Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte

Band 104

2008

N12<524453441 021
ubTÜBINGEN

Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte

Jahrbuch
für Westfälische Kirchengeschichte

Band 104

Herausgegeben

von

Bernd Hey

Bielefeld 2008

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

Layout: Erdmute Härtel-Lindemann, Bielefeld

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

2008

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

LWL
Für die Menschen.
Für Westfalen-Lippe.

Druck: Hans Kock Buch- und Offsetdruck GmbH, Bielefeld

ISSN 0341-9886

Gh 4261-104

Inhalt

Editorial 13

Beiträge

Hermann Schaub

Die Stadtkirche zu Rheda im Licht kirchenrechtlicher Aspekte der Papsturkunde von 1326 15

Christian Helbich

Sakrale Gemeinschaft und städtische Identität. Laienfrömmigkeit in Dortmund zwischen Spätmittelalter und Reformation 31

Jörg Trelenberg

Die Bibel als „Regiebuch" für das Täuferreich in Münster 79

Friedrich Korte

War Hamelmann der Reformator Bielefelds? 111

Bastian Gillner

„Bei der Religion unvergewaltiget..."? Konfessionelle Entwicklungen im münsterischen Adel am Beispiel der Herren von der Recke zu Steinfurt 121

Philipp Dotschev

„Ehrbar und rein wie ein Gottes-Acker"? – Der dörfliche Kirchhof zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung 151

Diethard Aschoff
Die „alljährlichen Karfreitagspogrome" in Lenhausen – eine Legende ... 175

Martin Tabaczek
„Wunder"-Glauben im ostwestfälischen Protestantismus während des Vormärz ... 197

Christian Peters
Der alte Volkening. Zur Geisteswelt seines letzten Notizbuches, des lange verschollenen „Harmoniums" ... 231

Ulrich Althöfer
150 Jahre Immanuelkirche Preußisch Ströhen 1857–2007 ... 317

Dieter Beese
Die Kreissynode Münster 1919, 1933 und 1945 ... 329

Geert Franzenburg
Diakonie im Aufbau – Georg Gründler und das Martin-Luther-Haus in Münster ... 391

Ulrich Althöfer
Häuser von Schlichtheit und Würde. Die Martinskirche in Drensteinfurt und der westfälische Kirchenbau der 1950er Jahre 411

Bericht

Dietrich Kluge
Tag der Westfälischen Kirchengeschichte 2007 ... 457

Buchbesprechungen

Reimund Haas/Jürgen Bärsch (Hrsg.), Christen an der Ruhr (Bd. 3), Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster 2006, 280 S., 16 Abb., geb. (Claudia Brack) 463

Helmut Geck (Hg.), Kirchenkreisgeschichte und große Politik. Epochenjahre deutscher Geschichte im Spiegel rheinischer und westfälischer Keissynodalprotokolle (1918/19 – 1932/33 – 1945/46), (Recklinghäuser Forum zur Geschichte von Kirchenkreisen, Band 2), LIT Verlag, Berlin 2006, 326 S. (Wolfgang Günther) 464

Unsere Kirchengemeinde Friedewalde-Stemmer in Wort und Bild, hg. von der Kirchengemeinde Friedewalde 2006, 416 Seiten, geb. mit Abb. (Wolfgang Günther) 466

Joachim Conrad/Stefan Flesch/Nicole Kuropka/Thomas Martin Schneider (Hg.), Evangelisch am Rhein. Werden und Wesen einer Landeskirche, Archiv der Ev. Kirche im Rheinland, Düsseldorf 2007, 278 S., geb.;
Klaus Schmidt, Glaube, Macht und Freiheitskämpfe. 500 Jahre Protestanten im Rheinland, Greven Verlag, Köln 2007, 416 S., geb. (Bernd Hey) 467

Dieter Gräbner/Stefan Weszkalnys, Der ungehörte Zeuge. Kurt Gerstein, Christ, SS-Offizier, Spion im Lager der Mörder, Conte Verlag, Saarbrücken 2006, 171 S., brosch;
Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, Juden, Christen, Deutsche 1933–1945, Bd. 4: 1941–1945, Teil 2, Calwer Verlag, Stuttgart 2007, 773 S., brosch. (Bernd Hey) 470

Claudia Puschmann/Wolfgang Riewe, Evangelische Publizistik hat Perspektive. 100 Jahre Evangelischer Presseverband für Westfalen und Lippe e.V. (Evangelische Presseforschung Bd. 6), Luther-Verlag, Bielefeld 2007, 168 S., brosch. (Bernd Hey) 471

Gesa Kok/Markus Köster/Kerstin Stockhecke (Hg.), In den Spuren Vater Bodelschwinghs. Ein Film der diakonischen Einrichtung Bethel aus dem Jahr 1931, DVD mit Begleitheft (Westfalen in historischen Filmen), LWL-Medienzentrum für Westfalen, Münster 2008, 80 Min. + ca. 5 Min. Vorspann. (Bernd Hey) 474

Erika Kreutler, Die ersten Theologinnen in Westfalen. 1919–1974 (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte Bd. 32), Luther Verlag, Bielefeld 2007, 264 S., brosch. (Britta Jüngst) 475

Hartmut Hegeler/Stefan Wiltschko, Anton Praetorius und das 1. Große Fass von Heidelberg, Schriften des Kämpfers gegen Folter und Hexenverfolgung mit lateinischen Originaltexten und deutscher Übersetzung, 2. verb. Auflage, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2007, 126 S., 8 SW-Abb. und 1 Karte (Dietrich Kluge) 478

Claudia Puschmann und Kerstin Stockhecke, Ida von Bodelschwingh 1835–1894, Ein Lebensbild (Geschichte in Bethel, Bd. 3), Verlag für Regionalgeschichte/Bethel-Verlag, Bielefeld 2007, 144 S., geb., 11 s/w Abbildungen (Christine Koch) 479

Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Handbuch Archivarbeit in der Diakonie. Organisieren – Informieren – Dokumentieren, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2008, 184 S. (Jens Murken) 481

Heinrich Rüthing, Der Wittekindsberg bei Minden als „heilige Stätte" 1000 bis 2000, (Religion in der Geschichte, Kirche, Kultur und Gesellschaft, Band 15), Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld 2008, 142 S., geb. (Reinhard Neumann) 482

Rudolf Fidler/Meinolf Schultebraucks, Das Zisterzienserinnenkloster St. Mariae zu Welver und seine Pfarr- und Klosterkirche St. Bernhard. Mit einem Grußwort des Erzbischofs von Paderborn Hans-Josef Becker, Bonifatius Verlag, Paderborn 2007, 235 Seiten, 29 farbige Abb., geb. Großoktav (Christian Peters) 484

Jutta Prieur (Hg.), Lippe und Livland. Mittelalterliche Herrschaftsbildung im Zeichen der Rose. Ergebnisse der Tagung „Lippe und Livland", Detmold und Lemgo 2006 (Sonderveröffentlichungen des Naturwissenschaftlichen und Historischen Vereins für das Land Lippe e.V., Bd. 82), Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld 2008, 220 S., 161 Abb. (Reinhard Vogelsang) 485

Bernd Hey und Volkmar Wittmütz (Hrsg.), Evangelische Kirche an Ruhr und Saar. Beiträge zur rheinischen und westfälischen Kirchengeschichte (Religion in der Geschichte. Kirche, Kultur und Gesellschaft, Bd. 16), Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld 2007, 224 S., brosch. (Karl-Friedrich Wiggermann) 489

Heiner Faulenbach/Wilhelm H. Neuser (Hrsg.), Beiträge zur Union und zum reformierten Bekenntnis von Johann Friedrich Gerhard Goeters (Unio und Confessio, Bd. 25), Luther-Verlag, Bielefeld 2006, 375 S., brosch. (Karl-Friedrich Wiggermann) 492

Maraike Menne, Herrschaftsstil und Glaubenspraxis. Bischöfliche Visitationen und Inszenierung von Herrschaft im Fürstbistum Paderborn 1654–1691 (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte, Bd. 54), Paderborn 2007, 324 S., geb. (Marianne Witt-Stuhr) 494

Die Autorinnen und Autoren

Dr. Ulrich Althöfer,
Fröbelstraße 25, 33604 Bielefeld

Prof. Dr. Diethard Aschoff,
Institutum Judaicum Delitzschianum, Wilmergasse 1, 48143 Münster

Superintendent Prof. Dr. Dieter Beese,
Bergstr. 40, 48143 Münster

Landeskirchenarchivangestellte Claudia Brack,
Schelpsheide 17, 33613 Bielefeld

Philipp Dotschev,
Graduiertenkolleg Gesellschaftliche Symbolik, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Pferdegasse 3, 48143 Münster

Geert Franzenburg,
Sporksfeld 105, 48308 Senden

Bastian Gillner M.A.,
Hammer Str. 61, 48153 Münster

Landeskirchenarchivoberamtsrat Wolfgang Günther,
Alter Postweg 27b, 32139 Spenge

Christian Helbich,
Steinfurter Str. 37, 48149 Münster

Prof. Dr. Bernd Hey, Landeskirchenarchivdirektor i. R.,
Eggeweg 46, 33617 Bielefeld

Dr. Britta Jüngst, Frauenreferat der Ev. Kirche von Westfalen,
Haus Villigst, Iserlohner Str. 25, 58239 Schwerte

Richter i. R. Dietrich Kluge,
Paul-Engelhardt-Weg 26, 48167 Münster

Landeskirchenarchivangestellte Christine Koch,
Jütlandstraße 14, 33729 Bielefeld

Dr. Friedrich Korte,
Wertherstr. 135 b, 33615 Bielefeld

Dr. Jens Murken,
Schlosshofstr. 184, 33615 Bielefeld

Archivar Reinhard Neumann,
August-Bebel-Str. 140, 33602 Bielefeld

Prof. Dr. Christian Peters,
Gronauweg 39 A, 48161 Münster

Dipl.-Theol. Hermann Schaub,
Kolpingstr. 39, 33378 Rheda-Wiedenbrück

Dr. Martin Tabaczek,
Mühlenstr. 118, 33607 Bielefeld

Privatdozent Dr. Jörg Trelenberg, OStR,
Alberichweg 6, 58675 Hemer

Prof. Dr. Reinhard Vogelsang, Ltd. Stadtarchivdirektor i. R.,
Joseph-Haydn-Str. 22, 33604 Bielefeld

Pfarrer i. R. Dr. Karl-Friedrich Wiggermann,
Melchersstraße 57, 48149 Münster

Marianne Witt-Stuhr M.A.,
Von-Sobbe-Str. 7, 33154 Salzkotten

Editorial

Der jetzt vorliegende Band 104, 2008, enthält zunächst einmal – sozusagen als harten Kern – die Vorträge des Tages der Westfälischen Kirchengeschichte 2007 in Drensteinfurt (Gillner, Dotschev, Peters, Franzenburg, Althöfer II – Drensteinfurt). Damit ergibt sich ein erster Schwerpunkt dieses Bandes in der Kirchengeschichte des Münsterlandes, der durch die Beiträge von Trelenberg und Beese noch verstärkt wird. Aber auch Ostwestfalen ist mit Schaub (Rheda), Dotschev (u. a. Gütersloh), Peters (Volkening), Tabaczek und Althöfer I (Preußisch Ströhen) gut vertreten.

Zeitlich rangieren die Beiträge gut verteilt über alle Phasen der westfälischen Kirchengeschichte vom Mittelalter bis in die 1950er Jahre. Hinweisen möchte ich auf die Beiträge zweier Doktoranden aus Münsteraner Forschungsprojekten, Christian Helbich und Philipp Dotschev. Dass sie unser Jahrbuch zur Vorstellung eines Ausschnittes ihrer Arbeiten wählen, zeigt die Bedeutung der Bühne, die das Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte bietet: ein offenes Forum der wissenschaftlichen Diskussion und Auseinandersetzung. Auch die Tatsache, dass sich gleich drei Beiträge auf Veröffentlichungen in früheren Jahrbüchern beziehen, beweist die Lebendigkeit der kirchengeschichtlichen Szene: Hermann Schaub antwortet auf Manfred Wolf im Jahrbuch 2007 zur Stadtkirche Rheda, Friedrich Korte nimmt die Ausführungen von Andreas Biermann und Amandus Peters zur Bielefelder Reformation und der Rolle Hermann Hamelmanns im Jahrbuch 100, 2005, auf, und Diethard Aschoff greift die im Jahrbuch 95, 2000, geführte Debatte um die Synodalvorlage 1999 „Christen und Juden" noch einmal auf. Und auch der Rezensionsteil liefert wie immer seinen Beitrag zur aktuellen wissenschaftlichen Debatte.

Jedes Jahrbuch bietet so ein Mixtum compositum unterschiedlicher Beiträge, aber im Blick auf die stetige Folge der Jahrbücher bilden sich auch „rote Fäden" heraus , die – mit wechselnder Tendenz – auch Trends und Schulen westfälischer Kirchengeschichtsforschung und -schreibung verdeutlichen. Nicht zuletzt darin liegt der Reiz fortdauernder Lektüre unserer Jahrbücher, und jedes neue lässt den interessierten Leser hoffentlich auch wieder auf andere Bände in der langen roten Reihe seiner gesammelten Jahrbücher zurückgreifen. Jede Veröffentlichung fordert ja zum Vergleich mit früheren Forschungen auf und regt neue an. Die stetige Pflege der westfälischen Kirchengeschichtslandschaft durch Landeskirche und Verein für Westfälische Kirchengeschichte trägt jedes Jahr

eine reiche Ernte ein, und wie fruchtbar diese Szene ist, zeigt auch die Tatsache, dass längst nicht alle eingereichten Arbeiten veröffentlicht werden konnten. So dürfen wir auch wieder auf einen guten wissenschaftlichen Ertrag für unser Jahrbuch 2009 hoffen.

Prof. Dr. Bernd Hey, Vorsitzender

Hermann Schaub

Die Stadtkirche zu Rheda im Licht kirchenrechtlicher Aspekte der Papsturkunde von 1326

Vor fast 40 Jahren erschien in diesem Jahrbuch Franz Flaskamps für die Rhedaer Geschichte wichtiger Aufsatz „Die Stadtkirche zu Rheda".[1] Daran ausdrücklich anknüpfend hat Manfred Wolf im vorjährigen Band[2] die Geschichte der Stadtkirche nochmals dargestellt, ohne jedoch zwei neuere Arbeiten hierzu zu berücksichtigen: Gisela Schaub, Evangelische Stadtkirche zu Rheda, sowie Hermann Schaub, Die Herrschaft Rheda und ihre Residenzstadt.[3]

Die für die Anfänge der Rhedaer Stadtkirche entscheidende Urkunde des Papstes Johannes XXII. von 1326 wird von Flaskamp paraphrasiert, seine Darstellung erscheint plausibel, solange man sie nicht mit dem Urkundentext vergleicht. Das vom Verfasser erstmals in vollständiger Übersetzung vorgestellte Papstdokument erschließt – vor allem durch die bisher übersehenen kirchenrechtlichen Implikationen – völlig neue Aspekte nicht nur für die Entstehung der Stadtkirche, sondern für die Rhedaer Geschichte im 14. Jahrhundert insgesamt, die hier in ihren wesentlichen Zügen aufgezeigt werden.[4] Mit diesem Beitrag wird zugleich der Bedeutung dieses Jahrbuches als wichtigem Medium für die Geschichte der Stadtkirche zu Rheda Rechnung getragen.

Die Entstehung einer Siedlung vor der Burg

Rethe cum ipsa ecclesia: Schon bei der ersten Erwähnung Rhedas ist von einer Kirche die Rede. Es war die (1818 abgerissene) St.-Johannes-Kirche, jahrhundertelang Rhedaer Pfarrkirche und seit 1259 dem Wiedenbrücker Stift affiliiert.

1 Verein für Westfälische Kirchengeschichte (Hg.), JbWKG, Bielefeld, 1966/67, Bd. 59/60, S. 57-82.

2 Ebd., Bd. 103, S. 15-22.

3 G. Schaub, Evangelische Stadtkirche zu Rheda. Aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges bis heute, Hg. Volksbank Rheda-Wiedenbrück eG., Heimatkundliche Beiträge Heft 6/1998; H. Schaub, Die Herrschaft Rheda und ihre Residenzstadt. Von den Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches. Gütersloh 2006.

4 Eine detailliertere Darstellung findet sich in der o. a. Arbeit „Die Herrschaft Rheda und ihre Residenzstadt" auf den Seiten 143-148 und 176-197.

Als 1221 die neue Siedlung Rheda angelegt wurde, entstand sie vor den Toren der Burg und nicht rund um diese Kirche, auf die noch näher einzugehen ist. Die Voraussetzungen für eine gedeihliche Entwicklung des Burgfleckens waren nicht besonders günstig: Er war nicht aus einem Handelsplatz oder einem anderen wirtschaftlichen Grund entstanden. Selbst von seiner Verkehrslage an einer Emsfurt vermochte er keine eigenen Impulse zu gewinnen. Seine Funktion bestand nur in seinem Bezug zur Burg, die ihrerseits allerdings ihre Entstehung der Emsfurt verdankte. Die Lage in der Nähe der nur 3 km entfernten und bereits seit langem bestehenden Stadt Wiedenbrück musste zu Konflikten führen, weil jeder Ort dem anderen unvermeidlich einen Teil seines Einzuggebietes beschnitt. Ärgernisse wie die Stauhöhe der Ems, um die Leistung der Rhedaer Mühle zu vergrößern und den neuen Stadtgraben mit Wasser zu versorgen, sorgten für einen Rückstau bis in die Wiedenbrücker Wiesen und verstärkten die Spannungen zwischen Rheda und Wiedenbrück und ihren Stadtherren zusätzlich.

Als der Ort sich trotzdem schon nach rund 80 Jahren zu einem oppidum entwickelt hatte, eskalierten die Differenzen durch persönliche Animositäten zwischen dem Osnabrücker Bischof Ludwig von Ravensberg und dem Rhedaer Stadtherrn Simon I. zur Lippe, dessen Vater Ludwigs Vormund gewesen war, wobei der Ravensberger Grund hatte, sich über die Vormundschaft zu beklagen.

Als daher Simon I. in einer Fehde von Bischof Ludwig gefangengenommen wurde, sah dieser eine Chance, die Rhedaer Konkurrenz auszuschalten: Simon musste bei seiner Freilassung im Jahre 1305 schwören, die Stadt Rheda neben dem Schloss auf eigene Kosten innerhalb von 15 Tagen zu zerstören, ihre Gräben dem Erdboden gleichzumachen und sie nie wieder aufzubauen. Außerdem musste Simon 4000 Mark Schadenersatz zahlen und den Mühlenstau, der die Wiedenbrücker Wiesen und Äcker sowie die dortige Mühle schädigte, auf die frühere Höhe zurücknehmen. Mehrere Edelherren verpflichteten sich, für die Zerstörung der Stadt Rheda einzustehen.[5]

Obwohl nur schwer vorstellbar ist, dass Bischof Ludwig seinen persönlichen Feind nicht zur Entfestigung gezwungen und auch über die Edelherren, die sich dafür verbürgt hatten, nicht den nötigen Druck ausgeübt hat, ist Simon offenbar seiner eidlichen Verpflichtung nicht nachgekommen.[6] Von einer Zerstörung der Stadt sind keine Spuren erkenn-

5 Vgl. Westfälisches Urkundenbuch Band IX, Nr. 392 vom 8.7.1305.

6 H. Eickhoff, [Osnabrückisch-rhedischer Grenzstreit (1524–1565) unter Berücksichtigung des Kirchspiels Gütersloh, in: Osnabrücker Mitteilungen 22 (1897), S. 107-194, hier S. 169] geht davon aus, dass der Tod des Bischofs die tatsächliche Zerstörung verhindert habe. Dies erscheint jedoch nicht plausibel, da die Zer-

bar, aber vielleicht ging es bei dem Zerstörungsbefehl nicht darum, die Häuser niederzulegen, sondern das zu beseitigen, was zum städtischen Charakter beitrug: Gräben und Wälle. Falls dieser Teil des Vertrages von 1305 erfüllt wurde, wurde der zweite Teil, das Verbot eines Wiederaufbaus, mit Sicherheit nicht erfüllt. Vielmehr könnte gerade das Schleifen der Wälle der Grund dafür sein, dass die Stadt nach 1305 sogar nochmals auf nun 16,5 Hektar erweitert wurde.[7]

Eine gedankliche Fortschreibung des Konflikts bis zur osnabrückisch-rhedischen Fehde (1525–1565), bei der übrigens das Osnabrücker Domkapitel einen frühzeitigeren Friedensschluss zwischen dem rhedischen Landesherrn Graf Konrad von Tecklenburg und Bischof Franz von Waldeck torpedierte,[8] könnte die Flaskampsche Wiedergabe der Papsturkunde erklären. Aber so kann es nicht gewesen sein.

Das rhedisch-osnabrückische Verhältnis nach 1305

Um zu erklären, warum Rheda nach dem Vertrag von 1305 offensichtlich nicht zerstört wurde, ist zu bedenken, dass das Wiedenbrücker Stiftskapitel bei einer dauerhaften Vernichtung Rhedas die Einnahmen aus der dortigen Pfarrgemeinde verloren hätte. Das Osnabrücker Domkapitel, das personell mit dem Wiedenbrücker Stiftskapitel verflochten war und daher ebenfalls an dessen Einnahmen interessiert war, war deshalb vermutlich bestrebt, Rheda zu erhalten, es aber durch das Drohpotential des Zerstörungsbefehls so klein zu halten, dass es keine nennenswerte Konkurrenz für das osnabrückische Wiedenbrück mehr darstellte. Für diese Argumente konnte das Domkapitel Bischof Ludwig vielleicht deshalb gewinnen, weil dieser durch den demütigenden Vertrag von 1305 die persönliche Rache über seinen Vetter Simon genügend ausgekostet hatte.

Diese Hypothese wird gestützt durch ein Freundschafts- und Schutzbündnis von 1320, das Ludwigs Nachfolger Bischof Engelbert II. mit Simon abschloss. Dort wurde ausdrücklich erwähnt, dass der Vertrag von 1305 zwischen Bischof Ludwig und Simon in Kraft bleibe.[9] Im fol-

störung Rhedas innerhalb von 15 Tagen nach Simons Freilassung ausbedungen war, der Bischof aber erst 1308 starb.

7 H. Stoob (Hg.), Westfälischer Städteatlas, Lieferung I, Nr. 12: Rheda, Dortmund 1975, Sp. 3.

8 H. Richter, Konrad von Tecklenburg, in: Westfälische Lebensbilder, Bd. 3, Münster 1934, S. 175-194, hier S. 186.

9 Lippische Regesten. Aus gedruckten und ungedruckten Quellen, bearb. v. Otto Preuß u. August Falkmann, Bd. 1-4, Lemgo 1860–1868 (ND Osnabrück 1975) Bd. 2, Nr. 653. Aus der Formulierung geht nicht hervor, ob der Zerstörungsbefehl oder

genden Jahr wurde mit Gottfried von Arnsberg wiederum ein neuer Bischof gewählt. Er musste vor seiner Wahl auf Verlangen des Domkapitels geloben, *mit Rheda nach des Kapitels Rat rechtsgemäß zu verfahren.*[10] Die Bezugnahme auf 1305 in dem Vertrag von 1320 wie auch in Bischof Gottfrieds Wahlkapitulation deuten auf Differenzen zwischen den beiden Bischöfen, die an einem verbesserten Verhältnis zu Rheda interessiert waren, und dem Osnabrücker Domkapitel, das grundsätzliche Osnabrücker Rechtspositionen wahren wollte. Die zweimalige Bezugnahme auf 1305 kann aber nicht bedeuten, dass die beiden Bischöfe einen Wiederaufbau Rhedas zu verhindern hätten, denn in dem Papstbrief von 1326 ist ausdrücklich die Existenz der Stadt bezeugt und die Argumentation der Urkunde für den Bau einer innerstädtischen Kirche setzt das Vorhandensein einer Stadtbefestigung voraus.

Die Papsturkunde von 1326

Die Konstellation, dass die Stadt am Zugang zur Burg und nicht um die vorhandene Kirche herum entstand, war nicht ungewöhnlich, da im ganzen Land schon eine vollständig ausgebildete Pfarrorganisation bestand, als viele neue Burgflecken gegründet wurden. Daher gab es offenbar in Rheda – wie auch andernorts – Bemühungen, die abseits gelegene Pfarrkirche durch einen Neubau in der neuen Stadt zu ersetzen.

Aber dieser Prozess dauerte oft lange, gelegentlich Jahrhunderte, weil durch eine neue Kirche Kompetenzen, Vermögen und Einkünfte der bestehenden Pfarrei und ihres Pfarrers beschnitten wurden. Daher waren Veränderungen an und in dem bestehenden Pfarrsystem nach kanonischem Recht schwierig und ausschließliches Recht des Ortsbischofs. Dieser musste bei Veränderungen Rücksicht nehmen auf die Rechte des Pfarrers der älteren Pfarrkirche.[11]

Im Hinblick auf die schwierige politische Situation nach 1305 wie auch auf die Interessen des Wiedenbrücker Stiftskapitels an den Einkünften aus der Rhedaer Johannes-Kirche konnte von Osnabrücker und Wiedenbrücker Seite überhaupt kein Interesse bestehen, die Nachbarstadt

nur das Wiederaufbauverbot in Kraft bleibe; aber nach dem folgenden ist dies auch nicht entscheidend.

10 Vgl. C. Stüve, Geschichte des Hochstifts Osnabrück bis zum Jahre 1508, Osnabrück 1853 (ND Osnabrück 1980), S. 177.

11 Vgl. W. Janssen, Beobachtungen zum Verhältnis von Pfarrorganisation und Stadtbildung in der spätmittelalterlichen Erzdiözese Köln, in: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 188 (1985), S. 61-90, hier S. 62.

durch eine innerstädtische Kirche aufzuwerten. Ohne bischöfliche Zustimmung war jedoch an eine neue Kirche nicht zu denken.

Um seine Kirchbaupläne dennoch zu realisieren, wandte sich der Rhedaer Stadtherr Simon I. an den damals in Avignon residierenden Papst Johannes XXII. und trug ihm sein Anliegen, das allerdings nur aus der päpstlichen Antwort bekannt ist, vor. Er, Simon, wolle auf eigenem Grund und auf eigene Kosten eine innerstädtische Kirche bauen und dort auf eigene Kosten einen Vikar einsetzen, der dem Pfarrer der Johannes-Kirche unterstellt werden sollte.

Bei Flaskamp heißt es, dass der Kirchbau an der fehlenden bischöflichen Zustimmung scheiterte.[12] Aber es kann nicht Simons Absicht gewesen sein, durch diese Appellation an den Papst den Osnabrücker Bischof ausspielen zu wollen. Er hätte selbst erkennen können, dass ein solches Vorhaben eigentlich von vornherein zum Scheitern verurteilt gewesen wäre. Denn es war ständige kirchenrechtliche Norm, dass eine Kirchweihe nur vom Ortsbischof vorgenommen werden durfte.[13] Außerdem wäre die päpstliche Kurie sicher misstrauisch geworden, wenn ihr eine Sache von nur lokaler Bedeutung unter Umgehung des Ortsbischofs vorgetragen worden wäre.

Warum Simon sich trotzdem an den Papst wandte, wird aus dem vollständigen Text der Papsturkunde erkennbar:

[Johannes XXII] an den Bischof von Paderborn.

Die uns vorgelegte Bitte des geliebten Sohnes, des Edelherrn Simon zur Lippe aus der Kölner Diözese, beinhaltet, daß Burg und Stadt Reidhe, deren Herr er selbst ist, in der Diözese Osnabrück gelegen, von der Pfarrkirche so weit entfernt sind, daß derselbe Simon, die geliebten Burgmannen der Burg und die Bürger der vorgenannten Stadt wegen der Entfernung und der Kriegsgefahren, die oft über jene Gegend hereinbrechen, nicht ohne Gefahr für seine Leute und Sachen zur besagten Pfarrkirche auf

12 Vgl. Flaskamp, Stadtkirche (wie Anm. 1) S. 61-63. Flaskamp unterstellt Simon zur Lippe, er habe eine landesherrliche innerstädtische Eigenkirche, die mit der abseitig gelegenen Pfarrkirche konkurrieren und diese samt Wiedenbrücker Patronat und der Osnabrücker Collation langsam ablösen sollte, beabsichtigt. Aber Avignon habe Simons unfromme Absichten zweifellos erkannt und daher habe es formal den Rhedaer Kirchbau erlaubt, es habe aber an sattsamen Einschränkungen wirklich nicht gefehlt. Die päpstliche Kurie habe dem Osnabrücker Bischof damit signalisiert, man habe neuen Verbündeten zuliebe alte Freunde nicht ganz vernachlässigt. Dies alles ist dem Wortlaut der Urkunde vom 29.7.1326 nicht zu entnehmen.

13 Vgl. dazu W. M. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts, Bd. 2: Das Kirchenrecht der abendländischen Christenheit 1055 bis 1517, Wien ²1962, S. 338.

freiem Feld gelegen und zur Freiheit gehen können, um die Gottesdienste zu hören und die kirchlichen Sakramente zu empfangen. Deswegen geschieht es oft, daß Menschen beiderlei Geschlechts aus den genannten Orten wegen der weiten Entfernung zur Pfarrkirche versterben, ohne die Eucharistie und die Letzte Ölung empfangen zu haben und daß Kleinkinder verscheiden, ohne das Taufsakrament empfangen zu haben. Und darum schlägt besagter Simon vor, in dieser Stadt auf seinem eigenen Grund und auf eigene Kosten eine Kirche zu bauen, und er ist bereit, zum Unterhalt eines ständigen Vikars, der in derselben einzusetzen ist, ausreichende Einkünfte zuzuteilen. Deshalb bittet er uns demütig, daß Wir gnädig die Erlaubnis erteilen, daß er das Vorgenannte unternehme. Wir aber wollen den vorgenannten Gefahren heilsam begegnen und unterstützen im Herrn den insoweit frommen Plan desselben Simon. Wir haben besonderes Vertrauen in Deine eifrige Umsicht und tragen Deiner Brüderlichkeit durch apostolisches Schreiben auf und befehlen, Dich insoweit über die Prämissen und Umstände vollständig zu informieren und, wenn Du dort die Richtigkeit bestätigt findest, dem Simon erlaubst, die genannte Kirche in derselben Stadt zu gründen, und, wie vorgetragen, zuerst ausreichende Zahlungsmittel für den Unterhalt des Vikars bereitzustellen. Wenn nun besagter Vikar in derselben Kirche als Stellvertreter des Pfarrers dient und wenn es gesichert ist, daß besagte Kirche beim selben Rektor verbleibt, dann kannst Du kraft Unserer Autorität die Erlaubnis geben. Im übrigen geben wir Dir durch die vorgenannte Autorität in diesem Sinne die Berechtigung, die Kirche selbst nach Fertigstellung, wie vorgetragen, zu konsekrieren und ihr einen Friedhof zuzulegen und ihn einzusegnen; jedoch ohne das Recht des Ortsbischofs oder irgendeines Dritten zu präjudizieren.[14]

Das päpstliche Schreiben ist kirchenrechtlich so ungewöhnlich, dass es nur für eine ganz spezielle lokale Situation erstellt worden sein kann und dass es gerade deshalb neue Erkenntnisse für die Geschichte der Rhedaer Stadtkirche ermöglicht. Es ist nur verständlich, wenn der Osnabrücker Bischof mit dem Rhedaer Kirchbau einverstanden war, aber Grund hatte, mit Rücksicht auf sein Domkapitel sein Einverständnis zu verbergen. Das war nur dank diplomatischer Hilfe aus Avignon möglich und wurde so gut verklausuliert, dass die Hintergründe heute nur durch Analyse der einzelnen Schritte des Papstbriefes aufzuhellen sind.

[14] H. V. Sauerland (Bearb.), Urkunden und Regesten zur Geschichte des Rheinlands aus dem Vatikanischen Archiv, Bd. 1 (1294–1326), Bonn 1902, S. 454 f., Übersetzung durch den Verf.

Die Urkunde richtet sich nicht – wie zu erwarten – an Simon zur Lippe oder den Ortsbischof, sondern den Paderborner Bischof Bernhard, der die Vollmacht erhält, die Kirche zu weihen, obwohl sie nicht in seinem Bistum liegt. Es ist nach dem Urkundentext nicht einmal erforderlich, dass der Ortsbischof mitwirkt oder auch nur zustimmt, er muss nicht einmal von dem Vorgang in Kenntnis gesetzt werden. Nur sein Recht, sich selbst einzuschalten oder Einspruch zu erheben, wird vom Papst nicht eingeschränkt. Mit diesem Dokument wurden die Usancen des Kirchenrechts, nach denen nur dem Ortsbischof das Recht zur Kirchweihe in seinem Bistum zustand, zu Rhedaer Gunsten ausgehebelt, ohne dass – unter den Voraussetzungen der hier vorgetragenen Hypothese – die rechtlich zulässigen Möglichkeiten überschritten wurden. Von Kautelen zu Osnabrücker Gunsten, mit denen nach Flaskamp der Kirchbau im Osnabrücker Interesse hätte verhindert werden sollen, ist nichts zu erkennen.

Kirchenrechtliche Implikationen

Die ganze Konstruktion des päpstlichen Schreibens ist nur unter mehreren Voraussetzungen plausibel: 1. Die Kirchweihe durch den ortsfremden Paderborner Bischof setzt eine ausdrückliche, allerdings aus dem Schreiben nicht ersichtliche Mitwirkung durch den Ortsbischof voraus; dieser muss den Papst gebeten haben, die Kirchweihe an den Paderborner Amtsbruder zu delegieren. Damit wusste der Papst zugleich, dass der Osnabrücker Bischof nicht nur von seinem Widerspruchsrecht keinen Gebrauch machte, sondern dass er sogar mit dem Plan völlig einverstanden war. 2. Es musste einen Grund geben, warum der Ortsbischof den Kirchbau nicht einfach selbst genehmigte, sondern diplomatische Hilfe aus Avignon benötigte. Und 3. musste es einen ortsfremden Bischof, den Paderborner, geben, der sich ohne erkennbaren eigenen Vorteil auf eine heikle kirchenrechtliche Sache einließ.

Ist aber eine Mitwirkung des Osnabrücker Bischofs im Jahre 1326 überhaupt vorstellbar, wenn man an den Zerstörungsbefehl von 1305 und an seine Wahlkapitulation denkt?

Schon 1320 hatte – wie erwähnt – Bischof Engelbert II. ein Freundschafts- und Schutzbündnis mit Rheda abgeschlossen. Im folgenden Jahr, fünf Jahre vor dem päpstlichen Schreiben, gab es zwei wichtige Veränderungen: in Osnabrück und in Paderborn hatten neue Bischöfe ihr Amt

angetreten. In Paderborn war es Simons Sohn (oder Bruder?) Bernhard.[15] Der neue Osnabrücker Bischof Gottfried von Arnsberg war ein Vetter von Simons Frau Adelheid von Waldeck.[16] Aber was dann 1326 passierte, war kein Zeichen von Vetternwirtschaft, sondern anscheinend war aufgrund der Verwandtschaft die politische Lage so weit entspannt, dass Bischof Gottfried seine seelsorgliche Aufgabe über die rein politischen Interessen des Bistums stellte. So wurden in Rheda neue Lösungen möglich.

Glaube und Kirche spielten im mittelalterlichen Leben eine weitaus größere Rolle, als man sich das heute vielfach vorstellt. Deshalb war der Wunsch nach einer innerstädtischen Kirche nicht einfach eine Prestigefrage, sondern ein Haus Gottes in der Stadt bedeutete auch, Gott selbst in der Stadt zu wissen. Aber dafür wäre nicht unbedingt eine Pfarrkirche erforderlich gewesen, eine unselbständige Filialkirche wäre für diesen Zweck ausreichend gewesen. Denn die Menschen waren nicht an Pfarr-Rechten für die neue Kirche interessiert, sondern an ungehinderter seelsorglicher Betreuung vor allem bei der Taufe, der Sonntagsmesse und der Begleitung der Sterbenden mit der Letzten Ölung. Aber selbst diese wenigen Funktionen durften nach dem Kirchenrecht nicht ohne weiteres von der Pfarrkirche auf eine Filialkapelle übertragen werden, weil alle Gläubigen dem Pfarrzwang unterlagen. Und die bestehenden Pfarrkirchen hielten gerade an Taufe und Letzter Ölung besonders fest, bei letzterer wohl deshalb, weil noch Einfluss auf letztwillige Verfügungen genommen werden konnte.

Das Kirchenrecht ließ den Bau neuer Pfarrkirchen oder auch nur die Lockerung des strengen Pfarrzwanges nur bei dringender Notwendigkeit zu. Diese musste nicht nur pauschal behauptet, sondern konkret und im einzelnen dargetan werden. Aber weil viele Orte eine ähnliche Situation wie Rheda hatten, hatten sich für entsprechende Gesuche inzwi-

[15] Nach Flaskamp ebenso wie nach Schwennicke, Stammtafeln, NF, Bd. 1,3, Tafel 335, war Bischof Bernhard ein Sohn Simons I. Vermutlich liegt hier eine Verwechslung vor: Bernhard wurde nach Schwennicke 1277 geboren, während Simon I. seine Herrschaft 1276 als unmündiger *puer* antrat. Außerdem hatte Simon I. einen anderen Sohn namens Bernhard, der 1310 erstmals genannt wird, ebenfalls Dompropst in Paderborn wurde, aber das geistliche Amt wieder verließ und Anteil an der Herrschaft Lippe verlangte und neben seinem Bruder Otto erhielt. Er vereinbarte mit seinem Bruder Otto die Teilung der Herrschaft Lippe und regierte im westlichen Teil (incl. Rheda) als Bernhard V. Diese Teilung führte schließlich zur endgültigen Trennung Lippes und zum Übergang des westlichen Teils an die Grafen von Tecklenburg. Angesichts dieses Sachverhalts muss Bischof Bernhard nicht ein Sohn, sondern ein Bruder Simons I. gewesen sein.

[16] Stoob (wie Anm. 7) Sp. 3.

schen ziemlich feste Begründungen entwickelt, die auch in der Urkunde von 1326 zu finden sind.

An erster Stelle wurde die Entfernung genannt. Aus heutiger Sicht mag die Distanz von nicht einmal einem Kilometer zwischen dem damaligen Rhedaer Kirchtor und der Johannes-Kirche nicht sehr schwerwiegend erscheinen. Aber in entsprechenden Urkunden anderer Städte wird geklagt, zur Winterszeit sei es manchmal unzumutbar, zur Kirche zu kommen oder gar die Kinder zur Taufe und die Toten zu Grabe zu tragen. Auch komme es oft vor, dass die Seelen der Sterbenden ohne sakramentale Stärkung die letzte Reise antreten müssten, was nicht nur für diese gefährlich sei, sondern auch für das Gewissen des Pfarrers, der nicht rechtzeitig komme.[17]

Bei der Beschwörung der Kriegsgefahr kann man einwenden, dass die Landleute außerhalb der Stadt dieser Gefahr beständig ausgesetzt waren. Aber die Städter, die die relative Sicherheit hinter ihren Mauern gewohnt waren, werden sich gefragt haben, warum sie diese Sicherheit für den Kirchbesuch aufgeben sollten, wenn durch eine innerstädtische Kirche mehr Schutz möglich wäre.

Dem Stadtherrn war ein anderer Aspekt viel wichtiger: die Stadt war allsonntäglich während der Gottesdienste für eine genau berechenbare Zeit schutzlos gegen feindliche Überfälle, weil die erwachsenen Einwohner und potentiellen Verteidiger in der Kirche am Gottesdienst teilnahmen und bei Angriffen dort sogar selbst in der Falle saßen.[18]

Alle diese Aspekte könnten Bischof Gottfried auch für die Rhedaer Kirchbaupläne aufgeschlossener gemacht haben als seine Vorgänger. Dann aber ging es bei dem Gesuch an Avignon gar nicht darum, dass der Rhedaer Stadtherr Simon den Osnabrücker Bischof ausspielen wollte, sondern dieser hat offensichtlich gemeinsam mit Simon I. und dem Paderborner Amtsbruder Bernhard V. zur Lippe das Hilfsgesuch an den Papst gestartet.

Denn durch die päpstliche Hilfestellung brauchte Gottfried mit seinem Plan nicht gegen seine Vorgänger zu handeln, sondern konnte im Bistum sein Gesicht und die Verpflichtung aus seiner Wahlkapitulation wahren. Der Papst beauftragte ausnahmsweise nicht den Ortsbischof, sondern dessen Amtsbruder aus Paderborn mit der Kirchweihe, was aber kirchenrechtlich nur mit Gottfrieds Zustimmung und in seinem

[17] Janssen (wie Anm. 11), S. 74 f.

[18] Selbst als die Stadtkirche bereits in Gebrauch war, war die Sicherheit der Stadt während der Gottesdienste noch ein Problem: am 28.1.1656 erging der Befehl, *dass zwischen der Kirchzeit die* [Stadt]*Tore geschlossen werden sollen* (Stadtarchiv Rheda-Wiedenbrück, Best. RH-A, Nr. 2/VII 22). Im übrigen vgl. Janssen (wie Anm. 11) S. 74-77.

ausdrücklichen Auftrag möglich war.[19] Danach aber konnte der Osnabrücker Bischof sich stillschweigend mit dem Kirchbau abfinden und einfach auf einen an sich möglichen Einspruch verzichten.

Aber warum hat Bischof Gottfried sich überhaupt an den Papst gewandt und den Kirchbau nicht einfach selbst genehmigt? Es war sicher ein Gebot der Klugheit, sich selbst schon Rückhalt in Avignon zu holen, bevor möglicherweise das Wiedenbrücker Stiftskapitel seinerseits an den Papst appelliert und – wie glaubhaft auch immer – vorgebracht hätte, dass durch eine neue Kirche in Rheda die Einkünfte der Johannes-Kirche und damit des Wiedenbrücker Stiftskapitels geschmälert würden.[20]

Um dem Wiedenbrücker Kapitel gar nicht erst Anlass zu einem begründeten Einspruch zu geben, war es wichtig, dass in dem bischöflichen Antrag an Avignon für die beabsichtigte innerstädtische Kirche die Funktion einer Pfarrkirche nicht einmal erwähnt war. Es war lediglich eine Filialkirche vorgesehen, an der nur ein Vikar angestellt werden sollte, der ausdrücklich dem Pfarrer der Johannes-Kirche und damit dem Wiedenbrücker Stiftskapitel unterstellt blieb. Damit flossen auch die Einkünfte aus der neuen Kirche weiterhin an St. Johannes und von dort nach Wiedenbrück, während die Kosten für den Unterhalt des neu angestellten Priesters vom Stadtherrn übernommen wurden. So war einem eventuellen Wiedenbrücker Einspruch von vornherein die Grundlage entzogen.[21]

Außerdem musste Gottfried auch behutsam handeln, weil er – wie schon sein Vorgänger – sich nicht an seine Verpflichtung hielt, *mit Rheda nach des Kapitels Rat rechtsgemäß zu verfahren*, wie es das Domkapitel in der Wahlkapitulation verlangt hatte. Auch aus diesem Grunde war die

19 Schon seit dem 7. Konzil von Arles (455) war es einem Bischof verboten, außerhalb seiner eigenen Diözese ohne Erlaubnis des Ortsbischofs eine Kirche zu weihen. Vgl. dazu Plöchl (wie Anm. 13) S. 338.

20 Wenn der Papst einen derartigen Einspruch anerkannt hätte – und sei es aus unzureichender Detailkenntnis, hätte dagegen wohl auch keine weitere Papsturkunde mehr geholfen. Dass eine (Teil-) Enteignung eines Pfründeninhabers sogar trotz kaiserlicher und päpstlicher Interventionen praktisch unmöglich war, zeigte schon der Halberstädter Einspruch gegen die Gründung des Erzbistums Magdeburg zur Zeit Kaiser Ottos I.

21 Die Kosten für den Unterhalt eines Vikars erforderten ein Kapital von 80 Mark oder ein jährliches Einkommen von 8 Mark lt. Stüve (wie Anm. 10) S. 179 u. 190. Später konnte der Pfarrer von St. Johannes sich sogar für mehrere Jahre von seiner Pfarrei entfernen, weil der ständige Vikar an der Heilig-Blut-Kirche seine Amtsgeschäfte ausüben konnte. Für dauerhafte Abwesenheit war eine Gebühr an das Bistum zu zahlen, die vom Offizial Eissinck in seinen Aufzeichnungen vermerkt wurde; J. Prinz, Aus dem Anschreibebuch des Osnabrücker Offizials Peter Eissinck (1488–1509), in: Osnabrücker Mitteilungen 67 (1956), S. 81-115, hier S. 111.

Rückendeckung aus Avignon einerseits sowie ein vermeintlich unbeteiligtes Abseitsstehen in dieser Sache andererseits nützlich.

Nur die hier beschriebenen Mosaiksteine in ihrer Gesamtheit lassen die außergewöhnliche kirchenrechtliche Konstruktion der Urkunde plausibel erscheinen.

Der Bau der Heilig-Blut-Kirche

Nach Eintreffen des päpstlichen Schreibens war Eile geboten, den Kirchbau möglichst schnell fertig zu stellen, weil das fein ausgehandelte Vorhaben nur realisierbar war zu Lebzeiten beider Bischöfe. Man kann davon ausgehen, dass die Kirche vor dem Tode des Bischofs Bernhard im Jahre 1341 fertiggestellt und eingeweiht war, da über mögliche Probleme bei der Kirchweihe nichts bekannt ist. Diese wären zu erwarten gewesen, wenn Bernhard die Weihe nicht mehr hätte vornehmen können.[22]

Die erste Nachricht über die von Avignon genehmigte Kirche findet sich in einer Urkunde des Jahres 1467. Darin verschrieb der Rhedaer Bürger Eberhard Buschmann eine Rente, die bezahlt werden soll *ud enen Hues, belegen op des Hilligen Blodes Strate by derselben Kerken.*[23] Danach gab es also 1467 in Rheda eine Heilig-Blut-Kirche und eine Heilig-Blut-Straße. Diese war die spätere Kirchstraße und die Kirche stand an der Stelle der heutigen Stadtkirche, deren Chor ein Teil der ehemaligen Heilig-Blut-Kirche ist. Wahrscheinlich auf Wunsch des Bischofs Gottfried erhielt die neue Kirche ein Heilig-Blut-Patrozinium, denn nach C. Stüve erregte zu Gottfrieds Zeit die Feier des Fronleichnams im Bistum Osnabrück größtes Interesse.[24]

22 Eine Bauzeit der Kirche vor 1341 widerspricht Flaskamps Datierung, der Gewölbeschlussstein im Chor zeige das Tecklenburger Wappen mit den Seerosenblättern und dem Lingener Anker, daher müsse die Kirche nach 1365 [Übergang der Herrschaft Rheda an die Grafen zu Tecklenburg] gebaut worden sein. Die Begründung ist jedoch nicht schlüssig, da die Grafen zu Tecklenburg den Lingener Anker erst ab 1475 in ihrem Wappen führen durften (Fürstl. Bentheim-Tecklenburgisches Archiv Rh, E Urk. Nr. 69). Das Wappen, das übrigens nicht in Stein gehauen, sondern nur aufgemalt ist, muss in der schon vollendeten Heilig-Blut-Kirche, die nachweislich 1467 schon bestand, angebracht worden sein.

23 Staatsarchiv Münster, Mscr. I 98, S. 93 ff.

24 Vgl. Stüve (wie Anm. 10) S. 180. – Das Fronleichnamsfest war 1253 in Westdeutschland entstanden, 1264 in der ganzen Kirche eingeführt worden, zunächst mit mäßigem Erfolg, bis es 1317 von den Päpsten besonders forciert wurde. Fronleichnam und Heilig-Blut sind zwei unterschiedliche Ausdrucksformen für denselben theologischen Sachverhalt: die eucharistische Verehrung im Sinne der scholastischen Transsubstantiationslehre. Dabei bezog sich die Heilig-Blut-Frömmigkeit weniger auf den für das Volk unsichtbaren Inhalts des Messkelchs, als vielmehr darauf, dass bei Hostienfreveln und Verletzungen der Hostie der Leib

Nach bisherigen Annahmen wurde die neue Kirche innerhalb Rhedas als Gruftkapelle für den gräflichen Hof genutzt. Wie groß diese neue Kirche war und ob darin Gottesdienste für eine größere Gemeinde möglich waren, ist nicht bekannt. Möglicherweise war sie größer, als der heutige Bauzustand annehmen lässt. Immerhin ist in der Urkunde von 1467 nicht von einer Kapelle, sondern von einer Kirche die Rede. Darin könnte – unabhängig vom kirchenrechtlichen Status einer Kapelle – der im Volk verbreitete Eindruck einer größeren Kirche zum Ausdruck kommen. Es ist auch kaum anzunehmen, dass zwei Bischöfe sich dazu hergaben, die im Gesuch an Avignon vorgetragenen dringenden Bedürfnisse der Bevölkerung beim anschließenden Kirchbau zu unterlaufen und nur eine kleine Grabkapelle zu bauen. Dieser Aspekt spricht dafür, dass die neue Kirche nicht nur das Bedürfnis nach einer innerstädtischen Kirche schlechthin erfüllte, sondern auch für Gemeindezwecke ausreichend groß war.

Mit welchen Rechten die Heiligblutkirche ausgestattet war, ist nicht überliefert. Es ist anzunehmen, dass die fertige Kirche die in der Avignoner Urkunde genannten sakralen Akte ermöglichte: Taufen, Besuch des Sonntagsgottesdienstes und Versehen der Sterbenden in der Stadt. Daneben wird sie sicher das in der Papsturkunde genannte Begräbnisrecht gehabt haben. Wichtig war nur, dass der Vorrang der Pfarrkirche St. Johannes gewahrt blieb und die dahin fließenden Einkünfte ungefährdet waren.

Die Erweiterung zur Pfarr- und Stadtkirche

Aus heutiger Sicht liegt die Vermutung nahe, mit Beginn der Reformation in Rheda durch Graf Konrad im Jahre 1527 seien Einwendungen des Bischofs von Osnabrück hinfällig geworden, sodass einer Erweiterung zu einer größeren Pfarrkirche nichts mehr im Wege gestanden habe. Diese Vorstellung trifft jedoch nicht die tatsächlichen Verhältnisse im 16. Jahrhundert, wie u. a. die folgenden Ereignisse zeigen. Das Wiedenbrücker

des Herrn verletzt und somit nach den Vorstellungen der Zeit das Heilige Blut erneut vergossen wurde. Entsprechend waren viele der sogenannten Blutwunder letztlich „Hostienwunder". Insofern gehören Förderung des Fronleichnamsfestes und der Heilig-Blut-Frömmigkeit eng zusammen. Die Blutwunder waren Ausdruck eines bestimmten Zeitbewusstseins und traten vor allem in der Zeit von 1200 bis 1520 auf. „Der absolute Höhepunkt ist um 1320 und überhaupt im 14. Jahrhundert erreicht", also genau zur Bauzeit der Rhedaer Heilig-Blut-Kirche; vgl. J. Ratzinger, Die Lehre von der Eucharistie, Manuskript, Münster 1963, S. 84 f. u. Artikel Blutwunder in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 2, Sp. 292 f. sowie Artikel Fronleichnam, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 4, Sp. 990.

Stiftskapitel hatte im Jahre 1557 einen neuen Rhedaer Pfarrer ernannt und forderte zur Amtseinführung die Hilfe des Amtsdrosten auf dem Reckenberg an, der mit Reisigen und Fußknechten samt neuem Pastor und Notar zur Rhedaer Pfarrkirche zog. Vor der Kirche angelangt, erblickten sie einen Trupp Rhedaer Lanzknechte [sic], die die Einsetzung des neuen Pfarrers verhindern wollten. Vor der Überzahl der wiedenbrückischen Schar wichen die Rhedaer zurück, sodass der Pfarrer Jacobus Frankenfeldt vor Notar und Zeugen eingeführt werden konnte. Als der Haufe nach Wiedenbrück zurückzog, kam es zum Kampf, in dem ein rhedischer Knecht erschossen und vier Wiedenbrücker leicht verwundet wurden.[25] Dieser Vorfall kann sich nur außerhalb der Stadt, also bei St. Johannes ereignet haben, nicht aber vor der Stadtkirche, denn dorthin hätte der Wiedenbrücker Amtsdroste mit seiner Schar gegen Rhedaer Widerstand gar nicht kommen können, er wäre schon am Stadttor abgewiesen worden.

Erst als 1588 in Rheda das reformierte Bekenntnis durch den Grafen Arnold eingeführt worden war, verlegte dieser die Pfarrkirche in die Stadt, wie der spätere Wiedenbrücker Stiftsdechant Harsewinkel berichtet.[26] Daher muss man davon ausgehen, dass eine Kirchenerweiterung durch Graf Arnold geplant, aber erst nach seinem Tod und bald nach Beginn der Alleinregierung des Grafen Adolf (1609) anzusetzen ist.

Im Jahre 1611 wird ausdrücklich von der Anfuhr von Steinen aus Bielefeld zum Kirchbau berichtet.[27] Mit diesem Datum wird man den Baubeginn für Halle und Turm der Stadtkirche ansetzen können. Am 4. Oktober 1616 erhielt die Stadt Rheda von der Stadt Bremen ein Darlehen über 100 Rtl. zur *Bauung der Kirche*.[28] Um 1618/19 waren die Außenmauern und das erste Turmgeschoss fertiggestellt. Die Jahreszahl 1618 über dem Portal an der Nordseite dürfte hierauf hindeuten. Am 17. Februar 1620 schlossen Bürgermeister, Rat und Gemeinde der Stadt Rheda mit dem Wiedenbrücker Maurermeister Peter Hölscher einen Vertrag über das Setzen von vier Säulen und das Einwölben der Kirche.

Bei Vertragsabschluss beschwerte Hölscher sich, *das er die Liebereÿ abbrechen, dar wieder ein mauern wie auch die Kirchen einwendig bewerffen*

[25] F. K. J. Harsewinkel, Ordo ac series clericorum Wiedenbrugensium. Kirchengeschichte des Fürstbischöflich-Osnabrücker Amtes Reckenberg, der Herrschaft Rheda und der Grafschaft Rietberg in Lebensumrissen ihrer Geistlichen vom 12. bis zum 19. Jahrhundert, hg. v. Franz Flaskamp, Münster 1933, S. 145.

[26] Ebd. S. 144.

[27] Diese und weitere Daten zum Bau sind, soweit nicht anders angegeben, entnommen aus: G. Schaub, Evangelische Stadtkirche zu Rheda. (wie Anm. 3).

[28] Stadtarchiv Rheda-Wiedenbrück, Best. RH-A, Nr. 2/VI 149. Die Bedeutung dieser Urkunde für die Datierung der Stadtkirche wurde bisher übersehen.

müße.[29] Das könnte darauf hindeuten, dass der heutige Durchgang vom Chor zum Kirchenschiff nicht den Abschluss der Heiligblutkirche darstellte, sondern dass Teile von ihr möglicherweise in das neue Kirchenschiff hineinragten und noch abzubrechen waren. Damit könnte die erste Kirche, die Heiligblutkirche tatsächlich so groß gewesen sein, dass sie – wie gegenüber dem Papst versprochen – nicht nur für Beerdigungen der Grafenfamilie, sondern auch für Gemeindegottesdienste genutzt werden konnte.

Es entstand eine dreischiffige Hallenkirche mit annähernd quadratischem Langhaus, dem als kleinere Quadrate der Westturm und das alte Chorgebäude der Heilig-Blut-Kirche angegliedert sind. Es ist, soweit bisher bekannt, die erste Kirche in Westfalen, die nach der Reformation als evangelisches Gotteshaus gebaut wurde. Sie wurde 95 Jahre, nachdem Graf Konrad in dieser Stadt als erster westfälischer Landesherr mit der Einführung der Reformation begann, fertiggestellt.

Am 15. Mai 1622 [= 25. Neuen Kalenders] ist der erste Gottesdienst in der neuen Pfarrkirche bezeugt: die Taufe des Moritz von Lier, Sohn des Leutnants Recklief von Lier. Am 17. April war noch eine Taufe in der Schlosskapelle vermerkt, bei einer weiteren Taufe vom 12. Mai ist der Ort nicht angegeben. Wenige Tage später, am 23. Mai wurde das erstgeborene Kind des Presbyters Dr. Bernhard Holtermann, nur sechs Wochen nach seiner Taufe, *in templo oppidano Rhedae* begraben.[30] Aus dem Jahre 1623 ist noch die Wange einer Kirchenbank mit eben dieser eingeschnitzten Jahreszahl erhalten.

Für den Weiterbau des Kirchturms fehlten die Mittel. Erst 1630 hatte man genug Geld gesammelt, um mit der Arbeit fortfahren zu können, und bis zum Jahre 1633 waren schließlich drei Geschosse fertiggestellt. Vermutlich war zunächst keine weitere Erhöhung des Kirchturms geplant, denn die Fenster des obersten Stockwerks wurden damals als Schallöcher gestaltet. Durch Einflüsse während des Dreißigjährigen Krieges oder durch mangelhafte Abdichtung des Daches wies der Turm nach wenigen Jahren starke Schäden auf und drohte auf das Kirchenschiff zu stürzen. Bei der Ausbesserung der Schäden wurde der Turm zugleich um *fünf und zwantzig füßen, den fuß zu einer halben Elle hiesiger mahß gerechnet* erhöht. Wie die noch erhaltenen eisernen Zieranker an der West- und Südseite des Turms zeigen, war der Bau 1654 fertiggestellt und bekam im selben Jahr eine neue Glocke, gegossen von Meister Joseph Michelin aus Gütersloh. Es fehlte allerdings noch die Turmspitze,

[29] Ebd., Best. RH – A, Nr. 2a/VI – 18.

[30] F. Flaskamp, Das Taufbuch I (1622/1680) der westfälischen Kirchengemeinde Rheda, Teil I: 1622–1649, Rheda 1967, S. 9 f.

deren Bau am 24. November 1659 vereinbart und die Ende Juni 1660 mit der Befestigung des Kirchturmhahns abgeschlossen wurde. Zur Feier der endgültigen Fertigstellung der Kirche nach ca. 50 Jahren richtete der Rat der Stadt an zwei Tagen Festessen aus.

Den einzigen Schmuck im Innern der Kirche bilden zwei Epitaphien: an der nördlichen Seitenwand des Chores befindet sich ein Gedenkstein mit einer überaus gefühlvollen lateinischen Totenklage für die 1616 im Alter von drei Jahren verstorbene Anna Amoena, Tochter des Grafen Adolf und seiner Gemahlin Margarethe von Nassau-Wiesbaden. Links von der Kanzel sieht man ein reich geschmücktes Renaissance-Epitaph für den Drosten Friedrich von Twickel († 1629) und seine Gattin Mechthild von Galen († 1640), das dem Osnabrücker Bildhauer Adam Stenelt zugeschrieben wird.

Die Pracht insbesondere des Twickel-Denkmals überrascht, da sie mit der reformierten Vorstellungen nach Schmucklosigkeit des Kirchenraums kaum zu vereinbaren ist. Dagegen mochte der betont schlichte gotische Baustil zwar reformierten Auffassungen entsprechen, aber tatsächlich wird er in erster Linie als Anpassung an den erhaltenen Teil der Heilig-Blut-Kirche zu sehen sein. Zudem wurden bis weit ins 17. Jahrhundert hinein, also in einer Zeit, in der profane Gebäude, auch am Rhedaer Schloss, längst im Renaissancestil errichtet wurden, noch viele katholische wie protestantische Kirchenbauten im gotischen Stil gebaut, der als „kirchisch" galt, die sakrale Funktion hervorheben sollte und daher für Kirchen nicht als rückständig angesehen wurde.[31]

[31] Vgl. L. Sutthoff, Gotik im Barock. Zur Frage der Kontinuität des Stiles außerhalb seiner Epoche, Münster 1990, S. 30-62.

Christian Helbich

Sakrale Gemeinschaft und städtische Identität. Laienfrömmigkeit in Dortmund zwischen Spätmittelalter und Reformation.[1]

Für den mittelalterlichen Stadtbewohner spielte die Religion im alltäglichen Dasein eine entscheidende Rolle.[2] Die Ungewissheit einer durch Seuchen, Naturkatastrophen und Kriegsfälle gefährdeten Existenz und damit die stete Sorge um das eigene Seelenheil bestimmten die Frömmigkeit des Einzelnen. Mit Stiftungen an die Kirche und dem Eintritt in eine Bruderschaft sollte für die Zeit nach dem Tod vorgesorgt werden. Prozessionen, die einen Teil oder die Gesamtheit der Stadtgemeinde zusammenführten, sollten u. a. der Kommunikation mit Gott und den Heiligen dienen. Durch Wallfahrten an heilige Orte strebten die Gläubigen, einer *Imitatio Christi* nahe zu kommen oder durch die Berührung des Heiligen selbst etwas von dieser Sakralität aufzunehmen. Für die traditionelle Laien- oder Volksfrömmigkeit bedeutete die Reformation eine jähe Zäsur. Verstärkter noch als spätmittelalterliche, oft humanistische Gelehrte stellten Luther und andere protestantische Theologen die bisherige Praxis infrage und kritisierten das Verhalten vieler Gläubiger als nutzlos oder gar unchristlich. In der nachreformatorischen Zeit wurden Stiftungen, Prozessionen, Wallfahrten und Bruderschaften daher zumeist zu einem Unterscheidungsmerkmal zwischen der römisch-katholischen Kirche und den protestantischen Konfessionen.

Im Mittelpunkt der folgenden Arbeit wird das westfälische Dortmund stehen. Vergleichend soll ein Blick auf die Sakralgemeinschaft im Spätmittelalter, insbesondere des 15. Jahrhunderts, und in der Reformationszeit geworfen werden. Eine solche zusammenhängende Untersuchung ist bisher nur in Ansätzen vorgenommen worden, hauptsächlich

[1] Die folgenden Ausführungen basieren vorwiegend auf der vom Autor Ende 2006 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster eingereichten Magisterarbeit mit dem Titel „Zwischen Langzeitreformation und altgläubiger Sakralgemeinschaft – Dortmund im 15. und 16. Jahrhundert".

[2] Als Überblick für das Thema Stadt und Kirche seien genannt: Ernst Schubert, Stadt und Kirche in Niedersachsen vor der Reformation, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 86 (1988), S. 9-39, zu Formen der Frömmigkeit S. 19-26; Eberhard Isenmann, Die deutsche Stadt im Mittelalter 1250–1500. Stadtgestalt, Recht, Stadtregiment, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft, Stuttgart 1988, hier S. 211-230.

von der Dortmunder Reformationsforschung,[3] die die Laienfrömmigkeit allerdings weniger als andere Faktoren[4] für den untypisch „späten" oder „langen" Verlauf[5] der Reformation in dieser Stadt herausstellte, während sich die aktuell eher kulturgeschichtlich ausgerichteten „Dortmunder Mittelalter-Forschungen" weitgehend auf das Spätmittelalter beschränken. Als Quellen dienen neben den aufgrund von Kriegszerstörungen heute oft nur noch in Regestenform vorliegenden Urkunden[6] insbeson-

[3] Die wichtigsten Arbeiten sind: Klemens Löffler, Reformationsgeschichte der Stadt Dortmund, in: Beiträge zur Geschichte Dortmunds und der Grafschaft Mark (im Folgenden DB) 22 (1913), S. 183-243; Luise von Winterfeld, Der Durchbruch der Reformation in Dortmund, in: ebd. 34 (1927), S. 53-146; Albrecht Stenger, Die Reformation in Dortmund, in: Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte 40/41 (1939/40), S. 191-208, sowie Heinz Schilling, Dortmund im 16. und 17. Jahrhundert – Reichsstädtische Gesellschaft, Reformation und Konfessionalisierung, in: Gustav Luntowski und Norbert Reimann (Hg.), Dortmund. 1100 Jahre Stadtgeschichte. Festschrift, Dortmund 1982, S. 151-201.

[4] Hierzu zählen das Fehlen charismatischer lutherischer Prädikanten und das ungewöhnlich konfliktfreie Verhältnis zwischen dem Rat und den Vertretungen der Bürger (zu typischen Verläufen der Reformation vgl. Wilfried Ehbrecht, Verlaufsformen innerstädtischer Konflikte in nord- und westdeutschen Städten im Reformationszeitalter, in: Bernd Moeller [Hg.], Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert, Gütersloh 1978, S. 27-47). Daneben wurden auswärtige Einflüsse auf die Politik der Dortmunder Obrigkeit sowie die „Humanistenreform" 1539–1555/56 (zu Begriff und Verlauf vgl. insb. Schilling, Dortmund, S. 159 f. und 167-178) als weitere Faktoren genannt. Deren besonders durch Erasmus von Rotterdam geprägte Anhänger vertraten einen religionspolitischen Mittelweg („via media") mit konfessionellen Zugeständnissen, um eine Spaltung der Kirche zu vermeiden. Für die Region vgl. August Franzen, Das Schicksal des Erasmianismus am Niederrhein im 16. Jahrhundert. Wende und Ausklang der erasmischen Reformbewegung im Reformationszeitalter, in: Historisches Jahrbuch 83 (1964), S. 84-112; Eckehart Stöve, Via Media: Humanistischer Traum oder kirchenpolitische Chance? Zur Religionspolitik der vereinigten Herzogtümer Jülich-Kleve-Berg im 16. Jahrhundert, in: Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 39 (1990), S. 115-133. In Dortmund ist die Humanistenreform insbesondere mit der 1543 begründeten „Neuen Schule" verbunden: August Döring, Johann Lambach und das Gymnasium zu Dortmund von 1543–1582. Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus und seines Schulwesens und der Reformation, Berlin 1875; Gerhard E. Sollbach, Die Einrichtung des Gymnasiums in Dortmund 1543. Schulpolitik zwischen Humanismus und Reformation, in: Klaus Goebel (Hg.), Luther in der Schule. Beiträge zur Erziehungs- und Schulgeschichte, Pädagogik und Theologie, Bochum 1985, S. 97-125; Ursula Olschewski, Erneuerung der Kirche durch Bildung und Belehrung des Volkes. Der Beitrag des Dortmunder Humanisten Jacob Schoepper zur Formung der Frömmigkeit in der frühen Neuzeit, Münster 1999.

[5] Zum Typus der „Späten Stadtreformation" vgl. Kaspar von Greyerz, The Late City Reformation in Germany. The Case of Colmar 1522–1628, Wiesbaden 1980. Als „Langzeitreformation" bei Schilling, Dortmund, S. 164.

[6] Der erhaltene Urkundenbestand ist vorwiegend verteilt auf das Stadtarchiv Dortmund (im Folgenden StAD), das Landeskirchliche Archiv Bielefeld (im Folgenden LkA), das Staatsarchiv Münster (im Folgenden STM) und das Archiv der Kirchengemeinde St. Reinoldi Dortmund (Teil des Archivs des Kirchenkreises

dere Chroniken, von denen die des Johann Kerkhörde (15. Jahrhundert),[7] der Dominikaner (um 1543),[8] des Schulmeisters Johann Voss (um 1548)[9] und des Stadtschreibers Dietrich Westhoff (um 1550)[10] besonders hervorzuheben sind, da sie zeitgenössisch, wenn auch (gerade die letzten drei) tendenziell einseitig katholisch sind. Hinzu kommen spätere Schriften, die teilweise auf den älteren Chroniken aufbauen.[11]

Dortmund in der Bibliothek der Vereinigten Kirchenkreise Dortmund [im Folgenden AKgRD]). Ein Teil der Urkunden wurde bisher ediert, zum einen bei Anton Fahne (Bearb.), Urkundenbuch der Freien Reichsstadt Dortmund (im Folgenden abgekürzt UBD-Fahne), Köln 1855-57 (ND 1974), zum anderen bei Karl Rübel (Bearb.), Dortmunder Urkundenbuch (im Folgenden UBD-Rübel), 3 Bde. u. 1 Ergänzungsbd., Dortmund 1881–1910.

7 Johann Kerkhörde, Chronik 1405–1465 (im Folgenden Kerkhörde), hg. von J. Franck und J. Hansen, in: Die Chroniken der westfälischen und niederrheinischen Städte 1 (= Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert 20), 2. Aufl. Leipzig 1887 (ND 1969), S. 1-146.

8 Die Dominikanerchronik (im Folgenden Chr. Dom.) befindet sich im StAD 449/01 Nr. 13 (Abschrift von W. Kiepert, ca. 1870) sowie im STM Ms VII 6410 (Abschrift von H. V. Sauerland, 1872). Die Seitenangaben werden sich im Folgenden nach dem Exemplar in Münster richten. Beide Abschriften beruhen nicht auf dem verlorenen Dortmunder Exemplar (ehemals innerhalb des Konvoluts des „Codex Berswordtianus", dessen Reste sich heute im StAD 203, 3 befinden), sondern auf dem in der Staatsbibliothek Berlin (im Folgenden SBB), Ms. boruss. fol. 571, welches allerdings selbst nur eine Abschrift aus dem 17. Jahrhundert ist.

9 Nur fragmentarisch in StAD 203, 2 fol. 47v-52r (ein weiteres Exemplar in SBB, Ms. boruss. fol. 574).

10 Dietrich Westhoff, Chronik von 750–1550 (im Folgenden angegeben als Westhoff), hg. von J. Hansen, in: Die Chroniken der westfälischen und niederrheinischen Städte 1, S. 147-477.

11 Hierzu zählt für das frühe 17. Jahrhundert Detmar Mulher, der neben der „Historische[n] Beschreibung der Stadt und Grafschaft Dortmund" (zusammen mit Cornelius Mewe) aus dem Jahr 1616 (in: Johann Suibert Seibertz [Hg.], Quellen der Westfälischen Geschichte, Band 1, Arnsberg 1857, S. 281-380) zuvor den „Summarische[n] Begriff der Dortmundischen Stadt und Graffschafft Chroniken" verfasste. Das handschriftliche Original ist verloren gegangen, eine unvollständige Kompilation um 1700 befindet sich unter dem Titel „Chronicon der Reichsstadt Dortmund" im STM, Ms VII 6402. Nach Wilhelm Fox, Ein Humanist als Dortmunder Geschichtsschreiber und Kartograph – Detmar Mülher (1567–1633), in: DB 52 (1955), S. 109-275, hier S. 169 ist es die letzte erhaltene Abschrift. Allerdings fehlt in dieser das 16. Jahrhundert und damit eine wichtige Quelle für die Reformationsforschung fast vollständig: Die Handschrift endet auf Bl. 246r mit der alten Zählung von Bl. 311 im Jahr 1519 und setzt auf Bl. 246v mit der ursprünglichen Seitenangabe Bl. 327 im Jahr 1540 ein, bricht aber bereits 1543 wieder ab und erwähnt auf den drei letzten Seiten nur noch vereinzelte Ereignisse aus den Jahren 1576 und 1594–1596. Im ausgehenden 18. Jahrhundert stellte Johann Christoph Beurhaus seine „Merkwürdigkeiten der Kayserlichen Freien Reichsstadt Dortmund in deren weltlichen Verfassung, äußerlichen Beschaffenheit, Gebiet, Gränzen, Geistlichen Verfassung, Kirchen, Schulen, auch sonstigen geistlichen Stiftungen und Religionssachen, sodan denen ehedem und noch dazu gehörigen Landschaften, auch dahin gehörigen Geschichten samt einer Nachricht von hiesiger Gerichtsschreiberei, beschrieben und

1. Stiftungsfrömmigkeit zwischen Memoriagedanke und Sozialprestige[12]

Stiftungen an die kirchlichen Institutionen der Stadt durch Einzelpersonen oder Korporationen[13] waren ein unverzichtbarer Bestandteil der mittelalterlichen Werkfrömmigkeit und dienten immer mehreren Zwecken: „Sie sollten aufgrund einer materiellen Dotation dem Willen des Stifters, meist im Sinne des ‚guten Werkes', Dauer verleihen, zugleich aber seine Memoria sichern."[14] Häufig finden sich Stiftungen in Form von Testamenten,[15] bei deren Abfassung auch die Zustimmung der Angehörigen als einer dritten Partei eingeholt werden musste und in denen die Rechte und Pflichten der Beteiligten wechselseitig aufgeführt wurden. Der Stifter[16] übereignete dabei einen Teil seines Besitzes der Kirche, damit z. B. jährlich aus den Erträgen (Renten) Pfründe für Geistliche unterhalten oder karitative Leistungen (wie Almosen an die Armen)[17]

mit vielen Urkunden" zusammen. Von der nur noch bruchstückhaft überlieferten Handschrift (StAD 203, 13) wurde eine maschinenschriftliche Version (StAD 448, 15/1) der Linpinsel-Abschrift (StAD 448, 7 und 8) benutzt und wie folgt zitiert: Beurhaus, Merkwürdigkeiten, Seite (Buch, Kapitel, Abschnitt Paragraf).

12 Vgl. allgemein hierzu u. a. Karl Schmid, Stiftungen für das Seelenheil, in: ders. (Hg.), Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet, Zürich 1985, S. 51-73; Michael Borgolte, Die Stiftungen des Mittelalters in rechts- und sozialhistorischer Sicht, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (kanonistische Abteilung) 105 (1988), S. 77-94 und Gerhard Jaritz (Red.), Materielle Kultur und religiöse Stiftung im Spätmittelalter, Wien 1990; für den städtischen Bereich siehe u. a. Marlene Besold-Backmund, Stiftungen und Stiftungswirklichkeit. Studien zur Sozialgeschichte der beiden oberfränkischen Kleinstädte Forchheim und Weismain, Neustadt a. d. Aisch 1986 sowie Ralf Lusiardi, Stiftung und städtische Gesellschaft. Religiöse und soziale Aspekte des Stiftungsverhaltens im spätmittelalterlichen Stralsund, Berlin 2000.

13 Dietrich W. Poeck, Rat und Memoria, in: Dieter Geuenich und Otto Gerhard Oexle (Hg.), Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters, Göttingen 1994, S. 286-335.

14 Zitat Michael Borgolte, Die mittelalterliche Kirche, München 1992, S. 122. Eine ähnliche Definition bei Lusiardi, Stiftung, S. 50-65.

15 Paul Baur, Testament und Bürgerschaft. Alltagsleben und Sachkultur im spätmittelalterlichen Konstanz, Sigmaringen 1989, als Forschungsüberblick insb. S. 14-35; weitere Literatur bei Ludiardi, Stiftung, S. 22 f. mit Anm. 34.

16 Kirchenrechtlich finden sich, abhängig von der Art der Zuwendung und der damit verbundenen Rechte, verschiedene Begriffe für den Stifter, zur Abgrenzung vgl. Christine Sauer, Fundatio und Memoria. Stifter und Klostergründer im Bild 1100 bis 1350, Göttingen 1993, S. 26-32.

17 Zum Armenwesen des Spätmittelalters in Dortmund vgl. Karl Rübel, Die Armen- und Wohltätigkeitsanstalten der freien Reichsstadt Dortmund, in: DB 20 (1911), S. 127-249, hier S. 138-196 und Martina Klug, *Ad mensam pauperum pertinentia*. Die Almosenschüsseln im spätmittelalterlichen Dortmund – Aspekte der Armenfürsorge, in: ebd. 88 (1997), S. 97-109.

finanziert werden konnten.[18] Als Gegenleistung wurden die Begünstigten zur dauerhaften Abhaltung von Messen und Fürbitten für den Stifter und seine Familie verpflichtet, um diesen die Zeit des Fegefeuers zu verkürzen und zudem die Erinnerung an den oder die Toten unter den Lebenden wach zu halten, wobei unter Erinnern nicht nur das bloße Andenken zu verstehen ist, sondern die bewusste „Vergegenwärtigung des Gewesenen oder Abwesenden".[19] Somit waren Stiftungen „Wohltat und Verpflichtung zugleich", wobei oft mit der Zeit der materielle Wert der Zuwendung schwand, während der Schuldigkeit zum liturgischen Gedenken an den Stifter nachgekommen werden musste.[20]

Die Überlieferung zu den Dortmunder Stiftungen des Spätmittelalters und des Reformationsjahrhunderts ist im Allgemeinen und für manche kirchliche Institutionen wie das Prämonstratenserinnenkloster St. Katharinen,[21] die Nicolaikirche, aber auch die Hauptkirche St. Reinoldi im Besonderen lückenhaft.[22] Dennoch konnten für den Zeitraum von ca. 1400 bis 1600 über 250 Stiftungen nachgewiesen werden, die zur Hälfte an die Pfarrkirchen, zu einem Drittel an die drei Klöster und zum übrigen Teil an andere kirchliche Institutionen gingen.[23] Der jeweilige Umfang der meist durch Testamente belegten Zuwendungen ist dabei sehr

18 Eine Typologie von Stiftungen findet sich bei Lusiardi, Stiftung, S. 167-188.

19 Zum Memoriagedanken seien insbesondere Arbeiten von Otto Gerhard Oexle genannt: Memoria und Memorialbild, in: Karl Schmid und Joachim Wollasch (Hg.), Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, München 1984, S. 384-440, Zitat S. 385; Die Gegenwart der Toten, in: Hermann Braet und Werner Verbeke (Hg.), Death in the Middle Ages, Louvain 1983, S. 19-77; Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria, in: Schmid, Gedächtnis, S. 74-107.

20 Schmid, Stiftungen, S. 55, hier auch das Zitat.

21 Zu diesem vgl. Friedrich Wilhelm Saal, Das Dortmunder Katharinenkloster. Geschichte eines westfälischen Prämonstratenserinnen-Stiftes, in: DB 60 (1963), S. 1-90; Wilhelm Hücker, Güter- und Einkünfteverzeichnisse des Katharinenklosters zu Dortmund, Münster 1985.

22 Dieses Problem ließ ein Projekt des Dortmunder Stadtarchivs unter der Leitung von Thomas Schilp, eine Datenbank mittelalterlicher Stiftungen in der Reichsstadt zu erarbeiten, scheitern. Die nicht vollständige Datenbank ist aber dennoch im StAD nutzbar. Als Projektskizze vgl. Torsten Fremer und Ingo Runde, Datenbank „Jenseitsvorsorge in der spätmittelalterlichen Stadt Dortmund". Ein Projekt zur computerunterstützten Inventarisierung der Memorialüberlieferung der Reichsstadt Dortmund, in: Thomas Schilp (Hg.), Himmel, Hölle, Fegefeuer. Jenseitsvorstellungen und Sozialgeschichte im spätmittelalterlichen Dortmund, Essen 1996, S. 26-32.

23 57 an St. Reinoldi, 30 an St. Marien, 38 an St. Petri, 13 an St. Nicolai; an das Katharinenkloster 13, 49 für die Dominikaner, 25 für die Minoriten. 32 Stiftungen erhielten u. a. das Gasthaus, das Hl. Geist-Spital oder Kapellen. Dabei kann es sich jeweils sowohl um Stiftungen einzelner Personen an eine Kirche als auch um eine Gemeinschaftsstiftung oder eine Aufteilung der Stiftungsmasse auf verschiedene Institutionen handeln.

unterschiedlich und reicht von kleinen Geld- oder Naturalrenten bis zu Stiftungen von Altären bzw. Vikarien mit der dazugehörigen finanziellen Ausstattung, wobei allerdings nur selten auch die Verpflichtungen der Benefiziaten hinsichtlich von Seelmessen oder Almosen in den Schriftstücken konkretisiert werden.

Eine auffällige Häufung von Stiftungen ist besonders für zwei Zeiträume feststellbar, die jeweils von größeren Umbaumaßnahmen an den Kirchen und Klöstern geprägt waren. In den 1420er Jahren floss ein Drittel der Zuwendungen der Reinoldikirche zu, deren Chorneubau 1421 begonnen wurde.[24] Ein Großteil der Stiftungen betraf die Einrichtung neuer Altäre bzw. den Ausbau bestehender Dotierungen für St. Reinoldi sowie die Nicolaikirche.[25] Für die Dominikaner sind 1413 und 1428 Zuwendungen belegt, die explizit deren Verwendung für den Ausbau des Klosters vorsahen.[26] Ein zweiter Höhepunkt der Stiftungstätigkeit ist in die 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts und bis nach 1500 zu verorten.[27] Auch diese Zeit wurde wieder durch weitreichende Baumaßnahmen bestimmt. Während in den 1450er und 60er Jahren die Arbeiten an den Pfarrkirchen abgeschlossen wurden,[28] kam es an den Klöstern im ersten Viertel des 16.

24 Westhoff, S. 300.

25 StAD 1, 2043 (Regest), 2332 (Regest), 2357 (Regest), 2396 (Regest), 2522a (Regest); STM A 402, 4; Westhoff, S. 303 f.

26 Theodor Rensing, Das Dortmunder Dominikanerkloster (1309–1816), Münster 1936, S. 211 erwähnt für 1413 zwei Geldstiftungen der Familien Hövel und Schida sowie 1428 für den Westkreuzgang durch die Klepping.

27 Zwischen 1450 und ca. 1520 lassen sich über 130 Stiftungen und damit mehr als die Hälfte der Gesamtzuwendungen im oben genannten Zeitraum nachweisen. In jedem Jahrzehnt wurden durchschnittlich mindestens 20 Zuwendungen getätigt, wobei es sich in der Mehrzahl um kleinere Geld- und Naturalienrenten handelte, aber durchaus um Beträge, die explizit für die Ausbauten der Kirchen und Klöster bestimmt waren: für St. Reinoldi vgl. AKgRD 6, 89 VIII-27; Westhoff, S. 407 und 410; Beurhaus, Merkwürdigkeiten, S. 369 (II, 3, 8 § 2); Voss, Chronik (StAD 203, 2 Bl. 49r); an St. Marien AKgRD 1, 15; und an das Katharinenkloster vgl. Anton Fahne, Die Herren und Freiherren von Hövel, 2 Bde., Köln 1856/60, I.1, S. 54 und II, Nr. 77. Daneben sind auch hier wieder mehrere Altarstiftungen bzw. Dotierungen bekannt.

28 1450 Einwölbung und Einsetzung des Fensters hinter dem Altar in St. Reinoldi (Westhoff, S. 322); 1454 Fertigstellung des Turmes (ebd., S. 324); 1456 Vollendung des Reinoldichores (ebd.) sowie Weihe der sog. Berswordtkapelle in der Nicolaikirche (Kerkhörde, S. 129 [Ergänzung von Westhoff zu Zeile 9]); 1459 Fertigstellung des Chores von St. Nicolai (Westhoff, S. 326); vor 1462 Einbau des Chorgestühls aus der Werkstatt des Hermann Brabender in St. Reinoldi (vgl. Briefwechsel zwischen den Kirchmeistern von St. Reinoldi und einem Gesellen des Meisters im AKgRD 4, 4, abgedruckt in Nils Büttner u. a. [Hg.], Städtische Repräsentation. St. Reinoldi und das Rathaus als Schauplätze des Dortmunder Mittelalters, Bielefeld 2005, S. 150-154; Judith Zepp, Der Chor der St. Reinoldikirche als Handlungsraum des Hl. Reinold und der Dortmunder Bürger, in: ebd., S. 205-225, hier S. 206-218);

Jahrhunderts zu weitreichenden Umbauten.[29] Gleichzeitig wurden auch die beiden Turmhelme von St. Reinoldi und St. Petri vollendet.[30] Nach dem Ende der Um- und Ausbauten in den 1520er Jahren setzte ein drastischer Rückgang der Stiftungstätigkeit ein,[31] der mit dem Beginn der Dortmunder Reformation zusammenfällt.

Prosopographisch lassen sich die Stiftungen hinsichtlich von persönlichen Vorlieben und Kontinuitäten besonders an den patrizischen Geschlechtern nachvollziehen.[32] Zu den bedeutendsten Familien zählten die Berswordt,[33] die jeweils zwei Wohnhöfe sowie mehrere Häuser in den patrizisch geprägten Kirchspielen Nicolai und Marien besaßen.[34] An der

1465 Aufsetzen eines neuen Daches auf dem Reinoldichor (Westhoff, S. 330) sowie 1470 Fertigstellung des Petri-Kirchturmes bis zum Uhrwerk (ebd., S. 370).

29 Bei den Dominikanern: 1500–1502 Passionszyklus (vgl. Chron. Dom., S. 18 f.; Westhoff, S. 370 f.); 1506 Umbau des Chores, 1507 Renovierung der Orgel, 1508 Neuerrichtung und -ausstattung einer Kapelle, 1512/13 Renovierung des Spitals, 1518 neues Gestühl, 1519/23 Altarretabel der Rosenkranzbruderschaft, 1521/26 Bau des Turmes (Dachreiters) und der Sakristei. Vgl. hierzu Chr. Dom., S. 22 f., 27 f., 32, 35, 49, 53 f., 66 f., 71. Bei den Minoriten: 1511 Vollendung der Einwölbung des Kreuzganges, 1514 Errichtung einer hölzernen Kanzel mit *pulchris statuis* (Norbert Reimann, Art. Dortmund – Minoriten in: Karl Hengst, Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung, Teil 1, Münster 1992, S. 255-260, hier S. 258 f.); 1515 Auftrag für ein Altarretabel (Kirchlindener Altar, vgl. Elisabeth Tillmann, Der spätgotische Schnitzaltar aus Antwerpen in Dortmund-Kirchlinde – ein Zeugnis franziskanischer Ordenskultur aus dem Dortmunder Minoritenkloster. Ikonographische Analyse, ordens- und stadtgeschichtlicher Kontext und Überlegungen zur Antwerpener Kunstproduktion, in: DB 92/93 [2001/2002], S. 37-115, hier S. 68-72) sowie 1521 für ein weiteres Retabel (sog. Goldenes Wunder, vgl. Godehard Hoffmann, Der spätgotische Flügelaltar in der St. Petri-Kirche in Dortmund. Ein Antwerpener Meisterwerk aus den Zeiten vor der Reformation, in: DB 91 [2000], S. 11-60, hier S. 57). Für das Katharinenkloster ist nur die Errichtung eines Dachreiters 1510 erwähnt (Westhoff, S. 391), allerdings war der Konvent bereits um 1471 umgebaut worden, vgl. Saal, Katharinenkloster, S. 12.

30 St. Reinoldi 1519/20 (Westhoff, S. 407, 410), St. Petri 1522/23 (ebd., S. 416-418).

31 Elf Stiftungen lassen sich für die 1520er, zwölf für die 1530er Jahre nachweisen. Mit Beginn der sog. Humanistenreform in den 1540er Jahren sind dann nur noch vereinzelte Zuwendungen überliefert.

32 Dies gilt leider nicht für alle. Bei manchen Familien liegen hierfür zu wenige Quellen vor (u. a. Beye, Hengstenberg, Wale und Wistrate), bei anderen bricht dagegen die Stiftungstätigkeit schon lange vor 1500 ab (Wickede, Sudermann).

33 Zu deren Stiftungen im Mittelalter vgl. Martina Klug, Nicht nur ein Schatz im Himmelreich. Die Stiftungen und Schenkungen der Familie Berswordt, in: Andrea Zupancic und Thomas Schilp (Hg.), Der Berswordt-Meister und die Dortmunder Malerei um 1400. Stadtkultur im Spätmittelalter, Bielefeld 2002, S. 145-156.

34 Im Nicolaikirchspiel der Berswordthof I (zwischen Balkenstraße und Foulegasse) und III (an der Wißstraße), bei St. Marien der Berswordthof II (der sog. „alte Berswordts Hof" nahe dem Ostentor) und IV (Rosental). Vgl. Heinrich Scholle, Dortmund im Jahre 1610. Maßstäbliche Rekonstruktion des Stadtbildes, mit einem einführenden Beitrag von Norbert Reimann, 2. Aufl. Dortmund 1994, S. 201 f.; Günter

Nicolaikirche errichteten die Berswordt mit dem Ausbau des Chores eine Familienkapelle, für die sie sich das Präsentationsrecht und damit die Möglichkeit, Verwandte finanziell zu versorgen, sicherten und die Verfügungsgewalt auch nach der Reformation bis zum Abbruch der Kirche 1812 behielten.[35] Zudem sollen sie Beurhaus zufolge auch das Chorgestühl gestiftet haben.[36] Bei der Marienkirche konzentrierten sich die Berswordt neben kleineren Zuwendungen[37] auf den Ausbau des 1385 von der Familie Lemberg begünstigten und 1397 übernommenen Kreuzaltars,[38] des sog. Berswordt-Altars.[39] Nachdem der Dortmunder Chronist und Ratsherr Johann Kerkhörde 1431 eine zweite Vikarie begründet hatte,[40] erwarben die Berswordt 1490 schließlich beide Pfründen und übten das Patronatsrecht aus.[41] Über die Stiftungstätigkeit an anderen kirchlichen Bauten ist weniger bekannt. Zuwendungen an die Reinoldikirche, deren Pfarrer die Familie zwischen 1389 und 1502 fast ununterbrochen stellte,[42] sind zu vermuten, überliefert ist jedoch nur die Schenkung einiger Missale und Gesangbücher durch den Pfarrer Dietmar Berswordt im Jahr 1490.[43] Ebenso werden für die Klöster, die allerdings im Spätmittelalter vorwiegend eine Domäne des Landadels waren,[44] kaum Stiftungen

Knippenberg, Das Patriziergeschlecht der Berswordt und Dortmund, in: DB 52 (1955), S. 5-107, hier S. 60-64. Auffällig ist, dass alle Wohnhöfe der Familie direkt an der Stadtmauer lagen. Allerdings soll sich weiterer Grundbesitz, der im 16. Jahrhundert erwähnt wird (nach Knippenberg, S. 64 f.), in unmittelbarer Nähe der Marienkirche befunden haben.

35 Kerkhörde, S. 129 (Ergänzung von Westhoff bei Zeile 9) und Beurhaus, Merkwürdigkeiten, S. 330 (II, 3, 3 § 4) und S. 403 (II, 4, 2 § 9). Kapelle und Vikarie blieben in der Hand des katholischen Familienzweiges. Knippenberg, Berswordt, S. 85.

36 Beurhaus, Merkwürdigkeiten, S. 329 (II, 3, 3 § 3).

37 Eine Geldrente 1451 (StAD 211, 20) sowie einen Speicher in Brackel 1478 (StAD 211, 45 [Regest]).

38 Thomas Schilp u. a. (Hg.), Ferne Welten – Freie Stadt. Dortmund im Mittelalter. Katalog der Ausstellung, Bielefeld 2006, S. 245 (Kat.-Nr. 159a).

39 Ebd., S. 245 (Kat.-Nr. 159d); Hermann Rothert, Die Vikarien des Kreuzaltars an der Marienkirche, mit Anhang: Urkunden, sämtlich im Berswordtschen Familienarchiv zu Haus Weitmar, in: DB 25 (1918), S. 111-137, hier S. 127-129; August Meininghaus, Das Dortmunder Patriziergeschlecht von Hengstenberg. Eine Regestensammlung mit Stammtafel, Wappen- und Siegeltafel, Dortmund 1930, S. 68 f. (Regesten 25, 3); Knippenberg, Beswordt, S. 86-92.

40 StAD 1, 2469 und 2473. Für die Familie sind weitere Stiftungen an die Reinoldikirche belegt: 1449 übertrug Johann Kerkhördes Sohn Lambert dieser eine Erbrente von einer halben Mark (StAD 1, 3079) und 1450 verteilte der Chronist eine Jahresrente von einer Mark an acht Altäre in der Kirche (AKgRD 1, 4).

41 StAD 1, 3563. Vgl. auch Schilp u. a., Ferne Welten, S. 246 (Kat.-Nr. 159 f.).

42 Vgl. Knippenberg, Berswordt, S. 48 f., 52-57.

43 Westhoff, S. 353.

44 Adlige Stifterfamilien waren z. B. die von Dungelen aus dem Stift Essen (zeitweise aber in märkischen Diensten) mit insgesamt sechs Stiftungen an die Dominikaner in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts (vgl. Rensing, Dominikanerkloster, S. 41-44;

genannt.[45] Auffallend ist, dass im 16. Jahrhundert fast alle Hinweise auf eine fortgesetzte Stiftungstätigkeit fehlen.[46] Neben möglichen Quellenverlusten könnten humanistisch-kirchenkritische Einflüsse[47] bzw. die konfessionell unklare Situation in Dortmund für die Entscheidung der Familie, von weiteren Zuwendungen abzusehen, maßgeblich gewesen sein. Die erste Schenkung nach Abschluss der Reformation 1570 stammt

Anton Fahne, Geschichte der Westphälischen Geschlechter unter besonderer Berücksichtigung ihrer Uebersiedelung nach Preußen, Curland und Liefland, Köln 1858 [ND Osnabrück 1966], S. 142; Eduard Krömecke, Die Grafen von Dortmund. Ein Beitrag zur älteren Geschichte Westfalens, Werl und Arnsberg 1858, S. 130-135; StAD 210, 77 [Regest], 92 und 104 [Regest]), ferner die von Grimberg (gen. von Altenbochum) mit fünf Übereignungen an denselben Orden zwischen 1432 und 1483, wobei es zwischen der Familie und dem Orden in der Reformationszeit zu Konflikten über die Zuwendungen kam (vgl. Rensing, Dominikanerkloster, S. 40 f.; StAD 210, 44, 60 [Regest] und 76 [Regest]; Pfarrarchiv Propsteikirche Dortmund [im Folgenden PfA Propstei] U2 und A1 S. 7-10). An die Minoriten gingen Stiftungen seitens der von Schwansbell bei Lünen, der Reck in Heesen sowie der 1504 ausgestorbenen Dortmunder Grafenfamilie Stecke (Rensing, S. 43 f.; StAD 1, 3598 [Regest] und StAD 218, 3 S. 234; STM A 402, 8, 8a und 18). Siehe auch Martina Klug, Dortmunder Patriziat und märkischer Niederadel. Memoriale Stiftungen am Dortmunder Dominikanerkloster, in: Thomas Schilp und Barbara Welzel (Hg.), Die Dortmunder Dominikaner und die Propsteikirche als Erinnerungsort, Bielefeld 2006, S. 155-173.

45 Neben der Beteiligung an einer größeren Geldstiftung für das Katharinenkloster 1481 (STM A 403, 310) ist im *liber memorabilium* der Minoriten eine undatierte Stiftung verzeichnet. Vgl. Thomas Schilp, Sakrale Topographie im mittelalterlichen Dortmund, in: Barbara Welzel u. a. (Hg.), Das „Goldene Wunder" in der Dortmunder Petrikirche. Bildgebrauch und Bildproduktion im Mittelalter, Bielefeld 2003, S. 37-56, hier S. 47 f.

46 Lediglich zwei Ausnahmen liegen vor: zum einen eine Stiftung des Dekans und Pfarrers Dietmar Berswordt 1502 an das vom Rat reorganisierte Hl.-Geist-Hospital 1502 (AKgRD 3, 3; Abdruck in Rübel, Armen- und Wohlfahrtsanstalten, S. 212-218), für welche er für sich und seine Familie weitgehende Rechte sicherte (vgl. Klug, Schatz, S. 146 f.), zum anderen trägt ein Geschäft zwischen der Jungfer Gertrud Berswordt, Begine in den Braken und Schwester des Dortmunder Bürgermeisters Lambert (Linie II), und den Vorstehern der Bruderschaft hl. Sakrament und hl. Kreuz am Dominikanerkloster von 1532 einen Stiftungscharakter, indem die Begine bestimmte, eine von der Bruderschaft erworbene Leibrente nach ihrem Tod wieder den Vorstehern zukommen zu lassen, welche sie nutzen sollten, um „dey almissen schottelen [zu] vorderen und betteren und vormeren", wofür „dey selfften armen got vor er bydden" sollten. Abdruck in Rübel, Armen- und Wohltätigkeitsanstalten, S. 248 f. (Nr. 11). Vgl. auch Klug, Schatz, S. 148 f.

47 Zur Kirchen- und Kleruskritik vgl. Hans-Jürgen Goertz, „Pfaffenhaß und groß Geschrei". Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529, München 1987, S. 62 f. Auf eine humanistische Bildung der städtischen Elite mag u. a. die Beteiligung patrizischer Vertreter bei der Gründung der neuen Schule (Döring, Lambach, S. 36) hindeuten. Ferner charakterisiert H. Junghans in Döring, Lambach, S. 86 (ihm folgend Schilling, Dortmund, S. 175) patrizische Familien als die Zuhörerschaft der Predigten Jakob Schöppers, die in Latein gehalten wurden.

aus dem Jahr 1606,[48] als sich das Geschlecht in einen evangelischen und einen katholisch gebliebenen Zweig gespalten hatte. Zum ersten Mal erhielten die Dominikaner eine Zuwendung in Form von Wiesenplätzen, wofür der Orden im Gegenzug zweimal jährlich ein Anniversarium für die verstorbenen Eltern der sechs stiftenden Geschwister und für das gesamte Geschlecht halten sollte. Die Schenkung dieses katholischen Zweiges, der im Gegensatz zum lutherischen für die Geschichte Dortmunds politisch kaum eine Rolle mehr spielte[49], deutet auf die neue Bedeutung der Klöster für katholisch gebliebene Familien hin: Als Rückzugsorte des Katholizismus in einer nahezu ausschließlich protestantischen Stadt galt nunmehr ihnen und nicht mehr den jetzt evangelischen Kirchen die Aufmerksamkeit der alten Geschlechter.

Auch die Familie Hövel, die zwei große, fast benachbarte Höfe im Westteil der Stadt besaß,[50] stiftete nur bis kurz vor 1500. Die Nicolaikirche hatte hier vornehmlich die Funktion einer Familiengrablege (St. Christoph-Kapelle)[51] und war traditioneller Ort der Taufe ihrer Nachkommen bis in das 17. Jahrhundert hinein. Mittelpunkte der Stiftungstätigkeit waren jedoch die Petrikirche, für die allein zwischen 1413 und 1484 sieben Übertragungen, insbesondere für den Altar *St. Crucis et St. Stephani*[52] überliefert sind, sowie das in der Nähe gelegene Dominikanerkloster mit fünf Zuwendungen zwischen 1403 und 1497.[53] Während die Marienkirche vermutlich unbeachtet blieb,[54] wurden auch der Reinoldikirche Stiftungen überlassen,[55] die es den Hövel u. a. beim Umbau des

48 PfA Propstei A1, S. 185 sowie StAD 210, 201.

49 Knippenberg, Berswordt, S. 19-21, 34-38.

50 Der eine (östlich der Martinskapelle) im Kirchspiel der Petrikirche, der andere (an der Hövelstraße) im Bereich der Nicolaikirche; vgl. Scholle, Dortmund, S. 211 f. Zudem scheint die Familie einen weiteren, kleinen Hof am Westenhellweg direkt gegenüber der Petrikirche ihr Eigen genannt zu haben, ebd., S. 162: Haus Nr. 86.

51 So Fahne, Hövel, I.1, S. 51. Wo genau sich die Kapelle befand, lässt sich nicht mehr rekonstruieren.

52 Weihe 1453 und Erweiterung des Patroziniums auf die 11.000 Jungfrauen mit gleichzeitiger Erweiterung der Dotierung 1461 (UBD-Fahne 2.1, Nr. 258 [S. 312-322]; Fahne, Hövel II, Nr. 82; Beurhaus, Merkwürdigkeiten, S. 350f. [II, 3, 5 § 18]), Ausbau der Stiftung 1463/64 (Fahne, Hövel II, Nr. 77; Abschrift des Fundationsbriefes im LkA 10, 524 [ehemals StAD 212, 78c]), 1476/77 (Fahne, Hövel II, Nr. 82; Westhoff, S. 341; Beurhaus, Merkwürdigkeiten, S. 350f. (II, 3, 5 § 18) sowie 1484 (Fahne, Hövel II, Nr. 86).

53 Vgl. Rensing, Dominikanerkloster, S. 211; StAD 210, 102 (Regest); Fahne, Hövel I.1, S. 48, 55 und II, Nr. 92.

54 Fahne, Hövel I.1, S. 49 erwähnt für die Marienkirche die Stiftung des Chorgestühls. Vielleicht ist damit das 1523 erneuerte Priestergestühl (Westhoff, S. 416) gemeint.

55 So z. B. 1463, als ein nach Lübeck ausgewandertes Familienmitglied testamentarisch neben den Kirchen im Ostseeraum auch die kirchlichen Institutionen seiner Heimatstadt bedachte. Dabei erhielten alle Pfarrkirchen Dortmunds mit Ausnahme

Chores erlaubten, ihr Wappen an einem von ihr finanzierten Glasfenster anzubringen,[56] um damit öffentlich ihre Verbundenheit zum Haus des Stadtpatrons zu demonstrieren und so ihr Ansehen in der Stadt zu steigern.[57]

Als letztes Beispiel seien die Klepping genannt, deren Haupthof südöstlich des Marktes in der Marienpfarre sowie ein weiterer Hof im Nicolaikirchspiel lagen.[58] In beiden Pfarrkirchen sowie in St. Reinoldi[59] sind Zuwendungen feststellbar: Zu einem unbekannten Zeitpunkt wurden in St. Marien der Peter- und Pauls-Altar dotiert sowie eine Kapelle errichtet, die mit der an der Südseite der Kirche befindlichen, heute sog. Berswordt-Kapelle identisch ist.[60] In der Nicolaikirche stifteten die fünf Söhne des Gerwin Klepping zum frommen Gedächtnis ihres Vaters den Altar Maria, Fabian und Sebastian (1456/57).[61] Anders als bei den vorangegangenen Familien erhielten alle drei Klöster Zuwendungen.[62]

der Marienkirche(!) 15 Mark. Weitere 20 Mark gingen an die Armen des Heilig-Geist-Hospitals sowie an die Armen „to gracht" (Leprosenhaus). Von den Klöstern erhielten nur die Prämonstratenserinnen für den Bau und sich selbst insgesamt 40 Mark zugeteilt. Vgl. Fahne, Hövel I.1, S. 49 und II, Nr. 77; Elke Tappe, Das Bürgertestament des Goddert von Hövel aus dem Jahre 1463 als Memorialzeugnis, in: Schilp, Himmel, S. 111-115.

56 Andere Fenster wurden Fahne, Hövel I.1, S. 54 zufolge von den Klepping-Wistrate, Klepping-Sudermann, Swarte sowie Hengstenberg-Schide gestiftet und mit ihren Familienwappen versehen. Vgl. auch Wolfgang Rinke, Dortmunder Kirchen des Mittelalters. St. Reinoldi – St. Marien – St. Johannes Bapt. (Propstei) – St. Petri. Mit einem Beitrag von Rolf Fritz, 3. Aufl. Dortmund 2000, Abb. S. 56.

57 Öffentliches Renommee durch Stiftungen ließ sich besonders gut in Form von Kunstobjekten wie Altarretabeln, Heiligenstatuen, Chorgestühle, Glasfenster, Orgeln, liturgische Geräte und Bücher erzeugen. Vgl. hierzu Jaritz, Materielle Kultur, insb. die Beiträge von Harry Kühnel (Sinn und Motivation mittelalterlicher Stiftungen, S. 5-12), Gerhard Jaritz (Religiöse Stiftungen als Indikator der Entwicklung materieller Kultur im Mittelalter, S. 13-35), Elisabeth Vavra (Pro remedio animae – Motivation oder leere Formel. Überlegungen zur Stiftung religiöser Kunstobjekte, S. 123-156) und Wolfgang Schmid (Kunststiftungen im spätmittelalterlichen Köln, S. 157-185). Ferner Oexle, Memoria, S. 391-434.

58 Vgl. Scholle, Dortmund, S. 200 (Balkenhof) und 213.

59 Hier sei nochmals auf die zwei Heiratswappen (Klepping-Sudermann und Klepping-Wistrate) an Glasfenstern des neuen Chores verwiesen, vgl. Anm. 56.

60 Beurhaus, Merkwürdigkeiten, S. 328 (II, 3, 2 § 6) und S. 352 f. (II, 3, 5 § 21).

61 Ebd., S. 404 (II, 4, 2 § 11). Eine Abschrift der Gründungsurkunde liegt im Erzbischöflichen Archiv Paderborn Best. 126, Nr. 2. Später (vor 1495) wurde die Ausstattung dieses Altars noch mit einer Jahrrente erweitert (LkA 10, 533 [ehemals StAD 212, 99a]).

62 Die Dominikaner bekamen 1428 eine Geldsumme zum Bau des Kreuzganges (Rensing, Dominikanerkloster, S. 211). Die Minoriten erhielten neben einer testamentarischen Verfügung über 20 Gulden 1538 einen Morgen Land geschenkt (STM A 402, 30a sowie StAD 1, o.N. [Regest nach Nr. 10284]). Ferner beteiligten sich die Kleppings an einer Geldstiftung mehrerer Familien an das Katharinenkloster 1481 (STM A 403, 310).

Während bei den genannten patrizischen Familien eine Abhängigkeit der Stiftungsvorlieben von deren jeweiligem Wohnort bestanden zu haben scheint, sind ähnliche Beobachtungen hinsichtlich der Zuwendungen von Bürgern nur eingeschränkt zu machen. Hauptempfänger von Stiftungen des Honoratioren- und des Zunftbürgertums waren die Reinoldi-, Marien und die Petrikirche, in deren Kirchspielen der Hauptteil des Zunftbürgertums wohnte.[63] Im Gegensatz zu den Patriziern, die sich die Errichtung von Familienkapellen oder die Dotierung von Altären finanziell leisten konnten, handelt es sich bei den bürgerlichen Zuwendungen vorwiegend um Renten (50 Prozent), einzelne Geldbeträge (15 Prozent), Landbesitz (20 Prozent) oder Immobilien (5 Prozent), die teilweise den Armenkästen zugute kamen[64] und damit neben dem Zweck der Memoria auch karitative Ziele verfolgten. Allerdings sind auch mehrere Altarstiftungen oder -erweiterungen bekannt, drei davon allein 1484.[65]

Bereits im Spätmittelalter kam Kritik an der üblichen Praxis auf, der Kirche Grundstücke oder Immobilien zu Memorialzwecken zu überlassen, die aufgrund ihrer Privilegien von Steuerzahlungen (Schoss) oder Wachdiensten befreit waren, wodurch der Stadt Einnahmen entgingen und die Verteidigungsfähigkeit der Kommune gemindert wurde.[66] In Dortmund hatte der Rat zwar im Laufe des 14. Jahrhunderts erreicht, dass auch bei Testamenten zugunsten der Kirche die städtischen Verpflichtungen bestehen blieben,[67] in der Praxis lies sich dies jedoch kaum

63 Von den etwa 100 bürgerlichen Stiftungen (inkl. Zuwendungen seitens nichtpatrizischer Kleriker) entfällt etwa ein Drittel an die Reinoldikirche, ein weiteres Drittel zusammen an die Petri- und Marienkirche. 20 Prozent der Stiftungen kamen den Klöstern, v. a. den Mönchsorden, zu, acht Schenkungen sind für das Gasthaus überliefert.

64 Ein Fünftel der Stiftungen für St. Reinoldi war explizit den Armenkästen vorbehalten, bei St. Petri ein Viertel. Lediglich eine Schenkung kam dagegen dem Armenkasten der Dominikaner zugute. Die insgesamt acht Zuwendungen für das Gasthaus dürften ebenfalls vorwiegend karitativen Zwecken gedient haben.

65 Hierbei handelt es sich um folgende Altäre: 1) mit den Patronen Maria, Michael, Bartholomäus, Agatha und Luries von Theodor Bouckelman (Ratsmitglied 1474) in St. Reinoldi (StAD 1, 3492); 2) zu Ehren der Heiligen Bartholomäus, Matheus, Agathe und Gertrud in St. Marien (Abschrift StAD 211, 63a) von Arnd Goldsmet; 3) einen Annenaltar eines unbekannten Stifters in der Petrikirche (hier liegt lediglich eine kurze Notiz im Findbuch des Bestands 212 im StAD, S. 116 vor). Eine vierte Altarstiftung (Johannes Bapt., Katharina, Barbara und Elisabeth an der Marienkirche) durch Hermann Wannemell datiert aus dem Jahr 1502 (StAD 211, 85 [Regest]; UBD-Fahne, 2.2, Nr. 551 [hier jedoch 1503]). Erweiterungen bestehender Altäre sind belegt für den Kreuzaltar in St. Marien durch Johann Kerkhörde (s. o. Anm. 40) und den Maria-Magdalenen-Altar ebenda durch Engelbert Koster 1478 (StAD 211, 44, 47 und 49).

66 Schubert, Stadt, S. 28-30; Isenmann, Stadt, S. 213-215.

67 Privilegien Kaiser Ludwigs IV. von 1332 (Beurhaus, Merkwürdigkeiten, S. 108-111 [I, 8, 1 § 9, hier Punkt 13 und 14]), Karls IV von 1377 (ebd., S. 111 [§ 11, Artikel 3])

durchsetzen, so dass gerade in der Reformationszeit über Missbräuche bei der Abfassung von Testamenten berichtet wird.[68] Während jedoch andernorts die weltliche Obrigkeit versuchte, die Verfügungsgewalt über einige Stiftungen und Pfründe zu erlangen, um diese für andere Zwecke wie die Armenfürsorge oder Schulbildung zu verwenden,[69] blieben in Dortmund die bestehenden Memorialstiftungen weitestgehend unangetastet. Als Johanna, Witwe des verstorbenen Jorien (Georg) Klepping, 1538 den Minoriten einen Morgen Land für drei Seelmessen überlies,[70] drückte sie ihre Verunsicherung angesichts der sich auch in Dortmund abzeichnenden reformatorischen Entwicklung deutlich aus. Einerseits beauftragte sie den Guardian, ihre Erben zu ermahnen, „tho der myssen to kome[n] vmb de jairgetide vnser lever aldere vn[d] freundhe tho halden". Anderseits sollten die Minoriten die Schenkung der Familie zurückgeben, wenn wegen der Ausbreitung der lutherischen Lehre der Gottesdienst nicht mehr möglich sei oder die Brüder vertrieben würden. Der von Johanna Klepping befürchtete Fall trat jedoch nicht ein. Wie das *liber memorabilium* berichtet, wurden die Memorien bis zur Niederschrift des Buches (1759) fortgesetzt, selbst als die Pacht, die der Konvent aus dem Besitz erhielt, Ende des 17. Jahrhunderts gemindert worden war.[71] Ähnliches gilt für viele patrizische Altarstiftungen, die auch noch im 18. Jahrhundert in katholischer Hand verblieben,[72] so dass zeitweise Messen nach katholischem Ritus innerhalb der lutherischen Kirchen gehalten wurden. Zu den bestehenden Stiftungen traten jedoch auch in der Reformationsphase weitere, allerdings vereinzelte Schenkungen hinzu, bei denen jetzt weniger patrizische Familien als vielmehr das Zunftbürgertum neben einigen Klerikern[73] und Auswärtigen[74] dominierte. Angesichts der in der Lokalgeschichtsschreibung vertretenen Meinung, nach

und König Wenzels von 1379 (ebd., S. 111 f. [§ 12, hier Artikel 1] und UBD-Fahne 2.1, S. 186 f. [Nr. 159]).

68 von Winterfeld, Durchbruch, S. 116 (Punkt 6) und 117 (Punkt 4).

69 Vgl. z. B. Benjamin Scheller, „Damit dannocht etwas umb das gelt und des stifters willen beschech...". Der Streit um den Stiftungsvollzug der Vöhlinschen Prädikatur bei St. Martin in Memmingen nach der Reformation (1526–1543), in: Michael Borgolte (Hg.), Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Berlin 2000, S. 257-278.

70 STM A 402, 30a sowie StAD 1, o.N. (Regest nach Nr. 10284).

71 StAD 218, 3, S. 232.

72 Beurhaus, Merkwürdigkeiten, S. 400-407 (II, 4, 2 § 1-16): „Von den catholischen Vicarien und Capellen".

73 StAD 230, 44 (1528 Petrus Juls, Scholaster aus Köln); 1, 10221 (1529 Ludolph Kampman, Vikar des Annenaltars in St. Reinoldi) sowie 230, 46 (1530 Johann Deraeven, Kanoniker an Mariengraden in Köln).

74 StAD 220, 86 (1534 Elseke, Witwe des Erasmus Wyman aus Unna); STM A 403, 404 (1552 Franz Brandis, Erbsälzer und Kämmerer in Werl).

1527 seien fast alle Bürger (bis auf die patrizischen Familien) zum Luthertum übergetreten,[75] mag dieser Befund überraschen. Hier ist allerdings anzumerken, dass ein Großteil dieser Zuwendungen den Armenkästen der Dortmunder Kirchen[76] zufloss und sich somit noch mit der lutherischen Lehre vereinbaren ließ, zumal in diesen Fällen zumeist auf eine Gegenleistung in Form von Seelmessen[77] verzichtet wurde, obwohl der Memoriagedanke auch bei den evangelischen Handwerkern und Bürgern als altgläubiges Relikt im traditionellen Brauchtum erhalten blieb.[78]

75 So von Winterfeld, Durchbruch, S. 57 f. hinsichtlich der von Westhoff, S. 422 geschilderten Ereignisse. Da fünf Sechstel der Mitglieder des 24er-Ausschusses die Zulassung von lutherischen Predigern forderten, wären somit im Verhältnis auch gleich viele Bürger der lutherischen Lehre zugeneigt gewesen.

76 StAD 230, 44 (1528 an die Armenkästen von St. Reinoldi und St. Petri); 230, 46 (1530, entweder für eine Memorie oder die Almosenschüssel an St. Reinoldi); 229, 79 (Regest) und 80 (1541 bzw. 1543 an den Armenkasten St. Petri) und LkA 10, 551 (ehemals StAD 212, 140) (1567 Almosen für die Armen an St. Petri).

77 Eine Ausnahme liegt in der Stiftung der Witwe Aleke Koeweide vom 17. April 1541 an die Almosenschüssel der Petrikirche vor (StAD 229, 79 [Regest]). Dagegen finden sich schriftlich fixierte Anweisungen für Seelmessen bei vielen Stiftungen an die Klöster. Sowohl für die drei Konvente als auch für die Almosenschüssel der Dominikaner sind einige bürgerliche Zuwendungen zwischen 1525 und 1600 nachweisbar. In diesem Zeitrahmen erhielten insbesondere die Minoriten Land- und Rentenstiftungen (1526: STM A 402, 23a; 1528: StAD 218, 2 S. 30; 1531: ebd., S. 11; 1579: STM A 402, 41 [Übertragung älterer Renten von der Marien- und St. Bernhardsbruderschaft auf den Konvent]; 1580: STM A 402, 42; 1596: STM A 402, 48). Für die Nonnen in St. Katharinen sind drei Stiftungen (1538: STM A 403, 379; 1552: STM A 403, 404; 1563: STM A 403, 422) und für die Almosenschüssel der Dominikaner zwei Zuwendungen (jeweils 1539: StAD 231, 15 [Regest]; 210, 141 bzw. PfA Propstei A 10) zu verzeichnen. Einige weitere Stiftungen kamen im 17. Jahrhundert hinzu. Diese stammten zumeist jedoch von Nicht-Dortmundern oder Vertretern ehemaliger Dortmunder Patriziergeschlechter, die die Stadt nach der Reformation verlassen hatten. Für die Minoriten vgl. STM A 402, 62a, 64 und 71; für die Dominikaner siehe StAD 210, 201 (= PfA Propstei A 1 S. 185), 205 und 215.

78 In der Reformationszeit in Dortmund zeigt sich dies teilweise in den religiösen Bestimmungen der beiden Zunftbücher der Wollweber (StAD 202, X 6; gedruckt in: Reinhard Lüdecke, Die Statuten der Wollweber zu Dortmund, in: DB 12 [1903], S. 1-32) und der Goldschmiede (StAD 202, X 10). Den Regelungen der Wollweber zufolge, die zwischen 1472 und 1631 festgesetzt wurden, mussten Lehrlinge in der Kirche eine Kerze für die verstorbenen Zunftmitglieder unterhalten (Statuten zum Wachsgeld 1472, 1519, 1589). Vgl. hierzu Claudia Kleimann, Die soziale Gruppe der Handwerker – die Zünfte der Wollweber und Goldschmiede in Dortmund, in: Schilp, Himmel, S. 70-80, hier S. 71-73 sowie Thomas Schilp, Zunft und Memoria. Überlegungen zur Selbstdeutung von Zünften im mittelalterlichen Westfalen, in: Wilfried Reininghaus (Hg.), Zunftlandschaften in Deutschland und den Niederlanden im Vergleich, Münster 2000, S. 107-120, hier S. 111 f. Interessanter sind die Bestimmungen im unvollständigen Buch der Goldschmiede, welches erst um 1540 und damit mitten in der Zeit der religiösen Krise angelegt wurde, wenngleich manche Regelungen älteren Ursprunges sind, an denen das Goldschmiedeamt je-

2. Sakralität und Profanierung von Prozessionen und Bittmessen[79]

Die städtische Sakralgemeinschaft und das städtische Selbstbewusstsein manifestierten sich nicht zuletzt in Prozessionen.[80] Hochmittelalterliche Umgänge wurden noch vorzugsweise von kirchlichen Autoritäten organisiert, auf wenige Tage des Kirchenjahres beschränkt und Laien nur selten einbezogen.[81] Spätestens seit dem 14. Jahrhundert übernahm zunehmend die weltliche Obrigkeit die Initiative und formte Prozessionen zu städtischen Ereignissen um, wobei hinsichtlich des verehrten Objektes gleichzeitig oft ein Wechsel von der Reliquie hin zum hl. Sakrament (Hostie)[82] als Leib Christi festzustellen ist. In Dortmund stand allerdings immer der Stadtheilige Reinoldus im Mittelpunkt fast aller Prozessionen.[83] Regelmäßige Umgänge sind hier meist nur dann in den Chroniken überliefert, wenn diese gleichzeitig oder zeitnah von einem bedeutenden

doch festhielt. Neben regelmäßigen Wachsgeldzahlungen (S. 30, Nr. 33) wurden Opfer an die Armen bei Ableben eines Zunftmitglieds (S. 31, Nr. 39) sowie die Abhaltung eines Gedenktages für die Toten (S. 31, o. N.) angeordnet. Diese Memorialfeier umfasste feierliche Vigilien und Seelmessen, die nach einem Vertrag von 1490 von den Geistlichen der Marienkirche durchgeführt werden sollten (S. 32 f., o. N.), sowie eine Prozession nach Huckarde (S. 38, o. N.). Vgl. zu diesem Buch Kleimann, Gruppe, S. 73-80 sowie Schilp, Zunft, S. 112-115.

79 Begrifflich finden sich in den Dortmunder Chroniken die Bezeichnungen „procession" (Westhoff, S. 216 [1352], 242 [1378], 358 [1493], 372 [1502], 387 [1506] und 425 [1529] sowie Kerkhörde, S. 118 [Ergänzung von Westhoff zum Jahr 1451]) und „beddemisse" (Westhoff, S. 373 [1503], 387f. [1506], 419 Nachtrag [1524], 425 [1529] und 453 [1545]). Bisweilen scheinen beide Begriffe synonym verwendet worden zu sein, da teilweise auch bei Bittmessen Abläufe geschildert werden, die einer Prozession bzw. einem Umgang entsprechen.

80 Heinz-Dieter Heimann, Städtische Feste und Feiern. Manifestationen der Sakralgemeinschaft im gesellschaftlichen Wandel, in: Ferdinand Seibt u. a. (Hg.), Vergessene Zeiten. Mittelalter im Ruhrgebiet, Bd. 2, Essen 1990, S. 171-176. Für einen kurzen Forschungsüberblick hinsichtlich städtischer Prozessionen vgl. Andrea Löther, Prozessionen in spätmittelalterlichen Städten. Politische Partizipation, obrigkeitliche Inszenierung, städtische Einheit, Köln u. a. 1999, S. 6-14.

81 Ebd., S. 39 f.

82 Zum Hostienkult vgl. Charles Zika, Hosts, Processions and Pilgrimages: Controlling the Sacred in Fifteenth-Century Germany, in: Past and Present 118 (1988), S. 25-64, hier bes. S. 27-37, 45-47, 59 f.

83 Zur Bedeutung des Reinoldikultes in Dortmund vgl. Hans Jürgen Brandt, St. Reinoldus in Dortmund. Zur Bedeutung des „Heiligen Patrons" in der kommunalen Geschichte, in: Luntowski/Reimann, Dortmund, S. 79-104; Jochen Behrens, St. Reinoldus und die Dortmunder Bürgergemeinde. Überlegungen zum Verhältnis zwischen Stadtpatron und Stadt, in: Schilp, Himmel, S. 39-43; Thomas Schilp, Reinoldus, *unser stat oversters patroen und beschermer*, in: ders. und Beate Weifenbach (Hg.), Reinoldus und die Dortmunder Bürgergemeinde. Die mittelalterliche Stadt und ihr heiliger Patron, Essen 2000, S. 35-49; Thomas Schilp, Reinoldus. Die mittelalterliche Stadt Dortmund und ihr heiliger Patron, in: ders. u. a., Ferne Welten, S. 49-52.

Ereignis überschattet wurden.[84] Ausführlicher sind die Chronisten – ähnlich wie in anderen Städten –, wenn im von Krisen wie Hungersnöten, Seuchen oder Kriegen geprägten Spätmittelalter ereignisgebundene Umgänge hinzutreten.[85] Vor oder während einer Notlage versammelten sich Kleriker und Laien zu gemeinsamen Bittprozessionen, um die Abwendung des Unheils zu erflehen,[86] nach einer überstandenen Gefahr ließ die Obrigkeit in ähnlicher Weise Dankprozessionen durchführen, die zum Teil als Gedächtnisprozessionen und gemeinschaftliche Totenmemoria fester Bestandteil des städtischen Festkalenders wurden.[87] Als die Pest 1451 im Rheinland und in Westfalen wütete, hielten die Dortmunder am Vorabend des Laurentiustages (10. August) „procession in allen kerken, wullen und barvoit, und men drog dat h. Sacrament mit dem hiligdom und patronen der kerken und vastede to beer und broide und gaf almissen", um den Zorn Gottes zu besänftigen. Nur zwei Wochen später, an St. Bartholomei (24. August), wurde diese Prozession wiederholt.[88] Bei einem Brand in der Brückstraße 1459 versuchten die Bürger, durch eine Prozession „mit dem hilligen sacrament ... mit groter devotion und innigen gebedde" das Feuer einzudämmen.[89] Als schließlich 1529 in der

[84] Stadtbrand: Markusprozession (25. April) mit den Reinoldireliquien 1297 (Kerkhörde, S. 25 nach Zeile 10, hier mit der falschen Datierung 1287) und 1452 (ebd., S. 118); Sonnenfinsternis: Reliquienprozession auf dem Westenhellweg zu St. Viti (15. Juni) 1406 (Westhoff, S. 294 Anm. 3); Schneefall: Lichtmessprozession zu Mariä Reinigung (2. Februar) 1443 um den Reinoldikirchhof (ebd., S. 316); Soester Fehde: Prozession zu St. Pantaleon (28. Juli) mit den Reinoldireliquien um den Reinoldikirchhof 1446, bei der die Teilnehmer bewaffnet erschienen (Kerkhörde, S. 83) sowie 1448, als vor einer Prozession mit dem heiligen Sakrament um die Stadt am Peter- und Pauls-Tag (29. Juni) von den Wachen ein Angriff entdeckt wurde (ebd., S. 105). Üblicherweise fand die Sakramentsprozession allerdings freitags nach Johannis Baptist (24. Juni) statt, wie aus einer Bestimmung des Kölner Erzbischofs Diedrich von Moers aus dem Jahr 1452 hervorgeht (ebd., S. 119 Anm. 6). An den vier folgenden Freitagen sollte das Sakrament zudem in jeweils eine der vier Stadtkirchen getragen werden.

[85] Löther, Prozessionen, S. 193-202.

[86] Ebd., S. 235-240.

[87] Gabriela Signori, Ereignis und Erinnerung: Das Ritual in der städtischen Memorialkultur des ausgehenden Mittelalters (14. und 15. Jahrhundert), in: Jörg Gengnagel u. a. (Hg.), Prozessionen, Wallfahrten, Aufmärsche. Bewegung zwischen Religion und Politik in Europa und Asien seit dem Mittelalter, Köln u. a. 2008, S. 106-121, hier mit Beispielen S. 108, 113-116.

[88] Ergänzung von Westhoff zu Kerkhörde, S. 118.

[89] Westhoff, S. 326.

Stadt wie in den meisten Orten des Reiches[90] der „Englische Schweiß"[91] ausbrach, zahlreiche Opfer forderte[92] und auch medizinische Heilmethoden fruchtlos blieben,[93] griff der Rat zur Abwendung der himmlischen Strafe[94] auf das bewährte Mittel einer Bittprozession zurück, womit gleichzeitig der Versuch unternommen wurde, die bereits konfessionell geteilte Einwohnerschaft angesichts einer solchen Krise zu einen. Bittprozessionen gab es allerdings auch zu Anlässen, die mit der Stadt nur indirekt zu tun hatten, wie z. B. reichsweite Ereignisse oder der Tod des Kaisers.[95] 1503 war ein Gerücht über unerklärliche Kreuzzeichen Anlass für einen Umgang in Dortmund, aber auch in Augsburg oder Straßburg, um damit die verängstigte Bevölkerung zu beruhigen.[96] Beim Tod Kaiser Friedrichs III. 1493 gedachte man auch in Dortmund des früheren Stadtherrn, um damit die Nähe zum Reich zu unterstreichen.[97]

Von noch größerer Bedeutung waren allerdings die Dankprozessionen, die in Dortmund nach überstandenen militärischen Notlagen durch den Rat angeordnet wurden, da den Teilnehmern unter didaktischer Zuhilfenahme von Messen oder Predigten die stets bedrohte politische Unabhängigkeit der Reichsstadt vor Augen geführt werden konnte.[98] Das jeweilige Ereignis (die Abwendung der Eroberung) nahm mit der Zeit die Form eines Rituals (Prozession) an und blieb somit als historische Memoria[99] sowie für die städtische Identitätsbildung und das Überle-

90 In unmittelbarer Nachbarschaft Dortmunds z. B. in Soest (Ludwig Everhard Rademacher, Annales oder Jahrbücher der Stadt Soest von Anfang bis 1615, hg. von Gerhard Köhn, 4 Bde., Soest 1999, hier Bd. 1, S. 209 f., 553-556), Lünen (Georg Spormecker, Chronik der Stadt Lünen, bearb. von Hermann Wember, Lünen 1962, S. 51 f.) oder Münster (vgl. Chronik des Schwesterhauses Marienthal, gen. Niesingk, in Münster, in: Die Geschichtsquellen des Bisthums Münster, Bd. 2, Münster 1853, S. 419-441, hier S. 428 f.).

91 Unklar ist, um welche epidemische Krankheit, die von heftigen Schweißausbrüchen begleitet war und besonders in England seit 1485 dokumentiert ist, es sich gehandelt hat. Zum medizinischen Bild vgl. G. Thwaites u. a., The English Sweating Sickness, 1485 to 1551, in: The New England Journal of Medicine 336 (1997), S. 580-582, und Kay Peter Jankrift, Der apokalyptische Reiter in Dortmund. Seuchenbekämpfung in einer spätmittelalterlichen Reichsstadt, in: DB 89 (1998), S. 101-123, hier S. 117.

92 In Dortmund starben zwischen dem 29. August und 3. September fast alle der 500 infizierten Menschen, vgl. Westhoff, S. 425. Siehe auch Chr. Dom., S. 75 f.

93 Beurhaus, Merkwürdigkeiten, S. 268 (I, 12, 2 § 7).

94 Originalhandschrift von Westhoff im StAD 203,7 fol. 99v.

95 Löther, Prozessionen, S. 236-240.

96 Westhoff, S. 373; Löther, Prozessionen, S. 239 f.

97 Westhoff, S. 358.

98 Übergreifend Klaus Graf, Schlachtengedenken in der Stadt, in: Bernhard Kirchgässner und Günter Scholz (Hg.), Stadt und Krieg, Sigmaringen 1989, S. 83-104.

99 Oexle, Gegenwart der Lebenden, S. 74 f., 84.

genheitsgefühl der Kommune[100] im Gedächtnis der Bürger bestehen. Mit insgesamt vier solcher Krisen sah sich die Stadt im Spätmittelalter konfrontiert.[101] In der Folge befahl der Rat, zum Dank für die Hilfe des Stadtpatrons Reinoldus diesem und/oder Gott und Maria zu Ehren Prozessionen durchzuführen,[102] die entweder den Kirchhof der Hauptpfarrkirche[103] oder alle Kirchen und Klöster[104] einbezogen. Da dem Dortmunder Rat dabei an einer genauen Erinnerung an das jeweilige Ereignis und nicht nur an ein exemplarisches Gedächtnis für eine überstandene Gefahr gelegen war, blieben die festgelegten Termine für die feierlichen Umgänge auch in der Folge bestehen.[105]

Abhängig vom Kreis der Teilnehmerschaft und der Routenführung hatten Prozessionen neben den religiösen unterschiedliche symbolische Funktionen. Umgänge, an denen nur ein Teil der städtischen Bevölkerung teilnahm, besaßen einen exklusiven Charakter. In Dortmund hatte die Gedächtnisprozession anlässlich des Todes Friedrichs III. einen solchen Zweck.[106] Als ein gesellschaftliches Ereignis war der „seer eerliche", d. h. vornehme Prozessionszug auf Mitglieder der städtischen Führung beschränkt, selbst Geistliche nahmen an dem eigentlichen Umgang um die Reinoldikirche nicht teil. Die Ehefrauen der Bürgermeister, Ratsherren und Schützen schritten dabei „in einer ordentliche[n] procession" voran. Ihnen folgten die Bürgermeister, die Mitglieder des Rates und der beiden Bürgerausschüsse sowie die beiden Schützengesellschaften, die hier insbesondere zur Repräsentation gedient haben dürften.[107] Dagegen ließ sich bei großen Umgängen, die die politische Gemeinde zu einer umfassenden Sakralgemeinde erweiterten und auch solche Gruppen

100 Zur „Politisierung" von Gedächtnisprozessionen vgl. Signori, Ereignis, S. 117.

101 1352 bzw. 1378 Eroberungsversuche durch die Grafen von der Mark (vgl. Westhoff, S. 216, 242; Mulher/Mewe, Historische Beschreibung, S. 356, 358; Beurhaus, Merkwürdigkeiten, S. 181 [I, 10, 1 § 25]) sowie 1458 und 1506 durch Angehörige des Dortmunder Grafenhauses (vgl. Kerkhörde, S. 136; Westhoff, S. 387 f.; Mulher/Mewe, Historische Beschreibung, S. 366-368; Mulher, Summarischer Begriff [STM Msc. VII 6402, Bl. 237v]; Beurhaus, Merkwürdigkeiten, S. 223 [I, 10, 1 § 49]).

102 Für 1352: montags nach Lätare (3. Sonntag vor Ostern); 1378: sonntags nach Michaelis (29. September); 1458: an St. Blasius (3. Februar), später an St. Andreae (30. November); 1506: sonntags nach Johannis Enthauptung (29. August).

103 Für die Prozession montags nach Lätare sowie die an St. Blasius bzw. St. Andreae. Allerdings wurden Kerkhörde, S. 136 zufolge bei letzterer insofern alle Kirchen eingebunden, als dass der Gedenktag in allen vier Stadtkirchen mit einem Gesang zu Ehren des Patrons begann, bevor man sich nach St. Reinoldi begab.

104 Für den Umgang sonntags nach Johannis Enthauptung.

105 Beispiele für den anderen Fall bei Graf, Schlachtengedenken, S. 90 f.

106 Westhoff, S. 358.

107 Zu den Funktionen des militärischen Geleits bei Prozessionen vgl. Löther, Prozessionen, S. 223 f.

integrierten, die von der politischen Partizipation ausgeschlossen waren (Kleriker, Frauen, Einwohner ohne Bürgerrecht etc.),[108] Eintracht und Einheit demonstrieren. Hierzu war häufig eine Ordnung notwendig, welche die Reihenfolge des Zuges regelte, um Konflikte zu vermeiden,[109] die sich aus dem Streben ergaben, möglichst in der Nähe des Heiligen zu schreiten.[110] Aus der verhältnismäßig umfangreichen Schilderung der Dortmunder Prozession von 1506 lässt sich die Abfolge etwas genauer rekonstruieren.[111] An der Spitze schritten die städtische Welt- und Ordens-geistlichkeit, gefolgt von den Schülern, welche das heilige Sakrament, ein Marienbild sowie die Kopfreliquie des St. Reinoldus mitführten. Hinter diesen zogen die Männer und Frauen mit Wachskerzen in den Händen. Wie in der städtischen Gesellschaft so bildeten auch in dieser Prozession „alle volk, inwoner, knechte und megede" den Schluss.

Hinsichtlich der Routenführung lassen sich ebenfalls Aussagen über die Intention der Prozession machen. Umgänge, die nur einen Teil der Stadt oder lediglich einen Kirchhof erfassten, dienten zur Sakralisierung und damit zum Schutz eines verhältnismäßig kleinen Raumes.[112] In Dortmund sind nur Prozessionen um den Kirchhof von St. Reinoldi bekannt.[113] Dagegen ließ sich mit einem Umgang durch die gesamte Stadt oder um die Stadtmauern herum der urbane, durch die Prozession geheiligte Raum vom ländlichen Gebiet scheiden.[114] Diese Funktion erfüllten insbesondere die verbreiteten Stadtprozessionen zu Fronleichnam mit dem hl. Sakrament, konnten aber auch von Umgängen zu einem anderen Tag übernommen werden.[115] In Dortmund gab es gleich mehrere solcher Prozessionen. Der 1452 bestätigte Umgang freitags nach Johannis Baptist

108 Ebd., S. 264-267.

109 Ebd., S. 268-273. Prozessionsordnungen sind für verschiedene Städte überliefert, so z. B. für Münster 1510/40, vgl. Ludwig Remling, Die „Große Prozession" in Münster als städtisches und kirchliches Ereignis im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster N.F. 11 (1984), S. 197-233. In Dortmund hat sich eine solche umfassende Ordnung zwar nicht erhalten, von Konflikten ist aber die Rede, so 1496 zwischen Knechten um den Platz in einer Prozession (Westhoff, S. 363).

110 Löther, Prozessionen, S. 154.

111 Westhoff, S. 387 f.

112 Löther, Prozessionen, S. 107.

113 Westhoff, S. 216, 316; Kerkhörde, S. 83, 136.

114 Löther, Prozessionen, S. 106-109, 250-252; Miri Rubin, Symbolwert und Bedeutung von Fronleichnamsprozessionen, in: Klaus Schreiner (Hg.), Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge, München 1992, S. 309-318, hier S. 315.

115 Ebd. S. 317.

Mittsommer (24. Juni) führte mit dem Sakrament um die Stadt herum.[116] Wie aus einer Ordnung von 1499[117] hervorgeht, wurden die Schützen zur Teilnahme verpflichtet, wohl mit der Absicht, den Zug vor Gefahren außerhalb der Stadtmauer zu bewahren. Die einmalige Prozession anlässlich des Gerüchtes über Kreuzeszeichen 1503 schritt in Anlehnung an die sieben römischen Basiliken[118] alle vier Dortmunder Kirchen und die drei Klöster ab, wobei neben dem Sakrament auch viele Reliquien mitgeführt wurden.[119] Gleiches wird für den Umgang von 1506 berichtet,[120] der in derselben Form mindestens bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts fortgesetzt wurde. Schließlich konnten mit einer Prozession nicht nur eine Abgrenzung, sondern auch eine Verbindung zum Umland symbolisiert und alte Abhängigkeiten verdeutlicht werden. In der Ordnung für die Dortmunder Schützen von 1499[121] wurde weiter geregelt, „wie man sich halden solde, wanneer man uf den Wulverik genge, item uf Breckelermisse, in der hagelvijr". Mit letzterer dürfte die Flurprozession freitags in der „Hagelfeier" (am Tag Johannis et Pauli, 26. Juni) in das Dortmunder Umland gemeint sein. Die „Breckelermisse" bezeichnet den Besuch des Brackeler Kirchweihfestes am Tag nach Johannis Enthauptung (29. August), bei dem gleichzeitig die Dortmunder Hoheit über diesen bis 1565 territorial umstrittenen Ort demonstriert wurde.[122] Die Schützen dienten dabei sowohl zum Zweck des Schutzes als auch der Repräsentation. In das Umland führte auch eine Prozession der Goldschmiede nach deren jährlichem Festmahl am Abend eines Marientages.[123] Dabei schritt der Zug die vier Pfarrkirchen und die Kapelle des vor den Toren gelegenen Leprosenhauses ab, bevor die Handwerker und ihre Frauen in die Marienkirche nach Huckarde, einer Exklave des Frauenstiftes Essen, weiterzogen. Insgesamt wurden 17 Kerzen zum Gedächtnis verstorbener Zunftangehöriger entzündet. Weshalb die Prozession bis nach Huckarde führte, ob wegen ökonomischer Kontakte nach Essen, aufgrund des Patronates oder um die Abhängigkeit der Kirche zur Reinoldikirche zu unterstreichen, ist unbekannt.

116 Kerkhörde, S. 119 f. Anm. 6. Möglicherweise wurde der Termin später verlegt. 1546 berichtet Westhoff, S. 457, dass man zu Visitationis Mariae (2. Juli) „mit dem hilligen sacramente umb die stat" ging.
117 Ebd., S. 369.
118 Schilp, Topographie, S. 45 f.
119 Westhoff, S. 373.
120 Ebd., S. 387 f.
121 Ebd., S. 369.
122 Beurhaus, Merkwürdigkeiten, S. 587 f. (III, 2, 1 § 6).
123 Statutenbuch im StAD 202, X 10, S. 37 f.; vgl. Schilp, Zunft, S. 112-115 sowie Kleimann, Gruppe, S. 73-80.

Bereits im Spätmittelalter kam unter einigen Theologen Kritik an Missbräuchen bei Prozessionen auf.[124] Solche zeigten sich einerseits in Form von schlechten Verhaltensweisen oder Gewohnheiten, welche die würdevolle Gestaltung des Umganges gefährdeten, aber auch in exzessiveren Formen der Verehrung, die ins Abergläubische abzugleiten drohten. Die Reformation machte sich diese Kritik zu eigen, indem Prozessionen gerade hinsichtlich des Reliquienkultes verurteilt wurden und die weltliche Obrigkeit zur Abstellung der Missbräuche aufgefordert wurde.[125] In der Praxis dienten Prozessionen in den Städten als öffentlicher Ort für die Austragung konfessioneller Konflikte,[126] die von einer „Desakralisierung" durch Verhöhnungen oder die Verweigerung der obligatorischen Arbeitsruhe, über Einschränkungen bei der Durchführung von Prozessionen bis hin zu deren Verbot durch den Rat reichten. In Dortmund war der Weg bis zur Abschaffung der meisten Umgänge lang. Noch 1524 setzten Obrigkeit und Pfarrer drei Bittmessen für Ende Januar und Anfang Februar an, weil u. a. „de rechte gelove degelick dorch Martinus Lutter sine lere gekrenket wert".[127] Die Bittmesse ist dabei in direktem Zusammenhang mit einer ersten Unmutsäußerung der Bürger im Jahr zuvor zu sehen, als diese Gravamina weniger wegen wirtschaftlicher Privilegien als vielmehr aufgrund sittlicher Missstände innerhalb der Geistlichkeit vorbrachten,[128] die den Klerus veranlassten, in einem Vergleich vom Oktober 1525 Besserung zu geloben.[129] Leider geben die

124 Löther, Prozessionen, S. 47 f.; Zika, Hosts, S. 61 f.

125 Löther, Prozessionen, S. 302-307.

126 Ebd., S. 320-328.

127 Ergänzende Mitteilung zu Westhoff, S. 419 (Z. 12). Die Datierung 1524 geht auf Hansen zurück, dem Löffler, Reformationsgeschichte, S. 187 und Döring, Lambach, S. 73 folgen. Nur von Winterfeld, Durchbruch, S. 56 f., setzt die Bittmessen erst in das Jahr 1525. Anlässe der beiden anderen Bittmessen waren die Bedrohung Westeuropas durch die Türken sowie Fehden und Überschwemmungen.

128 Aus Chr. Dom., S. 61 ergibt sich nur eine wirtschaftliche Forderung, nämlich nach einem Verbot für Mägde der Kleriker, Getreide öffentlich zu verkaufen (*Item de ancillis non frumenta debere publice vendere*). Die anderen Gravamina betreffen das Verhalten des Kaplans Johann von Berchem an St. Reinoldi, die Teilnahme von Klerikern an Gelagen in den Gasthäusern sowie an Hochzeiten und Taufen. Die Formulierung *et alia multa inutilia proponebant* macht deutlich, dass auch weitere Beschwerden vorgebracht worden sein dürften.

129 UBD-Fahne, Nr. 278 (S. 360-362). Vorausgegangen war eine Verteidigungsschrift des Klerus, die auf manche der 1523 erwähnten sowie weitere Forderungen antwortete, vgl. UBD-Fahne, Nr. 279 (S. 362-366). Auffallend ist der große zeitliche Abstand zwischen den Unruhen und der Beilegung des Konfliktes. Das weitgehende Nachgeben ist sicher nicht zuletzt auf ähnlich gelagerte innerstädtische Unruhen im Jahr 1525 in mehreren benachbarten westfälischen Städten wie Münster oder Osnabrück zurückzuführen. Vgl. Heinz Schilling, Aufstandsbewegungen in der Stadtbürgerlichen Gesellschaft des Alten Reiches. Die Vorgeschichte des Münsteraner Täuferreichs, 1525–1534, in: Hans-Ulrich Wehler (Hg.), Der Deutsche Bau-

Chroniken keine Auskunft darüber, wer an diesen Bittmessen teilnahm und ob es bereits zu konfessionellen Konflikten kam. In anderen Städten ist oft von Auseinandersetzungen während der Prozessionen zwischen katholischen und lutherischen Bürgern die Rede, so z. B. in Goslar[130] anlässlich des Umgangs zur Abwendung des „Englischen Schweißes". Die zeitgenössische, altgläubige Chronistik zeichnet ein Bild von fast völliger Harmonie. Dennoch war bereits 1527 ein signifikanter Teil der Einwohnerschaft – insbesondere Mitglieder der Gilden und Ämter – lutherisch, der selbstbewusst vom Rat die Zulassung evangelischer Prädikanten forderte[131] und Zugang zu reformatorischem Schriftgut hatte.[132] In den 1540er Jahren, in der Zeit der Dortmunder Humanistenreform, werden noch einmal Prozessionen bzw. Bittmessen erwähnt. Wiederum wurden für drei Freitage im Februar und März 1545 Bittmessen verordnet, diesmal allerdings vom Kölner Erzbischof Hermann von Wied, der bereits mit der lutherischen Lehre sympathisierte. Als Grund führt Westhoff nur die Sündhaftigkeit der Menschen und den Wunsch nach Frieden an.[133] Allerdings zeichnet sich für diese Zeit bereits ein Nieder-

ernkrieg 1524–1526, Göttingen 1975, S. 193-238, hier S. 198-208; Wilfried Ehbrecht, Der Oberg-Aufruhr von 1525 – Zu antikirchlichen Tendenzen in den Stadtkonflikten Osnabrücks zwischen Mittelalter und Neuzeit, in: Karl Georg Kaster und Gerd Steinwascher (Hg.), V.D.M.I.Æ. Gottes Wort bleibt in Ewigkeit. 450 Jahre Reformation in Osnabrück, Bramsche 1993, S. 109-121). Die Gravamina in diesen beiden Orten sind datiert auf den 26. Mai (Münster) bzw. 1. Juni (Osnabrück): J. Niesert, Beiträge zu einem Münsterischen Urkundenbuche aus vaterländischen Archiven, 1. Bd. 1. Abt., Münster 1823, S. 116-121; Kaster/ Steinwascher, V.D.M.I.Æ, S. 122-125. Daneben hatte ebenso der Herzog von Jülich-Kleve-Berg, der auch auf die Dortmunder Politik Einfluss ausübte, am 8. Juli 1525 ein Mandat erlassen, welches die Rechte des Klerus einschränkte. Abdruck in Johan Josef Scotti (Bearb.), Sammlung der Gesetze und Verordnungen, welche in den ehemaligen Herzogthümern Jülich, Cleve und Berg und in dem vormaligen Großherzogthum Berg über Gegenstände der Landeshoheit, Verfassung, Verwaltung und Rechtspflege ergangen sind, 4 Bde., Düsseldorf 1821/22, hier Bd. 1, S. 19-25 (Nr. 21). Zur Bedeutung des Krisenjahres 1525 für die Städte des deutschen Nordwestens vgl. Otthein Rammstedt, Stadtunruhen 1525, in: Wehler, Bauernkrieg, S. 239-276. In Dortmund mangelte es an der Umsetzung des Vergleiches, wie nahezu gleichlautende Forderungen 1532 beweisen. Vgl. von Winterfeld, Durchbruch, S. 114-116 (Nr. 2) und den darauffolgenden Ratsbeschluss ebd., S. 116 f. (Nr. 3).

130 Nach dem Göttinger Stadtchronisten Franz Lübeck markierten die Auseinandersetzungen am 24. August den „Anfang des Evangelii". Vgl. Ehbrecht, Verlaufsformen, S. 27.

131 Westhoff, S. 422.

132 Die Voss'sche Chronik (StAD 203, 1 Bl. 12r und 203, 2 Bl. 49r; SBB, Ms. boruss. fol. 574, Bl. 85) berichtet von der Beschlagnahmung lutherischer Bücher durch den Rat 1528. Abdruck auch in Löffler, Reformationsgeschichte, S. 191 f.

133 Westhoff, S. 453. Letzteres könnte auf die angespannte politische Lage zwischen dem Schmalkaldischen Bund und der kaiserlich-katholischen Partei nach dem Scheitern der Religionsgespräche in Hagenau, Worms und Regensburg in den frü-

gang des Prozessionswesens ab. Während man noch 1546 „mit dem hilligen sacramente umb die stat" ging,[134] setzte der Rat vermutlich auf Empfehlung des Rektors der „Neuen Schule", Johannes Lambach, „die sogenannte Umtragung der Heiligen um die Stadt und des hölzernen Bildes des Gekreuzigten in die Häuser" zwei Jahre später aus und schaffte diese darauf gänzlich ab.[135] Für den späteren Rektor Christoph Scheibler, der anlässlich des hundertjährigen Bestehens der Schule 1643 hierüber berichtet, markierte dieser Schritt einen wichtigen Markstein Dortmunds auf dem Weg zur evangelischen Stadt. Allerdings waren in dieser Zeit die Schule im Allgemeinen und Lambach im Besonderen noch keineswegs lutherisch gesinnt, sondern sie vertraten auch nach außen hin einen religionspolitischen Kurs, der im Wesentlichen auf die Beibehaltung des katholischen Glaubens unter Einräumung mancher Zugeständnisse an die lutherischen Bürger zielte.[136] Hinsichtlich der Abschaffung der Heiligentracht konnte sich Lambach zudem auf ähnliche Verbote katholischer Autoritäten – Herman von Wied 1536 und Herzog Wilhelm V. 1546 – berufen, in deren Augen bei der Heiligentracht „allerlei leichtfertigkeit unter vermengt und die einfältige mehr zu ärgernis, dan zur andacht bewegt wurden".[137] Das Ende der Heiligentracht ist somit in engem Zusammenhang mit dem Bemühen der Humanisten zu sehen, dem weit verbreiteten Aberglauben entgegen zu treten.

Allerdings ging nicht die gesamte Tradition der Prozessionen ein. Die für die städtische Identität wichtigen Gedenktage militärischer Erfolge blieben bestehen. Ist bei Westhoff noch von Prozessionen und Messen an

hen 1540er Jahren hinweisen. Zu den Religionsgesprächen vgl. z. B. Thomas Fuchs, Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit, Köln u. a. 1995, S. 423-456; Cornelis Augustijn, Die Religionsgespräche der vierziger Jahre, in: Gerhard Müller (Hg.), Die Religionsgespräche der Reformationszeit, Gütersloh 1980, S 43-53; Vinzenz Pfnür, Die Einigung in den Religionsgesprächen von Worms und Regensburg 1540/41 eine Täuschung?, in: ebd., S. 55-88.

134 Westhoff, S. 457.

135 Christoph Scheibler, Theologische Säkulardisputation ... (1643), in: Rudolf Franz, Christoph Scheibler und die älteste Säkularschrift des Dortmunder Gymnasiums, in: DB 23 (1914), S. 258-347, hier S. 289 (Nr. 10).

136 Hingewiesen sei hier u. a. auf den Katechismus (1548) und die Predigten von Jacob Schöpper, vgl. Döring, Lambach, S. 77-79 und 85-99. Das Dortmunder Kollektenbuch (1554) stammt neueren Erkenntnissen zufolge nicht von Schöpper, sondern geht auf mehrere niederdeutsche Gebetsbücher zurück und ist bereits weitgehend als lutherisch zu bezeichnen. Vgl. Andreas Biermann, Das Dortmunder Kollektenbuch von 1554, in: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 95 (2000), S. 51-88, hier S. 73-75 sowie Olschewski, Erneuerung, S. 294.

137 Heimann, Feste, S. 175; für das Zitat aus dem Verbot Wilhelms V. vgl. Otto R. Redlich, Jülich-bergische Kirchenpolitik am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit, Bd. 1, Bonn 1907, S. 320 f. (Nr. 289).

den vier Terminen zu seinen Lebzeiten, d. h. kurz vor 1550, die Rede, so ändert sich die Begriffswahl in den folgenden Chroniken. Mulher und Mewe sprechen 1616 einheitlich von einer „Dancksagungh"[138] oder „General-Dancksagungh".[139] Den Ratsprotokollen und Beurhaus[140] zufolge wurde auch im 17. und 18. Jahrhundert an die überstandenen Gefahren mit „Dankfesten" erinnert, die, wie zu Kaiserwahlen oder Reformationsjubiläen,[141] vermutlich mit Gottesdiensten, außerordentlichem Glockengeläut, Kanonenschüssen und in festlicher Ordnung bis 1770 begangen wurden.[142] In den späteren Chroniken kommt allerdings St. Reinoldus nicht mehr vor: In der lutherischen Stadt wandte man sich mit seinen Danksagungen und Bitten um zukünftigen Schutz unter Auslassung des ehemaligen Stadtpatrons direkt an Gott.[143]

138 Mulher/Mewe, Historische Beschreibung, S. 358, 366, 368.

139 Ebd., S. 356.

140 StAD 448, 2/1 und 2/2, S. 28 (1657), 93 (1688), 140 (1707), 143 (1708), 313 (1759); Beurhaus, Merkwürdigkeiten, S. 181 (I, 10, 1 § 25) und 223 (I, 10, 1 § 49).

141 Paul Baedeker (Bearb.), Dortmund 1740–1756, Auszüge aus Ratsprotokollen und Aufzeichnungen, in: DB 25 (1918), 5, S. 311-346, hier S. 314 f.; StAD 448, 2/2, S. 333 f. (1764); Beurhaus, Merkwürdigkeiten, S. 449 (II, 6, 2 § 4).

142 StAD 448, 212, S. 373: „Es soll eine Verordnung erlassen werden, daß sämtliche Dankfeste alle auf einen Tag gefeiert werden."

143 Allerdings wurde St. Reinoldus auch nach der Reformation im Unterschied zu manch anderen Stadtheiligen in evangelischen Orten nicht völlig aus dem städtischen Bewusstsein entfernt. Die Gebeine blieben bis 1614 im Chor der Reinoldikirche und wurden erst im Rahmen des Reichskammergerichtsprozesses mit den Minoriten (vgl. Alexander Mette, Die Gegenreformation in Dortmund, in: DB 1 [1875], S. 148-186) in einer Nacht- und Nebelaktion aus dem Schrein entnommen. Über diesen Vorgang und die weiteren Stationen der Reliquien vgl. Paul Fiebig, St. Reinoldus in Kult, Liturgie und Kunst, in: DB 53 (1956), S. 6-200, hier S. 38-45 sowie Luise von Winterfeld, Die neuesten Forschungen über die Reinoldusreliquien, in: Hans Lindemann (Hg.), St. Reinoldi in Dortmund, Dortmund 1956, S. 40-44. Die für die städtische Identität wichtigere Kopfreliquie blieb jedoch bis 1792 in Dortmund. Allerdings war zu dieser Zeit die Erinnerung an den Heiligen bereits soweit erloschen, dass die gotische Statue im Chor als ein Rolandsbild oder als eine Darstellung Heinrichs des Löwen bzw. eines unbekannten Dortmunder Grafen interpretiert wurde. Siehe Beurhaus, Merkwürdigkeiten, S. 312 (II, 3, 1 § 4).

3. Wallfahrten zwischen Reliquienkult und Wundergläubigkeit

Wallfahrten führten den mittelalterlichen Menschen aus seiner alltäglichen Umgebung heraus zu Orten, die aufgrund ihrer Beziehung zu einem Heiligen[144] oder einem dort geschehenen Wunder selbst als heilig galten (*locus sacer*). Bis in das Hochmittelalter war die Zahl solcher Plätze gering und umfasste u. a. Rom, Jerusalem und Santiago de Compostela (*peregrinationes maiores*). Von diesen Orten war im Spätmittelalter nur Rom Ziel einer Pilgerreise von Dortmundern. Anlässlich des heiligen Jahres 1500 zogen dem Chronisten Westhoff zufolge „vil menschen van Dortmunde mit andern uet Westphalen" nach Rom, waren allerdings ernüchtert, da ihre Hoffnung auf eine neue Epoche ohne Kriege und Fehden angesichts weiterer Auseinandersetzungen in dieser Zeit nicht erfüllt wurde.[145]

Häufiger waren Dortmunder an den im Spätmittelalter, wohl nicht zuletzt in Zusammenhang mit einer Intensivierung der Laienfrömmigkeit, sprunghaft zunehmenden regionalen Wallfahrtszentren (*peregrinationes minores*) zu finden, die es Pilgern (*peregrini*) ermöglichte, „heilige Orte" in der näheren Umgebung und ohne eine gefährliche und mühselige Reise aufzusuchen. In Dortmund legte mancher Pilger spätestens seit dem 14. Jahrhundert eine Zwischenstation auf dem Weg nach Aachen ein. Für ärmere Reisende wurde dabei eine Beherbergung im Heilig-Geist-Spital (1318)[146] und im Neuen Gasthaus (1358)[147] ermöglicht. Auch

144 Geheiligt wurden solche Orte durch das Wirken des Heiligen, seine Grablege oder die Aufbewahrung von Reliquien, vgl. Patrick J. Geary, The Saint and the Shrine. The Pilgrim's Goal in the Middle Ages, in: Lenz Kriss-Rettenbeck und Gerda Möhler (Hg), Wallfahrt kennt keine Grenzen, München und Zürich 1984, S. 265-273. Die Heiligkeit konnte sich ferner auch in Bildern niederschlagen, vgl. Hans Dünninger, Wahres Abbild. Bildwallfahrt und Gnadenbildkopie, in: ebd., S. 274-283; Werner Freitag, Fromme Deutungen der Heilsgeschichte. Wallfahrtsbilder in Mittelalter und Früher Neuzeit, in: Michael Matheus (Hg), Pilger und Wallfahrtsstätten in Mittelalter und Neuzeit, Stuttgart 1999, S. 53-76. Allerdings können nicht alle Stätten, zu den Menschen mit frommen Absichten reisten oder an denen Wunder geschehen sein sollen, als Wallfahrtsorte bezeichnet werden. Mit Beispielen Wolfgang Brückner, Das Problemfeld Wallfahrtsforschung oder: Mediaevistik und neuzeitliche Sozialgeschichte im Gespräch, in: Gerhard Jaritz und Barbara Schuh (Red.), Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und Früher Neuzeit, Wien 1992, S. 7-26, hier S. 19 f.

145 Westhoff, S. 370.

146 UBD-Rübel, Erg.-Bd. 1, Nr. 524.

147 Abdruck der Stiftungsurkunde des Priesters Hildebrand Keyser in J. Hansen, Nachträge zum Dortmunder Urkundenbuch, in: DB 5 (1887), S. 1-27, hier S. 14 f. sowie weitere Zuwendungen ebd., S. 15-21. Bei Westhoff, S. 194 f. ist irrig das Jahr 1300 als Gründungsdatum angegeben. Neben der Beherbergung von Pilgern diente das Gasthaus spätestens seit 1380 (Westhoff, S. 245) allgemein der Armenfürsor-

die Dortmunder selbst beteiligten sich an den Aachenfahrten, so 1426, 1496 und 1503.[148] Ein weiteres Ziel war der Mont St. Michel in der Normandie. Dieses Inselkloster zog zwischen 1456 und 1458 Kinder aus allen Teilen des Reiches an, so wahrscheinlich auch solche aus der westfälischen Reichsstadt.[149] Eine letzte entfernte Wallfahrt führte 1519, nach einem Konflikt mit dem Dortmunder Klerus,[150] nach Regensburg. Die dortige Marienkirche, anstelle der zerstörten Synagoge errichtet, war für kurze Zeit bis zur Reformation das Wallfahrtszentrum Deutschlands schlechthin und zog Pilger aus allen Teilen des Reiches an.[151] Auch in der näheren Umgebung Dortmunds gab es zahlreiche Pilgerstätten, die sich teilweise (und oft zu Unrecht) auf eine lange Tradition beriefen und erst im Laufe des Spätmittelalters entstanden. So soll am 26. April 1297 Westhoff zufolge der „meiste deil der burger binnen Dortmunde to Siburg umb ire bedevart gewesen" sein, während die Stadt durch einen Brand zerstört wurde.[152] Die Syburger Petruskirche galt aufgrund eines angeblich von Papst Leo III. 799 ausgestellten Ablassbriefes als ein regionaler Wallfahrtsort, der insbesondere in der Zeit um den Markustag (25. April) aufgesucht wurde.[153] Erwähnt wird dieser Ablass jedoch erst in Schriften des 15. Jahrhunderts sowie auf einer auch Westhoff bekannten Inschrift

ge. Vgl. Thorsten Langelüddecke, Das Dortmunder Gasthaus – eine spätmittelalterliche Armeneinrichtung, in: Schilp, Himmel, S. 129-134.

148 Kerkhörde, S. 34 sowie Westhoff, S. 362 und 374. Letzterer nennt zwar nicht explizit Dortmunder als Teilnehmer, allerdings dürften sich einige Einwohner dem Zug nach Aachen angeschlossen haben. Vgl. auch Beurhaus, Merkwürdigkeiten, S. 441 (II, 6,1 § 3).

149 Kerkhörde, S. 136. Allgemein hierzu auch Ulrich Gäbler, Die Kinderwallfahrten aus Deutschland und der Schweiz zum Mont-Saint-Michel 1456–1459, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 63 (1969), S. 221-331, zur ungesicherten Beteiligung Dortmunder Kinder S. 241.

150 Aufgrund von neuen Verordnungen des Rates zur Eindämmung geistlicher Privilegien und wirtschaftlicher Tätigkeiten der Kleriker verhängte die Geistlichkeit über die Stadt 1518/19 das Interdikt. Vgl. Westhoff, S. 405 f.; Chr. Dom., S. 47 f.; UBD-Fahne, Nr. 277 (S. 359 f.); Beurhaus, Merkwürdigkeiten, S. 279 (II, 1, 2 § 1).

151 Vgl. z. B. Sebastian Franck, Chronica der keyser und weltlichen Historien, Ulm 1536 (ND Darmstadt 1969), S. CCLX r und v.

152 Westhoff, S. 192 f.

153 Ebd., S. 181. Vgl. auch Johann Diederich von Steinen, Versuch einer Westphälischen Geschichte, besonders der Grafschaft Mark, Teil 1, 6. Stück, Dortmund 1749, S. 1589-1606. Neben der Kirche selbst soll auch ein Brunnen (Petersbrunnen) Pilger angezogen haben. Von Steinen, S. 1592 f. berichtet mit Verweis auf Cornelius Mewe von Mirakeln, Wachsvotiven und sogar von einem italienischen Wallfahrer, wobei er die geschilderten Ereignisse chronologisch nicht zuordnet. Vielerorts waren Wallfahrten auf eine bestimmte Zeit des Jahres (z. B. um den Festtag des zu verehrenden Heiligen herum) oder ein Jubiläum beschränkt, an denen gleichzeitig zur Erhöhung der Anziehungskraft Jahrmärkte abgehalten und Ablässe erteilt wurden. Vgl. hierzu Bernhard Schimmelpfennig, Die Regelmäßigkeit mittelalterlicher Wallfahrt, in: Jaritz/Schuh, Wallfahrt, S. 81-94.

am Syburger Gotteshaus.[154] Belege für die Anwesenheit von Dortmundern in Syburg mit frommen Absichten finden sich zwar schon in Quellen des späten 14. und frühen 15. Jahrhunderts, von einer Wallfahrt ist hier allerdings nicht direkt die Rede.[155] Ähnlich unsicher, was das Alter der Wallfahrt betrifft, ist der sogenannte „Hulperberg" oder „Osning"[156] im Teutoburger Wald. Nach Westhoff[157] sollen seit dem Sieg Karls des Großen über die Sachsen (783) vor Pfingsten „eine grote vilheit der pilgrim" aus Dortmund zu der auf dem Berg errichteten Kapelle[158] gezogen sein. Die Dortmunder Wallfahrtstradition zu dieser Stätte dürfte allerdings erst spätmittelalterlich und im Zusammenhang mit der wachsenden Verehrung des Kaisers als Stadtgründer aufgekommen sein. In der Pfingstzeit war auch die Marienkirche in Altlünen mit ihrem seit dem 14. Jahrhundert verehrten Madonnenbild ein Wallfahrtsziel,[159] dass in Dortmund bekannt war:[160] Ein Prozess gegen einen Brandstifter fand 1506 statt, „als man (dar gewontlich), Unser leiven Vrouwen bilde to Aldenlunen droeg". Allerdings geht aus der Stelle nicht hervor, ob die Dortmunder mit ihrem eigenen Marienbild auszogen oder Westhoff hier die Umtracht mit dem Altlünener Bild selbst meint.[161] Eine weitere Pilgerstätte, an der sich Dortmunder nachweisen lassen, ist das lippische Blomberg, das 1460 nach einem Hostienfrevel für wenige Jahrzehnte ein bedeutender westfälischer Wallfahrtsort wurde.[162] Im gleichen Jahr

154 Joseph Prinz, Vom mittelalterlichen Ablaßwesen in Westfalen. Ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit, in: Westfälische Forschungen 23 (1971), S. 107-171, hier S. 107-116, 134-138. Siehe auch Karl-Ferdinand Besselmann, Stätten des Heils. Westfälische Wallfahrtsorte des Mittelalters, Münster 1998, S. 113-116. Aufgrund der widersprüchlichen Quellen und des in Syburg üblichen Kultes (am Markustag wurde zudem auch eine Barbarareliquie verehrt) ist Besselmann, S. 115 f. skeptisch, ob es eine wirkliche Wallfahrt gegeben hat, schließt eine regionale Wallfahrt allerdings für das 15. und 16. Jahrhundert auch nicht aus.

155 UBD-Rübel II, Nr. 295 (S. 295 über Ausgaben zweier Frauen „in der Syborgschen vart" 1390) und 309 (im Regest ist von einer „procession nach Syburg" 1393 die Rede); III,1, Nr. 447 (Geleit des Grafen von der Mark an alle Dortmunder, „dye toe Syborgh umb er afflait riden off gayn" 1410). Vgl. auch Besselmann, Stätten, S. 115.

156 Die Lage des Berges ist unklar, mit „Osning" wurde früher der gesamte Teutoburger Wald bezeichnet. Westhoff, S. 180, gibt die Lage mit „eine mile van Lemgauw" an; Sigurd Abel, Jahrbücher des Fränkischen Reiches unter Karl dem Großen, Bd. 1 (768–788), Berlin 1866, S. 370-374 verortet den Schauplatz der Schlacht mit Verweis auf Einhards *Vita Caroli* in die Gegend von Detmold, schließt aber auch eine andere Lokalität bei Osnabrück (S. 373) nicht aus.

157 Westhoff, S. 180.

158 Abel, Jahrbücher, S. 373 mit Anm. 4.

159 Besselmann, Stätten, S. 81-85.

160 Westhoff, S. 379 f.

161 Vgl. Besselmann, Stätten, S. 82, 84.

162 Klaus Fitzner, Die Brunnenwallfahrt nach Blomberg. Der Hostiendiebstahl von 1460 und seine Folgen, Blomberg 1989. Ferner Besselmann, Stätten, S. 66-73.

(1462), als eine Kapelle an dem Ort, wo eine Frau gestohlene Hostien in einen Brunnen geworfen hatte, noch im Bau war, besuchte der Dortmunder Chronist Kerkhörde mit seiner Schwiegertochter Blomberg.[163] Dieser berichtet von einem päpstlichen Ablass sowie von vielen Kranken, die sich eine Heilung ihrer Gebrechen an diesem Ort versprachen. Im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts finden sich Pilger aus Dortmund schließlich in Herzfeld an der Lippe, nördlich von Soest, am ehemaligen Grab der Hl. Ida.[164] Ein unsicherer Fall für einen Wallfahrtsort liegt hinsichtlich des „Derner Baumes" (*Dernschenboeme*) bei Derne kurz hinter der Grenze zur Grafschaft Mark vor. An dieser Stelle (*in campo Wulferick*) wurde 1431 der Dekan Johannes Hellink, Propst zu St. Mauritz in Münster, in einer Fehde von Haken zu Wulfsberg (Lüdinghausen) ermordet.[165] Zu seinem Gedächtnis wurde ein Kreuz errichtet, das, wie die Klosterchronik sagt, *in hodiernum diem ... Her Hellinges Crutze* genannt wurde, und in Form einer Wallfahrt oder Prozession verehrt wurde, sofern mit dem von Westhoff[166] 1499 erwähnten Gang auf den Wulferich religiöse Intentionen verfolgt wurden.

Die Motivation für Pilger, ihre alltägliche Umgebung zu verlassen, war vielfältig. Die zahlreichen regionalen Wallfahrtsorte ermöglichten es einer zunehmenden Masse von Gläubigen, an heiligen Stätten für die Linderung von Gebrechen zu bitten,[167] eine Sühneverpflichtung zu erfüllen[168] oder Ablässe und Pilgerzeichen[169] zu erwerben. Nicht selten spielten aber auch Sensationslust oder der Wunsch, einem Wunder beizuwohnen, eine Rolle. Häufig waren solche Plätze nur Zwischenstationen auf dem Weg zu den bekannten Pilgerstätten, die bei Gelegenheit mitbe-

163 Kerkhörde, S. 140.

164 Besselmann, Stätten, S. 36 f.

165 Chr. Dom., S. 14 (hier auch die folgenden Zitate). Über den Mord berichten auch Kerkhörde, S. 38 und Westhoff, S. 307 f. Siehe zudem Julius Schwieters, Geschichtliche Nachrichten über den westlichen Theil des Kreises Lüdinghausen, Münster 1891, S. 220. „Wulfskamp" und „Wülferichstraße" heißen heute noch zwei Wege zwischen Brechten und Gahmen bei Lünen, nordwestlich von Derne. Hier befand sich bis 1524 auch das Frei- oder Grafschaftsgericht und somit das rechtliche Zentrum der Grafschaft Dortmund (vgl. von Winterfeld, Geschichte, S. 103). Daneben war der Ort aber auch Schauplatz mehrerer Schlachten (1254: Westhoff, S. 190; 1448: Kerkhörde, S. 105).

166 Westhoff, S. 369.

167 Maria Wittmer-Butsch, Pilgern zu himmlischen Ärzten: Historische und psychologische Aspekte früh- und hochmittelalterlicher Mirakelberichte, in: Jaritz/Schuh, Wallfahrt, S. 237-254.

168 Michaela Wirsing, Strafwallfahrten des Spätmittelalters. Perspektivische Überlegungen, in: Daniel Doležal und Hartmut Kühne (Hg.), Wallfahrten in der europäischen Kultur – Pilgrimage in European Culture, Frankfurt a. M. 2006, S. 301-315.

169 Kurt Köster, Mittelalterliche Pilgerzeichen, in: Kriss-Rettenbeck/Möhler, Wallfahrt, S. 203-223.

sucht wurden.[170] Für die Dortmunder Wallfahrer trafen die gleichen Gründe zu. Als Johann Kerkhörde im hohen Alter 1462 mit seiner Schwiegertochter Blomberg besuchte,[171] dürfte sein Gesundheitszustand für diese Reise sicherlich eine Rolle gespielt haben. Seine Aachenfahrt vier Jahrzehnte zuvor (1426)[172] wurde neben religiösen Motiven vermutlich auch von dem Wunsch angetrieben, den nur alle sieben Jahre öffentlich gezeigten Aachener Reliquienschatz zu sehen. Dass er von dem Erlebnis beeindruckt war, lässt sich aus seiner Aufzählung von zehn Heiligtümern und seiner Gesamteinschätzung, dass alles „seer kostlik" gewesen sei, entnehmen. Hilfe in der Not war dagegen das Motiv einer Dortmunder Frau, die wegen einer problematischen Schwangerschaft die heilige Ida in Herzfeld aufsuchte.[173] Entsprechende Beweggründe, d. h. die Erwartung auf wundertätige Heilungen sind auch für andere Wallfahrten zu vermuten. Westhoff vermeldet für den Hulperberg ohne weitere Angaben, dass dort „noch hutiges dages grote miracul gescheen".[174] Mit ähnlichen Hoffnungen und Motivationen begaben sich 1519 „vil der burger und burgerschen sampt kindern und deinstvolke ... mit schrijen und weinen"[175] auf den Weg nach Regensburg, um die „Schöne Maria" zu verehren.

Dortmund war allerdings nicht nur Ausgangspunkt und Zwischenstation von Pilgern, sondern vermutlich auch selbst ein lokaler Wallfahrtsort, beherbergte die Stadt doch innerhalb ihrer Mauern die nahezu vollständigen Reliquien von St. Reinoldus.[176] Unklar bleibt allerdings, ob die Stadt zielgerichtet oder nur auf dem Weg zu anderen, bedeutenderen Pilgerstätten aufgesucht wurde.[177] Neben den Bestimmungen, das Heilig-

170 Brückner, Problemfeld, S. 21; Köster, Pilgerzeichen, S. 210 f.
171 Kerkhörde, S. 140.
172 Ebd., S. 34.
173 Besselmann, Stätten, S. 37.
174 Westhoff, S. 180.
175 Ebd., S. 398; vgl. auch Mulher/Mewe, Historische Beschreibung, S. 335 und Beurhaus, Merkwürdigkeiten, S. 445 (II, 6, 1 § 15), alle mit der Datierung 1513. Voss dagegen nennt in seiner Chronik (StAD 203, 2 fol. 48r) als Hauptbeteiligte insbesondere Mägde.
176 Kleinere Partikel befanden sich im Besitz verschiedener Kölner Kirchen und Klöster (Fiebig, St. Reinoldus, S. 32 f.). 1377/78 schenkte die Stadt Kaiser Karl IV. und Kaiserin Elisabeth mehrere Partikel (Westhoff, S. 232 f., 243 f.).
177 Schilp u. a., Ferne Welten, S. 309. Für eine gewisse Bedeutung Dortmunds als Station auf dem Weg nach Santiago de Compostela könnte das Patrozinium der Jakobskapelle auf dem Westentor hinweisen. Daneben gab es bei den Dominikanern auch eine Jakobsbruderschaft und drei weitere Bruderschaften eines anderen Pilgerheiligen, Jost oder Jodokus, an der Reinoldi-, der Nicolai- und der Petrikirche (s. u.). Allerdings sind nicht alle Jakobspatrozinien und -bruderschaften mit den Wallfahrten nach Santiago de Compostela in Verbindung zu bringen. Vgl. Klaus Militzer, Bruderschaften als Ausdruck der Volksfrömmigkeit. Das Beispiel Goslar,

Geist-Hospital und das Neue Gasthaus armen Pilgern zu öffnen,[178] bezeichnet auch Beurhaus Dortmund als Wallfahrtsort,[179] zu dem jedoch „seit der Reformation [...] die Pilgerschaften und Wallfahrten hieselbst nachgelassen" hätten. Ein weiteres Indiz ist ein spätmittelalterliches Pilgerzeichen mit der Darstellung eines Ritters, in welcher St. Reinoldus vermuten werden kann.[180] Zwar gibt es mehrere Ritterheilige (so z. B. St. Quirinus in Neuss),[181] die Gestaltung des Gerüsteten auf der Bleiplakette mit erhobenem Schwert und dem Brabanter Löwen auf dem Schild ähnelt aber deutlich der monumentalen Statue des Heiligen in der Dortmunder Reinoldikirche.

Die katholische Kirche selbst stand dem Wallfahrtswesen ambivalent gegenüber.[182] Positiv wurden Wallfahrten theologisch als Teil der Werkgerechtigkeit und somit als Beitrag zum Seelenheil des Gläubigen gesehen. Für den Klerus des Pilgerortes bzw. den Bischof der Diözese, aber auch für die lokale Wirtschaft,[183] bedeuteten die *peregrini* einen nicht zu unterschätzenden ökonomischen Faktor. Von gelehrter Seite wurde allerdings schon vor der Reformation kritisiert, dass der übliche Pfarrzwang und das gemeindliche Leben von dem Auslaufen in andere Orte konterkariert würden, von sittlichen und moralischen Verfehlungen während der Reise ganz zu schweigen. Der regelmäßige Besuch der Messe würde zudem mehr zum Gnadenschatz beitragen als das Wallfahren und der Erwerb von Ablässen.[184] Die Reformatoren nahmen diese Kritik auf und verdammten neben der in ihren Augen abergläubischen Praxis (z. B. der Anbetung von Bildern[185] oder Pilgerzeichen[186]) besonders die Vernachlässigung der Arbeit und der Familie der Pilger sowie die Ausbeutung der Gläubigen. Konnte Luther die alten Wallfahrtsorte Rom

in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 77 (2005), S. 131-149, hier S. 131.

178 UBD-Rübel, Erg.-Bd. 1, Nr. 524 (1318); Hansen, Nachträge, S. 14.

179 Beurhaus, Merkwürdigkeiten, S. 375 (II, 3, 9 § 3).

180 Schilp u. a., Ferne Welten, S. 158 (Kat.-Nr. 66).

181 Ebd., S. 315 (Kat.-Nr. 239).

182 Vgl. zur Kritik Klaus Schreiner, „Peregrinatio laudabilis" und „peregrinatio vituperabilis". Zur religiösen Ambivalenz des Wallens und Laufens in der Frömmigkeitstheologie des späten Mittelalters, in: Jaritz/Schuh, Wallfahrt, S. 133-163. Ferner Brückner, Problemfeld, S. 14 und Freitag, Deutungen, S. 59 f.

183 Thomas T. Müller, Wallfahrt und Bier, Untersuchungen zu einem bedeutenden Wirtschaftsfaktor bei spätmittelalterlichen Wallfahrten, in: Doležal/Kühne, Wallfahrten, S. 317-331.

184 Schreiner, Peregrinatio, S. 150-160.

185 Freitag, Deutungen, S. 58 f.

186 Zum Umgang mit Pilgerzeichen vgl. Köster, Pilgerzeichen, S. 207 f.

und Santiago bei aller Kritik zeitweise noch akzeptieren,[187] so wandte er sich strikt gegen die „newen walfarten" zu „wilden Capellen und feltkirchen", welche von den Bischöfen zu heiligen Orten erhoben wurden, um ein „geleufft unnd ein gelt [zu] bringen".[188] Ähnlich kritisch waren die weltlichen Obrigkeiten, da die Menge fremder Pilger die öffentliche Ordnung gefährden konnte.[189]

Die Reformation bedeutete auch für die Dortmunder Wallfahrten einen entscheidenden Einschnitt. Doch nicht nur mit der lutherischen Lehre war das Wallen zu heiligen Orten unvereinbar, auch in humanistischen Kreisen wie der Dortmunder „Neuen Schule" waren abergläubische Auswüchse des Pilgerwesens wie auch andere Formen exzessiver Volksfrömmigkeit verpönt. So verwundert es nicht, dass Pilger und Kultstätten angefeindet wurden. Im Fall der Wallfahrt zum Hulperberg beklagt Westhoff, dass die Pilger „umb die jaern 1518 bis an hutigen dach 1548 vil hoen und smaets underwegen van den Luterschen erleden" müssten.[190] Auch das Kreuz bei Derne blieb von Angriffen nicht verschont. Die Dominikaner berichten, dass durch den Rückgang der Verehrung (*refrigescente caritate*) und die Ausbreitung des Luthertums (*exuberante haeresi Lutherana*) das Kreuz schrittweise zerstört wurde, angefangen mit der eisernen Stütze (*prius ferreis sustentaculis furtive ablatis*).[191] 1543 sei das Kreuz schließlich gänzlich zerstört worden, weil die Menschen es nicht mehr sehen wollten.[192] In beiden Fällen geben die Chroniken keine Auskunft darüber, woher die lutherischen „Störer" kamen, doch dürften sie vermutlich unter der umliegenden märkischen und Dortmunder Bevölkerung zu suchen sein. Dortmunds Bedeutung als Wallfahrtsort zu St. Reinoldus verlor mit der Reformation ebenfalls an Bedeutung, wie oben von Beurhaus geschildert wurde. Gleichwohl hat es auch im folgenden Jahrhundert durchaus noch vereinzelte Besucher gegeben, die das Kopfreliquiar zu sehen wünschten.[193]

[187] Martin Luther, An den Christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, in: ders., Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe, im Folgenden WA), Bd. 6, Weimar 1888, S. 404-469, hier S. 437-440 (Punkt 12).

[188] Ebd., S. 447-450 (Punkt 20).

[189] Schreiner, Peregrinatio, S. 148-150.

[190] Westhoff, S. 180.

[191] Chr. Dom., S. 14.

