II. Vatikanischen Konzils von 1965 bis 1972 vorgenommenen Leitungs- und Verwaltungsreformen. Während die Situation um das Jahr 1960 sich vor allem durch eine unklare Kompetenzverteilung ausgezeichnet habe, sei 1965/66 von einem Diözesankomitee der „Dialog zwischen Bischof, Priestern und Gläubigen“ zu eröffnen versucht worden. Anschließend (1967/72) sei das kirchliche „Räte-system“ ausgebaut und 1969/70 von einer Planungskommission ein „Strukturplan“ für das Bistum erarbeitet worden. Letztlich habe der Reformprozeß zu einer „pragmatischen Wende“, der Ausrichtung von Kirche und Katholiken auf sachbezogene Ziele geführt, und das Interesse an Pfarrgemeinden sowie geistlichen Gemeinschaften sei in den Vordergrund gerückt, ähnlich wie sich im Zuge der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung zahlreiche Bürgerinitiativen gebildet hätten. Damberg weist auf die weitere Parallele hin, daß 1971 die katholische Planungsabteilung zugunsten eines reorganisierten Generalvikariats ebenso aufgelöst wurde, wie die des Bundeskanzleramtes aufgrund ihrer Ineffizienz eine scharfe Reduktion auf „technische Hilfsdienste“ erfuhr (S. 147, 149, 152).

Die Verwaltungs- und die Finanzreform, die die westfälische evangelische Kirche Ende der 60er Jahre in Angriff nahm, erläutert Helmut Geck in einem ausführlichen und instruktiven Beitrag und kommt dabei – ähnlich wie seine Vorreferenten – zu dem Schluß, daß die Analogien zwischen den kirchlichen Neuordnungsbemühungen und der politischen Reformbewegung in der Bun-

desrepublik der 60er Jahre nicht zu übersehen seien. Auch wenn das „kirchliche Reformwerk“ sich unbedingt bewährt habe, so Gecks Fazit, behalte die Forderung aus der Reformationszeit Bestand: „Ecclesia semper est reformanda“ (S. 173 f.).

Joachim Kuropkas detaillierte vergleichende Darstellung über die in Nordrhein-Westfalen und Niedersachsen gleichermaßen konfliktreichen Auseinandersetzungen zwischen Staat und besonders katholischer Kirche um die Neukonstituierung der unter nationalsozialistischer Herrschaft abgeschafften Konfessionsschulen, die sich von 1945 bis 1954 hinzogen, sperrt sich auch wegen ihres sprachlich mitunter recht polemischen Charakters, in erster Linie jedoch aufgrund des Unklarheiten provozierenden Aufbaus etwas der Lektüre. Der Autor vertritt die Ansicht, daß vor allem für Niedersachsen von einem „Schulkrieg“, wenn nicht gar von einem „Kulturkampf“ gesprochen werden könne. Während in Nordrhein-Westfalen durch die Verfassung eine Regelung gefunden werden konnte, kam es in Niedersachsen erst 1973 mit einem neuen Konkordatsgesetz endgültig zur Lösung des Konflikts (S. 182, 192).

Die konzeptionelle Neustrukturierung des evangelischen Religionsunterrichts in der westfälischen Landeskirche nach 1945 als „evangelische Unterweisung“ wird von Albrecht Geck in einem ebenso konzisen wie interessanten Beitrag nachgezeichnet und mit einem „forschungsgeschichtlichen Ausblick“ sowie einer „allgemein- und religionsdidaktischen Einordnung“ abgerundet. Auf der Basis der von der westfälischen Kirchenleitung kurz nach Kriegsende getroffenen – bald kritisierten – Entscheidung für die staatliche evangelische Bekenntnisschule wurde von dem Schuldirektor Wilhelm Schlepper ein Modell für diese evangelische Unterweisung entworfen. Schlepper hob in seinen 1947 und 1948 verfaßten Lehrbüchern die herausragende Bedeutung des Schulfachs „Religion“ hervor. Aufgabe des Unterrichts in Form einer direkten kirchlichen Verkündigung durch einen „gläubigen“ und in der Gemeinde aktiven Lehrer in der Schule sei es, die Schülerinnen und Schüler schrittweise mit der christlichen Lehre vertraut zu machen und sie gleichermaßen in das Gemeindeleben einzubinden. Geck erklärt, warum Schleppers religionsdidaktische Konzeption in der Nachkriegszeit ihren „Kairos“ haben mußte. Auch wenn das Modell heute den Ansprüchen in einer gänzlich anders strukturierten Gesellschaft nicht mehr gerecht werden könne, so lenke es doch beim notwendigen Nachdenken über das unauflösbare Spannungsverhältnis von Kirche und Schule, das sich an der nach wie vor aktuellen Frage des Religionsunterrichtes zeige, den Blick auf die dabei unerläßliche „Orientierung an der theologischen Sache“ (S. 199, 210 f.).

Ausgehend von der Beobachtung, daß das die „Chiffre 1968“ in der Retrospektive „entweder zum Mythos verklärt oder als dramatischer Kulturbruch diffamiert“ werde, skizziert Thomas Großbölting „Konfliktebenen und Protestformen“ innerhalb der katholischen Studentenbewegung Ende der 60er Jahre, für die sich ähnlich holzschnittartige Deutungsmuster konstatieren ließen. Er geht bei seiner Untersuchung zwei Thesen nach, die einer differenzierteren (kirchen-)historischen Betrachtung den Weg bereiten könnten, und fahn-

det am Beispiel der Katholischen Deutschen Studenteneinigung (KDSE) und einzelner Studentengemeinden nach Art, Ursachen und Folgen der „zu beobachtenden Formveränderung kirchlichen Lebens“ an den Universitäten. Großbölting kommt zu dem Schluß, daß es der KDSE nicht gelungen sei, für die unterschiedlichen Studentengemeinden die kirchen- und gesellschaftskritische Führungsrolle zu übernehmen, da diese sich gegen eine nachhaltige Politisierung verwehrt hätten. Dennoch hätten sich neue, von der traditionellen Katholizität abweichende Lebensentwürfe und Gestaltungsformen von Religiosität entwickelt und auch Bestand behalten (S. 213, 215).

Norbert Friedrich beschreibt die Voraussetzungen und Bedingungen für die grundlegenden Veränderungsprozesse der drei westfälischen theologischen Fakultäten und ihrer Studierenden in den Umbrüchen der 60er Jahren, um herauszuarbeiten, inwiefern die „theologischen Problemzusammenhänge, die Frage nach der Wahrheit und dem Proprium der Botschaft des Evangeliums gegenüber hochschul- oder allgemeinpolitischen Forderungen, der evangelischen Theologie eine besondere Rolle zugewiesen“ hätten. Friedrich charakterisiert die Auflösung des „traditionellen Bibelverständnisses“, die Debatten um das sogenannte Entmythologisierungsprogramm, die Öffnung der wissenschaftlichen Theologie für außerdeutsche und ökumenische Impulse und die zunehmende Dialogbereitschaft der Sozial- und Wirtschaftsethik als Schwerpunkte neuer Diskussionen, deren Kern mit den Begriffen „Individualisierung und Pluralismus“ bezeichnet werden könne. Wenn insgesamt die Studentenbewegung an allen theologischen Fakultäten einen ähnlichen Verlauf nahm, so seien in Bochum besonders tiefgehende Konflikte ausgetragen worden. Der „Relevanzverlust von Theologie und Kirche“, dem durch eine Öffnung nach außen entgegengewirkt werden sollte, sei nicht nur nicht aufgehoben, sondern – wie Friedrich vermutet – durch den „Verzicht auf theologische Substanz“ noch beschleunigt worden (S. 231, 234 f., 242).

Wie die beiden Großkirchen sich zwischen 1945 und 1951 in Nordrhein-Westfalen um eine Neuregelung der gesetzlichen Feiertage bemüht haben, schildert Martin Stiewe. Dieser langwierige Prozeß sei sowohl durch innerkirchliche Probleme bei der Konsensfindung als auch Uneinigkeit von Protestanten und Katholiken im Blick auf die kirchenseitige Festlegung gesetzlich zu schützender Feiertage, vor allem von Buß- und Betttag sowie Fronleichnam, erheblich erschwert worden. Daher konnte ein entsprechendes Gesetz, das in Übereinstimmung mit den Festkalendern beider Konfessionen formuliert und vorab mit den politischen Entscheidungsträgern im Bundesland debattiert werden sollte, erst am 10. Oktober 1951 verabschiedet werden. Stiewes Beitrag ist insofern ein weiteres wichtiges Beispiel für die Gestaltung der Staat-Kirche-Beziehungen, als der weltanschaulich neutrale Staat den Kirchen hinsichtlich gesetzlich geschützter Feiertage „keine Vorschriften“ machen kann, jedoch seinerseits die damit verbundene notwendige „Lohnfortzahlung und andere rechtliche Konsequenzen“ sorgfältig abwägen muß (S. 269).

