DIE DIÖZESE HILDESHEIM

JAHRBUCH DES VEREINS FÜR HEIMATKUNDE IM BISTUM HILDESHEIM

Die Diözese Hildesheim
in Vergangenheit und Gegenwart

Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart

Jahrbuch des Vereins für Heimatkunde im Bistum Hildesheim

53. Jahrgang
Hildesheim · 1985

UNIV. TÜBINGEN

Bernward

Die Verfasser der Beiträge:

Dr. Hans-Georg Aschoff
Akademischer Oberrat
Sallstraße 70
3000 Hannover

Dr. P. Petrus Becker OSB
Abtei St. Matthias
5500 Trier

Universitätsdozent
DDr. P. Ulrich Faust OSB
Internationales Forschungszentrum
Mönchsberg 2a
A-5020 Salzburg

Dipl. Ing. Kurd Fleige
Oberbaurat i. R.
Hostmannstraße 10
3200 Hildesheim

Dr. Bernhard Gallistl
Dombibliothek Hildesheim
Pfaffenstieg 2
3200 Hildesheim

Dr. Rolf-Jürgen Grote
Stellvertr. Hauptkonservator am
Institut für Denkmalpflege
Scharnhorststraße 1
3000 Hannover

Dr. Dr. Nicolaus Heutger
Pastor an St. Lamberti
Kaiser-Friedrich-Straße 18
3200 Hildesheim

Hans A. W. Lehnhoff
Apotheker a. D.
Schneiderberg 25
3000 Hannover

Wolfgang Lorke
Diözesanoberbaurat
Königstraße 42
3200 Hildesheim

Wilhelm Machens
Direktor i. R.
An den Vier Linden 36
3200 Hildesheim

Dr. Eckhard Michael
Museumsdirektor
Wandrahmstraße 10
2120 Lüneburg

Prof. Dr. Gerhard Müller
Landesbischof der
Ev.-luth. Landeskirche Braunschweig
Neuer Weg 88—90
3340 Wolfenbüttel

Dr. Heinz-Joachim Schulze
Archivdirektor
Niedersächsisches Staatsarchiv
Am Sande 4c
2160 Stade

Br. Raymund Schwingel
Neues Priorat Walkenried
Steinweg 14
3425 Walkenried

Dr. Jürgen Stillig
Studienrat
Gymnasium Josephinum
Domhof
3200 Hildesheim

Prof. Dr. Franz-Wilhelm Thiele
Referat Liturgie und Kirchenmusik
Bischöfliches Generalvikariat
Domhof
3200 Hildesheim

Dr. Gottfried Zimmermann
Pastor i. R.
Bismarckstraße 43
7100 Heilbronn

Zum Titelbild:
Der Lüner Osterteppich, siehe Beitrag Michael, Seiten 63—78

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ISBN 3 87065 387 6
1985

© Bernward Verlag GmbH, Hildesheim

»Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart«
Jahrbuch des Vereins für Heimatkunde im Bistum Hildesheim
Schriftleitung: Dr. Friedrich Eymelt
Gesamtherstellung: August Lax, Hildesheim

Bildverzeichnis:
Bernward-Verlag, Hildesheim: S. 31, 111
Bildarchiv des Bistumsarchivs, Hildesheim: S. 162
Eylers, Hildesheim: S. 55 unten, 59, 88, 107
Fleige, Hildesheim: S. 19—26
Hartwieg, Wolfenbüttel: S. 54
Heinrichs, Hildesheim: S. 47, 158, 163
Institut für Denkmalpflege, Hannover: S. 55 oben
Michael, Lüneburg: S. 68—77
Niedersächsische Landesgalerie, Hannover: S. 60
Niedersächsisches Staatsarchiv, Wolfenbüttel: S. 36—42
Schwingel, Walkenried: S. 126
Sierigk, Braunschweig: S. 51
Stillig, Hildesheim: S. 136—149

Für die Beiträge sind nach Form und Inhalt die jeweiligen Verfasser selbst verantwortlich.

2
ZA 2592-53

Inhaltsverzeichnis

Seite

Die frühe Klosterlandschaft im Bistum Verden und die Spätgründung Kloster Mariengarten am Bischofssitz
Heinz-Joachim Schulze 7

Das ,,Palmetten-Ringband-Kapitell'' — ein symbolhaftes christliches Kosmos-Weltbild?
Kurd Fleige 19

Spätmittelalterliche Reformbeziehungen zwischen Trier und Benediktinerklöstern im heutigen Bistum Hildesheim
Petrus Becker 29

Abt Heinrich von Berntens Chronik des Klosters Marienrode
Gottfried Zimmermann 35

Katharina von Hoya, Äbtissin von Wienhausen
Nicolaus Heutger 49

Eine ikonographische Besonderheit am Hl. Grab von Wienhausen
Bernhard Gallistl 53

Bildstickereien aus Kloster Lüne als Ausdruck der Reform des 15. Jahrhunderts
Eckhard Michael 63

Luthertum und Mönchtum
Gerhard Müller 79

Seite

Predigermönche des Hildesheimer und Gronauer Dominikanerklosters
Hans W. A. Lehnhoff 87

Die ehemalige Klosterlandschaft im Gebiet des heutigen Bistums Hildesheim
Wilhelm Machens 103

Abt Rören und die Kirche St. Michael in Hildesheim
Ulrich Faust 107

Zur Entwicklung des Pfarreiwesens und des Diözesanklerus im Bistum Hildesheim im 19. und 20. Jahrhundert
Hans-Georg Aschoff 117

Die Ökumenische Fraternität vom Kreuz in Walkenried
Raymund Schwingel 125

Überlegungen zum Verständnis der Orden in der katholischen Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil
Franz-Wilhelm Thiele 131

Götter reden nur durch unser Herz. Aspekte der Metaphorik von der Einwohnung Gottes im Herzen
Jürgen Stillig 135

Restaurierungsberichte
Wolfgang Lorke/Rolf-Jürgen Grote 155

Die frühe Klosterlandschaft im Bistum Verden und die Spätgründung Kloster Mariengarten am Bischofssitz

Von Heinz-Joachim Schulze

I. Die frühe Klosterlandschaft im Bistum Verden

Es ist schon merkwürdig, daß in Verden, einer Bischofsstadt, neben dem Domstift und dem im Anfang des 13. Jahrhunderts begründeten Klerikerstift St. Andreas, erst im ausgehenden Mittelalter ein Kloster ins Leben treten konnte, in ein nur kurzes Leben von kaum einem Jahrhundert, das Kloster Unserer Lieben Frau im Rosengarten, verkürzt meistens Mariengarten genannt. Die Gründe für diese Armut an Ordensniederlassungen hat viele Ursachen, die allerdings erst in ihrer Kombination die volle Wirkung erzielen sollten.

Schon der Zuschnitt der Diözese, in der Grundkonzeption auf die Spätzeit der Sachsenkriege unter Karl dem Großen zurückgehend, zeigt den Kathedralsitz in einer extrem peripheren Lage. Weit im Westen, kaum 10 km von der Westgrenze des Sprengels entfernt und von den Diözesen Bremen und Minden fast eingekreist, betrug die Entfernung von Verden zum östlichsten Punkt südöstlich von Wittenberge an der Elbe 150 km Luftlinie und zum nördlichsten an der Lühemündung auch immer noch 80 km. Diese Lage ist so absonderlich, daß sie so sicher nicht gewollt war und erst im Zuge besonderer politischer Konstellationen sich einstellen konnte. In der Tat war Verden nicht der ursprüngliche Kathedralsitz. Alles deutet darauf hin, daß Bardowick der Bischofssitz werden sollte, wenn auch die Quellen in ihren Aussagen etwas spröde bleiben[1]. In der wissenschaftlichen Diskussion ist auch Kuhfelden anstelle Bardowicks in Vorschlag gebracht worden, doch sind die Argumente dafür wenig überzeugend gewesen, so daß diese Annahme sich nicht hat durchsetzen können[2]. Es kann auf diese Frage hier nicht weiter eingegangen werden. Interessant ist jedoch, daß wir in Bardowick das älteste Stift der Diözese vor uns haben, dessen Anfänge in das 8. Jahrhundert zurückreichen sollen[3]. Bardowick war in karolingischer und ottonischer Zeit einer der wichtigsten Handelsplätze an der Ostgrenze des Reiches, seine Lage innerhalb des Verdener Sprengels hatte die notwendige Zentralität und es war der Hauptort des Bardengaus. Daß man dort dennoch nicht einen Bischof dauerhaft zu installieren vermochte, hat seine Ursachen zweifellos in der unmittelbaren Nähe der Slavengrenze, von der ständig Gefahr drohte, die ein Bischofssitz geradezu auf sich ziehen mußte. Und wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir auch im ,,fernen Osten'' des sächsischen Stammesbereiches im späten 8. und frühen 9. Jahrhundert noch heidnische, dem Christentum feindlich gesonnene Kräfte unter den eigenen Stammesgenossen vermuten, die einem Bischof das Leben schwer machen konnten. So erklärt sich dann die Zurücknahme des Kathedralsitzes in den äußersten Westen und die Bestellung der Äbte von Amorbach als Missionsbischöfe in Verden[4].

Wie unsicher und auch unklar die Verhältnisse noch im 9. Jahrhundert waren, wird an der Gründung des Stiftes Ramelsloh deutlich. Von Anskar um 840 errichtet, als er von dänischen Wikingern aus Hamburg vertrieben war, lag es zwar in der Verdener Diözese, war aber so fest mit Bremen verbunden, daß es lange als bremische Enklave angesehen worden ist. Noch zu Beginn des 11. Jahrhunderts wies Papst Sergius IV. die Verdener Ansprüche auf Ramelsloh zurück und teilte das Stift der Bremer Diözese zu. Bis ins 13. Jahrhundert hinein ließen sich die Bremer Erzbischöfe ihren Anspruch auf Ramelsloh bestätigen. Erst später wurde

---

1 Richard Drögereit: Die Verdener Gründungsfälschung und die Bardowick-Verdener Frühgeschichte, in: Dom und Bistum Verden an der Aller. Ergebnisse und neue Forschung, hrsg. vom Heimatbund Rotenburg/Wümme (= Rotenburger Schriften Sonderheft 10), Rotenburg 1970, ausführliche Diskussion der bisherigen Literatur über den frühen Bischofssitz S. 5 bis 35.