[192] *Deinde ao 1543 a vento vel pravis hominibus, Crucem videre nolentibus, totaliter est destructa.* Westhoff, S. 308 gibt dagegen an, dass es „umb die jaer 1545 darhengenommen und afgebrochen" wurde.

[193] Nachweisbar ist ein (allerdings reformierter) Prediger aus Wesel, der 1687 auf dem Weg zu einer Synode nach Soest sich die Reliquie aus dem Schrein herausnehmen ließ und über deren künstlerischen Wert in seinem Tagebuch berichtete, vgl. Wilhelm Rotscheidt, Notizen auf einer Reise zur Märckischen Synode im Jahre 1687,

4. Gemeinschaftliche Memoria und geselliges Beisammensein

In der Stadt spielten Bruderschaften als religiöse Vereinigungen von Klerikern und Laien besonders im Spätmittelalter eine bedeutende Rolle.[194] Aufgrund der eher unspezifischen Verwendung des Begriffes und seiner lateinischen Entsprechungen (*fraternitas, societas, amicitia* etc.)[195] in den mittelalterlichen Quellen ist für die weitere Betrachtung zunächst eine genauere Definition notwendig. Für Ludwig Remling waren Bruderschaften „freiwillige, auf Dauer angelegte Personenvereinigungen mit primär religiösen, oft auch caritativen Aktivitäten, bestehend innerhalb oder neben der Pfarrei, wobei durch die Mitgliedschaft weder der kirchenrechtliche Status des einzelnen tangiert wird noch sich im privaten Lebensbereich Veränderungen ergeben müssen".[196]

Das Dortmunder Bruderschaftswesen ist in der Forschung bisher nur am Rande betrachtet worden. Bereits die Anzahl der Korporationen ist unbekannt: oft wird von zehn Bruderschaften ausgegangen,[197] die von Westhoff als Stifter für den Turmneubau von St. Reinoldi 1519/20 genannt werden,[198] womit allerdings nur die der Hauptkirche selbst angeschlossenen *fraternitates* gemeint sind, wie aus einer späteren Urkunde hervorgeht.[199] Stattdessen ist bis zur Mitte des Reformationsjahrhunderts von einer Gesamtzahl von ungefähr 35 bis 40 Bruderschaften auszugehen, die allerdings nicht alle namentlich bekannt sind und deren Grün-

in: Jahrbuch des Vereins für die Evangelische Kirchengeschichte Westfalens 16/17 (1914/15), S. 114-129, hier S. 126-128. Daneben auch Fiebig, St. Reinoldus, S. 37.

194 Stand das mittelalterliche Bruderschaftswesen aufgrund seines Niedergangs mit der Reformation lange Zeit nicht im Blickfeld der Forschung, so sind in den letzten Jahrzehnten einige wichtige Publikationen erschienen, die sich zumeist mit lokalen oder regionalen bzw. typenspezifischen Bruderschaften auseinandersetzen. Insbesondere sind hier zu erwähnen: Ludwig Remling, Bruderschaften in Franken. Kirchen- und sozialgeschichtliche Untersuchungen zum spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bruderschaftswesen, Würzburg 1986, zu allgemeinen Überlegungen insb. S. 5-53, sowie Malte Prietzel, Die Kalande im südlichen Niedersachsen. Zur Entstehung und Entwicklung von Priesterbruderschaften im Spätmittelalter, Göttingen 1995.

195 Remling, Bruderschaften, S. 12; Prietzel, Kalande, S. 36-39.

196 Remling, Bruderschaften, S. 49 f.

197 So z. B. Monika Fehse, Der Städter Conrad von Soest – eine sozialgeschichtliche Einordnung, in: Thomas Schilp und Barbara Welzel (Hg.), Dortmund und Conrad von Soest im spätmittelalterlichen Europa, Bielefeld 2004, S. 259-273, hier S. 273 Anm. 52. Ebenso falsch ist die Annahme von nur sieben Bruderschaften anhand einer Liste am Ende des Nicolaibruderschaftsbuches (s. u.) bei Reyhan Güntürk, Die Dortmunder Nikolai-Bruderschaft, in: Schilp, Himmel, S. 81-86, hier S. 84.

198 Westhoff, S. 410. Vgl. auch Beurhaus, Merkwürdigkeiten, S. 369 (II, 3, 8 § 2).

199 StAD 1, 10475 (1557). In dieser Urkunde wird von den „semptlichen Then Broderschoppen unser tidt darselvest tho Sanct Reynolt" gesprochen, deren Zustimmung zu einem Verkauf eingeholt wurde.

dungsjahr sich nur selten zweifelsfrei feststellen lässt. Im Vergleich etwa mit Soest[200] und Münster[201] ist diese Zahl überraschend hoch, wogegen andere nordwestdeutsche Städte ähnlich viele oder noch mehr Bruderschaften aufweisen können.[202]

Die Bruderschaften in Dortmund entstanden vermutlich kontinuierlich nach der Mitte des 14. Jahrhunderts, nachdem ein Verbot des Rates[203] keine Beachtung mehr fand. Die älteste ist die Nicolaibruderschaft an der Nicolaikirche, in deren Bruderschaftsbuch es zu Beginn heißt:[204] *Hec est fr[ater]nitas s[anc]ti nicholai Sub Anno D[omi]ni MCCCLXV.* Im Laufe des späten 14. bis zum frühen 16. Jahrhundert kamen weitere Korporationen auch an anderen Kirchen und Klöstern auf. An der Reinoldikirche sind die Bruderschaft der Schuhmacherknechte zu Ehren Marias und Johannes des Täufers (Gründung 1385),[205] die Bruderschaft der Leiden Christi

200 Beate Sophie Gros, Das Soester Bruderschaftswesen vom ausgehenden 12. bis zum 16. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der Jacobusbruderschaft, in: Soester Zeitschrift 108 (1996), S. 30-59, kann trotz einer ähnlichen Quellenarmut etwa zehn Bruderschaften nennen, in der Mehrzahl Zunftbruderschaften.

201 Augustin Hüsing, Die alten Bruderschaften in der Stadt Münster, in: Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde 61 (1903), S. 95-138. Vor der Täuferzeit zählt er 13 Bruderschaften auf, neben zwei Kalanden auch vier Marienbruderschaften. Vgl. auch Hans Galen (Hg.), Historische Bruderschaften in Münster (Ausstellungskatalog des Stadtmuseums Münster), Münster 1993.

202 In Braunschweig (vgl. Kerstin Rahn, Religiöse Bruderschaften in der spätmittelalterlichen Stadt Braunschweig, Braunschweig 1994, S. 37-65, bes. S. 63) gab es Ende des 15. Jahrhunderts 35 Bruderschaften, nachdem es 1408 nach der Braunschweiger Prozessionsordnung nur zehn waren. Über 30 Korporationen nennt Schubert, Stadt, S. 25 für Lüneburg und Hildesheim, ebenso Wilhelm Berning, Das Bistum Osnabrück vor Einführung der Reformation (1543), Osnabrück 1940, S. 250-252 für Osnabrück. In Lübeck konnte Monika Zmyslony, Die Bruderschaften in Lübeck bis zur Reformation, Kiel 1977, S. 28-34, insgesamt 70 Vereinigungen nachweisen. Die höchste Dichte an mittelalterlichen Bruderschaften in Deutschland ist in Köln zu verzeichnen: Klaus Militzer (Bearb.), Quellen zur Geschichte der Kölner Laienbruderschaften vom 12. Jahrhundert bis 1562/63, 4 Bde., Düsseldorf 1997-2000, hier Bd. 1, S. XI-CXXIII, listet hier bis in das 16. Jahrhundert hinein 127 Bruderschaften auf und führt ferner weitere Vergleichsbeispiele an. (S. XXV - XXVIII).

203 Nach dem Roten Buch der Stadt stammt das Verbot aus dem Jahr 1346. Vgl. UBH-Rübel I, Nr. 598.

204 Bruderschaftsbuch: LkA 10, 488 (ehemals StAD 212, Hs 1), Bl. 1r.

205 Westhoff, S. 248 und Beurhaus, Merkwürdigkeiten, S. 368 f. (II, 3, 8 § 1). In einem anderen Eintrag schreibt jener (S. 131 [I, 9, 1 § 14]): „Diese Schustergilde wird in alten Briefen S. Johannis Gilde genant. Ihre Knechte haben ao 1385 eine Brüderschaft S. Reinolds angefangen", womit vermutlich die Kirche gemeint ist. Thomas Schilp, Stadtkultur im spätmittelalterlichen Dortmund. Der Berswordt-Altar im Kontext spätmittelalterlicher Denk- und Handlungsformen, in: Zupancic/Schilp, Berswordt-Meister, S. 13-67, hier S. 37 f.

und der Hl. Drei Könige (Ersterwähnung 1499)[206] und vermutlich auch die *Societas superioris natu Tremoniensis et eorum amici* (nur 1426 genannt)[207] als wenigstens drei der zehn Korporationen greifbar. Vielleicht muss auch die nur aus späterer Überlieferung bekannte *Fraternitas Spiritus Sancti Vulgo Cahlandt* als eine Vereinigung der städtischen Kleriker hierzu gezählt werden.[208] Im Spätmittelalter waren an der Marienkirche die 1396 gegründete Marienbruderschaft,[209] die Bruderschaft der Dekanei von Dortmund (erwähnt 1439)[210] sowie die wohl um 1440 entstandene St. Elisabeths-Bruderschaft[211] angesiedelt. Noch kurz vor der Reformation scheinen zudem die Annen- und die Adriansbruderschaft hinzugekommen zu sein.[212] Um 1470 gab es an St. Nicolai neben der Nicolaibruderschaft noch vier weitere Korporationen, die namentlich nicht zu fassen sind.[213] Vermutlich zu Beginn des 16. Jahrhunderts erhöhte sich die Zahl auf sechs[214] und schließlich auf sieben Bruderschaften,[215] die der Pfarrkirche zugehörig waren. Über die Bruderschaften an der vierten Stadtkirche, St. Petri, liegen vor dem 16. Jahrhundert keine Nachrichten vor. Erst 1507 werden in einer nur noch als Regest überlieferten Urkunde eine

206 StAD 230, 28. 1571 kommt die Bruderschaft nur unter dem Namen „Hl. Drei Könige" vor (StAD 230, 52).

207 StAD 1, 2323 (Regest). Anhand der genannten Vorsteher (die Bürgermeister Johann Wickede und Hilbrand Sudermann sowie der Ratskämmerer Johann Palsot) wird der patrizische Charakter dieser Vereinigung deutlich. Anhaltspunkt für die Verortung sind die Vertragspartner für die Abhaltung von Seelmessen, nämlich die Provisoren der Reinoldifabrik.

208 Diese Bruderschaft kommt nur in den Akten über die Kalandsverwaltung aus dem 17.–19. Jahrhundert (AKgRD 6, 1-6, 5 sowie 6, 90 und 91), im 1705 angelegten Kalandsbuch (ebd., HS 2) sowie bei Beurhaus, Merkwürdigkeiten, S. 369 f. (II, 3, 8 § 3) vor. Eine dem Bestand 6, 90 im AKgRD zugehörige Urkunde von 1379 nennt die Auflassung eines Zehnten aus Hemerde im Amt Unna, der einen der Haupteinnahmen des Kalands darstellte, allerdings geht aus dem Schriftstück die Existenz der Bruderschaft zu dieser Zeit nicht hervor. Unklar ist ferner, ob die Bruderschaft ihren Sitz an der Reinoldikirche oder vielleicht dem Hl.-Geist-Hospital hatte.

209 Bruderschaftsbuch: StAD 211, Hs 1 (Abschrift StAD 448, 18). Das Original ist unvollständig.

210 StAD 211, 13 (Regest).

211 Das unsichere Gründungsdatum findet sich in den *Corpora bonorum* von 1685 (AKgRD 6, 1, Bl. 22r) verzeichnet. In den *Corpora bonorum* von 1820 (AKgRD 6, 5, Lagerbuch St. Elisabeth, unpag. [Bl. 1r]) wird dagegen eine frühere Entstehungszeit vermutet, allerdings auch auf den anderen Zeitpunkt verwiesen. Urkundlich wird die Bruderschaft erst 1514 bzw. 1521 (StAD 211, 88 und 98) erwähnt.

212 Bruderschaft St. Annen 1507 und 1516 (StAD 211, 86 und 93); St. Adrian 1519 (StAD 211, 97).

213 LkA 10, 488 (ehemals StAD 212, Hs 1), Bl. 32r.

214 Ebd., Bl. 31r-32r.

215 Ebd., Bl. 28v. Für das Jahr 1580 werden die Bruderschaften „S. Nicolai", „Sacramenti", „B. Mariae virginis", „Apostolorum", „Anthonii", „10000 equitum" und „Iodoci" mit ihren jeweiligen Vorstehern erwähnt.

Petribruderschaft und vermutlich weitere *fraternitates* genannt.[216] Hinzu kommt eine 1513 erwähnte Erasmusbruderschaft an der gleichen Kirche.[217] Dem Dominikanerkloster waren im 15. Jahrhundert die Rosenkranzbruderschaft (gegründet 1475)[218] sowie die Bruderschaft Hl. Sakrament und Hl. Kreuz (Ersterwähnung 1482)[219] angeschlossen, später folgte eine 1516 erstmalig dokumentierte St. Annen- und Jakobsbruderschaft.[220] Bei den Minoriten entstanden vermutlich in derselben Zeit die Bernhards-Bruderschaft (genannt 1486) bzw. die Bruderschaft Unser Lieben Frauen und St. Bernhard (1491).[221] Schließlich soll es an der

216 StAD 212, 104b (Regest). Das Schriftstück regelte einst die Verteilung von Einkünften aus einem Haus am Westenhellweg, aus dem die Petribruderschaft zwei Pfund Wachs erhob. Davon standen ihr ½ Pfund sowie je ¼ Pfund sechs anderen Bruderschaften zu, die benannt werden als Hl. Sakrament, Hl. Kreuz, St. Jost (Jodokus), St. Antonius, der 10.000 Ritter und Unser Lieben Frauen. Aus dem Regest geht nicht hervor, wo diese Bruderschaften ihren Sitz hatten, wahrscheinlich ist jedoch die Petrikirche, selbst wenn fünf dieser Patrozinien auch am Ende des Nicolaibruderschaftsbuches (Bl. 28v) sowie das sechste (Hl. Kreuz) in drei Urkundenregesten 1557 (StAD 1,10541, 10549, 10550a) der Nicolaikirche vorkommen. In Dortmund waren allerdings Mehrfachbelegungen von Patrozinien durchaus üblich. Beliebt waren das Marienpatrozinium (4-5 Bruderschaften), Hl. Kreuz bzw. Hl. Sakrament (3-4, z.T. als gemeinsame Bezeichnung) sowie die Patrone Anna und Hl. Drei Könige (je 2 Korporationen). Vier der sieben 1507 genannten Bruderschaften finden in weiteren Urkunden mit einer präziseren Angabe Erwähnung: 1515 die „sunte Joijst broderschop to sunte peter" (LkA 10, 541 [ehemals StAD 212, 112]), 1518 die Petribruderschaft (LkA 10, 539 [ehemals StAD 212, 108b]), 1528 die „broderschop des werdigen hillig sacramentes tho sunte peter" (LkA 10, 544 [ehemals StAD 212, 119]) sowie 1563 die „S. Anthonii Bruderschop bynnen Sanct peters kercken gelegen" (LkA 10, 543 [ehemals StAD 212, 117]). Das Jost-/Jodokus-Patrozinium besaß auch eine 1571 erwähnte Bruderschaft an St. Reinoldi (StAD 230, 51 [Regest]). Jodokus war neben seiner Rolle als Pilgerheiliger (das Gasthaus lag im Kirchspiel von St. Petri) auch der Schutzpatron der Bäcker, die um 1400 und wahrscheinlich auch später insbesondere in den drei Kirchspielen Reinoldi, Petri und Nicolai wohnten (vgl. Fehse, Dortmund um 1400, S. 213 mit Anm. 96).

217 LkA 10, 540 (ehemals StAD 212, 110).

218 Westhoff, S. 340. Nach Kölner Vorbild errichtet war diese insbesondere für Arme und Frauen geöffnet. Vgl. auch Thomas Schilp, Seelenheil und Stadtkultur. Das Dortmunder Predigerkloster in der spätmittelalterlichen Stadt, in: Schilp/Welzel, Dominikaner, S. 57-69, hier S. 60 f.

219 Teilweise auch nur als Kreuzbruderschaft genannt. Vgl. StAD 231, 2. Siehe auch Rensing, Dominikanerkloster, S. 31 und Schilp, Seelenheil, S. 61.

220 Rensing, Dominikanerkloster, S. 32; Schilp, Seelenheil, S. 61; Angelika Dörfler-Dierken, Vorreformatorische Bruderschaften der hl. Anna, Heidelberg 1992, S. 79, zur Bedeutung des Annenkultes S. 19-43.

221 STM A 402, 10 bzw. 11. Nach Reimann, Dortmund – Minoriten, S. 257 sollen es zwei verschiedene Bruderschaften gewesen sein, wahrscheinlicher ist jedoch, dass zu der Bernhardsbruderschaft später noch ein zusätzliches Marienpatrozinium hinzukam. In der späteren Urkunde sowie in folgenden Erwähnungen (so noch 1517 in STM A 402, 19) werden beide Patrozinien gemeinsam und mit jeweils zwei oder drei Vorstehern genannt. So wird einer der Provisoren von 1486 (Herman

Benediktskapelle über dem Ostentor eine weitere Bruderschaft gegeben haben, die um 1375 entstand.[222]

Im Unterschied zu den nachtridentinischen katholischen Bruderschaften, die mehr eine Vereinigung von Gläubigen zu religiösen Zwecken waren,[223] ging die Zielsetzung der mittelalterlichen Vereinigungen darüber weit hinaus. Die gesellige Vergemeinschaftung (z. B. in Form von Bruderschaftsmählern und bei gemeinsamen Prozessionen) oder die soziale Absicherung der Mitglieder (*Caritas*) spielten eine ebenso große Rolle. Die jeweilige Gewichtung der Aufgaben war dabei nicht zuletzt abhängig vom Typus der Bruderschaften. Bei Klerikervereinigungen oder Kalanden war die religiöse Zielsetzung stärker als etwa bei *fraternitates* von Gilden, bei denen vermehrt wirtschaftlich-soziale und karitative Interessen im Vordergrund standen.[224] Eine starre soziale Abgrenzung bestand meist nicht, wenngleich auch Beiträge als Hindernis gegen den Zulauf von Armen dienen konnten.[225] In Priesterbruderschaften wurden zwar in der Regel nur Geweihte als Vollmitglieder zugelassen, Laien konnten aber als wohltätige Stifter zumindest in den Kreis der Memorialgemeinschaft aufgenommen werden.[226] Klerikal waren in Dortmund mindestens drei *fraternitates*: die Bruderschaft der Dekanei zu Dortmund, der Kaland und die Elisabethbruderschaft.[227] Als Gildenbruderschaft findet sich explizit nur die der Schuhmacherknechte an St. Reinoldi. Da für die Goldschmiede die Gottesmutter eine wichtige Rolle spielte,[228] könnten diese einer der insgesamt vier oder fünf Marienbruderschaften angehört haben.

Kollener) auch noch 1491 als Vorsteher der „brodersschop vnser lieven vrowen vnd sunte Bernhardinus ton mynrebrodern bynnen dortmonde" aufgeführt.

222 Beurhaus, Merkwürdigkeiten, S. 369 (II, 3, 8 § 2); Westhoff in: von Winterfeld, Durchbruch, S. 59 f. Anm. 23 (Zitat aus einem nicht mehr erhaltenen Teil der Originalhandschrift).

223 Remling, Bruderschaften, S. 7, 30 f.; Ludwig Remling, Sozialgeschichtliche Aspekte des spätmittelalterlichen Bruderschaftswesens in Franken, in: Peter Johanek (Hg.), Einungen und Bruderschaften in der spätmittelalterlichen Stadt, Köln u. a. 1993, S. 149-169, hier S. 150.

224 Ebd., S. 151.

225 Militzer, Bruderschaften, S. 133.

226 Prietzel, Kalande, S. 29 f., 39-43.

227 Der klerikale Charakter der Letzteren ergibt sich aus der Urkunde von 1514 (StAD 211, 88), in der der Verkauf einer Erbrente an die „Erbere[n] heren her Johan Vemeren Decken [Dekan], her Dirich Dethmars, her Johan Vemeren vnd vart den sementlichen presteren der broderschop Sunte Elisabeth bynne Dortmunde vnd ere[n] nakomelingthenn" zu Gunsten der Bruderschaft dokumentiert wird.

228 Vgl. das Statutenbuch im StAD 202, X 10, S. 37 f.

Viele Korporationen standen Klerikern, Patriziern und Handwerkern ungeachtet des Geschlechts gleichermaßen offen.[229] In Dortmund dürfte dies mindestens für die drei Hauptbruderschaften der Petri-, Marien- und Nicolaikirche der Fall gewesen sein. Zu den beiden letzteren sind nähere Angaben möglich, da sich deren Bruderschaftsbücher erhalten haben. Solche Memorialbücher, welche die Namen der Mitglieder umfassten,[230] waren für die Totenmemoria[231] essentiell. Bruderschaften waren nicht nur eine Vergemeinschaftung der Lebenden, sondern gleichermaßen auch der Toten. An die Verstorbenen wurde nicht nur erinnert, sie waren quasi innerhalb des Kreises der Mitbrüder als weiter existierende Rechtssubjekte allgegenwärtig.[232] Jährlich, meist am Festtag des Schutzpatrons der Korporation, wurden die Namen an einem Altar, der zumeist von der Bruderschaft oder einem Mitbruder gestiftet worden war, von einem eigenen Priester verlesen.[233] Für das Seelenheil der Verstorbenen kamen weitere sakrale Handlungen im Sinne der Werkgerechtigkeit hinzu wie die Aufstellung von Kerzen oder die Verteilung von Almosen. Gleichzeitig wurden an diesem Tag aber auch die Vorsteher gewählt, neue Mitglieder aufgenommen oder man versammelte sich zum gemeinsamen Mahl.[234]

[229] Katharina Simon-Muscheid, Zunft-Trinkstuben und Bruderschaften: „Soziale Orte" und Beziehungsnetze im spätmittelalterlichen Basel, in: Gerhard Fouquet u. a. (Hg.), Geschlechtergesellschaften, Zunft-Trinkstuben und Bruderschaften in spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Städten, Ostfildern 2003, S. 147-162, hier S. 159 f.

[230] Kerstin Rahn, „Eyn meß/ eyn zeit/ eyn bier ..."? Rituelles Handeln in spätmittelalterlichen Bruderschaften, in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 75 (2003), S. 101-111, hier S. 104 f.; Oexle, Gegenwart der Lebenden, S. 81-83; ders., Gegenwart der Toten, S. 31.

[231] Vgl. Oexle, Gegenwart der Toten und ders., Gegenwart der Lebenden; ferner zum Totenbrauchtum in genossenschaftlichen Vereinigungen Peter Löffler, Studien zum Totenbrauchtum in den Gilden, Bruderschaften und Nachbarschaften Westfalens vom Ende des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, Münster 1975.

[232] Oexle, Gegenwart der Toten, S. 29; ders., Gegenwart der Lebenden, S. 100.

[233] Durch die Bestellung eines eigenen Priesters für die gottesdienstlichen Verpflichtungen und die Beerdigung von Angehörigen aus den Mittel des Bruderschaftsvermögens oder durch Stiftungen der Mitglieder konnten die Laienbrüder indirekt Einfluss auf die Gestaltung der Messen nehmen und eine Alternative zum bestehenden Pfarrzwang oder dem Angebot der Bettelorden aufbauen. Vgl. Militzer, Bruderschaften, S. 148 f.

[234] Rahn, Rituelles Handeln, S. 107; zur memorialen Funktion des Totenmahls vgl. Oexle, Gegenwart der Toten, S. 48-53; ders., Gegenwart der Lebenden, S. 79-81, 83 f.

Während das Marienbruderschaftsbuch[235] seine Mitglieder topographisch genau verortet, fehlt eine solche Gliederung für die Nicolaibruderschaft,[236] auch wenn der Schreiber gedanklich eine solche Unterteilung vorgenommen haben mag.[237] Dabei wird deutlich, dass der überwiegende Teil der Angehörigen der Marienbruderschaft im Pfarrbezirk der Marienkirche selbst wohnte und sich die Übrigen fast gleichmäßig über die anderen Kirchspiele verteilten.[238] Was bereits hinsichtlich der stifterischen Identifikation mit der Kirche im Wohnbezirk gesagt wurde, kann ähnlich für die Bruderschaften wiederholt werden. Von den Berswordt finden sich entsprechend der topographischen Lage ihrer Wohnhöfe Familienmitglieder sowohl in der Nicolai- als auch der Marienbru-

235 Das Buch (Abschrift StAD 448, 18 von StAD 211, Hs 1), das ehemals zehn beidseitig beschriebene Blätter enthielt, teilt sich in zwei Abschnitte: die Blätter 1r bis 7r geben in zwei Spalten die Namen der Mitglieder der Bruderschaft gegliedert nach deren Wohnorten (Hauptwege) wieder. Hierbei sind nur selten Jahresangaben hinzugefügt worden. Insgesamt sind 1093 Mitglieder oder Familienangehörige verzeichnet. Der zweite Teil des Buches (Bl. 7v-10r) nennt dagegen die verstorbenen Bruderschaftsmitglieder: „Dyt synt dey jhene, dey verstorven synt ut der broderschop unser leyven vrouwen. God ghenade erer aller seyll. Amen". Dieser Abschnitt enthält 468 Personen oder deren Angehörige (305 Zeilen, zweispaltig) und vermehrt Jahresangaben, beginnend mit 1473 bei Zeile 137 (Bl. 8v). Ab Zeile 195 (Bl. 9r, nur noch in der Abschrift) sind alle Jahre von 1504 bis 1517 ausnahmslos aufgeführt. Der letzte Eintrag stammt aus dem Jahr 1521.

236 Das Buch der Nicolaibruderschaft (LkA 10, 488 [ehemals StAD 212, Hs 1]) wurde laut Vorsatzblatt 1413 von einem Mitbruder gestiftet, greift aber schon auf vorherige Aufzeichnungen seit 1365 zurück. Es enthält auf den ersten 14 Seiten (bis Bl. 7v) die Namen der Mitglieder ohne die Angabe einer Jahreszahl. Erst auf Bl. 8v wird mit 1422 ein Datum angeben, weitere Jahreszahlen finden sich anschließend jedoch bis Bl. 19r (1460) nicht mehr. Danach werden mit einigen Lücken (1468–1482 und 1493–1500) alle Jahre gezählt. Bei manchen Personen wurde deren Tod vom Schreiber mit einem Kreuz vermerkt. Die letzten Eintragungen von Mitgliedern stammen aus dem Jahr 1537 (Bl. 26r und v). Mehr als vier Jahrzehnte später wurden auf den abschließenden Seiten der Tod des Nicolaipfarrers Glasemacher 1579/80 notiert (Bl. 28r) sowie eine Liste der 1580 noch existierenden Bruerschaften an der Kirche angehängt (Bl. 28v). Vgl. hierzu allgemein auch Güntürk, Nikolai-Bruderschaft.

237 So Fehse, Conrad von Soest, S. 273 Anm. 50.

238 Für das Marienkirchspiel werden der Ostenhellweg mit insgesamt 523 Mitgliedern (311 Zeilen, Bl. 1r-3r), Rosental mit 186 Angehörigen (115 Zeilen, Bl. 3v-4r) sowie „umme dat market" mit 95 Personen (61 Zeilen, Bl. 4v-5r) genannt. Ein weitaus geringerer Teil wohnte im südlich und westlich angrenzenden Bereich des Nicolaikirchspiels: Betenstraße (38 Mitglieder auf 25 Zeilen, Bl. 5r), Balkenstraße (25 Personen auf 18 Zeilen, Bl. 5v) und Wißstraße (43 Angehörige, 29 Zeilen, Bl. 5v). Im Norden der Stadt (Petri- und Reinoldikirchspiel) werden schließlich der Westenhellweg (66 Mitbrüder auf 45 Zeilen, Bl. 6r), die Kampstraße (24 Mitglieder, 19 Zeilen, Bl. 6v), die Brugstraße (36 Personen auf 23 Zeilen, Bl. 6v), Kockelcke (25 Männer und Frauen auf 15 Zeilen, Bl. 7r) und der Grauen Brüderweg (32 Angehörige, 22 Zeilen, Bl. 7r) aufgeführt.

derschaft.[239] Die Hengstenberg, die hauptsächlich im Bereich des Ostenhellwegs, aber auch nahe der Nicolaikirche Grundbesitz besaßen, kommen ebenso in beiden Bruderschaften vor.[240] Dagegen hatten die Familien Hövel und Wickede kaum Verbindungen zur Marienkirche und fehlen dementsprechend auch in der Bruderschaft, während sie bei den Brüdern von Nicolai erfasst sind.[241] Für die Familie Klepping ist der Be-

[239] In St. Nicolai: „Lammert berswort" (1460, Bl. 19r). Vielleicht ist der Priester und Nicolaipastor Lambert (1443–1478) aus der Linie III gemeint, der vor 1511 starb. Vgl. Knippenberg, Berswordt, Stammtafel I, Nr. 50. Der andere „Lambert Berswort et uxor (Bl. 20v), der nach 1467 erwähnt wird, ist vermutlich der Junker und Scherherr aus der Linie I, der nach 1490 starb (Knippenberg, Berswordt, Stammtafel I, Nr. 25). Zuletzt kommt in der Bruderschaft „Juncker Johan Beswoett" vor (1508, Bl. 24r), der vielleicht als der Ratsherr von 1522–1525 und 1528 zu identifizieren ist. In St. Marien: „Her Detmar Bersword et uxor" (o. J., Bl. 3v), aus der Linie II, war Ratsherr und Bürgermeister, Großonkel (bzw. Onkel) Lambert Berswordts und starb vor 1447. Vgl. Knippenberg, Berswordt, Stammtafel I, Nr. 19; „Segebodo Berswordes et Wendel sin husfrouwe et Her. er twyger kynt" (o. J., Bl. 3v), vermutlich der Sohn des vorherigen, der von 1461 bis zu seinem Tod 1494 dem Rat angehörte (Knippenberg, Berswordt, Stammtafel I, Nr. 30); „Juncfer Greyteke Berswordes" (o. J. [um 1396], Bl. 3v), vermutlich eine Begine im Stift „In den Braken" (vgl. Monika Fehse, „... und dey grone [...] dey sal vat dunker eftich syn". Greteke Berswordes an einen Essener Färber, in: DB 90 [1999], S. 79-91).

[240] Nicolaibruderschaft: „Grystoffer [Christoph] hengestbergh und si dochter" (1483, Bl. 21r). Dieser war Ratsherr, Bürgermeister und ab 1470 mit Anna Berswordt (Knippenberg, Berswordt, Stammtafel I, Nr. 56) verheiratet und starb 1495. Vgl. Meininghaus, Hengstenberg, Nr. 23; „Hylke hengesberges" (vor 1501, Bl. 22v), Tochter Christophs aus der 1. Ehe. Siehe Meininghaus, Hengstenberg, Nr. 32; „Tele in Henxtestberges" (1508, Bl. 24r), Witwe des Erbsassen Bernd Hengstenberg (gest. 1494), die noch 1521 lebte. Vgl. Meininghaus, Hengstenberg, Nr. 33. Marienbruderschaft: „Dominus Johannes Henxstenbergh pastor" (o. J. [ca. 1396], Bl. 1r), Pastor zu St. Marien in den 1420er/30er Jahren. Vgl. Meininghaus, Hengstenberg, Nr. 25; „Her Hilbrand Henxtenbergh et uxor" (o. J. [ca. 1396], Bl. 1r), vermutlich der Ratsherr und Bürgermeister, der 1437 starb (Meininghaus, Nr. 11); „Juncfer Katharine Henxstenberghes" (o. J., Bl. 2r), evtl. Tochter von Bernd und Tele Hengstenberg (s.o.). Vgl. Meininghaus, Hengstenberg, Nr. 39; „Juncfer Gertrud Henxstenberghes" (o. J., Bl. 3v), Tochter Christophs aus der 2. Ehe, 1473 urkundlich genannt. Siehe Meininghaus, Hengstenberg, Nr. 36; „Juncfer Katheryne van Hengestbergh" (o. J., Bl. 3v), evtl. dieselbe wie oben, aber zu einer anderen Straße („Dey Rosendael") verzeichnet.

[241] Bei den Hövel kommen in der 1. Hälfte des 15. Jahrhunderts fünf Namen ohne eine Jahresangabe vor: „Tydeman de houele cum suis" (Bl. 4v), „gerdeke van houele" (Bl. 5v), „kunne to houele" (Bl. 6r), „Elseke van houele" (Bl. 6v) und „h. Johan van houele" (Bl. 17r). Bei manchen kann es sich allerdings auch um eine Herkunftsbezeichnung handeln (Hövel bei Hamm). Der letztere mit dem Attribut „Herr" dürfte aber der Dortmunder Familie angehören und ist vielleicht der Vater von „Johan van houele et filii eius" (1462, Bl. 19r), der vermutlich mit dem Ratsherrn und mehrfachen Bürgermeister und Rittmeister 1457–1498, gest. nach 1498, zu identifizieren ist. Vgl. Fahne, Hövel I.1, Nr. IX S. 54 f. Als letzter kommt „Ju[n]cker Joha[n] van Houel et uxor" (1508, Bl. 24r) in der Bruderschaft vor, der der Sohn des vorherigen sowie von 1520 bis zu seinem Tod 1543 Ratsherr, Ritt- und Bürgermeister

fund im Vergleich zu deren Stiftungen etwas anders. Hier finden sich Angehörige auch in der Nicolaibruderschaft, jedoch nur bis zum frühen 15. Jahrhundert.[242] Zahlreicher und bis in das 16. Jahrhundert ist das Geschlecht dagegen in der Bruderschaft St. Marien vertreten.[243] Während sich in beiden Büchern vorwiegend männliche Angehörige finden, werden Frauen manchmal entweder namentlich oder mit dem Zusatz *et uxor* hinter dem Namen des Ehemanns genannt. Ähnliches gilt für andere Familienangehörige, die oft mit *cum suis* oder als Sohn bzw. Tochter (sowohl deutsch als auch lateinisch) bezeichnet werden. Gesellschaftlich sind in beiden Bruderschaften nahezu alle Gruppen vertreten, seien es Kleriker, Patrizier, Handwerker,[244] Künstler[245] und auch soziale Rand-

war. Siehe Fahne, Hövel I.1, Nr. X S. 55 f. Ähnlich ist der Befund bei der Familie Wickede. Vor 1460 kommen undatiert zwölf Namen vor (Bl. 1r, 2v, 5v, 6r, 7r, 9r und 14v), wobei auch hier angesichts vieler Vornamen und der Attribute „de" bzw. „to" eine Ortsherkunft eines Großteils der Personen zu vermuten ist. Lediglich bei „Johan Wyckede", „Hilbrad Wyckede" und „Tydeman Wyckede" (Bl. 7r) dürfte es sich um Angehörige des Dortmunder Geschlechts handeln. Zuletzt sind noch „Ju[n]cker tyma[n] van wyckede" und „Ju[n]cker rotgert wyckede et uxor" (beide 1508; Bl. 24r) verzeichnet. Vermutlich ist das Geschwisterpaar gemeint, das Fahne, Hövel I.2, S. 203 zum Jahr 1509 aufführt. Ersterer ist somit wahrscheinlich mit dem Ratsherrn, Ritt- und Bürgermeister Tydemann Wickede gleichzusetzen, der mit Anna Berswordt aus der Linie I (Knippenberg, Berswordt, Stammtafel I, Nr. 38) verheiratet war und 1530 starb.

242 So „Styne to Cleppynck" (Bl. 2v), „greyte cleppyncghes" (Bl. 5v), „hilke cleppyncgs" und „h. herman cleppynck cum suis" (Bl. 6v) sowie zuletzt „Detmar cleppynck cum suis" (Bl. 7r).

243 „Juncfer Babare Clepping" (o. J., Bl. 2r), nicht genau nachweisbar; „Katharine Cleppinges" (o. J., Bl. 3v), evtl. eine 1429 erwähnte Nonne zu Clarenbeck und Tochter des Detmar Klepping, vgl. Fahne, Hövel I.2, S. 99; „Conrat Clepinck syn husvrowe sin kindere und al dat geseete" (1503, Bl. 6r), kein Nachweis; „her Herman Cleppincg et uxor" (o. J., Bl. 7v), „her Conrad Cleppincg et uxor" (ebd.) und „Hilleke Cleppincges" (ebd.): bei diesen drei kein weiterer Nachweis möglich, da sie aber am Beginn der Liste stehen, müssen sie um 1400 verstorben sein; „Teyne Kleppingess" (o. J., Bl. 8r), ebenfalls nicht nachweisbar; „Jorien Kleppinch eius uxor" (gest. 1521, Bl. 10v), vielleicht eine erste Ehefrau des von 1505–1521 als Ratsherr und mehrmaliger Stadtrichter nachweisbaren Jorien/Jürgen/Georg Klepping (vgl. Gustav Mallinckrodt, Die Dortmunder Rathslinie seit dem Jahre 1500, in: DB 6 [1895], S. 1-147, hier S. 2-7), dessen spätere Witwe 1538 den Minoriten stiftete (s. o.). Ferner noch mehrere nicht genau nachweisbare Personen (Bl. 10v), die 1521 oder später verstarben: „Detmer Kleppinch"; „her Gerwyn Kleppinch"; „Margarete syn husfrowe" sowie „Jena Kleppync, Margarete, Anna, Katharina, Gertrude dochter".

244 Oft geht der Beruf aus dem Nachnamen hervor, manchmal ist dieser jedoch explizit angegeben.

245 So war vermutlich der bekannte Maler Conrad von Soest sowohl Mitglied in der Marienbruderschaft, verzeichnet als „Conrad Meler et uxor" (o. J. [ca. 1396], Bl. 1v), als auch in der Nicolaibruderschaft, hier als „mest[er] Conr[adus] meler" (o. J. [vor 1422], Bl. 7r). Vgl. Fehse, Dortmund um 1400, S. 31 Anm. 31; dies., Conrad von Soest, S. 266; Andrea Zupancic, Eine Dortmunder Malerschule?, in: Zupancic/Schilp, Berswordt-Meister, S. 261-286, hier S. 261, 265. Ferner werden in der

gruppen (Knechte und Mägde, unehrliche Berufe).[246] Gelegentlich und eher unsystematisch werden manche Mitglieder durch zusätzliche Titel wie „her" oder „juncker" (bei Patriziern), „dominus" (bei Priestern) oder „juncfer" (bei Nonnen oder Beginen) hervorgehoben.[247] Festzuhalten ist somit, dass im Unterschied zu den Bruderschaften in Köln oder Braunschweig[248] diese beiden und vermutlich auch der Großteil der übrigen Dortmunder Bruderschaften nicht sozial abgeschlossen waren.

Sofern sich aus den Mitgliederlisten der beiden Pfarrbruderschaften Rückschlüsse auf die übrigen Korporationen ziehen lassen, so scheinen um und kurz nach 1500 die patrizischen Geschlechter weitgehend aus den meisten Bruderschaften verschwunden zu sein. Gleiches trifft auf auswärtige Familien des niederen Landadels zu.[249] Im Nicolaibruderschaftsbuch finden sich nach 1508 keine Namen von Angehörigen der herrschenden Geschlechter, nur selten werden auch sonstige Mitglieder des Rates, zumeist aus den Reihen der Gilden, oder deren Verwandte

Marienbruderschaft mit „Herman Meler et uxor" (o. J., Bl. 2r) sowie „Lambert Meler et uxor" (ebd.) weitere Maler erwähnt.

246 Aus der Nicolaibruderschaft beispielsweise „Dey lame elsike" (1465, Bl. 19v); „Styne renders pastors maget" (1467, Bl. 20r); „Joha[n] Stalknecht et uxor" (1467, ebd.); „Johan stalmest[er]s knecht" (1467, ebd.); „Greyte hinrichs maget" (undat., zw. 1467 und 1483, Bl. 20v). In der Marienbruderschaft werden insgesamt 21 Mägde und Knechte aufgeführt, z. B. „Mette Hinrich Schroders maghet" (o. J. [ca. 1396], Bl. 1v); „Else Kreckeldanses dochter Ewald Beckers maghet" (o. J. [ca. 1396], Bl. 1v); „Else van Castorpe, Gobel Sasse maget" (o. J. [ca. 1396], Bl. 1v); „Claus Nedermans knecht" (o.J., Bl. 2v); „Gerlach van Nederhusen, hern Johan Murmans knecht" (o. J., Bl. 6r) oder „Herman der juncfern knecht to sunte Katherinen" (o. J., Bl. 6v). Andere Angehörige dieser Bruderschaft übten auch unehrliche oder gering qualifizierte Berufe aus, so „Conrad dey doden grever" (o. J., Bl. 2r); „Vrowyn dey karendriver et uxor" (o. J., Bl. 2r); „Engelbert Rotgers sone, dey dat market reyne maket" (o. J., Bl. 4v) und „Peter Todengrever" (o. J., Bl. 7v).

247 Vgl. auch Fehse, Conrad von Soest, S. 266 und 268 mit Anm. 53 und 54. Dagegen noch dies., Dortmund um 1400, S. 240 Anm. 223.

248 Zu Köln Militzer, Quellen, Bd. 1, S. LIX-LXXVII und Fehse, Conrad von Soest, S. 266. Zur systematischen Unterscheidung der Braunschweiger Bruderschaftstypen vgl. Rahn, Bruderschaften, S. 37-65.

249 Das im 15. Jahrhundert häufiger im Namen aufzufindende Attribut „van" kennzeichnet in der Regel eingewanderte Mitglieder oder solche mit auswärtiger Herkunft. Adlige sind dagegen schwieriger zu finden, da Bezeichnungen wie „Junker" oder „Her" nur selten angegeben sind. Ein Angehöriger des Geschlechtes Fürstenberg aus der Linie Büderich-Hörde kann allerdings mit „Johan voirstenberch cum uxore" (vor 1475–vor 1539) im Nicolaibruderschaftsbuch (Bl. 25v) zum Jahr 1523 nachgewiesen werden. Johann Fürstenberg bewohnte seit 1508 in Dortmund einen Hof in der Balkenstraße im Nicolaikirchspiel, war 1509–1512 Scheffer der Junkergesellschaft und heiratete 1512 Beleke, die Tochter des Dortmunder Patriziers Konrad Kuken. 1527 siedelte er nach Hörde über, der Dortmunder Hof blieb aber in der Familie. Vgl. Friedrich von Klocke und Gerhard Theuerkauf, Fürstenbergsche Geschichte, Bd. 2: Die Geschichte des Geschlechtes von Fürstenberg von 1400–1600, Münster 1971, S. 95 f., 99.

erwähnt.[250] Ähnliches gilt auch für die Marienbruderschaft, wobei eingeschränkt werden muss, dass als letztes Datum 1521 aufgeführt und zu diesem Jahr der Tod von fünf Familienmitgliedern der Klepping verzeichnet wird.[251] Auch in solchen Urkunden, in denen Bezug auf die Bruderschaften genommen wird, werden als Vorsteher oder Provisoren der Gemeinschaft keinerlei Patrizier genannt.[252] Dies ist umso auffälliger, als Vertreter aus der städtischen Führungsebene stets unter den Provisoren der kirchlichen Einrichtungen erscheinen. Als Vorsteher von Kirchen, Schulen und Almosenschüsseln kontrollierten sie die Bildungs- und Wohlfahrtseinrichtungen der Stadt und unterstellten diese dem Zugriff des Rates.[253] Dieser Prozess der Kommunalisierung begann schon lange vor der Einflussnahme der Reformation, wurde jedoch aufgrund von Forderungen seitens der lutherisch geprägten Bürger und humanistischer Vorstellungen innerhalb der Obrigkeit in den 1540er Jahren beschleunigt und abgeschlossen.

Über die Organisation der Bruderschaften liegen nur wenige Hinweise insbesondere aus den letzten Seiten des Nicolaibruderschaftsbuches vor.[254] Alle Bruderschaften der Nicolaipfarre besaßen eine gemeinsame Organisation mit der Nicolaibruderschaft an der Spitze, sie legten gemeinsam am Tag des Kirchenpatrons Rechenschaft („recken dach") über ihre Einkünfte und Ausgaben ab, verteilten untereinander ihre Überschüsse und verordneten Strafen in Form von Wachszahlungen für die Totenmemoria, wenn z. B. Mitglieder der Bruderschaften ihren Verpflichtungen nicht nachkamen, die Vorsteher nicht zur Rechnungslegung erschienen oder einzelne Korporationen sich nicht an die vereinbarten Ordnungen hielten. Andere Bruderschaften scheinen über ein beachtliches Kapital verfügt zu haben, so z. B. die geistlichen Korporationen, die

250 Als Beispiele aus dem Nicolaibruderschaftsbuch: 1507 (Bl. 23v) „Jost van stypel et uxor" und „Hinrich van stypel et uxor" bzw. 1527 (Bl. 26r) „Tonys stypel et uxor" (ein Johan Stipel war 1471–1478 und 1500 Ratsmitglied als Vertreter der Schuster, vgl. Karl Rübel, Westfälische und niederrheinische Reichshöfe mit einem Versuche über die Verfassung der Reichsstadt Dortmund, in: DB 2/3 [1878], S. 140-287, hier S. 271 f., 277); 1530 (Bl. 26r) „Johan Baerch Hoff et uxor" (vermutlich der Familie Barghoff angehörig, die von 1434–1504 drei Gilderatsherren [Fleischer und Schuster bzw. Krämer] stellte, siehe Mallinckrodt, Rathslinie, S. XVIII); 1531 (Bl. 26r) „Hinrich Becker et uxor" (vielleicht der spätere Bäckergilden-Ratsherr von 1544, vgl. Mallinckrodt, Rathslinie, S. 14).

251 StAD 448, 18, Bl. 10v.

252 Mit Ausnahme der Urkunde von 1426 (StAD 1, 2323 [Regest]).

253 von Winterfeld, Durchbruch, S. 68; Sollbach, Einrichtung, S. 109 f. Als Beispiele seien u. a. die Neuorganisation und Neuerbauung der Marienschule 1539 (Westhoff, S. 436) oder die Gründung der neuen städtischen Schule 1543 genannt (u. a. ebd., S. 447; Chr. Dom., S. 139).

254 LkA 10, 488 (ehemals StAD 212, Hs 1), Bl. 31r-32v.

auch nach der Reformation eine wichtige Einnahmequelle für den lutherischen Klerus darstellten. Aus dem Vermögen des Kalands wurden seit dieser Zeit die vier Prediger der Reinoldikirche sowie die jeweils ersten Predigerstellen der Marien- und der Nicolaikirche bezahlt. Der aus dem Kreis der Pastoren gewählte und für die Rechnungslegung zuständige *Calandarius* hatte zudem auch den Diakonen, Küstern und Schulmeistern jährlich einen Anteil auszuzahlen, zudem war eine bestimmte Summe der Witwenkasse vorbehalten.[255] Die Elisabethsbruderschaft setzte sich dagegen nur noch aus den vier Pastoren der Stadtkirchen zusammen, die die Erträge des Bruderschaftsvermögens untereinander aufteilten.[256]

Bereits die Humanisten, vermehrt jedoch die Reformatoren kritisierten das Bruderschaftswesen. Insbesondere die gemeinsamen Mähler sowie die „mißverstandene christliche Bruderliebe"[257] und der halbreligiöse Charakter der Bruderschaften wurden von Luther heftig angegriffen, der 1519 in einem Sermon[258] das „fressen, sauffen, vnnutz gelt vorthun, plerren, schreyen, schwetzen, tantzen vnd zeyt vorlyren" dieser Gemeinschaften und das „heidnische, ja säuische" Wesen ihrer Totenmemoria verurteilte.[259] Das einzige Streben solcher „wercklicher" Bruderschaften sei das Verrichten guter Werke nur aus „eygen nutzige[r] liebe" zugunsten ihrer Mitglieder und nicht zum Wohle der Allgemeinheit.[260] Mit der Reformation gingen in den Städten daher auch die meisten Bruderschaften ein, nur einige existierten in anderer Form weiter.[261] Dortmund ge-

255 Vgl. hierzu v. a. AKgRD HS 2, hier insb. S. 19; AKgRD 6, 1 Bl. 23r; AKgRD 6, 90 Nr. 22 („Nachricht über einige zu den Rentenfonds evangelischer Prediger in Dortmund gehörigen Stiftungen, welche noch besonders verwaltet werden", Druck 1822).

256 AKgRD 6, 1 Bl. 22r; AKgRD 6, 5 (Lagerbuch St. Elisabeth), unpag. (Bl. 1r); AKgRD 6, 90 Nr. 22.

257 Zitat Hans-Jürgen Goertz, Brüderlichkeit – Provokation, Maxime, Utopie. Ansätze einer fraternitären Gesellschaft in der Reformationszeit, in: Heinrich R. Schmidt u. a. (Hg.), Gemeinde, Reformation und Widerstand. Festschrift für Peter Blickle, Tübingen 1998, S. 161-178, hier S. 165.

258 Martin Luther, Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften, in: WA 2, Weimar 1884, S. 738-758, hier S. 754. Vgl. auch Goertz, Brüderlichkeit, S. 162.

259 Luther, Sermon, S. 754; Oexle, Gegenwart der Toten, S. 69, 71.

260 Luther, Sermon, S. 756; Goertz, Brüderlichkeit, S. 165; Prietzel, Kalande, S. 13 f.

261 In solchen Städten trat der Charakter einer Wohltätigkeitsanstalt der Bruderschaften deutlicher hervor. Vgl. u. a. für Celle: Malte Prietzel, Klerikerbruderschaften, Obrigkeit und Laien. Die niedersächsischen Kalande im späten Mittelalter, in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 75 (2003), S. 87-100, hier S. 91; für Lübeck: Zmyslony, Bruderschaften, S. 153 und Hanna Link, Die geistlichen Bruderschaften des deutschen Mittelalters, insbesondere die Lübecker Antoniusbrüderschaft, in: Zeitschrift für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde 20 [1920], S. 181-270, hier S. 222 und 255-260; ferner eingeschränkt in Soest: Gros, Bruderschaftswesen, S. 35 f. und Braunschweig: Rahn, Bruderschaften, S. 160-162.

hört wohl nicht zuletzt auch aufgrund seines andersartigen Reformationsverlaufes zu den wenigen evangelischen Orten, in denen einige religiöse Korporationen weiterbestanden. In der langen Phase des konfessionellen Ringens zwischen 1530 und 1580 erscheinen einige Bruderschaften vereinzelt in den Urkunden, nicht selten sogar zum ersten Mal, ohne dass damit jedoch Aussagen über den Entstehungszeitpunkt solcher Gemeinschaften gemacht werden können.[262] Über eine Anpassung der Zielsetzung der Bruderschaften an die neuen, noch bis 1570 unentschiedenen konfessionellen Verhältnisse geben die Quellen keine Auskunft. Luise von Winterfeld nimmt allerdings an, dass sich während dieser Zeit bereits eine Transformation des Charakters vieler Bruderschaften von einer Kultgemeinschaft der Mitglieder hin zu einer „Armen- und Wohlfahrtseinrichtung"[263] vollzogen und der Rat – ähnlich wie bei den Ar-

Über den Zustand und die Funktion dieser Bruderschaften über die Reformationsphase hinaus wären weitere Untersuchungen notwendig. Zum Wandel des Bruderschaftswesens im Zeitalter der Konfessionalisierung im katholischen Bereich am Beispiel Kölns vgl. Rebekka von Mallinckrodt, Struktur und kollektiver Eigensinn. Kölner Laienbruderschaften im Zeitalter der Konfessionalisierung, Göttingen 2005.

262 Hl. Kreuz/Hl. Sakrament (1532: StAD 231, 14 [Regest]; 1539: StAD 210, 141 und PfA Propstei A 10; 1540: StAD 231, 16 [Regest]) sowie St. Jakob und Annen (1554: StAD 210, 158) bei den Dominikanern; Maria und St. Bernhard (1579: STM A 402, 41) bei den Minoriten; die zehn Bruderschaften Reinoldi (1531: StAD 230, 1; 1557: StAD 1, 10475), Hl. Kreuz (1531: StAD 230, 1), Maria und Johannes Bapt. (1571: StAD 230, 52), Hl. Drei Könige (1571: StAD 230, 53) sowie St. Joest (1571: StAD 230, 51 [Regest]) an der Reinoldikirche; St. Annen (1538: StAD 211, 109) an der Marienkirche; St. Antonius (1563: LkA 10, 543 [ehemals StAD 212, 117]) an St. Petri sowie schließlich an der Nicolaikirche St. Crucis (1557: StAD 1, 10541, 10549 und 10550a [jeweils Regeste]) und abschließend die im Nicolaibruderschaftsbuch (Bl. 28v) 1580 erwähnten Bruderschaften. Über den Fortbestand der Bruderschaften an den Klöstern geben die Quellen nur bedingt Auskunft. Die letzten Nennungen an den Männerklöstern datieren aus den Jahren 1554 (St. Jakob und St. Annen bei den Dominikanern) und 1579 (Maria und St. Bernhard bei den Minoriten). Möglicherweise existierte die Kreuzbruderschaft bei den Dominikanern, die mit deren Almosenschüssel verbunden war, auch noch im 17. Jahrhundert, da die Armeneinrichtung des Klosters in dieser Zeit weiterhin in Urkunden erscheint. Ob diese jedoch in der nahezu vollständig lutherischen Stadt oder vielmehr im teilweise noch katholischen Umland wirkte, geht aus den Quellen nicht hervor. Da die Marien- und Bernhardsbruderschaft 1579 den Minoriten drei ältere Renten übertrug, kann hierin vielleicht ein Hinweis auf die Auflösung der Bruderschaft gesehen werden. Dagegen entstanden im konfessionellen Zeitalter jetzt bei den Prämonstratenserinnen von St. Katharinen erstmals Bruderschaften, allerdings nicht am Kloster selbst, sondern an der dem Konvent inkorporierten Kapelle in Kirchlinde. Dieses Kirchspiel blieb eine der wenigen katholischen Inseln in der Grafschaft Mark. Vgl. Norbert Reimann, Art. Dortmund – Prämonstratenserinnen, gen. das Katharinenkloster, in: Hengst, Klosterbuch, Teil 1, S. 252-255, hier S. 253 und Saal, Katharinenkloster, S. 75 f.

263 von Winterfeld, Durchbruch, S. 59.

menschüsseln an den Kirchen und Klöstern – allmählich die Kontrolle übernommen habe. Die Abhaltung von gemeinsamen Messen zum Seelengedächtnis für die verstorbenen Mitglieder sei damit zugunsten der Sorge um die Armen und Kranken in den Hintergrund geraten. Am Ende des Nicolaibruderschaftsbuches werden 1580 unter der Überschrift „Gemeine Vorstendere vorg. Kirchen, so bißher [!] Broderschafft genant"[264] die Provisoren der bisherigen Bruderschaften aufgezählt, die nunmehr die neuen Gemeindevorsteher der Kirche wurden. Die Nicolaibruderschaft existierte nach den Ratsprotokollen und Beurhaus[265] noch im 18. Jahrhunderts, hatte sich jedoch sozial und funktionell vollkommen gewandelt: Anstelle der gesellschaftlich breit gefächerten Gemeinschaft des Mittelalters wurde sie in einen exklusiven Kreis erwählter „hornette[r] Bürger aus der Gemeine Nicolai" transformiert, deren Mitglieder dem Kirchenvorstand angehörten und „auf Lucae Ottiliae Tag 13. Dec, jährlich eine Zusamenkunft, auch ein Tractement haben". Als Versorgungseinrichtungen des lutherischen Klerus blieben dagegen die früheren geistlichen Bruderschaften Kaland (*Fraternitas Spiritus Sancti*) und St. Elisabeth bis in das 19. Jahrhundert bestehen.[266]

Zusammenfassung

1.

Stiftungen spielten für die Dortmunder als Vorsorge für das eigene Seelenheil oder zu Zwecken des gesellschaftlichen und politischen Prestiges eine entscheidende Rolle. In den Quellen treten dabei insbesondere die patrizischen Geschlechter hervor, die häufig ein sehr breit angelegtes Stiftungsverhalten aufweisen, welches einerseits auf ein erhöhtes Bedürfnis für die Memoria schließen lässt, das andererseits aber auch in einem engen Zusammenhang zu deren Wohnorten stand. Unabhängig davon versprach die Kirche des Stadtpatrons Reinoldus das größte Renommee für die städtische Elite. Durch Stiftungen an das Haus des Schutzheiligen Dortmunds versicherten sich die Geschlechter des weiteren Schirmes ihres Patrons über die Stadt und legitimierten somit auch den Fortbestand ihrer eigenen Herrschaft. Die Klöster spielten dagegen für patrizische, aber auch für bürgerliche Familien im Gegensatz zum

[264] LkA 10, 488 (ehemals StAD 212, Hs 1), Bl. 28v.
[265] StAD 448, 2/1 und 2/2, S. 182 (1718) und 298 (1757); Beurhaus, Merkwürdigkeiten, S. 370 (II, 3, 8 § 4).
[266] Ebd., S. 369 f. (II, 3, 8 § 3) sowie die Lagerbücher (*Corpora bonorum*) im AKgRD 6, 1-5 und 90 bzw. das Kalandsbuch ebd., Hs 1.

landsässigen Adel im Spätmittelalter noch eine eher untergeordnete Rolle, wurden aber in der Reformationszeit als katholische Bollwerke für die verbliebenen altgläubigen Familien wichtig. Neben den Klöstern werden mit dem Fortschreiten der Reformation vor allem die Armenkästen der Kirchen genannt, an welche Zuwendungen der Bürger, weniger jedoch der Patrizier flossen: Deren Stiftungstätigkeit endet bereits vor dem Aufkommen der lutherischen Lehre kurz nach 1500. Insgesamt ist allerdings ein Rückgang der frommen Zuwendungen besonders seit den 1540er Jahren (der Zeit der Dortmunder Humanistenreform) festzustellen.

2.

Innerhalb des Dortmunder Prozessionswesens nahmen die Umgänge zum Gedenken an überstandene militärische Krisen einen besonderen Platz ein. Die Rettung der städtischen Freiheit wurde dabei in der vorreformatorischen Zeit in erster Linie dem Stadtheiligen Reinoldus zugeschrieben. Mit feierlichen Prozessionen, bei denen neben dem heiligen Sakrament die Reliquien des Patrons (vor allem das Kopfreliquiar) mitgeführt wurden und welche teilweise das gesamte Stadtgebiet umfassten, wurde einerseits das Gedächtnis an die städtische Überlegenheit wach gehalten und andererseits die Bürger zu weiterer Vorsicht gemahnt. Solche Veranstaltungen ließen sich auch nach der Reformation durchaus noch legitimieren (wobei der Stadtheilige als Mittler zwischen der Stadtgemeinde und Gott ausgeschaltet wurde), während rein kirchliche Umgänge allmählich eingingen.

3.

Im Spätmittelalter verließen auch Dortmunder ihre alltägliche Umgebung, um sich auf Pilgerschaft zu heiligen Orten zu begeben, von denen Dortmund durch die Beherbergung der Reinoldus-Reliquien selbst ein solcher war. Bürger der Reichsstadt finden sich vereinzelt oder in größeren Gruppen in einigen entfernten, aber auch regionalen Wallfahrtsorten wieder, wo sie die Nähe zu den Heiligen, Genesung von Krankheiten oder die Teilhabe an Wundern suchten. In der Reformationszeit wird von konfessionellen Konflikten zwischen Lutheranern und Pilgern berichtet, welche schließlich ein weitgehendes Ende der Wallfahrten von und nach Dortmund besiegelten, wenngleich das Kopfreliquiar des Stadtheiligen auch später noch vereinzelte Besucher anlockte.

4.

Gemeinschaftliche Frömmigkeit und die Sorge um die Memoria florierten in Dortmund in Form zahlreicher Bruderschaften, die zu einem Teil für alle sozialen Schichten offenstanden. Die Mitglieder pflegten eine Kultgemeinschaft von Lebenden und Toten, die in gemeinsamen Bruderschaftsmählern, Begräbnissen oder Messen ihren Ausdruck fand. Eine Transformation der Bruderschaften setzte mit der Reformation ein. Bei den Laienbruderschaften trat an Stelle der Memoria für die Mitbrüder und -schwestern die Sorge um die Armen der Stadt, deren Versorgung durch die Gemeinschaften organisiert wurde. In dieser Form als Wohlfahrtsanstalten konnten Bruderschaften bis weit in das 16. Jahrhundert hinein weitgehend unberührt von der lutherischen Kritik fortleben. Die Klerikerbruderschaften an den Stadtkirchen wandelten sich ebenfalls. Deren teilweise beträchtliches Vermögen blieb zwar an die Organisation als eine Korporation gebunden, diente aber bis in das 19. Jahrhundert hinein nur noch für die Besoldung der Geistlichen und Lehrer.

Jörg Trelenberg

Die Bibel als „Regiebuch" für das Täuferreich in Münster[1]

Einleitung

Eine von der Außenwelt abgeschnittene westfälische Stadt, deren Einwohnerschaft sich als die auserwählte Gemeinde Christi versteht, sich im endzeitlichen „Neuen Jerusalem" wähnt und dort die Ankunft ihres himmlischen Herrn erwartet, leistet ihrem irdischen Landesherrn 16 Monate lang entschlossenen, zuletzt verzweifelten Widerstand. Der Name der Stadt Münster ist seit fast 500 Jahren unlösbar mit einem Ereignis verbunden, welches in seiner fulminanten Entwicklung und sensationellen Ausprägung die verschiedensten Interpretationen erfahren hat. Die kurze Episode des autonomen Königreichs der Täufer, das sich – durch Mauern geschützt – vorübergehend dem Zugriff der reichsweiten Verfolgung entziehen und scheinbar ungestört seine theokratischen Ideale verwirklichen kann, ist aufgrund ihrer schillernden Außenwirkung von der historischen Forschung häufig und gern aufgenommen worden. So häufig, dass allein die Rezeptionsgeschichte des Täuferreichs zu einem eigenen, umfangreichen Forschungsgebiet angewachsen ist. [2]

Die Abstrusität der ungewöhnlichen Ereignisse kausal aufzuschlüsseln, in ihrer scheinbaren Irrationaliät verstehbar zu machen, in ihrer historischen Sperrigkeit dem eigenen Geschichts- und Weltbild anzupassen, hat die urteilende Nachwelt immer wieder herausgefordert. Ein Konsensus konnte weder in der Vergangenheit hergestellt werden noch ist er heute in Sicht. Schon die Zeitgenossen waren sich uneinig: Für die politische Obrigkeit – Franz von Waldeck – ist die Münstersche Täuferbewegung ein sektiererischer Aufruhr, der mit allen militärischen Mitteln niedergeschlagen werden muss. Mancher auswärtige Theologe –

[1] Der vorliegende Aufsatz ist die nur leicht überarbeitete schriftliche Form meiner Probevorlesung zum Erwerb der *venia legendi* im Fach Kirchengeschichte, gehalten am 11.07.2007 vor der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster. Im Wesentlichen wurden lediglich die Anmerkungen hinzugefügt, um die Einzelaussagen an den jeweiligen Quellen verifizieren und nachvollziehen zu können.

[2] Vgl. aus neuerer Zeit eindrücklich die Untersuchung von K. Schupp, Zwischen Faszination und Abscheu: Das Täuferreich von Münster. Zur Rezeption in Geschichtswissenschaft, Literatur, Publizistik und populärer Darstellung vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Dritten Reich, Diss. Münster 2002.

z. B. Martin Luther – sieht in Münster dämonische Kräfte, ja den Teufel selbst am Werk.[3] Die betroffenen Einheimischen – so der Chronist Heinrich Gresbeck – geben den eingewanderten Friesen und Holländern, den „Boeswichtern", die Schuld am ausufernden Geschehen. Ja sogar die Astrologie, der Einfluss feindlicher Himmelskörper, muss – beim altgläubigen Historiker Hermann Kerssenbrock – herhalten, um das offensichtlich Unfassbare begreifbar zu machen.

Doch auch in der Retrospektive, mit der Gelassenheit des historischen Abstandes, kann keine Übereinstimmung erzielt werden. Im Gegenteil: Die objektive Darstellung hat eher Seltenheitswert. Signifikant häufig nehmen die Täufer von Münster die Züge des jeweiligen politischen Gegners an.[4] Je nach Zeit und Interessenlage werden sie (im 19./20. Jh.) mal als demokratisch-revolutionär,[5] dann als kommunistisch oder bolschewistisch diffamiert,[6] man bemängelt ihr nur minderwertiges

3 Vgl. Luthers bekannte Vorrede zu Melanchthons Widerlegung der „Restitution" Rothmanns (abgedruckt bei R. Stupperich, Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer, Münster 1983, S. 52-55) unmittelbar zu Beginn: „Ach, was sol ich doch, und wie sol ich doch wider oder von diesen elenden leuten zu Münster schreiben. Mus mans doch an der wand greiffen, das der Teuffel daselbs leibhafftig haus helt und gewißlich ein Teuffel auff dem andern wie die kröten sitzen."

4 Mit vielen historischen Belegen herausgearbeitet von K.-H. Kirchhoff, Das Phänomen des Täuferreiches zu Münster 1534/35, in: Der Raum Westfalen (Bd. VI,1: Fortschritte der Forschung und Schlußbilanz), Münster 1989; siehe ebd. den Forschungsrückblick S. 310-334; vgl. bes. das Resümee auf S. 281 und 329f. Als wichtigste Vorlage und Basis der Darstellung Kirchhoffs dient die detaillierte Literaturbesprechung bei G. Brendler, Das Täuferreich zu Münster 1534/35 (= Leipziger Abhandlungen zum Mittelalter, Bd. 2), Berlin 1966.

5 So z. B. bei H. A. Erhard, Rede über den geschichtlichen Standpunkt der Volksempörungen zur Zeit der Reformation ... am 25. Junius 1835, dem dreihundertjährigen Gedächtnistage der Befreiung Münsters von der Gewaltherrschaft der Wiedertäufer, in: Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde 1, 1838, S. 1-25; vgl. ders., Geschichte Münsters, Münster 1837, S. 325 ff. Dazu Kirchhoff, Phänomen, S. 315. – Vgl. auch ebd. (S. 317 f.) zu Tendenzen beim berühmten Täufer-Forscher C. A. Cornelius, der die Vorgänge in Münster ebenfalls – nunmehr in Analogie zum Jahr 1848 – als „Revolution" bzw. „Radikalisierung einer demokratischen Bewegung" deutet.

6 Vgl. den programmatischen Titel der von F. Merschmann besorgten Dorpius-Edition: Die Wiedertäufer in Münster. Zur Geschichte des Communismus im sechzehnten Jahrhundert. Nach dem ältesten Druck neu herausgegeben von F. Merschmann. Nebst einer Einleitung von H. Gelzer, Magdeburg 1847. – Dieselbe Verbindung zwischen Täuferreich und kommunistischem Gedankengut zieht J. Chr. Fässer in seiner narrativen Darstellung: Geschichte der Münsterschen Wiedertäufer für das deutsche Volk, Münster 1852; vgl. das Vorwort S. III. – Vgl. auch H. von Schubert, Der Kommunismus der Wiedertäufer in Münster und seine Quellen, Heidelberg 1919 (Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Jg. 1919, 11. Abh.). – H. Ritschl, Die Kommune der Wiedertäufer in Münster. Ursachen und Wesen des täuferischen Kommunismus, Bonn/Leipzig 1923. – I.C. Strö-

Führertum,[7] entlarvt sie schließlich – in Analogie zur NS-Diktatur – als skrupellose faschistische Terroristen.[8] Neben den *politischen* Deutungen existieren die *kirchengeschichtlichen*: Während das Täufertum aus katholischer Sicht lange Zeit als unmittelbare Folge der Reformation, als eine organische Weiterentwicklung der durch sie freigesetzten Kräfte verstanden wird, dominieren in der protestantischen Geschichtsschreibung die abgrenzenden Hinweise auf deren Radikalität und Besonderheit.[9] Einen breiten Raum nehmen die *sozialgeschichtlichen* Interpretationen ein: Man sieht das Geschehen in Münster als Teil eines Ständekampfes, wobei ökonomische Motivierungen der Unterschicht als Auslöser für die Entmachtung der etablierten Ordnung gelten. So können die Täufer diskreditierend als „Pöbelregiment" betitelt werden,[10] oder aber – in Anerkennung ihrer Gütergemeinschaft – als „Vorläufer des neueren Sozialismus".[11] Bis ins 20. Jahrhundert hinein wird auf einen besonderen *Volkscharakter* der Westfalen abgehoben: Deren Nüchternheit stehe im Verein mit einem latenten Hang zum Geheimnisvollen, Phantastischen und Mystischen, der sich sporadisch in einen ausufernden religiösen Fanatismus entladen könne.[12] Auch *profane Gründe* werden für bestimmte

ver, Die Wiedertäufer in Münster. Das Aufflammen eines mittelalterlichen Bolschewismus und sein Niederbruch, Westfälische Kunsthefte IV, Münster 1933.

7 So E. Hövel, in: Die Wiedertäufer. Katalog der Ausstellung des Landesmuseums der Provinz Westfalens in Münster i. W. in der Galenschen Kurie August/September 1935; hier: S. 3.

8 Vgl. E. Reck-Malleczewen, Bockelson. Geschichte eines Massenwahns, Berlin 1937. Insgesamt treffend formuliert C. Peters: „Sie [sc. die historischen Darstellungen des Täuferreichs] verrieten ... oft mehr über den jeweiligen Interpreten und dessen theologische oder politische Position als über die Ereignisse, Konstellationen und Konflikte des 16. Jahrhunderts." (C. Peters, Apokalyptische Restitution. Das Täufertum von Münster im Rahmen der Geschichte der Reformation, in: C. Peters / J. Kampmann [Hrsg.], 200 Jahre evangelisch, Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte, Bd. 29, 2006, S. 15-43, hier: S. 15).

9 Zur unterschiedlichen Verhältnisbestimmung vgl. H. J. Hillerbrand, Die neuere Täuferforschung. Verkündigung und Forschung 13, 1968, S. 95-110, zu Münster siehe S. 105 f.

10 So bei J. Hansen, Westfalen und Rheinland im 15. Jahrhundert, Leipzig 1890, Bd. 2, S. 96. Vgl. dazu Kirchhoff, Phänomen (wie Anm. 4), S. 318; siehe ebd. zu ähnlich motivierten „abschätzigen Wertungen" im Werk des Münsterschen Archivdirektors L. Keller.

11 K. Kautsky, Die Vorläufer des neueren Sozialismus, Bd. 1, Tl. 1: Von Plato bis zu den Wiedertäufern, Stuttgart 1895.

12 Vgl. Hugo Rothert, Bernhard Rothmann, in: Westfälische Lebensbilder I, Münster 1930 (Veröffentl. d. Hist. Komm. d. Prov.-Inst. f. westf. Landes- u. Volksk.), S. 384-399; siehe bes. S. 398. – Vgl. ders., Der Kampf um Münster, Jahrb. d. Vereins f. Westf. Kirchengesch. Bd. 26, 1925, S. 5-96. – Siehe auch Hermann Rothert, Das tausendjährige Reich der Wiedertäufer zu Münster/Westf. 1534–35, Münster 1948; hier S. 45. – Ähnlich selbst noch A. Schröer, Die Kirche in Westfalen vor der Reformation, Münster 1967; hier bes. S. 384 ff. (auch hier die Übernahme der

Ausformungen des Täuferreichs verantwortlich gemacht: Menschliche Schwächen der Anführer, deren Machtgier, Eitelkeit und Sittenlosigkeit habe die ehrbaren Münsteraner ins Verderben gestürzt.[13] Die Besonderheit der Belagerungssituation sei ein weiterer Faktor gewesen, der ungewöhnliche Aktionen, Massenphänomene und -hysterie ausgelöst und insgesamt eine spektakuläre Entwicklung begünstigt habe.[14]

Die Erklärungsversuche, wissenschaftlich seriöse oder populistisch zweifelhafte, könnten noch vermehrt werden. Es war Robert Stupperich, ein ausgewiesener Kenner der Münsteraner Vorgänge, der bereits 1958 in einem Forschungsüberblick beklagte, dass „die Theologie der Täufer bisher verhältnismäßig wenig untersucht" wurde.[15] Im Jahre 1982 mahnt er noch einmal, dass das Täuferreich „ohne die zugrundeliegenden theologischen Motive" nicht zu verstehen sei.[16] Ähnlich äußert sich Martin Brecht (im Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 1985): Der „eigenste Beitrag der Kirchengeschichte zur Aufhellung und Erklärung des rätselhaften und vieldeutigen Phänomens des münsterischen Täufertums [hat] darin zu bestehen, den in ihm verlaufenden *theologischen* Prozess darzustellen, zu erklären und seine Bedeutung für das Ganze zu bestimmen. ... Das ist bisher nur vereinzelt oder partiell erfolgt, und dieses Defizit hat immer wieder zu Verzeichnungen des münsterischen Täufertums beigetragen."[17]

Es ist den umfangreichen Arbeiten Karl-Heinz Kirchhoffs zu verdanken, dass gegen Ende des 20. Jahrhunderts die theologische Deutung des Münsterphänomens verstärkt in den Blick genommen wurde. Seine Untersuchungen arbeiten, an Stupperich anschließend, detailreich und überzeugend heraus, dass die Täufergemeinde in ihrem ausgeprägten *Endzeitcharakter* verstanden und interpretiert werden müsse.[18] Dennoch

speziellen Charakterzeichnung der Westfalen, wie sie schon Hermann Kerssenbrock als Zeitgenosse der Münsteraner Ereignisse im 16. Jh. vorgenommen hatte).

13 So bes. F. Philippi, Geschichte Westfalens, Münster 1926 (vgl. S. 174 ff.).

14 So u. a. Kirchhoff, Phänomen (wie Anm. 4), S. 356.

15 R. Stupperich, Das münsterische Täufertum. Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung (= Schriften der Historischen Kommission für Westfalen 2), Münster 1958; hier S. 25.

16 Ders., Das münsterische Täufertum, sein Wesen und seine Verwirklichung, in: Die Wiedertäufer in Münster. Stadtmuseum Münster. Katalog der Eröffnungsausstellung vom 1. Oktober 1982 bis 27. Februar 1983, Münster ^{5}1986, S. 37-54; hier S. 46.

17 M. Brecht, Die Theologie Bernhard Rothmanns, in: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 78 (1985), S. 49-82; hier S. 49 (Hervorhebung d. Verfasser).

18 Besonders erhellend: K.-H. Kirchhoff, Die Endzeiterwartung der Täufergemeinde zu Münster 1534/35, in: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 78 (1985), S. 19-42. Vgl. ders., Phänomen (wie Anm. 4), S. 361-413. – In jüngster Zeit werden die Ergebnisse Kirchhoffs hauptsächlich von C. Peters (Restitution, wie Anm. 8) aufgenommen, weitergeführt und insofern akzentuiert, als im Hinblick auf die

kann dieser Ansatz, so wichtig und richtig er ist, nicht alle Phänomene erklären. Mindestens ein zweites theologisches Proprium der neuartigen Bewegung muss u. E. herausgearbeitet werden: Es ist dies der spezifische Umgang mit der Heiligen Schrift bzw. deren spezielle Stellung im offiziellen und inoffiziellen Normengefüge der isolierten Gemeinschaft. Man wird sehen, dass dieser Aspekt sich mit Kirchhoffs Konzeption teilweise überlagert, diese teilweise auf eine allgemeinere Grundlage stellt, sie in wichtigen Punkten erweitert. Auf jeden Fall verdient das eigentümliche Schriftverständnis der Münsteraner eigens hervorgehoben zu werden. Ihm eignen zweifellos Besonderheiten, die über das allgemein-humanistische bzw. allgemein-reformatorische Bibelprinzip hinausgehen und die in der folgenden Darstellung illustriert werden sollen.

Methodisch scheint ein phänomenologischer Zugang geeignet. Auf der Grundlage der zeitgenössischen Quellen (Gresbeck, Kerssenbrock, Dorpius, Rothmann-Schriften, Brief- und Flugblatt-Literatur, Verhörprotokolle) werden vornehmlich die *äußeren* Ereignisse der Entwicklung des Täuferreichs untersucht und nach ihren biblischen Bezügen befragt. Auf diese Weise kommt am ehesten zum Ausdruck, welche Relevanz die Heilige Schrift nicht nur in der oft verborgenen Vorstellungswelt der führenden Täufer, sondern auch im alltäglichen Leben der Münsteraner Gemeinde besaß. Daneben kann der Blick auf die praktische Umsetzung des Bibelprinzips in konkrete Handlungen und Realisationsformen in besonderem Maße auch für das Selbstverständnis der jeweils Agierenden aufschlussreich sein. Unter diesem Blickwinkel zeigt sich die Geschichte des Täuferreichs von Münster, dies sei vorweggenommen, als ein einzigartiges Bibel-„Schauspiel", gleichsam ein Bibliodrama, welches im Folgenden in seinen einzelnen „Akten" beschrieben werden soll.

Provenienz der spezifischen Endzeiterwartung in Münster insbesondere die melchioritische Apokalyptik namhaft gemacht wird. Siehe bes. S. 18, S. 26-33 und resümierend S. 42: „Wichtig ist eben nicht nur, was die münsterischen Täufer geäußert haben, sondern auch, was sie dabei geleitet hat und woher diese Leitvorstellungen stammten. Namentlich der von ihnen modifizierten und radikalisierten Apokalyptik Hoffmans kommt dabei eine besondere Bedeutung zu, ja, man wird sie mit einigem Recht als den eigentlichen Motor der täuferischen Gemeindeentwicklung begreifen dürfen."

Seit den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts hat das reformatorische Gedankengut vor allem in den westfälischen *Städten* Eingang gefunden. So auch in Münster, der mit 8000 Einwohnern bevölkerungsreichsten Stadt Westfalens. Hier wird die neue, evangelische Lehre wirkungsvoll von der schillernden Person des Prädikanten Bernhard Rothmann vertreten, einem umtriebigen Agitator, welcher mit seiner zur Schau gestellten humanistischen Bildung, vor allem aber durch seine Eloquenz wesentliche Teile der Münsteraner Bevölkerung zu beeindrucken weiß. Die einflussreichen Gilden unterstützen die Rothmannsche Kritik am althergebrachten katholischen Ritus, an Messe, Zeremonien und Heiligenkult, sind insbesondere für die inhärente Sozialkritik ansprechbar und erzwingen im Jahre 1532 von der Ratsaristokratie die Einführung der Reformation.

Der außerhalb Münsters residierende Bischof Franz von Waldeck willigt am 14. Februar 1533 im Vertrag von Dülmen in die freie Religionsausübung ein und entspricht der Forderung, in allen sechs Pfarrkirchen der Stadt die Messe abzuschaffen und evangelische Prediger einzusetzen. Als neue Pfarrer werden nunmehr von auswärts kommende Geistliche eingesetzt, darunter auch solche, die der neuen Täuferbewegung nahestehen, vor allem die sog. Wassenberger Prädikanten, die aus dem Herzogtum Jülich aufgrund nonkonformistischer Lehren vertrieben worden waren. Wohl durch diese inspiriert entwickelt sich nun auch bei Bernhard Rothmann eine täuferische Gesinnung, und zwar melchioritischer Couleur, d.h. die durch Apokalyptik und Spiritualismus geprägte Variante eines chiliastischen Täufertums.

1. Akt: Endzeitpanik (Dn 12; Apk 13; u. a.)

Der Urheber dieses speziellen Zweiges der Täuferbewegung, Melchior Hoffman, der in Ostfriesland und den Niederlanden, insbesondere aber in Straßburg seine endzeitlichen Visionen verbreitet hatte, sollte indirekt seinen Einfluss auf die Entwicklung in Münster nehmen. Er hatte im Jahre 1526 das Strafgericht Gottes über alle Gottlosen und Heiden innerhalb von 7 Jahren angekündigt (indem er den im Danielbuch und der Johannes-Apokalypse mehrfach verwendeten Zeitraum von 3 ½ Jahren[19]

[19] Die 3 ½ Jahre (= 42 Monate; = 1260 Tage) als das Symbol der endzeitlichen Verfolgung in den beiden biblischen Apokalypsen; vgl. Dan 7,25; 12,7; Apk 11,2 ff; 12,6.14; 13,5.

verdoppelte) und kam demgemäß auf das Jahr 1533.[20] Als dieser Termin mit dem Weihnachtsfest am Ende des Jahres verstrich, legte sein Nachfolger Jan Mathys, der neue Führer der Melchioriten, den nächsten Termin auf Ostern 1534 (indem er vermutlich den 2 x 3 ½ Jahren noch einmal 3 ½ Monate hinzufügte).[21] Ostern also, am 5. April 1534, würde der „Tag des Herrn" anbrechen, den nur diejenigen, die mit dem Siegel der Taufe versehen seien, unbeschadet überstehen würden. Zum ersten Mal wird hier ein biblisches Szenario, genauer gesagt: ein biblisches Datum, wenn auch auf eigenwillige Weise berechnet, für das Leben der Münsteraner von entscheidender Bedeutung sein, ja die Geschicke der Menschen in der folgenden Zeit bestimmen.

Auf dem Nährboden der melchioritischen Endzeiterwartung wächst die Täuferbewegung in Münster schon 1533, vor allem in den letzten Monaten, ungemein stark an. Anfang 1534 schließlich, am 5. oder 6. Januar, lassen sich Rothmann und die Wassenberger von zwei Täuferpredigern aus Holland taufen und bereits in der nächsten Woche folgen insgesamt 1400 Personen – vor allem Frauen – ihrem Beispiel und empfangen die „ketzerische" Erwachsenentaufe.[22] – Der durch die neueste Entwicklung alarmierte Bischof Franz von Waldeck beginnt mit Vorbereitungen zur Belagerung der abtrünnigen Stadt. Dessen ungeachtet strömen Täufergruppen aus der Umgebung nach Münster, um keinesfalls den Ostertermin zu verpassen: Denn nur in Münster, so wird verbreitet, sei man vor dem Strafgericht Gottes sicher. In ihrer enthusiastischen Endzeitstimmung werden die drohenden Gefahren ignoriert bzw. bewusst in Kauf genommen.

[20] Hoffmans eschatologisches Schrifttum trifft auf einen vorbereiteten Boden: Das Bewusstsein, in der Endzeit zu leben, war zu jener Zeit allgemein und – in unterschiedlich starker Ausprägung – überregional verbreitet. Dazu R. Stupperich, Wesen (wie Anm. 16), S. 37-41; K.-H. Kirchhoff, Endzeiterwartung (wie Anm. 18), bes. S. 20-24. – In Münster und Umgebung scheinen die in Lk 21,9-11 geweissagten Vorzeichen der Endzeit (Kriege, Unruhen, Seuchen, Hungersnöte, Himmelszeichen) ihre besondere Bedeutung angenommen zu haben. Der zeitgenössische Münsteraner Historiker Hermann von Kerssenbrock schildert ausführlich alle genannten Erscheinungen in den Jahren 1527–1534 und fasst zusammen: „Nam quoties luminarium deliquia in Aquario, Virgine vel Ariete occidunt, penuriam annonae, obscurae et ignobilis plebeculae seditionis, bella motusque civiles nobis imminere astronomi observarunt." (Hermann von Kerssenbrock, Anabaptistici furoris Monasterium inclitam Westphaliae metropolim evertentis historica narratio, hrsg. von H. Detmer [= Die Geschichtsquellen des Bistums Münster, Bd. 5/6], Münster 1899/1900, S. 114-125; Zitat: S. 120).

[21] Vgl. Kirchhoff, Endzeiterwartung (wie Anm. 18), S. 24.

[22] Nach der späteren Aussage des Jan Bockelson; siehe: Berichte der Augenzeugen über das münsterische Wiedertäuferreich (= Die Geschichtsquellen des Bistums Münster, hrsg. v. C. A. Cornelius), Münster 1853, S. 417: „Da er binnen Munster gekomen [am 13. Januar 1534; Vf.], sy wol xiiii hundert gedopt gewesen."

2. Akt: Der neue Jona (Jon 3,10)

Am 6. Februar wird die apokalyptische Stimmung in der Stadt dadurch angeheizt, dass Bernhard Rothmann mit einigen Gefährten das Überwasserstift aufsucht und dem darin untergebrachten Nonnenkloster den Einsturz prophezeit.[23] Terminiert wird der Zusammenfall der Mauern auf Mitternacht des folgenden Tages:[24] Alle Einwohner, die sich zu diesem Zeitpunkt innerhalb der Klostermauern befänden, würden unter deren Schutt begraben werden. Gleichzeitig beginnt Rothmann, den Nonnen den Ehestand anzupreisen, und ermahnt sie zur „Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts".[25] Unter dem Eindruck der theatralischen Predigt ziehen die Insassen des Klosters am nächsten Morgen tatsächlich aus, bringen die Stiftsgüter und sich selbst bei Rothmann und in anderen Bürgerhäusern in Sicherheit. Allein drei ältere Nonnen, Ida von Mervelt, Ludgera von Linteloen und Sophia von Langen, schenken der Gerichtspredigt Rothmanns keinen Glauben, schrecken vor einem Bruch ihrer Gelübde zurück und verbleiben im Kloster.[26] Als eine große Menschenmenge sich um die angekündigte Zeit vor dem Stift einfindet, um „dat grote mirackel und wunder"[27] anzusehen, aber gegen alle Erwartung nichts geschieht, beruft sich Rothmann, der sich vermutlich bereits vorher – wie auch Melchior Hoffman oder Jan Mathys[28] – in der Rolle eines alttestamentlichen Propheten sah, zur Verteidigung explizit auf das Beispiel des Jona[29] und verweist darauf, dass jede Prophezeiung des Gerichts eine Bedingung enthalte. Da sich die Nonnen, wie damals die Menschen in Ninive, bekehrt und von ganzem Herzen Buße getan hätten (vgl. Jona 3,10), sei auch der Untergang nicht erfolgt. – Exemplarisch wird an dem gut bezeugten[30] Ereignis das geistige Klima im täuferischen Münster deutlich: die Empfänglichkeit des Volkes für apokalyptische

23 Nach Kerssenbrock/Detmer, S. 479. Heinrich Gresbeck (wie Anm. 22; S. 13) berichtet, auch andere „propheten und predekanten" hätten in der ganzen Stadt den Untergang der Klöster geweissagt und die dort wohnenden „iunfferen" zur Wiedertaufe gedrängt.

24 Kerssenbrock/Detmer, S. 481.

25 Kerssenbrock/Detmer, ebd.; Übersetzung S.P. Widmann, S. 479 (Geschichte der Wiedertäufer zu Münster in Westfalen. Aus einer lateinischen Handschrift des Hermann von Kerssenbroick übersetzt von S.P. Widmann, Münster ³1929).

26 Kerssenbrock/Detmer, S. 482; nur hier sind die Namen überliefert.

27 Gresbeck/Cornelius, S. 13.

28 Melchior Hoffman sah sich als *Elias redivivus* und Jan Mathys als neuen Henoch.

29 Kerssenbrock/Detmer, S. 483: „Ne autem Rothmannus existimationis suae naufragium falsa ista praedictione faceret, exemplo Ionae se tuetur, qui mandato divino Ninivitis eversionem praedixerat, quae non evenit".

30 Siehe die weiteren Quellen (Bichtboeck, P. Plateanus, Kerssenbrocks Jugendgedicht, J. F. Bolandus) bei Detmer, S. 481, Anm. 1 f.

Szenarien, der verbreitete und leicht abrufbare Glaube an die Aktualität und Wiederholbarkeit biblischer Prophezeiungen, nicht zuletzt die Selbst-Identifikation einzelner Personen mit konkreten biblischen Gestalten.

3. Akt: Das Neue Jerusalem (Apk 21 f; Acta 2)

Melchior Hoffman war offensichtlich davon überzeugt, dass Straßburg der Schauplatz des in Apk 21 f. verheißenen „Neuen Jerusalems" sein werde.[31] Unter der Leitung des Jan Mathys konzentrierte sich diese Erwartung wohl eher auf Amsterdam.[32] Als nun die Kunde sich verbreitet, in den Mauern von Münster könnten die Täufer sich ungehindert und straffrei versammeln – eine reichsweite Besonderheit –, trifft Matthys offensichtlich die Entscheidung, die westfälische Stadt als das Neue Jerusalem zu nominieren. Diese Entscheidung kann – nach den Berechnungen Kirchhoffs – am 8. oder 9. Februar in Münster eingetroffen sein.[33] Und schon beginnen die Bußrufe: Aus dem Munde geisterfüllter Männer und Frauen, selbsternannter Propheten und Prophetinnen, erschallt der Ruf nach Umkehr. Besonders habe sich – so ein zeitnahes Verhörprotokoll – der Tuchhändler Bernd Knipperdolling hervorgetan und angesichts der nahen Ankunft des Herrn zur Besserung aufgerufen.[34] In derselben Weise sei eine Frau, „die Zymmermänsche", aufgetreten und habe das Kommen des Königs von Zion und den Wiederaufbau Jerusalems geweissagt.[35] Auch ein Holländer, ein gewisser Jan van Leiden, prophezeie das Strafgericht Gottes über die Welt.[36] Die Tochter des

31 Vgl. R. Stupperich, Wesen (wie Anm. 16), S. 38.

32 Nach vorhergehender umfassender Reisetätigkeit ist Amsterdam längerfristiger Aufenthaltsort des Täuferführers seit spätestens November 1533.

33 K.-H. Kirchhoff, Endzeiterwartung (wie Anm. 18), S. 29.

34 Auszug aus den Geständnissen des Jakob Hufschmidt von Osnabrück, eines Wiedertaufers ... , in: Niesert, J. (Hrsg.): Münsterische Urkundensammlung, Bd. 1, Abt. 1, Münster 1823, S. 154-166; hier S. 154 f.: „ ... Knipperdollinck, der den rechten Geist haue, wunderding uss dem Hymmel gehort, so das er geruffen, bessert uch, bessert uch, den der Her wirt khomen."

35 Ebd., S. 155: „Dessglichen ouch ein fraw, genant die Zymmermänsche, haff ouch uss dem Geiste geruffen, bessert uch, bessert uch, dan der Konig van Syon wert khomen heraff, und das Jherusalem widder uffbouwen." Vgl. Kerssenbrock/Detmer, S. 486 f.: „Praeterea mulier quaedam de Tymmermannssche poenitentiam et resipiscentiam per vicos clamitat; regem enim Syonis iamiam coelitus descensurum Hyerosolymamque instauraturum."

36 Hufschmidt/Niesert, S. 165: „Item sy hauen nu allein eynen Propheten bynnen Munster, Johan van Leyen, uyss Hollandt, genandt, dieser prophet regirt das Volck, leret sy das Wort Gotz, dugentliche zo leuen, prophetiert, wie die Welt gestraifft, sulle werden."

Georgius thom Berge, erst ungefähr 17 Jahre alt, habe vor einer großen Menschenmenge das Sündengericht geweissagt und den Stadt- und Weltuntergang binnen drei Tagen angekündigt: „ve ve Monasteriensibus, ve ve impiis!"[37] Ebenso sei die Magd des Meisters Johann Kleinschmidt als „prophetisse" in Erscheinung getreten[38] und noch viele andere, die mit dem Geist begabt gewesen seien, hätten die Bürger aufgefordert, „penitenz zu thun".[39]

Als Vorbild für die Buß- und Taufaufrufe fungiert vor allem die Pfingstpredigt des Petrus in Acta 2. Hier fand man die prophezeite Geistausgießung „in den letzten Tagen" (Vers 17). Hier fand man – mit Bezug auf den Propheten Joel – die Ankündigung, dass Propheten in jenen Tagen auftreten werden, dass Söhne und Töchter prophezeien, Junge und Alte ihre Visionen und Träume haben werden, dass der prophetische Geist über Knechte und Mägde kommen wird. Der Schluss der Pfingstpredigt, die Petrus – *nota bene* – in *Jerusalem* hält, wird zum erklärten Programm der nächsten Tage (Acta 2,38): „Kehrt um und *jeder von euch* lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung seiner Sünden!"

In der Pfingstpredigt des Petrus werden kosmische Wunderzeichen für die Endzeit angekündigt (Acta 2,19f): „Ich (sc. Gott) werde Wunder erscheinen lassen droben am Himmel und Zeichen unten auf der Erde: Blut und Feuer und qualmenden Rauch. Die Sonne wird sich in Finsternis verwandeln und der Mond in Blut, ehe der Tag des Herrn kommt, der große und herrliche Tag." Die Pfingstpredigt des Petrus ist gewissermaßen das „Drehbuch" für die Ereignisse der nächsten Tage. Schon am 9. Februar, um 2 Uhr nachmittags, erblickt man die ersten Wunderzeichen, zunächst eine mysteriöse Sonnenerscheinung: Viele bekehrte Christen – so Bernhard Rothmann – hätten auf dem Markt gesehen, dass drei Sonnen zugleich schienen.[40] Auch soll – nach Jakob

[37] Kerssenbrock/Detmer, S. 124: „Filia Georgii thom Berge sarcinatoris, puella, quantum ex habitu corporis colligere potui, sedecim annorum, anno 1534 die 8. Februarii post meridiem miro ac terribili enthusiasmo afflata in aedibus Bernhardi Swerthen sub fornice in editiore domus loco sedens magna hominum turba circumstante ad stuporem usque concionata est nunc de peccatorum vindicta, nunc de exaltatione et praemio piorum, nunc de urbis totiusque orbis post triduum futuro interitu, et crebro admiscet: ´ve ve Monasteriensibus, ve ve impiis!´"

[38] Hufschmidt/Niesert, S. 165: „Item meister Johan Kleinschmidt ders huysfrauw, weis jren namen nit, ist ein prophetisse, hait geroiffen und prophetirt, bessert uch, bessert uch, der here will die Welt straiffen".

[39] Ebd., S. 155.

[40] R. Stupperich, Die Schriften der Münsterischen Täufer und ihrer Gegner, I. Die Schriften Bernhard Rothmanns (Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XXXII), Münster 1970, S. 281: „De Christen up den marckede hebben

Hufschmidt – Feuer aus dem Himmel auf die Stadt herabgekommen sein, dunkel und undurchsichtig; gleichzeitig habe die Sonne durch das Feuer hindurch so hell geschienen, dass alle Menschen auf dem Markt aussahen, als seien ihre Gesichter vergoldet. Dies sei insgesamt zweimal beobachtet worden.[41] Ähnlich notiert später der Augenzeuge Bernhard Rothmann in seiner „Restitution": Feurige Wolken hätten sich ringsum und über der Stadt erhoben, sodass man meinen konnte, die Häuser am Domplatz und ringsum die Häuser in der Stadt hätten gebrannt.[42] Heinrich Gresbeck schildert dieselben wundersamen Szenen auf dem Marktplatz: Die Täufer hätten behauptet, sie sähen ein großes Feuer in der Luft, welches ein Höllenfeuer gewesen sei.[43] Was einzig noch fehlt, ist das in Acta 2 erwähnte Blut vom Himmel. Aber auch diese sich selbst erfüllende Prophezeiung ereignet sich in Münster. Jakob Hufschmidt erwähnt „roith bloede aus dem Hemmel".[44] Rothmann und Kerssenbrock berichten übereinstimmend von dem Bild eines Mannes in der Luft, welcher beide Hände voll Blut gehabt habe, sodass es heraustropfte.[45] Letzterer erinnert sich noch an Frauen, die zum Beweis für den Blutregen blutige Leinentücher vorgezeigt hätten.[46] – Man sieht deutlich: Es ist der in Acta 2 vorgegebene Erwartungshorizont vom Anbruch der Endzeit, von der notwendigen Buße und Taufe, von der besonderen Rolle Jerusalems und den bestätigenden Himmelszeichen, der sich in Münster in mirakulöser Weise und äußerst präzise erfüllt. Aktiv und kreativ –

gesein ock vole anderen man und frouwen, de sick bekerden, dat drey Sonnen tho gelick schennen".

41 Hufschmidt/Niesert, S. 155 f.: „Er haff ouch da gesehen ein gruwelich fuyr uss dem Hymell, glich als were die gantze Stat vol fuyr gewesen, van einer faruen blaw und swartz, so das man nit dadurch gesehen khundt, und durch solch fuyr haff die sonn so helle geschienen, das alle Menschen, so uff dem Marckt gestanden, ein Gestalt hatten in irem Angesicht, als weren sie ouergult gewesen. Und solichs ist zwei mall gescheen".

42 Rothmann/Stupperich I, S. 281: „furige wolcken erhouen sick um und ouer de stadt, dat de Christen up den marckte gemeindet hedden, de domhuser unde umher de huser in der Stadt hedden gebrant."

43 Gresbeck/Cornelius, S. 15: „Ein deil ... sachten, wat ein groet fuer dat sie in der lucht segen." Dazu S. 16: „Dat fuer, dat sie solden gesehn haben in der lucht, datselve fuer wer helsch fuer."

44 Hufschmidt/Niesert, S. 165.

45 Rothmann/Stupperich I, S. 280: „Noch worth gesehen eins mans belde yn der lucht, dat hadde beide hande vul blodes, dat eth daruth drop." Kerssenbrock/Detmer, S. 124: „et alterius viri effigies visa utramque manum sanguine redundantem comprimens, unde guttatim sanguinem defluere viderunt."

46 Kerssenbrock/Detmer, S. 124: „Feminae quoque illusione diabolica deceptae eodem anno 9. Februarii sanguinem pluisse in lineis peplis ostentant".

und mit viel Phantasie – wird die eigene Realität nach den biblischen Vorgaben gestaltet.[47]

4. Akt: Die Reinigung der Stadt und der Taufbefehl
(Mc 11 *par*; Apk 21; Acta 2 u. a.)

In der zweiten Februarhälfte trifft der niederländische Täuferführer Jan Mathys, der selbsternannte neue Henoch, in Münster ein.[48] Als fanatischer Gerichtsprophet verkündet er, die Schar der Auserwählten Gottes müsse sich sammeln, sich durch die Taufe für das Endgericht versiegeln lassen und die Welt des Unglaubens mit Feuer und Schwert vernichten.[49] Er muss eine eigentümliche Faszination ausgeübt haben, denn binnen weniger Tage radikalisiert sich die Münsteraner Täuferbewegung und es kommt zu militanten Übergriffen. Zunächst beginnt am 24. Februar – als erste Maßnahme der täuferischen Obrigkeit nach der gewonnenen Ratswahl – der sog. Bildersturm: In den Kirchen werden Altäre, Tabernakel und Heiligenstatuen zerschlagen, wertvolles Messgerät konfisziert, Gemälde und liturgische Bücher als Symbole des alten Glaubens verbrannt. Insbesondere der zentrale Dom wird verwüstet.

Als biblische Legitimation scheint die Tempelreinigung Jesu (Mc 11,15-19 *par*) gedient zu haben, denn Mathys spricht nach Kerssenbrock von einer Reinigung des neuen Jerusalems „zusammen mit dem Tempel",[50] und es kursiert das Wort, man müsse „das Haus des Vaters"

47 Dass die Täufer sich in dieser Phase mit den ersten Christen der Apostelgeschichte unmittelbar identifizierten, unterstreicht auch eine spätere Bemerkung Rothmanns in der „Restitution", wo er die „Godtlosen" – nach Acta 2,13 – sprechen lässt: „se rasen, se synt vull wyns" (Rothmann/Stupperich I, S. 281).

48 Der genaue Ankunftstermin ist strittig; gegen die vorherrschende Forschungsmeinung, der Prophet sei am 23. Februar, dem Tag der Ratswahl, in Münster eingetroffen, geht R. Klötzer (Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung, Münster 1992, S. 72, Anm. 265) mit guten Gründen von einem früheren Datum aus. Ungefähr am 17. Februar des Jahres, jedenfalls noch vor der Ratswahl, sei er in der Stadt erschienen.

49 Die Mordaufrufe des Mathys sind in verschiedenen Quellen bezeugt. Bernd Knipperdolling berichtet in seinem Verhör am 21.01.1536 (Cornelius, Berichte, S. 408): „Johan van Leien und Knipperdollinck lagen in Knipperdollinghs huiss up dem gewant disch, und Johan Mathis ginck in dem huiss uf nider, und im qwaem ein geber an, das sin hoeft wol noch so groess wart als vur, und fingh an zu roiffen: ´Morde, slagh doit´. Do wurden Johan von Leien und der Knipperdollinck erschrocken". Vgl. Kerssenbrock/Detmer, S. 533: „Sibi ergo utile videri, ut papistis, Lutheranis, sacramentariis omnibusque a sua doctrina dissentientibus occisis unum corpus unaque respublica constituatur".

50 Kerssenbrock/Detmer, S. 532: „ ... Patrem itaque velle, ut nova haec Hyerosolima cum sanctuario a foeditate purgetur."

(vgl. Joh 2,16: τὸν οἶκον τοῦ πατρός) von aller Unsauberkeit reinigen.[51] Auf eine andere (zusätzliche?) biblische Begründung verweist Bernd Knipperdolling in seinem späteren Geständnis: Hier werden der Dom und die anderen Kirchen als Symbol des Katholizismus mit der zu vernichtenden „Hure Babylon" (Apk 17 f.) gleichgesetzt. Da das Neue Jerusalem gemäß der Schrift keinen Tempel mehr aufweist (vgl. Apk 21,22), solle Gott allein „in dem levendigen tempel und hertzen der menschen geert werden" (vgl. 1 Kor 3,17; 6,19).[52]

Einen vorläufigen Höhepunkt erreicht das Schreckensszenario, als am 27. Februar ein allgemeiner Taufbefehl ergeht. Bewaffnete Täufer laufen in aller Frühe lärmend durch die Stadt, wecken die Münsteraner durch Schläge an die Haustüren. Sie müssten sich auf der Stelle taufen lassen oder aber die Stadt verlassen. Ungefähr 2000 Menschen wählen die zweite Möglichkeit und ergreifen die Flucht, oftmals sind es Männer, während ihre Frauen zu Hause bleiben, um den Besitz zu bewachen.[53] Manche schicken wenigstens ihre Kinder fort, die bei Bekannten im Umland Zuflucht finden sollen. Andere lassen ihre Knechte oder Mägde zur Sicherung des Eigentums zurück. Etwa 300 wehrfähige Männer werden am 27. Februar auf dem Marktplatz getauft, ebenso werden alle Frauen, die weit in der Überzahl sind, zur Wiedertaufe gezwungen.[54] Die Aktion ist allein religiös motiviert: Münster, das „Neue Jerusalem", dürfe nur die wahren Gläubigen beherbergen und müsse daher rigoros von allen Ungläubigen „gereinigt" werden.[55]

51 Kerssenbrock/Detmer, S. 533: „ita enim posse fieri, ut ... domus Patris novaque Hyerosolima ab impietate purgetur."

52 Aussage im Verhör vom 21.01.1536 (Cornelius, Berichte, S. 408): „Er hab nit geraden, das man die kirchen umbrissen solt. Dan er hab mit darzu geholffen. Dan die Babilonische hoer moest umbgesturtz sin, und Got allein in dem levendigen tempel und hertzen der menschen geert werden. Die Babilonische hoer nennet er alles, was Babilon und dem papistischen hoeffen anhengich ist."

53 Gresbeck/Cornelius, S. 19: „Und deselve moisten laten stain al dat iene, wat sie hedden, huis und hof, wief und kint".

54 Ebd., S. 19: „Als nu dat volck so iss uth der stat getogen, do is ein groet geschrei gewest in der stat Monster von wief und kinder. Die selven, die do in der stat sint geblieven von mans und frawen und megden, dieselb sint mit gewalt tho der dope getwungen".

55 Die religiöse Motivation der „Vertreibung der Ungläubigen" wird in der neueren Forschung meist anerkannt. Vgl. Klötzer, Täuferherrschaft (wie Anm. 48), S. 77: „Als am 27. Februar alle nicht taufwilligen Einwohner Münsters ausgewiesen wurden, war die Absicht, im Interesse der Stadtverteidigung keine Gegner der Revolution innerhalb der Mauern zu dulden, nur Nebeneffekt einer Politik für die radikalreformatorische Erneuerung. Es ging in der Hauptsache darum, die Stadtgesellschaft auf eine neue Grundlage zu stellen, sie als die Gemeinde der Heiligen durch Identifikation von Kirche und Kommunalverband in die Theokratie zu überführen. Göttliche Gebote hatten weltliche Gebote nach sich zu ziehen." Besonders deutlich hierzu die Aussage des Dionysius Vinne vom Oktober 1534 (Cornelius,

Auch in diesem Fall wird die Legitimation der Aktionen selbstverständlich der Hl. Schrift entnommen. Es sind insbesondere wieder die bekannten Stellen Apk. 21 und Acta 2, die als Vorbild dienen. In der Offenbarung heißt es ausdrücklich, dass „nicht irgendetwas Unreines" (V 27: μὴ πᾶν κοινόν) sich im Neuen Jerusalem befinden solle bzw. werde. Und in Acta 2 hatte Petrus explizit davon gesprochen, dass „jeder" sich auf den Namen Christi zur Vergebung der Sünden taufen lassen solle (V 38: βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν). Es ist offensichtlich, dass der für die Folgezeit so wichtige allgemeine Taufbefehl auf *diese* konkrete Schriftstelle zurückgeht. – Eine gewisse Rolle spielte wohl auch der Taufbefehl in Matthäus 28 mit seinem deutlich formulierten Universalanspruch. Die Verbindung von Taufe (der Gläubigen) und Reinigung (vom Ungläubigen) fand man explizit im Täuferwort Mt 3,11 f. vor.[56]

5. Akt: Die Gütergemeinschaft (Acta 2.4.6)

Die durch den Taufbefehl verursachte Entvölkerung wird dadurch ausgeglichen, dass die Täufer sog. „Apostel" ausschicken, die Sympathisanten nach Münster holen sollen. Tatsächlich wandern aus den umliegenden Orten Westfalens, aus Friesland und besonders aus Holland viele Taufgesinnte ein, etwa 700-800 Männer und schätzungsweise doppelt so viele Frauen.[57] Auch eine Reihe zwielichtiger Gestalten sind darunter, angelockt durch materielle Anreize.[58] Denn in Münster beginnt man das Gemeinwesen nach dem Vorbild der urchristlichen Gütergemeinschaft umzugestalten (vgl. Acta 2,43-47; 4,32-37). Allerdings zwangsweise, unter Einzug der Kirchengüter und vor allem, indem man den Besitz der Vertriebenen konfisziert. In der gesamten Stadt wird der Geldverkehr abgeschafft, alle Wertgegenstände werden eingezogen, alle Lebensmit-

Berichte, S. 274): „Nachdem de almechtige Got dorch den propheten heft seggen laten, dat ein ider solle sick dopen laten, dan Got wille de stede reinigen, und wy sick nicht wolde bekeren und allen Gots willen wolden doin, de sollen sick uthmaken, wente Got wille se straiffen."

56 Vgl. Kerssenbrock/Detmer, S. 533. Übs. Löffler, S. 52: „Er [sc. Knipperdolling] schlägt also vor, die Gottlosen am nächsten Tage, wenn sie sich nicht wiedertaufen ließen und dieselbe Religion bekennten wie sie, aus der Stadt zu vertreiben. So könne die Tenne des Herrn [vgl. Mt 3,12; Vf.] ... und das neue Jerusalem von der Gottlosigkeit gereinigt werden." (Die Wiedertäufer zu Münster 1534/35. Berichte, Aussagen und Aktenstücke von Augenzeugen und Zeitgenossen. Ausgewählt und übersetzt von Klemens Löffler, Jena 1923).

57 Kerssenbrock/Detmer, S. 508 f. 541; Gresbeck/Cornelius, S. 11 f.

58 Zur Herkunft der Einwanderer vornehmlich aus den unteren sozialen Schichten vgl. G. Brendler, Täuferreich (wie Anm. 4), S. 151, mit Bezug auf K.-H. Kirchhoff, Die Täufer im Münsterland, in: Westfälische Zeitschrift, Bd. 113, 1963, S. 21-26.

telvorräte in den Häusern werden kontrolliert, der Zugang zum Privateigentum, d.h. alle Haustüren, dürfen weder tags noch nachts verschlossen werden.[59] Eigens eingesetzte Diakone (vgl. Acta 6,1-7) organisieren fortan die Verteilung der Nahrung und Kleidung an alle Einwohner, je nach ihren Lebensbedürfnissen.[60] Schuld- und Rentenbriefe werden verbrannt, denn diese haben angesichts des nahen Weltendes ihren Wert verloren.[61]

Festzuhalten ist, dass der eingeführte „Kommunismus", der ja in vielen Täufergemeinschaften mindestens teilweise praktiziert wurde, in Münster keinesfalls das Ergebnis einer sozialen Revolution war, wie man in ideologisch gefärbter Literatur bisweilen feststellte.[62] Eingehende Forschungen (Kirchhoff) haben ergeben, dass das neu errichtete Täuferreich von *allen* bürgerlichen Gruppierungen und zwar insbesondere der alteingesessenen Einwohnerschaft Münsters getragen wurde, wobei die obere Mittelschicht und Teile der Oberschicht wohl die dominierende Rolle spielten.[63] Keinesfalls kann bei der Einführung der Gütergemeinschaft von einem sozialrevolutionären *Programm* die Rede sein. Angesichts der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi – man dachte in Zeiträumen von wenigen Monaten bzw. Wochen (!) – spielte der Gedanke einer dauerhaften Veränderung ökonomischer Verhältnisse kaum eine Rolle.[64] Weder der Trägerkreis der Täuferbewegung noch deren zeitliche Perspektive legen nahe, dass es bei der Einführung der Gemeinschaftsversorgung primär um die Lösung sozialer Probleme ging. Das ideale Zeitalter des Urchristentums, welches ebenfalls in der Naherwartung stand, sollte wiederholt werden. Gegen alle konkurrierenden Deutungen muss man wiederum festhalten: Allein aus religiöser Motivation heraus wird die Gütergemeinschaft eingeführt, in Imitation der Apostelgeschichte (Kap. 2/4/6) und der ebendort beschriebenen Zustände.

59 Gresbeck/Cornelius, S. 47.
60 Gresbeck/Cornelius, S. 34.
61 Aussage des Bernd Knipperdolling vom 25.07.1535 (Cornelius, Berichte, S. 378); Aussage des Bernd Krechting vom 25.07.1535 (Niesert, Urkundensammlung, S. 194); Aussage des Jan van Leiden vom 25.07.1535 (Cornelius, Berichte, S. 374); Aussage des Dionysius Vinne vom Oktober 1534 (Cornelius, Berichte, S. 274); Gresbeck/Cornelius, S. 46f; Kerssenbrock/Detmer, S. 543 f.
62 Prominent vertreten vor allem von G. Brendler, Täuferreich (Dissertation 1966 an der Karl-Marx-Universität Leipzig; wie Anm. 4); zum Teil in der Nachfolge von K. Kautsky, Vorläufer (wie Anm. 11).
63 So das wichtigste Ergebnis bei K.-H. Kirchhoff, Die Täufer in Münster 1534/35. Untersuchungen zum Umfang und zur Sozialstruktur der Bewegung (= Veröffentlichung der Historischen Kommission Westfalen XXII), Münster 1973.
64 Vgl. Kirchhoff, Endzeiterwartung (wie Anm. 18), S. 27 f.

6. Akt: Die Ölberg-Szene (Mc 14,32-52 *par*)

Neben Jan Mathys tritt mehr und mehr die Person des zweiten Täuferpropheten hervor: Johann Bockelson aus Leiden, auch genannt Jan van Leiden. Der gelernte Schneider ist noch sehr jung, erst 25 Jahre alt, hat aber bereits – u. a. als Handwerksbursche, Kaufmann und Theaterdarsteller – ein ereignisreiches Leben hinter sich.[65] Jan van Leiden ist mit hervorragenden Geistesgaben ausgestattet, er besitzt eine ansprechende äußere Erscheinung und ist ebenso schauspielerisch wie rhetorisch begabt. Er muss bei seinen Zuhörern einen ungemein faszinierenden Eindruck hinterlassen haben. Denn immer wieder gelingt es ihm, ganz nach dem Muster seines Vorbildes Jan Mathys, die Münsteraner von seinen skurrilen Visionen und Offenbarungen zu überzeugen.

Der Ostertermin rückt nun unaufhaltsam näher. Am Karsamstag spielt sich eine merkwürdige Szene ab. Jan Mathys nimmt mit seiner Frau Divara an einem Hochzeitsmahl teil. Die Gäste feiern ausgelassen und alle wollen „mit dem hern froelich sein".[66] Als man das Gebratene serviert, schlägt Mathys die Hände zusammen, wirft den Kopf wimmernd hin und her, als ob er wisse, dass er sterben müsse.[67] Dann scheint er langsam wieder zu sich zu kommen und spricht: „O lieve Vader, nicht wie ick wil, mehr wo du wilt"[68] (vgl. Mk 14,36 *par*). Danach drückt er allen Hochzeitsgästen den Friedenskuss auf den Mund und geht mit Divara fort.

Offensichtlich identifiziert sich Matthys nunmehr mit Jesus selbst. In einer Inszenierung, die sich als eine Mischung aus letztem Abendmahl bzw. Liebesmahl und dem Gebet im Garten Getsemani darstellt, vermittelt er seinen Zuschauern das Bild eines Gott ergebenen und in jeder Hinsicht gehorsamen Menschen, der im Bewusstsein bevorstehender Leiden zu allem bereit ist und seinem vorbestimmten Schicksal in aller Demut bewusst entgegenschreitet. Sein prophetisches, ursprünglich *prämessianisches* Sendungsbewusstsein als neuer Henoch scheint sich in den letzten Tagen weiterentwickelt zu haben, indem er die kommenden Endzeitereignisse mit seinem eigenen Schicksal zu verknüpfen beginnt. In gewisser Weise erinnert die Szene an das Verhalten seines Lehrers Hoffman, der ja ebenfalls, zur Beschleunigung der Wiederkunft Christi, seine Gefangennahme durch den Straßburger Rat bewusst provozierte.

65 Vgl. (u. a.) das Bekenntnis des Jan van Leiden vom 25.07.1535 (Cornelius, Berichte, S. 369 f.).
66 Gresbeck/Cornelius, S. 38.
67 Gresbeck/Cornelius, S. 39: „ ... recht wie dat hei sterven sol".
68 Ebd.

Der Ostersonntag (5. April 1534) bricht an. Es wird langsam hell. Doch weder der Erlöser noch andere Zeichen erscheinen am Himmel. Jan Mathys will offenbar ein Zeichen Gottes erzwingen. Er lässt das Ludgeritor öffnen und geht unter den Augen des auf der Stadtmauer versammelten Publikums mit wenigen Gefährten auf das Besatzungsheer zu. Möglicherweise also das theatralische Nachspielen der Gefangennahme Jesu am Ölberg im Garten Getsemani. Allerdings verlaufen die Ereignisse anders als im „Drehbuch" verzeichnet. Jan Mathys wird von den Landsknechten sofort angegriffen, grausam verstümmelt und in Stücke gehauen. Die Soldaten bewerfen sich aus Spaß mit seinen Leichenteilen, sein Kopf wird auf einem Zaunpfahl aufgespießt.[69] – Die Szene wird in der Literatur mitunter verzerrt dargestellt, indem Mathys einen fulminanten, z. T. gar berittenen Ausfall gegen die Feinde gemacht haben soll. Bei dem in der Regel zuverlässigen Gresbeck steht wörtlich: „Des anderen dages do *ginck* derselve Johan Mattias ... uth der stat, und nam mit sick tehn oder twentigh, die mit ime *giengen*."[70] Angesichts der Zahlenangabe „tehn oder twentigh" drängt sich die Vermutung auf, dass es (nach dem Vorbild der Getsemani-Szene) zwölf bzw. elf „Jünger" waren, die mit ihm den Feinden entgegengingen.[71]

7. Akt: Der Ältestenrat (*varii*; Lc 1,20 ff.)

Nach dem Tod seines obersten Propheten gerät das Täuferreich kurzfristig in die Krise, doch sehr schnell übernimmt Jan van Leiden die Führung in der Stadt. Seine Aufgabe ist es, die Vorfälle zu deuten. In Predigten erläutert er dem Volk, dass ihr Prophet sterben musste, weil er zu sehr auf sich selbst statt auf Gott vertraut habe. Diese Gotteslästerung habe nicht unbestraft bleiben können.[72] Er selbst habe dies in einer Vision allerdings vorhergesehen, was sein Freund, der Bürgermeister Knipperdolling, bestätigen könne.[73]

[69] Ebd.

[70] Ebd. (Hervorhebung d. Vf.).

[71] Kerssenbrock (Detmer, S. 568 f.) macht ähnliche Angaben zu dem Geschehen. Auch er berichtet von dem vorhergehenden Wort des Mathys, er handle „auf Befehl des Vaters". Auch Kerssenbrock lässt Mathys „mit nicht so vielen Gefährten" aus dem Ludgeritor „herausschreiten" (egredi) und auf den Feind zugehen, „als wenn ihm ein riesiges Heer folgte". [Bereits Kerssenbrock sieht in dem Geschehen einen biblischen Bezug; er nennt Mathys den „neuen Samson".]

[72] Gresbeck/Cornelius, S. 40. Kerssenbrock/Detmer, S. 570: „ubi vero ... arrogantia concitatus sui gloriam inanem stulte venatus fuerit neque, a quo victoria ista penderet, agnoverit, ipsum a Deo punitum esse."

[73] Kerssenbrock/Detmer, S. 570 f. Vgl. auch die Geständnisse des Jan van Leiden (Niesert, Urkundensammlung, S. 177 f.; Cornelius, Berichte, S. 371 und 401) sowie

Jan van Leiden kann das Volk überzeugen und beginnt die Umgestaltung des Täuferreiches zu einer Theokratie nach alttestamentlichem Vorbild. In Analogie zu den zwölf Stämmen Israels beruft er – natürlich aufgrund göttlicher Eingebung (vgl. Lc 1,20 ff.)[74] – einen Rat aus zwölf Ältesten,[75] hälftig aus Einheimischen und Zuwanderern bestehend.[76] Die Ältesten beschließen die Auflösung des Stadtrates und erlassen nun ihre eigenen Verordnungen, die allesamt der Heiligen Schrift entlehnt sind.[77] Sechs der zwölf Ältesten kommen von nun an täglich in der Ratskammer zusammen, um ihre Urteile zu fällen. Bei ihren Beschlüssen sitzen sie um eine Tafel herum, in deren Mitte demonstrativ die Bibel liegt.[78] Die Todesstrafe steht schon auf geringste Vergehen: neben Gotteslästerung und Fluchen gegen die Obrigkeit, neben Ehebruch, Betrug und Diebstahl auch bereits auf Ungehorsam der Frau gegenüber dem Mann, auf das Lügen und Verleumden oder auch nur auf das „faule Geschwätz" oder die „murrenden Worte".[79]

H. Dorpius (Stupperich, Schriften III, S. 237). Auch Kipperdolling bekennt später, „das im der konningk gesacht, wie er ein vision het gehabt und gesehen, das Johan Mathis erstochen wurt" (Cornelius, Berichte, S. 404).

74 Bevor Jan van Leiden zum Volk spricht, bleibt er drei Tage lang stumm (siehe Kerssenbrock/Detmer, S. 575). Ob dies eine bewusste Inszenierung ist, mag dahingestellt sein. Möglicherweise soll der Verfassungsänderung ihre Autorität dadurch verliehen werden, dass implizit an das Vorbild des gottgefälligen Priesters und Propheten Zacharias erinnert wird. – Von einer Offenbarung an den stummen Anführer berichtet auch Gresbeck (Cornelius, Berichte, S. 101 f.), allerdings mit anderer zeitlicher Einordnung und Dauer des Geschehens.

75 Gresbeck/Cornelius, S. 35 f.; Aussage des Johann Klopriß vom 29.01.1535 (Niesert, Urkundensammlung, S. 120 f.); Aussage des Dionysius Vinne, Oktober 1534 (Cornelius, Berichte, S. 275); Kerssenbrock/Detmer, S. 575 ff.

76 Vgl. C. Geisberg, Die Ordnung der Widerteuffer zu Münster. Item was sich daselbs nebenzu verloffen hatt vonn der zeytt an, als die Statt belegert ist wordenn, in: Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Alterthumskunde 17, 1856, S. 240-249; hier: S. 247; siehe auch K.-H. Kirchhoff, Sozialstruktur (wie Anm. 63), S. 70.

77 Vgl. das bei Kerssenbrock überlieferte Edikt der zwölf Ältesten (Detmer, S. 579-581). Im Vorwort dazu heißt es ausdrücklich: „So haben wir, die Aeltesten des Volks, dasjenige, was die Schrift hin und wieder weitläufig, zu unserm Unterricht vorträgt, damit der Mensch in allen guten Werken vollkommener gemacht werde, hiemit, gleichsam als auf einer kleinen Tafel, euch in aller Kürze vor Augen legen wolle, damit ein jeder erkenne, was er zu thun, und was er zu lassen habe." (Übs. S. P. Widmann, S. 548).

78 Gresbeck/Cornelius, S. 36: „So hebben die predicanten uth der hilliger schrift wat genommen, hir und dair, dat oem mede was. So en hebben die twelf eldesten nit wiesselick regiert, wiewol dat sie die hillige schrift hedden fur sick liggen, wan sie tho rade giengen. [...] Wan nu die twelf eldisten tho rade giengen, so setten sie umb ein taffel her und hedden up der taeffelen fur sick liggen die bibel oft dat olde testament, dair wolden sie na richten. [...] So wolden sie alle na der schrift richten, und wolden so hillich sein."

79 Vgl. den abschließenden Beschluss (Übs. Löffler, S. 83): „Wer sich nun mit diesen und ähnlichen, der heilsamen und gesunden Lehre Jesu Christi entgegengesetzten

Theologischer Hintergrund der Verfassungsänderung ist das zwischenzeitliche Zurücktreten sowohl der chiliastischen Naherwartung (der Ostertermin war ja verstrichen) als auch der Bedeutung Münsters als des apokalyptischen Neuen Jerusalems. Stattdessen richtet man sich in dieser Phase zumindest mittelfristig im städtischen Diesseits ein.[80] Die Wehrorganisation wird unter Aufsicht der Ältesten neu strukturiert und ein neues System der Kranken- und Armenfürsorge errichtet. Das Finanzwesen wird restituiert, indem Münzen mit knappen biblischen Formeln – gewissermaßen als Hoheitszeichen der neuen „Bibliokratie" – geschlagen und herausgegeben werden.[81] All dies geschieht im Bewusstsein, die Stadt- und Täufergemeinde sei das neue auserwählte Volk Gottes. Man orientiert sich in Münster nunmehr am Konzept des „Neuen Israel" und begreift sich selbst – unter der Herrschaft der zwölf Stammesältesten – als die neuen „Kinder von Israel".[82] Ostern 1534 markiert eine entscheidende Wende im Selbstverständnis der Glaubensgemeinschaft: Die bisher vornehmlich dem Neuen Testament, insbesondere der Apostelgeschichte, entliehenen Idealvorstellungen der Jerusalemer Urgemeinde weichen nun mehr und mehr denen des Alten Testaments, welches präfigurativ im Hinblick auf die eigene Gegenwart gedeutet wird.

8. Akt: Die Demontage der Kirchtürme (Mt 23,12 *par*)

Nur wenige Tage nach dem Osterfest, Kerssenbrock nennt den 9. April,[83] erschallt in Münster der Ruf: „Das Hohe muss erniedrigt werden und das Niedrige muss erhöht werden!" (Vgl. Mt 23,12; Lc 14,11; 18,14). Es ist Bernd Knipperdolling, der diese Parole ausgibt. Man glaubt, dass ein prophetischer Geist ihn zu dieser Äußerung treibe, und bezieht sie auf

Sünden befleckt, soll, wenn er nicht wahre Buße tut, dem Gesetze unterworfen und mit Bann und Schwert durch die von Gott gesetzte Obrigkeit aus dem Volke Gottes ausgerottet werden."

80 Gresbeck/Cornelius, S. 49: „Die propheten und predicanten meinden, Got gienge mit inen up erden."

81 Dazu Gerd Dethlefs, Münzen und Medaillen auf die Wiedertäufer zu Münster, in: Die Wiedertäufer in Münster (wie Anm. 16), S. 244-294.

82 Vgl. Gresbeck/Cornelius, S. 36: „So hebben die propheten gekoren die twelf eldesten, glick als die kinder von Israel gedain. [...] Sie sachten, Monster wer nige Israel und sie weren Israeliten." Kerssenbrock/Detmer, S. 575 f.: „Simulque duodecim viros sibi potissimum peculiari favore addictos delegit ... Hos duodecim tribuum Israeliticarum seniores appellavit".

83 Kerssenbrock/Detmer, S. 571. Vgl. bereits Dorpius (Stupperich, Schriften III, S. 237), der „ein tag vier odder fünff nach Ostern" nennt. Zum gesamten Geschehen siehe auch Gresbeck/Cornelius, S. 158-162; Geständnis des Hermann Regenwart vom 3. Dezember 1534 (Niesert, Urkundensammlung, S. 32); Geständnis des Johannes Beckemann vom 29. Januar 1535 (Niesert, ebd., S. 37).

das Höchste, was in der Stadt existiert: die Kirchtürme. Unverzüglich werden drei Zimmerleute beauftragt, unter deren Anleitung die aus Holz und Blei bestehenden Spitzen der Türme mit Spezialinstrumenten umgeworfen werden. Das Getöse der umstürzenden Bauwerke wird bis ins bischöfliche Lager getragen. Nach dem Vollzug des ersten Teils der biblischen Weisung wendet man sich nun dem zweiten zu: Auf dem steinernen Fuß der Türme errichtet man Kanonen, die von ihrem erhöhten Standort aus dem Feind nicht geringen Schaden zufügen.

Welche Rolle die biblische Begründung der Aktion spielt, ist in diesem Falle schwer zu beantworten. Möglich ist, dass zunächst das Bibelwort aus prominentem Munde die Runde macht und erst im Nachhinein eine passende Deutung und Anwendung gefunden wird.[84] Denkbar ist auch der umgekehrte Fall, dass zunächst die Verteidigungsstrategie ersonnen wird[85] und diese sekundär durch das Bibelwort legitimiert und auf diese Weise der Bevölkerung vermittelt wird. In welcher Reihenfolge auch immer das Geschehen sich vollzieht: Letztlich verbindet sich auch hier – charakteristisch in dieser Phase der Belagerung – eine einfältig-strenge Bibelgläubigkeit mit kreativer Kampfstrategie.[86]

9. Akt: Ein Attentatsversuch (Jdth 7 f.)

Das Selbstbewusstsein und die Gewissheit, dass Gott auf der Seite seines auserwählten Volkes stehe, steigert sich bei den Täufern, nachdem sie Ende Mai einen Angriff des Besatzungsheeres abwehren können. Sie ersinnen nun einen kühnen Plan. Inspiriert durch das biblische Beispiel der Judith von Bethulia, die ihre Heimatstadt durch die Ermordung des assyrischen Feldherrn Holophernes befreite, soll die Friesin Hille Feicken sich als getarnte Überläuferin in das gegnerische Lager begeben, möglichst direkt zu Bischof Franz, diesen mit ihren weiblichen Reizen betören

[84] Dazu würde, wenn man ihm Glauben schenken will, die Aussage Knipperdollings passen. In seinem peinlichen Geständnis vom 21. Januar 1536 (Cornelius, Berichte, S. 408) gibt er an: „Er hab nit geraden, das man die kirchen umbrissen solt. Dan er hab mit darzu geholffen."

[85] Immerhin fand auch das Blei der Kirchtürme eine sehr zweckmäßige Verwendung als Abdeckung der Hütten in den Wällen. Vgl. das Geständnis des Johann Klopriß vom 29.01.1535 (Niesert, Urkundensammlung, S. 117).

[86] Die Parole von der „Erniedrigung des Hohen" kursiert nun in der Stadt und findet eine weitere Anwendung: Der ehemalige Bürgermeister Bernd Knipperdolling als vormaliges Haupt der Stadt wird zum „Schwertträger" (*ensigerus*) gemacht. Es sei der Wille des Vaters, so Jan Bockelson, dass er fortan das geringschätzige Amt des Scharfrichters einnehme. Vgl. Kerssenbrock/Detmer, S. 573 f.; Dorpius/Stupperich III, S. 237.

und dabei – gewissermaßen schriftgemäß – ins Jenseits befördern.[87] Warum sollte der Plan nicht gelingen?[88] Die Ausgangslage ist exakt dieselbe: Auch Bethulia war eine von einer erdrückenden militärischen Übermacht belagerte Stadt. Auch in Bethulia war man bereits dazu übergangen, lebensnotwendige Vorräte zu rationieren und zentral zu verteilen (Jdth 7,21). Judith von Bethulia deutet ihren Plan den Ältesten der Stadt an (8,10). Auch in Münster gibt es mittlerweile die Ältesten, die den Plan mit der frommen und wagemutigen Frau besprechen. Warum sollte Gott also seinem bedrängten Gottesvolk nicht noch einmal auf dieselbe Art und Weise zu Hilfe kommen? Die neue Judith verlässt die Stadt und begibt sich in das feindliche Heerlager. Der Duplizität der Ereignisse steht im Weg, dass der Plan von einem echten Überläufer verraten wird.[89] Nach ihrem Geständnis wird die junge Frau geköpft.

10. Akt: Die Einführung der Polygynie (Gen 1,28 u. a.)

Ende Juni ereignet sich in der Stadt etwas, das im gesamten Reich Aufsehen erregt: Die Mehrehe wird eingeführt. Jeder Täufer ist berechtigt, mehrere Frauen zu haben; jede Frau muss sich innerhalb der nächsten Zeit verheiraten. Über die Gründe ist viel spekuliert worden. Angeführt wird der hohe Frauenüberschuss (auf jeden Mann entfallen wohl im Schnitt 3 bis 4 Frauen). Man hat vermutet, dass der Heiratszwang für

87 Siehe Gresbeck/Cornelius, S. 44-46; Kerssenbrock/Detmer, S. 605 ff.

88 Über den Urheber des Planes geben die Quellen divergierende Auskünfte. Gresbeck nennt die Führungsspitze in der Stadt als Initiatoren: „So en hebben die boesswichters nicht gewitten, die Hollanders, Fresen und die rechten widderdoepers und Knipperdollingk mit ein deil ander burgers in der stat Monster, wu dat sie den bischof von Munster mochten von der stat kreigen. So hebben sie tho rade gegain heimlicken, dair der gemein man nicht von en wust. Diesen solven raet hebben geholden die propheten und die predicanten und al die oversten in der stat von den wiederdoepers. So hebben sie eine frawe uthgemacket ... „ (Cornelius, Berichte, S. 44 f.). Nach Kerssenbrock hatte die Frau selbst zunächst den Einfall und zog dann erst den Propheten Bockelson und Knipperdolling zu Rate. Von diesen sei sie nachhaltig ermuntert und angefeuert worden (Detmer, S. 606). In den Geständnissen vom 20. Januar 1536 dementieren sowohl Jan van Leiden (Cornelius, Berichte, S. 402) als auch Bernd Knipperdolling (ebd., S. 404) sowie Bernd Krechting (ebd., S. 406), der Plan sei von ihnen ausgegangen. Jan van Leiden gibt sogar an, dagegen gewesen zu sein und das Ansinnen für eine „phantasei" gehalten zu haben. Hille Feicken gibt ebenfalls in einem ihrer Geständnisse (Pynlige Bekantenisse Hyllen, bei: Niesert, Urkundensammlung, S. 44-46) an, sie habe selbst den Plan ersonnen und sich diesbezüglich an Jan van Leiden und Bernd Knipperdolling gewandt. Letzterer habe sie mit „Gelt und terunge" unterstützt (S. 44).

89 Kerssenbrock/Detmer, S. 608 f.

Frauen ein Mittel zu deren Kontrolle darstellen sollte.[90] Vielleicht war die Polygynie aber auch nur die Verlegenheitsantwort auf das Gerücht, Jan van Leiden habe, da seine Frau Divara schwanger war, ein Verhältnis mit seiner Magd gehabt.[91] Als Begründung für der Mehrfrauenehe können die Propheten und Prädikanten jedenfalls auf die Bibel verweisen: Haben nicht auch die Patriarchen mehrere Frauen gehabt? Und David? Oder gar Salomo? Existiert nicht ausdrücklich das göttliche Gebot: Seid fruchtbar und mehret euch? Nirgends in der Bibel steht geschrieben, der Mann solle nur mit einer Frau leben. Und wenn Paulus in seinem 1. Brief an Timotheus schreibt, dass der Bischof und die Diakone nur „eines Weibes Mann" sein sollen, könne man daraus nicht schließen, dass andere Männer also mehrere haben dürfen?[92]

In den nächsten Tagen herrschen wahrhaft chaotische Zustände. Besonders die eingewanderten Friesen und Holländer gehen von Haus zu Haus und suchen sich ihre neuen Ehefrauen zusammen. Alle Frauen sind betroffen: Jungfrauen, Mägde, Witwen, adlige Frauen, ehemalige Nonnen, sogar diejenigen Frauen, deren Männer die Stadt verlassen haben. Zwar können die Frauen den erstbesten, der um ihre Hand anhält, ablehnen, aber nicht grundsätzlich jeden.[93] Dennoch muss nach wenigen Tagen die regelrechte Jagd auf Frauen gesetzlich verboten werden. Jan van Leiden selbst, welcher ausdrücklich verkündet, jeder könne sich so viele Frauen nehmen, wie er von ihnen haben will, macht persönlich reichlich Gebrauch und wird sich nach und nach einen Harem von

90 So in neuerer Zeit prominent vertreten von R. Klötzer, Täuferherrschaft (wie Anm. 48), S. 97: „Es ist aber unzweifelhaft, daß Jan van Leiden alle Frauen in die Herrschaftsgewalt des Mannes bringen wollte. [...] Die große Menge der unverheirateten Frauen konnte von den Verantwortlichen als Faktor der Willensbildung in der Stadt kaum eingeschätzt werden. Deshalb mochte es sinnvoll erscheinen, sie den Männern zu unterstellen, um die innere Lage Münsters zu stabilisieren." Ähnlich Kirchhoff, Phänomen (wie Anm. 4), S. 392. – Zu bedenken ist jedoch, dass die Betonung der Herrschaft des Mannes über die Frau keine aus der Situation geborene Entscheidung war. Jan Mathys hatte dem Jan van Leiden bereits vor seiner Aussendung als Apostel nach Münster beauftragt, dort die Unterordnung und den Gehorsam der Frau gegenüber dem Manne zu predigen. Vgl. das Bekenntnis des Jan van Leiden vom 25. Juli 1535 (Cornelius, Berichte, S. 371): „ ... dairtoe solden die wiwe oere menneren eher doen und heren heiten".

91 So Kerssenbrock/Detmer, S. 618 f.

92 Aussage des Dionysius Vinne vom Oktober 1534 (Cornelius, Berichte, S. 278). „ ... is van anbegin nicht verboden, sunder thogelaten, mehe ehefrouwen, na Gots insettunge, nicht na egen luste, tho hebben, als dat klair is in dem hilligen patriarchen Abraham, Jakob, David und anderen Patriarchen." Vgl. das Geständnis des Bernd Krechting vom 25.07.1535 (Niesert, Urkundensammlung, S. 194): „Paulus schrifft, ein Bisschop solle ein Wiff hebben, daruth solle folgen, de gemeyne man moge wol velle wyuer nemen."

93 Vgl. treffend G. Brendler, Täuferreich (wie Anm. 4), S. 133: „Es bestand also Ehezwang bei freier Gattenwahl."

einer Haupt- und 15 Nebenfrauen einrichten. Dennoch ist gegen alle Spekulationen über angeblich ausufernde Sexualpraktiken, die sich wie ein Lauffeuer im Reich verbreiten, festzuhalten, dass zumindest offiziell eine sehr rigide Moral verkündet wird. Der einzige Ehezweck, so schärfen die Prädikanten ein, bestehe in der Zeugung. Der Geschlechtsverkehr mit schwangeren oder unfruchtbaren Frauen müsse eingestellt werden.[94] Im Gegenzug soll ein impotenter Mann die Scheidung akzeptieren, damit wenigstens die Frau ihrer Bestimmung nachkommen könne.[95] Diese Regelungen sind in der Rezeptionsgeschichte häufig ausgeblendet worden. Sie werfen aber ein bezeichnendes Licht auf die Vorgänge. Angesichts der zahlreichen profanen Deutungen ist auch hier wieder festzuhalten: Es ist zuerst und vor allem der biblische Fruchtbarkeitsbefehl (Gen 1,28), der in Münster beispielhaft seine Erfüllung finden soll.[96] Pietät und Gehorsam gegenüber der Heiligen Schrift ist im Täuferreich das höchste Gebot.

11. Akt: Der neue König David und der Christus redivivus
(1 Sm 16; Jer 23; Ez 37 u. a.)

Einige Einwohner Münsters sind mit dem schnellen Wechsel der Moralvorstellungen offenbar überfordert. Es entstehen Proteste in der Bevölkerung, die jedoch blutig niedergeschlagen werden. Als die Münsteraner Ende August einen Sturmangriff der bischöflichen Truppen erfolgreich abwehren können, steht Jan van Leiden auf dem Höhepunkt seines An-

[94] Gresbeck/Cornelius, S. 61: „Item et hedden die propheten, predicanten und die twelf eldesten fur: ein man, der ein iunckhe oder alde fraw hedde, die nicht fruchtbar were, dat wer Goddes wil, dat der solde ein ander nemmen, die fruchtbar were. Wurde dieselbe dan fruchtbar, so solde der man mit der frowen nicht mehr tho schaffen hebben, ehe dat sie verloist were. Khan sick der man nit enthalden sonder frowen die tiet lanck, derwilen dat die frawe gehet mit dem kinde, so magh hei ein ander nemmen. Nimpt der man dan ein ander fraw, wort die dan ock fruchtbar, so sol hei die dan ock laten sitten. Khan sick der man dan echter nicht enthalden der frowen luede, so magh hei noch ein ander nemmen, so viel als hei der frouwen wil hebben, up dat sie die werlt willen vermehren."

[95] Gresbeck/Cornelius, S. 79: „Und wan ein par tho hope qwemen, dat echte luede wolden weren na irer ehe, dat der man nicht manbar en was und hadde eine iunge frow, so leden sie dieselve widdèr von einander. Datselve iss vacken und viel geschehn in der stat, dat sie so sint von malckander geliet in der gemeinheit. So nam dan die frowe einen anderen."

[96] Vgl. z. B. Gresbeck/Cornelius, S. 61: „So wollen sie die werlt vermeren mit irem ehestaet, dan sie gesacht hedden." Der biblische Fruchtbarkeits- und Vermehrungsbefehl (Gen 1,28) wurde offenbar bei jeder Eheschließung als gleichsam „offizieller" Auftrag mitgegeben. Siehe die Entsendungsformel bei Kerssenbrock/Detmer, S. 668: „Itote ergo et iuxta praeceptum Dei multiplicamini et replete terram!"

sehens, seiner Beliebtheit und seiner Macht. So kann der ehemalige Schauspieler unbehelligt sein nächstes Stück inszenieren: Wie Samuel einst den schönen Hirtenjungen David zum König salbte (vgl. 1 Sm 16), so lässt sich Jan in sehr ähnlicher Form durch seinen Propheten Dusentschuer zum König ausrufen und in einer feierlichen Zeremonie salben.[97] Als der neue König von Zion erhält er Krone und Zepter und alle Insignien königlicher Macht. Knipperdolling wird sein Statthalter, Rothmann wird zum Hofprediger, dem sog. „Worthalter" ernannt. Der neue König David umgibt sich fortan mit einer Leibgarde, er selbst wie auch seine Hauptfrau Divara erhalten jeweils einen eigenen Hofstaat. Alles Volk, welches ihm – hoch zu Ross reitend – mit seinem Gefolge begegnet, erweist ihm durch Verbeugung die gebührende Ehre.[98] Der Hofstaat des Königs trägt – was bisher streng verboten war – bunte Kleider in modischem Schnitt, das Volk muss sich mit einfachster Kleidung zufrieden geben.[99] Um auch äußerlich kundzutun, dass Münster das erneuerte Jerusalem sei, wird der Domhof, in dem der König residiert, zum „Berg Zion" umgetauft.[100]

Die Konzeption des davidischen Königtums, welches ausdrücklich mit Verheißungen in z. B. Jer 23 oder Ez 37 begründet wird,[101] hat im Volk, dem „Neuen Israel", erstaunlich großen Rückhalt. Aufgrund der persönlichen Faszination, die der göttlich Auserwählte auf seine Untertanen ausübt, übersteht er selbst den geschicktesten aller Usurpationsversuche: Es ist ausgerechnet Jans engster Vertrauter Bernd Knipperdolling, der wohl Anfang Oktober versucht, das David-Königtum gewissermaßen messianisch zu überbieten. In einer bis heute nicht ganz geklärten Aktion tritt Knipperdolling vor dem Königsthron als Hofnarr auf.[102] Er wälzt sich auf dem Boden, tanzt herum, treibt Albernheiten und mutiert in seinem Bewusstsein allmählich zu einer messianischen Person. Im Angesicht von König David spielt er plötzlich den *Christus redivi-*

97 Vgl. den expliziten Bezug auf das alttestamentliche Vorbild bei Kerssenbrock in der Rede des neuen Königs an seine Untertanen: „Sic David ex humili pastore per prophetam Deo iubente rex in Israhel designatus et inunctus est" (Detmer, S. 637).

98 Gresbeck/Cornelius, S. 90-94.

99 Gresbeck/Cornelius, S. 86-89 und 96 f.; Kerssenbrock/Detmer, S. 638 f.

100 Vgl. Gresbeck/Cornelius, z. B. S. 103 und 110.

101 Vgl. Kerssenbrock/Detmer, S. 638, sowie die Aussage des Dionysius Vinne vom Oktober 1534 (Cornelius, Berichte, S. 277): „Und dat solchs nicht wedder dat euwangelion sy, nemptlich einen konninck upthorichten, vormelden klairlich de propheten, Jheremie im xxiii, item Ezechielis xxxvii und xxx. Dar steit klarlich, dat in den lesten tiden ein einich gerechter konninck aver alle up erden hersschen sal." Vgl. insbesondere Jeremia 23,5; Ezechiel 37,22 und 24 f.

102 Gresbeck/Cornelius, S. 143: „So heft Knipperdollinck fur den koningk gedantzet und heft gesacht: ‚Her koningk, dat is my so over nacht angekhomen. Ick sal dein geck sein.'"

vus.[103] Er beruft Jünger und fordert sie auf, ihm nachzufolgen.[104] Er fordert einen Bürger auf, seine Güter zu verlassen.[105] Er geht auf das Volk zu, befeuchtet die Augen Blinder mit seinem Speichel,[106] verleiht einem nach dem anderen den Heiligen Geist. Er ernennt Apostel aus der Menge und nennt sie Paulus, Petrus, Jakobus oder Simon.[107] Laut verkündet er, dass er noch am selben Tag sterben, dann aber von den Toten auferstehen werde.[108] Kurzfristig sieht es tatsächlich so aus, als könne der neu erstandene Christus den alten David in der Herrschaft ablösen, denn der König steigt von seinem Thron herab, fällt zitternd und betend auf die Knie. Letztlich ist es das Volk, welches dafür sorgt, dass Jan wieder eingesetzt wird. Am nächsten Tag[109] versucht der ehemalige Bürgermeister es noch einmal, diesmal in der Abwesenheit des Königs. Er setzt sich auf den seidenbezogenen Thron und verkündet, man benötige zwei Könige, einen für das Fleisch und einen für den Geist. Als Jan zurückkehrt, stellt sich die Menge auf seine Seite. Er gibt den Befehl, Knipperdolling festzunehmen und bis zu einem Schuldbekenntnis ins Gefängnis zu werfen.[110]

12. Akt: Der Exodus und das große Abendmahl
(Ex 14; Joel 2,15f; Ex 12; Lc 22)

Ende September bereits war der Plan gereift, mit dem gesamten Volk Israel einen Exodus aus der Stadt zu wagen. Eindeutig angeregt durch die Schilfmeerperikope (Ex 14) lebt man der Hoffnung, mitten durch die

[103] Vgl. G. Brendler, Täuferreich (wie Anm. 4), S. 152, zum Selbstverständnis Knipperdollings als *Christus redivivus*. Brendler bezieht allerdings – u. E. in problematischer Weise – auch dessen Spiritualismus, seine plötzliche Forderung nach der Abschaffung der Bibel und des Richtens „nach dem Geiste", in das messianische Selbstverständnis ein: „Die Auffassung von der Ungültigkeit der Bibel stimmt völlig mit dem Bild eines Christus redivivus überein."

[104] Die „Jüngerberufung" geschieht jeweils mit dem Jesus-Wort „folge my na" (Gresbeck/Cornelius, S. 143 f.).

[105] Gresbeck/Cornelius, S. 144 f.

[106] Kerssenbrock/Detmer, S. 692: „Saliva quoque oris sui quorundam caecorum oculos his verbis illivit: Recipe visum!"

[107] Gresbeck/Cornelius, S. 148.

[108] Kerssenbrock/Detmer, S. 692.

[109] Nach der Darstellung bei Gresbeck; Kerssenbrock, dessen Schilderung in der Reihenfolge der einzelnen Aktionen abweicht, lässt die gesamte Szenerie an einem einzigen Tag stattfinden.

[110] Aussage des Jan van Leiden vom 25.07.1535 (Niesert, Urkundensammlung, S. 183): „ ... ist darnach Knipperdollinck umb seiner ouertreddung gefenglich angenomen, biss er seine ouertreddung bekandt, und bote dede". Vgl. Gresbeck/Cornelius, S. 150: „Und der koningk heft Knipperdollinck gefencklich laten setten twie oder dry dage lanck, dat hei solde penitentzie thun".

belagernden Streitmächte hindurchschreiten und durch Gottes Hilfe unversehrt in Sicherheit gelangen zu können. Auf diese Weise werde die eschatologische Universalherrschaft des Königs außerhalb Münsters aufgerichtet. Täglich wird die Gemeinde auf den Auszug vorbereitet. Als Signal der anbrechenden Endzeit ertönt die Posaune.[111] Das erste Mal erschallt sie Ende September, das zweite Mal bereits im Oktober, die dritte und letzte Posaune ertönt am 13. Oktober 1534.[112] Welche konkrete Stelle aus der Hl. Schrift Anlass und Inspiration darstellt, ist nicht exakt auszumachen. In Frage kommt der endzeitankündigende Posaunenschall in 1 Thess 4 oder 1 Kor 15, daneben Mt 24, vielleicht auch Hebr 12,19, wo der Berg Zion und das himmlische Jerusalem explizite Erwähnung finden, möglicherweise auch die letzte Posaune in Apk 11, oder aber – besonders wahrscheinlich – wie schon einmal[113] der Prophet Joel (2,15 f.): „Auf dem Zion stoßt in das Horn, versammelt das Volk, heiligt die Gemeinde! Versammelt die Alten, holt die Kinder zusammen, auch die Säuglinge!" Denn tatsächlich soll sich, so verkündigen es die Prädikanten, das gesamte Volk vollzählig am Tag der letzten Posaune versammeln und sich in Erwartung des Kommenden auf dem Domplatz einfinden.

Das Volk erscheint, die Männer in Waffen, die Reiterei hält noch eine Kampfübung ab, das Fußvolk wird vom König selbst für den Exodus instruiert.[114] Ziel ist „das gelobte Land", so wird es dem Volk verkündet, allerdings ohne genaue Ortsangabe. Es werden Vorbereitungen für ein letztes Mahl getroffen: Tische, Bänke, Speisen und Getränke werden auf den Domplatz gebracht, um als letzte Aktion am Abend vor dem Auszug noch eine Art Passahmahl (Ex 12) zu feiern. – Dass bei dieser gigantischen Inszenierung auch Reminiszenzen an das letzte Abendmahl Jesu bewusst geweckt und verarbeitet werden, ist offensichtlich. Denn der König selbst und sein Hofstaat bewirten und bedienen die am Tisch sitzende Gemeinde,[115] teilen zum Schluss Brot und Wein aus. Im Hintergrund steht zweifellos die lukanische Fassung der Passionsgeschichte, in der nach der Schilderung des letzten Mahls die Worte vom Herrschen und Dienen angefügt sind (Lc 22,25-27): „Da sagte Jesus: Die Könige

[111] Vgl. Gresbeck/Cornelius, S. 103 f.: „ ... die basune des Hern solde drymail angain und solde geblasen werden. Wan sie thom derden mail angienge, so solde ein ider up sin ... und solden uth der stat trecken ... Und dair solde nicht ein mensch in der stat bliven."

[112] Zur Datierung vgl. Klötzer, Täuferherrschaft (wie Anm. 48), S. 111. Vgl. Kerssenbrock/Detmer, S. 697.

[113] Siehe oben Kap. 3 (Das Neue Jerusalem).

[114] Gresbeck/Cornelius, S. 108.

[115] Unter anderem werden – nach biblischem Vorbild – ungesäuerte Brote ausgeteilt; vgl. Kerssenbrock/Detmer, S. 699.

herrschen über ihre Völker und die Mächtigen lassen sich Wohltäter nennen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern der Größte unter euch soll werden wie der Kleinste und der Führende soll werden wie der Dienende. Welcher von beiden ist größer: wer bei Tisch sitzt oder wer bedient? Natürlich der, der bei Tisch sitzt. Ich aber bin unter euch wie der, der bedient."

Warum der kollektive Auszug des Volkes Israel aus seiner Gefangenschaft letztlich nicht stattfand, ist bis heute nicht geklärt. Es ist der oberste der Hauptleute, Cordt Kruse, der plötzlich einschreitet und die Parole ausgibt, es sei doch nicht Gottes Wille, die Stadt aufzugeben und sie den Gottlosen zu überlassen. Die Gemeinde solle lediglich geprüft werden, wie groß ihr Gehorsam gegen Gott sei.[116] Die plötzliche Wendung, dass der Exodus des Gesamtvolkes gleichsam in letzter Minute aufgegeben wurde, scheint selbst für Jan van Leiden überraschend gewesen zu sein.[117] Möglich ist, dass er – der Schauspielerkönig – auch den letzten Akt des Bibel-Dramas zu Ende gespielt hätte.

13. Akt: Das Gleichnis vom Hochzeitsmahl (Mt 22,1-14)

In dieser Phase des Königtums scheint der biblische Vorstellungshorizont bei den führenden Täufern beinahe jede Handlung zu bestimmen. Zwischen der tradierten Bilder-, Ideen- und Gedankenwelt der Bibel und der eigenen, realen Welt der Gegenwart scheinen keine klaren Grenzen mehr zu existieren. Bei der Wiederholung und Neubelebung biblischer Ereignisse werden zunehmend auch grausame Szenen nachgestellt: spontan und willkürlich, scheinbar aus Übermut und reinem Selbstzweck. Eine von mehreren denkwürdigen Begebenheiten ereignet sich noch am selbigen Abend des gemeinsamen Passahmahles.[118] König Johann teilt seinen Tischgenossen mit, der Vater habe ihm etwas aufgetragen und erhebt sich von der Tafel. Offensichtlich plant er ein „Nachspielen" des Gleichnisses vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1-14), denn wie im Gleichnis mustert er die Festteilnehmer (vgl. Mt 22,11), indem er an den Tischen auf und ab geht. Schließlich bleibt er bei einem Soldaten stehen, der kurz zuvor aus dem feindlichen Lager in die Stadt übergelau-

[116] Gresbeck/Cornelius, S. 108 f.: „So heft der hauptman vortan gesacht: ‚Leven broeders, wy en werden so nicht uth trecken und laten die stat ledigh stain und laten die gotlosen widder in die stat khomen. Dat en is Goddes wille nicht. Dat en is nicht mehr dan ein versoecken an iw, wat gy bei dem Vader doin wolden, weher gy horsam wolden sin.'"

[117] So in neuerer Zeit vertreten von R. Klötzer, Täuferherrschaft (wie Anm. 48), S. 112.

[118] Vgl. Kerssenbrock/Detmer, S. 702 f.

fen war. Die an ihn gerichtete Frage des Königs, welchen Glaubens er sei, wird unbefriedigend beantwortet. Für Jan ist damit die Bühne frei, um das Gleichnis vollends in die Realität zu überführen: „Wie bist du aber hierher zur Hochzeit gekommen, mein Freund, und hast doch kein hochzeitliches Kleid an?"[119] Die freche Antwort des Soldaten wird sogleich und ohne Vorwarnung ähnlich hart wie in der biblischen Vorlage bestraft: Jan lässt ihn gefangen nehmen, zu sich führen und schlägt ihm unvermittelt mit eigener Hand den Kopf ab. Während daraufhin überall bedrückte Stimmung herrscht, kehrt der König sichtlich vergnügt an die Tafel zurück, feiert, springt herum und tanzt mit seinen Gefährtinnen noch bis spät in die Nacht.

14. Akt: Der neue Petrus (Acta 12,6-19)

Noch am selben Abend werden vom Propheten Dusentschuer 27 Boten ausgesandt, darunter nicht wenige Prädikanten, die in vier Gruppen zunächst in Warendorf, Soest, Coesfeld und Osnabrück das Evangelium verkünden und im Sinne des Täufertums missionieren sollen.[120] Es wird prophezeit, niemand werde ihnen ein Haar krümmen.[121] Doch die mit vielen Hoffnungen verbundene Mission erweist sich als kümmerlicher Fehlschlag: Über kurz oder lang werden alle ausgesandten Apostel aufgegriffen und dem Reichsgesetz entsprechend mit dem Tode bestraft. Lediglich ein Gefangener, Heinrich Graess, entgeht seiner Hinrichtung durch List, indem er sich dem Bischof als Spion anbietet. Er könne dazu beitragen, die Stadt ohne Blutvergießen einzunehmen, und sei bereit, nach Münster zurückzukehren, dort die Pläne des Königs auszukundschaften und diese dem Bischof zu melden.

Der Bischof willigt in die Rückkehr ein. Zur Vertuschung seiner wahren Absichten ersinnt Graess einen Plan, der die naiv-leichtgläubige Stimmung in der belagerten Stadt bewusst auszunutzen sucht. Er lässt sich nachts in Ketten vor die Stadtmauer transportieren und erzählt, als er bei anbrechendem Tageslicht erkannt und von den Wächtern in die Stadt geführt wird, eine unglaubliche Geschichte: Er habe noch in der vergangenen Nacht im Gefängnis gesessen, plötzlich habe ihn ein unge-

[119] „Amice, quomodo ergo huc ad nuptias intrasti non habens vestem nuptialem?" (Übs. S. P. Widmann, S. 88). Vgl. Mt 22, 12. Zur Erwähnung der „vestis nuptialis" auch bei C. Heresbach siehe Detmer, a. a. O., S. 703, Anm. 1.

[120] Vgl. die Aussage des Dirick van Alffen im Oktober 1534 (Niesert, Urkundensammlung, S. 60); Aussage des Johann Beckeman vom 03.12.1534 (ebd., S. 36); Aussage des Dionysius Vinne im Oktober 1534 (Cornelius, Berichte, S. 277); Aussage des Bernd Krechting vom 25.07.1535 (ebd., S. 381).

[121] Vgl. Kerssenbrock/Detmer, S. 701.

wöhnliches Licht umleuchtet und der sechste Engel des Herrn sei ihm erschienen (vgl. Acta 12,7). Dieser habe ihn an die Hand genommen, aus dem Kerker geführt und ihn, während er sich in einem tiefen Schlaf befand, auf wunderbare Weise vor die Stadt gebracht. Damit man ihm glaube, habe der Engel als Beweis sogar die von den Feinden angelegten Ketten mit hierher getragen.[122] Erstaunlich, aber geradezu symptomatisch für die eigentümliche Bibelgläubigkeit in der Stadt ist die Tatsache, dass die enthusiastische Mehrheit – unter ihnen die Täuferanführer – die Geschichte des „neuen Petrus" tatsächlich glaubt. Dieser erringt sogleich den Status eines Propheten und erhält unverzüglich Anschluss an die politische Führung der Stadt.[123] Seine Spionage für den Bischof wird noch viele Täufer außerhalb von Münster, vor allem in den Niederlanden, das Leben kosten.[124] Externe Bündnisse mit den Täufern von Münster können im Keim erstickt werden. Die in Münster erwartete Hilfe durch ein Täuferheer von außen bleibt Utopie.

Epilog

Nach 16 Monaten schließlich endet das Täuferdrama zu Münster in der sich abzeichnenden Katastrophe. Es erscheint kein *deus ex machina*, der eine Wendung herbeiführt. Die Ereignisse nehmen ihren natürlichen, irdischen Gang. Die Lebensmittelvorräte sind endgültig zur Neige gegangen. In der Stadt herrscht eine schreckliche Hungersnot. Den Bürgern wird freigestellt, die Stadt zu verlassen, mit der Konsequenz, dass die männlichen Bewohner, die sich vor die Stadtmauern wagen, ein grausames Ende finden. Dass die Stadt den Belagerern schließlich durch Verrat in die Hände fällt, ist lediglich ein Faktum der äußeren Historie. Einige Tage nach dem Fall zieht der siegreiche Franz von Waldeck in die Stadt ein, er hält ein hartes Strafgericht. Die Anführer der Täufer werden erst viele Monate später, nach umfangreichen Verhören, in einem Schauprozess vor den Augen der neuen Einwohner Münsters hingerichtet.

[122] Vgl. Kerssenbrock/Detmer, S. 724-727. Eine ähnliche Schilderung des Hergangs des Geschehens bei Joh. Fabricius Bolandus und L. Hortensius; vgl. Detmer, a. a. O., S. 727, Anm. 1.

[123] Siehe Gresbeck/Cornelius, S. 94 f.

[124] Dazu Klötzer, Täuferherrschaft (wie Anm. 48), S. 123 und 132.

Abschluss und Auswertung

Resümierend kann nunmehr festgestellt werden, dass alle Versuche, die Phänomene des Täuferreiches von Münster ausschließlich auf profangeschichtlicher Ebene zu deuten, eine unzulässige Verkürzung darstellen müssen. Sie sind deshalb unzureichend, weil sie die spezifische Innensicht und das Selbstverständnis der Täufer, die sich zuallererst als zutiefst bibeltreue Christen verstehen, fundamental missachten. Es ist keineswegs so, dass die Hl. Schrift nur als nachträgliche, sekundäre Legitimation anderweitig motivierter Handlungen dient. Sie ist in vielen Fällen im Hinblick auf die Phänomenologie gewissermaßen als das *primum movens* anzusprechen. Zwar kann man, z. B. bei der Einführung der Gütergemeinschaft, auch andere Gründe namhaft machen, etwa den Vorzug einer rationierten Verteilung von Lebensmitteln auf dem Hintergrund des Belagerungszustandes. Dann muss man sich aber die Frage gefallen lassen, warum andere (nicht belagerte) Täufergemeinschaften ähnliche Lebensformen praktizierten. Dasselbe gilt von der Vertreibung der Nichtgetauften aus der Stadt: Gewiss hat die Aktion auch den Effekt, dass „überflüssige Esser" vertrieben werden und gefährliches Konfliktpotential innerhalb der Stadtmauern beseitigt wird. Im Vordergrund steht letztlich aber die religiöse Motivation. In der Apokalypse Iohannis steht geschrieben, dass das himmlische Jerusalem keine Ungläubigen beherbergen wird. Dementsprechend muss die Stadt – die Quellen gebrauchen den Terminus häufig – „gereinigt" werden. Die berühmten „überflüssigen Esser" zu vertreiben, unterstellt bereits zu Beginn der Belagerung eine lang-, zumindest mittelfristige Planung der Täufer, die aber angesichts der Naherwartung kaum einen Sinn ergibt.

Bei anderen Täuferaktionen ist noch offensichtlicher, dass die Bibel die Inspiration darstellt. Die Ölberg-Szene, der Attentatsversuch der „Judith rediviva", das neue David-Königtum, der geplante Exodus, das nachgespielte letzte Abendmahl, all dies sind nur einige Beispiele für Ereignisse, die man nicht anders als originalgetreue Neu-Inszenierungen von bekannten biblischen Ereignissen verstehen kann. Biblische Vergangenheit lässt man in der eigenen Gegenwart sehr anschaulich und mit viel Phantasie wieder lebendig werden. Dieser *kreativ-imitatorische Umgang* mit der Schrift ist das bemerkenswerte Proprium in den ereignisreichen 16 Monaten des Täuferreiches zu Münster.

Die Hl. Schrift wirkt in einer sehr spezifischen Weise normierend. Das reformatorische *sola scriptura* wird in einer äußerst radikalen Weise verstanden. Kompromisslos wird die Abwendung vom Normengefüge des Katholizismus, Schrift und *Tradition*, vollzogen. Die Kirchenväterliteratur wird bereits in der Anfangsphase des Täuferreiches rigoros den Flam-

men übergeben. *Sola scriptura* aber heißt bei den Münsteranern auch, dass sie sich – im Gegensatz zu Luther selbst – auch über die altkirchlichen Bekenntnisse hinwegsetzen. Offensichtlich existiert keine weitere Norm neben der Schrift. Aber nicht nur *neben* der Schrift existiert keine weitere Norm, sondern auch *innerhalb* der Schrift ist kein normatives Grundprinzip erkennbar. Galt bei Luther noch die Rechtfertigungslehre bzw. das, „was Christum treibet", als interpretatorischer Kern und gewissermaßen als normierender Kanon im Kanon, so lässt sich bei den Münsteraner Täufern hier kaum etwas erkennen. Mit großer Beliebigkeit werden Schriftstellen aus jedem beliebigen Buch herangezogen. Feststellen kann man jedoch, dass unter der Autorität des Mathys tendenziell die neutestamentlichen Bezüge dominieren, und zwar diejenigen, die die eschatologische Naherwartung stützen und verstärken, und dass die zweite Phase unter der Dominanz des Bockelson verstärkt durch alttestamentliche Motive bestimmt wird.

Dass der Umgang mit der Schrift in den verschiedenen Täufergruppierungen einen besonderen Praxisbezug impliziert, ist schon oft festgestellt worden und wird u. a. mit der Entstehung des Täufertums im Umkreis der Züricher Reformation erklärt, also mit Hinweis auf zwinglianischen Einfluss. Nicht allein der durch die Schrift herbeigeführte Mentalitätswandel im Inneren des Menschen, sondern die unmittelbare lebenspraktische Umsetzung der Schrifterkenntnis ist eine der Gemeinsamkeiten im regional weit gestreuten Täufertum. Dass diese Umsetzung in Münster in besonders spektakulärer Weise stattfand, hängt wohl mit der Besonderheit der Belagerungssituation, der faktischen Autonomie der Täufer und dem dadurch gegebenen besonderen Gestaltungsrahmen zusammen. Der kreativ-imitatorische Umgang mit der Schrift, ihre – im wahrsten Sinne des Wortes – theatralische Inszenierung, die institutionalisierte Bibliokratie war nur dort möglich, wo der religiöse Eifer sich vergleichsweise ungehindert und ohne störende Außeneinflüsse entwickeln konnte. Innerhalb der mittelalterlichen Stadtmauern waren dem phantasievollen biblischen *spectaculum* kaum Grenzen gesetzt. Wie damals so trifft es auch noch heute, nach fast 500 Jahren, auf ein ungläubig-staunendes Publikum.

Friedrich Korte

War Hamelmann der Reformator Bielefelds?

Im „Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte" sind 2005 zwei Aufsätze erschienen, die sich nach 450 Jahren in Erinnerung an Hermann Hamelmann mit diesem und seinem Wirken in Bielefeld während der Jahre 1554 und 1555 befassen.[1]

Schon 1893 war durch eine Gedenktafel des Historischen Vereins[2] an der Nordseite der Neustädter Marienkirche Hamelmanns als des „Reformator(s) Bielefelds" gedacht worden.

Hamelmann hat in seiner Reformationsgeschichte Westfalens[3] im Kapitel „De Ecclesia in oppido Bileveldia ..." sein reformatorisches Wirken in Bielefeld beschrieben und Rechenschaft abgelegt: Er ist am 2. August 1554 „gemäß der Ordnung des Fürsten"[4] als Prediger an die Marienkirche berufen und nach Verhör in Düsseldorf am 14. August 1555 vom katholisch gebliebenen Landesherrn, Herzog Wilhelm V. von Kleve-Jülich, wieder entlassen worden.[5] War Hamelmann der Reformator Bielefelds?

Hamelmann hat in seine Schrift als zweites Dokument den „Brief des Hermann Hamelmann an Johann Vlatten, den Kanzler und Propst zu Aachen im Jahre 1555 im Juli in der Stadt Bielefeld, Grafschaft Ravensberg" als Insert eingefügt.[6] Die Überschrift lautet: „Über das richtige und fromme Verständnis der Kirchenordnung des Fürsten von Jülich: Brief des Hermann Hamelmann an Johann Vlatten ..." Dieser in Hamelmanns

1 Biermann, Andreas: Hermann Hamelmann und die Reformation in Bielefeld. Eine Untersuchung von Hamelmanns Briefen und Schriften, in: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte, Münster 2005, Bd. 100, S. 29-56. Peters, Amandus: Aus Hermann Hamelmanns Historia Ecclesiastica renati Evangelii. De Ecclesia in oppido Bileveldia Comitatus Ravensburgici, in: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte, Münster 2005, Bd. 100, S. 57-121. (Übersetzung mit Anmerkungen.).

2 Die Inschrift „Zum Gedächtnis der Gerechten" des Historischen Vereins für die Grafschaft Ravensberg aus dem Jahre 1893 zu Ehren von Gobelinus Person und Hermann Hamelmann gedenkt des Letzteren mit dem Jahr 1553–54. Es hätte 1554–1555 lauten müssen.

3 Löffler, Klemens: Hermann Hamelmanns Geschichtliche Werke, Kritische Neuausgabe, Bd. II, Reformationsgeschichte Westfalens, Münster 1913. Das Kapitel über Bielefeld S. 229-291.

4 Hamelmann, in: Peters (wie Anm. 1), S. 61. Hamelmann schreibt S. 67 – angeblich im Juli 1555 – er sei „wenig vor einem halben Jahr ..." „hierher aus meiner Vaterstadt (Osnabrück, der Verf.)" berufen worden.

5 Hamelmann, in: Peters (wie Anm. 1), S. 83.

6 Hamelmann, in: Peters (wie Anm. 1), S. 67-79.

Schrift von 1568 mit „im Juli 1555" datierte Brief ist aber bereits im Februar/März desselben Jahres geschrieben und an den Kanzler geschickt worden, wie Andreas Biermann nachgewiesen hat.[7]

Es ergibt sich die Frage: Warum hat Hamelmann den Brief an Kanzler Vlatten später umdatiert und chronologisch in den Juli 1555 nach der Predigt zum Fronleichnamsfest (13. Juni 1555) verlegt? Die Verhinderung der Prozession durch seine Predigt[8] dürfte dabei die maßgebende Rolle gespielt haben, während der Streit mit den Kapitularen des Marienstifts und mit den Frannziskanermönchen schon viel früher begonnen hatte. Sein diesbezüglicher Brief an Vlatten – im Februar/März geschrieben – schien ihm bei der Herausgabe seines Werkes später für Juli 1555 besser zur Darstellung seiner Tätigkeit in Bielefeld zu passen: Sie war als Verteidigungs- und Rechtfertigungsschrift gedacht.[9] Insbesondere ist im Brief die Erwähnung, er habe den Brief auf Veranlassung des herzoglichen Drosts auf der Sparrenburg, Matthias von Altenbochum,[10] geschrieben, mit dem er sich offensichtlich gut vertrug, für die Vorgänge im Juni wichtig und wirkungsvoll. Auch die Umstellung der „Antwort Philipp Melanchthons zu den Fragen der Ravensberger Pastoren",[11] die eher an den Anfang als an den Schluss des Kapitels über Bielefeld gehört hätte, legt die Frage nahe, ob Melanchthon mit der Übersendung der Mecklenburgischen Kirchenordnung von 1552, „von der ich Euch ein Exemplar

7 Biermann, Andreas, (wie Anm. 1), S. 48.

8 Biermann, Andreas, (wie Anm. 1), S. 47.

9 Hamelmann, in: Peters (wie Anm. 1), S. 79: „Diesen Brief hat Vlatten bekommen, aber nicht darauf geantwortet." Wenn er ihn im Juli abgesandt hätte, wäre seine Empörung über das Ausbleiben einer Anwort m. E. nicht zu verstehen. Denn weder auf dem Dienstwege über den Drost noch „privat", wie Vlatten den Brief später nennt, konnte wegen der Kürze der Zeit vor dem Verhör am 14. August 1555 eine Antwort auf eine zwölfseitige theologische Darlegung erwartet werden. Eine weitere Umstellung in der Chronologie seiner Schrift mit insgesamt sieben eingefügten Dokumenten (S. 61 f., S. 67-79, S. 83-102, S. 108-112, S. 114 f., S. 116-118, S. 118-121 der Brief Melanchthons) ist zwar keine Umdatierung, aber Melanchthons Brief hätte an den Ausgangspunkt von Hamelmanns Aktivitäten nach seiner Anstellung gehört. Vgl. Biermann (wie Anm. 1), S. 52-54. Er lässt sich als Suche nach einer neuen Kirchenordnung für Bielefeld verstehen und ist als Zeichen für die evangelische Bewegung in Bielefeld und Umgebung zu werten. Vgl. Biermann (wie Anm. 1), S. 54: „...die von Melanchthon geschickte Mecklenburgische Kirchenordnung als ein willkommener Gegenentwurf zu der in Bielefeld gültigen klevischen Kirchenordnung ..." und S. 56: „ist der Brief Melanchthons an die Ravensberger Pfarrer an den Anfang zu stellen." Vgl. zur Chronologie Hamelmanns auch Peters (wie Anm. 1), S. 61, Anm. 18 und S. 63 Anm. 27.

10 Hamelmann, in: Peters (wie Anm. 1), S. 66 und 68.

11 Hamelmann, in: Peters (wie Anm. 1), S. 118-121.

schicke",[12] schon früh einer Bitte Hamelmanns um eine neue Kirchenordnung entsprochen hat.

Ist aber die Kirchenordnung in Bielefeld zum Verständnis von Hamelmanns reformatorischem Vorgehen vorrangig? Es fehlen in Hamelmanns Schriften und Briefen Angaben darüber, dass sie bei seiner Entlassung die maßgebliche Rolle gespielt hätte. Hamelmann betont schon im Brief an Vlatten wie im 1568 geschriebenen Kontext die Feindschaft der Kanoniker, die dann im Juni seiner Predigt gegen die Fronleichnamsprozession widersprochen haben und in Düsseldorf heftig geklagt haben.[13]

Hamelmann stellt *sich selbst* gegenüber seiner Kirchenaufsicht in Düsseldorf nachdrücklich als *den* richtigen Interpreten der erasmisch-katholischen Kirchenordnung von 1532/33 in Ravensberg dar. Er beruft sich auch mehrfach auf Erasmus von Rotterdam,[14] der sie inspiriert hatte und der – nicht nur in Kleve und Ravensberg – noch Jahrzehnte nach seinem Tode mit seinem Bekenntnis zum „Mittelweg" (via media) zwischen den entstehenden Konfessionen, d. h. zu ihrer Verbindung in einer Kirche als Vorbild gegolten hatte. Die Humanisten Konrad von Heresbach (1496–1576) und Johann von Vlatten (1500–1562) hatten sie ausgearbeitet.[15] Sein Brief ist an den obersten Kirchenbeamten der klevischen Herzogtümer gerichtet. Er gipfelt im letzten Satz: „ ... daß wir endlich die rechte und angemessene Auslegung der Ordnung haben."[16]

Hamelmann sagt und meint damit, seine Auslegung sei die „richtige und die fromme": „Daß die Worte des Fürsten nicht anders verstanden werden können, als wir sie verstehen."[17] Er fordert zwar nicht die neue Kirchenordnung, die er seit seiner Berufung nach Bielefeld ins Auge gefasst haben mag, und er bittet ausdrücklich um „Kritik" des Kanzlers, den er als Humanisten hoch schätzte; er bittet auch um seine Entscheidung, „weil ich Euer Untergebener bin".[18] Aber er lässt durch sein Handeln am 13. Juni 1555 und auch vorher schon in Form und Sprache seines Briefes erkennen, dass er die Ordnung des Fürsten geändert sehen will. Er erwartet für sich Mitsprache in Düsseldorf. Wollte Hamelmann auch ein herzogliches Verbot der Fronleichnamsprozession in Bielefeld?

[12] Hamelmann, in: Peters (wie Anm. 1), S. 119 mit Anm. 154. Hamelmanns Bittbrief an Melanchthon ist nicht erhalten..
[13] Hamelmann, in: Peters (wie Anm. 1), S. 79 f.
[14] Hamelmann, in: Peters (wie Anm. 1), S. 67, 71, 75.
[15] Andermann, Ulrich: Stift und Kirche Schildesche, in: Festschrift Schildesche, Bielefeld 1989, S. 71.
[16] Hamelmann, in: Peters (wie Anm. 1), S. 79.
[17] Hamelmann, in: Peters (wie Anm. 1), S. 77.
[18] Hamelmann, in: Peters (wie Anm. 1), S. 78.

Einen Antwortbrief hat er nicht erhalten; er war auch nicht zu erwarten. Nach dem Verhör durch den Pastor Bomgard, das auf persönliche Anordnung des Herzogs im Beisein des Kanzlers sowie des maßgeblichen Kirchenrats Dr. Harst in Düsseldorf stattfand, hat er als Grund für seine unmittelbar danach in Bielefeld bekannt gegebene Entlassung nur erfahren: „... daß ich zu leichtfertig über die heiligen Sakramente denke."[19]

Mit der durch A. Biermann nachgewiesenen Umdatierung hat Hamelmann erstens für 1555 – nach Wiedereinstellung in den klevischen Dienst in Bielefeld[20] – späte Rechtfertigung gesucht. Seine mehrfachen vergeblichen Versuche, vom Herzog und von der Regierung Versöhnung zu erbitten und seine Stelle in Bielefeld wieder einzunehmen, mögen das praktische Ziel bestätigen. Zweitens wollte er als Kirchenlehrer und Humanist zum Streit mit den Kanonikern und den Franziskanern einen zeitgemäßen theologischen Beitrag zum Gespräch veröffentlichen, der ihm in seiner weniger bedeutenden Stelle im fernen Lemgo neu Geltung verlieh. Andreas Biermann wertet seinen Einsatz im Streitgespräch, in dem die Wahrheit des Evangeliums „den Sieg erhält", auch persönlich (S. 52).

M. E. war der Inhalt des Briefes an Kanzler Vlatten weniger ausschlaggebend für die Entlassung als Hamelmanns aus evangelischer Sicht selbstbewusstes Auftreten als „Reformator", gipfelnd in der Predigt zum Fronleichnamsfest. Hamelmanns Anspruch auf Mitsprache gegenüber den Kirchenräten – am 13. Juni 1555 praktiziert – war ausschlaggebend, wenn auch sein Brief ihn schon vorher ausgewiesen hatte. Für den Landesherrn war das Amtsanmaßung.[21]

In nur einem Jahr nämlich war zwischen dem Prediger und der ihn anstellenden Institution Marienstift eine beiderseitige Sorge um die Einhaltung der von Hamelmann am 2. August 1554 beschworenen Friedens- und Duldungspflicht entstanden. Sie lautet in seinen Worten: „... immer dafür Sorge zu tragen, daß er keine Zwietracht verursache, sondern daß alles in der Kirche ordnungsgemäß geschehe und daß er nicht falschen Eifer in die Kirche trage."[22] Das ist von Dechant und Kanonikat und spätestens nach Hamelmanns Brief vom Februar/März auch von der Kirchenaufsicht in Düsseldorf in wachsendem Maße in Frage gestellt worden. „Sakramentierer" und Unruhe in der Bürgerschaft, wie die Men-

19 Hamelmann, in: Peters (wie Anm. 1), S. 103.

20 Hamelmann, 1550 in Münster zum katholischen Priester geweiht, wurde 1552 in den erasmisch-katholischen Kirchendienst von Kleve, Grafschaft Mark, in Kamen eingestellt, aber am 28. Mai 1553 am Trinitatis-Sonntag auf Beschwerden hin entlassen.

21 Hamelmann, in: Peters (wie Anm. 1), S. 79: „... hatte Vlatten gesagt, ich sei anmaßend."

22 Hamelmann, in: Peters (wie Anm. 1), S. 61.

schen jener Zeit von den Wiedertäufern in Münster erfahren hatten, sollten keineswegs geduldet werden. Der Friede unter den Bürgern und im Lande sollte erhalten bleiben.

Der offenbar bei den Bürgern in Bielefeld beliebte Prediger Hamelmann hatte in der schon vor seinem Dienstantritt beginnenden reformatorischen Bewegung nicht nur in der Stadt Lehrerfolge, Mitstreiter und Anhänger gewonnen: u. a. den Rektor der Lateinschule Georg Schnekamp, den einzigen, der dann mit ihm nach Lemgo gegangen ist, und Hermann Gangelius sowie Staatssekretär Johannes Holscher, der ihn zum Verhör nach Düsseldorf begleitete, und den Ratsherrn Gerhard Koch.[23] Doch konnten sie ihm helfen? Zwar hatte die deutlich reformorientierte Kirchenaufsicht in Regierung und Stift mit der Duldung von Priesterehe – auch Hamelmann hatte Frau und Kind –, Laienkelch sowie deutschen Kirchenliedern[24] in Bielefeld Reformen mitgetragen, sie hatte aber auch Grenzen gesetzt, die Weiterungen wie den Bruch mit der Kirche verhindern sollten.