Reinhard van Spankeren belegt einfürend anhand zweier „repräsentativer Quellen“ die Mißstände in diakonischen Einrichtungen noch Anfang der 70er

Jahre, also im bereits ausgebildeten bundesdeutschen Sozialstaat, bevor er aus systematischer Perspektive seine spannenden „Thesen und Leitdanken“ zur „Diakonie im Umbruch von ‚68“ entwickelt. Die „konfessionelle Wohlfahrts- und Sozialkultur“ sei nach 1945 zum Hauptstützfeiler der Sozialstaatlichkeit in der Bundesrepublik geworden, und die Diakonie sei mit dem Bundessozialhilfegesetz von 1961/62 in das staatliche Sozialhilfesystem integriert worden. Die eklatanten Veränderungen im diakonischen Bereich unter der Chiffre 1968 beschreibt van Spankeren als „Weg vom Glauben der Väter zum Dienst an der Gesellschaft“, begleitet von der Ausweitung des Personals, der fachlichen Professionalisierung, der Ausbildung demokratischerer Führungsstrukturen in den diakonischen Einrichtungen sowie einer verstärkt auf Beratung zur Selbsthilfe orientierten, verwissenschaftlicheren und planvolleren Arbeit. All diese Beobachtungen seien „in grosso modo auch für die katholische soziale Arbeit“ zutreffend. Der Beitrag, den die Reform von Kirche und Gesellschaft geleistet habe, um das „Modell eines von den christlichen Wohlfahrtsverbänden gestützten westdeutsch-nationalstaatlich verfaßten Wohlfahrtskapitalismus zu festigen und auszubauen“, sei offensichtlich. Doch stelle sich die Frage, ob damit unfreiwillig auch der Boden für die aktuelle „Ökonomisierung des Sozialen“, der Entwicklung vom „Sozialstaat zum Sozialmarkt“ bereitet worden sei (S. 273, 276 f., 282 f.).

Welchen Einfluß die staatliche Sozialgesetzgebung auf den kirchlich-sozialen Dienst in der Gesellschaft gehabt hat – obgleich kirchliche Fürsorgetätigkeit aus den christlichen Geboten der „Nächsten- und Feindesliebe“ resultiere –, erörtert am Beispiel des Caritasverbands für das Erzbistum Paderborn Joseph Becker: Nach einem Rückblick auf das Verhältnis von sozialer Gesetzgebung und kirchlich-sozialem Dienst vor dem Inkrafttreten des neuen Bundessozialhilfegesetzes und des Jugendwohlfahrtsgesetzes Anfang der 60er Jahre beleuchtet Becker die danach auftretenden Veränderungen, um abschließend den Blick auf die Umstellungen in der Sozialgesetzgebung ab 1982 und ihre Bedeutung für den kirchlich-sozialen Dienst zu richten. War dieser bereits durch die Weimarer Verfassung als ein Kooperationspartner in der freien Wohlfahrtspflege dem staatlichen Fürsorgeauftrag beigeordnet und an die entsprechende Sozialpolitik sowie die Finanzierungsmodelle gekoppelt, so wurde beim Neuaufbau der unter dem Nationalsozialismus beschädigten Caritasstrukturen der Schwerpunkt auf die Betonung der Eigenständigkeit und Interessenswahrung katholischer kirchlich-sozialer Arbeit gesetzt. Die mit dem Bundessozialhilfegesetz eintretende Wende in der Beziehung zwischen „Leistungsträger und Hilfeempfänger“ charakterisiert Becker als Entwicklung von der „Fürsorge“ zur „Sozialhilfe“, wobei die Kirchen als freie Träger neben dem Sozialstaat nicht nur an der Verantwortung und Wahrnehmung dieser Aufgabe beteiligt, sondern ebenfalls mit rechtlichen und finanziellen Ansprüchen ausgestattet wurden. Durch die Möglichkeit der freien Trägerwahl der Hilfsbedürftigen kam es zu einer marktwirtschaftlichen Konkurrenzsituation. Folge war die Professionalisierung, Spezialisierung, Öffentlichkeitsorientierung sowie auch Politisierung und Marktorientierung kirchlich-sozialer Tätigkeit

und das Wachstum der karitativen Einrichtungen und Dienste im Erzbistum Paderborn. Die seit 1982 „anhaltende wirtschaftlich-gesellschaftliche Krise“ und die deutsch-deutsche Wiedervereinigung hätten den kirchlich-sozialen Dienst im Kontext wiederauflebender Debatten um die „Zukunftsfähigkeit des Sozialstaatsprinzips“ vor neue Herausforderungen gestellt. Bedingt durch den Abbau sozialer Leistungen und damit verbundene gesetzliche Umstrukturierungen müsse der Caritasverband für seine Arbeit neue Wege beschreiten, um nicht auf die Rolle als „einer von vielen Anbietern auf dem Markt der sozialen und humanen Hilfe“ festgelegt zu werden (S. 285, 288, 292 f.).

Der letzte Beitrag zum Thema „Frauen zwischen Berufung und Beruf. Frauenerwerbstätigkeit und Mutterhausdiakonie am Beispiel Sareptas (1920 bis 1980)“ stammt von Kerstin Winkler. Die Diakonissenanstalt in Bielefeld-Bethel sei – wie andere Mutterhäuser des Kaiserswerther Verbands – angesichts der zunehmenden Etablierung von Konkurrenzberufen im außer-, aber auch im innerkonfessionellen Bereich und der damit verbundenen Schwierigkeit, die üblicherweise ehrenamtlich (unentgeltlich) beschäftigten Schwestern in ausreichender Zahl für die diakonische Arbeit in ihrer Einrichtung zu gewinnen, gezwungen gewesen, eine „Freie Hilfsschwesternschaft“ zu gründen. Im Unterschied zu den von Winkler prägnant skizzierten besonderen Merkmalen der Diakonissenschaft, in die „Frauen mit höherer Schulbildung“ mit stark abnehmender Tendenz einzutreten geneigt waren, bot die „Hilfsschwesternschaft“ den Vorteil, im Blick auf „Arbeitszeiten, Gehalt“ und „geringere Verpflichtungen im Gemeinschaftsleben“ weitaus offener gestaltet zu sein. Die westfälische Diakonissenanstalt Sarepta erhoffte sich von dieser Neuerung eine Art „Bindeglied“ zwischen der traditionellen Mutterhausdiakonie und den durch die bürgerliche Frauenbewegung in einen Konflikt zwischen zwei konkurrierenden Frauenbildern – dem der dienstbereiten, ihrer „Berufung“ folgenden und dem der „selbstbestimmten und sich selbst finanzierenden Frau, die den Pflegeberuf nur noch als Beruf ausübte“ – geratenen jungen Frauen sowie einen „Pool für den Nachwuchs der Diakonissenschaft“. Das Konzept wurde zunächst fern von Sarepta in Bremen bei der Ansgarschwesternschaft, dann mit einigen strukturellen Veränderungen bei der Ravensberger Schwesternschaft erprobt, und die Ravensberger erhielten Anfang der 80er Jahre endlich einen dem Mutterhaus gleichberechtigten Status (S. 297, 299 f., 308).

Insgesamt bietet der Sammelband einen interessanten und vielfältigen Einblick in einen wichtigen Abschnitt westfälischer Kirchengeschichte. Durch die interkonfessionelle Perspektive treten nicht allein parallele und auch wieder gänzlich unterschiedliche Entwicklungen der katholischen und der evangelischen Kirche in der Nachkriegszeit deutlich zutage. Vielmehr erwächst aus der Lektüre der Beiträge ein klareres Verständnis für die nachhaltige Verschränkung von Kirche, Staat und Gesellschaft in der Bundesrepublik überhaupt.

Anke Silomon

Matthias Benad (Hg.), *Bethels Mission (1). Zwischen Epileptischenpflege und Heidenbekehrung*. Beiträge zur Geschichte der v. Bodelschwingschen Anstalten Bethel (= Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte, Bd. 19), Luther-Verlag, Bielefeld 2001, 215 S., kart.

Matthias Benad und Kerstin Winkler (Hgg.), *Bethels Mission (2). Bethel im Spannungsfeld von Erweckungsförmigkeit und öffentlicher Fürsorge*. Beiträge zur Geschichte der v. Bodelschwingschen Anstalten Bethel (= Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte, Bd. 20), Luther-Verlag, Bielefeld 2001, 260 S., kart.