2 Die Kuhfelden in Erwägung ziehende Literatur bei Drögereit, a. a. O., S. 12 ff.

3 Ch. G. Pfannkuche: Die ältere Geschichte des vormaligen Bisthumes Verden, Verden 1830, S. 6; Christian Schlöpken: Chronicon oder Beschreibung der Stadt und des Stiftes Bardewick, Lübeck 1704, S. 124 ff.

4 Zuletzt dazu Martin Last: Die Bedeutung des Klosters Amorbach für Mision und Kirchenorganisation im sächsischen Stammesgebiet, in: Die Abtei Amorbach im Odenwald. Neue Beiträge zur Geschichte und Kultur des Klosters und seines Herrschaftsgebietes. Hrsg. v. Friedrich Oswald u. Wilhelm Störmer, Sigmaringen 1984, S. 33—53.

durch die Konsolidierung der welfischen Macht der Bremer Einfluß zurückgedrängt[5].

Kollegiatskirchen wie Ramelsloh und Bardowick waren Stützpunkte der Seelsorge. Die dort gemeinsam lebenden Kleriker waren keine Mönche, sondern Weltkleriker, deren Aufgaben auch vornehmlich in der Welt lagen. Anders die Benediktiner und Benediktinerinnen, deren Wirkungskreis in erster Linie das Kloster selbst war, die Pflege der kontemplativen Religiosität und vor allem das Gebet. Von hier sind auch die frühen Gründungen der alten Benediktinerklöster zu verstehen. Die mächtigen Dynastengeschlechter des früh- und hochmittelalterlichen Reiches verwendeten einen Teil ihres Besitzes zur Siftung von Klöstern, die zum einen bevorzugte Grablege des Geschlechtes wurden und zum anderen für das Seelenheil der Angehörigen des Geschlechtes beten sollten. Daß sich mit diesem Grundanliegen auch andere Motive verbanden, liegt auf der Hand, aber dieses Kernmotiv ist für uns wichtig. Denn es macht deutlich, daß die alten Benediktinerabteien vornehmlich im Umkreis der Besitzschwerpunkte solcher Dynastenfamilien entstanden. Durchforstet man den Verdener Sprengel auf solche Dynasten und ihre Besitzkonzentrationen, so fällt auf, daß die Billunger bis zu ihrem Aussterben 1106 keine nennenswerte Konkurrenz hatten[6]. Dabei erreichten sie im alten Bardengau die größte Besitzdichte. Dort hatten sie ihr eigentliches Zentrum. Und dort entstand vor 956 durch Hermann Billung und durch seinen Bruder Amelung, Bischof von Verden, das Kloster St. Michael in Lüneburg[7]. Bis zu ihrem Aussterben waren die Billunger Verdener Hochvögte, und mehrfach haben sie auch den Bischof gestellt.

Und nur wenig später entstand mit Oldenstadt bei Uelzen durch Bischof Bruno von Verden, einem Verwandten Hermann Billungs, ein Nonnenkloster. 1133 wurden anstelle der Benediktinerinnen Mönche Hirsauer Prägung aus Corvey angesetzt. Die Hintergründe dieser Umwandlung, die in das Umfeld der Klosterreform des 11. und 12. Jahrhunderts gehört, können hier nicht dargelegt werden[8]. Die dominante Position der Billunger im Verdener Sprengel ließ bis zu ihrem Aussterben andere Gründungen gar nicht zu, während sie selbst in ihrem zweiten Besitzschwerpunkt an der mittleren Weser ähnlich tätig waren. Es sei hier nur auf Kemnade verwiesen. Lediglich im Raum um Salzwedel besaßen die Stader Udonen ein deutliches Übergewicht an Gütern und Rechten. Aber ihr Schwerpunkt lag zunächst um Stade und in Dithmarschen. Dort entstanden ihre Grablegen, so in Harsefeld. Erst nach ihrem Aussterben und nachdem Heinrich der Löwe ihr Erbe angetreten hatte, wurden mit ihm verbundene Edlingsfamilien um Salzwedel als Klostergründer tätig.

Auch das Erbe der Billunger traten zusammen mit den Askaniern die Welfen an, so wie sie nach 1144 die Northeimer und die Stader beerbten. Ein Riesenerbe, das Heinrich den Löwen nicht ohne Kampf halten konnte. Lange und erbittert wurde vor allem um das Erbe der Stader Grafen zwischen dem Erzbistum Bremen und dem Herzog und seinen Söhnen gerungen. Erst die Enkel sollten den Streit beilegen. Das 12. Jahrhundert sah die Welfen nicht mehr als Klostergründer in der Diözese. Die Schwerpunkte ihres Handelns hatte sich auf andere Regionen verlagert. Diese Funktion hatte hier jetzt eine andere Schicht übernommen, Edlingsfamilien mit geringerer wirtschaftlicher und politischer Potenz traten an ihre Stelle. Da waren die aus dem Edelherrengeschlecht von Bodwede stammenden Grafen von Dannenberg, die zunächst in Ebstorf um 1158 Prämonstratenser ansetzten, die aber nach einem Brand 1174 den Platz aufgaben. Die Dannenberger besiedelten dann das Kloster mit Benediktinerinnen[9]. Und um 1220 standen sie hinter der Gründung des Benediktinerinnenklosters Dambeck in der Altmark[10]. Altkloster bei Buxtehude war eine Stiftung der Edelherren von Buxtehude[11]. Die

---

5 Dieter Brosius: Zur Geschichte des Stiftes Ramelsloh, in: Lüneburger Blätter Heft 25/26, 1982, S. 27—70, sowie Urkunden des Stifts Ramelsloh, bearb. von Dieter Brosius, Hildesheim 1981, S. 1—3.

6 Gudrun Pischke: Herrschaftsbereiche der Billunger, der Grafen von Stade, der Grafen von Northeim und Lothars von Süpplingenburg. Quellenverzeichnis. (= Studien und Vorarbeiten zum Historischen Atlas Niedersachsens, 29. Heft), Hildesheim 1984, vgl. die beigegebene Karte.

7 Uta Reinhard: Lüneburg, St. Michael, in: Germania Benedictina, Bd. VI, Norddeutschland, bearb. von Ulrich Faust OSB, St. Ottilien 1979, S. 218—252.

8 Gerhard Osten: Oldenstadt, in: Germania Benedictina, Bd. VI, vgl. Anm. 7, S. 389—400.

9 Klaus Jaitner: Ebstorf, in: Germania Benedictina, Bd. XI, Norddeutschland. Die Frauenklöster in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Bremen, bearb. von Ulrich Faust OSB, St. Ottilien 1984, S. 165—192.

10 W. Zahn: Geschichte des Klosters Dambeck, in: Jahresbericht des Altm. Vereins f. vaterl. Geschichte und Industrie, Bd. 38, 1911, S. 11—55.

11 Bern Kappelhof u. Heinz-Joachim Schulze: Buxtehude, Altkloster, in: Germania Benedictina, Bd. XI (wie Anm. 9), S. 134—159.

Augustinerchorfrauen in Diesdorf verdanken ihre Stiftung 1160 den Grafen von Lüchow, Verwandten der Grafen von Dannenberg[12]. Um 1200 sorgten die Edelherren von Veltheim als Grafen von Osterburg für die Errichtung des Klosters Krevese, das sie mit Benediktinerinnen besetzten[13]. Nur die Benediktinerinnen in Arendsee haben mit dem Askanier Markgraf Otto I. von Brandenburg einen Angehörigen eines alten Dynastengeschlechtes zum Gründer[14]. Der Askanier konnte dort jedoch erst nach dem Sturz des Löwen zum Zuge kommen. Das Kloster Lüne hat eine kompliziertere Gründungsgeschichte. Hier wirkten das Kloster St. Michael in Lüneburg mit dem welfischen Ministerialengeschlecht v. Marmstorf zusammen. Bezeichnenderweise stimmten die Welfen als Lehnsherren der Marmstorfs der Gründung ausdrücklich zu[15]. Es zeigt sich, daß Ministeriale in der Regel nur unter Zuhilfenahme von Lehngut, deswegen zustimmungsbedürftig, ein solches Gründungswerk betreiben konnten. Eine rein ministeriale Gründung scheint das Benediktinerinnenkloster in Neukloster bei Buxtehude zu sein. Zunächst 1274 in Lu im späteren Kirchspiel Neuenkirchen, im Alten Lande, von den Schultes von der Lühe errichtet und 1286 nach Bredenbeck auf der Geest, dem heutigen Neukloster verlegt, ist es zu dieser Zeit jedenfalls in der Verdener Diözese ein Ausnahmefall. Das erklärt sich indessen leicht. Die Gründerfamilie, deren Ursprung man nicht genau kennt und die vielleicht edelfreier Herkunft gewesen sein könnte, war zu dieser Zeit ministerialer Adel. Als Lokatorenfamilie in den Elbmarschen des Alten Landes sehr reich geworden, verfügten sie über hinreichende Mittel, ein solch aufwendiges Unternehmen betreiben zu können[16].

Alle sieben Benediktinerinnenklöster der Diözese Verden sind in den hundert Jahren zwischen 1174, Besiedlung von Ebstorf mit Nonnen, und 1274, Gründung von Neukloster, entstanden. Danach hat es keine benediktinische Gründung mehr gegeben. Die schon genannten Augustinerchorfrauen 1160 in Diesdorf wurden später noch ergänzt durch ein Augustinerchorherrenstift in Beuster, dessen Gründungsgeschichte unklar ist und das 1337 nach Seehausen verlegt wurde, einem Archidiakonatssitz der Verdener Kirche. Die Anfänge gehören mit einiger Sicherheit in das 12. Jahrhundert, obwohl Hinweise auf das Stift erst im 13. Jahrhundert vorliegen[17].