Offizielle Warnungen hat es Hamelmann gegenüber von Februar bis Juni 1555 nicht gegeben, abgesehen von wohlmeinenden Ratschlägen des Drosts auf dem Sparrenberg. Im August aber hatte die praktische Anwendung seines im Brief beanspruchten, doch erst in der Predigt gegen die Prozession demonstrierten Mitspracherechts in der klevisch-ravensbergischen Kirchenpolitik Folgen in den zwei Verhören sowie in der Entlassung. Die polemische Predigt, sein Aufruf der Kirchengemeinde, der Prozession fernzubleiben, ist von dem schreibfreudigen Hamelmann nicht als Text, sondern nur zusammengefasst überliefert worden. Sicher ist, dass er die klevische Kirchenhoheit aus deren Sicht ebenso gefährdete wie die Duldungspflicht in Hamelmanns Kirchengemeinde.

Hatte sich der zielbewusste und energisch drängende Hamelmann die unerwartete und ihn sehr enttäuschende Entlassung nicht auch selbst zuzuschreiben?

[23] Hamelmann, in: Peters (wie Anm. 1), S. 62, 65.

[24] Andreas Biermann: Erasmus und die klevische Kirchenpolitik. Der wiederentdeckte Katechismus der Kirchenordnung von 1532, in: Aus dem Lande der Synoden, Festgabe für Wilhelm Heinrich Neuser, hg. von Jürgen Kampmann, Lübbecke 1996, S. 33 f. Wenn Biermann S. 22 f. von einem klevischen „Verbot des Singens der neuen evangelischen Kirchenlieder" spricht, so ist dem die Darstellung Hamelmanns hinzuzufügen bzw. entgegen zu stellen, der in: Peters (wie Anm. 1), S. 80 für die evangelischen Städte Herford, Lemgo und die Grafschaften Lippe und Rietberg in seiner Wiedergabe eines Briefs des Bielefelder Rats betont, „man singe deutsche Lieder ..." „und das Volk und die Bürger von Bielefeld seien jetzt an diese Form gewöhnt, daß sie nicht zu anderen Weisen und Sitten geführt werden könnten."

Hamelmann mag seine Möglichkeiten in Bielefeld überschätzt haben. Jedenfalls hätte er sich beim Verhör durch Pastor Bomgard, da ihm nicht nur der Theologe im Gespräch, sondern im Kanzler auch der Kirchenrechtler des Herzogs gegenübersaß, darüber klar werden müssen. Dr. Harst hat es – nach Hamelmanns Darstellung – in scharfer Zurückweisung und doch im letzten Satz m. E. versöhnlich ausgesprochen: „daß Ihr als ein Mensch der Augsburger Konfession, die unser Fürst nicht zuläßt, hier an unserem Hof erscheint und um Stimmen für diese neue Lehre bittet, das wundert mich."[25] Harst will m. E. auch sagen: Sogar am Hofe mit dem Vortrag der neuen Lehre im Beisein des Kanzlers einen Mitspracheanspruch gegenüber der Regierung des Herzogs geltend zu machen, das ist zwar im August 1555 zur Kenntnis genommen worden, konnte aber nicht geduldet werden.

Doch hatte man in Düsseldorf mit Harst sicher auch davon Kenntnis genommen, wie erfolgreich Hamelmann wohl in seinem Bielefeld-Jahr gewesen ist und dass es ihm gelungen war, die Prozession praktisch zu verhindern. Harst hat ihn damit immerhin implizit als einen mutigen Protestanten anerkannt.[26]

Nur fünf Wochen später ist am 25. September 1555 der Augsburger Religionsfriede zwischen Kaiser und Reichsständen, zwischen Altgläubigen und Neugläubigen geschlossen worden. Er hat zugunsten aller Landesherren das erst später so formulierte Prinzip *„cuius regio, eius religio"* bestätigt und zum Reichsgesetz erhoben. Damit ist die Kirchenhoheit des Herzogs von Kleve, die dessen in Nordwestdeutschland mächtigsten Länderkomplex seit dem 15. Jh. auszeichnete – „der Herzog von Kleve ist Papst in seinen Landen" – auch für Bielefeld reichsgesetzlich gesichert worden.[27] Diesen maßgeblichen Faktor der staatsrechtlichen und kirchenrechtlichen Ordnung für die Menschen seiner Zeit und in seinem Lande hat Hamelmann m. E. weder in seinem Vorgehen 1555 noch in den oft mehr als drastischen Worten seiner Schrift 1568 gelten lassen können und wollen.

25 Hamelmann, in: Peters (wie Anm. 1), S. 82.

26 Vgl. Biermann, Andreas (wie Anm. 1), S. 55 f.: „Entlassen wurde Hamelmann, weil er in seinem Verständnis der klevischen Kirchenordnung und in seiner Lehre überhaupt ... abhängig war von der Confessio Augustana."

27 Brand, Hans-Jürgen/Hengst, Karl: Das Bistum Paderborn, 3 Bde, Bd. II, Paderborn 2007, S. 52. Für Wilhelm Janssen: Landesherrschaft am Niederrhein zwischen Mittelalter und Neuzeit, Wesel 1985, S. 11, ist der „Herrschaftskoloß und Länderverbund Jülich, Kleve, Berg, Mark und Ravensberg" ... „der konfessionspolitische Sonderfall im Reich"... insofern „hier zum Beginn der 70er Jahre eine kirchliche Reform im Geiste des christlichen Humanismus beschritten worden ist, eine ‚via media'".

Aufschlussreich ist die Frage, warum es in Bielefeld nicht wie im seit 1547 gleichfalls ravensbergischen Herford tumultuarische Umstürze zur Frühzeit der Reformation gegeben hat. Die reformatorische Bewegung lässt sich im Herford benachbarten Bielefeld erst eine Generation später feststellen. Der Grund ist: Herford war vor 1547 Reichs- und Abteistadt und damit vergleichsweise selbständig gewesen. Die schwache Äbtissin hat den Herzog, in dessen Land Ravensberg ihr kleines Herforder Territorium lag, vergeblich um Hilfe gebeten und ihm ihre Rechte im Zessionsvertrag von 1547/57 abgetreten. Auch gegenüber Herford hat der katholisch gebliebene Herzog von Kleve seine Friedens- und Duldungspolitik in seinem Verständnis erasmischen Bekennens eingehalten.[28]

In Bielefeld war durch ihn schon 1532/33 eine „Reformatio vel Ordinatio"[29] erfolgt. Die Stadt unterzog sich bereits in der frühen Reformationszeit wie im Jahre 1555 ohne Dissens einer Reform, dem erasmisch-katholischen „Mittelweg". In Bielefeld galt 1555 die Duldungspflicht für beide entstehenden Konfessionen weiter. Die Stadt ist diesen Weg mit Ravensberg und dem Kleve Herzog Wilhelms V. (1539–1592) weitergegangen. Dieser Weg fand mit dem Tode des letzten Klever Herzogs 1609 seine Fortsetzung in der gesetzlichen Regelung der von den Erben Brandenburg und Pfalz-Neuburg vereinbarten Religionsfreiheit und Duldungspflicht. Diese erhielt in den Religionsrezessen von 1666 und 1673 ihre Bestätigung. Krebs/Leining beschreiben sie als „einzigartigen Modellfall religiöser Toleranz."[30]

Bielefelds Weg wurde auch wesentlich im auf die Entlassung Hamelmanns folgenden Jahr durch die umfangreiche Landesreform für Ravensberg bestimmt, die der Herzog – auf dem Landtag in Jöllenbeck im Februar/März 1556 anwesend – mit seinen Landständen vereinbarte und durchführen ließ. Die wichtigsten Maßnahmen waren: Festungsausbau der Sparrenburg;[31] Anlage des „Ravensberger Urbars", eines Verzeichnisses aller Bauernstätten und ihrer Abgaben;[32] Verschriftlichung der

[28] Korte, Friedrich: Die staatsrechtliche Stellung von Stift und Stadt Herford vom 14. bis zum 17. Jahrhundert, in: 58. Jahresbericht des Historischen Vereins für die Grafschaft Ravensberg, Bielefeld 1956, S. 73 und 84. Der Vorgänger Wilhelms, Herzog Johann, hat sich gleichzeitig mit der Einführung seiner Kirchenordnung von 1532/33 in Bielefeld in die Herforder Reformation eingemischt.

[29] Hamelmann, in: Peters (wie Anm. 1), S. 69.

[30] Krebs, Wolfgang/Leining, Friedrich: Religionsgemeinschaften in Kleve, Kleve 1994.

[31] Vollmer, Bernhard: Zur Baugeschichte der Sparrenburg, in: 40. JHVGR 1926, S. 119-128.

[32] (Schreiber, Karl): das Urbar der Grafschaft Ravensberg vom Jahre 1550, in: 21. JHVGR 1907, S. 1-118. Herberhold, Franz: das Urbar der Grafschaft Ravensberg von 1556, Bd. 1, Text, Münster 1960; Teil 2, Register, Münster 1981; Teil 3 Münster 1997.

Dienstvorgänge in Bielefeld und zwischen Düsseldorf und Bielefeld;[33] Einführung der Gogerichte[34] und die Bewilligung der Bede für den Herzog durch die Stände.[35] Eingeleitet sind sie z. T. schon vor Hamelmanns Wirken und gelten als mitbestimmend für die klevischen Reformen zur Kirchenpolitik.

Wichtiger für die Frage von Reform oder Reformation um die Mitte des 16. Jh.s ist: Der Historiker vermißt 1555 als wesentliches Element einer erfolgreich bewirkten Reformation die Säkularisation von Kirchengut zum neuen Kirchenaufbau. Eine – ersatzweise – Stiftung seitens der Stadt ist nicht bekannt. Herzog Wilhelm hat einen anderen Weg eingeschlagen als der Landgraf von Hessen, der von ihm gefordert hatte, den Protestantismus mittels hoheitlicher Gewalt einzuführen. Er antwortete am 19. August 1558, daß „solches den Landesherren nicht gebühre."[36]

Hamelmann hat die Landesreformen erst nachträglich als wesentliche Veränderungen erkennen können. Doch nennt er 1568 nicht nur die Funktion seines Landesherrn als Befehlshaber des rheinisch-westfälischen Wehrkreises des Deutschen Reiches, sondern auch seinen praktischen Einsatz für den Frieden in Nordwestdeutschland.[37]

Gegen die Entlassung und den noch 1555 bewirkten Fortgang Hamelmanns nach Lemgo haben Rat und Bürgerschaft Bielefelds keinen Protest mehr erhoben. Sie traten in den Verhandlungen des Jahres 1557 mit den herzoglichen Räten, die nach Bielefeld gekommen sind, nicht weiter für ihn ein. Sie sorgten am Bartholomäustag (24. August 1555), als in der Kirchengemeinde die Nachricht von der Entlassung bekannt wurde und man spontan Lieder für Hamelmann sang, als auch vor der Kirche Un-

33 Z. B. die Anstellung des Rektors Kipp an der Lateinschule am 17. Januar 1558, in: Abschrift Nitzsch, Stadtarchiv Bielefeld, Ratsgymnasium 1334, S. 171-178. Vgl. auch die Akten der Verhandlungen zwischen den Düsseldorfer Räten und der Stadt, in: Herwig, Christian: Die Entwicklung der Stiftsschule zur Stadtschule, in: Festschrift des Gymnasiums und Realgymnasiums Bielefeld, Bielefeld 1908, S. 2 ff., bzw. das Vorwort.

34 Wixforth, Harald: Die Gogerichtsbarkeit und die Darstellung der bäuerlichen Probleme in Gogerichtsurteilen, in: 89. JHVGR 2004, S. 53-75. Sauer, H.: Die Ravensberger Gogerichte und Reformen im 16. Jh, in: 24. JHVGR, S. 83.

35 Jöllenbeck, Hrsg. von Fuhrmann, Hans Ulrich, Bielefeld 1991, S. 71 ff. Persönliche Beteiligung des Herzogs mit zahlreichen Räten, S. 75.

36 Keller, Ludwig: Der Kampf um das evangelische Bekenntnis am Niederrhein (1555–1609), in: Historische Zeitschrift 63, 1889, S. 193-241, hier S. 196.

37 Hamelmann, in: Peters (wie Anm. 1), S. 106. – Der Herzog sicherte den Frieden auf den in die zahlreichen Nachbarländer führenden Landstraßen. Falkmann, A.: Hermann Hamelmann in Lemgo, in: Zeitschrift des Historischen Vereins Niedersachsen 1883, S. 94.

ruhe entstand, für rasche Wiederherstellung der Ruhe.[38] War das eine Reformation Bielefelds?[39]

Die Reformation einer Stadt ist nicht vorrangig oder allein von der Organisationsform her zu beurteilen, ob aufgrund fehlender oder bestätigter Akte. Die Mitwirkung der Bürgerschaft und die Situation der um die Mitte des 16. Jh.s entstehenden Konfessionen sind ebenso wichtig.[40] Zu Hamelmanns Wirken haben wir zudem zu bedenken: Diesen Einblick in sein Denken und Handeln verdanken wir vornehmlich seiner Schrift. Eine weitere zeitgenössische Darstellung fehlt uns. Hamelmann aber beschreibt, was er in Bielefeld bewirkt und schriftlich dargelegt hat und wie er sich behandelt gefühlt hat, nicht als eine zum Erfolg geführte Reformation.

Er hat als zeitgenössischer Historiker die Erneuerung des Evangeliums in der „Historia Ecclesiastica renati Evangelii" nachdrücklich herausgestellt. Er hat unbestreitbar einen wichtigen Anstoß zur Reformation Bielefelds gegeben. Aber im Unterschied zu der von mir anfangs erwähnten Gedenktafel an der Marienkirche 1893 erscheint es mir richtiger, wenn Hamelmann nicht als der, sondern als ein, wenn auch wichtiger, Reformator gewürdigt wird.

[38] Hamelmann, in: Peters (wie Anm. 1), S. 104: Als die Gemeindemitglieder beschlossen hatten, „etwas mit Gewalt zu versuchen, da wurde denn doch ihr Aufruhr durch das Eingreifen der Ratsherren gedämpft." Vgl. Biermann (wie Anm. 1), S. 37: „die Mönche mit Steinen beworfen." „Folgt man Hamelmann, dann dürfte zu diesem Zeitpunkt in St. Marien für die Gemeinde weder evangelischer Gottesdienst noch katholische Messe gefeiert worden sein." Doch blieb St. Marien Simultankirche. Zur Wiederherstellung der Ruhe sagt Biermann S. 51: „wenn Hamelmann nicht aus Bielefeld ausgewiesen worden wäre, wäre ... die Stadt nicht zur Ruhe gekommen."

[39] Vogelsang, Reinhard: Die Reformation, in: St. Marien in Bielefeld, Bielefeld 1993, S. 133-64. Vogelsang stellt S. 148, 152 und 154 einerseits die Fronten, „die tiefe Spaltung", und damit den Erfolg der Reformatorischen Bewegung heraus und sieht S. 150 „die evangelische Sache aber gerettet." Andererseits zweifelt er S. 147 und 151 an deren tatsächlichem Abschluss. „... so hätte sich die evangelische Kirche doch wenigstens vor Ort eine neue Organisation geben müssen." S. 160. Und S. 137 „... Die endgültige Entscheidung zugunsten des Luthertums fiel, noch mit Einschränkungen versehen, erst nach dem Ende des 30jährigen Krieges.

[40] Neuser fragt kritisch nach dem Inhalt des Begriffs „Reformation" und ob für die „Einführung der Reformation" die Benennung „durch einen Reformatoren in einer Stadt oder in einem Land" genüge. Neuser, Wilhelm H.: Evangelische Kirchengeschichte Westfalens im Grundriß, in: Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte, Band 22, Bielefeld 2002, S. 24.

Bastian Gillner

„Bei der Religion unvergewaltiget...“?

Konfessionelle Entwicklungen im münsterischen Adel am Beispiel der Herren von der Recke zu Steinfurt

Im Jahre 1597 schrieb der Dechant des Überwasserklosters in Münster, Michael Ruperti, rückblickend über seine Teilnahme an den Huldigungsreisen des Fürstbischofs Johann von Hoya in den 1560er Jahren folgendes: Der Bischof habe *„an vellen Oerteren [...] grote Unbestendigkeit und Veranderung befunden und dat nicht allein de gemeine Mann, sonder oick ethlike uth hochlöffliken Stenden und gudes oldes ritterliken Adels und Geschlechtes (darmit man Lande und Lude regeren moeth) dorch bosen Bericht darhen gekommen weren, dat se nicht anders gemeint, dan dat se daran gar woll, ja Gott einen Denst gedahn hedden, dat se under einem falschen verblömenden Schyne vermeintes lutteren Evangelii van der Einigkeit der hl. Kercken und van der rechten olden catholischen christliken Religion affgeleth und affgewecken weren“*.[1] Nahezu zeitgleich, nämlich nur ein Jahr später, vermerkte der Landdrost des kurkölnischen Herzogtums Westfalen, Kaspar von Fürstenberg, in seinem Tagebuch, dass es *„ein Landtschade[n]“* sei, dass mit dem Tod seines Vetters Raban von Westphalen einer der letzten Katholiken im westfälischen Adel verstorben war.[2] Und ein im Jahre 1607 an Rom gerichteter Statusbericht der Kölner Nuntiatur über die norddeutschen Diözesen bezeichnete die protestantische Glaubenspraxis als *„periculum, sed interea per [...] nonullos officiales nobiles praecipuos eam exerceret“*.[3] Für die Zeitgenossen des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts, insbesondere wohl für die Vertreter einer streng katholisch-konfessionellen Politik, war es eine unverkennbare Tatsache, dass der überwiegende Teil des landständischen westfälischen Adels der protestantischen

1 Wilhelm Eberhard Schwarz (Hg.), Die Akten der Visitation des Bistums Münster aus der Zeit Johanns von Hoya (1571–1573) (Geschichtsquellen des Bistums Münster, Bd. 7), Hannover 1913, S. CXX-CXXI.

2 Alfred Bruns (Hg.), Die Tagebücher Kaspars von Fürstenberg, Bd. 1 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, Bd. 19,8), Münster 1985, S. 764.

3 Heinrich Sauerland, Katholizismus und Protestantismus in den norddeutschen Diözesen Magdeburg, Halberstadt, Hildesheim, Paderborn, Minden, Osnabrück, Lübeck und Münster im Jahre 1607. Aus den Akten des päpstlichen Staatssekretariats, in: Römische Quartalsschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte 14 (1900), S. 384-392, hier S. 390.

Lehre zuneigte und nur noch wenig Sympathien für die katholische Kirche hegte. Territoriale Unterschiede waren dabei kaum festzustellen; eine überwiegende Hinwendung des niederen Adels zum Protestantismus fand sich im 16. und 17. Jh. in allen westfälischen Fürstbistümern.[4]

Diese Entwicklung – die zeitweilige Affinität des münsterischen Adels zum Protestantismus, die Bedeutung der protestantischen Bekenntniswahl für den Adel und die spätere Aufgabe dieser konfessionellen Orientierung –, von der Forschung kaum einmal thematisiert, soll im Folgenden näher betrachtet werden. Eine Familie aus dem Adel des

[4] Vgl. allgemein Wilhelm Kohl, Das Bistum Münster. Die Diözese, Bd. 1 (Germania Sacra, Bd. 37,1), Berlin – New York 1999; Alois Schröer, Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung (1555–1648), 2 Bde., Münster 1986/87; daneben Hans-Joachim Behr, Die Haltung der Osnabrücker Ritterschaft zur Reformation, in: Karl Georg Kaster und Gerd Steinwascher (Hg.), V. D. M. I. AE. Gottes Wort bleibt in Ewigkeit. 450 Jahre Reformation in Osnabrück (Osnabrücker Kulturdenkmäler. Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte der Stadt Osnabrück, Bd. 6), Bramsche 1993, S. 531-540; Bastian Gillner, Unkatholischer Stiftsadel. Politik und Religion des Adels im Fürstbistum Paderborn (1555–1618) (Forum Regionalgeschichte, Bd. 13), Münster 2006; Christian Hoffmann, Ein Streit um das geltende Reichsrecht: Die Auseinandersetzungen der Stände im Niederstift Münster mit Fürstbischof Ferdinand von Bayern um die Freistellung der Augsburgischen Konfession, in: Gerd Steinwascher, (Hg.), Krieg – Konfessionalisierung – Westfälischer Frieden. Das Emsland und die Grafschaft Bentheim in der Zeit des spanisch-niederländischen und des Dreißigjährigen Krieges (Emsland/ Bentheim. Beiträge zur Geschichte, Bd. 14), Sögel 1998, S. 229-270. Vgl. zukünftig auch die bald erscheinende Dissertation des Autors zum Adel des Oberstifts Münster zwischen konfessionellem Konflikt und staatlicher Verdichtung. Vgl. zu benachbarten Regionen auch Oliver Becher, Landstände und autonome adelige Konfessionalisierung in der Grafschaft Mark, in: Westfälische Forschungen 53 (2003), S. 43-70; Harm Klueting, Protektoren des Protestantismus. Zum religionspolitischen Einfluss protestantischer Grafen im bergischen Land im 16. Jahrhundert, in: Burkhard Dietz und Stefan Ehrenpreis (Hg.), Drei Konfessionen in einer Region. Beiträge zur Geschichte der Konfessionalisierung im Herzogtum Berg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, Bd. 136), Köln 1999, S. 229-288; Brage bei der Wieden, Zur Konfessionalisierung des landsässigen Adels zwischen Weser, Harz und Elbe, in: Archiv für Reformationsgeschichte 89 (1998), S. 310-319; territorienübergreifend daneben Kurt Andermann, Ritterschaft und Konfession – Beobachtungen zu einem alten Thema, in: ders. und Sönke Lorenz (Hg.), Zwischen Stagnation und Innovation. Landsässiger Adel und Reichsritterschaft im 17. und 18. Jahrhundert (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 56), Ostfildern 2005, S. 93-104; Ronald G. Asch, Religiöse Selbstinszenierung im Zeitalter der Glaubenskriege. Adel und Konfession in Westeuropa, in: Historisches Jahrbuch 125 (2005), S. 67-100; Volker Press, Adel, Reich und Reformation, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), Stadtbürgertum und Adel in der Reformation. Studien zur Sozialgeschichte der Reformation in England und Deutschland (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London, Bd. 5), Stuttgart 1979, S. 330-383; Hellmuth Rössler, Adel und Konfession. Ein Rundgespräch, in: ders. (Hg.): Deutscher Adel, Bd. 2: Büdinger Vorträge 1964 (Schriften zur Problematik der deutschen Führungsschichten in der Neuzeit, Bd. 2), Darmstadt 1965, S. 64-146.

Oberstifts Münster soll dabei als exemplarischer Begleiter dienen, nämlich die Herren auf Haus Steinfurt, einem etwa zwanzig Kilometer südlich der Bischofsstadt Münster gelegenen Rittersitz im Wigbold Drensteinfurt.[5] Vom 15. bis zum 18. Jahrhundert waren die Herren von der Recke die Besitzer des adeligen Hauses Steinfurt und damit Herren über die gleichnamige Herrlichkeit.[6] Ihnen gehörte der größte Teil des Grundbesitzes am Oberlauf der Werse[7] und damit vielfältige Herrschaftsrechte über die dort ansässige hörige Bevölkerung.[8] Sie waren die Gerichtsherren des Kirchspiels und ahndeten anfallende Delikte; auch die hohe Gerichtsbarkeit inklusive der Entscheidung über Leben und Tod lag bei ihnen.[9] In für das Münsterland einzigartiger Weise war ihnen mit Dren-

5 Vgl. Werner Bockholt, Drensteinfurt. Eine historisch-geographische Untersuchung einer westfälischen Kleinstadt, Drensteinfurt 1980; ders., Drensteinfurt. Eine Stadtgeschichte, Warendorf 1994; Gottfried von Bockum-Dolffs, Heimatliches aus Drensteinfurt (Texte zur Drensteinfurter Stadtgeschichte, Bd. 1), Drensteinfurt 1990; Julius Schwieters, Geschichtliche Nachrichten über den östlichen Teil des Kreises Lüdinghausen, Münster 1886, ND Münster 1974, S. 92-93, S. 183-198.

6 Vgl. Constantin von der Recke-Volmerstein und Otto von der Recke, Geschichte der Herren von der Recke, Breslau 1878. Normalerweise ist die Bezeichnung des niederen Adels mit einer durchlaufenden Nummer eine unübliche und von den Quellen auch nicht gestützte Praxis. Da in dem hier betrachteten Zeitraum die Stammherren der Familie von der Recke zu Steinfurt über fünf Generationen aber mit Vornamen Johann hießen, seien diese Namensträger zur genaueren Identifikation mit einer Ordnungszahl versehen. Diese folgt allein der Linie zu Steinfurt, nicht den in der Gesamtfamilie vorkommenden Namensträgern wie bei Recke-Volmerstein/Recke, Geschichte.

7 Vgl. Bernhard Feldmann, Die Höfe des Münsterlandes und ihre grundherrlichen Verhältnisse (Beiträge zur westfälischen Familienforschung, Bd. 52), Münster 1995, S. 397-400.

8 Vgl. Manfred von Boetticher, „Nordwestdeutsche Grundherrschaft" zwischen Frühkapitalismus und Refeudalisierung, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 122 (1986), S. 207-228; Rudolf Endres, Die wirtschaftlichen Grundlagen des niederen Adels in der frühen Neuzeit, in: Jahrbuch für fränkische Landesforschung 36 (1976), S. 215-237; Hartmut Harnisch, Grundherrschaft oder Gutsherrschaft. Zu den wirtschaftlichen Grundlagen des niederen Adels in Norddeutschland zwischen spätmittelalterlicher Agrarkrise und Dreißigjährigem Krieg, in: Rudolf Endres (Hg.), Adel in der Frühneuzeit. Ein regionaler Vergleich, Köln – Wien 1991, S. 73-98. Für eine aus dem 15. Jahrhundert stammende Schilderung der (bis weit in die Frühe Neuzeit gültigen) grundherrlichen Verhältnisse in Westfalen vgl. auch Werner Rolevinck, Opusculum de regimine rusticorum, Mainz 1601; ders., De laudibus Westphaliae seu antiquae Saxoniae, Köln 1514.

9 Vgl. Johann Hobbeling, Kurtze Beschreibung des gantzen Stiffts Münster in Westphalen, Dortmund 1742 [1655], S. 17; allgemein zur adeligen Gerichtsbarkeit im Fürstbistum Münster etwa Gudrun Gersmann, Konflikte, Krisen, Provokationen im Fürstbistum Münster. Kriminalgerichtsbarkeit im Spannungsfeld zwischen adeliger und landesherrlicher Justiz, in: Andreas Blauert und Gerd Schwerhoff (Hg.), Kriminalitätsgeschichte. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne (Konflikte und Kultur. Historische Perspektiven, Bd. 1), Konstanz 2000, S. 423-446.

steinfurt sogar eine ganze Siedlung mit stadtähnlichen Rechten Untertan, d. h. sie bestellten beispielsweise die Bürgermeister oder zogen die Abgaben der städtischen Gewerbe ein.[10] Schließlich – und das soll für das Thema noch von besonderem Interesse sein – verfügten sie über das Patronatsrecht an der Pfarrkirche St. Regina und durften somit den dortigen Pfarrer ernennen, ein Vorschlag, dem im Normalfall die Investitur durch die Bistumsobrigkeit folgen musste.[11] Als mächtige Grund-, Gerichts- und Patronatsherren stellten die Herren von der Recke somit in der beginnenden Frühneuzeit die unbestrittene Lokalmacht im Kirchspiel Drensteinfurt und seinen umgebenden Bauerschaften dar. Jenseits unregelmäßiger Steuerforderungen hatten der bischöfliche Landesherr oder seine in Wolbeck residierenden Amtleute in Drensteinfurt wenig zu sagen. Zentrum nahezu aller obrigkeitlichen Entscheidungen war der Herr auf Schloss Steinfurt.[12]

1. Ritterschaft und Evangelium: Reformatorische Entwicklungen im Adel

Mit der Reformation und dem Anbruch des konfessionellen Zeitalters gewann die Religion eine verstärkte Bedeutung als Faktor der lokalen adeligen Herrschaftsorganisation. Im Umfeld des Augsburger Religionsfriedens wurde 1555 formuliert, dass die den *„Stiften zugehorigen Ritterschaften [...] der Augsburgischen Confession Religion halber unvergewaltiget und unbedranget bleiben"* sollten, sich das Recht zur Ausübung des protestantischen Bekenntnis also in die Reihe bestehender adeliger Privilegien einfügen konnte.[13] Das betraf auch das Haus Steinfurt, wo man früher

10 Vgl. Heinrich Ohde, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der Unterbehörden des Erbfürstentums Münster mit Ausschluss der Stadt Münster von den letzten Zeiten der fürstbischöflichen bis zum Ende der französischen Herrschaft (1802–1813) (Beiträge für die Geschichte Niedersachsens und Westfalens, Bd. 25), Münster 1910, S. 37.

11 Zur Pfarrkirche zu Drensteinfurt vgl. Markus Kamps, Drensteinfurt – Katholische Pfarrkirche St. Regina (Schnell & Steiner Kunstführer, Bd. 2352), Regensburg 1998; auch ders. Drensteinfurt 851–2001. Steinerne Zeugen 1150jähriger Geschichte (Westfälische Kunststätten, Bd. 91), Münster 2001.

12 Zur starken Stellung des Adels im lokalen Raum vgl. allgemein Wolfgang Reinhard, Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart, München ^{3}2002, insbesondere S. 196-235; Werner Rösener, Adelsherrschaft als kulturhistorisches Phänomen. Paternalismus, Herrschaftssymbolik und Adelskritik, in: Historische Zeitschrift 268 (1999), S. 1-33.

13 Karl Brandi (Hg.), Der Augsburger Religionsfriede vom 25. September 1555. Kritische Ausgabe des Textes mit den Entwürfen und der königlichen Deklaration, Göt-

und auch vehementer Partei für die Sache Luthers ergriffen hatte als auf so manch anderem Schloss im Münsterland. Im Jahre 1533 hielten sich zwei lutherische Prediger in Drensteinfurt auf und stießen mit ihrer Lehre offensichtlich auf großes Interesse, bei den Bürgern ebenso wie bei der adeligen Familie. Jahrzehnte später ist der protestantische Geschichtsschreiber Hermann Hamelmann voll des Lobes über Johann I. von der Recke († 1541): *„Is igitur [...] semper amavit evangelium, quod etiam in parochia Steinvordiana praedicari curavit"*, heißt es in seiner Reformationsgeschichte Westfalens, der Herr zu Steinfurt wird als *„optimus et integerrimus vir"* hervorgehoben. Allem Anschein nach beförderte Johann I. von der Recke die Reformation in Drensteinfurt tatkräftig, so sehr, dass auch Hamelmann, der zum Münsterland im allgemeinen und dem dortigen Adel im speziellen nur wenige Worte übrig hat, eine Honorierung seiner Tätigkeit nicht verschweigen konnte.[14]

Mit welchem Tatendrang und persönlichem Einsatz der Adelige bereit war, den neuen Glauben zu fördern, zeigte sich noch im gleichen Jahr. Im nicht weit entfernten Ahlen hatte die protestantische Bürgerschaft ebenfalls die Reformation eingeführt, war dabei aber wenig kompromissbereit vorgegangen und hatte die altgläubigen Pfarrer der beiden Stadtkirchen der Stadt verwiesen. Angesichts dieses Rechtsbruchs – weder besaß der Magistrat das Patronatsrecht noch durfte er den Pfarrklerus seiner Ämter entheben – hatten sich die beiden Kleriker an ihre kirchlichen Herren aus dem Kloster Cappenberg gewandt und um Unterstützung gebeten. Die dortigen Prämonstratenser, allesamt von adeligem Geblüt und viel mehr der adeligen Lebenswelt verbunden als einer geistlich-klösterlich Existenz, hatten angesichts dieses Eingriffs in ihre Rechte nicht lange gezögert und waren in Begleitung ihrer Verwandtschaft in bester spätmittelalterlicher Fehdemanier bewaffnet und gerüstet nach Ahlen gezogen. Dort bemächtigten sie sich der vor den Stadtmauern grasenden Schafherden Ahlens und forderten die Rückkehr ihrer klerikalen Schutzbefohlenen. Das war alles andere als eine kleinstädtische Posse; das wirtschaftliche Rückgrat der auch von der Landwirtschaft lebenden Ackerbürgerschaft war gefährdet.

tingen ²1927, S. 53, vgl. allgemein Axel Gotthard, Der Augsburger Religionsfrieden (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 148), Münster 2004; Carl A. Hoffmann u.a. (Hg.), Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden. Katalog zur Ausstellung im Maximilianmuseum Augsburg, Regensburg 2005.

[14] Klemens Löffler (Hg.), Hermann Hamelmanns Geschichtliche Werke, Kritische Neuausgabe, Bd. 2: Reformationsgeschichte Westfalens (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, Bd. 9), Münster 1913, S. 70; auch die folgenden Ereignisse werden von Hamelmann überliefert, vgl. ebd., S. 62-74.

In dieser Situation bekam Johann I. von der Recke auf Haus Steinfurt Nachricht von den Ereignissen. Und auch er bewies den tatkräftigen Aktionismus, den der adelige Habitus seiner Zeit forderte. Rasch stellte er ebenfalls einen Trupp von bewaffneten Knechten zusammen und ritt mit diesen nach Ahlen, um dort den bedrängten Glaubensgenossen beizustehen. Mit solchem bemerkenswerten Handeln räumte Johann I. von der Recke den religiösen Interessen, der reformatorischen Verbundenheit mit der Ahlener Bürgerschaft höchste Priorität ein. Weder ständische Solidarität mit den Cappenberger Stiftsherren noch die Ahndung des offenen Rechtsbruchs im Ahlener Kirchenwesen waren von ähnlicher Bedeutung. Der Herr zu Steinfurt war über alle ständischen Trennlinien hinweg bereit, den neuen Glauben auch mit dem Schwert in der Hand zu verteidigen. Allein: Ernsthaft auf die Probe gestellt wurde seine Bereitschaft, im Kampf für seinen Glauben einzustehen, nicht. Schnell hatten die Ahlener kapituliert und diesmal die beiden lutherischen Prediger aus den Stadtmauern verbannt. Als Johann von der Recke eintraf, gab es keine bedrängten Prediger mehr zu schützen, keine Schlachten um den rechten Glauben mehr zu schlagen. Doch auch ohne blutigen Höhepunkt, ohne einen Sieg der Reformation in Ahlen blieb das Handeln des Johann I. von der Recke bemerkenswert: Ein münsterischer Adeliger hatte dem neuen Glauben in seiner Herrschaft zum Sieg verholfen und war bereit, eben diesen auch jenseits deren enger Grenzen zu befördern und zu beschützen. Damit dürfte er der erste Adelige im Münsterland gewesen sein, gewiss aber nicht der letzte.

Während Johann I. von der Recke in seiner Herrschaft, unter seinen Hörigen und in den benachbarten Städten die reine Lehre des Evangeliums förderte und schützte, traten auch in Münster Prediger hervor, die das Evangelium reiner und rigoroser zu lehren beanspruchten und damit bald großen Rückhalt in der Bürgerschaft fanden: Die Täufer begannen ihren Siegeszug, bald stärkste Partei im Stadtrat, bald Herren über alle Predigtstühle der Stadt, bald einzige religiöse Autorität – und bald endzeitliche Gemeinde in Hoffnung auf göttliche Erlösung zum bevorstehenden Weltende, umgeben und eingeschlossen vom Belagerungsheer alt- und neugläubiger Fürsten.[15] Doch es war nicht allein die Bürger-

[15] Als primäre Quelle zur Entwicklung der Täuferherrschaft in Münster vgl. Hermann Kerssenbroick, Anabaptistici furoris monasterium inclitam Westphaliae metropolim evertentis historica narratio, Münster 1568, bzw. ders., Geschichte der Wiedertäufer zu Münster in Westphalen. Nebst einer Beschreibung der Hauptstadt dieses Landes, Münster 1771; daneben Ralf Klötzer, Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 131), Münster 1992; ders., Reformation in Münster, in: Barbara Rommé (Hg.), Das Königreich der Täufer. Katalog zur Ausstellung im Stadtmuseum Münster, Bd. 1: Reformation und Herrschaft der Täufer in Münster, Münster

schaft, die die täuferische Lehre freudig aufnahm: Zu den frühen und tatkräftigen Parteigängern der täuferischen Prediger zählten auch die Nonnen des reichen und mächtigen Überwasserklosters in Münster – und dabei handelte es sich um niemand anderes als die Töchter namhafter adeliger Familien des Bistums. Auch vom Haus Steinfurt hatte zu diesem Zeitpunkt eine Tochter eine der kostbaren Stiftspfründe inne, die etwa zwanzigjährige Dorothea von der Recke. Diese Stiftsdamen taten alles, um den Generalverdacht kirchlicher Moralisten gegenüber Frauenklöstern und Damenstiften und ihrer vermeintlich verkommenen Moral und skandalösen Lebensführung zu bestätigen; sie legten den Habit ab und agitierten lautstark für kirchliche Veränderungen. Doch was die adeligen Damen taten, sollte letztendlich nicht anders verstanden werden als die Suche nach einem Ausbruch aus sozialer Enge wie religiöser Erstarrung. In ein *„Todtenhaus"*[16] habe man sie gesteckt, klagten sie über das standesgemäße Leben im Damenstift; materielle Sicherheit und gesellschaftliche Reputation schienen ihnen nur zweitrangig gegenüber den bloßen Äußerlichkeiten ihrer hohl gewordenen klösterlichen Frömmigkeit, insbesondere durch die erhitzten religiösen Debatten der 1520er und 1530er Jahre. Mit den Täufern schien eine innerlichere und intensivere Frömmigkeit denkbar zu sein. Schließlich versuchte die altgläubig gebliebene Äbtissin dem Treiben Einhalt zu gebieten: Die Familien der adeligen Damen wurden herbeigerufen; man sah den letzten Ausweg darin, die Frauen wieder in das disziplinierende Umfeld ihres Hauses zurückzugeben.[17] Johanna von der Recke, geb. von Mylendonck, Mutter Dorotheas, und deren jüngere Schwester Anna erreichten Münster im frühen Februar 1534. Als sich Ende dieses Monats der Belagerungsring um die Stadt schloss, waren sie noch immer dort. Unfreiwillig schien

2000, S. 64-75; ders., Herrschaft der Täufer, in: Barbara Rommé (Hg.), Das Königreich der Täufer. Katalog zur Ausstellung im Stadtmuseum Münster, Bd. 1: Reformation und Herrschaft der Täufer in Münster, Münster 2000, S. 104-131; Ernst Laubach, Reformation und Täuferherrschaft, in: Franz-Josef Jakobi (Hg.), Geschichte der Stadt Münster, Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Ende des Fürstbistums, S. 145-216; Hubertus Lutterbach, Der Weg in das Täuferreich von Münster. Ein Ringen um die heilige Stadt (Geschichte des Bistums Münster, Bd. 3), Münster 2006.

16 Kerssenbroick, Wiedertäufer, S. 459.

17 Vgl. Rudolf Schulze, Die Klosterchronik Überwasser während der Wirren 1531–1533, in: Eduard Schulte (Hg.), Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster, Bd. 2, Münster 1924, S. 149-165; daneben Dale Jonathan Grieser, A Tale of Two Convents: Nuns and Anabaptists in Münster, 1533–1535, in: The Sixteenth Century Journal 26 (1995), S. 31-47; Rita Kauder-Steiniger, Täuferinnen – Opfer oder Heldinnen? Spurensuche nach den Frauen in Münster während der Reformation und der Täuferherrschaft, in: Barbara Rommé (Hg.), Das Königreich der Täufer in Münster – Neue Perspektiven, Münster 2003, S. 13-40.

dieser Aufenthalt aber nicht gewesen sein. Die adeligen Damen knüpften Kontakt zur täuferischen Elite und residierten – zumindest kurzweilig – in den Häusern von Bernhard Rothmann und Bernd Knipperdollinck. Schon bald empfingen sie die Erwachsenentaufe.[18]

Es braucht an dieser Stelle die Tragik der Ereignisse nicht skizziert werden, wohl aber sei auf die auch hier erkennbare religiöse Offenheit des Hauses Steinfurt verwiesen, die sogar bis zu einem Anschluss an die Täufer reichte. In Drensteinfurt, in Ahlen und in Münster traten die Mitglieder der Familie von der Recke für reformatorische Neuerungen ein. Weder der Tod Johannas von der Recke im belagerten Münster änderte daran etwas noch die gewaltige Strafsumme, die der Bischof dem Johann I. von der Recke auferlegte, als dessen begnadigte Tochter Anna den täuferischen Lehren partout nicht abschwören wollte und sogar begann, versprengte Täufergemeinden im südlichen Münsterland zu sammeln.[19] Die Frömmigkeit der adeligen Familie sollte auch in den folgenden Generationen einem protestantischen Bekenntnis folgen.

Dabei war es keineswegs so, dass der komplette münsterische Adel der Reformation folgte, schon gar nicht derartig kompromisslos wie die Familie von der Recke zu Steinfurt. Man braucht lediglich auf deren verwandtschaftliches Beziehungsgeflecht zu blicken, um weitere Sympathisanten der neuen Lehre ebenso zu finden wie vehemente Gegner: Gerhard (Gert) von Galen, Herr des Hauses Ermelinghof, etwas südlich von Drensteinfurt gelegen, beschritt ähnliche konfessionelle Wege wie sein Schwager Johann I. von der Recke. Im nicht weit entfernten Hövel wurde bis 1550 unter seinem maßgeblichen Einfluss die Reformation eingeführt.[20] Gerhard (Gert) von der Recke hingegen, entfernter Vetter Johanns und Herr des Hauses Heessen, war bereits in den 1520er Jahren als entschiedener Vertreter der alten Kirche aufgetreten. Erste reformatorische Unruhen in Münster hatte er als bischöflicher Rat ebenso bekämpft wie auch in vorderster Front den Kampf gegen die dortige Täuferherr-

18 Vgl. Friedrich Runge (Hg.), Die niederdeutsche Bischofschronik bis 1553. Beschrivinge sampt den handelingen der hoichwerdigen bisschopen van Ossenbrugge. Übersetzung und Fortsetzung der lateinischen Chronik Ertwin Ertmans durch Dietrich Lilie (Osnabrücker Geschichtsquellen, Bd. 2), Osnabrück 1894, S. 224; vgl. auch den Ausschnitt des Verhörprotokolls des Täuferführers Bernd Knipperdollinck von 1535 bei Recke-Volmerstein/ Recke, Geschichte, S. 161.

19 Vgl. Karl-Heinz Kirchhoff, Die Täufer im Münsterland. Verbreitung und Verfolgung des Täufertums im Stift Münster 1533–1550, in: Westfälische Zeitschrift 113 (1963), S. 1-109, hier S. 25-26; ders., Die Täufer in Münster 1534/35. Untersuchungen zum Umfang und zur Sozialstruktur der Bewegung (Geschichtliche Arbeiten zur Westfälischen Landesforschung, Bd. 12), Münster 1973, S. 214.

20 Vgl. Schwieters, Östlicher Teil, S. 259, S. 263-264; auch Günter Beaugrand, Haus Ermelinghoff in Hamm und seine adeligen Besitzer. Galen – Wintgen – Twickel – Aretin (Westfälische Adelsfamilien, Bd. 2), Werl 2004, S. 8-9.

schaft geführt. Seine Altgläubigkeit schien für manch protestantischen Zeitgenossen derartig unerträglich, dass ihm eine Legende andichtete, er sei tot vom Pferd gefallen, als er verkündete, gegen die protestantische Stadt Ahlen vorgehen zu wollen – quasi die göttliche Strafe für seine Anhänglichkeit an die alte Kirche.[21] Exemplarisch ist hier zu sehen, dass es nahezu unmöglich ist, ein konfessionelles Gesamtbild des münsterischen Adels für die erste Jahrhunderthälfte zu zeichnen; auszugehen ist von einem Stand, der erst relativ spät in Kontakt mit protestantischem Gedankengut kam und sich in seiner Gesamtheit vorsichtig abwartend gegenüber der weiteren Entwicklung verhielt.[22] Einige frühe protestantische Protagonisten waren vorhanden und vielleicht waren sie Ausgangspunkte für die zunehmende Annahme der Reformation in immer weiteren adeligen Häusern.

1544, mit dem Beginn der kaiserlicherseits forcierten militärischen Lösung der Religionsfrage im Reich, wandte sich Karl V. auch an die Ritterschaft des Stifts Münster und beklagte, dass *„vill aus Euch von unser waren alten Christlichen Religion sich abwenden, und zu den newen Leren und Sectenn, sich denselben anhengig zu machen, und allerley Newerung in der Religion, wider gemaine Christenliche Ordnung und Satzung fürzunemen, bewegen lassen"*.[23] Für niemand geringeren als den Kaiser waren zu diesem Zeitpunkt neugläubige Adelige offenbar ein zu kalkulierender Bestandteil der regionalen Machtverhältnisse, auch wenn die Formulierung *„vill aus Euch"* leider keine gesicherten quantitativen Größen mitteilt. Der genaue Vorgang einer adeligen Konfessionsbildung in Westfalen wird angesichts der fehlenden Quellenüberlieferung wohl niemals detailliert nachzuzeichnen sein.

21 Vgl. Recke-Volmerstein/Recke, Geschichte, S. 120-128, hier S. 122.

22 Vergleichbares Handeln zeigte der niedere Adel in vielen anderen Teilen des Reiches, vgl. Martin Brecht, Die deutsche Ritterschaft und die Reformation, in: Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 37/38 (1970/71), S. 302-311; Volker Press, Adel, Reich und Reformation, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), Stadtbürgertum und Adel in der Reformation. Studien zur Sozialgeschichte der Reformation in England und Deutschland (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London, Bd. 5), Stuttgart 1979, S. 330-383.

23 Joseph Niesert, Münsterische Urkundensammlung, Bd. 1: Urkunden zur Geschichte der münsterischen Wiedertäufer, Coesfeld 1826, Nr. 51, S. 337-340, hier S. 339.

2. Die Declaratio Ferdinandea und die Freistellung der Religion

Spätestens seit der Jahrhundertmitte zeigte sich in immer mehr Orten des Münsterlandes eine spürbare Affinität des Adels zum neuen Glauben. Protestantische Prediger besetzten vielerorts die in adeliger Verfügbarkeit liegenden Pfarrstellen oder waren als Hauskapläne auf den Schlössern zu finden,[24] in der Landespolitik bildeten sich erste protestantische Parteiungen.[25] Der genaue Verlauf dieser Vorgänge ist selten einmal zu rekonstruieren, doch als von 1571 bis 1573 eine erste bischöfliche Generalvisitation die kirchlichen Zustände im Oberstift zu erfassen suchte, mussten die das Land bereisenden Visitatoren häufig genug verwerfliche Entwicklungen erkennen, aus katholischer Sicht wohlgemerkt.[26] Nicht nur, aber allzu häufig gerade im Umfeld adeliger Herrschaften konstatierten sie vielfältige unkatholische Entwicklungen. Der Adel hatte als lokale Obrigkeit vielerorts seine Rolle als religiöser Schutzherr ernst genommen und die kirchlichen Zustände in seinem Sinne geändert: Das bedeutete – gerade im Westen des Oberstifts – dezidiert protestantische Pfarrer und eine mehr oder weniger starke Präsenz protestantischer Elemente im Gottesdienst. Die Reichung des Laienkelchs und der Gesang von deutschen Liedern war weit verbreitet, mancherorts waren die Kirchenräume von allem figürlichen und bildlichen Schmuck befreit worden. In Drensteinfurt klagten die Visitatoren über eine mangelnde kirchliche Disziplin, die Sakramente würden kaum beachtet.[27] Später zeigte sich, dass hier nach dem lutherischen Katechismus gelehrt wurde, auch auf dem adeligen Haus. Weder Pfarrer noch Vizekurat hatten eine kirchliche Bestätigung für ihr Amt, lebten aber mit Frau und Kindern zusammen.[28] Und damit gehörte Drensteinfurt keineswegs zu den eindeutigs-

[24] Hermann Hamelmann berichtet beispielsweise von Rudolf Kasterus, dem Kaplan des münsterischen Ludgeristifts, dass dieser nach seiner Vertreibung aus Münster wegen seiner unkatholischen Abendmahlspraxis von Bernhard von Westerholt zu Lembeck als Pfarrer zu Wulfen angenommen wurde, vgl. Löffler, Hamelmann, S. 50.

[25] Beispielsweise wird der Reformationsversuch des Bischofs Franz von Waldeck im Jahre 1541 kaum ohne Sympathisanten in der Ritterschaft abgelaufen sein, auch wenn die Stände in ihrer Gesamtheit das Vorhaben schließlich zum Scheitern brachten und das gegenseitige Verhältnis von zunehmender Ablehnung gekennzeichnet war; vgl. etwa Hans-Joachim Behr, Franz von Waldeck. Fürstbischof zu Münster und Osnabrück, Administrator zu Minden (1491–1553). Sein Leben in seiner Zeit, 2 Bde., (Westfälische Biographien 9), Münster 1996.

[26] Vgl. Schwarz, Visitation, passim.

[27] Vgl. ebd., S. 127-130.

[28] Vgl. Herbert Immenkötter (Bearb.), Die Protokolle des Geistlichen Rates in Münster (1601–1612) (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 104), Münster 1972, S. 212-213, 284-286, 304-305, 329.

ten Fällen protestantischer Kirchlichkeit, andernorts waren die Indizien offensichtlicher. Ein positives Urteil der katholischen Visitatoren fand kaum einmal ein Kirchspiel unter adeligem Patronat.[29]

Nicht von ungefähr war die Mitte des 16. Jahrhunderts der Zeitpunkt, von dem an das protestantische Bekenntnis im münsterischen Adel spürbarer wurde: Nach mehr als dreieinhalb Jahrzehnten konfessionellen Ringens im Reich, mal mehr, mal weniger intensiv, hatte der Augsburger Religionsfrieden 1555 einen vorläufigen Schlussstrich unter die Religionskämpfe gezogen, das lutherische Bekenntnis, die *Confessio Augustana*, war als zweite Konfession reichsrechtlich akzeptiert. Auch auf den Adel im Stift Münster sollte der Augsburger Religionsfrieden entscheidende Auswirkungen haben: Zuerst einmal bestimmte Paragraph 18, dass alle Fürstbischöfe des Reiches der katholischen Religion anzugehören hatten. Dieser sogenannte Geistliche Vorbehalt (*Reservatum Ecclesiasticum*) sollte die Säkularisierung von Fürstbistümern verhindern und somit den territorialen und konfessionellen Stand der Reichskirche für die Zukunft festschreiben. Eine Umwandlung eines Fürstbistums in ein weltliches Territorium, wie sie auch in Münster dem Bischof Franz von Waldeck (reg. 1532–1553) zeitweilig vorgeschwebt hatte, war damit nicht mehr möglich. Der massive Widerstand des protestantischen Lagers gegen diese Regelung – die großen territorialen Gewinne der Reformationszeit waren damit kaum wiederholbar – bewog König Ferdinand jedoch, als Ausgleich das ansonsten fest zementierte landesherrliche Reformationsrecht zu durchbrechen und in den Fürstbistümern protestantische Ritterschaften und Städte zu dulden, sie eben *„der [...] Religion halber unvergewaltigt und unbedrangt"* zu lassen.[30] Die *Declaratio Ferdinandea* schuf somit den bemerkenswerten Zustand, dass es gerade die katholischen geistlichen Territorien zu sein schienen, in denen der Adel eine konfessionelle Freiheit, die sogenannte Freistellung, genießen konnte, und zwar in höherem Maße als seine Standesgenossen in den weltlichen Territorien des Reiches. Wohlgemerkt: so schien es zumindest. Denn die *Declaratio Ferdinandea* hatte ein eklatantes juristisches Legitimationsdefizit: Angesichts eines drohenden Scheiterns der Verhandlungen über den Religionsfrieden war sie lediglich von königlicher Seite an das Vertragswerk ange-

[29] Eines der wenigen Beispiele für eine ungebrochene Altgläubigkeit bietet die adelige Familie von Raesfeld, deren Mitglieder wohl durch die frühe und eindeutige Positionierung der zahlreichen Domherren der Familie auf Seiten des reformkatholischen Lagers – allen voran des Domdechanten Gottfried von Raesfeld – ihre konfessionelle Prägung erhielten. In den Patronatspfarreien Raesfeld (Linie Raesfeld zu Raesfeld) und Lippramsdorf (Linie Raesfeld zu Ostendorf) stellte die bischöfliche Generalvisitation nur wenige Mängel fest, vgl. Schwarz, Visitation, S. 192-197.

[30] Vgl. Brandi, Augsburger Religionsfrieden, S. 52-54, hier S. 53.

hangen worden; sie wurde niemals von den Reichsständen verhandelt, geschweige denn von dem katholischen Lager akzeptiert. Sie wurde nicht mit dem Augsburger Religionsfrieden im Druck ausgefertigt und auch nicht an das Reichskammergericht insinuiert, das in der kommenden Zeit alle Religionsstreitigkeiten schlichten sollte. In der folgenden Zeit betrachteten die Katholiken die *Declaratio Ferdinandea* lediglich als ominöses Schriftstück ohne rechtliche Geltungskraft, während die Protestanten in ihr die Rechtsgrundlage für den neugläubigen Bekenntnisstand der Stiftsstände im Reich sahen.[31]

Den Wortlaut der *Declaratio Ferdinandea* machte sich auch der münsterische Adel zu eigen, um die Rechtmäßigkeit seines protestantischen Bekenntnisses zu beweisen. Und deutlicher als sonst jemand war es Johann III. von der Recke zu Steinfurt († 1618), der sich im bald anbahnenden Konflikt um den protestantischen Pfarrer zu Drensteinfurt auf die königliche Deklaration berief: Kurz nach der Jahrhundertwende setzten massive Bemühungen der katholischen Bistumsobrigkeit ein, den Pfarrer Johann Eyrinkhoff aus seinem Amt zu entfernen, weil *„er sich eines widerwertigen und sectischen Glaubens und Profession berhumen"* würde.[32] Johann Eyrinkhoff war aber von Johann III. von der Recke als Patronatsherr zu Drensteinfurt in sein Amt eingesetzt worden und dieser zeigte sich wenig geneigt, „seinen" Pfarrer abzusetzen und den konfessionellen Wünschen von Bischof und Domkapitel entgegen zu kommen. Einen Versuch des Drosten zu Wolbeck, auf Befehl des Bischofs den Pfarrer zu entfernen, vereitelte der Herr zu Steinfurt handfest mit bewaffneten Drohgebärden.[33]

Eine grundlegende Darlegung seiner Rechte sollte weitere ähnliche Versuche verhindern. Seine Vorfahren hätten die Kirche zu Drensteinfurt gegründet, argumentierte Johann III. von der Recke, und seitdem stets die dortigen Pfarrer ernannt und niemals seien sie in diesem ihren Patronatsrecht behindert worden; dies solle auch in Zukunft unterlassen werden. Zudem sei im Augsburger Religionsfrieden *„außtrucklich versehen, daß die von der Ritterschafft in [den] Religion Fridden begriffen sein sollen"* – hier also der Verweis auf die königliche Deklaration – und damit *„ein jeder [bei seiner Religion] friedsamblich, ungerurt und unbelestigt gelassen werden soll"* und *„kein Standt den andern widder sein Gewissen zur Religion dringen […] oder verachten soll"*. Auch solle *„widder berurte Außpurgische*

[31] Vgl. Gotthard, Augsburger Religionsfrieden, S. 269-270; zum Rechtscharakter des Augsburger Religionsfriedens und seiner höchst unterschiedlichen Interpretierbarkeit auch Martin Heckel, Deutschland im konfessionellen Zeitalter (Deutsche Geschichte, Bd. 5), Göttingen ²2001, S. 33-66.

[32] BAMS, GV, AA, Drensteinfurt A10, fol. 55/2r.

[33] Vgl. ebd., fol. 55/8r-8v.

Confession Sicher- und Freiheitt keine Declaration, so dieselben verhindern, verweigeren oder verenderen kondte, zugelassen [sein] [...], und wan ethwaß widderechts impetrirt und zugelassen wurde, solchs unwircklich und unkrefftig sein soll, dan so lauthen die worte deß Heiligen Reichs Abschiedts."[34] Deutlicher hat kaum einmal ein münsterischer Adeliger zu Papier gebracht, wie sehr man sich durch die Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens in seinem protestantischen Bekenntnisstand geschützt fühlte. Tradition und Reichsrecht schienen die Freistellung der Religion in den adeligen Herrschaften des westfälischen Stifts zu sichern.

3. Konfessionsentscheidung und Herrschaftsverdichtung

Es sei an dieser Stelle festgehalten, dass – wie an der Familie von der Recke zu Steinfurt exemplarisch zu sehen gewesen – große Teile des münsterischen Stiftsadels im Laufe des 16. Jahrhunderts das protestantische Bekenntnis angenommen hatten. Doch die entscheidende Frage nach den Motiven wurde bis jetzt noch nicht angesprochen, gerade auch im Hinblick auf den Gegensatz von adeliger und bischöflicher Konfessionsentscheidung. Auf diese Frage soll im Folgenden näher eingegangen werden:

Über die persönlichen, die individuellen, die inneren Motive für eine Bekenntniswahl lassen sich praktisch keine Aussagen treffen. Selbstzeugnisse wie etwa Tagebücher hat der münsterische Adel im 16. und weithin auch im 17. Jahrhundert kaum hervorgebracht, auch eine Reflexion über die eigene Frömmigkeit fand zumindest in schriftlicher Form nur äußerst sporadisch statt. Entzieht sich die persönliche Dimension somit der Deutung, so ist ein Blick auf die adelige Lebenswelt ungleich ergiebiger, waren Herrschaft und Religion doch derart eng verwoben, dass die Bekenntniswahl untrennbarer mit der Herrschaftsfunktion des Adels verbunden war. Es sei deshalb ein näherer Blick auf die Einbindung des Kirchenwesens in die lokale Herrschaft des Adels geworfen: Waren in der Vormoderne überhaupt Öffentlichkeit und Privatheit keine voneinander getrennte Kategorien, so galt das in besonderem Maße für den Herrschaftsstand, den Adel. Ein Adeliger konnte Religion kaum als Privatangelegenheit verstehen, die er hinter Gräfte und Mauern, im stillen Kreis in der Schlosskapelle praktizierte. Ganz allgemein war adelige Religiosität im dörflichen Raum stets präsent:[35] In Drensteinfurt, kaum

[34] Vgl. ebd., fol. 55/12r.

[35] Vgl. Franz Machilek, Frömmigkeitsformen des spätmittelalterlichen Adels am Beispiel Frankens, in: Klaus Schreiner (Hg.), Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge (Schriften des Histori-

anders als in vielen Kirchspielen des Territoriums, verfügte die adelige Familie über herausgehobene Plätze im Kirchenraum. Im Chor befanden sich die Epitaphien der Ahnen, ritterliche Ehre und christliche Tugenden gleichermaßen repräsentierend. In einem Seitenflügel befand sich die Familienvikarie, vom Haus Steinfurt gestiftet und – zumindest bis zur Reformation – mehrmals wöchentlich Ort für Seelenmessen für die verstorbenen Ahnen. Auch die Glocken im Turm trugen die Namen der adligen Stifter und legten Zeugnis ab für ihre Sorge um Kirche und Kirchspiel. Von der Kanzel wurde nicht nur Gottes Wort gepredigt, sondern auch des Adeligen Wort mitgeteilt. Als unbestrittene Obrigkeit war der Adelige auch für das Seelenheil seiner Hörigen verantwortlich; das lokale Kirchenwesen verstand er als Bestandteil seiner Herrschaft. Zwischen den Ansprüchen der Bischofskirche und des Adels, dieses lokale Kirchenwesen zu bestimmen, bestand jedoch ein Spannungsverhältnis, das mit der umfangreichen Konfessionalisierung weiter Lebensbereiche eine bisher ungekannt Schärfe erreichte. Zwangen konkurrierende Bekenntnisse zu einer konfessionell richtigen Gestaltung des kompletten Lebens, so bedeutete das auch einen verstärkten regulativen Zugriff auf das lokale Kirchenwesen.[36]

Entsprechend wurde die Freiheit der Bekenntniswahl – und das meinte in einem Fürstbistum die Freiheit, das protestantische Bekenntnis ausüben zu dürfen – bald als Synonym für adelige Freiheit überhaupt

schen Kollegs, Kolloquien, Bd. 20), München 1992, S. 157-189; Sigrid Schmitt, Zwischen frommer Stiftung, adliger Selbstdarstellung und standesgemäßer Versorgung. Sakralkultur im Umfeld von Rittersitzen, in: Kurt Andermann (Hg.), Rittersitze. Facetten adligen Lebens im Alten Reich (Kraichtaler Kolloquien, Bd. 3), Tübingen 2002, S. 11-43.

36 Zur jüngeren Konfessionalisierungsforschung vgl. Joachim Bahlcke und Arno Strohmeyer (Hg.), Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur, Stuttgart 1999; Kaspar von Greyerz (Hg.), Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – Binnenkonfessionelle Pluralität: Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsfrage (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 201), Gütersloh 2003; Martin Heckel, Konfessionalisierung in Koexistenznöten. Zum Augsburger Religionsfrieden, Dreißigjährigem Krieg und Westfälischen Frieden in neuerer Sicht, in: Historische Zeitschrift 280 (2005), S. 647-690; Andreas Holzem, Katholische Konfessionskultur im Westfalen der Frühen Neuzeit. Glaubenswissen und Glaubenspraxis in agrarischen Lebens- und Erfahrungsräumen, in: Westfälische Forschungen 56 (2006), S. 65-87; Anton Schindling, Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit, in: ders. und Walter Ziegler (Hg.), Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 57), Münster 1997, S. 9-44; Helga Schnabel-Schüle, Vierzig Jahre Konfessionalisierungsforschung – eine Standortbestimmung, in: Rolf Kießling und Peer Friess (Hg.), Konfessionalisierung und Region, Konstanz 1999 (Forum Suevicum, Bd. 3), S. 23-40.

begriffen. Das Recht, über die Religion bestimmen zu dürfen, wurde zum generellen Maßstab für die Autonomie adeliger Herrschaft. Schon die hohe Gerichtsbarkeit, bestimmte ordnungsstiftende oder fiskalische Kompetenzen und auch manche Regalrechte (wie etwa das Judengeleit) waren Elemente adeliger Herrschaft, die die bischöflichen Landesherren zunehmend als Bestandteile der eigenen Landeshoheit interpretierten und ihre Ausübung dem Adel zu bestreiten suchten. Hinter der Verteidigung des protestantischen Bekenntnisses stand damit auch mehr als lediglich eine persönliche religiöse Überzeugung. Die Religion wurde ein weiterer – vielleicht sogar der entscheidende Faktor – in einer konkurrierenden Herrschaftsintensivierung. Behauptete der Adel die Freiheit der Bekenntniswahl und konnte damit seine lokalen Herrschaften konfessionell prägen, so sicherte er seine traditionelle Autonomie gegenüber dem Landesherrn und verstärkte sie gar durch kirchenherrliche Kompetenzen, die der katholischen kirchlichen Obrigkeit abgesprochen wurden. Der Adel bestimmte damit weitgehend die Normen des dörflichen Zusammenlebens. Setzte der Fürstbischof dagegen das katholische Bekenntnis auch im Adel durch, bedeutete das die Anerkennung einer umfangreichen Herrschafts- und Disziplinargewalt des Landesherrn und eine Stärkung dessen obrigkeitlicher Funktion.[37] Somit war es nicht überraschend das lokale Kirchenwesen, das zum Schauplatz des resultierenden Konflikts um den Einfluss in den adeligen Herrschaften wurde. Die herrschaftliche und konfessionelle Handlungsfreiheit im lokalen Raum entschied sich in der Kontrolle über die beiden zentralen Instanzen dörflicher Kirchlichkeit: den Pfarrklerus und das Sendgericht.

a) Der Pfarrklerus

Seit den 1530er Jahren kann von protestantisch gesinnten Pfarrern in Drensteinfurt ausgegangen werden. In der Visitation von 1571 wurde von dem Pfarrer Christoph Bruens bezeichnenderweise vermerkt, überhaupt keine Investitur vom Archidiakon erhalten zu haben. Von seinem Nachfolger Johann Eyrinkhoff war schon zu hören gewesen, wie wenig seine Amtsführung mit den Vorstellungen der kirchlichen Obrigkeit zusammen passte. Offensichtlich hatte man sich auf Haus Steinfurt nicht

[37] Vgl. schon Volker Press, Soziale Folgen der Reformation in Deutschland, in: Marian Biskup und Klaus Zernack (Hg.), Schichtung und Entwicklung der Gesellschaft in Polen und Deutschland im 16. und 17. Jahrhundert. Parallelen, Verknüpfungen, Vergleiche (= Vierteljahreshefte für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beihefte, Bd. 74), Wiesbaden 1983, S. 196-243; daneben auch Ronald G. Asch, Religiöse Selbstinszenierung im Zeitalter der Glaubenskriege. Adel und Konfession in Westeuropa, in: Historisches Jahrbuch 125 (2005), S. 67-100.

mehr bemüht, der eigenen Kollation eine kirchliche Investitur folgen zu lassen. In dem Bewusstsein, dass eine katholische Obrigkeit keine Verfügungsrechte über protestantische Geistliche genoss, hatte man sich die alleinige personelle Gestaltung des lokalen Kirchenwesens angeeignet. Der Augsburger Religionsfrieden hatte die entsprechende Legitimation geliefert.

Doch die *Declaratio Ferdinandea* war, wie erwähnt, alles andere als unstrittig. Weder der Bischof noch der Archidiakon noch der Geistliche Rat waren bereit, die Verdrängung kirchlichen Einflusses durch den adeligen Herrn hinzunehmen: Ungeachtet des Protestschreibens Johanns III. von der Recke forderte man ultimativ die Entlassung Johann Eyrinkhoffs. Der Zurückweisung dieser Forderung folgte im Sommer 1607 ein massives Durchgreifen des Bischofs Ernst von Bayern: Über das Haus Steinfurt wurde eine Geldstrafe von 2.000 Gulden verhängt, kurze Zeit später folgte die Pfändung weiter Teile des steinfurtschen Viehbestandes. Die enorme Höhe der Strafsumme und ein geschickt gewählter Zeitpunkt der Pfändung – die Ernte stand kurz bevor und drohte angesichts fehlender Arbeitstiere auf den Feldern zu verkommen – setzten den Herrn zu Steinfurt unter hohen Druck.[38]

Tatsächlich gab Johann III. von der Recke diesem Druck nach und entließ den Drensteinfurter Pfarrer. Das bedeutete einen kurzfristigen Erfolg für die katholischen Reformkräfte an der Spitze des Bistums, aber noch keineswegs eine nachhaltige Festigung katholischer Kirchlichkeit in der Herrlichkeit Steinfurt. Auch den nächsten Pfarrer, Eberhard Wiedemann, ernannte Johann III. von der Recke, und auch wenn dieser allem Anschein nach kein dezidierter Protestant war, so war er wohl nicht in der Lage, katholische Reformideen gegen den protestantischen Patronatsherren durchzusetzen. Eine Visitation im Jahre 1629 stellte unvermindert eine Vielzahl von Mängeln am Drensteinfurter Kirchenwesen fest.[39] Auch war Johann III. von der Recke keineswegs bereit, den massiven Eingriff in seine Herrschaft einfach hinzunehmen. Auf dem Landtag im November 1608 erhob er den Vorwurf, der Bischof würde versuchen, *„dieser ihrer Landschaft privilegia und des Adels Gerechtigkeitt de facto zu underdrucken"*[40] – ein Versuch, die Vielzahl der Konflikte in den adeligen Herrschaften auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen und den sehr heterogen agierenden Adel zu einer landesweiten Opposition zu einen. Das schien durchaus Erfolg versprechend, denn Ernst von Bayern musste schon seit Beginn seiner Herrschaft mit dem permanenten Misstrauen

38 Vgl. BAMS, GV, AA, Drensteinfurt A10, fol. 55/8r-31r.
39 Vgl. BAMS, GV, AA, Drensteinfurt A1.
40 Ludwig Keller (Bearb.), Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein. Actenstücke und Erläuterungen, Bd. 2: 1585–1609, Leipzig 1887, Nr. 394, S. 412.

der Stände gegenüber seiner zentralistischen und katholisch-konfessionellen Politik rechnen.[41] Viele Entscheidungen konnten mit dem entsprechenden Legitimationsdefizit nur unter Missachtung der Stände getroffen werden; die landesherrliche Politik hatte unter einer latenten Furcht vor einer scharfen adeligen Reaktion zu leiden.[42] So mochte sich die Bistumsobrigkeit also mit einer konzertierten Aktion gegen protestantische Pfarrer im lokalen Kirchenwesen durchsetzen, doch war zum einen die Nachhaltigkeit eines solchen Eingriffs durch die fortbestehende Stärke des lokalen Adels nicht gewährleistet und zum anderen war ein solcher Eingriff durch eine überlokale Opposition des Adels teuer erkauft.

b) Das Sendgericht

Die andere Institution, mit der die kirchliche Obrigkeit Einfluss auf das lokale Kirchenwesen nehmen konnte, war das Sendgericht, jenes regelmäßig abzuhaltende Gericht, das Verstöße gegen das Kirchenrecht ahndete – und das waren nicht wenige Deliktfelder: Häresie gehörte dazu, in weitaus häufigerer Zahl aber auch so weltliche Dinge wie Betrug oder Beleidigungen sowie alle Sexualdelikte. Träger dieser Gerichtsbarkeit waren die Archidiakone, kirchliche Amtsträger aus den Reihen des Domkapitels.[43] Seit dem späten Mittelalter aber war die Sendgerichtsbarkeit – wie viele Bereiche der vorreformatorischen Kirche – in Verfall geraten. Weil mit dem Ausfall einer Gerichtsinstanz die Delikte aber nicht der Straflosigkeit anheim fielen, hatte die adelige Gerichtsbarkeit bald ihre Stelle ausgefüllt. In Drensteinfurt wurde allem Anschein nach bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts kein Sendgericht abgehalten; vereinzelte Indizien deuten darauf hin, dass das Haus Steinfurt solche Versuche

[41] Vgl. Andreas Holzem, Der Konfessionsstaat (1555–1802) (Geschichte des Bistums Münster, Bd. 4), Münster 1998, S. 151-158; Kohl, Diözese 1, S. 242-254; Schröer, Kirche im Zeichen der Erneuerung 2, S. 222-266; ders., Ernst von Bayern, in: Werner Thissen (Hg.), Das Bistum Münster, Bd. 1: Die Bischöfe von Münster. Biogramme der Weihbischöfe und Generalvikare, Münster 1993, S. 203-208; insbesondere auch Adolf Heger, Die Landespolitik Herzog Ernsts von Bayern als Administrator von Münster, Göttingen 1931.

[42] Beispielsweise hieß es anlässlich der Berufung der Jesuiten im Jahre 1588: *„Diß Werck den Stenden ufm Landtage zu proponiren, hatt man [...] nicht rathsam zu sein erachtet, zumahl dieweill die Stende allerlei Glaubens und Religions seien"*. Ein Einzelfall blieb diese Handlungsweise nicht. Vgl. StAMS, MLA, Akten, 14, 17c, fol. 30v.

[43] Vgl. Andreas Holzem, Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800 (Forschungen zur Regionalgeschichte, Bd. 33), Paderborn 2000.

rigoros zu verhindern wusste.[44] Deutlich besser überliefert ist hingegen die Situation des reckeschen Familienzweiges in Heessen, weshalb diese Verwandten hier als Beispiel dienen sollen:

1578 protestierte Johann von der Recke, Herr des Hauses Heessen, scharf gegen die Ausübung archidiakonaler Jurisdiktionsrechte in der Herrlichkeit Heessen und beanspruchte explizit den Abfall von der christlichen Religion, Vergehen in der Kirche und auf dem Kirchhof sowie Eidbruch und Ehebruch selber zu strafen, also klassische Delikte der geistlichen Gerichtsbarkeit.[45] Gegen die Ahndung dieser Delikte am adeligen Gericht und die Missachtung des Sendgerichts konnte der Archidiakon in der Folgezeit wenig unternehmen. Noch 1626 vermerkte das Sendprotokoll: *„Recke zu Heeßen hat sich diesen lester sendt im gerichte nieder gesetzt, in daß gericht geschwetzet wan es ihme beliebt [...], also daß die leute der gepuer nicht haben anbringen dorffen die sachen, so der geistlichen jurisdiction gepüret, und er schon einigs gestraffet und gesagt, de occultis non iudicat ecclesia."*[46] Auch die Ernennung der Kirchenprovisoren und die Abnahme der Kirchenrechnungen behielt sich Johann von der Recke vor, ohne davon den Archidiakon in Kenntnis zu setzen oder gar dessen Mitsprache einzuholen. Stattdessen bedachte er den Archidiakon und dessen Promotor mit Hohn und Spott, ein probates Mittel zur symbolischen Delegitimierung der kirchlichen Amtsträger und damit zur Negierung von deren Ansprüchen: *„Und alß newlich mein promotor daß sendtgerichte zu Heeßen bekleiden willen, und sich nach altem geprauch ein röcklein [also ein klerikales Gewand] langen laßen, hatt glr Recke gahr veracht- und spötlich in pleno daselbsten gesagt, ist deß zeuges nicht mehr dahr"*[47] beklagt sich der Archidiakon 1628 und führte weiter aus, *„daß Recke zu Heeßen uber mich allerhandt cavillationes und hochargerlich scheldschreiben wider alle meine schuldt zu evocieren und die archidiaconalische jurisdiction zur Heeßen zu interturbiren und einzugreiffen [...] [sich] unterstehet, meine brachia archidiaconalia, so gerichtlich und der gepuer erhalten, ihren gepuerlichen lauff nit zulassen, sondern alle besserung dawider quomodolibet verhengt."*[48] Die Schlussfolgerung des Archidiakons lautete dementsprechend: *„Derowegen wofehrne solchen unwesen bei zeiten nit vorgebauwet und er in seiner un-*

[44] Im Jahre 1644 strengte Johann von der Recke einen Prozess vor dem Reichskammergericht an, um ein Urteil des Archidiakons im Falle eines Ehebruchs in Drensteinfurt für nichtig erklären zu lassen. Angesichts der Tatsache, dass Fälle von Ehebruch oder Unzucht häufig die einzigen Delikte waren, die adelige Gerichtsherren dem Sendgericht zugestanden, scheint hier eine fundamentale Ablehnung der archidiakonalen Jurisdiktion vorzuliegen. Vgl. StAMS, RKG, 4614.

[45] Vgl. StAMS, Mscr. II, 22, fol. 56r.

[46] BAMS, GV, AA, Heessen A3/2 (18.09.1626).

[47] BAMS, GV, AA, IV A153 (06.09.1628).

[48] Ebd.

gepuerlichen eingriffen [...] und hochargerlichen [...] mudtwillen nit gestutzet werden sollte, die archidiaconalische jurisdiction daselbst gantz und gahr den krebsgangh gewinnen und entlich zu nichte gerathen solle."[49] Für den kirchlichen Amtsträger musste diese Vision schauerlich sein, für den Adeligen war sie aber genau das Ziel seines Handelns. Deutlich zu erkennen ist das Bestreben, jegliche fremde Gerichtsrechte aus dem Bereich der adeligen Gerichtsbarkeit herauszuhalten und damit konkurrierende Herrschaftsträger aus dem lokalen adeligen Herrschaftsraum zu verdrängen.

Die beiden genannten Daten aus Heessen markieren darüber hinaus zeitliche Wegmarken, die in zahlreichen weiteren adeligen Herrschaften des Oberstifts zu erkennen sind: In den 1570er Jahren begannen vielerorts die Konflikte zwischen den reformkatholisch gesinnten Kräften der Bistumsobrigkeit und dem auf seiner traditionellen lokalen Herrschaftsautonomie beharrenden Adel, in den 1620er Jahren erreichten die Konflikte einen letzten Höhepunkt; dann verdrängte der Dreißigjährige Krieg das innerterritoriale Ringen um lokale Herrschaftsrechte für die kommenden beiden Jahrzehnte (was letztendlich dem Adel zu Gute kam, der in seinen Herrschaften das Kirchenwesen weiterhin nach Gutdünken organisierte, während die fernere Bistumsobrigkeit die Fähigkeit und die Ressourcen einbüßte, auf die Ebene der Kirchspiele zuzugreifen). Für dieses halbe Jahrhundert kann von einem latenten Dauerkonflikt zwischen der Bistumsobrigkeit und der überwiegenden Mehrzahl des Adels gesprochen werden, zumeist auf niedrigem Niveau schwelend, in nicht wenigen Herrschaften aber immer wieder virulent aufbrechend. Neben Steinfurt und Heessen können fast beliebig viele weitere Herrschaften genannt werden: 1584 waren es die Herren von Wylich zu Pröbsting, die den reformierten Pfarrer in Erle gegen das Vorgehen der Bistumsobrigkeit schützten,[50] 1626 die Herren von Westerholt zu Lembeck, die die ebenfalls reformierten Pfarrer in Altschermbeck, Hervest und Holsterhausen gegen die vom Generalvikar geforderte Amtsenthebung verteidigten.[51] Über die Rolle der Hauskapläne, die die Einwohner der benachbarten Kirchspiele ihren eigentlichen Pfarrern abspenstig machen und auf den adeligen Häusern protestantische Kryptogemeinden gründen würden, wurden ebenfalls häufiger Klagen laut, so ab 1594 zu Haus Merfeld bei Dülmen[52] oder ab 1614 zu Haus Assen bei Lippborg.[53] Der umfassendste Widerstand wurde aber dem Sendgericht entgegenge-

[49] Ebd.
[50] Vgl. BAMS, GV, AA, Erle A4.
[51] Vgl. Archiv Lembeck, Haus Lembeck, Akten, 906.
[52] Vgl. StAMS, Domkapitel, Akten, 293.
[53] Vgl. StAMS, MLA, Akten, 2a, 16, Bde. 8, 13-15; teilweise parallele Überlieferung unter BAMS, GV, AA, Münster St. Martini A8.

bracht; kaum ein Adeliger akzeptierte die archidiakonale Rechtsprechung im Umfeld seiner eigenen Herrschaft. Von der breiten Masse der adeligen Familien – so etwa Heiden zu Engelrading, Korff zu Harkotten, Merveldt zu Merfeld, Rhemen zu Rhede oder Schenking zu Bevern – bis hin zu den führenden Geschlechtern der münsterischen Ritterschaft – so etwa Recke zu Heessen, Ketteler zu Assen, Westerholt zu Lembeck oder den Erbmarschällen Morrien zu Nordkirchen – erstreckte sich die Ablehnung der kirchlichen Gerichtsbarkeit.[54] Geführt wurden diese Konflikte zumeist auf juristischer oder symbolischer Ebene, doch bisweilen wurde zur Verteidigung der eigenen Position auch auf angeworbene Söldner zurückgegriffen (so in Erle 1584 oder Lippborg 1618). Katholische Geistliche konnte die Bistumsobrigkeit ebenso wie das Sendgericht – wenn überhaupt – nur mit größten Schwierigkeiten durchsetzen, eine nachhaltige Etablierung personeller und institutioneller katholischer Strukturen scheiterte in den adeligen Herrschaften bis weit in das 17. Jahrhundert am Widerstand der dortigen Herren.[55] Noch zu Beginn seiner Herrschaft wiesen das Domkapitel wie auch der Generalvikar den neuen Bischof Christoph Bernhard von Galen (reg. 1650-1678) daraufhin, dass der Adel des Bistums weithin unkatholisch sei.[56]

4. Ecclesia Triumphans: Die Durchsetzung des katholischen Bekenntnisses im Adel

Doch der konfessionellen und herrschaftlichen Autonomie auf den adeligen Häusern des Münsterlandes sollte kein dauerhafter Bestand vergönnt sein. Keine konfessionelle Vielfalt, sondern ein geschlossenes katholisches Milieu prägte die kommende Geschichte der Region nachhaltig und wirkt noch bis in die Gegenwart nach. Auch der Adel fügte sich schließlich nahtlos in das Bild vom katholischen Münsterland ein; die Forschung spricht im Hinblick auf die westfälische Adelslandschaft vom

54 Vgl. exemplarisch StAMS, Domkapitel Münster, Akten, 2075, fol. 1r-3v (Lubbert von Rhemen zu Rhede in Rhede, 1572); Archiv Darfeld, Haus Bevern, 1708 (Godeke Schenking zu Bevern in Ostbevern, 1590); Archiv Nordkirchen, Kasten 174,17, fol. 12r-13v (Gerhard Morrien zu Nordkirchen im Beifang Capelle, 1591).

55 Auch im 18. Jahrhundert war das Sendgericht noch nicht in allen adeligen Herrschaften in unangefochtener Geltung, vgl. etwa Merveldt'sches Archiv, Haus Ostendorf, Akten, 124 (Johann Adolf von Raesfeld zu Ostendorf in Lippramsdorf, 1702); BAMS, GV, AA, Lembeck A3 (Maria Anna Theodora von Westerholt zu Lembeck in der Herrlichkeit Lembeck, 1702); BAMS, GV, AA, Nordkirchen A2 (Vormund des Friedrich von Plettenberg zu Nordkirchen in Nordkirchen, 1774).

56 Vgl. etwa BAM, GV, AA, I A10, fol. 46r.

katholischen Stiftsadel.[57] Dezidiert konnte ein späterer Standesgenosse der genannten Adeligen, der Freiherr Burghard Franz von Schorlemer zu Alst, im Jahre 1866 problemlos folgende allseits geteilte Selbstwahrnehmung seines Standes vertreten: *„Mehr wie der Adel anderer Länder hat der katholische Adel Westfalens treu zu seiner Kirche gestanden [...]. In den schweren Kämpfen [...] stand er [...] als muthiger Vorkämpfer in der Mitte des katholischen, treu verbundenen Volkes."*[58] Es musste etwas passiert sein, das den münsterischen Adel zur Änderung seines bisherigen konfessionellen Handelns bewegte, etwas, das den bisherigen ständischen Lebensentwurf einer weithin autonomen adeligen Herrschaft unattraktiv erscheinen ließ.

Es war kein spektakuläres singuläres Ereignis, was für diese Änderung adeligen Verhaltens führte. Eher im Gegenteil: Das bisherige adelige Streben nach konfessioneller Freistellung wurde 1648 im Westfälischen Frieden erst einmal voll und ganz anerkannt und reichsrechtlich abgesichert. Artikel 5, Paragraph 31 des *Instrumentum Pacis Osnabrugensis* bestimmte unmissverständlich, dass *„Catholischer Stände Landsassen, Lehnleute und Unterthanen, wes Standes sie seyn, so Anno 1624 [...] entweder Krafft gewisser Verträge und Freyheiten oder durch lange Übung [...] die Übung der Augspurgischen Confession offentlich oder auch heimlich gehabt, solches auch hinfüro [...] behalten"*.[59] Brachten die Friedensverträge von Münster und Osnabrück dem Reich den Frieden, so brachten sie dem münsterischen Adel darüber hinaus die Anerkennung seines protestantischen Glaubens – letztendlich war das jener Erfolg, um den mehrere Generationen adeliger Familien gekämpft hatten.

Doch seit dem letzten großen religiösen Friedensschluss zu Augsburg waren beinahe hundert Jahre vergangen und die politischen und religiösen Rahmenbedingungen im Reich hatten sich verändert. Es zeigte sich

[57] Vgl. etwa Harm Klueting, Reichsgrafen – Stiftsadel – Landadel. Adel und Adelsgruppen im niederrheinisch-westfälischen Raum im 17. und 18. Jahrhundert, in: Rudolf Endres (Hg.), Adel in der Frühneuzeit. Ein regionaler Vergleich (Bayreuther Historische Kolloquien, Bd. 5), Köln – Wien 1991, S. 17-53; Heinz Reif, Westfälischer Adel 1770–1860. Vom Herrschaftsstand zur regionalen Elite (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 35), Göttingen 1979.

[58] K. v. B. (Pseudonym des Burghard Franz von Schorlemer zu Alst), Der katholische Adel Westfalens. Gedanken über Gegenwart und Zukunft desselben, Münster 1866, S. 6; zu seiner Person vgl. auch Fernandine von Brackel, Dr. Burghard Freiherr von Schorlemer-Alst, in: Westfälisches Adelsblatt 2 (1925); S. 227-250; Gisbert Strotdrees, Ein Mann im Widerspruch? Burghard Freiherr von Schorlemer-Alst, Warendorf 1995.

[59] Arno Buschmann, Kaiser und Reich. Verfassungsgeschichte des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation vom Beginn des 12. Jahrhunderts bis zum Jahre 1806 in Dokumenten, Bd. 2: Vom Westfälischen Frieden 1648 bis zum Ende des Reiches im Jahre 1806, Baden-Baden ²1994, S. 49.

bald, dass sich über diese Zeit auch die Bedeutung einer konfessionellen Besitzstandsgarantie geändert hatte. Das protestantische Bekenntnis konnte seinen adeligen Anhängern nun niemand mehr absprechen, doch es stellte sich die Frage, welcher Wert dieser Zusage im barocken Fürstbistum noch zukam. Die katholische Konfessionalisierung, im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts unter schwierigsten Bedingungen initiiert, zeigte nämlich jetzt ihre auf lange Sicht angelegte Wirkung: Seit auf dem Bischofsstuhl unstrittig katholische Oberhirten saßen – und das war spätestens seit den 1580er Jahren der Fall – hatte die Bistumsobrigkeit begonnen, zentrale Punkte der territorialen Machtstrukturen nur noch mit eindeutig katholischen Kandidaten zu besetzen: Hatte noch 1575 der konfessionelle Gegensatz eine Bischofswahl verhindert und mehrere Jahre lang gar ein kryptoprotestantischer Domscholaster als Statthalter das Bistum geleitet, so wurde unter der Herrschaft wittelsbachischer Fürstbischöfe seit 1585 auch religiöse Rechtgläubigkeit im katholischen Sinne durchzusetzen versucht. Das Domkapitel hatte den Anfang gemacht und verlangte bereits seit 1583 von jedem neu aufzunehmenden Domherrn den Schwur des tridentinischen Glaubenseides; reformfeindliche Parteiungen, wie sie besonders in den 1570er Jahren anzutreffen waren, gehörten damit der Vergangenheit an. Die Statthalter bzw. die regierenden Räte, die Vertreter des bischöflichen Landesherrn, wurden kaum später auf das katholische Bekenntnis verpflichtet, sukzessive folgten die maßgeblichen Positionen in der Zentralverwaltung. In den Jahren bis 1620 hatten dann die Drosten, die adeligen Verwalter der landesherrlichen Grund- und Gerichtsrechte, ihre katholische Rechtgläubigkeit zu beeiden. Daneben wurde auch für die einfachen Stiftsuntertanen, bedingt durch die Verbesserung von Klerus und Seelsorge, das katholische Bekenntnis immer mehr zum festen Bestandteil der eigenen Identität.[60] Gerade die Städte, lange Jahrzehnte starke Stützen für den Protestantismus im Stift Münster, hatten sich in den 1620er Jahren militärischem Druck beugen müssen und waren rekatholisiert worden.[61] Auch das

[60] Vgl. Werner Freitag, Konfessionelle Kulturen und innere Staatsbildung. Zur Konfessionsbildung in westfälischen Territorien, in: Westfälische Forschungen 42 (1992), S. 75-191; Harm Klueting, Westfalia catholica im 16. und 17. Jahrhundert, in: Westfälische Forschungen 56 (2006), S. 23-63.

[61] Vgl. Theresia Klümper, Landesherr und Städte im Fürstbistum Münster unter Ernst und Ferdinand von Bayern (1585–1650), Emsdetten 1940; auch Heinz Schilling, Die politische Elite nordwestdeutscher Städte in den religiösen Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts, in: Wolfgang J. Mommsen, (Hg.), Stadtbürgertum und Adel in der Reformation. Studien zur Sozialgeschichte der Reformation in England und Deutschland (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London, Bd. 5), Stuttgart 1979, S. 235-308; daneben sei aus der Fülle stadtgeschichtlicher Literatur exemplarisch Bocholt herausgehoben: Friedrich Brune, Bo-

höhere Bildungswesen, zumeist getragen von den Jesuiten, war fest in katholischer Hand.[62]

Der Adel hatte nun das Recht, protestantisch sein zu dürfen, doch dieses Recht führte auf den Weg ins politische Abseits. Wer vom münsterischen Adel sich mit der Ausübung seiner lokalen Grundherrschaft begnügen konnte und wollte, dem war das unbenommen. Wer aber auch nur ein wenig größere politische Ambitionen hatte, im Hofdienst, in der Landesverwaltung, in der Bischofskirche, wer also die klassische Rolle des Adels als Herrschaftsstand auch nur einigermaßen ausfüllen wollte, für den entwickelte sich das protestantische Bekenntnis zum Hindernis. Protestantischer Adel im katholischen Territorium, das bedeutete jetzt zunehmend Isolation und mangelnde Herrschaftspartizipation. So manches Schloss im Münsterland war zur Mitte des 17. Jahrhunderts ein letztes mauerumwalltes Refugium für den protestantischen Glauben geworden.

Etablierte Familien, denen es mit ihrem protestantischen Bekenntnis tatsächlich gelungen war, ihre lokalen Kirchenwesen weithin frei von katholisch-landesherrlichem Einfluss zu halten, mussten feststellen, dass ihre traditionelle Stellung als Rat, als Droste, als Domherr erodierte, dass andere Familien in diese Ämter vordrangen und der Bischof andere Familien in sein Umfeld zog und diesen seine Gunst gewährte. Als Beispiele seien die Herren von Merveldt zu Westerwinkel genannt, die konfessionelle Loyalität mit beachtlichem Ämtererfolg verbanden,[63] die Herren

cholt im Zeichen der Glaubenskämpfe, in: Jahrbuch für westfälische Kirchengeschichte 68 (1975), S. 69-89; Wilhelm Kohl, Konfessionelle Vielfalt in der Stadt Bocholt und im westlichen Münsterland zur Zeit der Gegenreformation, in: Jürgen Kampmann (Hg.), Aus dem Lande der Synoden, Lübbecke 1996, S. 57-83.

62 Vgl. Alwin Hanschmidt, Seelsorge und Bildung. Jesuiten und Bettelorden in westfälischen Städten der Frühen Neuzeit, in: Matthias Wemhoff (Hg.), Barocke Blütezeit. Die Kultur der Klöster in Westfalen (Dalheimer Kataloge, Bd. 1), Regensburg 2007, S. 128-155; Karl Hengst, Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzungen (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, N.F., Bd. 2), Paderborn – München – Wien – Zürich 1981.

63 Dietrich von Merveldt († 1564) war Droste der Ämter der Ämter Sassenberg und Wolbeck, sein Enkel Dietrich Hermann (I.) von Merveldt (1598–1658) erwarb das Drostenamt zu Wolbeck quasi-erblich für die Familie, die es bis zum Ende des Fürstbistums nicht mehr aus den Händen gab. Dietrich Hermann (I.) von Merveldt war zudem münsterischer Kanzler und Obristhofmarschall. Mit seinem Sohn Dietrich Hermann (II.) von Merveldt (1624–1688) wurden auch die Ämter von Obristhofmarschall und Geheimem Rat in der Familie quasi-erblich. Seit dem späten 17. Jahrhundert war jede Generation der Familie von Merveldt zu Westerwinkel mit mindestens einem Mitglied im Domkapitel zu Münster vertreten. 1668 wurde die Familie in den reichsfreiherrlichen und 1726 in den reichsgräflichen

Droste zu Vischering[64] oder die Herren von Velen zu Raesfeld.[65] Umgekehrt rangen etwa die Herren von Ketteler zu Assen[66] oder die Herren

Stand erhoben. Vgl. Gudrun Beckmann-Kircher, Der Drostenhof in Wolbeck. Mit einer kurzen Geschichte der Familie von Merveldt, Warendorf 2004; Josef Farwick, Herbern. Geschichte eines Dorfes im Münsterland, Dülmen 1995, S. 61-65; Schwieters, Östlicher Theil, S. 229-243.

64 Heidenreich (I.) Droste zu Vischering (1506–1588) wurde 1549 zum Drosten der Ämter Ahaus und Horstmar bestallt und begründete damit ihren quasi-erblichen Besitz für die Familie bis zum Ende des Fürstbistums. Mitglieder der Familie bekleideten hohe Ämter innerhalb des münsterischen Domkapitels, so etwa sein Sohn Heinrich (auch Heidenreich) Droste zu Vischering als Domscholaster (1580–1620) oder seine Enkel Adolf Heinrich Droste zu Vischering als Domscholaster (1621–1625) und Dompropst (1625–1650) und Gottfried Droste zu Vischering als Dombursar (1616–1652) und Domkantor (1622–1652). In der nächsten Generation war Goswin Droste zu Vischering Dombursar (1653–1680), sein Neffe Heidenreich Ludwig Droste zu Vischering wiederum Domscholaster (1687–1699) und zudem Hofkammerpräsident (1690–1723). Sie alle waren mehrfach präbendiert und verfügten neben Münster über Dompfründen in Osnabrück und/oder Paderborn. Weitere männliche Mitglieder der Familie bekleideten Domherrenstellen, ohne aber die einflussreichen Dignitäten zu erlangen. Im 18. Jahrhundert ging ihre starke Stellung im Domkapitel zurück. 1670 wurde die Familie in den reichsfreiherrlichen und 1826 in den reichsgräflichen Stand erhoben. Vgl. Clemens Heitmann, Die Ahnen der seligen Schwester Maria geb. Gräfin Droste zu Vischering, Dinklage 1978; Franz Mühlen, Burg Vischering (Westfälische Kunststätten, Bd. 20), Münster ^{3}1995; Helmut Richtering, Haus und Herrlichkeit Vischering. Der geschichtliche Alltag eines münsterländischen Rittersitzes und seines Einzugsbereichs, in: o.A.: Burg Vischering. Festschrift zur Eröffnung der Volkskundlichen Abteilung des Münsterlandmuseums Burg Vischering im restaurierten Bauhaus am 31.08.1984 (Beiträge zur Landes- und Volkskunde des Kreises Coesfeld, Bd. 20), Coesfeld 1984, S. 9-30; Julius Schwieters, Geschichtliche Nachrichten über den westlichen Teil des Kreises Lüdinghausen, Münster 1891, ND Münster 1984, S. 228-246.

65 Alexander (I.) von Velen (1556–1630) war Droste der Ämter Sassenberg und Wolbeck, münsterischer Hofmarschall und Statthalter bzw. fürstlich münsterischer heimgelassener Rat, also Mitglied der Regierung (1598–1630). 1614 erhielt er als Obrist das Generalkommando über das münsterische Heerwesen. Sein Sohn Alexander (II.) von Velen (1599–1675) trat in die militärischen Fußstapfen des Vaters und leitete seit 1634 als Generalwachtmeister, seit 1640 als Generalfeldzeugmeister die Kriegsführung der Liga in Westfalen, 1653 wurde er zum Generalfeldmarschall ernannt. Auch die kommenden Generationen blieben dem Militärdienst treu. 1638 wurde die Familie in den reichsgräflichen Stand erhoben. Vgl. Josef Hoffmann, Edelsitze im Kreis Borken: Gemen – Raesfeld – Velen, Borken 1924; Heinz Knust, Alexander von Velen (1599–1675), Münster 1938; Wilhelm Rave, Alexander II. von Velen, in: Westfälische Lebensbilder 6 (1957), S. 1-13; Ingrid Sönnert, Der Dreißigjährige Krieg – Alexander II. von Velen und Schloss Raesfeld, Raesfeld 1998; Manfred Wolf (Hg.), Quellen zur Militärgeschichte der Frühen Neuzeit aus dem Archiv Landsberg-Velen (Veröffentlichungen der Staatlichen Archive des Landes Nordrhein-Westfalen, Bd. F 9), Münster 1995.

66 Vgl. Wilhelm Kohl, Haus Assen im Streit der Konfessionen, in: Unsere Heimat. Jahrbuch des Kreises Beckum 1972, S. 67-71.

von Westerholt von Lembeck[67] – nicht ohne Erfolg – um eine autonome und damit intensivierte Herrschaft, doch hatten sie diese Autonomie mit einer Entfernung von den territorialen Ämterstrukturen zu bezahlen. Tatsächlich konnten sich zwar noch lange nicht-katholische Adelige in hohen administrativen Ämtern halten – denn Kompetenz und vor allem Reputation waren häufig genug noch wichtiger als konfessionelle Eindeutigkeit[68] –, doch langfristig bedeutete das protestantische Bekenntnis einen schweren Nachteil im adeligen Wettbewerb um führende Positionen innerhalb des Fürstbistums.

Es sei ein letzter Blick auf Haus Steinfurt geworfen: Auch hier nahm man die religiöse Orientierung zunehmend als politische Isolierung wahr. Wie in vielen adeligen Familien setzte irgendwann im 17. Jahrhundert eine langsame Umorientierung des konfessionellen Bewusstseins ein, zumeist unauffällig und unspektakulär, selten direkt aufzeigbar. Die zu Beginn des Jahrhunderts von den Großvätern oder Urgroßvätern geführten Konflikte waren zum Ende des Jahrhunderts für die meisten Enkel oder Urenkel nur noch schwach tradierte Familiengeschichte. Nach langer Abwesenheit kehrten sie ins Domkapitel zurück oder besetzten Ämter in Zentral- oder Lokalverwaltung. In Eheverträgen verpflichteten sie sich auf das katholische Bekenntnis, in Testamenten wurde das katholische Bekenntnis zur Bedingung für die Erben.[69] Da Tradition für die adelige Lebenswelt in hohem Maße konstitutiv war, wurden

[67] Vgl. Werner Frese, Haus und Herrlichkeit Lembeck zwischen Reformation und Gegenreformation, in: Vestische Zeitschrift 97/98 (1998/99), S. 75-106; Arno Vauseweh, Die kirchlichen Verhältnisse der Pfarreien der Herrlichkeit Lembeck nach den Protokollen des Geistlichen Rates in Münster (1601–1611), in: Heimatkalender der Herrlichkeit Lembeck und Dorsten 51 (1992), S. 70-75.

[68] So wurde etwa 1615 der reformierte Matthias von Westerholt zu Lembeck mit dem Drostenamt zu Bocholt bestallt, zwar nur provisorisch, was aber faktisch nichts an seiner Amtstätigkeit änderte, vgl. StAMS, MLA, Akten, 52, 15. Auch konnte etwa die Familie Morrien nicht ihres Amtes als Erbmarschall enthoben werden, ganz gleich, ob die Stammherren des Hauses das protestantische Bekenntnis pflegten oder gar im Dreißigjährigen Krieg für den dänischen König ein Regiment warben, vgl. Hildegard Schlutius, Johann von Morrien – Glaubensstreiter oder Kriegsunternehmer? Lebensbild eines Münsterländer Adeligen im 30-jährigen Krieg, in: Lüdinghauser Geschichtshefte 12 (1998), S. 165-183.

[69] Noch einmal sei auf die Familie Droste zu Vischering verwiesen: Der Domscholaster Heinrich Droste zu Vischering bestimmte in seinem Testament 1619 ausdrücklich, dass seine Zuwendungen an die Familienmitglieder nur dann Bestand haben sollten, wenn diese sich weiterhin zur katholischen Religion bekennen würden, vgl. Kohl, Domkapitel 2, S. 193-194, hier S. 194. Im Ehevertrag seiner Nichte Anna Droste zu Vischering mit Heinrich von Galen zu Bisping, dem älteren Bruder des späteren Fürstbischofs Christoph Bernhard von Galen, tauchte 1643 erstmals die Bestimmung auf, die gemeinsamen Kinder in der katholischen Religion zu erziehen, vgl. Archiv Haus Assen, F 91; ebd., F 92.

nur wenige Worte über einen solchen konfessionellen Bruch in der familiären Vita verloren. Thematisierte man Konversionen überhaupt einmal, dann behauptete man allenfalls dissimulierend, schon immer *„godtsalig und christlich sich verhalten"* oder *„nach der christlichen kirchen ordnung"* gelebt zu haben.[70]

Eine spektakuläre – und damit höchst aufschlussreiche – Ausnahme zu dieser stillen Konversionspraxis bildete allerdings Johann V. von der Recke zu Steinfurt († 1666).[71] Während seiner Militärdienste im Dreißigjährigen Krieg war der reformierte Adelige in Kontakt zu katholischen Geistlichen gekommen, die es offenbar verstanden hatten, ihn in seinem Glauben zu verunsichern. Nach Kriegsende schrieb er seine religiösen Zweifel in nicht weniger als 67 Fragen nieder, die er an die reformierte Universität Groningen sandte, offenbar eine geschätzte theologische Instanz für den Adeligen. Insbesondere die ungebrochene Tradition der katholischen Kirche und die daraus resultierende Autorität beeindruckten ihn spürbar, das geringe Alter und die vielfältigen Lehrstreitigkeiten der protestantischen Kirchen erschienen ihm als Ausdruck fehlenden göttlichen Beistands.[72] Statt einer Antwort aus Groningen erhielt er auf Haus Steinfurt aber bald Besuch von den beiden Jesuiten Gottfried Cörler und Matthias Kalckoven, die die konfessionelle Selbstfindung Johanns V. von der Recke erfolgreich in ihrem Sinne beeinflussen konnten. Mit mehreren Gesprächen und der Überlassung entsprechender Literatur gewannen sie den Adeligen schließlich für den katholischen Glauben: Öffentlich sprach er am 30. November 1651 im Dom zu Münster feierlich das katholische Glaubenbekenntnis und empfing das Abendmahl. Über seine Motive für diesen Schritt legte Johann V. von der Recke dabei ein seltenes schriftliches Zeugnis ab: Theologische Fragestellungen stellte er als Beweggrund für sein Handeln heraus, angefangen bei der zweitausend Jahre alten Tradition der römischen Kirche über die Notwendigkeit einer Kirche zur Interpretation der Bibel und die Leistungen der Kirche bei der

70 Solche relativ standardisierten Formeln finden sich beispielsweise in den Eheverträgen von Bernhard Dietrich von der Recke zu Heessen mit Klara Margaretha Eugenia von der Recke zu Kurl aus dem Jahre 1662 oder von Johann Kaspar von Raesfeld zu Hameren mit Anna Maria Magdalena Victoria von der Recke zu Heessen aus dem Jahr 1698, vgl. Archiv Höllinghofen, Haus Heessen, II, 2.

71 Vgl. auch Schröer, Kirche im Zeichen der Erneuerung 2, S. 431-439.

72 Gewissens-Fragen und Dubia. Von dem Hoch-Wollgebohrnen Herrn Johann, Frey-Herrn von der Reck, Sel. Andenck., Herrn zu Drenstenfort und Wölpendorff etc., Herrn Samueli Maresio Professori zu Gröningen und allen Evangelischen Theologis zu examiniren und zu Erkündigung der Warheit gütlich zu beantworten fürgestellt und in Druck gegeben, Hildesheim 1696. Die handschriftlichen Konzepte und Vorüberlegungen zu dieser Schrift finden sich im Landsbergschen Archiv, Haus Drensteinfurt, Loc. 51, 24. Ihre Entstehungszeit datiert auf die Jahre zwischen 1648 und 1651.

Wahrung und Ausbreitung des christlichen Glaubens in der ganzen Welt bis hin zur mangelnden Legitimation der Reformatoren und ihren gotteslästerlichen Leben und Lehren. Doch auch wenn man Johann V. von der Recke seine persönliche Frömmigkeit sicherlich keinesfalls absprechen kann, so standen hinter seiner Konversion doch noch andere Interessen, und zwar ungeachtet dessen, dass er selber jegliche weltliche Motive scharf von sich wies.[73]

Schon die bewusste Inszenierung der Konversion als Aspekt der *Ecclesia Triumphans* – die Bischofskirche als Ort des Glaubensübertritts, die Konversionsschrift als öffentlichkeitswirksames Medium – verwies auf Interessen jenseits individueller adeliger Frömmigkeit. Maßgeblicher Förderer der Konversion war niemand anderes als der münsterische Bischof selbst, seit 1650 der bekannt streitbare wie unbestreitbar katholische Christoph Bernhard von Galen (zu Bisping).[74] Schon bei seinem Herrschaftsantritt hatte er sich über die große Zahl protestantischer Adelsfamilien im Bistum beklagt;[75] die Konversion einer namhaften Familie wie der von der Recke musste als Gelegenheit mit großer symbolischer Strahlkraft auf den Rest des territorialen Adels erscheinen und als vielversprechender Auftakt für das weitere katholische Reformprogramm des Bischofs.[76] Zudem war Johann V. von der Recke mit Mecht-

[73] Gründliche und warhaffte Motiven, durch welche Johan von der Reck, Herr zu Steinfurt, bewogen, der Reformirten Religion abzusagen, und die Uhralte Römische Catholische Religion den XXX. Novembris Anno MDCLI anzunemen, Münster 1651. Eine vergleichbare bzw. noch umfangreichere Darlegung seiner Motive für einen Bekenntniswechsel zum Katholizismus scheint im westfälischen Adel allein der aus dem kurkölnischen Herzogtum Westfalen stammende Caspar Christian Voigt von Elspe im Jahre 1682 geliefert zu haben, vgl. Harm Klueting, Caspar Christian Voigt von Elspe, in: Westfälische Lebensbilder 16 (2000), S. 108-132.

[74] Vgl. etwa Theodor Bading, Die innere Politik Christoph Bernhards von Galen, Fürstbischofs von Münster, in: Westfälische Zeitschrift 69 (1911), S. 179-303; Manfred Becker-Huberti, Die Tridentinische Reform im Bistum Münster unter Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen 1650–1678. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform (Westfalia Sacra, Bd. 6), Münster 1978; Wilhelm Kohl, Christoph Bernhard von Galen, in: Westfälische Lebensbilder 7 (1959), S. 40-60; ders., Christoph Bernhard von Galen. Politische Geschichte des Fürstbistums Münster 1650–1678 (Westfälische Biographien, Bd. 3), Münster 1964; Alois Schröer, Christoph Bernhard von Galen und die katholische Reform im Bistum Münster, Münster 1974; daneben auch Michael Schwartz, Legitimation durch kulturelle Assimilation. Habituelle Modernisierung als Überlebensstrategie der katholischen Adelskirche in der Frühen Neuzeit, in: Archiv für Kulturgeschichte 85 (2003), S. 509-552, hier S. 513-524.

[75] Vgl. etwa StAMS, Domkapitel, Akten, 273, fol. 1r.

[76] Vgl. auch Johannes ab Alpen, De Vita et Rebus Gestis Christophori Bernhardi Episcopi et Principis Monasteriensis, Coesfeld 1694, S. 49-50. Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf die Gründung des galen'schen Konvikts, einer

hild Judith von Galen (zu Ermelinghof) verheiratet und rückte auch damit in das Blickfeld des Bischofs, der gerade der Rückführung seiner gesamten Familie zum Katholizismus ein besonderes Interesse widmete.[77] Der Schritt Johanns V. von der Recke vom Calvinismus zum Katholizismus dürfte vom Bischof daher maßgeblich unterstützt worden sein – und das zahlte sich auch für den Adeligen aus.

Einerseits betraf das die Ausstattung der Pfarrkirche St. Regina zu Drensteinfurt, die die Familien Recke und Galen zu einem herausgehobenen Ort zur Repräsentation katholischer adeliger Frömmigkeit machten. Die alte reckesche Familienvikarie wurde wiederbelebt und mit neuen Fundationen versehen.[78] Auch Messstiftungen wurden getätigt.[79] Der Bischof selber sorgte sich um die Beförderung von Heiligenverehrung und Volksfrömmigkeit in Drensteinfurt.[80] Hatten jahrzehntelange konfessionelle Differenzen zwischen Adel und Bistumsobrigkeit den Kirchenraum zum Ort des Konflikts gemacht, so bedeutete das katholische Bekenntnis der Patronatsherren nun einen konfessionellen Gleichklang der Interessen aller am lokalen Kirchenwesen berechtigten Amts- und Herrschaftsträger. Die adelige Frömmigkeit war nun in die bistumsweite Katholizität integriert und konnte damit die adelige Herrschaft stärker als zuvor legitimieren und stabilisieren.

Andererseits war die umfangreiche Präbendierung mehrerer männlicher Mitglieder der Familie von der Recke der deutlichste Ertrag bischöflicher Unterstützung: Nachdem die Familie von der Recke über mehrere Generationen keine Domherren mehr gestellt hatte, erhielt Matthias von der Recke (der jüngere Bruder Johanns) Dompfründen in Münster, Paderborn und Worms,[81] Matthias Friedrich von der Recke (der erstgeborene Sohn Johanns) eben solche in Münster, Paderborn und Minden[82] und Hermann von der Recke (ein weiterer Sohn Johanns) in Münster, Paderborn, Minden und Hildesheim.[83] Matthias Friedrich wurde obendrein zum münsterischen Domdechanten gewählt, der nach dem Bischof wohl

Studienstiftung für adelige Söhne, die eine katholische Erziehung am münsterischen Jesuitenkolleg ermöglichen sollte, vgl. Holzem, Konfessionstaat, S. 214.

77 Vgl. etwa StAMS, Haus Ermelinghof, E 53.

78 Vgl. Landsberg'sches Archiv, Haus Drensteinfurt, Allode, Loc. 33,1; BAMS, GV, AA, Drensteinfurt A12.

79 Vgl. Landsberg'sches Archiv, Haus Drensteinfurt, Allode, Loc. 33,13 (Messstiftung durch Heinrich von Galen zu Bisping bzw. Assen und seine (zweite) Frau Elisabeth von der Recke zu Steinfurt, eine Tochter des konvertierten Johann V. von der Recke zu Steinfurt (1662)).

80 Vgl. Schröer, Kirche im Zeichen der Erneuerung 2, S. 439.

81 Vgl. Kohl, Domkapitel 2, S. 686.

82 Vgl. ebd., S. 155-156.

83 Vgl. ebd., S. 201-202.

mächtigsten Person im Bistum, Hermann zum dortigen Domscholaster. Eine derartige Ansammlung von Präbenden bzw. Dignitäten war alleine schon ungewöhnlich, gänzlich bemerkenswert aber machte sie ihre Häufung trotz einer jahrzehntelangen Abwesenheit der Familie von der Recke aus dem bistumsübergreifenden domkapitularischen Versorgungssystem der Germania Sacra. Ganz offensichtlich hatte Christoph Bernhard von Galen hier seinen Einfluss geltend gemacht. Und auch jenseits der kirchlichen Sphäre zeigte sich die mit der Konversion gewonnene Unterstützung des Fürstbischofs: Johann Dietrich von der Recke († 1688), Sohn des konvertierten Johann und Nachfolger als Herr zu Steinfurt, erhielt 1677 das Amt des Drosten zu Werne, das nach jahrzehntelangen Verlust nun quasi-erblich zurück an die Familie von der Recke gelangte.[84]

Ungeachtet der Beteuerungen Johanns V. von der Recke, keine weltlichen Motive bei seiner Konversion zu verfolgen, hatte sich der Bekenntniswechsel der Familie damit auch materiell reich ausgezahlt und den Herren von der Recke bis zu ihrem Aussterben im späten 18. Jahrhundert eine Spitzenstellung im münsterischen Adel gesichert. Die Vorstellung einer autonomen adeligen Herrschaft jenseits der bischöflichen Landesherrschaft musste angesichts der langfristigen strukturellen Übermacht von katholischer Konfessionalisierung und zentralistischem Fürstenstaat geopfert werden, doch als privilegierte Trägerschicht der bischöflichen Landesherrschaft fand der münsterische Adel einen attraktiven Platz im regionalen Herrschaftsgefüge. Letztendlich blieb er *„bei der Religion unvergewaltiget"*, doch eine erfolgreiche Familienpolitik war nur mit dem katholischen Bekenntnis möglich.

[84] Vgl. Wilhelm Kohl, Das Bistum Münster. Die Diözese, Bd. 4 (Germania Sacra, Bd. 37,1), Berlin – New York 2004, S. 256; auch Recke-Volmerstein/Recke, Geschichte, S. 168-169.

Philipp Dotschev

„Ehrbar und rein wie ein Gottes-Acker"? – Der dörfliche Kirchhof zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung[1]

„Profan" und „heilig" sind für Religion konstitutive Ordnungskategorien.[2] Der vormoderne Kirchhof war der Ort, an dem diese beiden Pole gesellschaftlicher Ordnung zusammentrafen. Einerseits fanden hier den Ort heiligende Begräbniszeremonien und Prozessionen statt, andererseits standen hier den Ort profanierende Wohnhäuser mit Misthaufen und Schweineställen. Es ist anzunehmen, dass im konfessionellen Zeitalter versucht wurde, die Ordnungskategorien „profan" und „heilig" von kirchlicher Seite neu zu justieren und eine Profanierung des Kirchhofs abzuwenden. Dabei ist jedoch davon auszugehen, dass der Kirchhof von verschiedenen Akteuren unterschiedlich als Raum wahrgenommen wurde. Derselbe *Ort* Kirchhof konnte gleichzeitig als *Raum* der Lebenden, der Toten, des Klerus und der Gemeinde betrachtet werden.[3] Ausgehend von diesen Vorüberlegungen soll im Folgenden der Zustand von zwei dörflichen Kirchhöfen unter diesen verschiedenen räumlichen Perspektiven in den Blick genommen werden. Außerdem dürfte die Wahrnehmung des Kirchhofs von der konfessionellen Prägung des Betrachters beeinflusst worden sein. Um auch die konfessionellen Differenzen erfassen zu können, wird der Sonderfall des Simultaneums im Osnabrücker Land untersucht.

1 Dieser Aufsatz geht auf den anlässlich des Tags der Westfälischen Kirchengeschichte in Drensteinfurt am 21. September 2007 gehaltenen Vortrag zurück und gibt einen Einblick in das Dissertationsprojekt des Verfassers, das von Werner Freitag betreut wird. Zum „Dorfkirchhofprojekt" gehört auch das Schwesterunternehmen von Jan Brademann am Sonderforschungsbereich 496 der Universität Münster. Für erste Ergebnisse siehe: Jan Brademann und Werner Freitag (Hgg.), Leben bei den Toten. Kirchhöfe in der ländlichen Gesellschaft der Vormoderne, Münster 2007. Im Folgenden zitiert als: Brademann/Freitag, Leben.

2 Mircea Eliade, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt a. M. 1984. Zum Gegensatz von „profan" und „heilig" vgl. auch Émile Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1981, S. 64.

3 Zum Konzept von Ort und Raum vgl. Martina Löw, Raum. Die topologischen Dimensionen der Kultur, in: Friedrich Jaeger und Burkhard Liebsch (Hgg.), Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Stuttgart 2004, S. 46–59.

Im gemischtkonfessionellen Hochstift Osnabrück wurde nach dem Westfälischen Frieden in der *Capitulatio perpetua Osnabrugensis*,[4] dem 1650 verabschiedeten Grundgesetz des Fürstbistums, für jedes einzelne Kirchspiel die Konfession festgelegt.[5] Grundlage für die Zuordnung war der Konfessionsstand im Normaljahr 1624. Kirchspiele, deren Konfession zu diesem Stichjahr nicht eindeutig ermittelt werden konnte, wurden doppelpfarrig. In vier Orten wurden Simultaneen eingerichtet. Das hieß, Kirche und Kirchhof mussten von Katholiken und Lutheranern gemeinschaftlich genutzt, Vermögen und Einkünfte der Pfarrstelle auf beide Konfessionen gleichmäßig aufgeteilt werden.

Im Folgenden wird zunächst die Situation auf dem Dorfkirchhof in Gütersloh zur Zeit der Einführung des Simultaneums um 1650 vorgestellt. Danach wird der Dorfkirchhof von Badbergen in der Endphase des Hochstifts um 1800 beschrieben und mit der Situation in Gütersloh verglichen.

Der Kirchhof von Gütersloh um 1650

In Gütersloh gestaltete sich die Einführung des Simultaneums aufgrund der Herrschaftsansprüche der konkurrierenden Territorialstaaten Rheda und Osnabrück besonders konfliktträchtig. Seit dem Bielefelder Rezess von 1565 war das Kirchspiel geteilt.[6] Die Bauerschaften Avenwedde, Kattenstroth und Spexard gehörten zum osnabrückischen Amt Reckenberg. Die Bauerschaften Blankenhagen, Sundern, Nordhorn und Pavenstädt sowie das Dorf gehörten zur Herrschaft Rheda. Als Ergebnis der Konfessionalisierung verlief auch die Konfessionsgrenze entlang der weltlichen Herrschaftsgrenze: Die reckenbergischen Bauerschaften waren katholisch. Der größere rhedaische Teil des Kirchspiels mit dem Dorf war dagegen evangelisch-lutherisch. Kirche und Kirchhof befanden sich zwar eindeutig auf rhedaischem Territorium, doch die Hoheit in kirchlichen Dingen stand allein dem Bistum Osnabrück zu. Das Hochstift wurde seit 1623 von dezidiert tridentinisch gesinnten Fürstbischöfen einer katholischen

4 Wolfgang Seegrün; Gerd Steinwascher (Hg.), 350 Jahre Capitulatio perpetua Osnabrugensis (1650–2000). Entstehung – Folgen – Text, Osnabrück 2000. Edition des Textes: Erich Fink, Die Capitulatio perpetua Osnabrugensis oder Immerwährende Kapitulation vom 28. Juli 1650, in: Ebd., S. 57-77. Im Folgenden zitiert als: CPO.

5 CPO, Artikel 21.

6 Werner Freitag, Kirchdorf und Bauerschaften. Das Kirchspiel Gütersloh in Mittelalter und Früher Neuzeit, in: Werner Freitag (Hg.), Geschichte der Stadt Gütersloh, Bielefeld 2003, S. 63-107. Zum Bielefelder Rezess: S. 82-84. Im Folgenden zitiert als: Freitag, Kirchdorf.

Konfessionalisierung unterzogen,[7] die jedoch aufgrund der Wechselfälle des Dreißigjährigen Krieges nicht zur Bildung eines konfessionell einheitlichen Staatsgefüges führte. Bei den Verhandlungen um die Ausführung der Bestimmungen des Westfälischen Friedens war beschlossen worden, auch in Gütersloh ein Simultaneum einzuführen.[8] Trotz massiven diplomatischen Widerstandes, den Rheda über Hessen und Braunschweig artikulierte,[9] konnte nicht verhindert werden, dass am 28. Juli 1650 in Nürnberg die *Capitulatio perpetua Osnabrugensis* unterzeichnet wurde, die in Artikel 21 die Einführung des *mixtum exercitium religionis* für Gütersloh rechtlich festschrieb. Doch erst 1655 mit dem Hagener Rezess wurden diese Bestimmungen in Gütersloh wirklich umgesetzt.[10]

Krämer und Glockengießer – der Raum der Lebenden

Für Gütersloh hat sich eine Liste der Kirchhöfer für das Jahr 1660 erhalten, die zwischen Eigentümern und Bewohnern unterscheidet.[11] An Gebäuden mit öffentlichem Charakter werden das neue, nach 1655 errichtete katholische Schulhaus, das zugleich die Küsterwohnung beherbergte, und die lutherische Schule, in der der Schulmeister Köker wohnte, genannt. In unmittelbarer Nähe des Kirchhofs befand sich das Gildehaus der Gemeinde.[12] Von den dreiundzwanzig Spiekern des Kirchhofs wurden fünfzehn von den Eigentümern bewohnt, sechs waren vermietet, während sich die beiden Schulgebäude im Besitz der Gemeinde befanden. Die

7 Freitag Kirchdorf, S. 88.

8 Sogenannter „Volmarscher Durchschlag" vom 6. Juli 1649. Vgl.: Hans Richter, Die Geschichte der evangelischen Kirchengemeinde in Gütersloh, in: Hans Richter; Hermann Goldstein (Hgg.), Die Evangelische Gemeinde Gütersloh in Vergangenheit und Gegenwart, Gütersloh 1928, S. 1-180, hier S. 97. Im Folgenden zitiert als: Richter, Kirchengemeinde.

9 Richter, Kirchengemeinde, S. 97-98.

10 Eckhard Möller, Mit dem Hagener Rezess begann das Simultaneum an der Gütersloher Kirche, in: Heimat-Jahrbuch Kreis Gütersloh 2006 (2005), S. 55-61.

11 Wiedergabe bei Hermann Eickhoff, Geschichte der Stadt und Gemeinde Gütersloh, Gütersloh 1904, S. 41-45. Im Folgenden zitiert als: Eickhoff, Geschichte. Eickhoff datiert die Liste ohne nähere Quellenangaben auf 1660. Die bei Eickhoff gemachten Angaben stimmen mit einer im Staatsarchiv Münster überlieferten undatierten Kirchhöferliste überein, die sich zwischen Akten von 1674 und 1676 befindet: Staatsarchiv Münster, Fürstbistum Osnabrück, Amt Reckenberg, Akten, Nr. 53 „Pfarr- und Schulangelegenheiten beider Religionsteile, geistliche Jurisdiktion und Rechnungssachen des Kirchspiels Gütersloh", ohne Blattzählung. Bei diesem Exemplar dürfte es sich um eine später angefertigte Kopie handeln.

12 Zum Gildehaus siehe: Richter, Kirchengemeinde, S. 107-108.

Konfession der Kirchhöfer war nach Aussage des katholischen Pastors Sprenger durchweg lutherisch, mit Ausnahme des katholischen Küsters.[13] Unter den Kirchhöfern traten folgende Berufe auf: acht Krämer, zwei Garnkäufer, ein Leinenweber, ein Schneider, zwei Lehrer, ein Küster, der ehemals Bäcker war, ein Glockengießer, ein Tagelöhner, einer ohne „Handtierung" und fünf ohne Berufsangaben. Bei einem der letzteren namens Joachim Knip handelte es sich um den ehemaligen Pastor, der bei der Visitation von 1644 vom Bischof abgesetzt worden war.[14] Er hatte eine auf dem Kirchhof wohnende Frau geheiratet, mit der er sich 1651 auch offiziell trauen ließ, nachdem er endgültig zum Protestantismus übergetreten war. Die Tochter des ehemaligen Pastors Knip muss jedoch schon älter gewesen sein, da sie den am Kirchhof wohnenden Bäcker Otto Maas geheiratet hatte, der 1656 lutherischer Küster wurde.[15] Bei vier der acht Krämer wurde ausdrücklich vermerkt, dass sie auch Branntwein verkauften, woran man unschwer erkennen kann, dass auf dem Kirchhof auch Ausschank stattfand. Rhedaischen Gerichtsakten ist zu entnehmen, dass wiederholt Strafen ausgesprochen wurden, weil Leute vor dem Gottesdienst in den Kneipen am Kirchhof einkehrten und betrunken in die Kirche kamen.[16]

Nach der Berufsstruktur der Gütersloher Kirchhöfer zu schließen, erfüllte der Dorfkirchhof demnach die Funktion eines lokalen Marktes und diente somit als Äquivalent für den Marktplatz in der Stadt. Die Nennung von Garnkäufern deutet bereits den späteren Aufstieg Gütersloh als bedeutenden Standort der Garnproduktion an.[17] Bemerkenswert ist der Glockengießer Joseph Michelin, dessen Name auch auf der 1640 gegossenen Glocke der Pankratiuskirche inschriftlich festgehalten wurde.[18] Der Absatzmarkt für das spezialisierte Handwerk des Glockengießers musste naturgemäß weit über die Kirchspielsgrenzen hinaus reichen. Man darf wohl insgesamt davon ausgehen, dass die Gütersloher Kirchhöfer sich bereits weit von einer rein agrarischen Lebensweise entfernt hatten. Jedenfalls erfährt man aus der Kirchhöferliste von 1660 nichts über Stallbauten oder Viehhaltung auf dem Kirchhof.

13 Eickhoff, Geschichte, S. 135-136.
14 Freitag, Kirchdorf, S. 89.
15 Richter, Kirchengemeinde, S. 117-118.
16 Richter, Kirchengemeinde, S. 115.
17 Nach Eickhoff, Geschichte, S. 41-45 war die Garn produzierende Firma Güth um 1900 der größte Immobilienbesitzer am Kirchhof.
18 Richter, Kirchengemeinde, S. 111.

Mandat und Mitra – der Raum des Klerus

Der Gütersloher Kirchhof wurde in den Jahren von 1650 bis 1655 im Zusammenhang mit der Einführung des Simultaneums zu einem hochgradig symbolisch aufgeladenen Raum. Ende April 1651, kurz nachdem die *Capitulatio* endgültig reichsrechtlich bestätigt worden war, erschienen die Räte der von der Reichsdeputation eingesetzten Kommission zur Durchführung der gemeinsamen Religionsausübung in Gütersloh.[19] Sie befahlen dem 1647 vertriebenen katholischen Pastor Johannes Sprenger, am nächsten Morgen die Messe zu lesen. Als Sprenger jedoch am Sonntag um sieben Uhr erschien und die Schlüssel zur Kirche forderte, wurden sie ihm verweigert. Während er noch protestierte, wurde bereits zum evangelischen Gottesdienst geläutet, in dem die Gemeinde das lutherische Trutzlied sang: „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort."

Daraufhin beschloss die Kommission, den katholischen Pastor Sprenger mit militärischer Unterstützung einzuführen. Am nächsten Morgen kam Hauptmann Pfeffer mit Soldaten nach Gütersloh, betrat den Kirchhof und forderte die Kirchenschlüssel. Als ihm diese verweigert wurden, öffnete er die Kirchtür mit der Axt und führte Sprenger hinein, der die liturgischen Geräte mitgebracht hatte. Die drei reckenbergischen Bauerschaften waren zum Gottesdienst bestellt, so dass die Kirche gefüllt war.

Wie der katholische Pfarrer auf dem Kirchhof begrüßt wurde, schildert er selbst in einem Brief vom 2. Mai. Demnach hatten sich auf dem Kirchhof viele Leute versammelt, die ihm und seinen Parochianen durch Gesten ihre Verachtung bezeugten und ausriefen: „‚Es ist schon früher ein Pfaffe von hier weggesteinigt, das soll auch dir widerfahren. Schießt ihn tot!' Während des Höhepunktes der Messe erscholl ein gewaltiges Gelächter auf dem Kirchhof. ‚Der Schelm will Messe tun, misse, misse, misse!' … Mit Händen und Füßen wurden gegen das Chor der Kirche getrampelt."[20]

Zu diesen verbalen und gestischen Akten der Aggression traten weitere symbolische Attacken hinzu. Das folgenreiche Mandat, in dem die Einführung des Simultaneums verfügt wurde, war an die Kirchentür angeschlagen, aber in der Nacht abgerissen worden.

Sprenger hatte einen äußerst schweren Stand. In einem weiteren Brief an seinen Bischof vom Mai desselben Jahres berichtete er von dem Spott, den er ertragen musste: Vorstellen der Kirchenuhr, Lärmen der Jugend auf dem Kirchhof während des Gottesdienstes, Eindringen in die Kirche während der Predigt sowie Belästigung der katholischen Kirchenbesu-

[19] Zum Hergang der Ereignisse siehe: Richter, Kirchengemeinde, S. 98-101.
[20] Zitiert nach: Richter, Kirchengemeinde, S. 100.

cher. Daher bat er dringend um Unterstützung.[21] Außerdem berichtete er, dass sein Vorgänger Knip am Kirchhof wohne und die Knaben unterrichte. Dessen Sohn verspotte ihn beim Messopfer in der Kirche. Die protestantischen Kirchhöfer störten an den katholischen Festtagen durch Holzsägen, würfen Steine an die Tür der Kirche, füllten das Weihwassergefäß mit Kieselsteinen, Sand und Blättern. Schließlich bat er um Abberufung, da er der Last seiner Aufgabe nicht gewachsen sei.[22]

Der dezidiert gegenreformatorisch gesinnte Bischof Franz Wilhelm von Wartenberg war jedoch keinesfalls gewillt, den Kampf um Kirche und Kirchhof ohne Gegenwehr aufzugeben. Im Zusammenhang mit der großen Visitation begab er sich im Juli 1651 persönlich nach Gütersloh und hielt eine feierliche Prozession um den Kirchhof ab. Dabei wurde der Kirchhof benediziert.[23] Es fand also ein Rekonziliationsritus statt. Der Fürstbischof maß der Durchführung der katholischen Riten eine hohe Bedeutung bei und führte sie persönlich durch. Eine seine ersten Amtshandlungen nach der Rückkehr in sein Bistum Ende 1650 war daher auch die Weihe des aus Wasser, Wein, Salz und Asche bestehenden *Gregorianischen Wassers*.[24] Dieses geweihte Wasser war für den Entsühnungsritus der durch Gewalttaten entheiligten Kirchen und Kirchhöfe nötig, wie er im *Pontificale Romanum* und in der 1653 veröffentlichen Osnabrücker Agende beschrieben wird.[25] Im Rahmen der großen Visitation von 1651/52 führte der Bischof den Entsühnungsritus in mehreren Orten durch.[26] Nach der Agende verlief der Akt folgendermaßen: Der Bischof ging mit den übrigen Klerikern auf die Mitte des Kirchhofs und kniete während des Absingens der Allerheiligenlitanei nieder. Bei der Bitte für die ewige Ruhe der verstorbenen Gläubigen erhob sich der Zelebrant, zeichnete mit der Hand ein Kreuz und sprach dabei die Worte: *„Ut hoc Coemeterium reconciliare et sanctificare digneris"*, worauf das *„te rogamus, audi nos"* aller Anwesenden folgte. Nach dem erneuten Hinknien und der Beendigung der Litanei, stimmte der Bischof die Antiphon an: *„Asperges me, Domine, hyssopo et mundabor, lavabis me et super nivem dealbabor."* („Ent-

21 Eickhoff, Geschichte, S. 134-135.
22 Eickhoff, Geschichte, S. 135-136.
23 Staatsarchiv Münster, Grafschaft Tecklenburg, Akten, Nr. 292 „Stadt bzw. Kirchspiel Gütersloh", f. 14-16.
24 Heinrich Bernhard Kraienhorst, Die Erneuerung des geistlichen Lebens im Fürstbistum Osnabrück unter Franz Wilhelm von Wartenberg, in: Susanne Tauss (Hg.), Der Rittersaal der Iburg, Göttingen 2007. S. 137-152. Hier S. 140. Im Folgenden zitiert als: Kraienhorst, Erneuerung.
25 Agenda seu Rituale Osnabrugense. Ad usum Romanum accomodatum autoritate et iussu Francisci Guilielmi, episcopi Osnabrugensis, Köln 1653, S. 450-452. Das *Rituale Osnabrugense* orientiert sich genau an den Vorgaben des *Pontificale Romanum*.
26 Vgl.: Kraienhorst, Erneuerung, S. 147-148.

sündige mich mit Ysop, o Herr, so bin ich rein, wasch mich, so werde ich weißer als der Schnee"). Sodann wurde der Psalm *Miserere mei Deus* abgesungen. Währenddessen umschritt der Bischof den Kirchhof und sprengte überall Weihwasser aus. Abschließend sprach er noch ein Gebet, in dem die Reinigung und erneute Heiligung des Kirchhofes herbeigefleht wurde.

Dieser seltene liturgische Akt, von einem leibhaftigen Fürstbischof persönlich durchgeführt, stellte sich aus Sicht der lutherischen Dorfbewohner, über deren despektierliches Verhalten sich Wartenberg hinterher in Rheda beklagte, folgendermaßen dar:[27] Friedrich Cramer gab zu Protokoll, dass er die Prozession auf dem Kirchhof durchs Fenster beobachtet und dabei kein Ärgernis von der rhedaischen Bevölkerung bemerkt hätte, „nur daß über 100 und mehr Persohnen groß unndt klein hauffenweis zu gelauffen und solchen ungewöhnlichen Actum mit Verwunderung angesehen, welcher ihm den auch selbst verwunderlich fürkommen, daß seines Bedenkens solches nicht beschehen."[28] Hinterher hätte der Fürstbischof den Friedrich Cramer zu sich kommen lassen und ihm gesagt, dass er und seine Katholiken durch das mutwillige Lachen der Dorfbewohner in ihrem Gottesdienst *turbirt* worden seien. Darauf hätte Cramer geantwortet: „Ehrliebende Leuth würden solches nicht thuen, müßten Jungens und gemein Volck gethan haben."[29] Auch Otto Kösters erklärte eidesstattlich, dass er nichts Ungebührliches gesehen hätte, „nur daß ein großer Zulauf von alt und Jungen beschehen, welche sich verwundert von den großen Dings so der Bischof auff den Kopf gehabtt, so über ein Elen langk und hoch gewesen".[30] Bei diesem so genannten großen „Dings" muss es sich zweifelsohne um die Mitra des Bischofs gehandelt haben, da er für die Rekonziliation des Kirchhofs sein Pontifikalgewand angelegt haben wird. Die Kopfbedeckung des Bischofs war Symbol seiner hohen geistlichen Würde, die einfachen Dorfbewohner hatten dagegen ihre Kopfbedeckung in Gegenwart des Fürstbischofs abzunehmen. Mit dem Hutabnehmen taten sich jedoch einige Gütersloher sehr schwer und leisteten so auf ihre Weise symbolischen Widerstand gegen die Inbesitznahme des Kirchhofs als Raum des Klerus. Hermann Wittbecker gab zu Protokoll, der Fürst hätte gesagt, man solle den Hut abnehmen. Daraufhin sei auch schon der Trompeter des Fürsten gekommen und hätte zu ihm gespro-

[27] Staatsarchiv Münster, Grafschaft Tecklenburg, Akten, Nr. 292 „Stadt bzw. Kirchspiel Gütersloh", f. 14-16.
[28] Ebd., f. 14r-14v.
[29] Ebd., f. 14v.
[30] Ebd., f. 15r.

chen: „Du Hundt wilstu den Huet nichtt abnehmen, ich habe wohl eher ein Schelmen alhie im Ampt umb den hert gejagett."[31]

Den hier wiedergegebenen Aussagen ist gemeinsam, dass die Symbolsprache des sakralisierenden Aktes des tridentinisch gesinnten Fürstbischofs von den Anwesenden nicht verstanden wurde. Keiner von ihnen hatte jemals zuvor einen solchen Ritus miterlebt. Wenn die Dorfbewohner nicht einmal die Mitra erkannten, dürften sie den Sinn des Rekonziliationsritus erst recht nicht verstanden haben. Die nonverbalen Akte symbolischer Kommunikation, die von der Dorfgemeinde ausgingen, wie das Abreißen des Mandats von der Kirchentür, das spöttische Lachen oder das demonstrative Aufbehalten der Hüte sprachen dagegen eine eindeutige Sprache, deren unmissverständliche Aussage war: Der Kirchhof ist der Raum der Gemeinde.

Gnadengesuch und Aufgebot – der Raum der Gemeinde

In der Tat stellte der Machtkampf um den Kirchhof den Zusammenhalt der Gemeinde auf eine ernste Probe. Fürstbischof Franz Wilhelm von Wartenberg hatte vom Grafen von Bentheim-Tecklenburg, als dem weltlichen Gerichtsherrn über das Dorf Gütersloh, die Bestrafung der aufsässigen Einwohner gefordert. Der rhedaische Richter hatte daraufhin bei Strafe von 100 Goldgulden die Eingesessenen der rhedaischen Bauerschaften dazu aufgefordert, die Täter zu benennen. Doch der Zusammenhalt in der Gemeinde bestand diese Belastungsprobe. Anstatt Namen zu nennen, bekräftigten die Eingesessenen in einem Schreiben vom 25. September erneut ihre Unschuld und baten den Grafen um Gnade.[32]

Wie die Sache ausgegangen ist, ist der Überlieferung nicht zu entnehmen. Das Schweigen der Quellen ist vermutlich dahingehend zu deuten, dass der Vorfall von den rhedaischen Beamten nach dem Gnadengesuch nicht weiter verfolgt wurde. Insgeheim dürfte das spöttische Treiben der Dorfbewohner der rhedaischen Obrigkeit ohnehin vergnügliche Schadenfreude bereitet haben. Die Zusammenarbeit von Obrigkeit und Gemeinde, wenn es gegen Osnabrück ging, zeigte sich auch bei einem weiteren Ereignis des Jahres 1651, bei dem der Kirchhof im Mittelpunkt stand.[33]

Mit der Durchsetzung der gemeinschaftlichen Religionsausübung in der Kirche hatte Bischof Franz Wilhelm nämlich erst ein Teilziel erreicht.

[31] Ebd., f. 16r.

[32] Staatsarchiv Münster, Grafschaft Tecklenburg, Akten, Nr. 292 „Stadt bzw. Kirchspiel Gütersloh", f. 12-13.

[33] Der folgende Verlauf der Ereignisse in Anlehnung an: Richter, Kirchengemeinde, S. 101-103.

Da Pastor Edler keineswegs bereit war, seinem katholischen Kollegen Sprenger im Pfarrhaus eine Wohnung anzubieten, war dieser gezwungen, Quartier im Reckenbergischen zu nehmen und jeden Morgen zur Messe einen beschwerlichen Fußmarsch in Kauf zu nehmen. Nachdem mehrere Verhandlungen zwischen Rheda und Osnabrück wegen des Pfarrhauses gescheitert waren, versuchte Bischof Franz Wilhelm durch Überrumpelung zum Ziel zu gelangen. Heimlich wurden auf den Abend des 12. September 30 Soldaten nach Marienfeld bestellt. Unter Führung des Notars Höbbeling rückte der Trupp am nächsten Morgen nach Gütersloh ein und besetzte den Kirchhof, damit die Glocken nicht geläutet werden konnten. Trotzdem sammelten sich sofort viele Leute auf dem Kirchhof an. Der Notar fand auf friedlichem Wege keinen Einlass in die Pfarre und konnte sich aufgrund der Tatsache, dass Pastor Edlers Frau erst vor zwei Tagen von einem Mädchen entbunden worden war, auch nicht zu offener Gewaltanwedung durchringen. Währenddessen rief der rhedaische Vogt durch Hornstöße die Einwohner zusammen. Die Gemeinde versammelte sich in großer Zahl auf dem Kirchhof, bewaffnet mit Büchsen, Forken, Prügeln oder was sonst gerade zur Hand war. Nun standen sich die reckenbergischen Soldaten und das Aufgebot der Gemeinde auf dem Kirchhof Auge in Auge gegenüber. Als plötzlich ein Schuss krachte, drohte die Situation zu eskalieren. Notar Höbbeling begnügte sich daher damit, Pastor Sprenger die Türringe als Zeichen der Besitzergreifung in die Hand zu geben, und zog schleunigst mit seiner Schar ab.

Die Gütersloher Gemeinde hatte 1651 durch ihre bewaffnete Präsenz auf dem Kirchhof eindeutig den Sieg davon getragen. Es sollte noch bis 1655 dauern, bis mit dem Hagener Rezess die Bestimmungen für das Gütersloher Simultaneum vertraglich gesichert wurden. Erst jetzt erhielt Sprenger das Pfarrhaus, während für den evangelischen Pfarrer auf Kirchspielskosten ein neues Pfarrhaus erbaut wurde.[34]

Exequien und Affenspiel – der Raum der Toten

Über die Nutzung des Kirchhofes als Begräbnisplatz erfährt man aus den Quellen für die Zeit um 1650 nur sehr wenig. Aufgrund der hohen Einwohnerzahl des Kirchspiels und der dichten Bebauung des Kirchhofes kann davon ausgegangen werden, dass der für Bestattungen verfügbare Platz ziemlich knapp gewesen sein muss. Ein zügiges Wiederbelegen der Grabstätten wurde jedoch durch das Vorhandensein eines Beinhauses ermöglicht, dass sich seit 1472 nachweisen lässt und bis gegen Ende des

[34] Richter, Kirchengemeinde, S. 104-106.

18. Jahrhunderts in Gebrauch gewesen sein dürfte.[35] Die weltlichen Trauerfeiern fanden in unmittelbarer Nähe des Kirchhofs im Gildehaus statt, das man für einen Taler mieten konnte.[36]

Was das kirchliche Beerdigungsritual betrifft, so erfahren wir, dass der Kleinkrieg, den der lutherische Küster in den frühen 1650er Jahren gegen Pfarrer Sprenger führte, auch vor diesem Feld keinen Halt machte. Hatte Sprenger nämlich einen Toten zu begraben, so kam der Küster mit seinen Schülern. Zwar betrat er mit ihnen nicht die Kirche, aber auf dem Kirchhof drängte er sich vor und erklärte, er sei Küster und wolle nicht erlauben, dass Sprenger auf dem Kirchhof zu singen begänne.[37] Die bei Beerdigungen üblichen Küstergefälle für das Besingen und Beläuten der Leichen in Höhe von 9 Groschen erhob er dennoch.[38] Selbst im Angesicht des Todes wurde der Kampf um die räumliche Inbesitznahme des Kirchhofs unvermindert weitergeführt. Doch auch nach der Einigung von 1655 im Hagener Rezess, wo u. a. die Anstellung und Besoldung des katholischen Küsters sowie die Aufgabenteilung der beiden Küster geregelt wurden, gab es noch genug Zwietracht unter den Konfessionen. In einem Verteidigungsschreiben an den Fürstbischof weist Sprenger die Vorwürfe des evangelischen Pfarrers Edler, er habe Zwiespalt gesät, zurück und berichtet stattdessen von den Übertretungen seines lutherischen Kollegen, u. a. darüber, dass dessen *invectiva in exequias defunctorum* dermaßen stark seien, dass bei manchen Exequien das leichtfertige Dorfgesindel herbeigelaufen käme, als wenn es ein Affenspiel wäre.[39]

35 Zur Ersterwähnung des Beinhauses siehe: Eickhoff, Geschichte, S. 17.
36 Eickhoff, Geschichte, S. 138.
37 Richter, Kirchengemeinde, S. 103.
38 Richter, Kirchengemeinde, S. 107.
39 Eickhoff, Geschichte, S. 140.

Der Kirchhof von Badbergen um 1800

Das Kirchspiel Badbergen im Osnabrücker Nordland, zwischen Quakenbrück und Bersenbrück gelegen, gehörte seit den ersten Ansätzen des Ausbaus von Landesherrschaft im 13. Jahrhundert bis zum Reichsdeputationshauptschluss zum Hochstift Osnabrück.[40] Das gemischtkonfessionelle Stift wurde seit dem Westfälischen Frieden abwechselnd von einem katholischen Fürstbischof und einem evangelischen aus dem Haus Braunschweig-Lüneburg regiert.[41] Im 18. Jahrhundert wurde das Hochstift zum Nebenland auswärts residierender Fürstbischöfe, so dass das Domkapitel eine starke Stellung behaupten konnte.[42] Aus den Reihen des katholischen Domkapitels kamen auch die Archidiakone, die im Sendgericht die kirchliche Gerichtsbarkeit ausübten, zu der neben der Bestrafung sittlicher Vergehen auch die Jurisdiktion über die Kirchhöfe gehörte.[43] Das zu 96 Prozent lutherische Kirchspiel Badbergen bestand aus neun Bauerschaften, aus denen die Bauerrichter als Vertreter der Gemeinde gewählt wurden, während das Dorf durch die Ansiedlung unterbäuerlicher Schichten zustande gekommen war, die auf nichtagrarischen Zuerwerb angewiesen waren.[44]

40 Zur Entwicklung der Landesherrschaft siehe: Joseph Prinz, Das Territorium des Bistums Osnabrück, Göttingen 1934.

41 Artikel XIII des Osnabrücker Friedensvertrages zwischen dem deutschen Kaiser und Schweden, 25.10.1648, Abdruck in: Wilfried Pabst (Hg.), Konfessioneller Wechsel in der Landesherrschaft. Ausgewählte Dokumente zur konfessionellen Aufteilung des Osnabrücker Landes nach den religionspolitischen Bestimmungen des Westfälischen Friedens, Osnabrück 1998, S. 9-12. Vgl. auch: Mark Alexander Steinert, Die alternative Sukzession im Hochstift Osnabrück. Bischofswechsel und das Herrschaftsrecht des Hauses Braunschweig-Lüneburg in Osnabrück 1648–1802, Osnabrück 2003.

42 Alexander Dylong, Die Domkapitel von Hildesheim und Osnabrück am Vorabend der Säkularisation, in: Thomas Scharf-Wrede (Hg.), 1803 – Umbruch oder Übergang. Die Säkularisation von 1803 in Norddeutschland, Regensburg 2004, S. 117-130.

43 Für das Bistum Münster liegt dazu eine umfassende Studie vor: Andreas Holzem, Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800, Paderborn 2000.

44 Zur Siedlungsgesichte Badbergens vgl.: Rolf Berner, Siedlungs-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Artlandes bis zum Ausgang des Mittelalters, Bersenbrück 1965; August Schröder, Badbergen. Beiträge zur Geschichte des Dorfes und Kirchspiels, in: Kreisheimatbund Bersenbrück (Hg.): Badbergen. Beiträge zur Siedlungs-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte des Artlandes, Bersenbrück 1975, S. 79-122.

1803 gab es einschließlich der katholischen Schule, der evangelischen Küsterei und der evangelischen Schule insgesamt 17 Wohngebäude auf dem Kirchhof.[45] Neben den Gräbern hausten in den engen Verhältnissen, die die kleinen Spieker boten,[46] 72 Bewohner (10 katholische, 62 evangelische), die in der Statistik zu 19 Familien gerechnet wurden. Davon bestanden acht Familien aus einer Witwe mit einer Tochter. Neben diesen Zweipersonen-Haushalten gab es noch alleinstehende Frauen, das Zusammenleben von zwei Schwestern, von einer Witwe mit mehreren Kindern oder von Frau mit Tochter und Enkelin. Lediglich die Familiengrößen des evangelischen Kantors Bernstein, des Schneiders Mellmann, des Soldaten Linge und des evangelischen Küsters Rusche deuten auf vollständige Familienformationen hin. Diesen vier Familien standen 15 Haushalte unvollständiger Familien gegenüber. Zur Konfession der Kirchhöfer lässt sich noch ergänzend anfügen, dass der Anteil der katholischen Familien mit 16 Prozent höher war als im gesamten Kirchspiel, wo er bei 4 Prozent lag.[47]

Die Mehrzahl der Kirchhofsbewohner von Badbergen lebte in äußerst bescheidenen Verhältnissen, worauf bereits die Familienformen hindeuten. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man sich die Berufe der Kirchhöfer ansieht, die einer Volkszählungsliste von 1772 zu entnehmen

45 Staatsarchiv Osnabrück, Rep 100/188/73: „J. Block, Verzeichniß von den Catholischen und Protestantischen Familien, gemischten Ehen, Anzahl der Familien, sämtlicher Hausgenossen, mithin aller jetzt lebenden Menschen im Kirchspiel Badbergen Amts Fürstenau." Für die Kirchhöfer siehe f. 326v-327v.

46 Die Spieker hatten eine Grundfläche von durchschnittlich ca. 30 qm. Vgl. dazu auch die kartographische Überlieferung von 1784–1799: Staatsarchiv Osnabrück, K100 Nr. 1H I 7b: „Wilhelm Du Plat, Carte von der Feldmarck der zum Fürstlich Osnabrückischen Amte Fürstenau gehörigen, in Kirchspiel Badbergen belegenen Bauerschaft Grote." (1789). Erläuterungen dazu bei: Günther Wrede (Hg.), Du Plat. Die Landesvermessung des Fürstbistums Osnabrück: 1784–1790. Reproduktion der Reinkarte im Maßstab 1:10.000 mit Erläuterungstext. Erste Lieferung: Die Kirchspiele Badbergen und Gehrde, Osnabrück 1955; Herbert Schuckmann, Die Bauentwicklung in der St. Georgskirche in Badbergen, in: Herbert Schuckmann, Wolfgang Schlüter und Ulrike Heuer, Sankt Georg Badbergen. Beiträge zur Baugeschichte einer Pfarr- und Stiftskirche im Osnabrücker Nordland, Bramsche 2000, S. 9-101. Karte S. 13 (1784). Im Folgenden zitiert als: Schuckmann, Bauentwicklung bzw. Schuckmann/Schlüter/Heuer, Baugeschichte; Herbert Schuckmann, Archivalische und kartographische Hinweise zur Topographie einiger archäologischer Bodendenkmale in Badbergen, in: Axel Friederichs, Karsten Igel und Bodo Zehm (Hgg.), Vom Großsteingrab zur Domburg, Rahden 2002, S. 203–214, Abbildung auf S. 213 (1799).

47 Staatsarchiv Osnabrück, Rep 100/188/73: „Summarisches Verzeichnis von im Amte Fürstenau vorhandenen Familien und deren Hausgenossen", f. 287.

sind.[48] Demnach lebten zu dem Zeitpunkt drei Schneider, zwei Schuster, drei Tagelöhner, ein Packenträger, ein Mann für „gemeine Arbeit", drei Bettler sowie, was die weiblichen Haushaltsvorstände betrifft, fünf Spinnerinnen, zwei Näherinnen und eine Bettlerin mit ihren Familien auf dem Kirchhof von Badbergen. Dazu kamen noch der evangelische Küster sowie der katholische Schulmeister, während das evangelische Schulhaus zum Zeitpunkt der Zählung unbewohnt war, da der Kantor, der den Schulunterricht für die evangelischen Schüler versah, es vorzog, außerhalb des Kirchhofs im Dorf zu wohnen. Insgesamt gab es also 23 Haushalte (davon 8 Witwenhaushalte), die sich auf 17 Spieker verteilten.[49] Neben dem Kirchenpersonal war es folglich die Dorfarmut, die auf dem Kirchhof zu Hause war.

Vergleicht man die Namen der Bewohner von 1772 und 1802, so fällt auf, dass es nur drei Familiennamen gab, die sowohl 1772 als auch 1803 genannt wurden.[50] Das bedeutet, dass innerhalb von nur einer Generation weit über 80 Prozent der Familien, die auf dem Kirchhof wohnten, entweder weggezogen oder ausgestorben sind oder den Namen gewechselt haben müssen. Diese enorm hohe Fluktuation, die in deutlichem Kontrast zu den vom Spätmittelalter bis in die Gegenwart gleichlautend nachweisbaren Hofnamen der großen Höfe in den Bauerschaften steht, weist den Kirchhof von Badbergen als einen sozialen Brennpunkt aus. Es verwundert daher auch nicht, wenn die Lehrer, wie der evangelische 1772 oder der katholische im Jahr 1803, ihre Dienstwohnung auf dem Kirchhof nicht in Anspruch nahmen.

Die Kirchhofsspieker wurden bei der Volkszählung 1772 fast ausnahmslos als Nebenfeuerstellen betrachtet. Daraus lässt sich folgern, dass die Spieker als ein besonderes Zubehör bestimmter großer Höfe in den Bauerschaften betrachtet wurden. Die Eigentümer dieser Höfe bezogen aus den Kirchhofsspiekern die Mieten, die die Bewohner zu entrichten

[48] Staatsarchiv Osnabrück, Rep 100/188/46: „Tabelle der im Kirchspiele Badtbergen lebenden Menschen nach ihrem Stande und ihren Handthierungen.", f. 196.

[49] Vgl. Christoph Reinders-Düselder, Das Artland. Demographische, soziale und politisch-herrschaftliche Entwicklungen zwischen 1650 und 1850 in einer Region des Osnabrücker Nordlandes, Cloppenburg 2000, S. 192, Tab. 14. Im Folgenden zitiert als: Reinders-Düselder, Artland. Reinders-Düselder führt nur vier unvollständige Haushalte auf, da er von nur einem Haushalt pro Gebäude ausgeht. Wie oben gezeigt werden konnte, war jedoch die Zahl der Haushalte größer als die der Gebäude.

[50] Selbst wenn man das Beederegister von 1783 hinzuzieht und mit der Liste von 1803 vergleicht, kommt man nur auf 5 gleichlautende Familiennamen. Wiedergabe der Namen bei Heinrich Dühne, Geschichte des Kirchspiels Badbergen und der Bauerschaft Talge im Fürstenthume Osnabrück, Osnabrück 1870, S. 86-87, Anm. 1. Im Folgenden zitiert als: Dühne, Badbergen.

hatten.[51] Die Kirchhöfer ihrerseits versuchten, ihr äußerst bescheidenes Auskommen durch die Haltung von Kleinvieh und die Anlage kleiner Gärtchen zu verbessern, wozu der Kirchhof jedoch v. a. in den Augen des Klerus keineswegs geeignet war.

Sendgericht und Gottesacker – der Raum des Klerus

Einmal im Jahr fand in der St.-Georgs-Kirche zu Badbergen das Sendgericht statt. In der Sendankündigung vom 2. Oktober 1799 wurden „sämmtliche Eingepfarrte" dazu aufgefordert, zur gebotenen Stunde zu erscheinen, die Verordnungen des Archidiakons zu vernehmen, der Rechnungslegung der Provisoren beizuwohnen und die straffälligen Pfarrgenossen namentlich anzuzeigen. Ein Teil dessen, was von Bewohnern und den dafür eigens ausersehenen Eidgeschworenen in der Kirche öffentlich gerügt wurde, bezog sich explizit auf den Kirchhof. Es scheint, als habe die Gemeinde, die ja immerhin zu weit über 90 Prozent lutherisch war, die Gerichtsbarkeit des katholischen Archidiakons über ihren Kirchhof in der Praxis akzeptiert. In einer drei Monate nach dem Send verfassten Ermahnung des archidiakonalischen Kommissars Brinkhaus vom 10. Januar 1800 heißt es über den Kirchhof:

„Nachdem bey letzt abgehaltenen Send misfällig bemerkt worden, daß zu Battbergen auf oder an dem Kirchhof in mehreren Fällen sich verschiedene Neuerungen und Misbräuche (welcher ... ganz ehrbar und rein wie ein Gottes-Acker- und Schlafhaus der Christen, so am jüngsten Tag von Christo auferwecket, ... gehalten werden solle) eingeschlichen haben und die vorüber gehende Personen an den Schweinställen, Mistphählen stinkenden Unflath und Abtritten, ... einen wahren Ekel- und öffentliches Aergerniß nehmen müßen; so wird zu deren Abhaltung (damit man nicht sagen könne, daß die Kirche Gottes ... unter dem Koth und Gewühle der auf dem Kirchhofe mit den Todtengebeine nicht ohne Aergerniß der Gemeinde herumschleppenden Schweine wohnen müsse) ... bekannt gemacht," dass alle Hausbesitzer auf dem Kirchhof die Schweineställe, Mistkuhlen usw. bei Strafe binnen 14 Tagen entfernen und die Löcher mit Erde zufüllen sollen. Außerdem sollen der Abtritt und die Bäume bei der Kirchhofsmauer verschwinden und es soll zukünftig auch niemand mehr Ziegen, Schweine und anderes Vieh auf dem Kirchhof halten. Schließlich soll auch niemand die Kirchhofsmauer demolieren und auch kein Holz oder Steine auf dem Kirchhof, „womit Derselbe ver-

[51] Die durchschnittliche jährliche Miete wurde von den Speicherbesitzern 1848 mit 6 Talern angegeben. Vgl.: Dühne, Badbergen, S. 92.

unehrt oder verunsaubert wird, niederlegen, und solchen überhaupt nicht verunreinigen, denn", so führt der archidiakonalische Kommissar weiter aus, „Wir wollen daß derselbe als ein Gottes-Acker und Schlafhaus der Christen von aller Unsauberkeit unbefleckt und rein gehalten werde."[52]

Die Argumentationsweise des Archidiakons ist durchdrungen von der Anschauung des Kirchhofs als eines heiligen Ortes. Eine für die Zeit der Aufklärung zu erwartende und typische Auseinandersetzung mit den hygienischen Verhältnissen aus medizinischer Sicht findet hier nicht statt, während andernorts bereits heftige Debatten um die Schädlichkeit der vom Kirchhof ausgehenden Leichengase für Luft und Wasser geführt wurden.[53] Die Bestrebungen des Archidiakons, die dem heiligen Ort angemessene Würde wiederherzustellen, wurden ganz offensichtlich von der Gemeinde unterstützt, da sie die Schweineställe, Misthaufen und Beschädigungen an der Kirchhofsmauer auf dem Send als öffentliches Ärgernis gerügt hatte.

Der Druck auf die Speicherbesitzer war jedoch noch nicht groß genug, da diese die gesetzte 14-Tage-Frist zur Abstellung der Missstände untätig verstreichen ließen. Daher wurde drei Monate später ein Ortstermin vereinbart. Bei dem Rundgang, an dem auch die beiden Pastoren und die vier Provisoren teilnahmen, wurden zahlreiche Mängel notiert. Insgesamt 14 Gebäude, also weit über 80 Prozent des Gebäudebestandes, wurden im Protokoll bemängelt.[54] Das Hauptproblem waren die Schweineställe, von denen acht aufgeführt wurden, gefolgt von angelegten Steinwegen, Bäumen, Misthaufen und diversen baulichen Veränderungen auf Kosten der Kirchhofsmauer. Die Eigentümer der Speicher beeilten sich also nicht gerade, den Kirchhof in einen würdigen Gottesacker zu verwandeln. Die angedrohten Strafen des Archidiakons nahm man dabei anscheinend lieber in Kauf, als durch den Rückbau Nachteile gegenüber den anderen Speicherbesitzern hinnehmen zu müssen. So sagte der Kolon Meier zu Devern, der seinen Schweinestall zwischen der Küsterei und seinem Spei-

[52] Publikandum des Kommissars Brinkhaus vom 10.1.1800. Kath. Pfarrarchiv Badbergen, C-780-01, „Friedhofsverwaltung 1750–1811", ohne Blattzählung. Zum größten Teil auch wiedergegeben bei Dühne, Badbergen, S. 87-88.

[53] Vgl.: Barbara Happe, Ordnung und Hygiene. Friedhöfe in der Aufklärung und die Kommunalisierung des Friedhofswesens, in: Norbert Fischer (Hg.), Raum für Tote, Braunschweig 2003, S. 83-110. Manche Gedanken der Aufklärung hatten sich um 1800 die evangelischen Pastöre im Bistum Osnabrück bereits durchaus zu Eigen gemacht, vgl. Monika Fiegert, „... eine vollständige Übersicht von den Angelegenheiten der Kirche und Gemeinde ...". Über die Schwierigkeiten einer Aufklärung „von oben" in Osnabrücker Kirchspielen um 1800, in: Osnabrücker Mitteilungen 108 (2003), S. 161-178.

[54] Auszug aus einem Protokoll des Notars Georg Meeßmann vom 21.4.1800 über die Begehung des Kirchhofes. Kath. Pfarrarchiv Badbergen, C-780-01, „Friedhofsverwaltung 1750–1811".

cher weggebrochen hatte, wenn alle Schweineställe vom Kirchhof weggeschafft würden, so wolle er auch den seinigen nicht wieder aufbauen; wenn aber nicht alle entfernt würden, so wolle auch er seinen Schweinestall wieder hinsetzen. Genau die gleiche Argumentation brachten mehrere Eigentümer vor.[55] Ganz besonders widerständig zeigten sich jedoch der evangelische Kantor und der katholische Vikar.

Daher ist bei der Raumwahrnehmung des Klerus deutlich zu unterscheiden zwischen der Sicht des Archidiakons, der ein dezidiertes Ideal eines unbefleckten Gottesackers vor Augen hatte, und den unteren Kirchenbediensteten, deren Wahrnehmung des Kirchhofes durch ihre eigennützigen Interessen als Bewohner geprägt wurde. Zwischen klerikaler „Oberschicht" in Gestalt des Archidiakons, der einmal im Jahr den Send zelebrierte, und „Unterschicht" in Gestalt des Vikars, der täglich seine Schweine auf dem Kirchhof fütterte, standen die Pfarrer. Es würde ein schiefes Bild ergeben, wollte man die Wahrnehmung des Kirchhofs als Raum des Klerus nur aus Sicht der oben zitierten Mängelprotokolle darstellen.

In Quellen dieser Art werden die von den Pfarrern ausgeführten symbolischen Handlungen der christlichen Liturgie, die darauf abzielten, die besondere Würde des Kirchhofes zu begründen und im regelmäßigen Vollzug zu erneuern, nicht erwähnt, solange es nicht zu gravierenden Störungen kam. Daher müssen an dieser Stelle andere Quellengattungen zu Rate gezogen werden. In der Kirchenrechnung von Michaelis 1800 bis Michaelis 1801 finden sich Ausgaben für die Fahnenträger und die Himmelträger bei den verschiedenen Prozessionen des Kirchenjahres.[56] Durch die feierliche Mitführung symbolischer und heiliger Gegenstände bei den Prozessionen, wie den Fahnen, dem Himmel sowie der Monstranz mit dem Allerheiligsten, wurde nicht nur der Festtag, sondern auch der Festort, also der Kirchhof, geheiligt und als besonderer, aus dem Alltag herausgehobener Raum wahrgenommen. Ferner ist der Kirchenrechnung von 1800 auch die Anschaffung eines neuen „Weihquas", eines Aspergils, zu entnehmen. Die Besprengung des Grabes mit Weihwasser unter Zuhilfenahme des Aspergils war wesentlicher Bestandteil des katholischen Begräbnisrituals sowie auch der Gräbersegnung an Allerseelen.[57] Dass diese Rituale auf dem Kirchhof von Badbergen auch tatsächlich durchgeführt wurden, lässt sich daraus schlussfolgern, dass das Exemplar der Osnabrücker Agende, das sich heute im Besitz der katholischen Pfarrgemeinde befindet, auf dem Titelblatt einen handschriftlichen Besitzver-

55 So die Kolonen Beusmann und Rahrt.
56 Wiedergabe bei Dühne, Badbergen, S. 78-79.
57 Jürgen Bärsch, Allerseelen. Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedentages in der abendländischen Kirche, Münster 2004.

merk des katholischen Pastors Bröninghausen von 1792 enthält.[58] Insofern war der Kirchhof als Raum des Klerus nicht nur von dem Bemühen um die Abstellung der profanierenden Missbräuche gekennzeichnet, sondern wurde auch, zumindest katholischerseits, bewusst als Ort symbolischer Kommunikation der Lebenden mit Gott, den Heiligen und den Toten gestaltet.[59]

Schulhäuser und Aufsichtspflicht – der Raum der Gemeinde

Der Kirchspielsgemeinde, der politischen wie der kirchlichen, erschien der Kirchhof in verschiedener Hinsicht als ihr Raum, da sie die Lasten seiner Unterhaltung zu tragen hatte. 1791 wurde nach vorherigem Streit die Lastenverteilung zwischen kirchlicher und politischer Gemeinde wie folgt vereinbart:

„Aus der Kirchen-Rechnung wird die Erhaltung der Kirche und was dem anhängig ist ... bestritten. Wenn der Betrag der jährlichen Einkünfte des Kirchenregisters nicht zureicht, tritt das Kirchspiel [also die politische Gemeinde] ein, und haben sonach die Bauerrichter mit den Kirchen-Vorstehern das nöthige zu überlegen. Die Erhaltung der Pfarr-, Schul- und Küstereygebäude geschieht auf Kosten der Gemeine und haben folglich die Bauerrichter mit zu sorgen."[60]

Die Unterhaltung der beiden Schulgebäude auf dem Kirchhof durch die Gemeinde dürfte ein wichtiges Anliegen gewesen sein, da davon schließlich alle Familien, die ihre Kinder zur Schule schickten, betroffen waren. Da sich gerade wegen der Instandhaltung der Schulgebäude auf dem Kirchhof „vieler Mangel geäußert" hatte, wurde 1791 weiterhin vereinbart, dass die neun Bauerrichter unter sich zwei Männer wählen sollten, „denen die vorfallenden nöthigen Reparationen an den Pastorat-, Küsterei- und Schulgebäuden angezeiget werden sollen und welche solche bis zu der Summe von 3 Thalern sofort beschaffen oder durch ihren Beystand ausführen können."[61] Neben diesem ständigen „Bauauschuss"

[58] Abdruck des Titelblatts bei: Herbert Schuckmann (Hg.), Ecclesia Batbergensis catholica. Ausstellung anlässlich der Kirchweihe von "St. Marien" vor 125 Jahren am 13. Juli 1869, Bramsche 1994, S. 34-35. Im Folgenden zitiert als: Schuckmann, Ecclesia.

[59] Zur religiösen Kommunikation siehe: Werner Freitag, Die Kirche im Dorf, in: Johannes Burckhardt und Christine Werkstetter (Hgg.), Kommunikation und Medien in der Frühen Neuzeit, München 2005, S. 147-158.

[60] Abdruck des Protokolls vom 6. September 1791 in: Schuckmann/Schlüter/Heuer, Baugeschichte, S. 133-144, hier S. 137.

[61] Schuckmann/Schlüter/Heuer, Baugeschichte, S. 138.

wurden noch zusätzlich halbjährliche Inspektionen der Gemeindegebäude durch die Bauerrichter vereinbart.[62]

Das Konfliktpotential, das sich aus der Funktion des Kirchhofs als Raum der Gemeinde ergab, zeigt sich in einem Schreiben des Archidiakons vom 27. Februar 1801, dem zu entnehmen ist, dass beim Send des Jahres 1800 „von seiten der Gemeinde klagbar vorgestellet worden [war], ... daß verschiedene zügellose Schulknaben zum größten Schaden der Kirche und Gemeinde die Kirchenfenster eingeworfen" hatten.[63] Daher sah sich der Archidiakon amtshalber verpflichtet, „denen Schullehrern ... die Anweisung zu geben, daß dieselben bey Strafe der Verantwortung ihre Schulknaben bey schwerer Strafe befehlen, sofort nach geendigter Schule ohne sich auf dem Kirchhofe mit Steinewerfen abzugeben nach Hause zu gehen und im Uebertretungsfalle mit gebührender Schulstrafe zu ahnden; die Aeltern aber, deren Kinder erweislich Fenster eingeworfen haben, sollen nicht allein den verursachten Schaden sofort repariren laßen, sondern noch darueber 2 Taler unerbittlicher Strafe erlegen."[64]
Durch die eingeworfenen Kirchenfenster war der Gemeinde ein großer Schaden entstanden, auch wenn dieser in der Quelle nicht näher beziffert wird. Hätte sich die Schule nicht auf dem Kirchhof befunden, wären die Fenster vermutlich verschont geblieben. Doch bis es zu einer räumlichen Abspaltung der Schulfunktion vom Kirchhof kam, sollte es in Badbergen noch über 50 Jahre dauern.[65]

Beinhaus und Erbbegräbnis – der Raum der Toten

Im Kirchspiel Badbergen lebten zur Zeit der Volkszählung im Jahr 1803 insgesamt 4600 Einwohner.[66] Die Zahl der Sterbefälle betrug in diesem Jahr 104 und war damit deutlich niedriger als im Jahr 1800 mit 184,[67] als etliche Bewohner an der Ruhr verstarben.[68] Auf dem beengten Gelände

62 Ebd., S. 138.
63 Anweisung des Archidiakons wegen der durch Schüler eingeworfenen Scheiben vom 27.2.1801. Kath. Pfarrarchiv Badbergen, Friedhofsverwaltung 1750–1811, C-780-01, ohne Blattzählung.
64 Ebd.
65 Erst im Jahr 1854 wurde eine neue evangelische Kantorschule außerhalb des Kirchhofes gebaut, während die katholische Schulvikarie auf dem Kirchhof erst 1868 nach Auflösung des Simultaneums abgebrochen wurde. Vgl. Dühne, Badbergen, S. 69-71 und S. 93.
66 Reinders-Düselder, Artland, S. 183, Tabelle 1.
67 Ebd., S. 204, Tabelle 30.
68 Zur Ruhr: Dühne, Badbergen, S. 94. Dühne nennt für das Jahr 1800 abweichend von Reinders-Düselder 192 Sterbefälle. Auch für andere Jahre finden sich bei Dühne abweichende Zahlen.

des Kirchhofes von Badbergen mussten die Leichen beider Konfessionen ihre letzte Ruhestätte finden. Für gewöhnlich wurden bei den aufgrund der Enge besonders häufigen Wiederbelegungen aufgefundene Knochen daher in einem separaten Beinhaus aufbewahrt.

Das Badberger Beinhaus befand sich im Winkel von Turmsüdseite und Westfassade der Kirche.[69] Doch offensichtlich war das Beinhaus Ende des 18. Jahrhunderts nicht mehr in Gebrauch, da in der Vereinbarung von 1791 die Verwendung des Beinhauses als Aufbewahrungsort der Feuerspritze in Erwägung gezogen wurde. Dieser Aufbewahrungsort muss jedoch selbst den Zeitgenossen als ungeeignet erschienen sein, so dass die Feuerspritze später in einem anderen Gebäude aufbewahrt wurde,[70] während das Beinhaus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einem provisorischen Schulraum weichen musste.[71]

Die Abschaffung des Beinhauses dürfte mit dem Übergang zur Sitte der Wiederbestattung aufgefundener Knochen einhergegangen sein. Durch diese Praxis wurde jedoch der für Beerdigungen verfügbare Raum noch knapper, da nun nicht so schnell wiederbelegt werden konnte. Erschwerend kommt noch hinzu, dass die Bestattungsfläche nicht allen Kirchspielsbewohnern gleichermaßen zustand. Auf der Skizze des Kirchhofs von 1784 wird genau unterschieden zwischen Erb- und Armenbegräbnisplätzen.[72] Die Erbbegräbnisse lagen in unmittelbarer Nähe der Kirche, während sich die Armenbegräbnisse in dem der Kirche abgelegeneren Teil bei den Spiekern bzw. an der Mauer befanden. Die Lage der Begräbnisstätten hatte folglich sozialdistinktive Bedeutung. Je näher sich ein Grab in Richtung Altar befand, desto mehr Bedeutung wurde ihm zugeschrieben.[73] Da nach evangelischer Auffassung die Lebenden für die Toten kein Heil mehr erwirken konnten, muss das Festhalten an der differenzierten Grabtopographie demnach eine Funktion für die bäuerliche Sozialordnung gehabt haben. Man kann davon ausgehen, dass der räumliche Standort der Verstorbenen einer Familie gleichsam den Standort der

[69] Abdruck der Skizze bei: Schuckmann, Bauentwicklung, S. 22, Abb. 7.
[70] Staatsarchiv Osnabrück, Rep 540 Bers, Nr. 9: „Geh. Goetz, Einschätzungs-Kupons der Gemarkung Badbergen, Blatt 1, Kupon 2", Gebäude Nr. 72 auf dem Kartenblatt.
[71] Schuckmann, Bauentwicklung, S. 22.
[72] Schuckmann, Bauentwicklung, S. 13.
[73] Vgl.: Barbara Happe, Vom Gottesacker zum urbanen Friedhof. Lage, Anordnung und Gestaltung von Begräbnisplätzen und Gräbern als Ausdruck einer religiösen und sozialen Ordnung, in: Peter Schiffer (Hg.), Zum ewigen Gedächtnis, Ostfildern 2003. S. 23-30, hier: S. 24.

Lebenden innerhalb der bäuerlichen Gesellschaftsordnung abbilden sollte.[74]

Dass im Tod keineswegs alle gleich waren, zeigte sich auch an den Kosten für das Begräbnisritual. Dem evangelischen Küster und dem Kantor, der mit seinen Schulknaben am Grab sang, standen bei Beerdigungen folgende Einkünfte zu: Für gewöhnliche Leichen und den verlangten Mitgang bekamen sie jeweils 5 Groschen, während für die Leiche eines totgeborenen Kindes jeweils 10 Groschen zu entrichten waren.[75] Bei Totgeburten mussten also die doppelten Gebühren entrichtet werden. Diese Ungleichbehandlung deutet auf Vorstellungen von einer besonderen, aus dem profanen Alltag herausgehobenen Sphäre des Bestattungsortes hin. Die Heiligkeit des christlichen Bestattungsplatzes war offenbar mit einer feierlichen Beerdigung von ungetauften Kindern nicht zu vereinen, weshalb Beerdigungen dieser Art in aller Stille zu geschehen hatten.[76] Die doppelten Gebühren sind vor diesem Hintergrund als Mehrkosten für eine Art Ausnahmegenehmigung zu verstehen. Die Praxis der lutherischen Kirche ist dabei sogar als Entgegenkommen einzustufen, da so gewährleistet wurde, dass die Hinterbliebenen vor sozialer Ausgrenzung und den damit verbundenen Folgen verschont wurden. In der Gebührenordnung des katholischen Pastors tauchen dagegen keine Posten für die Beerdigung eines ungetauften oder totgeborenen Kindes auf.[77] Aus Sicht des katholischen Kirchenrechts hatte die Bestattung der ungetauften „Heidenkinder" auf dem geweihten Boden des Gottesackers sogar dessen Profanierung zur Folge und hätte theoretisch eine rituelle Rekonziliation des Kirchhofs erfordert. Unter den Bedingungen des Badberger Simultaneums dürfte dies jedoch schwer durchzusetzen gewesen sein.

Der ab 1800 amtierende katholische Pastor Tangemann war auch viel mehr an praktischer Zusammenarbeit auf dem Kirchhof interessiert. Denn als sein lutherischer Amtskollege Iden 1812 verstarb, hielt er, auf Bitten der Gemeinde und mit Genehmigung des lutherischen Konsistoriums, während der Vakanz der ersten Predigerstelle für ein halbes Jahr stellvertretend die Leichenpredigten für die lutherischen Verstorbenen,

74 Vgl. Heike Düselder, „O ewich is so lanck". Die Sozialtopographie des Kirchhofs in einem lutherischen Territorium – Das Beispiel der Grafschaft Oldenburg, in: Brademann/Freitag, Leben, S. 369-388.

75 Nach Dühne, Badbergen, S. 65, ohne Jahresangabe.

76 Zum Problem der Beerdigung der ungetauften Kinder vgl.: Michael Prosser, Friedhöfe eines ‚unzeitigen' Todes. Totgeborene Kinder und das Problem ihrer Bestattungsplätze, in: Norbert Fischer und Markwart Herzog (Hgg.), Nekropolis: Der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden, Stuttgart 2005, S. 125-146.

77 Vgl. Dühne, Badbergen, S. 126.

worüber er sorgfältig Buch führte.[78] Die Beerdigung selbst wurde jedoch, wie Tangemann ausdrücklich erwähnt, nach lutherischem Ritus und Brauch durchgeführt.[79]

Vergleich

Raum der Lebenden

In den Häusern am Gütersloher Kirchhof lebten 1660 v. a. Händler, von denen sich einige bereits auf den Garnkauf spezialisiert hatten und damit Indikatoren für die beginnende Protoindustrialisierung darstellen. Der Glockengießer deutet ebenfalls auf einen hohen Spezialisierungsgrad hin. Auch die zahlreich vorhandenen Schankstätten weisen den Gütersloher Kirchhof als das unbestrittene Kommunikationszentrum des Kirchspiels aus.

Im Unterschied dazu bot der Kirchhof von Badbergen um 1800 das Bild eines Armenquartiers. Rings um Kirche und Grabstätten reihten sich die als Wohngebäude genutzten kleinen Spieker auf. In ihnen lebten dicht gedrängt überwiegend unvollständige Kleinstfamilien zur Miete, v. a. Witwen mit ihren Töchtern. Die Bewohner gingen, wenn sie nicht zum Kirchenpersonal gehörten, wenig einträglichen Gewerben nach oder ernährten sich vom Betteln. Die Fluktuation unter den Kirchhofsbewohnern war sehr hoch.

Raum des Klerus

Der katholische Klerus hatte es in Gütersloh um 1650 äußerst schwer, auf dem Kirchhof Fuß zu fassen. Die reichsrechtlichen Bestimmungen über die Einführung des Simultaneums konnten nur durch militärische Präsenz und zähe Verhandlungen durchgesetzt werden. Der Gang über den Kirchhof wurde für den tridentinischen Pfarrer Sprenger zum Spießrutenlauf. Selbst die vom Fürstbischof persönlich durchgeführte rituelle Prozession und Benediktion des Kirchhofs konnte den Raum in den Augen der lutherischen Dorfbewohner nicht heiligen.

Die Wahrnehmung des Badberger Kirchhofs um 1800 aus Sicht des Klerus duldete dagegen keine profane Nutzung des Areals, durch die die

[78] Registrum Mortuorum ac Sepultorum in parochia catholica badbergensi [1800–1866], abgedruckt in: Schuckmann, Ecclesia, S. 53-55.
[79] Ebd., S. 55.

Würde des Ortes verletzt wurde. Dennoch wurde gerade der katholische Vikar auf dem Sendgericht wegen des Schweinestalls und Misthaufens auf dem Kirchhof gerügt. Hier standen die eigennützigen Interessen des Vikars in deutlichem Gegensatz zur Vorstellung vom geweihten, heiligen Gottesacker, wie sie dem Archidiakon und seinem Kommissar vorschwebte. Zwischen der „geistlichen Unterschicht" und den „geistlichen Eliten" standen die Pfarrer, die versuchten, die Wahrnehmung des Kirchhofs als geweihten und heiligen Raum durch regelmäßige Akte symbolischer Kommunikation, wie z. B. die Prozessionen, zu modellieren.

Raum der Gemeinde

In Gütersloh behauptete 1650 die ganz überwiegend lutherische Dorfgemeinde durch ihre starke Präsenz auf dem Kirchhof das Feld und stellte sich durch Gesten, Beschimpfungen und andere Akte symbolischer Kommunikation demonstrativ gegen Reichsrecht und Obrigkeit. Die Abneigung gegen den katholischen Fürstbischof aus Osnabrück schweißte die Gemeinde so fest zusammen, dass selbst trotz hoher Strafdrohungen niemand die geforderten Denunziationen verübte. Erst nach mehrjähriger Auseinandersetzung akzeptierte die Gemeinde zähneknirschend die Einführung des Simultaneums.