„Schon früh hat die Liebe zur Mission Bodelschwing bewegt“, hieß es in einer der zahllosen Würdigungen aus Anlass des 100. Geburtstags des „Anstaltsvaters“ 1931, „... er wurde andere Wege geführt.“ Gleichwohl hat Bodelschwing eine Mission gehabt, die zu Bethels Mission wurde, wie es der Titel der beiden hier zu besprechenden Bände mehrdeutig und treffend zum Ausdruck bringt. Die von Matthias Benad (Band 1) sowie Benad und Kerstin Winkler gemeinsam (Band 2) herausgegebenen Bücher versammeln insgesamt fünfzehn Studien zum weiten Feld der Bethel-Aktivitäten von den Anfängen im 19. Jahrhundert bis zum Beginn der 1970er Jahre. Es handelt sich zum großen Teil um Tagungsbeiträge, zum Teil aber auch um eigens erarbeitete Aufsätze. Die Anordnung der Beiträge folgt dem Alphabet der Autorennamen – so beginnt Band (1) mit Thorsten Altena und endet mit Hans-Walter Schmuhl, während Band (2) von Rainer Auts bis wiederum zu Hans-Walter Schmuhl reicht. Hier wäre eine thematische Gliederung wohl sinnvoller gewesen. Überhaupt haben sich die Herausgeber entschieden, allenfalls mit sanfter Hand zu redigieren und zu lektorieren; stärkere Eingriffe wären gelegentlich wünschenswert gewesen. Auch das uneinheitliche Layout hätte besser strukturiert werden dürfen.

Diese Monita sollen aber nicht den insgesamt überaus positiven Gesamteindruck schmälern, den man aus der Lektüre von „Bethels Mission (1 und 2)“ gewinnt. Unter Federführung von Matthias Benad wird die historisch-kritische Erforschung der Geschichte Bethels im Hinblick auf Selbstverständnis, Arbeitsfelder und Wirkungsgeschichte innovativ und facettenreich weiter vorangetrieben. In seiner kurzen Einleitung zu Band (1) und dann in dem Aufsatz „Anstalt als Gemeinde“ im zweiten Band skizziert der Herausgeber selbst ein „Koordinatensystem“, das die „geistliche Selbstdefinition“ Bethels als „bekannteste evangelische Gemeindebildung Westfalens“ zum analytischen Schlüssel der Erfolgsgeschichte Bethels macht. „Die geistliche Selbstdefinition hatte zur Folge, das nicht, wie zur selben Zeit in den Provinzial-Heilanstalten, in erster Linie professionelle Heil- und Pflegekräfte hilfebedürftigen Psychiatriepatienten gegenübertraten; vielmehr wirkten Angehörige religiöser Genossenschaften unter Anleitung ihrer geistlichen Seelenführer pflegend, dienend und missionarisch werbend auf Anfallskranke und Psychiatriepatienten, aber auch auf andere Gruppen hilfebedürftiger Klienten ein.“ (Band 2, S. 54) Benads Konzept bedarf sicher weiterer Diskussionen, was in den hier publizierten Studien nur gelegentlich und ansatzweise geschieht. Fast alle Zugriffe be-

dienen sich einer modernen, im weitesten Sinne sozialgeschichtlichen Herangehensweise. Ob die Bethel-Geschichte insgesamt und in jeder Hinsicht jenseits der imponierenden Fassade großer Zahlen als Erfolgsgeschichte anzusehen ist, bleibt – mit Helmut Rosemann gesprochen – in vielem „eine offene Frage“. Rosemanns Aufsatz über die Moorburg, ein „Fürsorgeerziehungshaus besonderer Art“, zeichnet sich dadurch aus, dass der Autor, soweit es die Quellen hergeben, die Betroffenenperspektive in seine diakoniegeschichtliche Forschung integriert. „Von Anfang an“, so sein Resümee, „hat ein grundlegender Widerspruch die Freistätter Fürsorgeerziehung mitbestimmt: nämlich der Widerspruch von Zwangsanwendung und Liebe.“ (Band 2, S. 195)

Als widersprüchlich lässt sich wohl auch die „Kulturbegegnung“ zwischen Missionaren und Einheimischen bewerten, die Thorsten Altena am Beispiel der Bethel-Mission in Deutsch-Ostafrika untersucht. Sein nachdenkliches, überzeugend sozial- und kulturgeschichtlich ermitteltes Fazit: „So bewirkten die Missionare letztendlich nicht die beabsichtigte Indigenisation des Christentums bei den Afrikanern, sondern eine Korrosion der gewachsenen Sozialstrukturen und eine Europäisierung der Einheimischen.“ (Band 1, S. 69) Noch kritischer fällt – in langfristiger Perspektive gesehen – das Schlusswort von Hans-Walter Schmuhl zum Engagement der Bethel-Mission in Ruanda aus: „Darin liegt die Tragik der Bethel-Mission in Ruanda: Sie war angetreten, eine neue Gesellschaft zu schaffen, die unter dem Dach des Christentums die besten Elemente der indigenen Kultur und der okzidentalen Zivilisation vereinen sollte. Zugleich war sie aber ein, wenn auch sehr kleines Rädchen im Getriebe eines kolonialen Systems, das, blind für die Folgen seines Handelns, sozioökonomische, -politische und -kulturelle Prozesse in Gang setzte, die ihre eigene Dynamik entfalteten, schließlich aus dem Ruder liefen und zu Bürgerkrieg und Völkermord eskalierten.“ (Band 1, S. 203) Altenas und Schmuhls Beiträge zur Missionsgeschichte gehören mit Sicherheit zu den gehaltvollsten Aufsätzen; dass in Sammelbänden bei weitem nicht alle Arbeiten dieses hohe Niveau halten können, versteht sich fast von selbst. Im Gegensatz zur diakonischen Hausgeschichtsschreibung älteren Typs überzeugen aber nahezu alle Studien durch eine kritische Herangehensweise. Auffallend häufig ist von Geld die Rede. Hans-Ulrich Grundmann beleuchtet „wirtschaftliche Aspekte der Betheler Anstaltsentwicklung von 1910 bis 1970“ und Rainer Auts informiert kenntnisreich und problemorientiert über „Die Spendensammlung der Inneren Mission zwischen Gemeindeorientierung und gesellschaftlicher Öffnung“ im Zeitraum von 1930 bis 1962. Während hier der sparsame und gezielte Einsatz sozialstatistischer Tabellen zu überzeugen vermag, können die vielen Diagramme in Christiane Borchers' statistischen Untersuchungen zu den Sarepta-Diakonissen („Dazu habe ich die Daten der Schwesternverzeichnisse in eine Excel-Datei übernommen“) fast immer nur als Ausgangspunkt für die eigentliche historische Analyse angesehen werden. „Bei der Interpretation all dieser Daten“, schreibt die Autorin selbst, „werden mehr Fragen aufgeworfen werden als im gegebenen Rahmen beantwortet werden können.“ (Band 1, S. 80) Interpretation ist aber die eigentliche Aufgabe des Historikers und auch der

Historikerin – und langatmige mathematisch-statistische Ausführungen über die Bedeutung von Standardabweichungen gehören allenfalls in den Anmerungsapparat.

Borchers' – sicher noch entwicklungsfähiger – Beitrag über die Diakonissen nimmt einen wichtigen Teil der „Helfergemeinde“ (Benad) in den Blick; Reinhard Neumann hingegen untersucht die Geschichte der Nazareth-Schwesterinnen und damit die Geschichte von Frauen ohne Mutterhausbindung, eine Gruppe von „Helferinnen der Westfälischen Diakonienanstalt Nazareth“, die kaum Spuren in den Quellen hinterlassen hat. Über die neben den Theologen wichtigste Berufsgruppe mit Leitungsfunktion, nämlich die Ärzte, informiert Hans-Walter Schmuhs Aufriss „Ärzte in der Anstalt Sarepta, 1890–1970“, in dem er das von Benad konstatierte Spannungsverhältnis von Anstalt und Gemeinde analytisch aufnimmt. Das neue Arbeitsfeld Psychiatrie beleuchtet Niels Pörksen. Jürgen Scheffler hingegen widmet sich einem diakonischen Handlungsfeld, das klassisch und paradigmatisch für „Bethels Mission“ steht. Er betrachtet den Einsatz für die „Fallsüchtigen von der Landstraße“ von den Anfängen der Wandererfürsorge bis zur Aufgabe der ersten deutschen Arbeiterkolonie Wilhelmsdorf im Jahr 1999. War Bethel seit Ende des 19. Jahrhunderts ein wichtiges „sozialpolitisches Zentrum“ (Günter Brakelmann) mit großer Ausstrahlungskraft für den gesamten Sozialen Protestantismus und weit darüber hinaus, so zeigt sich, dass der Übergang vom Sozialstaat zum Sozialmarkt, den wir in unserer Gegenwart erleben, vermutlich nach der in „Bethels Mission“ thematisierten Epochengrenze 1960/70 zu einer weiteren Zäsur in der Bethel-Geschichte werden dürfte.