Das 13. Jahrhundert brachte dann auch die beiden einzigen Zisterzen. Zunächst entstand um 1228 in Wolmierstedt beginnend über mehrere Verlegungen hinweg der Zisterzienserinnenkonvent in Medingen[18]. Und 1244 gründete Bischof Lüder von Verden in Steinbeck bei Bispingen ein Zisterzienserkloster und holte dazu die Mönche aus Hardehausen in der Diözese Paderborn. Es war das räumlich dem Kathedralsitz Verden nächstgelegene Kloster, solange es in Steinbeck verblieb. Doch bereits 1253 erfolgte die Verlegung nach Scharnebeck. Die Gründe sind noch nicht recht geklärt. Sie geschah offensichtlich auf Einwirkung Herzog Ottos von Lüneburg und nach dem Tode seines bischöflichen Stifters. Jedenfalls glitt das Kloster damit in den Lüneburger Bereich hinüber[19].

Nur wenig früher war 1220 in Verden selbst zwar kein Kloster, aber doch ein Kollegiatsstift zu Ehren des hl. Andreas durch Bischof Iso von Verden eingerichtet worden. Das Stift sollte in der Grenzzone zwischen den Landesherrschaften des Erzbischofs von Bremen und der Welfen, in der Verden nur mit Mühe den geistlichen Einfluß aufrecht erhalten konnte, diesen sichern helfen. Durch Inkorporierung des alten Archidiakonatssitzes Hollenstedt und der Pfarrkirchen von Estebrügge, Borstel, Jork und Mittelnkirchen kontrollierte das Stift Seelsorge und kirchliche Jurisdiktion in den neu ausgebauten Marschbezirken in der zweiten Meile des Alten Landes. Die feste Verbindung mit der Domkirche wurde durch die Bestimmung gesichert, daß der Propst von St. Andreas immer ein Verdener Domherr zu sein hatte[20].

---

12 G. H. F. Hintze: Kloster und Kirche Diesdorf, 1911.

13 Adolf Diestelkamp: Zur Frühgeschichte des Klosters Krevese, in: Beiträge zur Geschichte, Landes- und Volkskunde der Altmark Bd. 6, 1931, S. 107—113.

14 Jürgen Petersohn: Der südliche Ostseeraum im kirchlich-politischen Kräftespiel des Reichs, Polens und Dänemarks vom 10. bis 13. Jahrhundert (= Ostmitteleuropa in Vergangenheit und Gegenwart 17), Köln/Wien 1979, S. 102.

15 Uta Reinhard: Lüne, in: Germania Benedictina, Bd. XI (wie Anm. 9), S. 377—402.

16 Jürgen Bohmbach: Neukloster, in: Germania Benedictina, Bd. XI (wie Anm. 9), S. 447—458.

17 Die Kunstdenkmäler der Provinz Sachsen, Bd. 4, Kreis Osterburg, S. 119—125.

18 Joachim Homeyer: 750 Jahre Kloster Medingen (= Schriften zur Uelzener Heimatkunde 3), Uelzen 1978.

19 Dieter Brosius: Zur Geschichte des Klosters Scharnebeck, in: Lüneburger Blätter, Heft 23, 1977, S. 13—40; vgl. weiter Ders., Urkundenbuch des Klosters Scharnebeck, Hildesheim 1979, S. 1—3.

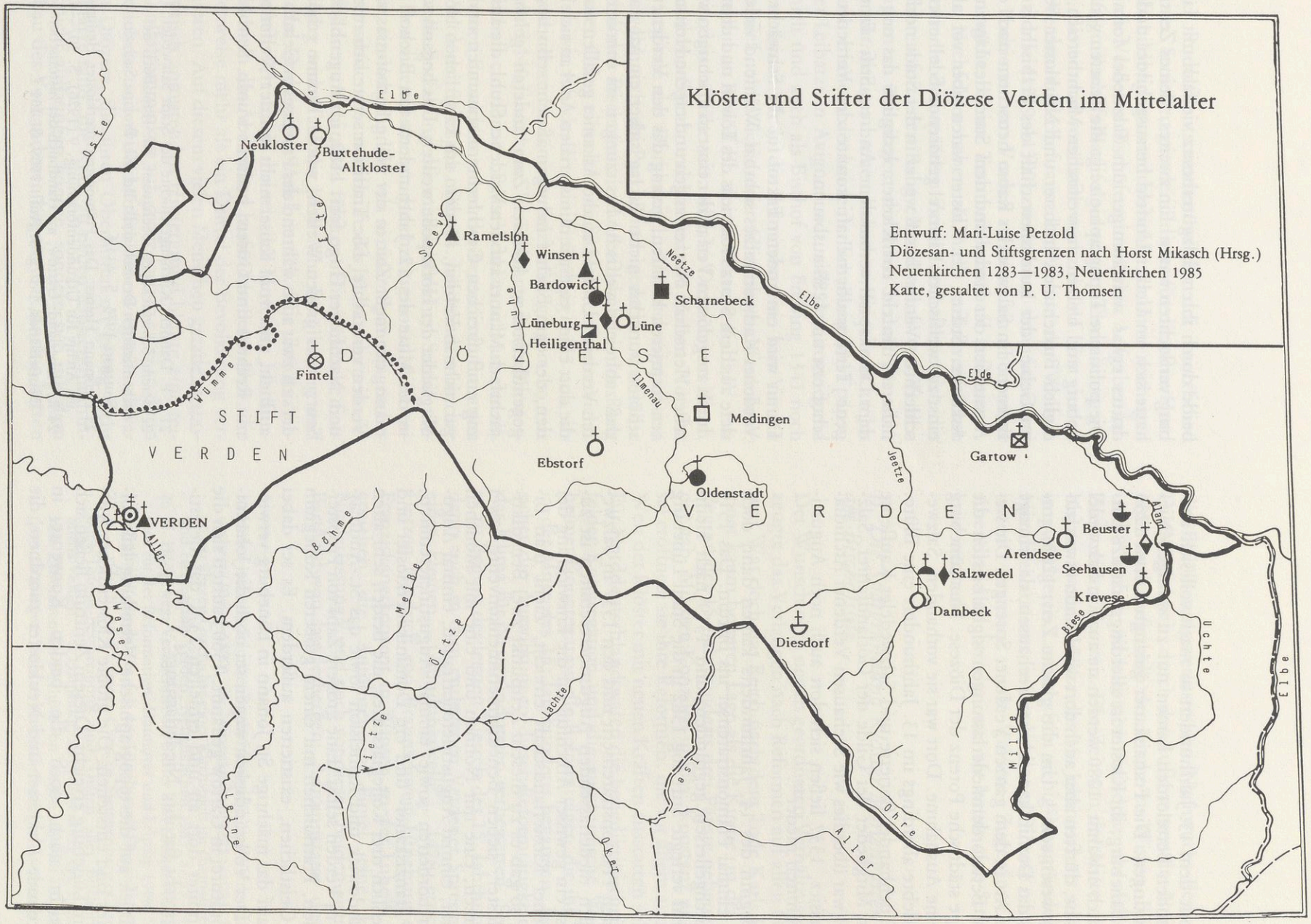
20 Walter Schäfer: Kleine Verdener Stiftsgeschichte zum Jubiläum an St. Andreas, Verden 1970, S. 29—33.

Klöster und Stifter der Diözese Verden im Mittelalter

1	Arendsee	Benediktinerinnen	1183
2	Bardowick	Stiftsherren	8. Jh.
3	Beuster[1]	Augustinerchorherren	12. Jh.
4	Buxtehude-Altkloster	Benediktinerinnen	1196
5	Dambeck	Benediktinerinnen	ca. 1220
6	Diesdorf	Augustinerchorfrauen	1160
7	Ebstorf	Benediktinerinnen	1158/1174
8	Fintel	Antoniter	1480
9	Gartow	Johanniter	1360
10	Heiligenthal[2]	Prämonstratenser	1314
11	Krevese	Benediktinerinnen	ca. 1200
12	Lüne	Benediktinerinnen	1172
13	Lüneburg, St. Michael	Benediktiner	vor 956
14	Lüneburg, St. Marien	Franziskaner	1235
15	Medingen	Zisterzienserinnen	ca. 1237
16	Neukloster	Benediktinerinnen	1274
17	Oldenstadt[3]	Benediktiner	vor 973
18	Ramelsloh	Stiftsherren	9. Jh.
19	Salzwedel	Franziskaner	vor 1280
20	Salzwedel	Augustinereremiten	1337
21	Scharnebeck	Zisterzienser	1244
22	Seehausen	Dominikaner	1253
23	Seehausen[4]	Augustinerchorherren	ca. 12. Jh.
24	Verden	Domstift	8. Jh.
25	Verden	Stiftsherren	1221
26	Verden	Augustinerinnen	1476
27	Winsen/Luhe	Franziskaner	1478

1 1337 nach Seehausen verlegt
2 1382 nach Lüneburg verlegt
3 zunächst Nonnen, ab 1133 Mönche
4 1337 von Beuster nach hier verlegt

Domstift
Antoniter
Augustinerchorherren
Augustinerchorfrauen
Augustinereremiten
Augustinerinnen
Benediktiner
Benediktinerinnen
Dominikaner
Franziskaner
Johanniter
Prämonstratenser
Stiftsherren
Zisterzienser
Zisterzienserinnen


Klöster und Stifter der Diözese Verden im Mittelalter
Entwurf: Mari-Luise Petzold
Diözesan- und Stiftsgrenzen nach Horst Mikasch (Hrsg.)
Neuenkirchen 1283—1983, Neuenkirchen 1985
Karte, gestaltet von P. U. Thomsen
Elbe
Neukloster
Buxtehude-
Altkloster
Oste
Este
Seeve
Ramelsloh
Winsen
Bardowick
Lüneburg
Heiligenthal
Lüne
Scharnebeck
Neetze
Ilmenau
Medingen
Ebstorf
Oldenstadt
Gartow
Elde
Jeetze
Fintel
Wümme
STIFT
VERDEN
DIÖZESE
VERDEN
VERDEN
Aller
Lehme
Meiße
Örtze
Wesede
Wietze
Lachte
Leine
Oker
Aller
Ohre
Milde
Biese
Uchte
Ehle
Elbe
Arendsee
Beuster
Aland
Seehausen
Salzwedel
Krevese
Dambeck
Diesdorf

Die mit dem 13. Jahrhundert so machtvoll sich ausbreitenden Bettelorden kamen nur zu wenigen Niederlassungen. Die Franziskaner gelangten etwa 1235 nach Lüneburg, ihr Kloster ist allerdings erst 1282 urkundlich erwähnt. 1280 werden sie auch in Salzwedel genannt, dürften aber auch dort wohl schon etwas früher gewesen sein[21]. Um die gleiche Zeit, 1283, entstand das Dominikanerkloster Seehausen, das einzige seiner Art in dem ganzen Verdener Sprengel. Die wenigen Bettelordenniederlassungen signalisierten die geringe städtische Potenz der Diözese. Nur Lüneburg war eine Ausnahme. Dort war sie vorhanden. Salzwedel erlebte allerdings im 13. Jahrhundert eine Blüte. Der Tuchhandel florierte und Salzwedeler Kaufleute waren Mitglieder der Gilde der Gotlandfahrer. Salzwedel war überdies wie Seehausen Verdener Archidiakonatssitz. 1337 ließen sich dort auch noch Augustinereremiten nieder[22].