In Badbergen lässt sich um 1800 dagegen die konfessionelle Spaltung der Gemeinde nicht erkennen. Aus dem Ringen um die Vereinbarung von 1791 zwischen Bauerrichtern auf der einen und den Provisoren auf der anderen Seite ergibt sich, dass hier die Konfliktlinien nicht zwischen den Konfessionen, sondern zwischen den Vertretern der weltlichen und der kirchlichen Gemeinde verliefen. Die Folgen der Verortung von Gemeindebauten wie den Schulen auf dem Kirchhof wurde am Beispiel der durch Schüler eingeworfenen Kirchenfenster gezeigt.

Raum der Toten

Über den Gütersloher Kirchhof als Raum der Toten erfahren wir für die Zeit um 1650 nur soviel, dass auch der Blick auf die Bestattungen durch die Konfrontation der Konfessionen geprägt wurde. Der lutherische Küster behinderte den katholischen Pfarrer bei der Bestattung, während das sogenannte „Dorfgesindel" die Exequien verspottete.

Ganz im Gegensatz dazu unterstützte der katholische Pastor in Badbergen um 1800 mit Genehmigung des Konsistoriums seinen überlasteten lutherischen Kollegen durch das Halten von Leichenpredigten. In Bad-

bergen war der Kirchhof in Flächen für Erbbegräbnisse und für Armenbegräbnisse geteilt. Die sozialdistinktive Grabtopographie kann als Abbildung der bäuerlichen Gesellschaftsordnung des Kirchspiels interpretiert werden. Auch die gestaffelten Gebührenordnungen der kirchlichen Funktionsträger lassen soziale Abstufungen im Tod erkennen.

Fazit

Der Vergleich zeigt deutliche Unterschiede auf: In Gütersloh war der Kirchhof 1650 das Zentrum existentieller Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen. Der Konflikt zwischen der eingeschworenen lutherischen Dorfgemeinde und dem tridentinisch geschulten katholischen Klerus wurde dabei mit einem hohen Einsatz an Mitteln symbolischer Kommunikation geführt und erhielt eine zusätzliche Brisanz durch die latente Bereitschaft beider Seiten, die Durchsetzung ihrer Ziele mit Waffengewalt zu erreichen. Die Konfliktlinien liefen quer durch alle Modi räumlicher Wahrnehmung des Kirchhofs. Ob der Kirchhof in Gütersloh zu dieser Zeit mehr als ein profaner oder als ein heiliger Raum angesehen wurde, lässt sich schwer beurteilen, zumal keine Quellen vorliegen, aus denen auf die Wahrnehmung der katholischen Kirchspielsangehörigen geschlossen werden könnte. Die aus methodischen Gründen getroffene begriffliche Unterscheidung zwischen „profan" und „heilig" dürfte für die Zeitgenossen vor dem Hintergrund des Konfessionalismus sowie der geteilten Staatlichkeit in den Hintergrund getreten sein. Der Versuch des Fürstbischofs Franz Wilhelm von Wartenberg, den Kirchhof durch den Ritus der Benediktion als heiligen Raum zu konstituieren, darf jedenfalls in Anbetracht der Reaktionen der lutherischen Dorfgemeinde als gescheitert angesehen werden.

In Badbergen lassen sich dagegen für die Zeit um 1800 keine Spuren von Streitigkeiten zwischen den Konfessionen ausmachen. Die gesellschaftlichen Konfliktlinien liefen hier nicht entlang der konfessionellen, sondern eher entlang der sozioökonomischen Grenzen, wie am Beispiel der sozialdistinktiven Grabtopographie gezeigt werden konnte. Im Gegenteil: Die beiden Pfarrer arbeiteten in aufgeklärtem Geist einträchtig zusammen. Die Koexistenz des katholischen Kults wurde von der lutherischen Gemeinde nicht nur akzeptiert, sondern über die gemeinschaftliche Bau- und Unterhaltslast sogar indirekt mitfinanziert. Die lutherische Gemeinde akzeptierte auch die Gerichtsbarkeit des katholischen Archidiakons und nutzte das Sendgericht zudem als Forum, um die Verunstaltung des Kirchhofs durch Schweineställe und Misthaufen abzustellen. Damit hat sie sich das vom Klerus gepflegte Ideal des Kirchhofs als eines heili-

gen Ortes zu eigen gemacht. Auch wenn noch nicht von einer tatsächlichen Trennung der Sphären des „Heiligen" und des „Profanen" gesprochen werden kann, so lässt sich hier aber doch die Wahrnehmung des Kirchhofs im Sinne dieser Kategorien nachweisen. Ob nun der divergierende Befund eher durch die Eigenart der beiden Orte oder durch die Eigenheit der gewählten Zeitschnitte erklärt werden kann, muss bei diesem etwas schräg angelegten Vergleich zunächst offen bleiben. Hier müssen sich weitere, die diachrone Dimension stärker in den Blick nehmende Studien anschließen.

Aufgrund der festgestellten Unterschiede dürfte es jedenfalls nicht verwundern, dass beide Kirchspiele auf die im 19. Jahrhundert wiederholt erhobene Forderung nach der Verlegung der Begräbnisplätze aus dem Ort ganz unterschiedlich reagierten. In Badbergen verteidigten die Bauern ihre angestammten Erbbegräbnisse an der Kirche so vehement, dass der Kirchhof auch heute noch als Friedhof genutzt wird. Um das Problem des mangelnden Platzes zu lösen, rissen die Eigentümer kurzerhand die Spieker ab, in denen die armen Kirchhöfer hausten. In Gütersloh stehen dagegen bis heute die meisten der alten Fachwerkhäuser um die alte Simultankirche. Die moderne Industriestadt hat dem alten Kirchhof, wo der Gütersloher Gewerbefleiß seinen Anfang nahm, in denkmalpflegerischer Sicht ein ehrendes Andenken bewahrt, während für die Toten ein neuer Friedhof außerhalb angelegt wurde.

Diethard Aschoff

Die „alljährlichen Karfreitagspogrome" in Lenhausen – eine Legende

„Zwischen den Dorfbewohnern und den jüdischen Familien bestand von jeher eine allgemeine, echte Gemeinschaft, die von gegenseitiger Achtung getragen war", schrieb Alfons Greitemann 1968 in seinem volkstümlichen Heimatbuch Lenhausen.[1] Dass sich die Wirklichkeit nicht ganz so friedlich und idyllisch darstellte, war kurz vorher bekannt geworden. Inzwischen ist Lenhausen bei historisch Interessierten, wie noch zu zeigen ist, fast zum Menetekel nicht nur sauerländischer, sondern gesamtwestfälischer Judenpogrome geworden.

Ursache hierfür ist ein 1966 veröffentlichter Bericht des jüdischen Aufklärers Salomon Ludwig Steinheim (1789–1866). Er erzählt in seinen Erinnerungen eine Begebenheit aus Lenhausen, die ihm sein damals schon verstorbener Freund Alexander Haindorf (1784–1862) erzählt habe:

> „Noch übler [als in seinem Geburtsort Bruchhausen in der damaligen Fürstabtei Corvey] ging es in den dickkatholischen Ortschaften des Kölnischen Sauerlandes her, wie mir mein verewigter Freund Dr. und Prof. Haindorf erzählt hat. In seinem Geburtsort – den Namen desselben habe ich mir nicht gemerkt – war ein streng gläubiger Pfarrer geistlicher Hirt, der, so lange er dort die Herde hütete, die ganze Judengemeinde jeden Ostern nötigte, den Ort auf mehrere Tage, eigentlich die Passionszeit hindurch, zu verlassen und zu einer benachbarten Gemeinde auszuwandern. Denn nach der Passionspredigt am Stillen Freitag [Karfreitag] stieg der ehrwürdige Priester von der Kanzel, durchschritt die Kirche und ihm folgte seine ganze Gemeinde. Dann ging's zur Kirchentüre hinaus durch das ganze Dorf bis zur Synagoge. Hier ging das Werk der Zerstörung los. Die fest verschlossene Türe wird erbrochen, hinein stürmt der Fanatiker mit seiner Gemeinde und zerbricht alles, reißt die etwa vorhandenen Gebet- und anderen Bücher in Fetzen, zieht endlich nach vollbrachtem Werk wieder ab und nagelt vor die Türe eine Speckseite, welche die unglücklichen Märtyrer dann für Geld abnehmen lassen müssen, wenn sie mit

[1] Alfons Greitemann: Lenhausen. Mein Heimatdorf in Vergangenheit und Gegenwart, Balve 1968, S. 64.

Sicherheit zurückkehren durften. Die Osterszene erneuerte sich dazumal jahrjährlich in jenem echtkatholischen Lande."[2]

Die Synagoge in Lenhausen

Schauplatz des Geschilderten war die Lenhauser Synagoge, ein auf dem Gelände des 1732 abgebrannten unteren Schlosses (heute Alte Schlossstraße zwischen Nr. 14 und 18) errichteter schlichter, nur 64 qm großen Fachwerkbau.[3] Die Lenhauser Synagoge wird, soweit bekannt, erstmals am 3. November 1784 erwähnt,[4] als dem neu im Ort zugelassenen Juden Lefmann Hirz „auch der Zutritt in der Synagoge und Schule" gestattet wird.

Errichtet wurde die Synagoge um das Jahr 1780 herum. 1774 erhielt die dritte jüdische Familie Aufenthaltserlaubnis im Ort, 1776 die vierte. Erst danach dürfte die kleine Judenschaft den minjan, die für eine jüdischen Gottesdienst nötige Mindestzahl von zehn religionsmündigen Männern, erreicht haben.

Die Synagoge ist nicht erhalten. Sie wurde wohl 1915 wegen Baufälligkeit abgebrochen.[5]

Die Rezeption des Steinheimberichtes

Die von Salomon Ludwig Steinheim überlieferte Geschichte fand wegen ihrer Drastik und weil sie als Beispiel frühen massiven Judenhasses in Westfalen und darüber hinaus dienen konnte, weite Verbreitung.[6] Auf

2 Salomon Ludwig Steinheim zum Gedächtnis, hrsg. von Hans Joachim Schoeps, Leiden 1966, S. 187-188.

3 Elfi Pracht-Jörns: Jüdisches Kulturerbe in Nordrhein-Westfalen, Teil V: Regierungsbezirk Arnsberg, Köln 2005, S. 464.

4 Archiv Hovestadt E 201, fol. 29r-v.

5 Pracht-Jörns, wie Anm. 3, S. 464.

6 So liegt mir z. B. von F. W. Jerrentrup das maschinenschriftliche Manuskript eines Vortrags über Alexander Haindorf vor, den er am 7. Februar 1997 vor dem Rotari-Club Münster St. Mauritz gehalten hat. Jerrentrup schrieb hier u. a.: „Haindorf selbst hat später berichtet, daß er beim Verlassen des elterlichen Hauses, also beim Betreten des Dorfes, von seiner Umwelt nichts anderes kennengelernt habe als Ausbrüche des Fanatismus und der Verachtung. So sei alljährlich in der Osterzeit nach der Passionspredigt am Karfreitag der katholische Pfarrer mit seiner Gemeinde zur Synagoge geschritten und habe, nach Aufbrechen der Tür, deren Inneres verwüstet, um nach vollbrachtem Werk eine Speckseite vor die Tür zu nageln, welche die Juden dann für Geld wieder abnehmen lassen mußten, um mit Sicherheit zurückkehren zu können." Hier wird, vielleicht durch die Vortragsform be-

die von Steinheim geschilderte Episode geht wohl auch der Begriff der „alljährlichen Karfreitagspogrome" zurück, der in der Hauptvorlage zur Westfälischen Landessynode 1999 auftaucht und eine Kontroverse auslöste.[7]

In der veröffentlichten Literatur wird der Bericht Steinheims entweder kommentarlos übernommen[8] oder zwar abgemildert, aber doch im Kern für authentisch gehalten. So schreibt Arno Herzig in einem Beitrag zu einer Aufsatzsammlung über Salomon Ludwig Steinheim: „Haindorf selbst hat diese Episode in dem Fragment einer Biographie, das er um 1830 verfaßt hat, nicht so drastisch dargestellt, sondern spricht hier von den ‚Ausbrüchen des Fanatismus' und von der ‚Verachtung der christlichen Bevölkerung seines Wohnorts'."[9]

Bernhard Brilling bringt die durch Steinheim überlieferte Episode „als Beleg" und „Bericht Haindorfs" und zitiert sie in einer Anmerkung in vollem Umfang.[10] Nach Brilling zitiert Horst Conrad die Episode wie folgt: „In dem sauerländischen Marktflecken Lenhausen scheint es offenbar zum Kehraus der Karfreitagsliturgie gehört zu haben, daß der Pfarrer mit seiner Gemeinde drohend vor die kleine jüdische Synagoge zog, wobei es auch zu Sachbeschädigungen kam."[11] Alfred Bruns führt den

dingt, in unzulässiger Verkürzung der Pogrom als Augenzeugenbericht Haindorfs wiedergegeben.

7 Diese ist dokumentiert im Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 95, 2000, S. 207-256, der Begriff findet sich S. 220.

8 Pracht-Jörns, wie Anm 3, S. 464, hiernach voll zitiert bei Erika Richter: Alexander Haindorf (1784–1862). Schrittmacher jüdischer Emanzipation in Westfalen, in: Jahrbuch Hochsauerlandkreis 2007, S. 99-106, hier S. 99-100.

9 Arno Herzig: Salomon Ludwig Steinheims Herkunft aus dem Westfalen des Ancien régime, in: „Philo des 19. Jahrhunderts." Studien zu Salomon Ludwig Steinheim, in: Haskala. Wissenschaftliche Abhandlungen, Band 4, Hildesheim Zürich New York 1993, S. 225-252, hier S. 228.

10 Bernhard Brilling: Alexander Haindorf – seine Bemühungen um Anstellung als Universitätsprofessor (1812–1815) und seine Tätigkeit als Dozent in Münster (1816–1818 und 1825–1847), in: Westfälische Zeitschrift 131/132 (1981/1982), S. 69-160, hier S. 95-97 mit der Quellenangabe Stadtarchiv Hamm, Kasten Judenakten. Hier heißt es in einem undatierten, wohl nach 1830 entstandenen „Fragment einer Biographie": „Zu der Würde eines Rabbi bestimmt, füllte das Studium des Talmud die Zeit seiner ersten Jugend aus. Von der Welt, ihren Verhältnisse und ihren Anforderungen lernte er nichts kennen als die Ausbrüche des Fanatismus und der Verachtung seitens der damals noch rohen christlichen Bevölkerung seines Wohnortes. [Hier folgt in Anm. 114 der Steinheimreport in vollem Umfang S. 95-96] Der Tod seiner frommen, liebevollen Mutter änderte die häuslichen Verhältnisse des talentvollen, fleißigen Knaben. Er mußte das geistliche Studium aufgeben und wurde nach Hamm in das Haus eines Verwandten gesandt, um dort den Handel zu erlernen."

11 Horst Conrad: Quellen zur Geschichte der Juden in westfälischen Kommunalarchiven, in: Westfälische Forschungen 39, 1989, S. 351-359, hier S. 355.

ebenfalls in vollem Umfang zitierten Steinheimbericht in der Einleitung seines Quellenwerkes über die Juden im Herzogtum Westfalen wie folgt ein: „Wie es in der katholischen Kirche des kurkölnischen Sauerlandes am Ende des 18. Jahrhunderts aussehen konnte, schildert die Biographie des bekannten jüdischen Mediziners Alexander Haindorf."[12] Der einzige, der unseres Wissens an die Jugenderinnerungen Steinheims den Maßstab historischer Kritik anlegte, war bisher Jörg Deventer in seiner 1996 erschienenen Dissertation über die Juden der Fürstabtei Corvey. Er nannte die Erinnerungen „eine kritisch-zornige Abrechung mit der Intoleranz der christlichen Bevölkerung" und verwies, ihren Wert einschränkend, auf den Abstand von 65 Jahren, der zwischen ihrer Abfassung und den geschilderten Ereignissen lag. Diese seien „kritisch zu hinterfragen".[13] Hierzu gehört auch die Frage, ob Alexander Haindorf mit den von ihm erwähnten „Ausbrüchen des Fanatismus" die von Steinheim wiedergegebenen Karfreitagspogrome gemeint hat, wie bisher immer angenommen wurde.

Antijüdische Exzesse in Westfalen im 18. Jahrhundert

Dass im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, als sich die von Steinheim apostrophierten alljährlichen Karfreitagspogrome in Lenhausen zugetragen haben sollen, nicht selten antijüdische Exzesse auch in Westfalen stattfanden, sei im folgenden an einigen Beispielen vor allem aus dem Stift Münster gezeigt, dessen Judengeschichte besser erschlossen ist als die des Herzogtums Westfalen. Münsterland und Sauerland waren damals jedoch vergleichbar nicht nur, weil sie zwei große geistliche Territorien Westfalens darstellten, sondern von 1719 bis 1801, also auch in der fraglichen Zeit, die gleichen Landesherren hatten, nämlich die Kurfürsten von Köln.

In Beckum kam es 1766 anlässlich der Karfreitagsprozession gegen Juden zu so starken Ausschreitungen, dass kaum ein Judenhaus unbeschädigt geblieben sei und auch der Dechant J. A. Callenberg Schutz in einem Haus suchen musste. Darum bat dieser am 1. Februar des Jahres den Kurfürsten Max Friedrich (1762–1784), „diese Prozession ganz abzustellen" und alle, die dabei „an Judenhäusern oder sonsten gegen die gute Ordnung freveln würden, sofort mit Zuchthaus oder sonst exempla-

12 Alfred Bruns: Die Juden im Herzogtum Westfalen. Dokumentation der zentralen Quellen, Fredeburg 1994, S. 22.

13 Jörg Deventer: Das Abseits als sicherer Ort?. Jüdische Minderheit und christliche Gesellschaft im Alten Reich am Beispiel der Fürstabtei Corvey (1550–1807), Paderborn 1996, S. 166.

rischen Strafen" zu belegen. Was die Juden angehe, schreibt der Dechant, fiele „während dieser Procession noch ein anderer hochärgerlicher Mißbrauch vor, denn so bald dieselbe an eines Juden Hauß vorbei kommt, so wird von dem der Bürgerschaft folgenden in- und ausländischen Bauernvolk ordentlich haltgemachet, und von denselbigen dergestalt nach den Judenhäußeren mit Steinen geworfen, daß wenn schon die Juden der Verordnung gemäß ihre Häuser von oben bis unten zu haben, schier kein Laden noch Fenster an selbigen ganz bleibt."[14] 1764 versuchte der Gerichtsschreiber und 1765 der Dechant die Juden zu schützen. Beide gerieten aber durch das ausfällig werdende „vorwitzige gemeine Volk" in Lebensgefahr und mussten sich in Sicherheit bringen. Hier kann man wirklich von alljährlichen Karfreitagspogromen sprechen.

Das Schutzbedürfnis der Juden war im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts im Stift Münster stark ausgeprägt. Am 24. März 1768 hatte sich die kurfürstliche Geheimkanzlei veranlasst gesehen, Bürgermeister und Rat von Warendorf zu warnen, Juden „persönlich oder in ihren Häusern" zu beleidigen, zu kränken oder zu beunruhigen. Schuldige seien sofort festzunehmen und mit schweren Leibes-, zumindest aber Zuchthausstrafen zu belegen. Bürgermeister und Rat sollten schon im Vorfeld alles zum Schutze der Juden tun, wenn sie nicht wegen Saumseligkeit zur Rechenschaft gezogen werden wollten.

Diese Warnung konnte tagelange Unruhen in Warendorf nicht verhindern. Laut Ratsprotokoll vom 26. März des Jahres wurden die Fenster einiger Judenhäuser eingeworfen und weitere Ausschreitungen verübt. Die Warnung des Bürgermeisters, der Stadtkommandant würde auf solche mutwilligen Frevler „scharf laden und Feuer geben" lassen, musste am nächsten Tag wiederholt werden. In der Nacht vom 27. auf den 28. März verhaftete das Militär drei Bürger, später noch einmal fünf.[15] Warendorf stand 1768 mit antijüdischen Unruhen im Stift Münster nicht allein. Fürstbischof Maximilian Friedrich musste am 24. Juni 1768 Exzesse in einigen stiftmünsterischen Städten, neben Warendorf auch in Werne, Beckum, Vreden und Freckenhorst, scharf rügen. Juden seien „unter verschiedenen, irrigen und nichtigen Vorwendungen auf allerhand Art von dem Pöbel insultiret, beschimpfet und beschädiget"

[14] Bistumsarchiv Münster, Generalvikariat, Beckum A 9. Für den Ausdruck des Schreibens danke ich Herrn Dr. Jörg Wunschhofer, Beckum. Die Vorfälle werden auch erwähnt bei Georg Wagner: Bischof und Brauchtum. Zum Brauchtumswandel im Zeitalter der Aufklärung, in: Paderbornensis Ecclesia. Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Paderborn, München Paderborn Wien 1972, S. 410.

[15] Diethard Aschoff: Schwere Zeiten. Zur Geschichte der Juden in Warendorf bis zum Ende des Fürstbistums, in: Geschichte der Stadt Warendorf, hrsg. von Paul Leidinger, Warendorf 2000, Band 1, S. 609-632, hier S. 619 f.

worden. Hierzu gehörten u. a. das „Einschlagen der Fenster, Anbindung toter Tiere an den Häusern und auf den Gärten, unziemende Behandlungen jüdischer Begräbnisstätten".[16]

1769 überfielen zwei junge Burschen aus Dolberg nördlich von Hamm den münsterischen Stiftsrabbiner, prügelten ihn „aufs jämmerlichste", bis ein zufällig des Weges kommender preußischer Unteroffizier aus Hamm eingriff. Selbst dann habe der eine Täter noch gerufen, er wolle, „daß alle Juden im Münsterischen todt wären".[17]

1770 beklagte sich der Gemener Schutzjude Jacob Moses vor dem Gericht der kleinen Herrschaft, man habe ihm zu Fastnacht 1770 „ein verrecktes Schaf vor die Türe gelegt".[18]

Besonders bei Hochzeiten und Begräbnissen sollten die Ortsverantwortlichen schon „bey der geringsten bemerkenden Unordnung" sofort vor Ort tatkräftig eingreifen, „allen Tumult und Unordnung stillen und abwenden", wenn sie nicht selbst mit „einer den Umständen nach abzumessenden Strafe belegt werden sollen".[19] Wiederholt wurde den Amtsleuten des Stifts eingeschärft, bei jüdischen Hochzeiten die Eheschließenden und ihre Gäste „kräftigst zu schützen". Das ist z. B. bezeugt bei der Hochzeit des Levin David 1774 in Sendenhorst und der des Heyman Anschel aus Rheine jeweils 1774.[20]

Die Rechtslage

Wenn schon im verkehrsoffeneren Münsterland im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts die Sicherheit der Juden gefährdet war und Übergriffe auf Juden häufig vorkamen, um wie viel musste dies für das vergleichsweise „hinterwäldlerische" Sauerland gelten. Konnte also dort „in jenem echtkatholischen Lande" die von Steinheim so plastisch geschilderte alljährlich sich wiederholende „Osterszene" nicht vorgekommen sein, zumal Haindorf selbst von „Ausbrüchen des Fanatismus" berichtet?

16 Ebd., S. 620.

17 Diethard Aschoff: Die Judaica Sammlung der Universitätsbibliothek Münster – eine Fundgrube zur Geschichte der Juden im Hochstift Münster in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: Westfälische Forschungen 54, 2004, S. 449-467, hier Nr. 5, fol. 1-4, S. 454 f.

18 STAM Landsberg-Velen Nr. 31254 fol. 22.

19 STAM FM Edikte D 6 fol. 667r-v; Faksimile bei Aschoff: Warendorf, wie Anm. 15, S. 620 f.

20 Aschoff: Judaica-Sammlung, wie Anm. 17, Nr. 7, S. 458-461.

Im Prinzip konnte es um 1790 eine einmalige „Osterszene" gegeben haben, auch wenn sie auf Grund völlig fehlender anderer Quellen[21] unwahrscheinlich ist. Völlig ausgeschlossen waren dagegen sich jährlich wiederholende Exzesse der von Steinheim geschilderten Art. Alle oben erwähnten Übergriffe im benachbarten Münsterland unter demselben Landesherrn wie dem im Herzogtum Westfalen wurden noch im selben Jahr gerichtlich geahndet, die Täter bestraft. Der Mörder des Isaak von Gemen wurde im März 1605 keine 14 Tage nach der Tat nach einer ordentlichen Gerichtsverhandlung öffentlich enthauptet.[22]

Gerichtliche Sühne für antijüdische Exzesse sind auch schon lange vor den angeblichen Karfreitagspogromen im Sauerland bezeugt. Samuel von Attendorn wurde am 9. Januar 1578 von dem brutalen Verwalter des fürstenbergischen Schlosses Waterlappe bei Bremen im Sauerland überfallen, gedemütigt, geschlagen, mit dem Tode bedroht und erpresst. Nach seiner Freilassung aus der Gefangenschaft in Waterlappe setzte er sich mit Erfolg nicht nur für die Rückgabe der ihm abgepressten Schuldscheine ein, sondern erwirkte auch gerichtlich Schadensersatz für die erlittene Angst, Schmerzen und Schmach und brachte den gewalttätigen Burggrafen hinter Schloss und Riegel.[23]

Wenn schon zwei Jahrhunderte vor der vorgeblichen Karfreitagsszene die Justiz im Herzogtum Westfalen bedrängten Juden zu ihrem Recht verhalf, spricht nichts dafür, dass sich in den entwickelteren Rechtsverhältnissen des späten 18. Jahrhunderts die von Steinheim geschilderten Exzesse straflos jährlich wiederholen konnten. Hinzu kommt, dass die Kölner Kurfürsten Max Friedrich (1762–1784) und Max Franz (1784–1801) in ihrem Stift Münster immer wieder Schutzbestimmungen für ihre Juden erließen. Sogar wenn es, wie Haindorf selbst glaubwürdig berichtet, zu „Ausbrüchen des Fanatismus" gekommen sein mag, wurden diese mit Sicherheit bestraft. Seit dem 16. Jahrhundert waren Juden grundsätzlich vor Gericht Christen gleichgestellt, wie an Dutzenden von Prozessen auch in Westfalen gezeigt werden kann.[24]

[21] Um hier Sicherheit zu gewinnen, habe ich alle einschlägigen Quellen des Archivs Hovestadt E 201-207 durchgesehen.

[22] Zuletzt Diethard Aschoff: Zur Geschichte der Juden in der Herrschaft Gemen bis zum Ende des Alten Reiches (1550–1803), in: Studien zur Geschichte des Westmünsterlandes III, in: Beiträge des Heimatvereins Vreden zur Landes- und Volkskunde 74, 2007, S. 103-146, hier S. 109-112.

[23] Vgl. Diethard Aschoff: Der 9. Januar 1578: Ein schlimmer Tag im Leben des Juden Samuel von Attendorn, in: Heimatstimmen aus dem Kreis Olpe, 146. Folge, 1987 Januar /März Nr. 1, fol. 2-15, hier S. 3-8.

[24] Diethard Aschoff: Die Rechtsgrundlagen für Juden in der frühen Neuzeit, in: Westfalia Judaica III 2: Quellen und Regesten zur Geschichte der Juden in der Stadt Hamm 1287–1664, Münster 2005, S. 378-382; Beispiele ebd. S. 395-415; eine ausge-

Das gilt im übrigen auch für den bekanntesten Judenmord in Westfalen, der am 10. Februar 1783 in Joelskamp an Soestman Berend aus Ovenhausen begangen wurde und den Annette von Droste-Hülshoff in ihrer Judenbuche unsterblich gemacht hat. Auch hier wurde das Verbrechen verfolgt.[25]

Die Landesherrn in Westfalen betrachteten den Judenschutz in der Neuzeit in aller Regel[26] als vornehme Aufgabe und rechtliche Verpflichtung und sorgten sowohl als Hüter von Recht und Ordnung als auch als Profiteure der hohen Judensteuern, so gut sie konnten, für die Sicherheit der Juden. Exzesse der geschilderten Art haben sie nie geduldet.

Der Judenschutz der Grafen von Plettenberg

Nun könnte man einwenden, dass die Lenhäuser Juden und die Kapelle gar nicht den kölnischen Landesherren unterstanden, sondern den in Hovestadt residierenden Grafen von Plettenberg. Diese hatten ja auch den Juden ein gerichtsherrschaftliches Geleit, das heißt die Aufenthaltsberechtigung, in der Unterherrlichkeit Lenhausen gegeben. Auch wenn das volle Geleit nur Landesherrn vorbehalten war, in Lenhausen also den Kurfürsten von Köln, übten die Grafen ab 1745 unangefochten den Judenschutz in Lenhausen aus. Immerhin wird in der ersten Geleitsurkunde vom 19. Mai 1745 ausdrücklich betont, dass „Seiner kurfürstlichen Durchlaucht und dero hochlöblicher Hofkammer am gewöhnlichen Geleit nicht der geringste Abgang sein solle",[27] d. h. die landesherrschaftliche Kompetenzen in keiner Weise beeinträchtigt werden sollten. Aber sonst hatten bis zum Ende des Alten Reiches die Einsassen der 14 Unterherrlichkeiten des Herzogtums, darunter auch die von Lenhausen, ihren Gerichtsstand bei dem jeweiligen Patrimonialgericht, dessen Einzelrich-

führte Dokumentation bei Aschoff: Der Prozeß des Gerhard Schroderken gegen den Juden Jakob (von Münster 1554), in: Westfalia Judaica III 1. Quellen und Regesten zur Geschichte der Juden in der Stadt Münster 1539.1650/1662, Münster 2000, S. 281-303.

25 Horst-D. Krus: Mordsache Soistmann Berend. Münster 1990, S. 55-57.

26 Ausnahme war Graf Simon VII. von Lippe, der die Juden seines Landes 1615 nach einem Schauprozess enteignete und vertrieb, vgl. Klaus Pohlmann: Die Juden in Mittelalter und Früher Neuzeit. Zwischen Pogrom und Vertreibung 1350–1614, in: Panu Derech, Bereitet den Weg, Band 11, Detmold, 1995.

27 Archiv Hovestadt Nr. E 201 fol. 1r.

ter von den Unterherren ernannt wurden. Sogar die peinliche Gerichtsbarkeit blieb bis 1803 unangetastet.[28]

Freilich standen den kölnischen Kurfürsten als Herzögen von Westfalen das Ius supremae inspectionis zu. Dies schloss nicht nur die landesherrliche Gewalt über das gesamte Polizeiwesen ein, sondern auch das Recht der Kontrollausübung „zur Abstellung von Mißbräuchen und Unzulässigkeiten".[29] Ohne Zweifel gehörten die von Steinheim geschilderten Exzesse zu solchen Missbräuchen.

Aber auch ohne dieses landesherrliche letzte Recht ist schon aus allgemeinen Überlegungen heraus eine Duldung von Exzessen gegen Juden durch die Patrimonialherren unwahrscheinlich. Die Grafen von Plettenberg konnten kein Interesse daran haben, dass ihr im Geleit gewährtes Schutzversprechen für Juden dauernd missachtet und ihre Einnahmen dadurch geschmälert wurden, dass ihre Schutzbefohlenen jedes Jahr mehrere Tage außerhalb des Ortes verbringen, nach der Rückkehr im wörtlichen Sinne Lösegeld zahlen und erhebliche Mittel aufbringen mussten, um ihre Synagoge wieder instand zu setzen. Dies hätte für die Schutzherrn, vom Grundsätzlichen abgesehen, auch eine Minderung der Steuerfähigkeit ihrer Untertanen bedeutet. Dass die Plettenberger dies alles anstandslos hinnahmen, ist kaum vorstellbar.

Schließlich fällt es schwer zu glauben, dass die für den kleinen Ort relativ vielen Juden alle geschilderte Schikanen als geduldige „Märtyrer", wie sie von Steinheim genannt werden, jedes Jahr reaktionslos hingenommen haben, sich offenbar weder über die dauernde Entehrung und Schändung ihrer Synagoge beschwert noch versucht haben, dem Ort der Schmach den Rücken zu kehren.

Der Prozess der Lenhauser Juden gegen den Knecht Franz Hof

All diese Überlegungen werden bestätigt durch einen Prozess, den der plettenbergische Fiskus gegen einen wüsten „antijüdischen Exzessisten", wie er genannt wird, im Jahre 1800 in Lenhausen geführt hat.[30]

Am 8. Mai des Jahres reichte der Lenhausener Schutzjude Meyer Kaz eine Klage gegen den Knecht Franz Hof ein. Dieser habe seit zwei Jahren nicht nur gegen ihn, sondern gegen alle Lenhausener Juden „verschiedene Exzesse ausgeübt". Der Knecht habe den Juden Heyman Herz auf

[28] Elisabeth Schumacher: Das kölnische Westfalen im Zeitalter der Aufklärung unter besonderer Berücksichtigung der Reformen des letzten Kurfürsten von Köln, Max Franz von Österreich, Olpe 1967, S. 122, vgl. S. 135.
[29] Ebd., S. 27.
[30] Archiv Hovestadt, E 206, fol. 1-7.

offener Straße „angegriffen und fürchterlich geschlagen", weiter in der Nacht mit Knüppeln und Steinen an dessen Haustüre geschlagen, Steine ins Haus geworfen und Fenster zerschlagen, schließlich den Juden unter Gewaltanwendung gezwungen, ihm, Franz Hof, die Strafgelder herauszugeben, die der Knecht bei einem früheren Exzeß dem Heyman Herz hatten zahlen müssen. Beim Juden Beer Salomon sei er ebenfalls des Nachts ins Haus eingedrungen und hätte Tabak gefordert, widrigenfalls er ihm die Fenster einschlagen wolle. Als er keinen Tabak erhielt, hätte er die Drohung verwirklicht. Von ihm, Meyer Kaz, habe der Knecht wiederum des Nachts mit Knüppeln und Steinen an die Tür geschlagen und von ihm Branntwein und Fleisch verlangt, die er ihm auch hätte geben müssen."

„Sogar auf öffentlicher Landstraße wäre kein Jude vor ihm sicher." Diese Aussage belegte der Kläger durch einen von Franz Hof auf ihn verübten Angriff, vor dem er sich mit knapper Not gerettet hätte. Der Knecht sei allgemein „als der größte Exzessist im ganzen Kirchspiel bekannt". Aus diesem Grund hätte ihn auch Caspar Bischof, sein früherer Brotherr, aus seinem Dienst entlassen.

„Da dieses Betragen die öffentliche Sicherheit störe", bat Meyer Kaz am Ende das Gericht, „die Lenhauser Juden vor diesem Ruhestörer zu schützen, somit die Verfügung zu treffen, daß derselbe zu Militärdienste verurteilt oder doch sonst auf eine zweckmäßige Art außerstande gesetzt werde zu schaden".

Schon am 15. Mai 1800 wurde ein Gerichtstermin angesetzt. Hier bestätigten Heyman Herz, Meyer Kaz und Ciper, die ihren Ehemann Beer Salomon vertrat, sowie der Bauer Caspar Bischof unter Eid alle Anklagepunkte. Sie nannten darüber hinaus sogar noch weitere Übergriffe des Franz Hof. Vor allem gaben sowohl Meyer Kaz als auch die Ehefrau des Beer Salomon an, sie hätten beide zu ihrer Sicherheit in der Nacht den Gerichtsdiener Peter Kohl in ihre Häuser rufen lassen. Im Hause Kaz habe dieser „über ein halbes Jahr zur Bewachung" geschlafen.

Befragt, „warum sie diese Exzesse nicht eher gemeldet hätten", antworteten die Juden, dies hätten „sie aus Furcht vor mehreren Exzessen" nicht getan.

Franz Hofs früherer Dienstherr Caspar Bischof sagte aus, er habe den Knecht entlassen, „weil dieser immer des Nachts aus dem Hause gegangen und er dieses nicht anderst abändern können". Der Gerichtsdiener Peter Kohl bestätigte „ex officio" auf Befragen die Aussagen der Kläger, dass er sie „wegen der vielen Exzesse des Franz Hof" habe „beschützen müssen".

Der Gutachter, der zur Entscheidung der Klage vom Gericht bestellt wurde, konnte auf das heute nicht mehr verfügbare Protokoll einer frü-

heren Klage gegen Franz Hof vom 18. Mai 1797 zurückgreifen. In ihr sei dieser ebenfalls als „Störer der öffentlichen Ruhe" verurteilt worden und damit Wiederholungstäter. Nach der oben erwähnten Aussage des Heyman Herz hatte er diesem die ihm auferlegten „Brüchten und Kosten" abgepresst.

Das Urteil ist nicht erhalten, wohl aber das Gutachten hierfür. Unter Berücksichtigung des Vorschlags des Klägers sei Franz Hof „sofort an das kurkölnische Militär abzugeben" und „in die Schulden zu verurteilen". Hierzu solle er noch im Gerichtssaal arrestiert werden. Nach geltendem Recht wurde das Urteil nicht von der Gerichtsbehörde vollzogen, sondern durch die Lokalbeamten des Wohnorts der unterliegenden Partei. Hierbei hatten gegebenenfalls auch die örtlichen Schützen mitzuwirken.[31] Beides geschah im Falle des Franz Hof.

Ohne Zweifel ist aus dem hier angezogenen Prozess des Jahres 1800 und dem darin zitierten Prozess drei Jahre vorher, der gleichfalls mit einer Verurteilung des „Exzessisten" Franz Hof endete, erwiesen, dass das Lenhauser Patrimonialgericht der Grafen von Plettenberg Übergriffe gegen die Juden des Ortes mit Nachdruck und sofort ahndete. Es nahm die ihm aufgetragene Schutzfunktion voll wahr. Angesichts dieses Prozesses erscheint es völlig ausgeschlossen, dass das Gericht nur wenige Jahre vorher die Exzesse, die Steinheim schilderte, auch nur einmal ungestraft hingenommen hätte, geschweige denn, dass das Gericht sie „jahrjährlich" duldete.

Die katholische Geistlichkeit in Lenhausen

Betrachten wir nun die Geistlichkeit, die für den Pogrom im Sprengel Lenhausen infrage kam! Für das Folgende stütze ich mich auf mir dankenswerterweise zur Verfügung gestellte Recherchen von Herrn Pfarrer Franz Rinschen, Finnentrop. Nach ihm verfügte Ende des 18. Jahrhunderts Lenhausen über keinen eigenen Geistlichen. Es gehörte zum Kirchspiel Schönholthausen. Dort amtete der aus Köln stammende Bertram Tollmann von 1781–1801 als Pfarrer. Viel Schriftliches hat er nach Angaben von Franz Rinschen nicht hinterlassen. Er gilt als schlechter Verwalter des Pfarr- und Kirchenvermögens. „Was er schrieb, gibt keinen Hinweis, er könne eine fanatischer Eiferer gewesen sein, eher das Gegenteil", schrieb Franz Rinschen.

Das Pfarrarchiv Schönholthausen weist aus, so Franz Rinschen, dass zwischen den jeweiligen Pfarrern und dem Sprengel Lenhausen kein

[31] Schumacher, wie Anm. 28, S. 136.

besonders gutes Einvernehmen bestand. Sie wurden in Lenhausen nur aktiv, wenn es unbedingt nötig war. So finden sich in den Memorienkalendern keine Messverpflichtungen für die Kapelle Lenhausen. Es fand dort auch keine Christenlehre durch den amtlichen Geistlichen von Schönholthausen statt. Pastor Midderhoff, Tollmanns Vorgänger, war nicht verpflichtet, in Lenhausen zelebrieren zu müssen. Dies galt wohl ebenso in Pastor Tollmanns zwanzigjähriger Dienstzeit.

Der von Steinheim geschilderte „Fanatiker" könnte theoretisch auch der gräfliche Kaplan derer von Plettenberg gewesen sein. Diese lebten allerdings nicht in Lenhausen, sondern in Hovestadt. In Lenhausen hatten die von Plettenberg jedoch 1681 auf eigenem Grund und Boden eine Eigenkirche für die Angehörigen ihres weiten Gutsbesitzes errichtet und 1712 ein Armenspital, in dem auch der jeweilige, vom Grafen besoldete Vikar seine Wohnung hatte. Auf Grund der Stiftungsurkunde vom 24. November 1681 bezog der Vikar im Jahre 1888 außer der freien Wohnung, freiem Brennholz und einem Hausgärtchen aus der gräflichen Renteikasse ein Jahresgehalt von 490,22 Mark.[32] Erst am 1. Mai 1894 wurde Lenhausen selbständige Pfarrei auch für einige Nachbardörfer wie Rönkhausen, Glinge, Frilentrop und Habbecke.[33]

Bis zu diesem Zeitpunkt besaß die Kapelle als gräfliche Eigenkirche keine vollen Pfarrgerechtsame. Die Gläubigen waren deshalb gezwungen, zu den Gottesdiensten die Mutterkirche in Schönholthausen zu besuchen und dort auch die Sakramente zu empfangen.[34] Für alle Gläubigen war die Kapelle auch zu klein.[35]

In der Kapelle Lenhausen wurden nur für die gräfliche Familie und deren Dienstpersonal Gottesdienste gehalten. Zum Teil wirkten dort auch Attendorner Patres, wie Pastor Rinschen wusste. Die Pfarrer von Schönholthausen wiesen jedoch immer wieder die Lenhauser Katholiken darauf hin, dass durch diese Gottesdienste nur die gräfliche Familie und deren Personal ihre Sonntagspflicht erfüllen könnten, dazu alte und schwächliche Personen, vor allem aus dem Altenheim. Alle anderen waren zur Teilnahme am Gottesdienst in der Pfarrkirche von Schönholthausen verpflichtet. Rinschen schließt: „Daß sich unter diesen Gegebenheiten eine Tradition von Karfreitagsexzessen gebildet und gehalten haben soll, ist sehr unwahrscheinlich."

In der Pfarrkirche Schönholthausen war es eine 1860 bezeugte Tradition, dass an den letzten drei Tagen der Karwoche morgens um 9 Uhr und nachmittags um 5 Uhr Gottesdienst gehalten wurde. Dazu kam der

32 Greitemann, wie Anm. 1, S. 91.
33 Ebd., S. 97.
34 Ebd., S. 79.
35 Ebd., S. 89.

Dienst im Beichtstuhl. Dass ausgerechnet am Karfreitag, in der katholischen Kirche damals kein Feiertag, der Pastor zusätzlich nach Lenhausen gegangen sein soll, um dort Antisemitismus zu zelebrieren, ist nach Franz Rinschen so „unwahrscheinlich wie fragwürdig".

Auswanderung in ein Nachbardorf?

Nach Steinheim hat der Lenhauser „strenggläubige Pfarrer" die Lenhauser Juden genötigt, die ganze Karwoche den Ort zu verlassen und in einer Nachbargemeinde Zuflucht zu suchen. Doch in welchen Ort? Die am nächsten gelegenen Dörfer Rönkhausen, 2,5 km von Lenhausen entfernt, und Habbecke, das erst nach 2,8 km zu erreichen war,[36] gehörten ebenso wie Lenhausen nach Franz Rinschen zum „Herrschaftsgebiet" Pastor Tollmanns.

Zug „durch das ganze Dorf"?

Die besagten Karfreitagsfanatiker seien durch „das ganze Dorf zur Synagoge" gezogen, berichtet Steinheim. Nun aber lag die Synagoge nur wenige Minuten von der Kirche entfernt. Die irrige Angabe kann kaum von Alexander Haindorf stammen, der als gebürtiger Lenhauser die örtlichen Gegebenheiten natürlich genau kannte. Auch hier atmet die Erzählung nur die von Steinheim stammende Übertreibung oder Phantasie. Hierzu gehört auch, dass damals in Lenhausen keine Kirche vorhanden war, sondern nur eine relativ kleine Kapelle. Zuständig für sie war der vom Grafen von Plettenberg angestellte Vikar, der kirchenrechtlich in dieser von den Grafen am 24. November 1681 errichteten und von ihnen unterhaltenen Eigenkirche für die Dorfbewohner überhaupt nicht zuständig war.[37] Lenhausen wurde erst hundert Jahre später am 1. Mai 1894 eine selbständige Pfarrei.[38] Dass der Plettenbergische Vikar mehrere Jahre hintereinander die Katholiken des Dorfes, für die er keine seelsorgerliche Befugnis hatte, zur Entweihung der Synagoge hinter sich versammelte, ist ein böswilliges Phantasieprodukt des ortsfremden Aufklärers.

[36] Entfernungsangaben nach Greitemann, wie Anm. 1, S. 89.
[37] Greitemann, wie Anm. 1, S. 79 und 89.
[38] Ebd., S. 97.

1733 wies Lenhausen nach Franz Rinschen etwa 15 Häuser auf. Die bald danach sich einzeln einfindenden Juden kamen also in einen sehr kleinen Ort. Am 19. Mai 1745 gab Agnes Sophia, verwitwete Gräfin von Plettenberg, dem aus Attendorn stammenden Juden Herz Heyman und seiner Frau Ester Salomon ein auf 12 Jahre befristetes, aber verlängerbares Geleit in Lenhausen.[39] Dass dieses Lebensrecht das erste für Lenhausen vergebene Geleit überhaupt war, geht aus der vor dem 30. Juni 1773 vorgetragenen Bitte der Witwe des Heyman Herz hervor, das Geleit des verstorbenen Vaters auf ihren Sohn zu übertragen. Dieser verdiene vor anderen Juden den Vorzug, „weilen sein Großvater der erste herrschaftlich vergleitete Jude war".[40]

Am 17. Februar 1752 erhielten Abraham Herz und seine Frau Eva Bendix in Lenhausen Aufenthaltserlaubnis,[41] vor 1752 ein sonst nicht bekannter Schlomo Itzig, dessen Witwe Guthrath Levi am 7. August 1768 die Erlaubnis erhielt, Zander (= Alexander) Abraham zu heiraten,[42] den Vater Alexander Haindorfs. Am 9. Juni 1774 wurde Moises [Levi] in Lenhausen vergleitet,[43] am 4. Oktober 1776 Aron Heiman,[44] wahrscheinlich auch ein Enkel des ersten Lenhauser Juden, am 26. Juni 1783 Beer Salomon und seine Frau Lipper Abraham[45] und am 3. November 1784 Leffmann Hirz.[46] Am 29. September 1786 unterschrieben folgende sechs Familienväter eigenhändig eine Eingabe an den Grafen von Plettenberg: Alexander Abraham, Aaron Heyman, Heiman Hirz, Moses Levi, Beer Salomon, Löb Hirz.[47]

Am 26. November 1801 wohnten sieben Familien in Lenhausen: Aaron Heyman, Beer Salomon, Moyses Levi, Sellig Abraham, Heyman Hertz, Zander Abraham und Meyer Katz, „alle unter gerichtsherrlichem Geleit".[48] Gegenüber 1786 war in Lenhausen nicht mehr anwesend Löb Hirz, an seine Stelle neu hinzugekommen waren Sellig Abraham und Meyer Katz. Damals dürften etwa 40 Juden in dem kleinen Ort gelebt

39 Archiv Hovestadt, E 201 fol. 1r-v.
40 Ebd., fol. 7r.
41 Ebd., fol. 26r-v.
42 Ebd., fol. 26v-27r.
43 Ebd., fol. 27v-28r.
44 Ebd., fol. 28r-v.
45 Ebd., fol. 28v-29r.
46 Ebd., fol. 29r-v.
47 Ebd., E 202 fol. 1r-2v.
48 Bruns, wie Anm. 12, Nr. 250, S. 346.

haben, ganz ungewöhnlich viele. Dass Lenhausen ein jüdisches Zentrum im Sauerland war, zeigt der Besitz einer Synagoge.[49]

Spannungen zwischen Christen und Juden in Lenhausen

Die große Zahl von Juden in dem kleinen Ort brachte natürlicherweise Spannungen mit sich. Die Konkurrenz unter den Juden war bei der stetig steigenden Zahl der Familien so groß, dass am 10. August 1799 Meier Katz, der selbst erst nach 1786 zugezogen war, den Grafen von Plettenberg bat, keine weiteren Juden in der Herrlichkeit Lenhausen mehr zuzulassen. Er wies darauf hin, dass sie durch die innerjüdische Konkurrenz „außerstand gesetzt werden, sich durch erlaubte Mittel zu erhalten und ihre gebührenden Abgaben zu entrichten". Die Zahl von acht jüdischen Familien in Lenhausen sei „beinahe zu hoch", zumal sie „in Ausübung ihres Handels bloß auf die Herrlichkeit Lenhausen beschränkt" seien, Handelsgeschäfte außerhalb, d. h. im kurfürstlichen Herzogtum „durchaus und bei Konfiskationsstrafe der bei sich führenden Waren verboten sind".[50]

Aus der Eingabe des Meier Katz lässt sich die bedrängte Lage der Juden in Lenhausen in aller Schärfe erkennen. Die Grafen von Plettenberg ließen, ohne Zweifel wegen der willkommenen Geldabgaben der Juden, diese als Steuerzahler in ihrer kleinen Herrschaft in einer Zahl zu, die wirtschaftlich die Aufnahmefähigkeit ihres Landes weit überstieg. Die Juden waren dadurch gezwungen, außerhalb der Herrlichkeit ihren Hausierhandel zu betreiben. Dies wiederum verstieß gegen die Judenordnungen des Herzogtums Westfalen. Folgerichtig beklagte sich am 21. März 1786 die Attendorner Krämerzunft beim Kurfürsten in Bonn, eine große Menge Lenhäuser Juden triebe Handel außerhalb der Unterherrlichkeit, wodurch christliche Kaufleute kein Auskommen mehr fänden. Sie bäten um Abhilfe nach der 1700 erneuerten Judenordnung. Gegen diese existenzbedrohende Einschränkung ihrer wirtschaftlichen Aktivitäten wandten sich die Lenhauser Familienväter in einer von allen unterschriebenen Eingabe am 29. September 1786 an den Grafen. Sie hätten „mit äußerster Bestürzung" erfahren und seien durch das Arnsbergische Intelligenzblatt bestätigt worden, „daß wir in kurkölnischen in Seiner Durchlaucht Landen mit unseren Waren nicht herumhausieren gehen" dürften. Sie bäten den Grafen, „zu Abwendung" ihres „gänzlichen Ruins

[49] Nach Bruns, wie Anm. 12, S. 12 f., war es neben der in Oedingen vor 1800 die einzige im heutigen Kreis Olpe.
[50] Archiv Hovestadt, E 203 fol. 1r-2v.

und Untergangs" beim Kurfürsten zu intervenieren. Sie bäten inständigst um „Aufhebung der erlassenen vorhingedachten erschlichenen Verordnung" und darum, ihnen „als höchstdero getreuesten Untertanen nach wie vor freien Handel und Wandel in ganzen kölnischen Seiner Durchlaucht Landen zu verschaffen".[51]

Wie die erwähnte Eingabe des Meier Katz vom 10. August 1799 nahe legt, scheint das Bittschreiben der Lenhauser Juden jedoch keinen Erfolg gehabt zu haben.

Spätestens gegen Ende der 1780er Jahren dürfte sich die finanzielle und wirtschaftliche Lage der Lenhauser Juden zugespitzt haben. Dies hatte ohne Zweifel auch Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen Christen und Juden. Diese mussten ihren notwendigen Lebensunterhalt vermehrt oder ausschließlich in der kleinen Herrschaft erwerben. Das dürfte die Atmosphäre zwischen den Angehörigen beider Konfessionen nicht unberührt gelassen haben.

Dass vor diesem Hintergrund und angesichts der beiderseitigen Vorurteile die sicher schon vorher vorhandenen Spannungen zwischen den Angehörigen der beiden Religionen wuchsen, war fast unausweichlich. Hierauf bezieht sich ohne Zweifel die Bemerkung Haindorfs in den Fragmenten seiner Biographie, er hätte „Ausbrüche des Fanatismus und der Verachtung" erlebt. In diesen Zusammenhang dürfte auch der oben näher beleuchtete Prozess gegen Franz Hof im Jahre 1800 einzuordnen sein. In diesem gewalttätigen Menschen der dörflichen Unterschicht verbanden sich offenbar ordinärer Judenhass, Rachsucht und Freude an primitiver Machtausübung zu bedrohlichen Exzessen, bis er vom reichsgräflichen Fiskus endlich förmlich aus dem Verkehr gezogen wurde.

Zwei weitere Vorfälle Anfang des 19. Jahrhunderts berühren ebenfalls das Verhältnis einheimischer Christen zu den Juden. Am 18. Juni 1801 schrieb Ferdinand Arnds, Vizedechant von Meschede, dem Vikar Leonards, der zu dieser Zeit die Pfarrei Schönholthausen verwaltete, er möge bei August Joseph, Graf von Plettenberg-Lenhausen, unter Vorlage dieses Briefes vorstellig werden, dem Juden Issak, Sohn des Aron, nicht zu gestatten, auf einem Platz ein Haus zu erbauen, über welchen am St. Annenfest die herkömmliche Prozession geführt würde. Hierdurch könnten die Andachten „zum Ärgernis der katholischen Einsassen behindert werden".[52] Am 23. Juni des Jahres macht sich der Vikar den Inhalt des Schreibens zueigen.[53] Acht Tage später, am 2 Juli 1801, wiegelte der Graf ab: Isaak Aron besitze „nicht einmal das Geleit, vielweniger die

51 Ebd., E 202, fol. 1r-2v.
52 Ebd., E 204, fol. 5r.
53 Ebd., fol. 7r-v.

Erlaubnis, ein Haus zu erbauen". Für den Fall eines Bauantrags sicherte er dem Vikar zu, „daß die in der Herrschaft Lenhausen zu erbauenden Judenwohnungen der Freiheit in Ausübung gewöhnlicher Andachten und des katholischen Gottesdienstes überhaupt keineswegs hinderlich sein" würden.[54]
1814 berichtete Pastor La Paix, in Lenhausen gäbe es drastischen Unfug den Juden gegenüber. Als Ursache nennt er jedoch nicht Judenfeindlichkeit, sondern Ausschweifung, Trunk, Spielen und andere Laster.[55]

Damit sind alle erreichbaren Quellen zur Geschichte der Juden in Lenhausen bis unmittelbar vor der preußischen Machtergreifung im Jahre 1815 ihrem Inhalt nach vorgestellt. Von Exzessen der von Steinheim geschilderten Art ist hier nirgends die Rede. Auch von hieraus gesehen, bleiben die angeblichen alljährlichen Karfreitagspogrome völlig isoliert.

Wertung

Nach dem bisherigen Stand der Forschung mögen zwar Ausschreitungen gegen Juden in der Karwoche in Lenhausen vorgekommen sein, mit Sicherheit aber kein von dem nicht vorhandenen Ortspfarrer organisierter, für Lenhausen spezifischer, jährlich geübter „christlicher Osterbrauch". Die örtlichen Gegebenheiten, das Fehlen eines Geistlichen, den man hierfür verantwortlich machen könnte, der ernstgenommene Judenschutz durch den Landesherrn, den Erzbischof von Köln, das sofortige Durchgreifen der Patrimonialherren bei antijüdischen Übergriffen nur wenige Jahre später und das absolute Fehlen sonstiger Quellen über die von Steinheim geschilderten Ausschreitungen lassen den angeblich in Lenhausen Ende des 18. Jahrhunderts geübten „Osterbrauch" in höchstem Maße unwahrscheinlich erscheinen.

Die um 1830 von Alexander Haindorf gemachten Äußerungen über Ausbrüche des Fanatismus in seinem Heimatdorf während seiner Jugend sind viel zu allgemein, um die detaillierte Schilderung der alljährlichen Karfreitagspogrome durch Salomon Ludwig Steinheim zu bestätigen. Auch wenn sich Haindorf dem Jugendfreund im Gespräch geöffnet haben mag und dieser Dinge erfuhr, die wir nicht kennen, kann Haindorf, wenn er bei der Wahrheit geblieben ist, die Situation in Lenhausen nicht so verdreht dargestellt haben, dass er einen fanatisch christlichen Geistlichen erfand und ihm perverses Handeln als „jahrjährlich" geübten „Os-

[54] Ebd., fol. 9r.
[55] Nach Franz Rinschen.

terbrauch" des ganzen Dorfes unterstellte mit tagelanger Vertreibung aller ansässigen Juden. Die Entweihung, ja Schändung der jüdischen Kultstätte samt Vernichtung der heiligen Bücher sowie das Nageln einer Speckseite auf die Synagogentür als Schlussakt des Pogroms ist auch als solches wenig wahrscheinlich: hier werden alle Ingredienzien eines antijüdischen Exzesses wie in einem Brennglas gesammelt, mit dem zuletzt gegebenen Hinweis, „die unglücklichen Märtyrer" hätten die Speckseite „für Geld abnehmen lassen müssen, wenn sie mit Sicherheit zurückkehren durften".

Haindorf als Quelle

Dies alles kann kaum von Alexander Haindorf stammen, von dem Levin Schücking, der Freund der Droste von Hülshoff, in seinem Nekrolog 1862 schrieb, „ein Ehrenmann, das war dieser Mann, von dem ich rede, im Wohltun unermüdlich, ehrlich vom Scheitel bis zur Sohle".[56] Soweit wir dies beurteilen können, war Alexander Haindorf[57] eine anima candida, der, wie das Urteil Schückings zeigt, auch bei Christen als Mensch in Ehren stand.

Wie weit Haindorf allerdings die „Ausbrüche des Fanatismus" in seinem Heimatdorf richtig zu beurteilen vermochte, bleibe dahingestellt, denn als Zwi Hirsch ben Nessanell, wie Haindorf damals hieß, nach dem Tod der Mutter 1790 zur Großmutter mütterlicherseits nach Hamm kam, zählte der am 2. Mai 1784[58] geborene Junge erst sechs Jahre. Auch wenn man ihn, wie dies allgemein geschieht, als sehr aufgeweckt, ja frühreif betrachtet, kann er die Bedeutung der von Steinheim geschilderten Vorgänge in seinem Alter damals kaum in ihrer Wirkung und Tragweite erfasst haben. Er wird sie, selbst wenn man von ihrer Existenz ausgeht, kaum selbst bewusst erlebt, sondern eher durch Berichte seiner Eltern oder anderer Juden davon erfahren haben. Haindorf kannte die

56 Westfälischer Anzeiger vom 8. November 1862, Nr. 90.

57 Zu ihm Diethard Aschoff: Haindorf, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Band 20, 2002, Sp. 693-706, spätere Literatur vor allem bei Ewald Keßler: Die Habilitation Alexander Haindorfs 1811 und die Frage der Judenemanzipation an der Medizinischen Fakultät der Universität Heidelberg, in: Heidelberg. Jahrbuch zur Geschichte der Stadt, Jahrgang 10, 2005/06, S. 39-60.

58 Zum Todesdatum der Mutter und Geburtsdatum von Haindorf vgl. Susanne Freund: Bildungsgeschichte zwischen Emanzipation und Ausgrenzung. Das Beispiel der Marks-Haindorf-Stiftung in Münster (1825–1942), Paderborn 1997 S. 15 f. Anm. 6 und 7; vgl. auch. Brilling, wie Anm. 10, S. 71, Anm. 8: Auf der Gedächtnistafel der Marks-Haindorfschen Stiftung war als Geburtsdatum der 2. Mai 1784 angegeben, während auf seinem Grabstein in Münster der 5. Mai 1782 steht.

Karfreitragspogrome, wenn es sie denn überhaupt gab, wahrscheinlich nur aus zweiter Hand. Auch von hier her relativiert sich der Pogrombericht.

Steinheims Erinnerungen

Verantwortlich für die drastische Schilderung der angeblichen Karfreitagspogrome in Lenhausen war ohne Zweifel in erster Linie Salomon Ludwig Steinheim. Die Episode findet sich in seinen 1865 aufgezeichneten Kindheitserinnerungen,[59] also drei Jahre nach Haindorfs Tod. Damals lag das Ereignis, wenn es denn stattfand, rund 75 Jahre zurück. Der Gewährsmann hat die Darstellung seines Freundes nie gesehen. Ob Haindorf sie in seinem irenischen, Gegensätze ausgleichenden Bestreben begrüßt hätte, bleibe dahingestellt.

Steinheim flicht die Lenhausener Episode in die Erinnerungen an seine Kindheit und Jugendzeit ein, die er von 1789 bis 1804 in dem Reichsfürstentum Corvey verbrachte. Er stellt dieses „Stiefvaterländchen" als eine der vom „Kontrapunkte Frankreich" „fernen versumpften und verdumpften Gegenden" dar, weit weg von der „damaligen Zivilisation", „Deutschlands obskursten ‚Krähwinkel'".[60] Für den dort herrschenden „dumpfen, rohen Fetischismus" hatte er nur Verachtung[61] und Spott übrig. So erzählt er von einem nicht zur Verantwortung gezogenen Totschläger: „Er starb in Frieden und wird auch wohl, da er ein rechtgläubiger Katholik war, nach gehöriger Beichte und Absolution in seine Seligkeit eingegangen sein".[62] Und an anderer Stelle: „Die Welle der Aufklärerei war überall hingedrungen, nur noch in den Seelen der alten Pharisäer wie in denen der dumpfen Pfaffen in der katholischen Christenheit herrschten die alten Tiere der Urwelt, die beschuppten und beschuppenden Saurier neben den Passydermen der Urfauna".[63] In seiner aufklärerischen Überheblichkeit versteigt sich Steinheim gar zu körperlichen Merkmalen der verachteten „Idioten". So äußert er wörtlich, ohne Zweifel eines Philosophen und Arztes unwürdig, unter anderem: „Den Katholiken, namentlich den Frommgläubigen, gab eine merkliche Wulst oberhalb der Nasenwurzel an der Stirne kund. Wir nannten sie später die ‚katholische Wulst' oder ‚Schwiele' und erkannten in ihr die dammähnli-

[59] Biographische Bruchstücke: Kindheitserinnerungen, in: Steinheim, wie Anm. 2, S. 179-222, hier S. 187-188.
[60] Ebd., S. 189.
[61] Ebd., S. 190.
[62] Ebd., S. 185.
[63] Ebd., S. 197.

che Fettwulst gegen jeden eindringenden Lichtstrahl freirer Erkenntnis in göttlichen Dingen. Es muß wohl die Art des Kultes ihren Einfluß auf diese Formation, die den Besitzer als einen verdumpften und versumpften Idioten erscheinen ließ, geäußert haben. Es war ein Ausdruck von Lichtarmut, von stierer und stierartiger Beschränktheit."[64] „Das fehlte nie", erinnerte sich Steinheim seiner Jugend in Bruchhausen: „Morgens zum Gottesdienste in die Kirchen, nachmittags zum Teufelsdienste in die Schänken".[65]

Die Maßlosigkeit, mit der Steinheim hier seinem Abscheu Ausdruck verleiht, kehrt sich freilich gegen ihn selbst. Sie macht auch seine Schilderung der angeblichen „Karfreitagspogrome" in Lenhausen suspekt. Dem radikalen Aufklärer geht die menschliche Mitte zwischen dem gebotenen Kampf gegen religiöse Exzesse auf der einen Seite und religiösen Bedürfnissen auf der anderen Seite vollkommen ab. Für eine Religiosität jenseits des Verstandes fehlt ihm jedes Organ.

Wie anders formuliert dagegen Adolf Freiherr Knigge (1751–1796), ebenfalls Aufklärer, bekannter noch heute als Lehrmeister des „guten Tons", 1788 in seinem Werk „Über den Umgang mit Menschen" seine Kritik an intoleranter Aufklärung: „Man respektiere das, was anderen ehrwürdig ist. Man lasse jedem die Freiheit in Meinungen, die wir selbst verlangen. Man vergesse nicht, daß das, was wir Aufklärung nennen, anderen vielleicht als Verfinsterung erscheint. Man schone der Vorurteile, die anderen Ruhe gewähren. Man beraube niemand, ohne ihm etwas Besseres an die Stelle dessen zu geben, was man ihm nimmt."[66] Von solcher Ausgewogenheit des Urteils war Steinheim weit entfernt.

Steinheims ungezügeltes polemisches Temperament verband sich mit unreflektierten aus der Kindheit stammenden Vorurteilen. So bekannte er von sich selbst: „Im elterlichen Hause und auch noch lange, nachdem ich es verlassen, lebte ich noch nach alter strenger Observanz more maiorum. Der tiefe Abscheu vor dem Leben und Treiben der Heiden und besonders vor dem Bilderdienste saß mir tief im Blute."[67] Diese Grundhaltung kennzeichnete letztlich sein Leben lang seine Stellung zum Christentum. „Polemisch aggressiver Ton" bestimmte Steinheims Auseinandersetzung mit der vorherrschenden Religion seiner Umwelt, wie von philosophischer Seite einmal konstatiert wurde.[68] Dies gilt besonders vom Katholizismus. Im päpstlichen Rom, schrieb Steinheim

64 Ebd., S. 197.
65 Ebd., S. 208.
66 Zitiert nach Wagner, wie Anm. 14, S. 424-425.
67 Bruchstücke, wie Anm. 59, S. 187.
68 Heinz Mosche Graupe: Die philosophischen Motive der Theologie S. L. Steinheims, in: Schoeps S. 40-76, hier S. 44.

einmal, wurde „die Hierarchie, der Affe der Theokratie, eine alleinseligmachende Kirche in einem alleinseligmachenden Staate, vollendet".[69] Über den Geist dieser Zeit konnte sich der Aufklärer kaum genug erhitzen: „Die Vernunft, der Geist, mußte das Joch küssen, eingeschüchtert, teils von der eingebildeten Mechanik einer Höllenmaschinerie, teils von der diesseitigen aktuosen Folter".[70] „Die Jahrhunderte der Verfinsterung in Europa, dieser totalen Eklipse unseres Geisteslichts, erhellt von dem höllischen Widerscheine flammender Holzstöße, sind verschwunden: aber noch ist der Grund, auf dem sich jenes Schreckensgebäude der Inquisition erhoben, nicht zerstört."[71] Bis zu Reformation und französischer Revolution herrschten hier „wucherndes Verderben" und „gotteslästerliche Knechtschaft".[72]

Steinheims „scharfe Polemik und bissiger Spott, mit dem er die jüdischen Orthodoxen wie Liberalen immer erneut überschüttet", brachten ihn, wie sogar der ihn bewundernde Hans-Joachim Schoeps zugeben mußte, „um viele Sympathien, die ursprünglich vielleicht vorhanden gewesen waren".[73] Steinheims Polemik richtete sich im übrigen auch gegen die zeitgenössischen Philosophen des deutschen Idealismus und seine drei „Häsiarchen" Fichte, Schelling und Hegel ebenso wie gegen die Gefühlstheologie Schleiermachers und seinen jüdischen Glaubensangehörigen Mendelssohn,[74] kurz: er legte sich mit fast allen Geistesgrößen seiner Zeit in oft großer Schärfe an. Auch dies mindert seine Glaubwürdigkeit als objektiver Berichterstatter.

Steinheim hat als praktischer Arzt, als Wissenschaftler und Mensch gewiss seine Verdienste,[75] seine Ausfälle gegen die Fundamentalisten seiner Zeit, ob Christen oder Juden, sind aber so einseitig, massiv und maßlos, dass sie auch seine eigenen Erinnerungen in Mitleidenschaft gezogen haben dürften. Man fragt sich, ob er in ihnen nicht ebenso übertreibt wie in dem Bericht über die alljährlichen Karfreitagspogrome in Lenhausen. Zumindest in diesem Fall tut man ihm kaum Unrecht, wenn

[69] Die Theokratie oder der Gottesstaat, zitiert nach Schoeps: Bruchstücke, wie Anm. 59, S. 125.
[70] Ebd., S. 126.
[71] Ebd.
[72] Ebd., S. 127.
[73] Schoeps, wie Anm. 2, S. 28.
[74] Aharon Shear-Yashur: Salomon Ludwig Steinheim, ein deutsch-jüdischer Polyhistor im 19. Jahrhundert, in: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 1991, S. 47-65, hier S. 58.
[75] Hierzu insbesondere der in Anm. 2 zitierte Sammelband, etwa S. 8, sein Briefwechsel, soweit er erhalten ist, vgl. ebd. S. 263-321 und die Nachrufe, vgl. ebd. S. 333-343, vgl. auch Shear-Yashuv, wie Anm. 75.

man ihm unverantwortlichen Umgang mit der geschichtlichen Wahrheit unterstellt.

Schlusswertung

Wenn es, wie Steinheim schreibt, im kurkölnischen Sauerland „noch übler" zuging,[76] konnte sich der „bigotte, scheinheilige, intolerante und aggressive Katholizismus"[77] kaum anders austoben als in der Haindorf zugeschriebenen „jahrjährlichen Ostertagsszene". Das Herzogtum Westfalen hatte damals als Hort der Rückständigkeit einen kaum zu überbietenden schlechten Ruf. Der „Westfälische Anzeiger" bezeichnete 1805 das heutige Sauerland als „dasjenige deutsche Land, auf dem die dickste Finsternis" ruhe.[78] Steinheim wiederholt hier nur in seinen alten Tagen ein offenbar weitverbreitetes Vorurteil.

Leidenschaftlicher „Abscheu vor dem Leben und Treiben der Heiden", wie er ihm so „tief im Blute saß",[79] führte dem Aufklärer ohne Zweifel die Feder bei seinen so drastisch ausgemalten Exzessen in Lenhausen. Er stellt hier unseres Erachtens weniger geschichtlich reale Begebenheiten dar, sondern in der Rückschau die jetzt glücklich überwundene alte Zeit bigotter religiöser Dumpfheit vor zwei Generationen an den Pranger. Es kam Steinheim kaum auf die geschichtliche Richtigkeit an, sondern gleichsam auf die innere Wahrheit des Geschehens. Ist dies richtig, hat der Steinheimreport historisch die gleiche Relevanz wie die Empfindung der Humanisten gegenüber dem „finsteren Mittelalter". Jahre nach dem Tod des angeblichen Gewährsmannes verschanzt sich der Aufklärer hinter dem überragenden Ansehen Haindorfs, den er kaum umsonst als „Dr. und Professor" einführt. Das nach Haindorfs Tod unwiderlegbare Zeugnis diente dem Freund als durchschlagendes Argument für die Richtigkeit des Geschilderten.

Als Quelle für tief verwurzelten religiösen Judenhass im Sauerland oder gar in ganz Westfalen trägt die von Salomon Ludwig Steinheim überlieferte Episode in Lenhausen nichts aus. In diesem Sinne sollte sie nicht mehr zitiert werden.

76 Bruchstücke, wie Anm. 59, S.187.
77 So Herzig, wie Anm. 9, S. 226 f.
78 Entnommen Schumacher, wie Anm. 28, S. 264.
79 Bruchstücke, wie Anm. 59, S. 187.

Martin Tabaczek

„Wunder"-Glauben im ostwestfälischen Protestantismus während des Vormärz*

I. Die Wundergeschichte des Klempnermeisters Waag aus Minden – dessen Anfechtungen im Widerstreit der Deutungen

In einem sogenannten „Zeitungsbericht" vom April 1842 schrieb der Landrat des Kreises Minden, die religiöse Richtung in der evangelischen Kirche sei, durch manche Prediger hervorgerufen, „sehr beklagenswerth".[1] Er begründete sein Urteil so:

> „Sonst fleißige, brave Menschen, von geringer Auffassungsgabe für das Geistige, fangen an ihren häuslichen Beruf zu vernachlässigen, leben entweder in sich abgeschlossen oder halten in auserwählten Zirkeln Privaterbauungen, die sogar Geistliche befördern und ihnen beiwohnen sollen. In einem Nachbarkreise soll es dahin gekommen sein, daß Eltern in Mißverständniß des Kanzelvortrags: „das Fleisch zu tödten" sich und ihre Kinder gegeißelt haben, letztere aber mehr wie sich selbst, so daß für die Kinder ärztliche Hülfe hat in Anspruch genommen werden müssen, und die Hannoverschen Grenz=Behörden, weil Personen in religiösem Wahnsinn verfallen, sich veranlaßt gesehen, den Besuch solcher preußischen Kirchen ihren Amtseingesessenen bei namhafter Strafe zu verbieten. Die Menschen träumen von Buße und Besserung, unvermögend sich darüber Vorstellungen zu machen und verfallen auf allerhand Narrentheidungen. Auch in hiesiger Stadt (d.h. Minden) fängt an das Conventikel=Wesen um sich zu greifen, worauf man durch den p. Waag aufmerksam geworden, ein Mitglied der verschrobenen Sekte. Der Waag ist in Geisteszerrüttung gerathen und ist so tief gesunken, dass er wörtlich unter dem Thiere lebt."[2]

Es sei höchste Zeit, dagegen einzuschreiten, zumal es in der katholischen Kirche ein „solches Unwesen" nicht gebe.

* Dies ist die überarbeitete Fassung meines Aufsatzes: „Wunder", „Wahnsinn" und „Schwärmerey" in der Erweckungsbewegung Minden-Ravensbergs im 19. Jahrhundert, in: Rainer Walz, Ute Küppers-Braun, Jutta Nowosadtko (Hg.): Anfechtungen der Vernunft. Wunder und Wunderglaube in der Neuzeit, Essen 2006, S. 115-145.

1 Staatsarchiv Detmold (künftig: STADT) M 1 II A 475, Bl. 237.

2 Ebd., die Unterstreichungen stehen im Original.

Die kritische, um nicht zu sagen harsche Reaktion des Landrats stand in einer langen Tradition der preußischen Verwaltung im östlichen Westfalen: bald nach der definitiven Eingliederung Westfalens in den preußischen Staat gemäß den Beschlüssen des Wiener Kongresses zeigt die Aktenüberlieferung ein stetes Bemühen der Behörden, alles, was sie für „Schwärmerei" oder „Conventikel=Wesen" hielten, unter staatliche Kontrolle zu bringen. Mochte „Schwärmerei" als individuelles „Fehlverhalten"[3] der Einheit der protestantischen Kirche in Preußen im Wege stehen, so wurden die Konventikel, die von den Verwaltungsbeamten als Vereine eingeordnet wurden, der politischen Subversion verdächtigt. Dass die Konventikel auf dem Lande Funktionen einnahmen, die in den Städten Vereine versahen, hatten die Beamten ganz zutreffend erkannt.[4] Während die Vereine in den durchschnittlich kleinen Städten mit ihren wenigen tausend Einwohnern leicht zu kontrollieren waren, stellte sich die Lage bei den Konventikeln der zum Teil recht abseits gelegenen Bauernschaften, Weiler und Dörfer Ostwestfalens ganz anders dar. Die Lektüre der Berichte zum Konventikelwesen, die die königliche Regierung in Minden von den kirchlichen Amtsträgern verlangte, macht deutlich, dass letztere vielfach keinen Einblick in die Aktivitäten der Konventikelteilnehmer bekamen. Das zeigt sich zum einen in den häufig schablonenhaften Angaben, die in die Akten gelangten; zum anderen wurde es dann offenkundig, wenn in den Konventikelversammlungen etwas aus der Sicht der Amtskirche normwidrig war – worüber noch zu berichten sein wird.

Würden wir im Fall des eingangs erwähnten, in „religiösen Wahn" verfallenen Waag nur über die Darstellung des Mindener Landrats verfügen, wären uns weitere Einsichten versperrt. Zum Glück für den heutigen Historiker war der Fall des Waag seinerzeit so spektakulär, dass noch andere Aussagen den Weg in die Aktenbände fanden. Detaillierte

[3] „Schwärmerei" war nach dem preußischen Allgemeinen Landrecht (ALR) (2. Teil, Tit. XX, § 220) als „abergläubische Gaukeley" strafbar; zuerst erfolgte eine „Belehrung", bei Wiederholung drohte Gefängnis- oder Zuchthausstrafe, wenn die Handlung betrügerisch gemeint war. In der Tat war durch das gesamte 19. Jahrhundert das Vorgehen gegen religiöse Abweichungen sowie gegen deren mitunter skandalumwitterte Begleiterscheinungen den preußischen Behörden ein „zentrales Anliegen" – wie übrigens auch der protestantischen und der katholischen Kirche. Vgl. Nils Freytag: Aberglauben im 19. Jahrhundert. Preußen und seine Rheinprovinz zwischen Tradition und Moderne (1815–1918), Berlin 2003, S. 115 f. Zur kirchenamtlichen Einschätzung der „Schwärmerei" vgl. die unten folgenden Ausführungen.

[4] Die Konventikel waren in der Tat häufig mehr als nur Betgemeinschaften; sie boten vielmehr die Gelegenheit, aktuelle Nachrichten zu verbreiten und Probleme zu besprechen, die das dörfliche Leben betrafen. Vgl. Landeskirchliches Archiv der Ev. Kirche von Westfalen (künftig LkA EKvW), 0.0-140, Bl. 79 u. Bl. 84.

Äußerungen liegen vom Mindener Bataillonsarzt Borgstedt vor, der Waag ausgiebig untersuchte; ferner verfügen wir über Mitteilungen des Mindener Superintendenten Winter. Von der Hauptperson des Dramas haben sich – wie es häufig bei solchen Vorgängen der Fall ist – nur Aussagen erhalten, die ein Dritter aufschrieb: Der Doktor Borgstedt gab ausführlich wieder, wie Waag das Geschehen wahrgenommen hatte. Bei Borgstedts Ausführungen spürt der Leser, wie sehr er es mit einem naturwissenschaftlich geschulten Mann zu tun hat, der der Aufklärung verpflichtet war und entsprechend kritisch mit Phänomenen umging, die der religiösen Sphäre entstammten. Seine Gutachten über Waag entsprangen zwar der unmittelbaren Anschauung, da er ausgedehnte Untersuchungen an ihm vornahm; wieweit sein professioneller Blick als Mediziner das Verhalten und die Aussagen von Waag ärztlich adäquat einschätzten, ist die eine Seite; die andere Seite, ob er damit die Vorstellungen und Empfindungen seines Patienten subjektiv richtig trifft, ist historisch nicht (mehr) nachvollziehbar.[5] Der Superintendent Winter, der in den Akten durchweg als Widersacher des Mediziners erscheint, hatte ein großes Interesse daran, Waag nicht als einen Menschen dargestellt zu sehen, der durch die protestantische Religion geschädigt worden war. Zwar ließ der Einfluss der Aufklärung nach, aber Winter wusste, dass eine irrational grundierte Religionsausübung nicht gerne gesehen wurde. Ihm lag daran, dem Geschehen um Waag die religiöse Grundlage zu entziehen.

Was war nun nach übereinstimmender Aussage aller derjenigen, deren Worte aktenkundig geworden sind, passiert? Der bis dahin unbescholtene Klempnermeister Waag, der wie viele Handwerker des Vor-

[5] André Holenstein machte jüngst noch einmal auf das Problem aufmerksam, dass uns in den amtlichen Dokumenten „nicht ohne Weiteres" Sprechakte der Beteiligten begegnen, sondern „schriftlich fixierte Sprechakte", die „im Zuge der Verschriftlichung und Protokollierung durch Schreiber verschiedene Transformationsprozesse durchlaufen konnten". Vgl. André Holenstein: Klagen, anzeigen und supplizieren. Kommunikative Praktiken und Konfliktlösungsverfahren in der Markgrafschaft Baden im 18. Jahrhundert, in: Magnus Eriksson/Barbara Krug-Richter (Hg.): Streitkulturen. Gewalt, Konflikt und Kommunikation in der ländlichen Gesellschaft (16.–19. Jahrhundert), Köln, Weimar, Wien 2003, S. 335-369, hier S. 340. Auch unsere Akteure sind wegen solcher Barrieren schwer zu fassen: man merkt den diversen Berichten der Pfarrer, Ärzte, Landräte usw. an, dass sie häufig gar nicht präzis erfuhren, was genau in den ländlichen pietistischen Zirkeln vor sich ging, weil sie sich nach außen („gegen die Welt") abschotteten; ferner richteten die bürgerlichen Verfasser meist einen sehr distanzierten (um nicht zu sagen: abweisenden) Blick auf das Verhalten der sog. „einfachen Leute", von denen sie berichteten. Vgl. LkA EKvW 0.0-140, Bl. 81; 0.0-140, Bl. 176; STADT M 1 II A 475, Bl. 180; M 1 II A 829, Bl. 24, 47.

märz nicht in den besten Vermögensverhältnissen lebte,[6] war, wie alle Quellen übereinstimmend berichteten, am 17. April 1842 während des Gottesdienstes in der Sankt Simeonskirche zu Minden auffällig geworden. Gegen Ende der Predigt kam es bei ihm zu „theils unwillkürlich, theils willkürlich scheinenden Körperbewegungen und Gestikulationen".[7] Er wurde aus der Kirche geführt und in ärztliche Obhut gegeben; als sich herausstellte, dass er „geisteskrank" geworden war, wurde er in die Irrenanstalt nach Marsberg verbracht. Auf dem Weg in die Kirche befand er sich in Begleitung des als „s.g. Pietist oder Neuchrist" bekannten Nolting, der in Verbindung zu einem Konventikel unter Leitung des Kleinhändlers Funke stand. Die Natur dieser Bekanntschaften Waags wurden unterschiedlich eingeschätzt: Superintendent Winter meinte, Waag sei schon seit längerem dem Branntweingenuss „leidenschaftlich"[8] ergeben gewesen. Er habe den Drang verspürt, davon abzulassen und sich „überhaupt sittlich zu bessern".[9] Da es ihm an Willenskraft fehlte, habe er bei Nachbarn um Unterstützung nachgesucht, die ihn an einen gewissen Stegmeyer vermittelten. Zunächst wollte Stegmeyer von Waag wissen, ob er sich gründlich bekehren lassen wollte – was Waag zusicherte. Bei einem weiteren Treffen redete Stegmeyer „in etwas stark sinnlich gefärbten Ausdrücken" vor allem von der „Seeligkeit gläubiger und wiedergeborener Seelen, zu welchen der Herr Jesus Einkehr gehalten".[10] Waag habe sich eigentlich dabei nicht wohl gefühlt, er wiederholte aber die Besuche bei Stegmeyer an den folgenden Abenden. Bei den Unterredungen konnte sich Waag der „inneren Bewegung" nicht widersetzen: „wie durch unsichtbare Gewalt niedergezogen, fällt er auf seine Knie und betet das ihm aus seiner Kindheit gegenwärtig gebliebene Schriftwort: ‚Das Blut Jesu Christi'". Eine solche „innere Bewegung" durchlebte er, als er am Sonntag, dem 17. April, mit Nolte zur Kirche ging.

Für den Bataillonsarzt Borgstedt waren Männer wie Nolte und Stegmeyer Teile einer „Jesus-Gesellschaft"; diese Leute hätten Waag durch Gebete und suggestive Fragen beeinflusst, wie etwa, „ob Herr Jesus noch nicht in ihn getreten sei, und ob er noch nicht die Seeligkeit empfinde, welche allen Gläubigen zu Theil werde". Aber statt solcher Gefühle sei er von Angst und Unruhe ergriffen worden, die seine Krankheit ausgelöst hätten.[11]

6 STADT M 1 II A 475, Bl. 268.
7 Ebd., Bl. 264.
8 Ebd., Bl. 272.
9 Ebd.
10 Ebd., Bl.264.
11 Ebd., Bl. 269.

Während für den Arzt die Gestikulationen und Visionen des Waag die Symptome einer psychischen Erkrankung darstellten, die auf religiösen Wahnvorstellungen beruhten, waren sie für den Superintendenten Winter die äußeren Anzeichen einer Person, die an Alkoholismusproblemen litt – für ihn war Waag nichts anderes als ein vielleicht bedauerlicher, aber „leidenschaftlicher" Trinker, der Schwierigkeiten hatte, seinen Alkoholismus zu bekämpfen. (Der Arzt dagegen hatte in seinem Bericht ausdrücklich vermerkt, Waag habe zwar Branntwein getrunken, sei aber niemals betrunken gesehen worden.)

Wie erlebte Waag seine Situation? In den Untersuchungen und Befragungen, die der Bataillonsarzt mit Waag durchführte, schilderte dieser seine Erlebnisse so:

> „Gott ist ihm (=Waag) am 17. April in der Kirche erschienen und hat ihm die Gnade erzeugt, seit 1800 Jahren das erste Wunder bei ihm zu verrichten. Er hat ihm den Himmel geöffnet und von seinem Thron herabsteigend, ihn in seine Arme geschlossen, dann ihn zu seinen Eltern, Lehrern etc. geführt. Er hat ihm befohlen, nur nach seinen Worten zu handeln, und so glaubt er nun das, was er thut und spricht, geschieht nur durch Gott, und er betrachtet sich nur als die Maschine desselben". Am 19. April, notierte der Arzt, habe Waag mitgeteilt, „Gott habe ihm eingegeben, seine Frau und Kind zu erschlagen, sobald sie ihm widersprächen. Er hat auch mit einer eisernen Stange nach denselben geschlagen". Schließlich hielt der Arzt fest, „im Beten und andere zum Mitbeten zu bewegen, bestanden seine Haupthandlungen".[12]

Worin liegt die historische Bedeutung der Geschichte des Klempners Waag? Alle Beteiligten waren sich darin einig, dass dem Beten eine zentrale Rolle zukam. Allerdings war die Einschätzung von Funktion und Auswirkung des Gebets völlig unterschiedlich. Für den Betroffenen, für Waag, war das Gebet eine Möglichkeit, seiner inneren Unruhe Ausdruck zu verleihen und sie womöglich zu steuern. Er war jedoch kein bodenständiger Pietist, dem diese intensive Art des Betens quasi zur zweiten Natur geworden war; es war ihm ausgesprochen unangenehm, mit einem stadtbekannten Pietisten gesehen zu werden. Trotz dieser Vorbehalte waren für ihn offenkundig die Gebets- und Andachtsübungen der Pietisten und erweckter[13] Kreise in Minden von ganz ausschlaggebender

[12] Ebd., Bl. 267. (Die Formulierungen stammen vom Bataillonsarzt.)

[13] Um die Frage, ob der Begriff des Pietismus auch die Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts umfasse, gibt es eine seit langem anhaltende Diskussion, die unter anderem intensiv in der Zeitschrift „Pietismus und Neuzeit" (weiterhin: PuN) geführt wird. Dabei vertreten manche Kirchenhistoriker, unter ihnen vorrangig Johannes Wallmann, die Auffassung, es habe eine relativ strikte Abfolge gegeben,

Bedeutung: wenn der Arzt die Äußerungen Waags über das „Wunder" richtig wiedergegeben hat, so dürften seine Vorstellungen, dass Gott ihm den Himmel geöffnet und ihn in seine Arme geschlossen habe, älteres pietistisches Gedankengut[14] widerspiegeln, das sich der Mystik verpflichtet wusste und z. B. bei rheinischen und westfälischen sowie schwäbischen Pietisten des 19. Jahrhunderts (Michael Hahn, Johann

etwa in der Art: Reformation, Orthodoxie, Pietismus, Aufklärung, Erweckung, Neupietismus. In der Auseinandersetzung mit Hartmut Lehmann behauptete noch jüngst J. Wallmann, man könne auf keinen Fall die Erweckung in den Pietismus integrieren, da sich die Erweckung „ausgesprochenermaßen" gegen den Pietismus gerichtet habe. Johannes Wallmann: Pietismus – ein Epochenbegriff oder ein typologischer Begriff? Antwort auf Hartmut Lehmann, in: PuN Bd. 29 (2003), S.191-224, hier S. 219. Als Belege dienen ihm entsprechende Äußerungen von Theologen. (Es ist bemerkenswert, dass Martin Brecht für Pfarrer und Theologen eine Kontinuität zwischen Pietismus und Erweckungsbewegung betont. Vgl. Martin Brecht: Pfarrer und Theologen, in: Geschichte des Pietismus, Bd. 4, S. 211-226.) Immerhin war Wallmann schon früher zu der Erkenntnis gelangt, in Einzelfällen (z. B. Württemberg) habe es eine durchlaufende Tradition des Pietismus vom 17. bis zum 20. Jahrhundert gegeben. Vgl. Johannes Wallmann: Was ist Pietismus? in: PuN Bd. 20 (1994), S. 11-27, hier S. 20. Bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass nicht nur in Württemberg diese durchlaufende Linie zu finden ist, sondern auch in Ostwestfalen – vor allem dann, wenn man im Unterschied zu Wallmann und manchen anderen Kirchenhistorikern über die Diskurse von Theologen hinausgeht und beachtet, was sich tatsächlich in den Kreisen der Gläubigen abgespielt hat. Vgl. beispielweise die Mitteilungen von Prediger Redeker zu Bergkirchen 1827, schon vor 30 bis 40 Jahren hätten Erweckungen in den Dörfern seiner Umgebung stattgefunden. STADT M 1 II A 473, Bl. 172 oder die Akte LkA EKvW 0.0-140, Heft 2 „Betreffend die erbaulichen Zusammenkünfte in dem Synodalkreise Lübbecke, 1842", wo berichtet wird, dass erbauliche Zusammenkünfte seit „wenigstens über 70 Jahren" existierten. In der Tat gilt immer noch die Feststellung des den Allgemeinhistorikern nahestehenden Hartmut Lehmann von 1995, dass grundlegende Arbeiten fehlen, in denen die sozialen Träger des Pietismus detaillierter analysiert werden. Vgl. Hartmut Lehmann: Vorüberlegungen zu einer Sozialgeschichte des Pietismus im 17. und 18. Jahrhundert, in: PuN Bd. 21 (1995), S. 69-83, bes. S. 80, mit dem Hinweis, die Forschung habe bisher etliches zu normativen Quellen im Pietismus erarbeitet, aber nur sehr wenig zum Alltag und zur Frömmigkeitspraxis pietistischer Gruppen.

14 Der Arzt gab nicht an, ob Waag Quellen für sein Gottesverständnis genannt hat. Es liegt aber nahe, dass er sich auf das außerordentlich populäre Werk von Johann Arnd(t) „Vier Bücher vom wahren Christentum" bezog, das vor allem in seinem vierten Buch von der Liebe Gottes handelt. Vgl. etwa das 5. Kapitel des vierten Buches „Dass sich GOtt durch seine Liebe uns selbst giebt. Gleichwie ein Mensch durch seine Liebe, damit er GOtt liebet sich GOtt ganz ergiebt: Also giebt sich GOtt uns selbst durch seine Liebe, damit er uns liebet. Denn seine Liebe ist vollkommen." Zit. n.: Johann Arends Vier Bücher vom wahren Christenthum, nebst desselben Paradies-Gärtlein, 14. Stereotyp-Aufl., Berlin o. J., S. 497.

Christoph Blumhardt) wieder auftauchte.[15] Die von Waag beschworene Güte Gottes, die er an einem Tag empfand, steht in scharfem Kontrast zur Aggressivität am übernächsten Tag, als ihm Gott eingegeben habe, seine Frau und sein Kind zu erschlagen, sobald sie ihm widersprächen. Als wollte er die Schutz- und Hilflosigkeit für die Mitmenschen deutlich machen, zog er sich nackt aus, wusch sich mit seinem Urin, begoss sich mit Wasser – und dies alles auf Eingebung Gottes.[16]

Diese manifesten Merkmale einer psychischen Erkrankung wurden vom Superintendenten Winter als solche anerkannt, wurden von ihm jedoch so interpretiert, dass Waags „Irrsinn" sich nicht von „religiösen Anregungen, welche er von außen erhalten" hatte, herleiten lasse. Der „Krankheitsstoff" – gemeint ist der von ihm behauptete Alkoholismus des Kranken – habe schon lange vorher in ihm gelegen. Die Verbindung zum Religiösen leugnete Winter nicht, meint aber, sie sei erst entstanden, als die Krankheit bereits kurz vor dem Ausbruch war. Die religiösen Übungen und Gespräche seien nicht die Ursache für die Krankheit gewesen.[17] Winter konnte nicht umhin, die Tatsache einzugestehen, dass sich die Teilnehmer an derartigen Übungen und Gesprächen in „Konventikeln" träfen; er wies aber energisch die Behauptung zurück, dass es sich um eine „Jesus-Gesellschaft" gehandelt habe. Diese Bezeichnung habe der Militärarzt von Waags Ehefrau mitgeteilt bekommen, die den Begriff von ihrem Mann gehört habe, als er schon „geisteskrank" war.[18] Für Borgstedt war der ganze Vorfall von einem „protestantischem Jesuitismus" (sic!) geprägt, der den „Aberglaube" in sich trage.[19] Die Krankheit

Als das „tragende Fundament" von Arndts theologischem Streben sieht Hermann Geyer den vorfindlichen „mystischen Spiritualismus". Vgl. Hermann Geyer: Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom wahren Christentum" als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie, Bd. 3, Berlin/New York 2001, S. 237.

15 Vgl. Andreas Gestrich: Pietistisches Weltverständnis; in: Geschichte des Pietismus, Bd. 4, S. 560 f. Weiter sei darauf hingewiesen, dass bei den spätmittelalterlichen Mystikern wie etwa Tauler Gott als ein gütiges Wesen und nicht als strenger Richter erschien, vgl. Arnold Angenendt: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, S. 100; auch konnte Jesus buchstäblich mütterliche Züge aufweisen, S. 142 f. Vgl. ferner das Teilkapitel „Mystisches Gebet", S. 546-553.

16 STADT M 1 II A 475, Bl. 267.

17 Ebd., Bl. 265.

18 Ebd.

19 Ebd. Die Äußerungen des Bataillonsarztes können als typisch für die Bemühungen der Ärzteschaft wie des Staates gelten, medizinisch-naturwissenschaftliche Deutungen durchzusetzen. Vgl. Freytag, S. 201, S. 207, S. 224. Ein wichtiger Zeitgenosse war Karl A. Ideler (1795–1860); er leitete seit 1828 die Irrenabteilung an der Berliner Charité und erlangte große Bekanntheit durch seine Veröffentlichungen zum „religiösen Wahnsinn". Vgl. Doris von der Brelie-Lewien: Die Erlösung des Menschengeschlechts. Prophetinnen, Besessene, Hysterikerinnen (1690–1890), in:

des Waag sei folglich nicht auf vorgeblichen Alkoholismus zurückzuführen, sondern „der Unfug und Aberglaube, welchen der protestantische Jesuitismus in seinem Schoß trägt, hat bei ihm, der nicht selbst genug Seelenkraft besaß, eine Leidenschaft zu unterdrücken, den Drang erregt, sich einer Seite zu unterwerfen, die nur durch Beten alle Laster abzuwerfen wähnt".[20]

Während Borgstedts Einschätzung ganz typisch die Haltung des aufgeklärten, naturwissenschaftlich gebildeten Bürgers wiedergibt, der „natürlich" Wundergeschichten als „Unfug und Aberglauben" auffasst und sie dem Katholizismus zuordnet,[21] spiegeln Winters Aussagen die Widersprüchlichkeiten, denen sich protestantische Amtsträger im späten Vormärz ausgesetzt sahen: einerseits mochte man pietistische bzw. erweckliche Bewegungen nicht offen kritisieren, weil sie mittlerweile in Minden-Ravensberg deutlich an Boden gewonnen hatten und von den kirchlichen Amtsstellen weitgehend akzeptiert waren, andererseits waren sie wegen der immer wieder feststellbaren Nähe zu Wundergeschichten, Mystizismus und chiliastischen Vorstellungen suspekt. Bereits Spener kannte die Vorwürfe, nach denen sich der Pietismus durch „Enthusiasterey" und „andere Unordnungen" auszeichne.[22] Dem hielt er entgegen, Visionen und Entrückungen gehörten nicht zu dem „principio cognoscendi", sondern zu den „admirandis providentiae Divinae".[23]

Speners Forderung, Ekstasen und Visionen abzulehnen, bedeutete jedoch nicht, dass er die „mystica" gänzlich verwarf. Sie sei allerdings keine andere Theologie, sondern eine andere Art, diese zu „tractiren". Es komme nicht allein darauf an, „in dem verstand ein wissen zu erwecken / als das ganze gemüth zu bessern".[24] Zur Entschuldigung etwaiger

Karsten Rudolf/Christl Wickert (Hg.): Geschichte als Möglichkeit. Über die Chancen der Demokratie, Festschrift für Helga Grebing, Essen 1995, S. 478-506, hier S. 497. Ideler versuchte übrigens eine junge Frau dadurch zu heilen, dass er sie zur „Vermeidung aller pietistischen Aufregungen" anhielt! (S. 499, Anm. 94).

20 STADT M 1 II A 475, Bl. 269. Der Vorwurf, die Pietisten seien „lutherische Jesuiten" scheint in Minden schon älteren Datums zu sein, denn er lässt sich bereits für 1716 belegen. Vgl. Christian Peters: Johann Carl Opitz (1688–1756). August Hermann Franckes Gewährsmann in Minden, in: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 99 (2004), S. 153-181, hier S. 174.

21 Die Zuweisung an die Jesuiten sollte womöglich seinen besonderen Abscheu dokumentieren. Die katholische Kirche bemühte sich im 19. Jahrhundert lange Zeit intensiv um Abgrenzungen zwischen Aberglauben und Wunderglauben; vgl. Freytag, S. 77 f.

22 Philipp Jakob Spener: Gründliche Beantwortung Einer mit Lästerungen angefüllten Schrift (1693), in: Ders.: Schriften, Bd. VI.2, hg. v. Erich Beyreuther u. a., Hildesheim 2001, 377 neu – 620 neu, hier 512 neu.

23 Ebd., 519 neu.

24 Ebd., 534 neu.

„Unordnungen" verwies er auf die „Unordnungen" in der Bibel (Luk 12,51) und auf Luther, der gesagt habe, bei genauer Beschäftigung mit dem Evangelium „rumore" es.[25]

Die Haltung der Amtskirche zu „Wundern" war (und ist) durch vorsichtige Abgrenzung gekennzeichnet: die in der Bibel erwähnten Wunder wurden als biblische Erzählungen hingenommen; gegenüber Wundern in der eigenen Gegenwart blieb man sehr reserviert.[26] Bereits Luther habe Wunder der Schrift supranatural gedeutet, aber auch relativiert. Er habe ihre Bedeutung als Stärkung des Glaubens auf die biblischen Zeiten beschränkt. Allerdings kannte Luther durchaus Wunder in seiner Lehre und zwar bei den Sakramenten sowie in der Eschatologie.[27] Calvin wiederum sah Wunder nur am Anfang der Kirche, er kritisierte deutlich das lutherische Sakramentswunder, das ihn wohl noch zu sehr an katholische Glaubensvorstellungen erinnerte. Auch die Orthodoxie wandte sich gegen die römische These von der Notwendigkeit gegenwärtiger Wunder.

Pietisten gingen mit Wundern ganz anders um. Bereits die frühen „Väter" des Pietismus wie Spener waren so tief in der Mystik und im Spiritualismus verankert, dass z. B. Speners Wiedergeburtslehre vor dem Hintergrund mystischer Vorstellungen zu sehen ist, die kaum ohne Wunderkräfte denkbar sind. Für Spener war der Wiedergeborne „dieser neue mensch eine neue art und natur/so eine göttliche natur".[28] Dass Spener den Begriff „Wunder" tunlichst mied, hatte vor allem damit zu tun, dass er auf der Hut vor der Orthodoxie sein musste, die ihm und anderen Pietisten genug Schwierigkeiten bereitete.[29]

Im 18. Jahrhundert, nachdem die Pietisten gegenüber der Orthodoxie an Boden gewonnen hatten, konnte beispielsweise Johannes Henrich Reitz mit seiner *Historie der Wiedergebohrnen* ganz ungehemmt dem

[25] Ebd., 564 neu.

[26] Im RGG ³1962, Bd. 6, Sp. 1837 heißt es unmissverständlich: „Historische Kritik zeigt, dass es beweisbare W. nicht gibt". Das RGG ⁴2000, Bd. 3, Sp. 1542 präzisiert dahin, dass die Reformatoren die Heiligenverehrung ablehnten, jedoch ein Heiligengedenken akzeptierten. Vgl. ferner TRE, Bd. XIV, 1985, Sp. 665: „An die Stelle des Heiligenkultes trat jetzt das Gedächtnis der Heiligen im Rahmen der evangelischen Predigt". Ähnlich Evangelisches Kirchenlexikon ³1989, Bd. 2, Sp. 445.

[27] RGG ³1962, Bd. 6, Sp. 1839.

[28] Philipp Jakob Spener: Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt (1696) 1715, in: Ders.: Schriften, hg. Erich Beyreuther, Bd. VII, Teilbd. 1, Hildesheim 1994, S. 1002. Er weiß sich einig mit Johann Arndt, der bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts davon sprach, dass der Wiedergeborene eine „neue Creatur" sei. Vgl. Johann Arnds Vier Bücher, S. 16.

[29] Vgl. Friedrich Wilhelm Kantzenbach: Orthodoxie und Pietismus, Gütersloh 1966, S. 162-165. Spener selbst wendete sich nachdrücklich gegen den gefährlichen Vorwurf der „Schwärmerei". Vgl. Spener: Schriften. VI. 2, 129 (alt), 525 (neu).

Wunderglauben Raum geben.[30] Dabei tauchten Erzählstrukturen auf, die in gleicher Art in pietistischen Schriften des 19. Jahrhunderts wiederkehrten. Als Beispiel mag folgende Wundergeschichte dienen. Ein gewisser P. St. aus Mülheim an der Ruhr war beim Säubern und Ausbauen eines Brunnens in eine lebensgefährliche Situation geraten. Die Rettung verlief so: „Gott stellte mir meine Sünden mit einander vor Augen / auch die / deren ich mich nicht mehr erinnert; ich lase sie wahrhaftig wie in einer Handschrift / und zwar mit den grössesten Buchstaben / wie dieselben in dem A.B.C. Buch vorkommen". Als er seine Sünden erkannte, sprach er sich selbst „die Sentenz und Urtheil der ewigen Verdamnuß" zu. Ihm wurde ein Kerker angewiesen; darüber erschrak er heftigst und bat Gott in seiner Höllenangst um Gnade. Als er schon meinte sterben zu müssen, blies ihn ein „sanfter Wind" an und deutete ihm an, dass er gerettet sein werde. „GOtt sey danck / der Wunder an mir gethan / und mich in die Höll und wieder herauß geführt [...] Ich bin nun getrost in GOtt / und durch Christum meiner Seligkeit gantz gewiß!"[31] Reitzes Figuren wussten sich bereits einer bestimmten pietistischen Tradition verhaftet; dies zeigt sich sehr schön an der „Historie" von Anna Catharina Mahlerin, als ihre Lesegewohnheiten berichtet werden: sie las Johann Arnds Bücher vom wahren Christentum, Heinrich Müllers geistliche *Erquick=Stunden*, Speners Predigten von der Wiedergeburt, Frankes *Sonn=* und *Fest=Tags=Predigten* sowie Hohburgs *Theologiam mysticam*.[32] Damit waren Autoren genannt, die auch später immer wieder von Pietisten angeführt wurden, wenn sie sich spirituell verorten wollten.

30 Vgl. Johann Henrich Reitz: Historie der Wiedergebohrnen. Vollständige Ausgabe der Erstdrucke aller sieben Teile der pietistischen Sammelbiographie (1698–1745), hg. v. Hans-Jürgen Schrader, 4 Bde., Tübingen 1982, mit einer solchen Fülle unglaublicher Wundergeschichten, dass sich entsprechende katholische Sammlungen von Wundergeschichten nicht dahinter zu verstecken zu brauchen. Es kommen darin sogar Wundergeschichten vor, die die Auferstehung von Toten berichten, vgl. Bd. II, Teil V, S. 277-293. (Als der Wiedererweckte vor Gottes Richterstuhl stand, habe Gott ihn beauftragt, er solle die Mitmenschen über Gottes Gericht unterrichten und sie auffordern, dass „ sich die Sünder in der Zeit der Gnade bekehren mögen", S. 285.)

31 Ebd., Bd. I, Teil 1, S. 161-165, hier S. 163 f. (Dieses „Wunder" taucht übrigens wie etliche andere im Register nicht auf!)

32 Ebd., Bd. III, Teil VII, S. 276, S. 281.

Auch im 19. Jahrhundert hatten Pietisten[33] ein unverkrampftes Verhältnis zu Wundern[34] – sowohl beispielweise Johann Christoph Blumhardt (1805–1880)[35] in Württemberg wie Volkening in Ostwestfalen. Pastor Johann Heinrich Volkening (1796–1877) kann als eine der bekanntesten Figuren des westfälischen Pietismus gelten.[36] Er sah seinen Lebensweg als eine Reihe „lauter Wunder".[37] Die von Volkening vorgenommene Aufteilung zwischen dem eigenen Leben als einem fortgesetzten Wunder,[38] da er ja als „Wiedergeborner" auf der „richtigen" Seite stand,

33 Andreas Gestrich: Pietismus und ländliche Frömmigkeit in Württemberg im 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: Norbert Haag u. a. (Hg.): Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850, Stuttgart 2002, S. 343-357, plädiert übrigens ebenfalls dafür, keine scharfe Abgrenzung zwischen Pietismus und Erweckungsbewegung vorzunehmen (S. 343). Schließlich konstatiert er, der Wunderglaube sei ... in den pietistischen Familien stark verbreitet" gewesen (S. 354).

34 Recht bezeichnend ist eine 1847 in Reutlingen erschienene Illustration in Johann Arndts „Paradiesgärtlein", das in Anlehnung an klassische Vorbilder zeigt, dass Arndts „Paradiesgärtlein" im Feuer unversehrt bleibt; sie ist überschrieben mit „Das Wunderwerk". Zit. n. Martin Scharfe: Die Religion des Volkes. Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus, Gütersloh 1980, S. 30.

35 Großes Aufsehen erregten die Exorzismen, die Blumhardt 1843 in Möttlingen durchführte und die er selbst als „Wunder" bezeichnete; vgl. Hartmut Lehmann: Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, Stuttgart 1969, S. 209. Blumhardt selbst war davon überzeugt, dass er gegen Dämonen ankämpfe und sie tatsächlich auch besiegen, ja sogar bezwingen könne. Vgl. seine Version der Heilungsgeschichte der Gottliebin Dittus aus Möttlingen in Johann Christoph Blumhardt: Gesammelte Werke. Reihe I, Bd 1: Der Kampf in Möttlingen, hg. v. Gerhard Schäfer, Göttingen 1979, S. 32-78.

36 Die Literatur zur Biographie Volkenings trägt durchweg hagiographischen Charakter; sie schreibt bis heute fort, was bereits im 19. Jahrhundert über ihn von pietistischer Seite kolportiert wurde. Vgl. als jüngeres Beispiel Julius Roessle: Zeugen und Zeugnisse. Die Väter des rheinisch-westfälischen Pietismus, Konstanz 1968, S. 197-213. So auch die Einschätzung von Ulrich Rottschäfer, wenn er feststellt: Das Schicksal vieler Erweckungsprediger sei „eher in andachtsvollen, von erbaulich-frommen Legenden umrankten Lebensbeschreibungen" dargestellt worden. Vgl. Ulrich Rottschäfer: Die Erweckungsbewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts. Ihre Impulse auf und aus Gemeinden des Kirchenkreises Vlotho, in: Kirchenkreis Vlotho (Hg.): Kirche an Weser und Werre. 150 Jahre Kirchenkreis Vlotho, [Vlotho 1991], S. 23-40, hier S. 24. Dies gilt insbesondere von der umfangreichen Sammlung von W. Heienbrok (Hg.): Zeugen und Zeugnisse aus Minden-Ravensberg, 2 Bde., Bethel b. Bielefeld 1931.

37 So seine Tochter Emma in einem Brief an ihre Schwester Minna vom 25. Oktober 1877. Vgl. Wilhelm Rahe: Johann Heinrich Volkening 1796–1877 (dienstliche Schreiben, Briefe, Tagebuchblätter), in: Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte, Bd. 38/39 (1937/38), S. 174-345, hier S. 311.

38 So resümierte er selbst sein Leben in einem Brief an die Witwe seines Freundes Jellinghaus im Jahr vor seinem Tode: Er ließ alte Zeiten an sich vorüberziehen. Dabei dachte er den „Wunderwegen unseres Gottes nach". Schließlich fährt er fort: „O, wie kann man doch den lebendigen Gott in seinen Führungen erkennen als einen Gott, der da Wunder tut". (Wilhelm Rahe: Johann Heinrich Volkening und

und der „Welt", in der das Wirken (als „negative Wunder") des Teufels unausgesetzt fortdauerte, setzte das wunderbare Wirken übernatürlicher Kräfte voraus. Die (nicht erweckten) Menschen könnten nicht Buße tun, da sie unentwegt vom Teufel verführt seien. Ihnen war die ewige Verdammnis so gut wie sicher. Bereits Jahrzehnte zuvor war er der Öffentlichkeit aufgefallen, als er auf einer Versammlung der Quäker (!) im Juli 1834 in Bad Pyrmont „mit einer Heftigkeit, die an Wuth gränzte", predigte, wie die königliche Regierung in Minden den zuständigen Konsistorium mitteilte.[39] Weiter hieß es: „Er sprach fast von nichts als von Blut und Wunden, von Buße, von Hölle und Teufel, von den Menschen, die nicht, wie er, erweckt und zur Gnade erlangt wären, [...] im Pfuhle der Verdamniß ewig brennen würden."[40] Das Konsistorium wies unverzüglich den Superintendenten Scherr an, er solle Volkening zu sich zitieren und ihm vorhalten, wie er sich zu „solcher Schwärmerei und Unbesonnenheit" habe hinreißen lassen.[41] War bereits der Vorwurf der „Unbesonnenheit" an einen Pfarrer eine schwerwiegende Angelegenheit, weil sein Ansehen als Amtsperson tangiert war, so galt dies umso mehr für die Anschuldigung der „Schwärmerei", die beinhaltete, dass der Angeschuldigte den Boden der offiziellen Kirchenlehre verließ. Von daher war der Weg nicht weit, dass einem solcherart als „Schwärmer" titulierten Pfarrer zusätzlich politische Unzuverlässigkeit attestiert wurde.[42]

Solche Berichte wie die um den „Wahnsinn" des Klempners Waag und seine wunderhafte Errettung durch Gott erregten Aufmerksamkeit bis nach Berlin; Minister Eichhorn verlangte von der Regierung in Minden Aufklärung darüber, was in der Sankt Simeonskirche vorgefallen sei,

Theodor Schmalenbach im Austausch mit Zeitgenossen. Briefe aus der Zeit der Erweckung, in: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte Bd. 67 (1974), S. 113-174, hier S. 128). Dabei erinnern die „Wunder" bei Volkening wie im weiteren Umkreis der ravensbergischen Erweckung an ähnliche Geschehnisse, wie sie August Hermann Francke in seinem Werk „Die Fußstapfen Gottes" (1701) erwähnt. August Hermann Francke: Werke in Auswahl, hg. v. Erhard Peschke, Berlin 1969, S. 44, S. 60. Ähnliche „Wunder" auch bei Heienbrok, Bd. 1, S. 39 f.; Vermehrungswunder wie in der Bibel, S. 154, S. 197. Alle diese „Wunder" sollen die besondere Nähe des Betroffenen zu Gott demonstrieren.

39 LkA EKvW 0.0-140, Bl. 182.

40 Ebd., die Quäker hatten sich hinfort solche „Irrlehren" verbeten!

41 Ebd., vor allem weil Volkening mit ähnlichen Gastpredigten andernorts aufgefallen war, vgl. Bl. 190.

42 So Superintendent Müller im August 1834 über den Pfarrer Kunsemüller in Oldendorf, dem er attestierte, ein „Ultra und Schwärmer" zu sein; vgl. ebd., Bl. 194. Kunsemüller wehrte sich gegen diese recht gefährlichen Vorwürfe dadurch, dass er die Mitglieder der Predigerkonferenz um geeignete Atteste bat, ebd., Bl. 223. Zur politischen Dimension des Schwärmereivorwurfs siehe die Beispiele unten.

wie es um den Geisteszustand des Waag stehe, welche Einflüsse die erwecklichen Zusammenkünfte auf Waag gehabt hätten.[43] Dies war auch deswegen von Bedeutung, weil der Fall Waag durchaus nicht allein stand.

II. Religiöse „Schwärmerey" im ländlichen Raum Ostwestfalens

In dem Minden benachbarten Kreis Lübbecke gab es zu Beginn der vierziger Jahre eine beachtliche Bewegung erweckter Kreise: innerhalb kurzer Zeit wurden Dutzende Anträge auf Privaterbauungsveranstaltungen bei den zuständigen Behörden eingereicht;[44] der Kreisphysikus Schmidtmann konstatierte eine besorgniserregend hohe Zahl an Frauen und Mädchen, die durch religiöse Schwärmerei wahnsinnig geworden seien. Diese Meldung des Kreisphysikus veranlasste den Landrat, Freiherr von der Horst, am 20. April 1842 an die Pfarrer in seinem Landkreis die Bitte zu richten, ihm dazu Meldung zu machen.[45] Der Pfarrer der Gemeinde Alswede, Pastor Augustin, teilte mit, „4 Personen sind dadurch, dass sie einige Male die Conventikeln besucht haben, ganz verrückt geworden".[46] Von den vier Frauen seien inzwischen zwar zwei wieder ziemlich gesundet, „die anderen beiden hingegen befinden sich bereits schon lange in einem ganz zerrütteten Seelenzustande, reden ganz irre, zweifeln an ihrer Seeligkeit, und drohen sich das Leben nehmen zu wollen. Sie mussten daher unter steter Aufsicht gehalten werden". Schließlich warnte er sehr nachdrücklich: „Wird diesem Unwesen mit den Conventikeln nicht bald gesteuert, so werden wir in kurzer Zeit noch mehrere solcher Unglücksfälle erleben."[47]

Pfarrer Maßmann aus Schnathorst bemerkte, ihm seien derartige Wahnsinnsfälle, wie sie der Kreisphysikus wahrgenommen hatte, nicht bekannt. Allerdings sah er sich doch genötigt, einen Fall zu schildern, der ihm persönlich nahe ging. Der junge Engelkemeier aus Holter, der früher ein guter Christ war, sei ganz „verwirrt geworden", seit er mit den Konventikeln in Berührung gekommen war. Er sei vor einiger Zeit im Hause Maßmanns aufgetaucht und habe erklärt, „daß er ganz vollkommen sei und gar nicht mehr sündigen könne und keinerlei Sünde mehr zu be-

[43] STADT M 1 II A 475, Bl. 270.
[44] LkA EKvW 0.0-140, Bl. 1b-3 für die Jahre 1840–1841.
[45] LkA EKvW 0.0-140, Bl. 102.
[46] Ebd., Bl. 108.
[47] Ebd., Bl. 109.

fürchten habe".[48] Schließlich habe er versucht, seine Frau und seine Mutter zu bekehren; außerdem habe er ihm, dem Pfarrer, beibringen wollen, wie er „richtig" beten müsse.[49]

Pastor Gieseler[50] aus Hüllhorst berichtete, seine Gemeinde habe sich bisher von religiöser Schwärmerei „ziemlich frei gehalten"; allerdings versuchten „Propagandisten der verschiedenen Conventikel=Cliquen", in seiner Gemeinde Fuß zu fassen. Über den „Unfug", der in solchen Konventikeln stattfinde, legte er Zeugenaussagen bei. Bei dem „Unfug" handelte es sich in der Tat um merkwürdige Praktiken: in einer Versammlung sollen sich die Teilnehmer im Finstern zum Gebet „gepreßt auf den Boden" niedergekauert haben.[51]

Das Problem, dass Menschen aus „religiöser Überspannung" des Konventikelwesens „gemüthskrank" wurden, beschäftigte nicht nur die Autoritäten auf dem Lande. Ein vom Bürgermeister der Stadt Lübbecke abgezeichneter Aktenvermerk für den Landrat führte immerhin elf Per-

48 Ebd., Bl. 105. (Offensichtlich kannte der junge Mann die Schriften Speners, vor allem Speners Lehre von den Wiedergeborenen, in denen behauptet wird, ein Wiedergeborener könne wegen seiner neuen, seiner göttlichen Natur keine Sünde begehen. Vgl. Spener: Wiedergeburt, S. 133, S. 739, S. 778, S. 917. Wenn der junge Mann diese Schrift Speners vielleicht nicht kannte, so dürfte ihm aber Speners „Einfältige Erklärung" von Luthers Katechismus geläufig gewesen sein, weil sie über 20 Auflagen erlebte. In ihr heißt es auf die Frage, ob sich der Wiedergeborene des „sündendienstes nicht enthalten" könne, er könne es durchaus – aber nicht ganz so vollkommen, wie er es wünsche. Es gebe also objektiv bei ihm noch Sünde, doch gelte „Ob sie aber wol [als sünde] auch in ihrer natur verdammlich ist / so ist sie doch bey den glaubigen (sic!) nicht mehr verdammlich / weil sie umb Christ willen ihnen vergeben / und nicht zugerechnet wird [...]"; Philipp Jakob Spener: Schriften. Bd. II.1: Einfältige Erklärung der christlichen Lehr nach der Ordnung des kleinen Catechismi des teuren Mannes Gottes Lutheri 1677, hg. v. Erich Beyreuther u.a., Hildesheim 1982, S. 224. Im gleichen Sinne äußerte sich ein weiterer „Vater" des Pietismus, der den ravensbergischen Erweckten gut bekannt war, August Hermann Francke: Von der Christen Vollkommenheit, in: Werke, S. 359. („Daher auch folget: Ein Gerechtfertiger hat keine Sünde [...]") Vgl. auch Martin Friedrich: Philipp Jakob Spener und der Halberstädter Streit von 1678. Zugleich ein Beitrag zur Wiedergeburtslehre bei Spener, in: PuN Bd. 25 (1999), S. 31-42, hier S. 38. („Was Spener jetzt aber vor allem am Herzen liegt, ist die unverzichtbare Lehre, dass ein Wiedergeborener keine Sünde tue").

49 LkA EKvW 0.0-140, Bl. 106. Schon A. H. Francke hatte 1694 dafür plädiert, dass Gläubige bei geistlichen Übungen den Emotionen breiten Raum geben sollten. Vgl. Francke: Einfältiger Unterricht, in: Werke, S. 217, S. 219 (hier sprach er davon, die hl. Schrift zu „schmecken und zu empfinden").

50 Er galt als „bête noire" der Erweckten, weil er sich ihnen widersetzte und angeblich zu ihrer Verfolgung beitrug. Die Erweckten, unter ihnen ein gewisser Schneider, konnten vermeintlich nur durch ein „Bewahrungswunder" vor Gieseler und seinen Helfern geschützt werden. Vgl. Eckhard Struckmeier: „Wie ein Hirsch lechzt nach frischem Wasser". Geschichte der Kirchengemeinde Hüllhorst vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Espelkamp 1996, S. 75 f.

51 LkA EKvW 0.0-140, Bl. 102.

sonen auf, deren seelische Verfassung durch Praktiken der Konventikel aus dem Gleichgewicht geraten war.[52] Bemerkenswert ist die Tatsache, dass der Verfasser von „religiöser Überspannung" sprach, die er für die Gemütskrankheiten verantwortlich machte. Für einen Zeitgenossen protestantischen Glaubens, der außerhalb der minden-ravensbergischen Erweckungsbewegung stand, hatten die Aktivitäten der Erweckten etwas an sich, das seine Frömmigkeitspraxis weit überstieg. Auch ihm war bewusst, dass in der maßgeblichen Glaubenslehre „Sünde", „Buße" und „Errettung" eine bedeutende Rolle spielten, aber nach einem dreiviertel Jahrhundert aufgeklärter religiöser Unterweisung waren „Sünde" und „Errettung" eher in den Zusammenhang einer ordentlichen moralischen und sittlichen Belehrung durch den Pastor zu stellen, d. h. eine Sünde – verstanden als Normenverstoß – tangierte nicht vorrangig ein in weiter Ferne liegendes Seelenheil am Tag des Jüngsten Gerichts, sondern stellte eher ein innerweltliches und soziales Problem dar. Das war ja gerade einer der gravierendsten Vorwürfe von Pietisten an rationalistisch orientierte Pfarrer, dass sie ein zu positives Bild vom Menschen hätten, an seine moralische Verbesserung glaubten und daher nur lasch ihre Gemeindeglieder betreuten. Das existentiell Wichtige sei jedoch die alles überwölbende Sündhaftigkeit des Menschen, die geradezu nach dem Kampf gegen das Böse verlange. Die sehr intensiven Auseinandersetzungen unter den Erweckten um Sünde, Buße und Errettung, die von Anfang an ein zentrales Anliegen des Pietismus darstellten,[53] führten offensichtlich zu mitunter zugespitzten Reaktionen bei den Teilnehmern: sie reichten von der jegliches menschliche Maß überschreitenden Selbstbeschreibung, vollkommen sündenfrei zu sein, also den Status eines Heiligen einnehmen und andere verdammen zu können,[54] bzw. an einem

[52] Ebd., Bl. 94-95.

[53] Vgl. Andreas Gestrich: Pietistisches Weltverständnis und Handeln in der Welt, in: Geschichte des Pietismus, Bd. 4, S. 556-583, hier S. 557. Gestrich hebt bereits für den frühen Pietismus den manichäischen Dualismus von Gott und Satan, gut und böse, rein und unrein hervor, der mit einer rigiden Sicht auf die christliche Lebensführung verbunden war, die sich zwischen dem „breiten Weg" zur Hölle und dem „schmalen Weg" zum Heil zu entscheiden hatte. Das Bildmotiv vom breiten und vom schmalen Weg blieb bis ins 19. Jahrhundert in der populären Druckgraphik des Pietismus ein beliebtes Sujet. Den positiven Fluchtpunkt bildete die „Wiedergeburt", die dem „Wiedergeborenen" die Hoffnung vermittelte, mit diesem Vorgang habe er den „alten Adam" hinter sich gelassen und er sei nun eine neue Kreatur. Vgl. Spener: Einfältige Erklärung, S. 738.

[54] Besonders krass war der Fall der Schülerin Luise Stratmann, Tochter eines Heuerlings aus Blasheim. Sie hatte lange in der Schule gefehlt, angeblich wegen Krankheit. Tatsächlich aber besuchte sie in der Zeit Konventikel bei einem gewissen Langemann. Sie erklärte, sie könne nicht in den Unterricht des Kantors Schrader gehen; dies sei Sünde, weil sie von ihm nicht christlich unterrichtet werde. Der Kan-

Wunder direkt partizipieren zu können, bis hin zu tiefsten Depressionen, weil man für immer das Seelenheil verfehlt habe.

Auch wenn wir meist nicht im Detail wissen, was in den Konventikeln diskutiert oder möglicherweise von Laien gelehrt wurde – die Berichte der Pfarrer sprechen häufig summarisch nur davon, dass dort gebetet und gesungen sowie aus „älteren" Schriften vorgelesen wurde –, so vermitteln die eben geschilderten Vorfälle doch einen Eindruck, welche bedeutende Rolle die Lehren der „Väter" des Pietismus, etwa Spener und Francke, gespielt haben dürften. Markus Matthias wies jüngst darauf hin, wie sehr es für Francke darauf ankam, die Festigkeit des Glaubens durch die Tiefe des Bußkampfes gegen die Sünde zu sichern. „Daher – so schreibt er weiter – sei die Versenkung in den Abgrund der Sündenerkenntnis und des Zorns Gottes notwendig, bis man winsele wie ein zum Tode Verurteilter".[55] Dieser tiefe Eingriff scheint für Francke von vorrangiger Notwendigkeit zu sein, weil er „Bekehrung" in erster Linie als eine nachhaltige Änderung des Willens versteht und zwar wegen des „greulichen Zustandes, darin er (sc. der Mensch) von Natur liegt".[56] Nur wenn der Mensch die Bekehrung als ein Geschehen erlebt, das die eigene Natur des Individuums zu überwinden sucht, und dabei ein tiefgehendes Empfinden hat, sind Echtheit und göttlicher Ursprung der Bekehrung verbürgt. Die Tiefe der Bekehrungserfahrung und das endlich erreichte Durchbruchserlebnis geben dem Gläubigen die Möglichkeit, klar zu unterscheiden zwischen einem Leben unter der Sünde und einem solchen unter der Gnade. Auch den frühen Pietisten war klar, welchen psychischen Extremsituationen ein Mensch bei diesem Bußkampf ausgesetzt sein konnte. Francke wurde beispielsweise schon früh von Spener auf die Gefahren einer Überbetonung der Buße hingewiesen (Enttäuschung, Unruhe, Depressionen, Abkehr, gar Suizid), so dass schließlich Francke wie Spener „den wahren Christenstand nicht prinzipiell vom Durchleben eines Bußkampfes und der Bußangst abhängig gemacht" hätten.[57] Allerdings stand dem Franckes Einschätzung gegenüber, die meisten Menschen würden ohnehin aus ihrem Taufbund fallen, daher sei die Bekeh-

tor sei „99 Mal verdammt und verloren". (Vgl. Mitteilung Schraders an die Schulaufsicht vom 31. 1. 1842, LkA EKvW 0.0-140, Bl. 83).

55 Markus Matthias: Bekehrung und Wiedergeburt, in: Geschichte des Pietismus, Bd. 4, S. 49-79, hier S. 60.

56 August Hermann Francke: De Theologia mystica, in: Werke, S. 207.

57 Matthias: Bekehrung, S. 61. Vgl. ferner Vera Lind: Selbstmord in der Frühen Neuzeit. Diskurs, Lebenswelt und kultureller Wandel am Beispiel der Herzogtümer Schleswig und Holstein, Göttingen 1999, S. 172 f. (Pietisten galten als „Prototypen religiöser Melancholiker").

rung durch Bußkampf letztlich doch notwendig.[58] Schon zu Zeiten des frühen Pietismus wurden Fälle berichtet, bei denen die pietistische Frömmigkeitspraxis Auslöser für psychische Erkrankungen war bzw. zur Ablösung von Gläubigen vom hallischen Pietismus führten, wie etwa bei Johann Salomo Semler, Christian Fürchtegott Gellert sowie Zinzendorfs Abkehr vom hallischen Pietismus seit 1729.[59]

Die intensiven Auseinandersetzungen im Pietismus um Sündhaftigkeit, Buße und Errettung boten rhetorisch begabten, mitreißenden Geistlichen wie Laien die Möglichkeit, sich eine Anhängerschaft zu schaffen und sie zu führen. Dies galt vor allem für den Raum Minden-Ravensberg, in dem die Erweckungsbewegung schon lange eine „volkstümliche Theologie"[60] geschaffen hatte. „Volkstümlich" meinte dabei nicht nur die Sprache, sondern auch den sehr handgreiflichen theologischen Ansatz, der die „Seelenrettung" und konkrete Aktionen, wie die Prüfung des Gewissens, die Verrichtung von Buße usw. in den Vordergrund[61] stellte und sich in vielem von der Lehre Luthers unterschied, etwa der Befreiung des Gewissens durch voraussetzungslosen Zuspruch der freien Gnade Gottes in Jesu.[62] Zur „Volkstümlichkeit" zählte sicher auch, dass die Erweckten großen Wert auf ein gottgefälliges Leben legten, das vorzeigbar war und in der zumeist dörflichen Umgebung wahrgenommen wurde – im Unterschied zum lutherischen *sola fide*.[63] Begleitet wurde eine solche volkstümliche Theologie durch ein sehr voluntaristisches Bibel-

[58] In seiner bekannten „Busz=Predigt über Ps. LI" äußerte Francke unter anderem: „Wenn der Mensch des Lebens Jesu soll recht theilhaftig werden / so muß er auch (in der Bußangst) seinen Tod schmecken". Zit. n. Matthias: Bekehrung, S. 75, Anm. 83.

[59] Ebd., S. 76, Anm. 97, sowie Hans Schneider: Die „zürnenden Mutterkinder". Der Konflikt zwischen Halle und Herrnhut, in: PuN Bd. 29 (2003), S. 37-66, hier S. 51 f. und ferner Jürgen Helm: Hallische Medizin zwischen Pietismus und Frühaufklärung, in: Notker Hammerstein (Hg.): Universitäten und Aufklärung, Göttingen 1995, S. 63-96, hier S. 75-79.

[60] So die Terminologie bei Rottschäfer: Erweckung, S. 35. Sie ließ sich später (nach der Jahrhundertmitte), unter der Anleitung erweckter Pfarrer, wieder in eine ausgeprägtere lutherische Richtung zurückführen – vielleicht auch deswegen, um „schwärmerische" Elemente zurückzudrängen.

[61] Ein typisches Beispiel bietet das Wirken von Volkening, der unentwegt die Sündhaftigkeit des Menschen hervorhob und nachhaltig zur Buße aufrief. Vgl. Theo Sundermeier: Erweckung in Ravensberg. Predigten und Auslegungen ravensbergischer Erweckungsprediger, Wuppertal 1962, S. 46.

[62] So die dezidierte Feststellung von Rottschäfer: Erweckung, S. 36.

[63] Siehe auch die Hinweise bei Martin Scharf: Die „Stillen im Lande" mit dem lauten Echo, in: Hubert Chr. Ehalt (Hg.): Volksfrömmigkeit von der Antike bis zum 18. Jahrhundert, Wien/Köln 1989, S. 245-266, hier S. 246.

verständnis; man glaubte den „Willen des Herrn" aus der Bibel herauslesen oder gar berechnen zu können.[64]

Wenden wir uns zunächst den Laien zu. Großes Aufsehen erregte der Fall einer Witwe in der Bauerschaft Dunne im Pfarrbezirk Bünde, die als Heilige angesehen wurde. Die zuständigen Pfarrer Delius und Schroeder wussten zu berichten,[65] dass am Sonntag des Nachmittags die Menschen in die Wohnung der Witwe Schwarze strömten – bei schönem Wetter waren es so viele, dass das kleine Haus der Witwe überfüllt war. Im Winter fand die Versammlung im Haus eines gewissen Berger statt, wo dann der Schullehrer Balke die Andachtsübungen übernahm. Wochentags wurden die Versammlungen übrigens am Freitag durchgeführt. Die Witwe Schwarze wurde außerdem täglich von vielen Einzelpersonen besucht, die sich mit ihr über ihren „Seelenstand" und religiöse Dinge überhaupt unterhielten und von ihr Rat und Bekehrung zu empfangen wünschten. In den Versammlungen las sie aus Gottfried Ewalds Postille eine Predigt vor, machte dabei, oft auf plattdeutsch, erbauliche Anmerkungen. Nach der Vorlesung wurde gesungen und gebetet. Im Laufe des abgelaufenen Jahres nahmen von ihren Anhängern immer weniger am öffentlichen Gottesdienst teil, einige gar nicht mehr. Sie hatten schon länger von schweren Strafgerichten geredet, die über die „entartete Christenheit" kommen würden, weil das Römische Reich in Kürze vergehe und die baldige Wiederkunft Christi bevorstehe. Dies hätten sie jedoch in ihren öffentlichen Vorträgen nur „andeutend" erwähnt. Im Oktober 1836 erklärten sie plötzlich, sie „hätten Ruf und Befehl von Gott, aus hiesiger Gegend auszuwandern, und alle Gegenvorstellungen konnten sie nicht davon abbringen". Der Schullehrer Balke bat am 26. Oktober um Entlassung aus seinem Amt, die ihm gewährt wurde. Einige wohlhabende Kolonen verkauften Haus und Hof;[66] etwa 40 - 50 Personen schickten sich an, nach Amerika auszuwandern. Plötzlich verbreitete sich das Gerücht, die Witwe Schwarze sei schwanger und habe gestanden, mit

64 Vgl. Jürgen Müller-Späth: Die Anfänge des CVJM im Rheinland und in Westfalen. Ein Beitrag zur Sozial- und Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert, Köln/Bonn 1988, S. 242; ferner Martin Brecht: Die Bedeutung der Bibel im deutschen Pietismus, in: Geschichte des Pietismus, Bd. 4, S. 102-120, hier S. 102 f. sowie Manfred Jakubowski-Tiessen: Eigenkultur und Traditionsbildung, ebd., S. 195-210, hier S. 199.

65 STADT M 1 II A 829, Bl. 241-242.

66 Ein gleichartiges Verhalten wird von den Adventisten berichtet, als sie im Oktober 1844 die Ankunft Christi erwarteten. Helmut Obst bescheinigt den Beteiligten, sie seien in einen „apokalyptischen Rausch" angesichts des mit großer Spannung erwarteten Ereignisses verfallen. Helmut Obst: Apostel und Propheten der Neuzeit. Gründer christlicher Religionsgemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts, Göttingen ⁴2000, S. 358.

dem Lehrer Balke verbotenen Umgang gehabt zu haben. Nun werde ein neuer Lehrer gesucht! Die Bauern hätten ihre Höfe zurückgekauft und alle blieben hier. Einige der Betrogenen seien bereits zur Kirche zurückgekehrt; von den anderen werde es erhofft.

Die beiden Pfarrer sahen sich mit dem Problem konfrontiert, wieso sie eine derartige Entwicklung zulassen konnten. Sie entschuldigten sich damit, die Witwe und ihre Anhänger hätten überall „im besten Ruf der Frömmigkeit" gestanden.[67] Sie hätten immer eine „scharfe und strenge Moral" gepredigt.[68] Die Behauptung, sie hätten einen „Ruf von Gott", sei nur in ihren „Privatzusammenkünften", nicht in den „gewöhnlichen" (sic!) Konventikeln geäußert worden. Von dem Auswanderungsvorhaben hätten sie in ihren öffentlichen Auftritten nichts gesagt. Der Ehebruch der Witwe und des Lehrers stünden schließlich nicht „in unmittelbarem Zusammenhang mit den Conventikeln".[69]

Selbst der heutige Leser sieht förmlich die Schweißperlen, die den beiden Pfarrern auf der Stirn gestanden haben mussten, als sie der kirchlichen wie der weltlichen Obrigkeit erklären sollten, wieso sich unter ihren Augen so unerhörte Dinge abspielen konnten. Ihre Behauptung, die Witwe Schwarze und ihre Anhänger hätten von dem „Ruf Gottes" und den Auswanderungsplänen öffentlich nicht geredet, wirkt wenig überzeugend, denn die Verkaufs- und Abwanderungsabsichten hatten mit Sicherheit lange im Mittelpunkt der dörflichen Nachrichtenbörse gestanden – vor allem wenn mehrere, wohlhabende Bauern gleichzeitig verkaufen wollten. Über ihre Motive dürfte so lange gerätselt worden sein, bis diese Bauern vom „Ruf Gottes" der Witwe berichteten. Da sie als „Heilige" galt, war es eigentlich naheliegend, dass sie einen solchen „Ruf" erhalten haben konnte.[70] Ihr Ansehen als „Heilige" verflüchtigte sich ganz abrupt, als herauskam, dass sie vom Dorfschullehrer schwan-

[67] STADT M 1 II A 829, Bl. 241.

[68] Ebd., Bl. 242.

[69] In bemerkenswertem Widerspruch dazu steht die Feststellung der Regierung Minden vom 25. September 1822, der zuständige Prediger habe ausgesagt, von dem „Volksverführer Balke" würden viele auf Irrwege geführt, seine Lehren hätten schon „traurige Folgen" gehabt; vgl. LkA EKvW 0.0-140, Bl. 78. Superintendent Johanning meint, Balke sei dem „Mystizismus" ergeben; ebd., Bl. 83. Dem Landrat hatten seit 1818 Beschwerden gegen Balke vorgelegen, aber der Polizeibehörde gelang es nicht, genügend Belastungsmaterial zu sammeln; folglich solle Balke weiterhin unter Beobachtung stehen; ebd., Bl. 82.

[70] Daran wird deutlich, wie weit sich Schwarz und ihre Anhänger von protestantischen Glaubensprinzipien entfernt hatten: nach dem Prinzip des *solus Christus* waren alle anderen Heilsmittler, unter anderem Heilige, ausgeschlossen. Vgl. RGG ^{4}2004, Bd. 7, Sp. 115. Die klassische Definition eines Heiligen bei André Vauchez: La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age, Rom 1988, S. 497.

ger war.[71] Da sich die Aussicht auf einen Auszug in eine bessere Welt verflüchtigt hatte, wollten die grundbesitzenden Bauern ihre Verkäufe so schnell wie möglich rückgängig machen – der Ernst des ostwestfälischen Bauerndaseins hatte sie eingeholt und die Aura des Heiligen wie einen Nebelschleier zerrissen.

Mit einem delikaten Fall von „Schwärmerei" hatten die Behörden in der Person des „berüchtigten"[72] Peter Henrich Danielmeyer zu tun.[73] Typischerweise gehörte Danielmeyer wie auch die Witwe Schwarze der Schicht der Heuerlinge an, deren Angehörige immer wieder als aktive Angehörige erweckter Gruppen auffielen. Danielmeyer hatte für Aufsehen in der Bevölkerung und bei den Behörden gesorgt, weil er für sich beanspruchte, dass Gott durch ihn spreche.[74] Er behauptete ganz selbstbewusst, Gott habe sich ja auch Abraham geoffenbart und ihm die Aufopferung Isaaks befohlen. So „Hartes" habe Danielmeyer jedoch gar nicht verlangt, sondern nur das Verbrennen der Spinnräder. Auf die erstaunte Frage des Superintendenten an den Spinnradmacher Jerrentrup, wieso er, seine Hausgenossen und andere Dorfbewohner dergleichen mitmachten, kam die Antwort, Danielmeyer habe ihnen glaubhaft gemacht, der Jüngste Tag sei nahe und man brauche keine irdischen Gerätschaften mehr. Der örtliche Gendarm, der Auskünfte eingeholt hatte, konnte gleiches berichten: Danielmeyer habe mit seinen „Prophezeiungen" den Leuten Angst gemacht, weil „bald der jüngste Tag herannahen werde".[75] Ferner habe er damit gedroht, dass diejenigen, die sich ihm nicht anschließen wollten, erschlagen würden und deren Besitz unter seinen Anhängern verteilt würde. Der erwähnte Spinnradmacher Jerrentrup wollte die Versammlungen von Danielmeyer in seinem Haus nicht mehr dulden, weil er durch sie in „Not und Verlegenheit" geraten sei. Damit meinte er jedoch augenscheinlich nicht die durch das Verbrennen der Spinnräder möglicherweise entstehende Feuersbrunst, wie ihm der Superintendent entgegenhielt, weil die „Welt ja in Feuer

71 Damit hatten die beiden „Anführer" gegen das neutestamentliche Heiligkeitsgesetz verstoßen; vgl. 1 Thess 4, 3-7: „Das ist es, was Gott will: eure Heiligung. Das bedeutet, dass ihr die Unzucht meidet, dass jeder von euch lernt, mit seiner Frau in heiliger und achtungsvoller Weise zu verkehren [...] Denn Gott hat uns nicht dazu berufen, unrein zu leben, sondern heilig zu sein".

72 Der Herforder Superintendent Johanning bezeichnet ihn nur in dieser Weise, vgl. STADT M 1 II A 473, Bl. 132, Bl. 134 usw.

73 Dass es sich bei den Vorfällen im Umkreis um den Danielmeyer um „Schwärmerei" handele, darin waren sich Landrat wie Superintendent einig, vgl. ebd., Bl. 124, Bl. 136.

74 Aussage des Spinnradmachers Jerrentrup bei Superintendent Johanning am 3.1.1824; ebd., Bl. 134.

75 Ebd., Bl. 137.

untergehen müsste".[76] Allerdings mache dies denjenigen nichts aus, die „in der christlichen Liebe stünden". Die von Jerrentrup angesprochene „Not und Verlegenheit" war wohl eher dadurch entstanden, dass er in der dörflichen Gemeinschaft selbst zum Gesprächsstoff geworden war. Jedenfalls wusste der Schullehrer Sieveking aus Diebrok (dem Ort von Danielmeyers Wirken, der kirchlich zu Herford, aber polizeilich zu Bünde gehörte) zu berichten, beim Spinnradmacher Jerrentrup seien abends Leute zusammengekommen, die zunächst ein paar Verse gesungen und dann gebetet hätten. Dann seien die Lichter ausgeblasen worden, und die Versammlung habe eine Stunde im Finstern zugebracht. Dies habe man „Polterstunde" genannt. Abschließend konstatiert Sieveking: „Uebrigens wäre bekannt, welche tollhäusler Dinge diese Leute trieben, zum Exempel, dass einer ein Schwein verschenkt, weil der jüngste Tag da wäre"; weitere Geschichten zu erzählen, meinte er, würde zuviel Zeit kosten.[77]

Wenn man sich vergegenwärtigt, welche lebenswichtige Bedeutung etwa Spinnräder und Schweine für die Heuerlinge, die ländliche Unterschicht Ostwestfalens, die gerade in der Zeit des Vormärz unter großer Armut litt, besaß, kann man sich vorstellen, welches Aufsehen es erregen musste, wenn Spinnräder verbrannt oder Schweine verschenkt wurden.

Wegen der vielen Beschwerden, die es wegen des Konventikelwesens gegeben hatte, war die Regierung in Minden vom Minister Eichhorn aufgefordert worden, darüber Ermittlungen anzustellen. In ihrem Bericht vom 28. Oktober 1841 musste der Berichterstatter, Dr. Ziegert, einräumen: „Wie die Predigt- und Bibelerklärungen, die freien Gebete und Reden ihrem Inhalt nach beschaffen sind, hat nicht vollständig ermittelt werden können". Die Teilnehmer bewahrten größtes Stillschweigen und gäben nur zu, dass gesungen und gebetet würde – meist nach alten Vorlagen. Uneingeweihte lasse man nicht zu.[78] In der Tat gewähren die Akten der beteiligten Amtsstellen, die zu den Bereichen „Conventikelwesen" und „Schwärmerey" über einen Zeitraum von bald 25 Jahren geführt wurden, nur in wenigen Momenten einen konkreteren Einblick in das Geschehen. Von Seiten der Erweckten mag es sich daraus erklären, dass sie die „Welt" zurückwiesen und auf diejenigen verächtlich herabblickten, die sie für „verloren" hielten.[79] Diejenigen, die nicht dazu

[76] Ebd., Bl. 135.
[77] Ebd., Bl. 134.
[78] Bericht der Regierung Minden (Dr. Ziegert) an Minister Eichhorn über das Conventikel-Wesen im Kreise Lübbecke vom 28. Oktober 1841, STADT M 1 II A 475, als Kopie in LkA EKvW 0.0-140, Zitat S. 16 der Kopie.
[79] Ebd., S. 8. Ein gewisser Ernst Klappmeyer soll geäußert haben: „Unser Herr Jesus möge geben, dass die verblendeten Juden und Katholiken, die nicht zum Glauben

gehörten, mochten sehr schnell in einem Tun, zu dem sie keinen Zugang hatten und das dörflichen Vorstellungen von Sitte und Moral, aber auch dörflichen Umgangsformen widersprach, viel Abgründiges entdecken: es mochte die Phantasie der Dorfbewohner angespornt haben, wenn in einem dunklen Raum Männer und Frauen eine lange Zeit lang zusammensteckten, ohne dass ein Außenstehender dies bemerkte, was drinnen wirklich vor sich ging – vielleicht waren es ja tatsächlich nur besonders intensive, stille Gebete.

Wenn denn die Obrigkeit überhaupt etwas von den Aktivitäten der Erweckten erfuhr, so geschah dies in noch geringerem Maße bei der „Schwärmerey". Umso bemerkenswerter ist der Fall des Heuerlings Niemann aus Frotheim, von dem es hieß, er neige „entschieden zur Schwärmerei" hin und huldige einem Wunderglauben, den er allerdings keineswegs geheim halte, sondern sogar zu verbreiten suche.[80] Er erzählte freimütig, was am 22. Dezember 1838 passiert sei: fünf Minuten vor 2 Uhr morgens bis eine (sic!) Minute nach halb drei Uhr habe sich der Herr ihm offenbart.

> „Ich lag in großer Angst im Bette – da kam aber eine große Ruhe über mich und ich zog das Deckbett über den Kopf. Je finsterer es dadurch vor meinen leiblichen Augen wurde, desto heller wurde es inwendig in meinem Leibe, wie ein reines Licht.[81] Ich sah, daß sich die Decke der Kammer auseinanderthut und eben so die Decke im oberen Stock und das Dach, und daß ein Lichtstrahl hereindrang aus den Wolken bis zu mir hin, wie Mondlicht anzusehen, das aber bald seine Farbe von weiß in roth verwandelte. Da war mir ein Gefühl, wie wenn ein kleines Kind auf dem linken Arm genommen und mit der rechten Hand geherzt und gedrückt wird, und ich kam mir so vor, als wenn mir Jemand mit einem Messer unter dem Halse die Brustknochen aufschnitte, und legte meine Brust of-

wollten, ein Kreuz=Dornenkeil auf dem Kopf führen, und schlüge sie kurz und klein. Die Gelehrten, die sich auf die Bibel gründeten, mögen mit sammt der Bibel in der Hölle fahren und verbrennen"; ebd., S. 10. Der Konventikelleiter Langemann aus Blasheim soll gesagt haben: „Die Ungläubigen müssen ausgerottet und vergiftet werden". In Bezug auf sich selbst habe er bemerkt: „Er habe Jesum, er sei Paulus; er könne jede Stunde sterben; er werde selig werden"; ebd., S. 19. Andere äußerten sich weniger radikal, aber es blieb eigentlich für alle Pietisten die Gewissheit, dass sie die „Kinder Gottes" und die anderen die (verdorbenen) „Kinder der Welt" seien, die kein Seelenheil erlangen könnten.

80 Ebd., S. 21-23. Aus diesem Abschnitt stammen auch die folgenden wörtlichen Zitate.

81 Nach Ernst Benz: Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt, Stuttgart 1969, S. 326, stellt die Schau des Lichts „die ursprünglichste Form der Erfahrung Gottes, die Erfahrung der transzendenten Welt überhaupt dar." Zugleich sieht er in der Schau des göttlichen Lichts „die beherrschende Form der visionären Erfahrung", ebd., S. 327.

fen, und suchte mein Herz an der linken Seite, und öffnete dieses, und nahm heraus Feindschaft, Haß, Zorn, Neid, Zwietracht und Bosheit, und legte herein: Freude, Freundschaft und Versöhnung mit Jedermann und Liebe und Wohlmeinen gegen Jeden,[82] und legte mein Herz wieder an die rechte Stelle, und machte meine Brust wieder zu, und strich mit einer Hand (...) in der Gestalt des Kreuzes über meine Brust, so daß alles wieder gut war, und dann hörte ich eine Stimme, die mir etwas entdeckte, was ich aber nicht sagen kann. Auf Befragen, wieso ich dies nicht kann, bemerke ich, daß es keine deutschen Worte waren und ich es nicht verstanden habe. Es war, als wenn man mit Jemandem freundlich umgeht, und zuletzt schloß es damit: Lobe den Herrn, meine Seele und vergiß nicht, was es dir Gutes gethan hat!"

Er fügte dann noch an, dass die Erscheinung, die auf ihn zugekommen war, die Gestalt eines Mannes hatte, an dessen Seite eine etwa 2½ Zoll große vernarbte Wunde[83] sichtbar war und der eine Dornenkrone[84] auf dem Kopf trug. Er sagte schließlich: „Ich habe diese Erscheinung für den wiedergeborenen Sohn Gottes gehalten".[85] Nach der ersten Erscheinung hatte Niemann für „acht Wochen und drei Tage lang ausnehmende reine Freude"; dann stellte sich wieder Traurigkeit ein, die jedoch durch eine zweite Erscheinung vertrieben wurde. Sie verlief ganz ähnlich wie die erste; sie ereignete sich morgens um Viertel vor vier Uhr und dauerte

[82] Der Berichtende war hier wahrscheinlich von Speners „Einfältiger Erklärung" inspiriert. Nach Speners Lehre folgte auf die „Wiedergeburt" die „Erneuerung", „da der mensch einmahl ein geistliches leben empfangen / dasselbige in der erneuerung immer fortgesetzt / und das noch übrige böse / samt aller unart mehr und mehr angelegt wird. 1.Petr. 2/1. So leget nun ab alle boßheit / und allen betrug und heucheley / und neid/ und alles affterreden / und seyd gierig nach der vernünfftigen lauteren milch / als jetzt gebohrne kindlein / auf dass ihr durch dieselbige zunehmet." Spener: Einfältige Erklärung, S. 738.

[83] Die Seitenwunde Christi galt bereits in der alten Kirche als Öffnung der heilschaffenden Sakramente Taufe und Eucharistie. Vgl. Benz, S. 561 f.; Peter Dinzelbacher (Hg.): Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 2: Hoch- und Spätmittelalter, Paderborn 2000, vs Der Dolorismus, S. 73-78, bes. S. 76, mit Hinweis auf die Seitenwunde, die das „kostbare Blut in höchster Konzentration" hervorbringe. Vgl. ferner Angenendt, S. 137, S. 145, S. 665. Scharfe: Religion, S. 74, sieht in der Reduktion der Fünf-Wunden-Andacht auf die Andacht zur Seitenwunde Jesu ein Charakteristikum für den Herrnhuter Pietismus. Herrnhuter Missionare waren in Ostwestfalen regelmäßig vertreten.

[84] Die Passion Christi galt als das Hauptthema der visionären, ekstatischen Schau durch die Jahrhunderte. Vgl. Benz, S. 541. Zinzendorf erlebte 1719 eine Vision des dornengekrönten *ecce homo*, als er das Bild von Domnico Feti sah; ebd., S. 557.

[85] Wundergeschichten mit der Schau Christus berichtete u. a. auch Johann Heinrich Jung-Stilling: Theorie der Geisterkunde, Hildesheim 1979 (ND der Ausg. 1808), S. 71 f. (Jung-Stilling wies allerdings wenig später darauf hin, dass solche Geschichten verschieden interpretierbar seien, vgl. S. 74 f.)

ungefähr (!) acht bis neun Minuten. Eine dritte Erscheinung verlief folgendermaßen:

> „Ich hatte nämlich große Sehnsucht, im Geiste nach Jerusalem versetzt zu werden, um mit anzusehen, wie Christus der Herr gekreuzigt ward. Nachdem ich dieses sehr lebhaft gewünscht hatte, sah ich im Geiste eine Gegend mit einem Berge zur Linken, auf welchen drei wunderschöne Baumgänge führten, wie sie kein Mahler (sic!) so schön mahlen kann. Am Fuße des Berges war ein Brunnen, und an diesem Brunnen ein Mann, der Wasser schöpfen wollte. Den Mann habe ich nicht gekannt. Ich ging weiter und kam vor ein Thal, gleichsam wie das Thor einer Festung. Als ich hier angekommen war, wurde alles finster und das Gesicht war beendigt".

Es mag nun die Verlockung groß sein, solche Aussagen psychologisierend zu deuten; gerade darum kann es hier jedoch nicht gehen, weil wir wegen der Überlieferungssituation nicht sicher sein können, echte Meinungsäußerungen des Heuerlings Niemann vor uns zu haben, wir auch die Persönlichkeit dieses Menschen und sein Umfeld in Familie und Dorfgemeinschaft nicht kennen. Entscheidend ist aber vor allem, dass Niemanns Visionen bei seinen Dorfgenossen als „Wunderglauben" und bei den kirchlichen sowie weltlichen Obrigkeiten als „Schwärmerei" galten. Für den Verfasser des Berichts der Mindener Regierung, Dr. Ziegert, gab es einen „bis zur Schwärmerei führenden Wunderglauben",[86] der damit etwas Bedrohliches darstellte.

Der Begriff „Schwärmerei" stand für die weltlichen wie geistlichen Behörden als ein Terminus, der für die Amtskirche die Alarmglocken schrillen ließ, weil sie durch „Schwärmerei" das Funktionieren der Amtskirche gefährdet sah. Der Begriff dürfte nach Auskunft des Grimmschen Wörterbuchs auf Luther zurückgehen; er hat das Bild von den aufgeregt schwärmend umherziehenden Bienen auf religiöse Vorgänge angewandt und meinte die Verwirrung der Gedanken und Gewissen, die letztlich zu Ketzerei und Glaubensabfall führen konnte.[87] Er bezog diese negative Einschätzung vor allem auf Wiedertäufer und „Sacramentschender", konkret meinte er damit die sog. „Zwickauer Propheten" und besonders Thomas Müntzer.[88] Luther sah Schwärmer aufs engste mit

[86] Ebd., S. 23; ebenso S. 34, wo er von „Schwärmerei und gefährlichen Wunderglauben" spricht.

[87] Jacob u. Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch, Bd. 9, Leipzig 1899, Sp. 2292 (hier zitiert nach der Ausgabe des Deutschen Taschenbuchverlags, Bd. 15, München 1984).

[88] Wilhelm Maurer meinte sogar, Luther habe seine Anschauung vom Schwärmertum „vornehmlich" an Müntzer und seinen Anhängern gewonnen, vgl. Wilhelm Maurer: Luther und die Schwärmer, in: Ders.: Kirche und Geschichte. Gesammelte

dem „Papisten", dem antichristlichen Rom, verbunden, die beide gleichermaßen Widersacher des Evangeliums seien und daher beide in gleicher Weise verdammungswürdig seien. Von weitreichender politischer Bedeutung war sicherlich, dass Müntzer (aber auch Zwingli) von Luther als „Aufrührer" gebrandmarkt wurden.[89] Dabei waren keineswegs nur abweichende theologische Ansichten gemeint, sondern vielmehr die Tatsache, dass Männer wie Müntzer die Reformation mit Forderungen nach gesellschaftlichen Änderungen zusammenbanden.[90] Die über „normale" theologische Streitigkeiten hinausführenden Konflikte riefen alsbald die weltlichen Obrigkeiten auf den Plan; mit großer Brutalität wurden „Schwärmer" wie Thomas Müntzer, Andreas Karlstadt sowie die verschiedenen Täuferbewegungen in Deutschland unterdrückt. Die Heftigkeit der Reaktion der Regierenden hatte offensichtlich wenig mit den theologischen Grundpositionen Luthers und der „Schwärmer",[91] sondern mehr mit ihrem Bestreben zu tun, die junge reformatorische Kirche als staatsbejahende Kraft an sich zu binden. Die lutherische Kirche verursachte zwar bei ihrem Entstehen Aufruhr im Reich, blieb aber in den Territorien, in denen sie sich etablierte, anschließend eine Stütze der weltlichen Obrigkeit.[92] Somit war klar, dass ein von der lutherischen Kirche erhobener Vorwurf der Schwärmerei für den Angeschuldigten eine ernste Angelegenheit darstellte, weil er damit rechnen musste, nicht nur von der Amtskirche – sondern mindestens ebenso nachdrücklich von den staatlichen Behörden – zur Verantwortung gezogen zu werden.[93] Schwärmertum war somit auch ein politisches Delikt, das dann als besonders gravierend angesehen wurde, wenn die Schwärmerei die öffentliche Ruhe störte oder Anlass zu der Vermutung gab, die Untertanen

Aufsätze, hg. v. Ernst-Wilhelm Kohls u. Gerhard Müller, Bd. 1, Göttingen 1970, S. 103-133, hier S. 107. (Vgl. auch Anm. 93)

89 Vgl. die vielen Belege ebd., S. 109.

90 Ebd., S. 126, mit Verweis darauf, dass Luther Müntzers Reformation als „Teufelswerk" ansah, weil „Propheten" wie Müntzer die neue Kirche so aufrichten wollten, dass sie alle Fürsten vernichten und schließlich das Recht in die eigene Hand nehmen wollten.

91 Karl Gerhard Steck: Luther und die Schwärmer, Zürich 1955, S. 10, sieht deren Grundpositionen „einander in der Wurzel nicht als völlig fern und fremd". Steck sieht die Unterschiede eher darin begründet, dass Luther und die „Schwärmer" in der Frage der Verwirklichung dieser Grundpositionen auseinander lagen: „Lehre und Leben" seien einander anders zugeordnet gewesen; ebd., S. 7.

92 Welche Rolle Luthers Zwei-Reiche-Lehre dabei spielte, ist hier unerheblich; dass sie nicht zu einer Trennung von Religion und Politik führte, gilt Steck als ausgemacht, ebd. S. 38.

93 RGG ⁴2000, Bd. 7, Sp. 1048, verkennt dieses Problem, wenn es, eher verharmlosend, dort heißt, „Schwärmertum" ist ein „polemischer, negativ wertender Begriff." TRE, Bd. XXX, 1999, Sp. 628 vermerkt dagegen zu Recht, dass der Begriff zu einer Waffe gegen Abweichler wurde, die auch den radikalen Pietismus traf.

würden in verbotener Weise politisch aktiv, z. B. allein dadurch, dass sie sich in nicht genehmigter Form versammelten.[94] Dies blieb so bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts. Davon unberührt ist die Beobachtung, dass in der Romantik der literarische Gebrauch des Begriffs „Schwärmerei" seine negative Konnotation verlor.[95]

Man hat den Eindruck, als ob die geistlichen und weltlichen Amtsträger im 19. Jahrhundert über Erscheinungen von Wunderglauben und Schwärmerei hinwegsahen, wenn sie in der Öffentlichkeit keine Aufregung verursachten.[96] Eine Bestätigung bietet das Minden-Ravensberg benachbarte Kleinterritorium Lippe; zur Mitte des 19. Jahrhunderts waren die lippischen Pfarrer von ihrem Konsistorium angewiesen worden, in regelmäßigen Abständen über die religiösen und sittlichen Zustände in ihren Gemeinden zu berichten. So wusste Pastor Gustav Meyer aus der Gemeinde Haustenbeck am 13. Juli 1851 mitzuteilen:

> „Hier und da steckt noch mancherlei Aberglaube in der Gemeinde, z. B. vom Besprechen des Blutes bei Verwundungen, vom Besprechen des Viehs und dergl. Auch gehört dahin, daß man mit kleinen Kindern, welche lange kränklich gewesen sind, in die Paderbornschen Klöster geht, um für sie den Segen eines Pastors zu holen."[97]

Der zuletzt genannte Aspekt mochte den Pfarrer besonders schmerzen, bedeutete er doch, dass es in seiner Gemeinde Mitglieder gab, die der katholischen Konkurrenz[98] eine größere Effektivität beim Herbeiholen wirkmächtiger Kräfte zutrauten; allerdings scheint er nicht dagegen eingeschritten zu sein.

Pastor Zeiß[99] aus Barntrup beklagte noch 1868, dass in der Stadt der Aberglaube tief im Volk verwurzelt sei; in der Stadt wohne ein „Wun-

94 Deswegen waren den Behörden die auf dem Lande beliebten abendlichen Versammlungen zum gemeinsamen Spinnen immer sehr suspekt. Selbst als die Konventikel nach 1840 mehr Akzeptanz erfuhren, galt dies nicht für Versammlungen zum gemeinsamen Spinnen.

95 Grimm: Wörterbuch, Bd. 15, Sp. 2292, sieht eine „mildere" Bedeutung des Begriffs bereits seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts eingetreten.

96 Frey, S. 116, S.134, S. 399.

97 Volker Wehrmann (Hg.): „Unter dem Volke und mit dem Volke gelebt." Die vertraulichen Berichte der Pfarrer an das Fürstlich Lippische Konsistorium 1840–1880, Detmold 1988, S. 78. Pastor Bornebusch berichtete noch 1869, es sei auffallend, dass bei aller vorhandenen Kirchlichkeit der Aberglaube in seiner Gemeinde „allgemein verbreitet" sei. Bei Krankheiten wendeten sich viele eher an einem Wahrsager in Barntrup oder Lemgo, auch an eine sog. „Wickefrau" in Holzhausen, als an einen Arzt; ebd., S. 308. Biographische Notiz zu Gustav Meyer bei Wehrmann, S. 65.

98 Wehrmann, S. 309.

99 Biographische Notiz bei Wehrmann, S. 16.

derdoktor". Noch bedenklicher sei, dass „die Leute häufig von hier, in aller Heimlichkeit freilich, zu einem sogenannten Hexenmeister auf der Lehmkuhle bei Lemgo gingen, um sich dort Rat zu holen".[100]

Eine weitere Perspektive brachte Pfarrer Weßel[101] aus Schötmar ein, wenn er dem Konsistorium im April 1843 mitteilte, er sei gegen eine offizielle Verfolgung der Pietisten, weil nach seiner Befürchtung die „überspannten Schwärmer der Partei" nur auf solche Maßnahme warteten, „damit sie desto gewisser als die Herde Gottes, die nach ihrer Ansicht auch Schmach und Verfolgung erleiden muß, betrachtet werden können".[102]

Für Unruhe unter den lippischen Geistlichen und im Konsistorium sorgte dagegen das Wirken des Pietisten und „feurigen Bußpredigers"[103] Steffann aus Lemgo, weil er eine neue evangelische Gemeinde gründete, die sich rasch ausbreitete.[104] Die Landeskirche versuchte, ihm dadurch das Wasser abzugraben, dass in Gemeinden, die denjenigen Steffanns benachbart waren, Pfarrer geschickt wurden, die dem Pietismus nahe standen.[105] Sie stützten sich teilweise auf pietistische Laienprediger, die über Autorität in ihren Kreisen verfügten.[106] Während auf die „milden" Formen des Aberglaubens, wie Besprechen von Wunden, Aufsuchen von Wahrsagern usw., nennenswerte Reaktionen der Amtskirche nicht zu erkennen sind – wahrscheinlich, weil sie die Autorität des Amtsklerus nicht nachhaltig berührten –, reagierte sie beim offenen Auftreten von „Schwärmerei", sobald sie die Sphäre des Öffentlichen erreichte.

[100] Ebd., S. 305.

[101] Biographische Notiz bei Wehrmann, S. 113.

[102] Ebd., S. 111.

[103] So die Formulierung von Pastor Thorbecke aus Bad Salzuflen vom 1. März 1850; ebd., S. 173. Biographische Notiz zu Pastor Steffann bei Wehrmann, S. 174.

[104] Mitteilung von Pastor Pothmann aus Talle vom 1. März 1851; ebd., S. 184. Pastor Knoll aus Wüsten klagt über die „Bretterkirche" der Pietisten unter Steffann in Istrup, bisher seien weit über 100 Personen aus seiner Gemeinde in diejenige von Steffan übergetreten; ebd., S. 186.

[105] So etwa den Pastor Meyer in Wüsten, der in seinem Bericht vom 1. März 1852 die Erbauungsstunden „reich begabter Gemeindemitglieder" lobt, die das „göttliche Feuer von oben, keineswegs aber ein ungesundes pietistisches Treiben nährten"; ebd., S. 197.

[106] Es handelte sich beispielsweise um den Bauern Jobstharde, der in der pietistischen Propaganda als der „Tersteegen Ravensbergs" gepriesen wurde. Vgl. Heinrich Budde: Jobstharde, der Tersteegen Ravensbergs. Ein Bauersmann nach dem Herzen Gottes, in: Heienbrok, Bd. 2, S. 15-23.

III. Schlussbetrachtung: „Wunder" und „Schwärmerei" als Ausdruck krisenhafter Erscheinungen des Vormärz?

Wenn man versucht, die „wunderbaren" Erscheinungen und die „Schwärmerei" in Minden-Ravensberg in größere Zusammenhänge einzuordnen, dann erkennt man bald, dass sie durchaus nicht allein dastanden. Sie betrafen die Zeit des Vormärz und tangierten sowohl die protestantische wie die katholische Kirche. Räumlich am nächsten zu den Vorgängen im östlichen Westfalen waren die Erscheinungen um die kürzlich selig gesprochene Anna Katharina Emmerich aus dem westfälischen Dülmen. Die Visionen der stigmatisierten Emmerich erregten in den zwanziger Jahren großes Aufsehen in der katholischen Welt und darüber hinaus. Ähnlich spektakulär waren 1834 die Vorgänge in Südtirol um Maria von Mörl und Domenica Lazzeri.[107] Zwischen 1840 und 1845 fielen mehrere Frauen in der oberbayerischen Gemeinde Waakirchen regelmäßig in Verzückungen, sie hatten Visionen und Erscheinungen von Heiligen und empfanden die Schmerzen der Wundmale Christi.[108] Bernhard Gißibl verweist darauf, dass die damals gehäuft auftretenden Wundererscheinungen bereits zeitgenössischen Beobachtern als „Zeichen der Zeit" galten.[109] Er meint, diese Feststellung lasse sich auf zweierlei Art lesen: zum einen beziehe sie sich auf eine bestimmte Art der Interpretation dieser Vorkommnisse, die sie als göttliche Botschaft und Zeichen *für* die Zeit verstand. Man könne diese Einschätzung aber auch so verstehen, dass sowohl die außergewöhnlichen Phänomene als auch ihre Bewertung durch Staat, Kirche und Medizin bedingt waren durch bestimmte die Zeit des Vormärz prägende Entwicklungen, d.h. die Formierung des Staates zum rationalen Anstaltsstaat, die Professionalisierung der Medizin und in der katholischen Kirche die Hinwendung zur Restauration, die in bewusster Abkehr von der Aufklärung erfolgte, nachdem im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert staatliche Beamte und Pfarrer gemeinsam versucht hatten, die ländliche Bevölkerung an die Normen der bürgerlichen Gesellschaft heranzuführen. Die katholische Aufklärung wollte die Gläubigen dazu bringen, alltagsprak-

[107] Bernhard Gißibl: Frömmigkeit, Hysterie und Schwärmerei. Wunderbare Erscheinungen im bayerischen Vormärz, Frankfurt a. M. 2004, S. 52, berichtet, dass führende Vertreter des deutschen Katholizismus die Reise nach Südtirol zu Maria von Mörl und Domenica Lazzeri antraten.

[108] Eine detaillierte Untersuchung um die Vorgänge in Waakirchen bietet die profunde Studie von Gißibl.

[109] Ebd., S. 13. Auch Freytag, S. 124, konstatiert für die vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts eine „signifikante Zunahme" religiös-magischer Kultformen, chiliastischer Vorstellungen und eine zunehmende Wertschätzung des Wunderbaren.

tische Probleme durch diesseitige rationale Lösungen zu erledigen.[110] Hierbei ist besonders die Bedeutung der „wundervollen" Frau zu beachten, die ihren Höhepunkt in der Verehrung der stigmatisierten Katharina Emmerich und der Jungfrau Maria fand.[111]

Während sich im Bereich der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert die Berichte über wundertätige und wunderempfangende Personen (fast) ausschließlich auf Frauen konzentrierten,[112] gab es, wie wir bei unseren Beispielen gesehen haben, eine solche einseitige Fixierung im ostwestfälischen Protestantismus nicht.[113]

Es fällt auf, dass sich „Wunder" und „Schwärmerei" bei den ostwestfälischen Erweckungsbewegungen in der Zeit des Vormärz (genauer Mitte der zwanziger bis Anfang der vierziger Jahre) ebenso häufen, wie es bei den württembergischen Pietisten und im Katholizismus der Fall war. Dass in unserem Untersuchungsraum die Berichte über „Wunder" und „Schwärmerei" zur Mitte der vierziger Jahre verstummten, hatte sicherlich auch mit einer milderen Haltung der staatlichen Stellen zu tun; sie kündigte sich mit dem Regierungsantritt des neuen preußischen Königs Friedrich Wilhelm IV. an.[114]

Die nachsichtigere Haltung[115] verstärkte sich mit dem Bericht des Präses Jacobi über das Konventikelwesen im Kreise Lübbecke vom März 1842, der wegen der vielen Beschwerden über die Konventikel im öst-

[110] Vgl. Vadim Oswalt: *„Ach! wäre es doch möglich, den Menschen begreiflich zu machen ...".* Katholische Aufklärung und ländliche Lebenswelt in Oberschwaben im 19. Jahrhundert, in: Haag u. a. (Hg.): Ländliche Frömmigkeit, S. 325-342, hier S. 329, S. 333.

[111] Vgl. Freytag, S. 172.

[112] Vgl. ebd., S. 415.

[113] Irmtraud Götz von Olenhusen hatte 1995 die Vermutung geäußert, bei den Erweckungsbewegungen und im Spätpietismus in Deutschland hätten Frauen eine herausgehobene Rolle gespielt. Das kann an unserem Material nicht bestätigt werden. Vgl. Irmtraud Götz von Olenhusen: Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: Dies. u. a.: Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 1995, S. 9-21, hier S. 13 Anm. 15. Zum Begriff „Spätpietismus" und seiner Problematik vgl. Martin Brecht: Der Spätpietismus – ein vergessenes oder vernachlässigtes Kapitel der protestantischen Kirchengeschichte, in: Ders.: Ausgewählte Aufsätze, Bd. 2, Stuttgart 1997, S. 531-559.

[114] Die ambitionierte Biographie von Dirk Blasius: Friedrich Wilhelm IV. 1795–1861. Psychopathologie und Geschichte, Göttingen 1992, vermag methodisch und inhaltlich nicht immer zu überzeugen; des weiteren ist die Darstellung über weite Passagen ganz konventionell politikgeschichtlich orientiert.

[115] Sie mochte auch damit zusammenhängen, dass dem König von den Zeitgenossen ein Faible für „Geistererscheinungen" und „himmlische Offenbarungen" nachgesagt wurde. Vgl. Diethard Sawicki: Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900, Paderborn 2002, S. 229.

lichsten Zipfel Ostwestfalens angefertigt worden war.[116] Jacobi stellte konsequent das positive Grundanliegen der Konventikel, die er durchweg „Andachtsübungen" nennt,[117] heraus. Als Motiv nannte er den „religiösen Geselligkeitstrieb" und grenzte sie damit von allem ab, was irgendwie nach „Politischem" (etwa in Form von nicht genehmigten Zusammenkünften und Zusammenrottungen) aussehen konnte. Er betonte, die Teilnehmer seien „keine Sektirer" und vor allem „keine Schwärmer";[118] damit konnten die Konventikelanhänger quasi kirchenamtlich darauf bestehen, als ehrenwerte Mitglieder ihrer Gemeinden angesehen zu werden.

Er verlangte jedoch, die Leiter und „vornehmsten Mitglieder" der Versammlungen sollten mit ihrem örtlichen Pfarrer vertrauensvoll zusammenarbeiten.[119] Da mittlerweile – im Unterschied zu den zwanziger und dreißiger Jahren – etliche Pfarrer selbst Anhänger des Konventikelwesens geworden waren, drohten den Teilnehmern von der empfohlenen „vertrauensvollen Zusammenarbeit" mit ihrem Ortspfarrer keine Einschränkungen. Mochten Pfarrer als Anhänger des Konventikelwesens auch viel stärker als fernerstehende Kollegen mystische Elemente in der Glaubenspraxis befürworten, so wussten sie als theologisch ausgebildete Fachleute, wo die Grenzen zur „Schwärmerei" lagen und wie man es vermied, als Sektierer und Schwärmer zu gelten.[120] In der Tat kam es in den vierziger Jahren in Minden-Ravensberg immer mehr dahin, dass – im Unterschied zu den zwanziger und dreißiger Jahren, als eher Laien aus der Unterschicht in den Konventikeln dominierten – nunmehr evangelische Pfarrer erheblichen Einfluss in erweckten Kreisen gewannen.[121] Mochten anfänglich einzelne unter ihnen, wie etwa der bekannte Pfarrer Volkening, durch scharfe Attacken auf bürgerliche Kreise[122] und ihr angeblich unchristliches Verhalten, für Aufsehen auch bei der kirchlichen Obrigkeit gesorgt haben, so ist doch unverkennbar, wie sehr diese erweckten Pfarrer zunehmend mehr im Sinne traditioneller lutherischer

116 Er liegt gedruckt vor; die Druckfassung besorgte Ludwig Koechling in: Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte, Bd. 33 (1932), S. 25-47 und Bd. 34 (1933), S. 19-38.

117 Ebd., Teil 1, S. 31, S. 35 usw.

118 Ebd., Teil 1, S. 35. (Allerdings kam er dann doch nicht umhin, z. B. in der Gemeinde Blasheim „Elemente des Sektengeistes" zu beklagen, S. 37.)

119 Ebd., Teil 1, S. 28.

120 Vgl. oben die Hinweise zu Volkening und Kunsemüller.

121 Ähnlich war die Situation in Württemberg. Vgl. Lehmann: Württemberg, S. 255 f.

122 So vor allem während seiner Tätigkeit in Gütersloh. Vgl. Katrin Minner: Die Stadt und ihre Bürger. Familienleben, Geselligkeit und Prestige, in: Werner Freitag (Hg.): Geschichte der Stadt Gütersloh, Bielefeld ²2003, S. 215-313, hier S. 292 f.

Frömmigkeit agierten.[123] Volkening sah sich z. B. 1852 dem Vorwurf ausgesetzt, er habe gemeinsam mit einigen großen Bauern dafür gesorgt, dass „viele hundert Familien (nicht) ins Paradies ziehen können".[124] Dies erinnert an ähnliche, bereits oben erwähnte Auswanderungsvorhaben im Umkreis der „heiligen Witwe" oder Unternehmungen württembergischer Pietisten nach Amerika und Russland.[125] Es ist auffallend, wie nachdrücklich sich der späte Volkening von „schwärmerisch" inspirierten Endzeitvorstellungen absetzte, die mit den angesprochenen Abzugsplänen verbunden waren. Volkening, der mittlerweile ganz eng mit der politischen Rechten verbunden war, spürte die politische Dimension, die mit dem Wunsch der potentiellen Auswanderer, „ins Paradies zu ziehen", verbunden war.[126]

Wenn wir unsere Beispiele von „Wundern" und „Schwärmerei" Revue passieren lassen, dann konstatiert man zunächst eine große Heterogenität[127] innerhalb eines weiten gemeinsamen Rahmens dessen, was als „pietistisch oder erweckt" gelten mochte. Der oder die „Erweckte" setzte sich scharf von allen denjenigen ab, die er oder sie als ‚Unerweckte', als ‚Weltenkinder' einschätzte. Derartige Wesen bevölkerten eine im Formalen erstarrte Amtskirche, der immer wieder der Vorwurf gemacht wurde, sie huldige einem „kalten Rationalismus" oder bleibe im Äußerlichen stecken.[128] Die Angriffe auf den „kalten Rationalismus" dienten als Folie für die eigene Hinwendung zu einer mystisch grundierten Frömmigkeit. Diejenigen, die in den zwanziger und dreißiger Jahren den Kern der Erweckten bildeten, waren fast ausschließlich Dorfbewohner und meist Angehörige unterer sozialer Schichten. Diese Menschen hatten die Umwälzungen infolge der Französischen Revolution, der Kriege Napoleons, der preußischen Reformen, der krisenhaften demographischen und ökonomischen Entwicklung miterlebt, die große Verunsicherungen

[123] Vgl. Rahe: Volkening, dienstliche Schreiben, S. 177.

[124] Ebd., S. 232, schrieb Volkening in einem Brief vom 1. März 1852 an seinen Schwiegersohn August Rische.

[125] Vgl. Lehmann: Württemberg, S. 175. Ulrich Gäbler: Geschichte, Gegenwart, Zukunft, in: Geschichte des Pietismus, Bd. 4, S. 19-48, hier S. 38, bedauert, dass „Untersuchungen zur Verknüpfung von sozialer bzw. ökonomischer Situierung und eschatologischem Denken für das deutschsprachige Gebiet immer noch" ausstehen.

[126] Rahe: Volkening, dienstliche Schreiben, S. 232. Er teilte Rische mit, die Demokraten „beuten das gehörig aus".

[127] Kantzenbach, S. 173, konstatiert bündig: „Einen theologisch einheitlichen Pietismus hat es nicht gegeben."

[128] In der hagiographischen Literatur zum Pietismus war es nachgerade zu einem Topos geworden, die vorgefundene Amtskirche derartig abzuqualifizieren. Vgl. beispielweise Heienbrok, Bd. 1, S. 12, S. 15, S. 124, S. 127; Bd. 2, S. 39, S. 103, S. 110, S. 163.

ins Land gebracht hatten. Es ist nicht zu entscheiden,[129] welche dieser Vorgänge intensiver als andere gewirkt haben – aus der Rückschau bemerkt der Betrachter eine große Unsicherheit und innere Unruhe bei den Menschen des Vormärz in Minden-Ravensberg. Genauso ausgeprägt war offenkundig der Wunsch, die Unsicherheit und Zerrissenheit zu überwinden und zu einer neuen Versöhnung mit den Lebensverhältnissen zu kommen.[130] Die Versöhnung konnte sich in einer eher quietistischen Weise wie etwa bei Waag oder Niemann äußern, als aus der Perspektive der Betroffenen Gott endlich in ihr Schicksal eingriff und sie darin einen Ausgleich ihrer Lebenssituation erhoffen mochten. Für andere wie z. B. die Anhänger der „heiligen Witwe" oder die Klienten von Wunderheilern oder „Hexenmeistern" in der Grafschaft Lippe lag die Versöhnung darin, dass Störungen in ihrer Befindlichkeit oder in ihrer sozialen Umgebung dank höherer Kräfte der „Heiligen" oder des „Heilers" beseitigt werden konnte, so dass ein ausgeglichener Zustand erreichbar war. In den Augen der heilbegabten Personen war ihr Wirken besonders wichtig, weil die „Zeichen der Zeit" auf schwierige Zeitverhältnisse hinwiesen: die traditionelle „moral economy" stieß zunehmend mehr an ihre Grenzen, der Druck gerade auf die Landbewohner, ihr Heil in der Auswanderung zu suchen, erhöhte sich. Die bisherige soziokulturelle und ökonomische Ordnung, die sich noch immer an der Auskömmlichkeit, an der „Notdurft" orientiert hatte, sah sich im Vormärz hartnäckigen Erosionserscheinungen ausgesetzt. Im Ravensbergischen bezog sich dieser Prozess vor allem auf das, was mit dem Leinengewerbe zu tun hatte.

[129] Andreas Gestrich: Pietismus und Aberglaube. Zum Zusammenhang von populärem Pietismus und dem Ende der Hexenverfolgung im 18. Jahrhundert, in: Sönke Lorenz/Dieter R. Bauer (Hg.): Das Ende der Hexenverfolgung, Stuttgart 1995, S. 269-286, hier 282 f., warnt davor, einen zu engen und zu direkten Zusammenhang zwischen sozialer Lage und der Hinwendung zum Pietismus herzustellen.