Drei Beiträge wählen einen primär biographischen Zugriff: Jochen-Christoph Kaiser behandelt „Fritz von Bodelschwingh und die Politik“ mit dem Ergebnis, dass eine „vorsichtige Politisierung“ Fritz von Bodelschwinghs frühestens in der Weimarer Republik erfolgt sei. Jürgen Kampmann schildert Fritz von Bodelschwinghs Rolle im westfälischen Kirchenkampf. Er sieht Bodelschwingh weniger als „Vermittler“, denn als „Ratgeber aus geistlicher Verantwortung“. Norbert Friedrich schließlich stellt – unter der Überschrift „Diakonie, Ökonomie und Politik“ – mit Johannes Kunze den Betheler Verwaltungsleiter und CDU-Sozialpolitiker vor, der als „Vater des Lastenausgleichs“ einen wesentlichen Beitrag zur bundesdeutschen Sozialpolitik in der Nachkriegszeit geleistet hat.

Mit diesen beiden Bänden über „Bethels Mission“ hat Matthias Benad seine vor etwa einem Jahrzehnt begonnenen Forschungen zur Bethel-Geschichte in vielerlei Hinsicht weiterentwickelt. Wer den Sozialen Protestantismus in Deutschland kennen lernen, verstehen und einschätzen will, kann an diesen Studien nicht vorbeigehen. Zu wünschen bleibt vielleicht, dass bald eine Synthese erfolgen möge, die die vielfältigen Gesichtspunkte, die hier so solide untersucht werden, integriert.

Reinhard van Spankeren

Evangelische Kirchengemeinde Breckerfeld (Hg.), 1252–2002. 750 Jahre Kirche in Breckerfeld, Klartext Verlag, Essen 2001, 409 S. geb.

Das 750-jährige Jubiläum der urkundlichen Ersterwähnung der Pfarre Breckerfeld im Jahr 1252 hat das Presbyterium der Evangelischen Kirchengemeinde Breckerfeld zum Anlass genommen, eine umfangreiche Festschrift zu erstellen. Das Ergebnis kann sich sehen lassen: Eine Projektgruppe auswärtiger und einheimischer Fachleute hat eine vorbildliche Gemeindegeschichte zusammengestellt. Von den ersten mittelalterlichen Spuren bis zum Ökumenischen Flötenkreis 1997 werden Leserinnen und Leser durch die Höhen und Tiefen der lokalen Kirchengeschichte geführt.

Fast zwei Drittel des Buches widmen sich der Bau- und Kunstgeschichte, der nachfolgende Teil behandelt die Gemeindegeschichte vom Spätmittelalter bis in die Gegenwart. (Dies scheint dem Rezensenten etwas ungleichgewichtig.) Die Gestaltung des Buches ist ganz außerordentlich gut gelungen, zahlreiche Schwarzweiß-Abbildungen, davon viele Faksimiles erhöhen den Lesegehalt. „Die Kirche Jesu Christi ist nicht statisch, sondern dynamisch“ – so Pfarrer Gunter Urban in seinem Ausblick „750 Jahre Kirche – Und wohin geht die Reise?“ Diese Dynamik bezeugen die zahlreichen Beiträge im thematischen und chronologischen Durchlauf, wobei im problemorientierten Zugriff nicht verschwiegen wird, dass zur Dynamik gelegentlich auch Fehlentwicklung gehören kann – etwa beim Chorstreit in den 1980er Jahren. Ohne dass im Rahmen dieser kurzen Besprechung auf Details eingegangen werden kann, lässt sich resümieren, dass die regionale Kunst-, Kirchen-, Sozial- und Alltagsgeschichte an dieser Breckerfelder Festschrift in Zukunft nicht wird vorbeigehen können.

Der Sinn für (regionale) Kirchengeschichte sei verloren gegangen, wird gelegentlich beklagt. Solange in dieser Qualität solche Bücher geschrieben, veröffentlicht und gelesen werden, kann das nicht stimmen. Und: Der Verein für Westfälische Kirchengeschichte tut gut daran, seinen Jahrestag 2002 in Breckerfeld abzuhalten.

Reinhard van Spankeren

Alois Schröer, Brauchtum und Geschichte im Bereich der Kirche von Münster. Thematische Beiträge aus dem Schrifttum des Verfassers, Aschendorff, Münster 2000, 623 S., Abb.

Unter dem Titel „Brauchtum und Geschichte im Bereich der Kirche von Münster“ hat der Aschendorff-Verlag einen Sammelband mit 30 Beiträgen des bekannten und angesehenen Altmeisters der westfälischen Kirchengeschichte und religiösen Volkskunde der Region, Alois Schröer, vorgelegt. Dieser Band stellt einen repräsentativen Querschnitt durch das breite literarische Schaffen des Autors dar. Neben größtenteils bereits publizierten, jedoch teilweise um

neuere Literatur ergänzten Abhandlungen wurden ein umfangreicher Beitrag über die Geschichte der Stadtpfarrei in Warendorf und mehrere Ansprachen zum ersten Mal veröffentlicht. Zeitlich ist der Bogen weit gespannt: von der Gründung des Bistums durch Liudger über die Reformationszeit bis hin zur unmittelbaren Gegenwart. Die Aufsätze sind zu sechs Themen-Einheiten zusammengefaßt: 1. Geheiliger Brauch (3 Beiträge), 2. Zur Geschichte der Kirche von Münster (6 Beiträge), 3. Der St. Paulus-Dom in Münster (4 Beiträge), 4. Der Zweite Weltkrieg, seine Schrecken und seine Folgen (4 Beiträge), 5. Verdiente Persönlichkeiten (5 Beiträge), 6. Die Pfarrei und ihre Geschichte (8 Beiträge).

In den ersten drei Beiträgen behandelt Schröer das Gebiet der religiösen Volkskunde. In dem Aufsatz „Volkhafte Kultur“ stellt er religiöse Bräuche im Laufe des Jahreskreises vor. Dabei finden vor allem Münsteraner Besonderheiten Beachtung wie Hinweise zur Passions- und Osterliturgie, die im Bistum Münster noch von Elementen der lokalen Eigenliturgie geprägt waren. Es findet sich auch eine Beschreibung der auf das 14. Jahrhundert zurückgehenden „Großen Prozession“ in Münster.

Ein zweiter Beitrag, dem Werk „Die Kirche in Westfalen vor der Reformation“ entnommen, widmet sich dem schon in „Volkhafte Kultur“ problematisierten Verhältnis von „Liturgie und Volkstum“. Dieser Titel klingt freilich für heutige Ohren fremd. Wiederum am liturgischen Jahr orientiert, setzt Schröer die amtlich gefeierte Liturgie und ihre volksfromme Ausschmückung und Umrahmung bis ins ausgehende Mittelalter zueinander in Beziehung: vor allem im Bereich der Osterbräuche eine gute Fundgrube Münsteraner Eigengutes. Die letzte Untersuchung zum Bereich der Volksfrömmigkeit behandelt die Geschichte der Kevelaer-Wallfahrt, die neben der Wallfahrt zur Schmerzhafte Mutter nach Telgte auch heute noch zum Lebendigsten der Volksfrömmigkeit im Bistum Münster gehört. Schröer stellt nicht nur die Geschichte des Wallfahrtsortes dar, sondern untersucht auch, in welchem Umfang die Pfarregemeinden des Bistums Wallfahrten nach Kevelaer unternommen haben. Die drei Beiträge zur religiösen Volkskunde ergeben zusammen ein geschlossenes Bild der Geschichte der Volksfrömmigkeit im Bistum Münster.

Der zweite Abschnitt des Sammelbandes vereint sechs Beiträge aus der Bistumsgeschichte. Gleich drei Arbeiten widmen sich Liudger, dem Gründer des Bistums Münster. In dem sehr ausführlichen Aufsatz „Chronologische Untersuchungen zur Vita Ludgeri“ versucht Schöer, die Lebensstationen Liudgers in eine zutreffende zeitliche Reihenfolge zu bringen. Dabei entsteht eine quellenmäßig breit abgesicherte (auf knapp 80 Seiten rund 300, teilweise sehr umfangliche Fußnoten!) und historisch-kritisch verantwortete Biographie Liudgers, die anschließend zwei kleine Beiträge zum Liudgerkult im Bistum Münster und zum Verhältnis zwischen Münster und den Niederlanden seit Liudgers Zeiten ergänzen.