Zu Beginn des 14. Jahrhunderts kamen dann doch noch einmal Prämonstratenser ins Bistum. Das 1314 in Kirchgellersen gegründete und 1319 nach Heiligenthal verlegte Stift zog 1382 in die Stadt Lüneburg um[23].

Mit den Prämonstratensern und den 1337 in Salzwedel sich niederlassenden Augustinereremiten ist zunächst ein gewisser Abschluß für die Entwicklung der Verdener Klosterlandschaft erreicht. Zieht man Bilanz, so gab es zu diesem Zeitpunkt zwei Benediktinerklöster, sieben Benediktinerinnenkonvente, zwei Zisterzen, eine mit Nonnen und eine mit Mönchen besetzt, einmal Augustinerchorfrauen, einmal Augustinerchorherren sowie einmal Augustinereremiten, zwei Franziskaner- und ein Dominikanerkloster und schließlich drei Kollegiatstifter, die beiden sehr alten in Bardowick und Ramelsloh sowie das St.-Andreas-Stift in Verden selbst. Eine größere Zahl von Propsteikirchen, Pfarrkirchen mit einem größeren Kollegium von Geistlichen, existierten außerdem. Es sei dabei nur auf das mächtige St. Johann in Lüneburg verwiesen. Der Vollständigkeit wegen sei noch die Johanniterkomturei in Gartow genannt. 1360 kauften sich die Johanniter dort an und erhielten 1371 das Befestigungsrecht für ihre Niederlassung[24].

Ein Blick auf die topographische Verteilung läßt folgendes Bild entstehen. Die größte Klosterdichte wurde um Lüneburg erreicht. Diesem Zentrum ließen sich vielleicht auch noch die beiden Konvente in Buxtehude-Altkloster und Neukloster zuordnen, die beide durch ihren Salzgüterbesitz vielfach mit Lüneburg verflochten waren. Ein zweites, kleines Zentrum hatte sich im Uelzer Umfeld herausgebildet und ein drittes etwas weiträumiger um Salzwedel formiert. Die politische Topographie zeigt die Zentren von Lüneburg und Uelzen im welfischen Machtbereich. Lediglich Buxtehude-Altkloster und Neukloster liegen im Gebiet der Landesherrschaft des Erzbischofs von Bremen. Im Salzwedeler Raum herrschten nach dem Aussterben der Stader und dem Sturz des Löwen die Askanier. Stifter der Klöster waren aber vor allem einst zur welfischen Klientel gehörende Edelherrengeschlechter. Verden besaß weder in der Stadt noch im näheren Umfeld ein Kloster, lediglich das eng mit dem Domkapitel verbundene Andreas-Stift. Eine eigene Territorialherrschaft konnte der Verdener Bischof erst um 1288 ausbauen.

Damit wird ein anderer Faktor für die Schwäche des Verdener Kathedralsitzes sichtbar. Während viele andere aus dem Sturz Heinrichs des Löwen und dem dadurch ausgelösten Verfall der einst so mächtigen welfischen Herrschaft Nutzen zogen und eigene Herrschaften formieren konnten, gelang das den Verdener Bischöfen zunächst nicht. Es lag sicher einmal daran, daß zahlreiche welfische Besitzungen im unmittelbaren Verdener Umfeld an die Askanier gefallen waren, die dort einen eigenen ministerialen Adel an sich banden, der dem Bischof naturgemäß sehr selbstbewußt gegenüberstehen konnte. Zum anderen gelangten mehrfach Männer auf den Verdener Stuhl, die aus wenig einflußreichen Geschlechtern stammten und oft gar nicht in Verden, sondern am kaiserlichen Hof als Mitglieder der Hofkapelle weilten. Das begann schon in der Mitte des 12. Jahrhunderts mit Bischof Hermann, der mehr Zeit in der Nähe Barbarossas als in Verden verbrachte. Die Tradition setzte sich mit seinem Nachfolger Hugo fort. 1180, im Augenblick des Sturzes des großen Welfen, wurde Tammo erhoben, der sich zwar auch während des Prozesses in Gelnhausen aufhielt, aber vom Kaiser nicht aus der Welfenbeute mit Rechten und Gütern bedacht wurde. Sein Nach-

---

21 J. E. Danneil: Kirchengeschichte der Stadt Salzwedel, 1842.
22 Berent Schwineköper: Seehausen, in: Handbuch der historischen Stätten Deutschlands, Bd. XI, Provinz Sachsen-Anhalt, Stuttgart 1975, S. 434 f.
23 Hermann Helms: Das Prämonstratenserkloster Heiligenthal, in: Archiv für Urkundenforschung, 9 (1926), S. 307—421.
24 R. Haberland: Gartow, in: Handbuch der historischen Stätten Deutschlands, Bd. 2, 3. Aufl. 1969, S. 161 f.

folger Rudolf entstammte wieder der kaiserlichen Kanzlei. So waren gerade in dieser für die neue Herrschaftsbildung im norddeutschen Raum so wichtigen Zeit die Verdener Bischöfe mit anderen Aufgaben beschäftigt. Rudolfs Nachfolger waren nicht mächtig genug, das einmal versäumte nachzuholen. Erst der erste Verdener Bischof aus dem Hause der Welfen, Konrad I. (1269—1300), vermochte den Askaniern ihre Positionen um Verden zu entreißen und konnte eine eigene, kleine Territorialherrschaft aufbauen[25]. Seine Nachfolger haben sie nicht mehr vergrößern können. In den späteren Zeiten noch setzte sich das Verfahren fort, den Rang eines Bischofs von Verden Männern zu übertragen, die ihren Sitz oft gar nicht oder nur wenig zu sehen bekamen. Es sei nur an Johann I. erinnert, der bei seiner Erhebung 1331 päpstlicher Leibarzt in Avignon war, sich dort vorwiegend aufhielt und auch als Bischof von Freising 1341 noch bis zu seinem Tode die Administration von Verden beibehielt, ohne sich an der Aller lange aufzuhalten; weiterhin an Rudolf II., der als Sekretär Karls IV. fast nur in dessen Nähe war; oder an Dietrich von Niem, Konrad von Soltau und Konrad von Vechta. Vor Ort aber regierte das Domkapitel. Als Rückzugsposition und wohl auch als Provisorium gedacht, vermochte Verden den Bischofssitz zwar festzuhalten, den Rang und den Glanz eines solchen Sitzes hat es nie erreicht. Gehen wir von der letzten Gründung 1337 aus, als Augustinereremiten nach Salzwedel gingen, so trat für rund 140 Jahre keine Veränderung in der Klosterlandschaft ein. Diese ,,Pause'' erklärt sich aus der allgemeinen Entwicklung und der besonderen Situation des Verdener Sprengels. Das 14. Jahrhundert brachte die volle Entfaltung der mittelalterlichen Städte, deren Bewohnerschaft sich gleichzeitig sozial differenzierte, ein Vorgang, der von sozialen Spannungen begleitet wurde, die im Verlaufe des Jahrhunderts in vielen Städten zu Unruhen führten. Die städtische Entwicklung wirkte auf die bäuerliche Bevölkerung und auf den landsässigen Adel zurück. Die Brüche verschärften sich durch die seit der Mitte des Jahrhunderts durch das Abendland laufenden Pestwellen, die stellenweise mehr als ein Drittel der Bevölkerung vernichteten. Auf diesem vielen Menschen geradezu apokalyptisch anmutenden Hintergrund blühte eine reiche Volksfrömmigkeit auf, die jedoch in einer so dünn besiedelten und wirtschaftlich überwiegend schwachen Diözese, die ihren Oberhirten oft genug nicht am Platze fand, die Kraft zu neuen Klostergründungen nicht aufbringen konnte, sondern sich mit dem Ausbau des Vorhandenen begnügte. Ohnehin hatten die Bevölkerungsverluste den Nachwuchs dezimiert. Die Möglichkeit, durch das Aufkommen der Universitäten auch außerhalb der Kirche zu Wissen, Bildung und Ansehen zu kommen, minderte ebenfalls den Zustrom an Novizen. Die Zeit von der Mitte des 14. bis zur zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts sah auch in günstigeren Landschaften wenig Neugründungen. Nur die Kartäuser, in der Verdener Diözese nicht vertreten, erzielten noch größere Zugewinne. Das Abendland erlebte das, was wir heute eine Strukturkrise nennen.

II. Die Spätgründung Kloster Mariengarten am Bischofssitz

Der Wunsch nach neuen geordneten Verhältnissen erzeugte das Verlangen nach Reformen auf allen Gebieten. War doch das Reich nach dem Tode Karls IV. in einer kaum besseren Lage als die Kirche, in der es zu Beginn des 15. Jahrhunderts drei Päpste nebeneinander gab. Mit den Konzilen in Pisa, Konstanz und Basel eröffnete sie ihre Reformen, die vor allem auch die Welt der Klöster mit neuen Kräften ausstatten sollten. Für Norddeutschland waren die benediktinische Bursfelder Kongregation und die augustinische Windesheimer Kongregation die Reformträger, die ihr Werk in der Mitte des 15. Jahrhunderts begannen. Es sind sicher die Auswirkungen dieser Reformtätigkeit, die das Klima für Neugründungen verbesserten. So kam es zu Beginn des letzten Viertels des 15. Jahrhunderts dann auch in dem entlegenen Verdener Sprengel zu einer kleinen ,,Gründungswelle''. 1478 errichtete Herzog Friedrich von Braunschweig-Lüneburg einen Franziskanerkonvent in Winsen an der Luhe[26], 1480 erhielten die Antoniter in Fintel eine kleine Niederlassung[27] und noch vor diesen beiden gründete Barthold von Landesbergen, Administrator des Bis-

---

25 Heinz-Joachim Schulze: Bischof Konrad I. von Verden als Landesherr (1269—1300), in: Neuenkirchen 1283—1983. Beiträge zur älteren Geschichte eines Kirchspiels im ehemaligen Stift und Herzogtum Verden, Neuenkirchen 1983, S. 33—49.