[130] Josef Mooser meint, die Erweckung erzeugte eine „Schutzfunktion" für die Unterschichten in der Zeit der Massenarmut und der krisenhaften Entwicklung der agrar- und industriekapitalistischen Marktwirtschaft, weil sie den Kleinbauern, Heuerlingen und anderen „geringen Leuten" nicht nur zu einem „religiösem Selbstbewußtsein", sondern mit der religiösen Erbauung zu einer „sozialethischen Problematisierung der Umwelt" verhalf. Vgl. Josef Mooser: Kirche, Erweckungsbewegung und politischer Konservatismus in der Revolution 1848/49. Das Beispiel Westfalen in sozialgeschichtlicher Perspektive, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte, Bd. 62 (1993), S. 98-115, hier S. 104. Peter Kriedte: Wirtschaft, in: Geschichte des Pietismus, Bd. 4, S. 584-616, hier S. 607, möchte im Pietismus geradezu eine „Erklärungsreligion" für die Kleinbauern und Kleingewerbetreibenden sehen, da der Pietismus der „Mühsal, die der tägliche Kampf um das Überleben für sie bedeutete, einen Sinn" gab. Mit der Idee vom Reich Gottes und chiliastischen Erwartungen eröffnete sich in der Tat für die Erweckten ein Blick für eine bessere, heilvolle Zukunft auch im Diesseits. Vgl. TRE, Bd. XV, 1986, s. Herrschaft Gottes / Reich Gottes, Sp. 224.

Die Erweckungsbewegungen und die Konventikel hatten in den ravensbergischen Dörfern (und nur hier, also nicht in den Städten) dabei eine gewichtige Rolle zu spielen, weil sie einen affektiven und emotionalen Rahmen boten, in dem die eben erwähnte Versöhnung stattfinden konnte. Ihre nichtritualistische Glaubenspraxis[131] erinnert an den amerikanischen Protestantismus puritanischer und evangelikal-erweckter Herkunft. Die Konventikel kannten kein elaboriertes Ritual wie bei protestantischen Gottesdiensten oder katholischen Messen; sie bestanden aus wenigen Elementen wie dem Singen einiger althergebrachter Lieder und dem Rezitieren von Gebeten sowie dem Vorlesen erbaulicher Texte pietistischer und mystischer Provenienz. Der zentrale Aspekt war jedoch das Erlebnis gemeinsamer Emotionalität,[132] die die Versammlung den Teilnehmern vermittelte. Immer wieder war in den Berichten über die Konventikel davon die Rede, dass die Mitglieder beim Beten bis zu einer Stunde gemeinsam kniend verharrten,[133] dass sie sich im Dunkeln schweigend niederkauerten, dass sie sich den Nichtmitgliedern weit überlegen fühlten usw.

Es wurde jüngst zu recht darauf hingewiesen, dass die historische Forschung die Erweckung in Ostwestfalen bisher allzu ausschließlich wegen ihrer Bedeutung für die Entwicklung des evangelischen Verbands- und Sozialwesens gewürdigt habe. Diese Sichtweise vernachlässige jedoch die Tatsache, dass sich die Erweckung nicht auf eine besonders intensiv praktizierte diakonische Arbeit reduzieren solle, sondern ihr „besonderes Profil" durch die Bedeutung gewann, die dem „persönlichen, intensiven, vielfach auch ekstatischen, religiösen Erlebnis" zugewiesen wurde.[134]

[131] Der Begriff nach Michael Hochgeschwender: Religion, nationale Mythologie und nationale Identität. Zu den methodischen und inhaltlichen Debatten in der amerikanischen „New Religious History", in: Hist. Jahrbuch, Bd. 124 (2004), S. 435-520, hier S. 442. Unter „nichtritualistisch" versteht der Verfasser eine Religion, die nur über eingeschränkte Kulthandlungen verfügt.

[132] Hochgeschwender, S. 493 u. S. 506 attestiert den Erweckten in Amerika eine „überbordende Emotionalität" und einen „biblizistischen Primitivismus"!

[133] Vgl. Bericht der Regierung Minden vom 22. September 1822 über pietistische Vereine: LkA EKvW 0.0-140, Bl. 77, Bl. 83 f.; Bl. 80; Bericht der Bäuerin Sponger nach der Aufzeichnung von Pf. Gieseler vom 18. April 1842, ebd., Bl. 103.

[134] Sawicki, S. 220. Vgl. ferner die Einschätzung von Roland Gießelmann: Posaunenchöre im östlichen Westfalen 1840 bis 1900, in: Jahrbuch des Historischen Vereins für die Grafschaft Ravensberg, Bd. 88 (2002/2003), S. 123-180, hier vor allem S. 128.

Christian Peters

Der alte Volkening. Zur Geisteswelt seines letzten Notizbuches, des lange verschollenen „Harmoniums"

Ende März 1869 bat Johann Heinrich Volkening (1796–1877)[1] um seine

[1] Literatur in chronologischer Reihenfolge: Ludwig Tiesmeyer, Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des XIX. Jahrhunderts. 1. Heft: Minden-Ravensberg, Kassel 1901. - August Dietrich Rische, Johann Heinrich Volkening. Ein christliches Lebens- und kirchliches Zeitbild aus der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, Gütersloh 1919 (Groß Oesingen ²1999). - Wilhelm Heienbrok (sen.), Zeugen und Zeugnisse aus Minden-Ravensberg (2 Bände), Bethel 1931 (ND Bielefeld 1990). - Heinrich Heienbrok (Hg.), Zehn Predigten von J[ohann] H[einrich] Volkening, einem Gotteszeugen in Ravensberg, Bethel 1933. - Elisabet van Randenborgh, Johann Heinrich Volkening, Berlin 1937. - Dieselbe, Wie Rauch aus allen Dächern, Wuppertal 1966. - Wilhelm Rahe, Johann Heinrich Volkening 1796–1877 (dienstliche Schreiben, Briefe, Tagebuchblätter), in: JVWKG 38/39 (1937/1938) 174-345 (= Dienstliche Schreiben). - Derselbe, Johann Heinrich Volkening als Prediger in den Anfängen der Erweckungsbewegung von Minden-Ravensberg, in: JVWKG 40/41 (1939/1940) 67-171. - Derselbe, Johann Heinrich Volkening (Westfälische Lebensbilder VI), Münster 1957, 99-117. - Derselbe, Zwei Briefe Johann Heinrich Volkenings, in: JVWKG 57/58 (1964/1965) 165-168 (= Zwei Briefe). - Derselbe, Johann Heinrich Volkening und Theodor Schmalenbach im Austausch mit Zeitgenossen, in: JWKG 67 (1974) 113-174 (= Volkening und Schmalenbach). - Julius Roessle, Johann Heinrich Volkening und die Erweckungsbewegung in Minden-Ravensberg, o.O. 1947 (Gießen/Basel ²1954). - Ernst Delius, Die Anfangsgeschichte des Ravensbergischen Missionshilfsvereins 1827-1845, in: JVWKG 42 (1949) 111-131. - Theo Sundermeier, Das Kirchenverständnis in der Ravensberger Erweckungsbewegung, in: JVWKG 53/54 (1960/1961) 117-132. - Derselbe, Erweckung in Ravensberg. Predigten und Auslegungen Ravensberger Erweckungsprediger (Aussaat-Bücherei), Wuppertal 1962. - Ludwig Koechling, Minden-Ravensberg und die Herrnhuter Brüdergemeine, in: JVWKG 55/56 (1962/1963) 69-103. - Wilhelm Gröne, Die Gedankenwelt der Minden-Ravensberger Erweckungsbewegung im Spiegel des Evangelischen Monatsblattes für Westfalen 1845–1877, in: JVWKG 65 (1972) 123-173. - Klaus Jürgen Laube, Die Erweckungspredigt in Minden-Ravensberg, Diss. theol. masch. Münster 1977 (Exemplar im Institut für Westfälische Kirchengeschichte/Münster). - Derselbe, Volkening und seine Freunde in Gütersloh, in: JWKG 72 (1979) 7-21. - Derselbe, Die Erweckungsbewegung in Minden-Ravensberg, in: Heimatverein Löhne (Hg.), Beiträge zur Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Erweckungsbewegung und Kirchenkampf, Löhne 1987, 7-23. - Robert Stupperich, Die kirchliche und theologische Wirkung der Erweckungsbewegung im Spiegel des Gütersloher Verlagswesens, in: JWKG 72 (1979) 23-37. - Hans Hilbk, Die Idee des Evangelisch-Stiftischen Gymnasiums und ihre Verwirklichung im Gütersloh des 19. Jahrhunderts, in: JWKG 72 (1979) 39-78. - Wilhelm Gröne, Zwei Briefe Johann Heinrich Volkenings - ein Blick in sein seelsorgerliches Wirken,

Emeritierung.[2] Der Schritt fiel ihm schwer, war nun aber unumgänglich geworden. Die Jahre in Jöllenbeck hatten Kraft gekostet. Dazu kamen zunehmend auch Gesundheitsprobleme. Der 73-jährige plagte sich mit Unterleibsbeschwerden. Außerdem litt er unter einer schleichenden Ertaubung, die ihm das seelsorgerliche Gespräch sowie den Unterricht der Konfirmanden inzwischen fast unmöglich machte. Kaum weniger schwer wog, dass sich hier auch noch ein weiteres Tor schloss: das Tor zur Welt der Töne. Was der zutiefst musikalische Mann damit verlor, war kaum zu ermessen.

Der alte Pfarrer siedelte mit seiner Frau und der Tochter Emma nun zunächst nach Petershagen über, wo sein ältester Sohn Bernhard Heinrich Volkening (1823–1910)[3] zu dieser Zeit als Religionslehrer am Lehrerseminar tätig war. Später lebte er dann bei seinem zweiten Sohn, dem unverheirateten Ernst August Volkening (1838–1906),[4] seit 1871 Pfarrer in Preußisch Ströhen. Hier hat Volkening nicht selten auch noch selbst die Kanzel bestiegen. Nachdem der kränkliche Sohn Bernhard 1873 Pfarrer in Holzhausen geworden war, zog man im August 1874 dann wieder zu diesem zurück. Inzwischen fast taub, blieben Volkening nun noch drei letzte Jahre. Er starb, 81-jährig, im Juli 1877. Seine Frau Elisabeth (1797–1877) folgte ihm bereits im November.

Macht man sich bewusst, unter welchen Beeinträchtigungen Volkening während dieser letzten Jahre litt, überrascht, wie geistig rege und aktiv der Greis immer noch war. Zeugnis hiervon legen jene Privatbriefe ab, die Wilhelm Rahe bereits 1937/1938 in diesem Jahrbuch (damals

in: JWKG 72 (1979) 153-156. - Friedrich Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen von der Reformationszeit bis 1945 (BWFKG 4), Bielefeld 1980, 530 (Nr. 6578). - Gertrud Angermann, Gründung und Anfänge eines Armen- und Waisenhauses in Jöllenbeck bei Bielefeld unter Pastor Johann Heinrich Volkening 1856ff. und seine Bedeutung im Rahmen der Erweckungsbewegung, in: JWKG 79 (1986) 157-192. - Stephan Grimm, Die injuriösen Kanzelvorträge des Pastors Volkening in Gütersloh, in: Josef Mooser u.a. (Hg.), Frommes Volk und Patrioten. Erweckungsbewegung und soziale Frage im östlichen Westfalen 1800 bis 1900, Bielefeld 1989, 79-92. - Gustav Adolf Benrath, Die Erweckung innerhalb der deutschen Landeskirchen 1815–1888. Ein Überblick, in: Ulrich Gäbler (Hg.), Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert (Geschichte des Pietismus 3), Göttingen 2000, 150-271, hier bes. 194-202 (Lit.). - Christian Peters, Zur Vorgeschichte Volkenings. Die Frommen Minden-Ravensbergs auf dem Weg ins 19. Jahrhundert, in: PuN 30 (2004) 62-90. Wiederabdruck in: JWKG 100 (2005) 143-168.

2 Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 216-218, hier 217 (Volkening an Superintendent Müller, Jöllenbeck, den 31. März 1869).

3 Bauks (wie Anm. 1), 530 (Nr. 6579).

4 Bauks (wie Anm. 1), 530 (Nr. 6580).

noch: JVWKG) publiziert hat.[5] Dazu kommt, was Volkenings Schwiegersohn August Dietrich Rische (1819–1906),[6] zuletzt Pfarrer und Kirchenrat in Mecklenburg, in seiner – bei allen hagiographischen Untertönen – doch im Detail präzisen Volkening-Biographie von 1919 über diese Zeit berichtet. *Trotz Schwindel und Taubheit, daß ich mich selbst kaum höre*, so der alte Prediger über sich selbst, muss Volkening demnach auch im Februar 1875 gelegentlich noch Bibelstunden gehalten haben. Ansonsten aber war sein Aktionsradius nun gänzlich eingeschränkt: „Da er in der Kirche weder mitsingen noch hören konnte, so stieg er während der Kirchzeit auf den nahen Limberg. Da hatte er einen Lieblingsplatz, von welchem aus er die drei Türme der Kirchen erblicken konnte, in welchen zu derselben Stunde seine drei Söhne predigten. Wie manchen Sonntagmorgen hat er da gesessen und, wenn er aufblickte, seine drei Kreuze über die drei Kirchen [Holzhausen, Preußisch Oldendorf und Levern] geschlagen [...]. An den Wochentagen hatte er immer eine Stunde, wo er seinen Enkelinnen und einigen Töchtern aus den umwohnenden adligen Familien Vorträge hielt, die auf Aus- und Durchbildung ihres inneren christlichen Lebens abzielten. Auch bei Besuchen in diesen Familien, wo er bei seiner Taubheit an der Unterhaltung keinen Teil [mehr] nehmen konnte, besonders denen von der Reck [auf Stockhausen und Oberfelde, heute Lübbekke] und von Ledebur [auf Crollage bei Holzhausen] hielt er solche Vorträge, die er an die Verlesung einzelner Gedanken, die er bei seiner Lektüre gesammelt [hatte], anknüpfte."[7]

In diesem Zusammenhang erwähnt Rische dann auch ausdrücklich ein Notizbuch, das der Greis geführt habe: „Dieses Sammelbuch, welches er ‚Harmonium' benannt, weil er darin nur solche Aussprüche und Gedanken zusammengetragen, die ihm besonders zusagten und zu weite-

[5] Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 264-299. - Vgl. Rische (wie Anm. 1), 260f.: „Für eine besondere Lebensaufgabe in diesen Jahren der Zurückgezogenheit erachtete er es, durch Briefe nach allen Seiten hin segensreich anzuregen und einzuwirken. Während die Briefe aus seiner Amtszeit sämtlich mit flüchtiger Handschrift geschrieben sind und meist nur kurz hingeworfene Gedanken enthalten, sind die Briefe der letzten Jahre sauber geschrieben und die Gedanken breiter ausgeführt. Außer den Briefen, welche er den von ihm versandten Paketen mit ‚Missionsharfen' [Volkenings Liedsammlung] beizulegen pflegte, waren es besonders Familienbriefe an seine Kinder und selbst Kindeskinder, sobald dieselben nur notdürftig imstande waren, selbst sie zu lesen. Kein Geburtstag wurde in dem weiten Kreis der Familie gefeiert ohne einen Brief von seiner Hand, worin immer der rechte Grundton angeschlagen war, welcher dem Tage seine Weihe für die Feiernden und Mitfeiernden geben sollte und gab."

[6] Bauks (wie Anm. 1), 410 (Nr. 5086).

[7] Rische (wie Anm. 1), 259. - Zu Volkenings Beziehungen zu diesen Familien vgl. Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 292, 296f. und 303.

ren Ausführungen aus dem Schatz seiner Erfahrungen anregten, trug er bei seinen Ausgängen beständig bei sich. Vom Verkehr durch die Schwerhörigkeit immer mehr abgeschnitten, las er in der einsamen Stille seines Oberstübchens [im Holzhausener Pfarrhaus[8]] sehr viel, –besonders was ihm Austrag für sein inneres Leben versprach, und was sein[en] Ausblick auf die Entwicklung des Reiches Gottes in der Zeit und in der Ewigkeit erweiterte und erklärte."[9] Das entsprechende „Sammelbuch" war lange verschollen. Es ist aber unlängst in einem Nachlass wieder aufgetaucht. Es befindet sich heute im Landeskirchlichen Archiv in Bielefeld (dort nun: B 8945) und soll hier erstmals vorgestellt werden.

Das „Harmonium"

Das „Harmonium" ist ein 11 mal 16,8 Zentimeter großes Notizbuch in braunem Leder. Außen auf der Vorderseite aufgeklebt ist ein stark beschädigtes Papieretikett mit dem handschriftlichen Titel: [Kol]*lektaneen-Büchlein ~ Harmonium*. Das Buch umfasst 284, von unterschiedlichen Händen gezählte Seiten. Allerdings gibt es auch Zählfehler und zumindest einen offenkundigen Seitenverlust.[10] Der Schmutztitel trägt den mit Bleistift geschriebenen, nachträglich eingefügten Besitzvermerk: *Volkening, Holzhausen*.

Der Titel des Buches, [Kol]*lektaneen-Büchlein ~ Harmonium*, ist erklärungsbedürftig. Der heute ungebräuchlich gewordene Begriff *Kollektaneen* (lat. „Lesefrüchte") bezeichnet „Sammlungen von Auszügen, Bemerkungen etc. aus verschiedenen Schriftstellern, ähnlich wie Analekten" (so Meyers Konversations-Lexikon 1897).[11] Dass Volkening auch

8 Vgl. zu dieser Dachkammer Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 297: *Mein lieber Werner, da schleppt sich eben, als ich mein Nachtlicht schon angezündet hatte, Mutter noch im Dunkeln herauf, um mich zum dritten Male daran zu erinnern, daß am Sonntage dein Geburtstag gefeiert werde, ich möchte doch auch schreiben* [...] (Volkening an seinen Sohn Karl Wilhelm Werner Volkening [1841–1936; Bauks (wie Anm. 1), 530 (Nr. 6582)], Holzhausen, Dezember 1875) sowie Rahe, Volkening und Schmalenbach (wie Anm. 1), 128: *Da ich wegen meiner so zunehmenden Harthörigkeit keine Silbe verstehen kann, gehe ich selten in die Kirche, und so setzte ich mich denn auch an jenem Morgen auf mein stilles Stübchen* [...] (Volkening in einem Beileidsbrief an die Witwe seines verstorbenen Freundes Karl Heinrich Franz Florens Jellinghaus (1799–1876; Bauks [wie Anm. 1], 233 [Nr. 2962]), zuletzt Pfarrer in Wallenbrück, Holzhausen, den 25. Januar 1876).

9 Rische (wie Anm. 1), 259.

10 Harmonium [219-220] fehlen. Harmonium [264] ist eine Einzelseite (Ausriss).

11 Meyers Konversations-Lexikon. Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens. Fünfte, gänzlich neubearbeitete Auflage [...]. Zehnter Band. Kaustik bis Langenau,

schon zu früherer Zeit derartige „Sammlungen" zusammengetragen hat, ist gut bezeugt. So schreibt er am 8. Mai 1847 an seinen in Halle studierenden, zu dieser Zeit dreiundzwanzigjährigen Sohn Bernhard Heinrich: *Gut ist es, Tagesnotizen niederzuschreiben, aber immer vor dem Herrn und vor sich selbst, wie man sich im Spiegel der Wahrheit sieht. Besonders rate ich über alle Lektüre ein zweckmäßig angelegtes Notizenbuch zu führen, was, wann, wie, wo usw. gelesen.*[12] Für seinen zweiten Sohn Ernst August soll Volkening dann später sogar persönlich ein solches Buch angelegt haben.[13]

Weit schwieriger zu deuten ist der Begriff *Harmonium*. Er war zu dieser Zeit noch kaum so gebräuchlich, wie es den Anschein erwecken könnte: Das erste ausdrücklich als „Harmonium" bezeichnete Druckwindinstrument wurde nämlich erst 1840 bzw. 1842 durch den französischen Orgelbauer Alexandre Francois Debain (1809–1877) zum Patent angemeldet und setzte sich – auch wegen des höheren Preises – nur langsam gegen die einfacheren Vorläuferinstrumente („Orgue expressif", „Aeoline", „Äolodikon", „Physharmonika", „Aerophon" u.v.a.m.) durch.[14]

Man fragt sich also: Hat Volkening ein „Harmonium" besessen? Die Antwort lautet: Nein. Er besaß ein Klavier[15] – und eine „Physharmonika". Diese ist schon für die frühen 1840er Jahre bezeugt und hat ihn offenbar sein ganzes Leben hindurch begleitet.[16] Noch 1875 stolpert der Greis, das Instrument unter dem Arm, auf der Treppe des Holzhausener Pfarrhauses und zieht sich dabei eine tiefe Stirnwunde zu.[17] Und selbst

Leipzig und Wien 1897, 364.

12 Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 221f., hier 220 (Volkening an seinen Sohn Bernhard, Jöllenbeck, den 8. Mai 1847).

13 Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 344 Anm. 137.

14 Meyers Konversations-Lexikon (wie Anm. 11) 8, 379.

15 Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 221-224, hier 222: *Vater sitzt am Klavier und spielt* (Elisabeth Volkening an ihre Tochter Minna in Elberfeld, Jöllenbeck, den 3. Oktober 1848) und 254-257, hier 255: *Morgens um sechs sehe ich sie* [seine Frau] *mit dem Wischlappen am und unter dem Instrumente, Tischen und Stühlen usw usw. schon im Zuge* (Volkening an seinen Sohn Karl Wilhelm Werner, Jöllenbeck, den 18. Juli 1867).

16 Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 218-220, hier 219: *Bin eben noch einmal allein durch die ruhigen, müden Räume gewandelt, von Tisch zu Tisch, endlich zur Physharmonika, um sanft, sanft, wehmutweckend, heimwehweckend meiner Stimmung einigermaßen Ausdruck vor mir selbst zu geben* (Volkening an seine in Elberfeld weilenden Kinder, Jöllenbeck, Anfang der 1840er Jahre) und 262-264, hier 263: *Frau Upmeier und Mutter und Frau Bockschatz saßen neben mir und meiner Physharmonika* (Volkening an seine Schwiegertochter Marie, die Frau Bernhard Heinrich Volkenings, Jöllenbeck, den 7. August 1869).

17 Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 294-297, hier 295: *Es geht uns übrigens so weit gut, nachdem meine Stirnwunde wieder geheilt ist. Wird euch wohl bekannt geworden*

im Sterbezimmer wird das gute Stück noch sorgsam gepflegt.[18] Allerdings hat Volkening in Preußisch Ströhen (also 1872) auch zeitweise ein „Harmonium" zur Verfügung gehabt. Es gehörte seinem Sohn Ernst August und wurde – so oft dies nur möglich war – zu Volkenings Bibelstunden in die Kirche getragen.[19] Der technische Fortschritt muss ihm also aufgefallen sein (Klangfülle und -umfang). Und so dürfte der kräftige, an ein gutes Akkordeon erinnernde Ton dieses Ströhener Druckwindharmoniums dann auch zu den letzten, klareren Höreindrücken des schon beinahe völlig ertaubten Predigers gehört haben.

Durch und durch musikalisch empfunden, nämlich: die innere Harmonie aller hier gesammelten Lesefrüchte betonend, klingt dann auch das, was Rische an Äußerungen Volkenings über die Quellen, den Charakter und die Intention seines Holzhausener Notizbuches überliefert:

> *Es ist und bleibt doch die Sache des Reiches Gottes die* eine *große, unendlich herrliche. Ich stehe oft vor diesem Wundermeere und seiner Länge und Breite und Tiefe und Höhe, falte meine Hände und bete an. Dann versteht mich eigentlich nur* einer, *nämlich der HErr, der das Herz versteht; und demnach auch einige andere [sic], die auch Herzen haben und von da aus Herzen verstehen. – Und kurz darauf: Wenn mein Geist oft müde ist, so habe ich wohl die Besorgnis, ob auch* inneres *Leben wahrhaft und wesentlich in mir sei oder ausgereift sei. Dann tröstet mich der Verstand, daß mein Geist lebendig wird, wenn ich mit gleichgesinnten Freunden [sic] auf die großen Dinge des* Reiches Gottes *und der Ewigkeit zu sprechen komme. Irdische Dinge vermögen mich nicht anzuregen und zu erwecken, aber geistliche und ewige – die klingen an und finden Resonanzboden bei mir.*[20]

sein, wie ich mit meinem kleinen Instrument unter dem Arm mitten auf der Treppe vornüber an die Wand mit dem Kopf stürzte, daß das Blut dahinströmte, auch der linke Daumen blutete und verstaucht war und noch etwas ist. Bernhard mußte unvorbereitet schnell in die Bibelstunde eilen (Volkening an seinen Sohn Karl Wilhelm Werner und dessen Frau, Holzhausen, den 6. Mai 1875).

18 Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 300-311, hier 306: *In der Morgenzeit hatte er wohl eine Stunde lange heftige Schmerzen in dem einen Bein gehabt, bis es ihm zurecht gelegt wurde. Als ich seine kleine Physharmonika abwischte, fielen mir seine Morgenandachten ein; das letzte Lied, was er erklingen ließ, war: ‚Wach auf, du Geist der ersten Zeugen ...' Sonst den ganzen Winter meist Lob und Danklieder oder: ‚Wer weiß, wie nahe mir mein Ende ...'* (Tagebucheintrag Emma Volkenings, Holzhausen, den 18. Juli 1877).

19 Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 274-276, hier 275: *Nach Tische ließ ich durch Gottlieb usw. das große Harmonium von oben in die Kirche bringen und hielt Bibelstunde, freilich mehrst nur gesungen, ganz in Jöllenbecker Weise. Die Kirche war wieder ganz voll* (Volkening an seinen Sohn Karl Wilhelm Werner, Preußisch Ströhen, den 15. Juni 1872).

20 Rische (wie Anm. 1), 259f.

Die Ausrichtung

Den Eingang des Buches bildet die *Haustafel*.[21] Sie bietet gleichsam die „Hausordnung" des „Harmoniums" und besteht aus 13 gebundenen Leitsätzen im sonst eher aus dem Schulbetrieb bekannten Versmaß des Hexameters. Volkening ruft sich darin selbst zur Ordnung:

Übergib dich auf ewig dem göttlichen Willen; der deine
Folge dem seinen nur nach, still wie der Mutter das Kind.
Wirke für andere nur, für dich laß wirken den Höchsten,
Wie du die Brüder hier liebst, liebet der Vater dich selbst.
Leide mit sanftem Mut, mit Leiden erkaufst du dir Schätze,
Aber verdrehter Sinn wandelt sein Gold dir in Blei.
Schlägt man dich, beuge dein Haupt, schilt man, laß dir´s gefallen,
Aber für Wahrheit und Recht kämpfe mit Klugheit und Kraft.
Bändige jede Begier der Sinnen, alles ist eitel,
Was du entbehrest am Fleisch, wird dir am Geiste Gewinn.
Willst du glänzen, so glänze [über der Zeile ergänzt: *vor Gott*] *am inneren Menschen,*
Hoch vor den Menschen zu sein, ist vor dem Höchsten ein Gräuel.
Reichtum sammeln ist nichts, reich ist ein heiliges Herz nur;
Das ist die Münze des Reichs, welche in Ewigkeit gilt.
Weisheit such in der Schrift, erfleh' sie vom Heiligen Geiste;
Hausmagd ist die Vernunft, freier Beherrscher der Geist.
Schäme dich vieler Ding, nur nicht: zu bekennen den Heiland;
Schreckliche Schande, wenn einst deiner der Heiland sich schämt!
Bleib im steten Gebet, ein Gebet sei jeder Gedanke:
Teufel entfliehen vor ihm u[nd] *wer da bittet, empfängt.*
Köstlichers nichts, nichts mächtigers ist als der mächtige Glaube:
Welten bezwingst du mit ihm, aber wer zweifelt, erliegt.
Dulde Gewalt, Gott hat sie verliehen, Gott wird sie vernichten,
Knechtschaft hier in der Zeit ist in dem Himmel ein Thron.
Aber Gewalt nicht, Lockungen nicht, nicht Güte, noch Härte,
müssen dir nehmen den Mut: Christum zu ehren allein.[22]

All dies ist Selbstvergewisserung eines glaubenden Ichs – und wäre als

[21] Ein späterer Leser hielt die Überschrift *Haustafel* für den Titel des gesamten Buches. Er vermerkte deshalb auf dessen Schmutztitel: *Johann Heinrich Volkening/ Haustafel.*

[22] Harmonium [3].

solche möglicherweise steril, wenn dem Ganzen nicht eine klare Ausrichtung gegeben würde. Dies geschieht durch ein unmittelbar anschließendes Gedicht mit dem Titel: *Dem Erlöser!* Es ist straff eschatologisch ausgerichtet: Wie ist dem wiederkehrenden Heiland zu begegnen? Womit ist er zu begrüßen?

Volkening entwirft das Bild eines zweiten „Einzugs in Jerusalem" (Mk 11, 1-11 parr.). Was die Welt für gewöhnlich vor Königen ausbreitet (Palmen, Decken, Edelsteine), tritt aber schnell zurück, denn der Vater der „Missionsharfe" weiß Besseres:

Laß ich neue schöne Lieder
Von der Sänger Lippen tönen,
Unterm Jubelschall der Orgel?

Oder heiß´ ich hundert Glocken
Durch die Hallen, durch die Lüfte
Des Ersehnten Ankunft melden?

Ach, mein Herz möcht eine Glocke,
Eine reine, volle Glocke,
Eine Feierorgel werden![23]

Doch so sehr sich das glaubende Herz auch müht, dem, der hier kommt, kann es einfach nicht gerecht werden:

Größter, dem im hehren Schmucke
Myriaden Engel dienen
Und der Sphären Lieder klingen!

Größter, dem des Himmels Kirche
Ewig ewge Feste feiert;
Wirst Du mich auch nicht verschmähen?

[23] Harmonium [4].

Mich, deß' Kirch ein schwacher Leib ist,
Der Altar ein unrein Herze,
der Gesang ein mattes Seufzen?[24]

Wie gut ist es da, dass der Gewaltige, der hier einzieht, zugleich auch der Barmherzige ist. Ein Herr, dem man sich gänzlich anvertrauen darf und soll:

Was ich habe, will ich opfern:
Mich, mich selber, dein Geschöpfe;
Liebe dem, der alles gibt.[25]

Das führt dann wie von selbst in die Nachfolge:

Wie du mir voran gegangen,
will ich wandeln mit den Deinen,
Gutes tun an Freund u[nd] *Feinden.*[26]

Volkening selbst führt es aber zugleich auch in sein „Harmonium" und damit in die stille Dachkammer des Holzhausener Pfarrhauses. Hier will er – genau wie die zehn Jungfrauen in Mt 25, 1-13 – den kommenden Herrn erwarten:

In der Kammer will ich weilen,
Mich in deine Wunden senken,
Mich zu Boden in dem Blute.

Will die Hochzeitslampe schmücken,
Reinigen durch Selbstverleugnung,
Netzen mit des Glaubens Öle.

Und will wachen und will beten,
Daß, ob noch so lang es dauert,
Mich der Herr nicht schlafend finde.

[24] Harmonium [5].
[25] Harmonium [5].
[26] Harmonium [5].

Nüchtern will ich in Betrachtung
Dein so tiefes, dein erhab'nes
Evangelium durchforschen.

Du von oben, geuß den Geist aus,
Mir zum weisesten Erklärer,
Mir zum Leiter in der Irre.[27]

So gestärkt, kann der einsame Mann in der Holzhausener Dachkammer allen Verlockungen der Welt standhalten:

Pocht dann an die Lust der Erde,
Sprech ich: Geh vor andre Türen;
Sieh dem Himmel mich geweihet.

Oder will mich Sorg umfangen,
Sprech ich: Geh, ich diene jenem,
Der die Lilien bekleidet.

Oder will Geduld verzagen,
Sprech ich: Kennst du nicht den Einen,
Der da hält, was er geredet?[28]

Wie bei den klugen Jungfrauen steht darum auch hier am Ende das Glück der Begegnung mit dem Kommenden:

Schallt zur Mitternacht Geschrei nun:
Sieh, er kommt, geht ihm entgegen!
Nehm' in Demut ich mich selber.

[Vor der Zeile ergänzt: *Lang bittend*]

Unterm Hosiannahrufen
werf' ich mich zu seinen Füßen:
Herr, gib mir ein weiß Gewande!![29]

27 Harmonium [5]-[6].
28 Harmonium [6].
29 Harmonium [6].

Die Lesefrüchte

Die Lesefrüchte des „Harmoniums" haben sehr unterschiedlichen Umfang (vom Zweizeiler bis zum mehrseitigen Exzerpt). Bei den kurzen Stücken überwiegen die gebundenen Formen. Sie dürften zumeist auf Volkening selbst zurückgehen. Bei fast jedem Text wird auch die „Quelle", d. h. der vollständige oder abgekürzte Name des Autors genannt. Mitunter ist sogar der Titel des Buches vermerkt. Die Identifikation war nicht leicht, ist aber in den meisten Fällen gelungen.

Das Spektrum der von Volkening gelesenen Autoren ist breit. Es reicht von hochkomplexen dogmatischen oder ethischen Entwürfen der Zeit bis hinab ins religiöse Volksschrifttum, und zwar aller Konfessionen. Selbst *Oberammergauer Passionssprüche*[30] oder wohl bei der Lektüre von Missionsblättern aufgeschnappte *Hindu-Weisheiten*[31] werden dabei nicht verschmäht.

Unter den Dogmatikern dominieren zunächst die Vertreter der „Erlanger Erfahrungstheologie": Gottfried Thomasius (1802–1875),[32] Gottlieb Christoph Adolf von Harleß (1806–1879)[33] und Johannes Heinrich August Ebrard (1818–1888).[34] Besonders Franz Hermann Reinhold Franks (1827–1894) sperriges „System der christlichen Gewißheit" (2 Bde., 1870/1873) wird häufig zur Hand genommen.[35] Auch der deutlich an-

[30] Harmonium [9] und [67].

[31] Harmonium [8], [11] und [41].

[32] Gottfried Thomasius (1802–1875), seit 1842 Professor in Erlangen. Notger Slenczka, Artikel „Thomasius, Gottfried", in: RGG⁴ 8 (2005), Sp. 381 (Lit.). - Harmonium [55], [94]-[95], [184]-[185] und [257].

[33] Gottlieb Christoph Adolf von Harleß (1806–1879), seit 1836 Professor in Erlangen, 1845 Professor in Leipzig, 1850 Oberhofprediger und Vizepräsident des Landeskonsistoriums in Dresden, schließlich von 1852 bis 1879 Präsident des Oberkonsistoriums der Bayerischen Landeskirche. Notger Slenczka, Artikel „Harleß, Gottlieb Christoph Adolf von", in: RGG⁴ 3 (2000), Sp. 1455f. - Harmonium [34], [102] und [146]-[147].

[34] Johannes Heinrich August Ebrard (1818–1888), seit 1847 Professor für Reformierte Theologie in Erlangen. Bernhard H. Bonkhoff, Artikel „Ebrard, Johannes Heinrich August", in: RGG⁴ 2 (1999), Sp. 1046. - Harmonium [69]-[70].

[35] Franz Hermann Reinhold Frank (1827–1894), zunächst Gymnasiallehrer, dann Professor in Erlangen. Friedrich Wilhelm Graf, Artikel „Frank, Franz Hermann Reinhold", in: RGG⁴ 3 (2000), Sp. 213f. - Zu Volkenings Lektüre der „Gewißheit" vgl. Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 290-292, hier 290f.: *Das Werkchen von Carlblom* [vgl. Anm. 48] *wurde mir mit anderen von der Wolffschen Buchhandlung in H. zugeschickt, und nachdem ich hineingelauscht* [sic] *hatte, sagte ich mit der Frau von Brackwede: ‚Dat was wat für mui', behielt es, las es in zwei Tagen durch und sandte es ab, weil es am besten vor dem Lesen, resp. Studieren, resp. Durchgrübeln bis zum Kopfweh des Frankschen Werkes: ‚Die christliche Gewißheit' gelesen und bedacht wird. Es übersetzt ein*

ders gelagerte Erfahrungsbegriff August Friedrich Christian Vilmars (1800–1868)[36] in Marburg ist aber sehr wohl im Blick. Dazu kommen die streng konfessionellen Lutheraner der Leipziger Fakultät: Franz Delitzsch (1813–1890),[37] Karl Friedrich August Kahnis (1814–1888)[38] und Christoph Ernst Luthardt (1823–1902).[39] Luthardts Werk „Die Moral des Christentums", d. h.: Teil 3 von dessen „Apologie des Christentums" (4 Bde., 1864–1898, hier 1872), hat Volkening derart begeistert, dass er es seinem Sohn Karl Wilhelm Werner 1872 zu dessen Geburtstag schenkte.[40] Auch die „Greifswalder Schule" wird aber bereits aufmerksam wahrgenommen: Karl Semisch (1810–1888),[41] Otto Zöckler (1833–1906)[42] und Hermann Cremer (1834–1903).[43]

wenig hie und da den Frank ins verständliche Deutsche, welche Unverständlichkeit Carlblom selbst mal andeutet (Volkening an seinen Sohn Karl Wilhelm Werner, Holzhausen, den 23. Oktober 1874) sowie 290-292, hier 292: [...] *Die „christliche Gewißheit" schöpft man freilich nicht, wenigstens nicht allein aus dem Frank, obgleich er tüchtig mithelfen kann* (Volkening an seinen Sohn Karl Wilhelm Werner, Holzhausen, den 23. Oktober 1874) . - Rahe, Prediger (wie Anm. 1), 84. - Harmonium [20]-[21], [23], [62], [78]-[80], [93], [126]-[129] und [247].

36 August Friedrich Christian Vilmar (1800–1868), seit 1855 Professor in Marburg. Rudolf Keller, Artikel „Vilmar, August Friedrich Christian", in: RGG⁴ 8 (2005), Sp. 1116-1118. - Harmonium [52]-[54], [63], [69], [93], [98], [120]-[123], [195], [249], [255], [257] und [261].

37 Franz Delitzsch (1813–1890), seit 1844 Professor in Leipzig (1846 Rostock, 1850 Erlangen, ab 1867 wiederum Leipzig). Rudolf Smend, Artikel „Delitzsch, Franz", in: RGG⁴ 2 (1999), Sp. 642f. - Harmonium [17], [55], [72], [96], [108]-[111], [115]-[117], [132], [136]-[140], [252]-[254], [258], [265]-[266] und [274].

38 Karl Friedrich August Kahnis (1814–1888), seit 1850 Professor in Leipzig. Friedrich Wilhelm Graf, Artikel „Kahnis, Karl Friedrich August", in: RGG⁴ 4 (2001), Sp. 736. - Harmonium [66], [88]-[90] und [204]-[205].

39 Christoph Ernst Luthardt (1823–1902), seit 1856 Professor in Leipzig. Martin Laube, Artikel „Luthardt, Christoph Ernst", in: RGG⁴ 5 (2002), Sp. 557f. - Harmonium [24]-[25], [113], [142]-[145], [166], [196]-[197] und [200]-[202].

40 Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 277f., hier 278: *Zu Deinem Geburtstag und Weihnachten wollte ich Dir Luthardts „Vorträge über die Moral des Christentums", 3. Teil, jetzt herausgekommen, schicken; da Du aber ja bald kommst, kannst Du ihn eben mitnehmen, sei hier nur in Aussicht gestellt. Bernhard hat ihn auch und schickte ihn zum Lesen, da wir ihn schon hatten* (Volkening an seinen Sohn Karl Wilhelm Werner, Ströhen, den 15. Dezember 1872).

41 Karl Semisch (1810–1888), seit 1844 Professor in Greifswald. - Harmonium [222].

42 Otto Zöckler (1833–1906), seit 1866 Professor in Greifswald. Gregor Heidbrink, Artikel „Zöckler, Otto", in: BBKL XXVII (2007), Sp. 1588-1594. - Harmonium [123] und [205]

43 August Hermann Cremer (1834–1903), seit 1869 Professor in Greifswald. Friedrich Wilhelm Graf, Artikel „Cremer, August Hermann", in: RGG⁴ 2 (1999), Sp. 492-494. - Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 294-297, hier 296f.: [...] *Hast Du nicht den ersten Teil von Cremers „Grazität des N. T.s"? Der zweite Teil treibt sich hier so herum. Ich meine, Du müßtest ihn haben. Dann laß ihn mir doch zukommen, daß ich es bin-*

Besonderes Ansehen genoss bei Volkening der Neulutheraner Richard Löber (1828–1907), seit 1874 Hofprediger und Konsistorialrat in Dresden.[44] Das belegt auch Rische, der dazu bemerkt: „R. Löber, ‚Das innere Leben' [erstmals Leipzig 1867] war ein Buch, in das er sich mit aller Kraft seines Geistes vertiefte, und das er im Blick auf sein eigenes Seelenleben innerlich verarbeitete."[45] Ähnliches galt für den Hallenser Systematiker Karl Friedrich Adolf Wuttke (1819–1870) und dessen „Handbuch der christlichen Sittenlehre" (erstmals 1861).[46] Häufig eingesehen wurde aber auch die „Moraltheologie" des Königsberger Oberhofpredigers und Generalsuperintendenten Ernst Wilhelm Christian Sartorius (1797–1859),[47] über den sich dann auch viele Berührungen zu den Dorpater und Königsberger Lutheranern ergaben, so z. B. zu August Carlblom (1797–

den lassen kann [...] *Emma kann mir ja dies und das zum Lesen mitbringen, besonders den Cremer* [...] (Volkening an seinen Sohn Karl Wilhelm Werner und dessen Frau, Holzhausen, den 6. Mai 1875).

44 Günther Wartenberg, Richard Löber (1828–1907), ein Vertreter des Neuluthertums als Hofprediger und Oberkonsistorialrat in Dresden, in: Gerhard Graf u.a. (Hg.), Vestigia pietatis. Studien zur Geschichte der Frömmigkeit in Thüringen und Sachsen. Ernst Koch gewidmet (Herbergen der Christenheit. Sonderbd. 5), Leipzig 2000, 201-209. - Harmonium [8], [28]-[31], [33], [65], [106]-[107], [151]-[163] und [175]-[176].

45 Rische (wie Anm. 1), 69, 97f. und 260, hier 260. - Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 290-292, hier 292: *Löbers „Inneres Leben" habe ich neulich von Obernfelde von dem Frh. v. d. Reck mitgenommen und lese es nun zum 3. Male mit Segen, wenngleich er wie auch Frank* [wie Anm. 35] *und Carlblom* [wie Anm. 48] *Schüler Becks* [wie Anm. 52] *sein mögen und sind. Nur Geist und geistliches Leben, dann ist mir's schon so weit recht* [...] (Volkening an seinen Sohn Karl Wilhelm Werner, Holzhausen, den 23. Oktober 1874).

46 Karl Friedrich Adolf Wuttke (1819–1870), seit 1861 Professor in Halle/Saale. - Rische (wie Anm. 1), 257: „Daneben las er viel, z.B. Wuttkes Ethik [...]". - Harmonium [16]-[17], [54]-[55], [62], [92], [94], [113], [189]-[191] und [276].

47 Ernst Wilhelm Christian Sartorius (1797–1859), seit 1822 Professor der Theologie in Marburg. Er wechselte 1824 nach Dorpat und wurde 1835 Oberhofprediger und Generalsuperintendent in Königsberg/Ostpreußen. - Volkening kannte ihn schon seit den 1850er Jahren persönlich. Rische (wie Anm. 1), 201: *Nachdem ich mich ein wenig erholt hatte* [fiebriger Anmarsch zum Bahnhof in Oeynhausen im Sommer 1852 mit mehrstündigem Aufenthalt wegen eines verpassten Zuges], *ging ich einsam unter der kranken Welt da umher, bis ich Dr. Sartorius von Königsberg fand, bei dem ich dann ein halbe Stunde zubrachte*, 222f. (Besuche bei Sartorius in Königsberg aus Anlass der Kirchenvisitation in den Kreisen Heiligenbeil und Elbing im Juni 1853) und 257 („Daneben las er viel, z.B. [...] Sartorius ‚Heilige Liebe' [...]"; gemeint ist: Derselbe, Die Lehre von der heiligen Liebe, oder Grundzüge der evangelisch-kirchlichen Moraltheologie", 2 Bde., Stuttgart 1840–1844, 1861[4]). - Harmonium [62]-[63], [68] und [186]-[189].

1877),[48] Johann Heinrich Kurtz (1809–1890),[49] Theodosius Andreas Harnack (1817–1889),[50] dem Vater Adolfs von Harnack (1851–1930), oder zu David Erdmann (1821–1905).[51] Die Tübinger Fakultät, zur damaligen Zeit ansonsten noch ganz im Zeichen der konsequent historischen Geschichtsbetrachtung der „Jüngeren Tübinger Schule" (Ferdinand Christian Baur [1792–1860] und dessen Schüler) stehend, wird lediglich in Gestalt des Baur diametral entgegenstehenden „spekulativen Biblizisten" Johann Tobias Beck (1804–1878)[52] wahrgenommen.

Unter den von Volkening geschätzten religiösen Schriftstellern begegnen auch solche, deren Namen heute weithin vergessen sind. Genannt werden Elisabeth Christophine Friederike Schiller (1757–1847),[53] die zwei Jahre ältere Lieblingsschwester Friedrich Schillers (1759–1805), Jean Paul (1762–1825),[54] Friedrich Rückert (1788–1866),[55] der Freiburger Priester und Pastoraltheologe Alban Stolz (1808–1883),[56] Frederic de Rougemont

48 August Carlblom (1797–1877), Professor in Dorpat. - Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 290 mit daselbst 343 Anm. 126. - Gelesen wurde hier wohl Derselbe, Die Lehre von der christlichen Gewißheit, Leipzig 1874. - Harmonium [86], [205] und [278].

49 Johann Heinrich Kurtz (1809–1890), seit 1849 Professor der Theologie in Dorpat, einer der meistgelesenen lutherischen Theologen des 19. Jahrhunderts. Stephan Bitter, Artikel „Kurtz, Johann Heinrich", in: RGG[4] 4 (2001), Sp. 1906. - Harmonium [63].

50 Theodosius Andreas Harnack (1817–1889), von 1848 bis 1852 und von 1866 bis 1875 Professor der Theologie in Dorpat. Bernd Schröder, Artikel „Harnack, Theodosius Andreas", in: RGG[4] 3 (2000), Sp. 1457. - Harmonium [65], [150] und [176]-[177]. Volkening schätzte demnach besonders dessen „Der kleine Katechismus Martin Luthers in seiner Urgestalt" (erstmals Stuttgart 1856).

51 David Erdmann (1821–1905), seit 1856 Professor der Theologie in Königsberg, 1864 Generalsuperintendent in Breslau. Friedrich Wilhelm Bautz, Artikel „Erdmann, David", in: BBKL I (1990), Sp. 1534. - Harmonium [149].

52 Johann Tobias Beck (1804–1878), seit 1843 Professor der Theologie in Tübingen. Siegfried Raeder, Artikel „Beck, Johann Tobias", in: RGG[4] 1 (1998), Sp. 1198f. - Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 290-292, hier 292 (Volkening an seinen Sohn Karl Wilhelm Werner, Holzhausen, den 23. Oktober 1874; leichte Distanz wird spürbar). - Derselbe, Prediger (wie Anm. 1), 84. - Harmonium [256].

53 Harmonium [9] und [88].

54 Reinhard Wunderlich, Artikel „Jean Paul", in: RGG[4] 4 (2001), Sp. 395. - Harmonium [149].

55 Gesa von Essen, Artikel „Rückert, Friedrich", in: RGG[4] 7 (2004), Sp. 660f. - Harmonium [67] und [205].

56 Alban Isidor Stolz (1808–1883), seit 1848 Professor der Theologie in Freiburg, sehr produktiver katholischer Volksschriftsteller. - Harmonium [18], [34]-[40], [66], [87]-[88], [170]-[174] und [238]-[241].

(1808–1876),[57] Karneades Konrad Münkel (1809–1888)[58] oder Karl Gerok (1815–1890),[59] der meistgelesene religiöse Lyriker der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Dazu kommen der Journalist und Reiseprediger der „Londoner Gesellschaft zur Verbreitung des Christentums unter den Juden" Paulus Stephanus Cassel (1821–1892),[60] der Kulturhistoriker und Novellist Wilhelm Heinrich von Riehl (1823–1897)[61] sowie der zum „Reveil", also dem französischen Zweig der Erweckungen des 19. Jahrhunderts, zu zählende Edmont Dehault de Pressensé (1824–1891).[62] Als weitere Autoren erscheinen der Berliner Hofprediger und Seelsorger des

57 Frederic de Rougemont (1808–1876), französischer Schriftsteller. In Deutschland besonders beliebt war sein Werk: Christus und seine Zeugen. Oder Briefe über die Offenbarung und die Inspiration. Mit Zustimmung des Verf. aus dem Französischen übersetzt von Eduard Fabarius, Barmen 1859 (u.ö.) - Harmonium [165].

58 Karneades Konrad Münkel (1809–1888), religiöser Schriftsteller. - Harmonium [33], [98], [107] und [123].

59 Karl Gerok (1815–1890), seit 1849 in leitenden kirchlichen Funktionen in Stuttgart, 1868 Oberhofprediger. Friedrich Wilhelm Bautz, Artikel „Gerok, Karl", in: BBKL II (1990), Sp. 226f. - Harmonium [63] und [242].

60 Paulus Stephanus Cassel (1821–1892), Journalist jüdischer Herkunft, seit 1867 Reiseprediger und freikirchlicher Pastor in Berlin. - Harmonium [15] und [68]-[69].

61 Wilhelm Heinrich von Riehl (1823–1897), seit 1854 Professor der Staatswirtschaftslehre in München. Konrad Fuchs, Artikel „Riehl, Wilhelm Heinrich von", in: BBKL VIII (1994), Sp. 315-317. - Harmonium [148].

62 Edmont de Pressensé (1824–1891), protestantischer Pfarrer und Politiker in Paris. Benita Storch, Artikel „Pressensé, Edmont Dehault de", in: BBKL VII (1994), Sp. 930-936. - Zu Volkenings Pressensé-Lektüre auch Rische (wie Anm. 1), 257: „Daneben las er viel, z.B. [...] Pressensé ‚Das Leiden im Licht der Offenbarung'[...]" sowie 269: „Das drängte ihn immermehr dazu, in der Stille sein innerliches Leben gleichsam auszubauen, sowohl durch ernsten Rückblick auf sein vergangenes Leben als durch erhebenden Vorausblick auf das ewige Leben. Aus beidem suchte er einen Gewinn zu ziehen für die Erstarkung seines inwendigen Menschen, für Ausreifung seiner Seele zum ‚reichlichen Eingang in das ewige Reich unsers Herrn' und zum vollen Genuß seiner zukünftigen Herrlichkeit. In Absicht darauf las er zum dritten Mal das ihm liebgewordene Buch von Pressensé: ‚Das Leiden im Lichte des Evangeliums' [erstmals 1869], dessen Hauptzweck es ist, die irdische Vergangenheit und die himmlische Zukunft in ihrer Beziehung aufeinander darzulegen. Die Gedanken dieses Buches durchtönen mit ihrem entscheidenden Ernste und ihrem herzstillenden Troste die Briefe, welche Volkening Trauernden und Leidenden zu schreiben so manche Veranlassung fand." - Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 280-282, hier 281: *Kürzlich las ich zum 3. Male das Büchlein von Pressensé: „Das Leiden im Licht des Evangeliums", welches ich wenigstens noch zum 4. Male lesen werde, dem ich nach meinen mehr innerlich gemachten Erfahrungen so ganz zustimmen konnte. Ihr Lieber Mann hat es vielleicht* (Volkening an die Frau des Superintendenten Hermann August Ameler [Hermine Hartog (1814–1902); Bauks (wie Anm. 1), 7 (Nr. 90)] in Herford, die den Tod ihrer Tochter betrauert, Ströhen, den 2. November 1873). - Harmonium [56] und [198].

Kaiserhauses Emil Frommel (1828–1896),[63] ein Meister der religiösen Kurzgeschichte, dessen jüngerer, literarisch kaum weniger erfolgreicher Bruder Max Frommel (1830–1890)[64] sowie der frühere Schüler des Gütersloher Gymnasiums Otto Julius Funcke (1836–1910),[65] nun Inspektor der Inneren Mission in Bremen.

Eindrücklich ist die Zahl der Exegetica. Im Mittelpunkt stehen dabei nicht zufällig der Psalter (benutzt werden die Kommentare von Delitzsch[66] und Heinrich Emil Taube [1819–1892],[67] von 1849 bis 1864 Pfarrer in Unterbarmen), das Hohelied Salomos,[68] die Pastoralbriefe (hier wird vor allem Robert Benjamin Kübel [1838–1894],[69] der spätere Nachfolger Becks in Tübingen, herangezogen) und die Offenbarung des Johannes (erwähnt werden die Kommentare von Emil Steffann [1814–1905],[70] der einst als Pfarrer in Lemgo [1849–1854] energisch gegen den Rationalismus in Lippe-Detmold gekämpft hatte, Friedrich Wölbling[71]

63 Emil Frommel (1828–1896), evangelischer Theologe, Pfarrer in Karlsruhe und Bremen, seit 1867 Garnisonspfarrer in Berlin. Reinhard Schmidt-Rost, Artikel „Frommel, Emil", in: RGG⁴ 3 (2000), Sp. 387f. - Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 249-251, hier 250: [Über das Bünder Missionsfest von 1865:] *In der Kirche des Morgens redeten Frommel aus Barmen, Löfflad von dort und ich* (Volkening an seinen Sohn Karl Wilhelm Werner, Jöllenbeck, den 6. Juli 1865).

64 Max Frommel (1830–1890), nach seiner Trennung von den preußischen Altlutheranern (1865) Pfarrer der eigenständigen „Evangelisch-Lutherischen Kirchengemeinde in Baden". Karl-Heinz Fix, Artikel „Frommel, Max", in: RGG⁴ 3 (2000), Sp. 388. - Harmonium [66] und [165]-[166].

65 Otto Julius Funcke (1836–1910), Pfarrer und Volksschriftsteller. Karl Dienst, Artikel „Funcke, Otto Julius", in: RGG⁴ 3 (2000), Sp. 412. - Harmonium [260].

66 Wie Anm. 37.

67 Albert Rosenkranz, Das Evangelische Rheinland. Ein rheinisches Gemeinde- und Pfarrerbuch. II. Band: Die Pfarrer, Düsseldorf 1958, 514. - Harmonium [66], [74]-[75], [78], [90]-[92], [95], [97], [114], [117], [166], [182] und [224]-[238].

68 Harmonium [124]-[125].

69 Robert Benjamin Kübel (1838–1894), 1870 Professor und Direktor des Herborner Predigerseminars, 1874 Stadtpfarrer in Ellwangen, 1879 Professor der Theologie in Tübingen. Klaus-Gunther Wesseling, Artikel „Kübel, Robert Benjamin", in: BBKL IV (1992), Sp. 737-740. - Harmonium [65], [101], [125], [134]-[135], [164]-[165], [181] und [197]-[198].

70 Emil Steffann (geb. 1814), Schriftsteller, seit 1870 Pfarrer in Raben/Mark Brandenburg. Gröne (wie Anm. 1), 153 Anm. 196. - Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 248f., hier 249: *Am Donnerstag zu Knak, wo ich den Rittergutsbesitzer Andrae traf, einen lieben Grundgläubigen. Von da zum Minister von Mühler, Wallmann, Frau Ministerin von Raumer, Steffann usw.* (Volkening an die Seinen daheim von einer Reise nach Mecklenburg, Grubenhagen, den 27. September 1862). - Harmonium [51]-[52], [67], [140], [194], [212]-[217] und [223]-[224].

71 Pfarrer in Radensleben (Kreis Ostprignitz-Ruppin). Volkening erzerpierte noch ganz zuletzt einen Vortrag, den Wölbling 1876 im „Evangelischen Verein" in Berlin über die zwei Zeugen der Offenbarung (Apk 11, 1-14) gehalten hatte. - Harmo-

und Gottlob Kemmler [1823–1907][72]). Zu J[ohann] Ph[ilipp] Sabels Auslegung der Apokalypse[73] entfahren Volkening tiefe Seufzer der inneren Bewegtheit: *Eya, wärn wir da!*[74] Ohne Scheu werden aber auch ausdrücklich für die Gemeinde bestimmte Bibelwerke gelesen, so z. B. das des Königsberger Neutestamentlers Rudolf Friedrich Grau (1835–1893).[75] Volkening hat Grau sehr geschätzt[76] und gelegentlich weiterempfohlen.[77] Nicht anders war dies bei Rudolf Ewald Stier (1800–1862),[78] dem Herausgeber der Bielefelder Polyglottenbibel, damals seit 1862 Superintendent in Eisleben.

Unter den Autoren der Vergangenheit begegnen neben Aristoteles (385–322 v. Chr.),[79] Tertullian (ca. 160/170–nach 220),[80] Hieronymus (ca. 347–419/420)[81] und Augustinus (354–430)[82] auch viele Mystiker des ho-

nium [280]-[283].

72 Gottlob Kemmler (1823–1907), württembergischer Theologe, Dekan in Nagold und Dichter. Volkening las wohl vor allem Kemmlers Werk: Die Offenbarung Jesu Christi an Johannes. Aus Schrift, Geschichte und Gegenwart für die Gemeinde dargestellt, Tübingen 1863. - Harmonium [262].

73 Die Offenbarung Johannis aus dem Zusammenhange der messianischen Reichsgeschichte nach Analogie der Schrift für Freunde der christlichen Weissagung ausgelegt, Heidelberg 1861. - Rische (wie Anm. 1), 257: *Daneben las er viel, z.B.* [...] *Sahel* [!] *„Offenbarung Johannis"* [...].

74 Harmonium [50]. - Zu Volkenings ausgiebiger Lektüre dieses Kommentars vgl. Harmonium [12]-[13], [43]-[44], [46]-[50], [178] und [206]-[212].

75 Rudolf Friedrich Grau (1835–1893), seit 1866 Professor der Theologie in Königsberg. Friedrich Wilhelm Bautz, Artikel „Grau, Rudolf Friedrich", in: BBKL II (1990), Sp. 291.

76 Harmonium [24], [62], [80]-[81] und [167]-[169]. Der letzte Beleg dokumentiert die Lektüre von Graus kurz zuvor bei seinem Freund Bertelsmann in Gütersloh erschienener Schrift: Ursprünge und Ziele unserer Kulturentwicklung, Gütersloh 1875.

77 Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 280-282, hier 281: *Dem stimmen auch die Erfahrungen der rechten Kreuzträger zu, wie z.B. Grau sagt: „Alles, was von Gott kommt, will mit Schmerzen geboren sein."* (Volkening an die Frau des Superintendenten Hermann August Ameler [Hermine Hartog (1814–1902); Bauks (wie Anm. 1), 7 (Nr. 90)] in Herford, die den Tod ihrer Tochter betrauert, Ströhen, den 2. November 1873).

78 Rudolf Ewald Stier (1800–1862), seit 1838 Pfarrer in Barmen-Wichlinghausen, 1850 Superintendent und Oberpfarrer in Schkeuditz. Ulrich Hübner, Artikel „Stier, Rudolf Ewald", in: BBKL X (1995), Sp. 1457-1460. - Harmonium [252] und [261].

79 Harmonium [243].

80 Harmonium [63].

81 Harmonium [67].

82 Harmonium [15], [33], [62], [119], [183], [196] und [245].

hen und späten Mittelalters:[83] Hugo von St. Viktor (gest. 1141),[84] Richard von St. Viktor (gest. 1173),[85] Bernhard von Clairvaux (1090/1091–1153),[86] Albertus Magnus (um 1200–1280)[87] und Meister Eckart (ca. 1260– Anfang 1328).[88] Hier trafen sich Volkenings Interessen offenbar mit denen Heinrich Eduard Schmieders (1794–1893), damals 1. Direktor des Predigerseminars in Wittenberg.[89] Luther wird – was einigermaßen überrascht – nur zweimal genannt.[90] Umso stärker vertreten sind dafür Jakob Böhme (1575–1624),[91] Blaise Pascal (1623–1662),[92] Angelus Silesius (Johannes Scheffler; 1624–1677)[93] und der gewiss nicht im Original studierte Führer der Jansenisten Paschasius Quesnel (1634–1719).[94]

Überaus reich repräsentiert ist auch der Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts. Zitiert werden Johann Albrecht Bengel (1687–1752),[95] Gerhard Tersteegen (1697–1769),[96] an dem Volkening vor allem die vierfach

83 Vgl. Harmonium [242]. - Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 294-297, hier 296: *Kann mit einem mal nicht alles lesen, was ich auf Augusts Geld resp. Geldbeutel hin kommen lassen darf, außer kleineren Werken jetzt das größere Werk: I. Teil: Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter von Lic. W. Preger* [...] (Volkening an seinen Sohn Karl Wilhelm Werner und dessen Frau, Holzhausen, den 6. Mai 1875). Gemeint ist: Wilhelm Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Nach den Quellen untersucht und dargestellt Teil 1: Geschichte der deutschen Mystik bis zum Tode Meister Eckarts, Leipzig 1874.

84 Harmonium [197].

85 Harmonium [125].

86 Harmonium [55].

87 Harmonium [64].

88 Harmonium [193].

89 Heinrich Eduard Schmieder (1794–1893), seit 1839 zunächst 2., dann ab 1859 1. Direktor des Predigerseminars in Wittenberg. Konfessioneller Lutheraner mit großem Interesse für die Geschichte der Mystik und des Pietismus. - Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 228-231, hier 229 (über einen Vortrag Schmieders vor der Kreissynode Elberfeld im September 1851; Volkening an seinen Sohn Bernhard Heinrich, Jöllenbeck, 21. September 1851). - Harmonium [14], [183], [195] und [258].

90 Harmonium [62] und [137].

91 Harmonium [65].

92 Harmonium [17] und [139]-[140].

93 Angelus Silesius: Harmonium [11]. - Johannes Scheffler: Harmonium [26], [66], [103], [105] und [195].

94 Harmonium [267].

95 Harmonium [28].

96 Rahe, Volkening und Schmalenbach (wie Anm. 1), 125-127, hier 126: *Die Erfahrungsschule ist doch die instruktivste. Darum Tersteegen: Erfahr' es selbst, wer's wissen will! Dazu ist meine Einsiedelei hier angetan und in etwa auch ausgebeutet, mögen die Früchte nur reifen!* (Volkening an die Pfarrer Friedrich Gottlieb Schroeder, Bünde [1804–1871; Bauks (wie Anm. 1), 457 (Nr. 5648)], und Theodor Schmalenbach, Mennighüffen [1831–1901; Bauks (wie Anm. 1), 440f. (Nr. 5461)], Petershagen, den 7. März 1870). - Harmonium [183], [205], [247] und [267].

gestaffelte Rechtfertigungslehre interessiert, Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700–1760),[97] Siegmund Jakob Baumgarten (1706–1757),[98] der mütterlicherseits dem Geschlecht derer von Oeynhausen entstammende Zinzendorfbiograph Ludwig Carl Freiherr von Schrautenbach (1724–1783)[99] sowie der württembergische Erbauungsschriftsteller Magnus Friedrich Roos (1727–1803),[100] dessen Werke gerade auch in den ostwestfälischen Konventikeln des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts zu den Grundschriften gehörten.[101] Ein besonderes Augenmerk richtete Volkening aber auch auf das Geschick des frommen Staatsrechtlers Johann Jakob Moser (1701–1785),[102] der, nachdem er bei Herzog Carl Eugen von Württemberg (1737–1793) in Ungnade gefallen war, seit 1759 fünf Jahre lang in Kerkerhaft saß und hier – in Ermangelung von Papier und Tinte – Decke und Wände seiner Zelle mit zahllosen, von ihm selbst gedichteten religiösen Liedern bekritzelte. Volkening hat hier wohl Parallelen zu seiner eigenen isolierten Situation gesehen. Auch das Thema des Chiliasmus, also der Lehre vom „1000-jährigen Reich" nach Apk 20, wird breit reflektiert. Sie gehörte für Volkening ganz selbstverständlich zu den pietistischen Credenda.[103]

Nicht ohne weiteres zugetraut hätte man Volkening sicher auch eine Lektüre Baruch Benedikt de Spinozas (1632–1677)[104] oder Emanuel Swedenborgs (1688–1772).[105] Wie intensiv diese tatsächlich war, lässt sich allerdings nicht erkennen. Vielleicht erfolgte die Vermittlung also auch

97 Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 273f., hier 273: *„Es ist mir so" (diese Worte gebraucht Zinzendorf gar zu seinen dogmatischen Festsetzungen), „es ist mir so", als dürfte es wohl meine letzte Geburtstagsfeier gewesen sein* (Volkening an seinen Sohn Karl Wilhelm Werner, Ströhen, 13. Mai 1872). - Harmonium [256] und [279].

98 Harmonium [139].

99 Dietrich Meyer, Artikel „Schrautenbach, Ludwig (Louis) Carl Frhr. v.", in: RGG⁴ 7 (2004), Sp. 1001. - Harmonium [190].

100 Martin H. Jung, Artikel „Roos, Magnus Friedrich", in: RGG⁴ 7 (2004), Sp. 629. - Harmonium [137].

101 Die auch hier wieder kräftig hervortretenden Beziehungsgeflechte (Rezeption des Württembergischen Pietismus in Westfalen) verdienten durchaus einmal eine eigene Betrachtung.

102 Martin H. Jung, Artikel „Moser, Johann Jakob", in: RGG⁴ 5 (2002), Sp. 1544. - Harmonium [70]-[71].

103 Harmonium [32]. Vgl. Harmonium [14] und [222]-[223]. - Bemerkenwert ist in diesem Zusammenhang Volkenings Kenntnis der Werke des Erzbischofs und Primas von Irland James Usher (1581–1656). Dessen Interesse galt vor allem der biblischen Zeitrechnung. Peter Mommer, Artikel „Us(s)her, James", in: BBKL XII (1997), Sp. 979-983. - Harmonium [194].

104 Harmonium [87].

105 Harmonium [64].

über Dritte. Anders ist dies bei Johann Georg Hamann (1730–1788),[106] Johann Caspar Lavater (1741–1801)[107] sowie dem berühmten Konvertiten Friedrich Leopold Graf zu Stolberg-Stolberg (1750–1819), der 1819 auf Gut Sondermühlen bei Osnabrück gestorben war.[108] Hier hat Volkening offensichtlich selbst gelesen. Natürlich werden auch Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832)[109] mit dem „Faust" und Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834)[110] genannt. Die an Schleiermacher anschließende Vermittlungstheologie tritt jedoch kaum hervor. Erwähnt werden lediglich Karl Immanuel Nitzsch (1787–1868)[111] und Friedrich Wilhelm Karl Umbreit (1795–1860).[112]

Dem gegenüber sind die Erweckungen des frühen 19. Jahrhunderts überaus präsent. Zitiert werden Johann Michael Sailer (1751–1832),[113] einer der Väter der katholischen [sic] „Allgäuer Erweckung", der Sekretär der „Deutschen Christentumsgesellschaft" Christian Friedrich Spittler (1782–1867),[114] Immanuel Gottlieb Kolb (1784–1859),[115] ein Lieblingsschüler des bekannten württembergischen Böhmisten, Chiliasten und theosophischen Systemdenkers Michael Hahn (1758–1819), der fromme Berliner Jurist Ernst Ludwig von Gerlach (1795–1877),[116] natürlich Friedrich August Gottreu Tholuck (1799–1877)[117] in Halle und schließlich Wilhelm Friedrich Immanuel Hofacker (1805–1848),[118] der jüngere Bruder Ludwig Hofackers (1798-1828).

106 Harmonium [41] und [44]-[45].
107 Harmonium [67].
108 Jürgen Kampmann, Artikel „Stolberg, Friedrich Leopold Graf zu", in: RGG⁴ Sp. 7 (2004), 1745f. - Harmonium [63] und [205].
109 Harmonium [99], [221] und [274].
110 Harmonium [128] und [202]-[203].
111 Alf Christophersen, Artikel „Nitzsch, Karl Immanuel", in: RGG⁴ 6 (2003), Sp. 346. - Harmonium [63].
112 Alf Christophersen, Artikel „Umbreit, Friedrich Wilhelm Karl", in: RGG⁴ 8 (2005), Sp. 709. - Harmonium [255].
113 Hubert Wolf, Artikel „Sailer, Johann Michael", in: RGG⁴ 7 (2004), Sp. 744f. - Harmonium [255]-[256].
114 Werner Raupp, Artikel „Spittler, Christian Friedrich", in: RGG⁴ 7 (2004), Sp. 1602. - Harmonium [277].
115 Heinz-Horst Schrey, Artikel „Kolb, Immanuel Gottlieb", in: BBKL IV (1992), Sp. 323. - Harmonium [251].
116 Friedrich Wilhelm Graf, Artikel „Gerlach, Ernst Ludwig v.", in: RGG⁴ 3 (2000), Sp. 744f. - Harmonium [118]-[119].
117 Alf Christophersen, Artikel „Tholuck, Friedrich August Gottreu", in: RGG⁴ 8 (2005), Sp. 365f. - Harmonium [71], [95]-[96], [114] und [194].
118 Gerhard Hennig, Artikel „Hofacker, Wilhelm", in: RGG⁴ 3 (2000), Sp. 1818. - Harmonium [113].

Unter den kirchenpolitischen Weggefährten Volkenings begegnen viele hier zu erwartende Gestalten, wie Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802–1869),[119] Herausgeber der „Evangelischen Kirchen-Zeitung" in Berlin, Ludwig Adolf Petri (1803–1873)[120] in Hannover, Theodor Kliefoth (1810–1895),[121] der Gegner der Union und Führer des Deutschen Neuluthertums in Schwerin, oder der Stuttgarter Amtsdekan und Pfarrer an St. Leonhard Friedrich Reiff (1827–1894),[122] dessen „Die christliche Glaubenslehre als Grundlage der christlichen Weltanschauung" (1875) nachweislich Volkenings letzte Lektüre gewesen ist.[123] Zu diesen treten aber auch ausgesprochene Grenzgänger wie der mehrfach seiner Ämter entsetzte Förderer der altlutherischen Bewegung Wilhelm Friedrich Besser (1816–1884),[124] damals Pfarrer in Waldenburg (Schlesien) und Verfasser zahlreich aufgelegter „Bibelstunden" (14 Bände; 1844–1873), der frühere a.o. Erlanger Professor und nachmalige Leiter der katholisch-apostolischen Gemeinden in Marburg und Kassel Heinrich Wilhelm Josias Thiersch (1817–1885),[125] ein wichtiger Ökumeniker, oder Theodor Christ-

[119] Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802–1869), seit 1828 Professor der Theologie in Berlin. Friedrich Wilhelm Graf, Artikel „Hengstenberg, Ernst Wilhelm", in: RGG⁴ 3 (2000), Sp. 1624f. - Rische (wie Anm. 1), 3, 107, 125, 132, 143, 164, 172f., 213, 220 und 240. - Harmonium [62], [71]-[72], [86], [95], [102]-[103], [116]-[117], [193], [195], [254], [267] und [277].

[120] Alf Christophersen, Artikel „Petri, Ludwig Adolf", in: RGG⁴ 6 (2003), Sp. 1159f. - Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 290-292, hier 292: [...] *Ein anderes Buch „Zum Bau des Hauses Gottes" von Petri in Hannover habe ich auch behalten. Dies zur Notiz, wenn du etwas anschaffen wolltest. - O wäre ich jung wie du und hätte Schule gehabt wie ihr!!* (Volkening an seinen Sohn Karl Wilhelm Werner, Holzhausen, den 23. Oktober 1874). - Harmonium [195].

[121] Bernd Schröder, Artikel „Kliefoth, Theodor", in: RGG⁴ 4 (2001), Sp. 1442f. - Harmonium [218].

[122] Friedrich Reiff (1827–1894), aus Riederich (Urach), Amtsdekan und Stadtpfarrer an der St. Leonhard Kirche in Stuttgart, ein Schüler Becks. - Harmonium [66] und [81]-[85]. Der an zweiter Stelle exzerpierte Vortrag „Die Zukunft der Welt" erschien 1875 in zwei Auflagen bei Bahnmaier in Basel.

[123] Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 309: *Welche Freude hatte er auch noch an seiner letzten Lektüre, dem Buche von Reiff: „Die christliche Glaubenslehre als Grundlage der christlichen Weltanschauung". „Das werde ich noch zweimal lesen!" Und er bekam es nicht einmal durch, da mußte er's schon schließen, weil die müden Augen nicht mehr konnten; aber mit großer innerer Zustimmung übergab er's mir* (Emma Volkening über ihres Vaters letzte Tage und Stunden).

[124] Friedrich Wilhelm Bautz, Artikel „Besser, Wilhelm Friedrich", in: BBKL I (1990), 563. - Vgl. Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 249-251, hier 251: *Am 20.* [Juli 1865] *wollte ich mit Emma nach Buer zum Missionsfest, wohin Besser kommen soll* (Volkening an seinen Sohn Karl Wilhelm Werner, Jöllenbeck, den 6. Juli 1865). - Harmonium [257] und [263]-[265].

[125] Stefan Jordan, Artikel „Thiersch, Heinrich Wilhelm Josias", in: RGG⁴ 8 (2005), Sp. 364f. - Harmonium [148].

lieb (1833–1889),[126] der sich durch seine Versuche, die Erweckung in der Kirche zu halten, viele Verdächtigungen zuzog (Gnadauer Konferenzen).

Dazu kommen Werke der Missionsliteratur: Ihre Autoren waren der Direktor der Berliner Missionsgesellschaft und Lehrer am dortigen Missionsseminar Hermann Theodor Wangemann (1818–1894),[127] der bedeutende Barmer Missionsinspektor Friedrich Fabri (1824–1891)[128] und – selbstverständlich – Gustav Warneck (1834–1910).[129] Der Reiz des Fremden ließ auch Volkening nicht unberührt. Dies belegen ein Exkurs über die *Palmyrenpalme in Indien*,[130] Auszüge aus einem Missionsbericht aus Tahiti[131] oder ein beiläufig eingestreutes Arabisches Sprichwort.[132] Natürlich darf aber auch die Hymnologie nicht fehlen. Die einschlägigen Autoren sind hier der von der Erweckung neu entdeckte Valerius Herberger (1562–1627),[133] der reformierte Lübecker Pfarrer und Kirchenliederdichter Johannes Geibel (1776–1853),[134] der durch seine Forschungen zur alten Kirchenmusik bekannte Christoph Carl Gottlieb von Tucher (1798–1877)[135] und der durch seine kirchenmusikalische Quellensammlung bis heute bedeutende Göttinger Liturgiker und Konsistoralrat Ludwig Friedrich Schöberlein (1819–1881).[136]

Dazu kommen Informationen, die der Greis dem vertrauten Umgang mit den Familien von der Recke und Ledebur verdankte. Hierzu zählen

126 Rudolf Mohr, Artikel „Christlieb, Theodor", in: RGG⁴ 2 (1999), Sp. 272. - Rahe, Volkening und Schmalenbach (wie Anm. 1), 147-149 (Professor Theodor Christlieb, Bonn, an Theodor Schmalenbach, Bonn, den 11. Juni 1881). - Harmonium [18]-[19] und [199].

127 Ulrich van der Heyden, Artikel „Wangemann, Hermann Theodor", in: RGG⁴ 8 (2005), Sp. 1303. - Harmonium [24], [62]-[63], [73] und [130]-[131]. Wie der letzte Beleg zeigt, schätzte Volkening Wangemann auch als Ausleger des Römerbriefes.

128 Horst Gründer, Artikel „Fabri, Friedrich", in: RRG⁴ 3 (2000), Sp. 3. - Vgl. Rahe, Volkening und Schmalenbach (wie Anm. 1), 142-144 (Missionsinspektor Friedrich Fabri, Barmen, an Theodor Schmalenbach, Barmen, den 2. Februar 1867). - Harmonium [15], [66] und [96].

129 Andreas Feldtkeller, Artikel „Warneck, Gustav", in: RGG⁴ 8 (2005), Sp. 1307f. - Harmonium [203].

130 Harmonium [272]-[273].

131 Harmonium [257].

132 Harmonium [245].

133 Christian-Erdmann Schott, Artikel „Herberger, Valerius", in: RGG⁴ 3 (2000), Sp. 1640. - Harmonium [78] und [181].

134 Wolf-Dieter Hauschild, Artikel „Geibel, Johannes", in: RGG⁴ 3 (2000), Sp. 553. - Harmonium [250].

135 Konrad Klek, Artikel „Tucher, Christoph Carl Gottlieb Frhr. v.", in: RGG⁴ 8 (2005), Sp. 649f. - Harmonium [117] und [133].

136 Ulrich Wüstenberg, Artikel „Schöberlein, Ludwig Friedrich", in: RGG⁴ 7 (2004), Sp. 947f. Harmonium [26]-[27], [56], [64], [105], [112]-[113] und [180].

das Stück *Erinnerungen an* [die in Kaiserswerth ausgebildete Wegbereiterin der weiblichen Krankenpflege in London] *Agnes Elisabeth Jones* [1832–1868], *von ihrer Schwester aus dem Englischen von geb. Marie von der Recke Volmerstein*[137] sowie verschiedene Worte des Volkening bis ganz zuletzt eng verbundenen Barons Clamor von Ledebur.[138] Aus dem Kreis der Kollegen im Pfarramt begegnen Worte des aus Soest stammenden August Friedrich Georg Disselhoff (1829–1903),[139] des „Vaters des Kindergottesdienstes in Berlin". Dazu kommen Sentenzen des Schöpfers des „Evangelischen Gesangbuches für Kirche, Schule und Haus" (Bielefeld 1852) Heinrich Wilhelm Carl Ludwig Krekeler (1815–1893),[140] Lahde/Herford, sowie solche des späteren Generalsuperintendenten von Westfalen Johannes Friedrich Ferdinand Gustav Nebe (1835–1919).[141] Ein weiterer Eintrag ist wohl Volkenings ältestem Sohn Bernhard Heinrich (1823–1910),[142] Holzhausen, zuzuordnen.

All das zeigt: Der alte Mann las nicht nur das, was in seinem Hause zur Hand war (wie z.B. die englischen Lieblingsdichter seiner Frau[143]). Auch begnügte er sich nicht mit dem, was über seinen Freund, den Verleger Bertelsmann in Gütersloh, beschafft werden konnte. Er bestellte vielmehr auch ganz gezielt fremde Titel, auf die er bei seiner Lektüre

137 Harmonium [16]. - Harmonium [12] wird außerdem ein Gedicht der Jones überliefert: *Ich bin ein Fremdling auf der Erde/ Und suche nur mein Vaterland./ Wie ich dahin gelangen werde,/ das leg ich in des Führers Hand./ Nur heim, nur heim, ruft meine Seele,/ Herr, wähle du für mich den Weg!/ Ich gehe gern den schmalsten Steg:/ Nur, daß ich nicht das Ziel verfehle!* Volkening dürfte Agnes Jones aus Kaiserswerth gekannt haben.

138 Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 307: *Nachmittags war Marie Hoyer hier, auch eine halbe Stunde bei Vater, aber er sah sie nicht. Baron Clamor von Ledebur beobachtete ihn durch die Türspalte, wie er still schlummernd dalag. Frau Landrätin und Frau von der Reck sahen ihn nicht mehr* (Emma Volkening über ihres Vaters letzte Tage und Stunden, 19. Juli 1877). - Harmonium [275]-[276].

139 Bauks (wie Anm. 1), 99 (Nr. 1272). - Friedrich Wilhelm Bautz, Artikel „Disselhoff, August", in: BBKL I (1990), Sp. 1331. - Harmonium [218] und [221]-[222].

140 Bauks (wie Anm. 1), 276 (Nr. 3470). - Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 260-262, hier 261: [...] *Bruder Krekeler schrieb mir in voriger Woche einen erfreulichen Brief, weil sein Wohlwollen für mich und Euch so deutlich daraus hervorleuchtete* (Volkening an seinen Sohn Bernhard Heinrich wegen seiner bevorstehenden Emeritierung, Jöllenbeck, den [14.] April 1869). - Harmonium [136].

141 Bauks (wie Anm. 1), 352 (Nr. 4404). - Harmonium [270].

142 Harmonium [97].

143 So z.B. den Dramatiker und Dichter Edward Young (1683–1765). Dieser, ein anglikanischer Geistlicher und Kaplan bei Hofe, schuf zwischen 1742 und 1744 das berühmte Blankvers-Langgedicht „The Complaint, or Night Thoughts on Life, Death, and Immortality" (9 Bände), mit dem er bald auch international Beachtung fand. Volkenings Frau hat die „Nachtgedanken" sehr geschätzt. Rische (wie Anm. 1), 137: „Auch Youngs Nachtgedanken waren ihr geläufig." - Harmonium [10]-[11] und [242].

gestoßen oder durch seine Söhne, Bernhard Heinrich und Ernst August, sowie andere aufmerksam gemacht worden war.

Der interessanteste Fall ist dabei sicherlich seine intensive Beschäftigung mit dem dänischen Philosophen Sören Kierkegaard (1813–1855),[144] dessen Rezeption in Deutschland zu dieser Zeit eigentlich noch gar nicht eingesetzt hatte. Dass Volkening das Dänische beherrscht hat, ist nicht unwahrscheinlich. Tatsächlich erscheint im „Harmonium" zweimal ein Stück mit dem Vermerk *aus dem Dänischen.*[145] Darüber hinaus gibt es deutliche Spuren einer Rezeption der Werke Carl Emil Scharlings (1803–1877),[146] damals Professor für Neues Testament in Kopenhagen, der zu dieser Zeit zu den wichtigsten Gegnern der Theologie der „Jüngeren Tübinger Schule" zählte.

Die ersten Übersetzungen einzelner Schriften Kierkegaards erschienen erst in den 1860er Jahren (A. Baerthold).[147] Für Volkening muss der Däne aber sehr schnell zur Instanz geworden sein. Klares Indiz hierfür ist ein Brief, den Volkening am 7. August 1874, noch aus Ströhen, an seine damals gerade 17 Jahre alt werdende Enkelin Paula Rische in Mecklenburg gerichtet hat:

> *Meine liebe Paula! Eben kommt Großmama mir nach auf meine Stube in einer Weise, daß ich wohl merkte, sie habe ein Extraanliegen. Sie begann: ‚Die Paula ist so ein nettes Kind!' ‚Ja, das weiß ich schon.' ‚Ja, nun ist am Sonntage ihr Geburtstag usw.' Als sie sich wieder entfernte, bin ich denn aufgestanden und habe meinen ‚Kierkegaard', worin ich gerade zu lesen wieder angefangen hatte, beiseitegelegt und sitze nun hier, um meine liebe Enkelin Paula zu beglückwünschen zu ihrer, wie ich eben mit Erstaunen höre, siebzehnten Geburtstagsfeier.*[148]

144 Hermann Deuser, Artikel „Kierkegaard, Sören Aabye", in: RGG⁴ 4 (2001), Sp. 954-958.

145 Harmonium [8] und [41].

146 Vgl. zu ihm den (seinen Sohn vorstellenden) Artikel: Wolfdietrich von Kloeden, Artikel „Scharling, Carl Henrik", in: BBKL IX (1995), Sp. 1f. - Harmonium [259]-[260].

147 Henning Schröer, Artikel „Kierkegaard, Sören Aabye", in: TRE XVIII (1989), 138-155, hier 150-153.

148 Rische (wie Anm. 1), 264-266, hier 264. - Rahe, Zwei Briefe (wie Anm. 1), 167f., hier 167. Dazu 166: „Diesen Brief hat er seiner Enkelin Paula Rische, Tochter des Pastors und Kirchenrats Dietrich August Rische in Schwinkendorf (Mecklenburg), zu ihrem 17. Geburtstag geschrieben" (mit Besitzvermerk in daselbst Anm. 6: „Dieser Brief befand sich im Besitz von Fräulein Paula Rische, Ludwigslust [Mecklenburg]").

Der dänische Philosoph – wie der ertaubende Volkening ein Einsamer – war in dessen Studierstube also schon in Ströhen stets griffbereit.[149] Auch das „Harmonium" belegt eindrücklich, wie sich Volkening durch Kierkegaards „Existenzdialektik" buchstabiert hat.[150] Die christliche Wahrheit voraussetzend, mühten sich beide Männer um ein vertieftes „Sich-selbst-Verstehen". Die Fragen der „Identität" und des „Geisthaften" der eigenen Existenz bildeten dabei gleichsam den cantus firmus.[151]

Der Eigenanteil

Wie groß ist nun aber der Eigenanteil Volkenings an dessen Eintragungen ins „Harmonium"? Oder einfacher ausgedrückt: Was stammt hier tatsächlich von ihm? Die Antwort scheint einfach zu sein, sind doch nicht wenige Stücke mit dem für Volkening typischen Kürzel o+o gekennzeichnet. In etlichen Fällen ist aber nur schwer zu entscheiden, wo der entsprechende Eintrag beginnt. Im Folgenden beschränke ich mich daher auch bewusst auf die Volkening eindeutig zuzuweisenden Einträge. Es ist also durchaus möglich, dass der Umfang des von ihm stammenden Materials tatsächlich noch erheblich größer ist.

Da sind zunächst eine Reihe von Einträgen, die letztlich als Predigtdispositionen anzusehen sind. Summarien dieser Art sind ja auch sonst von Volkening bekannt (*Gerettetsein gibt Rettersinn*). Er prägt am liebsten Zweizeiler, schätzt den kurzen Sinnspruch im Stile Johannes Schefflers (Angelus Silesius):[152]

Wie du bist, so handelst du u[nd]
wie du handelst, so wirst du.[153]

[149] Auch Rahe, Zwei Briefe (wie Anm. 1), 166 Anm. 8 bringt diese Notiz mit den Kierkegaardstudien Baertholds in Verbindung: „Damals waren gerade folgende Schriften erschienen: A. Bärthold, Sören Kierkegaard, 1873 – Ders., Aus und über Kierkegaard, 1874."

[150] Harmonium [14], [25]-[26], [57]-[61], [66], [99], [103], [141], [246], [248]-[249], [275] und [278]-[279].

[151] Erwähnt sei daneben aber auch ein vereinzelter Bezug auf Arthur Schopenhauer (1788–1860). Lore Hühn, Artikel „Schopenhauer, Arthur", in: RGG⁴ 7 (2004), Sp. 965-967. - Harmonium [103].

[152] Vgl. Anm. 93.

[153] Harmonium [62].

Sorgen, segnen, selig machen,
sind alleine Gottes Sachen.[154]

Er ward durch dich ein Sünderheiland,
du wirst durch ihn ein Sünderweiland. o+o[155]

„Arme Sünder": reiche Leute! Offb. Joh. 2 v. 9
„Reiche Leute": arme Sünder! Offb. Joh. 3 v. 17.[156]

Werd' ewigkeitlich hier schon auf der alten Erde,
damit die neue dir auch neuer Himmel werde.
2 Petri 3, 13. o+o[157]

Der Seelen Morgenrot Ist Gott in dieser Zeit;
Ihr Mittag wird er sein Im Stand der Herrlichkeit.[158]

Schaffe, daß du hier schon bist (im Glauben),
Was Du vollends dort sein wirst (im Schauen). o+o[159]

Das Format kann aber durchaus auch verspringen – zum Vierzeiler ebenso wie zum Einzelvers:

Wer glaubet, der ist groß und reich:
Er hat Gott und das Himmelreich.
Wer glaubet, der ist klein und arm:
Er schreiet nur: Herr, Dich erbarm![160]

154 Harmonium [62].
155 Harmonium [64]. - *Sünderweiland*: Wohl eine Wortschöpfung Volkenings, d.h. ein früherer Sünder.
156 Harmonium [141].
157 Harmonium [42] - Der Vers begegnet leicht modifiziert auch noch an einer zweiten Stelle: *Drum werde himmlisch hier schon auf der alten/ Erde, damit die neue dir auch neuer Himmel werde.* o+o Harmonium [107]. - 2 Petr 3, 13: „Wir warten aber eines neuen Himmels und einer neuen Erde nach seiner Verheißung, in welchen Gerechtigkeit wohnt."
158 Harmonium [9]. - Der Vers wurde in einem Zug mit einem durch o+o gekennzeichneten Vierzeiler niedergeschrieben.
159 Harmonium [169].
160 Harmonium [6]. - Der Vierzeiler folgt unmittelbar auf das Gedicht *Dem Erlöser!*

Nicht die „Mache" macht die Sache,
Nein, die Sache macht die Mache;
Doch fordern auch und fördern sich,
beide gegenseitiglich. o+o[161]

Gottes Zucht, dich nur sucht.
Laß dich finden,
erst in Sünden (der reuig erkannten), dann in Gnaden,
das heilt den Schaden. o+o[162]

Das kleine Wörtlein „für" alleinige Himmelstür. o+o[163]

Eine weitere Gruppe von Sprüchen erscheinen wie Ergänzungen zu Volkenings „Haustafel":

Was im Tode dir bleibt, das suche mit Ernst u[nd] *bewahr' es!*
Ruhe entquillt dem Glauben u[nd] *ewig*[es] *Leben der Ruhe.*

Lebe zuerst für Gott, dann für die Brüder; für dich dann!
Liebe ist immer die Summe vom wahren Leben.

Stunden der Not vergiß,
doch was sie dich lehrten vergiß nie![164]

[161] Harmonium [9]. - Derselbe Vers begegnet auch im letzten erhaltenen Brief Volkenings: (Volkening an seinen Sohn Karl Wilhelm Werner, [Holzhausen], den 26. Februar 1877). Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 299: *Wie gern wäre ich mal einige Tage in Levern wieder; aber ich kann nicht mal nach Oldendorf kommen, muß auch darin verleugnen lernen. Am schmerzlichsten dabei ist mir das noch, daß bei der ausgesucht günstigen Lage zum Zusammenkommen wir doch diese goldene Zeit nicht mehr auskaufen in Wesensdingen, z.B. regelmäßig alle Monate einen sog. Familientag zu feiern, am besten in Oldendorf, auch dann und wann abwechselnd. Wie würde da manches meiner Ideale Fleisch und Blut bekommen, aber Geistliches, was nicht verweset! Das läßt sich freilich aber nicht machen; es muß werden. Nicht die Mache macht die Sache, doch die Sache macht die Mache, und fordern auch und fördern sich beide gegenseitiglich. Viel, wohl die meiste Schuld liegt an mir; das lange Leben summiert in die „Zehntausende". Doch satis!*

[162] Harmonium [140].

[163] Harmonium [56].

[164] Harmonium [9]. - Unmittelbar auf die Spruchgruppe folgt ein mit o+o gekennzeichneter Vierzeiler.

Ein regelrechtes Gedicht im Stil von *Dem Erlöser!* begegnet nur noch einmal:

1. Leide mutig, lieber Christ,
Wolle, wenn's nicht nötig ist,
Keinem etwas klagen;
Seid ihr einig, du und Gott,
Wirst du doch in deiner Not
Nimmermehr verzagen.

2. Leiden, weißt du, müssen sein,
Leiden machen frisch und rein,
Den die Sünden reuen;
In Verleugnung williglich,
Nimm dein teures Kreuz auf dich,
Auf den Weg der Treuen.

3.[165] *Dieser Weg ist schmal u*[nd] *still,*
Wer ihn redlich wandeln will,
Muß oft einsam ziehen,
Rechts nicht, links nicht, rückwärts nicht,
Vorwärts u[nd] *nach oben sieh,*
Wie im ersten Fliehen.

4. Frage nicht, ob kurz, ob lang,
Wurde dir nur einmal bang,
Ewig kann´s nicht währen.
Mit dir ist dein treuer Gott,
Führet bald aus aller Not,
Trocknet alle Zähren.[166]

Hier und dort spürt man die Freude am paradoxen Formulieren, und das durchaus im Stile Kierkegaards:

Schnell einverstanden sind, die sich immer sah'n,
Mit Geistesbanden schließt Herz an Herz sich an.
Einen Weg zu Einem Ziele, geh'n sie still,
doch sind's nicht viele.

165 Als weitere Strophe nachträglich ergänzt.
166 Harmonium [42].

Schwer einverstanden sind, die sich täglich seh'n,
Ganz unverstanden sieht man sie weiter geh'n.
Jeglicher geht seinen Weg ohn Ziele,
ach, u[nd] *es sind viele!!* o+o[167]

Andere Sentenzen spiegeln die Bewegung durch zuvor Gelesenes:

Jes. 45, 15. Alle Wege u[nd] *Werke Gottes zwar, aber doch besonders das eine Werk Gottes „katexochän", in welches auch die Engel vergebens gelüstete zu schauen, veranlaßt u*[nd] *verdient den Ausruf und das Geständnis dieses Verses: Fürwahr, du bist ein verborgener Gott, du Gott Israels, der Heiland! Denn er ist wie ein verschlossener Schrank, worin man herrliche Dinge ahnt, aber eben nicht daran kann. Und doch hängt der Schlüssel dazu vor Augen, im letzten Worte des Verses: „der Heiland!" (Schließ nur auf).*[168]
[Zu 1 Joh 4, 19:] *Welches ist Gottes höchstes Grundrecht an uns? Liebe und zwar Gegenliebe.– Warum Gegenliebe? Weil er uns zuerst geliebt und weil Liebe der Grund zu allem andern ist, was Gott gefallen soll.* o+o[169]

Das „Wunder der Erlösung", wie Johann Georg Hamann (1730–1788)[170] es beschreibt, veranlasst Volkening zu Vergleichen mit den Herrlichkeiten des Tempels Salomo:

Gott, welche Wunder in deiner Erlösung! Davor verschwindet alles [...] [Hamann]. *Die Natur ist nur der Vorhof zu den Vorhöfen des Tempels u*[nd] *verschwindet schon vor ihnen; Die Vorhöfe führen ins Heilige des Worts, zum Verständnis des gottseligen Geheimnisses; das Heilige leitet ins Allerheiligste des Sakraments seines Leibes u*[nd] *Blutes, wozu jenes nur Vorhof; das Allerheiligste hier ist nur Vorhof zum Aller-Allerheiligsten des ewigen Lebens dort in seliger Verklärung und in herrlichster Vollendung, wo wir neu (Neues) essen u*[nd] *trinken werden mit u*[nd] *von ihm in des Vaters Reich.* o+o[171]

[167] Harmonium [42].
[168] Harmonium [141].
[169] Harmonium [249].
[170] Wie Anm. 106.
[171] Harmonium [44].

Oder eng damit verwandt:

Die an sich wesenlosen Dinge dieser Welt sind Vorspiele, Vorgeschichten, gleichsam heiliger Vorspuk der himmlischen Realitäten jener Welt, die aber nicht jeder sehen kann, wie Vorgeschichten. o+o[172]

Glaube ist intensiver Austausch mit Gott. Hier lebt alles von der Innigkeit:

Der innigste und ausgiebigste persönliche Verkehr mit dem Herrn ist der unter vier Augen. So auch zwischen zwei Seelen, wo er der dritte ist.[173]

Der prägnante Ausdruck: „Komm u[nd] *mach uns* ["]*jesushaft" bezeichnet das, was man mit dem Worte: mit etwas behaftet sein ausdrückt.* o+o[174]

So ist's mit Religion: [Alles kommt darauf an,] *ob man sich darin befindet, sie empfindet oder eine, d.i. nur so seine Idee von Religion hat.* o+o[175]
Frauenherzen haben ein instinktives Organ, das spezifisch Christliche zu verstehen. o+o[176]

Auch die anspruchsvolle Existenzdialektik Kierkegaards hinterlässt ihre Spuren:

Wo ist die Hölle?
Wo „die Andern" sind.
Welche Andern? Die andrer Art sind.
Welcher Art? Als Widerpart. o+o[177]

Das Ganze kann aber – eher platt – auch so ausgedrückt werden:

Will ich meinen Zweck erreichen,
muß ich sein bei meines Gleichen. o+o[178]

172 Harmonium [194].
173 Harmonium [169]. - Die Sentenz ist unmittelbar mit einem durch o+o gekennzeichneten Zweizeiler verbunden.
174 Harmonium [260].
175 Harmonium [190].
176 Harmonium [63] und [194].
177 Harmonium [245].
178 Harmonium [249].

Die letzten Einträge spiegeln das Bemühen Volkenings, sein Innerstes vor der Welt zu bewahren:

O halte die äußern fünf Sinne in Zucht:
Denn dadurch der Feind nur dein Innres sucht.
Ohne sie kann er da nicht hinan,
Durch sie sind ihm Türen aufgetan.
Hat er dein Innres, hat er dich,
Das Innre ist das wahre Ich. o+o[179]

Dabei kann durchaus auch mehrstrophig gearbeitet werden:

Wär' dein Aug' nicht sonnenhaft,
Könnt ihm keine Sonne nützen;
Doch mußt du es mit aller Kraft
Vor den Schlummerlidern schützen.
Wird dein Herz nicht jesushaft,
Kann es all sein Blut nicht retten;
Damit dieses wird geschafft:
Fühle deine Sündenketten. N.N. o+o.[180]

Das Ende

Volkenings letzte Lebenswochen, er starb am 25. Juli 1877, sind durch seine Familie detailliert festgehalten worden.[181] Man war sich der Aufmerksamkeit gewiss, die dieser Lebensabschnitt des bekannten Predigers bei der Nachwelt finden würde.

Der Greis war schwach, blieb aber geistig rege. Allerdings war er kaum noch in der Lage zu schreiben. Das „Harmonium" wurde nicht

[179] Harmonium [245].
[180] Harmonium [277].
[181] Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 300-311 („Emma Volkening über ihres Vaters letzte Tage und Stunden") und 327-329 („Erinnerungen an Johann Heinrich Volkenings letzte Krankheitszeit im Juli 1877, von seinem Sohn August aufgezeichnet").

mehr weitergeführt. Und so stammt der letzte Eintrag darin dann auch von Bernhard Heinrich Volkening, dem Holzhausener Sohn:

Tu deine Arbeit fromm und still
Wie's liebe Kind im Vaterhaus.
Nicht wie das fremde Weltkind will
In Hast und Brast, in Saus und Braus.[182]

Darunter vermerkte der Sohn:

Von Vater wenige Wochen vor seinem Ende mit Bleistift auf einem losen Blatte niedergeschrieben, im Hinblick auf die Arbeit auf den Feldern, die zur Ernte weiß wurden.[183]

Auch von Anderen wurde schon bald gesammelt, was Volkening in seiner letzten Krankenzeit geäußert hatte. Das gilt besonders für dessen Sohn Ernst August. Dabei hat man es wohl nicht nur mit einem Akt der Pietät gegen den Vater zu tun. Es ging auch um die Wahrnehmung der je eigenen Person durch die Öffentlichkeit (Konkurrenz der Söhne in der geistlichen Nachfolge).

In diesem Zusammenhang kam dem Besitz des „Harmoniums" schon bald große Bedeutung zu. Das Buch wurde Gegenstand der Verehrung. Schon am 24. Juli notierte Emma Volkening, zu dieser Zeit unablässig an der Seite ihres sterbenden Vaters: *Ich las in seinem „Harmonium". Was für köstliche Sachen enthält es, und wie viel ist es von ihm gebraucht auf seinen einsamen Gängen durch den Limberg!*[184] Wohl kurz nach Volkenings Tod erhielt der Band dann durch Bernhard Heinrich Volkening den auf dem Schmutztitel begegnenden Vermerk: *Volkening Holzhausen.*[185] In welchem Teil der Familie das Buch bleiben sollte, war auf diese Weise unmissverständlich klargestellt.

[182] Harmonium [284]. - Der Vers war die Weiterentwicklung einer Sentenz, die sich hier - mit etwas anderer Akzentuierung - auch schon früher findet: *Tu deine Arbeit still, wie's Kind vom Haus, und nicht wie Knecht u*[nd] *Magd in Saus u*[nd] *Braus.* o+o - Harmonium [250].

[183] Harmonium [284].

[184] Rahe, Dienstliche Schreiben (wie Anm. 1), 309 („Emma Volkening über ihres Vaters letzte Tage und Stunden").

[185] Harmonium [1] [ungezählt].

Rückblick und Ausblick

Wir Protestanten sammeln keine Reliquien. Und doch sind die Relikte unserer eigenen, heute mehr und mehr in Vergessenheit geratenden Frömmigkeitsgeschichte bisweilen nicht weniger eindrucksvoll. Das gilt auch für Volkenings „Harmonium".

Galt der Minden-Ravensberger Erweckungsprediger bislang als ausgesprochen „dröge", so stellt er sich hier doch etwas anders dar: Getragen von seiner tiefen Musikalität, sucht der mehr und mehr ertaubende Prediger nach neuen „Harmonien" – und findet sie im lesenden Hören auf Andere. Was dabei wahrgenommen wird, geht weit über das hinaus, was man erwartet hätte: Dogmatik und Ethik verschiedener lutherischer Schulen, exegetische Werke, vor allem zum Psalter und zur Johannesoffenbarung, christliche Literatur aller Konfessionen, dazu klassische Texte von den Kirchenvätern über die Mystiker des Mittelalters bis in den Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts. Dass auch die Väter der Erwekkungsbewegungen des 19. Jahrhunderts und die kirchenpolitischen Weggefährten nicht fehlen, versteht sich von selbst. Geleitet ist das alles durch ein Fragen nach dem „Reich Gottes" und dessen – wie erhofft nahen – Anbruch in der Welt. Dass dieses Ereignis auch missionsgeschichtlich reflektiert wird (Eingang der Fülle der Heiden, Röm 11,26) und sich in der geistlichen Musik vorab seinen Ausdruck sucht, rundet das Bild ab. Und schließlich: Die ungewöhnlich frühe und intensive Kierkegaard-Rezeption Volkenings ist als ein bisher noch ungelöstes Rätsel wahrzunehmen und in ihren historischen Kontext – also die beginnende deutsche Wirkungsgeschichte Kierkegaards – einzuordnen.

All dies belegt: Unser bisheriges Bild von Volkening ist in vieler Hinsicht unzureichend. Die Leitfigur der Minden-Ravensberger Erweckung des 19. Jahrhunderts verdient unbedingt eine neue kritische Biographie. In diesem Zusammenhang wären dann auch Volkenings entweder als Skizze oder im Volltext überlieferte Predigten zu sammeln. Erste Schritte dazu sind bereits getan.

Anhang

Regest zu [Johann Heinrich Volkening,] [Kol]*lektaneen-Büchlein ~ Harmonium*

[1]

[ungezählt] Besitzvermerk des Sohnes Bernhard Heinrich Volkening: *Volkening Holzhausen;* Falscher Titel: *Johann Heinrich Volkening, Haustafel* (sekundär nach der Überschrift auf [3]).

[2]

[ungezählt] leer.

[3]

Volkening: *Haustafel*.

[4]

Volkening: *Dem Erlöser!*

[5]

Volkening (Fortsetzung).

[6]

Volkening (Fortsetzung); Volkening: *Wer glaubet, der ist groß und reich:/ Er hat Gott und das Himmelreich./ Wer glaubet, der ist klein und arm:/ Er schreiet nur: Herr, dich erbarm!*

[7]

Spencer, anglicanus:[186] *Ein jeder Geist, je reiner seine Kraft,/ Je mehr des Himmelslichtes in ihm war:* [...]; *Jacopone de Benedictis, Franziskaner:*[187] *An dem Kreuze voller Schmerzen/ Stand die Mutter, Gram im Herzen* [...].

[8]

Löber: *Gottes hellste Friedenssterne leuchten in der Dunkelheit;/ Gottes liebste Segensengel melden sich im Trauerkleid;* Löber: *Dort wird das morsche Schiff, mein Herz,/ Geankert ruhn im Hafen* [...]; *Heros forma(e):*[188] *Durch das bodenlo-*

[186] Nicht sicher zu identifizieren.
[187] Nicht sicher zu identifizieren.
[188] Nicht sicher zu identifizieren.

se Meer der Ungewißheit/ Steuert das kühne Schiff des Glaubens [...]; *Hindu=Sprüche: Neigt dein Haupt sich nicht dem Namen Gottes:/ Gleicht es dem Gefäße, das nichts faßt* [...]; *Aus dem Dänischen: Heimweh, ach Heimweh, unter Kummer u*[nd] *Lust:/ In des Menschen Herzen, in des Zugvogels Brust* [...].

[9]

Passionsspruch in Oberammergau: Zum Kreuze blick hinauf, das ist der Baum des Lebens,/ Der Sünder Sühnaltar, das Siegspanier des Herrn [...]; Schiller: *Wandle nur treu vor dem Herrn und führe ein heiliges Leben* [...]; Volkening: *Was im Tode dir bleibt, das suche mit Ernst u*[nd] *bewahr´ es!/ Ruhe entquillt dem Glauben u*[nd] *ewig*[es] *Leben der Ruhe./ Lebe zuerst für Gott, dann für die Brüder; für dich dann!/ Liebe ist immer die Summe vom wahren Leben./ Stunden der Not vergiß, doch was sie dich lehrten vergiß nie!* Volkening: *Nicht die "Mache" macht die Sache,/ Nein, die Sache macht die Mache;/ Doch fordern auch und fördern sich,/ beide gegenseitiglich.* o+o; Volkening: *Der Seelen Morgenrot Ist Gott in dieser Zeit;/ Ihr Mittag wird er sein Im Stand der Herrlichkeit.*

[10]

Young: *Aus Youngs Nachtgedanken.*

[11]

Young (Fortsetzung); Angelus Silesius: *Wie selig ist der Mensch, der alle seine Zeit/ Mit anders nichts verbringt, als mit der Ewigkeit*; Definition des Wortes: *Nirwana.*

[12]

Jones: *Ich bin ein Fremdling auf der Erde/ und suche nur mein Vaterland* [...]; Sabel: *Was auf Erden die Harmonie einer jeden menschlichen Gemeinschaft stört, ist die selbstische Natur, die nicht mit dem Verstehen ihrer selbst u*[nd] *ihrer gliedlichen Bedeutung sich begnügt* [...]; Sabel (?): Zu Apk 7, 9-12: *Das durch den Himmel hallende Danklied stellt dar und bestätigt die Signatur der vollendeten Gerechten* [...].

[13]

Sabel (?) (Fortsetzung); Sabel: *Die Gebete der Heiligen bedingen mit die göttlichen Anstalten zum Fortgange des Reiches Gottes und zu den großen Krisen, die diesen Fortgang vermitteln* [...]; Sabel: *Wo die Liebe Christi nicht völlig einigt, da kann und soll auch diese Liebe nicht erzwungen werden* [...]; *Stff.:*[189] *Der Ein-*

[189] Vgl. Harmonium [14]. Nicht sicher zu identifizieren.

zelne kann bei der erkältenden Nüchternheit unserer Gottesdienste es zwar nicht ändern, aber tief bis zur Trauer empfinden u[nd] *beklagen, daß gerade die Kirche des reinen Worts u*[nd] *Sakraments das Gewand der ursprünglichen Herrlichkeit nicht mehr hat* [...].

[14]

N.N.: *Die Lebendigkeit unseres persönlichen Verhältnisses zu der gottmenschlichen Person Jesu Christi ist der Maßstab unseres Glaubens* [...]; *Stff.: Das tausendjährige Reich, auf der Grenze zwischen Zeit u*[nd] *Ewigkeit, ist das schimmernde Vorgemach u*[nd] *Empfangszimmer zum heiligen Hochzeitssaale im neuen Jerusalem*; N.N.: Zu Apk 8, 6-13: *Die Offenbarung Joh. 8 geweissagten Posaunengerichte stehen jetzt als Auflösungs- und Zersetzungsgerichte über uns*; Zu Hebr 8, 13: *Die äußeren Formen der Kirche unserer Zeit haben sich alttestamentlich wieder versteinert* [...]; Schmieder: *Das Kind Gottes hat sich in Acht zu nehmen, der Welt gegenüber* [...]; Kierkegaard: *Das Christentum der Welt gleichartig machen, heißt es abschaffen*; Zu Röm 7, 24: *Durch Sündengewöhnung erbaut sich der Mensch im geistlich-seelischen Sinne einen Organismus der Sünde* [...].

[15]

Fabri: *Daß wir etwas werden zur Ehre Gottes, daß Christus eine Gestalt in uns gewinne, ist das eigentliche Ziel, ist die Aufgabe unseres Christenlaufes* [...]; Augustinus: *So wie uns schmeichelnde Freunde oft verderben, bessern uns oft zankende Feinde* [...]; Cassel: *Die dem geistlichen Menschen unlieb gewordenen Weltdinge, als Ehre, Ansehen, Macht, Besitz an sich etc. müssen mehr ertragen als getragen werden* [...]; Augustinus: *"Welt" heißen die verderbten Menschen, weil sie die Welt mehr als ihren Schöpfer lieben* [...].

[16]

Von der Recke-Volmerstein: *Erinnerungen an Agnes Jones, von ihrer Schwester aus dem Englischen* [...]; Wuttke (?): Zu Ps 133: *Nicht da liegt der Prüfstein der wahren Liebe, wo man frohe Feste mit einander feiert* [...]; Wuttke (?): Zu Ps 25: *Je mehr unsere Wohlfahrt mit der Wohlfahrt der Kirche verbunden ist, desto mehr können wir darauf rechnen, denn die Kirche liegt Gott am Herzen.*

[17]

Wuttke: Zu Ps 45, 3: *Die Schönheit gilt nach biblischer Anschauung als eine Gabe Gottes* [...]; Delitzsch: Zu Ps 61, 3: *Die Empfindung der Heimatlosigkeit und Abgeschiedenheit vom Volke u*[nd] *Hause Gottes macht die geographisch*

unbedeutende Entfernung zu einer unermeßlich großen; Vetter:[190] *Alles, was noch an nationalen Unterschieden haftet, ist noch nicht Geist, sondern Fleisch* [...]; *Vetter: Wer in die geistliche Sphäre durch den Sohn Gottes hineingezogen wird, kann anbeten im Geist und in der Wahrheit* [...]; Pascal: *Menschliche Dinge muß man erkennen, um sie zu lieben; göttliche muß man lieben, um sie zu erkennen.*

[18]

Stolz: *Was im Menschen zur Anschauung u*[nd] *Anregung kommen soll, muß schon dem Keim nach in ihm liegen* [...]; Stolz: *Biblische Kritik macht ungefähr dieselbe Wirkung auf den Menschen wie Anatomie: er verliert durch das Beschauen der kleinen Teile den Glauben an den Geist, der aus dem Ganzen so klar hervorleuchtet* [...]; Stolz: *Wer von der hohen Idee des Königreiches Jesu Christi recht belebt wird, dem entschwindet leicht die Herrlichkeit des Naturreiches;* Christlieb: *Den von der Heiligen Schrift klar u*[nd] *scharf festgehaltenen Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen zu verwischen* [...], *ist ein trauriges Zeichen sittlich-religiöser Schlaffheit* [...].

[19]

Christlieb (Fortsetzung); Christlieb: *Zur Rettung der heutigen Gesellschaft und ihrer wahren Bildung ist eine der jetzigen durchaus entgegengesetzte Lebensbasis nötig, nämlich: die der selbstlosen Liebe* [...]; Christlieb: Zu Mt 22, 42: *Von der Frage: Was dünket euch um Christo, wess*[en] *Sohn ist er? ist unsere Zeit wieder aufs tiefste bewegt* [...].

[20]

Frank: *System der christlichen Gewißheit S. S. 126 ff.: Die Bedingung, unter welcher der Gläubige zum Vollbesitz der Gerechtigkeit vor Gott kommt, ist die, daß er auf alle eigene Leistung verzichtet, nicht bloß im Anfang, sondern auch im Fortgang seines Christenlebens* [...].

[21]

Frank (Fortsetzung); Frank: *Wo es nicht Wiedergeburt und Bekehrung gibt in dem spezifisch-christlichen Sinne, da mag es allenfalls etwa eine religiöse Gemeinschaft geben mit diesem und jenem Wahrheitsbesitz, aber christliche Kirche ist dieses nicht!* [...]; Frank: *Wo vermöge der obengenannten Heilskraft und Heilswahrheit in der geistgewirkten Bekehrung die christliche Gewißheit des Gna-//*

[190] Vgl. Harmonium [62] und [181]. Nicht sicher zu identifizieren.

[22]
denstandes eintritt und zur Herrschaft kommt, da tritt auch gleichsam eine Revolution aller Wahrnehmungen ein [...].

[23]
Frank (Fortsetzung); Frank: *Damit der Mensch lerne, daß Gottes Kraft, die ihm allein zum Heile dient, nur in den Schwachen mächtig ist, macht er den menschlich Starken schwach, damit er göttlich stark werde in der Hingabe in seiner Gemeinschaft.*

[24]
Grau: *Fehlt es an dem, was unsere Vorfahren das liebe Kreuz nannten und wir billig den Ernst des Lebens nennen, so fehlt es auch in der Regel an der tieferen Erkenntnis der Sünde als Quelle aller Not u*[nd] *Plage*; Wangemann: *Die Scheidung zwischen dem Christen und der Welt muß grundsätzlich und durchgreifend sein*; Luthardt: *Wer ist unbekehrt, selbst bei manchen Tugenden und sittlichen Vorzügen? Der, der den Schwerpunkt seines Lebens nicht in Gott hat* [...]; Luthardt: *Der Maßstab für unseren inneren Stand ist, ob uns geläufig ist, im Gebet zu stehen* [...].

[25]
Luthardt (Fortsetzung); Kierkegaard: *Was das Christentum der Welt sein will, wird nicht verstanden ohne Verständnis der Welt selbst* [...].

[26]
Kierkegaard (Fortsetzung); Schöberlein: *In den Himmel des Jenseits kann nur eingehen, wer im Diesseits das Wesen des Himmels in den inneren Lebensgrund seines eigenen Wesens aufgenommen und darin zur Herrschaft erhoben hat*; Scheffler: *In Gott lebt, schwebt u*[nd] *regt sich alle Kreatur;/ Ist´s wahr: Was fragst du dann erst nach der Himmelsspur* [...]; Schöberlein: *Das Wesen des Altar-Sakraments besteht darin, uns in die Gemeinschaft des heiligen Naturlebens des Herrn einzuführen*; Schöberlein: *Der einstige himmlische Lichtblick ist die harmonische Erscheinung jener inneren Harmonie, die durch das Leben der Liebe in dem Wesen des Menschen gewirkt wird* [...].

[27]
Schöberlein (Fortsetzung); Schöberlein: *Wahre persönliche Einigung kann nicht stattfinden ohne freie gegenseitige Anerkennung* [...]; *Rüling*:[191] *Die höch-*

[191] Vgl. Harmonium [179]-[180] und [203]. Nicht sicher zu identifizieren.

ste und edelste Tat des Menschengeistes ist die Annahme der vollendeten Versöhnung in Christo, der Glaube; Rüling: Der rechte Glaube besteht aus drei Momenten: Erkenntnis, Zustimmung, Vertrauen; (?): *Die beiden Pole alles christlichen Lebens sind Buße und Glaube.*

[28]
Zu Eph 4, 13f.: *Christi und der Christen Männlichkeit war und ist: Dreingabe ihrer selbst in den Dienst anderer* [...]; Bengel: *Der Boden wird dem Faß ausgeschlagen werden, wenn Naturalismus und Fanatismus, d.i. Sozialismus und Ultramontanismus unserer Zeit, zusammenfließen;* Löber: *Das Christentum ist nur da, wo es herrscht, wo sein Geist der prinzipielle, alles bedingende u*[nd] *bestimmende ist* [...].

[29]
Löber (Fortsetzung).

[30]
Löber (Fortsetzung); Löber: *Der Tod gleicht in allen seinen Gestalten einer Hinrichtung, aber auf der Richtstätte redet der Herr mit dem Begnadigten vom Paradies* [...]; Löber: *Daß ein religiös-sittliches Leben ohne den von Gott gewirkten schöpferischen Anfang kein befriedigendes Ergebnis liefert, geht schon daraus hervor, daß viele zuletzt bei dem unbefriedigenden Nichts ankommen* [...].

[31]
Löber (Fortsetzung).

[32]
Chiliasmus [...] *Chiliasmus ist die dem biblischen Christentum eigentümliche und wesentliche Hoffnung auf einen in Raum u*[nd] *Zeit in der irdischen Geschichte sich vollziehenden Sieg des den Aposteln anvertrauten Evangeliums, wobei durch göttliche Dazwischenkunft das allmählich zur Reife gekommene christusfeindliche Weltreich für immer vernichtet und auf der Grundlage lebendiger Gotteserkenntnis und würdiger Gottesverehrung das Wohl des Menschengeschlechts unter der persönlichen Herrschaft des Messias auf ewige Zeiten begründet wird* [...].

[33]
Augustinus: *So wie uns schmeichelnde Freunde oft verderben, bessern uns oft quälende Feinde* [...]; Münkel: *Fragen aus heilsbegierigen Herzen sind Vorboten heilbringender Antwort;* (?): *Es ist ein mißlich Ding für ein Kind Gottes, sich auch nur in Gedanken, Reden und Nachsinnen, viel bei dem Weltlauf* [...] *aufzu-*

halten; Löber: *Gerade in kleinen, unbedeutenden Rücksichtslosigkeiten* [...] *wird der Mangel einer edlen Herzensbildung leicht offenbar* [...].

[34]
Harleß: *Unsere Zeit steht vor einem Entweder-Oder, vor einem Ja oder Nein, vor einer Wahl, entweder der Anbetung des Tiers, des Götzen dieser Zeit, oder der Lossagung von Christo, dem Sohn des lebendigen Gottes* [...]; Stolz: *Das ist nicht das schmerzlichste Heimweh, sich hinsehnen nach einem fernen Heimatorte, schmerzlicher ist die Sehnsucht nach vergangenen, jüngeren Zeiten, denn sie sind ins Reich der Unmöglichkeit hinabgesunken*; Stolz: *Die Einsamkeit, wenn sie nicht in hohem religiösem Sprunge zugebracht wird, läßt den Geist in sich selbst herumwühlen* [...]; Stolz: *Auch bei den künstlerisch schönen Statuen der heidnischen Kulturvölker muß der Christ fragen: Wie viel nützen oder schaden sie?* [...].

[35]
Stolz (Fortsetzung); Stolz: *Wie die Pflanzen ihren Gott, die Sonne, anbeten* [...]; *so sei Jesus Christus unsere Sonne und wir Tautropfen, in denen sie sich spiegelt* [...].

[36]
Stolz (Fortsetzung); Stolz: *Das Geld macht den Menschen freier und mächtiger, aber nur nach der irdischen Seite seines Wesens* [...]; Stolz: *Aber der innerliche, ewige Mensch gewinnt nicht viel oder gar nichts durch Reichtum* [...]; Stolz: *Der Mensch denkt, wie sein Interesse ist, u*[nd] *mit diesem Interesse u*[nd] *Denken prägt sich die Seele immer mehr zu einem bestimmten Charakter aus und geht darin auf, sei es nach oben oder nach unten.*

[37]
Stolz: *Ein Fest, wie es dem Menschen recht zusagt, muß zugleich sinnlich und religiös sein, weil der Mensch ein sinnlich-geistiges Wesen ist* [...]; Stolz: *Wenn und weil es gewiß ist, daß der Leib von der Seele nicht bloß die vorübergehenden Affekte, sondern auch ihren ständigen Zustand in sich aufnimmt und im Gesicht gleichsam nachäfft und kopiert, so muß auch umgekehrt die Seele, wenn sie sich nicht ernstlich dagegen wehrt, die Physiognomie des Leibes annehmen* [...].

[38]
Stolz (Fortsetzung); Stolz: *Die fast sinnlose Schönheit der Seele, wozu sie sich gestalten kann, wird besonders sichtbar im Auge eines geistreichen Menschen* [...].

[39]
Stolz (Fortsetzung); Stolz: *Gott läßt den Menschen an seiner Wirksamkeit in mancherlei Weise teilnehmen, besonders auch durch die Kraft des Gebets in der Fürbitte* [...].

[40]
Stolz (Fortsetzung); Stolz: *Tier und Engel leben beide in einem Zustand der Ruhe, nur der Mensch ist ein Übergangswesen, gleichsam persönlich gewordene Geburtswehen [...].*

[41]
Hindusprüche: Neigt das Haupt sich nicht dem Namen Gottes:/ Gleicht's dem Gefäße, welches nichts faßt [...];[192] *Aus dem Dänischen: Heimweh, ach Heimweh, unter Kummer u*[nd] *Lust,/ In des Menschen Herzen, in des Zugvogels Brust* [...]; Hamann: *Man kann keine lebhafte Freundschaft fühlen ohne Sinnlichkeit, aber gröber als eine sinnliche Liebe an Fleisch und Blut sündigt vielleicht eine metaphysische am Nervensaft.*

[42]
Volkening: *Leide mutig, lieber Christ* [...] (vierstrophiges Gedicht); Volkening: *Schnell einverstanden sind, die sich immer sah'n,/ Mit Geistesbanden schließt Herz an Herz sich an;/ Einen Weg zu Einem Ziele, geh'n sie still, doch sind's nicht viele;* Volkening: Zu 2 Petr 3, 13: *Werd' ewigkeitlich hier schon auf der alten Erde,/ damit die neue dir auch neuer Himmel werde./ 2 Petri 3, 13.* o+o; *Schwer einverstanden sind, die sich täglich seh'n,/ Ganz unverstanden sieht man sie weiter geh'n./ Jeglicher geht seinen Weg ohn Ziele, ach, u*[nd] *es sind viele!!* o+o.

[43]
Sabel: *Es liegt im Geiste anmaßlicher Heiligkeit ein wühlerischer Trieb zur Sektenstiftung* [...]; Sabel: Zu Apk 3, 3: *Zu Sarden: "Gedenke, wie du empfangen hast": Einen anderen Rettungsweg für eine träge gewordene oder rückgefallene Seele gibt es nicht, als die Rückkehr zu ihrem Anfang und ersten Ausgang* [...]; Sabel: *Die menschliche Seele bildet sich ihr Gewand, ihren Leib als das Land zwischen Leib und Geist* [...].

[192] Dublette zu Harmonium [8].

[44]
Hamann/ Volkening: *Gott, welche Wunder in deiner Erlösung! Davor verschwindet alles* [...] [Hamann]. *Die Natur ist nur der Vorhof zu den Vorhöfen des Tempels u*[nd] *verschwindet schon vor ihnen; Die Vorhöfe führen ins Heilige des Worts, zum Verständnis des gottseligen Geheimnisses; das Heilige leitet ins Allerheiligste des Sakraments seines Leibes u*[nd] *Blutes, wozu jenes nur Vorhof; das Allerheiligste hier ist nur Vorhof zum Aller-Allerheiligsten des ewigen Lebens dort in seliger Verklärung und in herrlichster Vollendung, wo wir neu (Neues) essen u*[nd] *trinken werden mit u*[nd] *von ihm in des Vaters Reich.* o+o; Sabel: Zu Joh 16, 7-11: *Wo im Bereich der christlichen Welt, innerhalb des Staats, der Kirche, des Papsttums, wie des Staatskirchentums* [...] *äußere Gewaltsamkeit, Überredung, Agitation und Wühlerei gehandhabt wird* [...], *da ist nicht Christi Geist, Herrschaft und Reich.*

[45]
Hamann: *Der Glaube ist kein Werk der Vernunft und kann daher auch keinem Angriff der Vernunft unterliegen* [...]; Hamann: *Notwendig gleicht, was man schafft, dem, was man ist;* Hamann: *Den weisen und herrlichen Gott in der Natur bloß bewundern, ist eine jenem Schimpf ähnliche Beleidigung, die der Pöbel einem vernünftigen Manne erweist, indem er dessen Wert nach seinem Rocke schätzt.*

[46]
Sabel: *Einer gefallenen Welt, der Macht der Finsternis verkettet, ist nicht fortschrittsweise zu helfen, sie muß zurück zu ihrem Ursprung* [...]; Sabel: Zu Apk 11: *Die beiden Zeugen (Offb. Joh. 11) (Gesetz und Evangelium) müssen erst auferstanden d.i. zum Geist erhöht sein, um als Geist auf ganz andere, sieghafte Weise in uns aus*[zu]*richten, was sie als äußere Zuchtmeister auf Christum nicht vermochten. Dazu brauchte es vorläufig die Reformation*; Sabel: *Aber die erneuerte Kirche ließ u*[nd] *läßt wieder bis in unserer Zeit das Böse in sich entwickeln* [...].

[47]
Sabel (Fortsetzung); Sabel: *Es ist vom biblischen Standpunkte aus nicht richtig, sich den Himmel als eine bloß außer- und überweltliche Region zu denken* [...]; Sabel: Zu Apk 16, 19: *„Babylon, die große Stadt" ist der Bereich, worin das Tier d.h. die potenzierteste widerchristliche Weltmacht ihren Sitz hat* [...].

[48]
Sabel: *Alles u*[nd] *jedes Vaterhaus u*[nd] *alle Vaterschaft hat von dem Vater unseres Herrn Jesu Christi den Namen* [...].

[49]
Sabel (Fortsetzung).

[50]
Sabel (Fortsetzung); Volkening: *Eya, wärn wir da!*

[51]
Steffann: Zu Apk 2, 20: *Offenb. Joh.* [2, 20]*: Babylon ist die verweltlichte Kirche, in welcher das Treiben jener Jesebel in Thyatira ihre Vollendung erreicht* [...].

[52]
Steffann (Fortsetzung); Vilmar: *Alle Gleichnisse und Bilder der Heiligen Schrift setzen voraus, daß die Vorkommnisse in der Naturwelt denen in der Menschenwelt genau entsprechen* [...].

[53]
Vilmar (Fortsetzung); Vilmar: *Alles in weltlichen Dingen, was der Kirche analog ist, ist weltlich gut; was nicht, das ist unbedingt verwerflich* [...].

[54]
Vilmar (Fortsetzung); Vilmar: *Erbauung ist das Werden u*[nd] *Wachsen der Seele an der Heiligen Schrift u*[nd] *durch dieselbe* [...]; Wuttke: *Christlich-sittlich ist der Mensch nur, insofern er sich als eines durch Christum Erlösten bewußt wird* [...].

[55]
Wuttke (Fortsetzung); Thomasius: *Nur auf der Grundlage der wahren Demut, d.i. auf der gestörten menschlichen Selbstgerechtigkeit, kann zwischen dem Menschen u*[nd] *seinem Gotte verhandelt werden*; Delitzsch: *Wie der Mensch als der Letztgeschaffene auch das Endziel dessen ist, was Gott mit der zu Ende gebrachten Schöpfung weiter vorhat, so ist die Gemeinde Gottes auf Erden der Mittelpunkt des Weltalls, der Zielpunkt der Weltgeschichte* [...]; (?): *Regelmäßigkeit und Zucht beim Beten ist wesentlich. Das Gebet im Amtsleben ist Bedingung des Amtssegens*; St. Bernhard: *Die Sprache der Liebe ist für den, der nicht liebt, eine fremdländische Sprache, daher bei dem im Materialismus versunkenen, Gott entfremdeten Geschlecht dieser Zeit so wenig Verständnis für die Lieder unserer Kirche und ein so großer Widerwille gerade gegen diejenigen, die irgendwie als geistliche Minnelieder auftreten.*

[56]
Pressensé: Zu Hi 29, 25: *Das Trösten wird nach Hiob 29, 25 zu einer königlichen Tätigkeit gemacht. Es gibt wohl auch nichts Höheres auf sittlichem Gebiete* [...]; Pressensé: *Der Mann der Schmerzen, dessen Szepter ein Rohrstab und dessen Diadem eine Dornenkrone ist, er ist der unbeschränkte Tröster des leidenden, unglücklichen Geschlechts* [...]; Schöberlein: *Zeit ist das Nacheinander des Seins, worin unser irdisches Leben verläuft*; (?): *Der Name Veitstanz schreibt sich her von den im Mittelalter (1370) von der damaligen furchtbaren ergriffenen Tanzwut der Menschen, welche dabei ihren Heiligen St. Vitus anriefen* [...]; Volkening: *Das kleine Wörtlein „für" alleinige Himmelstür.* o+o

[57]
Über und aus Kierkegaard: *Sören Kierkegaard: Die Wirksamkeit des dänischen Verfassers: Sören Aaby Kierkegaard, geb. Kopenhagen 1813, + 1855* [...].

[58]
Über und aus Kierkegaard (Fortsetzung).

[59]
Über und aus Kierkegaard (Fortsetzung).

[60]
Über und aus Kierkegaard (Fortsetzung).

[61]
Über und aus Kierkegaard (Fortsetzung).

[62]
Wangemann: *Gerecht sein vor Gott heißt: dem göttlichen Maße entsprechen u*[nd] *darin völlig erfunden werden*; Grau: *Dienende Liebe ist die Seele und das Wesen aller Kirchentätigkeit*; Frank: *Der Mensch als geistlicher Mensch versteht erst, sich als natürlichen richtig zu beurteilen*; Michelangelo: *Kunst ist Nachahmung Gottes*; *Vetter*: *An seinen Namen glauben heißt: an den, als welchen er sich kundgetan u*[nd] *ausgegeben hat*; Hartmann: *Instinkt ist zweckmäßiges Handeln ohne Bewußtsein des Zwecks*; Hengstenberg: *Opfer ist ein verkörpertes Gebet*; Luther: *Ein Christenmensch heißt ein Herr aller Dinge durch den Glauben und ein Diener aller durch d*[ie] *Liebe*; N.N.: *Regelmäßigkeit und Zucht beim Beten ist wesentlich*;[193] N.N.: *Das Gebet im Amtsleben ist Bedin-*

[193] Dublette zu Harmonium [55].

gung des Amtssegens;[194] Sartorius: *Wir sind dem Erwachen nahe, wenn wir träumen zu träumen* [...]; (?): *Wie du bist, so handelst du u*[nd] *wie du handelst, so wirst du;* (?): Zu 1 Mos 4, 7: *Sünde ist das, was nicht sein soll* [...]; Sartorius: *Opfer ist alles in Bezug auf Gott zur völligen Hingabe von u*[nd] *für uns dargebrachte Eigene;* Wuttke: *Ärgernis ist, was andere ärger macht;* (?): *Sorgen, segnen, selig machen, sind alleine Gottes Sachen;* Augustinus: *Beredter Mund verstummt vor dir (Gott)/ doch wehe, die da vor dir schweigen.*

[63]

(?): *Jesus Christus als „Menschensohn" bezeichnet besonders sein Missionsverhältnis zur ganzen Menschheit;* Vilmar: *Wahrsein (Wahrheit) ist die Grundbedingung aller Gemeinschaft mit Gott* [...]; Nitzsch: *Die innere Lebendigkeit der Religion ist Mystik;* Tertullian: *Die Menschenseele ist von Natur Christin;* Kurtz: *Erziehung ist geistliche Zeugung, und Zeugung ist Mitteilung des Wesens;* Kurtz: *Alles Vergängliche ist nur Gleichnis;* N.N.: *Gnade ist das besondere Verhältnis Gottes zum sündlichen Menschen in Christo;* Von Stolberg: *Alles ist eitel, dessen Grund u*[nd] *Ziel nicht Gott ist;* Ryle:[195] *Gebete sind die Ärzte der Sorgen;* Volkening: *Frauenherzen haben ein instinktives Organ, das spezifisch Christliche zu verstehen.* o+o; (?): *Heimweh ist die tiefe, glühende Sehnsucht nach allem, was uns bekannt und traut geworden war;* (?): *Harmonie ist das Miteinander der Töne nach ihrer Gesetzmäßigkeit; Melodie das Nacheinander;* N.N.: *Apostolisches Leben und Wesen ist Gemeinschaft, Zucht und Opfer;* Gerok: *Jede Sekunde hat einen Keim der Ewigkeit in sich;* (?): *In geistlichen u*[nd] *göttlichen Dingen irrt niemand unschuldig;* (?): *Jede Predigt eines strafenden Zeugen ist Wagstück;* Wangemann: *Die Scheidung zwischen den Christen u*[nd] *der Welt muß grundsätzlich und durchgreifend sein;* Sartorius: *Die Heilige Schrift ist das Textbuch zu dem Bilderbuch der Natur;* (?): *Nur die Harmonie ist der Friede.*

[64]

N.N.: *Verwandte Seelen grüßen sich von fern;* Volkening: *Er ward durch dich ein Sünderheiland,/ du wirst durch ihn ein Sünderweiland.* o+o; (?): *Christ, werde wesentlich, denn wenn die Welt vergeht/ dann fällt der Zufall hin, das Wesen nur besteht* [...]; (?): *Dreiseitig ist die Bedeutung des Leibes für die Seele: Bild, Wohnung u*[nd] *Organ, in Einheit;* (?): *Vernunft ist das Vermögen für die Welt der Ideen;* Schöberlein: *Fleisch ist Bezeichnung der Kreatur in ihrem Fürsichsein; Geist in ihrer Lebensgemeinschaft mit Gott;* Schöberlein: *Das Wesen des verwirklichten Reiches Gottes besteht in der lebendigen Einheit der persönli-*

[194] Dublette zu Harmonium [55].
[195] Vgl. Harmonium [195]. Nicht sicher zu identifizieren.

chen Kreatur mit Gott in Christo auf dem Grunde der Naturwelt; Schöberlein: *Das Wesen des Altar-Sakraments besteht darin: uns in die Gemeinschaft des Heiligen Naturlebens des Herrn einzuführen*; Swedenborg: *Die Seelen werden nicht sein, wo sie sind, sondern wo sie lieben*; Albertus Magnus: *Die Seele ist da mehr, wo sie liebt, als wo sie atmet*; Schöberlein: *Das Christentum ist die Wahrheit und die Vollendung des Menschlichen* [...].

[65]

Volkening: *Das Grundrecht der Liebe ist Gegenliebe* [...];[196] Jakob Böhme: *Wem Zeit wie Ewigkeit u*[nd] *Ewigkeit wie Zeit,/ der ist befreit von allem Streit*; *Hill*:[197] *Jede Hilfe ist ein Vorbild für eine neue, die kommen wird* [...]; *Hill*: *Wessen Leben mit der Kreatur sehr verknüpft ist, der stirbt oft* [...]; Kübel: *Christen dürfen nie vergessen, daß ihr Leben praktisch sein soll*; Harnack: *Das Christentum ist nur da, wo es herrscht, wo sein Geist der prinzipiell alles bedingende u*[nd] *bestimmende ist*;[198] N.N.: *Im Heute wandelt schon das Morgen*; *Wiese*:[199] *Hast du etwas, so teile mir's mit und ich zahle, was recht ist; bist du etwas, o dann tauschen die Seelen wir aus*; Löber: *In seinen Götter (auch Gütern) malt sich der Mensch*; Löber: *Der Gottmensch und nicht der Gott entfremdete Mensch ist das Maß aller Dinge*; Löber: *Das im wiedergeborenen Christen sich verwirklichte Gesetz ist das Wesen seiner Persönlichkeit*; Löber: *Fleisch ist der gesamte geistleibliche Lebensbestand des Gott entfremdeten Menschen* [...]; Löber: *Die höchste Form der menschlichen Freiheit wird in der Unmöglichkeit bestehen, von sich selber abzufallen.*

[66]

Frommel: *Liebesart ist die feinste Lebensart*; Frommel: *Bilder bilden, Worte lehren, Vorbilder reißen hin*; (?): *Der Geduldigste ist u*[nd] *bleibt König im Hause*; Taube: *Der Weg zur Hölle ist gebahnt durch die Menge der Füße, die ihn betreten*; Kahnis: *Im Reiche Gottes entsteht nichts Neues, was nicht vorbereitet ist; das gilt selbst von Christo*; Fabri: *Die Liebe Gottes ist nur erkennbar in der Gemeinschaft des göttlichen Lebens*; Scheffler: *Der Vogel singt nichts, er wird gesungen d.i. er muß, und nur so*; Scheffler: *Gott ist so viel an mir gelegen als mir an Gott*; Kierkegaard: *Wozu Befehl für den, der selbst begeistert wünscht, was der Befehl befiehlt*; *Lüdecke*:[200] *Der Katholizismus ist gleichsam eine Rücküber-*

196 Vorstufe zu Harmonium [249]. Demnach wohl Volkening.
197 Vgl. Harmonium [178]-[179]. Nicht sicher zu identifizieren.
198 Dublette zu Harmonium [28]. Dort aber: Löber.
199 Vgl. Harmonium [101]. Vielleicht der Schriftsteller *Dr. L*[udwig Adolf] *Wiese* (1806-1900).
200 Vgl. Harmonium [247]. Nicht sicher zu identifizieren.

setzung des Neuen Testaments ins Alte; Stolz: *Das Gebet ist der lange Arm des Hebels*; Reiff: *Wer immer des vorliegenden Moments mächtig ist, der ist der gesamten Zeit mächtig*; Reiff: *Die greifbarste Spitze der Naturvollendung ist die Auferstehung* [...]; (?): Zu Röm 4, 17: *Der Glaube an den, der die Toten lebendig macht, ist das Maß der tröstlichen Glaubensstärke.*

[67]

C. *Windel:*[201] *Lieben u*[nd] *Leiden ist in engster Verknüpfung und Wechselwirkung im Wesen des Christentums zusammen, wie bei Christo selbst*; Hieronymus: *Die Seele deines Bruders ist deine Schwester; Läßt du sie in der Irre gehen, ist´s Sünde*; *Füller/Fülker:*[202] *Die neue Welt für die erlöste Menscheit ist das Ziel des göttlichen Weltplans*; Oberammergau: *Das äußere Opfer ist nur eine Schale, Gehorsam ist des Opfers innerer Kern*; Lavater: *Selbst die Gabe, die du gibest, wiegt nicht schwerer, als du liebest*; (?): *Das Wort pflanzt, das Sakrament pflegt*; Steffann: Zur Apk: *Der letzte Gegensatz der Kirche und der Welt, ist der Inhalt der Offenb. Johannis, ihr Thema: Die Wiederkunft Christi. Er kommt, das ist das Zentrum aller Geschichte*; N.N: *Die Lebendigkeit unseres persönlichen Verhältnisses zur Person Jesu Christi, dem Gottmenschen, ist der Maßstab unseres Glaubens, Liebens u*[nd] *Hoffens;*[203] (?): *Taufe ist die Einpflanzung in die Kindschaftsgemeinschaft des Bundes-Gottes* [...]; Rückert: *Du findest in dir die Ruhe nicht, den milden Hauch von Gottes Gnaden, so lang von deiner Schuld Gewicht, du willst ein Teil auf andre laden*; Rückert: *Wer dir voranging auf den Pfaden, nicht seine Schuld wird dich entladen* [...].

[68]

Sartorius: *Ein Kreuz richtet bei einem Kreuzträger um so mehr aus, wenn es nicht großartig genug aussieht, um angestaunt und bewundert zu werden* [...]; Cassel: Zu 1 Mos 4, 17-20: *Die Nachkommen Kains waren die Erfinder der größten Dinge des natürlichen Lebens und stellen in ihrer Geschichte und ihrem Gerichte den natürlichen Menschen dar* [...].

[69]

Cassel (Fortsetzung); (?): *Im Namen Jesu beten heißt: auf dem Grunde der Erlösungsgnade* [...]; Vilmar: *Wie die Psalmen erst da und dann volles Verständnis finden, wo und wann in das Leben des Christen Erfahrungen eingetreten sind, welche den Zuständen entsprechen, auf welchen die Psalmen fußen, ebenso*

201 Nicht sicher zu identifizieren.
202 Vgl. Harmonium [222]. Nicht sicher zu identifizieren.
203 Dublette zu Harmonium [14].

verhält es sich auch, nur im gesteigerten Grade, mit dem Buche Hiob [...]; Ebrard: *Das Buch Hiob ist ein Drama im universalsten Sinne* [...].

[70]
Ebrard (Fortsetzung); Über *Johann Jakob Moser: Der Württembergische Staatsmann J. Jac. Moser, der von seinem Fürsten 5 Jahre lang in Hohentwiel in unverschuldeter u*[nd] *rechtswidriger Haft gehalten wurde* [...].

[71]
Über *Johann Jakob Moser* (Fortsetzung); Hengstenberg: *Name ist Abbild und Ausdruck des Wesens, der Widerhall der Offenbarung einer Person oder Sache* [...]; Tholuck: *Da der Name Gottes nichts anderes ist als der Ausdruck seines Wesens, so kann, wenn es heißt, daß er um seines Namens willen etwas tue, nur das bedeuten, daß aus dem Gnaden-Abgrunde seines eigenen Wesens seine gnädigen Entschließungen fließen.*

[72]
Delitzsch: Zu Ps 92, 13: *Die Palme: Ps 92, 13: Wie reich der Blütenstand der Dattelpalme ist, läßt sich danach beurteilen, daß sie, wenn sie ihre volle Größe erlangt hat, 3 bis 400, ja 500 u*[nd] *noch darüber Pfund Früchte trägt* [...]; Hengstenberg: Zu Ps 96: *Ps 96: Der, den die Sterne droben im Himmel loben, muß dereinst auch durch einstimmigen Gesang aller Erdbewohner gelobt werden* [...].

[73]
Wangemann: *Der Gegensatz zwischen der lutherischen und der reformierten Lehre, der in den Hauptpunkten: der Abendmahlslehre und der Prädestination, so wie in der Lehre von der Person Christi vorzüglich zutage tritt, ist im Grunde ein prinzipieller, der seine Wurzeln in einer durchaus verschiedenen religiösen Grundanschauung hat* [...].

[74]
Taube: Zu Ps 90, 7f.: *Ps 90 v. 7 u*[nd] *8: Der Tod, samt allen seinen Elendsboten, ist nicht eine Schuld der Natur, sondern die Natur ist aus derselben Ursache in ihre jeweilige Beschaffenheit gekommen (Röm 8)* [...].

[75]
Taube (Fortsetzung); (?): Zu Ps 3: *Ps iii.: Alle Werke des Herrn tragen als verwirklichte Gottesgedanken den Stempel göttlicher Herrlichkeit an sich* [...].

[76]
Vortrag v[on] *N.N. über das reformatorische Lehrstück vom Kreuz, nach seiner Bedeutung für die ev*[angelische] *Kirche unserer Zeit besonders* [...].

[77]
Vortrag v[on] *N.N.* (Fortsetzung).

[78]
Vortrag v[on] *N.N.* (Fortsetzung); Herberger: *In meines Herzens Grunde/ Dein Nam´ u*[nd] *Kreuz allein/ Funkelt all Zeit und Stunde:/ Deß kann ich fröhlich sein;* Taube: Zu Ps 115: *Ps 115. Steht das Herz noch auf dem Boden der alten Natur, so ist ihm das tiefgewurzelte Eigenlob ein so unentbehrlicher Weihrauch, wie dem Leibe das Bedürfnis des täglichen Brotes* [...]; Taube: Ps 119: *Unter dem Gesetz des 119ten Psalms hat man nicht nur das durch Mosen gegebene zu verstehen, sondern überhaupt die geoffenbarte Wahrheit des göttlichen Wesens* [...]; Frank: *Der einfältige Christ bestimmt das spezifische Christentum, sein individuelles, wie das generelle dahin, daß er sich als Menschen Gottes gewollt, geworden und werdend weiß.*

[79]
Frank: *Es gibt kein Mittel des dreieinigen Gottes gewiß zu werden, als indem man die Wirkung Gottes als eben eines Dreieinigen in der Wiedergeburt und Bekehrung erfährt* [...]; Frank: *Das "Wort" ist ein Ausdruck, eine Wiederholung der geistlichen Natur des Menschen in ihrer Manifestation und Selbstmitteilung* [...].

[80]
Frank (Fortsetzung); Grau: *Die Erkenntnis haben erleuchtete Beobachter der Zeit jetzt gewonnen, daß es sich in unserer Kulturentwicklung zuletzt nicht mehr etwa um die Wahl zwischen Jerusalem und Athen oder Rom, sondern zwischen Jerusalem und Babylon handelt [...].*

[81]
Grau (Fortsetzung); Reiff: *Die Zukunft der Welt. Vortrag 1875. Die drei modernen Anschauungen über die Zukunft sind folgende* [...].

[82]
Reiff (Fortsetzung).

[83]
Reiff (Fortsetzung).

[84]
Reiff (Fortsetzung).

[85]
Reiff (Fortsetzung); Reiff: *Wer immer des vorliegenden Momentes mächtig ist, der ist der gesamten Zeit mächtig.*[204]

[86]
Carlblom: *Bei der Lage der Dinge in unseren Tagen ist es sehr wichtig, die Jünger der Theologie auf den Universitäten und die Pfarrer in den Gemeinen mit Energie daran zu mahnen, daß Predigt, Katechese und Schulunterricht als Mittel der Heilsdarbietung nur dann mit Erfolg begleitet sein können, wenn der Darbietende ein eigenes geistliches Auge in freudigem Glauben, neben seiner sonstigen historischen und apologetischen Gelehrsamkeit, zu seiner Berufstätigkeit mitbringt* [...]; Hengstenberg: *Des Christentums Mittelpunkt ist das neue Leben der Gemeinschaft mit Gott durch Christum*; Hengstenberg: *Keine Rechtgläubigkeit ohne Pietismus, und kein Pietismus ohne Rechtgläubigkeit.*

[87]
Stolz: *Im Grunde ist es wohl ein unnatürlicher Zustand, wenn der Mensch wie im Joch sein Leben hindurch fortarbeitet* [...]; (?): *Das Leiden verändert seine Natur, sobald wir wieder bei Gott in Gnaden sind*; (?): *Mitleid, was uns nicht persönlich rührt, berührt uns auch nur oberflächlich (obenhin)*; (?): *Geistig-sittliche Dinge lassen sich nicht mathematisch beweisen, noch weniger göttliche Wahrheiten*; Spinoza: *Man muß menschl*[iche] *Dinge nicht belachen noch beweinen, man muß sie verstehen.*

[88]
Stolz: *Unverschuldete Armut hat etwas ungemein Adelndes* [...]; Schiller: *Wandle nur treu vor dem Herrn, und führe ein göttliches Leben* [...];[205] Kahnis: *Aller Gottesdienst besteht in dem Zusammenschluß der Gemeine mit Gott* [...].

[89]
Kahnis: *Christliches Bewußtsein bezeichnet die selbständige, nach ihren eigenen Gesetzen waltende Macht des christlichen Glaubens in dem subjektiven Leben des Einzelnen* [...] *(pectus facit theologum)*; *James Hamilton:*[206] *Christus, zugleich Gott von Gott und Mensch vom Menschen, in der Zeit so erniedrigt,*

[204] Dublette zu Harmonium [66].
[205] Dublette zu Harmonium [9].
[206] Vielleicht der Schriftsteller James Hamilton (1769–1831).

daß ein Grab ihn umschloß, doch Quell der Ewigkeit [...]; (?): *Die Blume, welche hier dein äuß'res Auge sieht, hat schon von Ewigkeit also in Gott geblüht* [...] (vier Einzelsprüche).

[90]

Kahnis: *Zeiten, wo alle Bekenner Jesu auch wahre Christen waren, hat es nie gegeben* [...]; Taube: Zu Ps 51, 7-9: *Ps 51: Der erste Blitzstrahl und -Schlag wahrer Sündenerkenntnis durchbohrt zwar bis auf den tiefsten Herzensgrund, scheidet aber auch damit redlich das Herz bis auf den Grund von der Sünde* [...].

[91]

Taube (Fortsetzung).

[92]

Taube (Fortsetzung); Wuttke: *Der Geist schläft nicht, er schlummert nur, aber auch der schlummernde Geist ist sittlich, kann heilig sein und auch unrein* [...].

[93]

Vilmar: *Luxus ist die Lust am Besitz als solchen, ohne Rücksicht auf den stofflichen oder künstlerischen Wert oder den etwaigen Nutzen des Besitzes* [...]; Frank: *Für den, der den lebendigen Gott als den Herrn seines Lebens erkannt hat, ist es eine Freude und ein Bedürfnis, seine Hand in den großen und kleinen Begebnissen des Lebens wiederzufinden.*

[94]

Wuttke: *Jede Arbeit sollte sittlich sein und ein Höheres abbilden, ohne das geht der Arbeiter geistlich und leiblich zugrunde* [...]; Thomasius: Zu Mt 13, 45: *Das Gleichnis von der guten Perle zeigt das Reich Gottes in der ursprünglichen, reinen, religiösen Sphäre als das Eine Notwendige* [...]; Thomasius: Zu Mt 13, 33: *Das Gleichnis vom Sauerteig spiegelt Gottes Reich in der irdischen u*[nd] *weltlichen Sphäre ab, wo es sich innerhalb derselben als Lebenskraft und umgestaltendes Prinzip bewährt.*

[95]

Thomasius: Zu Kol 1, 24: *Es gibt ein Leiden um der allgemeinen Sünde willen, welches kein Leiden ist für die eigene Sünde, sondern um anderer willen* [...]; Tholuck: Zu Ps 6, 10: *Ps. 6, 10. Wo Gott nicht ein bloßer Gedanke ist, der außer und über dem Menschen schwebt, sondern wesentlich im Herzen wohnt, ist das der Segen, daß der Beter, noch während er bittet, in seinem Herzen das göttliche Amen empfängt*; Taube: Zu Ps 45: *Ps. 45. Auch in unserer gefühlten Armut und Schwäche können unsere Gespräche, Gebete, Zeugnisse u*[nd] *Bekenntnisse*

feine Lieder von unserm Herrn Jesu Christo sein [...]; Hengstenberg: *Wie der Psalter mit all seinem Rufen aus der Tiefe, so läuft auch das Leben seiner Gläubigen u*[nd] *der Kirche aus in ein Halleluja-Finale.*

[96]

Delitzsch: Zu Ps 51, 3: *Ps. 51 (v. 3) David sagte: Tilge meine Sünden, nicht nur deshalb, weil sich aus seiner Hauptsünde viele andere Sünden entwickelten* [...], *sondern auch deshalb, weil jede einzelne Sünde* [...] *als ein um sich vielfach verschlungenes Sündenknäuel erscheint* [...]; (?): *V. 6. Sich selbst Unrecht geben, damit Gott Recht habe u*[nd] *behalte, ist Wesen der Buße;* Tholuck: Zu Ps 55: *Ps. 55. Wie viel schwerer empfindet man es, wenn Menschenhand als wenn Gotteshand uns schlägt* [...]; Fabri: *Die Liebe Gottes ist nur erkennbar in der Gemeinschaft des göttl*[ichen] *Lebens;*[207] Fabri: *Der Glaube hat seine Stufen, denn alles, was auf göttl*[icher] *Kraftwirkung ruht, ist seiner Natur nach wachstümlich* [...].

[97]

Taube: Zu Ps 79: *Ps 79. Nicht unter dem Sonnenschein der Güte des Herrn, sondern unter dem Druck des Kreuzes offenbart das Israel A*[lten] *u*[nd] *N*[euen] *T*[estaments] *seinen inneren Wert* [...]; Taube: Zu Ps 80: *Ps. 80. Der in einem unzugänglichen Lichte wohnende Gott hat sich in seinem Namen mit der Fülle seines Wesens erschlossen* [...]; Bernhard Volkening (*BV BV BV*): *Es soll der Mensch die Erde u*[nd] *ihre Kräfte beherrschen u*[nd] *sich untertan machen, aber er soll seine königl*[iche] *Stellung inmitten der Kreaturen als eine von Gott verliehene ansehen* [...].

[98]

Vilmar: *Erfahrungen lassen sich nicht lehren, sondern nur aufweisen, mitteilen, verpflanzen* [...]; Münkel: *Moralpredigten verwerfen heißt, sich eines großen Teils des Einflusses auf die Welt begeben* [...].

[99]

(?): Über Galleazzi Visconte:[208] *Den vollen Eindruck eines Gesichts und die Fähigkeit seiner Entzifferung hat man in der Regel bei der ersten Begegnung* [...]; (?): *Alle Sonderwissenschaften fordern eine universale Wissenschaft, welche die allgemeinen Grundlagen und Gesetze entwickelt* [...]; *Goethe im Faust: Und wenn sie auch die Absicht hat, den Fremden wohlzutun, so fühlt man Absicht,*

[207] Dublette zu Harmonium [66].
[208] Galleazzi Visconte, Conte de Vertois, erster Fürst von Mailand, Freund Petrarcas (14. Jh.).

und man ist verstimmt; Goethe: *Willst du erfahren, was sich ziemt, so frage nur bei edlen Frauen an*; Goethe: *Kein Mensch erkennt sein Innerstes inwendig* [...]; Kierkegaard: *Zeitlichkeit ist u*[nd] *wird niemals das Element des Geistes, eher im gewissen Sinne sein Leiden.*

[100]

(?): *Fr*[iedrich] *Wilhelm IV. König v*[on] *Preußen, sagt in einem Brief an Bunsen 1840* [...].

[101]

Dr. L. Wiese: *Jeder Mensch ist innerlich mehr als auf den ersten Augenblick hervortritt* [...]; Wiese: Zu Mt 5, 3: *Die geistliche Armut Mt. 5 verstand man keineswegs nur von der Demut, sondern auch von dem Mangel an irdischer Habe* [...]; Wiese: *Die Persönlichkeit d.i. die innere Wahrheit und Einheit des Seins hat ihren Halt u*[nd] *ihre Wahrheit nur in der göttlichen* [...]; Kübel: *Sein*[er] *selbst mächtig sein und damit auch produktiv sein, ist das Charakteristikum des Mannes* [...].

[102]

Harleß: *Dr. von Harleß kennzeichnet die Signatur unserer Zeit in einem Sendschreiben wie folgt: Der aufgeblasene Wissensdünkel hat die Herrschaft* [...]; Tauscher[209] (mit Zitat Hengstenberg) *im Vorwort 1874: Die Lahmlegung aller konservativen Kräfte im Lande (1873 f.) ist ein bedenkliches Zeichen der Zeit* [...].

[103]

Tauscher (Fortsetzung); Schettler:[210] *Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten ist die Hauptsache und die Fundamentalwahrheit des Christentums* [...]; Schopenhauer: *Das Gesicht eines Menschen sagt in der Regel mehr als der Mund, denn es ist ein Kompendium alles dessen, was der Mund je sagen wird* [...]; Kierkegaard: *Die schlimmste Unwahrheit ist, wenn man ein Anhänger Jesu Christi wird, statt ein in ihm Existierender und Nachfolger*; Kierkegaard: *Gott*[es] *bedürfen ist die höchste Vollkommenheit des Menschen.*

[209] Hermann Tauscher (1825–1902), 1862 Superintendent in Arnswalde, 1865 Pfarrer an der Lukaskirche in Berlin. Rahe, Volkening und Schmalenbach (wie Anm. 1), 150 Anm. 84. - Harmonium [103] und [181].

[210] Nicht sicher zu identifizieren.

[104]
Wald:[211] *Wer sich lebhaft als einzelnes Glied einer großen Gemeinschaft fühlt, der sympathisiert mit allen übrigen Gliedern derselben* [...].

[105]
Wald (Fortsetzung); Schöberlein: *Die Idee der Weltschöpfung ist eine Geburt aus dem dreieinigen Liebesleben Gottes* [...]; Scheffler: *In Gott lebt, schwebt u*[nd] *regt sich alle Kreatur:/ Ist's wahr? Was fragst du dann erst nach der Himmelsspur?*[212]

[106]
Löber: *Wie der einzelne Christ, so wird auch die Gemeinde der neuen Kreaturen inmitten eines Zersetzungsprozesses zur Vollendung kommen* [...].

[107]
Löber (Fortsetzung); Volkening: *Drum werde himmlisch hier schon auf der alten/ Erde, damit die neue dir auch neuer Himmel werde.* o+o;[213] Münkel: *Sage das Wort vom Kreuz einfach, damit es auch recht deutlich vor der Seele steht* [...].

[108]
Delitzsch: *Der Traum. Der Traum ist nur ein Scheinbild des wahren Lebens* [...].

[109]
Delitzsch (Fortsetzung).

[110]
Delitzsch (Fortsetzung).

[111]
Delitzsch (Fortsetzung).

[112]
Schöberlein: *Das Verhältnis zwischen Zeit u*[nd] *Ewigkeit, zwischen Himmel und Erde ist kein bloßes Nebeneinander, sondern zugleich ein Ineinander des Seins, worin das Gesetz der Ursächlichkeit waltet* [...].

211 Nicht sicher zu identifizieren.
212 Dublette zu Harmonium [26].
213 Vgl. Harmonium [42].

[113]

Schöberlein: *Weil u*[nd] *wie der Vater die Menschen nur im Sohn und um des Sohnes willen liebt, so ist es eben deshalb der Sohn, durch welchen er seine Liebe gegen die Sünder aus der Idealität in die Realität überführt; W. Hofacker: Was wir in Gott u*[nd] *unserm Heiland durchleben, wird in unsern höhern Lebenskreis eingetragen* [...]; Luthardt: *Die Gütergemeinschaft der ersten Christen zu Jerusalem war Gemeinschaft des Gebrauchs, nicht des Besitzes* [...]; Wuttke: *Es gibt keine Begeisterung für das Böse, höchstens eine satanische Lust am Bösen* [...].

[114]

Tholuck: Zu Ps 42: *Ps. 42. Wo ein Herz sehr traurig ist, da legt auch die Natur, wenn auch noch so schön, ein Trauerkleid an* [...]; Taube: Zu Ps 44, 4: *Ps. 44, 4. So lange die Natur noch ein Loch sieht, sucht sie sich da hindurchzudrängen und Gott zu rauben, was Gottes ist* [...]; Taube: Zu Ps 49, 8f.: *Ps. 49 v. 8 u. 9. Die Weisheit auf der Gasse sagt zwar: Das liebe Geld vermag alles. Aber Schrift und Erfahrung weist es anders nach* [...].

[115]

Delitzsch: Zu Ps 50: *Ps. 50. Was Gott der Vater in nachsinaitischer Erscheinung predigt, eben dieselbe Predigt von der Wertlosigkeit der toten Werke und dem wahren Gottesdienst hält der Sohn Gottes beim Antritt seines Amtes vor dem versammelten Volk Mt 5, 6, 7* [...]; (?): Zu Ps 51, 9: *Ps. 51. Der Ysop-Stengel oder -Büschel, in Blut u*[nd] *Wasser getaucht, zum reinigenden Besprengen, deutet schon auf das neutestamentliche Hinzudringen zum Gnadenthron* [...]; Delitzsch: Zu Ps 61, 3: Ps. 61, 3. *Die Empfindung der Heimatlosigkeit und Abgeschiedenheit vom Volk u*[nd] *der Stätte Gottes, macht die geographisch unbedeutende Entfernung zu einer unermeßlich großen;*[214] Hengstenberg: Zu Ps 78, 2-4: *Ps 78, 2-4. In der heiligen Geschichte findet sich überall ein verborgener Hintergrund der Lehre* [...].

[116]

Hengstenberg (Fortsetzung); Hengstenberg: Zu Ps 78, 20: *Ps 78, 20. Es ist dem Unglauben eigentümlich, daß er geflissentlich dasjenige ignoriert, wodurch Gott früher seine Gottheit dargetan hat* [...]; Delitzsch: Zu Ps 78, 70-72: *Ps. 78 v. 70-72. Die Erwählung Davids gibt der Heilsgeschichte bis in die Ewigkeit hinein ihr Gepräge; Lyrik u*[nd] *Prophetie kreisen seitdem um David* [...]; (?): *Zu Ps*

[214] Dublette zu Harmonium [17].

78 in fine: Der Dichter bricht mit Zions und Davids Erwählung ab und überläßt das Weitere seinen Lesern [...].

[117]
(?) (Fortsetzung); Hengstenberg: Zu Ps 79, 12: *Ps. 79, 12. Das Volk Gottes hat das Glück, daß es in jeder Not an den früheren Errettungen das Unterpfand der zukünftigen hat* [...]; Taube: Zu Ps 84: *Ps. 84. Was ist es, das in diesem Liede so wunderbar und mächtig angreift und anzieht?* [...]; Von Tucher: Zu Ps. 84: *Dieser 84ste Psalm ist auch darum von so besonderer Wichtigkeit, weil man darin das innere Leben der Gläubigen des A*[lten] *T*[estaments] *kennen lernt* [...].

[118]
Von Gerlach: Zu Joh 1 und 2: *Ev. Johannis. Das ewige "Wort" offenbarte sich nicht bloß der Welt als einer Schöpfung auf eine ihr angemessene Weise, sondern auch in der Welt dem Volk, das dazu besonders vorbereitet war, auf eine eigentümliche Art* [...].

[119]
Von Gerlach (Fortsetzung); Augustinus: Zu 4 Mos 21, 8f.: *Die Menschen blicken die Schlange an, damit die Schlange nichts über sie vermöge* [...]; Augustinus: *Der Anfang der guten Werke ist unser Bekenntnis der guten Werke* [...]; (?): *Wer der Welt entsagt hat, der ist größer als aller Welt Ehre u*[nd] *Herrlichkeit, verlangt auch nicht mehr danach* [...].

[120]
Vilmar: *Der Luxus: Der Luxus ist die Lust am Besitz als solchen, ohne Rücksicht auf den stofflichen oder künstlerischen Wert oder den etwaigen Nutzen des Besitzes* [...].[215]

[121]
Vilmar (Fortsetzung).

[122]
Vilmar (Fortsetzung).

215 Dublette zu Harmonium [93].

[123]
Vilmar (Fortsetzung); Zöckler: *Ohne Furcht vor dem allein wahren Gott ist keine sittliche Erkenntnis denkbar* [...]; Münkel: *Ohne Christus kein Geist, denn der Herr ist Geist* [...].

[124]
(?): *Zum Hohen Liede Salomonis: Wenn wir die Erfüllung dieses Vorbildes, nämlich die Liebe zwischen Salomo u*[nd] *der Sulamith in seinem Gegenbilde, nämlich* [der Liebe] *zwischen Christo und der Brautgemeinde aufsuchen, so ist Dreierlei festzuhalten* [...].

[125]
(?) (Fortsetzung); Richard von St. Viktor: *Unter allen Bewegungen, Empfindungen u*[nd] *Neigungen der Seele ist's allein die Liebe, in welcher das Geschöpf dem Schöpfer, wenn auch nicht gleich,* [so] *doch ähnlich werden u*[nd] *etwas erwidern kann* [...]; Kübel: Zu 1 Kor 2, 15 und 1 Joh 2, 20: *Die Worte Pauli 1 Kor. 2, 15: Der Geistliche richtet alles und 1. Joh. 2, 20: Ihr habt die Salbung u*[nd] *wisset alles bezeichnen die Reife des Christen, wo er in hoher Einfalt alles u*[nd] *jedes in u*[nd] *nach seiner Stellung zu Christo u*[nd] *seinem Reiche nach seinem Wort zu beurteilen weiß* [...].

[126]
Frank: *System der christlichen Gewißheit v. Dr. Fr. H. R. Frank S. 20. Gewißheit ist Zustand subjektiven Versichertseins sowohl im Natürlichen als* [im] *Christlichen* [...]; Frank: *Das Physische liegt unter dem Niveau des Ethischen* [...].

[127]
Frank (Fortsetzung); Frank: *Der Christ kann den materialistischen Gegner weder ignorieren noch seine gegnerischen Aussagen dahingestellt sein lassen* [...].

[128]
Frank: *Schleiermacher und seine Zeitgenossen versenkten sich auf's Neue in das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit von Gott, welchen er aber bedenklicher Weise in pantheistischem Anklang das Universum nannte* [...].

[129]
Frank (Fortsetzung); *Schreiberhans:*[216] *Unsere Zeit ist die Zeit des sich ausreifenden widerchristlichen Weltgeistes* [...].

[130]
Wangemann: *Römerbrief n*[ach] *Wangemann. Fleisch ist derjenige Teil des Seins und Lebens, der übrig bleibt, wenn man die Bundesgnade abgetrennt denkt* [...]; [Nachträglich eingerückt:] *N.N.: Krankheit, ein Wetterleuchten des Todes.*

[131]
Wangemann (Fortsetzung); Ziegler: Zu 1 Mos 49: *Jakobs Abschiedssegen an seine Söhne 1 Mos. 49. Der Letzte einer vergangenen Zeit hat jedesmal den Beruf, den Anfang einer neuen Zeit einzusegnen* [...].

[132]
Delitzsch: Zu 1 Mos 49: *Seit Noah, dem Stammvater der Völker, ist keine gewaltigere Weissagung gesprochen worden, als diese Jakobs, des Stammvaters Israels* [...]; *Nathusius Voll*[...] *1873:*[217] Zu Joh 15, 27: *Joh. 15 v. 16* [sic]. *Und ihr werdet auch zeugen. In diesen Worten liegt die ganze Aufgabe der Jünger des Herrn* [...].

[133]
Nathusius Voll[...]*1873* (Fortsetzung); Von Tucher: *Der Grundbegriff der Kirche ist: Die Gemeinschaft der Christo Angehörigen* [...]; Von Tucher: *Willst Du ein vernünftiger Mensch heißen, mußt du glauben.*

[134]
Kübel: *R. Kübel: Die gesunde Lehre nach den Pastoralbriefen. Gesunde Lehre ist nicht sowohl oder nur reine Lehre, dogmatisch genommen, sondern die, welche die Geistes- und Lebenskraft des Wortes Gottes in sich enthält und dem Hörer mitteilt* [...].

[135]
Kübel (Fortsetzung).

216 Nicht sicher zu identifizieren.
217 Nicht sicher zu identifizieren.

[136]

Krekeler: *Gottes tiefsinnige Weisheit offenbart sich auch darin, daß er das Gegebene u*[nd] *Vorhandene benutzt und aus dem Kleinsten das Größeste werden läßt* [...]; Krekeler: *Wie unsere Gegenwart durch unsere Vergangenheit, so ist unsere Zukunft durch beides bestimmt* [...]; S.S.: *Gehversuche machen ist keine Schande, sondern eine unabänderliche Naturnotwendigkeit* [...]; Delitzsch: Zu 1 Mos 18, 16-33: *Die Fürbitte Abrahams für Sodom u*[nd] G[omorra], *die mit steigender Kühnheit einen sechsmaligen Anlauf nimmt, hat etwas Sonderbares und ist oft belächelt* [...].

[137]

Delitzsch (Fortsetzung); Roos: Zu 1 Mos 36, 31: *Wenn Esaus Volk nach 1. Mos. 36, 31 so viel früher ein Königtum hatte als das erwählte Geschlecht, so ist das nur die gewöhnliche Erfahrung, daß das Unkraut schneller wächst als der Weizen* [...]; Luther: *Rahel stirbt bei Benjamins Geburt, gleich wie der alte Bund die Augen zutun u*[nd] *ins Grab sinken mußte, sobald er Christum geboren hatte* [...].

[138]

Delitzsch: Zu 1 Mos 29-32: *Jacobs Dienst in Aramäa u*[nd] *Kampf am Jaboc* [...].

[139]

Delitzsch (Fortsetzung); Baumgarten: *Welchen Gang die eigentliche Geschichte Jakobs nehmen werde, zeigt sich darin, daß sie nach 1. Mos. 37 in die Geschichte Josephs verflochten wird* [...]; Pascal: *Dafür ist Joseph so gestellt u*[nd] *geführt, daß in ihm Jesus Christus vorgebildet ist* [...].

[140]

Pascal (Fortsetzung); Delitzsch: *Die Menschheit ist das Herz des Universums* [...]; Steffann: *Die Verstrickung der Welt ist der Zustand der Seele, in welchem sie an den Dingen dieser Welt u*[nd] *dieses Lebens mit ihrer Liebe haftet* [...]; Volkening: *Gottes Zucht, dich nur sucht./ Laß dich finden,/ erst in Sünden (der reuig erkannten), dann in Gnaden,/ das heilt den Schaden.* o+o

[141]

Kierkegaard: *Wie der Stolz, der sich etwas anmaßt, Gott ein Gräuel ist, eben so sehr die feige Menschenfurcht, die in lügnerischer Bescheidenheit sich herabsetzt*; Kierkegaard: *Es gibt eine Zukunft, welche wir erst nach langer, langer Zeit erwarten: ein Kind, das Greisenalter, und die uns doch zu allernächst und in jedem Augenblick nahe liegt: die Ewigkeit*; Kierkegaard: *Wie das Echo nur im Leeren*

schallt, so auch schallt nur in leeren Menschen jeder Lärm des Tages [...]; Kierkegaard: *Augenblick ist die Berührung zwischen Zeit und Ewigkeit;* Volkening: Zu Jes 45, 15: *Jes. 45, 15. Alle Wege u*[nd] *Werke Gottes zwar, aber doch besonders das eine Werk Gottes "katexochän", in welches auch die Engel vergebens gelüstete zu schauen, veranlaßt u*[nd] *verdient den Ausruf und das Geständnis dieses Verses: Fürwahr, du bist ein verborgener Gott, du Gott Israels, der Heiland! Denn er ist wie ein verschlossener Schrank, worin man herrliche Dinge ahnt, aber eben nicht daran kann. Und doch hängt der Schlüssel dazu vor Augen, im letzten Worte des Verses: "der Heiland!" (Schließ nur auf).* o+o; Volkening: Zu Apk 2, 9 und 3, 17: *"Arme Sünder": reiche Leute! Offb. Joh. 2 V. 9/ „Reiche Leute": arme Sünder! Offb. Joh. 3 V. 17.*

[142]
Luthardt: *Moral des Christentums: Die Unabhängigkeit der Moral von der Religion, das ist das letzte Wort der Gegenwart, womit sie ihre Ablehnung vom Christentum vor ihrem eigenen Gewissen zu rechtfertigen sucht* [...]; Luthardt: *Die Idee des Menschen durchläuft die vorhergehenden Stufen der Kreaturen, diese sind lauter Ansätze zum Menschen bis zu seiner Verwirklichung* [...].

[143]
Luthardt: *Für das sittliche Urteil ist nur das Eine entscheidend: Wie wir innerlich zu Gott stehen* [...]; Luthardt: *Nur da bewahrt die Moral ihre Einheit, wo sie in Beziehung zu Gott steht* [...].

[144]
Luthardt: *Die antike Welt kennt nicht die Tugend, sondern nur Tugenden (bürgerliche/äußerliche)* [...]; Luthardt: *Aus ihrem Ursprung erkennen wir die Sünde, aus dem Sündenfall der ersten Menschen, und da sind es drei, welche es uns aufweisen* [...].

[145]
Luthardt (Fortsetzung).

[146]
Harleß: *Die Sprache ist an sich ein wunderbares Geheimnis, dessen Tiefe sich schwer ausdenken läßt* [...].

[147]
Harleß (Fortsetzung).

[148]
Riehl: *Die Sitte kann niemals von einem Einzelnen u*[nd] *willkürlich gemacht werden, sie wird u*[nd] *wächst wie das Volkslied* [...]; Riehl: *Gehorsam und zwar williger Gehorsam auf einem innern Grunde* [...] *ist die Tugend der Kinder, der Inbegriff alles Guten, das vom Kinde zu fordern ist* [...]; Thiersch: *Beten lernen soll das Kind von der Mutter, und zwar so bald, als es von ihr sprechen lernt* [...]; (?): *Geselligkeit ist die Form des mannigfachen freien Verkehrs unter u*[nd] *miteinander.*

[149]
Erdmann: *Analogie zwischen Gedächtnis u*[nd] *Gehorsam. Dem Gedächtnis einprägen ist auf dem intellektuellen Gebiete, was Gehorsam im Praktischen* [...]; Jean Paul: *Nachzürnen. Kaum ist eine bedeutende Strafe des Kindes so wichtig, als die nächste Viertelstunde nach ihr* [...].

[150]
Harnack: *Der Katechismus Lutheri: Nichts kann dem Volke und der evangel*[ischen] *Kirche den kleinen Katechismus Luthers ersetzen* [...].

[151]
Jesaja 53: Der Theologe P. Geiger nennt Jes. 53 "das goldene Passional des alttestamentl[ichen] *Evangelisten"* [...]; Löber: *Wie die durch machtvolle Willenstat (nicht durch intellektuelle Abstraktion) gewonnene Selbstunterscheidung von der Welt mit Seligkeit und Frieden verbunden ist, so ist auch die Liebe weit und groß zu fassen* [...].

[152]
Löber (Fortsetzung).

[153]
Löber (Fortsetzung).

[154]
Löber (Fortsetzung); Löber: *Die grüne Saat unter dem Schnee hat eine größere Zukunft als die wurzellose Pflanze im Sonnenschein, und ein mit noch so viel Gebrechen behaftetes Christenleben läßt uns Größeres erwarten als ein äußerlich glattes, aber von schöpferischen Kräften verlassenes Scheinleben* [...].

[155]
Löber (Fortsetzung); Löber: *Das Mißtrauen, welches dem Wohlwollen der Seelsorger gerade bei persönlicher Berührung und bei individueller Seelsorge oft begegnet, ist der Reflex des bösen Gewissens* [...].

[156]
Löber (Fortsetzung); [Nachträglich ergänzt:] N.N.: *Stolz, Rost der Seele.*

[157]
Löber (Fortsetzung); Löber: *Der echte Pietismus hat im Herrnhutertum nicht nur seine gemeinebildende, sondern auch seine missionierende Kraft erwiesen, gegenüber denen, welche dem Pietismus nur deshalb widerstreben, weil sie diese Welt wieder lieb gewonnen u*[nd] *sich ihr übergeben haben* [...].

[158]
Löber (Fortsetzung); Löber: *Christen kennen keine Unsterblichkeit, losgetrennt von dem in Christo erschlossenen ewigen Leben* [...].

[159]
Löber (Fortsetzung); Löber: *Das einfache herzliche Gottvertrauen schließt nicht selten den Glauben an die in Christo erschienene rechtfertigende u*[nd] *erneuernde Gnade in sich* [...].

[160]
Löber (Fortsetzung).

[161]
Löber (Fortsetzung); Löber: *Dadurch, daß man nicht weiß, was man tut, wird die Schuld nicht aufgehoben, sondern begründet* [...].

[162]
Löber (Fortsetzung); Löber: *Die scheinbare Vernichtung im Tode steht im Dienst der von Gott gewollten Vollendung, und wenn alles dahingeschwunden ist, so wird Gottes Werk, von allen Hüllen befreit, zu Tage treten* [...].

[163]
Löber (Fortsetzung); Sarcerius: *Da der menschlichen Freiheit, beim Einzelnen und im Ganzen, nur dadurch auf die rechte Spur geholfen werden kann, daß sie durch hochmütigen und gottlosen Mißbrauch sich in Bankerott u*[nd] *Elend stürzt, so darf es nicht befremden, wenn nach christl*[icher] *Lehre dem Siege des Guten ein allgemeiner Abfall vorausgeht* [...].

[164]

Sarcerius (Fortsetzung); Kübel: *Christlicher Kindessinn u*[nd] *Kindesrecht entsteht in der Geburt aus Gottes Geist und im Bleiben in der Glaubensgemeinschaft mit Gott* [...]; Kübel: *Ein Mann in Christo hat seinen Lebensfonds nicht mehr in andern, er hat die in ihn gelegten Kräfte u*[nd] *Anlagen in selbständigen Besitz umgearbeitet* [...].

[165]

Kübel: *Wo in beiden Reichen, im Natur- u*[nd] *Gnadenreiche, göttlicher Odem weht, da ist kein bloßes Sein, sondern ein stetes Werden aus dem Sein bis zur Vollendung;* Kübel: *Reiche Erkenntnis ist beides: nüchtern-verständig und zentral-intuitiv zugleich* [...]; Rougemont: *Die römische Kirche ist zu alt, um sich zu bessern, sie könnte es nicht, ohne zu gestehen, daß sie geirrt habe, u*[nd] *das wäre ihr Untergang* [...]; Rougemont: *Die Unbußfertigkeit eines Volks setzt die Unbußfertigkeit aller seiner Glieder in keiner Weise voraus* [...]; *Max Frommel: Das menschliche Ich soll an Gott sein Zentrum und an der ganzen Welt seine Peripherie haben* [...].

[166]

Max Frommel: Die Liebe ist der edelste Charakter, ist ein Gepräge des durch Christi Geist erneuerten Willens [...]; *Max Frommel: Das Ziel ist die Norm des Werdens* [...]; Taube: *Ein Kind Gottes weiß durch den Glauben, daß Gott immer aus dem Anblick des Ganzen heraus mit ihm handelt* [...]; Luthardt: *Das hebräische Wort "olam", ewig, bezeichnet nicht sowohl oder nicht nur das Ewig nach unserem Tode, dort, sondern wie wir deutsch sagen: immerdar, ganz u*[nd] *gar* [...]; *Praetorius:*[218] *Das Wort Seligkeit begreift alles in genere in sich, was uns Christus in specie erworben hat.*

[167]

Grau: *Dr. Rud. Fr. Grau: Ursprünge u*[nd] *Ziele uns*[erer] *Kultur-Entwicklung etc.* [...].

[218] Wahrscheinlich Stephan Praetorius (1536–1603), Pfarrer in Salzwedel/Altmark, Verfasser zahlreicher Trost- und Erbauungsschriften. Er begründete, von der Rechtfertigungs- und Sakramentslehre ausgehend, eine frohgemute Frömmigkeit der Heilsgewissheit. Vgl. zu ihm Eckhard Düker, Freudenchristentum. Der Erbauungsschriftsteller Stephan Praetorius (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 38), Göttingen 2003.

[168]
Grau (Fortsetzung); Grau: *Den japhetischen Völkern steht, wie früher den hamitischen, wenn sie sich auf sich selbst stellen, der Untergang bevor* [...].

[169]
Grau (Fortsetzung); *Auer Miss*[ions]*Bischof* +: *Das Meer kommt mir immer vor wie eine schwarze, geheimnisvolle, verräterische Wüstenmacht, die bloß durch Gottes starke Hand im Zaume gehalten wird* [...]; Volkening: *Der innigste und ausgiebigste persönliche Verkehr mit dem Herrn ist der unter vier Augen. So auch zwischen zwei Seelen, wo er der dritte ist./ Schaffe, daß du hier schon bist (im Glauben),/ Was du vollends dort sein wirst (im Schauen).* o+o.

[170]
Stolz: *Allegorien sind sinnliche Darstellungen von Begriffen, Symbole hingegen sind Darstellungen von göttlichen, ewig wahren Ideen* [...]; Stolz: *Höflichkeitsformen sind der Kultus im Menschendienst* [...]; Stolz: *Wenn man dem gefangenen Vogel täglich Nahrung im Überfluß gibt, so gibt man ihm gerade das Liebste daran nicht, nämlich das Vergnügen, sie zu suchen* [...].