Überblicksartig stellt ein weiterer Aufsatz die Geschichte des Bistums Münster vom ausgehenden Mittelalter bis zur katholischen Erneuerung dar. Schwerpunkt ist hier neben der Reformation und dem Täuferum vor allem die

beginnende katholische Erneuerung. Schröer erwähnt hier besonders das Wirken der Orden, namentlich der Jesuiten und Kapuziner. Letztere wirkten als Domprediger in Münster. Diese Tradition ist heute noch lebendig. Eine eigene Untersuchung ist Franz von Fürstenberg und der Gründung der Münsteraner Universität gewidmet. Als neben der erwähnten Ludger-Untersuchung weitere große Arbeit in diesem Abschnitt des Sammelbandes ist die Studie über „Das Tridentinum und Münster“ aus dem Jahre 1951 zu nennen. Kenntnis- und detailreich zeichnet Schröer die kirchliche Situation der damaligen Zeit nach, nennt Mißstände deutlich beim Namen und zeigt auf, wie und unter welchen Schwierigkeiten die Reform des Trienter Konzils in Münster durchgesetzt wurde.

Vier kleinere Arbeiten über den St. Paulus-Dom in Münster bilden den dritten Abschnitt. Sie haben im wesentlichen Überblickscharakter. Besondere Beachtung verdient die Studie über den sogenannten „Dodo-Dom“. Schröer kommt hier zu dem Ergebnis, daß der Münsteraner Bischof Dodo (972–993) niemals einen Dom gebaut habe.

Im fünften Abschnitt widmen sich vier Beiträge der Zeit des Zweiten Weltkrieges. Namentlich in der Stadt Münster waren seine Folgen besonders stark. So schildert Schröer die Zerstörung und den Wiederaufbau des Münsteraner Domes. Dabei findet der bekannte Prediger Dompropst Adolf Donders besondere Erwähnung. Beeindruckend ist ein kurzer Erlebnisbericht Schröers über den Bombenangriff des 10. Oktober 1943. Er schildert, wie aus dem schon brennenden Dom das Allerheiligste in einer kleinen „Prozession“ geborgen wurde. Dieser Beitrag wurde zum ersten Mal im Rahmen des Sammelbandes veröffentlicht. Ebenfalls eine Erstveröffentlichung ist die Rede Schröers anlässlich einer 1943 gehaltenen Gedenkfeier für die Gefallenen des Münsteraner Collegium Heerde, dessen Präses Schröer war. Eine kleine Unstimmigkeit ist dem Rezensenten aufgefallen: auf dem mit 1946 datierten Foto ist der Schüler Paul Schulze Wessel als Nr. 31 genannt, obgleich auf S. 367 vermerkt ist, er sei am 10. Juli 1944 gefallen. Ein ebenfalls bislang unveröffentlichter Beitrag dokumentiert die Ansprache Schröers anlässlich der Konsekration der Petri-Kirche nach ihrem Wiederaufbau. Die Beiträge des fünften Abschnittes sind nicht so sehr wissenschaftliche Arbeiten im Sinn historischer Forschung. Sie sind vielmehr Aussagen eines historisch wachen Zeitzeugen und stellen so historische Quellen dar. Die Zeitzeugenschaft Schröers, der wie kein anderer die Münsteraner Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts miterlebt hat, kommt auch im letzten Beitrag des Sammelbandes zu Ausdruck. Hier hält Schröer, der 1932 mit 50 anderen Diakonen zum Priester geweiht wurde, einen Rückblick. Heute ist er, 95-jährig, der letzte noch lebende Priester seines Weihejahrgangs.

Im fünften Abschnitt stellt Schröer in fünf Beiträgen Persönlichkeiten der Münsteraner Bistumsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts vor. Im einzelnen sind hier zu nennen eine Biographie des Münsteraner Bischofs Johannes Poggenburg (1862–1933) und eine Biographie des aus Bocholt stammenden Breslauer Fürstbischofs Kardinal Melchior von Diepenbrock (1798–1853). Ein bislang unveröffentlichtes Referat stellt exemplarisch einige Münsteraner

Weihbischöfe vor, unter denen sich bekannte Namen wie Niels Stensen und Clemens August Droste zu Vischering finden. Ein Beitrag behandelt das Wirken Adolph Kolpings in Münster, der 1852 zusammen mit dem Kaplan Johann Heinrich Reinermann in der Kaplanei von St. Ägidii den Münsterischen Gesellenverein gründete. Schließlich ist auch die Ansprache Schröers anlässlich einer Gedenkfeier für Georg Schreiber, den Initiator des heutigen Instituts für religiöse Volkskunde in Münster, dokumentiert.

Der sechste und letzte Abschnitt des Sammelbandes ist der Pfarrgeschichte gewidmet. Die mit über 100 Seiten ausführlichste Darstellung ist die der Stadtpfarrei Warendorf. Im Zentrum stehen das Zeitalter der Reformation und Lebensbeschreibungen einzelner Pfarrer. Schröer gelingt es, anhand der Pfarrgeschichte die Zeitumstände und kirchlichen Probleme im Umfeld der Reformation deutlich zu machen. So finden auch Fragen wie der Priesterzölibat Beachtung. Die weiteren Aufsätze behandeln St. Ägidii/Münster, St. Magnus/Everswinkel, St. Nikomedes/Borghorst, sowie die Gemeinden in Rhade, Heek und Einen. Dabei legt Schröer die zeitlichen Schwerpunkte seiner Darstellung vor allem auf die Anfangszeit der jeweiligen Gemeinden.

Ein sorgfältig erstelltes Register schließt den Band ab. Insgesamt stellen die geschickt angeordneten Abhandlungen in ihrer thematischen Zusammenfassung ein gutes Kompendium zur Kirchengeschichte und Volkskunde des Bistums Münster dar, mit Schwerpunkt in der frühen Bistumsgeschichte und dem Zeitalter der Reformation bzw. der katholischen Erneuerung. Der vorliegende Sammelband ist nicht nur für den Spezialisten interessant, er kann auch Lesern, die nicht mit der Münsterischen Kirchengeschichte vertraut sind, als einführende Lektüre empfohlen werden. Bleibt noch die gediegene Ausstattung des Bandes zu loben, der sich wohlthuend von den heutzutage oftmals lieblos zusammengestellten Readern und Aufsatzsammlungen abhebt.

Eric W. Steinhauer

Reinhard Schmeer, Volkskirchliche Hoffnungen und der Aufbau der Union. Evangelische Kirche und CDU/CSU in den ersten Nachkriegsjahren (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 150), Rheinland-Verlag, Köln 2001, 726 S.

Je länger der Zweite Weltkrieg zurückliegt, desto stärker rückt die unmittelbare Nachkriegszeit mit ihren bis heute nachwirkenden Grundentscheidungen in den Blick. Die Kirchen waren in dieser Zeit nicht nur mit dem Wiederaufbau des kirchlichen Lebens beschäftigt, sondern versuchten gleichzeitig, auch für das öffentliche Leben mittelbare Verantwortung zu übernehmen. Das zeigte sich auch hinsichtlich der Beteiligung kirchlicher Vertreter an der Gründung der demokratischen Parteien, besonders der CDU. Reinhard Schmeer geht in seiner Untersuchung, die von Professor Dr. Martin Greschat betreut und von der Justus-Liebig Universität Gießen als Dissertation angenommen worden ist, im einzelnen der Frage nach, wieweit es der evangelischen Kirche damals ge-

lang, ihre Vorstellungen von der Volkskirche bei der Entstehung der CDU/CSU inhaltlich und personell einzubringen. Schmeer ist bemüht zu zeigen, daß die Gründung einer christlichen Volkspartei den volkskirchlichen Erwartungen der evangelischen Kirche zunächst in hohem Maße entsprach, bevor es später auch Irritationen und Entfremdungserscheinungen gab.

Hinsichtlich der Erwartungen der evangelischen Kirche an die Neugestaltung des öffentlichen Lebens geht Schmeer von der Kirchenkonferenz von Treysa (27. bis 31. August 1945) aus, zu der der württembergische Landesbischof Wurm nach Kriegsende die leitenden Amtsträger der Landeskirchen eingeladen hatte. Die Kirchenkonferenz hatte unter anderem "Ein Wort zur Verantwortung der Kirche für das öffentliche Leben" beschlossen. In diesem Wort waren in acht Punkten "Grundsätze christlicher Lebensordnung" formuliert und auf die Gestaltung der politischen Gemeinschaft bezogen worden. Ob in diesen Grundsätzen eine nachträgliche Legitimierung der bereits erfolgten Bildung der CDU gesehen werden muß, ist in der Forschung umstritten. Schmeer ist an dieser Frage auch nicht besonders interessiert. Im Mittelpunkt des Werkes steht vielmehr die Darstellung, inwieweit es eine evangelisch-kirchliche Beteiligung bei Gründung und Aufbau der CDU gegeben hat.