26 H. Hoogeweg: Verzeichnis der Stifter und Klöster Niedersachsens vor der Reformation, Hannover und Leipzig 1908, S. 133; vermutlich handelt es sich um Lüneburger Franziskaner.

27 A. a. O., S. 36 f.; ferner Cyriacus Spangenberg, Chronicon oder Lebens-Beschreibung und Thaten aller Bischöffe des Stiffts Verden . . . , Hamburg; zu Spangenberg vgl. Enno Heyken, Chroniken der Bischöfe von Verden aus dem 16. Jahrhundert, Göttingen 1983; es waren Grünberger Antoniter.

tums Verden, in seiner Domstadt das Kloster Mariengarten.

Die Gründungsnachrichten überliefert Cyriacus Spangenberg in seiner Chronik der Verdener Bischöfe. Zunächst bemerkt er zum Jahre 1476, daß Barthold das Nonnenkloster in der Stadt Verden gestiftet und am Montag nach Judica (1. April 1746) konfirmiert und mit etlichen Gütern begabt habe[28]. Einige Seiten später wiederholt er die Nachricht ausführlicher und sagt: ,,Anno 1476, den 1. April hat Bischof Barthold fundiret in der Stadt Vehrden im Carspel S. Johannis ein Nonnen Closter, darin sich dieselben ihrer Hände Arbeit ernehren und ihre horas beten und halten sollen in verschlossenen Thüren nebenst einer Capellen, da ein Priester Messe halte[29]''. Es wird keine Angabe über die Ordenszugehörigkeit der Neugründung gemacht. Aber soviel wird deutlich, es handelt sich um ein Nonnenkloster mit Klausur, der Konvent ist verpflichtet, die Horen zu halten.

Die spätere Überlieferung ist spärlich. Der Lebensfaden des Klosters wurde durch die Reformation in Verden unter Eberhard von Holle (1566—1586) sobald schon wieder durchschnitten, so daß nur wenig auf uns gekommen ist. Die Frage der Ordenszugehörigkeit schien im dunkeln bleiben zu müssen. Die Kunstdenkmäler machten die Nonnen zu Benediktinerinnen und beriefen sich dabei auf den Ottersberger Amtmann Kelp, einen frühen Geschichtsschreiber der Region[30]. Hoogeweg war vorsichtiger und meinte nur, daß der Orden nicht bekannt sei. H. J. v. Homeyer folgte in seiner Bearbeitung der Patrozinien des Bistums Verden den Kunstdenkmälern[31]. Auch K. Nerger blieb bei Benediktinerinnen[32]. Vergleicht man die deutsche Klosterlandschaft, so wird deutlich, daß in dem Jahrhundert vor der Reformation — eigentlich schon seit dem Ende des 13. Jahrhunderts — benediktinische Neugründungen so gut wie nicht vorkommen. Wer sich zu diesem Orden hingezogen fühlte, hatte hinreichende Gelegenheit, bestehende Institute zu fördern oder in sie einzutreten. Auch die Bursfelder Kongregation zielte nur auf Reformen, nicht auf Neugründungen. Es gab keinen Grund, Benediktinernonnen in Verden zu vermuten. Eine andere, der Wahrheit näher kommende Ansicht hat Walter Schäfer geäußert. Einerseits verkannte er vollkommen die allgemeinen historischen Zusammenhänge, als er schrieb: ,,Ein einziges Mal wurde dabei die Abneigung, in Verden selbst den Orden zu Klostergründungen Einlaß zu gewähren, überwunden'', und dann fortfuhr: ,,Und selbst beim Kloster Mariengarten ist es nicht einer der maßgeblichen Orden, die bei dieser Gelegenheit eine Niederlassung erreichen, sondern nur ein Stift, für ärmere Bürgerstöchter zur Versorgung und geistlichen Betreuung bestimmt, das hier entsteht[33].'' Welchen Orden oder welche Art von Stift er denn vermutete, sagt er allerdings nicht. So grotesk es ist, die Klosterarmut des Bischofssitzes Verden auf eine grundsätzliche dort vorhandene Abneigung gegen die Orden zurückzuführen, die ja dann wohl seit der Christianisierung durchgehend fortbestanden haben müßte, so nahe kam er im zweiten Teil seiner Behauptungen den tatsächlichen Verhältnissen. Auch das von ihm konstruierte Umfeld der Gründung, von der er glaubte, daß sie aus einer besonders entfalteten Marienverehrung hervorgegangen sei, hat einiges für sich.

Bei den Versuchen, die Ordenszugehörigkeit zu klären, fanden sich schließlich an zwei Stellen Abschriften von insgesamt drei Urkunden für das Kloster aus den Jahren 1484, 1508 und 1563 sowie das Regest einer verlorengegangenen Urkunde aus dem Jahre 1567. Daraus geht eindeutig hervor, daß wir es dort mit Augustinerinnen zu tun hatten. Am 21. Juni 1484 übertrugen der Bremer Ratsherr Heinrich Bile und seine Frau Grete den ,,Junckfroven des Closters genohmet Mariengarten binnen Vherden van der Regulen Sancti Augustini tho Hulpe'' ihren Hof in Üsen, Kirchspiel Achim, für den Unterhalt der am Kloster amtierenden Priester. Sie behielten sich die Nutzung des Hofes aber noch auf Lebenszeit vor. Überdies verfügten sie, daß für den Fall, daß das Kloster zerstört und innerhalb des Stiftes Verden nicht wieder aufgebaut werden sollte, der Hof an die Bremer Domfabrik fallen solle[34].

---

28 Cyriacus Spangenberg: Chronicon (wie Anm. 27), S. 144.

29 A. a. O., S. 146.

30 Die Kunstdenkmäler der Provinz Hannover, V. Regierungsbezirk Stade, Heft 1, Die Kreise Verden, Rotenburg und Zeven, bearb. v. Heinrich Siebern, Christian Wallmann u. Georg Meyer, Hannover 1908, S. 108 f.

31 H. Hoogeweg, Verzeichnis (vgl. Anm. 26), S. 127; Hans Joachim v. Homeyer, Diözese Verden, in: Die mittelalterlichen Kirchen- und Altarpatrozinien Niedersachsens, bearb. v. Hans-Walter Krumwiede, Göttingen 1960, S. 268.

32 Karl Nerger, Rund um den norderstädtischen Markt. Nonnenkloster — Syndikatshof — Kaufhalle, in: Heimatkalender für den Landkreis Verden 1975, Verden o. J., S. 88.

33 Walter Schäfer, Beiträge zur Geschichte Verdens, Verden 1977, S. 26.

34 Nds. Staatsarchiv Stade. Rep. 8, Fach 28, Nr. 32, zwei Abschriften.

Am 30. Januar 1508 verkaufte der Knappe Heyne Spade dem Beichtvater Hermann Hebbeker, der Oberin (mater und averste) Braen (Briten?) Rodehausen, der Meisterin Mette Koders, der Schafferin Kyneken und dem ganzen Konvent des Klosters Mariengarten in Verden seinen Hof in Eitzendorf in der Herrschaft Hoya, der jährlich zwei Molt Roggen, zwei Molt Gerste, zwei Molt Hafer, zwei Zinsschweine und einen rh. Gulden für Hofdienste gab, für 100 rh. Goldgulden auf Wiederkauf[35].

Im Angesicht des drohenden Untergangs wurden dann 1563 folgende Festlegungen getroffen: Der Bremer Dombaumeister Bernhard Biesterveldt bezeugt, daß der 1484 von dem Bremer Ratsherrn Heinrich Bile vermachte Hof in Üsen gemäß der damaligen Übertragungskonditionen, daß beim Untergang des Augustinerinnenkonventes (Cloisters genommeth Marien Garten binnen Verden von der Regulen Sancti Augustini) der Bremer Dombaumeister den Hof bekommen sollte, nach Verhandlungen mit den Augustinerinnen von der Bremer Domfabrik verwaltet werden soll. Der Ertrag solle jedoch den Augustinerinnen zugute kommen, solange noch eine von ihnen lebt[36].

Diese Vereinbarungen waren möglicherweise erst vorsorglich getroffen worden. Die endgültige Übergabe erfolgte erst 1567. Damals bezeugte der Senior des Bremer Domkapitels Hermann Clüver und der Bremer Bürger Johann von Bumbet, daß die Nonnen von Mariengarten zu Verden dem Bremer Domstruktuar Bernhard Biesterveldt einen Hof zu Üsen übertragen haben[37]. Im selben Jahr, am 20. März 1563, verkaufte der Verdener Bürgermeister Willken van der Hoyen als Bevollmächtigter des Konventes des ,,Closters unser leven frouwen Rosengarden binnen Vherden'' und seines Kaplans Hinrick Satoris an Dirick Clüver das Klostervorwerk[38]. Dazu paßt die vorerwähnte Abmachung mit der Bremer Domstruktur, die bisher nicht bekannt war. 1563 ist auch das Jahr, wo der amtierende Bischof Georg, Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel, der Reformation ersten Zugang zum Stift gewährte, ohne ihr selbst beizutreten[39]. Er akzeptierte auch 1564 Eberhard von Holle, Administrator von Lübeck und Abt von St. Michael in Lüneburg, als Koadjutor, der der Reformation anhängenden Partei die Sicherung der Zukunft garantieren sollte und der dann auch die Reformation durchsetzte, nachdem er 1566 als Nachfolger Georgs die Regierungsgewalt übernahm. Die formelle Wahl durch das zögernde Domkapitel erfolgte erst im Februar 1567, die Einführung der Reformation auf dem Verordnungswege 1568. In diesem zeitlichen Rahmen passen denn auch die oben dargelegten Ereignisse. Das Kloster hatte Besitz vor dem Nordertor, den ,,Nunnenhof'', später Nonnenworth genannt, und vor dem Ostertor den Nonnenkamp. Der Klosterbereich lag vom Nordertor aus westlich der Ritterstraße. Er war ummauert. Im Osten des Bezirks lag das Vorwerk, also wohl die Wirtschaftsgebäude, im Westen der Garten. Dazwischen lag der Brunnen, die Kapelle und die eigentlichen Klostergebäude[40]. 1550 war noch eine Jungfer Adelheit in den Konvent eingetreten und hatte zuvor ihren Besitz veräußert[41]. Unter dem die alte Kirche schützenden Christoph, Erzbischof von Bremen und Bischof von Verden, war der Fortgang als gesichert anzusehen. Jetzt hatte sich die Lage plötzlich verändert. Offensichtlich haben die ersten Nachrichten über die Nachgiebigkeit Georgs gegenüber den Kräften, die die Reformation auslösen wollten, im Mariengarten Panik und auf Unterhaltssicherung bedachte Regelungen ausgelöst.