[171]
Stolz: *Mancher Handwerksbursche nimmt besonders im Winter keine Arbeit an, weil es ihm ein großer Reiz ist, täglich auf neue Weise mit neuen Wechselfällen seine Nahrung zu betteln* [...]; Stolz: *Wer an Jesum glaubt, ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen* [...].

[172]
Stolz: *Was die Oberfläche der Erde gegen ihre ganze Masse ist, das mag auch der bewußte und gefühlte Zustand der Seele im Augenblick gegen die Menge der Schuld, der Freuden oder des Leids u*[nd] *der Kräfte sein, welche in der Tiefe der Seele verborgen liegen* [...]; Stolz: *Es ist ein eigentümlicher Anblick und macht einen besonderen Eindruck, wenn ein Kind irgendwo, besonders im Freien, einsam u*[nd] *ruhig dasitzt* [...].

[173]
Stolz (Fortsetzung); Stolz: *In der Natur ist keine Ruhe und kein Friede* [...].

[174]
Stolz: *Die Harmonien im Konzert entstehen* [durch] *das Zusammenwirken von Vielen und zwar in der Art, daß ein jeder sein Instrument gehörig vertritt* [...].

[175]

(?): *Die Gottesfurcht ist ein Fundamentalartikel des A*[lten] *T*[estaments] *und die Gottseligkeit* [einer] *des N*[euen] *T*[estaments] [...]; (?): *In der neuen Schöpfung (Bekehrung) vertieft und erweitert sich die Erkenntnis der schöpferischen Kausalität zur Erkenntnis des dreipersönlichen Gottes*; Löber: *Gott läßt auf sich wirken durch den Geist Jesu Christi, der in dem lebendigen Christen lebt* [...].

[176]

Löber (Fortsetzung); Harnack: *Die Kirche Christi ist, wie das Reich Christi, nicht von dieser Welt, aber in der Welt* [...]; Löber: *Das Reich Gottes ist ein Reich des Wahrheit, d.i. der Heilswahrheit und des Heilsglaubens* [...]; Harnack: *Die Form der freien, selbständig-organisierten lutherischen Volkskirche ist* [die], *die dem göttlichen Vollgedanken der Kirche als Gemeine der (Heiligen u*[nd]*) Gläubigen und als Anstalt für den Glauben treu bleibt* [...].

[177]

Harnack (Fortsetzung); Harnack: *Die freie lutherische Volkskirche ist aber: Keine National-, keine Staats- oder Landes-, keine Massen-, keine Gemeinde-Kirche, letztere im independistischen oder vulgär kollegialistischen Sinne* [...]; Sabel: Zu Apk 12, 5: *Der nach Offb. Joh. 12 v. 5 von dem Weib geborene Sohn ist nicht wohl Christus selbst, sondern die seit dem Pfingstgeschehen gesammelte Erstlingsgemeine seiner Auserwählten u*[nd] *Heiligen* [...].

[178]

J. Hill:[219] *Wenn Gott auch als souveräner Oberherr mit uns handelt, vergißt er doch seinen Vaternamen nicht*; Hill: *Geistessünden, als: Nebenabsichten bei Pflichterfüllung, Stolz, eitler Ruhm, fleisch*[liches] *Vertrauen* [...], *sind Gott am meisten zuwider* [...]; Hill: *Der Weg Israels nach Kanaan war weder der kürzeste noch bequemste, aber der richtigste u*[nd] *weiseste u*[nd] *also der beste*; Hill: *Nichts geht im Schmelzofen verloren als die Schlacken (auch die nicht mal: man bessert ja die Wege damit)*; Hill: *Wie gehts? Nun, wir sind ja noch diesseits der Hölle!*; Hill: *Nicht als Privatperson ist Christus in die ewige Ruhe eingegangen, sondern er hat sie als sein Eigentum in Besitz genommen* [...]; Hill: *Geduld ist nicht ein bloßes Ertragen des Ungemachs, sondern auch Übung der Gnadengaben, die zum Leiden nötig sind.*

[219] Nicht sicher zu identifizieren.

[179]

(?): *Beachte die Vorsehung Gottes (besonders in deinen eigenen Lebenswegen), wenn sie dir Nutzen bringen sollen* [...]; *Hill: Christen erscheinen für sehende Augen in ihrem schönsten Licht auf den Wegen der Selbstverleugnung und Unterwerfung unter den Willen Gottes u*[nd] *Übung darin; Hill: Wenn wir durch äußere Verluste von Gott gezüchtigt sind, aber innerlich in Allem dadurch gezeitigt, haben wir nur gewonnen; Rüling:*[220] *Die Heilige Schrift trägt mir in sich selbst den Beweis: der Wahrheit, der Notwendigkeit, der Göttlichkeit und doch auch der vollen Menschlichkeit* [...]; *Rüling: Das innerste Wesen des Glaubens besteht in dem die Offenbarung sich aneignenden Willen.*

[180]

Rüling: *Die beiden Pole alles christlichen Lebens sind: Buße u*[nd] *Glauben* [...]; Rüling: *Gottes Verheißungen sind die Sicherheits- u*[nd] *Freiheitsbriefe erlöster Seelen;* Schöberlein: *Die sakramentliche Gabe am Abendmahlstisch bietet sich nicht bloß äußerlich dar, sondern senket sich wie alle Gnadenmitteilung Christi, selbst die durch das Wort der Verkündigung, in den inneren Lebensgrund unseres Wesens ein* [...]; Schöberlein: *Die formelle Vernünftigkeit kann materiell Unvernunft werden* [...]; Schöberlein: *Gott will eine freie Kreatur haben u*[nd] *will mit seiner Kreatur eine Geschichte durchleben* [...].

[181]

N.N.: *Wahre Andacht ist unter Christen dann unmöglich, wenn sie nicht wohnen darf unter dem Schatten des Kreuzes* [...]; Herberger: *Der gute Gott gibt gute Gaben,/ will auch was Gutes wieder haben;* K. W. Vetter in J.:[221] *Zeugen ist ein kräftiger Ausspruch von dem, was man innerlich im Glauben aufgenommen hat, zu dem Zweck, daß es andere auch aufnehmen sollen* [...]; Tauscher: *Was ist ein Ideal anders, als das Reale einer künftigen Entwicklungsstufe in einer höheren Ordnung der Dinge* [...]; Kübel: Zu Röm 12, 2: *Die verschiedenen Stufen des Willen Gottes nach Röm 12, 2: der gute Wille: was dem Gesetz entspricht, im Gegensatz zum Verbotenen* [...].

[182]

Taube: *Das Naturleben ist der Resonanzboden des Geisteslebens, der mit und nachklingt in allen Tönen der Angst u*[nd] *der Klage* [...]; Taube: *Beim Danken bewegt der Preis Gottes sich um einzelne bestimmte Wohltaten u*[nd] *Gaben, für welche man das Dankopfer bringt* [...].

220 Nicht sicher zu identifizieren.
221 Nicht sicher zu identifizieren.

[183]

Über Tersteegen: *Tersteegens 4fache Rechtfertigung* [...]; Augustinus: *Großen Vorzügen gegenüber gibt es keine andere Freiheit als die Liebe* [...]; Schmieder: Zu Hebr 10, 26f.: *Hebr. 10, 26f ist von dem bewußten Abfall von der erkannten Wahrheit die Rede* [...].

[184]

Thomasius: *Nur das Haben Gottes befreit wesentlich von jeder Sucht zu haben, welche doch durch die ganze Welt nicht befriedigt werden kann* [...]; Thomasius: *Buße ist nicht eine plötzliche Überschwemmung, sondern eine beständig fließende Quelle* [...]; Thomasius: *Nie soll sich im Gesang der Erlösten der rührende, menschliche Ton verlieren;* (?): *Gott mißt das Licht zu im Verhältnis zur Arbeit* [...]; Thomasius: *Dienende Liebe als lebendige Kraftäußerung heiliger Willensfreiheit ist christliche Haupttugend* [...].

[185]

Thomasius: *Die Idee wird zum Ideal, wenn sie sich zum Vorbild darstellt, welches sie zu einer individuellen Gestalt ausgestalten soll;* Thomasius: *Persönlichkeit und Reich der Persönlichkeit ist Reich der Zwecke, das Letzt u*[nd] *Höchste;* Thomasius: *Glaube ist nicht bloß Überzeugung von Gottes Dasein* [...], *sondern Gehorsam;* Thomasius: *Sittlichkeit u*[nd] *Religion oder das Ethische und Religiöse sind nicht ein u*[nd] *dasselbe, aber unauflöslich verbunden;* Thomasius: *Gemeinschaft ist ethischer Organismus. Gesellschaft bezeichnet nur die äußerliche zufällige Einheit menschlicher Individuen;* Thomasius: *Motive oder Beweggründe sind Vorstellungen vom Wert der Dinge, welche den Willen in Bewegung setzen* [...].

[186]

Sartorius: *Die Lehre v*[on] *d*[er] *h*[eiligen] *L*[iebe]*: Theologie ist die Wissenschaft des Göttlichen und dessen Gegensatzes u*[nd] *der Versöhnung desselben* [...]; Sartorius: *Das ist der Sündenfall, daß der Mensch nicht in der Liebe geblieben ist, sondern in die Selbstsucht gefallen u*[nd] *Schuld* [...].

[187]

Sartorius (Fortsetzung); Sartorius: *Liebe ist das Prinzip, sie ist das Gesetz der Erfüllung, das Band der Wahrheit u*[nd] *Vollkommenheit* [...].

[188]

Sartorius (Fortsetzung); Sartorius: *Strafe an sich versöhnt nicht, sondern eben das Opfer* [...].

[189]

Sartorius (Fortsetzung); Wuttke: *Im Christentum allein ist die Sittlichkeit und Sittenlehre zu ihrer Vollendung befähigt, jene in der Person Christi selbst vollendet, diese in der Geistesarbeit der Kirche im fortschreitenden Ringen nach Vollendung begriffen* [...].

[190]

Wuttke (Fortsetzung); Wuttke: *Reich Gottes auf Erden ist die theokratisch gestaltete, religiös-sittliche Entwicklung u*[nd] *Vollendung der Menschheit* [...]; Wuttke: *Fleisch ("sarx") ist die zur Natur gewordene Sündhaftigkeit des Menschen, der irdische Sinn, der unheilige Weltsinn*; Wuttke: *Schicksal, fatum, bezeichnet eine dunkle, unbegriffene, unpersönliche Macht, auch noch über den Göttern; Gerhard:*[222] *Ein Mensch, der in einem gewissen Zustande sich befindet, hat von diesem Zustand Empfindung, die andern haben davon nur Ideen*; Volkening: *So ist's mit Religion: ob man sich darin befindet, sie empfindet oder nur eine, d.i. nur so seine Idee von Religion hat.* o+o; Schrautenbach: *Grundrichtung ist das All unserer Moralität* [...].

[191]

Wuttke: *Das Wesen des persönlichen heiligen Gottesgeistes besteht darin, daß er von Ewigkeit vom Vater ausgeht als sein eigener Geist* [...]; Fichte: *Fichte sagt: Unser Denksystem ist oft nur die Geschichte unseres Herzens* [...].

[192]

W. Roscher:[223] *Religiöse Klassizität beruht auf der Stärke u*[nd] *gleichmäßigen Ausbildung folgender vier Elemente* [...]; (?): *Der antichristliche oder Sektengeist kennzeichnet sich besonders in zehn Stücken* [...].

[193]

Hengstenberg: Zu Hi 6, 6: *Von allem natürlichen Wesen* [...] *gilt, was Hiob Kap 6 von seinen Freunden sagt: Kann man auch essen, was ungesalzen ist, oder wer mag kosten das Weiße um den Dotter?*; Meister Eckart: *Erkennnis u*[nd] *Liebe sind die beiden Füße, auf welche sich der Geist stellt*; Meister Eckart: *Selbsterkenntnis ist aber die Bedingung aller Erkenntnis; Graf Michael, Dresden:*[224] *Die deistische u*[nd] *rationalistische Denkweise läßt den Schöpfer mit der Schöpfung der Geschöpfe erschöpft sein.*

222 Nicht sicher zu identifizieren.
223 Nicht sicher zu identifizieren.
224 Nicht sicher zu identifizieren

[194]

(?): *Wesen der Körperlichkeit ist die Substanz; Wesen der Leiblichkeit ist der Organismus; Wesen der Persönlichkeit ist der Geist*; Uscher: *Leichte Dinge schwer erscheinen zu lassen, ist leicht, aber schwere Dinge leicht und Mut dazu zu machen, ist Sache eines großen Predigers*; Steffann: *Gott oktroiert keinem seine Gnade* [...]; Volkening: *Frauenherzen haben ein instinktives Organ, das spezifisch Christliche zu verstehen.* o+o;[225] Volkening: *Die an sich wesenlosen Dinge dieser Welt sind Vorspiele, Vorgeschichten, gleichsam heiliger Vorspuk der himmlischen Realitäten jener Welt, die aber nicht jeder sehen kann, wie Vorgeschichten.* o+o; N.N.: *Jeder einzelne Gerechte hat eine Welt für sich, und auch ein Paradies für sich*; Tholuck: *Wenn die Welt in ihrer Not endlich* [sich] *an Gott wendet, so ist er ihr eigentlich doch nur ein Lückenbüßer für andere Nothelfer, die nicht stand halten*; N.N.: *Die wahre, einzigmögliche Freundschaft wird bedingt durch das Einigsein in einem schlechthin Höheren* [...]; N.N.: *Alle Humanität, die nicht auf der Divinität Christi ruht, ist eitel* [...].

[195]

Schmieder: Zu Gal 4, 26 und Hebr 8, 5: *Alles, was sichtbar ist am Reich Gottes auf Erden, ist Abbild himmlischer Dinge, Gal. 4, 26. Hebr. 8, 5*; Scheffler: *Der Armut Eigentum/ Ist Freiheit allermeist/ Denn ist kein Mensch so frei,/ Als der recht arm an Geist* [...] (vier zweizeilige Einzelsprüche); Ryle:[226] *Wie wenig erkennen Christen ihre Herzen, in Bezug auf ihre Schwachheit, solange sie nicht geprüft sind*; Hengstenberg: *Der Egoist ist an sich selbst gebunden, daher auch durch sich selbst unlösbar, nur die Gnade Gottes kann ihn lösen* [...]; Vilmar: *Einsam zu leiden ist für eine starke Seele viel leichter, auch ethisch viel vorteilhafter, als zu leiden unter den leidigen Tröstern Hiobs*; Petri: *Jede Entschuldigung wirft den letzten Grund der Sünde auf Gott, lästert ihn aber damit und belügt sich selbst.*

[196]

Augustinus: *Das Übeltun u*[nd] *Übelleiden ist das unzertrennliche Activum u*[nd] *Passivum desselben verbum irregulare*; Augustinus: *In der Kreuzessühne Christi liegt der ethische Zusammenhang des Leidens mit der Sünde vor Augen* [...]; Augustinus: *Ersterben will ich der Welt u*[nd] *mir, damit ich zu leben beginne meine todesfreie Ewigkeit (schon hier)*; Augustinus: *Unendlicher, unbegreiflicher Gott, es beglücke mich mehr, dich demutsvoll durch Nichtfindung zu finden, als dich übermütig durch Finden nicht zu finden, unergründ*[liche] *Freudenquelle*; (?): *Das Gewissen ist ein Ewigkeitsbewußtsein* [...].

[225] Dublette zu Harmonium [63].
[226] Nicht sicher zu identifizieren.

[197]

Luthardt: *Charakter sein heißt, sein selbst sein und sich selbst gleich bleiben* [...]; Hugo von St. Viktor: *Der Widerstreit zwischen wahrer u*[nd] *falscher Bildung, göttlicher u*[nd] *dämonischer Weisheit* [...] *ist ein unversöhnlicher* [...]; Kübel: *Die göttl*[iche] *Einwirkung zum Zweck der Heilserkenntnis nennt die Schrift Erleuchtung.*

[198]

Kübel: *Das Wort „nous" im N*[euen] *T*[estament] *bezeichnet die im Herzen wohnende Erkenntniskraft für die Dinge der höheren Welt, das Geistliche;* Pressensé: Zu Hi 29, 25: *Hiob 29, 25 wird das Trösten zu einer königlichen Tätigkeit gemacht* [...].

[199]

Christlieb: *Zur modernen Bildung u*[nd] *immer weiteren Vertiefung dieser Kluft haben geschichtliche, modern-wissenschaftliche, kirchliche, politische, soziale u*[nd] *sittliche Faktoren gewirkt;* Christlieb: *Das Wesentliche im Christentum ist objektiv Christus selbst* [...]; Christlieb: *Jede Sünde hat eine durchaus mißbildende Kraft* [...]; Christlieb: *Es gibt unter den Menschen, wie sie dermalen sind, kein sittliches Bewußtsein, welches nicht zugleich Bewußtsein der Sünde wäre* [...]; P. G. Schlosser:[227] *Wie Jesus Christus der Mittelpunkt unseres eigenen, persönlichen Lebens ist, so ist er auch der Mittelpunkt des Völkerlebens* [...]; (?): *Man hat eigentlich nur, was man erbittet; was man unerbeten bekommt, hat man eigentlich nicht* [...].

[200]

Luthardt: *Der Schauplatz u*[nd] *Kampf des öffentlichen Lebens ist der Beruf des Mannes u*[nd] *nicht des Weibes* [...]; Luthardt: *Die Gegenwart des Christen ist das Unterpfand seiner Zukunft, verlangt aber zum Ziele* [...] (fünf Sentenzen).

[201]

Luthardt: *Die Bibel, welch ein wundersamer Bau ist doch dieses Buch, von den Grundmauern an* [...]; Luthardt: *Die evangelische Kirche betont, der römischen Veräußerlichung gegenüber, die wahre geistige Verinnerlichung der Kirche, ohne dabei die Kirche lediglich zu einer unsichtbaren zu machen;* Luthardt: *Das Wesen der Erziehung besteht vor allem in der Übung des Gehorsams* [...].

[227] Nicht sicher zu identifizieren.

[202]

Luthardt (Fortsetzung); Luthardt: *Die Welt prophetisch zu erkennen u*[nd] *königlich zu beherrschen, das ist der Beruf des Menschen auf Erden und es kann keinen höheren geben* [...]; Schlosser:[228] *Wo die von der Arbeitsteilung bewirkte Einseitigkeit so weit geht, die Persönlichkeit des Arbeiters zu verschlechtern, da ist der menschliche Verlust größer, als der damit erkaufte sachliche Gewinn;* Schleiermacher: *Jede rein mechanische Tätigkeit des Menschen, wodurch er ein lebendiges Werkzeug wird, ist unsittlich* [...].

[203]

Schleiermacher (Fortsetzung); *Sem*[inar] *Dir. Heiber:*[229] *Die Kirche Christi lebt wohl unter, aber nicht von historischen Bedingungen, sondern vom lebendigen Gott in Christo;* Rüling: *Das innerste Wesen des Glaubens besteht in dem die Offenbarung sich aneignenden Willen;*[230] Warneck: *Auch in den weltgeschichtlichen Entwicklungen hat Gott seine Eile u*[nd] *Weile. Auch für die nicht christliche, zivilisierte Welt scheint jetzt eine Epoche des Eilens anzubrechen;* (?): *Es ist sehr mißlich für ein Kind Gottes, sich auch nur in Gedanken, Reden u*[nd] *Nachsinnen viel bei dem Weltlauf, wär´s auch nicht mit Belieben, sondern mit Mißfallen, aufzuhalten* [...].[231]

[204]

Kahnis: *Katholizismus ist die kirchliche Richtung, welche Glauben, Heil u*[nd] *Leben der Kirche an den einheitlichen Organismus der äußeren Kirche knüpft* [...]; Kahnis: *Schon allein in dem lutherischen Kirchenliede liegt nicht bloß ein Bekenntnis der Kirche zu Gott* [...], *sondern auch ein Bekenntnis Gottes zu dieser Kirche, daß seine Kraft in ihr mächtig und bezeugend war;* Kahnis: *Nicht was der einzelne Theologe weiß, sondern was die Kirche von ihrem Wesen weiß, ist Theologie* [...]; Kahnis: *Erregtes Gefühl ist noch nicht Gemüt* [...].

[205]

Kahnis: *Deismus ist die auf den Grund freier Prüfung durch das Denken gestützte Erhebung der natürlichen Religionen zur Norm u*[nd] *Regel aller positiven Religionen;* (?): *Es ist u*[nd] *bleibt das größte Elend im Elend, so man es nicht weiß u*[nd] *erkennt, daß Gott es ist, der schlägt, wenn man den Schlag auch fühlt, nicht die Friedensgedanken Gottes darüber fühlt* [...]; Kahnis: *Herr, gib uns blöde Augen, Für Dinge die nichts taugen; Gib Augen voller Klarheit, In*

228 Nicht sicher zu identifizieren.
229 Nicht sicher zu identifizieren.
230 Dublette zu Harmonium [179].
231 Dublette zu Harmonium [33].

alle d[eine] *Wahrheit*; Rückert: *O, Mann Gottes, der du vor dem Mann der Welt,/ deine Himmelsweisheit willst entfalten/ Eh' er sich vor dir für einen Narren hält,/ wird er dich für einen Toren halten*; Carlblom: *„Wort" ist an sich die geistleibliche Form, in welcher das Innere des Menschen seine Gedanken* [...] *mitteilt*; Von Stolberg: Zu Mt 6, 22: *Mat 6, 22: "Das Auge ist des Leibes Licht" bezeichnet wohl die Absicht bei einer Tat, die über deren Wert entscheidet*; (?): *Es gibt einen Richtweg zum Himmel, den nur zwei gefunden haben, Henoch u*[nd] *Elia*; Zöckler: Zu Joh 17, 19: *Joh. 17, 19: Ich heilige mich für sie d.i. ich weihe mich für sie zum Tode*; Tersteegen: *Man soll an irdische Dinge das Herz nicht nur nicht hängen,/ sondern ihnen eher freiwillig entsagen:/ Wen Schaden u*[nd] *Verlust der Dinge sehr betrübt,/ der hat sie nicht in Gott besessen und geliebt.*

[206]

Sabel: *Offenb*[arung] *Joh*[annis] *SS. 46-50*: *Die Offenbarung Johannis ist nicht so vom Himmel gefallen, sondern hat vom Anfang bis zum Ende im Geiste des Johannes müssen empfangen und ausgetragen werden bis zur Geburt auf Patmos*; Sabel: *Nur innerhalb des Volkes Gottes gibt es inspirierte Propheten, die mit dem Worte u*[nd] *Wegen Gottes, den nachmessianischen Gedanken u*[nd] *Zielpunkten vertraut sind* [...]; Sabel: *Jede Reichsgeschichte hat in der Symbolik und Typik gleichsam ihren vorauslaufenden Schatten, wie in der ganzen Geschichte Israels* [...].

[207]

Sabel (Fortsetzung).

[208]

Sabel (Fortsetzung); Sabel: Zu Apk 1, 7: *„Er kommt mit den Wolken" d.h. in den durch ihn bewirkten Vermittlungskrisen u*[nd] *Gerichten, die seines Endgerichts Vorbilder u*[nd] *Vorläufer sind*; (?): *„tlipsis" Trübsal bezeichnet die Verfolgungsleiden um des Bekenntnisses Jesu Christi willen* [...]; Sabel: *Jedes Individuum ist ein organisches Ganzes, und dieses Ganze, diese Einheit ist seine Wahrheit* [...]; Sabel: *Die Sardesgemeine ist besonders das prophetische Vorbild unserer protestantischen Kirche in ihrem Verfall bes*[onders] *in unserer Zeit*; Sabel: *„Tier" ist Symbol für raffinierte Bestialität* [...].

[209]

Sabel (Fortsetzung).

[210]

Sabel (Fortsetzung).

[211]
Sabel (Fortsetzung); Sabel: Zu Apk 11, 8: *XI, 8 Bedeutsam ist die Bezeichnung der Heidenchristenheit mit dem Namen nicht mehr der „heiligen", sondern der „großen" Stadt* [...].

[212]
Sabel (Fortsetzung); Steffann: Zu Apk 2 und 3: *Die sieben Gemeinden Ephesus etc. stellen die Zustände dar, wie sie sich in der Kirche aller Zeiten finden und wie sie in ihrer Gesamtheit die Signatur der ganzen Kirche sind;* Steffann: Zu Apk 7, 4: *Die 144 000 Versiegelten sind die endlich zu ihrem Jesus bekehrten Israelsgemeinen;* Steffann: Zu Apk 7, 14: *Die Schar aus der großen Trübsal sind wohl die Bekenner der letzten großen Trübsalszeit* [...].

[213]
Steffann: Zu Apk 11, 15-19: *Der Jubelklang der siebenten Posaune folgt auf den vergeblichen Bußruf der vorhergehenden sechs* [...]; Steffann: Zu Apk 13, 1: *„Das Tier" ist die letzte, noch zukünftige Erscheinung der durch Satan widergöttlichen Weltmacht, in der höchsten Entfaltung ihrer Macht* [...]; Steffann: Zu Apk 17, 1: *Offb. Joh 17 v. 1: Was ist die Todeswunde u*[nd] *wann ist sie heil?* [...].

[214]
Steffann (Fortsetzung).

[215]
Steffann (Fortsetzung).

[216]
Steffann: Apk 13, 11: *„Das Tier von der Erde" ist das Bild des Kulturzustandes der Welt gegenüber dem rohen Wesen des Tiers aus dem Meer, Träger der inneren geistigen Macht, Weisheit u*[nd] *Erkenntnis der Ideen* [...].

[217]
Steffann (Fortsetzung).

[218]
Kliefoth: Apk 16, 19: *Kliefoth versteht in der Offenb*[arung] *Joh*[annis] *unter „der großen Stadt" (auch heiligen St*[adt]) *die verderbte Christenheit der letzten Zeit, wo die zwei Zeugen auftreten und getötet werden* [...]; Disselhoff: Zu Mt 24, 14: *Im Zukunftsprogramm des Herrn Mt 24, 14 ist das daselbst genannte*

„Ende" nicht ein Tag oder eine Zeit, sondern eine Zusammenfassung von Tagen und Zeiten d.i. die ganze Endzeit [...].

[219-220] fehlen

[221]
Disselhoff: Zu Dan 2 und 7: *Die dem Nebukadnezar im Traumbild Daniel 2 gezeigten Reiche sind: 1. das babylonische, 2. das medopersische, 3. das griechisch-makedonische unter Alexander d*[em] Gr[oßen], *4. das römische, mit seinen romanisch-germanischen Ausläufern, in welchem letzteren wir noch leben* [...]; Goethe: *Was du ererbt hast von den Vätern: erwirb es, um es zu besitzen.*

[222]
Disselhoff: *Das entchristlichte Staatswesen ist Tier; die antichristliche Schule d*[er] *falsche Prophet; die verweltlichte Kirche das buhlerische Weib* [...]; *Füller/Fülker:*[232] *Die Offenb*[arung] *Johannis ist das Buch vom Kommen des Herrn und zwar einerseits zur Erlösung u*[nd] *Verklärung seiner Freunde und andererseits zur Überwindung u*[nd] *Abtuung seiner Feinde*; Semisch: *Das Wahre am Chiliasmus ist teils die teleologisch wohlgegründete Erwartung, daß das Christentum in einem Blütenalter der Kirche noch einmal seine durch Jahrhunderte über die Menschheit ausgegossene Segensfülle wie in einem Brennpunkt sammeln werde, teils das Bedürfnis einer organischen Vermittlungsstufe für das Reich des Jenseits.*

[223]
Steffann: *Selbst die mannigfache Geschäftigkeit in der Adventszeit ist in etwa ein Beweis, daß selbst diejenigen dem ewigen Wort, das Fleisch ward, huldigen müssen, denen die ersten Kapitel des Evangelii Lucae Mährlein sind* [...]; Steffann: *Der Blick der Alten Kirche war in der Adventszeit auf die Wiederkunft des Herrn gerichtet* [...]; Steffann: Zu Apk 13: *Die letzte Adventszeit ist die, welche der Erscheinung des Herrn zur Aufrichtung des 1000jährigen Reiches unmittelbar vorhergeht, unmittelbar nach prophetischem Zeitmaß*; Steffann: *Das Staatswesen in der Entwicklung der Zeiten, mit seinen Beherrschern an der Spitze, erscheint dem Johannes in dem Bilde eines Tiers, das aus dem Meer aufsteigt* [...]; Steffann: *Drei großartige weltgeschichtliche Erscheinungen treten bezeichnend in den Tagen des letzten Advent hervor: 1. Der Abfall; 2. Der Kampf zwischen Staat u*[nd] *Kirche, wobei die Kirche vorerst unterliegt; 3. Die*

[232] Nicht sicher zu identifizieren.

Schlacht bei Harmageddon, wo der Herr persönlich erscheint und den Antichrist überwindet.

[224]

Steffann: *Der Grimm eines von Christo abgefallenen Menschen gegen den Herrn u*[nd] *sein Volk ist darum so verzehrend, weil er sein eigenes böses Gewissen in ihm vernichten will*; Taube: *Rechte Hoffnung ist eine Frucht des Glaubens, ein sieghaftes Zu- und Auswarten des Glaubens* [...]; Taube: Zu Ps 32, Ps 37 und Ps 38: *Der 32te Psalm ist eine scharfe Leuchte in den innersten Grund des Herzens hinein* [...].

[225]

Taube (Fortsetzung).

[226]

Taube (Fortsetzung).

[227]

Taube (Fortsetzung); Taube: Zu Ps 39: *Ps 39. (Taube) Unter allen Lektionen ist die Todeslektion die eindringlichste* [...].

[228]

Taube: Zu Ps 39, 8 und 12: *Das Wörtlein „und nun" v. 8 sagt viel und zieht die Summe dessen, was David im Lichte Gottes und der Ewigkeit u*[nd] *besonders im Lichte des Todes gesehen und gelernt hat* [...]; Taube: Zu Ps 40: *Ps. 40. Harren können ist die größte Christenkunst, Harren lernen ist die Übung des ganzen Lebens, denn es ist das nichts Träges und Passives, sondern höchste Probe der Glaubenskraft beim Widerspruch des Augenscheins u*[nd] *beim Zögern der göttlichen Regierung* [...].

[229]

Taube (Fortsetzung); Taube: Zu Ps 42 und Ps 43: *Ps. 42 u*[nd] 43. *Äußere Not u*[nd] *Verlassenheit ist oft nur der Rahmen um eine ganz andere, um die geistliche Not u*[nd] *Entbehrung Gottes und seines Heiligtums* [...]; Taube: Zu Ps 42, 5: *V*[ers] *5: Wie viel hatte doch der Israelit an seinem Tempel u*[nd] *Heiligtum!* [...].

[230]

Taube: Zu Ps 42, 8 und Ps 43f.: *V*[ers] *8: Das treffende Gleichnis von tobenden Fluten in Bezug eines schweren Kreuzes hat einen dreifachen Trost* [...].

[231]
Taube: Zu Ps 44, 27: *V*[ers] *27: An diesem letzten Hilferuf u*[nd] *Notschrei, der im Erbarmen Gottes ausklingt, sieht man recht, worauf es im Leben u*[nd] *Sterben bei uns allen hinauskommen muß* [...]; Taube: Zu Ps 45: *Ps 45: Das feine Lied vom König und von der Königsbraut* [...].

[232]
Taube (Fortsetzung); Taube: Zu Ps 45, 10-18, Ps 46, Ps 48, Ps 49 und Ps 51: *V*[ers] *10-18: Von Frühe an zieht sich durch die Offenbarung Gottes die Gemeinschaft des Herrn mit seiner Gemeine und seinem Bundesvolk* [...].

[233]
Taube (Fortsetzung).

[234]
Taube (Fortsetzung)

[235]
Taube (Fortsetzung)

[236]
Taube (Fortsetzung); Taube: *Wahre Buße erweckt auch wahre Achtung wieder*; Taube: Zu Ps 81: *Ps 81. Der Geist ist es, der die christlichen Festfeiern erst wahrhaft lebendig vor Gott macht* [...]; Taube: *Der Eifer ist die Kraft der Liebe Gottes, woraus das erste Gebot, das alle übrigen trägt, geboren ist* [...].

[237]
Taube: Ps 86: *Ps. 86: Der natürliche Mensch verläßt sich auf sein Herz und sieht in allem erstaunlich leichte Aufgaben; aber wer die Gnade der Selbsterkenntnis von oben empfangen hat, der ist gegen nichts so mißtrauisch, als gegen sein Herz* [...]; Taube: Zu Ps 87, 5: *Ps. 87. „Geboren, Geboren", das ist der alleinige Weg zu Zion zu gehören, da haben wir unseres Gottes Geburts- u*[nd] *Taufregister* [...].

[238]
Taube: Zu Ps 91, 2 und Ps 100: *Ps. 91 v. 2: Du bist „mein", „mein", „mein". Dies dreimalige Wörtlein in dem kurzen Verse tut's, es ist das Wörtlein großen Eigentums, Besitztitel an Gott* [...]; Taube: Zu Ps 116: *Ps. 116. Das Gebetsleben ist die Respiration des geistlichen Lebens, und wo sie aufhört, da hört auch das geistliche Leben auf*; (?): Zu Ps 117: *Der 117te Psalm bildet die Mitte der ganzen Bibel*; Stolz: *Wie die Musik für das Gehör die allumfassende Malerei der Seelen-*

u[nd] *Gemütszustände ist und auch zugleich Erweckerin, so ist es für das Auge das Gewässer eines Sees oder Meeres* [...].

[239]

Stolz: *Sanguinische Menschen werden leicht sehr alt, wenn sie sich nicht durch Ausschweifungen ruinieren* [...]; Stolz: *Das Mitleiden faßt solche Menschen nicht leicht, welche gerade und selbständig eine rege u*[nd] *kräftig-lebendige Seele haben* [...].

[240]

Stolz (Fortsetzung); Stolz: *Die meisten Schriftsteller, welche populär sein wollen, sind wahre Bettler und Speichellecker vor dem Volk* [...].

[241]

Stolz: *Auf dem moralischen Gebiete geht es wohl wie auf dem wissenschaftlichen u*[nd] *umgekehrt. Geistreiche Ansichten, ohne tüchtige reelle Kenntnisse, welche erst durch ernstliches, anhaltendes Studium erworben werden, zerstäuben bald* [...]; Stolz: *Geisteskraft u*[nd] *entschiedene Religiosität haben dieselbe Wirkung, daß sie stark machen, das Ungeziefer unnützer Gedanken abzuschütteln* [...]; Stolz: *Da ich ein Kruzifix am Wege stehen sah, dachte ich: Mir geht es wie einem Tauben, der Musik machen sieht und hat nichts davon* [...]; (?): *Gottes „Sprechen" ist die immer wirkende Schöpfungskraft.*

[242]

Einer der alten Mystiker: Ob Liebe Leiden ist, ob Leiden Liebe? [...]; *Youngs Nachtgedanken: Nur genützte Zeit ist Leben;* Young: *Ergreife den Augenblick, es hängt der Himmel an seinen Schwingen! O, daß wir das Gestern zum Künftig machen könnten!;* Young: *Sprache ist des Gedankens Weg u*[nd] *sein Probierstein* [...]; Young: *Ein Auge auf den Tod und eins zum Himmel, geziemt dem Menschen, sterblich u*[nd] *unsterblich;* Young: *Der Mensch kann eher ohne Odem leben, als ohne Frömmigkeit beseligt sein;* Gerok: *Es girrt im Laube mit süßem Laut, die Turteltaube, die Frühlingsbraut;* Gerok: *O liebe Seele, heilge Zeit, ist jede Erdenstunde. Es schläft ein Keim der Ewigkeit in jeglicher Sekunde;* Amalie Krummacher: *Nie vergiß den Tag der unsterbliche Freude geöffnet; o, ein seliger Quell, wenn er auch jetzt nicht mehr fließt* [...] (neun Einzelverse[233]).

[233] Mit mehreren Dubletten zu Harmonium [9].

[243]

Amalie Krummacher (Fortsetzung); (?): *Die wahre einzig mögliche Freundschaft wird bedingt durch das Einigsein in einem schlechthin Höheren, durch das Einigsein in Gottes Dienst und Beruf;*[234] Aristoteles: *Diejenigen, denen man Wohltaten erwiesen hat, pflegt man mehr zu lieben, als die, von denen man solche empfangen hat* [...]; (?): *Wer Flecken an der Sonne entdecken will, muß das Licht dazu von ihr selbst erst borgen, so auch in Bezug auf Christentum u*[nd] *Christum.*

[244]

(?): *Via crucis, via Lucis: Durch Nacht zum Licht! Und wenn das grause Dunkel auch rings um dich die Schöpfung füllt* [...]; (?): *Durch Tod zum Leben! Durch dies Tränental der Erde, durch dies Diestelfeld des Lebens* [...]; N.N.: *Die Wassertaufe war ein Sinnbild der Buße aus dem Gesetz, des Schmerzes über die Sünde* [...]; N.N.: *Ohne Furcht vor dem allein wahren Gott ist keine sittliche Erkenntnis denkbar* [...].

[245]

Augustinus: *Die Liebe ist mein Gewicht, durch sie werde ich getrieben wie die Uhr durch Gewicht oder Feder;* Arabisches Sprichwort: *Wohl schweigen ist eine größere Kunst als wohl reden* [...]; *Freidank:*[235] *Der Römer Cecilius Metellus antwortete einem Obersten, der ihn um seinen Kriegsplan befragte: Wenn ich wüßte, daß mein Hemd darum wüßte, würde ich es gleich ausziehen und ins Feuer werfen;* Volkening: *Wo ist die Hölle? Wo „die Andern" sind. Welche Andern? Die andrer Art sind. Welcher Art? Als Widerpart.* o+o; Volkening: *O halte die äußern fünf Sinne in Zucht: Denn dadurch der Feind nur dein Innres sucht. Ohne sie kann er da nicht hinan, Durch sie sind ihm Türen aufgetan. Hat er dein Innres, hat er dich, Das Innre ist das wahre Ich.* o+o.

[246]

Kierkegaard: *Kierkegaards Bild vom Spion u*[nd] *dessen Dienst. Die hohe Polizei gebraucht Unterbeamte, die klug, ja listig u*[nd] *verschlagen sind, überall aufstöbern u*[nd] *offenbar machen, die aber doch selbst wieder in der Hand u*[nd] *zwingenden Gewalt der höhern Machthaber sind, vielleicht wegen ihres vitae ante acta sich in alles finden u*[nd] *gehorsam sein müssen* [...].

234 Dublette zu Harmonium [194].
235 Nicht sicher zu identifizieren.

[247]

[E]KZ:[236] Zu Apk 3: *Das Symbol der sieben Sterne u*[nd] *der sieben Leuchter Offb. Joh. 3 bezeichnet die Kirche in der Siebenfältigkeit ihrer Gestalten, in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit in allen Zeiten;* (?): *Unter dem Engel der Gemeine ist wohl der Geist der Gemeine zu verstehen* [...]; EKZ 1874: *In den sieben Gestalten oder Formen der Kirchlichkeit ist der Kreis beschrieben, welcher umfaßt, was überhaupt noch als Kirchlichkeit d.h. als Zugehörigkeit zur Kirche gelten kann* [...]; *Lüdecke EKZ 1874: Der Christ braucht den Zöllner eben nicht vor der Welt zur Schau zu tragen* [...]; Frank: *Gerade in der Wiedergeburt tut sich der persönliche Gott in seiner Dreieinigkeit kund* [...]; Tersteegen: *Du nötigst Gott so oft und läufst doch immer aus; wenn er dich dann besucht, so bist du nicht zu Haus.*

[248]

(?): *Der Staat hat Macht, ist aber nicht Macht, sondern er ist das Volksleben in seiner Beziehung zum Recht* [...]; Kierkegaard: *Es ist auffallend u*[nd] *merkwürdig, wie sonst gutmütige u*[nd] *brave Menschen ganz andere Wesen werden, wenn sie „Menge" (Majorität) werden* [...]; Kierkegaard: *Ist die „Menge" das „Böse", droht das Chaos, dann ist nur eine Rettung, jener „Einzelne" zu werden* [...]; Kierkegaard: *Sobald der vierte Stand eingesetzt ist, kann nicht mehr weltlich regiert werden, sondern nur religiös, fromm, d.h. mit Selbstaufopferung.*

[249]

Thibaut:[237] *Das Heidentum war symbolisch, aber stumm, das Evangelium erschloß Herz u*[nd] *Mund* [...]; *Fischer:*[238] *Der Geist ist ein geborener Idealist;* (?): *Christen sind Realpolitiker und zwar: weil der idealsten, eben auch der rechten Art* [...]; Vilmar: *Der Begriff „Zeit" hat einen bestimmten Sinn nur in Beziehung auf die Barmherzigkeit Gottes;* Volkening: *Welches ist Gottes höchstes Grundrecht an uns? Liebe und zwar Gegenliebe. - Warum Gegenliebe? Weil er uns zuerst geliebt und weil Liebe der Grund zu allem andern ist, was Gott gefallen soll.* o+o; Vilmar: *Es wäre manchem besser, er wäre schlimmer./ Singen ist heilige Rede;* Volkening: *Will ich meinen Zweck erreichen, muß ich sein bei meines Gleichen.* o+o

[236] Die seit 1827 erscheinende „Evanglische Kirchen-Zeitung" (bis 1920).
[237] Nicht sicher zu identifizieren.
[238] Nicht sicher zu identifizieren.

[250]

Geibel: *Kennst du den Born aus dem die Tugend quillt* [...] (dreistrophiges Lied); N.N.: *Das höchste Glück hat keine Lieder, der tiefste Schmerz hat keinen Laut* [...]; Volkening: *Tu deine Arbeit still, wie´s Kind vom Haus und nicht wie Knecht u*[nd] *Magd in Saus u*[nd] *Braus.* o+o[239]

[251]

Kolb: Zu Ps 51: *J. G. Kolb, aus dem 51. Ps. Will einer ein wahrer Christ werden, so muß er nachdenkend werden, sonst wird's nichts*; Kolb: *Die Trostgründe bei allen Verlusten liegen uns nahe in der Heil*[igen] *Schrift, so wie in unsrer eigenen u*[nd] *andren Gläubigen Erfahrung* [...]; N.N.: Zu Mi 6, 8: *Micha 8, 16.* [sic] *Wahrheit u*[nd] *Friede (Liebe) ist der heilige Ausfluß des Gesetzes, das der Herr allem Volk gegeben hat*; (?): Zu Joh 15, 8: *Sein u*[nd] *doch noch werden, Joh 15, 8: Darinnen wird m*[ein] *Vater geehrt, daß ihr viel Frucht etc.* [...].

[252]

Delitzsch: Zu Apk 21, 18 und Tob 13, 20f.: *Offb. Joh. 21, 18 (Tobiae 13, 20f.) Das Farbenbunt der Pretiosen im neuen Jerusalem ist doch wohl mehr, als kindische Ausmalung* [...]; Stier: *Schon unsere Physik, wenn sie zu fassen und zu ahnen sucht, was in der jetzt gebundenen Kreatur Kristall, Diamant, Edelstein u*[nd] *Gold sei, wird an diesen Reliquien der verlornen Herrlichkeit der Erde* [...] *merken, daß die Rede der Schrift etwas mehr als Gleichnis ist u*[nd] *einen wirklichen Zusammenhang mit diesen jetzigen Realitäten hinter sich hat.*

[253]

Delitzsch: Zu Jes 3, 16 bis 4, 1 und 58, 12: *Jesaja 3, 16 - Kap. 4, 1. Aus dem Zorn Gottes über die Hoffart der Töchter Zions in ihren 21 Stücken der Schmucksachen und aus der harten Strafandrohung mag man billig auf die Größe der Sünde in dieser Beziehung schließen und erschrecken* [...]; Delitzsch: Zu Jes 16, 10: *Kap*[itel] *16, 10. Die Naturschönheiten u*[nd] *Fruchtbarkeit des Landes, einem Volk zugefallen, sind Gaben aus dem Reichtum der göttl*[ichen] *Güte, Reste des paradiesischen Anfangs und Typen des paradiesischen Endes der Menschengeschichte und eben deshalb auch für den Geist der Prophetie nicht gleichgültige Dinge* [...]. Dazu Volkening: *Recte!*

[254]

Delitzsch: Zu Jes 16, 11: *V*[ers] *11. Es gibt keine Weissagung im Buche Jesaja, in welcher das Herz des Propheten so schmerzlich bewegt ist von dem, was sein*

[239] Vorstufe zu Harmonium [284].

Geist schaut u[nd] *sein Mund weissagen muß* [...]; Delitzsch: Zu Jes 42: *Jesaja 42. Der Knecht Jehovas ist figürlich zu sagen eine Pyramide: Die unterste Basis ist das Gesamt-Israel, der mittlere Durchschnitt ist das Israel, welches es nicht bloß nach dem Fleisch, sondern auch nach dem Geist ist, die Spitze ist die Person des aus Israel entstehenden Mittlers des Heils* [...]; Hengstenberg: Zu Mi 4, 2: *Micha 4 v. 2. Es macht für die Sache keinen Unterschied, ob die Völker mit den Füßen des Leibes wallen oder mit den Füßen des Geistes* [...].

[255]

Umbreit: Zu Sach 12, 12-14: *Sach 12 v. 12-14. Wo das Flehn um Gnade fehlt und im Gegenteil der Mensch mit seinem Verdienst und Anspruch auf Lohn vor das Angesicht des Heiligen tritt* [...], *da ist alles religiöse Leben ohne seine eigentümliche Wahrheit u*[nd] *Weise*; Umbreit: *Und freilich der Heilige Geist erst zeigt uns 1. die Notwendigkeit der Gnade, 2. ihre Gewißheit, 3. ihre Herrlichkeit, 4. den Weg dazu durch Gebet*; Vilmar: Zu Jer 9, 8: *In jedem Volk, das irgendwelche Bedeutung gehabt hat, ist die Unwahrheit und Lügenhaftigkeit, wenn sie allgemein wird, ein sicheres Vorzeichen des Endes* [...]; Sailer: *Unsere Macht wird in Ohnmacht vollendet, wenn das Gefühl des Unvermögens schreit zum Allvermögenden* [...]; Sailer: *Ohne Glauben ist das Leben ein Tappen und Blindekuhspielen über dem Abgrund* [...].

[256]

Sailer: *Es ist im Leben des Geistes alles individuell, und es gibt da eben so wenig Universal-Arzneien wie für den Leib* [...]; Beck: *Die Fürbitte ist die eigentliche Weihe und Krone des Gebetslebens* [...]; Zinzendorf: *Das Wohnen in Jesu Wunden und Treu sein ist Eines, wenn beides ist, was es sein kann u*[nd] *soll* [...].

[257]

Vilmar: *Die unmittelbare, ausschließliche Richtung u*[nd] *Hingabe auf u*[nd] *an Gott* [...] *ist Andacht, potenziert Inbrunst (Feuersbrunst immer, im Innersten)*; Vilmar: *Geistlich arm sein bezeichnet das stete, unbeschränkte Gefühl der Bedürftigkeit Gott gegenüber, von Anfang der Bekehrung bis ans Ende*; Thomasius: *Glauben kann niemand, er habe denn zuvor seine eigene Armut erkannt* [...]; Besser: *Der Glaube der gedemütigten Maria, Mutter des Herrn, ist das köstliche Bindeglied zwischen der Verweigerung u*[nd] *Gewährung ihrer Bitte*; Besser: Zu Joh 3, 16: *Einst las der Missionar Nott auf der Insel Tahiti seinen Heiden den Spruch vor: „Also hat Gott die Welt geliebt usw."* [...].

[258]

Delitzsch: *Das wesentliche Moment der biblischen Bundesidee ist dies* [...]; Schmieder: *Wer in der Zeit des N*[euen] *T*[estaments] *noch in der Weise des A*[lten] *T*[estaments] *lebt u*[nd] *nicht im Glauben an J*[esus] *Ch*[ristus] *ein*

neues Herz empfängt, der wird auch in der Weise des A[lten] *T*[estaments] *behandelt* [...].

[259]

Scharling: *Der Gemütsreichtum zeichnet gerade den Deutschen aus* [...] *und so auch Luther in seiner kerngesunden Naturfrische!*; Scharling: *So auch Melanchthon in seiner sittlichen Harmonie voll Milde u*[nd] *Sanftmut* [...].

[260]

Scharling: *Das Menschenleben wird in der Zeit gelebt, aber für die Ewigkeit* [...]; Scharling: *Das Schuldbewußtsein wird begleitet von Leiden, und so wird Leiden zum Kennzeichen der religiösen Existenz* [...]; Scharling: *Die rechte Theologie darf sich niemals ihrem Stoff gegenüber so verhalten, als ob es ein Lernstoff wäre* [...]; Funcke: *Die Erkenntnis einer bösen Neigung wird eine neue Brücke zum Herzen Gottes* [...]; Volkening: *Der prägnante Ausdruck: „Komm u*[nd] *mach uns* ["]*jesushaft" bezeichnet das, was man mit dem Worte: mit etwas behaftet sein ausdrückt.* o+o

[261]

J. T. Lange:[240] *Zum vollen Ausgleich der zerrissenen Lebensstände kann nur die wahre christliche Liebe verhelfen* [...]; Stier: Zu Joh 8, 11: *Wer das „Nichtmehrsündigen" (Joh. 8 v. 11) bei andern bewirkt, richtet mehr aus als alles Gesetz u*[nd] *Richten; Aus 15. Jhdt.: „Die Minne überwindet alle Ding!" „Du lügst!" sprach der Pfenning;* Vilmar: *Zwischen der christlichen Erfahrung und der Oberflächlichkeit der Welt bei Beurteilung göttlicher u*[nd] *geistlicher Dinge kann keine Vermittlung stattfinden.*

[262]

Kemmler: Zu Apk 21, 21: *In der Naturgeschichte der Perle liegt ein wohl zu beachtender Zug: Die Muscheln, in welchen man die Perlen findet, leben nur in stillem, geschütztem Wasser* [...]; *Drechsel:*[241] *Im Munde Johannis schließt das edle, wohl 54mal im Evangelio vorkommende Wort Leben beständig einen göttlichen Lebensinhalt ein, er bewilligt diesen Namen Leben dem, was wirklich Leben ist* [...]; *Drechsel: Bei dem 68mal vorkommenden Worte Welt im Evangelio Joh*[annis] *liegt immer ein Schmerzenssinn* [...].

240 Nicht sicher zu identifizieren.
241 Vgl. Harmonium [263]. Nicht sicher zu identifizieren.

[263]
Einzelseite (Ausriß): *Drechsel* (Fortsetzung); Besser: *Wenngleich Jesus, wie seine ganze Geschichte beweist, der Allmacht, Allwissenheit etc. sich entäußert hatte, besaß er dennoch während des ganzen Verlaufs seiner öffentlichen Amtsführung eine ganz eigentümliche Einzigkeit, welche ihn von jedem anderen Menschen unterschied und in ihm den Sohn offenbarte* [...].

[264]
Einzelseite (Ausriß): Besser (Fortsetzung).

[265]
Besser (Fortsetzung); Delitzsch: *Das gottmenschliche Blut des Versöhners wird die Tinktur unserer Seele* [...].

[266]
Delitzsch (Fortsetzung).

[267]
Tersteegen: *Ich suchte vormals Ort und Zeit/ Zum Beten und zur Einsamkeit;/ Nun bet ich stets in meinem Sinn/ Nun bin ich einsam, wo ich bin*; Hengstenberg: *Der Mensch als geistliches Wesen und Leben bedarf des Äußeren, um zum Geistlichen geführt zu werden* [...]; Quesnel: *Nicht Gott dienen und dem Mammon* [...].

[268]
Gehs:[242] *Wie oft wird uns eine Führung des Herrn zuteil, bei welcher wir klagen, daß wir sie nicht verstehen. Für Christen ist in den schweren Gängen des Lebens das meistens das Schwerste, wenn sie nicht verstehen können, warum der Herr so führt* [...].

[269]
Gehs (Fortsetzung); (?): Zu Joh 13, 33: *Das Wort „ihr werdet mich suchen" Joh. 13 v. 33 (Kap. 7, 33) weist darauf hin, daß auch für die Jünger und für die wahrhaftigen Glieder der Kirche das Aufhören der leibhaftigen Gegenwart Jesu traurig und schwer zu tragen sei* [...].

[270]
[ungezählt] Nebe: Zu Joh 13, 1-20: *Was ist das Fußwaschen des Herrn?* [...].

[242] Nicht sicher zu identifizieren.

[271] [leer]

[272]
[ungezählt] *Die Palmyren Palme in Indien* [...].

[273]
Die Palmyren Palme in Indien (Fortsetzung).

[274]
Goethe (in einer bangen Stunde): Der du von dem Himmel bist,/ Alles, Leid u[nd] *Schmerzen stillest* [...]; Delitzsch: *Lebendiger Glaube ist die erst durch eigene innere Erfahrung besiegelte Gewißheit des historisch glaubhaft Bezeugten* [...].

[275]
Von Ledebur: *Aus Entsagungen bilden sich die Stufen, auf welchen der Mensch zur einzig wünschenswerten Höhe gelangt, zum Standpunkt über sich selbst;* Von Ledebur: *Einfalt ist das Siegel der Wahrheit* [...]; Von Ledebur: *Ob nah, ob fern, wir sind doch Eins im Herrn* [...]; Kierkegaard: *Die eigene innerliche Entwicklung ist die absolute Aufgabe u*[nd] *Arbeit des Christen* [...]; Von Ledebur: *Was du hier erträgst, das ist nur dein Geschick,/ doch, wie du es erträgst, zeigt deinen Wert.*

[276]
Von Ledebur: *Er weiß warum, und wenn's der Vater weiß,/ Was sorgt das Kind: Bald wird der Himmel heiter* [...]; Von Ledebur: *Alles will sich umgestalten,/ Jedes will sich jetzt erneuen* [...]; Von Ledebur: *Die Dichter versetzen das Leben in die Poesie;/ poetische Menschen aber die Poesie in das Leben;* Wuttke: *Nicht der Mensch hat eigentlich das Gewissen, sondern das Gewissen hat den Menschen* [...].

[277]
Spittler sen.: Lk 22, 40-43: *Der bekehrte Schächer wurde Christo ein rechter* [...]*noni;* Spittler: *Klagen über seine Sünden ist löblich; zagen in seinen Sünden ist christlich; verzagen in seinen Sünden ist unverantwortlich;* Spittler: *Ein Kranker wird nicht auf einmal gesund, sondern es kommt zuerst dahin, daß es heißt: Nun ist der Kranke außer Gefahr* [...]; Hengstenberg: *Abgründe der Bosheit eröffnen sich bei denjenigen, welche in nähere Beziehung zur Religion getreten sind, ohne ihr umbildenden Einfluß in Beziehung auf ihr Herz einzuräumen;* N.N./ Volkening: *Wär' dein Aug' nicht sonnenhaft,/ Könnt ihm keine Sonne nützen;/ Doch mußt du es mit aller Kraft/ Vor den Schlummerlidern schützen./*

Wird dein Herz nicht jesushaft,/ Kann es all sein Blut nicht retten;/ Damit dieses wird geschafft:/ Fühle deine Sündenketten. N.N. o+o.

[278]
Carlblom: *Zu unsrer Zeit muß dem Unglauben gegenüber die Forderung tiefster, sittlicher Umwandlung als erste grundlegende Wahrheit mit Entschiedenheit geltend gemacht werden* [...]; Kierkegaard/ Carlblom: *Das Christentum, sobald es nur als ein menschlich Erwiesenes dasteht, hört eben damit auf Christentum zu sein* [...]; Kierkegaard: *Das Christentum ist das Unbedingte, es hat nur ein Sein: das unbedingte Sein* [...]; Kierkegaard: *Nur die streitende Kirche ist die Wahrheit, oder die Wahrheit ist, daß so lange die Kirche in dieser Welt besteht, sie die Streitende ist* [...].

[279]
Kierkegaard (Fortsetzung); Zinzendorf: *Mit dem All=einigen./ Wohlwollendes, freundliches Gedränge/ Umspült das Herz anmutlich leis/ Doch wird ihm in der Menge enge,/ Am wohlsten stets im kleinern Kreis* [...].

[280]
Wölbling, Past[or] *in Radensleben*: Zu Apk 11: *Vortrag im ev*[angelischen] *Verein in Berlin 1876 über die zwei Zeugen Offenb. Joh. 11. (Tempel vermessen) Nach Wölbling zerfällt die Offenb*[arung] *Joh*[annis] *in zwei gleiche Teile* [...].

[281]
Wölbling (Fortsetzung).

[282]
[ungezählt] Wölbling (Fortsetzung).

[283]
Wölbling (Fortsetzung).

[284]
[ungezählt] Wölbling (Fortsetzung); Nachtrag des Sohnes Bernhard Heinrich Volkening: *Tu deine Arbeit fromm und still/ Wie's liebe Kind im Vaterhaus./ Nicht wie das fremde Weltkind will/ In Hast und Brast, in Saus und Braus./ Von Vater wenige Wochen vor seinem Ende mit Bleistift auf einem losen Blatte niedergeschrieben, im Hinblick auf die Arbeit auf den Feldern, die zur Ernte weiß wurden.*

Ulrich Althöfer

150 Jahre Immanuelkirche Preußisch Ströhen
1857–2007

Am 12. August 2007 wurde im Rahmen eines Festgottesdienstes des 150-jährigen Einweihungsjubiläums der Immanuelkirche in Preußisch-Ströhen gedacht. Der Gottesdienst orientierte sich an der üblichen agendarischen Form. Lieder, Orgelmusik (KMD Martin Bartsch), die Predigt (Pfr. Roland Mettenbrink) und ein kurzer Vortrag (Dr. Ulrich Althöfer) setzten jedoch Akzente, die in unterschiedlicher Weise auf das Jubiläum verwiesen. Der Vortrag und die nach einem Orgel-Zwischenspiel gehaltene Predigt sind im Folgenden abgedruckt. Die Form des Vortrags mit Bezügen zu bestimmten Elementen des Gottesdienstablaufes wurde beibehalten. Für die Publikation wurde er in kleinerem Umfang ergänzt, aktualisiert sowie mit Literaturnachweisen und Anmerkungen versehen.

„Tut mir auf die schöne Pforte, führt in Gottes Haus mich ein, ach wie wird an diesem Orte meine Seele fröhlich sein. Hier ist Gottes Angesicht, hier ist lauter Trost und Licht." – So haben wir eingangs gesungen, so könnte es auch die Festgemeinde vor 150 Jahren gesungen haben, als sie dieses Gotteshaus erstmals betrat. Fröhlich Gott begegnen, ein Gefühl von der anderen, „tröstlichen" Welt Gottes empfinden – dafür sollte die neue Immanuelkirche Raum geben, auch und gerade mit ihrer besonderen Gestaltung. Bis heute ist der Bau überkommen. Daher möchte ich versuchen zu vergegenwärtigen, wie die Kirche in ihre Entstehungszeit eingebunden ist, wie man sie damals empfand, und welche Bedeutung sie heute in architektur- und kunstgeschichtlicher Hinsicht hat.

Vor 150 Jahren gab sich die 1847 neu gegründete Kirchengemeinde unter großem Einsatz der Gemeindeglieder mit der Immanuelkirche eine bauliche Mitte. Das war nicht selbstverständlich. Gemeindegründungen waren organisatorisch und finanziell schwierig. Doch 1842 hatte eine Kabinettsordre aus Berlin Zeichen gesetzt: nicht mehr als 5000 Seelen sollten von einem Geistlichen versorgt werden. Die Gründung geschah also durchaus auch im Rahmen preußischer Kirchenpolitik. Was den Kirchenbau angeht, sollte die Gemeinde Förderung durch das so genannte „allerhöchste Gnadengeschenk" des Königs erfahren. Es machte letztlich über die Hälfte der Baufinanzierung aus. König Friedrich Wilhelm IV. (1795–1861) war als Oberhaupt der evangelischen Kirchen der preußischen Provinzen an kirchlichen Fragen sehr interessiert, auch an Kunst

und Architektur. Für den Bau in Preußisch Ströhen spielte er eine entscheidende Rolle.

Noch um 1850 wurden in Westfalen nur wenige Kirchen gebaut. Seit 1800 waren es vielleicht gut 20 (evangelische), in aller Regel Ersatzbauten für baufällige Kirchen. Dies begegnet uns beispielsweise in Wehdem, 1803. Die „große Zeit" des Kirchenbaus im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert sollte erst noch kommen. Hunderte von Kirchen entstanden während des Kaiserreiches. Noch heute stammt knapp ein Viertel unseres Gesamtbestandes an Kirchen und größeren Gemeindezentren aus dieser Zeit. Sie war für Westfalen prägend. Doch 1850–1857, zur Zeit von Planung und Bau der Immanuelkirche, war dies nicht abzusehen. Im Grunde handelt es sich auch in Preußisch Ströhen um einen Ersatzbau. Es gab die alte Kluskapelle. Doch sie entsprach weder räumlich noch in ihrem Zustand den Bedürfnissen der neuen Gemeinde. Der Wunsch nach einer Kirche wurde von höchster Stelle unterstützt. Eine Verbindung zur Kluskapelle gibt es übrigens heute noch: die Glocke von 1752. Sie hat zu Beginn des Gottesdienstes geläutet.

Wie baute man? Seit 1815 war Westfalen preußische Provinz. Der preußische Staat entwickelte eine straffe, zentralistische Verwaltung, auch und gerade, was das öffentliche – und damit das kirchliche – Bauen anging. Der Kirchenbau wurde bis über die Jahrhundertmitte hinaus von der preußischen Bauverwaltung bestimmt, insbesondere das evangelische Kirchenbauwesen, das bis in die 1870er Jahre unter staatlicher Verantwortung verblieb.[1] Der Weg zur Immanuelkirche in Preußisch Ströhen ist beispielhaft. Für einen Entwurf wandte man sich gewöhnlich an die Kreis- oder Regierungsbaubeamten. In Preußisch Ströhen war es 1850 der Mindener Regierungsbaumeister Heinrich Wilhelm Goeker. Nach seinen Plänern war bereits 1848 das Pfarrhaus errichtet worden.

Goeker wurde 1803 als Sohn einer Pfarrersfamilie in Schlüsselburg geboren. Nach dem Studium in Berlin durchlief er eine typische Karriere als preußischer Baubeamter. Eine seiner westfälischen Stationen war die Regierung in Minden zwischen 1844 und 1852. Von hier aus war er auch für die Planung von Kuranlagen in Bad Oeynhausen tätig. Sein Schwerpunkt lag auf dem Wasserbauwesen, mit dem weitere Stationen wie Hamm, Münster und zuletzt Danzig verbunden waren. Als die Immanuelkirche eingeweiht wurde, war er wohl schon mit der Planung des Kriegshafens am Jadebusen betraut, im späteren Wilhelmshaven. Inwieweit Goeker an anderen Kirchenbauten beteiligt war – planend oder revidierend – ist abschließend noch nicht geklärt.[2]

1 Vgl. Althöfer 2007, S. 337 f.

2 Vgl. Kluge 1978, S. 265, sowie Architekten- und Künstlerregister im Band der „Bau- und Kunstdenkmäler", Minden, 2007, S. 119 f., darin erstmals Kurzbio-

Die Baupläne durchliefen den üblichen Verwaltungsweg bis nach Berlin. Hier war im frühen 19. Jahrhundert zunächst die Oberbaudepuation unter Leitung von Karl Friedrich Schinkel für die Prüfung zuständig gewesen. Schinkel verstarb 1841. Sein Nachfolger war – später in ähnlicher organisatorischer Einbindung – Friedrich August Stüler (1800–1865). In Berlin wurden die Pläne in technischer, finanzieller und künstlerischer Hinsicht revidiert. Das geschah nicht zuletzt deshalb, da staatliche Zuschüsse erwartet wurden. Das „Allerhöchste Gnadengeschenk" des Königs war zumeist Teil der Finanzierung – auch in Preußisch Ströhen.

Soweit wir sehen, entsprach Goekers Entwurf weitgehend dem Bau, wie er sich noch heute darstellt. Auch Goeker hatte schon einen Turm vorgesehen, der jedoch durch die Berliner Revisionen unter Friedrich Stüler und seinem Kollegen August Soller aus Kostengründen abgelehnt wurde. Dies geschah häufig; ein Dachreiter sollte zunächst genügen. Ausgeführt wurde ein hölzernes Türmchen auf dem Westgiebel.[3] Den heutigen, massiven Turm erhielt die Kirche erst 1890. Das alte Außenportal ist heute noch – nun innen liegend – vorhanden.

Im Falle der Immanuel-Kirche scheint der Einfluss aus Berlin, sprich von Stüler und König Friedrich Wilhelm IV., baulich nicht erheblich gewesen zu sein. Dennoch erkennt man die Berliner Möglichkeiten der Steuerung des öffentlichen Bauwesens sozusagen am „goldenen Zügel". Für den König und seine Architekten – Schinkel wie Stüler – waren dies legitime Eingriffe, nicht nur im Hinblick auf technische oder Kosten-Kontrolle, sondern auch zur Ausbildung des Geschmacks und eines qualitätsvollen Bauens in einheitlichem Standard. Dazu trugen auch Veröffentlichungen von grundsätzlichen „Regeln" und „guten Vorbildern" für den Kirchenbau bei.[4] Sie sollten gleich in den Gemeinden, bei den Regierungen und ihren Baubeamten, sozusagen an der „Basis", die

graphie und vorläufiges Werkverzeichnis. Das Ausmaß von Goekers Beteiligung an Kirchenbauten in Borgentreich (kath. Kirche, 1833/1836), wohl eine Revision, Peckelsheim (ev. Kirche, 1839) oder Bad Oeynhausen (ev. und kath. Kirche, 1852/1857), wohl ein Entwurf, bleibt unklar, wie häufig im Rahmen der preußischen Verwaltungsverfahren.

3 Zum Planungsverlauf: Kampmann 1997, S. 174-180; Börsch-Supan 1997, S. 750. Ein von Goeker schon nach Revision Sollers (+ 1853) vereinfachter und kostenmäßig reduzierter Plan wurde 1852 auch von König Friedrich Wilhelm IV. genehmigt. Vermutlich im Zusammenhang mit der Beantragung des Gnadengeschenkes lag der Plan 1853 noch einmal Stüler vor. Anfang Januar 1854 wurde der Gemeinde mitgeteilt, das Königliche Gnadengeschenk sei nunmehr auf 4000 Rtl. erhöht worden (bei einem Gesamtvolumen von rund 9600 Rtl.). Ausgeführt wurde der Bau 1854 bis 1857 unter Zimmermeister Bock, Rahden, unter Bauaufsicht von Bohne, Berlin.

4 Z.B.: Entwürfe zu Kirchen, Pfarr- und Schulhäusern 1846–1855, Denkschrift 1852.

gewünschte Richtung verdeutlichen. Dabei gab es durchaus unterschiedliche architektonische Strömungen. Unter den seit 1846 veröffentlichten „Entwürfe zu Kirchen, Pfarr- und Schulhäusern" finden sich einige, in deren Sinne die Immanuelkirche entworfen wurde.

Die Berliner Dominanz in architektonischen Fragen äußerte sich in erster Linie im so genannten „Rundbogenstil". Er geht entscheidend auf Karl Friedrich Schinkel zurück. Seit den 1820er Jahren bestimmt er nicht nur den Kirchenbau Westfalens; er lebt zum Teil bis weit in die 1870er Jahre fort. Ein sehr spätes Beispiel im näheren Umkreis ist die 1878–1880 errichtete Kirche in Isenstedt. Aber diesen allgegenwärtigen Rundbogenstil finden wir in der Immanuelkirche gerade nicht. Sie ist geprägt von Spitzbogenfenstern mit Maßwerk, von einem mehreckigen Chorraum mit Rippengewölbe – also von Formen der Gotik.

Dies ist das Neue und Besondere jener Zeit. Schon unter Schinkel, vor allem aber unter Stüler und König Friedrich Wilhelm IV. setzen sich im Kirchenbau andere architektonische Ansätze durch: zunehmend orientiert man sich an gotischen Formen. Die Würde einer Kirche, so die inzwischen vorherrschende Meinung, zeige sich gerade im Anschluss bzw. in der Weiterentwicklung historischer und christlich geprägter Vorbilder. Die neugotische Strömung, die das weitere 19. Jahrhundert so stark bestimmen sollte, nimmt hier ihren Anfang. Sie war geprägt durch eine neu erwachte Begeisterung für die vaterländischen Altertümer, für die „gute, alte Zeit" im Deutschen Reich. 1842 begann der Vollendungsbau des gotischen Kölner Doms als nationales Denkmal, gefördert von König Friedrich Wilhelm IV. Im Grunde ist bis heute vielfach das „Bild einer Kirche" von gotischen Formen geprägt.

Das bedeutet keineswegs, dass man gotische Kirchen genau kopierte, erst recht nicht in dieser frühen Zeit der Neugotik. Die Immanuelkirche zeigt dies: der schlichte Saal mit flacher Decke könnte genau so gut im „Rundbogenstil" erbaut worden sein. Allein der mehreckige, gewölbte Chorraum – wie er etwa in der ministeriellen „Denkschrift" 1852 empfohlen wird – und die Spitzbogenfenster mit Maßwerk verleihen den gotischen Charakter. Die flachen Außenwände hingegen sind eher ungotisch, die Fenster wirken wie eingeschnitten. Dazu kommt: in alter Zeit wird man kaum die hier vorhandene doppelgeschossige Fensteranlage finden. Dies ist eine evangelische Eigenart des 19. Jahrhunderts. Sie weist stets auf Emporen im Inneren. Diese Emporenanlagen erlaubten es, möglichst viele Gottesdienstbesucher in möglichster Nähe zu Kanzel und Altar unterzubringen. Bestimmte „gotische" Elemente sind es also, die die gewünschte mittelalterliche Stimmung verleihen. Etwas Tröstliches oder auch Ergreifendes mag von diesen „schönen alten" Kirchen ausgegangen sein. Von den vielfach gewohnten Kanzel-Altar-Wänden aus

dem 18. Jahrhundert, wie man es etwa in Rahden kannte (und kennt), ging man ab. Derartige Kirchenräume wurden als zu rational und zu gefühllos empfunden, allein auf das Wort hin konzipiert.

Erst später entstanden dann auch „richtig" durchgebildete neugotische Kirchen in Westfalen. Ein entscheidender Bau ist etwa die 1861 eingeweihte (heutige) Martin-Luther-Kirche in Gütersloh von Christian Heyden.

Ganz in der Nähe gibt es im übrigen ein Beispiel für den direkten Einfluss des Königs und Stülers: die Kirche in Friedewalde von 1856. Sie ist ein neugotischer Bau in der vom König so geschätzten Basilikaform (also mit erhöhtem Mittelschiff), die ihm als das bauliche „Urbild" aus frühchristlicher Zeit erschien. In der Region lassen sich auf kleinem Raum interessante Beispiele des preußischen Kirchenbaus entdecken!

In gesamtwestfälischer Hinsicht ist die Immanuelkirche in Preußisch-Ströhen einer der frühen neugotischen evangelischen Kirchenbauten. Die Gestaltung orientiert sich ganz allgemein an der von Schinkel und Stüler geprägten, schlichten „Berliner Schule". Einen direkten Einfluss hatte der König hier jedoch auch. Aus seinen Vorschlägen wählte die Gemeinde den Namen „Immanuel-Kirche" aus.[5] In Westfalen gibt es nur eine weitere Immanuel-Kirche, in Dortmund-Marten, erbaut 1908. Sie steht am Ende der großen Zeit des evangelischen Kirchenbaus in Westfalen im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Doch auch das ist eine andere Geschichte.

Bemerkenswert an der Immanuel-Kirche in Preußisch-Ströhen ist die Ausstattung. Sie ist ganz im Sinne der Zeit einheitlich im Stil der Kirche gehalten und weitestgehend überkommen. Über Entwurf und Ausführung wissen wir bislang nichts Genaues. Festgestellt werden kann: Die Kirche ist ein typisches „Gesamtkunstwerk", wie man sich um 1850 ein modernes, ansprechendes, evangelisches Gotteshaus wünschte. Es sollte in seiner neugotischen Gestaltung eben auch ein Gefühl von einer „guten", „anderen Welt" vermitteln.

Der ehemalige Mitarbeiter des Westfälischen Amtes für Denkmalpflege, Dr. Jahn, urteilte daher schon 1973, als man neugotische Kirchen im allgemeinen noch nicht wieder schätzte: „Die Einheitlichkeit macht den Bau als Dokument der kirchlichen Baukunst seiner Entstehungszeit besonders wertvoll."[6] – „Prädikat: besonders wertvoll". Dies bestimmte auch die letzte Renovierung von 1977/78.

[5] Vorgeschlagen waren 1855 Christkirche, Heilandskirche, Bonifatiuskirche sowie – handschriftlich ergänzt – Immanuelkirche. Diesen Namen wählte die Gemeinde aus. Kampmann 1997, S. 180, S. 205.

[6] Mitteilung Dr. Jahn, Landeskirchliches Baureferat der EKvW, Bielefeld, Bauakten Preußisch-Ströhen.

Und dies gilt für ein Stück der Ausstattung, auf das ich abschließend hinweisen möchte. Mindestens in einem ist die Immanuel-Kirche direkt mit dem Namen und Wirken Schinkels verbunden. Die Taufschale ist nach seinem Entwurf gefertigt. Auf dem breiten Rand, der „Fahne", ist ein Relief zu sehen. Engel führen Kinder zu Jesus. Dieser ist im Begriff, ein Kind zu taufen. Es kniet vor ihm. Ein Engel hält die Taufschale, aus der Jesus Wasser schöpft. In der Mitte der Schale erkennt man die Taube des Heiligen Geistes. Nehmen Sie gleich die Gelegenheit wahr, dieses „Tauffest" aus der Nähe zu besehen. Vielleicht ist es die Taufschale, in der Sie getauft wurden – von den Engeln zum Herrn geleitet.

Doch wie passt es zusammen, dass die Schale von Schinkel entworfen wurde, der bereits 1841 verstarb? Schinkel war nicht nur Architekt, sondern auch Innenarchitekt, Maler und, man würde heute wohl sagen, „Designer". Es war es ihm wichtig, vorbildhafte Entwürfe zu liefern, die auch in Serien gefertigt werden konnten. Diese neuen Möglichkeiten wurden seinerzeit – auch im Sinne der erwähnten Geschmacksbildung – positiv gesehen. Man experimentierte mit neuen Herstellungsverfahren wie Zink- und Eisenguss, entwickelte Verfahren der Versilberung u.s.w. Zu diesen Serienprodukten gehören auch die vergoldeten eisernen Zierelemente am Taufständer, an der Kanzel, an den Emporen und der Orgel. Sie erinnern an gotisches Maßwerk.

Zurück zur Taufschale. Der Originalentwurf entstand 1821 für die Garnisonkirche in Potsdam. Ausgeführt wurde er vom Berliner Hofsilberschmied George Hossauer. Die „originale" Schale ist nicht mehr vorhanden, allerdings ihr Entwurf: sie besaß offenbar Griffe, eine mit Blattwerk verzierte Vertiefung sowie einen Ständer. Das Relief der „Taufgesellschaft" stimmt indes völlig mit der hiesigen Schale überein. Offenbar galt es weiterhin als Vorbild für Taufschalen, die in einfacher Form von verschiedenen Herstellern in unterschiedlichen Materialen produziert wurden.[7] Die hiesige Schale besteht wohl aus Kupfer und war vielleicht ursprünglich ganz versilbert.

Typisch ist auch hier der Rückgriff auf historische Vorbilder. Es ist jedoch nicht die Gotik, sondern die antike Kunst, auf die sich Schinkel bei den Figuren im Sinne des ganz frühen 19. Jahrhunderts bezieht. In der Antike sah man eine überzeitliche, klassische, ideale Schönheit verwirklicht. Im Grunde ist dies in den 1850er Jahren etwas altertümlich. Doch zeigt die Schale, wie der Geist der Schinkel-Zeit fortlebte, wie man Schinkels Entwürfe als klassisch schätzte.

[7] Karl Friedrich Schinkel 1981, S. 284, Nr. 514, zur weiteren Verbreitung Reichmann 2001, S. 155. Ein weiteres, kürzlich restauriertes Exemplar befindet sich in Friedberg/Hessen (Internetrecherche 2007).

Wir wissen nicht, wer die Schale stiftete oder die Anschaffung vermittelte. Doch zeugt auch sie von der Bindung an Berlin, die die Immanuelkirche kennzeichnet. Und schließlich öffnet auch die Schale einen Blick in eine „andere Welt" – oder eine „ideale" Welt, wie man es nennen möchte: Palmen, Blumen und fließendes Wasser vermitteln etwas Paradiesisches, die Engel etwas Tröstlich-Behütetes, an dem die Getauften teilhaben.

Jede Zeit hat versucht, in ihren Kirchen mit künstlerischen Mitteln auch einen Ausblick in Gottes andere, tröstliche und lichte Welt zu gestalten. In Preußisch Ströhen wurde eine neugotische Kirche erbaut, die Taufschale zeigt einen „idealen" antiken Engelreigen.... Viel älter ist ein Lied, das den Ausblick auf die Herrlichkeit Gottes besingt, Engel kommen darin vor, und Bilder aus der Architektur. Wir werden es nun in einer Bearbeitung für Orgel hören: „Gloria sei dir gesungen, mit Menschen- und mit Engelszungen, mit Harfen und mit Zimbeln schön. Von zwölf Perlen sind die Tore an deiner Stadt, wir steht im Chore der Engel hoch um deinen Thron. [...]."

Literatur (Auswahl, chronologisch):

Entwürfe zu Kirchen, Pfarr- und Schulhäusern zum amtlichen Gebrauche. Hg. von der Königlich Preußischen Ober-Bau-Deputation. Potsdam 1846–1855.

Denkschrift der königlich preußischen Minister für Handel, Gewerbe und öffentliche Arbeiten und für geistliche Angelegenheiten vom 8. November 1852, betreffend die bei dem Bau evangelischer Kirchen zu berücksichtigenden allgemeinen Gesichtspunkte. Berlin 1852.

Fritsch, K. E. O.: Der Kirchenbau des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart. Hg. von der Vereinigung Berliner Architekten. Berlin 1893.

Mitte und Weite. Der Kirchenkreis Lübbecke, seine Gemeinden und Einrichtungen. Lübbecke 1975, S. 56-58.

Kluge, Dorothea: Kurzinventarisation der Kirchen und Kapellen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. In: Westfalen. Hefte für Geschichte, Kunst und Volkskunde. Münster 1975, S. 223-225, 1978, S. 260-300.

Karl Friedrich Schinkel, 1781–1841. Ausstellungskatalog Staatliche Museen zu Berlin. Berlin 1981.

125 Jahre Immanuel-Kirche zu Preußisch Ströhen 1857–1982. Rahden 1982.

Seng, Eva-Maria: Kirchenbau zwischen Politik, Kunst und Liturgie. Theorie und Wirklichkeiten im evangelischen Kirchenbau des 19. Jahrhunderts. Stuttgart 1995.

Börsch-Supan, Eva, Müller-Stüler, Dietrich: Friedrich August Stüler. 1800–1865. Hg. vom Landesdenkmalamt in Berlin. München, Berlin 1997.

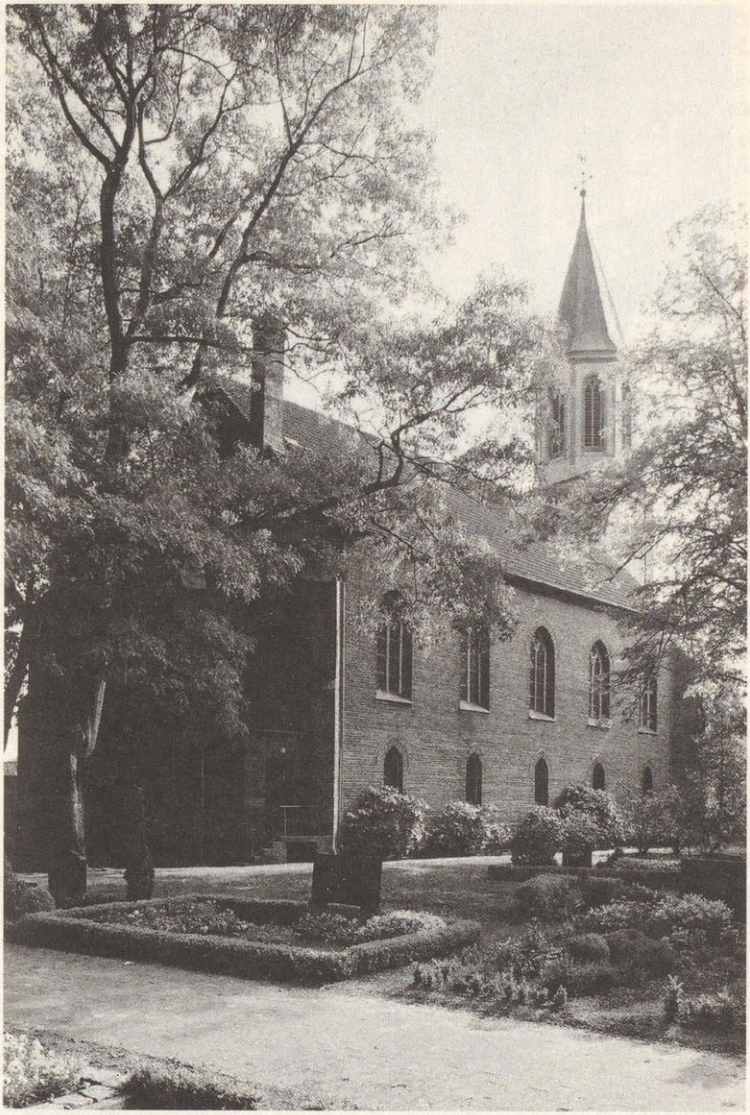
Kampmann, Jürgen: Von der Klus zum Immanuel. In: Preußisch-Ströhen. Beiträge zur Geschichte einer Landgemeinde an der Nordgrenze Westfalens anlässlich des 150jährigen Kirchenjubiläums am 31.8.1997. Hg. von der Ev.-Luth. Kirchengemeinde Preußisch-Ströhen unter Leitung von Roland Mettenbrink. Espelkamp 1997, S. 145-208.

Reichmann, Matthias: Die Harzer Hütte unterm Mägdesprung. Ein Beitrag zum Kunstguss im Nordharz. Diss. Halle-Wittenberg 2001, S. 155.

Bau- und Kunstdenkmäler von Westfalen, Band 50, Stadt Minden I.3. Essen 2007, S. 119-120.

Althöfer, Ulrich: 100 Jahre kirchliche Bauberatung – vom provinzialkirchlichen Bauamt zum landeskirchlichen Baureferat 1906–2006. In: Jahrbuch für westfälische Kirchengeschichte, Band 103. Bielefeld 2007, S. 335-374.

Inventarisierung des Kirchlichen Kunstgutes in der EKvW, Mai 2007



Immanuelkirche Preußisch Ströhen, Außenansicht
(Althöfer, 2007)

Immanuelkirche Preußisch Ströhen, Innenansicht
(Althöfer, 2007)

Immanuelkirche Preußisch Ströhen, Taufschale
(Althöfer, 2007)

Im Festgottesdienst zum 150. Einweihungsjubiläum der Immanuelkirche zu Preußisch Ströhen bezog sich auch die Predigt von Pfarrer Roland Mettenbrink auf diesen Anlass sowie die heutige Bedeutung des Kirchenbaus für die Gemeinde. Der Gottesdienst fand statt am 12. August 2007, 10. Sonntag nach Trinitatis („Israel-Sonntag"), Wochenspruch: „Wohl dem Volk, dessen Gott der Herr ist, dem Volk, das er zum Erbe erwählt hat." (Ps. 33,12), Evangeliumslesung: Lukas 19, Verse 41-48.

Liebe Gemeinde!

Heute gedenken wir der Zerstörung Jerusalems und des Tempels 587 v. Chr. und der nochmaligen Zerstörung 70 n. Chr.

Der 10. Sonntag nach Trinitatis ist der Israelsonntag – das Bedenken der Gemeinschaft zu Israel ist Thema.

In Preußisch Ströhen gedenken wir heute unserer Kirche, der Immanuel-Kirche. Dabei können wir von dem Juden Jesus viel lernen. Wir haben in der Evangeliumslesung von dem Weinen Jesu gehört. Jesus sah die Zerstörung Jerusalems und des Tempels voraus. Schon im israelitischen Glauben ist die Allgegenwart Gottes deutlich betont. Der Tempel ist Ort Gottes – aber Gott kann überall angebetet werden, ob in Babylon, im Exil, wo auch immer in dieser Welt, von den in aller Welt verstreuten Juden. Und doch hängt Jesu Herz an diesem Tempel in Jerusalem. Jesus sieht die Zerstörung Jerusalems und des Tempels voraus und weint! Ich habe mich gefragt, wie wäre es bei uns, wenn das Gebäude der Kirche nicht mehr da wäre oder wenn wir voraussehen würden, dass es zerstört würde? Würden auch wir weinen? Sicher ist die Ausdrucksfähigkeit jedes Gemütes anders – aber das glaube ich schon, die Preußisch Ströher würde das berühren. Schließlich begleitet diese Kirche ihr Leben: Taufe – Konfirmation – Trauung – Beerdigung. Es gibt Orte, Gebäude, die für uns Hinweischarakter darauf haben, dass die Welt mehr ist als wir, die uns über das Hier und Jetzt hinaus auf Gott weisen. Solch ein Ort ist unsere Immanuel-Kirche. Wir feiern in diesem Jahr das 150jährige Bestehen unserer Kirche. Wir feiern in der Kirche. Wir feiern es aber auch mit Zeltabenden auf dem Sportplatz, mit einer Evangelisation. Evangelisation heißt, Menschen zur Begegnung mit Gott einzuladen. Über Evangelisation, darüber, wie Menschen heute mit dem Evangelium von Jesus Christus bekannt gemacht werden können, hat sich die Evangelische Kirche in Deutschland in den letzten Jahren intensiv beschäftigt. Dazu fand 1999 eine EKD-Synode statt, auf der der bedeutende evangelische Theologe Eberhard Jüngel ausführte, dass nicht nur wir Menschen Zeugen sind, sondern auch unsere kirchlichen Bauwerke: „Aber die

große christliche Architektur in allen ihren Variationen ist noch immer ein zwar stummes, aber in ihrer Stummheit ein sehr sprechendes Zeugnis des Evangeliums" – soweit Eberhard Jüngel. Wir können den großen Architekten in unserer Geschichte christlicher Kultur für ihr Wirken dankbar sein. Die Bauwerke von Karl Friedrich Schinkel, von Friedrich August Stüler sind Zeugnisse auf den Glauben hin, auch über 150 Jahre hinweg. Zur Zeit ist bei uns das Interesse an Besichtigungen von Kirchen sehr groß. Die Kirchen sind in Städten und Dörfern die touristischen Anziehungspunkte überhaupt.

Wir haben unsere Immanuel-Kirche geöffnet, sie ist seit zwei Jahren Radfahrerkirche. Menschen kehren auf ihrer Fahrt hier ein, suchen einen Ort der Stille und Besinnung. Führungen finden hier statt.

Wer auch nur ein wenig von der Baugeschichte unserer Kirche kennt, erahnt, wieviel Mühe und Arbeit es war, diese Kirche aufzubauen und sie in diesem heutigen Stand zu erhalten. Geld hat immer gefehlt. Die Zuwendungen des preußischen Königs Friedrich Wilhelm IV. reichten bei weitem nicht aus. So hat man aus finanziellen Gründen auf den Turm zunächst verzichtet. Das ehrenamtliche Engagement der Preußisch Ströher war und ist ungemein für ihre Kirche, ich denke dabei auch an die Renovierung 1978/79. Viele Menschen hier in Preußisch Ströhen fühlen sich mit ihrer Kirche fest verbunden. Es ist ihre Kirche. Und alle, die hier mitgearbeitet haben, vor 30 Jahren oder vor 150 Jahren, waren und sind Zeugen des Evangeliums. Sie haben ein Zeugnis des Evangeliums aufgebaut, das nicht leichthin tilgbar ist.

Ohne die Immanuel-Kirche wäre der Ort Preußisch Ströhen nicht denkbar. Jesus weint über die Zerstörung des Tempels. Gott ist überall, aber da gibt es eben besondere Orte der Anbetung, wo unser Herz für Gott erreicht wird. Solch ein Ort ist unsere Immanuel-Kirche, und es darf uns wirklich ein kleiner heiliger Schauer überkommen, wenn wir hier Gottesdienst feiern und an ihr 150 jährigen Bestehen denken. Amen.

Und der Friede Gottes, welcher höher ist als alle unsere Vernunft, der bewahre unsere Herzen und Sinne in Christus Jesus, unserem Herrn! Amen.

Dieter Beese

Die Kreissynode Münster 1919, 1933 und 1945[1]

Ein Kirchenkreis stellt gegenüber einer Kirchengemeinde, einem kirchlichen Sonderdienst und einer Landes- oder Regionalkirche ein Phänomen sui generis dar. Gegenüber den Kirchengemeinden kennzeichnet ihn ein höheres Maß an Unüberschaubarkeit, Ungegenständlichkeit und Abstraktheit. Gegenüber der Landeskirche ist ein Kirchenkreis wesentlich stärker in regionale Traditionen und Strukturen eingebunden. Wissenschaftliches Verstehen erfordert Differenzierung und dementsprechend auch eine gesonderte Betrachtung besonderer Phänomene. Verantwortliches Handeln macht es nötig und ratsam, über historische Bezüge und theologische Probleme eines Handlungsbereichs informiert zu sein.

Für einen heterogenen Kirchenkreis wie den Kirchenkreis Münster gelten die Aussagen über das Spezifische der mittleren Ebene in besonderer Weise. Im Kirchenkreis Münster sind ländliche und kleinstädtische Kirchengemeinden mit den Vorort- und Großstadtgemeinden des Oberzentrums Münster, zugleich katholischer Bischofssitz und Sitz des Ober- bzw. Regierungspräsidiums, verbunden. Die Diasporasituation gibt den Gemeinden des Kirchenkreises ebenso wie der Synode ein besonderes Gepräge. Durch die besondere Geschichte der Stadtgemeinde Münster seit der Reformationszeit und deren Nähe zum einstigen Königlichen Konsistorium hat sie einen besonderen Kirchlichkeitstypus entwickelt, der seine Nähe zum preußischen Nationalprotestantismus nie verleugnen konnte und dessen Licht- und Schattenseiten teilt.

Die folgende Darstellung ist ein Versuch, ein gewagter dazu. Aber der Versuch ist notwendig. In der Kirchengeschichtsschreibung, auch in den Überlegungen der praktisch-theologischen Kybernetik, bilden die Kirchenkreise, mithin die mittlere Leitungsebene der Evangelischen Kirche von Westfalen, einen noch jungen Forschungsgegenstand. Dies ist zum einen grundsätzlich ein Desiderat, zum anderen entspricht diese Lücke auch nicht der wachsenden Bedeutung der mittleren Verfassungsebene für die Leitungsentscheidungen in der gegenwärtigen Entwicklungsphase der Landeskirchen.

[1] Erstmals veröffentlicht in: Helmut Geck (Hg); Kirchenkreisgeschichte und große Politik. Epochenjahre deutscher Geschichte im Spiegel rheinischer und westfälischer Kreissynodalprotokolle (1918/19–1932/33–1945/46). (Recklinghäuser Forum zur Geschichte von Kirchenkreisen 2), Berlin 2006, S. 266-314, für den Wiederabdruck gründlich überarbeitet und erweitert.

Gewagt ist der Versuch, den Kirchenkreis Münster in drei Übergängen seiner Geschichte im 20. Jahrhunderts zu skizzieren, aus mehreren Gründen:

Die vorliegende Untersuchung greift fast ausschließlich auf die Bestände des Kreissynodalarchivs zurück.[2] Dort sind wohl die Archivalien der Kreissynoden aufbewahrt, sie bestehen aber neben den mehr oder weniger technischen Schriftwechseln zur Vor- und Nachbereitung der Synoden nur aus den offiziellen Synodalprotokollen einschließlich der Superintendentenberichte und der Berichte der Beauftragten für die verschiedenen synodalen Dienste. Die Jahrgänge 1934 bis 1944 fehlen vollständig. Nur wenige inhaltlich bedeutsame Papiere (Einführungen in Tagesordnungspunkte, Vortragsmanuskripte) sind erhalten. Man bewegt sich also auf dünnem Eis.

Mag eine Darstellung, die nur auf Synodenprotokollen beruht, in sich schlüssig sein und wichtige Hinweise im Blick auf die kirchliche und allgemeine Situation liefern, bleibt sie dennoch unvollständig und einseitig in ihrer Perspektive.

Eine vollständige historisch-kritische Einbettung der Befunde in die Geschichte der Provinzialkirche und die Verknüpfung mit den Gemeindegeschichten in politischer und kirchlicher Hinsicht bleibt so noch weitgehend offen.

Dennoch scheint mir die Form, in der die vorliegende Arbeit erstellt ist, vertretbar:

Hinter dem Begriff „Kirchenkreis Münster" verbergen sich, je nach Betrachtungszeitraum, jeweils sehr unterschiedliche Größen: Die Territorialstruktur des Kirchenkreises hat sich mehrfach verändert: Erst 1872 gegründet, wurde der Kirchenkreis Münster 1906 geteilt, 1933 erweitert und 1953 wieder geteilt. Zu den Zeitpunkten, die hier interessieren, wird man vom Kirchenkreis Münster nicht als einer traditionell verankerten und historisch gewachsenen Größe mit einer gefestigten Identität sprechen können.

Insofern kann – cum grano salis – die veröffentlichte Selbstpräsentation der Synode mit ihren Beschlüssen bis zu einem gewissen Grad auch als gültige Manifestation der jeweiligen Identität des Kirchenkreises gewertet werden. In gleicher Weise lässt sich auch der Superintendent

[2] Ich danke den Herren Kreissynodalarchivpfleger Pfarrer Geert Franzenburg und Pfarrer Prof. Dr. Christian Peters für ihre selbstlose Unterstützung bei der kritischen Durchsicht und Fehlerkorrektur des Manuskripts für die Neubearbeitung. Herrn Professor Dr. Hey und Frau Koch bin ich für ihre freundliche Unterstützung seitens des Landeskirchlichen Archivs der Ev. Kirche von Westfalen zu Dank verpflichtet.

ebenso wie die synodalen Berichterstatter als personelle Repräsentanz des ganzen Kirchenkreises in Anspruch nehmen.
Der Kirchenkreis ist als eigene Verfassungsebene zu würdigen und von der Stadtgemeinde Münster, dem Konsistorium und der Theologischen Fakultät sowie den Ortskirchengemeinden zu unterscheiden. Seine tatsächliche Bedeutung für das Gemeindeleben vor Ort und für die kirchenpolitischen Entwicklungen in der Provinzialkirche dürfte sich aber im Wesentlichen auf die in den Protokollen dargestellten Vorträge von Berichten, den persönlichen Austausch und die persönliche Begegnung, die Koordination von Hilfeleistungen in begrenztem Umfang sowie die Wahrnehmung der Dienstaufsicht durch die Superintendenten beschränkt haben. Die großen Entfernungen im Gebiet zwischen Gronau, Warendorf und Recklinghausen, die fehlenden verkehrs- und nachrichtentechnischen Voraussetzungen sowie die Nebenamtlichkeit und die damit verbundenen Dienstsitze der Superintendenten (Heinrich Evers war Pfarrer in Werth, Otto Jesse in Ahaus, Friedrich Brune in Emsdetten) dürften einer intensiven Einflussnahme oder der Entwicklung einer stringenten kreiskirchlichen Politik enge Grenzen gesetzt haben. Bedeutende kreiskirchliche Institutionen und ein administrativer Apparat sowie ausgestaltete Fachdienste mit eigenen Strukturen sind noch nicht ausgebildet. Mit dem Kirchenkreis, wie er sich in den veröffentlichten Protokollen darstellt, dürfte von daher das wesentliche Ensemble der Wirkfaktoren auf der mittleren Ebene im Blick sein.

Dem entspricht auch, dass in den Synodalverhandlungen, soweit diese anhand der Quellen nachvollzogen werden können, eine Sprache und ein Denken vorherrschen, die für das damalige protestantische Milieu typisch sind. In Gremien wie der Synode Münster bestimmte dieses Denken und Empfinden die allgemeine Sicht von Kirche und Gesellschaft.

Besondere lokale und regionale Prägungen finden in die Synode eher indirekt, vornehmlich über *Berichte* aus Gemeinden und Verbänden Eingang, die entweder gesondert vorliegen oder vom Superintendenten in seinem Bericht interpretierend zitiert werden. Das Spezifikum des Kirchenkreises Münster besteht in der Diasporasituation und in der besonderen Nähe zum Konsistorium, um dessen Verbleib in Münster man seit 1945 vergeblich gekämpft hat.

Vor diesem doppelten Hintergrund, der kritischen Quellenlage einerseits, des nachvollziehbaren Gesamtbildes andererseits, habe ich mich nicht auf die Wiedergabe von Fakten und Texten beschränkt, sondern auch wertende interpretierende Anmerkungen gemacht. Eine so genannte wertneutrale Darstellung vermeintlich reiner Tatsachen scheint mir jedenfalls, auch unter dem Vorbehalt der Quellenlage, weder mög-

lich noch erstrebenswert. Nicht persönliche Verurteilungen, sondern konstruktiv-kritische Reflexionen über die Qualität von Strukturen und Entwicklungen sowie über Mentalitäten und Verhaltensweisen von Verantwortungsträgern halte ich dagegen für geboten. Dies ist angesichts des vorliegenden Materials auch möglich. Leitende Perspektive bei der Erstellung dieser Untersuchung war die Frage, wie sich der Kirchenkreis Münster ausweislich der berücksichtigten Quellen als evangelische Kirche in den drei betrachteten kritischen Übergangsphasen 1918/19, 1933/34 und 1945/46 in der jeweiligen Gesellschaft unter besonderen politischen Bedingungen verstanden und verhalten hat.

Diese Fragestellung ist nicht einfach von außen herangetragen; sie ergibt sich vielmehr aus den Verhandlungsgegenständen der Synodalversammlungen selbst. Für die Berichterstattung und Beschlussfassung sind jeweils die allgemeine Darstellung der Gesamtsituation, die Selbstpositionierung und -organisation unter gewandelten Bedingungen, die konfessionellen Spannungen, die soziale Frage, die kritische Gesellschaftsdiagnose und das Verhältnis von Kirche und Erziehung bleibende Kristallisationsthemen, und dies durch die Jahrzehnte hindurch.

Dementsprechend ist auch der vorliegende Beitrag gegliedert: Die drei chronologischen Abschnitte geben jeweils vorab einen kurzen formalen Überblick über Konstitution und Leitung des Kirchenkreises zum jeweiligen Zeitabschnitt. Anschließend folgt dann jeweils die Erörterung der für die Synode wesentlichen Verhandlungsgegenstände. Zeitliche Ausgangspunkte dabei sind die Synoden von 1919, 1933 und 1945. Darstellung und kommentierende Interpretation beziehen hier jeweils die Synoden 1918, 1932 und 1946 durch Zitat, ergänzende Abschnitte oder Verweis in den Fußnoten mit ein.

Da die Quellentexte bisher nicht veröffentlicht sind, habe ich sie ausführlich zitiert, damit durch den Zugang zu Wortwahl, Stilistik und Argumentationsgang die Zeitlage auch atmosphärisch zumindest angedeutet und so für heute Lesende ansatzweise zugänglich wird.[3]

[3] Superintendenturarchiv Münster, Best. 2,46 (Nr. 18, 19, 33, 45, 46), im folgenden zitiert als Protokoll + Jahr + Seite.

I. Zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik

1. Erste Kreissynode nach dem Kriegsende 1919

1.1 Der Kirchenkreis Münster als eigenständige Körperschaft

Am 8. Oktober 1919 versammelte sich die Synode des Kirchenkreises Münster unter Leitung ihres Superintendenten Heinrich Evers in Münster. Vertreten waren die Gemeinden Ahaus-Vreden, Anholt, Bocholt, Coesfeld, Dülmen-Haltern, Gemen-Oeding, Lüdinghausen, Münster, Suderwick, Warendorf und Werth sowie der Synodalvorstand mit insgesamt 33 stimmberechtigten Mitgliedern. Ein Vertreter des Konsistoriums und der Generalsuperintendent wohnten der Tagung bei. Der Präses der Provinzialsynode ließ in Abwesenheit seine Segenswünsche ausrichten.

1.1.1 Gründung des Kirchenkreises Münster 1872

Ein eigenständiger Kirchenkreis Münster existierte seit dem 10. Dezember 1872. Zuvor gehörte die Gemeinde Münster der Diözese Tecklenburg an. Der Kirchenkreis Münster gründet auf der „Erections-Urkunde für die Kreissynode Münster". Die „Erections-Urkunde" hat folgenden Wortlaut:[4]

> „Nachdem die 12te Westfälische Provinzial-Synode den Antrag gestellt hat, dass die bisher mit der Diöcese Tecklenburg verbunden gewesenen evangelischen Gemeinden Coesfeld, Dülmen-Haltern, Lüdinghausen, Ahaus-Vreden, Münster und Warendorf sowie die Gemeinden Recklinghausen und Dorsten der Synode Bochum von ihren bisherigen Synoden abgezweigt und als eine neue selbstständige Synode constituirt werden, und dass ferner zugleich die Gemeinden der Subsynode Wesel in den Verband der neu zu bildenden Synode einverleibt werden, so wird in Gemäßheit des im Einverständnis mit dem Herrn Minister der geistlichen Angelegenheiten ergangenen Rescripts des Evangelischen Ober-Kirchen-Raths vom 30. November [...] hierdurch Folgendes verordnet.

[4] Hervorhebungen (kursiv) durch den Verfasser.

§ 1

Die Gemeinden *Coesfeld, Dülmen-Haltern, Lüdinghausen, Ahaus-Vreden, Münster und Warendorf* werden zu einer *Kreissynode Münster* hierdurch vereinigt, welche mit voller Gleichberechtigung [zu] den bestehenden Kreissynoden der Provinz hinzutritt und in den Provinzial-Synodal-Verband von Westfalen nach § 44 der Rheinisch-Westfälischen Kirchen-Ordnung eingereiht wird.

§ 2

Die Gemeinden *Anholt, Suderwyk, Werth, Bocholt und Gemen-Oeding* scheiden aus ihrem bisherigen Verhältniß zur Kreissynode Wesel und zur Rheinischen Provinzial-Synode aus und treten als Mitglieder in die Kreissynode Münster ein; die erforderlichen besonderen Bestimmungen über ihre Stellung in dieser Synode werden durch ein Kreis-Synodal-Statut getroffen.

§ 3

Diejenigen Zusätze und Ausführungsbestimmungen, welche bißher nur für den Bereich der Westfälischen Provinzial-Gemeinde gegolten haben, für die Subsynode Wesel aber nicht verbindlich waren, treten von nun an auch für die nach § 1 der Kreis-Synode Münster zugeschlagenen Gemeinden in Kraft.

Münster, den 10. Dezember 1872

Königliches Consistorium."[5]

[5] Kirchliches Amtsblatt des Königlichen-Consistoriums der Provinz Westfalen Nr. 24 vom 16. Dezember 1872.

1.1.2 Abtrennungen von Münster: Bildung des Kirchenkreises Recklinghausen 1906

Durch Beschluss des Königlichen Konsistoriums vom 4. Oktober 1906 wurden von der bisherigen Synode Münster die Kirchengemeinden *Recklinghausen, Bottrop, Bruch, Buer, Dorsten, Erle-Middelich, Gladbeck, Herten, Horst, Oterfeld, Resse, Scherlebeck und Waltrop-Datteln* abgezweigt und als Kreissynode Recklinghausen, deckungsgleich mit dem Stadt- und dem Landkreis Recklinghausen, vereinigt. [6]

„Beschluss.

Auf Antrag der am 9. September 1903 versammelten Kreissynode Münster und nach Anhörung der beteiligten Presbyterien, ferner der am 29. September 1906 versammelten 24. Westfälischen Provinzialsynode wird in Gemäßheit der Zusatzbestimmung zu § 34 der Kirchenordnung vom 5. März 1835 mit Genehmigung des Evangelischen Ober-Kirchenrats hierdurch folgendes bestimmt:

§ 1

Von der Kreissynode Münster werden die Kirchengemeinden Recklinghausen, Bottrop, Bruch, Buer, Dorsten, Erle-Middelich, Gladbeck, Herten, Horst, Osterfeld, Resse, Scherlebeck und Waltrop-Datteln abgezweigt und unter dem Namen ‚Kreissynode Recklinghausen' zu einer eigenen die Kirchengemeinden des Stadt- und Landkreises Recklinghausen umfassenden Kreissynode vereinigt.

§ 2

Dieser Beschluss tritt mit dem Tage der Amtseinführung des Superintendenten der Synode Recklinghausen in Kraft.

Münster, den 4. Oktober 1906
Siegel
Königliches Konsistorium der Provinz Westfalen
Unterschrift"[7]

[6] Protokoll der Kreissynode Münster am 14. November 1906.
[7] Landeskirchliches Archiv der Ev. Kirche von Westfalen (LkA EKvW), Bestand: O.O, Nr. 255 c, handschriftlich.

1.2 Superintendenten 1873–1931: Friedrich Bramesfeld und Heinrich Evers

Erster Superintendent des Kirchenkreises Münster war Friedrich Adolf Bramesfeld[8] (geb. 3. Mai 1833 in Elberfeld, gest. 25. Dezember 1903 in Münster). Er bekleidete sein Amt 28 Jahre lang vom 16. April 1873 bis zu seinem Eintritt in den Ruhestand am 30. September 1901.

Heinrich Evers[9] war Bramesfelds unmittelbarer Nachfolger. Geboren am 2. März 1859 in Unna als Sohn des Konrektors Heinrich Evers und seiner Ehefrau Auguste geb. Gevert, besuchte er das Gymnasium in Bielefeld und schloss seine Schullaufbahn im Herbst 1880 mit dem Abitur ab. Nach dem Studium der evangelischen Theologie in Tübingen, Berlin, Erlangen und Bonn absolvierte er seine Examina im Herbst 1884 und zu Ostern 1886 in Münster. Am 1. April 1887 nahm er nach seiner Tätigkeit als Rektor in Asseln seit dem Herbst 1884 seinen Hilfsdienst in Oelde-Beckum auf, wurde am 11. März 1887 in Schildesche ordiniert und am 13. Juli 1887 als Pfarrer in Werth eingeführt. Seine Einführung als Superintendent des Kirchenkreises Münster fand am 1. Oktober 1902 statt. Am 31. Dezember 1931 begann sein Ruhestand nach fast 30 Jahren im Superintendentenamt. Evers starb am 19. Juli 1938 in Bad Honnef. Am 21. Januar 1897 heiratete er die Fabrikantentochter Elisabeth van Wüllen-Schotten.

2. Die Schwerpunktthemen der Synodalberatungen

2.1 Die allgemeine Ausgangslage und die Aufgabe der Kirche

2.1.1 Eine Niederlage als Trauma

„Schwere Zeiten liegen wieder hinter uns, schwer durch die harten, schier übermenschlichen Kämpfe da draußen, durch die Nöte der Heimat und die Gefahren, die weiter drohen. Der Herr legt unser Volk in den Schmelzofen; er sitzt und schaut von seinem Himmel hernieder, ob es sich läutern, reinigen und erneuern lassen will."[10]

Superintendent Heinrich Evers beginnt seinen Bericht vor der Kreissynode Münster am 31. Juli 1918 mit einer bangen Zeitansage. Wohl ist

8 Friedrich Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen von der Reformationszeit bis 1945, Bielefeld 1980, Nr. 703, S. 54, dort weitere biografische Angaben.
9 Ebd., Nr. 1578, S. 124.
10 Protokoll 1918, Bericht des Superintendenten, S. 2-16, Zitat: S. 3.

auch im Kriegsgeschehen Gott mit seiner läuternden und erneuernden strengen Liebe am Werk, ob aber dieses Erziehungswerk tatsächlich gelingt, steht noch dahin. Evers erinnert an Paul Gerhardts Verse anlässlich des Westfälischen Friedens. Evers kann in diesen Jubel über das „edle[n] Fried'- und Freudenswort, dass nunmehr ruhen Spieß, Schwerter und ihr Mord",[11] noch nicht einstimmen.[12]

Am 8. Oktober 1919 liegt das Ende des Ersten Weltkriegs fast ein Jahr zurück. Die Waffen schweigen, aber zu überschwänglicher Freude gibt es keinen Anlass, denn der Krieg ist verloren. Der Superintendent des Kirchenkreises Münster, dessen Synode sich in der Konsistorialstadt Münster versammelt hat, schildert die Lage der Kirche wie folgt:

> „Der gewaltigste Krieg, den die Welt je erlebt, ist zu Ende. Wir sahen diesem Ende getrost entgegen. Wir wussten es, dass wir ihn nicht verschuldet. Wir sahen die wunderbaren Durchhülfen unseres Gottes und lebten der Hoffnung ‚Der Herr hat bisher geholfen, er wird weiter helfen'[13]. Wir haben uns getäuscht. Unser unglückliches Volk, belogen und betrogen, hat die Waffen niedergelegt. Wehrlos und ehrlos liegt es am Boden, und der Fuß seiner unbarmherzigen harten Feinde steht auf seiner Brust. Friedensbedingungen, die nie erfüllt werden können, hat es hingenommen. Unseres Reiches Herrlichkeit, sein Kaisertum, sein Königtum dahin. Unser kaiserlicher Herr verlassen und landflüchtig im fremden Lande. Dazu der Jammer der inneren Auflösung unseres armen Volkes. Es ist krank, sterbenskrank, und ist keiner, der ihm helfe.[14] Woher ist all dieser Jammer, diese Not? ‚Gezählt, gezählt, gewogen und zu leicht gefunden!'[15] Unser Volk ist gottlos gewesen und geblieben; daher sein Fall in die Tiefe, daher sein Bleiben in der Tiefe, aus der es nicht kommen wird, bis es er-

[11] „Gott Lob, nun ist erschollen / Das edle Fried'- und Freudenswort, / Daß nunmehr ruhen sollen / Die Spieß und Schwerter und ihr Mord!" Die Synode 1917 hatte sich auf das Danklied Paul Gerhardts besonnen und damit ihre Sehnsucht nach Frieden zum Ausdruck gebracht. Zitat in: Protokoll 1918.

[12] „Und heute", schreibt Evers, „nach Jahresfrist, stehen wir noch in denselben Drangsalen des Krieges, schauen weiter sehnsüchtig nach jener Zeit, wo auch wir dieses Danklied des frommen Sängers unsrer Kirche anheben können." Protokoll 1918.

[13] Vgl. EG 329.

[14] Vgl. EG 233,1.

[15] Daniel 5,27. (Bei Evers ohne Nachweis als Zitat gekennzeichnet.)

kennt, wider wen es gesündigt und zu ihm reuevoll zurückkehrt. ‚Israel, du bringst dich ins Unglück; denn dein Heil stehet allein bei mir!'[16]"[17]

Die Passage dürfte paradigmatisch für den deutschen Nationalprotestantismus am Ende des 1. Weltkriegs sein. Sie enthält sprachlich und inhaltlich die wesentlichen Stereotypen des protestantischen Milieus jener Jahre. Die große Erschütterung über das Ausmaß der Gewalt des Krieges und ihrer Folgen ist deutlich spürbar. Mit Händen zu greifen ist auch das unvermittelte Nebeneinander von *politische*r Selbstgerechtigkeit und *nationalem* Selbstmitleid. Von politisch-moralischer Schuld und Verantwortung ist kein Wort zu hören. Im gleichen Augenblick rufen *religiöse* Schuldanklage und Unheilsschilderung zu Umkehr und Buße. Die Trauer über den Untergang der Monarchie verbindet sich mit der religiös verbrämten Dolchstoßlegende.[18]

Besonders problematisch ist die stets wechselnde Bedeutung des Begriffes „Volk". Volk ist sinngemäß (1) Plebs, der Herr Omnes, vaterlandslose Gesellen, Menschen, die durch ihren Mangel an Glauben den gerechten Sieg verspielen; Volk ist (2) das deutsche Volk, das Nationalvolk, das, wie zu biblischen Zeiten Israel, einen besonderen Beruf in der Schöpfung Gottes erfüllt; Volk ist (3) die versprengte Menge, die Herde, die irregeht und einen Hirten braucht, der sich ihrer erbarmt; Volk ist schließlich (4) auch Gottes Volk aus Juden und Heiden, die Gemeinschaft der Gläubigen. Fehlende Differenzierung führt dazu, Prädikate des Gottesvolkes unkritisch auf das Staatsvolk und die Nation zu übertragen, eine kritisch-rationale Analyse in Bezug auf politisch-soziale Zusammenhänge unterbleibt. Die fundamentale Differenz zwischen dem geglaubten und verborgenen Volk Gottes einerseits und den verschiedens-

16 Vgl. Hos. 13,9. (Bei Evers ohne Nachweis als Zitat gekennzeichnet.)

17 Protokoll 1919, S. 3.

18 Wenn Gott dem Volk die Treue hält und auf Glauben zielt und der Beruf des Soldaten der Ruf Gottes zur Bewährung der Liebe zu König und Vaterland ist, dann sind im Tun-Ergehen-Zusammenhang Treu und Glaube einerseits, Kampf und Sieg andererseits nur zwei Seiten derselben Medaille. Evers konnte 1918 sagen: „Vor unserm Geiste stehen die bisherigen Führungen unsres Gottes in dem jetzigen Weltkriege, seine wunderbare Durchhilfe draußen gegen eine Welt von Feinden und drinnen durch alle Nöte und Entbehrungen. Wir hoffen, dass der, der geholfen, weiter helfen wird... Wir hoffen auch jetzt trotz vieler betrübender Erscheinungen. So manches gibt uns ja auch ein Recht dazu. Unserer Kirche hohe Aufgabe ist es, im Großen und im Kleinen den Pflug in die Hand zu nehmen, den Herzensacker unsres Volkes zu bearbeiten, die Gottessaat einzusäen, zu pflegen." Protokoll 1918, S. 3. Die religiöse Fassung der Dolchstoßlegende lässt sich als die negative Variante dieses Zusammenhangs auffassen: Wo der Glaube des Volkes versagt, wankt die Front, und Gott verbirgt sein Angesicht. Schuld sind religiöser Unglaube und daraus folgende Auflösung und Sittenlosigkeit.

ten sozialen Beziehungen unter der Perspektive von Herkunft, Sitte, Zugehörigkeit, Interesse und Leistung andererseits wird verwischt und öffnet der pseudoreligiösen Überhöhung des nationalen Prinzips Tür und Tor.

Diesem Zweck dienen die auch von Dryander und anderen Theologen dieser Zeit belegten geschichtstheologischen und nationalreligiös-erbaulichen Wendungen in den Synodaläußerungen. Sie bestimmten auch in Münster das Welt- und Gesellschaftsbild des durchschnittlichen deutschen Nationalprotestantismus.

2.1.2 Himmelsschätze für das Volk im Kampf um seine Seele

Heinrich Evers sieht die Kirche in doppelter Perspektive: Die Kirche stehe einerseits inmitten des Zusammenbruchs des Volkes und nehme leider an dessen religiösem, sittlichem und wirtschaftlichem Niedergang teil, andererseits habe sie aber vor allem die Aufgabe, „dem Volke, ihrem Kirchenvolke, die gottgegebenen aufbauenden Kräfte zu vermitteln, die es aus dem Verderben erretten: Gottes Gnade in Christo, Gottesfurcht und Bruderliebe".[19]

Formulierungen wie diese bieten eine breite Angriffsfläche für die Polemik Karl Barths und der Dialektischen Theologie gegenüber neuprotestantischen Synthesen, die das religiöse Zeitbewusstsein mit dem Evangelium verwechseln. Die Kirche erscheint hier als das vermittelnde Subjekt. Gottesgnade, Gottesfurcht und Bruderliebe erscheinen demgegenüber als Objekte. Sie sind auf kirchliche Vermittlung angewiesen und bringen ihr Wesen nur so zur Erscheinung, dass sie zum „Aufbau des Volkes" beitragen. Das „Volk" wird mit dem „Kirchenvolk" identifiziert und der Kirche durch das possessiv missverständliche Pronomen „ihr" zugeordnet. Dabei verschwindet die Frage, worin eigentlich das „Verderben des Volkes" genau bestehen und was legitimerweise nach einem Krieg wie dem von 1914–1918 des Aufbaus wert und würdig sein soll.

Das bellizistische Motiv vom (heiligen) Kampf, der mit den geeigneten Waffen zu führen sei, wird ungebrochen in das argumentative Reservoir übernommen: „Der Herr, der einst einen David in dem Kampfe wider den Goliath mit dem Geiste der Kraft und rechter Waffe ausgerüstet, der segne auch unsere Kirche mit dem rechten Geiste und den starken Waffen zu dem schweren Kampfe, der uns verordnet ist."[20] Ad bonam partem verstanden und wohl auch die Intention des Verfassers

[19] Protokoll 1919, S. 3.
[20] Ebd., a. a. O.

treffend, soll die gewaltlose Auseinandersetzung seelsorgerlich-diakonisch-missionarischen Dienstes mit der durch die Kriegsfolgen ausgelösten Not der Menschen an die Stelle der militärischen Auseinandersetzungen der letzten Jahre treten. Er fordert nicht weniger Einsatz von Willen und Mitteln als der Krieg. Ob es wohl einen Zusammenhang zwischen dieser vermeintlich unpolitischen Dienstbereitschaft und der Manipulierbarkeit des politischen Bewusstseins gibt? Diese Frage wird im Denken des deutschen Mehrheitsprotestantismus, das hier zum Ausdruck kommt, nicht gestellt.

2.1.3 Die neue alte Kirchenordnung als Rüstung im Streit

Zur Rüstung, welche die Kirche und die Christen anlegen sollen, zählt auch der Panzer, den sich die Kirche durch die Neugestaltung ihrer Kirchenordnung gibt. Mit dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments ist die Notwendigkeit einer neuen Kirchenverfassung gegeben: „Diese Rüstung will sich unsere Kirche mitschaffen durch die Neugestaltung ihrer Kirchenordnung. Der Summepiscopus ist nicht mehr. Irdische Könige sind nicht mehr ihre Pfleger.[21] Ihr himmlischer König will ihr Ein und Alles sein."[22]

In zwei Beschlüssen kommt die Haltung der Synode Münster zur kirchlichen Neuordnung besonders deutlich zum Ausdruck: Die Synode Münster ist gegenüber dem aktiven und passiven Wahlrecht der Frauen in der Kirche sehr zurückhaltend: „Kreissynode hält eine Eingliederung der Frauen in den kirchlichen Organismus für notwendig, hält aber die Frage des aktiven und passiven Frauenwahlrechts zu den Körperschaften und Synoden noch nicht für spruchreif."[23]

Sie plädiert grundsätzlich dafür, nach Möglichkeit keine signifikanten Veränderungen gegenüber der alten Ordnung vorzunehmen: „Die Synode hält es für richtig und notwendig, dass die jetzige Verfassung der Provinzialkirche im wesentlichen beibehalten wird. An die Stelle des jetzigen Konsistoriums tritt durch Wahl der Provinzial-Synode ein Provinzialkirchenrat mit einem Geistlichen an der Spitze, der den Titel Bischof führt...In dem Entwurfe ist die Zusammengehörigkeit mit der Landeskirche viel stärker zu betonen."[24]

21 Vgl. Jes. 49,22.
22 Ebd., a. a. O.
23 Protokoll 1919, S. 4.
24 Ebd., a. a. O.

Die Synode Münster ließ angesichts der Errichtung einer demokratischen Verfassung im politischen Bereich keinen Ansatz erkennen, zu einer Erneuerung der kirchlichen Ordnung voranzuschreiten. Die Synode versäumte es, im Sinne der Reformation sich bewusst von der konsistorialen Struktur zu lösen, die Gemeinden zu stärken und die nicht ordinierten Gemeindeglieder zu fördern. Stattdessen wurde die Einbindung der Gemeinden und Kirchenkreise in eine zentralistisch geführte Landeskirche gefordert.

2.2 Konfessionelle Spannungen

Münster steht für das Faktum einer gescheiterten Reformation, für das Intermezzo des religiös-apokalyptischen Regimes der Täuferherrschaft, für eine tief greifende Gegenreformation, einen durch preußische Herrschaft als Fremdkörper eingeführten Beamten- und Soldatenprotestantismus und einen besonders dramatisch verlaufenden Kulturkampf. Ein Diasporakirchenkreis wie der Kirchenkreis Münster reagiert auf Veränderungen im interkonfessionellen Klima besonders sensibel.

Bereits 1918 hob der Superintendent hervor, dass der „Burgfriede" nicht gestört worden sei. Die gemeinsame Kriegserfahrung habe die Angehörigen beider Konfessionen durchaus miteinander verbunden. Dennoch herrschte gegenseitiger Argwohn.

Die Aufhebung des Jesuitengesetzes gab Anlass zur Sorge um den konfessionellen Frieden: „Die ganze Entwicklung unsres Staatslebens weist ja unsre Glaubensgenossen auf die größte Treue gegen ihre Kirche hin. Der Strom des Heiles und des Segens, der sich aus ihr in unser Volksleben ergießt, darf nicht versiegen; er muss trotz aller Feindschaft dem gegenwärtigen Geschlecht und den kommenden die Güter des Heiles unsres Gottes zuführen."[25] Im Hintergrund steht hier spürbar die alte Verbindung von Deutschtum und Reformation[26], Preußentum und Protestantismus.

Der Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom 1. November 1917 mit seiner Warnung vor einem Zusammengehen der katholischen mit der evangelischen Arbeiterschaft veranlasste Evers zu der Warnung: „Wer gehofft hatte, dass das gegenseitige Verständnis der Konfessionen durch die in dem Kriege so glänzend bewährte Kameradschaftlichkeit der

[25] Protokoll 1918, S. 4.

[26] Mit den „Güter[n] des Heiles unseres Gottes" spielt Evers auf die „Beneficia Dei" an, von denen Philipp Melanchthon als dem Erkenntnisgrund des christlichen Glaubens spricht: Christum cognoscere est, beneficia eius cognoscere.

evangelischen und katholischen Krieger eine Förderung und Stärkung erfahren würde, der wird durch die Ausführungen des Hirtenbriefes peinlich berührt. Wir werden darauf gefasst sein müssen, dass die katholische Kirche bestrebt sein wird, ihre Gläubigen genau so wie vorher abzuschließen."[27]

Der Verlust des protestantisch profilierten Summepiskopats in Preußen zugunsten einer hinkenden Trennung von Staat und Kirche in der Weimarer Reichsverfassung wirft allerdings die Frage auf, ob die evangelische Kirche bei ihrer zusehends schwächer werdenden Finanzkraft die Auslands- und die Inlandsdiaspora noch in der Weise würde stärken und stützen können, wie dies vor 1918 der Fall gewesen war. Und „wird nicht auch gerade unsre Diasporasynode unter diesen traurigen Zeitverhältnissen in ihren Gemeinden und Gliedern einer schweren Zukunft entgegengehen? Uns ist bange. Aber wir blicken auf den, der auch uns gesagt hat: ‚Sorget nicht!'[28] Größer als der Retter ist die Not ja nicht."[29]

In den Worten des Superintendenten klingt pure Existenzangst durch. Eine mögliche Verschiebung der konfessionellen Verhältnisse könnte den Nerv, zumindest jedenfalls den ökonomischen Nerv, der evangelischen Kirche in der Diaspora treffen.

Im Bericht des Gustav-Adolf-Werks schlägt sich die Wirkung des Kriegsausgangs auf die Einschätzung der Lage durch Protestanten in der Diaspora besonders nachhaltig nieder. Der Berichterstatter, Pfarrer Hermann Schütz (28. Juli 1870 bis 28. Mai 1940), weist besonders darauf hin, „dass wohl keine kirchliche Organisation durch den unglücklichen Ausgang des Weltkrieges so schwer getroffen ist, wie der Gustav-Adolf-Verein. Viele Millionen evangelischer deutscher Brüder im Westen und Osten unseres Vaterlandes sind unter fremde Gewaltherrschaft gekommen. Das bedeutet für viele Diasporagemeinden nicht nur schwerste Bedrängnis, sondern auch die Gefahr völligen Untergangs. Die deutsch-evangelische Diaspora des Auslands ist eine Ruine. Die Pfarrer sind vertrieben, die Gemeindeglieder zerstreut, die Wohltätigkeitsanstalten zum großen Teil von den Feinden weggenommen. Viel treue, hingebende Arbeit ist vernichtet. Mit tiefem Schmerz beklagt der Gustav-Adolf-Verein den Untergang einst blühenden Lebens."[30]

27 Ebd., S. 5.
28 Vgl. Mt. 6,25.34 und Phil. 4,6
29 Protokoll 1919, Ebd., S. 4.
30 Jahresbericht des Zweigvereins der Gustav-Adolf-Stiftung der Synode Münster für 1918, Anlage D, in: Ebd., S. 19 f.

Zwei Themenkreise hatten für das Verhältnis der Konfessionen zueinander den Charakter von Seismografen: die religiöse Schulerziehung und die Mischehenfrage.

Mit Argwohn beobachtete die evangelische Seite die Gründung einer mittleren katholischen Mädchenschule, an der zunächst für evangelische Schülerinnen kein Religionsunterricht angeboten werden sollte. Mit Genugtuung wird im Bericht der erfolgreiche Widerstand der Eltern der evangelischen Kinder erwähnt. Die Mischehenfrage wird ausdrücklich angesprochen, obwohl es keinen konkreten Anlass hierzu gibt. Vorbeugend kündigt der Berichterstatter jedoch an: „Sicher werde ich in unser aller Sinn darauf hinweisen, dass auch ihnen [den Mischehen] die gleiche Aufmerksamkeit wie früher, ja vermehrt, zu widmen ist, da bei den leichtfertigen Eheschließungen auch sie besonders leicht vorkommen."[31]

Im Vorjahr hatte sich Evers ausführlich und kritisch mit der Mischehenfrage befasst. Mit Bezug auf den Bericht der Gemeinde Münster hatte er den katholischen Feldgeistlichen vorgeworfen, katholische Ehemänner dahingehend zu beeinflussen, keine Erklärung abzugeben, die ihren evangelisch getauften Kindern den Besuch einer evangelischen Schule ermöglichten. Evangelische Mütter würden so unter Ausnutzung ihrer Notlage, besonders nämlich des Umstands, dass der katholische Ehemann Kriegsdienst geleistet habe oder gar gefallen sei, zur katholischen Schulerziehung ihrer evangelischen Kinder genötigt.[32]

Nicht nur die religions- und schulpolitische, auch die demografische Entwicklung erscheint unter konfessioneller Perspektive: „Der Geburtenrückgang ist nicht nur eine nationale[,] sondern auch eine konfessionelle Frage. Man hat ausgerechnet, dass wenn der Geburtenrückgang in der Weise wie bisher anhält, in 20 Jahren die Zahl der katholischen Schulkinder ebenso groß sein wird, wie die der evangelischen. Das ist eine Tatsache, die gebieterisch fordert, dass die Presbyterien sich mit dieser Frage beschäftigen: ‚Was kann geschehen, um die Zahl der Geburten wieder zu heben?'"[33]

[31] Ebd., S. 5.
[32] Protokoll 1918, S. 5.
[33] Ebd., S. 13.

2.3 Kirche und Gesellschaft

2.3.1 Die soziale Frage

Der national-religiösen Wahrnehmung außenpolitischer Vorgänge entspricht die religiös-erbauliche Einschätzung der sozial- und gesellschaftspolitischen Entwicklung: „In unserem Volksleben setzt sich der Sozialismus der sozialdemokratischen Partei immer mehr durch. Es ist zu befürchten, dass unser Wirtschaftsleben bald zusammenbrechen wird. Wären statt seiner doch die sozialen Ideen des Christentums die treibenden Kräfte! Sie würden unser liebes Volk nicht dem Untergange, sondern einem neuen inneren und äußeren Aufschwunge entgegenführen. Sie würden der Liebe Raum geben, die nicht das ihre sucht[34], sondern sich gern in den Dienst des Andern stellt, und uns [,]zu einem einigen Volk von Brüdern[']machen."[35]

Besonders die Kirchengemeinden und die kirchlichen Vereine mit missionarisch-diakonischer Zielsetzung nehmen die Aufgabe der kirchlichen Liebestätigkeit wahr.[36] Der Bericht aus der Gemeinde Münster spiegelt exemplarisch den selbstlosen Einsatz unter schwierigsten Bedingungen und die vielfältigen hilfreichen Wirkungen dieses Dienstes für die betroffenen Menschen[37]: Nach Erwähnung der bereits im Kriege eingesetzten „Schutzdamen" zur Unterstützung der Kriegerfamilien führt der Gemeindebericht aus: „Die Suppenküche hat auch im Anfang dieses Winters wieder ihre Pforten geöffnet und täglich 100 Kindern eine Abendsuppe gereicht. Der Männerverein ist rüstig am Werke, um die Überleitung in die Friedensverhältnisse herbeizuführen. Leider ist ihm sein bisheriges Versammlungslokal genommen worden, und es wird für ihn unter den gegenwärtigen Verhältnissen nicht leicht sein, einen andern passenden Saal zu finden. Immer wieder zeigt sich auf diese Weise, wie sehr der Gemeinde ein Gemeindehaus mit entsprechenden Sälen fehlt. Die Frauenvereine leiden auch weiterhin an dem Materialmangel. Wie gerne würden sie arbeiten! Aber es ist noch keine Aussicht vorhanden, in absehbarer Zeit genügend Stoff zur Verfügung zu haben. Die Säuglings- und Kleinkinderpflege erfordert umso dringender allseitige,

[34] Vgl. Phil. 2,21.
[35] Protokoll 1919, S. 5.
[36] Vgl. Protokoll 1918, S. 6.
[37] Eindrücklich und bewegend ist auch der Bericht des Evangelischen Vereins für Innere Mission in den Synoden Münster und Recklinghausen. Jahresbericht 1918, Anlage C. In: Ebd., S. 20 f. Dort wird der Bericht des Pfarrers und späteren Recklinghäuser Superintendenten Ernst Otto Paul Kramm über die Tätigkeit des evangelischen Kinderheims Recklinghausen-Süd auszugsweise wiedergegeben.

treue Mitarbeit, als die Zahl der Geburten von Jahr zu Jahr erschreckend zurückgeht. In Münster übertraf die Zahl der Sterbefälle diejenigen der Geburten um neun."[38]

2.3.2 Religiöser und sittlicher Zustand in Öffentlichkeit und Gemeinde

Im letzten Kriegsjahr gedachte der Superintendent anerkennend der Gemeinden und ihrer Bewährung in schwerer Zeit: „Der Krieg übt mit seiner langen Dauer und seinen Lasten weiter seine schweren Wirkungen aus. Die Entbehrungen sind ohne Murren getragen worden, ebenso auch die verwehrten und erschwerten Arbeiten, die auf den Schultern unserer Greise, unserer Frauen und Mädchen liegen. Die schweren Verluste, die der Krieg in so viele Familien bringt, werden von den Gemeinden mit empfunden und finden aufrichtige Teilnahme. Die Trauernden suchen zumeist bei dem Trost, der sie allein trösten kann. Die Verbindung mit den im Felde stehenden Gemeindegliedern wird mit Eifer weiter aufrecht erhalten."[39]

Wenn sich allerdings der Blick von der Bewährung der Gemeinde abwendet und auf den religiösen und sittlichen Niedergang der Gesellschaft in der Kriegs- und der Nachkriegszeit fällt, ändern sich Farbe und Tonlage. Mit großer Sorge und moralischer Empörung erleben die Vertreter der evangelischen Kirche im Kirchenkreis Münster die Verrohung der Sitten und das Schwinden kirchlicher Bindungen.

Kristallisationspunkte für die Auswirkungen schwindender moralischer und religiöser Orientierung finden sich vor allem bei familienpolitischen Themen. Der Geburtenrückgang wird vornehmlich als moralisches Problem aufgefasst: „Viel zielbewusster als es in vergangenen Zeiten geschehen ist, muss die Kirche tätig werden, um in den furchtbaren Sünden und Verirrungen [...] gewissensschärfend, züchtigend und darum heilend zu wirken. Auf unsren Gemeinden liegt um dieser Sünden[40] willen ein Bann. Wenn der nicht gebrochen wird, werden Predigt und Seelsorge nicht an die Herzen dringen."[41]

[38] Protokoll 1919, S. 6.
[39] Protokoll 1918, S. 8.
[40] „Die Unsittlichkeit, die während des Krieges erschreckend zugenommen hatte, hat weiterhin eher noch eine Zunahme als einen Rückgang gefunden. Schon sind auch in einer ganzen Reihe von Fällen Ehescheidungsklagen eingereicht gegen Frauen, die während der Abwesenheit ihrer Männer im Kriege ihnen die eheliche Treue gebrochen hatten." Protokoll 1919, S. 11.
[41] Ebd., S. 6. „Der tiefste Grund", so Evert schon 1918, „liegt aber nicht in den sozialen Verhältnissen, sondern in dem religiös-sittlichen Tiefstand der Familie unserer

Die kirchliche Antwort darauf muss in diakonisch-missionarischer Fürsorge geschehen, und zwar, da es um Kinder und Familie geht, vor allen Dingen um den fürsorglichen Dienst durch christliche Frauen: „Mit erfreulichem Erfolge betätigte sich besonders im Dienste der unehelichen Kinder die im Zusammenhange mit dem Evangelischen Frauenverein arbeitende Abteilung der Waisenpflegerinnen und Fürsorgerinnen. Die Einrichtung, dass diese Kinder hier jetzt durchweg eine Dame als Vormünderin erhalten, erscheint als ein erfreulicher Fortschritt; denn Fürsorge für Kinder ist nun einmal das eigenste Gebiet der Frau. Auch die Einwirkung auf die unehelichen Mütter geschieht in allen Fällen zweifellos wirksamer durch Frauen."[42]

Ein zweiter Brennpunkt des sittlichen und religiösen Verderbnisses sind die heimkehrenden Truppen. Während die Gemeinden sich um heimkehrende Truppenteile kümmern, die ihre Entlassung erwarten, erhielten sie hinreichend Gelegenheit, die damit verbundenen Probleme kennen zu lernen: „Es wurde aber notwendig, auf sittlich reines Verhalten dringend hinzuweisen, damit nicht traurige Folgen unsittlichen Verhaltens entstanden."[43] Dabei lag es nahe, die Ursache für das dezivilisierte Verhalten der Soldaten nicht etwa in der verrohenden Wirkung des Krieges zu suchen. Sittliches Verhalten und religiöse Bindung sind nicht voneinander zu trennen. Wer die religiöse Bindung löst, setzt auch unsittliches Verhalten frei. Die Wurzel des Übels war somit innenpolitischer Natur: „Nach Ausbruch der Revolution zeigte sich bei ihnen fast überall das Schwinden des religiösen Lebens bei Vorgesetzten und Mannschaften."[44]

Ein dritter Ansatzpunkt für kulturpessimistische Diagnosen aus religiöser Perspektive ist die steigende Kriminalität: „Betrug und Wucher beherrschen die Masse in solchem Umfange, dass man von einer Verseuchung des ganzen Volkes reden muss. Besonders bedenklich ist es dabei, dass die schulentlassene Jugend schon so tief in diese Sünden mitverstrickt ist, [...] sogar unser Beamtenstand, auf den wir mit Recht so stolz waren, ist von diesem Geiste nicht unberührt geblieben. Wieviel treue, seelsorgerische Einwirkung wird notwendig sein, um in dem allen Wandel zu schaffen!"[45]

Zeit. Auf eine Wiedergeburt der Familie muss hingearbeitet werden, sonst werden alle Bemühungen um Beseitigung des Übels erfolglos sein." Protokoll 1918, S. 13 f.

42 Ebd., a. a. O.

43 Protokoll 1919, S. 7 f.

44 Ebd., S. 8.

45 Ebd., S. 11.

Rettende Liebe, also diakonisch-missionarische Fürsorge, seelsorgerliche Einwirkung, moralische Erziehung und das öffentliche Zeugnis sind die gebotenen Antworten der Kirche auf die Verfallsentwicklungen der Nachkriegszeit. „Nur wenn es gelingt, die Masse seelsorgerisch zu erfassen, wird auch ein Umschwung in der furchtbaren, gegenwärtigen Verwahrlosung herbeigeführt werden können."[46] Neben der Gemeindearbeit kommt dabei der Vereinstätigkeit eine besondere Bedeutung zu. Pfarrer Ewald Dicke (späterer Superintendentarverwalter bzw. Superintendent von 1935/1941 bis 1944) hob in seinem „Jahresbericht über die männliche Jugendarbeit" hervor: „Die Zukunft unserer Kirche und die Gesundung unseres Vaterlandes hängen davon ab, ob es gelingt, die männliche Jugend unseres Volkes für Jesus zu gewinnen, und das wird durchweg nur dann möglich sein, wenn wir sie in unseren Vereinen sammeln können."[47]

2.3.3 Kirche und Schule

Für den Protestantismus Münsters waren Gottesdienst, Gemeindegründung und die Errichtung einer evangelischen Schule seit 1804/1805 von fundamentaler Bedeutung. Die evangelische Kindererziehung und der freie Zugang zu einer Bildung, die einen beruflichen Werdegang beispielsweise im preußischen Staatswesen, in Militär und Verwaltung ermöglichte, gehörte immer zu den vornehmlichen Interessen der evangelischen Gemeindeglieder in Münster. Evangelische Identität in der Diaspora Münsters und des Münsterlandes war von daher in hohem Maße an die Möglichkeit konfessionell geprägter Schulbildung gebunden.

Wie grundlegend sich die Stellung der evangelischen Kirche in der Öffentlichkeit nach dem Untergang des Summepiskopats zu verschlechtern drohte, schien auch die Diskussion um das künftige Verhältnis von Kirche und Schule zu zeigen: „Voller Sorge sind wir um den Bestand unsrer evangelischen Volksschulen. Sie sind stets, besonders in der Diaspora ein Kleinod unsrer Kirche gewesen. Welche Opfer sind für sie nicht willig und gern gebracht worden! Mögen diese nicht vergeblich gewesen sein und mögen unsere evangelischen Diasporaschulen auch in der Zukunft Stätten echten evangelischen Geistes bleiben."[48]

Bereits im Vorjahr hatte Evers seine Bedenken bezüglich der Zukunft des evangelischen Schulwesens zum Ausdruck gebracht: „Verschiedene Jahresberichte beschäftigen sich mit der Zukunft unserer Volksschule. Sie

[46] Ebd., a. a. O.
[47] Anlage B., Jahresbericht über die männliche Jugendpflege. In: Ebd., S. 16.
[48] Ebd., S. 9.

geben der Befürchtung Ausdruck, dass ihr der christliche, konfessionelle Charakter genommen werden könnte. Die Sorge ist nur zu berechtigt. Denn es würde mit ihrer Beseitigung wieder ein kostbares Erbe aus der Väter Zeit verschleudert werden, das zu ersetzen wohl nicht möglich sein dürfte."[49] Hinter der Sorge vor der Relativierung des konfessionellen Schulprofils steht nicht nur der kritische Blick auf die kirchenpolitischen Ambitionen der katholischen Seite und der antikirchlichen Religionspolitik der Sozialdemokratie. Von den praktischen Notwendigkeiten des Unterrichtsbetriebes unter Kriegsbedingungen ausgehend, droht die Macht des Faktischen: „Auch in Münster", so stellt Evers fest, „mussten die durch den Heeresdienst der evangelischen Lehrer entstandenen Lücken durch katholische Lehrerinnen ausgefüllt werden."[50]

II. Zwischen Weimarer Republik und „Drittem Reich"

1. Letzte ordentliche Kreissynode des Kirchenkreises Münster 1933

1.1. Die Kreissynode Münster im Jahr der nationalsozialistischen Machtergreifung

1.1.1 Vergrößerung der Synode Münster 1933

Der Kirchenkreis Münster war seit Jahresbeginn gewachsen: Die 5 Gemeinden *Burgsteinfurt, Emsdetten, Greven, Gronau* und *Ochtrup* waren dem Kirchenkreis zugeschlagen worden[51] und nunmehr mit ihren Delegierten in Coesfeld vertreten. Die „Urkunde betreffend Veränderung der Kirchenkreise Tecklenburg und Münster"[52] hatte folgenden Wortlaut:

49 Protokoll 1918, S. 10.
50 Ebd., a. a. O.
51 Hervorhebungen in Fettdruck durch den Verf.
52 Kirchliches Amtsblatt der Kirchenprovinz Westfalen 1933, S. 48.

„Nach Anhörung der Beteiligten wird mit Zustimmung des Evangelischen Oberkirchenrats folgendes festgesetzt:

§ 1

Die evangelischen Kirchengemeinden Burgsteinfurt, Gronau, Ochtrup, Greven und Emsdetten scheiden aus dem Kirchenkreis Tecklenburg aus und werden dem Kirchenkreis Münster zugeteilt.

§ 2

Diese Urkunde tritt am 1. April 1933 in Kraft.

Münster, den 11. März 1933
Der Provinzialkirchenrat der Kirchenprovinz Westfalen"[53]

1.1.2 Neukonstituierung der erweiterten Synode unter neuen Bedingungen

Am 16. August 1933 versammelte sich in Coesfeld die Kreissynode Münster zum ersten Mal seit der Machtergreifung der Nationalsozialisten. Zunächst vorgesehen war als Tagungstermin der 5. Juli 1933 in Coesfeld. Aufgrund der weitreichenden politischen und kirchenpolitischen Umwälzungen wurde die Versammlung jedoch auf den 16. August 1933 verschoben. Die gewählten kirchlichen Körperschaften waren aufgehoben; dementsprechend standen für den 16. August Neuwahlen für alle kirchlichen Ämter außer dem des Superintendenten auf der Tagesordnung. Es sollte die letzte ordentliche Kreissynode bis zum Ende des „Dritten Reiches" sein.

1.2 Superintendent 1927–1934: Otto Jesse

Die Leitung der Synode lag bei Superintendent Otto Traugott Karl Jesse (geb. 26. Juli 1872 in Münster; gest. 29. Dezember 1950 in Münster)[54] aus Ahaus. Jesse wurde am 26. Juli 1872 in Münster geboren als Sohn des Regierungs-Kanzlei-Inspektors August Otto Jesse und dessen Ehefrau Charlotte geborene Wille. Er besuchte das örtliche Gymnasium und legte seine Abiturprüfung zu Ostern 1892 ab. In Greifswald, Erlangen und Halle studierte er evangelische Theologie und absolvierte seine Examina

[53] Ebd., a. a. O.
[54] Bauks 1980, Nr. 2969, S. 233.

zu Ostern 1896 und im Herbst 1898. Seit dem 1. Oktober 1897 arbeitete er als Leiter einer höheren Privatschule in Preußisch-Oldendorf. Seinen Hilfsdienst trat Jesse zunächst am 1. April 1900 in Grevenbrück an, wurde am 24. März 1901 ordiniert und setzte seinen Hilfsdienst danach ab dem 1. April 1901 in Herringen (in Werne-Rünthe-Heil) fort. In der Kirchengemeinde Ahaus-Vreden wurde er am 1. Juli 1902 als Pfarrer eingeführt. Zusätzlich übernahm er am 20. Januar 1927 als Nachfolger von Heinrich Evers das Amt des Superintendenten, das er bis zum 31. Dezember 1934 innehatte. Am 31. Dezember 1938 trat er in den Ruhestand. Jesse verstarb am 29. Dezember 1950 in Münster. Er war seit dem 5. Februar 1907 verheiratet mit Anna geborene Budenberg, der Tochter eines Kaufmanns in Lotte.

– Der Gemeindepfarrer und Superintendent war zugleich lokal- und heimatgeschichtlich interessiert. Er veröffentlichte Beiträge zur Geschichte der Herrschaft und der Stadt Gronau (1925) und Heimatgeschichtliches aus der Stadt Ahaus (1935). –

2. Die Schwerpunktthemen der Synodalberatungen

2.1 Die allgemeine Ausgangslage und die Aufgabe der Kirche

2.1.1 Volksgemeinschaft auf christlicher Grundlage, straffe politische Führung

Bevor sich die Synodalen mit der Tagesordnung beschäftigten, ergriff Superintendent Otto Jesse das Wort und äußerte sich programmatisch zur aktuellen Lage. Seinen schriftlich vorgelegten Bericht erklärte er für „durch die sich sehr schnell entwickelnden Zeitverhältnisse überholt“[55] und stellte ihn deshalb auch nicht zur Aussprache. Daraufhin führte er aus: „Mit Freuden haben wir es begrüßt, als eine starke deutsche Reichsregierung erstand, getragen von der Wucht und dem sieghaften Schwung der nationalsozialistischen Volksbewegung. Dankbar haben wir gehört, als sie programmatisch erklärte, im Christentum die unantastbaren Fundamente des sittlichen und moralischen Lebens unseres Volkes zu sehen und im Kampf gegen eine materialistische Weltauffassung und in der Herstellung einer wirklichen Volksgemeinschaft ebenso sehr den Interessen der deutschen Nation wie denen des christlichen Glaubens dienen zu wollen.“[56]

[55] Protokoll 1933, S. 5.
[56] Ebd., a. a. O.

Der Superintendent gibt zu erkennen, dass sich für ihn mit dem Systemwechsel in Politik und Kirche zugleich auch eine politisch-religiöse Sehnsucht erfüllt: Dem stetigen religiös-moralischen Niedergang kann nun endlich durch ein neues Bündnis von Politik und Religion begegnet werden. Eine unwiderstehliche politische Macht und die die Herzen ergreifende und die Seelen rettende Macht des christlichen Glaubens wirken in der Volksgemeinschaft zusammen und bereiten so jeder Form von Gottlosigkeit und Sittenlosigkeit das gebotene Ende.

2.1.2 Kirche geschlossen im Kampf gegen Gottlosigkeit und Sittenlosigkeit

Die historische Stunde des ersehnten Wechsels schien geschlagen zu haben; die Kirche sah sich gerufen, den erfüllten Augenblick nicht zu versäumen: „Und willig haben wir unser Herz [!] hingegeben, als sie [die neue Regierung] der bestimmten Hoffnung Ausdruck gab, dass ihre Arbeit für die nationale und sittliche Erneuerung des Volkslebens von den christlichen Kirchen volle Würdigung und tatbereite Hilfe erfahre. Es war eine Selbstverständlichkeit, dass bei dem großen Erneuerungswerk auch die schon lange mehr oder weniger latente Frage nach Neuordnung der evangelischen Kirche und Neuwerdung evangelischen Lebens akut werden musste."[57]

Der durch die beabsichtigte Einführung des Führerprinzips und des Arierparagrafen in die evangelische Kirche provozierte Kirchenkampf erscheint in der Sicht Jesses lediglich als ein Streit um den richtigen Weg der vermeintlich durch die neuen politischen Verhältnisse erforderlich gewordenen Neuordnung der Kirche. Als unerfreulich wurden dabei zwar bestimmte Formen empfunden, in denen der Konflikt ausgetragen wurde. Die Auseinandersetzung und ihre Begleiterscheinungen sollten aber nun der Vergangenheit angehören: „Über das Wie der Neuordnung und der Neuwerdung aber ist es in den Reihen der Kirchenleute und auf dem Boden der Gemeinden zu heftigen Auseinandersetzungen gekommen. Man ging 2 Wege und trennte sich in 2 Lager. Die Linie geht überall durchs evangelische Land. Es ist dabei zu Auseinandersetzungen gekommen, deren Form nicht immer erhebend war. Aber das liegt Gott sei Dank hinter uns! Und es besteht jetzt die Notwendigkeit, dass man einander sich findet."[58]

[57] Ebd., a. a. O.
[58] Ebd., a. a. O.

Jesse möchte schnell und möglichst geräuschlos zur Tagesordnung übergehen. Eine zügige Normalisierung der kirchlichen Verhältnisse erwartet er in dreifacher Hinsicht:

- Allgemeinpolitisch aufgrund der Anerkennung des Zusammenschlusses der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) durch Reichsgesetz.

- Kirchenpolitisch durch die Anerkennung der Wahl Ludwig Müllers als Landesbischof der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union (APU), „den auch unsere Synode Münster als Teil dieser Union ehrerbietig und hoffnungsfroh zu grüßen bereit sein wird".[59]

- Kirchenpraktisch durch einen Schulterschluss innerhalb der Kirche im gemeinsamen Kampf gegen alle Christusgegnerschaft: „Kämpfe müssen Schulter an Schulter ausgefochten werden; - und es gilt doch den gemeinsamen Kampf gegen Gleichgültigkeit und Trägheit gegenüber Gemeinde und Kirche, den gemeinsamen Kampf gegen sehr weitgehende Entfremdung von Leiden, den gemeinsamen Kampf gegen alle Christusgegnerschaft grober und feiner Art, Dinge, die auch bei uns in Westfalen schon anfingen, mehr und mehr am Mark der Gemeinde zu zehren."[60]

2.2 Konfessionelle Spannungen

Eine offensichtliche Störung des konfessionellen Friedens wird nicht konstatiert, dagegen eine wirkungsvolle Zusammenarbeit in der Winterhilfe.

Örtliche Spannungen konnten allerdings entstehen, wenn sich auf evangelischer Seite konfessionelle Zugehörigkeit und politisch-nationalsozialistische Positionierung allzu unreflektiert miteinander verbanden: „In einer ländlichen Gemeinde, wo viele sich in die nationale Bewegung einreihten, war das Verhältnis zur katholischen Bevölkerung infolge der politischen Lage ein gespanntes."[61] Je stärker der Einfluss der Deutschen

59 Ebd., a. a. O.
60 Ebd., a. a. O.
61 Ebd., S. 4.

Christen ausgeprägt war, desto eher bot sich auf beiden Seiten die Identifikation von Protestantismus und Nationalsozialismus an, programmatisch oder polemisch.

Unberührt von der politischen Entwicklung bleibt der wechselseitige Argwohn der Konfessionen gegeneinander bestehen. Streitpunkt ist nach wie vor die Kindererziehung. Die Klage setzt sich fort, dass evangelische Eltern auf unterschiedlichste Weise genötigt würden, ihre Kinder katholisch erziehen zu lassen. Ein Bericht ergänzt: „[...] solche und ähnliche Schwierigkeiten werden uns in der Diaspora immer bleiben – trotz neuer Zeit!"[62] Weiterhin wird beklagt, dass Ehepartner, die bereits um ihrer Ehe willen vor längerer Zeit evangelisch geworden seien, bedrängt würden, wieder in die katholische Kirche zurückzukehren. Immer wieder wird die Nötigung zu katholischen Trauungen beanstandet.

Die Aussicht, sich in der Diaspora gegen katholische Dominierungsabsichten zur Wehr zu setzen, konnte offensichtlich das eine oder andere Gemeindeglied mit der Versuchung konfrontieren, sich durch politische Parteinahme zu entlasten, ein Faktum, das sich nach dem Kriege auf die Verteilung öffentlicher Ämter auswirken konnte.[63]

2.3 Kirche und Gesellschaft

2.3.1 Rückwirkung der ökonomischen Probleme auf die Kirche

Im Superintendentenbericht geht Otto Jesse (über seine persönliche Stellungnahme vor Eintritt in die Tagesordnung hinaus) ausführlich auf die Stellung der Kirche in der Gesellschaft ein.

Dabei fällt auf, dass die wirtschaftlichen Schwierigkeiten der Kirche selbst an erster Stelle genannt werden und breiten Raum einnehmen. Nicht zuletzt der Zusammenhang von Kirchensteueraufkommen und kirchlicher Handlungsfähigkeit wird immer schmerzhafter bewusst, wie Jesse unter Verweis auf einen Gemeindebericht feststellt: „Die weiterhin stark verschärfte wirtschaftliche Not wird auch weiter die Kirche trotz allen guten Willens der zentralen Stellen vor allergrößte Schwierigkeiten stellen. Der von Monat zu Monat erfolgende Rückgang in dem Einkommen der Steuern zeitigt für die Kirche Folgen, an die wohl keiner hat denken können. Die umfangreiche Einsparung von Pfarrstellen, die aus dieser Not rücksichtslos durchgeführt werden muss, trifft Gemeinden,

[62] Ebd., a. a. O.
[63] Vgl. III.2.2

die seit Jahrhunderten sich ihrer Selbstständigkeit erfreuen durften und nun in ihrem Bestande ernstlich gefährdet sind."[64]

Dringend erforderliche Pfarrstellen können nicht errichtet werden. Die Mittel zur Gründung von Seminaren für den Nachwuchs fehlen. In Gemeinden herrschen Zustände, die das kirchliche Leben ernsthaft gefährden. „Nur eine umfassende Mobilmachung" – formuliert in militärisch anmutender Diktion eine berichtende Gemeinde – „aller freiwilligen Kräfte der Gemeinde, die noch erreichbar sind, wird hier einigermaßen dazu helfen können, dass das innere Leben die Pflege empfängt, derer es unbedingt bedarf"[65].

Die wirtschaftlichen Schwierigkeiten gehen Hand in Hand mit einer neu bewusst werdenden Herausforderung: Worin besteht bei der Vielfalt an Erwartungen an die Volkskirche das Proprium kirchlichen Handelns? Worin besteht ihre eigentliche Aufgabe? „Die Kirche hat vielerlei zu sagen und zu tun, dass die Gemeinden schließlich nicht mehr wissen, wie ihr eigentliches Wort lautet. Die Menschen aber wollen wieder wissen, was die evangelische Kirche lehrt und bekennt. Erkennt man doch weithin klar, dass hinter dem, das unsere Tage ausfüllt, der politischen Radikalisierung, Weltwirtschaftskrise und Arbeitslosigkeit und diktatorischen Notverordnungen und all den Nöten und Kämpfen, der Kampf der Geister steht, der sich zu einem Großkampf ohnegleichen erhoben hat. Dieser Kampf aber ist zuletzt ein solcher zwischen nur zwei Gegnern, zwischen Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, Leben und Tod."[66]

2.3.2 Kirche als Partei im Weltanschauungskampf

In einer Situation der Krise und des militaristisch-bellizistischen Denkens antwortet der Berichterstatter mit Krisenszenarios und Kampfaufrufen. Ein eschatologischer Vorbehalt ist kaum noch erkennbar. Das Letzte erscheint als das Höchste, die Letzten Dinge betreten als höchste Ansprüche an Einsatz und Motivation für höchste Güter die Bühne des Tagesgeschehens. An die Stelle des bedingungslosen Freispruchs tritt der totale Kampf mit der pseudosoteriologischen Hoffnung auf einen endgültigen Sieg gegen den bedrohlichen Feind.

So mahnt Otto Jesse in seinen Ausführungen über das Dissidentenwesen auch nach der Auflösung der „kommunistischen Gottlosenorganisationen" durch Notverordnung vom Mai 1932 nachdrücklich, dass

64 Protokoll 1933, S. 12.
65 Ebd., a. a. O.
66 Ebd., S. 13.

„nichtsdestoweniger die Notwendigkeit bestehen bleibe, der Gottlosenbewegung gegenüber gerüstet zu sein. In der Tat ist ja auch der Kampf gegen Kirche und Religion und diesbezügliche illegale Betätigung der verbotenen Verbände kräftig weiter fortgegangen und war umso schwerer zu erfassen und desto gefährlicher, je mehr er auf verborgenen und immer neuen Wegen sich vollzog."[67] Nachdem atheistische Verbände, nicht zuletzt mit deutlicher Zustimmung der Kirchen, in die Illegalität abgedrängt worden sind, erklärt die Kirche diese nunmehr zu einem umso gefährlicheren *unsichtbaren* Feind.

Der unsichtbare Feind tritt der Kirche jedoch nicht nur im organisierten Atheismus entgegen. Gerade auch in den Kirchengemeinden droht der Verlust von Glaube und Sitte. Die „nationale Bewegung" setzt nicht nur der organisierten Gottlosigkeit Grenzen, sie kann auch positiv die Glieder des Volkes über den Weg sittlicher Wegweisung zur Kirche und zum christlichen Glauben führen. Zustimmend zitiert der Superintendent aus den Gemeindeberichten: „Die sittlichen Zustände in unserer Gemeinde haben einen gewissen Tiefstand erreicht, [...] wenn die Erkenntnis, dass die Grundlage unseres Lebens – Volk und Familie, Treu und Glaube, Autorität, Ordnung und Zucht – in Gefahr standen, viele in die Reihen der nationalen Bewegung geführt hat, so führte von da, schon äußerlich, aber auch innerlich, manche Linie hinüber zur Kirche und ihrer Verkündigung; aber die politische Erregung mit all ihrer Unruhe und ihrem Streit hat doch auch die Gemeinde sehr zerklüftet."[68]

Dementsprechend stellt Jesse unter erneutem Rückgriff auf die Regierungserklärung Hitlers fest: „Es bahnte sich hier bereits an, was zu Anfang dieses Jahres in höchst erfreulicher Weise auf den Schild gehoben ist: Kampf gegen alle Entartungs- und Zersetzungserscheinungen christlich-deutscher Volkskultur und Volkssittlichkeit. Unsere kirchliche Arbeit ist hier gleichlaufend und nimmt und gibt gern die gegenseitig stützende Hilfe."[69]

[67] Ebd., S. 17.
[68] Ebd., S. 28.
[69] Ebd., S. 28 f.

2.3.3 Die soziale Frage

An erster Stelle im Katalog der sozialen Probleme steht bei Jesse das Problem der Arbeitslosigkeit. Wie bereits in den Vorjahren sind die Gemeinden des Kirchenkreises um vielfache Hilfestellungen für Arbeitslose bemüht: Geld, Kleider und Nahrungsmittel werden gesammelt und verteilt. Die Innere Mission versucht, eine Statistik der geleisteten Hilfsmaßnahmen zu führen. Besonders lobend wird der Stadtverband der Frauenhilfe erwähnt. Namentlich gedenkt der Superintendent der verstorbenen Vorsitzenden des Kreisverbandes, „Frau Pfarrer Schütz"[70].

Der Freiwillige Arbeitsdienst (FAD) wird lobend hervorgehoben, seine Überführung in eine Allgemeine Dienstpflicht empfohlen. Begrüßt wird die Gründung der seit Februar 1932 bestehenden evangelischen Arbeitsgemeinschaft für den Arbeitsdienst. Aufgrund der Diasporaverhältnisse im Kirchenkreis Münster könne ein solches Projekt wohl nicht in Angriff genommen werden. In der Großstadtgemeinde Münster allerdings hätten der CVJM für Männer und der Stadtverband der Frauenhilfe Freiwillige Arbeitsdienste jeweils für Männer und für Frauen eingerichtet. Die freiwilligen Arbeitslager bedürften allerdings ihrerseits der seelsorglichen Betreuung und Begleitung, die zusätzliche Belastungen für die Pfarrer mit sich bringe und durch weite Wege erschwert werde. Insbesondere bei Einführung einer Allgemeinen Dienstpflicht komme auf die Provinzialkirche die Aufgabe zu, für Seelsorge und Unterricht zu sorgen.[71]

Über die Arbeitslosigkeit wird „ein kaum zuvor gekanntes Bettelwesen"[72] problematisiert. Die „Herberge zur Heimat" in Münster widmet sich für die evangelische Kirche der dringend erforderlichen Obdachlosenarbeit. Mit den Problemen arbeitsloser und obdachloser Personen beiderlei Geschlechts befassen sich die kirchlichen Jugend- und Wohlfahrtsämter.

[70] Ebd., S. 15.
[71] Ebd., S. 16.
[72] Ebd., a. a. O. Der Bericht nennt folgende Übernachtungszahlen: 4.475 Zugereiste (Selbstzahler) in 21.239 Schlafnächten, außerdem 1.811 Obdachlose in 1.811 Schlafnächten.

2.3.4 Evangelische Jugendarbeit

Im Zusammenhang mit der Jugendsozialarbeit nimmt Jesse die Grundsatzfrage auf, inwieweit die evangelische Jugendarbeit ihre Selbstständigkeit bewahren könne.

Angesichts der drohenden Gleichschaltung der evangelischen Jugendarbeit durch Überführung in die Hitler-Jugend stellt der Superintendent in Übereinstimmung mit dem Vortrag des Kreisjugendpfarrers Walter Fiebig fest: „Man hat [...] von einer Zertrümmerung der bestehenden Jugendverbände gesprochen, damit alle Jugend als Staatsjugend gesammelt werde. Wohl verstehen wir es, dass man einer staatsfeindlichen Jugend nicht mehr Raum zur Betätigung lassen kann. Aber der besondere innere Auftrag der großen konfessionellen Jugendverbände ist von der Regierung anerkannt und damit das Recht zu weiterem Bestehen."[73]

Walter Fiebig lässt im Übrigen an seiner Auffassung von zeitgemäßer Jugendarbeit keinen Zweifel. In seinem Bericht schreibt er: „Eine neue Zeit ist heraufgezogen. Die nationale Erhebung unseres Volkes, so lange heiß ersehnt, ist Wirklichkeit geworden. Wie ein Sturmwind hat sie alles, was morsch und faul im Volksleben war, hinweggefegt. Das Geschehen der letzten Wochen gehört zu dem ganz Großen in der deutschen Geschichte. Deutschland, seit dem unseligen November 1918 mehr zerrissen und zerspaltet denn je, ist Nation geworden. Der Traum der Jahrhunderte ist erfüllt; Bismarcks Werk ist vollendet und gekrönt. Eine große Stunde der evangelischen Kirche ist gekommen. Die nationale Regierung ruft die Kirche zur Mitarbeit am sittlichen Neubau unseres Volkes [...]. Evangelische Jugend bekennt sich in heller Begeisterung zur völkischen Erhebung und zum neuen Staat. Aufgabe des evangelischen Jugendwerkes ist es, zu vertieftem, verantwortungsvollem Volks- und Staatsbewusstsein zu führen."[74]

[73] Ebd., S. 17.
[74] Bericht über die männliche Jugend, Fiebig, Anlage 3, ebd., S. 33.

3. Die Bekenntnissynode des Kirchenkreises Münster 1934

3.1 Erste Tagung der Arbeitsgemeinschaft der Bekenntnissynode Münster

Die Antwort auf diese Äußerungen Jesses und Fiebigs ließ nicht lange auf sich warten: Nach mehreren vorbereitenden Besprechungen im kleineren Kreis versammelte sich am 06. Dezember 1934 im Gemeindehaus in Münster eine Arbeitsgemeinschaft der Bekenntnissynode des Kirchenkreises Münster zu einer ersten Tagung.[75]

Ausweislich des Protokolls hatten sich die Gemeinden Emsdetten, Greven, Gemen-Oeding, Ochtrup und Münster der Bekenntnissynode angeschlossen. Die Pfarrer aus Dülmen-Haltern und Lüdinghausen waren als Gäste anwesend. „Ganz abseits"[76] standen Ahaus, Coesfeld, Bocholt, Werth, Anholt und Suderwick. Die Verhältnisse in Warendorf, wo Fiebig seinen Einfluss geltend machte, lagen, wie es hieß, „aus persönlichen Gründen recht schwierig"[77]. In Burgsteinfurt seien beide Pfarrer Deutsche Christen und versuchten, „die Gemeinden von der Bekenntniskirche abzuschließen"[78].

Im Einzelnen waren als stimmberechtigte Vertreter anwesend

Emsdetten-Greven	Pfarrer Brune (9.1.1900–20.7.71), Presbyter Stücker, Imming
Gemen-Oeding	Pfarrer Echternkamp (24.8.1901–27.7.79), Kirchmeister Donderwinkel, Presbyter Dellmann
Gronau	Pfarrer Hoffmann (geb. 8.6.1899), Petry, Thiemann (geb. 6.8.1898), Presbyter Bartels, Michalski
Münster	Dicke, Lic. Flemming, Konsistorialrat Pfr. Jäkel, Pfarrer Schütz, Presbyter Frowein, Hüttig, Rothert, Gemeinde- Verordneter Pellmann, Kelpe
Ochtrup	Pfarrer Patt (28.10.1878–31.8.1953) Kirchmeister Rees

[75] Münster i. W., den 06. Dezember 1934. LkA EKvW, 5.1 Nr. 248, Fasc. 1 [Protokoll vom 06.12.1934].
[76] Ebd., Bl. 4.
[77] Ebd., a. a. O.
[78] Ebd., a. a. O.

Als Gäste nahmen teil Generalsuperintendent i. R. D. Weirich (20.5.1879–18.6.1954), Pfarrer Meyer (Gladbeck) und Pfarrer Stratenwerth (Dortmund) (geb. 20.7.1898), beide als Vertreter des Provinzialbruderrates, Pfarrer Bollmann (Lüdinghausen) (21.2.1877–1.5.1955), Pfarrer Arnsmeyer (Dülmen) (8.12.1894–29.7.1955), Presbyter Wagner (Hagen), Pfarrer Reuter (Warendorf) (geb. 28.10.1904), Superintendent Hußmann (Warendorf) (12.9.1866–4.4.1946), Superintendent a. D. Zimmermann (Münster), Pfarrer Reusch (Münster), Pastor Heutmann (Reckenfeld) (geb. 22.5.1907), Pastor Thurmann (Münster) (29.10.1906–15.8.76), Professor Hohgrebe-Reuch (Münster), Straßenmeister Mehncke (Burgsteinfurt) und Vikar Wittenberg (Münster).

3.1.1 Diskussion der kirchlichen Lage

Pfarrer Lic. Flemming (16.5.1894–14.10.1971), der im Kirchenkampf der Gemeinde Münster eine prominente, wenn auch wegen seiner besonderen Streitbarkeit nicht unproblematische Rolle spielte,[79] hielt die Andacht.[80] Pfarrer Meyer (Gladbeck) überbrachte die Grüße des Provinzialbruderrates, Flemming zeichnete anschließend ein Bild der aktuellen Lage, das durch die Ausführungen von Pfarrer Stratenwerth (Dortmund) ergänzt wurde.

In seinem Grußwort für den Provinzialbruderrat zog Pfarrer Meyer aus Gladbeck zur Charakterisierung der Situation der westfälischen Bekennenden Kirche den Vergleich mit der Rückkehr Israels aus der babylonischen Gefangenschaft: Zwar sei nichts dagegen einzuwenden, wenn die Gemeinden sich nach der Zerstörung der letzten anderthalb Jahre an die Aufbauarbeit machten, es wäre jedoch verhängnisvoll, wenn man darauf verzichtete, das Schwert in der Hand zu halten.

Meyer warnte vor der Überschätzung des formalen Rechts: Nach dem Zerbrechen der alten Kirche genüge es nicht, das alte Recht wieder in Kraft zu setzen, vielmehr seien im Kampf bereits Tatsachen geschaffen worden, die nicht wieder rückgängig gemacht werden könnten. Die Be-

[79] Friedrich Wilhelm Bauks, Die Geschichte der Evangelischen Kirchengemeinde Münster, in: Presbyterium der Apostel-Kirchengemeinde (Hg.), 700 Jahre Apostelkirche Münster, Münster 1984, S. 133-205, hier S. 171-180.

[80] Der Andacht lagen die Verse Luk. 1,76-79 zu Grunde („Du aber, mein Kind, wirst ein Prophet des Höchsten genannt werden. Denn du wirst dem Herrn vorangehen, um seinen Weg zu bereiten und sein Volk das Heil erkennen zu lassen in der Vergebung ihrer Sünden durch die herzliche Barmherzigkeit unsres Gottes. Durch sie wird uns das Licht aus der Höhe besuchen, damit es denen erscheint, die in Finsternis und Schatten des Todes sitzen, und unsere Füße auf den Weg des Friedens lenkt.")

reinigung der kirchlichen Körperschaften sei, wie es auch die Gemeinden erwarteten, fortzusetzen. Nur Körperschaften, die im Glauben einig seien, könnten die anstehenden Aufgaben lösen. Die Bekenntnissynode des Kirchenkreises solle den Gemeinden feste Termine für die „Säuberung"[81] setzen.

Pfarrer Lic. Flemming ging in seinem Bericht zur Lage auch auf die Besonderheiten im Kirchenkreis Münster ein. Die Situation sei besonders schwierig, da ein großer Teil der Pfarrer und Gemeinden noch keine Verbindung zur „Bekenntniskirche"[82] aufgenommen habe. Er führte dies auf den Diasporacharakter der Synode zurück sowie auf die Tatsache, dass „die brüderliche Beziehung der Pfarrer zueinander eine erschreckend lockere gewesen"[83] sei. Dabei habe sich insbesondere der „alte Gegensatz von Münster-Stadt und -Land"[84] verhängnisvoll ausgewirkt. Auch die fehlende Integration des Kirchenkreises nach der Vergrößerung des Kirchenkreises durch die angegliederten Gemeinden aus dem Kirchenkreis Tecklenburg sah Flemming kritisch; sie hätten „keine innerliche Verbindung"[85] mit der Synode Münster gefunden.

Flemming zieht aus seinen Überlegungen den Schluss, dass drei Aufgaben vorrangig in Angriff zu nehmen seien: brüderlicher Zusammenschluss, „Säuberung"[86] und Schulung der kirchlichen Körperschaften. Dazu komme ein Neuaufbau der Gemeinden vom Worte Gottes aus.

An den Vortrag schloss sich eine Aussprache an, in der zunächst noch davon ausgegangen wurde, dass der Rechtsfrieden für Westfalen nach dem 20. November durch die Verordnung des Reichsbischofs einigermaßen wieder hergestellt sei. Die Versammlung habe noch keine Beschlüsse zu fassen, sondern solle lediglich Gelegenheit zur Aussprache geben. Noch vor Weihnachten werde ja eine ordentliche Kreissynode stattfinden, bei der die Stelle des Superintendenten neu zu besetzen sei.

Pfarrer Stratenwerth (Dortmund), der als Vertreter des Zentralbruderrats an der Versammlung teilnahm, gab sich mit dieser Entwicklung nicht zufrieden. Er betonte den Ernst der Lage, sprach von der Gefahr einer kirchlichen Restauration und forderte stattdessen eine über die bloße Abwehr der Irrlehre hinaus gehende „reformatorische Erneuerung der Kirche"[87]. „Wenn", so gibt das Protokoll den Vortrag wieder, „sich

81 Protokoll 06.12.1934, Bl. 2.
82 Das Protokoll vom 6. Dezember 1934 gebraucht durchgehend den Terminus „Bekenntniskirche".
83 Ebd., Bl. 2.
84 Ebd., a. a. O.
85 Ebd., a. a. O.
86 Ebd., a. a. O.
87 Ebd., a. a. O.

heute die Kräfte der Restauration breit zu machen versuchten, so werde die junge Kirche als S[einer] M[ajestät] getreueste Opposition den Kampf weiter zu kämpfen haben. Das formale Recht, das uns in Westfalen z. Z. zugefallen sei, könne nicht die Grenze unseres Kampfes bestimmen. Vielmehr seien uns die Heilige Schrift und die daraus schöpfenden Bekenntnisse der Kirche als Quelle unseres Rechtes in der Kirche gegeben. Durch Gottes Gnade sei uns heute in der Kirche nach zwei Jahrhunderten innerer Verarmung ein neuer Anfang geschenkt worden. Das sei nur aus der Schrift, nicht aus dem formalen Recht möglich geworden."[88]

Die Diskussion führte über den bisher erreichten Stand hinaus: „Die anschließende Aussprache betonte auf der einen Seite, daß der Neubau der Kirche nur auf dem Wege über die Bekenntnisgemeinden und Bekenntnissynoden möglich sei und daß die bisherigen Körperschaften und leitenden Stellen nur dort einbezogen werden könnten, wo eine Säuberung wie im Provinzial-Kirchenrat möglich sei, andererseits aber wurde gefordert, daß so schnell wie möglich das neue Recht auch formuliert werden müsse. Der Begriff des kirchlichen Notrechtes sei nicht deutlich genug."[89]

3.1.2 Wahl des Bruderrates der Bekenntnissynode

Über das konkrete Vorgehen gegenüber den bestehenden Verfassungsorganen gingen die Auffassungen also auseinander: Sollte der Versuch unternommen werden, innerhalb der bestehenden Kirchenordnung die um sich greifende Irrlehre zurückzudrängen? Oder musste es auch kirchenrechtlich zu einem Neuansatz kommen?

Eine Entscheidung war erforderlich: Mehrheitlich (16:3) wurde beschlossen, die Mitglieder des bisherigen Kreissynodalvorstands aufzufordern, nicht an der Kreissynodalvorstandssitzung teilzunehmen, die Superintendent Jesse für den 7. Dezember 1934 anberaumt hatte. Die Minderheit hatte dafür plädiert, zwar an der Vorstandssitzung teilzunehmen, aber den Rücktritt des Superintendenten und die Neubildung des Kreissynodalvorstands zu fordern. Die Mehrheit dagegen wagte den Schritt ins kirchenrechtliche und kirchenpolitische Neuland.

Nach der Entscheidung für einen kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Neuansatz kam es zur Wahl eines Kreisbruderrates als vorläufiger Leitung der Bekenntnissynode. Gewählt wurden als Leiter Pfarrer Brune (Emsdetten), als zweites geistliches Mitglied, zugleich Vertrau-

[88] Ebd., Bl. 3.
[89] Ebd., a. a. O.

ensmann der westfälischen Pfarrerbruderschaft für den Kirchenkreis Münster, Pfarrer Lic. Flemming, als drittes geistliches Mitglied Pfarrer Thiemann (Gronau). Weitere Mitglieder des Bruderrates wurden Staatsanwalt Frowein (Münster) und Fabrikdirektor Helbig (Ochtrup). Pfarrer Friedrich Brune übernahm die Leitung der Bekenntnissynode.[90]

3.1.3 „Lebendige Gemeinde" als Programmbegriff

Generalsuperintendent i. R. Weirich fiel die Aufgabe zu, die Zielstellung der künftigen kirchlichen Arbeit zu umreißen. Dementsprechend trug sein Vortrag den programmatischen Titel: „Die lebendige Gemeinde als das Ziel aller kirchlichen Erneuerung".[91]

Weirich grenzte sich zunächst in scharfer Form vom deutsch-christlichen Kirchenregiment ab, das „durch seine schriftmindernde und schriftwidrige Verkündigung, durch die Einführung einer mehr als päpstlichen Herrschaft und durch die Pläne einer deutschen Nationalkirche nicht nur nichts zur Erneu[e]rung der Kirche, sondern alles zu ihrer Zerstörung getan habe."[92] Dem stellt er dann das Leitbild der „lebendigen Gemeinde" gegenüber, das im Protokoll folgendermaßen skizziert wird: „Wirkliche Erneuerung aber könne dort sein, wo die Gemeinden von innen her erneuert würden, und das sei nur möglich dadurch, dass der Einzelne das Wort Gottes höre und annehme, dadurch, dass das Wort recht gepredigt und die Predigt vom gläubigen Gebet vorbereitet und getragen werde."[93]

3.1.4 Praktische Organisationsentscheidungen

Die Versammlung war sich grundsätzlich darüber einig, dass zwar „mit Drang nichts erreicht werden darf und kann";[94] jede Gemeinde müsse sich aber der Verantwortung für die benachbarten, noch nicht erfassten Gemeinden bewusst sein. Konkret wurden der Gemeinde Gronau die Gemeinden Ahaus und Coesfeld ans Herz gelegt, Emsdetten bleibe um Burgsteinfurt bemüht und Gemen um Suderwick. An allen Orten sei zu versuchen, nach vorheriger Aussprache mit den Pfarrern eine Bekennt-

90 Vgl. III, 2.1.1
91 Protokoll Bekenntnissynode 1934, Bl. 4.
92 Ebd., a. a. O.
93 Ebd., a. a. O.
94 Ebd., Bl. 5.

nisversammlung und möglichst einen Bekenntnisgottesdienst zu veranstalten.
Da sich die Versammlung als legitimiert und verantwortlich für die Leitung des gesamten Kirchenkreis betrachtete, musste natürlich auch für die Besetzung der erforderlichen Ämter Sorge getragen werden. Dementsprechend erfolgte schließlich die Nominierung für die Leitungen der Verbände und Dienste:

Frauenhilfe	Kreisverband Münster: „Fräulein" Zimmermann (Münster), Pfr. Echternkamp (Gemen)
Männerdienst	Pfr. Schütz (Münster)
Jungmännerarbeit	Pastor Heutmann (Reckenfeld)
Jungmädchenarbeit	Frau Dr. Brune (Emsdetten)
Gustav-Adolf-Verein	Pfarrer Schütz (Münster)
Innere Mission	Pfarrer Thiemann (Gronau)
Äußere Mission	Norden: Pfarrer Hoffmann (Gronau) Süden: Pfarrer Meis (Suderwick) (28.5.1889–14.11.1946)
Kindergottesdienst	Pfarrer Dicke (Münster)
Jugend- und Wohlfahrtsamt	Pfarrer Dicke (Münster)
Kassenwesen	Pfarrer Thiemann (Gronau).

3.2 Erste Sitzung des Bruderrates der Bekenntnissynode im Kirchenkreis Münster

Am 14. Dezember 1934 fand, in vollzähliger Besetzung, die erste Sitzung des Bruderrates der Bekenntnissynode statt. Das handschriftliche Beschlussprotokoll, von dem leider nur ein Blatt erhalten ist, enthält die folgenden Beschlüsse:

„1. Auf Grund des Berichtes von Pfarrer Braun über die Verhältnisse in den ev[an]gel[ischen] Gemeinden der Synode Münster wird beschlossen, die Arbeit zunächst in folgenden, noch nicht zur Bekenntnissynode gehörenden Gemeinden, aufzunehmen: Dülmen-Haltern, Burgsteinfurt, Bork-Selm, Coesfeld und Suderwik.