Als exemplarische Beispiele für eine personelle und institutionelle Verbindung wählt Schmeer Rheinland, Westfalen, Berlin, Baden, Württemberg und Bayern, also im einzelnen durchaus unterschiedliche kirchliche Regionen aus. Die kenntnisreiche Darstellung geht auf umfangreiche Archivstudien zurück. Sie gewinnt ihre größte Dichte immer dort, wo die politische und kirchliche Vorgeschichte vor Ort geschildert wird.

Verständlicherweise nimmt in der Untersuchung die Entwicklung im Rheinland breiten Raum ein, weil hier allein schon durch die Person Konrad Adenauers die politischen Auswirkungen am stärksten zu beobachten sind. Doch auch die weniger spektakulären Verhältnisse in Westfalen finden auf immerhin 126 Seiten Berücksichtigung. Schmeer schildert anschaulich, wie es in Westfalen zu örtlichen Gründungen der CDU kam und nennt in diesem Zusammenhang eine Reihe von Personen aus dem evangelischen Raum, so zum Beispiel für Münster den Althistoriker Prof. Hans Erich Stier, für Soest den früheren preußischen Kultusminister Dr. Otto Boelitz, für Iserlohn den Fabrikanten und Presbyter Heinrich Husemann, Kirchmeister und früher Mitglied der Demokratischen Partei, für Siegen den Vermessungsrat a. D. Rudolf Gädeke, später Kirchenleitungsmitglied, für Hagen den Synodalassessor Kurt Rehling und seine Frau Dr. Luise Rehling, für Herford den langjährigen Syndikus der Bielefelder Handwerkskammer und von der Militärregierung eingesetzte Herforder Oberbürgermeister Dr. Friedrich Holzapfel, Mitglied der Bekennenden Kirche, und für Bielefeld die Ärztin und Presbyterin Dr. Viktoria Steinbiß. Etwas anders verlief die Entwicklung im Ruhrgebiet. Schmeer zeigt auf, daß dort die Evangelischen Arbeitervereine eine stärkere Rolle spielten als im übrigen Westfalen, wo sich vor allem Vertreter des konservativen evangelischen Bürgertums engagierten. Auch im "Revier" beteiligten sich Presbyter, Mitarbeiter aus der Jugendarbeit und Vertreterinnen der Frauenhilfe an den

Vorbereitungen zur Gründung von Ortsvereinen der CDU. Vielfach waren sie von Gemeindepfarrern auf ihre Beteiligung hin angesprochen oder geworben worden. Die westfälische Kirchenleitung unter Präses Koch vertrat im September 1945 die Auffassung, daß sich die Kirche nicht auf eine politische Partei festlegen dürfe, ein evangelischer Christ aber einer kirchenfeindlichen Partei nicht angehören könne. Die Kirchenleitung hielt es für nicht wünschenswert, daß sich Geistliche an führender Stelle politisch betätigten. Sie bestimmte im März 1946 Superintendent Hermann Kunst zum Verbindungsmann zur CDU und Pfarrer Max Nockemann zum Verbindungsmann zur SPD, nahm also gegenüber einem evangelischen Laienengagement eine wohlwollende Neutralität ein. Die weitere Entwicklung nach der Wahl von Präses Ernst Wilm wird von Schmeer angedeutet, aber nicht mehr ausgeführt. Der Verfasser muß sich beschränken, weil er noch die gleichzeitigen Entwicklungen in Berlin, Baden, Württemberg und Bayern behandelt.

Die vorliegende Veröffentlichung gewährt interessante Einblicke in das Zusammenspiel von Kirche und Politik in den ersten Nachkriegsjahren. Die Frage drängt sich freilich auf, ob der Verfasser gut beraten war, seine Untersuchung derart breit anzulegen. Eine Beschränkung auf eine einzige Landeskirche wäre sinnvoller gewesen und hätte die Möglichkeit gegeben, den Entwicklungen vor Ort noch differenzierter nachzugehen. Wer aus westfälischem Blickwinkel Schmeers Buch liest, hätte an vielen Stellen gern noch mehr Informationen erhalten, als es das (zu) weitgespannte Programm der Untersuchung zuließ.

Martin Stiewe

Holger Weitenhagen, Evangelisch und deutsch. Heinz Dungs und die Pressepolitik der Deutschen Christen (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 146), Rheinland-Verlag, Köln 2001, 549 S.

Die Pressepolitik der Deutschen Christen ist im allgemeinen wenig bekannt. Um so mehr darf die Untersuchung von Holger Weitenhagen auf Beachtung hoffen. Es handelt sich um eine von Professor Dr. Heiner Faulenbach betreute und von der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Dissertation angenommene Arbeit, die in ihrem Kern eine Biographie des niederrheinischen Pfarrers Heinz Dungs ist, des – wie der Verfasser schreibt – "erfolgreichsten Pressemanns" der Deutschen Christen.

Heinrich Karl Dungs wurde am 21. Dezember 1898 als zweites Kind eines Hauptlehrers in Sterkrade geboren. Nach dem Abitur und der Entlassung aus dem Heeresdienst studierte er in Greifswald, Halle, Heidelberg und Bonn Evangelische Theologie. Nach dem 1. Theologischen Examen beim Konsistorium der Rheinprovinz begann Dungs am 1. Januar 1922 sein Lehrvikariat in Bonn bei Pfarrer Fritz Haun, der sich nach der Darstellung Weitenhagens der liberalen Theologie zugehörig fühlte, zugleich eine nationalprotestantische

Staatsidee vertrat und eine führende Rolle im Evangelischen Bund einnahm. Im April 1923 legte Dungs das 2. Theologische Examen ab und wurde im September 1923 ordiniert. Die anschließende pfarramtliche Tätigkeit in Kleinich und Krefeld "weisen weder nach seiner Personalakte noch nach anderen Zeugnissen besondere Höhen oder Tiefen auf" (S. 52).

Das änderte sich mit dem Jahr 1933. Obwohl Dungs im neuen Krefelder Sonntagsblatt "Weckruf der Deutschen Christen" namentlich angegriffen worden war, trat er am 30. April 1933 der Glaubensbewegung Deutsche Christen bei und am 1. Mai 1933 in die NSDAP ein. Im Herbst 1933 übernahm er die Schriftleitung des "Weckrufs". Es gelang ihm, aus dem "Kampfblatt" ein "Gemeindeblatt" auf dem Boden der deutschchristlichen Weltanschauung zu machen. Nach der Verschmelzung dieses Blattes mit dem Sonntagsblatt für den Gau Köln-Aachen "Der Deutsche Christ" behielt er die Redaktion des "Weckrufs".

Dungs war äußerst geschickt in der Organisation der Pressearbeit. Inhaltlich vertrat er nach seinen eigenen Worten "den Geist eines männlichen und kämpferischen, zeitnahen und volksverbundenen, evangelischen und deutschen Christentums". Der von ihm angestrebte Typ eines gemeindegemäßen evangelischen Sonntagsblattes auf dieser Grundlage führte jedoch zur Ablehnung durch die NS-Presse, die die volksmissionarischen Ziele Dungs nicht teilte und eine entschiedenere nationalsozialistische Ausrichtung des Blattes wünschte. Gegen die Bekennende Kirche polemisierte Dungs nur gelegentlich. Er neigte zur Vorsicht und arbeitete lieber "hinter den Kulissen". Zum 1. November 1934 wechselte Dungs auf die bisherige Pfarrstelle des "Bischof-Platzhalters und Konsistoriumvorsitzenden Heinrich Forsthoff in Mülheim/Ruhr. In dem von Dungs weiter verantworteten Blatt wurde der Ton schärfer, zu dem er selbst durch Beiträge wie "Unser Kampf gegen die Juden" beitrug. Andererseits kam es erneut zu Auseinandersetzungen mit der staatlichen Presselenkung und sogar zu einer Verwarnung durch das Geheime Staatspolizeiamt in Berlin. Mit dem Verleger des "Weckrufs" führte er zermürbende Auseinandersetzungen. Immerhin konnte Dungs in einem Jahr die Zahl der Bezieher von 2.000 auf 8.704 steigern.