Wie lange die Nonnen noch in dem Kloster haben bleiben können, ist nicht genau zu ermitteln. Der Administrator Eberhard hatte das Kloster der Stadt Verden angeboten, wenn sie den Unterhalt der Nonnen übernehmen würde. Die Stadt lehnte jedoch ab, so daß der Klosterbezirk, offenbar zu dieser Zeit der letzte noch verwertbare Besitz, an den Bischof fiel, der damit auch die Unterhaltslasten übernahm. 1574 jedenfalls lebten die letzten Nonnen im Hospital St. Nikolai. Dort verfügte eine Mater Beate Richards, die möglicherweise die letzte Oberin war, über eine Schuldverschreibung von 100 Goldgulden auf den Kirchen-

---

35 Nds. Staatsarchiv Stade, Rep. 27, H 5927[d], Bl. 63—66, Abschrift nach der Ausfertigung.

36 Nds. Staatsarchiv Stade, Rep. 8, Fach 28, Nr. 32, zwei Abschriften. Die Tatsache, daß es sich um ein Augustinerinnenkloster handelte, war auch der kaiserlichen Restitutionskommission 1629 bekannt. Vgl. Rep. 8, Fach 1, Nr. 3e, Bl. 61.

37 Nds. Staatsarchiv Stade, Repertorium Möhlmann, Teil I, Bd. 2 Nr. 3633; Vorlage durch einen englischen Luftangriff 1943 vernichtet.

38 Walter Schäfer, Beiträge (wie Anm. 33), S. 27.

39 Chr. G. Pfannkuche, Die neuere Geschichte des vormaligen Bisthumes und jetzigen Herzogthumes Verden, Verden 1834, S. 66 ff.

40 Die Ortsangaben nach den Kunstdenkmälern (wie Anm. 30).

41 Walter Schäfer, Beiträge (wie Anm. 33), S. 27; es wurden immer Haus und Wort, direkt neben dem Rathaus belegen, verkauft. So ,,arm'' waren die eintretenden Bürgerstöchter gar nicht.

herren von St. Michael in Hildesheim, die ein Hildesheimer Kanoniker Dirik Röders dem Kloster Mariengarten vermacht hatte, in der Weise, daß sie die Schuldverschreibung der Stadt übertrug und die Zinsen für den Unterhalt der noch lebenden Nonnen verwenden ließ. Nach dem Tode der letzten Nonne sollte das Aufkommen für die Armen bei St. Nikolai und bei St. Georg verwendet werden[42].

Einen Teil des Klosterhofes schenkte Bischof Philipp Sigismund 1592 seinem Kanzler Hermann Niger, der sich dort ein Wohnhaus erbaute. Sein Nachfolger Jakob Ulrichs erwarb dieses Haus und erhielt auch den Rest des Klosterhofes noch dazu als Geschenk von seinem Dienstherrn. Seine Erben veräußerten den Besitz nach dem Dreißigjährigen Kriege an die Stadt, die das Kanzlerhaus für ihren Syndikus verwendete. So hat es als Syndikatshof weitergelebt[43].

Die Klosterkapelle wurde 1612 abgebrochen. Die Steine sollen zum Bau der Mauer des sogenannten Pestfriedhofes verwendet worden sein. Sichere Nachrichten liegen darüber jedoch nicht vor[44].

Ein letztes Mal lebte das Kloster im Zuge der Durchführung des Restitutionsediktes 1629 auf. Was vom Kloster noch vorhanden war, vornehmlich das Kanzlerhaus, wurde für eine Franziskaner-Niederlassung vorgesehen und dem Orden übergeben. Da keine Kirche mehr bestand, wurde die St.-Johannis-Kirche als Klosterkirche solange beansprucht, bis es den Fratres gelingen würde, eine eigene Klosterkapelle zu errichten[45]. Franz Wilhelm von Wartenberg, Bischof von Osnabrück und seit 1629 auch Bischof von Verden, trieb die Dinge als Restitutionskommissar mit Nachdruck voran. Doch der Einfall der Schweden und die Eroberung der Stifte Bremen und Verden durch deren Truppen im Jahre 1632 zerstörte diesen Ansatz. Ein Versuch des Dominikaners Franziskus Krukenkamp 1679 während der Anwesenheit münsterscher Truppen, die im Vollzug der Reichsacht gegen Schweden von 1676—1680 Verden besetzt hielten, im Syndikatshof eine Dominikanerniederlassung zu errichten, blieb erfolglos.

Mehr als diesen grob skizzierten Lebensweg des Klosters Mariengarten läßt sich aus den vorhandenen Nachrichten nicht gewinnen. Die Ordenszugehörigkeit hat sich klären lassen, bleibt aber insofern ungenau, als es ja eine weitgefächerte Palette von Gemeinschaften gab und gibt, die nach den Augustinerregeln leben. Die Nachrichten über die innere Verfassung sind rar. Wenn wir die Gründungsnotiz ernst nehmen, so lebte man in Mariengarten in einer Klausur und hielt die Horen. Aus der Urkunde von 1508 wissen wir, daß es an der Spitze des Konventes eine Oberin (mater und averste) und daneben eine Meisterin und eine Schafferin gab. Davon wäre wohl die ,,Meisterin'' besonders interessant. Sie müßte doch wohl als magistra, als Lehrerin verstanden werden. Lehrtätigkeit wurde vor allem von den Chorfrauen wahrgenommen. Aber sie waren keine Nonnen, sondern Kanonissen, auch diejenigen, die in Klausur lebten, und an ihrer Spitze stand um 1476 wohl keine schlichte Mater als Oberin. Auch der bescheidene Rang des Klosters deutet nicht auf Augustinerchorfrauen.

Als zweite Gruppe kämen die Augustinereremitinnen in Frage. So sehr manche Indizien dafür sprechen könnten, bleibt diese Annahme dennoch unwahrscheinlich, da diese Klöster in der Regel fest in ihrem Orden eingebunden waren und kaum als Einzelinstitute existierten; von einer Zugehörigkeit zu einem Ordensverband erfahren wir nichts. Man wird sie ausschließen können, wie auch die große Zahl der verschiedenen Augustinerinnenkongregationen, die alle erst später entstanden. So bleibt als letzte Gruppe die Augustinerinnenniederlassungen, die als Einzelkloster für sich blieben, keinem größeren Verband angehörten und in denen die Frauen als moniales in Klausur lebten, die Horen hielten und sowohl in der Krankenpflege tätig waren wie die Augustinereremitinnen, aber auch in geringem Umfange Lehrtätigkeit ausübten wie die Augustinerchorfrauen. Ein Haus aus dieser Gruppe wird man in Verden mit guten Gründen vermuten dürfen.

Hilfreich für die genauere Beurteilung hätte sein können, wenn die näheren Umstände der Gründung sich würden aufhellen lassen. Die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts sah mit der Windesheimer Kongregation und der durch sie getragenen Reform eine neue Blüte der Augustinerklöster heraufziehen. Barthold von Landesbergen, seit 1470 Administrator von Verden, war seit 1482 auch Bischof von Hildesheim. In

---

42 Karl Nerger, Rund um den ... (wie Anm. 32), S. 88; Walter Schäfer, Beiträge (vgl. Anm. 33), S. 27.
43 Stadtarchiv Verden, Best. Magistrat, Fach 1, A I Nr. 2; vgl. auch Kunstdenkmäler (wie Anm. 30), S. 109.
44 Stadtarchiv Verden, Best. Magistrat, Fach 1, A I Nr. 2; Karl Nerger, (wie Anm. 32), S. 89.
45 Nds. Staatsarchiv Stade, Rep. 8, Fach 1, Nr. 3e, Bl. 66 ff.

der dortigen Diözese gab es mehrere Klöster, die von den Windesheimern, zum Teil bereits von Johannes Busch, reformiert wurden. Neugründungen jedoch gingen nur in Ausnahmefällen von ihnen aus, so etwa Eldagsen um 1435 in der Diözese Hildesheim. Für unser Verdener Mariengarten kennen wir keine Verbindung zu den Windesheimern, hören auch nichts von einem Augustinerinnenkonvent, der bei der Schaffung und Gestaltung des ersten Verdener Konventes Hilfe geleiset hat. Es ist kaum vorstellbar, daß unser Chronist, der die Gründung meldet, es unterlassen hätte, das Kloster zu benennen, das bei der Besiedlung von Mariengarten geholfen hat, wenn ihm davon etwas bekannt gewesen wäre. Möglicherweise gab es gar kein derartiges Kloster. Woher aber kamen dann die ersten Nonnen?

Wenn man einen Blick auf die Gründungen neuer nach den Augustinerregeln lebender Konvente seit etwa der Mitte des 15. Jahrhunderts in Niedersachsen wirft, so fällt auf, daß in den beiden ähnlichsten Fällen, in Marienanger in Detmold und in Marienstätten in Osnabrück, es sich um Konvente handelt, die zunächst aus einem Zusammenschluß von Laienschwestern entstanden sind, die erst etwas später mit der Augustinerregel ausgestattet wurden. Die Anfänge von Marienanger liegen um 1453, die Einführung der Regeln erfolgt 1459, und in Marienstätten begann das klösterliche Leben 1456, die Regeln wurden erst 1469 eingeführt[46]. Es wäre immerhin denkbar, daß in Verden die Dinge ähnlich gelaufen sind. Mit 1476 hätten wir dann nur die Einführung der Regel und die Bestätigung als Kloster (Konfirmation), dem ein freiwilliger Zusammenschluß etwa im Sinne der Brüder oder Schwestern vom gemeinsamen Leben vorangegangen wäre. Die Wahl des Patroziniums — Maria im Rosengarten — wäre dazu überaus passend.