2. Wegen Aufnahme der Gemeinde Lüdinghausen in die Bekenntnissynode soll Pf[arre]r Bollmann-Lüdinghausen gebeten werden, zur nächsten Sitzung des Bruderrates zu kommen.

3. Sodann werden für alle Pfarrer und Presbyter der Bekenntnisgemeinde im Kirchenkreis Münster folgende Bestimmungen getroffen, die in einem Rundschreiben jedem Bekenntnispresbyterium zugeleitet werden sollen. Dieses Rundschreiben hat folgenden Wortlaut... (1. Anlage)

4. Der Bruderrat nimmt die Einladung des Presbyteriums Ochtrup zu Turm- und Glockenweihe an und entsendet Pf[arre]r Thiemann und Pf[arre]r Braun.

5. Alle Bekenntnisgemeinden werden gebeten, an einem kollektenfr[eien] Sonntag für den Kirchturmbau in Ochtrup zu sammeln.

6. Die Entwicklung derzeitig im Kreissynodalvorstand soll abgewartet werden. Auf jeden Fall nehmen die Vertreter der bekennenden Gemeinden im Kirchenkreis Münster an dieser Kreissynode, die von Superintendent Jesse einberufen werden sollte, nicht teil."[95]

Mit dem Schreiben des Bruderrats der Bekenntnissynode im Kirchenkreis Münster an alle Pfarrer und Presbyterien der Bekenntnissynode im Kirchenkreis Münster[96] bekundete der Bruderrat seinen kirchenleitenden Anspruch. Er verlangte, dass der schriftliche Verkehr mit dem Konsistorium durch den Leiter des Bruderrats, Pfarrer Brune in Emsdetten, zu erfolgen habe und die abzuführenden Kirchenkollekten „ohne jede Ausnahme mit genauer Bezeichnung der Bestimmung"[97] wie auch die fälligen Beträge der kirchlichen Umlage an Pfarrer Thiemann (Gronau) zu gehen hätten.

Mit diesen Beschlüssen war die Spaltung der Synode endgültig vollzogen. Im Kirchenkreis Münster war eine Bekenntnissynode mit einem Bruderrat entstanden, der seine Leitungstätigkeit auch tatsächlich wahrnahm. Die Zeit Otto Jesses als Superintendent ging denn auch mit dem Jahr 1934 ihrem Ende entgegen. Der verfassten Kirche war damit zugleich ihr Kirchesein abgesprochen, die Legitimität ihres Kirchenregiments in Abrede gestellt.

Ob dieser Weg der richtige war, blieb umstritten, dass er eine Konsequenz aus schwerwiegenden Fehlentwicklungen der evangelischen Kirche darstellte, dagegen nicht. Eine presbyterial-synodal als Körperschaft

95 Protokoll 14. Dezember 1934, LkA EKvW, 5.1 Nr. 248, Fasc. 1.

96 „Der Bruderrat der Bekenntnissynode im Kirchenkreis Münster. An alle Pfarrer und Presbyterien der Bekenntnissynode im Kirchenkreis Münster!" LkA EKvW, 5.1 Nr. 248, Fasc. 1.

97 Ebd., a. a. O.

öffentlichen Rechts geordnete Kirche in einem demokratischen Verfassungsstaat hatte viele Chancen eröffnet. Diese Chancen waren nunmehr vertan. Stattdessen trat für die Bekenntnissynode des Kirchenkreises Münster das kirchliche Notrecht an die Stelle der alten Kirchenordnung.

Der treuen Glaubensüberzeugung und dem persönlichen Mut der bekennenden Christen im Kirchenkreis Münster ist großer Respekt zu zollen. Hier ist ein bleibendes Zeichen errichtet worden gegen das Eindringen des Führerprinzips und der rassistischen Ideologie des Nationalsozialismus in die evangelische Kirche. Den Vorrang des Bekenntnisses zu Jesus Christus als dem Herrn der Kirche gegenüber jeder Form totalitärer politischer Ideologie haben Friedrich Brune und seine Mitstreiterinnen und Mitstreiter eindrucksvoll demonstriert.

Gleichwohl gibt es auch eine Kontinuität zu nicht unproblematischen Traditionselementen dieser Form des Protestantismus in Preußen. Zu nennen sind hier: die Kongruenz zwischen der Idee einer ideell homogenen religiösen Gemeinschaft mit antimodernen Stimmungen, die betonte Teilung zwischen Kirche und Welt, Glaube und Unglaube sowie die dezisionistische Betonung der subjektiven Glaubensüberzeugung. Dazu kommt das seit dem Ende der Monarchie eingeübte Denken in Kategorien wie Krise und Ausnahmezustand. Diese Begrifflichkeit erinnert an die Märtyrer- und Blutzeugengemeindetheologie der Alten Kirche und kann zu einer sich abschließenden, kämpferischen Grundhaltung von Gemeinden und Individuen führen. Die Idee der theologischen Rechtsbegründung, wie sie z.B. von Barth und Brunner in den 1920er Jahren diskutiert wurde, dürfte eine theologische Integration kirchlichen Verfassungsrechts außerkirchlichen Ursprung und damit eine theologische Adaption des neuzeitlichen Freiheitsgedankens ebenfalls erschwert haben.

Die tatsächliche Konfliktsituation, verstärkt durch den Diasporacharakter des Kirchenkreises, macht diese Entwicklung auch für den Kirchenkreis Münster verständlich. Diese Phänomene sind einerseits Indikatoren für das Fehlen eines liberalprotestantischen, zugleich aber bekenntnisgebundenen Flügels im zeitgenössischen Protestantismus am Ende der Weimarer Republik. Zugleich tragen sie aber auch zur Etablierung restaurativer Tendenzen bei, die in der Nachkriegszeit das Denken und die Ordnungsvorstellungen evangelischer Gemeinden lange bestimmt haben.

3.3 Superintendentarverwalter / Superintendent 1935–1944: Ewald Dicke

Besonders bemerkenswert an der Bekenntnissynode ist in personeller Hinsicht die Teilnahme und Mitwirkung von Pfarrer Ewald Dicke aus Münster. Dieser hatte nämlich zunächst in Münster gemeinsam mit Pfarrer Walter Fiebig für die Deutschen Christen Partei ergriffen und war in diesem Sinne auch öffentlich in einer Versammlung am 18. Juni 1933 zusammen mit dem Studentenpfarrer Lic. Lotz, Pfarrer Niemann vom Provinzialverband der Inneren Mission und dem Theologieprofessor Dr. Redeker aufgetreten.[98] Dicke „schied" allerdings nach Bauks „bereits Anfang 1934 bei den DC aus, von den wahren Zielen der Bewegung abgestoßen"[99]. Er schloss sich der Bekennenden Kirche an und übernahm als Nachfolger Otto Jesses zunächst vertretungsweise, dann als Superintendent die Leitung des Kirchenkreises.

Ewald Dicke[100] (geb. am 1. Juli 1872 in Schwelm; gest. 2. August 1958 in Münster) war Sohn des Arztes Dr. Ewald Dicke und dessen Frau Bertha geborene Wuppermann. Das Gymnasium besuchte er in Barmen, wo er 1891 sein Abitur ablegte. Zunächst studierte er Jura, zwei Semester in Bonn, 1½ Semester in Marburg, wechselte dann aber zur Evangelisch-theologischen Fakultät und studierte ab Herbst 1894 in Marburg und Bonn. Seine Examina legte er im Herbst 1897 und 1899 in Münster ab. Vom 1. Oktober 1899 bis zum 30. September 1899 war er Vikar in Ladbergen, anschließend Hilfsprediger in Rheine und Steinhagen. Nach seiner Ordination am 10. Juni 1900 in Versmold wurde er am 1. August 1900 Synodalvikar und am 1. Februar 1902 Hilfsprediger in Bocholt. Als Pfarrer wurde er am 1. Oktober 1903 in Heeren, in Münster am 16. Februar 1914 eingeführt. Seit dem 1. Januar 1935 war er zugleich Gemeindepfarrer und Superintendenturverwalter bzw. ab dem 1. Februar 1941 Superintendent. Am 31. Januar 1944 trat er in den Ruhestand und verstarb am 2. August 1958 in Münster. Bestattet wurde er in Heeren. In erster Ehe war er seit dem 19. Januar 1904 verheiratet mit Johanna von Velsen, in zweiter Ehe mit Marie Grothusen, verwitwete Thiemann.

98 Bauks 1984, S. 171 f.
99 Ebd., S. 172.
100 Bauks 1980, Nr. 1225, S. 95.

III. Zwischen „Drittem Reich" und dem Staat des Grundgesetzes

1. Erste ordentliche Kreissynode nach Kriegsende 1945

1.1 Leitung, Einladung und Tagesordnung

Die Synodaltagung des Kirchenkreises Münster ein halbes Jahr nach der deutschen Kapitulation setzte einen neuen Anfang evangelisch-kirchlicher Selbstbestimmung für Münster und dessen Kirchenkreis. Die Kreissynode Münster war zwischen 1933 und 1945 nicht mehr auf ordentliche Weise versammelt worden. Allerdings hatte am 6. Dezember 1934 die erste Versammlung der Bekenntnissynode im Kirchenkreis Münster stattgefunden.[101]

Die erste Sitzung der Kreissynode Münster nach dem Kriegsende tagte am 12. Dezember 1945 in Coesfeld. Das Zustandekommen der Versammlung war insofern ein Politikum. Die Leitungsverantwortung in der Kriegszeit hatte vornehmlich beim Superintendenturverwalter Pfarrer Friedrich Wilhelm Brune aus Emsdetten gelegen. Er hatte auch zur Versammlung der Kreissynode eingeladen und leitete dieselbe.

Von den 49 stimmberechtigten Mitgliedern waren 47 anwesend. Die Synodalen waren auf übliche Weise rechtmäßig gewählt. Die sechs Laienvertreter aus Münster bildeten eine Ausnahme. Sie waren vom Pfarrkollegium gewählt worden. Die Delegierten aus Münster wurden jedoch seitens der Synode als rechtmäßige Mitglieder der Synode anerkannt. Somit waren alle 20 Gemeinden des Kirchenkreises durch Abgeordnete vertreten (Ahaus, Anholt, Bork-Selm, Bocholt, Burgsteinfurt, Coesfeld, Dülmen, Emsdetten, Gemen, Greven, Gronau, Haltern, Lüdinghausen, Münster, Ochtrup, Oeding, Suderwick, Vreden, Warendorf und Werth).[102]

Die Synode hatte sich nach dem Zusammenbruch des Deutschen Reiches und der Zerstörung der Stadt Münster neu zu konstituieren und ihren Kurs neu zu bestimmen. In dieser besonderen Situation lag es nahe, dass drei Themenkomplexe die Verhandlungen der Synode bestimmten: der Bericht des stellvertretenden Superintendenten, die Neubesetzung der kirchlichen Ämter (einschließlich der Wahl des Superintendenten) und erste inhaltliche Beratungen und Entscheidungen konzeptionell-organisatorischer, kirchenpolitischer und kirchenpraktischer Natur.

[101] Vgl. Protokoll 6. Dezember 1934. Friedrich Brune erwähnt sie auch in seinem Superintendentenbericht, vgl. III.2.1.1 Protokoll 1946.

[102] Protokoll 1945, S. 3 f.

Auf der Tagesordnung[103] standen dementsprechend:

- der *Bericht* aus der Superintendentur,
- die *Wahlen* für die synodalen Ämter[104],
- die *kirchenpolitischen* Anträge der Gemeinde Gronau auf
  - Wiederaufrichtung der Kirchenzucht,
  - Verlegung der Leitung der Evangelischen Kirche von Westfalen nach Münster
  - und die Erklärung des Bußtages und des Reformationstages zu gesetzlichen Feiertagen,
- der *konzeptionell-organisatorische* Antrag der Kirchengemeinde Münster auf Errichtung eines katechetischen Amtes für die Synode mit dem Vortrag von Pfarrer Mücksch (Münster) unter dem Thema „Welche Aufgaben erwachsen der Gemeinde heute an ihrer Jugend", sowie
- die *praktische* und *diakonische* Erfordernisse aufnehmenden Anträge zur Errichtung
  - neuer Pfarrstellen,
  - eines synodalen Hilfsfonds
  - und dem von Pfarrer Gründler (Münster) nachdrücklich vorgetragenen Appell zur Unterstützung des Evangelischen Hilfswerks.

1.2 Superintendent 1944–1953: Friedrich Wilhelm Brune

Friedrich (Fritz) Wilhelm Brune (geb. 9. Januar 1900 in Wichlinghausen; gest. 20. Juli 1971 in Nordwalde) wurde als Sohn des Landwirts Wilhelm Brune und dessen Ehefrau Luise geb. Peperkorn geboren. Er besuchte das Gymnasium in Herford, leistete vom 20. Juni bis zum 1. Dezember 1918 Kriegsdienst und machte sein Abitur im Herbst 1919. Evangelische Theologie studierte er in Münster, Halle und Tübingen. Nach seiner Rückkehr nach Münster legte er dort zu Ostern 1924 und zu Ostern 1926

[103] Die hier gebotene Darstellung folgt nicht der Tagesordnung, sondern konzentriert sich auf die inhaltlichen Schwerpunkte der Verhandlung. Ausgehend vom Bericht des Superintendenturverwalters, werden die folgenden Tagesordnungspunkte in die Erörterung miteinbezogen.

[104] Zu diesen Ämtern zählten: Superintendent, Kreissynodalvorstand, Abgeordnete für die Provinzialsynode, Mitglieder des Rechnungsausschusses und des Pachtausschusses, der Synodalrechner und der Synodalkassenrendant. Außer der Besetzung dieser Ämter fanden die Wahlen für die heute als Synodalbeauftragte bezeichneten „Vertreter zur Anregung, Pflege und Förderung der kirchlichen Arbeit" statt. Vgl. Protokoll 1945, S. 38.

seine Examina ab. Das Predigerseminar Soest besuchte er vom 1. Mai 1924 bis zum 30. April 1925, wurde am 16. August 1926 Hilfsprediger in Münster und am 10. Oktober 1926 ordiniert, bevor er seinen Hilfsdienst in Methler (in Oberaden) am 1. April 1927 fortsetzte. In seine erste Gemeindepfarrstelle in Emsdetten wurde er am 8. Dezember 1927 eingeführt. Seit dem 1. Dezember 1943 war er Superintendenturverwalter und wurde, am 12. Dezember 1945 in Coesfeld gewählt, Superintendent des Kirchenkreises Münster, nach der Teilung des Kirchenkreises 1953 auch Superintendent im Kirchenkreis Steinfurt-Coesfeld. Am 30. Mai 1965 trat er in den Ruhestand und verstarb am 20. Juli 1971 in Nordwalde. Brune war seit dem 1. Dezember 1927 verheiratet mit Dr. Dorothea Kopfermann.[105]

Friedrich Brune hatte nach der Pensionierung des Superintendenten Ewald Dicke am 31. Januar 1944 im Auftrag des Konsistoriums die Verwaltung der Superintendententur übernommen und gab, nachdem er seinen Bericht erstattet hatte und die Aussprache darüber abgeschlossen war, dieses Amt zurück.

Im Plenum der Synode wurde zunächst darüber diskutiert, ob die Wahl des neuen Superintendenten tatsächlich (wie in der Tagesordnung vorgesehen) stattfinden sollte.

Propst Gottlieb Funcke (Münster) hatte die Versammlung mit einer Andacht begonnen. Er hatte den Vortrag über die Jugendarbeit des Kirchenkreises zu halten und wurde im Rahmen derselben Synodaltagung zum Synodal-Assessor und zum Delegierten für die Provinzialsynode gewählt. Funcke machte Bedenken geltend: Eine Reihe von Pfarrstellen sei noch nicht oder durch Vertreter besetzt. Dies werde sich in Kürze ändern. Daher sei die Wahl zu verschieben. Daraufhin machte Pfarrer Echternkamp, Gemen, der spätere 1. Stellvertretende Scriba, den Vorschlag, Pfarrer Brune dennoch per Zuruf zu wählen. Pfarrer Georg Gründler, nach der Teilung des Kirchenkreises seit dem 20. April 1953 Nachfolger Brunes als Superintendent im Kirchenkreis Münster, warnte davor, Namen zu nennen. Noch sei keine rechte Gelegenheit gewesen, im Kreise der Amtsbrüder zu sprechen. Der Gemeindevertreter Wortmann, Coesfeld, später zum „zweiten weltlichen Mitglied des Synodalvorstands"[106] gewählt, machte geltend, Brune habe dafür gesorgt, dass während des Krieges überall Gottesdienste gehalten worden seien. Der Superintendentarvertreter habe sein Amt zur vollen Zufriedenheit verwaltet. Pastor Kochs, Gronau, im Fortgang der Versammlung zum Skriba gewählt, bestand jedoch darauf, gerade zu diesem Zeitpunkt die Beset-

[105] Bauks 1980, Nr. 841, S. 65.
[106] Protokoll 1945, S. 9.

zung wichtiger Ämter mit besonderer Sorgfalt vorzunehmen. Die Kirche habe nicht nur für die Erhaltung des Bestehenden zu sorgen, sondern stehe vor der großen Herausforderung, sie ganz neu zu bauen. Die Wahl des Superintendenten sei zwar Sache der Synode, besonders aber sei sie eine Angelegenheit der Pfarrerschaft, deren Zusammenschluss und theologische Förderung eine Hauptaufgabe des Superintendenten sei. Dies spreche für eine Aufschiebung der Wahl. Pfarrer Spelmeyer, Warendorf, warnte vor einer Aufschiebung der Wahl und trug seine Sorge vor, „die Reden könnten die Freudigkeit des Superintendentenverwalters für die Zukunft lähmen"[107].

Der Antrag Gründlers, den Tagesordnungspunkt abzusetzen, wurde mit 32 gegen 25 Stimmen abgelehnt. Auch scheiterte Pfarrer Gründler mit dem Versuch, dem Superintendenten, wie es zwischen 1933 und 1944 der Fall gewesen war, die Zuständigkeit für die Förderung der wissenschaftlich-theologischen Arbeit aus der Hand zu nehmen und diese einem anderen Amtsbruder zu übertragen.

Dennoch fand die Wahl schließlich statt, und Friedrich Brune wurde mit 40 Stimmen bei 7 Enthaltungen gewählt.

2. Die inhaltlichen Schwerpunkte der Synodalberatungen

2.1 Die allgemeine Ausgangslage und die Aufgabe der Kirche

2.1.1 Ende des Kirchenstreits und Hingabe an die aktuellen Herausforderungen

Den Dezernenten für den Kirchenkreis Münster hatte Brune sehr freundlich „als Vertreter *unserer* Kirchenleitung"[108] begrüßt. Über Präses Karl Koch heißt es in dieser Begrüßung: „Er war uns nicht nur der Präses der Westfälischen Provinzialsynode, welches er trotz aller Entledigungsversuche bis zuletzt geblieben ist, sondern vor allem war er uns der Mann der Kirche, der unbeirrt zum Evangelium und zur Ordnung der Kirche gestanden, dabei mit großer Klugheit und Besonnenheit zu halten, zu sammeln und aufzubauen trachtete, wo es nur immer möglich war. Vor seinen Augen stand von Anfang an die Stunde, da frei von jeder äußeren Bevormundung, frei von jedem Übergreifen staatlicher oder wirtschaftlicher Gewalten alle diejenigen sich wieder zusammenfinden würden, die bereit und imstande seien, Kirche des uns in der Reformation des Sün-

[107] Ebd., S. 7.
[108] Maschinenschriftliches Grußwort, 1945, Unterstreichung im Original.

ders aus Gnaden allein durch den Glauben an Jesus Christus zu bauen."[109]

In seinem „Bericht aus der Superintendentur" nimmt Friedrich Brune die besondere historische Situation in den Blick. Er erinnert an das Zustandekommen der letzten ordentlichen Kreissynode auf Grund von Wahlen, die von politischer Seite beeinflusst gewesen seien und deren Verlauf noch bekannt sei. Die Kirche habe damals in der Gefahr gestanden, „von außen und von innen her ihres göttlichen Ursprungs entfremdet zu werden"[110]. Zugleich ruft er jedoch auch die Bekenntnissynode vom 6. Dezember 1934 in Erinnerung. Es sei im Kirchenkampf letztlich um nichts anderes als um die Existenz der Kirche des reformatorischen Evangeliums in deutschen Landen gegangen. Brune weist nachdrücklich darauf hin, dass die Synode „alle *die* Pfarrer, Presbyter und Gemeindeglieder" gesammelt habe, „welche die Not der Kirche erkannt, denen diese Not zu Herzen gegangen [war], und die nun bereit waren, in Treue zu Schrift und Bekenntnis zu leben, zu predigen, zu lehren und zu leiten"[111].

Theologisch deutende Assoziationen knüpft Brune an Zitate aus dem Buch Nehemia. Diese bilden das Leitmotiv seiner Ausführungen, so beispielsweise: „Ihr seht das Unglück, darin wir sind, dass Jerusalem wüste liegt, und seine Tore sind mit Feuer verbrannt. Kommt, lasst uns die Mauern Jerusalems bauen, dass wir nicht mehr eine Schmach seien" (Neh. 2,17) – „Ach Herr, unsere Missetaten haben es ja verdient; aber hilf doch um deines Namens willen" (Neh. 14,7).

Brune will den Blick der Synodalen nicht zurück, sondern nach vorn lenken: „Der Kirchenstreit ist endgültig zu Ende. Nun gilt es, nachdem eine neue, echte Kirchenleitung gebildet ist, nachdem in Gemeinden unter Pfarrern und Presbytern die notwendige Bereinigung vollzogen ist, seitens der Kreisgemeinde die noch erforderlichen Maßnahmen des kirchlichen Aufbaus in Geist und Ordnung der BK auf der Stufe der Synode zu vollziehen."[112]

Worin „Geist und Ordnung der BK" substantiell bestehen, wird nicht erörtert. Auch die Rolle Münsters, seines ehemaligen Konsistoriums und seiner Pfarrerschaft im Kirchenkampf wird nicht problematisiert. Die Herausforderungen der aktuellen Lage scheinen analytische Reflexionen nicht zuzulassen und auch keinen Raum für eine konstruktiv-kritische Besinnung auf die pastorale Praxis in der Kriegszeit zu bieten. „Mein Bericht", so Brune, „will und muss vielmehr sein eine Darstellung der

[109] Ebd., a. a. O.
[110] Ebd., a. a. O.
[111] Ebd., a. a. O.
[112] Ebd., a. a. O.

gegenwärtigen Lage in unserer Synode und ein Aufzeigen der Aufgaben, die heute in unserm Kirchenkreis auf uns warten."[113]

Die Bildung einer „neuen, echten Kirchenleitung"[114] unter dem Vorsitz von Präses D. Koch findet zwar im Bericht Erwähnung, eine weiterreichende Darlegung der Leitungs- und Strukturprinzipien der neuen Kirchenleitung oder gar eine Problematisierung ihrer Legitimität finden sich aber nicht.[115] Auch auf die Frage des Ortes der neuen Kirchenleitung geht Brune in seinem Bericht nicht ein. Die Pfarrer Gründler und Funcke jedoch werden den Antrag der Gemeinde Gronau auf Verlegung der Leitung der Evangelischen Kirche von Westfalen nach Münster lebhaft begrüßen. Mit Präses Koch soll darüber mündlich verhandelt werden. Wie der Fortgang der Dinge zeigt, ist Münster ebenso wie Soest leer ausgegangen: Kirchenleitung, Landeskirchenamt und Landessynode zogen nach Bielefeld.

Brune spricht lediglich unter Verweis auf die Verlautbarung des Präses vom 13. Juni 1945 über die Bildung einer Kirchenleitung für die EKvW die Tatsache an, dass fünf Pfarrer und zwei Hilfsprediger vorläufig beurlaubt und ein Verfahren gegen dieselben eingeleitet worden sei. Zugleich gibt er der Hoffnung Ausdruck, „dass von den Pfarrern 2 Amtsbrüder in ihren alten Gemeinden verbleiben können und daselbst – befreit von aller durch den Geist der Zeit bewirkten Veränderung – mit neuer Freudigkeit und Hingabe, in alleiniger Bindung an Schrift und Bekenntnis, getreu dem Ordinationsgelübde, das Reich Gottes in der Gemeinde bauen helfen".[116]

[113] Protokoll 1945, a. a. O.
[114] Ebd., a. a. O.
[115] Brune hatte allerdings vor Eintritt in die Tagesordnung ein Wort über die neu gebildete Leitung der Evangelischen Kirche von Westfalen an die Synode gerichtet. Ebd., S. 5.
[116] Ebd., S. 14.

2.1.2 Äußere und innere Zerstörung

2.1.2.1 Äußere Zerstörung und Errichtung eines Hilfsfonds

Von den 26 Kirchen des Kirchenkreises, so Brune, seien vier zerstört, darunter die Erlöserkirche in Münster. Weitere vier Kirchen seien schwer beschädigt, so auch die Apostelkirche in Münster, leicht beschädigt sieben. Von den Gemeindehäusern seien zwei völlig zerstört, vier schwer beschädigt. Vier Pfarrhäuser seien völlig zerstört, drei schwer beschädigt, die meisten anderen Pfarrhäuser in irgendeiner Weise leicht. Von Kriegsschäden betroffen seien darüber hinaus Kindergärten und weitere kirchliche Gebäude.

Die Kriegsschäden veranlassten die Gemeinden, andere Räume für die kirchliche Arbeit zu suchen. Gottesdienste wurden in Pfarrhäuser verlegt, Notkirchen wurden errichtet, darunter die heute unter Denkmalschutz stehende Erlöser-Kirche in Münster. Als Solidarmaßnahme zur Unterstützung der am schwersten von den Kriegsfolgen betroffenen Gemeinden beschloss die Pfarrkonferenz im August 1945 die Errichtung eines „synodalen Hilfsfonds".[117]

In der Aussprache wird eine Patenschaft wohlhabender Gemeinden über Gemeinden mit schweren Kriegsschäden angeregt. Darüber hinaus werden Vorschläge zur Beschaffung von Bibeln und Gesangbüchern für Flüchtlinge gemacht. Die Synode folgt dem Antrag Brunes, den zerstörten Gemeinden Telgte, Coesfeld und Dülmen eine Beihilfe zu gewähren, und ermächtigt den Synodalvorstand, weitere Beihilfen zu gewähren.[118]

2.1.2.2 Innere Zerstörung und rettende Liebe

Besonders beklagt werden im Bericht aus der Superintendentur die „Verwüstungen, die im inwendigen Leben unserer Gemeinden und im Leben vieler unserer Gemeindeglieder seit dem Jahr 1933 und noch mehr im letzten Krieg entstanden sind".[119] Gemeint sind insbesondere „neue große Gefahren für Zucht, Ordnung und Sitte" seit der Besetzung des Landes sowie die „sittliche Verwahrlosung weiter Kreise" und „die seit langem schon vorhandene Entchristlichung eines nicht geringen Teiles unseres Volkes".[120] Angesichts dieser Bedrohungen mahnt Brune: „Wie einst im Dritten Reich hat die Kirche und haben wir als Pfarrer und Pres-

[117] Ebd., S. 16.
[118] Ebd., S. 11.
[119] Ebd., a. a. O.
[120] Ebd., a. a. O.

byter auch heute die Pflicht, unseren Gemeinden und allen Gemeindegliedern die Augen zu öffnen [und ohne Menschenfurcht aus Verantwortung vor Gott im Blick auf die zehn Gebote] unser Hirtenamt voll und ganz auszuüben".[121]

Den Antrag der Kirchengemeinde Gronau auf Wiedereinführung der Kirchenzucht sieht Brune skeptisch: „Die Kirchenzucht muss ein Stück unserer rettenden, helfenden Liebe, der nachgehenden Fürsorge sein."[122] Daran liegt dem stellvertretenden Superintendenten auch deshalb, weil er der „neue[n] Sehnsucht nach der Kirche", die nach seiner Beobachtung in vielen Gemeinden neu erwachte, nicht in falscher Weise begegnen wollte: „Ein Verlangen vieler nach der Ordnung der Kirche, nach ihrem Leben, ihren Gottesdiensten, ihrer Unterweisung und vor allem nach ihrer Liebe und Barmherzigkeit ist vorhanden."[123] Den Antrag der Gemeinde Gronau möchte er zunächst zurückstellen lassen, um auf der nächsten Pfarrkonferenz ein Referat zum Thema zu hören. Die Synode überweist den Antrag auf Wiedereinführung der Kirchenzucht schließlich an die Kirchenleitung mit der Bitte, „die Wiederaufrichtung der Kirchenzucht innerhalb der Ordnung des kirchlichen Lebens neu festzusetzen und alsdann den Gemeinden bindende Wegweisung zu geben."[124]

Die neue Hinwendung zur Kirche manifestiert sich in verstärkter Teilnahme am Gottesdienst. Dies bedeutet im Umkehrschluss: „Hier haben alle Prediger des Evangeliums diese Stunde des Christentums, die Gott für unser deutsches Volk aufs Neue, vielleicht nur noch ein Mal hat kommen lassen, zu erkennen und den Hungrigen das Brot des Lebens zu reichen."[125]

Nicht Kirchenzucht, sondern die Gemeinschaft der vergebungsbedürftigen Sünder verleiht der gegenwärtigen Existenz der Kirche ihr Profil: „Wir haben [...] heute kein Recht, vor unsere Gemeinden hinzutreten als kühle Zeugen des Gottesgerichts, das über unser Volk hereingebrochen ist; vielmehr haben wir in gemeinsamer Beugung unter Gottes gewaltige Hand um Vergebung unserer Schuld zu bitten und haben um einen für uns und für unser Volk gnädigen Gott zu ringen."[126]

Der später einstimmig angenommene Antrag der Kirchengemeinde Gronau auf Erklärung des Bußtages und des Reformationstages zu gesetzlichen Feiertagen diente der Ausübung öffentlicher Verantwortung oder der Wahrnehmung des Wächteramtes der Kirche durch öffentliche

121 Ebd., a .a. O.
122 Ebd., S. 17.
123 Ebd., a. a. O.
124 Ebd., S. 11.
125 Ebd., S. 16 f.
126 Ebd., S. 18.

Präsenz. Bei Brune klingen aber auch noch andere Töne mit: „So [...] werden wir an der Wiedergeburt unseres Volkes und an einem hoffentlich bald wieder freien Vaterlande, das im Frieden seinen Aufgaben nachgeht, mitarbeiten können."[127]

Der Dienst der Kirche verweist die Menschen nicht nur auf Gottes Gebot, er versteht sich auch als eine Mitarbeit an der Zukunft des Volkes: Die alte Verbindung von Volk und Kirche ist ungebrochen. Der Volksbegriff ist nach wie vor organologisch gefasst in den Kategorien von Werden, Sterben und Wiedergeborenwerden. Die Beziehung zu diesem Teil der Schöpfungsordnung ist patriotisch-paternalistisch. Beide, Volk und Vaterland, nach wie vor in fragloser Verbindung, repräsentieren die menschlich-geschichtliche Realität nataler Herkunft und geografischen Raums.

2.1.2.3 Pfarramt, Lektoren- und Presbyteramt

Wesentlich für die Wahrnehmung des kirchlichen Auftrags ist die Wertschätzung und Gewinnung von Mitarbeitern. Dementsprechend fordert Brune die Synode auf, die große Leistung der Pfarrer im Kriege ebenso anzuerkennen wie die Mitarbeit der Lektoren und Presbyter. Die ehrenamtliche Laienpredigt mit ihrer lebensnahen Verkündigung habe viele Gemeindeglieder besonders gestärkt und getröstet, und das vor allem in Zeiten, während derer die Pfarrer zum Kriegsdienst eingezogen waren (zeitweilig amtierten im Kirchenkreis nur noch 13 Pfarrer). „Ihr Dienst", so Brune, „ist auch heute noch nicht überflüssig geworden"[128]. Die neue Situation erfordere nun den Einsatz weiterer „geistlicher Kräfte"[129]. Vier Pfarrer aus den östlichen Provinzen leisteten bereits Dienst, zwei Hilfsprediger seien im Kirchenkreis tätig, aber das reiche bei weitem nicht aus. Pfarrstellen seien zu errichten, Besetzungen wieder zuzulassen, aufgehobene Pfarrstellen wieder herzustellen und Hilfspredigerstellen einzurichten.

In diesen Äußerungen spricht der Superintendent seine Anerkennung für die ehrenamtlich geleistete Arbeit während der Kriegszeit aus und erkennt an, wie dringend die Kirche auch künftig auf die Laienpredigt angewiesen sein werde. Die Erfahrung mit der besonderen Lebensnähe und Bekenntnistreue der Laienpredigt im Kriege führt allerdings nicht zu weiterführenden Reflexionen über die grundsätzliche Bedeutung des Verhältnisses von Pfarramt, Lektorat und Verkündigung durch Nichtor-

[127] Ebd., a. a. O.
[128] Ebd., S. 24.
[129] Ebd., a. a. O.

dinierte. Die Einschätzung des Dienstes von Laienpredigern reicht heute von der Duldung ergänzender und ersetzender Tätigkeit im Notfall (z. B. beim Ausfall des ordentlichen Pfarramts) bis zum Postulat einer Chance, die in der lebensnahen Verkündigung von Verkündigern in außerkirchlichen Berufen bestehen könnte. Eine Förderung des pastoralen Dienstes wurde aber auch in Münster eher von der Errichtung zusätzlicher ordentlicher Pfarrstellen als von einer zielgerichteten Stärkung der Rolle der so genannten „Laien" in Verkündigung und Seelsorge erwartet.

Allerdings reichten die Überlegungen bei der Planung des pastoralen Dienstes bereits damals in administrativ-geografischer Hinsicht über die aktuellen Kirchenkreisgrenzen hinaus: Brune erkannte nämlich, dass der Kirchenkreis Münster in seinen bisherigen Grenzen bei einem derartigen Wachstum an Gemeinden und Gemeindegliedern nicht auf Dauer bestehen bleiben konnte: „Ich sehe den Tag nicht mehr in allzu weiter Ferne", schreibt er in seinem Bericht, „wo die räumlich größte Kreisgemeinde Westfalens, unsere Synode Münster, in 2 Kirchenkreise aufgeteilt wird, wie es schon vor 2 Jahrzehnten von verschiedenen Seiten geplant war. Alsdann wäre wohl die Möglichkeit einer wirklichen Arbeitsgemeinschaft unter den Pfarrern und Presbyterien gegeben, die heute bei den übergroßen Entfernungen und Zwischenräumen immer wieder auf große Schwierigkeiten stoßen muss."[130]

2.2 Konfessionelle Spannungen

Bemerkenswert ist die kritische Wachsamkeit, mit der Brune die Gemeinden des Kirchenkreises dazu auffordert, die „ganz besondere Aufmerksamkeit heute aufs neue dem Verhalten der römisch-katholischen Kirche zu widmen"[131]. Die evangelische Seite ist alarmiert angesichts römisch-katholischer Versuche, eine offensive konfessionalistische Strategie im politischen Raum zu realisieren. Diese Strategie konkretisierte sich besonders bei der Besetzung öffentlicher Ämter. Tatsächlich bestand ein brisanter Zusammenhang zwischen dem Ausscheiden evangelischer Amtsträger aus der öffentlichen Verantwortung und dem Nachrücken von Katholiken in die frei werdenden Posten.

Brune führt aus: „Denn heute schon müssen wir es – selbst zur Beschämung vieler Katholiken – erleben, dass man in vielen Städten und Gemeinden des Münsterlandes drauf und dran ist, die Evangelischen aus den öffentlichen Ämtern zu entfernen. Als Beispiel nenne ich nur die

[130] Ebd., a. a. O.
[131] Ebd., a. a. O.

Stadt Burgsteinfurt, ich könnte vielleicht auch Münster nennen. Dort sind – obwohl die Stadt zu fast zwei Dritteln evangelisch ist –, nur noch 2 evangelische Beamte auf dem Rathaus tätig. Wir kennen die Gründe dafür, weshalb gerade in den Diasporagemeinden viele Evangelische in den ersten Jahren zur Partei gingen und dabei womöglich ein Amt übernahmen. Es waren nicht immer die Schlechtesten aus unserer Mitte! Aber heute drängt mit aller Gewalt und mit Anwendung nicht gerade feiner Mittel ein gewisser katholischer Volksteil in die frei gemachten Stellen."[132]

In der Diaspora konnte die Mitgliedschaft in der NSDAP offensichtlich eine Möglichkeit sein, die römisch-katholische Dominanz zu überwinden und einen Zugang zu Ämtern und Karrieren zu erlangen, der sonst verschlossen geblieben wäre. Nach 1945 konnte umgekehrt eine entsprechende Kompromittierung durch die frühere Parteimitgliedschaft den Verlust von Ehre und Ansehen, Beruf und Einkommen nach sich ziehen. Brune sieht sowohl die Pfarrer als auch die Presbyterien in der Pflicht, sich jenen Gemeindegliedern, die derart in Bedrängnis geraten sind, zuzuwenden und sich dieser anzunehmen, zumal diesen oft bitteres Unrecht geschehe.

Angesichts der aktuellen Konfliktlage erscheinen auch die gemeinsamen Erfahrungen der evangelischen und der katholischen Kirche während der Herrschaft des Nationalsozialismus in einem weniger freundlichen Licht. Beide Kirchen in der Region haben in der Zeit des Kirchenkampfes „auf gutem Fuße" miteinander gestanden. Eine Besinnung auf das gemeinsame, christliche, biblische Gut sei erfolgt, und auf katholischer Seite habe es auch eine gewachsene Wertschätzung der evangelischen Bibelfrömmigkeit gegeben. Vor allem junge katholische Gemeindeglieder und Pfarrer bemühten sich um gutes gegenseitiges Verstehen und setzten sich füreinander ein, was sich auch darin zeige, dass der evangelischen Kirche Kapellen und kirchliche Gebäude überlassen würden.

Dem steht jedoch ein deutliches Aber gegenüber: Was die Zeit des Kirchenkampfes anbelange, so habe die evangelische Kirche das Zusammenstehen nicht erbeten, habe auch von sich aus keine Unterstützung gesucht. Die katholische Kirche habe zwar ihrerseits eine Zeit lang den Bekennermut in Teilen der evangelischen Kirche geachtet und sich auch von einigen Vorurteilen verabschiedet. Dies habe aber zu keinem Zeitpunkt dazu geführt, dass die katholische Seite je etwas von ihren Verdikten über den evangelischen Glauben und über die Reformation aufgegeben hätte.

[132] Ebd., S. 25 f.

Vorsichtig optimistisch schätzt Brune die „hier und da vorhandene gemeinsame Arbeit von Evangelischen und Katholischen in einer politischen Partei"[133] ein. Eine derartige Zusammenarbeit könne vielleicht weiterhelfen. Vor allem aber müsse die evangelische Seite auch als Kirche für diejenigen eintreten, die „mit gutem Recht, bei gutem Gewissen unsererseits, nach genauer Prüfung des Sachverhalts, von uns geschützt werden können".[134]

In der Aussprache über den Bericht stieß diese Passage auf deutliche Resonanz. Mehrere Synodale wiesen ihrerseits darauf hin, wie notwendig es sei, die Gefahr zu erkennen, die dem evangelischen Bevölkerungsteil durch die versuchte Katholisierung des öffentlichen Lebens drohe. Ein entschlossenes In-Schutz-Nehmen der evangelischen Bevölkerung gegen allerlei Vorwürfe sowie eine Abwehr katholischer Übergriffe seien notwendig und könnten nicht nur den Parteien überlassen werden.

2.3 Kirche und Gesellschaft

2.3.1 Bildung und Erziehung der Jugend als zentrale Herausforderung

Rückblickend berichtet Brune, dass trotz des Kriegs mehr als die Hälfte der Kirchengemeinden des Kirchenkreises Münster im Sommer 1944 die Kinder und Jugendlichen ihrer Gemeinden durch die Einrichtung von Unterrichtsstationen sowie die Beauftragung von Lektoren und weiteren Helfern erreicht habe. Lediglich zwei Gemeinden seien erfolglos geblieben oder verspätet tätig geworden. Der Kirchenkreis sei aber durch die kriegsbedingte Migrationsbewegung insbesondere wegen des bevorstehenden massenhaften Zuzugs von Flüchtlingen und Vertriebenen schon jetzt, im Dezember 1945, mit einer neuen Lage konfrontiert: „Durch die [...] Bevölkerungsverschiebung und durch die damit entstandene Verdichtung des evangelischen Netzes im Münsterland sind heute fast in jeder Bauerschaft – mögen diese vor 2 Jahren noch rein katholische gewesen sein – evangelische Kinder, die von unserer Kirche einst getauft sind, und nun darauf warten, dass wir sie auch lehren halten, was der Herr uns befohlen hat."[135] Um der Situation zu entsprechen, wird auf die Möglichkeit hingewiesen, geeignete Gemeindeglieder von ihrer Kirchengemeinde zu beauftragen, evangelischen Religionsunterricht zu erteilen. Entsprechende Zurüstungen werden von der Landeskirche angeboten.

133 Ebd. S. 26.
134 Ebd., a. a. O.
135 Ebd., S. 18 f., vgl. Mt. 28,20.

Eindringlich mahnt Brune, auf die Eröffnung evangelischer Volksschulen zu dringen, und beklagt, dass mehrere Gemeinden der Synode noch keine eigene Volksschule hätten: „Ich bitte, dass die Pfarrer und Presbyterien der Gemeinden, die auch heute noch nicht eine eigene evangelische Schule haben, sich mit aller Kraft um die Einrichtung derselben und um die Anstellung bewusst evangelischer Lehrer bemühen. Die Schwierigkeiten sind groß; aber diese Möglichkeit, dass Pfarrer und Presbyterien, dass wir von der Kirche aus uns um die Einrichtung der Schulen bemühen dürfen, wird wohl einmalig sein."[136] Großen Wert legt Brune auf die Bildung von Arbeitsgemeinschaften zwischen Pfarrern und Lehrern, um den dauerhaften Kontakt zu pflegen. Zustimmend berichtet er von der positiven Regelung, dass auch im Regierungsbezirk Münster seit dem 19. Oktober 1945 eine kirchliche Beauftragung Voraussetzung für Erteilung evangelischen Religionsunterrichts sei.

Aufgrund eines Antrags des Synodalvorstands der Gemeinde Münster und dem Vortrag[137] von Pfarrer Mücksch (Münster) entsprechend, errichtete die Synode ein katechetisches Amt der Synode, ausgestattet mit einem Pfarrer, einem Studienrat und einem Volksschullehrer.

Pfarrer Mücksch hatte in seinem Vortrag die Lage der Jugend skizziert und die Errichtung eines katechetischen Amtes als die gebotene Entscheidung begründet. Er unterschied zwischen der „reiferen Jugend", die den Wiedereintritt in die Kirche, den Taufunterricht und die Taufe sowie die kirchliche Trauung begehrte, und den „Resignierenden und Resignierten", den „vom dämonischen Bombentreffer des Zusammenbruchs der Weltanschauung völlig Zertrümmerten, die aber doch noch den Funken Sehnsucht nach der unwiederbringlich dahingesunkenen Zeit mit ihren völkisch-nationalen Idealen nähren".[138] Davon wiederum sei zu unterscheiden die Lage der Kinder und der früheren Jugend, die dem kirchlichen Einfluss offen stünden, da sie fremdem Einfluss nicht mehr oder noch nicht unterworfen seien.

Insgesamt aber zeige sich das Bild einer heilsamen Unordnung, denn „jahrelang war das Marschieren wichtiger als das Studieren, das Prahlen beliebter als das Lernen."[139] Die religiöse Kenntnis der Kinder sei weithin katastrophal, allerdings seien die Eltern meist einsichtig geworden und vertrauten ihre Kinder gern der christlichen Unterweisung an. Die Kirche allerdings ist aus der Sicht von Mücksch für ihre Aufgabe nicht gerüstet:

[136] Ebd., S. 20.
[137] Ebd., Welche Aufgaben erwachsen der Gemeinde heute an ihrer Jugend. Vortrag von Pfarrer Mücksch-Münster. Anlage 3 zu Tagung der Kreissynode Münster am 12. Dezember 1945 zu Coesfeld (Notkirche), ebd., S. 29-35.
[138] Ebd., S. 29.
[139] Ebd., S. 30.

Geeignete Lehrkräfte an den Schulen fehlen ebenso wie Katecheten in den Gemeinden.

Worin bestehen nun die Aufgaben an der Jugend? Der Vortragende vertritt die These: „Im Grunde bleiben die Aufgaben an der Jugend immer die alten, sie ändern nur ihren methodischen Charakter, nämlich die Art und Weise ihrer Behandlung."[140] Theologischer Ausgangspunkt ist für ihn der Taufbefehl. Die Verantwortung für die Jugend trage die Gemeinde. Unter Berufung auf Luther versteht er die Schule als einen Zweig der gemeindlichen Arbeit mit dem Ziel, der Kirche und dem Staat zu dienen. Von der Kirche will er jedoch nicht als Körperschaft öffentlichen Rechts sprechen, um nicht das Missverständnis aufkommen zu lassen, als stünden Pastoren und kirchensteuerzahlende Gemeindeglieder einander gegenüber. Staatskirchliche Vorstellungen sind erst recht abzuweisen. Das Leitbild evangelischer Schulbildung stellt sich folgender Maßen dar: „Die Hausgemeinde ist die Keimzelle der Gemeinde, zu deren Gliedschaft auch der Lehrer als Hausvater seiner eigenen und der ihm anvertrauten Kinder, also als Träger des Lehramts gehört. Sein Amt ist ein Zwischenamt zwischen dem Amt des Pastors und der Gemeinde."[141]

Grundsätzlich vertritt Mücksch die Auffassung, dass die zentrale Aufgabe der Gegenwart die katechetische Aufgabe sei. Sie bewahre diejenigen Gemeinden, die sich bisher auf Predigt, Taufe, Abendmahl und Seelsorge beschränkten, ohne sich den erzieherischen Aufgaben zu stellen, vor bloßer Restauration. Vielmehr solle sich in der katechetischen Arbeit die Antwort aus [sic] der Gemeinde auf die Verkündigung entwickeln: „Wenn wir uns darauf einstellen, dass wir die Gemeinde zum Reden, zum Antworten bringen, dann werden wir aus dem durch Frage und Antwort gestalteten Lehren zum Leben, nämlich zum Zusammenleben unter dem Wort kommen. Dadurch werden wir als Gemeinde eine Gemeinschaft, in der nicht nur das Evangelium lauter und rein verkündigt und die Sakramente recht verwaltet werden,[142] sondern auch das Schlüsselamt gemäß Jesu Worten wieder zur Übung und Ausübung gelangt: dass nämlich Sünden vergeben und behalten werden, Sündenvergebung zugesagt und Kirchenzucht geübt wird."[143] Es gehe um Erkenntnis und um Urteilsfähigkeit: „Wir dringen so aus der Pastorenkirche endlich hindurch zur Gemeindekirche, die nicht mehr aus ausge-

[140] Ebd., S. 31.
[141] Ebd., S. 32.
[142] Vgl. CA VII.
[143] Ebd., S. 33 f.

stopften Vögeln, sondern zu neuem Leben erwachten Kreaturen Gottes besteht, aus Menschen, die mündig sind im Umgang mit der Hl. Schrift."[144]

2.3.2 Flucht und Vertreibung und deren Auswirkungen auf den Kirchenkreis

Als Beispiel für die besonderen Aufgaben, die mit dem Zuzug tausender Flüchtlinge und Vertriebener aus dem Osten des ehemaligen Deutschen Reiches gestellt sind, verweist der stellvertretende Superintendent auf das Beispiel der Diasporagemeinde Coesfeld:

„Oft über Nacht entsteht in irgendeinem Dorf eine kleine Gemeinde von 30 oder 40 Seelen, wo vor Jahren höchstens einmal ein evangelischer Knecht oder Mädchen oder eine dorthin verschlagene Familie für kurze Zeit weilten. So hat das Presbyterium von Coesfeld heute die kirchliche Versorgung folgender Filialen durchzuführen, wobei dem Pfarrer unser Lektor Wortmann schon seit 1½ Jahren treu zur Seite steht, und wo außerdem seit kurzem ein Pfarrer aus dem Osten einen Teil der Arbeit übernommen hat. Außer Coesfeld mit seinen heute annähernd 700 Evangelischen sind es in

Billerbeck	70
Nottuln mit Darup und Schapdetten	120
Lette mit Rorup	60
Gesamt-Reken	50-60
Maria-Veen	40
Gescher	70
Tungerloh-Pröbsting	30
Darfeld mit Osterwick	50 Evangelische.

Es müssen daher in der *einen* Kirchengemeinde Coesfeld, um den dringendsten Anforderungen gerecht zu werden, sonntäglich in Coesfeld und Gescher, alle 14 Tage in Tungerloh-Pröbsting, Groß-Reken, Maria-Veen und Billerbeck, und in Darfeld, Nottuln und Lette ein Mal im Monat Gottesdienste gehalten werden [...]."[145]

Deutlich ist die Ambivalenz der neuen Entwicklung zu spüren: Zum Einen wird es als eine große Freude empfunden, „wie das evangelische Netz, das über das einst fast ganz katholische Münsterland gespannt ist, immer engmaschiger wird".[146] Zugleich aber entsteht erst langsam eine

[144] Ebd., S. 34.
[145] Ebd., S. 21 f.
[146] Ebd., S. 22.

Vorstellung von den immensen Herausforderungen, die der Zuzug neuer Gemeindeglieder mit sich bringt: „Neue Gemeinden in unsern alten Kirchengemeinden sind da und warten auf unsern Dienst!"[147] Dieser Dienst stellt sich aus der Sicht Brunes als Dienst rettender Liebe dar: „Kurz: Die Kirche, die Kirchengemeinde, das Presbyterium, der Pastor, sie stehen heute wieder vor sehr vielen Gemeindegliedern als diejenigen, welche allein noch aus seelischer und leiblicher Not zu retten vermögen."[148] Seelische und leibliche Not sind, aus dieser Perspektive betrachtet, nicht zuletzt als Folge des offensichtlich gescheiterten Versuchs zu verstehen, das Leben selbst in die Hand zu nehmen und nicht mehr nach dem Willen und den Weisungen Gottes zu fragen. Derart gescheiterte Menschen erwarten von der evangelischen Kirche, dass diese ihnen den Sinn des Lebens deute, den Weg durchs Leben ebne und sie zur Freiheit und zum Frieden führe. Hier weist Brune dem evangelischen Hilfswerk besondere Bedeutung zu.

2.3.3 Neuordnung der Kirche am Beispiel des Presbyterwahlrechts 1946

2.3.3.1 Tagesordnung der Synode 1946

Die Synode des Folgejahres fand am 10. April 1946 in Coesfeld statt. Ihre Tagesordnung[149] gibt nachvollziehbar Auskunft über die grundsätzlichen und praktischen Fragen, mit denen sich der Kirchenkreis Münster zu befassen hatte:

1. Stellungnahme zu dem von der Kirchenleitung vorgelegten Entwurf einer Ordnung für die Wahl der Presbyter in der Evangelischen Kirche von Westfalen und in der Evangelischen Kirche der Rheinprovinz[150] (Pfarrer Gründler, Münster).
2. Die Wiederaufrichtung der Kirchenzucht (Pfarrer Kochs, Gronau).
3. Der Dienst des kirchlichen Hilfswerkes an den Ostflüchtlingen (Pfarrer Gründler, Münster).

147 Ebd., S. 23.
148 Ebd., a. a. O.
149 Einladung zu der am 10. April 1946 in Coesfeld stattfindenden Tagung der Kreissynode Münster. 1946. Im kreiskirchlichen Archiv sind relevante Dokumente außer dem offiziellen Protokoll lediglich zu Tagesordnungspunkt 1 erhalten.
150 Ordnung für die Übertragung des Presbyteramtes in der Evangelischen Kirche von Westfalen und in der Evangelischen Kirche der Rheinprovinz (Vorlage für die 2. Lesung der Provinzialsynoden auf Grund der Feststellung der Kirchenordnungs-Ausschüsse beider Kirchen am 4. Oktober 1946 in Bethel). KSA MS 2,1.64

4. Welche besonderen Aufgaben erwachsen der Diaspora-Gemeinde durch die besonderen kirchlichen Sitten der Ostflüchtlinge? (Pfarrer Lic. Ploeger, [Coesfeld).[151]

Die Erarbeitung einer neuen Kirchenordnung war von grundsätzlicher Bedeutung und hatte weit reichende konkrete Folgen nicht nur für das Selbstverständnis, sondern auch für die Leitung und die Aufgabenerfüllung von Kirche und Gemeinde. Pfarrer Georg Gründler (Münster)[152] war Berichterstatter und führte dementsprechend in den Tagesordnungspunkt ein.[153]

2.3.3.2 Einführung durch Pfarrer Georg Gründler

In seiner Einführung zum Entwurf der Wahlordnung weist der Berichterstatter darauf hin, dass die „E[vangelischen] K[irchen] in W[estfalen] und Rh[einland] und darüber hinaus"[154] vor der Aufgabe stünden, eine neue Kirchenordnung zu erstellen. Dies benötige jedoch Zeit, daher sei zunächst eine Wahlordnung zu gestalten. Es gehe um zwei zentrale Fragen: Wie können die Gemeinden zu rechten Pfarrern kommen? Und: Wie kann ein rechtes Kirchenregiment bestellt werden? Gründler bezieht zur scheinbaren Notwendigkeit einer neuen Wahlordnung vor dem Hintergrund des Missbrauchs geltenden Wahlrechts in der Vergangenheit Stellung:

„Die sogenannten K[irchen-]W[ahlen] 1933 haben gezeigt, dass mit dem bisherigen Wahlverfahren eine Kirche von Grund auf zerstört werden konnte. Wohl bin ich der Meinung, dass bei genauester Handhabung der alten K[irchen-]O[rdnung] und der entsprechenden Wahlbestimmungen hätten an sehr vielen Orten viele absolut ungeeignete, unkirchliche Presbyter niemals ins Amt kommen können. Wir erinnern uns dessen, dass durch die durch Hitlers Nachtrede ins Politische abgebogene K[irchen-]W[ahl] selbst Kath[olische] und andere nicht Evangelische in die kirchlichen Vertretungen gewählt wurden. Selbst Münster ist hier schuldig geworden. Aber bei der neuen Wahlordnung geht es nicht in

[151] Tagesordnung 1946. 1 Blatt gedruckt.

[152] Georg Gründler wurde nach der Teilung des Kirchenkreis 1953 als Nachfolger Friedrich Brunes Superintendent des Kirchenkreises Münster, während Brune den neuen Kirchenkreis Steinfurt leitete.

[153] Zum Proponendum. Superintendentur des Kirchenkreises Münster, Tagebuch Nr. 813, Emsdetten, den 11. März 1946, S. 1, KSA MS 2,1.64. (Der Text ist nicht namentlich gezeichnet.)

[154] Zum Proponendum. Superintendentur des Kirchenkreises Münster, Tagebuch Nr. 813, Emsdetten, den 11. März 1946, S. 1, KSA MS 2,1.64.

erster Linie um Wiederherstellung der Zustände vor 1933, nicht um Restauration, sondern um Erneuerung, d. h. Bessergestaltung. Dabei wollen wir uns nicht den falschen Gedanken hingeben, als ob durch eine neue K[irchen-]O[rdnung] ohne weiteres Fehlwahlen verhindert werden könnten. Doch unser Möglichstes muss geschehen, damit im Raum der Kirche auch die Wahlen kirchlichen Charakter tragen. Unsere Wahlordnung darf daher nicht wesentlich beeinflusst sein von den Wahlformen auf politischem Gebiet."[155]

Gründler sieht den Presbyter als Inhaber eines Amtes in der Kirche, das berufen ist, an der Leitung der Gemeinde und der Kirche teilzuhaben. Das aktive und passive Wahlrecht habe sich an den Pflichten auszurichten, die mit der Mitgliedschaft in der Kirche verbunden sind. Die Inanspruchnahme von Amtshandlungen qualifiziere nicht zur Leitung in der Kirche, vielmehr sei die lebendige Verbindung zur um Wort und Sakrament im Gottesdienst gesammelten [sic] Gemeinde die entscheidende Voraussetzung für die Wahrnehmung des Presbyteramtes. „So hat die neue Wahlordnung eine klare Bezogenheit auf Schrift und Bekenntnis. Der Kampf der Bekennenden Kirche in der D[eutschen] E[vangelischen] K[irche] nimmt Gestalt im neuen Wahlrecht."[156] Es gehe, so Gründler, „auch um den rechten Ertrag des Kirchenkampfes".[157]

Aus diesem Anspruch ergibt sich das Problem der mangelnden Kontrollierbarkeit zu großer Kirchengemeinden. Große Gemeinden seien kritisch zu sehen, „weil dort vielfach der nötige Einblick in die Teilnahme aller Gemeindeglieder am gottesdienstlichen Leben nicht vorhanden ist".[158] Es werde daher notwendig sein, „die schon seit langem fällige Aufteilung der Großgemeinden in übersichtliche und verwaltungsmäßig gesehen arbeitsfähige Pfarr- bzw. Gemeinden um die Kirche durchzuführen".[159]

Gründler plädiert des weiteren für eine deutlichere Unterscheidung zwischen aktivem und passivem Wahlrecht: „Die zu Presbytern gewählt werden, müssten in ganz anderer Weise noch Pflichten erfüllt haben als die, die da wählen. Andererseits gilt es, weder diejenigen, die wählen, noch die gewählt werden können, zu überfordern."[160] Dieser Gedanke wird weiter geführt zu der klaren Aussage: „Weite Kreise der Kirchengemeinde wählen also in Zukunft nicht mit. Sie haben wohl das Recht,

155 Ebd., S. 2.
156 Ebd., S. 3.
157 Ebd., a. a. O. Vgl. Schlink, Edmund: Der Ertrag des Kirchenkampfes, Gütersloh 1946.
158 Ebd., a. a. O.
159 Ebd., a. a. O.
160 Ebd., S. 4.

Pate zu sein usw. Aber das Recht, durch die Wahl das Leben der Kirche und Gemeinde zu bestimmen, ist ihnen genommen, d. h. nicht, dass sie Christen minderen Grades seien, aber ein Stück Kirchenzucht erfüllt sich an ihnen. Dabei wollen wir nicht vergessen, dass dieses zugleich nicht nur eine persönliche Schuld des Betreffenden in sich schließt, sondern auch eine Schuld der Kirche in der Vergangenheit und Gegenwart."[161] In der Folge wird aus dem „Wahlrecht in der Kirche" nunmehr eine „Wahlpflicht"[162].

Gründler sieht in der drastischen Beschneidung des Wahlrechts in der Kirche durchaus auch ein Problem: Je geringer die Wahlbeteiligung sei, desto größer ist die Möglichkeit für bestimmte, sehr aktive innergemeindliche Gruppen, ihre Personalvorschläge durchzusetzen. Der Berichterstatter plädiert daher dafür, dass ein Teil der Presbyter durch den Kreissynodalvorstand im Benehmen mit den gewählten Vertretern seitens der Kirchengemeinde bestellt werden solle, auch wenn dies eine Durchbrechung der presbyterial-synodalen Ordnung darstelle.

Der Gesamtduktus der Argumentation ist deutlich: In Reaktion auf die Erfahrungen des Kirchenkampfes und der ideologischen Diktatur des Nationalsozialismus erfolgt eine deutliche ekklesiologische Konzentrationsbewegung auf das Bild der äußerlich sichtbar um Wort und Sakrament versammelten Gemeinde, die durch ihre verbindliche Gemeinschaftsbildung, durch bekenntnisgebundene Verkündigung und Lehre und den von der Gemeinde ausgehenden Dienst rettender Liebe das Profil einer evangelischen Kirche realisiert, die bei ihrer Sache bleibt und sich davon weder durch politische Einflussnahme noch durch gesellschaftliche Säkularisierung abbringen lässt.

Was die „Kirche" mit der im Wesentlichen immer noch als Nationalvolk verstandenen „Welt" verbindet, ist die eigentümliche Verbindung von Zuwendung und Konfrontation: Zuwendung erfolgt über die Einladung in die verbindliche gemeindliche Gemeinschaft und den Dienst rettender Liebe. Konfrontation erfolgt durch den autoritativen Rückzug auf einen vermeintlich gesicherten, im Bekenntnis festgelegten Lehrbestand, die Bindung von Partizipationsrechten an kerngemeindliche Verhaltensweisen, besonders in aktiver Gottesdienstteilnahme, und ein elitär-autoritatives, seelsorglich-diakonisches Leitungsverständnis.

[161] Ebd., a. a. O.
[162] Ebd., a. a. O.

2.3.3.3 Beschlüsse der Synode

Die Kreissynode folgt mit ihren Beschlüssen[163] dem Duktus der Einführung durch Pfarrer Gründler. Sie fordert unter besonderem Verweis auf die Diasporasituation, dass nach Möglichkeit an allen Orten an jedem Sonn- und Feiertag Gottesdienst zu halten sei. Sie erkennt die Berechtigung und Notwendigkeit häufigerer Abendmahlsfeiern an und begrüßt die Sitte vieler Flüchtlingsgemeinden, das Abendmahl monatlich zu feiern. Die lebendige Gemeindebeteiligung am Gottesdienst soll durch Sprechen des Vaterunsers und des Glaubensbekenntnisses sowie durch die Beteiligung bei einzelnen Stücken der Liturgie gefördert werden. Die willkürliche Veränderung des Aufbaus der sonntäglichen Gottesdienstordnung durch einzelne Pfarrer oder einzelne Gemeinden soll unterbunden werden. Hier dürfte sich die Erfahrung mit deutschchristlichen liturgischen Gewaltsamkeiten niedergeschlagen haben.

Die Synode ruft des weiteren „alle Gemeindeglieder auf, weit mehr, als es in den vergangenen Jahrzehnten geschehen ist, den Sonntag dadurch zu heiligen, dass sie sich durch nichts vom Besuch des sonntäglichen Gottesdienstes abhalten lassen. Die gliedhafte Zugehörigkeit zur Gemeinde zeigt sich in der Beteiligung am gottesdienstlichen Leben".[164] Um die notwendige Sonntagsruhe in den Städten und Dörfern zu erhalten, ruft die Synode schließlich jede einzelne Kirchengemeinde zur Wachsamkeit auf.

[163] Vgl. zum Folgenden: Beschlussmäßige Stellungnahme der Kreissynode zum Proponendum. KSA MS 2,1.64, 2 Seiten maschinenschriftlich DIN A 4 mit handschriftlichen Ergänzungen.

[164] Ebd., S. 2.

IV. Ausblick: Teilung des Kirchenkreises 1953

Der Kirchenkreis Münster erfuhr durch die Migrationsbewegungen der Nachkriegszeit einen erheblichen Zuwachs an Mitgliedern. Dies musste, wie Superintendent Brune schon in den frühen Nachkriegsjahren andeutete, zu einer weiteren strukturellen Veränderung des Kirchenkreises führen. Tatsächlich stimmte die Kirchenleitung der Evangelischen Kirche von Westfalen am 25./26. Juni 1952 auch der von der Kreissynode am 18. Juni 1952 beantragten erneuten Teilung zu. Die Kirchengemeinden Münster, Warendorf, Lüdinghausen und Greven sollten den Kirchenkreis Münster bilden, die übrigen Kirchengemeinden mit Ausnahme von Bork-Selm und Haltern den Kirchenkreis Coesfeld. Bork-Selm sollte Dortmund, Haltern Recklinghausen eingegliedert werden.[165]

Die „Urkunde über die Teilung des Kirchenkreises Münster"[166] hat folgenden Wortlaut:

Nach Anhörung der Beteiligten wird hierdurch folgendes festgesetzt:

§ 1

Der Kirchenkreis Münster wird in die Kirchenkreise Münster und Steinfurt geteilt.

Zum Kirchenkreis Münster gehören:
Die Kirchengemeinden
Greven
Lüdinghausen
Münster
Warendorf

Zum Kirchenkreis Steinfurt gehören:
Die Kirchengemeinden
Ahaus
Anholt
Bocholt
Burgsteinfurt
Coesfeld
Dülmen
Emsdetten
Gemen

[165] Vgl. Auszug aus der Verhandlungsniederschrift über die Sitzung der Leitung der Evangelischen Kirche von Westfalen am 25./26. Juni 1952.
[166] Urkunde über die Teilung des Kirchenkreises Münster. Nr. 18042/Münster I

Gronau
Ochtrup
Oeding
Suderwick
Vreden
Werth

§ 2

Die Urkunde tritt am 1. Januar 1953 in Kraft.

Bielefeld, den 27. November 1952
Evangelische Kirche von Westfalen
Die Kirchenleitung
In Vertretung
[Dr. Thümmel]"

Mit der Teilung beginnt ein neuer Abschnitt der Geschichte des Kirchenkreises Münster, die Nachkriegszeit und die Zeit seit der Wiedergewinnung der staatlichen Einheit Deutschlands mit deutlichen Rückwirkungen auch auf den Protestantismus in Münster und dem Münsterland.

Der Evangelische Kirchenkreis Münster ist nicht mehr Sitz des Konsistoriums, ihm kommt aber durch die Funktion der Stadt Münster als regionales Oberzentrum eine bleibende Bedeutung als der evangelischen Volkskirche in der Diaspora Münsters und seines Umlandes zu. Die ökumenische Bewegung hat nachhaltig zur Entspannung der evangelisch-katholischen Beziehungen beigetragen, wenn auch Münster nach wie vor ein Diaspora-Kirchenkreis geblieben ist. Die Folgen des Kirchenkampfes, in Sonderheit die Bewertung der Tätigkeit der sogenannten „Geistlichen Leitung Fiebig", wirken, zumindest in der älteren Generation, immer noch nach. Das 200jährige Gemeindejubiläum „Protestanten in Münster – 200 Jahre evangelische Gemeinde" im Jahre 2004/2005 hat zu einer erneuten Besinnung auf die Wurzeln des Protestantismus in Münster geführt.

Die Gemeindegliederzahl ist auf über 104.000 im Jahr 2006 gewachsen. Zu den Nachfahren der Soldaten- und Beamtenfamilien und der Flüchtlinge und Vertriebenen sind in der 1980er Jahren die Aus-, Um- und Übersiedler der ehemaligen DDR hinzugekommen. Viele Russlanddeutsche haben in den 1990er Jahren zu einem weiteren Gemeindewachstum beigetragen. Der Kirchenkreis wächst weiterhin durch den anhaltenden Zuzug aus dem Ruhrgebiet in neu entstehende Baugebiete.

Inzwischen ist auch die Generation in Münster geborener Gemeindeglieder herangewachsen.

Zugleich hat der Kirchenkreis jedoch auch Anteil an den allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklungen, mit denen die christlichen Kirchen sich derzeit auseinander zu setzen haben. Eine Teilung des Kirchenkreises oder die Hinzufügung neuer Kirchengemeinden mit den entsprechenden Integrationsaufgaben hat es seit 1952 nicht mehr gegeben. Insbesondere im Bereich der Strukturpolitik fällt auf, dass eine intensive Auseinandersetzung mit der Entstehung der Gemeindegrenzen in den 1950er und 1960er Jahren stattfindet. Förderlich für das evangelisch-kirchliche Leben in der Region ist die Tatsache, dass der Kirchenkreis mehr als ein halbes Jahrhundert lang Zeit gehabt hat, zusammenzuwachsen und sich zu einer handlungsfähigen Einheit zu entwickeln. Zur Integration des Kirchenkreises dürfte auch die Einrichtung des hauptamtlichen Superintendentenamtes mit Beginn der 1980er Jahre wesentlich beigetragen haben.

Geert Franzenburg

Diakonie im Aufbau ⸸ Georg Gründler und das Martin-Luther-Haus in Münster

Georg Gründler (1897–1986)[1] kam Anfang 1919 nach bestandenem Offizierskurs nach Münster, um hier (u. a. bei Karl Heim) Theologie zu studieren.[2]

28 Jahre später, als Mitbegründer und Dozent der Evangelisch-Theologischen Fakultät, erinnert er bei der Eröffnungspredigt zum Sommersemester 1946 (über Jesus Sirach 1) daran, *wie es war, als ich nach dem ersten Weltkrieg im Wintersemester 1918/19 hier in Münster mein Studium begann. Wie waren wir alle geistig ausgehungert! Wie stürzten wir uns auf Vorlesungsverzeichnis und Vorlesungen! Universitas litterarum! Wie viel Interessantes und Wichtiges gab es in den verschiedenen Fakultäten! Von allem wollten wir etwas mitbekommen! Aber ach, es ging nicht! Im Handumdrehen waren die Tage besetzt.*[3] Darum ruft er zu Konzentration auf das Wesentliche auf (*Gott lieben ist die allerschönste Weisheit*). Bereits im Sommer 1918 hatte er als 19-jähriger *frischgebackener Sommerleutnant* mit seinem Bruder Wilhelm den Bruder Ernst im Urlaub besucht, der damals Vorsteher des Diakonissen-Mutterhauses war[4] Dieser Besuch war allerdings nicht die erste Berührung Gründlers mit dem Thema der Diakonie, das ihn zeitlebens prägen sollte.

Seit der kleine Georg die Erfahrung machte, wie sich seine Mutter um ihn und seine sieben älteren Geschwister kümmerte, dürfte ihm die all-

[1] Da sich die folgenden Ausführungen vor allem auf Gründlers unveröffentlichte Autobiographie (Erinnerungen von Georg Gründler (1897–1986), neu geschrieben von Erich Schulz-Du Bois, Pretz 1997, Unveröffentlichtes Manuskript, im Folgenden: Lebenserinnerungen) stützen, liefern sie kein objektives Bild seiner Persönlichkeit, sondern geben wichtige zusätzliche Hinweise auf Gründlers Selbstbild. Die Konzentration auf die unmittelbare Nachkriegszeit und auf Gründlers diakonisches Wirken muss andere wichtige Aspekte (ambivalente Haltung gegenüber den DC und eigene Kriegsteilnahme im Ersten Weltkrieg, Rolle als Superintendent des nach der Teilung 1957 neu gegründeten Kirchenkreises Münster und als Gemeindepfarrer) weitgehend ausblenden.

[2] In seiner Autobiographie S. 39 f. erwähnt er auch Begegnungen mit Rudolf Homann und Martin Niemöller und schildert das Leben in der deutschen christlichen Studentenvereinigung (DCSV).

[3] Archiv der ev. Kirchengemeinde Münster (im folgenden: AKGM) 36 (Predigten Gründler).

[4] Die Angaben zur Familie entstammen Gründlers Lebenserinnerungen S. 52 (über die Brüder S. 2 f.).

gemein menschliche Bedeutung tätiger Nächstenliebe deutlich geworden sein.[5] Diese Prägung zeigt sich nicht zuletzt in der Bedeutung der Diakonie als Innerer Mission für Gründler:

> Wo heute Innere Mission glaubt, ihr Werk so treiben zu können, daß sie das missionarische Zeugnis von dem Heil der Welt – etwa in der Arbeit der Volksmission oder Evangelisation – besonderen Spezialisten zuweist, die der Inneren Mission nur noch organisatorisch zugeordnet sind, verleugnet sie ihr eigentliches Wesen, verdient sie das Wort ‚Mission' nicht mehr und säkularisiert sich selbst zum Wohlfahrtsunternehmen der Kirche. Daran ändern dann auch die schönsten Festpredigten am Opfertag der Inneren Mission nichts mehr.[6]

So formuliert er sein diakonisches Credo in seiner Löhe-Biographie.

Bereits die ersten Worte der Biographie des Gründers von Neuendettelsau verdeutlichen Gründlers Anliegen:

> Lehrer gibt es in der Kirche viele: Schullehrer, akademische Lehrer, Lehrer der schönen Künste – wahrlich ein unübersehbares Heer. Lehrer der Kirche aber gibt es nur ganz wenige Menschen, Christen, Zeugen Jesu, Kirchenmänner aller Art, die der ganzen Kirche über den ihnen zugewiesenen Raum, über die ihnen zugemessene Zeit hinaus etwas zu sagen, zu lehren, zu geben haben: Anstöße, Weisungen, Erkenntnisse, Lebensformen, die in die Zukunft weisen und die Zeit überdauern.[7]

Ein solcher Lehrer der Kirche ist für Gründler Wilhelm Löhe. Ein solches Lehrer-Ideal prägt auch Gründler, wie seine eigenen auf künftige Pfarrergenerationen gerichtete Publikationen zum Theologiestudium, zum Konfirmandenunterricht, zur Lebensführung und Sterbensvorbereitung zeigen. Wie dieses Ideal aussieht, verdeutlicht er an Löhe:

> Geboren in einer Zeit, die kaum noch wusste, was überhaupt und wirklich Kirche ist, hat er – fern vom eigentlichen Lehramt – nicht nur viele auf dem Wege zum rechten Christsein unterwiesen, sondern seine ganze Kirche gelehrt, sich selbst, ihren Ursprung, ihren Herrn, ihre Wahrheit, ihre Kraft, ihren Auftrag und ihr Ziel neu zu sehen und zu begreifen. Von hier aus hat er die Kirche unermüdlich angehalten, das Wort Gottes über alle Vernunft, über alles Gefühl und über alle starre Tradition zu setzen, aus dem Heiligtum der Kirche heraus zu leben, die Christenheit in der

5 Daran erinnert er sich 20 Jahre später (Autobiographie S. 104).
6 G. Gründler, Mathilda Wrede. Engel der Gefangenen, Bielefeld 1965, S. 36.
7 G. Gründler, Wilhelm Löhe. Lehrer der Kirche, Bielefeld 1964, S. 3.

ganzen Welt als ihr zugehörig anzusehen und mit ihrer Diakonie neue Wege zu beschreiten.[8]

Kernpunkt dabei ist das Bild von der Kirche als Leib Christi, die ihrem Herrn als schönster Liebesgedanke Gottes dient.[9] Gründler resümiert bewundernd: *Hier kommt ein 23jähriger Vikar daher und macht das alles, als wenn es gar nichts wäre* [10] Gründlers Schilderung dieses Lebens macht deutlich, dass er tatsächlich, wie er abschließend betont, davon überzeugt war,

> daß die Mitte alles dessen, was Löhes Herz bewegt und erfüllt hat, die Kirche gewesen ist, und daß er alles, was er tat, um der Gemeinde und um der Kirche willen getan hat, sodaß auch der große Anstoß, den er der Diakonie gegeben hat, vor allem von daher kam, und bei all seiner großen organisatorischen Begabung nicht vom Technisch-Organisatorischen her zu sehen und zu verstehen ist.[11]

Hier schlägt das Herz des Erneuerers der Inneren Mission in Münster und darüber hinaus. So wie Löhe war auch Gründler selbst kein Manager der Inneren Mission, sondern *auch als Mann der Inneren Mission ganz Mann der Kirche, und zwar von der innersten Linie her.*[12] Auch Gründler sah sich in erster Linie als Pastor, Prediger, Beichtvater, Lehrer und Seelsorger, nicht aber als eine Art Generaldirektor.[13]

Von Löhe lernte Gründler, Innere Mission so zu betreiben,

> daß Diakonie sich nie eigengesetzlich versteht und sozusagen selbständig macht, auch nicht nur aus der Gemeinde, in der Gemeinde und für die Gemeinde arbeitet, wie man es in tausend Variationen hören kann, sondern selbst zum Gottesdienst der Kirche wird, aus der Anbetung kommt und zur Anbetung führt. Es geht also letztlich um Diakonie als Liturgie, als Gottesdienst im innersten Raum der Kirche.[14]

[8] A. a. O.
[9] Löhe 20.
[10] Löhe S. 12.
[11] Löhe S. 30.
[12] A. a. O.
[13] Darauf weist er vor allem immer wieder in seinem Buch „Vom rechtschaffenen Studium der Theologie" hin.
[14] Löhe S. 30.

Zu diesen diakonischen Vorbildern gehörte auch Mathilda Wrede, der Engel der Gefangenen, deren Biographie Gründler ebenfalls verfasste und deren Leben einen großen Eindruck auf ihn machte:

> Da musste der Kirche und ihrer Inneren Mission vor 80 Jahren erst ein zwanzig-jähriges junges adliges Mädchen zu Hilfe kommen, das von Christus so persönlich angeredet und in Dienst genommen wurde, daß es in seiner Arbeit an den Gefangenen und Eingekerkerten wieder ganz original, ganz vom Ursprung her, beides miteinander verband.[15]

Daneben dürfte auch die Schulzeit, die ihn nach Halle an die Franckeschen Anstalten führte, zu einer besonderen Nähe zur Diakonie beigetragen haben. In der dort gelebten Verbindung von Gemeinschaft, Glaube, Lehre und Fürsorge fand er wieder, was ihm von Kindheit an immer wichtiger wurde und was er im Martin-Luther-Haus in Münster verwirklichen konnte.[16]

Wie er bereits bei seinem Besuch in Münster 1918 und in den Folgejahren als Student in Münster erfahren konnte, war das evangelische Leben in dieser Stadt vom Diakonie-Gedanken geprägt: Bereits um 1850 war eine Diakonisse nach Münster entsandt worden. Elf Diakonissen zählten 1929 zum Personalbestand der Gemeinde.[17]

Die gesamte Gemeindediakonie unterstand der Leitung des Pfarrers Ewald Dicke,[18] der als erster in Münster mit fachspezifischer Sozialarbeit begonnen hatte. Unter tatkräftiger Mitwirkung des Pfarrers Karl Culemann[19] gelang die fast schon gescheiterte Eröffnung eines dritten westfälischen Diakonissenhauses in Münster am 17. Mai 1914. Anfangs für die Arbeit in deutschen Auslandsgemeinden vorgesehen, wies man dem neuen Mutterhaus bald die Versorgung der Kirchengemeinden des nördlichen Westfalens durch Diakonissen zu.[20]

15 A. a. O.

16 Über seine Zeit in Halle berichtet er in seinen Lebenserinnerungen (S. 23-26: Schüler, S. 41-46 Studium).

17 Bauks betont zudem die wichtige Rolle der Frauenvereine in dieser Frühzeit. Presbyterium der Ev. Apostelkirchengemeinde (Hg.), 700 Jahre Apostelkirche Münster, Münster 2005 (erweiterter Nachdruck von 1984, im Folgenden: 700 Jahre), S. 148 f.

18 Ewald Dicke (1872–1958) war von 1914 bis 1944 Pfarrer in Münster, seit 1941 als Superintendent;
Bauks, Friedrich Wilhelm, Die ev. Pfarrer in Westfalen von der Reformationszeit bis 1945, Bielefeld 1980, 1225.

19 Karl Heinrich Anton Culemann (1860–1914) war seit 1905 Pfarrer und Konsistorialrat in Münster (Bauks 1108).

20 Zur Diakonie in Münster vgl. C. Bendick, das Diakonissenmutterhaus Münster 1914–1955, Bielefeld 2006, bes. S. 23 ff.

Vor der Errichtung des Schwesternhauses gab das Evangelische Krankenhaus den äußeren Mittelpunkt der Schwesternschaft ab. Dieses Krankenhaus ging, da es auch die Krankenschwesternausbildung der Diakonissen gewährleistete, 1921 in die Obhut des Mutterhauses über.[21] Martin Niemöller,[22] der spätere Kirchenpräsident in Hessen-Nassau und bekannte Führer der Friedensbewegung in der Bundesrepublik, übernahm 1924 die Leitung des Provinzialverbandes für Innere Mission mit dem Verwaltungssitz in Münster. Er baute hier den Standort der gesamtwestfälischen Bündelung der Inneren Mission aus.[23]

Als Georg Gründler 1938 seine Münsteraner Pfarrstelle antrat,[24] bildete diakonische Arbeit einen wichtigen Aspekt seiner Tätigkeit.[25] Von Anfang an waren dabei die Frauen für den Gemeindeaufbau von zentraler Bedeutung. Sie waren in zahlreichen Vereinen organisiert und wie Frau Gründler in den Versammlungen der Frauenhilfe und als Bezirksfrauen tätig, indem sie Besuche machten.[26]

Neben diesen Vereinen spielten die Bibelstunden eine wichtige Rolle. Sie fanden im alten Gemeindehaus auf dem Horsteberg statt. Vor allem in den schweren Kriegsjahren waren sie unverzichtbar. Hier war vor allem der von Gründler initiierte Soldaten-Bibelkreis von besonderer Bedeutung.

In Münster lebten gegen Ende des Krieges nur noch etwa 20.000 Menschen. Alle anderen waren tot, evakuiert oder zu Verwandten in weniger gefährdete Gegenden geflüchtet.[27] Auch die Schulen, wenigstens die Volksschulen und die höheren Mädchenschulen, waren evakuiert. Die oberen Klassen der höheren Jungensschulen waren zunächst in Münster geblieben, mussten doch die Mitglieder der HJ in den Bunkern und von den Bunkern aus als Melder Dienst tun.[28]

[21] Zur Geschichte des Ev. Krankenhauses in Münster vgl. a. a. O.

[22] Emil Gustav Friedrich Martin Niemöller (1892–1984) war von 1919 bis 1931 in Münster, zunächst als Student, als Vikar, als Hilfsprediger für Innere Mission und seit 1924 als Pfarrer (Bauks 4508).

[23] Zur Rolle Niemöllers bei der Entwicklung der Inneren Mission in Münster vgl. den Aufsatz von M. Greschat in: 200 Jahre Evangelisch in Münster, Münster 2005, 117-30.

[24] Die politische Rolle Gründlers, der zunächst den Deutschen Christen nahe stand, sich dann aber von diesen distanzierte und im Verlauf der Pfarrwahl von den Münsteraner DC angegriffen wurde, bleibt hier unthematisiert.

[25] Die Dienstanweisung verpflichtete ihn zur Bildung einer Frauenhilfe und eines Männerdienstes sowie zu regelmäßigen Hausbesuchen.

[26] Über die zahlreichen (darunter Näh- und Pfennigs-)Vereine berichtet vor allem das Lagerbuch der Gemeinde.

[27] Über Münster im Krieg berichtet Gründler in seinen Lebenserinnerungen S. 110-122.

[28] Gründler berichtet selbst über die katastrophale Situation Münsters in der Kriegs-

In das Pfarrhaus und die gesamte Hittorfstraße war erstaunlicherweise keine einzige Bombe gefallen. Sie war und blieb, so Gründler in seinen Erinnerungen, die einzige nicht getroffene Straße von Münster. Mit ein paar Fleischbüchsen, einigen Dosen mit Schmalz und vor allem viel Trockenbrot (eine Art Knäckebrot) zogen Gründlers dennoch in das Standortlazarett um, wo er als Standortpfarrer schon immer Verwundete besucht hatte.

Am 31. August 1945 wurde in Treysa das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in Deutschland als Zweig der Inneren Mission gegründet.[29] In jeder Landeskirche wurden Hauptbüros eingerichtet, in den Kirchenkreisen Synodaldienststellen. Die Münsteraner Stelle wurde unter dem Motto „Flüchtlinge helfen Flüchtlingen" von Georg Gründler im Oktober 1945, wenige Tage nach Kriegsende, zusammen mit Professor Dr. Helmut Schreiner, dem Vorsteher des Diakonissenmutterhauses in Münster, und anderen Persönlichkeiten als Ev. Flüchtlingshilfswerk gegründet. Aus dieser Gründung entwickelte sich später zunächst die Innere Mission und zuletzt das Diakonische Werk Münster. Dadurch, dass Gründler gleichzeitig Mitglied im Wohlfahrtsausschuss bei der Stadt Münster und in der Bürgerschaftsvertretung war, erhielt das Projekt auch kommunale Bedeutung.[30]

Dass die Münsteraner Einrichtung Modellcharakter für ganz Westfalen hatte, betont Gründler Mitte Oktober 1945 in einem Brief an den Leiter des Westfälischen Hilfswerks, Karl Pawlowski.[31] Gründler erinnert ihn daran, dass das Münsteraner Hilfswerk bereits vor dem Westfälischen gegründet worden sei und schickt ihm als Belege Protokolle und Rundschreiben, vor allem das Protokoll *unserer ersten Sitzung, in der wir uns als einen Teil des grossen Hilfswerks deklariert haben, und ein Rundschreiben betr. unserer Mitarbeit bei der Betreuung der Ostflüchtlinge, die uns jetzt hier völlig in Atem halten.*[32]

zeit und die Bibelstunden im Klinikbunker, z.B. in: 700 Jahre S. 293-300 (auf den Folgeseiten sein Bericht über das Martin-Luther-Haus).

29 Zur Flüchtlingsarbeit in Münster vgl. die von der Gesellschaft für Ostdeutsche Kulturarbeit herausgegebene Publikation Neuanfang in Münster. Eingliederung von Flüchtlingen und Vertriebenen in Münster von 1945 bis heute, Münster 1996 (im Folgenden: Neuanfang), bes. S. 29-62 (A. und H. Dierig) sowie 63-102 (H. Dierig).

30 In diese Zeit fällt auch die Gründung der Christlichen Theatergemeinde, an der Gründler maßgeblich beteiligt war und die sich der kulturellen Fürsorge widmete.

31 Karl Ludwig Pawlowski (1898–1964) war seit 1926 im Stadtverband der Inneren Mission tätig, seit 1928 Leiter des Ev. Kirchlichen Jugend- und Wohlfahrtsamtes und seit 1932 Vorsteher des Johannesstifts (Bauks 4684).

32 Archiv des Diakonischen Werkes der Ev. Kirche von Westfalen (im Folgenden: ADWW) 120/17 (r.B.).

Wie dringend und anstrengend die Arbeit für die Flüchtlinge war, wird auch von anderen bezeugt. So wies Superintendent Brune[33] am 22. Januar 1946 in einem Schreiben an die Kirchenleitung in Bielefeld auf diese Notlage hin:

> Die Zahl der in unseren Kirchenkreis Münster Evakuierten war bis jetzt schon sehr groß, da das Münsterland weithin von den Bewohnern des benachbarten Industriegebietes aufgesucht wurde. Die Zahl der Flüchtlinge aus den Ostgebieten ist noch größer. Schätzungsweise 15-18.000 evangl. Flüchtlinge sind inzwischen schon in den 9 ländlichen Kreisen, über die sich unser Kirchenkreis erstreckt, untergekommen. Nach den bisher von den Landräten gegebenen Mitteilungen sollen in den zu unserm Kirchenkreis gehörenden Gemeinden insgesamt über 260.000 Flüchtlinge untergebracht werden. Von diesen dürften ungefähr 2/3 – wenn nicht noch mehr – evangl. Konfession sein. Die kirchliche Versorgung der bis jetzt schon in unsern Gemeinden vorhandenen Evakuierten war schon nicht mehr in der notwendigen Weise durchzuführen. Wie sollen erst die wenigen Pfarrer in unserer Synode mit dieser neuen auf sie zukommenden Arbeit fertig werden![34]

Auf diese Bitte hin wurden Flüchtlingspfarrer in den Kirchenkreis entsandt, die durch Fürsorgerinnen unterstützt wurden und mit anderen Helfern z. B. den Betreuungsring Loddenheide gründeten.[35] Nach Gründlers Auffassung als Synodalvertreter für Münster im Hilfswerk hatten sich Flüchtlinge wie Gemeinde darauf einzustellen, *daß die Überflutung endgültig ist und eine Rückkehr in die alte Heimat unmöglich* sei.[36]

In den ersten Nachkriegsjahren stand somit über allem diakonischen und kirchlichen Tun die Parole: Hilfe für Flüchtlinge und Heimatvertriebene durch Flüchtlinge. Das Evangelische Hilfswerk Münster e. V., unter diesem Motto im Juni 1945 gegründet, wurde nach der Konstituierung des großen Evangelischen Hilfswerks für Deutschland alsbald diesem als Synodaldienststelle angeschlossen. Untergebracht war es im Martin-Luther-Haus, das zudem zahlreiche weitere Funktionen wahrnahm. Der Weg dorthin war für Gründler jedoch nicht einfach.

Um für die vielen aus dem Osten Vertriebenen neuen Wohnraum schaffen zu können, galt es, eine einigermaßen unbeschädigte und ausreichende Flüchtlingsherberge zu finden oder zu bauen. Da ergab sich

[33] Friedrich Wilhelm Brune (1900–1971) war ab 1945 Superintendent in Münster, nach der Teilung 1953 Superintendent des neuen Kirchenkreises Steinfurt-Coesfeld in Emsdetten.

[34] Abgedruckt in: Neuanfang 65 (Archiv LKA Bielefeld).

[35] Vgl. Neuanfang 45.

[36] Vgl. Neuanfang 80.

die Möglichkeit, die Wehrersatzinspektion des VI. Wehrkreises an der (damaligen) Roxeler Straße[37] zu nutzen. Ursprünglich hatte Georg Gründler ein anderes, viel kleineres, aber leidlich erhaltenes, schuppenartiges Gebäude mit Hof und geräumigem Wohnhaus, ebenfalls an der Roxeler Straße gelegen, als Unterkunft geplant, das im Krieg von der NSDAP benutzt und nach einem Parteifunktionär (Erich Hartmann) benannt worden war. Aber ausgerechnet an dem Tage, an dem mit dem englischen Stadtkommandanten der Vertrag zwecks Überlassung dieses Gebäudekomplexes an die Kirchengemeinde abgeschlossen werden sollte, besetzte es die britische Armee und richtete dort einen Fuhrpark mit Garagen ein. So blieb nur das Wehrinspektionsgebäude, ein riesiges, ehemaliges Bürogebäude neben der Stabskaserne, in dem er als stellvertretender Wehrkreispfarrer so oft aus- und eingegangen war. Alles war mit Splittern übersät, das riesengroße Dach ohne einen Ziegel, die Türen vom Bombendruck herausgerissen, der eine Flügel nach Volltreffer zusammengestürzt. Gründler berichtet in seinen Erinnerungen von der entscheidenden Situation:

> Der Pastor vernahm die Stimme des Stadtkommandanten: Uähr-Ersätz-Inspektschen! Vollen Sie? – Was blieb ihm anderes übrig? Er atmete tief durch und sagt: Yes, Thank you![38]

Am 1. Dezember 1945 berichtete Gründler an die Superintendentur in Emsdetten über die Anfänge:

> Mit 4 Menschen habe ich im Juni dort begonnen, vorige Woche hatte ich 80 darin, bald werden es über 100 sein. [...] Das Haus befindet sich noch immer in einem unbeschreiblichen Zustand.[39]

Zunächst musste also dafür gesorgt werden, dass in der riesigen Ruine nicht noch mehr demontiert wurde. Man hatte bereits mit Leiterwagen aus der nahen Bauernschaft von den langen Korridoren das *ganze schöne dunkelgrüne Linoleum* herausgeschnitten und weggeholt. Der ausgebombte Küster Hartig war mit seiner Frau sofort bereit, sich in der künftigen Notherberge eine Wohnung einzurichten und eine kleine Landwirtschaft mit Hühnern und einem Ferkel dazu. Auch für den Aufbau des Hauses fanden sich bald Helfer. Gründler berichtet:

> Eines Morgens stand eine englische Ordonanz vor dem Pfarrhaus: Der Pastor, der den englischen Militärbehörden offensichtlich als ehemaliger

[37] Heute Wilhelmstraße.
[38] Die folgenden Zitate entstammen den unveröffentlichten Lebenserinnerungen Gründlers (Kirchenkreisarchiv Münster).
[39] Vgl. Neuanfang 78.

stellvertretender Wehrkreispfarrer bekannt war, möge sofort ins Kriegsgefangenen-Entlassungslager kommen, das in der alten Artilleriekaserne in der Grevener Straße eingerichtet worden war. Als ich in meinem alten Lutherrock, den ich zur besseren Vertretung meines kirchlichen Anliegens bei den Engländern in den ersten Monaten ständig trug, in die Kaserne kam, standen da auf dem Hof etwa 150 deutsche Soldaten. Es seien, wurde mir gesagt, evangelische Pfarrer und Theologiestudenten bzw. solche, die es werden wollen. Sie möchten einen Pfarrer sprechen. Ihr Sprecher, ein schon leicht ergrauter Divisionspfarrer aus Königsberg, später Pfarrer in Sassenberg,[40] sagte mir, ich solle ihnen helfen, aus der Kriegsgefangenschaft entlassen zu werden. Der Lagerkommandant habe ihnen gesagt, wenn man ihnen in Münster Unterkunft, Arbeit und Verpflegung verschaffen könne, sei er bereit, sie zu entlassen. Natürlich ging ich sofort, ohne mir lange den Kopf zu zerbrechen, zum Kommandanten und erklärte ihm, daß wir beim Aufbau eines großen Hauses seien; und wenn die Männer als Bauhilfsarbeiter der evangelischen Kirchengemeinde daran mitarbeiten wollten, so könnten sie mitkommen. Wie gut, daß ich in diesem Augenblick nicht überschaute, was dieses Angebot für Folgen nach sich ziehen, vor welche schier unlösbare Aufgabe es meine Frau und mich stellen würde! Nun, der Lagerkommandant war sichtlich froh, daß er die 150 Männer auf so gute Manier los wurde. Selbstverständlich hatten sie alle einmütig beteuert, daß sie bei diesem Pastor als Bauhilfsarbeiter tätig werden wollten. Also, in Gruppen rechts schwenkt, ohne Tritt marsch! So zogen wir in langem Zug miteinander an staunenden Menschen vorbei zur großen Trümmer-Notherberge.[41]

Fünfzig von diesen Arbeitern bildeten später den ersten Jahrgang der neuen Evangelisch-theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität. Während diese Arbeiter sich mit dem Aufbau des Hauses beschäftigten, besorgte Gründler mit seinem Fahrrad Stroh und Lattenholz sowie Lebensmittelkarten, und die Küsterfrau kochte für die Männer. Dennoch blieb der Bau ohne Türen und Fenster, ohne Heizung und Mobiliar für Gründler und seinen Mitstreiter, den Rektor der Universität und früheren Zentrumsführer Prälat Dr. Schreiber,[42] eine enorme Herausforderung. Zudem kamen täglich neue Zuflucht- und Unterkunft-Suchende, alte Gemeindeglieder aus der Evakuierung und von den

[40] Es handelt sich dabei um Erich Lackner (geb. 16.11.1896 in Ostpreußen), der von 1947 bis zur Emeritierung 1960 erster Pfarrer der Gemeinde Sassenberg war.

[41] So in Gründlers Lebenserinnerungen S. 124 f.

[42] Georg Schreiber (1882–1963), Universitätsprofessor und bedeutender Kulturpolitiker der Zentrumspartei in der Weimarer Republik, Ordinarius für Kirchengeschichte in Münster, 1945/46 Rektor der Universität Münster.

Trümmerstätten ihrer zerbombten Häuser zurück, dazu halb verhungerte und erschöpfte Flüchtlinge aus dem Osten und die früheren Bewohner der zerstörten Altersheime. Außerdem wollten immer mehr Studenten und Studentinnen aus allen Fakultäten mit dem Studium beginnen

So kam man auf die Idee, die Gemeindeglieder zu bitten, ihre ausgelagerten Möbel leihweise zur Verfügung zu stellen. Der Aufruf hatte Erfolg, und so waren die Räume rasch möbliert. Auch wenn die Heizung nicht optimal funktionierte, es überall zog und tropfte und der Ofenqualm oft genug statt nach draußen ins Zimmer drang, konnten die Zimmer doch nach und nach belegt werden. Auch für das Essen war gesorgt, denn jeden Mittwoch Nachmittag fuhr Gründler mit seinem ihm inzwischen zugeteilten alten Opel P 4 ins Tecklenburger Land und holte Kartoffeln, Gemüse, Eier und *Fettigkeiten* bei den evangelischen Bauern ab, die von ihren Pfarrern auf das Martin-Luther-Haus in Münster hingewiesen worden waren.

Bald füllte sich das Martin-Luther-Haus immer mehr: Im Erdgeschoss entstand ein Altenheim. Darüber, in der Beletage mit dem komfortablen, riesigen ehemaligen Empfangsraum des Kommandeurs, das Damenheim mit seinen etwa vierzig Studentinnen, die nach Gründlers eigener Schilderung dazu beitrugen, dem Hause Atmosphäre zu geben und mit Initiative, Erfindungsfreude und viel Charme Feste gestalteten. Darüber, im zweiten Stock, das Theologenkonvikt. Unten im Erdgeschoss war inzwischen auch ein Kindergarten eingerichtet worden und oben im alsbald ausgebauten Dachgeschoss ein Arbeiterheim. Ferner wohnten Handwerker in Behelfshütten hinter dem Haus. Es gab auf jeder Etage eine Teeküche und eine Küche im Keller. Dort wurde zumeist Sauerkrautsuppe gekocht, außerdem gab es den Passantentisch für Gäste und eine Kindersuppe für Kinder, die nicht in der Schule versorgt wurden. Auch die Professoren aus den Wohnungen und Häusern der Umgebung kamen dorthin, da das Haus dank Gründlers besonderen Organisationstalents immer beheizt und mit Lebensmitteln versorgt war. In der Hauskapelle fanden bis zum Bau der Kirche zum Evangelisten Lukas 1961 die Gottesdienste des Gemeindebezirks statt. Auch die britischen Militärpfarrer beteiligten sich daran.

Schon vor Weihnachten 1945 konnte die neu erstandene Evangelisch-Theologische Fakultät als erste der Universität mit den Vorlesungen und Übungen beginnen.[43] Durch Herausnehmen von Wänden war im Stockwerk des Theologenkonvikts ein stattlicher Vorlesungsraum entstanden,

[43] Zu den Anfängen der Ev. Fakultät und den hier erwähnten Persönlichkeiten vgl. Hauschild in: W. H. Neuser (Hg.), Die Evangelisch-Theologische Fakultät Münster 1914 bis 1989, Bielefeld 1991, S. 95-130.

in dem nun, wie auch im großen Kapellensaal nebenan, die Vorlesungen gehalten wurden. Im Theologenkonvikt selbst wurde ein Seminarraum geschaffen. Der spätere Bischof D. Kunst, damals noch Superintendent in Herford, hatte Tische, Stühle und Regale vermittelt. Studieninspektor war Professor D. Ratschow aus Göttingen. Er teilte sich mit den Professoren Herrmann, Schreiner, Rengstorf (vom Kloster Loccum kommend) und Stupperich in die Vorlesungen, nachdem der Althistoriker Professor Dr. Stier die ersten Monate über Kirchengeschichte gelesen hatte. Landeskirchenrat Dr. Rahe las über Westfälische Kirchengeschichte. Er und viele andere übernachteten zu der Zeit auf dem Sofa in Gründlers Wohnzimmer. Und sie brachten umgekehrt auch etwas mit, Professor Stupperich z. B. allwöchentlich aus seiner Pfarrgemeinde im Emsland einen Sack Kartoffeln.

Auf diese Weise wuchs auch nach 1945 die Fakultät weiter. Es kamen die Professoren Kinder und Conrad hinzu. Allerdings wurde der Studienbetrieb immer wieder durch praktische Notwendigkeiten unterbrochen. Zum Unterricht gehörten auch regelmäßige morgendliche Konviktsübungen und gelegentliche Konviktsabende mit Vorträgen aller Art, die auch unter den späteren Studieninspektoren, den späteren Professoren Wrzezionko und Hentschke und dem späteren Präses Dr. Reiß durchgeführt wurden.

Die Kapelle im Martin-Luther-Haus hatte einen Altarraum, der durch einen schönen, handgewebten großen Vorhang abgetrennt werden konnte, und diente im Übrigen als Vorlesungs-, Vortrags- und Festsaal. Im daneben liegenden Seminarraum hielt Gründler an jedem Donnerstagabend Bibelstunde, zu der nicht nur die ganze Hausgemeinde, sondern auch in zunehmendem Maße Gemeindeglieder aus der ganzen Stadt kamen.

Gründler kam täglich ins Haus. Er legte auf eine bestimmte religiöse Atmosphäre Wert. *Der Herr ist in seinem heiligen Tempel, es sei stille vor ihm alle Welt* war nach Aussagen eines ehemaligen Konfirmanden sein beliebter Spruch. Einmal im Jahr machte das Martin-Luther-Haus einen Ausflug, z. B. nach Handorf, wo dann gefeiert wurde. Das Haus verfügte auch über ein 3-Rad-Auto mit Chauffeur. So entstand eine regelrechte Familie, über die Gründler rückblickend schreibt:

> Es hätte die beste Hausordnung nichts genützt, die strengste schon am allerwenigsten, wenn diese immer größer werdende und so bunt zusammengewürfelte Schar nicht aus einer beziehungslosen Masse alsbald zu einer wirklichen Hausgemeinschaft, ja zu einer Art großen Familie zusammengewachsen wäre. Dieser erzieherische Einfluß einer der Großfamilie nachgebildeten und nach ihrem Vorbild geführten Gemeinschaft hat in den ersten Nachkriegsjahren unsere Jugend im Martin-Luther-

Haus geprägt und vor vielen bösen Dingen bewahrt, über die sonst in der Stadt viel geklagt wurde.[44]

Dazu gehörten auch gemeinsame Weihnachts- und Karnevalsfeiern.

Da viele Notleidende an die Tür des Martin-Luther-Hauses klopften, musste die Fürsorge organisiert werden. Gründler stellte daher Weisungen für den Dienst an der Pforte des Martin Luther-Hauses auf, durch welche die Zuständigkeiten eindeutig geregelt wurden:[45]

1. Zum Pfarrhaus, Hittorfstr. 39, ist kein Hilfesuchender zu schicken, sofern er nicht in meinem Pfarrbezirke wohnt.
2. Hilfesuchende, soweit sie in meinem Pfarrbezirk wohnen (festzustellen aus der Kennkarte des Hilfesuchenden) sind an das Pfarrhaus in den üblichen Sprechstunden Montag/Mittwoch/ Freitag von 9 bis 11 Uhr und von Montag von 15-17 Uhr zu verweisen.
3. Hilfesuchende, die in anderen Pfarrbezirken der Stadt Münster wohnen, sind an den betr. Pfarrer zu verweisen.
4. Für alle durchreisenden Hilfesuchenden ist ausschließlich die Synodaldienststelle (Zimmer 8) zuständig so lange dort Geschäftsstunden sind.
5. Soweit außerhalb der genannten Zeiten eine Beratung durch die Synodaldienststelle nicht möglich ist, ist den Hilfesuchenden ein Schreiben nach vorliegendem Formular an den Hansa-Bunker zu behändigen, wo ihnen Nachtlager und ein Imbiss unentgeltlich verabfolgt wird.

Zusätzlich hatte Gründler auch noch das Amt übernommen, das Westfälische Hilfswerk bei der Regierung in Münster zu vertreten. Die Bielefelder Zentrale hatte ihn am 21. Februar 1946 dazu bevollmächtigt.[46] In diesem Zusammenhang wird das Evangelische Hilfswerk als die von der Evangelischen Kirche Westfalens herausgestellte Organisation definiert, die alle Kräfte, Gemeinden und Einrichtungen der Kirche und der Inneren Mission zusammenfasst, um der Not des Zusammenbruchs zu begegnen. Diese Aufgabe bedeutete jedoch, so Gründler seufzend, eine zusätzliche Belastung für die Verwaltung im Martin-Luther-Haus.

44 So in seinen Lebenserinnerungen S. 130.
45 AKGM 724 (Akte Gründler) Martin-Luther-Haus.
46 ADWW 120/17 (r.B.).

Zur Durchführung seiner Fahr-Tätigkeiten in dreifacher Funktion über Münster hinaus benötigte er die Befreiung von der üblichen Fahr-Einschränkung. Die entsprechende Erlaubnis zeigt nicht nur Gründlers besonderes Engagement, sondern auch die Abhängigkeit von den britischen Behörden:[47]

> Der Unterzeichnete ist Vertreter des Evang. Hilfswerks von Westfalen für den Regierungsbezirk Münster, Beauftragter des Evang. Hilfswerks für die Synode Münster und Leiter des Evang. Hilfswerks Münster-Stadt. In dieser dreifachen Eigenschaft muß er häufig längere Fahrten unternehmen, vor allem in den Kreis Lübbecke und den Kreis Grafschaft Bentheim zwecks Sammlung von Lebensmitteln und Kleiderspenden für das von ihm geleitete Werk der christlichen Nächstenliebe [...] Auch der Ankauf von Bauholz zur Wiederherstellung des Martin-Luther-Hauses erfordert weitere Reisen [...] Die Arbeit des Evang. Hilfswerkes wird von der Militärregierung unterstützt und als vordringlich betrachtet. Wir bitten die britischen und deutschen Dienststellen dem Inhaber bei der Ausübung seines Dienstes weitgehendst behilflich zu sein, ihm die Fahrerlaubnis über 80 km und zu Sonntagsfahrten zu erteilen und ihm bei seinen Dienstreisen durch Zulassung zu den durchgehenden Schnellzügen und durch Zuteilung des notwendigen Brennstoffs für seinen Dienstwagen zu helfen. Er ist berechtigt, in Ausübung seines Dienstes Lebensmittel mit sich zu führen und zur Verteilung zu bringen.

Wie sehr Gründler darüber hinaus um Zuschüsse für seine Arbeit bemüht war, wird aus einem Brief nach Bielefeld vom November 1945 deutlich, wo es heißt:

> Wir haben bis jetzt fröhlich drauflos gearbeitet, ohne Rücksicht auf die Finanzierung. Ich mußte mir aber in der letzten Sitzung des Verwaltungsausschusses unserer Gemeinde sagen lassen, daß die katastrophal verarmte Gemeinde das Hilfswerk im wesentlichen seiner eigenen Finanzierung überlassen muß.[48]

Die bislang gesammelten etwa 5.000,- Reichsmark an Spenden reichten dafür bei weitem nicht aus. Daher wurde mit der Bielefelder Zentrale weiter verhandelt.

[47] AKGM 724 (Akte Gründler) Martin-Luther-Haus.
[48] A. a. O.

Wie der Theologe Gründler mit solchen und ähnlichen Sorgen fertig wurde, verdeutlicht die Andacht (über 1. Petr. 5,7), mit der er im Jahre 1947 den Gruß aus dem Martin-Luther-Haus beginnt:

> Mit großen Sorgen gehen wir alle miteinander dem Winter entgegen. Was werden wir essen, womit werden wir uns kleiden, wie werden wir Kohlen bekommen? Solche Fragen stehen riesengroß vor uns. Daß wir damit alle in einer großen Not- und Sorgegemeinschaft stehen, ändert nichts an der Schwere, mit der dabei jeder Einzelne seinen Packen zu tragen hat. Im Gegenteil – und das ist mit das Allerbitterste an unsern Sorgenerfahrungen – nie ist die Gemeinschaft und Solidarität geringer unter uns gewesen, nie die Gefahr der Atomisierung, des Kampfes aller gegen alle, der Vereinzelung in das Eigene, des Neides, der Habsucht und des Hasses größer und gemeinschaftszerstörender als unter dieser gemeinsamen Last gleicher Sorge! Und es sollte doch unter Christen ganz anders sein. Ja, und es könnte doch ganz anders sein, wenn wir alle durch die Sorgen gleicher Weise ins Gebet getrieben würden. Wenn die Last der Sorge in uns allen gleichermaßen den Gegendruck des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe auslösen würde. So aber wird unsere Sorge zu mehr als einer äußeren Lebensbedrohung! Sie wird zur Bedrohung unseres Innen-, unseres Glaubenslebens, enthält eine schwere Krisis unseres ganzen Christen- und Gemeindelebens. Darum ist es viel mehr als ein Rat zu persönlicher Hilfe, es ist ein Anruf zur Überwindung unserer innersten Not, zur Rettung unserer Christengemeinschaft, wenn uns hier in unserer Gesamtheit als Gemeinde Jesu Christi zugerufen wird: ‚Alle Eure Sorge werfet auf ihn.'[49]

Diese Andacht vermittelt einen deutlichen Eindruck vom Prediger Gründler, für den Christentum in erster Linie praktisch-diakonisch und eine Aufgabe der Gemeinde zu sein hatte. Deshalb wendet er das Gesagte auch praktisch an, indem er sein Ziel verdeutlicht. Wie wichtig ihm der Gemeinschaftsaspekt ist, zeigt sich daran, dass er sich zunächst für das 12-monatige durch Papierknappheit bedingte Schweigen entschuldigt. Neben diesem Problem war die Kälte der ärgste Feind:

> (Ein Haus mit 120 Räumen, das Tag für Tag 20 Zentner Koks braucht, durch einen solchen Winter hindurchzubringen, ging oft über die Kraft und führte durch viel bange Stunden. Zweimal waren wir am Ende, daß die Heizung ausging. Der Atem stockte. Unser Altersheim ohne Wärme bei 20 Grad Kälte und mehr. Und im nahen Lengerich waren Kranke im Bett erfroren! Und die Heizungsröhren, die einzufrieren drohten! Aus allen Hähnen lief ununterbrochen das Wasser.)

[49] A. a. O.

Seine Schilderung der Rettung in letzter Not wird zur theologischen Reflexion:

> Und dann kam jedes mal im letzten – schwersten Augenblick noch Hilfe! Nein, nicht wie eine gebratene Taube einem in den Mund fliegt. Gott hilft nicht dem Faulen! Aber eine Gebetserhörung war es doch!

Neben der Kälte hatte man auch gegen den Hunger zu kämpfen, quälte die Sorge ums Sattmachen der fast 250 Esser vom Frühjahr bis zur neuen Ernte. Auch hier reflektiert der Theologe:

> Die Kartoffeln waren alle! Trotz größter Sparsamkeit! Wir hatten wohl zu vielen in ihrer Not helfen wollen. Aber kann man, wenn man aus dem Glauben leben und sein Werk treiben will, einen Numerus clausus bei seiner Hilfsbereitschaft einführen, solange noch etwas da ist? Muß man da nicht ganz verwegen darauf vertrauen, daß zur rechten Zeit in der Nähe oder in der Ferne Menschen willig werden, uns zu helfen, damit wir weiter helfen können?

Auf die Kartoffelknappheit im Haus geht Gründler auch in einem Schreiben vom 16. September 1946 an seine Kollegen anlässlich der bevorstehenden Pfarrkonferenz ein:

> Sehr geehrter Herr Amtsbruder!
>
> Für das gemeinsame Mittagessen gelegentlich der Pfarrkonferenz am 25. ds. Mts. erbittet das Martin-Luther-Haus die Abgabe von 5 gr. Fettmarken und der notwendigen Kartoffelmarken.
>
> Da wir z.Zt. fast keine Kartoffeln im Hause haben, bitte ich Sie, wenn eben möglich, die Kartoffeln in natura mitzubringen. Jede Kartoffel, die Sie mehr mitbringen, als Sie essen, hilft der Ernährung unseres Hauses.
>
> Mit amtsbrüderlichem Gruss Ihr Georg Gründler.[50]

Gründler vergaß dabei nicht, wie sehr er selbst auf Hilfe angewiesen war. Im „Gruß aus dem Martin-Luther-Haus" von 1947 schreibt er:[51]

> Wir dürfen es dankbar bezeugen, daß wir in solchem Glauben nicht betrogen worden sind, obwohl manch Hilferuf ergehen musste, der uns angesichts der allgemeinen Not nicht leicht gefallen ist. Wieder haben die Gemeinden des Tecklenburger Landes und die Freunde in Veldhausen, Krs. Bentheim, für uns Kartoffeln gesammelt. Ohne ihre Hilfe wären wir nicht durchgekommen.

[50] A. a. O.
[51] A. a. O.

In diesem Zusammenhang verweist Gründler auf die internationale Solidarität der Hilfswerke:

> Und das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in der Schweiz hat uns mit einer größeren Sendung für Monate eine entscheidende Hilfe zukommen lassen, wie auch eine Anzahl englischer Gemeinden, die von einem deutschen Freund in England auf uns aufmerksam gemacht wurden, uns durch Sendung einzelne Pakete in den Stand setzten, unsere am Wiederaufbau der Apostelkirche eingesetzten Handwerker zusätzlich zu ernähren. Vor allem danken wir hier dem Ryde Council of Churches, Isle of Wight, England, der uns in herzlichster Weise seine Hilfe zugesagt hat. Einige Pakete von dort erreichten uns gerade in dem Augenblick, als wir nicht mehr aus noch ein wußten, woher wir diese zusätzliche Ernährung bestreiten sollten. Für unser Theologen-Konvikt endlich ist die freundschaftliche Verbindung mit einem amerikanischen College von großer Bedeutung geworden, das uns für unsere jungen Theologen manches Paket mit Kleidungsstücken schickte.

Es blieb nicht beim Pakete-Schicken.

> Einigen dieser ausländischen Freunde durften wir auch schon das Martin-Luther-Haus zeigen. So besuchte uns der Leiter des genannten Schweizerischen Hilfswerkes, Herr Pfarrer Hellstern mit seiner Mitarbeiterin, Fräulein Pestalozzi. Ebenso durften wir drei holländische Pfarrer, Pfr. Fisser aus Rotterdam, Pfr. Touw aus Utrecht und Pfr. Finkensieper aus Zetten bei uns begrüßen.[52]

Auch wenn der Winter die größte Bedrohung in dieser Zeit darstellte, konnte auch der Sommer riskant werden:

> Leider hat die ungeheure Dürre dieses Sommers unsere Hoffnung auf eine ernährungsmäßige Erleichterung für den kommenden Winter völlig zerstört. Menschlich gesprochen ist unsere Lage im Blick auf die Wintermonate katastrophal. Woher sollen wir nur soviel Essern die nötigen Kartoffeln geben können? Werden unsere Freunde im Tecklenburger Land und an der holländischen Grenze uns wieder helfen können, wenn auch bei ihnen die Kartoffelernte weit hinter dem zurückbleibt, was sie erwarten müssen, um ihren eigenen Verpflichtungen nachzukommen? Werden die ostfriesischen Gemeinden, deren junger theologischer Nachwuchs zum Teil in unser Theologen-Konvikt aufgenommen wird, ihre freundliche Hilfsbereitschaft in die Tat umsetzen, wird das Schweizerische Hilfswerk uns angesichts solcher Notlage mit einer außerordentlichen Spende beispringen können? Das sind bange Fragen angesichts hungriger Esser.

[52] Über diese Personen ist sonst weiter nichts bekannt.

Wie eng für Gründler Theologie und Alltag zusammengehörten, zeigt seine Antwort auf die aufgeworfenen Fragen. Zugleich zeigt sich, wie spontan er auf unerwartete Ereignisse reagieren konnte:

> Grund genug, mit der biblischen Mahnung am Eingang dieses Grußes Ernst zu machen! (In die Korrektur dieses Grußes kommt die Nachricht, daß die Gemeinde Lengerich im Tecklenburger Land und die Gemeinde Ohne in der Grafschaft Bentheim eine schöne Kartoffelsammlung zum Erntedankfest für uns durchgeführt hat. Das erfüllt uns mit großem Dank und gibt uns die Hoffnung, daß auch unsere übrigen Hilferufe nicht verhallen werden).

Bei der Behebung des Möbelmangels spielen nicht nur Leihspenden der Gemeindeglieder eine wichtige Rolle. Auch die praktische Arbeit der Theologen ist hier hilfreich:

> Sehr hoffen wir ja, daß unsere Schreinerwerkstatt, die demnächst auch unsern jungen Theologen als Lehrwerkstatt zur Verfügung stehen soll, endlich auch einmal wenigstens einen Teil des längst beantragten Holzes bekommen wird, womit wir, wenn auch nur in bescheidenem Maße, mit der Eigenanfertigung von Möbeln beginnen können.

Gründler nutzte auch seine Mitwirkung in der Gemeinde dazu, für das Martin-Luther-Haus zu sorgen. Auf einer Sitzung des Gemeindeausschusses am 27. Juni 1947 wurde beschlossen,

> Abendmahlsgeräte für die Landbezirke sowie für das Martin-Lutherhaus herstellen zu lassen. Die Kosten der Herstellung sollen nach Möglichkeit die städt. und ländlichen Seelsorgebezirke selber tragen. Das Defizit der Herstellungskosten soll von der Gemeinde Münster übernommen werden.

Zur Verwaltung des Hauses gehören auch ganz praktische Aufgaben der Ernährung:

> Nach unendlichen Mühen ist es uns gelungen, auf dem Gelände des Exerzierplatzes Haus Spital ein 24 Morgen großes Stück Land zu pachten. Hier hat unser Gartenmeister, Herr Zedler, mit seinen fleißigen Hilfstruppen unter außerordentlich schwierigen Umständen eine Ernährungsgrundlage für das Martin-Luther-Haus geschaffen, die uns im nächsten Jahre schon viel Sorgen abnehmen wird.

Auch die Leitung des Hauses verteilte Gründler auf mehrere Schultern:

> Endlich kann mit großer Dankbarkeit berichtet werden, daß Herr Professor Dr. Ratschow und Herr Landgerichtsdirektor Dr. Seher sich bereit gefunden haben, mit dem Schreiber dieser Zeilen einen Hausvorstand zu

bilden, so daß seine Verantwortung als Hausvorsteher nun wesentlich leichter getragen werden kann. Diesem Hausvorstand soll noch ein Kuratorium zur Seite stehen und weitere Kreise für unser Haus interessieren. [...] Darüber hinaus kommt immer größere Bedeutung dem Freundeskreis zu. Nur, wenn sich eine ganz große Anzahl Freunde und Gemeindeglieder um das Martin-Luther-Haus schart, kann der Bestand des immer größer werdenden Werkes gesichert werden. Noch immer steigt die Not und darum werden der Anforderungen, die an uns gestellt werden, immer mehr. Für unendlich viele ist das Martin-Luther-Haus eine letzte Hoffnung und Zuflucht geworden.

Das Martin-Luther-Haus war nicht die einzige Station für Flüchtlinge. Daneben existierte z. B. ein großes Lager am Handorfer Flugplatz, der ebenfalls zu Gründlers Aufgaben gehörte.

Gründler schließt seinen Gruß mit einem Aufruf, dem Freundeskreis dies Evangelischen Hilfswerks der Inneren Mission beizutreten und begründet ihn ekklesiologisch:

Wenn das immer größer werdende Elend uns zu immer umfassenderer Hilfe antreibt, so muß dem auch auf Seiten unserer Freunde und Gemeindeglieder immer entschlossenere Opfer- und Hilfsbereitschaft entsprechen. Die Liebestätigkeit der Kirche ist Sache der Gemeinde! Darum helft uns helfen und reiht Euch mit ein in den Freundeskreis des Evangelischen Hilfswerks der Inneren Mission! – (Und wer etwa ein wenig freie Zeit hat und uns bei der Organisation des Freundeskreises mithelfen kann und will, der sage es mir doch! Wir brauchen auch hier noch Hilfe!)

Am Schluss des Grußes weist Gründler noch einmal auf die internationale Bedeutung dieses Hilfswerks hin und gewährt dabei auch Einblick in seine eigene Seelenlage:

Und nun soll der Gruß aus dem Martin-Luther-Haus seine Reise antreten: Hier in Münster und seiner näheren Umgebung, hin und her in Deutschland und weit hinaus nach Amerika, England, Holland, Schweden und der Schweiz, und wo immer die Freunde unseres Werkes sitzen! Möchte er an seinem Teile mithelfen, ein festes Band unter uns allen zu knüpfen und uns zu einer rechten Gemeinschaft gebender und empfangender Liebe zusammenschließen. So viele wird er erreichen, denen ich am liebsten ganz persönlich schreiben möchte und es doch nicht vermag, weil noch immer nicht der 24-Stunden-Tag da ist, und manchmal auch schon während des 12-Stunden-Tages die Kräfte erlahmen wollen. Seid Gott befohlen, Ihr alle, und vergeßt uns nicht.

In treuer Verbundenheit Euer Pastor Gründler.

Mit diesem Abschied im Gruß aus dem Martin-Luther-Haus ist die Charakterisierung Gründlers sicherlich nicht abgeschlossen, die Komplexität, auch Ambivalenz, seiner Persönlichkeit nur angedeutet. Deutlich geworden ist jedoch, wie viel die Nachkriegsdiakonie in Münster Georg Gründler bis heute zu verdanken hat.

Ulrich Althöfer

Häuser von Schlichtheit und Würde.

Die Martinskirche in Drensteinfurt und der westfälische Kirchenbau der 1950er Jahre.[1]

Als vor drei Jahren die Ausstellung „200 Jahre evangelisch in Münster" im dortigen Stadtmuseum gezeigt wurde, stand im Mittelpunkt ein Motorrad, eine „Miele 98" aus der Zeit um 1940, auf den ersten Blick ein erstaunliches Exponat (Abb. 1). Selbstverständlich gab es auch „Klassisches", Bibeln oder Kelche. Doch gerade das Motorrad repräsentierte eindrucksvoll die Zeit der eigentlichen Entstehung evangelischer Gemeinden im Münsterland – so auch in Drensteinfurt – in ihrer heutigen Ausprägung. Es diente in den Jahren nach 1945 evangelischen Pfarrern in und um Münster dazu, ihre wachsende Diasporagemeinde zu bereisen.[2]

Ein kurzer geschichtlicher Rückblick: Evangelisch im Münsterland – das gilt im Grunde erst wieder seit der preußischen Zeit. 1804/05 sind die Jahre der Gründung (bzw. Wiedergründung) einer evangelischen Gemeinde in der späteren Provinzialhauptstadt Münster. In der näheren Umgebung wurde 1828 die Gemeinde Warendorf begründet. In Münster wohnten die meisten Evangelischen noch um 1900 innerhalb der Stadt. Erst allmählich entwickelten sich Kristallisationspunkte evangelischen Lebens im Außenbezirk der flächenmäßig umfangreichen Kirchengemeinde, die sich zwischen Havixbeck, Telgte und Drensteinfurt erstreckte, beispielsweise in Telgte, Wolbeck oder Hiltrup. Auch in und um Drensteinfurt lebten einige Evangelische. Für Gottesdienste stand seit 1935 ein Raum in der Schule am Südwall zur Verfügung (Abb. 2).

Nach dem Zweiten Weltkrieg änderte sich die Situation völlig. Flüchtlinge und Vertriebene kamen in die Region, zunächst insbesondere in die ländlichen Gebiete. Darunter waren zahlreiche Evangelische, namentlich aus Schlesien. Gottesdienste feierte man zunächst an zahlreichen verstreuten Stätten, in Gasthäusern, Schulen oder auch in katholischen Kirchen, die gelegentlich Gastrecht gewährten. In Drensteinfurt nutze man seit 1948 eine alte Bahnbaracke als Gottesdienstraum (Abb. 3). Die Wege

[1] Der Text ist eine überarbeitete Fassung eines am 21. September 2007 auf der Tagung des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte in Drensteinfurt gehaltenen Vortrags zum 50jährigen Einweihungsjubiläum der Martinskirche.

[2] Peters/Schollmeier 2006.

zwischen den verstreuten Stätten legten die zunächst noch zur Kirchengemeinde Münster gehörigen Pfarrer oder Hilfsprediger mit dem Motorrad zurück. Es steht für das Bemühen in der evangelischen Kirche, auf die Situation nach 1945 zu reagieren. Diese Situation hat unser Land im allgemeinen, insbesondere aber die kirchlichen und konfessionellen Strukturen in Westfalen entscheidend verändert. Letztlich führte diese Situation auch zur Aufteilung der stark angewachsenen Kirchengemeinde Münster und ihrer Außenbezirke bzw. zur Entstehung der evangelischen Kirchengemeinde Hiltrup (1954) und darin zur Verselbständigung der Kirchengemeinde Drensteinfurt (1962). Ähnliche „Muster" wird man auch andernorts in Westfalen finden. Die Umwälzungen führten schließlich auch zum Bau der Martinskirche in Drensteinfurt 1956–1957 (Abb. 4).[3]

Ihr 50-jähriges Einweihungsjubiläum ist Anlass für den Vortrag, der sich mit den baulichen Folgen dieser skizzierten geschichtlichen Voraussetzungen beschäftigt. Nach einem kurzen Überblick über die Bedeutung des evangelischen Kirchenbaus der 1950er und 1960er Jahre innerhalb des Gesamtbestandes in Westfalen stelle ich das Diasporakirchen-Programm als besonderen Schwerpunkt vor, um dann die Martinskirche (als eine Diaspora-Kirche der 1950er Jahre) und ihre „Schwestern", Bauten der Architekten Oettinghaus und Müller-Trollius, genauer zu betrachten und zu würdigen.

In Drensteinfurt spiegelt sich im Kleinen, was für das architektur- und kunstgeschichtliche Profil der EKvW im Großen charakteristisch ist: der Baubestand aus der Zeit nach 1945.

Betrachtet man den Gesamtbestand an evangelischen Kirchen und größeren Gemeindezentren in Westfalen (zur Zeit schätzungsweise 1100 Gebäude), so ist summarisch festzustellen: Etwa ein Viertel stammt im Kern aus dem Mittelalter bzw. der vorreformatorischen Zeit. Vielfach befinden sich darin bedeutende Ausstattungsstücke dieser Zeit. Im 17. und 18. Jahrhundert entstehen nur wenige evangelische Kirchenneubauten in Westfalen, unter anderem im Zuge der Neugründung reformierter oder lutherischer Gemeinden. Es ist eher eine Zeit der Neuausstattung von Kirchen, insbesondere im späteren 17. / frühen 18. Jahrhundert in den Jahrzehnten nach dem Dreißigjährigen Krieg. Ein knappes weiteres Viertel der Kirchen stammt aus dem späteren 19. und frühen 20. Jahrhundert, der Zeit der Industrialisierung, des Bevölkerungswachstums, der Bevölkerungsverschiebungen und einer neuen Mobilität. In vielen

[3] Bauks 1984; Bauks 1993; Dierig 1997; Gehre 2005; Murken 2007, S. 64 f.; zu Drensteinfurt bzw. zur Martinskirche: Unsere ev. Martinskirche 1977, 25 Jahre Martinskirche 1982; Gehre 2005, S. 96 f; Althöfer, Alles Neu! 2006, S. 241 f.

Regionen entstehen jetzt erst wieder die ersten Kirchenneubauten, die bestehenden reichten bislang aus.

Knapp die Hälfte des Gesamtbestandes stammt aus der Zeit nach 1945, insbesondere aus den 1950er und 1960er Jahren, die nun schwerpunktmäßig betrachtet werden sollen. Dazu gehört die Martinskirche in Drensteinfurt. Innerhalb weniger Jahrzehnte wurden annähernd so viele Kirchen neu gebaut, wie aus den Jahrhunderten zuvor überkommen waren. Dazu kommt der Wiederaufbau. Gründe sind das Bevölkerungswachstum sowie die Bevölkerungsverschiebungen infolge des Krieges bzw. zwischen Land und Stadt oder umgekehrt. Entscheidend ist auch das Konzept der „überschaubaren Gemeinden", die in wirtschaftlich prosperierender Zeit in vergleichbarem Standard baulich gut ausgestattet wurden. Präses Wilm beschwor den „Kirchbaunotstand", Kirche sollte vor Ort präsent sein und Räume für den Aufbau der Gemeinden bieten.[4]

Im Kirchenbau lässt sich eine vielfältige Entwicklung feststellen. Die Erlöserkirche in Münster entstand nach ihrer Kriegszerstörung 1949/50 neu. Hier wurde eine der von Otto Bartning entwickelten „Notkirchen" aus vorgefertigten Teilen errichtet. Es sind Häuser von Schlichtheit und Würde, in einer gültigen Form, die von den entsprechenden Gemeinden bis heute geschätzt werden.[5]

Die in Bielefeld 1953/54 nach Entwürfen von Albert Schröter errichtete Apostelkirche ist exemplarisch für viele Kirchenbauten der 1950er Jahre.[6] Das strenge, helle Äußere in schlichten geometrischen Formen über einfachem, rechteckigem Grundriss hebt sie als „sakrales Monument" deutlich aus den Nachkriegs-Wohnbauten hervor (Abb. 5). Im Inneren zeigt sich die konservative Tendenz zu nüchternen Langhausbauten, die streng auf einen erhöhten Altarraum mit festen Prinzipalstücken ausgerichtet sind (Abb. 6). Programmatisch formuliert wurden solche Tendenzen 1951 in den „Rummelsberger Grundsätzen".[7] Deutlich setzte man sich von der Prachtentfaltung des Historismus ab. Es entstanden Kirchen von Schlichtheit und Würde. Sie wiesen in aller Regel eine – wenn auch bescheidene – künstlerische Gestaltung auf. In diesem Fall oblag sie dem Bielefelder Bildhauer und Professor an der Kunstgewerbeschule Arnold Rickert.

4 Evangelische Kirchen in Westfalen 1963,S. 8-11; Nau 1969; Althöfer, 100 Jahre kirchliche Bauberatung 2007, S. 355-360; vgl. auch Pahmeyer 2006, S. 129-135.

5 Althöfer, Alles neu! 2006, S. 225 f., 233 f. mit weiteren Literatur- und Quellenhinweisen.

6 Althöfer, Architektur und Kunst 2006, S. 170 f.

7 Grundsätze für die Gestaltung des gottesdienstlichen Raumes der evangelischen Kirchen, 2. Evangelische Kirchbautagung, Rummelsberg 1951, vgl. Langmaack 1973, S. 286; Bürgel/Nohr 2004, S. 229-233, Zitat S. 231.

In anderer Hinsicht exemplarisch ist die Christuskirche in Bochum.[8] Sie besteht aus zwei Teilen. Der Turm ist der „Rest" des Neubaus von 1879. Anstelle des kriegszerstörten Langhauses entstand 1958/59 ein Neubau nach Entwürfen des Hannoveraner Architekten Dieter Oesterlen. Die Christuskirche verweist auf den „Wiederaufbau" als eine entscheidende Leistung des westfälischen Kirchenbaus sowie auf eines seiner Konzepte: der völlige Neubau eines Kirchenschiffes an einen bestehenden Turm. Der auffällig kristalline Baukörper behauptet sich in der innerstädtischen Bebauung (Abb. 7). Er markiert aber auch einen längst begonnenen Prozess, den Hans Erwin Nau, Leiter des landeskirchlichen Bauamtes, folgendermaßen charakterisiert: „Als den Gemeinden und ihren Architekten deutlich wurde, dass eine evangelische Kirche im Grunde genommen ein einheitlicher, gegliederter Raum ist, für den von der Aufgabe her sich keine bestimmte Gestalt zwingend ergibt, wurden im Anschluss an Versuche der Vorkriegszeit und in anderen Ländern Raumformen diskutiert und ausgeführt, die sich nicht mehr vom Rechteck ableiteten. [...]".[9] Damit verband sich eine zunehmende Zusammenfassung von Gemeinde- und Altarraum als Sinnbild einer im Glauben an Christus geeinten Gemeinde. Neue technische Möglichkeiten beförderten bewegtere Grundrisse und Baukörper. Gerade in der Bochumer Christuskirche zeigen die Betongestaltung sowie die Betonglasfenster des Darmstädter Künstlers Helmut Lander beispielhaft die neuen Tendenzen (Abb. 8). Farbige Betonverglasung wird zu einem Kennzeichen der späten 1950er und 1960er Jahre. Hier werden die besagten internationalen Einflüsse deutlich: Vorbilder waren die französischen Kirchen in Audincourt (1952) und Le Corbusiers Kapelle von Ronchamp (1952) – letztere auch, was zunehmende Plastizität durch Beton angeht, der als Baustoff in seinen Möglichkeiten entdeckt wurde.[10]

Wohin die Entwicklung führen konnte, zeigt die nach Entwürfen von Friedrich Wilhelm Kölsche bis 1964 errichtete Martinskirche der Diakonischen Anstalten von Volmarstein (Abb. 9). 1963 wurde der „sprechende" Grundstein zur Martinskirche gelegt, mit der Darstellung der Mantelteilung. Das Jahr bezeichnet im übrigen den Höhepunkt der kirchlichen Bautätigkeit in Westfalen. Über fünfeckigem Grundriss erhebt sich ein mächtiger plastischer Baukörper mit asymmetrisch gefaltetem Dach; der Turm steht separat. Die Schauseite bildet eine felsenartige Betonwand zwischen zwei verglasten Seitenwänden. Die seitlichen Wände weisen nur ein Oberlicht auf. Blickt man innen Richtung Altar, wirkt der Raum

8 Evangelische Kirchen in Westfalen 1963, S. 12-15; Bourrée 1999, 28 f.; Keller 1999, S. 40; Keller 2007, S. 213 f.

9 Evangelische Kirchen in Westfalen 1963, S. 10.

10 Vgl. u. a. Wagner 1998.

quasi geschlossen. Die Bänke ordnen sich leicht zentralisierend vor dem einbezogenen Altarraum. Vor dessen geschlossener Rückwand bildet ein Bronzerelief „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid" das Zentrum; auch hier ist der Bezug zur Anstalt deutlich. Die künstlerische Gestaltung lag in Händen des Düsseldorfer Bildhauers Max Kratz.[11] Wendet man sich um, beherrscht eine zweiteilige leuchtende Fensterwand den Raum, entworfen von der Herdecker Malerin und Glasgestalterin Roswitha Vombeck-Lüder. Die Fenster erinnern an einen „Vorhang", vielleicht auch an den geteilten Mantel des Martin. Zahlreiche westfälische Kirchen der 1960er Jahre wurden als „Gesamtkunstwerke" gestaltet, vom Grundstein bis zur Fensterwand, häufig in Kooperation bestimmter Architekten und KünstlerInnen, wie hier Kölsche, Kratz und Vombeck-Lüder.

Die bei der Christuskirche beschriebene Tendenz setzt sich fort: man experimentiert mit Grundriss, Gestalt, Konzept und Material, es entstehen Bauten in wirkungsvollen „Sonderformen",[12] wobei Assoziationen wie Burg, Zelt oder Schiff bzw. Arche gesucht wurden.[13] Auch in den inzwischen fast selbstverständlichen Baugruppen mit Gemeinderäumen standen Kirchen unmissverständlich im gestalterischen Mittelpunkt. Immer stärker scheinen sie mit baulich-künstlerischen Mitteln „das ganz Andere" mit introvertierter Abgeschiedenheit von der Welt zu vermitteln.

Um und nach 1968 werden im völligen Gegensatz dazu verstärkt Gemeindezentren wie das Schalom-Gemeindezentrum in Dortmund-Scharnhorst, einer Satellitenstadt, errichtet (um 1971). Sie sind programmatisch niedrigschwellig und von betont unkirchlichem „Bürgerhaus-Charakter". Doch spätestens hier beginnt eine andere Geschichte.[14]

Nach diesem Ausblick kehren wir zurück in die 1950er Jahre, zurück in die Diaspora. Zu der großen Gruppe der Bauten nach 1945 gehört eben auch die Martinskirche in Drensteinfurt (Abb. 10). Sie erscheint nach dem Überblick vielleicht als einfaches Kirchlein unter vielen. Aber das wäre zu kurz gegriffen.

Unter den Bauten der 1950er und frühen 1960er Jahre gibt es eine charakteristische Gruppe, die so genannten „Diasporakirchen". Es handelt sich um eine programmatische und charakteristische Bauleistung der Evangelischen Kirche von Westfalen, die in anderen Landeskirchen in dieser Besonderheit so nicht auftritt und eben in der historisch gewach-

[11] Max Kratz 2001.
[12] Nau in Evangelische Kirchen in Westfalen 1963, S. 10.
[13] Wittmann-Englert 2006.
[14] Kahle 1990, S. 198-213; Keller 1999, 43-47; Schwebel 2002, 218-220; Wittmann-Englert 2006, Althöfer, Keine Türme 2007.

senen konfessionellen Verschiedenheit Westfalens begründet liegt. Die Diasporakirchen gehören zu den frühesten „richtigen" evangelischen Kirchen-*Neu*bauten der Nachkriegszeit in Westfalen, die ansonsten zunächst vom *Wieder*aufbau geprägt war. Sie unterschieden sich jedoch durchaus von den eben gezeigten „großen" Bauten. Ich zitiere noch einmal Hans Erwin Nau: „Da die nach Westfalen einströmenden Heimatvertriebenen ohne Rücksicht auf ihre kirchliche Zugehörigkeit angesiedelt wurden, entstanden plötzlich in den früher überwiegend katholischen Gebieten Westfalens kleine evangelische Gemeinden. Die im Jahre 1950 ins Leben gerufene ‚Diasporahilfe' der Landeskirche gab die Möglichkeit, diesen neuen Gemeinden Räume für ihren Gottesdienst und ihre sonstigen Gemeindeveranstaltungen zu bauen."[15] Die Landessynode von 1948 hatte gefordert, jeder evangelische Christ müsse die Möglichkeit haben, sonntags einen Gottesdienst in angemessener Entfernung besuchen zu können. Sie bewilligte 1950 und 1951 erstmals bedeutende Mittel, um ausdrücklich den „Bau von Kapellen, Gemeindehäusern und Pfarrhäusern im weiten westfälischen Diasporagebiet" zu ermöglichen.[16] Die Durchführung wurde dem Landeskirchenbauamt unter Adolf Schulz übertragen, das in Zusammenarbeit mit einigen assoziierten Architekten an diese Aufgabe heranging.[17]

Um 1951/52 entstand die „erste Generation" von Diasporakirchen. Es waren in der Regel kleine, bescheidene Kapellen. Ein Entwurf der Diasporakirche für Stromberg verdeutlicht das ursprüngliche Konzept: ein hausartiger schlichter Saal mit Satteldach und Dachreiter (Abb. 11). Es zeigt den typischen gesonderten Altarraum, auf den die Bänke ausgerichtet sind. Dazu gehört ein kleiner, separater, hinzuziehbarer Gemeinderaum. Das Kirchlein für Stromberg ist ein „Klassiker", eben ein „Haus von Schlichtheit und Würde", entworfen von Adolf Schulz.[18]

„Ausgangspunkt für die Planung dieser kleinen Kirchen", so Nau, „bildeten die in ganz Westfalen vorkommenden alten Kapellen mit einem schlichten Langraum unter Steildach mit Dachreiter." Solche Vorbilder könnten unter anderem die Johanneskapelle in Münster, die Margaretenkapelle in Dortmund-Barop oder – mit Dachreiter – die Kapelle im Wittgensteinischen Dotzlar gewesen sein. „Die durch sie gegebene Grundform gestattete es", so Nau, „auch bei Hinzunahme eines Gemeinderaumes trotz der sehr knapp bemessenen Mittel, Bauten zu errichten, die den Bedürfnissen dieser kleinen Gemeinden entsprachen *und*

15 Evangelische Kirchen in Westfalen 1963, S. 9.
16 Nau 1969, S. 122.
17 Zu diesem Abschnitt vgl. Diaspora in Not 1950; Disapora-Hilfe 1952; Evangelische Kirchen in Westfalen 1963, S. 9 f.; Nau 1969, S. 122; Althöfer, 100 Jahre 2007, S. 356.
18 Evangelische Kirchen in Westfalen 1963, S. 9. Vgl. auch Abb. 40.

von der Bevölkerung (auch der katholischen Majorität, was nicht unwichtig war) als Gotteshäuser angenommen wurden."[19] Es war ein bescheidenes, zukunftsweisendes Konzept; integrierte Gemeinde- und Jugendräume waren wichtig. Auch wenn das Bauprogramm zunächst im Grunde immer ähnlich war, waren genormte Typen von vorn herein ausgeschlossen.

Im Folgenden stelle ich einige weitere Beispielen der ersten Generation von 1951–1953 vor.

Typisch für die „erste Generation" ist die Johanneskirche in Everswinkel (1951), entworfen von Adolf Schulz. Die Aufnahme (Abb. 12) zeigt sie in ihrer ursprünglichen, nicht erweiterten Form.[20] Das Innere zeigt eine gewisse konservativ-pragmatische Bescheidenheit. Dennoch: die Chorfenster als Werke von Prof. Paul Thol zeigen, dass auch und gerade in den Diasporakirchen auf einfache künstlerische Akzente Wert gelegt wurde. Eine wichtige Rolle spielen hier Künstler und Künstlerinnen wie Paul Thol, Edel vom Berge und Herrendorf, Arnold Rickert oder auch Karl Hellwig, der später noch viele Kirchen in Westfalen künstlerisch gestalten sollte. Auf ihn wird später noch einmal im Zusammenhang mit der Martinskirche einzugehen sein.

Die Friedenskirche in Münster-Gremmendorf (1952) ist bewusst heimischer Bauart angepasst, der Bau der Architekten Borchers und Füssmann zeigt die typisch münsterländische Kombination von Ziegeln und Sandstein (Abb. 13). Räume von unterschiedlicher Funktion sind in einfacher Weise untergebracht: vor dem Kirchenschiff liegt ein abtrennbarer Gruppenraum. Der darüber befindliche kleine Gruppenraum dient zugleich als „Empore" und ist mit einer kleinen Luke zum Kirchenschiff zu öffnen. Wie in Everswinkel, sind die Kirchenraumfenster durch Halbrundbögen besonders hervorgehoben. Besonders deutlich wird hier die mit sparsamsten Mitteln ermöglichte Mehrfachnutzung der Gebäude.[21]

Auch größere Kirchen entstanden, wie in 1952 Schmallenberg nach Entwürfen von H. Langer (Abb. 14).[22] Hier stellt der Turm mit seinem zeittypischen, charakteristischen, schlichten Satteldach das Bindeglied zwischen Kirchsaal und im gleichen Baukörper anschließendem Gemeindehaus- bzw. Wohnungs-Trakt dar. Diese Variante wurzelt bereits in Entwürfen der 1930er Jahre wie Karl Siebolds Kirche in Ihmert. In vielerlei Hinsicht lassen sich in den frühen 1950er Jahren immer wieder

[19] Evangelische Kirchen in Westfalen 1963, S. 9.
[20] Diaspora-Hilfe 1952, S. 16 f.; Gehre 2005, S. 94 f.
[21] Althöfer, Alles Neu! 2006, S. 238 f., hier auch weitere Literatur.
[22] Diaspora-Hilfe 1952, S. 34 f.

Bezüge zu Tendenzen der Vorkriegszeit bzw. ihre Weiterentwicklung feststellen.

1952 informierte ein Heftchen über den Stand des Diasporakirchenbaus. Ein Schaubild zeigt eine stattliche Bilanz: allein in den frühen 1950er Jahren entstanden rund 40 Diasporakirchen der „ersten Generation" sowie zahlreiche Pfarrhäuser (Abb. 15).[23] Insgesamt wirken die frühen Diasporakirchlein in ihrer Gestaltung bei aller Bescheidenheit auch etwas retrospektiv, namentlich in der Ausstattung. Das ist typisch für den Kirchenbau der frühen 1950er Jahre.

Das Programm bewährte sich. Die Bauaufgabe wurde weiter entwickelt.

1953 entstand Schulz' Kapelle in Wenholthausen im Sauerland (Abb. 16). Hans Erwin Nau charakterisiert sie: sie „gehört zu der ersten Gruppe von Bauten, die nach der Durchführung des Bauprogrammes für die Diasporahilfe entstanden ist und [...] wesentliche Merkmale dieser Kirchen enthält."[24] Als Schmuck sind hier Fenster von Helmut Ammann zu erwähnen, der später entscheidend in Bayern wirkte. In der Holzverwendung sowie durch die charakteristischen Rundbogenfenster ist der erwähnte retrospektive Bezug, hier zur „archaischen" Romanik der 1930er Jahre, besonders anschaulich.

Zahlreiche Kirchlein, in aller Regel mit kombinierbaren Gemeinderäumen, entstanden bis in die 1960er Jahre. „Spätere Bauten in der Diaspora versuchten", so Nau, „sich von dem alten Kapellentyp zu lösen und für das sehr kleine Programm selbständige Formen zu entwickeln."[25]

Dazu gehört etwa die Trinitatiskirche im sauerländischen Ramsbeck-Andreasberg (1963) in ihrer eigenwilligen, „sprechenden" dreieckigen Form, ausgeführt nach Plänen des Münsteraner Architekten Hansjörg Gonser, mit künstlerischer Ausstattung verschiedener Münsteraner Künstler (Abb. 17). Hier lässt sich im Kleinen die erwähnte Tendenz der 1960er Jahre zu ungewöhnlichen Grundrissen konstatieren.[26] Hansjörg Gonser entwarf auch die Zionskirche in Handorf, eingeweiht 1959.[27]

Zur „zweiten" Generation von Diasporakirchen in „selbständigeren Formen" – nicht mehr zu dem Kernprogramm 1950/51 – gehört auch die Martinskirche in Drensteinfurt.

Sie ersetzte die von der wachsenden Gemeinde seit 1948 genutzte Baracke (Abb. 3). Der Entwurf stammt, wie es eine zeitgenössische Zei-

23 Diaspora-Hilfe 1952, S 24/25.
24 Evangelische Kirchen in Westfalen 1963, S. 58.
25 Evangelische Kirchen in Westfalen 1963, S. 9.
26 Evangelische Kirchen in Westfalen 1963, S. 60 f.
27 Evangelische Kirchen in Westfalen 1963, S. 86 f.; Althöfer, Alles Neu! 2006, S. 242, dort auch weitere Literatur.

tungsnotiz vermeldet, „von den in Westfalen bestens bekannten Kirchenarchitekten Dipl.-Ing. Oettinghaus (Bochum) und Dipl.-Ing. Müller-Trollius (Hagen) [...]."[28]

Jürgen Müller-Trollius war einer derjenigen jungen Architekten, die zeitweise beim landeskirchlichen Bauamt angestellt – bzw. auch nur in gewisser Weise assoziiert – waren, um das enorme Bauprogramm zu bewältigen.[29] Um 1955/56, in den Jahren des Baus der Martinskirche, betrieben er und sein ehemaliger Kommilitone Karl Oettinghaus in Bochum ein gemeinsames Büro. Während sich Müller-Trollius bald wieder selbständig machte und sich später offenbar in andere Bereiche orientierte, blieb der Bau von Kirchen, Pfarrhäusern oder auch Kindergärten in den folgenden Jahren für Oettinghaus ein wichtiges Arbeitsfeld. Er plante allein rund ein Dutzend Kirchen, die ich abschließend vorstellen werde.[30]

Doch zunächst möchte ich die Jubilarin, die Martinskirche, genauer betrachten. Der Bau zeigt einfache, klare, hell weiß verputzte Formen. (Abb. 10). Interessant ist die kompakte Anlage von Kirchsaal (im Osten), ehemaligem Pfarr- und späterem Küsterhaus (im Westen) sowie einem (auf der Aufnahme nicht sichtbaren) Anbau mit Gemeinderäumen nach Norden; als Bindeglied und Orientierungspunkt dient der Turm. Er ist kräftig, dominant und charakteristisch über rechteckigem Grundriss errichtet und verzichtet, wie häufig in dieser Zeit, auf einen Spitz- oder Pyramidenhelm. Es ist eine zugleich preiswerte wie markant-trutzige Lösung – vielleicht schwingt auch die Vorstellung einer „Festen Burg" mit? Die Fenster des sakralen Teils sind rechteckig.

Der Innenraum ist längsgerichtet, mit flacher Holzdecke abgeschlossen, und weist ein Seitenschiff auf, das durch schiffsmastenartige Holzstützen abgetrennt ist (Abb. 18). Typisch ist der eingezogene, erhöhte und seitlich belichtete Altarraum. Hier sollte ursprünglich eine Orgel seitlich hinter Lamellenwänden verborgen werden. Einen festen Platz davor hat der eigenwillige Taufstein nach Entwürfen von Oettinghaus, mit Abstellkante für die Taufkanne (Abb. 19).

Die Martinskirche passt sich deutlich in die geometrische Schlichtheit, ja Herbheit vieler Kirchen der 1950er Jahre ein. Verwandt ist sie den oben genannten Kirchen in Schmallenberg, aber auch der großen städtischen

[28] Pressebericht zum Richtfest, 18.9.1956, zit. nach: Unsere ev. Martinskirche 1977, S. 21. Die im Landeskirchlichen Baureferat befindlichen Pläne sind von Müller-Trollius gestempelt und bezeichnet.

[29] Althöfer, 100 Jahre 2007, S. 356.

[30] Karl Oettinghaus, geboren 1924, studierte an der TU Berlin. Seit 1955 führt er ein Architekturbüro in Bochum. Ich danke Herrn Oettinghaus für seine freundlichen Auskünfte.

Apostelkirche in Bielefeld. Eine gewisse Modernität wird spürbar, wenn man sie mit der Kirche in Ahaus (Seidl, 1952) vergleicht, die mit traditionellen Elementen wie Strebepfeilern, gerundeten Fenstern und Spitzdachreiter aufwartet (Abb. 20). In der zeitgenössischen Presse heißt es 1956 anlässlich des Richtfestes der Martinskirche: „[...] so dauert es nicht lange, bis die evangelische Gemeinde ihre bisherigen unzureichenden Gottesdienstträume in der Baracke am Ortseingang mit diesem schlichten, aber würdigen Neubau vertauschen kann. Damit wird der evangelischen Bevölkerung, die vor 1945 etwa 70 bis 80 Personen zählte und heute [...] 1.186 Seelen stark ist, wieder eine würdige Heimstatt gegeben."[31]

Was die ursprüngliche Ausstattung angeht, war die Martinskirche auch für eine Diasporakirche offenbar von ausgesprochener Einfachheit. Die heutige Ausstattung wurde erst unter Pfarrer Walter Gröne nach und nach ergänzt. Einen künstlerischen Akzent erhielt die Martinskirche sieben Jahre nach der Einweihung mit der Verglasung von Karl Hellwig (1911–1996). Besonderer Blickfang ist sein farbiges Fenster, das in typischer grafischer Linien-Manier Martin von Tours darstellt, wie dieser den Mantel für den Bettler teilt (Abb. 21). Damit wird auch hier ein direkter Bezug zum Namen der Kirchen hergestellt, der natürlich programmatisch war. Er erinnerte an die Situation der Flüchtlinge und Vertriebenen, die hier Heimat gefunden hatten. Nicht zufällig wurden seinerzeit weitere Kirchen so benannt, in der Flüchtlingsstadt Espelkamp (1952), die Diasporakapelle in Hardehausen (1951) – oder eben in Volmarstein (1964), wo der Name allerdings mit der diakonischen Anstalt verbunden ist.

In diesem Zusammenhang steht auch ein weiteres Ausstattungsstück. Im Besitz der Kirchengemeinde befindet sich ein versilberter Kelch der Berliner Werkstatt George Hossauer (Abb. 22). Es ist ein klassischer Typ dieser renommierten Werkstatt, der beispielsweise 1830 auch der gerade gegründeten evangelischen Gemeinde in der neuen Regierungs-Bezirkshauptstadt zu Arnsberg vom preußischen Königshaus geschenkt wurde. Höchstwahrscheinlich wurde der Kelch von schlesischen Flüchtlingen mitgebracht. Dies ist kein Einzelfall: im Rahmen der Inventarisierung des kirchlichen Kunstgutes wurde in Ahlen ein silberner Kelch aufgefunden, der wohl 1843 inschriftlich der Kirche in Tillendorf bei Bunzlau in Schlesien zugeeignet worden war. Auch er war – wie zahlreiche Bibeln – von Flüchtlingen mitgebracht worden. Der Drensteinfurter Kelch war im übrigen – neben dem Motorrad – als „klassisches" und ebenso bezeich-

[31] Zeitungsbericht zum Richtfest 18.9.1956, zit. nach Unsere ev. Martinskirche 1977, S. 21 f.

nendes Exponat in der Ausstellung „200 Jahre evangelisch in Münster" zu sehen.[32]

Die Martinskirche ist also eine größere, schlichte, vorsichtig-moderne Diasporakirche der „zweiten Generation", einer der großen Bauaufgaben des evangelischen Kirchenbaus in Westfalen in den 1950er und frühen 1960er Jahren. Man sollte ihr durchaus würdigende Beachtung schenken. „Wir haben doch nichts?" – Eine Diasporakirche von 1957, das wäre doch ein „Qualitätsmerkmal"!

Zum Schluss spanne ich den Bogen noch einmal weiter und zeige einige Kirchen – „Schwestern" der Martinskirche –, die von den Architekten Karl Oettinghaus und Jürgen Müller-Trollius entworfen wurden. Auf dieser kleinen „Exkursion" werden Unterschiede und Gemeinsamkeiten zu sehen sein.

Die ersten Kirchen der Architekten wurden 1956 eingeweiht. Es handelt sich um drei typische Bauten der „zweiten Generation" von Diasporakirchen, in denen allmählich die von Hans Erwin Nau beschriebenen, „selbständigeren Formen" entwickelt werden.

Die Christuskirche in Ostbevern (Oettinghaus und Müller-Trollius, 1955) wirkt eher unscheinbar, eine kleine Kirche in einfachen Formen (Abb. 23).

Das Innere ist asymmetrisch, mit seitlichem Gang, die zeltartige Dachneigung ist zu sehen (Abb. 24). Es gibt den zeittypischen erhöhten und etwas eingezogenen Altarraum, der Altar steht vor der geschlossenen Wand, die Stühle sind darauf ausgerichtet. Einen festen Platz hat der Taufstein (nach Entwurf von Oettinghaus). Vieles findet sich auch hier, was Kirchen der 1950er Jahre ausmacht; vieles erinnert an die Martinskirche in Drensteinfurt.

Aber auf einige Besonderheiten bzw. künstlerische Akzente möchte ich aufmerksam machen: Vor der geschlossenen Altarwand befindet sich ein Metallrelief („Christus hilft den Lahnen und Gebrechlichen auf"). Der Entwurf stammt von Karl Hellwig.[33] Die drei Fenster in der Nordwand zeigen in zeittypischer Weise stilisierte Darstellungen: Christus am Kreuz, Paulusgeschichte, Pfingsten. Der Entwurf stammt von dem Berliner Künstler Günter Johl. Er war mindestens in noch einer westfälischen Diasporakirche beschäftigt.

Von ihm stammen der Wandteppich und das Fenster („Himmlisches Jerusalem") in der Kapelle zu Rothemühle bei Olpe (1959), die von Jür-

[32] Dierig 2006, S. 289; Peters/Schollmeier 2006, S. 290 f., zum Hossauer-Kelch sowie weiteren von Flüchtlingen mitgebrachten Gegenständen.

[33] Ein ähnliches Relief (Emmausjünger) befindet sich in der Emmauskirche in Würdinghausen im Sauerland (Kirchengemeinde Lennestadt-Würdinghausen), die von Friedrich Wilhelm Kölsche geplant wurde (1959).

gen Müller-Trollius entworfen wurde. Ihre asymmetrisch-fünfeckige Form stellt sie in die Reihe der späteren, etwas freier gestalteten Diasporakapellen (Abb. 25).

Das Altarkreuz in Ostbevern schließlich stammt, wie sich anlässlich der Inventarisierung herausstellte, von der Bildhauerin Edith Eichner (oder ihrem Mann, Heinrich Eichner?). Edith und Heinrich Eichner lebten und arbeiteten nach dem Studium an der Werkkunstschule Münster bzw. zur Zeit der Einweihung der Christuskirche in der Nähe von Telgte. Später emigrierten sie nach Kanada, wo Edith Eichner noch heute im hohen Alter eine private Kunstschule betreibt (Abb. 26).

Bei aller Bescheidenheit setzten auch in Oettinghaus' Christuskirche, wie in vielen Diasporakirchen, zeitgenössische Künstler Akzente, die auf die besondere Bedeutung des geistlichen Ortes verweisen.[34]

Im selben Jahr wurde die Gnadenkirche in Albersloh eingeweiht (Oettinghaus und Müller-Trollius, 1956) (Abb. 27). Der einfache Innenraum weist einen gestalterisch besonders hervorgehobenen Taufraum mit Taufstein auf (Abb. 28). Er befindet sich am Ende eines „Seitenschiffes", das mit schiffsmastartigen Holzstützen vom Hauptschiff getrennt ist. Diese Situation – sowie der Taufstein – erinnern deutlich an Ostbevern und Drensteinfurt. Nur nebenbei sei bemerkt: das eingangs erwähnte Motorrad fand seinen Einsatz unter anderem in Albersloh.[35]

Die dritte „Schwester" aus diesem Jahr ist Oettinghaus´ kleine Auferstehungskirche in Seppenrade, mit einem charakteristischen, kleinen gedrungenen Turm (Abb. 29).

1957 wird die Martinskirche in Drensteinfurt fertiggestellt. 1958 folgen die kleine Kreuzkirche in Nordkirchen von Oettinghaus sowie die Heilig-Geist-Kirche in Beelen nach Entwurf von Müller-Trollius.[36]

Die Beelener Kirche ähnelt äußerlich der Kirche von Albersloh, weist aber einen größeren Gemeindehaustrakt auf (Abb. 30). Die Fenster der Kreuzkirche in Nordkirchen wurden wiederum von Karl Hellwig gestaltet (Abb. 31).

Unter den weiteren, von Oettinghaus geplanten Kirchen wurde 1960 die Michaelskapelle in Hoetmar eingeweiht (Abb. 32).[37] Sie steht äußerlich wiederum der Kirche in Ostbevern nahe. Bemerkenswert ist die unprätentiöse, fast wohnhausartige Schlichtheit. Sie hat nichts von den gleichzeitig sich im größeren Kirchenbau, aber auch im Diasporakir-

[34] Gehre 2005, S. 92, Althöfer, Alles Neu! 2006, S. 240 f., hier auch weitere Literatur. Vgl. auch unveröff. Vortrag des Autors zum 50jährigen Einweihungsjubiläum der Christuskirche Ostbevern, 2006.

[35] Althöfer, Alles Neu! 2006, S. 240.

[36] Gehre 2005, S. 95 f.

[37] Gehre 2005, S. 95.

chenbau entwickelnden „Sonderformen", die etwa die kleine Trinitatiskirche von Andreasberg auszeichnen.

Ein umfangreicheres Bauprogramm mit Gemeinderäumen und Pfarrhaus zeigt die Pauluskirche in Bottrop-Kirchhellen von 1962 (Abb. 33).[38] Der Kirchenraum ist von großer Schlichtheit. Bemerkenswert ist hier der breit eingebundene, kaum erhöhte Altarraum. Er wird in typischer Weise seitlich belichtet durch ein wandhohes Fenster, das wiederum Karl Hellwig gestaltete. Man könnte Beziehungen zum Thema „Taufe" herstellen. Vergleichbar ist in vielem die Erlöserkirche in Ickern-Henrichenburg von 1963 (Abb. 34).

1964 wurde die Jakobuskirche in Westkirchen eingeweiht, wiederum mit einem asymmetrischen Seitenschiff und einem besonders gestalteten Altarraum-Seitenfenster (Abb. 35).[39] Die relativ große Kirche wurde in Hinblick auf die Entwicklung des Bundeswehr-Standortes geplant.

Im selben Jahr wurde die Kirche in Silbach (Kirchengemeinde Olsberg) im Sauerland eingeweiht (Abb. 36). Sie weist auf einen weiteren regionalen Schwerpunkt des Diasporakirchenbaus hin. Die Kirche wurde inzwischen entwidmet.

Von 1965 stammt die Kreuz-Christi-Kirche in Amelsbüren (Abb. 37).[40] Und schließlich: 1968 wurde die Friedenskirche in Rinkerode eingeweiht (Abb. 38).[41] Sie gehört zur Kirchengemeinde Drensteinfurt. Hier bricht eine neue Zeit an. Es handelt sich mehr oder weniger um ein Gemeindehaus. Der Turm kam wesentlich später hinzu. Hier ist das Ende der Baugruppe wohl erreicht, und auch die „Zeit des Motorrades" ist längst vorbei.

Ich fasse zusammen: Vorgestellt wurde ausschnitthaft der westfälische Kirchenbau insbesondere der 1950er, aber auch der 1960er Jahre. Die Bauten dieser Jahrzehnte bilden heute einen besonderen Schwerpunkt. Gezeigt wurden größere Kirchen, aber vor allem kleinere Bauten aus der umfangreichen Gruppe der Diasporakirchen. In der vielgestaltigeren, seit Mitte der 1950er Jahre entstehenden „zweiten Generation" der Diasporakirchen hat die Martinskirche in Drensteinfurt ihren besonderen Platz. Als Bau von Karl Oettinghaus in Zusammenarbeit mit Jürgen Müller-Trollius hat sie eine ganze Anzahl von „Schwestern" – es handelt sich um schlichte, oft weiße Kirchlein, deren gewünschte äußere Zurückhaltung besonders auf zeitgenössischen Fotos der 1950er Jahre zu spüren ist. Sie bilden eine eigene kleine Familie innerhalb der westfälischen Kirchenbauten nach 1945. Die Diasporakirchen sind ein charakteristischer

[38] Evangelische Kirchen in Westfalen 1963, S. 32 f.
[39] Gehre 2005, S. 95.
[40] Althöfer, Alles Neu! 2006, S. 240.
[41] Gehre 2005, S. 96; Althöfer, Alles Neu! 2006, S. 240.

Teil des westfälischen Kirchenbaus. „Der Einsatz der ‚Diasporaaktion' war groß", schrieb Hans-Erwin Nau rückschauend 1968, „noch größer war jedoch der Gewinn für die Vertriebenen, wieder eine geistliche Heimat zu finden".[42] Daran erinnert im übrigen auch der Drensteinfurter Kelch. Zu betonen ist aber noch zweierlei: die bedeutende Integrationsleistung der Kirchen überhaupt sowie das erhebliche Engagement der Gemeindeglieder, diese kleinen Zentren entstehen zu lassen.

Viele Kirchen der 1950er Jahre sind gekennzeichnet durch zurückhaltende Modernität und Bescheidenheit, es sind „Häuser von Schlichtheit und Würde", die kleinen Diasporakirchen sind es oft im wahrsten Sinne des Wortes. Dabei entwickeln sich hier auf kleinstem Raum zukunftsweisende Modelle von mehrfachen Nutzungsmöglichkeiten unter einem Dach.

Natürlich dürfen Türme nicht fehlen; auch sie werden in das sehr kompakte Raumprogramm mit einbezogen. Sie verleihen äußerlich eine gewisse „kirchliche Würde" – dies geschieht indes vielfach auch durch kleine künstlerische Akzente, die sich manchmal erst auf den zweiten Blick erschließen. Ich erinnere an die Kirche in Ostbevern. In Drensteinfurt ist es beispielsweise das Martins-Fenster von Karl Hellwig. Von den meisten der beteiligten Künstlerinnen und Künstler, aber auch Architekten wie Oettinghaus, steht die Erschließung und Würdigung des oft umfangreichen Oeuvres noch aus. Ansatzweise habe ich das kirchenbauliche Werk von Oettinghaus und Müller-Trollius vorgestellt – was das Schaffen Hellwigs angeht, war wohl nur die „Spitze des Eisbergs" zu erahnen.[43] Derartige Forschungen sehe ich auch im Rahmen des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte gut aufgehoben. Die Inventarisierung des kirchlichen Kunstgutes hat inzwischen neue Erkenntnisse gebracht. Akten, Pläne und Fotos sind sowohl im landeskirchlichen Baureferat als auch im Landeskirchlichen Archiv vorhanden.

1969 hieß es, keine der Diasporakirchen sei umsonst gebaut.[44] 2007 befinden sich viele innerhalb von Neubaugebieten, in guten Lagen, vielfach erweitert, wie in Ostbevern – oder in Drensteinfurt durch den großzügigen Gemeindehausanbau von 1992 (Abb. 39).[45] Manchmal erfuhren die Kirchen zusätzlich noch eine neue künstlerische Ausgestaltung, wie in Altenberge 2001 durch Beate Bassermann.[46] Andererseits sind einige

42 Nau 1969, S. 123.

43 Im Baureferat der EKvW befindet sich ein vom Künstler 1987 aufgestelltes vorläufiges Werkverzeichnis „Ausgeführte Arbeiten in öffentlichen Bauten", das allein zwischen 1936 und 1983 über 160 zumeist mehrfach aufgegliederte Positionen umfasst. Vgl. auch Ebert 2001, S. 232 f.

44 Nau, Bauen im Raum der Westfälischen Kirche 1969, S. 122.

45 Hans Walter Pahmeier (Landeskirchliches Baureferat), Balke und Laumann.

46 Bauen in der EKvW 2003, S. 6.

inzwischen in ihrem Bestand gefährdet – etwa durch weitere Bevölkerungsverschiebungen. Dazu gehört neben der Kirche in Rothemühle die klassische Diasporakapelle in Drolshagen im Sauerland oder die Martinskirche in Scherfede-Hardehausen (Abb. 40). Sie wird zur Zeit zu einer Wohnung umgebaut. Aber das ist ein anderes Thema.

Freuen wir uns der Jubilarin, der Martinskirche in Drensteinfurt, die ihren Platz in der Reihe der westfälischen Diasporakirchen, den „weißen Schwestern" hat. Sie ist exemplarisch für die westfälische Kirchengeschichte der 1950er Jahre, wie der Hossauer-Kelch oder das Motorrad.