Die Schriftleitung des "Weckrufs" endete, als Teile der rheinischen Deutschen Christen überraschend von der Reichsleitung der Deutschen Christen zur Thüringer Nationalkirchlichen Bewegung (Deutsche Christen) übertraten. Dungs war jedoch weiterhin von Mülheim aus pressemäßig tätig. Mit dem Bremer Sonntagsblatt "Die Kommende Kirche" hielt er engen Kontakt. Nach Gründung der überkonfessionellen Zeitschrift "Die Christus bekennende deutsche Nationalkirche" übernahm er auch dort die Redaktion. In dieser Eigenschaft erhielt er eine Ordnungsstrafe von 500 Reichsmark, weil eine Frauenbeilage nicht vorher genehmigt worden war. Dungs litt in Mülheim zunehmend an Frustrationen. So wird er es als eine Art Befreiung empfunden haben, als er im Herbst 1937 im Alter von 39 Jahren Leiter des neuen Presseamtes der Thüringer Nationalkirchlichen Bewegung D. C. mit Sitz in Weimar wurde.

Bei Dienstantritts Dungs bestanden dort zwei größere Zeitschriften: "Die Nationalkirche. Briefe an deutsche Christen" und die "Deutsche Frömmigkeit". Ende 1938 erreichte Dungs bereits mit fünf großen Zeitschriften eine Durchschnittsauflage von etwa 60.000 Exemplaren. Das war "die größte konzentrierte Pressemacht der Deutschen Christen überhaupt" (S. 339). Während der kriegswirtschaftlichen Beschränkungen war diese hohe Auflage jedoch nicht zu halten. Im Mai 1941 stand das endgültige Ende für fast alle von Dungs verantworteten Zeitschriften fest. Dungs wechselte als "Pfarrer für besondere gesamtkirchliche Aufgaben" in die Thüringer Landeskirche über und nahm bei Kriegsende vertretungsweise die Superintendenturgeschäfte in Blankenhain wahr, wovon er nach der Besetzung Thüringens durch die alliierten Truppen alsbald entbunden wurde. Im Juni 1946 wurde er von der sowjetischen Besatzungsmacht in Haft genommen. Erst achtzehn Jahre später erfuhr die Ehefrau durch den Suchdienst des Deutschen Roten Kreuzes vom Tod ihres Mannes.

Weitenhagen versucht in seinem Buch eine gerechte Bewertung dieses Lebenslaufes. Er stellt die biographischen Einzelheiten stets in den größeren Zusammenhang der deutschchristlichen Pressepolitik, die von Intrigen und Machtkämpfen gekennzeichnet war. Heinz Dungs verkämpfte sich für eine falsche Sache. Das macht seine Tragik aus.

Martin Stiewe

Harri Petras u. a., 150 Jahre CVJM Hattingen (1850 bis 2000), Selbstverlag, Hattingen 2000, 268 S., brosch.

Einer der ältesten Vereine in Hattingen wird von Harri Petras mit dieser Festschrift zum 150-jährigen Geburtstag präsentiert. Die Aufsätze informieren über die Gründe des Entstehens des Vereins als „ein Bollwerk gegen die Gottlosigkeit“, über seine Aufgaben und Aktivitäten und über die führenden Persönlichkeiten, die das Vereinsleben geprägt haben.

Neben den Aufzeichnungen, die sich auf die Archiv- und Pressequellen stützen und vor allem die ältere Geschichte des Vereins dokumentieren, ist die neuere Vereinsgeschichte mit Hilfe von Interviews mit den Zeitzeugen vorgestellt. Dabei ist es gelungen, die Anfänge evangelischer Jugendarbeit nach 1945 in Hattingen – CVJM, Mädchenarbeit, Singkreis und den Posaunenchor betreffend – aufzuhellen, so dass für weitere Forschungen „Eckdaten“ zur Verfügung stehen.

Nicht nur christliche Jugendarbeit lässt sich anhand des Bandes rekonstruieren. Die Berichte geben Aufschluss über das Verhältnis der Jugend zur Kirche und zum Elternhaus, über die Beziehungen zwischen den Jungen und Mädchen, über Sportaktivitäten und Freizeitgestaltung. Besonders beeindruckend sind die Erinnerungen über die Lebensumstände der Kriegs- und Nachkriegsjahre.

Die Artikel sind chronologisch geordnet, damit, wie es in der Einleitung heißt, „Lesern, die ihre CVJM-Zeit in dem einen oder anderen Artikel wiederfinden möchten, dies schnell gelingt.“ Allerdings wäre ein Sachregister wünschenswert gewesen, um die Forschung nach bestimmten Themenbereichen zu erleichtern.

Die Festschrift ist reich mit Fotos und Zeitungsausschnitten versehen. In dem letzten Teil der Veröffentlichung findet man statistische Angaben, eine Auflistung der Vorsitzenden, Kassierer und Schriftführer, ein Verzeichnis der Vereinslokale und Kreisverbindungen.

Persönliche Eindrücke und Empfindungen, die sich in Interviews widerspiegeln, tragen dazu bei, dass das Buch, über die Vermittlung der Fakten hinaus, die Geschichte lebendig macht und dem Leser eine spannende Lektüre bietet. Die Festschrift ist eine hervorragende Quelle für jeden, der sich für die Vereinsgeschichte interessiert, die gleichzeitig auch ein Stück der Zeit-, Kirchen- und Stadtgeschichte ist.

Anna Warkentin

Alfred Menzel (Hg. im Auftrag der ev.-luth. Neustädter Marien-Kirchengemeinde), Der Bielefelder Marienaltar. Das Retabel in der Neustädter Marienkirche (Religion in der Geschichte. Kirche, Kultur und Gesellschaft, Bd. 8), Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld 2001, 151 S., 75 farbige Abb.

Im Jahre 1993 hat die Neustädter Marien-Kirchengemeinde in Bielefeld (in Ermangelung eines fixierbaren Gründungsdatums) das 700-jährige Gedächtnis der Einrichtung eines Kanonikerstifts an dem 1293 bereits seit längerem bestehenden Gotteshaus begangen. In einer anspruchsvollen Festschrift wurde auch das kunsthistorisch kostbarste Kleinod der Kirche, ein gemalter Flügelaltar des Berswordt-Meisters (um 1400) mit ursprünglich einem großen Mittelbild und 30 begleitenden kleineren Einzelszenen, in einem schönen Beitrag gewürdigt.

Seitdem aber hat sich Bemerkenswertes ereignet: Pastor Alfred Menzel, der sich schon um die Festschrift verdient gemacht hatte, konnte drei von damals noch sechs als verschollen geltenden Bildern, die zu den im 19. Jh. auseinander gesägten Seitenflügeln gehörten, in einem Londoner Auktionskatalog ausfindig machen, mit Spendengeld zurückerwerben und zusammen mit der Mitteltafel in den Werkstätten des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe in Gelsenkirchen restaurieren lassen. Die wissenschaftliche Diskussion auf einer Tagung über *Hohe Kunst im Zeitalter des Schönen Stils* am Zentrum für interdisziplinäre Forschung an der Universität Bielefeld im Jahre 2000 hat das Wissen um die Entstehungsgeschichte des Altares wesentlich erweitert. So wurde die 600-Jahrfeier des Altares und die Rückführung seiner restaurierten Teile in die angestammte Kirche für das Presbyterium zum willkommenen Anlaß, den hier anzuzeigenden repräsentativen Bild- und Textband herauszubringen.

Darin beschreibt der Historiker Heinrich Rüthing – schon maßgeblich beteiligt an dem Buch von 1993 – einleitend (*Das Bielefelder Kollegiatstift St. Marien um 1400*) sehr anschaulich die Situation des Stifts und seiner namentlich noch faßbaren Mitglieder in jener Epoche, in der der Altar geschaffen wurde. Als eine faszinierende, schillernde Figur ragt aus dem Stiftskapitel um 1400 der aus Bielefeld stammende und nach einer steilen Karriere an der päpstlichen Kurie nach Bielefeld zurückkehrende „Pfründenjäger“ Hermann Crusing hervor. Könnte er der gesuchte Auftraggeber gewesen sein, nach dem zuletzt noch Eva Pieper-Rapp-Frick gefragt, aber keine Antwort gefunden hatte?