Schon Walter Schäfer hatte vermutet, daß die Gründung sich aus dem Umfeld der in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts voll erblühten Marienverehrung erkläre[47].

Wendet man sich dann der Vorstellung der Maria im Rosengarten zu, so läßt sich mit diesem Bilde vielleicht doch noch ein Hinweis finden. In ihm fließen ja zwei Bildmotive zusammen. Da ist einmal der hortus concluses, der die Symbole der Jungfräulichkeit der Madonna in sich vereint und gleichzeitig das Paradies darstellt. Das andere ist die im 14. Jahrhundert in Italien sich entwickelnde ,,Demutsmadonna'', Maria auf der Erde sitzend. Sie wird in den verschlossenen Garten gesetzt und der Zaun wurde dann immer mehr zur Rosenhecke ausgebildet. Ein Bildmotiv, wie es seit dem Beginn des 15. Jahrhunderts vor allem im Oberrheingebiet entstanden ist und in Martin Schongauers Rosenhagmadonna in St. Martin in Colmar seinen strahlenden Höhepunkt erlebte. Immer bleibt aber auch der gekrönten Madonna im Rosenhag der Nymbus der Demutsmaria erhalten. Es ist die Demut, die Maria in der Verkündigung mit den Worten ,,Siehe, ich bin des Herrn Magd'' bezeigt, oder die im Magnificat mit den Worten des Lukasevangeliums ,,Denn er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen'' zum Ausdruck kommt. Das Bild der Demutsmadonna wurde vor allem von den Franziskanern in der Predigt gepflegt und sprach die einfachen Leute, die den Franziskanern besonders zugetan waren, sehr nachhaltig an. Diese Vorstellungen sind auch Teil eines neuen vornehmlich in bürgerlichen Kreisen sich ausbreitenden Lebensgefühls, der Devotio moderna, die seit dem 14. Jahrhundert von den Niederlanden ausgehend auch auf Norddeutschland ausstrahlte. Darin galt die humilitas, die Selbsterniedrigung, als angesehene Tugend. Es könnte die Wahl der Rosenhagmadonna als Patrozinium nicht nur dem allgemeinen Zeitgeist entsprochen haben, sondern ein direkter Hinweis auf eine Gemeinschaft von Frauen gewesen sein, die sich in einer diesem Bild adäquaten Form der Marienverehrung zusammengefunden hatte. Solche Gemeinschaften von Frauen und Männern waren im Zuge der neuen Frömmigkeit an vielen Orten entstanden. Sie schlossen sich zum gemeinsamen Leben zusammen, ohne dieser Gemeinschaft feste Regeln zu geben. Damit erregten sie Anstoß, weckten Verdacht auf Häresie und Sektenbildung. Schließlich, nicht ohne Einwirkung der Kirche, nahmen sie dann die Augustinerregeln an und wurden zu regulären Klöstern. Sellten aber gliederten sie sich einem Ordensverband an, sondern blieben meist für sich allein. Sie gelangten auch fast nie zu großer Blüte, sondern blieben bescheidene Institute.

Daß die Dinge auch in Verden so abgelaufen sind, kann nicht mehr als eine Vermutung sein. Handfeste Belege dafür gibt es nicht. Aber das ganze Erscheinungsbild des Klosters entspricht dieser Annahme. Ein bescheidenes Haus, das in den wenigen Jahrzehnten seines Lebens nie in den Vordergrund trat und so unauffällig unterging wie es einst entstanden war.

---

46 H. Hoogeweg, Verzeichnis (wie Anm. 31), S. 28 und S. 105 f.
47 Walter Schäfer, Beiträge (wie Anm. 33), S. 26 ff.

Das „Palmetten-Ringband-Kapitell" — ein symbolhaftes christliches Kosmos-Bild?

Eine Analyse anhand niederdeutscher Beispiele

Von Kurd Fleige

In der romanischen Baukunst des 12. Jahrhunderts ist ein Kapiteltyp bekannt, der mit dem Namen „Palmetten-Ringband-Kapitell" bezeichnet wird. Dieter Großmann ist in einer sehr gründlichen und aufschlußreichen Arbeit[1] dem Aufkommen dieses Kapiteltyps kurz vor der Mitte des 12. Jahrhunderts und seiner weiteren Verbreitung im nord- und mitteldeutschen Raum nachgegangen. Er kommt dabei zu der Auffassung, daß diese sehr charakteristische Kapitellform von Hildesheim ausgegangen ist und zuerst an zwei Kapitellen in der Kirche von St. Godehard um 1146 auftritt. Nachfolgestationen dieser Kapitellform stellt er u. a. in der ehemaligen Zisterzienserkirche zu Hardehausen, der St.-Michaelis-Kirche in Hildesheim, der St.-Kilianskirche zu Lügde, der ehemaligen Klosterkirche von Willebadessen sowie der Kirche in Wunstorf fest, ferner am Portal der Kirche zu Fuhlen (Grafschaft Schaumburg) sowie in der Kirche zu Völksen bei Hannover und der Stiftskirche von Oberkaufungen.

Das Kapitell von St. Godehard in Hildesheim, das in zwei Ausführungen auftritt (Bild 1), beschreibt Großmann in folgender Weise: „Ein Kranz von acht aufsteigenden Palmetten umgibt das Kapitell so, daß je vier Palmetten an den Ecken und je vier in den Mitten stehen. Die Palmettenschäfte sind am unteren Kapitellrand im Halbkreis miteinander verbunden. Ein flaches Band umläuft den Kapitellkörper ringförmig und ist dabei durch die Palmettenschäfte hindurch geflochten, indem es jeweils die Hälfte eines Schaftes unterfährt, die andere Hälfte überschneidet. In der oberen Zone des Kapitells entfalten sich, zwischen den Palmetten emporwachsend, auf jeder Kapitellseite vier Helices (= Sonnenspiralen) mit vierstreifigen Schäften; sie enden in Spiralen, die nur vom äußeren

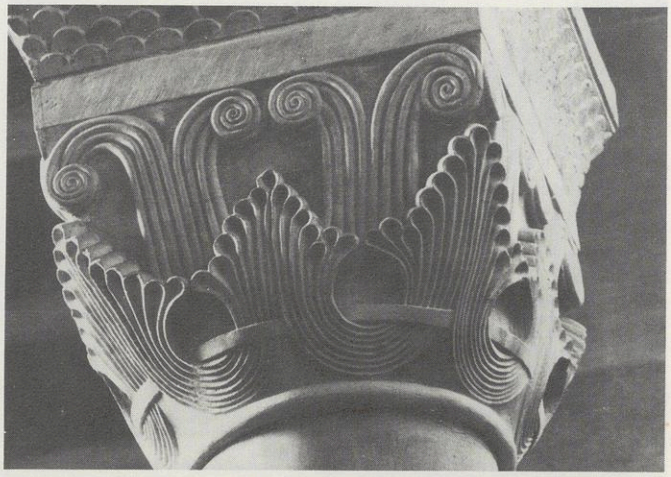


Bild 1
Hildesheim, St. Godehardi, Langhaus Südseite, vierstreifige Spiralenschäfte ergänzen sich zur Achtzahl.

Streifen der Schäfte gebildet werden." Eine Erklärung dieser merkwürdigen „mit Schwung und Sicherheit" gearbeiteten Kapitellformen gibt Großmann nicht. Es ist zu vermuten, daß dieser so charakteristisch gestaltete Kapiteltyp nicht zufällig als reine Schmuckform entstand, sondern daß sein Schöpfer damit eine bestimmte Vorstellung verband. Im folgenden soll daher versucht werden, den geistigen Hintergründen des Palmetten-Ringband-Kapitells nachzugehen.

Eine Schlüsselfunktion bei einem Deutungsversuch kommt wegen der archaischen Ausbildung seiner Ornamentik dem nordwestlichen Kapitell der St.-Kilians-Kirche in Lügde zu (Bild 2). Auf seiner Südseite begegnen uns zwei mit Acht- bzw. Sechssternmustern versehene Rundscheiben, die in der Symbolik eindeutig Sonne und Mond verkörpern. Als Beleg dafür kann ein romanisches Tympanon der Marienkirche in Gelnhausen angeführt werden (Bild 3). Besondere Beachtung bei den Sternmustern von Lügde verdienen ihre stilartigen Ansätze, die unten in einer Spitze zusammenlaufen. Diese angezeigte Kollisionsrichtung der Himmelsleuchten steht im krassen Widerspruch zu deren naturgegebenen kreis- bzw. halbkreisförmigen Umlaufbahn im Kosmos, mit der Sonne und Mond üblicherweise in Verbindung gebracht werden. Auf der rechten Hälfte dieser Kapitellseite ist eine Baum-

1 Großmann, Dieter: Das Palmetten-Ringband-Kapitell, in: Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte Bd. 1, 1961, S. 23—56.