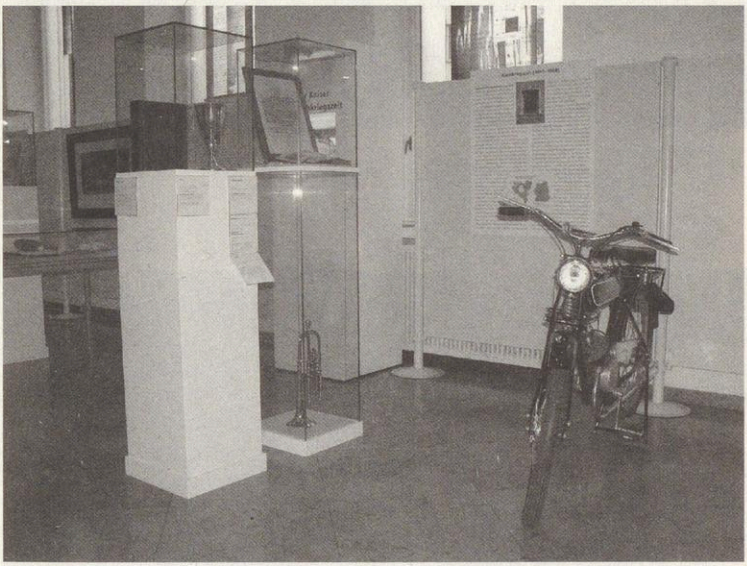


Abb. 1: Detail der Ausstellung „200 Jahre evangelisch in Münster", im Landeskirchenamt der EKvW, 2005

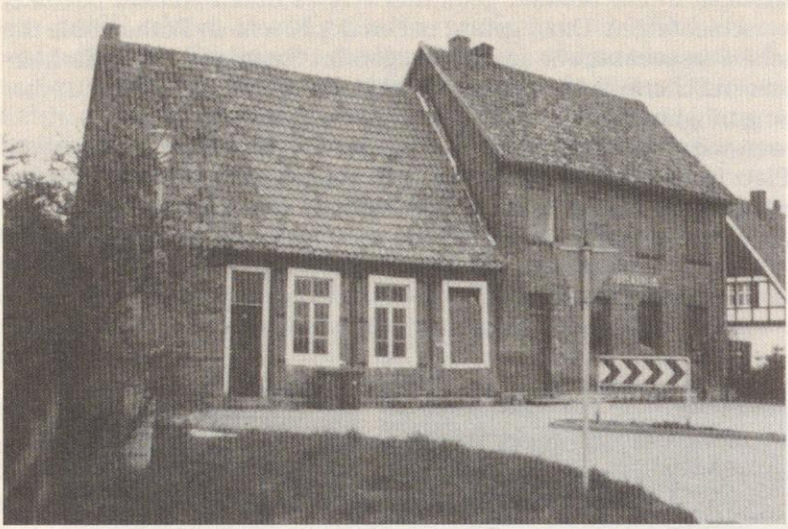


Abb. 2: Drensteinfurt, ehemaliges Schulgebäude

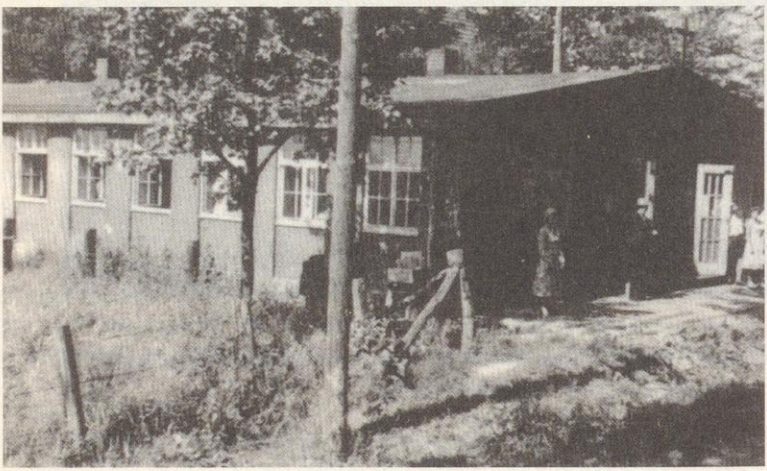


Abb. 3: Drensteinfurt, Kirchenbaracke, um 1950

Abb. 4: Drensteinfurt, Martinskirche, Einweihung 30.06.1957

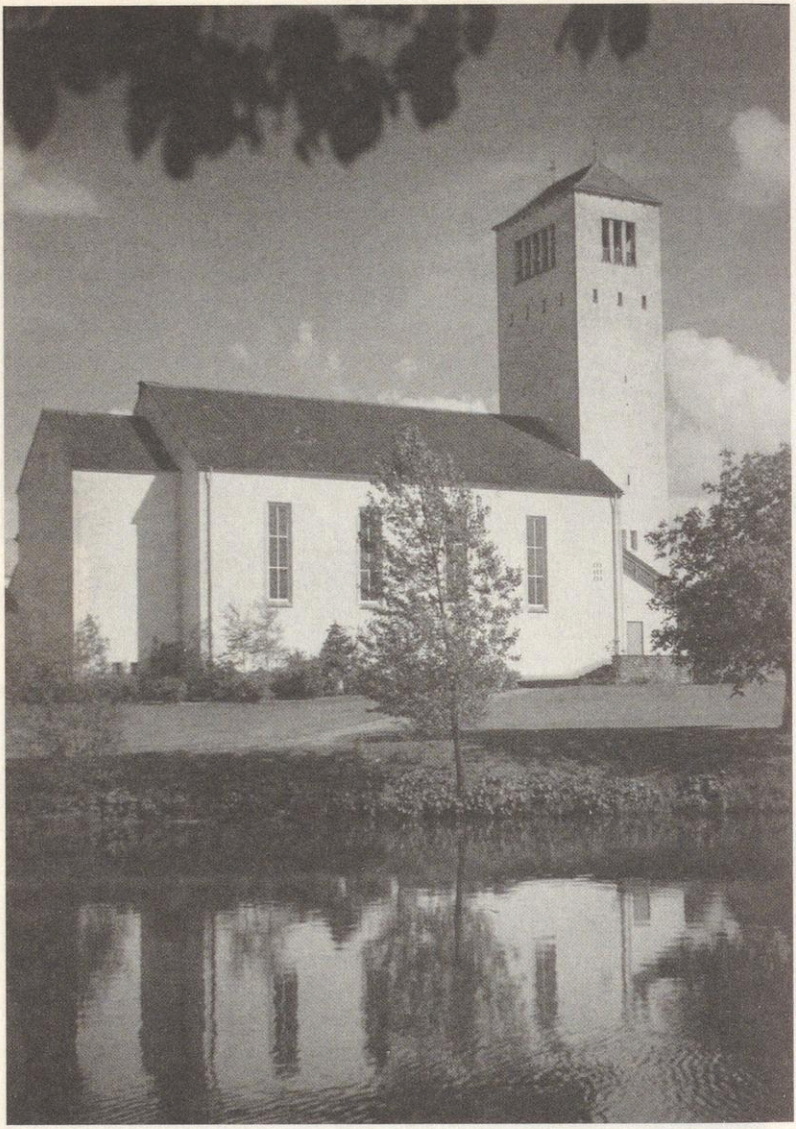


Abb. 5: Bielefeld, Apostelkirche, um 1955

Abb. 6: Bielefeld, Apostelkirche, 2004

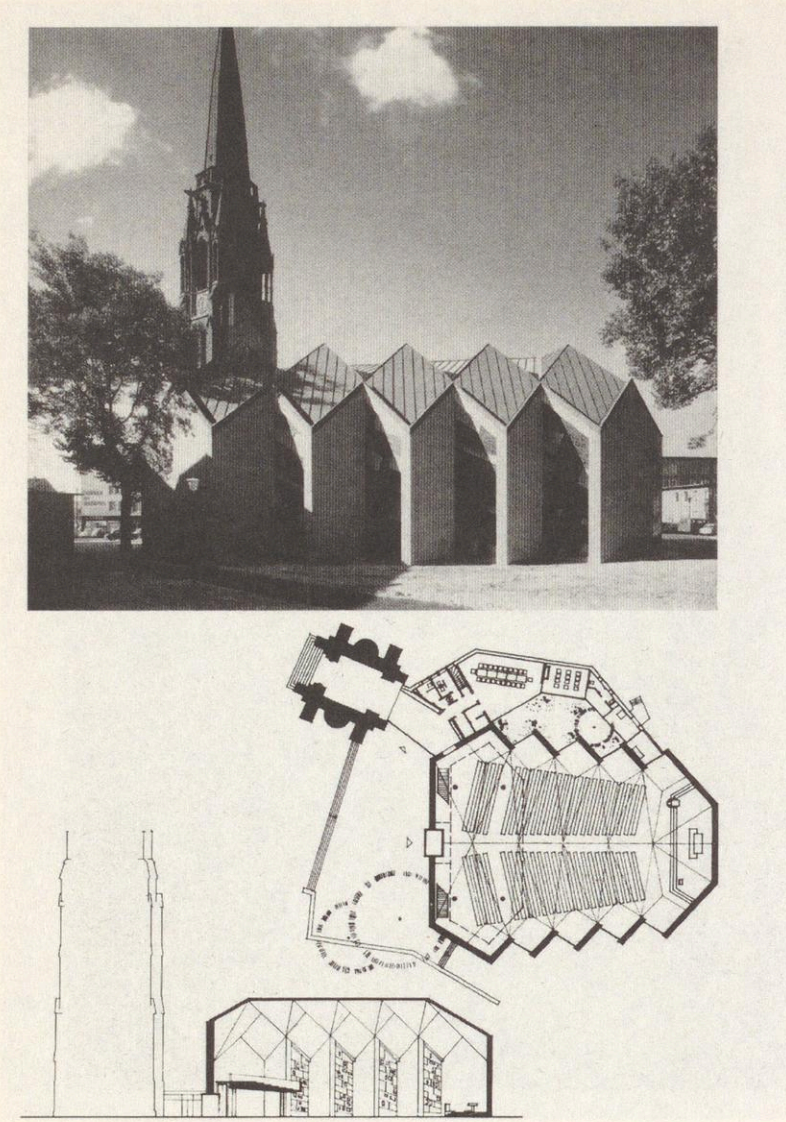


Abb. 7: Bochum, Christuskirche, um 1960

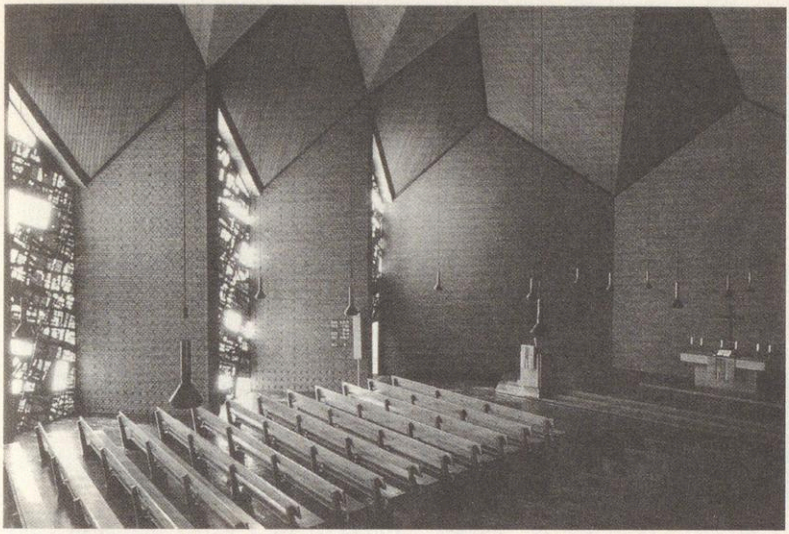


Abb. 8: Bochum, Christuskirche

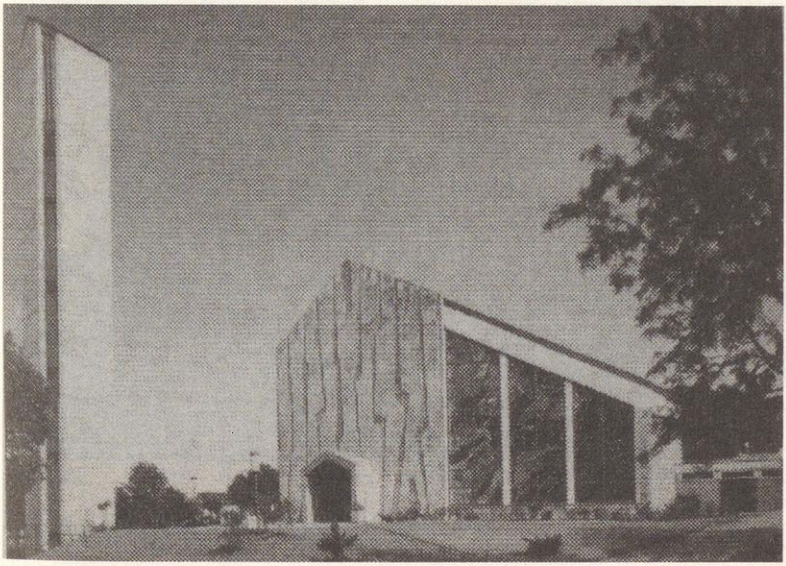


Abb. 9: Volmarstein, Martinskirche, um 1965

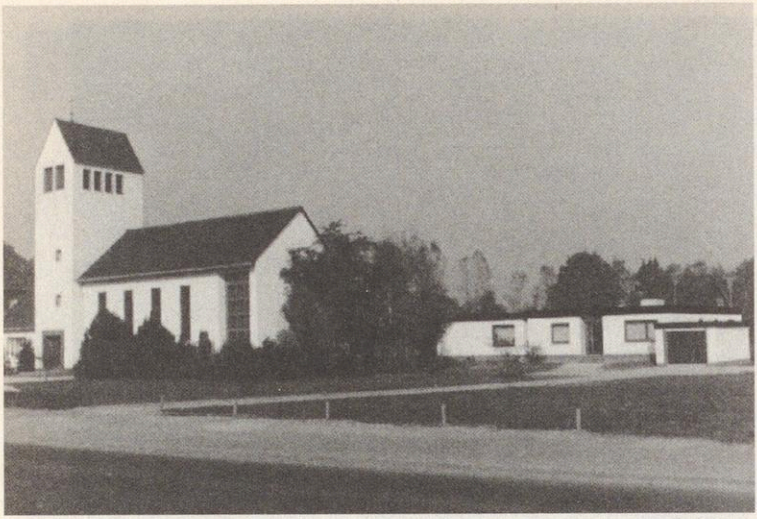


Abb. 10: Drensteinfurt, Martinskirche, um 1970

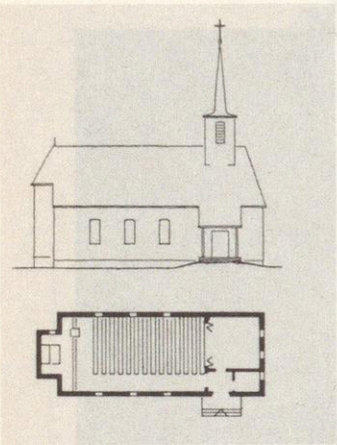


Abb. 11: Diasporakapelle für Stromberg

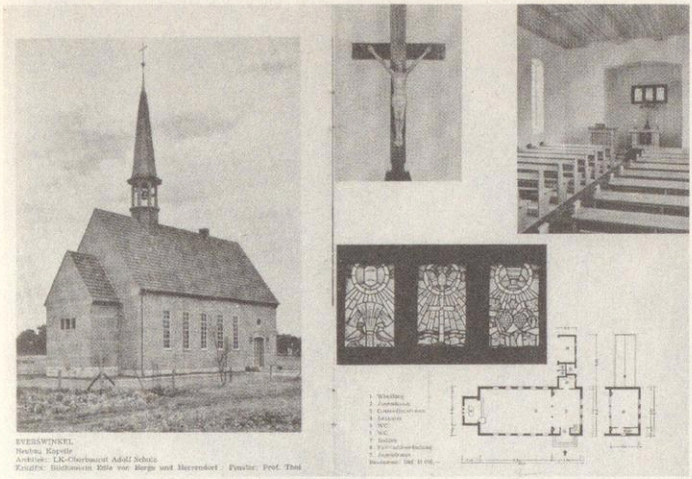


Abb.: 12 Everswinkel, Johanneskirche, 1952

Abb. 13: Gremmendorf, Friedenskirche, 2003

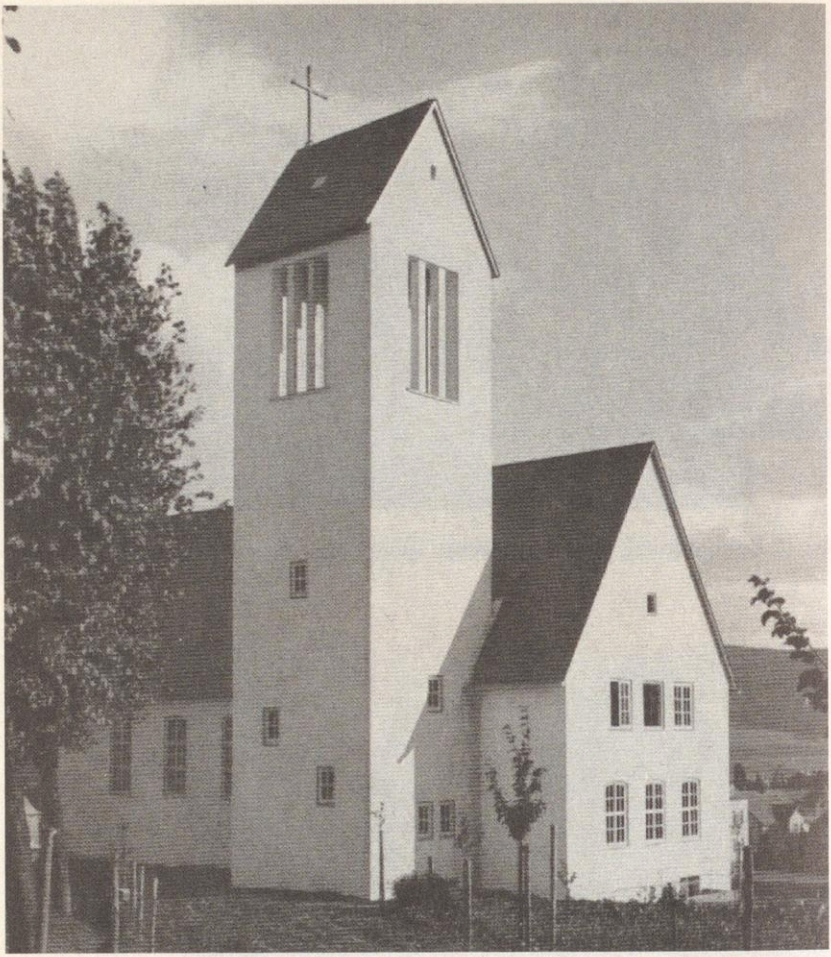


Abb. 14: Schmallenberg, Kirche, 1952

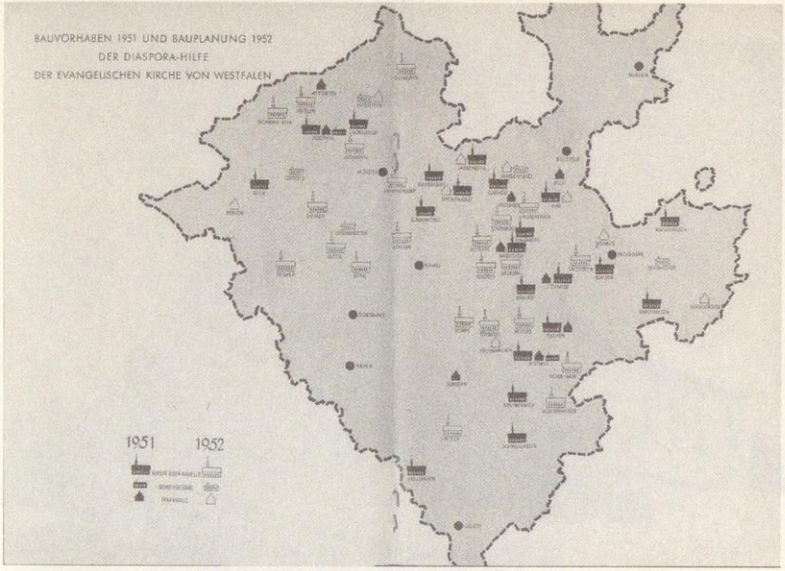
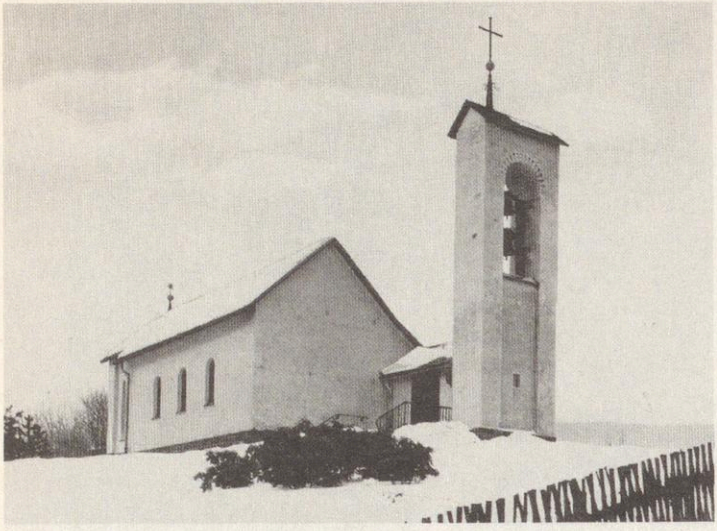


Abb. 15: Schaubild der im Rahmen des Diasporaprogramms 1951/52 geplanten und realisierten Bauten



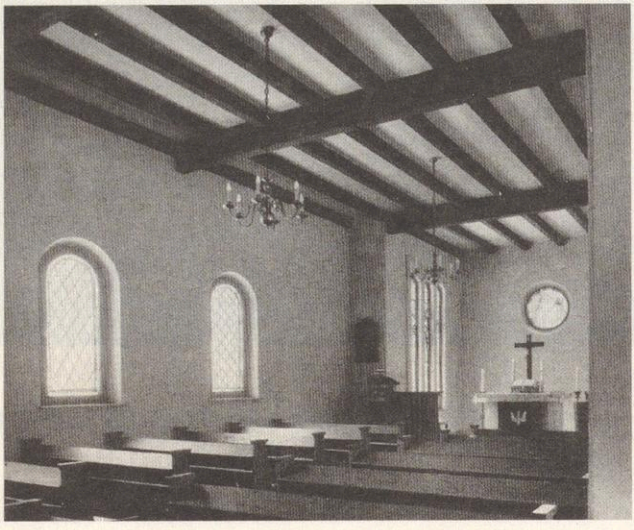


Abb. 16: Wenholthausen, Kapelle, um 1962

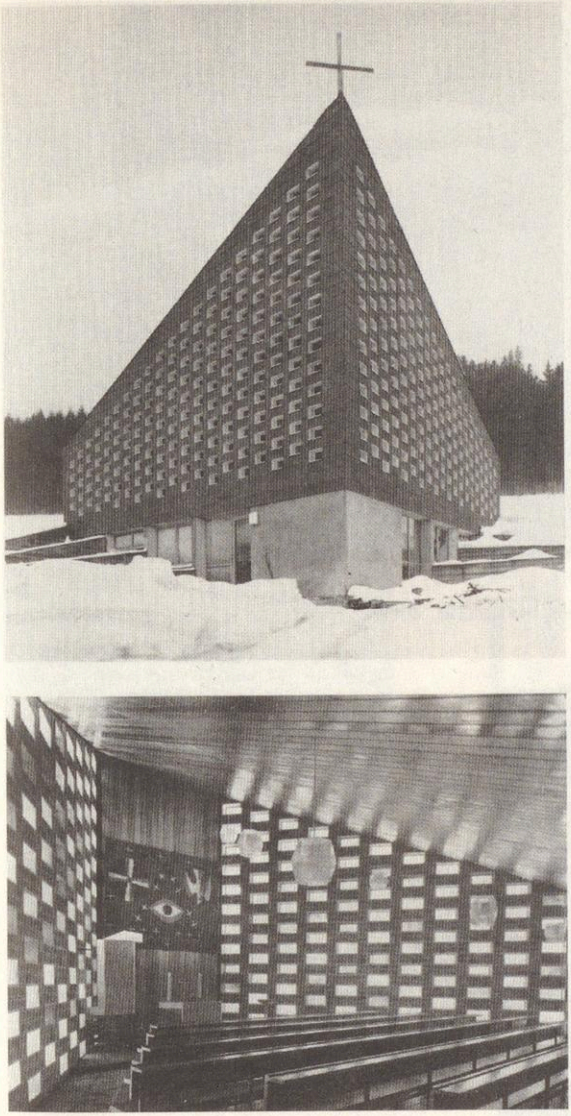


Abb. 17: Ramsbeck-Andreasberg, Trinitatiskirche, 1963

Abb. 18: Drensteinfurt, Martinskirche, 2003

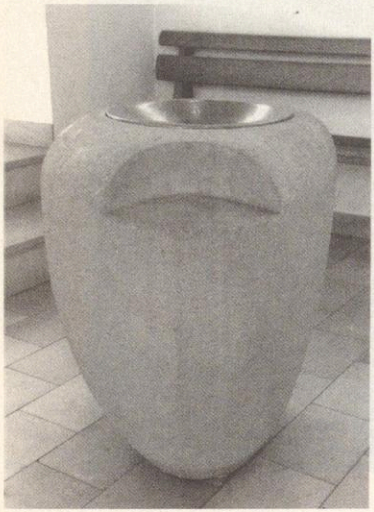


Abb. 19: Drensteinfurt, Martinskirche,
Taufstein, 2003

Abb. 20: Ahaus, Kirche, 1990er Jahre

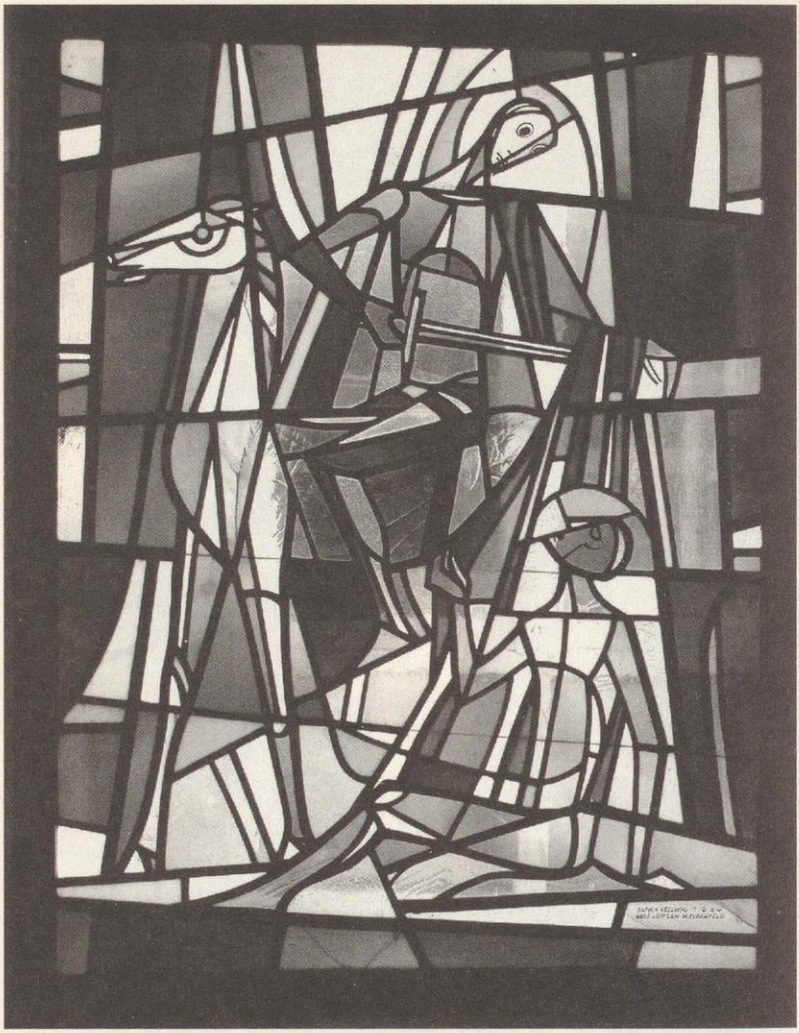


Abb. 21: Drensteinfurt, Martinskirche, Martins-Fenster, 2003

Abb. 22: Drensteinfurt, Martinskirche, Kelch, 2003

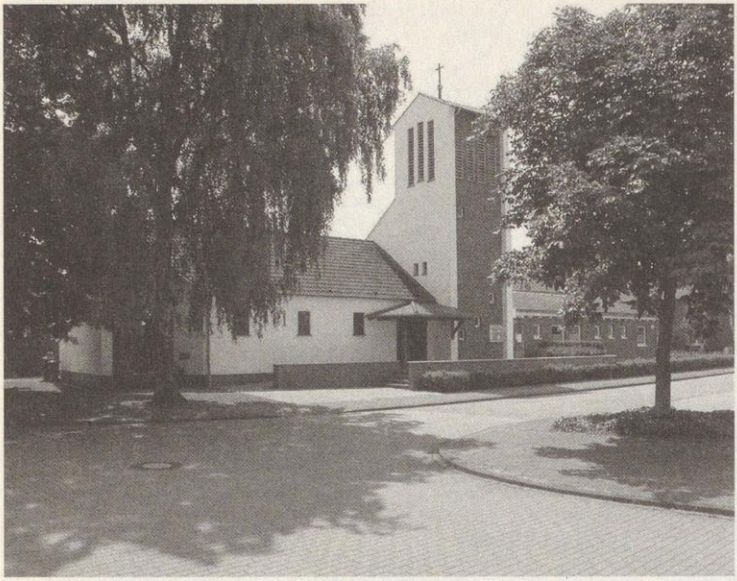


Abb. 23: Ostbevern, Christuskirche, 2003

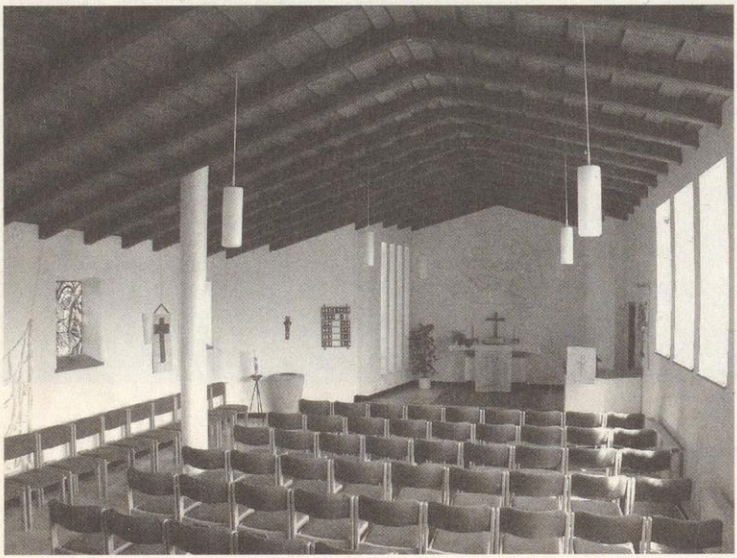


Abb. 24: Ostbevern, Christuskirche, 2003

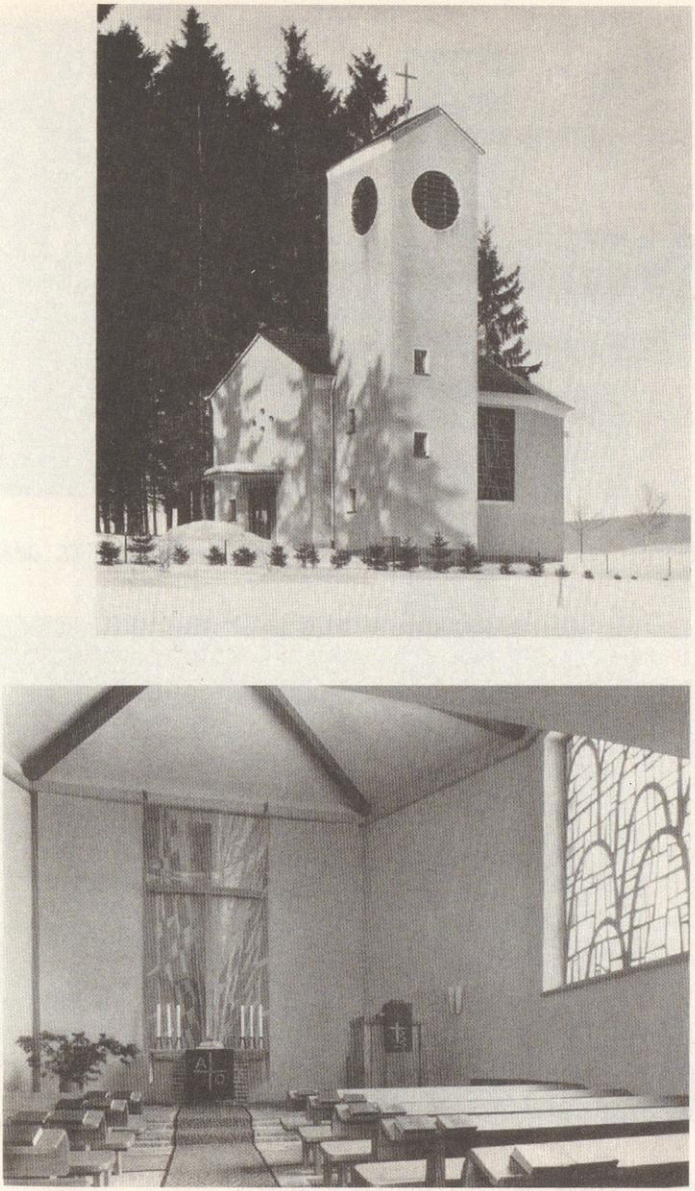


Abb. 25: Rothemühle, Kapelle, um 1962

Abb. 26: Ostbevern, Christuskirche, Altarkreuz, 2003

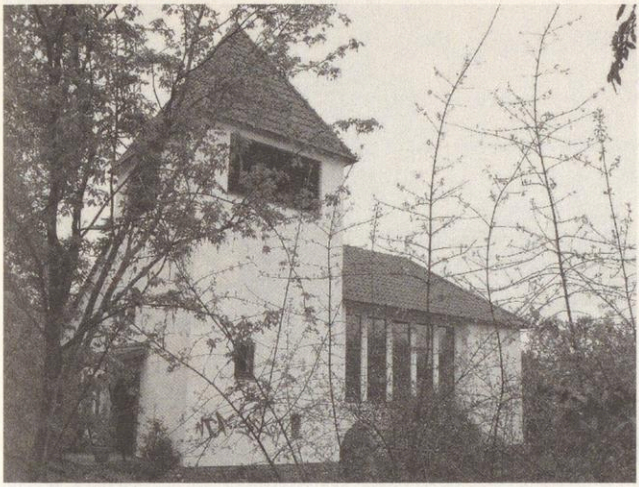


Abb. 27: Albersloh, Gnadenkirche, 2003

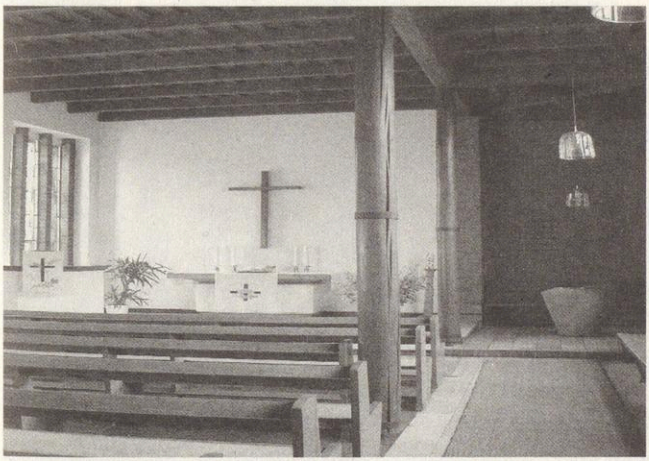


Abb. 28: Albersloh, Gnadenkirche, 2003

Abb. 29: Seppenrade, Auferstehungskirche, um 1960

Abb. 30: Beelen, Heilig-Geist-Kirche, 1960er Jahre

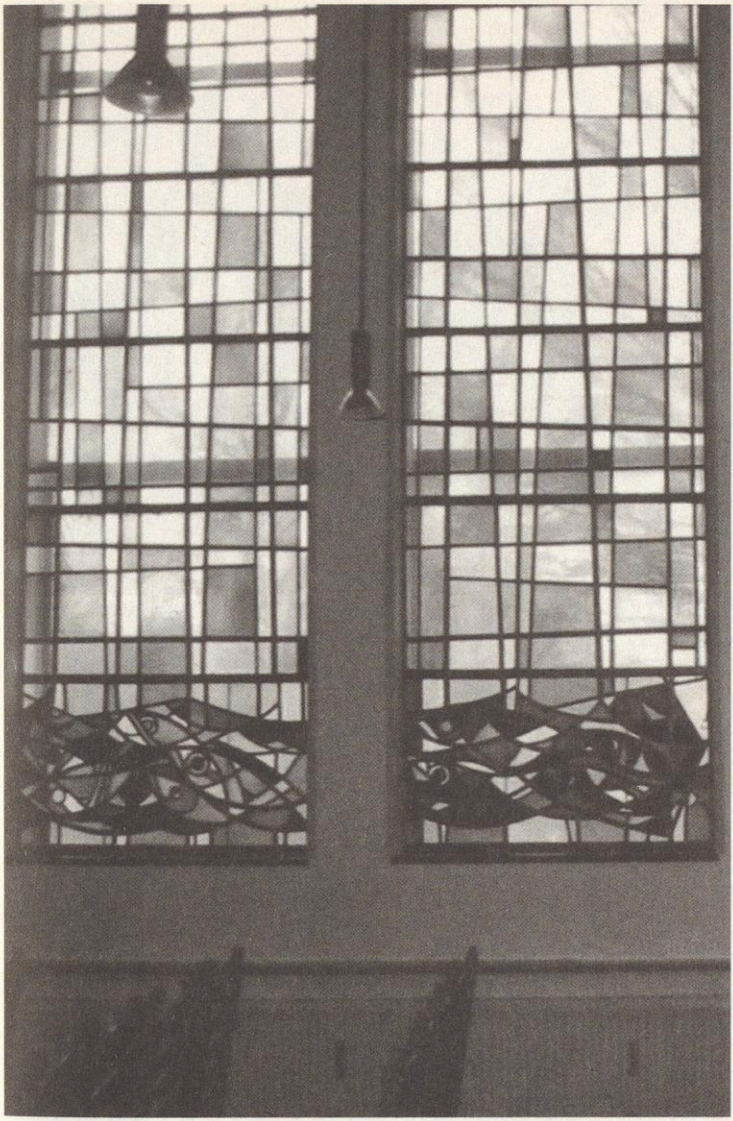


Abb. 31: Nordkirchen, Kreuzkirche, Fenster, 1960er Jahre

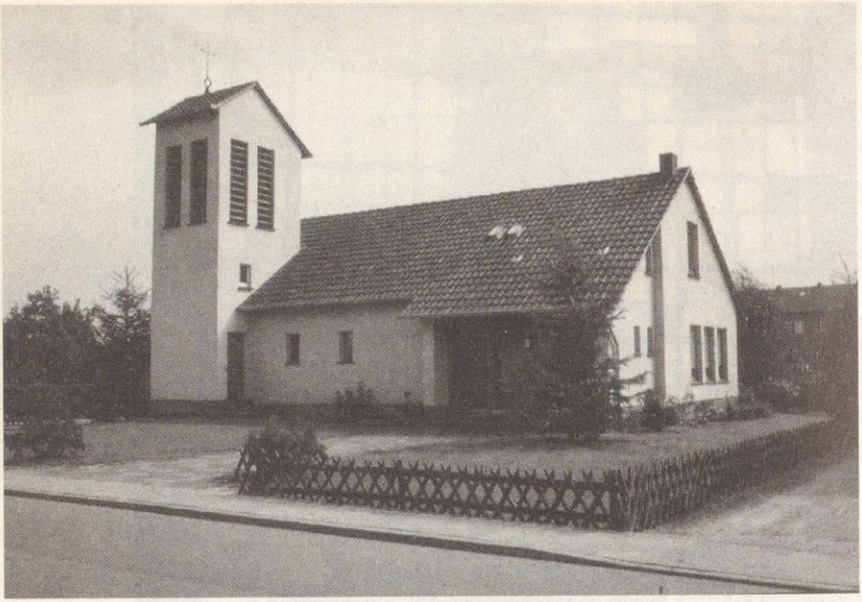


Abb. 32: Hoetmar, Michaelskapelle, 1960er Jahre

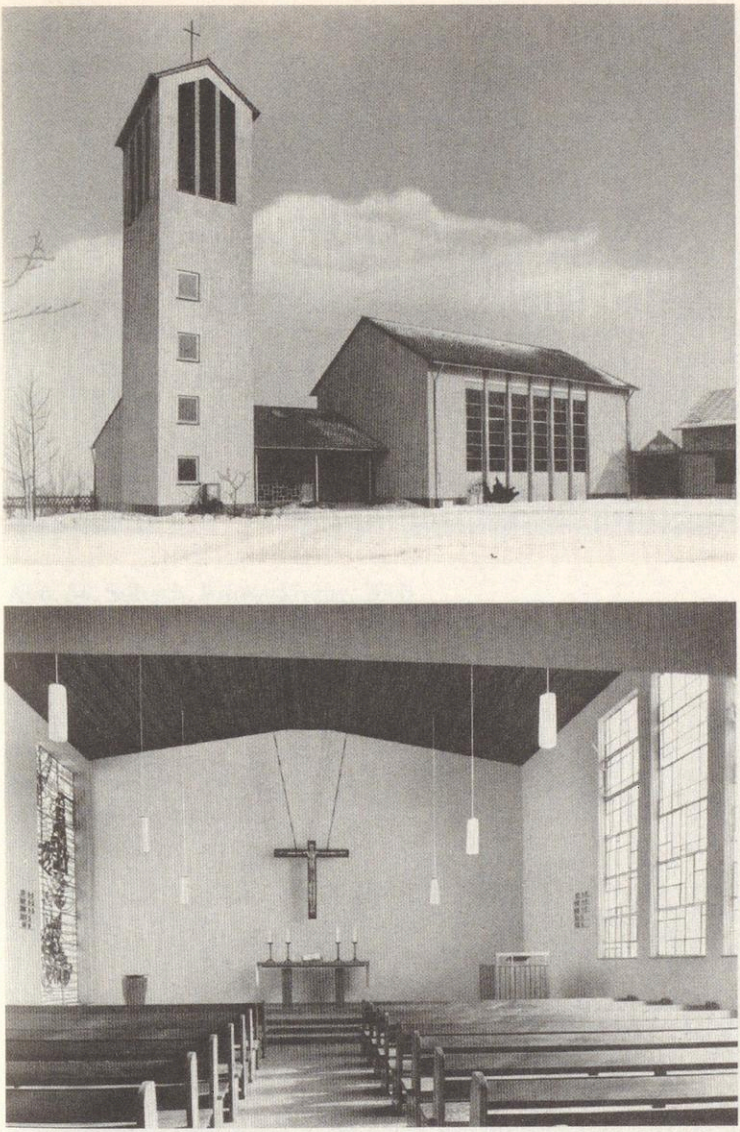


Abb. 33: Kirchhellen, Pauluskirche, 1963

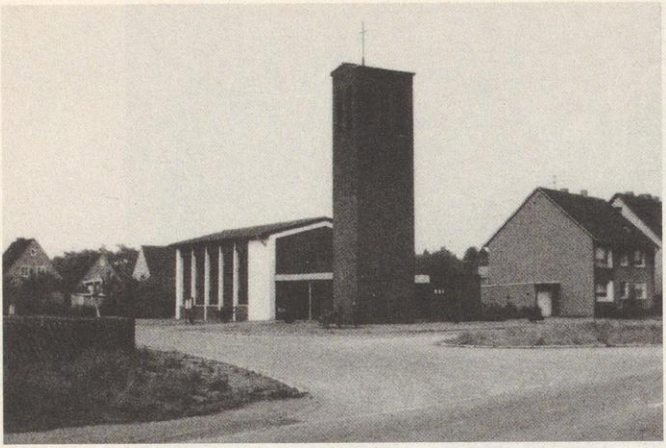


Abb. 34: Ickern-Henrichenburg, Erlöserkirche, 1960er Jahre

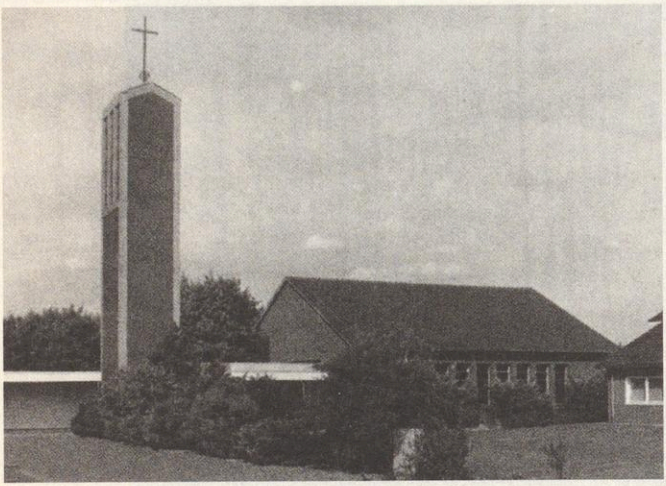


Abb. 35: Westkirchen, Jakobuskirche, 1960er Jahre

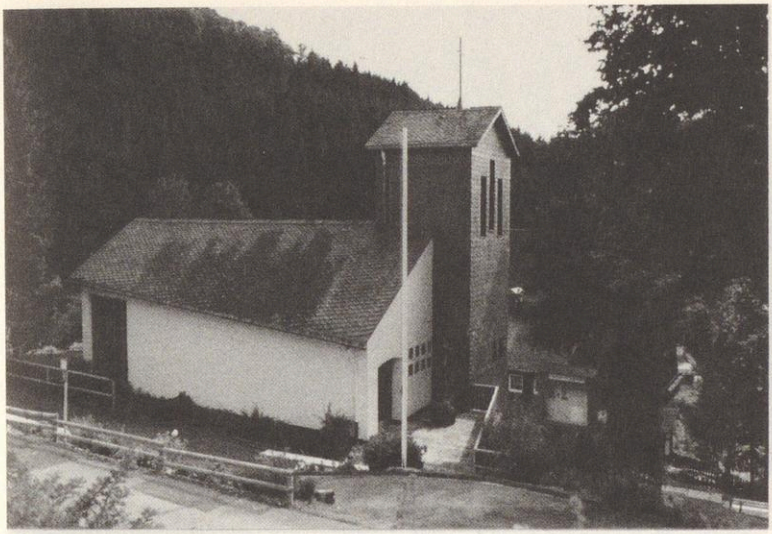


Abb. 36: Silbach, Erlöserkirche, 2000

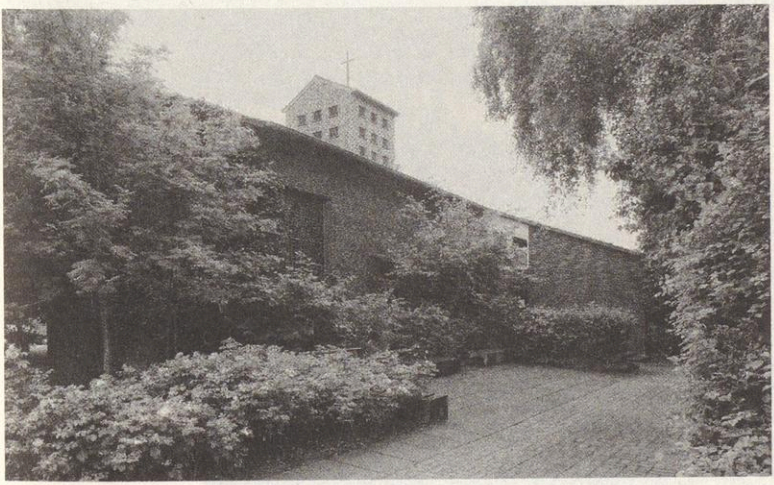


Abb. 37: Amelsbüren, Kreuz-Christi-Kirche, 2003

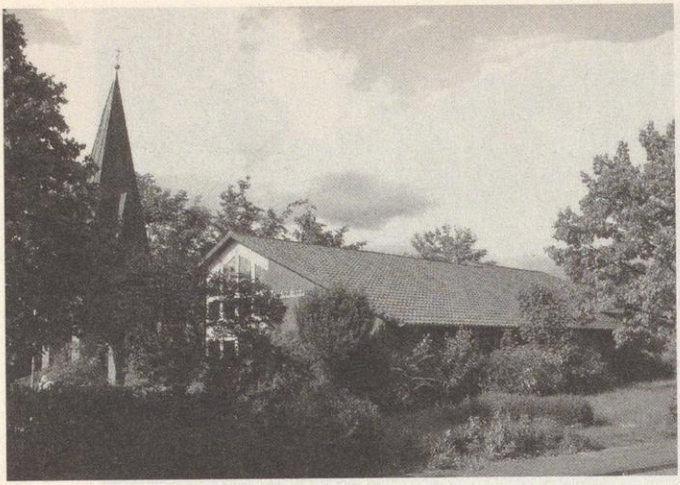


Abb. 38: Rinkerode, Friedenskirche, 2003

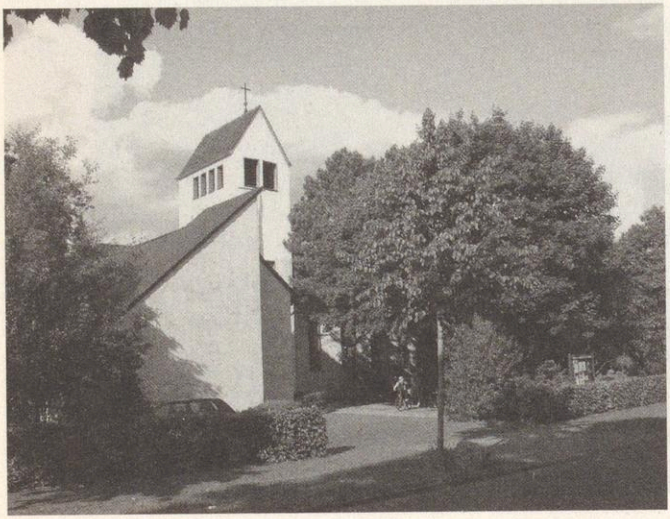


Abb. 39: Drensteinfurt, Martinskirche, 2003

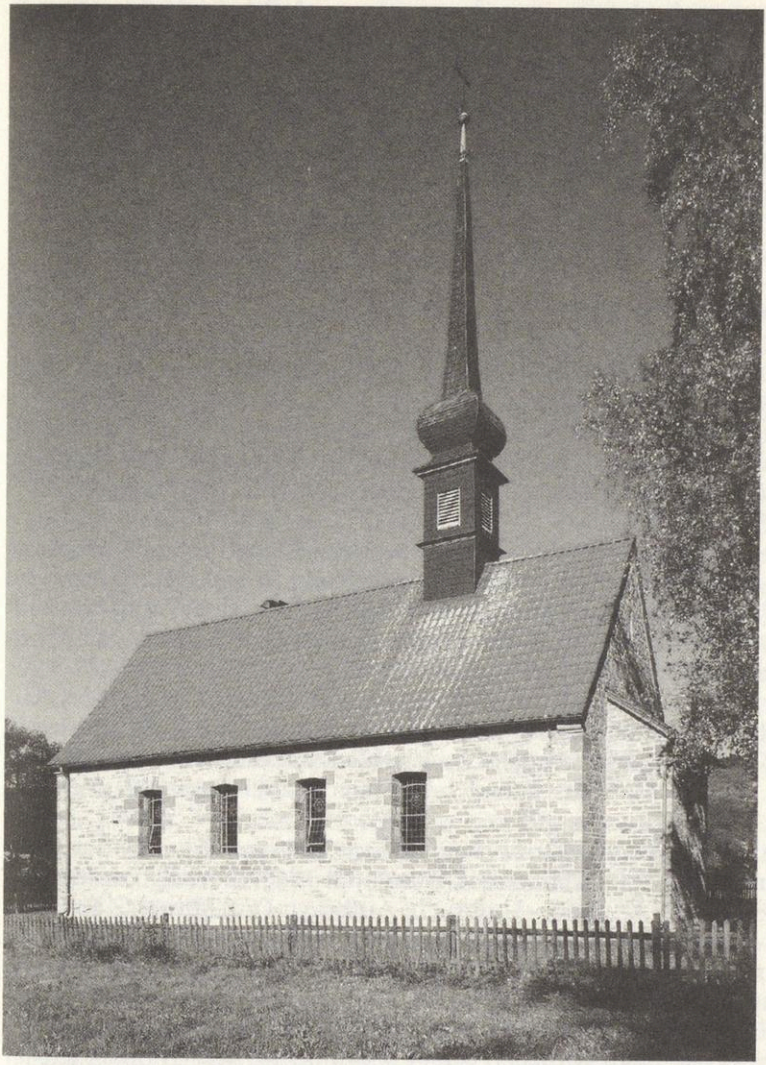


Abb. 40: Hardehausen, Martinskapelle, 2006

Abbildungsnachweise:

25 Jahre Martinskirche 1982: 2. Archiv der Ev.-luth. Apostel-Kirchengemeinde Bielefeld: 5. Baureferat der EKvW, Althöfer: 1, 6, 13, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 37, 38, 39, 40. Baureferat der EKvW: 9, 10, 20, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36. Diaspora-Hilfe 1952: 12, 14, 15. Ev. Heimat 1996: 8. Ev. Kirchen in Westfalen 1963: 7, 11, 16, 17, 25, 33. Unsere Ev. Martinskirche 1977: 3, 4.

Literatur:

25 Jahre Martinskirche Drensteinfurt, hg. v. Presbyterium der Ev. Kirchengemeinde Drensteinfurt, 1982.

Althöfer, Ulrich: 100 Jahre Kirchliche Bauberatung – vom Provinzialkirchlichen Bauamt zum landeskirchlichen Baureferat 1906–2006. In: Jahrbuch für westfälische Kirchengeschichte, Bd. 103. Bielefeld 2007, S. 335-374.

Althöfer, Ulrich: Alles Neu! Nichts Besonderes? Eine Bestandsaufnahme evangelischer Kirchen und ihrer Ausstattung in und um Münster. In: 200 Jahre evangelisch in Münster. Beiträge aus dem Jubiläumsjahr. Hg. von Christian Peters und Jürgen Kampmann (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte, Band 29). Bielefeld 2006, S. 219-272.

Althöfer, Ulrich: Architektur und Kunst in Zeiten großer Zahlen. Kirchenbau und Ausstattung im Kirchenkreis Bielefeld. In: Aufbruch in die Moderne. Der evangelische Kirchenkreis Bielefeld von 1817 bis 2006. Hg. v. Matthias Benad und Hans Walter Schmuhl. Bielefeld 2006, S. 163-180.

Althöfer, Ulrich: Keine Türme, keine Glocken, keine Orgeln – ein Paradigmenwechsel im kirchlichen Bauen um 1968? Vortrag zur Tagung „1968 und die Kirchen – Umbruch, Aufbruch Durchbruch", Bielefeld 2007 (erscheint im Tagungsband 2008).

Bauen in der Evangelischen Kirche von Westfalen, hg. v. der EKvW. Bielefeld 2003.

Bauks, Friedrich Wilhelm: Die evangelische Kirchengemeinde. In: Geschichte der Stadt Münster. Unter Mitwirkung von Thomas Küster hg. v. Franz-Josef Jacobi. Bd. 2. Münster 1993, S. 443-459.

Bauks, Friedrich Wilhelm: Die Geschichte der ehemaligen evangelischen Kirchengemeinde Münster 1802–1962. In: 700 Jahre Apostelkirche Münster. Hg. v. Presbyterium der Apostel-Kirchengemeinde Münster. Münster 1984, S. 133-206.

Bourrée, Manfred: Moderner Kirchenbau im Ruhrgebiet. In: Bourrée, Manfred / Keller, Manfred: Moderne Kirchen im Ruhrgebiet. Bochum 1999, S. 5-36.
Bürgel, Rainer / Nohr, Andreas (Hg.): Spuren hinterlassen... 25 Kirchbautage seit 1946. Hamburg 2005.
Diaspora in Not. Im Auftrag des Diaspora-Ausschusses der EKvW hg. von Dr. phil. Martin Nebe. Essen o. J. [1950].
Diaspora-Hilfe der Evangelischen Kirche von Westfalen. Bauten 1951. Im Auftrag des Diaspora-Ausschusses der EKvW hg. von Dr. phil. Martin Nebe. Essen o.J. [1951].
Dierig, Harald: Evangelische strömen in das Münsterland. In: Neuanfang in Münster. Eingliederung von Flüchtlingen und Vertriebenen in Münster von 1945 bis heute. Hg. v. der Gesellschaft für Ostdeutsche Kulturarbeit Münster e.V. 2. durchgesehene Aufl. Münster 1997, S. 63-102.
Dierig, Harald: Nachkriegszeit (1945–1960) [Ausstellungstext]. Bei Peters, Christian / Schollmeier, Axel: 200 Jahre evangelisch in Münster – Gemeinde um Wort und Sakrament. Ein virtueller Gang durch die Ausstellung im Stadtmuseum Münster (7. September bis 7. November 2004). In: 200 Jahre evangelisch in Münster. Beiträge aus dem Jubiläumsjahr. Hg. von Christian Peters und Jürgen Kampmann (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte, Band 29). Bielefeld 2006, S. 289f.
Ebert, Helmut: Lexikon der bildenden und gestaltenden Künstlerinnen und Künstler in Westfalen-Lippe. Münster 2001.
Evangelische Kirchen in Westfalen 1952–1962. Hg. v. Landeskirchenamt der EKvW. Zusammenstellung und Text: H. E. Nau und H. Moldenhauer, Witten 1963.
Gehre, Ulrich: Von der Reformation zur Gegenwart. Entstehung und Entwicklung evangelischer Gemeinden im Kreis Warendorf. In: Münsterland. Jahrbuch des Kreises Warendorf 2005, 54. Jg. Warendorf 2005, S. 86-102.
Kahle, Barbara: Deutsche Kirchenbaukunst des 20. Jahrhunderts. Darmstadt 1990.
Keller, Manfred: Kirchenbau mit neuen Konzepten – Entwicklungen im Evangelischen Kirchenkreis Bochum nach 1945. In: Bourrée, Manfred / Keller, Manfred: Moderne Kirchen im Ruhrgebiet. Bochum 1999, S. 37-50.
Keller, Manfred: Konzeptionelle Entwicklungen im Kirchbau des Ruhrgebietes seit der Industrialisierung. In: Evangelische Kirche an Ruhr und Saar. Beiträge zur rheinischen und westfälischen Kirchengeschichte. Hg. von Bernd Hey und Volkmar Wittmütz, Bielefeld 2007, S. 183-224.

Max Kratz. Momente – Monumente. Verzeichnis des plastischen Werkes. Solingen 2001.
Langmaack, Gerhard: Evangelischer Kirchenbau im 19. und 20. Jahrhundert. Geschichte – Dokumentation – Synopse. Kassel 1971.
Murken, Jens: Ruhrbergbau und Kirchengemeindegründungen in Westfalen. In: Evangelische Kirche an Ruhr und Saar. Beiträge zur rheinischen und westfälischen Kirchengeschichte. Hg. von Bernd Hey und Volkmar Wittmütz. Bielefeld 2007, S.63-82.
Nau, Hans-Erwin: Bauen im Raume der Westfälischen Kirche. In: Kirche im Aufbau. Aus 20 Jahren westfälischer Kirche. Witten 1969, S. 117-133.
Pahmeyer, Ralf: Evangelische Kirche und Moderne. Die Geschichte des Kirchenkreises Bielefeld in Grundzügen. In: Aufbruch in die Moderne. Der evangelische Kirchenkreis Bielefeld von 1817 bis 2006. Hg. v. Matthias Benad und Hans Walter Schmuhl. Bielefeld 2006, S.19-162.
Peters, Christian / Schollmeier, Axel: 200 Jahre evangelisch in Münster – Gemeinde um Wort und Sakrament. Ein virtueller Gang durch die Ausstellung im Stadtmuseum Münster (7. September bis 7. November 2004). In: 200 Jahre evangelisch in Münster. Beiträge aus dem Jubiläumsjahr. Hg. von Christian Peters und Jürgen Kampmann (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte, Band 29). Bielefeld 2006, S. 273-301.
Schwebel, Horst: Eine Scheu vor großen Gesten. Protestantischer Kirchenbau aus theologisch-liturgischer Sicht. In: Europäischer Kirchenbau 1950–2000. Hg. v. Wolfgang Jean Stock. München, Berlin, London, New York 2002, S. 212-223.
Unsere Evangelische Martinskirche zu Drensteinfurt und ihr Posaunenchor. Hg. v. Presbyterium der Ev. Kirchengemeinde Drensteinfurt, 1977.
Wagner, Sandra: Strahlende Farben gebannt in Beton. Die Betonglastechnik der 50er Jahre. In: Kunst und Kirche. Darmstadt 1998, Heft 4, S. 229-235.
Wittmann-Englert, Kerstin: Zelt, Schiff und Wohnung. Kirchenbauten der Nachkriegsmoderne. Lindenberg im Allgäu 2006.

Bericht

Dietrich Kluge

Tag der Westfälischen Kirchengeschichte 2007

Der Verein für Westfälische Kirchengeschichte ist seit langem bestrebt, bei der Auswahl der Tagungsorte und Vortragsthemen möglichst alle westfälischen Regionen gleichmäßig abzudecken. Die Verwirklichung dieses Prinzips erweist sich aber in der Praxis oft als schwierig, vor allem wegen der Fortwirkung historischer Strukturen bis in die Gegenwart. Überblickt man die lange Reihe der Tagungsorte seit 1897, dann stellt man fest, dass manche Städtenamen – vor allem Münster und Bielefeld – immer wiederkehren, während andere völlig fehlen. Letzteres gilt insbesondere für kleine Städte der ehemaligen katholischen Fürstbistümer. Der evangelische Ursprung des Vereins führte dazu, dass diese Territorien anfangs nicht im Mittelpunkt des Forschungsinteresses standen. Die konfessionellen Strukturen der früheren preußischen Kirchenprovinz Westfalen änderten sich erst allmählich im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts. In manchen Gegenden führte erst der gewaltige Zustrom evangelischer Flüchtlinge nach dem Zweiten Weltkrieg zur Bildung evangelischer Gemeinden und zum Bau der dafür benötigten neuen Kirchen. Eine dieser „Flüchtlingskirchen" in einem früheren evangelischen Diaspora-Gebiet ist die im Jahre 1957 eingeweihte Martinskirche in Drensteinfurt. Ihr 50-jähriges Jubiläum nahm Pfarrer Walter Gröne, langjähriges Vorstandsmitglied des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte, zum Anlass, den Verein zur Durchführung seiner Jahrestagung nach Drensteinfurt einzuladen. So kam es, dass der „Tag der Westfälischen Kirchengeschichte" am 21./22. September 2007 im Gemeindehaus an der Martinskirche stattfand.

Ein Empfang für den Vereinsvorstand durch Bürgermeister Berlage und seinen Stellvertreter Burlage im historischen Bürgerhaus „Alte Post" an der Mühlenstraße wurde dafür genutzt, die Anwesenden in einem faktenreichen, mit Lichtbildern und Diagrammen unterstützten Vortrag mit der Geschichte des Hauses, der Burg „Haus Steinfurt" und der Stadt Drensteinfurt vertraut zu machen. Der

Bürgermeister schilderte die Vorzüge und Probleme einer wachsenden Kleinstadt im Einflussbereich einer Großstadt mit mehr als 250.000 Einwohnern (Münster). Nach dem Mittagessen begab man sich ins Gemeindehaus an der Martinskirche, wo nach einer Vorstandssitzung um 16 Uhr die eigentliche Jahrestagung eröffnet wurde.

Bei der Wiedergabe der einzelnen Vorträge kann sich der Chronist kurz fassen, weil sie ausnahmslos im vorliegenden Jahrbuch abgedruckt sind. Die frühzeitig ausgesprochene Einladung nach Drensteinfurt hatte der Vereinsvorstand gern angenommen; die Vorbereitung eines konkreten Tagungsprogramms mit einer ausgewogenen Mischung regionaler und überregionaler Themen hatte dann freilich einige Mühe bereitet. Spektakuläre Ereignisse oder Perioden wie die Täuferherrschaft in Münster hatte die Geschichte Drensteinfurts nicht aufzuweisen. Immerhin hatten sich auch Ehefrau und Tochter des örtlichen Grund- und Gerichtsherrn Johann von der Recke den Täufern in Münster zugewandt und die Belagerung der Stadt nur mit Mühe überlebt. Das Schicksal der Familie von der Recke und ihre Stellung zur Kirche stand auch im Mittelpunkt des ersten Tagungsvortrags von Bastian Gillner, M.A. aus Münster, mit dem Titel: „‚Bei der Religion unvergewaltigt...'? Der Adel des Oberstiftes Münster im konfessionellen Zeitalter". Das rätselhafte Eingangszitat stammt aus dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 und steht hier für die religiöse Autonomie des Landadels. Der Referent beschäftigte sich mit der Frage, weshalb der westfälische Landadel im Laufe des 16. Jahrhunderts mehrheitlich der Reformation zuneigte, aber im darauffolgenden Jahrhundert allmählich zum Katholizismus zurückkehrte. Die allgemeine Entwicklung ist in allen westfälischen Fürstbistümern, die nach 1648 katholisch blieben, ähnlich verlaufen. Mangels ausreichender Quellen für die wahren Motive und die religiösen Überzeugungen der adligen Familien bleiben viele Fragen offen. Fest steht nur, dass erzwungene Konversionen die Ausnahme bildeten, dass aber die bischöflichen Landesherren mit der Beschränkung der Vergabe von Ämtern und Pfründen auf ausschließlich katholische Kandidaten letztlich am längeren Hebel saßen. Dieser Zustand endete erst mit der Säkularisation der Fürstbistümer und Stifte nach dem Reichsdeputationshauptschluss von 1804.

Nach der Vorstellung des gegenwärtigen Karl-Koch-Stipendiaten und Doktoranden Christian Helbich und seines Promotionsthemas „Erasmische Reformbestrebungen in den Städten" wurde der nächste Vortrag von einem weiteren Doktoranden bestritten. Christian Dotschev sprach über einen Teilaspekt seiner Dissertation zum Thema

„Profan und heilig. Der simultan genutzte Dorfkirchhof im Osnabrücker Land als Ort und Raum symbolischer Kommunikation". Das Thema wurde an den beiden Kirchhöfen von Gütersloh (um 1650) und Badbergen (um 1800) exemplifiziert und durch Lichtbilder anschaulich gemacht. Die simultane Nutzung der beiden aus didaktischen Gründen einander gegenübergestellten Kirchhöfe durch Protestanten und Katholiken beruhte allerdings auf unterschiedlichen Gründen: im Falle von Gütersloh auf der Aufteilung des Kirchspiels zwischen dem zum Bistum Osnabrück gehörenden Amt Reckenberg und der reformierten Herrschaft Rheda, im Falle von Badbergen auf den Folgen des Westfälischen Friedens von 1648 für das Fürstbistum Osnabrück mit seinem Wechsel zwischen katholischen und evangelischen Bischöfen. Die an beiden Orten aus der Simultan-Nutzung resultierenden Probleme waren denn auch ganz verschieden und keineswegs in allen Punkten vergleichbar, zumal auch die gewählten Untersuchungszeiträume voneinander abwichen. In der nachfolgenden Diskussion wurden noch einige Detailfragen gestellt, u. a. nach der Beerdigungspraxis bei zunehmender Platznot auf dem Friedhof und in den Kirchengrüften.

Nach dem Abendessen wandte sich das allgemeine Interesse der Drensteinfurter Martinskirche zu, deren 50-jähriges Bestehen, wie erwähnt, der Anlass für die Wahl des Tagungsortes gewesen war. Dr. Ulrich Althöfer aus Bielefeld, ausgewiesener Architekturfachmann und Verfasser des Buches „Der Architekt Karl Siebold (1854–1937) – Zur Geschichte des evangelischen Kirchenbaus in Westfalen" (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte, Band 15), stellte die Martinskirche in den größeren Rahmen des evangelischen Kirchenbaus in Westfalen nach dem Zweiten Weltkrieg. Er begann seinen Vortrag mit einem Lichtbild aus der Ausstellung „Evangelisch in Münster" von 2004: Das Motorrad als Arbeitsgerät des Pfarrers in den Diasporagemeinden der Nachkriegszeit. Drensteinfurt war nach dem Zweiten Weltkrieg zunächst noch ein Teil der großen evangelischen Kirchengemeinde Münster; eine alte Wohnbaracke diente als Gottesdienststätte. Nach der Verselbständigung der Gemeinde wurde 1956 mit dem Bau der eigenen Kirche am damaligen Ortsrand begonnen, die schon am 30. Juni 1957 feierlich eingeweiht und der Gemeinde übergeben werden konnte. Die Martinskirche war seinerzeit ein Teil des Diasporakirchen-Programms, mit dem die neue Landeskirche von Westfalen in einer gewaltigen Anstrengung den geänderten Bevölkerungsstrukturen Rechnung trug. Etwa ein Viertel des Gesamtbestandes von rund 1.100 westfälischen Kirchen stammt aus vorreformatorischer Zeit, ein weiteres Viertel aus dem 19. und frühen 20.

Jahrhundert, knapp die Hälfte dagegen aus der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Der Referent stellte einen Teil der damals errichteten Kirchenbauten in Wort und Bild vor und ging auch auf die große Vielfalt der teils von berühmten Architekten entwickelten Bauformen ein. An den Vortrag schloss sich eine lebhafte Diskussion an, in der auch auf die neueste Entwicklung mit der Zusammenlegung von Gemeinden, der Entwidmung und Umwandlung von Kirchen in Profanbauten eingegangen wurde. Der Fortbestand der Drensteinfurter Gemeinde und Kirche ist jedoch nicht akut bedroht.

Aus technischen Gründen musste am Samstag, dem 22. September 2007, nach der Morgenandacht unter Leitung von Superintendent Dr. Dieter Beese und der Mitgliederversammlung des Vereins die Reihenfolge der Vorträge geändert werden: Der Vortrag von Prof. Dr. Christian Peters aus Münster zum Thema „Der alte Volkening. Zur Geisteswelt seines letzten Notizbuches, des lange verschollenen ‚Harmoniums'" wurde vorgezogen. Johann Henrich Volkening (1796–1877) füllte wie andere Geistesgrößen vor ihm im Laufe seines Lebens mehrere Notizbücher mit Lesefrüchten und eigenen Gedanken und Dichtungen. Die Existenz des letzten *Collectaneenbuches* mit dem Titel „Harmonium" war aus Erwähnungen in Aufzeichnungen seiner Angehörigen seit langem bekannt; es blieb jedoch lange verschollen, bis es vor einiger Zeit in einem Nachlass wieder auftauchte. Es befindet sich heute in sicherer Verwahrung im Landeskirchlichen Archiv in Bielefeld. Das Büchlein gewährt in Exzerpten, Predigtdispositionen und eigenen Gedichten Volkenings oft überraschende Einblicke in die Geisteswelt des alternden Pietisten, der bisher – vielleicht zu Unrecht – als „trocken" und phantasielos galt. Das Notizbuch wird zwar nach Auskunft von Prof. Peters wahrscheinlich nicht vollständig ediert werden; jedoch kann, wer sich mit der Gedankenwelt Volkenings befasst, in Zukunft am Inhalt dieses Büchleins nicht vorübergehen.

Mit dem letzten Tagungsvortrag kehrte man noch einmal zurück in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, als aus Not und Zerstörung nicht nur unendliches Leid und Hoffnungslosigkeit, sondern auch tatkräftige Hilfsbereitschaft, Improvisationstalent und zuversichtlicher Aufbauwille entstanden. Geert Franzenburg, hauptamtlicher Mitarbeiter des Kirchenkreises Münster und Kreissynodalarchivpfleger, stellte sein Referat unter das Thema „Diakonie im Aufbruch. Georg Gründler und das Martin-Luther-Haus in Münster". Nach Ausführungen zur Biographie des späteren Superintendenten Traugott Georg Gründler, zur Entwicklung der Diakonie in Münster bis zum Zweiten Weltkrieg und zum Zustand der Stadt nach dem Kriege

wandte sich der Referent dem Martin-Luther-Hause zu, einer Art „evangelischem Zentrum", unter dessen Dach sich in der Trümmerwelt der Nachkriegszeit eine einzigartige „Kommune" entwickelte. In der ehemaligen Kaserne waren zahlreiche Institutionen untergebracht, neben dem Amtssitz des Superintendenten und des Kreiskirchenamtes in mehreren Etagen übereinander Wohnheime für alte Leute, für Studentinnen, Kinder und Arbeiter, ein Konvikt für Theologiestudenten (Vorläufer des späteren Hamann-Stiftes am Breul), das Flüchtlingshilfswerk als Vorläufer des späteren Diakonischen Werkes und eine Hauskapelle für Gottesdienste, theologische Vorlesungen der wiedergegründeten Evangelisch-theologischen Fakultät und gemeinsame Feste. In der dem Vortrag folgenden Diskussion kamen u. a. auch Zeitzeugen mit ihren persönlichen Erinnerungen an diese schwierige Zeit zu Wort. Pfarrer Gröne wies in seinem Schlusswort darauf hin, dass das benutzte Lesepult in der Zeit, als Drensteinfurt noch zur evangelischen Gesamtgemeinde Münster gehörte, auch Gründler als Kanzel gedient habe.

Die Tagung schloss mit einem Dank des Vereinsvorsitzenden Prof. Dr. Bernd Hey an die gastgebende Gemeinde für die genossene Gastfreundschaft und mit einer Einladung zur nächsten Jahrestagung im wittgensteinischen Bad Berleburg vom 1. - 3. August 2008. Nach dem Mittagessen traf man sich noch zu einem von Pfarrer Gröne gründlich vorbereiteten und persönlich geleiteten Stadtrundgang einschließlich eines Besuches im Schloss Haus Steinfurt der Familie von Landsberg.

Buchbesprechungen

Reimund Haas und Jürgen Bärsch (Hrsg.), Christen an der Ruhr (Bd. 3), Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster 2006, 280 S., 16 Abb., geb.

Was haben eine Mitbegründerin der CDU-Frauenbewegung und ein Hüttenarbeiter aus Oberhausen, ein Essener Kanoniker und ein evangelischer Sozialpfarrer gemeinsam?

Sie alle und noch zwölf weitere Persönlichkeiten haben, motiviert durch ihren christlichen Glauben, das kirchliche und soziale Leben im Ruhrgebiet mitgeprägt und aufgrund dessen einen Platz im dritten Band der Reihe „Christen an der Ruhr" verdient.

Diese Reihe erscheint seit 1998 unter der Federführung des Instituts für kirchengeschichtliche Forschung des Bistums Essen und hat inzwischen in drei Bänden 48 biographische Skizzen von Frauen und Männern aus der Ruhrregion präsentiert. Dabei wurde von Anfang an darauf geachtet eine möglichst große Bandbreite zu bieten: so werden Frauen und Männer, Geistliche und Laien, mystisch, sozial und politisch aktive Christen aus acht Jahrhunderten (8./9., 15.–20. Jh.) dargestellt. Immer wieder gelingt es den Herausgebern, einen Kreis von versierten Autorinnen und Autoren für diese Darstellungen zu gewinnen.

In einem sehr ansprechenden und leserfreundlichen Layout verbinden die in überschaubare Abschnitte unterteilten Aufsätze die Lebensbilder jeweils mit einer Abbildung der vorgestellten Person und einem ausführlichen Quellen- und Literaturverzeichnis. Wie bereits im zweiten Band ermöglicht ein Personen- und Ortsregister einen zusätzlichen Zugriff auf die Inhalte.

Während der erste Band der Reihe seinen Schwerpunkt in der weltanschaulichen Auseinandersetzung bekennender Christen mit dem Nationalsozialismus setzte, beschäftigt sich der vorliegende dritte Band vor allem mit dem Engagement in Wissenschaft und Bildung sowie dem diakonisch-karitativen Wirken in einer Region, die im 19. und 20. Jahrhundert vor die Herausforderungen eines sehr starken Bevölkerungswachstums durch die Industrialisierung und damit verbundener sozialer Probleme gestellt war.

Nicht nur inhaltlich, sondern auch in der Darstellungsweise bieten die einzelnen Beiträge – sicherlich auch begründet durch die unterschiedliche Quellenlage – sehr verschiedene Ansätze. So geht beispielsweise Reinhard Jüstel in seinem Lebensbild über den ersten Dortmunder Superintendenten und Leiter des dortigen Archigymnasiums Christoph Scheibler (1589–1653) sehr ausführlich auch auf die Geschichte der verschiedenen Institutionen ein, an denen Scheibler tätig gewesen ist. Norbert Friedrich hingegen untersucht in seinem Beitrag, wie der Pfarrer und Reichstagsabgeordnete Reinhard Mumm (1873–1932) sein Amt eines westfälischen Sozialpfarrers auch im Vergleich zu seinem Kollegen im Rheinland ausgefüllt und was er unter kirchlicher Sozialarbeit verstanden hat. Er geht dabei auch darauf ein, in-

wieweit Mumm, der seinen Wohnsitz nie in Westfalen hatte, tatsächlich dort gewirkt hat. Andere Beiträge können stärker als die ebengenannten auch auf eigene Veröffentlichungen und biographische Schilderungen der skizzierten Personen zurückgreifen. So diente zum Beispiel der Autorin Annett Büttner in ihrer Biographie der Diakonisse Auguste Schriever deren Selbstdarstellung „1900–1950. Diakonisse im Evangelischen Krankenhaus Mülheim an der Ruhr" als Quelle.

Mit diesen kurzweilig zu lesenden, informativen Lebensbildern gelingt es den Herausgebern, ein Stück Ruhrgebietsgeschichte einem sicherlich weiteren Leserkreis als manches andere landes- und kirchengeschichtliche Werk bekannt zu machen. Darüber hinaus kann der eine oder andere Beitrag vielleicht sogar Anregung sein, einzelne Persönlichkeiten, ihre Wirkungsstätten und Arbeitsfelder noch einmal intensiver in den Blick zu nehmen.

Im Vorwort zu dem ersten Band der Reihe „Christen an der Ruhr" stellen die Herausgeber ein „Desiderat der Darstellung bekannter und profilierter christlicher Persönlichkeiten" für das multikulturelle Ruhrgebiet fest. Mit der Veröffentlichung von fast fünfzig Lebensbildern in drei Bänden hat das Institut für kirchengeschichtliche Forschung des Bistums Essen gemeinsam mit den beteiligten Autorinnen und Autoren einen entscheidenden Schritt zu Behebung dieses Zustandes getan. So kann mit Vorfreude der bereits in Arbeit befindliche vierte Band erwartet werden!

Claudia Brack

Helmut Geck (Hg.), Kirchenkreisgeschichte und große Politik. Epochenjahre deutscher Geschichte im Spiegel rheinischer und westfälischer Kreissynodalprotokolle (1918/19 – 1932/33 – 1945/46), (Recklinghäuser Forum zur Geschichte von Kirchenkreisen, Band 2), LIT Verlag, Berlin 2006, 326 S., brosch.

Mit dem 2. Band in der Reihe der Veröffentlichungen des Instituts für kirchliche Zeitgeschichte des Kirchenkreises Recklinghausen lenkt der Herausgeber Helmut Geck den Focus auf einen Bereich der kirchlichen Zeitgeschichte, dessen Bedeutung erst in den letzten Jahren erkannt wurde. Die Rolle der Kirchenkreise in der Kirchengeschichte war häufig nur unzureichend gewürdigt worden. Auf einer Studientagung des kirchengeschichtlichen Instituts im Jahre 2004 wurde daher der erfolgreiche Versuch unternommen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Reaktion auf die Umbrüche in der jüngsten deutschen Geschichte bei den unterschiedlichsten Kirchenkreisen zu erarbeiten. Dieses bot sich auch deshalb an, da die Tagungen der Kreissynoden und Berichte der Superintendenten weitestgehend nach einem gleichen Schema strukturiert waren.

Im Mittelpunkt standen die westfälischen Ruhrgebietskirchenkreise Bochum, Dortmund, Recklinghausen und Schwelm. Vergleichend dazu wurden zwei Flächenkirchenkreise (Lübbecke und Tecklenburg) sowie ein Diasporakirchenkreis (Münster) betrachtet. Allerdings kann der Kirchenkreis Münster

nicht als typischer Diasporakirchenkreis angesehen werden, da Münster zugleich Sitz des Konsistoriums war. Lediglich ein Ruhrgebietskreis aus dem Rheinland (Essen) bietet einen Vergleich mit der benachbarten Landeskirche. Insofern ist der Titel etwas irreführend, zumal auch durch einen Beitrag von Prof. Wilhelm Damberg der interkonfessionelle Vergleich mit dem katholischen Milieu angesprochen wurde. Referenten der damaligen Veranstaltungen und Autoren der Aufsätze dieses Buches sind alle ausgesprochene Kenner der kirchlichen Zeitgeschichte (u. a. Günter Brakelmann, Jürgen Kampmann, Traugott Jähnichen, Helmut Geck) und z. T. auch Akteure in den Kirchenkreisen wie die Superintendenten Dieter Beese, Wolfgang Werbeck und Wilhelm Wilkens.

Die Kreissynoden waren natürlich nicht unbeeinflusst von den großen politischen Ereignissen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Deutschland. Ängste, aber auch Hoffnungen und Erwartungen spiegeln sich deutlich in den Berichten der Superintendenten und in den Diskussionen auf den Synoden wider. Gerade die ausgesuchten Jahre bilden zudem eine Herausforderung für den Weg der Kirche. Die Verunsicherung zu Beginn der Weimarer Republik führt zu einer Diskussion über die Rolle der Kirche. Bleibt diese eine „Kirche des Staates oder wird sie eine Kirche des Volkes?" Superintendent Dr. Beese weist in seinem Beitrag zudem auf die wechselnde Bedeutung des Begriffes „Volk" hin, der häufig ein zentraler Begriff in den Superintendentenberichten ist. Vielfach fehlt die Differenzierung zwischen der theologischen Bedeutung des Gottesvolkes und dem politisch verwendeten Begriff. Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche stellt sich, allerdings unter ganz anderen Vorzeichen, wieder am Ende der Weimarer Republik. Nach dem Zusammenbruch 1945 wurde die Ordnung in der Kirche erneut diskutiert.

Bei einem Vergleich der Erfahrungen aus den verschiedenen Kirchenkreise wird deutlich, dass es selbst bei benachbarten Kirchenkreisen sehr unterschiedliche Entwicklungen geben kann. Zum Teil lassen sich diese auf die Persönlichkeiten der Superintendenten zurückführen, vielfach haben aber die Kirchenkreise eigene Traditionen entwickelt, die auch in den Umbruchsituationen prägend bleiben. So ist der Kirchenkreis Dortmund vom Kulturprotestantismus und der liberalen Theologie geprägt, die es auch der Bekennenden Kirche leichter macht, sich hier durchzusetzen. Allerdings ist in den meisten Kirchenkreisen die Entwicklung festzustellen, dass sie sich auf die Frage des Bekenntnisses und damit eigentlich eher auf innerkirchliche Fragen konzentrieren und gesellschaftspolitische Strömungen zwar kommentieren, aber weniger beeinflussen wollen. Deutlich wird dies beispielsweise auch in der unterschiedlichen Behandlung der Schuldfrage auf den Kreissynoden nach 1945.

Zusammenfassend ist mit diesem Sammelband eine Zusammenstellung gelungen, die Neugierde weckt und weitere Fragen geradezu herausfordert. Welche Rolle spielt der Kirchenkreis, der ja eigentlich erst in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts mit dem Ausbau einer eigenen Verwaltung zu einem Ak-

teur im Bereich der Landeskirche wird, tatsächlich? Spiegelt er eher die Persönlichkeit des jeweiligen Superintendenten, der dieses Amt ja nur als Nebenamt neben seiner eigentlichen Pfarrstelle wahrnahm, wider? Dieser Eindruck entsteht leicht, wenn nur die Jahresberichte der Superintendenten Grundlage der Forschungen sind. Oder erhält der Kirchenkreis durch das Zusammenwirken der verschiedenen Gemeinden sein eigenes Gepräge? Hier bleibt es wieder Dr. Beese vorbehalten, auf die generelle Unzulänglichkeit der Quellenlage und die damit verbundene Einseitigkeit der Perspektive hinzuweisen. Eine vollständige historisch-kritische Einbettung bleibt für ihn damit noch weitgehend offen. Die Beiträge geben hier daher keine vollständigen Antworten. Aber sie stoßen die Fragestellungen vielfach an. Angesichts der Kürze der damaligen Referate war gerade dieses beabsichtigt. Die Erforschung der Geschichte der Kirchenkreise hat viele Impulse bekommen. Diese gilt es nun in weiteren Forschungen aufzugreifen (vgl. a. den Beitrag Beese in diesem Jahrbuch).

Wolfgang Günther

Unsere Kirchengemeinde Friedewalde-Stemmer in Wort und Bild, hg. von der Kirchengemeinde Friedewalde, 2006, 416 Seiten, geb. mit Abb.

Das 150jährige Jubiläum des Kirchenneubaus ist Anlass für die Herausgabe einer Festschrift, die die frühere Festschrift zum 300jährigen Bestehen der Kirchengemeinde nach 40 Jahren ergänzen und erweitern soll. Herausgekommen ist ein opulentes Prachtwerk. Die früheren Beiträge wurden optisch lesbarer gestaltet. Ergänzt und weitergeführt wurden diese durch Aktualisierungen und vor allem durch Quellenabschriften aus dem Kirchenarchiv. Aber auch andere Archive wurden von den vielen Mitwirkenden an dieser Festschrift aufgesucht. So konnte beispielsweise ein Bittgesuch des Pächters des Guts Himmelreich an den preußischen König für einen Erweiterungsbau der Kapelle bereits aus dem Jahre 1796, also 50 Jahre vor Errichtung des Neubaues, im Preußischen Geheimen Staatsarchiv in Berlin ermittelt werden. Aber auch andere Beiträge, wie z. B. ein Schulaufsatz über die neuen Glocken aus dem Jahre 1949, beleben diese Festschrift und sorgen für eine abwechslungsreiche Gestaltung des Bandes. Ein anderer Beitrag beschreibt eine Situation, wie sie häufiger früher vielfach auf dem Lande anzutreffen war und das erst spät aufkommende historische Bewusstsein für die eigene Kirchengemeinde deutlich werden lässt; er schildert die Sammlung von alten Grabsteinen des Gutes Himmelreich, das zur Gemeinde gehörte und auch der Standpunkt der früheren Kapelle bzw. der heutigen Kirche ist. Diese waren zwischenzeitlich über die ganze Gemeinde verstreut und wurden 1930–1931 mit Unterstützung des Landrats in bzw. an der Kirche aufgestellt.

Die Geschichte der Kirchengemeinde ist eng mit der des Gutes Himmelreich verbunden. 1688 verkaufte die Mindener Mariengemeinde ihre zu Friedewalde gelegene Filialkirche dem Gutsbesitzer und Mindener Festungs-

kommandanten Christoph von Kannenberg. Das ist die Gründung der eigenständigen Kirchengemeinde Friedewalde. Die Besitzverhältnisse des Gutes änderten sich im Laufe der Zeit mehrmals. 1808 entstand die paradoxe Situation, dass der Pfarrer der Kirchengemeinde Hille, Ernst Wex, der zwischenzeitlich auch Erbpächter des Gutes geworden war, über das damit erworbene Patronatsrecht seinen Sohn mit einer Pfarrstelle versorgte.

Die geschichtlichen Aufzeichnungen werden ergänzt durch Beschreibungen der bestehenden Patenschaften sowie der früheren und bestehenden Gemeindegruppen. Abgerundet wird das Buch mit einer ausführlichen Kirchenbuchstatistik sowie einer Sammlung von örtlichen Geschichten und Anekdoten. Damit ist ein im positiven Sinne des Wortes gelungenes Heimatbuch entstanden, das über reine Fakten hinausgeht und ein Stück Identität der örtlichen Kirchengemeinde widerspiegelt.

Wolfgang Günther

Joachim Conrad/ Stefan Flesch/ Nicole Kuropka/ Thomas Martin Schneider (Hg.), Evangelisch am Rhein. Werden und Wesen einer Landeskirche, Archiv der Ev. Kirche im Rheinland, Düsseldorf 2007, 278 S., geb.;
Klaus Schmidt, Glaube, Macht und Freiheitskämpfe. 500 Jahre Protestanten im Rheinland, Greven Verlag, Köln 2007, 416 S., geb.

Im gleichen Jahr gleich zwei umfangreiche Kirchengeschichten des evangelischen Rheinlandes, grundverschieden, aber sich auch überschneidend und ergänzend! Während die Westfalen mit der eher kargen „Evangelischen Kirchengeschichte Westfalens im Grundriß" von Wilhelm H. Neuser (2002) vorlieb nehmen müssen, dürfen die Rheinländer ihre Kirchengeschichte gleich zweimal goutieren: einmal in der quasi offiziellen, prächtig aufgemachten Geschichte ihrer Landeskirche, an der 23 Autorinnen und Autoren mitgewirkt haben (Respekt!: die Konzeption wurde binnen eines Jahres verwirklicht), und zum anderen in der eher schlichten, aber gut lesbaren Darstellung eines einzelnen Autors. Beide Bände suchen ein breites Publikum, erheben aber auch wissenschaftlichen Anspruch, bringen Anmerkungen und Literatur. Der großformatige Band „Evangelisch am Rhein" ist reich an Bildern und Karten, der andere verzichtet ganz darauf. Und beide referieren ihre Vorgänger, die Darstellungen von Forsthoff (1929), Dresbach (1931), Rosenkranz (1950), Mülhaupt (1970) u. a.„Evangelisch am Rhein" definiert seinen Untersuchungsraum als Gebiet der heutigen rheinischen Landeskirche, also der früheren preußischen Rheinprovinz von der Saar bis zum Niederrhein und der hessischen Kirchenkreise Braunfels und Wetzlar. Trotz dieses eher institutionengeschichtlichen Ansatzes geht es den Herausgebern aber um die Menschen in ihren Regionen, und das auch schon vor der Etablierung der Landeskirche (1948) und ihres Vorgängers, der preußischen Kirchenprovinz Rheinland (1815/1822). Und man geht weit vor diese Daten zurück: „Zu ihrem (der Landeskirche) reichen Erbe gehört auch die Ge-

schichte des Christentums im Rheinland von ihren Anfängen im dritten Jahrhundert an." So wird denn auch im ersten Teil ein chronologischer Abriss der rheinischen Kirchengeschichte gegeben „Von Konstantin bis heute". Danach folgen im zweiten Teil die „exemplarischen, vertiefenden Zugänge", unterteilt in die Sachkapitel „Biographien", „Bekenntnis-Frömmigkeit-Theologie", „Kirche und Moderne", „Kirche und Bildung" und „Diakonie". Auswahlbiographien und Personen- und Ortsindex schließen den Band ab; weiteres wissenschaftliches Material (Belege, Quellen, weitere Literatur usw.) enthält die beigegebene CD.

Das Werk stellt sich zwei Ziele: eine „brauchbare Hilfe" für die Studenten der rheinischen Kirchengeschichte und die vor ihrem Examen in territorialer Kirchengeschichte stehenden Vikarinnen und Vikare zu sein (das war auch das Ziel von Neusers westfälischem Grundriss) und gleichzeitig einem Defizit in der öffentlichen Wahrnehmung der rheinischen Kirche zu begegnen, indem man einem breiteren historisch interessierten Publikum ein modern gestaltetes „Standardwerk" anbietet. Das ist ein hoher Anspruch; gemeinhin spricht man sich nicht selbst den Rang eines Standardwerkes zu. Aber man darf wohl sagen, dass Herausgeber und Autoren dem selbst gestellten Anspruch gerecht geworden sind: den Band zu durchblättern, hier und da lesend, verschafft Vergnügen und Belehrung. Gewiss: die Beiträge im zweiten Teil sind schon ein bisschen „Häppchenkost", aber doch in Kürze und Prägnanz solide Geistesnahrung. Sicher gibt es Lücken, und mancher Kenner wird dies und jenes vermissen, aber da geht es auch nach vorhandenen und schreibbereiten Autoren und nicht immer nach Wünschenswertem. Das Spektrum ist breit, die Sicht nicht unkritisch; ein Loblied der Landeskirche wird nicht gesungen, auch wenn diese der feste Bezugsrahmen für das Ganze ist, und rheinisch-protestantisches Selbstbewusstsein kann auch Irrwege und Probleme offen ansprechen. Das Buch ist eine historische Selbstvergewisserung, die Mut zur Zukunft macht, und nicht nur wegen der Nähe der rheinischen und westfälischen Schwesterkirchen auch für die Nachbarn im Osten lesenswert.

Anders geht Klaus Schmidt an sein Thema heran. Ihm geht es von vornherein um die Menschen, die Landeskirche taucht kaum auf, und dass das Landeskirchliche Archiv in Düsseldorf nicht unter den Danksagungen genannt wird, fällt auf und ist vielleicht vielsagend. Schmidt will Geschichte von unten schreiben, aus der Sicht der Protestanten, die ihre Gemeinden und ihre Kirche tragen (oder sie auch verlassen), keine Institutionen- oder Theologengeschichte also, sondern die handelnder und leidender Christen. Günther van Norden, der Doyen rheinischer Kirchengeschichte, bringt es in seinem Nachwort auf den Punkt: „Kirchengeschichte ist Profangeschichte". Dieser Ansatz ist kritischer, indem er sich auf die Seite der Ohnmächtigen zu stellen versucht, während die offizielle Kirche nur zu oft mit den Mächtigen paktierte, sie ist, wie schon der Obertitel suggeriert, auch eine Geschichte christlichen Widerstandes von der Reformation bis heute; van Norden spricht hier

von dem Paradigmenwechsel hin zu einer „Kirche für andere" als dem historischen Wendepunkt in der Geschichte des modernen Protestantismus, Obrigkeitsgläubigkeit und Gehorsamsideologie werden verworfen. Wenn man so will, ist es eine Geschichte der bekennenden Kirche einst und jetzt und nicht nur in der Zeit des Nationalsozialismus. Schmidts Aufmerksamkeit und Sympathie gehört den (oft erfolglosen) Rebellen gegen Thron und Altar, gegen verfasste Kirche und christlichen Staat mit ihren oft pflichtvergessenen Leerformeln. Ob allerdings die bunte Mischung von Pro- und Anti-Haltungen, wie sie am Ende des Buches als in der rheinischen Kirche beheimatet breit beschrieben wird, das Maß aller Dinge ist, mag auch wieder bezweifelt werden: Das politisch-soziale Mandat der Kirchen bedarf des vorsichtigen Gebrauchs, und wer sich gegen alle Übel der Welt solidarisiert, vergisst oft die eigene Gemeinde und übersieht die Not vor der Tür. Hier scheint kirchliche Arbeit auszufransen, und manche volltönende fromme Rhetorik bleibt Selbstrechtfertigung und folgenlos. Man kann z. B. das Kirchenasyl auch mit anderen Augen sehen: als klaren Rechtsbruch selbstherrlicher und sich überhebender Pfarrer oder Laien.

Aber diese Vielfalt ist eben auch ein Kennzeichen protestantischen Glaubens und Lebens ohne das Diktat einer obersten unfehlbaren Instanz. Sonderwege und Abirrungen hat es immer gegeben, und Reichtum und Schwäche des Protestantismus treffen sich in der Vielzahl individueller Bekenntnisse, Lehrmeinungen und Selbstprüfungen. Schmidt beginnt mit der Reformation und ihren Vorläufern, und schon hier fächert er die breite Palette der Glaubensrichtungen auf. Ebenso im Pietismus: es gab eben immer mehr als die Orthodoxie, und es gab immer auch christlich motivierten Widerstand gegen staatliche und kirchliche Obrigkeit. So entsteht eine eher kritische Anti-Kirchengeschichte zu herkömmlichen Darstellungen, auch hier mit ein bisschen (Anti-)Heldenverehrung und selbstkritischer kirchlicher Vergangenheitsbewältigung. Die kritischen Akzente sind stärker als im landeskirchlichen Buch, aber sie schließen auch Stolz auf Selbstbehauptung und Bewährung mit ein.

Und wie Schmidt seine rheinischen Protestanten in die Fülle des politischen, sozialen und ökonomischen Lebens der rheinischen Jahrhunderte stellt, so verdient das Anerkennung; ein besonderes Lob aber verdient das letzte Kapitel „Von Heine zu Hüsch – Humor, Satire und Poesie". Hier rückt er dem Bierernst und der prosaischen Natur des Protestantismus zu Leibe und zeigt, dass es – zumindest im Rheinland – auch anders geht und das man auch spöttisch glauben (oder gläubig spotten) kann. Und eine Kirchengeschichte, die mit einem Gedicht des guten Protestanten vom Niederrhein Hanns Dieter Hüsch schließt, stimmt hoffnungsvoll und verweist auf Interpretationshoheiten abseits von theologischer und historischer Wissenschaft.

Bernd Hey

Dieter Gräbner/Stefan Weszkalnys, Der ungehörte Zeuge. Kurt Gerstein, Christ, SS-Offizier, Spion im Lager der Mörder, Conte Verlag, Saarbrücken 2006, 171 S., brosch.;
Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, Juden, Christen, Deutsche 1933–1945, Bd. 4: 1941–1945, Teil 2, Calwer Verlag, Stuttgart 2007, 773 S. brosch.

Eine weitere Biographie Kurt Gersteins, und die zweite – nach Jürgen Schäfers Buch (Bielefeld 1999) – deutsche. So sind z. Z. alle Gerstein-Biographien wieder greifbar, nachdem jetzt auch Saul Friedländers Buch als Taschenbuch (Beck) wieder aufgelegt worden ist und Pierre Joffroys „Spion Gottes" sozusagen als Buch zum Film (Costa-Gavras' „Der Stellvertreter") 2002 eine weitere Auflage erlebte. Das signalisiert auch eine Dauerhaftigkeit des Interesses an dieser außergewöhnlichen Gestalt des deutschen Widerstandes, des bekennenden Christen in SS-Uniform, der alles unternahm, die Welt von dem millionenfachen Mord an den Juden zu informieren und ihn so zu beenden. Die Vergeblichkeit seines Bemühens, die Tragik seines Todes 1945 in französischer Haft, machen ihn zu jenem „Einzeltäter im Dilemma exemplarischen Handelns", von dem Peter Steinbach sprach, und zu einem der Glaubenszeugen, dem mit Recht ein Platz im evangelischen Martyrologium des 20. Jahrhunderts gebührt.

Ähnlich wie Joffroys Buch ist das vorliegende Werk eine im Stil journalistische Arbeit, gut und packend erzählt, mit vielen historischen Zitaten, die von sauberer Recherche künden, aber ohne Anmerkungsapparat, dafür reich bebildert. Gräbner, einer der Autoren, ist Journalist, der andere, Weszkalnys, Jurist und Ministerialrat im saarländischen Kultusministerium. Beider Interesse an Saarbrückener Lokalgeschichte traf sich in der Person Gersteins, in dessen Leben Saarbrücken durchaus eine Rolle spielt: hier besuchte er von 1911–1919 zuerst die Ev. Volksschule St. Arnual und dann das Ludwigsgymnasium (auch Weszkalnys war dort Schüler), hier spielte 1917 die Episode des Hissens einer weißen Flagge auf dem Gebäude des Generalkommandos des XXI. Armeekorps – ein gefährlicher „Dummejungenstreich" Kurt Gersteins –, hier wurde er 1936 zum ersten Male in Schutzhaft genommen, was zum Ausschluss aus der Partei und zum Ende seiner Karriere als Bergbauassessor im preußischen Staatsdienst führte. Auch Gersteins Schwägerin Berta Ebeling, die Schwester der Frau seines Bruders Karl, kam aus Saarbrücken und war die Tochter des dortigen Pfarrers; ihr Tod in Hadamar beschleunigte Gersteins Entschluss, in die SS einzutreten, um herauszubekommen, was in Euthanasieanstalten und Vernichtungslagern geschah. Bezugspunkte also genug, um - sozusagen aus saarländischer Sicht - noch einmal das Leben Gersteins aufzurollen; wir wären froh, wenn wir Ähnliches über Gerstein in Tübingen, dem Studien- und Wohnort Gersteins ab 1936, hätten. Und hier gelingt es den Autoren durchaus, noch das eine oder andere Neue zu berichten, während sie sonst die Literatur und die Quellen, hier vor allem den Nachlass Gersteins im Landeskirchlichen Archiv Bielefeld, geschickt auswerten. So entsteht ein atmosphärisch dichtes Bild mit einigen neuen Akzenten

und Fakten, das zwar nicht die wissenschaftliche Biographie Schäfers ersetzt, aber doch eine gut lesbare Einführung in Leben, Denken und Handeln Gersteins gibt. Nur in einem Punkt irren die Autoren: Der Gerstein-Bericht in niederländischer Sprache von 1943, den Gersteins holländischer Studienfreund Ubbink dem holländischen Widerstand zuspielte, hat doch die Alliierten erreicht (S. 123/4): die Widerstandsgruppe „Trouw" hat ihn per Funk an die niederländische Exilregierung in London weitergeleitet und diese dann an das Alliierte Informationsbüro – dass er dort ankam, wissen wir, dass nichts darauf geschah, auch.

Kurt Gerstein wird auch im nun letzten Band der vielbändigen Studie „Juden, Christen, Deutsche 1933–1945" des verdienstvollen Duos Röhm/Thierfelder noch einmal kurz, aber präzise, gewürdigt; erwähnt wurde er auch schon in den Vorbänden. Auch diese Darstellung folgt den bekannten biographischen Fakten, sie stellt Gerstein als „Zeuge der Massenvernichtung" (so die Kapitelüberschrift) vor und geht entsprechend intensiv auf die von ihm Informierten, „die Mitwisser", ein. Hier wird auch die „Holland-Connection" korrekt dargestellt (S. 77), wie sie die beiden niederländischen Journalisten Henk Bierstekker und Ben van Kaam, die den Gerstein-Bericht von 1943 in den 1990er Jahren wiederfanden, im Band 97, 2002, dieses Jahrbuchs geschildert haben. Gerade dieses Dokument, von Gerstein autorisiert, belegt seine einzigartige Position als einer der wenigen Protestanten, die versucht haben, den Holocaust unter Berufung auf ihr christliches Gewissen und unter bewusst auf sich genommener Lebensgefahr zu stoppen.

Bernd Hey

Claudia Puschmann/ Wolfgang Riewe, Evangelische Publizistik hat Perspektive. 100 Jahre Evangelischer Presseverband für Westfalen und Lippe e.V. (Evangelische Presseforschung Bd. 6), Luther-Verlag, Bielefeld 2007, 168 S., brosch.

Konfessionell gebundene Zeitungen gab es bereits vor 1907; das Neue am „Evangelischen Preßverband für die Provinz Westfalen und für das Fürstentum Lippe e.V." war das Ziel, auch die eher politisch orientierte Tagespresse zu erreichen und evangelisch-kirchlichem Leben hier Platz zu verschaffen. Aus der Neugründung von 1907 ist – auf etlichen Umwegen – der heutige Ev. Presseverband für Westfalen und Lippe geworden - auch er wie sein Vorgänger ein e.V. Dessen Geschichte schildern zum Jubiläum des 100jährigen Bestehens die Historikerin Dr. Claudia Puschmann und der heutige Direktor des Presseverbandes Wolfgang Riewe. Man darf wohl davon ausgehen (und man merkt es auch), dass Riewe seine eigene Zeit (ab 1996), also die Kapitel 8 und 9, selbst beschrieben hat, während Puschmann den eigentlich historischen größeren Teil, grob gegliedert nach den Amtszeiten der Leiter des Presseverbandes, aus den Akten recherchiert hat. Vielleicht wäre es dienlicher gewesen, dies auch offen im Buch zu sagen.

Unter seinem ersten Direktor Karl Wolf begann der EPWL seine Arbeit durchaus erfolgreich, Standort war Witten. Und schon jetzt zeigte sich ein Thema, das seine Arbeit über all die Jahre immer wieder begleitete: die Möglichkeiten der überregionalen Kooperation, vor allem mit der Schwesterkirche im Rheinland, wobei allerdings westfälische Vorstöße dort eher eine negative Resonanz fanden. Und natürlich waren auch immer die Finanzen ein Problem: Konnte sich die evangelische Pressearbeit selbst finanzieren, oder war man von Zuschüssen aus der Provinzial- bzw. Landeskirche abhängig? Jedenfalls dehnte sich der Tätigkeitsbereich aus: ein eigenes Korrespondenzblatt und Flugblätter wurden herausgegeben, 1911 der Luther-Verlag gegründet, Lichtbildervorträge angeboten, die „Westfälische Eilkorrespondenz" kam ab Kriegsbeginn 1914 dazu u.s.w.; überhaupt brachte der Erste Weltkrieg zunächst einen Aufschwung des Schriftenverkehrs. 1918 wurde mit „Frieden und Freude" ein neues Sonntagsblatt mit großem Erfolg herausgebracht. Bis 1921 lief es auch finanziell gut, dann aber zeigten Inflation und Ruhrbesetzung ihre negativen Wirkungen, doch ging es ab 1924 wieder bergauf. Der neue Direktor Paul Winckler (ab 1925) nahm auch die Volksbildungsarbeit wieder auf, besonders auf dem Bibliotheks- und Filmsektor, aber etwa auch im Rundfunk. Der EPWL ging mit der Zeit, öffnete sich den neuen Medien und verdiente dabei gut. Auch Winckler scheiterte aber an der wieder versuchten engeren Zusammenarbeit mit dem rheinischen Presseverband, und die Weltwirtschaftskrise machte dem bisher erfolgreichen westfälischen Verband zu schaffen. Im beginnenden Kirchenkampf versuchte Winckler zunächst, einen eigenen Kurs zwischen den Lagern der BK und der DC zu steuern, geriet dabei aber in die Konfrontation zu beiden. Im Konflikt mit dem westfälischen DC-Bischof Adler suchte Winckler den Weg zur BK und engagierte sich in der VKL, im Reichskirchenausschuss und im westfälischen Konsistorium. Erst 1937 widmete er sich wieder ganz der Pressearbeit, die aber dann der Zweite Weltkrieg zur Erliegen brachte; Winckler übernahm eine Pfarrstelle.

Der Neuaufbau der evangelischen Pressearbeit in Westfalen stand dann unter dem Namen Focko Lüpsen, der in den Jahren 1946–1968 den EPWL prägte: Das Sonntagsblatt „Neue Kirche" wurde ein großer Erfolg und erschien ab 1951 wöchentlich unter dem Namen „Unsere Kirche"; etwa gleichzeitig verlagerte der Verband seine Arbeit mehr und mehr von Witten nach Bielefeld, dem Sitz der neuen Kirchenleitung. Unter der Chefredaktion von Lüpsen kam auch der epd nach Bielefeld, wie überhaupt Lüpsen eine große Rolle in der evangelischen Öffentlichkeitsarbeit weit über Westfalen hinaus spielte.

Unter seinem Nachfolger Gerhard E. Stoll (ab 1968) konnte 1974 noch das neue Pressehaus in Bielefeld-Brackwede gebaut werden – ein Höhepunkt in der Geschichte des Presseverbandes nach so manchen provisorischen Unterbringungen, doch geriet die Arbeit abermals in finanziell schwieriges Fahrwasser: Die Defizite u. a. auch des Luther-Verlages machten eine durchgehende Subventionierung der kirchlichen Presse- und Verlagsarbeit notwen-

dig, und wieder wurde, diesmal erfolgreicher, die Kooperation mit dem rheinischen Partner gesucht. Neue Ansätze der Film- und Rundfunkarbeit starteten vielversprechend, doch kam es nicht zu der von Stoll anvisierten „Evangelischen Medienzentrale". Sorgenkind blieb aber die trotz kurzer Erholungen ständig zurückgehende Auflagenhöhe des Flagschiffes UK. Die Probleme von Zeitung und Verlag bestimmten auch die relativ kurze Amtszeit von Michael Schibilsky (1993–1996), zumal sich nun zeigte, dass rheinische und westfälische Interessen auf Dauer nicht zusammengingen: „Der Weg" (Rheinland) und „Unsere Kirche" (Westfalen) drifteten wieder stärker auseinander.

Die Probleme sinkender Attraktivität religiös-kirchlicher Angebote allgemein und der Rückgang von Kirchenzugehörigkeit und Volksfrömmigkeit machten Landeskirche und EPWL auch weiter zu schaffen; diese Probleme übernahm 1996 der neue Direktor Wolfgang Riewe von seinen Vorgängern. Hinzu kam die Herausforderung durch die neuen Medien, vor allem das Internet. Überall, auch und gerade in Westfalen, wurden die gewachsenen Strukturen kirchlicher Arbeit nach Einsparmöglichkeiten und auf ihre Effizienz hin überprüft. Die von Riewe wiederholt zitierten Konzeptpapiere zeigen die Intensität der Diskussion. Und abermals wiederholte sich das Scheitern einer großräumigen Zusammenarbeit zwischen regionaler und überregionaler kirchlicher Presse, wie sie Riewe vorschwebte, am Separatismus von Landeskirchen. Die Strukturreform der Ev. Kirche von Westfalen forderte auch vom EPWL erhebliche Einsparleistungen, liebgewordene Arbeitsgebiete und Publikationen wurden verkleinert oder ganz eingestellt. Immerhin begriff der Presseverband die „Krise als Chance", vor allem in der Stärkung der Wochenzeitung „Unsere Kirche", aber auch mit neuen Angeboten z. B. im Internet. „Evangelische Publizistik hat Perspektive" (Riewe) – mit diesem hoffnungsvollen Titelsatz endet das Buch auch. Die Zukunft, die für Kirche und kirchliche Presse oft eher düster erscheint, wird zeigen, ob nach 100 Jahren im Großen und Ganzen erfolgreicher Arbeit diese auf Dauer fortgeführt werden kann.

Westfälische Nüchternheit zeichnet diesen Jubiläumsband aus, der ordentlich recherchiert und ohne journalistische Effekthascherei daher kommt. Ein wichtiges Thema aber vermisst der Rezensent: die Frage der Freiheit der kirchlichen Presse, der Unabhängigkeit der Redaktion von der Kirchenleitung, die sie ja finanziert und so am Leben erhält. Zwar spricht Riewe auf Seite 147 das Problem der Eigenständigkeit, Glaubwürdigkeit und Unabhängigkeit der kirchlichen Publizistik an, geht aber nicht näher darauf ein. Konflikte, die ja eigentlich zumindest von Fall zu Fall hätten stattfinden können, werden nicht berichtet. Das mag ein Zeichen für die oft von Riewe hervorgehobene Zurückhaltung der Kirchenleitung gegenüber einer kirchlichen Pressefreiheit sein, vielleicht aber auch ein Indiz dafür, dass das Gefühl finanzieller Abhängigkeit Kritik am Kurs der Kirchenleitung von vornherein unterbindet. Kirchliche Leitungsgremien sind ja – schon wegen der traditionell gepflegten brüderlich-schwesterlichen Arbeitsatmosphäre – oft ebenso kon-

fliktscheu wie empfindlich gegenüber offener Kritik. Dass „Unsere Kirche" die westfälische Kirchenleitung in ihren Entscheidungen wohlwollend begleitet und Kritik allenfalls in Leserbriefen deutlich wird, darf der Rezensent nach 22 Jahren dienstlicher Lektüre wohl als Gesamteindruck festhalten.

Bernd Hey

Gesa Kok/ Markus Köster/ Kerstin Stockhecke (Hg.), In den Spuren Vater Bodelschwinghs. Ein Film der diakonischen Einrichtung Bethel aus dem Jahr 1931, DVD mit Begleitheft (Westfalen in historischen Filmen), LWL-Medienzentrum für Westfalen, Münster 2008, 80 Min. + ca. 5 Min. Vorspann

Wenn der Film die Kunst des 20. Jahrhunderts ist, dann stellt er auch eine wichtige Quelle für den Historiker dar – und verdient entsprechende Beachtung. Das Medienzentrum des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe hat immer wieder Foto- und Filmdokumentationen vorgestellt und in sorgfältig, ja liebevoll betreuten Editionen herausgebracht. Dazu gehört nun auch dieser frühe Film der Betheler Filmstelle, ein Werbefilm mit Spielfilmcharakter: Ein junger Kandidat der Theologie entschließt sich nach dem 1. Examen, zunächst vor dem „Dienst am Wort" ein Jahr dem „Dienst der Tat" in Bethel zu widmen. Er durchläuft vielfältige Stationen und lernt so die Arbeitsfelder, Heime und Häuser Bethels kennen. Vom elterlichen Bauernhof folgt ihm eine Schwester, die sich den Sarepta-Diakonissen anschließt. Nach dem Erlebnis eines der äußeren Mission gewidmeten Abends (Film im Film) entschließt er sich schließlich für die Arbeit in der Bethel-Mission.

Die Herausgeber haben sorgsam das Besondere dieses Films heraus gearbeitet: Gesa Kok und Markus Köster würdigen den „protestantischen Werbefilm als wohlfahrtsgeschichtliches Dokument", Kerstin Stockhecke, die Betheler Archivarin, beschreibt die Situation Bethels am Ende der 1920er Jahre (von ihr stammt auch der begleitende Kommentar zu dem schwarz-weißen Stummfilm, der sonst nur mit Zwischentiteln arbeitet), und Bertolt Haase informiert über den erstaunlich frühen und erfolgreichen Einstieg der Anstalt Bethel in die Lichtbild- und Filmarbeit zu Werbezwecken. Bethel war da moderner und ging mit der Zeit, sah auch die medialen und Werbemöglichkeiten viel positiver als etwa die evangelische Kirche, die lange diese neue Kunstform misstrauisch beobachtete. Schließlich stellt Klaas Dirk Dierks die Produzentin und Regisseurin des Films Gertrud David (1872–1936) vor – ein spannendes Frauenporträt in bewegter Zeit. So liefert das Begleitheft eine Fülle von Informationen zum Verständnis und zur Analyse des Films.

Was sieht der heutige Betrachter? Konkret das Erscheinungsbild Bethels im Jahr 1931, die Kranken, die Ärzte, Diakone und Diakonissen, die Häuser und Schlafsäle, die Werkstätten und Schulen. Er erfährt etwas über Behandlungsmethoden und das Konzept tätiger Barmherzigkeit. Dabei wird die

christliche Eingebundenheit Bethels nicht besonders herausgestellt; das christliche Liebesgebot gegenüber den Armen, Kranken und Schwachen ist sozusagen immer selbstverständlich präsent und bedarf keiner Betonung. So wird zwar das gemeinsame Gebet, etwa vor dem Essen, gezeigt, aber kein Gottesdienst; der „Heilige Berg" Bethels mit der Zionskirche taucht überhaupt nicht auf. Von einer „aufdringlichen spezifisch religiösen Atmosphäre des ganzen Filmwerks", von der ein Kritiker sprach, kann eigentlich keine Rede sein.

Natürlich sieht man Bethel, wie Bethel sich zeigen wollte, und nicht ohne Grund wurde der Film im Frühling zur Zeit der Baumblüte gedreht. Die ganze Schwere des Dienstes an den Kranken wird nur ansatzweise deutlich, und die Kamera nimmt auch nur vereinzelt in Großaufnahmen die z. T. entstellten Gesichter und Körper der Kranken ins Bild, bevorzugt sonst eher Gruppenbilder. Aber sie zeigt doch auch das Elend der Kranken, und der Betrachter von heute denkt an die schon 1931 latente Bedrohung dieser Menschen, denen Bethel das Lebensrecht jedes Geschöpfes Gottes zusprach, durch die Euthanasie-Propaganda der Nationalsozialisten. Damit aber warb Bethel auch für seine Arbeit und sammelte Geld an den Vorführabenden mit diesem Film (es gab auch noch andere). Bethel stellte sich vor, wie es gesehen werden wollte, aber es tat es nicht aufdringlich. Wer diesen Film mit der agressiven und selbstüberheblichen Werbung von heute vergleicht, fühlt sich wohltuend berührt: Man muss nicht laut, nicht gefühlsselig und nicht religiös-pathetisch werden, wenn man so überzeugend für sich werben kann. Der Film war ein Erfolg, wie auch generell die Betheler Filmarbeit, welche die diakonische Arbeit in den Kirchengemeinden verankerte und – wie Bertolt Haase schreibt – „Menschen ... in ganz Deutschland und darüber hinaus über Jahrzehnte an die von Bodelschwinghschen Anstalten Bethel gebunden" hat.

Den Herausgebern gebührt der Dank für die Wiederentdeckung und Präsentation dieses filmischen Dokuments in so ansprechender und lehrreicher Form.

Bernd Hey

Erika Kreutler, Die ersten Theologinnen in Westfalen. 1919–1974 (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte Bd. 32), Luther Verlag, Bielefeld 2007, 264 S., brosch.

„Keiner wollte uns damals haben. Die Pfarrer waren aus theologischen und vielen anderen Gründen gegen uns. Die Pfarrfrauen sahen in uns die natürlichen Gegner ihrer Männer, da wir in ihr Revier eindrangen und ihr Ansehen schmälerten. Die Gemeindehelferinnen lehnten uns ab, weil wir ihnen ihre Arbeitsstellen wegnahmen, und die Diakonissen hielten uns für hochmütig, weil wir nicht den Dienst einer Diakonin tun, sondern herrschen wollten" (149). So beschreibt eine der älteren Vikarinnen die Vorbehalte und Projektionen, die den ersten Theologinnen entgegentraten, obwohl die jegliches

Streben nach rechtlicher Gleichstellung von sich wiesen: „Unser Wunsch als Theologinnen innerhalb der Gemeinde tätig zu sein, entspringt nicht frauenrechtlichen Bestrebungen. Insofern sind wir nicht Kampforganisation, die die männliche Pfarrertätigkeit, also die volle Gemeindeleitung, nun auch für Frauen beansprucht. Vielmehr möchten wir dort angreifen, wo Frauenarbeit besonders notwendig erscheint" (21).

Erika Kreutler studierte ab 1949 Evangelische Theologie und war zwischen 1964 und 1987 Pastorin bzw. Pfarrerin in der Ev. Kirche von Westfalen. Zusammen mit Sabine Hausner war sie von 1975 bis 1982 Vorsitzende des Westfälischen Theologinnenkonventes. Für die vorliegende Monografie wertete sie Akten, Schriftwechsel, Rundbriefe des Konventes seit seinen Anfängen 1934 sowie private Nachlässe, persönliche Gespräche und Interviews aus. So bekommt ihre Geschichte der ersten Theologinnen in Westfalen sehr persönliche Züge; die Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland, die zwischen Kaiserzeit und Nationalsozialismus maßgeblich vom Göttinger Frauenforschungsprojekt vor allem thematisch erforscht wurde, wird aus westfälischer Perspektive ergänzt.

Erika Kreutler konzentriert sich dabei im ersten Teil auf die Berufsbiografie Maria Wellers, der ersten Vikarin in der Ev. Kirche von Westfalen. Maria Weller hatte Zeit ihres Lebens den Wunsch, ein volles Gemeindepfarramt zu übernehmen, doch blieb ihr dieses bis zu ihrer Pensionierung 1955 verwehrt. An ihrer Biografie zeigt Erkia Kreutler exemplarisch die Schwierigkeiten auf, denen Frauen auf dem Weg ins geistliche Amt begegneten, und begleitet dies mit kurzen Einblicken in die jeweilige theologische, gesellschaftliche und kirchenpolitische Diskussionslage zum Frauenbild.

Maria Weller (geb. 1893) legte, da das Kirchliche Examen für Frauen noch nicht vorgesehen war, an der Ev.-Theologischen Fakultät in Münster 1925 ihr Fakultätsexamen ab. Eine Vikariatsstelle wollte ihr die Westfälische Kirche nicht bieten, doch kam sie durch Vermittlung der „Evangelischen Pastoralen Hülfsgesellschaft in der Rheinprovinz" nach Elberfeld ins Vikariat. Da sie bereits vor ihrem Theologiestudium als Lehrerin tätig gewesen war, bat sie das Konsistorium in Münster, die Leitung der Bibelschule in Witten zu übernehmen. Als 1927 das erste Vikarinnengesetz der Ev. Kirche der Altpreußischen Union einige Regelungen für den Vikarinnenberuf traf, beantragte Maria Weller ihre Zulassung zum 2. Examen, das sie 1929 ablegte. Das erste Vikarinnengesetz versuchte die Frage zu beantworten, welche Rolle voll ausgebildete Theologinnen in der Kirche spielen sollten angesichts der traditionellen Hierarchie zwischen Mann und Frau, die biblisch begründet wurde. So wurde das Vikarinnenamt dem geistlichen Amt, das nur Männern vorbehalten war, deutlich untergeordnet, die Tätigkeit der Vikarin auf die Arbeit mit Frauen, Mädchen und Kindern beschränkt. Gemeindeleitung, Sakramentsverwaltung, öffentliche Verkündigung und Amtshandlungen waren den Theologinnen verwehrt. Zudem wurde die Frage der Vergütung nur schleppend geklärt, was für Maria Weller immer wieder zu finanziellen Problemen führte. Schließlich bekamen die Vikarinnen 70% des Gehaltes

eines Pfarrers, und zwar vorwiegend als Angestellte in Kirchengemeinden und Verbänden, oftmals mit ungeklärtem und viel zu umfangreichem Dienstauftrag.

Maria Weller gründete 1934 die westfälische Landesgruppe des Verbandes Evangelischer Theologinnen Deutschlands und war bis 1947 deren Leiterin. In dieser Zeit setzte sie sich unermüdlich für eine Verbesserung der Situation ihrer Kolleginnen ein. 1930 gehörten dem Landesverband 7 Theologinnen an, Ende der 30er Jahre 15, nach Kriegsende 31. Auch durch Maria Wellers Einfluss unterstellte sich der westfälische Landesverband – anders als der Gesamtverband – geschlossen dem westfälischen Bruderrat.

Die von Erika Kreutler zitierten Quellen spiegeln deutlich die Einsamkeit der Theologinnen. Da sie aus kollegialen Zusammenhängen ausgeschlossen waren, boten nur die seltenen Verbandstagungen Gelegenheit zum Austausch und zur Überwindung des „Sonntagsnachmittagsheimwehs". Eine immer wiederkehrende Idee war die Gründung einer Schwesternschaft für Theologinnen, doch blieb es bei der gegenseitigen Fürbitte samstags um 21.00 Uhr und ermutigenden Rundbriefen.

Da die Theologinnen während des Krieges in vielen Gemeinden die Aufgaben der eingezogenen Pfarrer übernommen hatten und auf diese Weise in zahlreichen Gemeinden die Vorbehalte ihnen gegenüber abgebaut waren, hofften die Vikarinnen auf ein neues Vikarinnengesetz, das ihnen Sakramentsverwaltung, Predigtdienst und Gemeindeleitung zugestehen würde. Doch die Theologinnen mussten „ihre Gemeinden" wieder an die zurückkehrenden Kollegen abgeben.

Milly Haake folgte 1947 Maria Weller in der Leitung des Konventes. Ihre Kurzbiografie leitet den zweiten, kürzeren Teil der Monografie ein. Milly Haake wurde 1900 geboren, studierte zunächst Pharmazie, später Ev. Theologie und machte 1934 ihr 2. Examen. Nach dem Vikariat in Gelsenkirchen und bei der Frauenhilfe in Soest blieb sie dort bis zu ihrer Pensionierung 1964. Nach dem Krieg versuchte Milly Haake als Vertrauensvikarin und somit Ansprechperson für die Kirchenleitung, die Anstellungsverhältnisse der Vikarinnen zu verbessern. So fasste sie im September 1948 die Anliegen der Vikarinnen in einem Brief an die Kirchenleitung zusammen: Alle Theologinnen sollten nach dem 1. Examen in ein Lehrvikariat eingewiesen werden, nach dem 2. Examen übernommen, ordiniert und eingeführt werden. Sie sollten eine lebenslange Anstellung bekommen, in Krankheitszeiten versorgt sein und in die Pfarrpensionskasse aufgenommen werden. Diese Anliegen zeigen die unsichere und finanziell oft prekäre Lage der Theologinnen. Das Vikarinnengesetz von 1949 verbesserte ihre Situation, schrieb jedoch zahlreiche Benachteiligungen weiterhin fest: Es blieb bei der Arbeit vornehmlich mit Frauen, Mädchen und Kindern; jedoch wurde in diesem Rahmen die Sakramentsverwaltung erlaubt. In Gremien hatten die Vikarinnen beratende Stimme. Erst das Pastorinnengesetz von 1964 ermöglichte die Übernahme einer Gemeindestelle dort, wo bereits ein weiterer Pfarrer tätig war, und unter der Voraussetzung, dass die Pastorin ledig war und blieb. Die volle

Gleichberechtigung wurde den Theologinnen erst 1974 zugestanden. „Endlich war der Zustand erreicht, von dem Maria Weller und die Theologinnen mehr als 50 Jahre geträumt hatten und für den alle Vikarinnen in großer Zielstrebigkeit und Gewissenhaftigkeit, aber auch mit Geduld, oft auch in großer Selbstaufgabe und Einsamkeit gearbeitet haben." (S. 235). Angesichts der zählebigen, eher mentalitätsgeschuldeten als theologisch begründeten Widerstände, die den Theologinnen entgegengesetzt wurden, verwundert es wenig, dass die faktische Umsetzung der vollen Gleichberechtigung auch fast 35 Jahre später nicht vollständig gelungen ist, befindet sich doch die Mehrheit der Theologinnen der Ev. Kirche von Westfalen in eingeschränkten Diensten und im Entsendungsdienst – beides oftmals unfreiwillig – mit gegenüber dem Wahlpfarramt reduzierten Bezügen.

Britta Jüngst

Hartmut Hegeler/Stefan Wiltschko, Anton Praetorius und das 1. Große Fass von Heidelberg, Schriften des Kämpfers gegen Folter und Hexenverfolgung mit lateinischen Originaltexten und deutscher Übersetzung, 2. verb. Auflage, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2007, 126 S., 8 SW-Abb. und 1 Karte

Das hier zu besprechende Buch ist eigentlich ein verselbstständigter Anhang zu dem im Jahre 2002 von Hartmut Hegeler herausgegebenen Band „Anton Praetorius. Kämpfer gegen Hexenprozesse und Folter" (Eigenverlag). Es enthält einige Miszellen, deren Inhalt und Umfang den Rahmen der Praetorius-Biographie gesprengt hätten. Das gilt insbesondere für eine den größten Teil des Buches einnehmende Kuriosität, ein im Jahre 1595 von Praetorius verfasstes und in Heidelberg veröffentlichtes lateinisches Lobgedicht auf das 1. Große Weinfass im Heidelberger Schloss, das in den Jahren 1589 bis 1591/92 von dem Landauer Küfermeister Michael Werner erbaut worden war und mit einem Fassungsvermögen von rund 130.000 Litern das größte und schönste Weinfass der damaligen Zeit war. Praetorius hatte dieses Riesenfass im Jahre 1594 im Rahmen einer Reise nach Heidelberg besichtigen dürfen und war davon so beeindruckt, dass er ein lateinisches Lobgedicht in 141 Distichen verfasste. Ob dieses Werk jemals vollständig im Druck erschienen ist, steht nicht sicher fest; das einzig erhaltene Exemplar in der Berliner Staatsbibliothek ist nämlich nur zum Teil gedruckt, im übrigen handschriftlich. Mit Kirchengeschichte und Theologie hat das Heidelberger Riesenfass, das später noch größere Nachfolger erhielt, mehr zu tun als auf den ersten Blick ersichtlich. Seine Errichtung fiel in die Zeit der konfessionellen Wirren in der Kurpfalz unter Pfalzgraf Johann Casimir (Thronverweser von 1583–1591) und Kurfürst Friedrich IV. (bis 1610), die die Rückkehr des Landes zum Calvinismus bewirkten. Das Riesenfass war keineswegs nur eine touristische Sehenswürdigkeit, sondern es symbolisierte die Überlegenheit des reformierten Glaubens und bekräftigte den Anspruch Heidelbergs als Zentrum des damaligen Protestantismus. Es war daher nur konsequent, dass Praetorius

das Lobgedicht ausdrücklich den beiden genannten Fürsten widmete, möglicherweise in der später auch verwirklichten Hoffnung auf eine Anstellung als reformierter Pfarrer in der Kurpfalz. Eine engere Verbindung zur Kirchen(rechts)geschichte haben die übrigen Miszellen des Buches, u. a. ein Hochzeitsgedicht aus dem Jahre 1601 für den Humanisten und letzten Bibliothekar der Bibliotheca Palatina vor deren Entführung nach Rom im Jahre 1623, Jan Gruter (Jan de Gruytere), ein weiteres lateinisches Hochzeitsgedicht für den Weinheimer Pfarrer Nicolaus Emmelius aus dem Jahre 1613 sowie einige Dokumente aus der Editionsgeschichte des berühmten Praetorius-Buches („Gründlicher Bericht über Zauberey und Zauberer", das zuerst 1598 unter dem Pseudonym „Johannes Scultetus Camensis Westphalo" erschien, in 2. Auflage im Jahre 1602 unter dem eigenen Namen, in 3. Auflage mit unterstützenden Gutachten lutherischer Theologen [ebenfalls 1602] und posthum in 4. Auflage im Jahre 1629). Dieses Buch begründet den Ruhm des später vergessenen Verfassers als eines unerschrockenen westfälischen Kämpfers gegen Folter und Hexenwahn und rechtfertigt auch noch heute die Beschäftigung mit seiner Biographie und seinen übrigen Werken. Der besprochene Sammelband ist sorgfältig ediert und in Stil und Layout so gestaltet, dass auch kirchengeschichtliche Laien daran Vergnügen finden können. Die lateinischen Texte wurden von Burghard Schmanck in vorbildlicher Weise übersetzt und kommentiert.

Dietrich Kluge

Claudia Puschmann und Kerstin Stockhecke, Ida von Bodelschwingh 1835–1894, Ein Lebensbild (Geschichte in Bethel, Bd. 3), Verlag für Regionalgeschichte/Bethel-Verlag, Bielefeld 2007, 144 S., geb., 11 s/w Abbildungen

Das hier vorliegende Lebensbild der Ida von Bodelschwingh beruht auf der Auswertung von über 500 Briefen, welche die beiden Historikerinnen Claudia Puschmann und Kerstin Stockhecke gesichtet und ausgewertet haben. Anhand dieser Briefe rekonstruieren sie das Leben einer Frau, die an der Seite eines berühmten Mannes stand und sich neben der Aufgabe der Haushaltsführung und Kindererziehung auch in dessen Arbeit mit einbrachte.

Ida von Bodelschwingh, geboren 1835, entstammt einem westfälischen Adelsgeschlecht aus der Nähe von Unna und genießt eine standesgemäße Erziehung. 1851 wird ihr Vater als preußischer Finanzminister nach Berlin berufen. Als sie 22 Jahre alt ist, wird ihre Gesundheit erstmals schwer angeschlagen. Sie leidet unter Depressionen, die wohl nicht von einer übertrieben starken Wasserkur wegen ihres langwierigen Magenleidens herrühren, sondern eher davon, dass ihre Eltern einer Verlobung mit dem jungen Offizier und Generalssohn Wilhelm von Diest nicht zustimmen.

Ihre Leidenschaft gilt der Musik, bei der sie sich nach aufreibenden Arbeitstagen entspannen kann und in der sie Trost und Halt in Zeiten der Krankheit und der Trauer findet. Wie hart und beschwerlich ihre Tage oft

sind, darüber schreibt sie in den Briefen an ihren Mann, ihre Eltern, ihre Geschwister und ihre Kinder. In ihnen hält sie alles fest, was sie bewegt und schildert ihre ganz persönliche Sicht der Dinge.

Friedrich von Bodelschwingh kennt Ida bereits aus ihren Kindertagen, da er ihr Cousin ist. Im Oktober 1860 verloben sich die beiden und am 18. April 1861 findet die Hochzeit statt. Mit ihm bekommt sie insgesamt neun Kinder. Als Pfarrfrau begleitet sie ihren Mann nach Paris und Dellwig. Beim Ausbau der wachsenden diakonischen Einrichtung in Bielefeld, die später nach Friedrich von Bodelschwingh benannt wird, steht sie ihm hilfreich zur Seite.

Während einer Kollektenreise nach Deutschland, für die neue Hügelkirche in Paris, lernt sie in Bad Boll Pfarrer Johann Christoph Blumhardt kennen, dessen „Gnadenbau", eine unentgeltliche Pflegestation für Kranke in seinem Haus, sie tief beeindruckt.

In der Zeit in Dellwig erkranken ihre vier Kinder an Lungenentzündung und versterben innerhalb von 14 Tagen. Als das zweite nach diesen schmerzlichen Verlusten neugeborene Kind unmittelbar nach der Geburt verstirbt, stürzt Ida von Bodelschwingh erneut in tiefe Depressionen. Der Abschied von Dellwig nach Bielefeld im Jahr 1872 fällt ihr sehr schwer, weil sie dort die Gräber ihrer Kinder zurücklassen muss.

Dank liebevoller Aufnahme wird sie in Bielefeld schnell heimisch, allerdings auch mit Arbeit überhäuft, die oft über ihre Kräfte geht. Insbesondere in Zeiten, wenn ihr Mann zu Vorträgen, Konferenzen und Besuchen anderer diakonischer Einrichtungen unterwegs ist, vertritt sie ihn in umfassender Weise, wie er selber an seine Ehefrau schreibt: „Der liebe Heiland wolle...Dir Gnade geben, mit Sanftmuth und Liebe Dein Amt auszurichten, das in meiner Abwesenheit als Pastorin und Seelsorgerin, oberste Beratherin und Trösterin unserer Elendsgemeinde doppelt schwer auf Dir liegt" (S. 89). Erstaunlich ist, dass sie als Assistentin ihres Mannes sogar ein Mitspracherecht bei Stellenbesetzungen hat, vor allem im Bereich der Kindererziehung. Auch das Aquirieren von Spendengeldern beherrscht sie offensichtlich meisterlich und bei der dienstlichen Korrespondenz ist ihr Mann auf sie angewiesen.

Wie ausführlich der persönliche Briefwechsel zwischen den Eheleuten verläuft, zeigt ein Abschnitt aus einem Brief Friedrich von Bodelschwighs, den er seiner Frau von der Generalsynode in Berlin schickt und dem er sogar eine Skizze beifügt: „Hier mein Plätzchen in der Synode in der hintersten Reihe neben dem lieben Wangemann, der aber fast die ganze Zeit süß schläft...Da ich keinen Tisch habe so sitze ich wenn ich schreiben muß immer in dem Conferenzzimmer und empfange dort auch immer meine Besuche...– Nebe schickt mir allemal Bescheid wenn ich zur Abstimmung kommen muß, Huchzermeier sagt mir immer wie ich abstimmen muß. Dann wecke ich auch immer meinen lieben Nachbar" (S. 97).

Die letzte Phase ihres bewegten Lebens ist noch einmal von gesundheitlichen Problemen begleitet, bevor sie am 5. Dezember 1894 in der Anstalt Lindenhaus bei Lemgo friedlich verstirbt. Während Friedrich von Bodelschwingh seine Ida in der Grabrede als „Gehilfin meiner Pilgerschaft" und

„Gemeindemutter" bezeichnet (S. 126), fasst Ida in ihrem Abschiedsbrief an ihn wie ein Vermächtnis zusammen, was sie all die Jahre gefühlt hat, nämlich dass ihre „Körper- und Geisteskräfte neben solchem gewaltigen Mann nie ausreichten" (S. 127) und sie bei ihm, dessen Liebe sie sich sicher war, die ersehnte Ruhe dennoch nicht finden konnte.

Die Leser erhalten mit dieser Biografie einen interessanten Einblick in das Leben einer Frau im 19. Jahrhundert, einerseits in ein Stück Frauen- und Sozialgeschichte und, aufgrund von Idas konservativ-christlich geprägtem Bild von der Rolle der Frau, auch in ein Stück Glaubensgeschichte.

Christine Koch

Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Handbuch Archivarbeit in der Diakonie. Organisieren – Informieren – Dokumentieren, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2008, 184 S.

Die Vermittlung fachlicher Standards für die archivischen Kernaufgaben lautet kurzgefasst die Intention des vorliegenden Handbuchs Archivarbeit. Damit ist zugleich eine Problemanzeige gemacht: Trotz aller Professionalisierung des Archivwesens in den vergangenen zwei Jahrzehnten, insbesondere durch die Einführung von Archivgesetzen, gibt es immer noch zahlreiche diakonische Einrichtungen, die ohne haupt- oder nebenamtliche Archivierung auskommen müssen. Klaus Dieter Kottnik, der Präsident des Diakonischen Werkes der EKD, weist in seinem Vorwort auf diesen Zustand hin. Aber mehr noch: Für die unternehmerisch aufgestellte Diakonie scheint die Bedeutung von professionell geführten Archiven nicht selbstverständlich zu sein; es gibt eine hohe Erwartungshaltung in Richtung Diakoniearchive und Geschichtsschreibung. Zugleich sieht sich die Diakonie immer wieder auch öffentlichem Druck ausgesetzt, über ihre Vergangenheit Auskunft geben und Rechenschaft ablegen zu können, man denke nur an die zeithistorischen Forschungsfelder der „Zwangsarbeit" und der „Heimerziehung". Reinhard van Spankeren benennt in seinem lesenswerten Einführungsaufsatz eine ganze Reihe von Problemanzeigen für das diakonische Archivwesen, das anders als die verfasste Kirche nicht auf eine lange Verwaltungstradition und Schriftgutverwaltung der Diakonie aufbauen könne. Zugleich zeigt van Spankeren Perspektiven diakonischer Archivarbeit auf, die sich endgültig vom „Schatzkammer-Mythos" zu lösen habe, um als Dienstleisterin nach innen und nach außen sowie als historischer „Lernort" für die Geschichte des Helfens agieren zu können und wahrgenommen zu werden.

Insofern sind die einschlägigen archivischen Kernaufgaben, wie das Bewerten, Ordnen, Verzeichnen und Benutzen, nicht der alleinige Fokus des Sammelbandes, an dem sechs Diakoniearchivarinnen und -archivare sowie eine landeskirchliche Archivarin aus ganz Deutschland mitgeschrieben haben. Es geht hingegen immer auch darum, die archivischen und geschichts-

wissenschaftlichen Tätigkeiten der Diakoniearchive als gute Produkte ihrer jeweiligen Trägereinrichtungen vorzustellen und zu begreifen. Öffentlichkeitsarbeit, Netzwerkbildung, Kontaktpflege und Projektarbeit, insbesondere auf dem Gebiet des Ausstellungswesens, werden dabei, so explizit im Beitrag von Matthias Honold, als Arbeitsfelder benannt. Sie stehen allerdings nicht allein, sondern können nur auf solider Archivarbeit fußen, sonst drohe die Gefahr, dass sich die Archive in reine „Geschichtsinstitute" ihrer Einrichtungen entwickelten, so Honold.

Wie die Archivarbeit funktioniert, welche Voraussetzungen fachlicher, aber auch rechtlicher Natur vorliegen müssen, dem widmen sich die Autorinnen und Autoren des Handbuchs in übersichtlich gegliederten, jeweils rund zwanzig Seiten umfassenden Beiträgen: Gabriele Stüber erläutert, warum Schriftgut und Schriftgutverwaltung die unverzichtbaren Voraussetzungen geordneter Verwaltungstätigkeit darstellen, Bärbel Thau erklärt, warum längst nicht sämtliche Akten einer Einrichtung ins Archiv gehören, Kerstin Stockhecke stellt den u. a. aus Personenschutzgründen sensiblen archivischen Umgang mit Patienten- und Klientenakten vor, Michael Häusler präsentiert die Praxis des Ordnens und Verzeichnens und plädiert dabei für die Erstellung gehaltvoller Findbücher (inklusive Systematik, Vorwort, Einleitung und Register), die auch heutige Datenbanken nicht überflüssig gemacht hätten. Jan Cantow widmet sich dem wichtigen Aspekt der Bestandserhaltung, indem er die Lagerungsbedingungen von Archivalien begründet und die technischen Standards benennt. – Das nicht nur für Diakoniearchive empfehlenswerte Handbuch Archivarbeit endet mit einem nicht ganz aktuellen Literaturverzeichnis, aber vor allem mit einem „Serviceteil", der wichtige praktische Handreichungen kurz gefasst vereint, so insbesondere einen Fristenkatalog für die Aufbewahrung, ein Verzeichnungsbeispiel von Patientenakten, sowie Beispiele für einen Aktenplan und für die Klassifikation eines Archivbestandes.

Jens Murken

Heinrich Rüthing, Der Wittekindsberg bei Minden als „heilige Stätte", 1000 bis 2000 (Religion in der Geschichte, Kirche, Kultur und Gesellschaft, Band 15), Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld 2008, 142 S., geb.

„Heinrich, den Weisen", so nannte ein Artikel in einer Bielefelder Tageszeitung im Juli 2002 den Historiker Heinrich Rüthing anlässlich seiner Verabschiedung aus dem akademischen Dienst der Universität Bielefeld. Und in der Tat, in seiner drei Jahrzehnte umfassenden aktiven Dienstzeit in Bielefeld hat der Hochschullehrer Rüthing, zunächst als akademischer Oberrat, dann als Professor für Geschichte, ganze Generationen angehender Regionalhistoriker und Mediävisten durch seine fundierte Sachkunde, gepaart mit dem ihm eigenen phantasievollen Umgang mit geschichtlichen Themen, entscheidend geprägt und auf ihr eigenes, künftiges Berufsleben vorbereiten können.

Nicht wenige Leserinnen und Leser des Jahrbuchs für Westfälische Kirchengeschichte, mittlerweile selbst in der Regel der historischen oder publizistischen Zunft zugehörig, erscheinen sicherlich im Kreis derjenigen, die während des Studiums durch die historische Schule „Heinrichs, des Weisen" gegangen sind.

In dem nun vorliegenden Werk beweist der Autor einmal mehr seinen profunden Umgang mit der Historie. Ihm gelingt es mit der ihm eigenen Akribie, in insgesamt elf Kapiteln die geschichtlichen Hintergründe eines „locus sacer", einer heiligen Stätte, vom späten 10. Jahrhundert bis in die Jetztzeit allumfassend darzustellen. Dem interessierten Publikum wird das Vergnügen zuteil, von den Anfängen eines religiösen Lebens auf dem Wittekindsberg, dem Leben der Einsiedlerin Thetwif um das Jahr 980, lesen zu können und die Geschichte dieser „heiligen Stätte an der Porta" durch die Zeitläufe der Jahrhunderte weiter zu verfolgen bis hin zur Diskussion des späten 20. Jahrhunderts, die darum geführt worden ist, welchen Christen denn nun eigentlich der Berg gehören würde. Dieser streng wissenschaftlich aufgebaute Diskurs über einen örtlich und thematisch eingegrenzten Aspekt der Regionalgeschichte – schon auf seinen ersten Seiten schränkt der Autor selbst ein, dass es ihm vor allem um das Gebiet innerhalb der „Wittekindsburg" gehen würde – erscheint rhetorisch und argumentativ ebenso brillant aus religions-, kultur- und sozialhistorischen Perspektiven heraus. Das religiöse Leben der „dort Gott dienenden Personen" wird in gleicher Weise gewürdigt wie die Historie des Wittekindsberges als ein Platz vaterländischer Besinnung und bürgerlicher Geselligkeit. Die wechselvolle Geschichte der Margarethenkapelle auf dem Berg, deren Darstellung sich als Kontinuitätsfaktor und „roter Faden" von den ersten Seiten bis in die Schlussbetrachtung zieht, wird dabei ebenso ausführlich dargestellt wie das durchweg unheilvolle Treiben von Völkischen und Nationalsozialisten an diesem Ort. Das vorliegende Buch lässt uns teilhaben an der Geschichte des Wittekindsberges als eines Ziels von Pilgern des 14. und 15. Jahrhunderts und macht uns – kulturhistorisch überaus interessant – ebenso bekannt mit den mehrmaligen Versuchen zur Ausmalung des zwischenzeitlich als „Wittekindskapelle" bezeichneten Sakralgebäudes, etwa in einer Vermischung von Illustrationen zu der im 9. Jahrhundert entstandenen altsächsischen Evangeliendichtung „Heliand", in der „die hier gezeichnete Gestalt unseres Heilandes nicht das geschichtlich-morgenländische Wesen Jesu verkörpern [soll], sondern den markigen Volkshelden, als welcher der Himmelsfürst in dieser Dichtung erscheint", mit den Darstellungen des Sachsenherzogs Widukind und der mit seiner Person in engem Zusammenhang stehenden Legende eines „Quellwunders" an dieser Stelle. Selbst den Machenschaften eines bizarr-ominösen „Römisch-Germanischen Ritterordens" (RGR), der Ende der 1970er Jahre die Verwendung der Kapelle auf dem Wittekindsberg „zur Durchführung von Gottesdiensten und zur späteren Nutzung als Klause oder Kloster" für sich reklamierte, wird in aller Ausführlichkeit nachgegangen. Ein ebenso informativer wie umfangreicher Anmerkungsapparat rundet die Darstellung dieser

elf Kapitel in sich noch einmal ab. Und so kommt der Autor am Ende seiner Ausführungen nicht von ungefähr zu dem Schluss: „Eine heilige Stätte bleibt heilig, auch dann, wenn sie schon längst vernachlässigt ist."

Nun wird sich der geneigte Leser sicherlich fragen, wie es gelingen kann, solch eine umfassende, tausendjährige lokalgeschichtliche Betrachtung auf lediglich gut einhundertundvierzig Seiten anzustellen. Um es kurz zu machen, „Heinrich, dem Weisen" ist es gelungen, und zwar mit der von ihm bekannten (und erwarteten) Bravour. Die wechselvolle Geschichte des Wittekindsberges, das religiöse Leben, das sich auf ihm abspielte, und damit verbunden „wichtige Entwicklungen der allgemeinen Geschichte in einem begrenzten Raum" werden so spannend wie informativ dargestellt. Dem Rezensenten, selbst Mitglied einer in Westfalen beheimateten diakonischen Gemeinschaft, wurde durch das vorliegende Buch von Heinrich Rüthing wieder einmal deutlich gemacht, auf welch überaus fruchtbarem regionalgeschichtlichen Boden wir uns auch in religiöser Hinsicht bewegen können. Unsere spirituellen, kulturhistorischen und geistesgeschichtlichen Wurzeln und Traditionen liegen bisweilen eben wortwörtlich „auf dem Berg" oder doch zumindest manchmal etwas abseitig von dem, was uns der erste Blick vermuten lässt. Es macht Vergnügen, sich auf diese Weise ebenso wissenschaftlich anspruchsvoll wie erhellend und unterhaltsam mit der Religion in der Geschichte beschäftigen zu können.

Reinhard Neumann

Rudolf Fidler/Meinolf Schultebraucks, Das Zisterzienserinnenkloster St. Mariae zu Welver und seine Pfarr- und Klosterkirche St. Bernhard. Mit einem Grußwort des Erzbischofs von Paderborn Hans-Josef Becker, Bonifatius Verlag, Paderborn 2007, 235 Seiten, 29 farbige Abb., geb. Großoktav.

Das anlässlich der 300-Jahr-Feier des Bestehens der Pfarr- und ehemaligen Klosterkirche St. Bernhard zu Welver (Kreis Soest) erschienene Buch richtet sich an ein breiteres Lesepublikum. Es beschreibt die Geschichte des 1238 begründeten Zisterzienserinnenklosters Welver von dessen Anfängen über das Spätmittelalter und die Reformation bis zu seiner Säkularisation im Jahre 1809 (S. 18-110). In einem zweiten Teil (S. 111-201) wird dann die zwischen 1697 und 1707 unmittelbar neben der alten (nunmehr evangelischen) Pfarrkirche St. Albanus und Cyriakus (13. Jahrhundert) errichtete neue Kloster- und (spätere) Pfarrkirche St. Bernhard in den Blick genommen. Den Abschluss (S. 202-213) bildet ein Rückblick auf die Geschichte der 1807 begründeten Pfarrgemeinde St. Bernhard als Rechtsnachfolgerin der 1649 aufgelösten älteren katholische Kirchengemeinde. Er reicht bis in die Gegenwart (2007).

Die Aufnahme des Klosters in den Orden der Zisterzienser gestaltete sich schwierig (Inkorporationssperre). Aus bescheidenen Anfängen gelangte man aber doch nach und nach zu gefestigten Verhältnissen (S. 31-41). In der Re-

formationszeit war man zwar zum Teil schmerzlichen Einschränkungen ausgesetzt (Beschränkung des katholischen Gottesdienstes auf die Nonnenempore), konnte sich aber gleichwohl behaupten (einziges Frauenkloster im evangelischen Umfeld der Soester Börde). Das 17. und 18. Jahrhundert brachten dann eine beachtliche Blüte (Rolle als Adelskonvent; Umgestaltung zu einer barocken Klosteranlage). Mit der Säkularisation gingen viele der damals erworbenen Schätze verlorenen. Nur einige wenige Stücke blieben erhalten: zwei Handschriftenfragmente (14. Jahrhundert, heute: „Museen Burg Altena"), ein Missale (1704), eine barocke Monstranz (1722) und ein lebensgroßes Porträt der Äbtissin Odilia Lucia von Closter (1735). Sie werden detailliert beschrieben und gedeutet (S. 155-201).

Das Buch greift im wesentlichen auf die vorhandene Literatur zurück (S. 13-14). Man vermisst jedoch ein gesondertes Literaturverzeichnis (statt dessen Querverweise in den Endnoten). In den referierenden Abschnitten wird zum Teil sehr weitschweifig (umfängliche Zitate aus Lexikonartikeln, vgl. dazu S. 216) und spekulationsfreudig verfahren (z. B. S. 114 f. oder S. 144-155 [Cäcilienlegende]). Auch der Stil ist manchmal gewöhnungsbedürftig. Dazu kommt ein irritierendes Nebeneinander von Fuß- (auf jeder Seite neu) und Endnoten (durchlaufend). Wertvoll sind die baugeschichtlichen Betrachtungen und die leider oft etwas zu kleinformatigen Abbildungen (insbesondere bei den Karten). Natürlich hat es seinen Reiz, sich in solch einfühlender Weise auf die Geschichte und Architektur einer in ihrer exponierten Lage tatsächlich interessanten Zisterze einzulassen. Wer rasche und griffige Informationen sucht, wird aber wohl auch fortan auf andere Titel zurückgreifen (Westfälisches Klosterbuch).

Christian Peters

Jutta Prieur (Hg.), Lippe und Livland. Mittelalterliche Herrschaftsbildung im Zeichen der Rose. Ergebnisse der Tagung „Lippe und Livland", Detmold und Lemgo 2006 (Sonderveröffentlichungen des Naturwissenschaftlichen und Historischen Vereins für das Land Lippe e.V., Bd. 82), Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld 2008, 220 S., 161 Abb.

„Die Forschung versucht seit mehr als 100 Jahren, die Rätsel um Herkunft, raschen Aufstieg und Herrschaftspläne der lippischen Edelherren zu entschlüsseln", so beschreibt die Herausgeberin des vorliegenden Bandes das bisherige Bemühen, Licht in das Dunkel der frühen Geschichte Lippes zu bringen. Die Tagung des Jahres 2006, deren Vorträge hier in überarbeiteter Form vorgelegt werden, hatte zum Zweck, die Ergebnisse der älteren Forschung zusammenzufassen und nach Möglichkeit durch neue Erkenntnisse zu verändern und verbessern. Der Rahmen war entsprechend weit gespannt. Er umfasste Probleme der biografischen Darstellung mittelalterlicher Persönlichkeiten am Beispiel Bernhards II. zur Lippe (Erhard Wiersing), Bausteine zur Ausbildung der Landesherrschaft (Meinhard Pohl, Ulrich Meier), die

Frage der Modellhaftigkeit lippischer Städtegründungen (Wilfried Ehbrecht), Überlegungen zur Baugeschichte der Falkenburg (Hans-Werner Peine, Thomas Pogarell und Elke Treude), der Abteikirche Marienfeld (Holger Kempkens) und des „dynastischen Bauens" (Ralf Dorn), zwei Beiträge zur Rolle Bernhards II. im Zusammenhang der Livland-Mission (Wolfgang Bender, Bernd Ulrich Hucker) und schließlich Darlegungen zur lettischen Geschichtsschreibung über ostbaltische Kreuzzüge (Ilgvars Misāns).

Allen Beiträgen gerecht zu werden, ist hier nicht möglich. Einen guten Überblick findet man in der Einleitung. In ihr werden alle Texte in etwa halbseitigen Ausführungen vorgestellt – ein ungewöhnliches, aber auch sehr nützliches Verfahren, ähnlich den „summaries" wissenschaftlicher Zeitschriftenaufsätze. Deshalb sei es gestattet, Schwerpunkte zu setzen, ohne damit die einzelnen Autoren etwa benoten zu wollen.

Gleich der erste Beitrag zur Biographie Bernhards II. (E. Wiersing) ist insofern sehr interessant, als er beispielhaft zeigt, wie wenig eigentlich über die Persönlichkeit dieses wegen seiner Wirkung bedeutenden lippischen Edelherrn bekannt ist, wie sehr indessen die Quellen, in erster Linie das berühmte „Lippiflorium", sich auf formelhafte Charakterisierungen beschränken. Dem vorbildlichen, christlichen Lebenslauf, dem Bernhard mit seinem Eintritt in das Kloster Marienfeld und seinem Weg in das Baltikum bis hin zum Bischofsamt gefolgt ist, gilt die Aufmerksamkeit, nicht den individuellen Zügen seiner Person, geschweige denn den Gedanken und Überlegungen zu seinen politischen oder kirchlichen Plänen. Leben ist „Prüfung und Bewährung" vor Gottes Gericht, so lautet die Grundüberzeugung mittelalterlicher Menschen.

Dennoch lässt sich aus den Quellen Erstaunliches herausarbeiten: An der Familienpolitik und der Besetzung kirchlicher Ämter wird sichtbar, wie Positionen zur Herrschaftsbildung angestrebt und erfolgreich behauptet werden konnten. Drei der Söhne Bernhards II. besetzten Bischofstühle (Utrecht, Paderborn und Hamburg/Bremen), einer war Propst (Deventer), vier Töchter amtierten als Äbtissinnen (Freckenhorst, Bassum, Herford, Elten), Hermann II., Bernhards Sohn und Nachfolger heiratete eine Tecklenburgerin. Mit diesen Ämtern und Machtpositionen war das lippische Haus im weiten Umkreis des norddeutschen Raumes fest verankert. Zwei der Brüder Bernhards III., des Sohnes Hermanns II., besetzten die Stühle in Münster und Paderborn, er selbst heiratete in zweiter Ehe eine Ravensbergerin, über seine Schwestern war er verschwägert mit den Häusern Waldeck, Rietberg und Ravensberg. Sind die politischen Pläne der Edelherren zur Lippe nicht aus persönlichen Dokumenten bekannt, so lässt sich die „Strategie" doch weitgehend ablesen. Das ist nicht neu, wohl aber eindrucksvoll. Allein die Familienpolitik der Lipper ist ein gutes und auch zu verallgemeinerndes Beispiel für die Methoden, mit denen mittelalterliche Herrscherhäuser ihre Machtpositionen festigten und behaupteten, im Falle Lippes sogar als Grundlage für eine die Jahrhunderte überdauernde und heute im Land Lippe fortlebende Eigenständigkeit. Das ging nicht gradlinig, nicht ohne Rückschläge und

Neuorientierungen, und auch „Zufälle" mögen wirksam gewesen sein. Weitere nicht zu vergessende Bausteine der Landesherrschaft waren der Burgenbau, Städtegründungen, die Schaffung einer Vasallität und der Landesausbau, z. B. durch Hagengründen (U. Meier).

Der Stadtgründer Bernhard II. hat seine Städte nicht auf freiem Feld angelegt, sondern an bestehende Siedlungskerne angebunden (W. Ehbrecht). Man muss deshalb, auch im Falle Lemgos, von „Stadtwerdung" sprechen, denn mit der Johanniskirche, belegt schon 1149, gab es einen älteren Kern, an den sich die Altstadt und später die Neustadt anlehnten. Auch der ovale Stadtgrundriss mit seinen drei Parallelstraßen, der bisher für eine lippische „Erfindung" gehalten worden ist, – er findet sich wie in Lemgo in weiteren lippischen Städten, in Gebieten anderer lippischer Herrschaftsträger und im Baltikum – muss als Stadttyp angesehen werden, der in der Stauferzeit weit verbreitet war. Kritisch ist auch die bisherige Einschätzung des lippischen Stadtrechts zu betrachten. In Lippstadt erstmals kodifiziert, wurde es auf andere westfälische Städte übertragen. Kennzeichen war die Behauptung landesherrlicher Eingriffsmöglichkeiten gegen die Emanzipationsbemühungen der Bürgerschaften. Zu diesem sehr ausführlichen und detailreichen Beitrag darf eine kritische Bemerkung angebracht werden: So bewundernswert die ungeheure Erfahrung des Autors ist und so kompliziert und differenziert er mit Recht argumentiert, so gut hätte dem Beitrag eine gewisse Konzentration getan. Allein der sehr aufwändige Anmerkungsapparat macht den Aufsatz sehr schwer lesbar.

Dass Burgenbau eine wesentlicher Bestandteil mittelalterlicher Herrschaftssicherung war, ist bekannt. Doch wissen wir von den ursprünglichen Anlagen recht wenig, es sei denn, umfangreiche Grabungen ermöglichen einen besseren Einblick. Die Ausgrabungen auf der Falkenburg südlich von Detmold-Berlebeck bedeuten hier einen erheblichen Fortschritt. Mit Beschreibungen, Fotos und Plänen lassen die Autoren des Beitrags über die Burg (H. W. Peine, Th. Pogarell und E. Treude) an ihrer Arbeit teilhaben. Die Falkenburg war die erste Burg der lippischen Edelherren im heutigen Kreis Lippe. Anfang des 16. Jahrhunderts ist sie, zuletzt verpfändet, aufgegeben worden und verfallen.

Als „Schlüsselbau für die Ausprägung einer eigenständigen spätromanischen Baukunst in Westfalen" wird die Abteikirche Marienfeld beschrieben (H. Kempkes). Sie basiert auf französischen Bauformen und wirkt in späteren Kirchenbauten (Paderborn, Lippstadt, Rheda, Riga, Bremen) weiter. Das wird mit zahlreichen Details belegt. Fraglich bleibt, ob die Einflussnahme Bernhards II. „für die Verbreitung und Ausstrahlung der in Marienfeld angewandten innovativen Bauformen" tatsächlich so strikt behauptet werden kann, wie es in diesem Beitrag geschieht, und noch fraglicher, ob „ohne Bernhard II." die „westfälische und baltische Architekturgeschichte vermutlich einen anderen Verlauf genommen" hätte. Der Rezensent ist davon überzeugt, dass sich Baudetails wie die genannten auch andernorts finden lassen, ganz abgesehen davon, wie wenig Konkretes wir über Bernhard wissen (vgl.

den Beitrag von Wiersing). Das Gleiche gilt für den folgenden Aufsatz über das „Bauen im Zeichen der Rose" (R. Dorn). Beide Beiträge sollen damit nicht herabgesetzt werden. Sie liefern viele interessante Details zur mittelalterlichen kirchlichen Baukunst.

Die weiteren Aufsätze befassen sich mit Livland, wohin Bernhard II. als Zisterziensermönch ging und wo er Abt des Klosters Dünamünde und Bischof von Selonien-Semgallen wurde. Die Mission Livlands und damit die Besiedlung durch Deutsche wurde mit der Predigt wie mit dem Schwert vorgetragen (W. Bender), doch Bernhards Orden verhielt sich gegenüber dem Projekt Livland eher distanziert. Über des Abtes Wirksamkeit ist wenig bekannt. Der Beitrag legt denn auch ausführlich die Missionierung Livlands dar, mit allen Beteiligten und im Zusammenhang mit der allgemeinen livländischen Geschichte. Bernhard hat sich in seiner Amtszeit nur wenige Jahre im Baltikum aufgehalten und sich an Kämpfen beteiligt, also als Kriegsmann. Er war „Politiker, Diplomat und Kriegsherr wie geistlicher Würdenträger und prominenter Kreuzzugsprediger". Im hohen Alter von mehr als 80 Jahren ist er in Livland gestorben. Sein Sohn Hermann II. scheint ihm insofern gefolgt zu sein, als er offenbar die weltliche Herrschaft auch in Livland angestrebt hat (B. U. Hucker).

Der letzte Beitrag ist aus lettischer Sicht geschrieben. Sein Autor (I. Misāns) untersucht die Geschichtsschreibung Lettlands seit dem 19. Jahrhundert und deren Sicht auf die Kreuzzüge im Baltikum. Anfangs sehr nationalistisch geprägt, hat sie nach der Wende 1990/91 zu einem differenzierteren Bild gefunden, für das „eine Koexistenz verschiedener Ansichten und Argumentationsweisen – vom verschärften Nationalismus bis zur Rezeption der neuesten westlichen Forschungsergebnisse – charakteristisch ist". Auch deswegen plädiert der Autor für eine „Intensivierung der internationalen Kooperation".

Ein ausführliches Literaturverzeichnis ergänzt die in zahlreichen Anmerkungen zitierten Nachweise. Ein Register fehlt.

Besonders hervorzuheben sind die vielen, meist farbigen Abbildungen und Grafiken. Sie haben neben den instruktiven Beiträgen ihren eigenen Wert, sodass nicht nur das Lesen der Texte, sondern auch das schlichte Ansehen der oft kommentierten Bilder äußerst lehrreich ist. Überhaupt ist auf die Gestaltung großer Wert gelegt worden. Insgesamt lässt sich sagen, dass die Forschung zu Lippe und dessen Herrscherhaus auf eine neue Basis gestellt wurde. Damit ist der Anspruch der Tagung, zusammenzufassen und neue Ergebnisse zu vermitteln, durchaus gelungen.

Reinhard Vogelsang

Bernd Hey und Volkmar Wittmütz (Hrsg.), Evangelische Kirche an Ruhr und Saar. Beiträge zur rheinischen und westfälischen Kirchengeschichte (Religion in der Geschichte. Kirche, Kultur und Gesellschaft, Bd. 16), Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld 2007, 224 S., brosch.

Der vorliegende Band ist die Dokumentation einer Tagung in Bochum 2006, die von den Vereinen für Rheinische und Westfälische Kirchengeschichte sowie vom Verein zur Erforschung der Kirchen- und Religionsgeschichte des Ruhrgebiets veranstaltet worden ist.

Die beiden ersten Beiträge betreffen Essen und Dortmund; zunächst handelt Christian Peters über den „Pietismus in Essen und Dortmund" (S. 11-44); sodann schreiben Norbert Friedrich und Traugott Jähnichen über den „Kulturprotestantismus im Ruhrgebiet. Die Beispiele Dortmund und Essen" (S. 45-61).

Christian Peters, der zahlreiche Forschungen über den Pietismus, vor allem in Westfalen, publiziert hat, setzt ein mit der Feststellung, dass „der Pietismus (...) wie die Reformation anfangs ein vorwiegend städtisches Phänomen gewesen" (S. 12) ist. Es gab in Essen seit 1681 *Collegia pietatis* (Konventikel). Der Essener Pfarrer Johann Mercker zeigte sich in seinem kirchlichen Verhalten radikal: Er exkommunizierte 1702 den gesamten Magistrat und wurde 1703 suspendiert; nun hielt er in den Häusern bestens besuchte Konventikel, die jedoch bald verboten wurden. Es gab in Essen ein „radikalpietistisches Potential" (S. 29). Mercker, der sich in die Streitigkeiten einmischte, „lebte in ärmlichen Verhältnissen und ging, nachdem er sich jahrelang um ein neues Amt bemüht hatte, 1713 als Vikar nach Hattingen" (S. 30 f.). „In Dortmund verband sich das Aufkommen des Pietismus aufs Engste mit der Geschichte des Archigymnasiums." (S. 33) Johann Georg Joch wurde sein Leiter; er hatte Verbindungen zu Francke in Halle. Es kam 1718, ein Jahr nach den Feiern zum Reformationsjubiläum 1717, zu Konflikten zwischen Joch und dem Rat. Peters resümiert: „Anders als die pietistischen Streitigkeiten in Dortmund waren die in Essen noch kaum durch die Ausstrahlung Halles geprägt" (S. 44). Die Hallenser erlebten Widerstand in der Grafschaft Mark vor allem von Pfarrern. „Erst die Sendboten der Herrnhuter, die sich ja gezielt an die Laien richteten, konnten hier dann weithin neu ansetzen." (ebd.)

Norbert Friedrich und Traugott Jähnichen wenden sich dem Kulturprotestantismus im Ruhrgebiet zu, zunächst dem Pfarrer der bürgerlich geprägten St. Reinoldi-Gemeinde in Dortmund, Gottfried Traub. Traub hielt gut besuchte Predigten. „Neben den Sonntagsgottesdiensten gehörten die Amtshandlungen und viele Hausbesuche zum besonderen Profil der Pfarrtätigkeit Traubs. Während er sich in den zumeist sehr konservativ geprägten kirchlichen Vereinen nur sehr wenig engagierte, wurde das Halten von öffentlichen Vorträgen ein weiteres Spezifikum seiner Tätigkeit. Bereits ab Oktober 1901 begann Traub öffentliche Vorträge über Weltanschauungsfragen im evangelischen Bürgerhaus Dortmund abzuhalten, wobei es ihm im Kern darum ging, in apologetischer Absicht die Vereinbarkeit von moderner Bildung und

christlichem Glauben nachzuweisen. Die erste Vortragsreihe, die Traub in Dortmund hielt, umfasste insgesamt fünf Vorträge, in denen er versuchte, den notwendigen Ort von Religion und christlichem Glauben im menschlichen Geistesleben aufzuzeigen." (S. 47) Darüber hinaus wandte sich Traub sozialen Fragen zu. Nach Konflikten – Traub unterstützte den bekannten Kölner Pfarrer Carl Jatho – mit dem Evangelischen Oberkirchenrat (EOK) erfuhr er seine Dienstentlassung im Jahr 1912. Er blieb Seelsorger für weite Teile des Bürgertums und wandte sich der Politik zu. In Essen gab es keinen so exponierten Pfarrer wie Gottfried Traub. Eine Bewegung wie der Kulturprotestantismus hatte es schwer. Es gab nur liberale „Strömungen". „Während Traub in Dortmund zum Kristallisationskern einer theologisch liberal geprägten Frömmigkeit wurde, kam es in Essen zu keiner vergleichbaren Entwicklung, obwohl sich offenkundig entsprechende Anliegen in den Gemeinden artikulierten." (S. 60 f.)

In einem weiteren Beitrag untersucht Jens Murken Zusammenhänge zwischen „Ruhrbergbau und Kirchengemeindegründungen in Westfalen" (S. 63-81). Er zitiert zunächst die These von Traugott Jähnichen, nach der sich bis in die 1930er Jahre hinein die Bereitschaft erhöhte, „sich auf die Wandlungsprozesse der Region einzustellen und in adäquater Weise die kirchlichen Strukturen diesem Prozess anzupassen" (S. 63). Vielleicht, so Murken, lasse sich die These bis in die Gegenwart fortschreiben. Er schreibt: „Dass den konjunkturellen Hochphasen, die sich im kirchlichen Aufbau spiegelten, aber Zeiten des Umsturzes aller Lebensverhältnisse, Zeiten großer Unsicherheit und großer Verunsicherung vorausgingen, Zeiten der Revolution, Urbanisierung, Proletarisierung, Sozialdemokratisierung, Migration, der Polonisierung, Kartellisierung, der Streiks, Rezessionen und Kriege, das wird häufig ausgeblendet. Und dies geschah im Zeitraum nur eines Menschenlebens etwa zwischen 1840 und 1920! Die Zeit war also für Christen gleichsam eine praktische Nagelprobe ihres Glaubenszeugnisses, und es gehörte schon eine gute Portion Gottvertrauen dazu, sich diesen Zeitläuften zu stellen." (S. 81) In dieses soziale Ambiente gehören die von Murken dargestellten Kirchengemeindeneugründungen.

Der folgende Beitrag stammt von Joachim Conrad: „Die Entstehung neuer evangelischer Gemeinden im Kontext der Industrialisierung an der Saar" (S. 83-108). Im Jahr 1858 kam eine Kommission unter dem Vorsitz des Oberpräsidenten Hans Hugo von Kleist-Retzow zu der „Einsicht, dass in jeder zu gründenden Kolonie [sc. der Bergleute] Grund und Boden für Kirche und Pfarrhaus zu reservieren war" (S. 87). Conrad beschreibt konzis die Entstehung neuer kirchlicher Gemeinden, z. T. in katholischer Umgebung.

Jürgen Kampmann untersucht „Die gemeinsame Tagung der Westfälischen Bekenntnissynode und der rheinischen Freien Synode am 29. April 1934 in Dortmund" (S. 109-161). In seiner Darstellung wendet sich Kampmann der Vorgeschichte zu. Am 16. März 1934 war die Westfälische Provinzialsynode durch die Gestapo aufgelöst und die Westfälische Bekenntnissynode formiert worden. Am 18. März 1934 war eine Kundgebung gegen das

Kirchenregiment des Reichsbischofs Ludwig Müller mit 25.000 Teilnehmern in der Dortmunder Westfalenhalle und in zwei Kirchen zusammengekommen. Am 24. März 1934 versammelten sich ebenfalls in der Westfalenhalle 18.000 Menschen zu einer Kundgebung der Deutschen Christen. Die Quellenlage der im Titel genannten Synode ist unbefriedigend. Kampmann geht vielen Einzelquellen nach. Die Deutschen Christen versuchten, ihre Macht in Westfalen zu konsolidieren. „In den Duktus der Vorbereitungen zu einer Tagung der Westfälischen Bekenntnissynode Ende April 1934 gehört zunächst, daß bei einer außerordentlichen Sitzung des Bruderrates der rheinischen Freien Synode am 23. März beschlossen wurde, das von Karl Immer binnen Wochenfrist herausgegebene Heft mit Berichten über die Westfälische Bekenntnissynode und den Dortmunder Gemeindetag auch in der Rheinprovinz zu verbreiten." (S. 131) Die Synodaltagung am 29. April 1934 konnte in kurzer Zeit arrangiert werden. Sie opponierte in verschiedenen Äußerungen gegen die Aktionen der Deutschen Christen und stärkte die Bekenntnisgemeinden. Die Synode schuf den für den Kirchenkampf wichtigen inneren Aufbau der Bekennenden Kirche in den beiden Kirchenprovinzen des Rheinlands und Westfalens. Von Kampmann abgedruckt wird der wichtige Vortrag von Pastor Joachim Beckmann (Düsseldorf): „Zur Lehre der Kirche" (S. 156-161).

Große Wirkung – auch in Westfalen – hatte „Die Jugendarbeit des Pfarrers Busch in Essen" (S. 163-182), die von Günther van Norden dargestellt wird. Busch lebte „in dem leidenschaftlichen Impetus eines missionarischen Pietismus" (S. 163), der Buschs Arbeit im Kirchenkampf prägte. Van Norden fasst seine Studie zusammen: „Es zeigt sich hier, wie in vielen anderen Fällen, dass seine Widersetzlichkeit nicht schlicht monokausal aus seinem Glauben erklärt werden kann – den hatten viele andere auch –, sondern sie ist aus vielen Quellen gespeist, muss also mulitperspektivisch analysiert werden." (S. 182)

„Konzeptionelle Entwicklungen im Kirchbau des Ruhrgebiets seit der Industrialisierung" (S. 183-224); so lautet ein Aufsatz von Manfred Keller. Die Darstellung wird bereichert durch 30 Abbildungen. „Wohl in keiner anderen Region Deutschlands sind zwischen 1850 und 1935 und dann noch einmal zwischen 1950 und 1980 so viele Kirchen und Gemeindezentren gebaut worden wie im Ruhrgebiet. Der vorgegebene Zeitraum ist eine Epoche des raschen technischen und sozialen Wandels, außerdem eine Zeit radikaler politischer Umbrüche. In dieser Zeit haben sich auch das christliche Gemeindeverständnis und – als Konsequenz – die Anforderungen an den Kirchenraum, ja an kirchliches Bauen insgesamt, stark gewandelt. [...] Architektonisch waren alle diese Kirchen einer rückwärts ausgerichteten Bauauffassung verpflichtet, dem sog. Historismus." (S. 183) Bevorzugt wurde im 19. Jahrhundert die Gotik. Mit dem Jugendstil kam der Historismus zu seinem Ende. Als Architekt herausragend war Otto Bartning, 1883 in Karlsruhe geboren, der u. a. die Auferstehungskirche in Essen baute (1928/29). Bartning sagte 1928: „Der Kirchbau soll sich auf seine uralte Aufgabe besinnen, die in jedem

Material und in jeder Technik, so auch in der modernen Materialtechnik schlummernde Geistigkeit in den Dienst der Religion zu stellen, die Materie zur Form zu erlösen." (Zit. S. 199) Bartning schuf nach 1945 die sog. „Notkirchen". Keller stellt auch katholische Kirchen vor. Er schreibt am Schluss zur heutigen Lage: „Kirchengebäude sind kulturelles Allgemeingut und öffentliches Erbe. Deshalb sollten sie auch in finanziell schwierigen Zeiten nicht entwidmet und geschlossen werden, sondern erhalten bleiben und durch Partnerschaft mit der Kommune oder gesellschaftlichen Gruppen einer erweiterten Nutzung zugeführt werden. Darin liegen Chancen für Kirche und Gesellschaft." (S. 223)

Das vorliegende Buch ist eine gute Sammlung zur Kirchengeschichte des Ruhrgebiets. Die Geschichte reicht bis in die Gegenwart. Die Herausgeber schreiben in ihrem Vorwort: „Ansätze einer gemeinsamen rheinisch-westfälischen Kirchengeschichte des Ruhrgebiets werden vielleicht deutlich, aber eine Synthese ergibt sich noch nicht."

Karl-Friedrich Wiggermann

Heiner Faulenbach/Wilhelm H. Neuser (Hrsg.), Beiträge zur Union und zum reformierten Bekenntnis von Johann Friedrich Gerhard Goeters (Unio und Confessio, Bd. 25), Luther-Verlag, Bielefeld 2006, 375 S., brosch.

Der Verfasser der vorliegenden Studien, J. F. Gerhard Goeters, war der Sohn des Bonner Kirchenhistorikers Wilhelm Gustav Goeters und wurde am 1.1.1926 in Bonn geboren. Durch sein Elternhaus war er der reformierten Kirche und Theologie verbunden. Den Studenten beeinflussten der Kirchenrechtler Rudolf Smend, der Systematiker Otto Weber und der Kirchenhistoriker Fritz Blanke. Promoviert wurde Goeters mit einer Arbeit über eine Randfigur des frühen Täufertums, *Ludwig Hätzer, Spiritualist und Antitrinitarier*. Am Institut für Evangelisches Kirchenrecht in Göttingen wirkte Goeters an der Edition „Ev. Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts" mit. Er habilitierte sich 1963 mit dem Band *Kurpfalz* in Bonn. Im Jahr 1967 erhielt er in Münster ein Ordinariat für neuere Kirchengeschichte. Nach drei Jahren wechselte er auf den Lehrstuhl seines Vaters, den zuletzt Ernst Bizer innegehabt hatte. Hauptarbeitsgebiete waren der reformierte Protestantismus der frühen Neuzeit, die Geschichte der rheinischen und altpreußischen Kirche sowie des Kirchenkampfes im Dritten Reich. „Goeters verfaßte außer der Dissertation keine Monographie. Er war ein Meister, der in kleinen Formen sprachgewandt publizierte, durch sie die Forschung bereicherte und beeinflußte." (H. Faulenbach, Vorwort, S. 15)

Das zeigen die Beiträge des vorliegenden Bandes. Sie handeln zunächst über die Union: „Die Einführung der Union im Bereich der alten Kreissynode Saarbrücken" (S. 15-32), „Die Union im Fürstentum Birkenfeld und ihre Unionsurkunde" (S. 33-65), „Neubegründung evangelischer Gemeinden in der

Rheinprovinz während der Franzosenzeit" (S. 67-87), „Die Kirchenpartei der ‚Positiven Union' im Rheinland" (S. 89-105).

„Zum reformierten Bekenntnis" führen die Aufsätze des zweiten Teils: „Zwinglis Werdegang als Erasmianer" (S. 107-124), „Die Vorgeschichte des Täufertums in Zürich" (S. 125-170), „Thomas von Kempen und Johannes Calvin" (S. 171-177), „Die Rolle der Confessio Helvetica Posterior in Deutschland" (S. 179-194), „Caspar Olevianus als Theologe" (S. 215-284), „Genesis, Formen und Hauptthemen des reformierten Bekenntnisses in Deutschland" (S. 285-302), „Die reformierte Foederaltheologie und ihre rechtsgeschichtlichen Aspekte" (S. 303-314), „Ludwig Georg Treviranus – Reformierte Rechtgläubigkeit und landeskirchlicher Pietismus" (S. 315-324), „Der Weg der reformierten Gemeinde Elberfeld in die Spaltung von 1847" (S. 325-337), „Vorgeschichte, Entstehung und erstes Halbjahrhundert des Reformierten Bundes" (S. 339-356), „Die Situation der Reformierten im 19. Jahrhundert und die Entstehung der Reformierten Landeskirche Hannover und des Reformierten Bundes. Vielfalt und Einheitsbestrebungen unter den deutschen Reformierten" (S. 357-374).

Goeters legt sorgfältig an Quellen orientierte Einzelforschungen vor. Sie können hier nicht im Einzelnen referiert werden. Die Themen handeln über unierte und reformierte, vor allem rheinische Bereiche, führen aber über enge geographische und historische Bereiche und Grenzen hinaus. Sie berühren in ihren reformierten Kontexten Westfalen, nicht zuletzt in Fragen des reformierten Bekenntnisses.

In seinem Beitrag über „Genesis, Formen und Hauptthemen des reformierten Bekenntnisses in Deutschland" schreibt er abschließend: „Für die Zeitgenossen der Entstehung reformierten Kirchentums in Deutschland dominiert in alledem der Gesichtspunkt des Konfessionswechsels, des Abfalls von der Confessio Augustana, mit all seinen reichsrechtlichen und religionspolitischen Implikationen. Demgegenüber behaupten die Reformierten unentwegt ihre Zugehörigkeit zur Confessio Augustana, wenn auch der Variata, und nehmen damit nicht einen zweiten Schritt nach dem ersten, sondern nur die Konsequenz des ersten Schrittes für sich in Anspruch. So wird es sich doch empfehlen, dieses auch in sich noch vielschichtige deutsche Reformiertentum als ein weiteres Element unter anderen einzuordnen in das europäische Gesamtbild der Epoche, die ihr Hauptsignum hat in widerstreitender Konfessionalität." (S. 302)

Goeters zeigt, wie exakte historische Arbeit desillusioniert, ohne in einen Historismus zu verfallen.

Karl-Friedrich Wiggermann

Maraike Menne, Herrschaftsstil und Glaubenspraxis. Bischöfliche Visitation und Inszenierung von Herrschaft im Fürstbistum Paderborn 1654–1691 (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte, Bd. 54), Paderborn 2007, 324 S., geb.

Anhand von kirchlichen Visitationsprotokollen untersucht Maraike Menne das Kirchenregiment der Bischöfe im Fürstbistum Paderborn in den Jahren 1654–1691 und erforscht damit die enge Verzahnung konfessionell-kirchlicher und herrschaftlicher Interessen. Darüber hinaus legt die Autorin auch Forschungsergebnisse zur Alltags- und Mentalitätsgeschichte vor. Formal gliedert sich die Arbeit nach einer Einführung chronologisch in zwei Hauptkapitel: „Kontext und Bedingungen der Paderborner Visitationen" (S. 25-114) und „Visitationen der Fürstbischöfe Dietrich Adolfs von der Recke 1654–1656 und Hermann Werner von Wulff-Metternich zur Gracht 1687–1691" (S.115-237), sowie das Kapitel „Deutungen" (S. 240-286). Die Untersuchung wird außerdem durch Fallstudien mit Visitationen in Büren, Warburg, Lügde und Marienmünster ergänzt. (S. 185-237)

Die einzelnen Teile der Studie sind besonders im Teil „Deutungen" (S. 240-286) verknüpft mit historiographischen Ansätzen aus den Konfessionalisierungsdebatten. Besondere Bedeutung kommt hier der von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling entwickelten Prozesskategorie der Konfessionalisierung zu, die von einer engen Verbindung von Konfessionsbildung und frühmoderner Staatswerdung ausgeht. Tatsächlich deuten auch die Paderborner Visitationsakten in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts auf eine deutlich wachsende Staatstätigkeit hin, da in zunehmendem Maße religiöse Themen mit Fragen landesherrlicher Kompetenzen verquickt wurden und zugleich eine Wechselwirkung zwischen verstärkter Visitationspraxis und einem Ausbau der administrativen Organisation zu beobachten ist.

Nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges ließen die Bischöfe Dietrich Adolf von der Recke 1654 bis 1656 und Hermann Werner von Wolff-Metternich zur Gracht 1687 bis 1691 in zahlreichen Orten Visitationen durchführen. Als Bischöfe untersuchten sie unter dem Blickwinkel der Seelsorge und Katechese die Ausstattung, den Kult und das kirchliche Leben der Gemeinden. Als Landesherren des Hochstifts betrieben sie mit ihrer weltlichen Autorität vor allem den Ausbau und die Stabilisierung der Landesherrschaft – mit der Abgrenzung nach außen und einer Identitätsbildung nach innen. Dies war der Ansatzpunkt für die Vermischung von öffentlicher Frömmigkeitsübung und prachtvoller öffentlicher Herrschaftsinszenierung, die schließlich den barocken Herrscherkult des 18. Jahrhunderts auszeichnete. Die Kirchenvisitationen kontrollierten im Hochstift Paderborn folglich nicht nur die Aufrechterhaltung der Kirchenzucht im Sinne des Trienter Konzils, sondern waren auch ein wichtiges Mittel landesherrlicher Disziplinierungsbestrebungen, die zugleich durch polizeiliche Maßnahmen gegen Trunkenheit, Streitereien oder Flüche sowie die Ehegerichtsbarkeit flankiert wurden: 1655 regelte eine Polizeiordnung erstmals das Verhalten der Untertanen in der Öffentlichkeit. Ziel war die konfessionelle Homogenität – das konfessionelle Enga-

gement gab Gelegenheit, Herrschaft nicht nur zu intensivieren, sondern sie auch in eine neue Ordnung zu bringen. Landesherrschaft suchte sich auch auf diesem Wege aus den Beschränkungen zu befreien, die ihr die Macht autonomer Herrschaftsträger auferlegte, indem sie diese neutralisierte oder sie überspielte: „Nach 1648 musste also Herrschaft neu ausgehandelt werden und zur diesem Zweck kam den Fürstbischöfen ein kommunikations- und Disziplinierungsinstrument wie die Visitation zugute. Die Sorge für das Seelenheil der Untertanen rechtfertigte den direkten Zugriff und eröffnete ein breites Betätigungsfeld." (S. 30) 1656 besaßen in 18 Pfarreien der Diözese Angehörige des Paderborner Landadels Patronatsrechte, ein klerikales Patronat bestand in etwa doppelt so vielen Orten. Diese Perspektive wird mit der Frage nach dem Prozess der Herrschaftsintensivierung und der Genese des frühmodernen Staates verknüpft. In der Gerichtsbarkeit und der Ortsherrschaft konkurrierte die Landesherrschaft mit zahlreichen Adelsfamilien und dem Paderborner Domkapitel.

Die Visitationen spiegeln für das Hochstift insgesamt die zweite Phase der Konfessionalisierung wieder: „Nachdem die Abgrenzung gegenüber dem Protestantismus erfolgt war, widmete man sich jetzt der Ausbildung einer eigenen katholischen Identität" (S. 171). Diese bildete ein wesentliches Element frühneuzeitlicher Staatsbildung in einem westfälischen Kleinstaat. Die Autorin stellt die bischöflichen Visitationen auf zwei Ebenen dar: Einerseits geht es um die repräsentative Inszenierung von Herrschaft in den visitierten Gemeinden, andererseits geht es aber auch um die Gemeindemitglieder und um deren eigenes Handeln und Verhalten.

Da man sich von der Welt der evangelischen Nachbarn aus vielerlei Gründen nicht isolieren konnte, musste den Gläubigen jetzt der "alte Glaube" deutlicher als bisher verständlich gemacht und in eine sichtbar wirkende Glaubenspraxis umgesetzt werden. Das Visitationswesen zeigt hier vielfältige Tendenzen: Man bemühte sich, den kirchlichen Raum in seiner Heiligkeit zu betonen und diese für die Gemeinde auch sichtbar und erfahrbar zu machen. Auch die Situation der Geistlichen, die häufig nicht gebildet und nur unzureichend finanziell versorgt waren, sollte sich verbessern. Betont wurden die Feierlichkeit des Gottesdienstes und seine würdige Gestaltung. Daher sollten die Wirtshäuser während des Gottesdienstes geschlossen bleiben, die Arbeit an Sonn- und Feiertagen ruhen, der Kirchhof sauber gehalten und gegen das Vieh abgesperrt werden. Überhaupt achtete man auf Reinlichkeit des Kirchengeräts, um die Heiligkeit der Gegenstände zu unterstreichen. Der ordentliche Zustand der Messgewänder wurde angemahnt; das Taufbecken sollte vor Verschmutzungen geschützt werden. Für die Aufbewahrung heiliger Substanzen, wie geweihtes Öl, Crisam und vor allem der Hostien, formulierte man genaue Vorschriften. Da ein scharfer Bruch mit den volksreligiösen Traditionen nicht gewollt war und die laufende innere Missionierung auch nur behindert hätte, unterstützen die Bischöfe auch die beliebten Bitt- und Lobprozessionen. Allerdings lässt sich auf Seiten der Gläubigen beobachten, dass die angestrebte Erneuerung und Intensivierung des religiösen

Lebens nicht nur alte Formen der Frömmigkeit wiederbelebte, sondern zaghaft einen neuen Frömmigkeitsstil schuf. So erlebte das Stiftungswesen nach dem Dreißigjährigen Krieg in den Städten und Landgemeinden wieder einen Aufschwung: Neue Bruderschaften, wie die Sakraments- oder Rosenkranzbruderschaft, entstanden.

Insgesamt arbeitet Maraike Menne einen politischen Gestaltungswillen der Bischöfe als Landesherrn heraus, der aber durch konkurrierende weltliche und geistliche Institutionen letztendlich begrenzt blieb. Visitationen blieben daher vor allem symbolische Handlungen: „Über diese Unterschiede in den Herrschaftsbedingungen hinaus ist beiden Visitationen jedoch gemein, dass sie wenig effizient waren.... Der jeweilige Handlungsspielraum war wesentlich von den durch Domkapitel und Wahlkapitulationen vorgegebenen herrschaftlichen Rahmenbedingungen, materiellen Ressourcen und der Akzeptanz durch die Beherrschten bestimmt, und damit abhängig vom Aushandeln. Eine Durchsetzung von Herrschaftsansprüchen konnte bis zum Ende des 17. Jahrhunderts somit auf formaler Ebene allein nicht erfolgen." (S. 296)

Ein Fazit: Die Untersuchung leistet – quellennah recherchiert – einen zusammenfassenden Überblick zur Geschichte des Hochstifts Paderborn im Prozess der frühmodernen Staatsbildung und gibt gleichzeitig vielfältige Anstöße für weitere Forschungen. Diese sollten besonders die obrigkeitlich-staatliche Gesetzgebung dieser Epoche analysieren, die grundsätzlich als ein modernisierender Faktor der Staatsbildung zu bewerten ist. Nach Lotterer begann der Durchbruch der konfessionellen Durchformung des Paderborner Territorialstaates ab 1650, wobei die Kirchenordnung des Hermann Werner von Wolff-Metternich seit 1686 besonders das Alltagsleben der Untertanen reglementierte. Die sich anschließenden Visitationen könnten „als Mittel zur Durchsetzung landesherrlicher Ambitionen" ein wichtiges Kontrollinstrument gewesen sein. Mit dem Eingriff in die Kirchenverwaltung war die Schaffung einer geistlichen Zentralbehörde im Fürstbistum beabsichtigt. Schon die Einsetzung und Etablierung des landesherrlichen Hofgerichtes 1588 unter Bischof Dietrich von Fürstenberg beabsichtigte eine herrschaftliche Homogenisierung des Territoriums und führte als Gremium der landesherrlichen Gewalt langfristig auch zu einer Disziplinierung der Partikulargewalten.[1]

Dabei stellt sich für die Bewertung der Quellen eine besondere Herausforderung: Denn die Wirkung der Gesetze und Verordnungen kann nicht an der Effizienz eines modernen Gesetzesbegriffes gemessen werden. Dieser ist grundsätzlich nicht auf die frühe Neuzeit übertragbar: Gesetze als Regelungen mit dem Anspruch auf allgemeine Geltung in der Gesellschaft kamen

[1] Vgl. Lotterer, Jürgen, Gegenreformation als Kampf um die Landesherrschaft. Studien zur territorialstaatlichen Entwicklung des Hochstifts Paderborn im Zeitalter Dietrichs von Fürstenberg (1585–1618), Paderborn 2003, S. 174-179.

erst seit dem 19. Jahrhundert auf.[2] Die Wirkung der Gesetze in der stark gegliederten Gesellschaft des Hochstifts im 17. Jahrhundert sollte daher weniger langfristig beobachtet werden, sondern eher im Stellenwert, im Wissen, Handeln und in den Erfahrungen der Zeitgenossen. Die Frage nach dem „Ertrag" für den Verstaatlichungsprozess aus der Perspektive der Konfessionalisierung bleibt damit bestehen und könnte auf der Grundlage der bisherigen Arbeit von Maraike Menne erfolgen.

Marianne Witt-Stuhr

2 Vgl. Holenstein, André, Die Umstände der Normen – die Normen der Umstände. Polizeiordnungen im kommunikativen Handeln von Verwaltung und lokaler Gesellschaft im Ancien Regime, in: Policey und frühneuzeitliche Gesellschaft, hrsg. v. Karl Härter, Frankfurt a. M., 2000, S. 1-47, S. 8.