Der weiteren offenen Frage „Woher kamen seine (des Malers, Rez.) Anregungen?“ geht Alfred Menzel (*Der Bielefelder Marienaltar – Beobachtungen zu seiner Theologie*) in einer sehr differenzierten Studie nach. Er zeichnet die Entwicklung der mittelalterlichen marianischen Theologie nach, beschreibt den Gegensatz zwischen franziskanischer und dominikanischer Mariologie und kommt zu dem Ergebnis, als „Lehrbuch“ zum Bielefelder Marienaltar könnte eines der „Marienleben“ des 14. und 15. Jh. gedient haben, die „eine triumphale franziskanische Mariologie mit einer Kreuzes-Christologie im Sinne jesuanischer Leidensmystik verbinden“. Er belegt seine These, indem er Szene für Szene in einfühlsamer Interpretation die Bilderpredigt des Künstlers in Worte übersetzt, die mit einigem Bemühen der moderne Mensch (wieder) verstehen kann. Sein Resümee lautet: „Der Bielefelder Marienaltar gilt als Kunstwerk des Schönen Stils. Es ist aber nicht die Schönheit des Äußeren nur, es ist gerade die Güte der Theologie, die in ihm wohnt, die diese Schönheit wirkt. Dieses Retabel leuchtet von innen, weil in ihm eine Theologie des Mittelalters durchscheint, die auch im 21. Jahrhundert erkannt und anerkannt werden wird.“

Den zentralen Platz des Werkes und den größten Umfang – 76 Seiten, davon 43 Seiten vorzüglicher, überwiegend ganzseitiger farbiger Abbildungen – nimmt der Beitrag des Kunsthistorikers Götz J. Pfeiffer ein (*Das Marienretabel aus der Bielefelder Kirche St. Marien. Ein Hauptwerk des Berswordt-Meisters*). Auch ihn beschäftigt die Frage nach dem vermutlichen Stifter des Triptychons. Seine Überlegungen, seine Argumentation, im kunsthistorischen Vergleich und in Abwägung der politischen Situation, sind überzeugend, seine Entscheidung fällt eindeutig aus: Auftraggeber muß der Patron der Kirche gewesen sein, der ehrgeizige machtbewußte Landesherr Herzog Wilhelm I. von Berg und Graf von Ravensberg, der wie in anderen Fällen mit der Stiftung für die Grabeskirche seiner mütterlichen Vorfahren u. a. auch eine Möglichkeit der Selbstdarstellung und Repräsentation wahrnahm. Damit öffnet sich die Möglichkeit, die Heimat des unbekanntenen Künstlers in Zukunft eher im Westen zu suchen, obgleich er seine Spuren neben Bielefeld in Dortmund und Osnabrück hinterlassen hat.

Die Arbeit von Museums- und Archivrestauratoren spielt sich für gewöhnlich im Verborgenen ab; ihre Schadensanalyse und ihr Bericht über die zur Rettung unersetzlicher Kulturgüter getroffenen Entscheidungen finden sich bestenfalls in Fachzeitschriften. Umso erfreulicher, daß in diesem Falle mit Iris Herpers (*Die Restaurierung des Bielefelder Retabels*) auch die Leiterin der Gemälde-

restaurierung in der Zentralen Restaurierungswerkstatt des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe in Haus Lüttinghof, Gelsenkirchen, im Rahmen eines rundum gelungenen Werkes zu Worte kommt, das einem breiten Publikum Freude machen wird.

Hans-Peter Wehlt

Burkhard Meier/Vera Scheef/Heinrich Stiewe, Emil Zeiß 1833–1910. Ein lippischer Pfarrer und Künstler, Hg. vom Lippischen Heimatbund und vom Landesverband Lippe, Verlag topp + möller, Detmold 2001, 238 S., ca. 285 Abb., geb.

Die Familie Zeiß-Wilkens – Anfang des 19. Jahrhunderts aus Hessen nach Lippe eingewandert – hat hier in sieben Generationen nicht weniger als sechs Pastoren hervorgebracht, die in der überschaubaren Landeskirche nacheinander neun Pfarrstellen und zwei Superintendenturen innegehabt haben. Zusammen genommen füllen sie allein ein kleines Kapitel wechsellvoller lippischer Kirchengeschichte.

Gegenstand und „Held“ des anzuzeigenden Werkes ist Karl Adam *Emil Zeiß* (1833–1910), das mittlere Glied der Kette und in einer Person Enkel, Sohn, Großvater und Urgroßvater in der Pastorendynastie.

Burkhard Meier, dem schon mehrere Untersuchungen über die eine oder andere lippische Kirchengemeinde, über das Detmolder Diakonissenhaus oder den CVJM in Lippe zu verdanken sind, hat seinen umfangreichen Beitrag („...eines Predigers Sohn und Vater“) entsprechend angelegt: Er schildert Zeiß in seiner familiären Beziehung zu den unmittelbaren Angehörigen auf- und absteigender Linie, zur angeheirateten Verwandtschaft, die in so manches weitere Pfarr- oder Lehrerhaus hineinreicht, und in der Pflege der alten, über 100 Jahre nicht abreißen hessischen Verbindungen.

Er skizziert seine vielfältigen pädagogischen Erfahrungen und charakterisiert seine theologische Prägung. (Der von Zeiß für das lippische Konsistorium angefertigte Studienbericht für die Jahre 1853 bis 1855 dürfte auch für die Marburger Universitätsgeschichtsforschung von Interesse sein, beleuchtet er doch ausführlich und recht kritisch die Situation an der damaligen theologischen Fakultät). Breit und facettenreich zeichnet Meier das Bild eines mutigen Gemeindepfarrers und sozial engagierten Seelsorgers in Bartrup (zeitweilig zugleich in Sonneborn) und Heiligenkirchen und eines Superintendenten, der in der Landessynode beharrlich und meistens erfolgreich für ihm notwendig erscheinende Reformen eintrat. Und schließlich lernen wir Zeiß als einen der Gründungsväter eines eigenständigen lippischen Diakonissenmutterhauses in Detmold kennen, nachdem er lange als Protagonist der reformierten Seite in der Landeskirche „mit großer Sorge auf die Entfremdung aus Lippe stammender Schwestern von ihrem ursprünglichen reformierten Bekenntnis [in Sarepta und Kaiserswerth] hingewiesen und zugleich die Entsendung ausgeprägt lutherischer Diakonissen [aus Sarepta] nach Lippe beanstandet“ hatte.

Aber Emil Zeiß war nicht nur Theologe. Neben einer überdurchschnittlichen musikalischen Begabung zeigte er bereits während seiner Gymnasialzeit am Detmolder Leopoldinum und in der Marburger Studienzeit sein Talent im Zeichnen und Malen und ein außergewöhnliches kunstgeschichtliches Interesse. Mit Recht gelten deshalb *dem Künstler Zeiß* die restlichen zwei Drittel des Buches.

Die Kunsthistorikerin *Vera Scheef* und der Bauhistoriker *Heinrich Stiewe* haben einen Katalog seiner gegenwärtig nachweisbaren Werke – meist Bleistift-Zeichnungen und Aquarelle – zusammengestellt, der nicht weniger als 1130 Nummern umfaßt. *Scheef* widmet einen weiteren Beitrag der Analyse dieser von Zeiß bevorzugten künstlerischen Techniken, der Beschreibung seiner wichtigsten Motive – überwiegend Kirchen, Pfarr- und Rathäuser, Adelssitze und Rittergüter in seiner lippischen Heimat und deren Ausstattungsstücke im Detail, auch archäologische Denkmäler – und seiner Verankerung und Einordnung in der „Kunstszene“ des 19. Jahrhunderts. *Heinrich Stiewe* liefert in der von ihm gewohnten Manier eine brillant geschriebene, grundlegende Untersuchung, die alles hält, was ihr weit gefaßter Titel verspricht; er lautet: „Emil Zeiß als Architekturzeichner und „Altertumsforscher“. Die Anfänge der Bau- und Kunstdenkmälerinventarisierung in Lippe“.

Dem Text- und Katalogteil korrespondieren 285 qualitätvolle, meist farbige Abbildungen. Sie dienen gewiß *auch* der Illustration des Buches und der reinen, unbefangenen Freude des Benutzers; sie bilden darüber hinaus aber einen unverzichtbaren Bestandteil einer willkommenen Quellenpublikation, die uns den Zugang zum künstlerischen Werk von Emil Zeiß ungemein erleichtert und seine zukünftige regelmäßige Berücksichtigung geradezu gebietet. Welchen Ausgewert seine Bilder bei sorgfältiger wissenschaftlicher Interpretation enthalten, hat neben Heinrich Stiewe erst jüngst *Gertrud Angermann* in ihrem Aufsatz über „Das Bartruper Rathaus 1603–1906 als Bauwerk und als Mittelpunkt städtischen Lebens“ (Lippische Mitteilungen 70, 2001) bewiesen, bei dem sie sich noch nicht auf das neue Werk stützen konnte.

Hans-Peter Wehlt