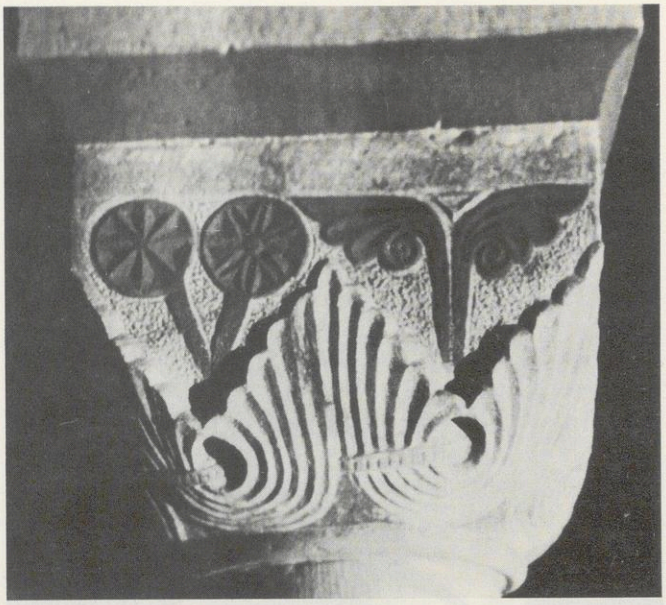


Bild 2
Lügde bei Bad Pyrmont, St. Kilian, südwestliches Kapitell Südseite, mit Sonne-, Mond- und Lebensbaumsymbolen.

skulptur dargestellt. Sie besteht aus einem zweigeteilten sich unten verjüngenden glatten Stamm ohne Wurzelstock, der sich oben in zwei seitlich abgebogene je vierteilige Palmetten gabelt. Der Vorgang der Gabelung oder Teilung wird durch einen oberen Dreieckskeil betont, der offensichtlich die Spaltung des Baumes anzeigen soll. Dieses in der romanischen Skulptur häufig vorkommende Baummotiv wurde als Symbol für den Lebensbaum bzw. für die germanische Weltesche gedeutet. Mit der Anordnung von Himmelsleuchten und Weltesche soll im Zusammenhang mit dem unteren Palmettenkranz vermutlich eine bestimmte Aussage gemacht werden: Die Kollisionsrichtung von Sonne und Mond — angezeigt durch die stilartigen Ansätze — könnte deren Sturz, die Spaltung der Weltesche deren Untergang andeuten. Diese Vermutung wird unterstützt durch die Untersuchungsergebnisse an den Kapitellen der St.-Laurentius-Kapelle in Hildesheim[2]. Sie zeigen, daß die Steinmetzen im Anfang des 12. Jahrhunderts die Weltuntergangsprophezeihung nach der Edda benutzten, um an den Kapitellen den Wandel von der Hoffnungslosigkeit des heidnischen Weltverständnisses zur christlichen Erlösungsbotschaft in symbolhaften Skulpturen zu verdeutlichen.

Um das Kapitell von St. Kilian deuten zu können, müssen wir die entsprechenden Berichte der Edda zum Ragnarök, der Götterdämmerung nach der heidnischen Mythologie, heranziehen. In der Gylfaginning[3] heißt es in diesem Zusammenhang: ,,Da geschieht es, daß der Wolf die Sonne verschlingt, den Menschen zu großem Unheil. Der andere Wolf wird den Mond packen und so auch großen Schaden tun. Und die Sterne werden vom Himmel fallen. Da wird sich auch ereignen, daß die Erde bebt ... und die Bäume entwurzelt werden.'' Während auf dem erwähnten Kapitell in der Laurentius-Kapelle das Verschlingen von Sonne und Mond (letztere durch Spiral-Ornamente veranschaulicht) durch zwei Wölfe wiedergegeben wird, ist auf dem Kapitell von Lügde offensichtlich das ,,vom Himmel fallen'' von Sonne und Mond als Bildthema gewählt. Das zeichnet sich in ihrer durch die Stiele angedeuteten Fallrichtung ab.

Das ,,Entwurzeln der Bäume'', und zwar in erster Linie die Entwurzelung der das All tragenden Weltesche, ist auf dem Kapitell verständlicherweise nicht in realistischer Weise dargestellt, aber durch die Spaltung des Weltenbaumes, von der Spitze ausgehend bis in den Stamm hinunter, wird zweifellos seine übersinnliche Vernichtung deutlich zum Ausdruck gebracht. Und noch etwas scheint in diesem Zusammenhang bemerkenswert: Die beiden durch den oberen Keil gespaltenen Baumstammhälften verjüngen sich nach unten entgegen dem natürlichen Wachstumsprozeß. Diese Erscheinung ist sicher nicht zufällig. Auch hier hat vermutlich eine andere in Versform abgefaßte Stelle aus der Gylfaginning den Steinmetz zu seiner Konzeption angeregt. Die Verse können übrigens auch für die Darstellung der herabstürzenden Himmelsleuchten herangezogen werden:
,,Schwarz wird die Sonne, die Erde sinkt ins Meer.
Vom Himmel schwinden die heiteren Sterne.''

Wenn der Steinmetz eine Vorstellung von der ins Meer sinkenden Erde vermitteln wollte, konnte er das wohl kaum treffender tun als durch die Abbildung der ins Meer sinkenden Weltesche Yggdrasil, von der gesagt wird[4], daß sie als immergrüner Baum in der Mitte von Midgard (Mittelwelt) steht, die Reiche der Götter, Riesen, Menschen und Zwerge verbindet und das All umschließt. Auf dem Kapitell von Lügde scheint die Erde — verkörpert durch die Weltesche —

2 Fleige, Kurd: Die Symbolik des Tierkapitells in der St.-Laurentius-Kapelle zu Hildesheim, in: Alt-Hildesheim 43/1972, S. 1—5 und: Der Sinngehalt der Kapitellskulpturen in der St.-Laurentius-Kapelle zu Hildesheim, in: Alt-Hildesheim 46/1975, S. 17—22.

3 Gylfaginning, in: Die Jüngere Edda des Snorri Sturluson, Leipzig 1942, S. 61 (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 785).

4 Jens, Hermann: Mythologisches Lexikon, München 1958, S. 152 (Goldmanns Gelbe Taschenbücher Bd. 490).

Bild 3
Gelnhausen, St. Marien, Tympanon vom Westturm, mit Sonne-und Mondsymbolen.

einem Fallschirm nicht unähnlich — tatsächlich herniederzusinken — ins Meer! Auf dem Hintergrund dieser Schilderung der letzten dramatischen Ereignisse vor dem Weltuntergang nach altem germanischen Glauben könnten sich die eigenartigen ,,Palmetten'' daher als ein Sinnbild für das Auf und Ab der Wellen des in starker Bewegung befindlichen Weltmeeres entpuppen. In der vorgenannten Weltuntergangsschilderung[5] wird nämlich u. a. auch berichtet: ,,Jörmungand wälzt sich im Jötunzorne (Riesenzorn). Der Wurm schlägt die Flut.'' Jörmungand ist nach dem Mythologischen Lexikon[6] die von Loki mit der Riesin Angoboda gezeugte Schlange, auch Midgardschlange genannt. Sie wurde von den Asen in das Weltmeer geschleudert und wuchs darin zu so ungeheurer Größe, daß sie mit ihrem Leib die ganze Erde umspannt. Sie erzeugt Ebbe und Flut, je nachdem sie das Wasser trinkt oder von sich speit. Beim Weltuntergang steigt sie aus dem Abgrund des Meeres hervor und schlägt vor dem Kampf mit den Göttern — sich zornig wälzend — die Meeresflut. Sie wird im Kampf zwar von Thor erschlagen, aber auch dieser stirbt anschließend durch das ihm entgegen gespieene Gift der Schlange.

Selbstverständlich verbietet sich eine realistische Wiedergabe des geschilderten Geschehens. Und doch dürfte sich bei den Palmetten-Ringband-Kapitellen in den aufsteigenden und abfallenden ,,Palmetten'' ein plakatives Sinnbild der Meereswellen, in dem teils sichtbaren, teils unsichtbaren Ringband eine Andeutung von der das Weltmeer umspannenden Midgardschlange verbergen. Dabei könnten die vom Ringband nicht überspannten Wellen möglicherweise die herabstürzenden — und damit die Midgardschlange überschüttenden — Wellen symbolhaft andeuten. Gegenüber primitiveren dörflichen Steinmetzen, die

5 Wie 3, S. 63.
6 Wie 4, S. 137.

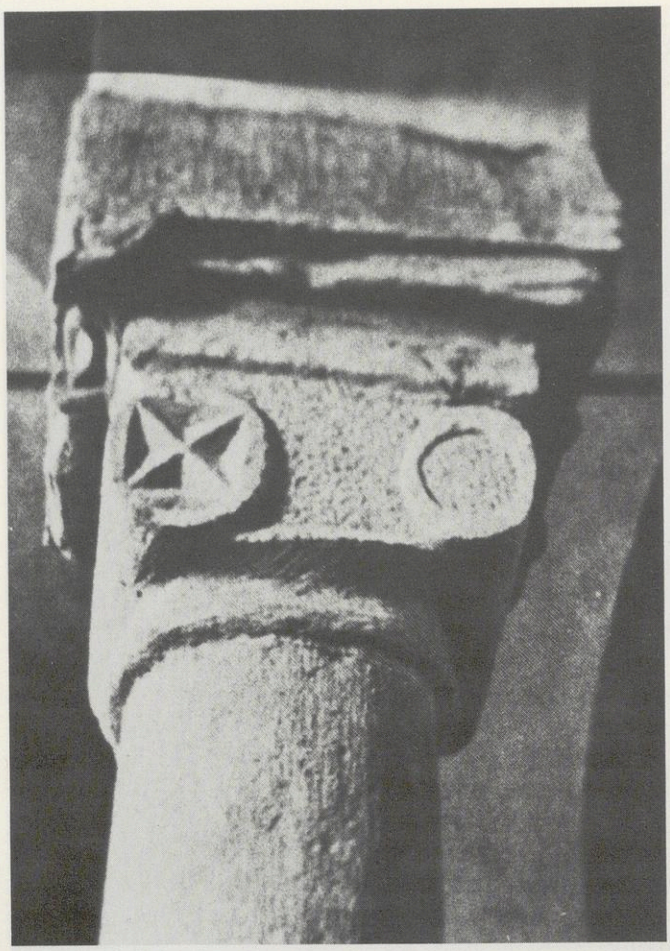


Bild 4
Kapelle von Drüggelte, Krs. Soest, Kapitell mit Schlangendarstellung unter der oberen Kapitellplatte.

sich nicht scheuten, die Schlange in annähernd natürlicher Gestalt darzustellen (Kapelle von Drüggelte, Bild 4), haben die Steinmetzschulen in größeren Städten und bei bedeutenderen Klöstern im sogenannten Palmetten-Ringband-Kapitell eine akademisch anmutende Kapitellform entwickelt. Sie hat uns das Erkennen des dahinter verborgenen Kosmosbildes mit dem aufgewühlten Meer so erschwert, daß wir bis heute dafür nur den einseitigen Begriff Palmetten-Ringband-Kapitell kennen.

Wem diese Deutung — da unbeweisbar — zu wenig überzeugend erscheint, der wird jedoch nicht übersehen können, daß die in der romanischen Kunst so häufig verwendeten Band- und Schlingenornamente Ausdruck eines starken noch unerforschten Bindungsbedürfnisses sind. Sie spiegeln sich in zahllosen tauartig gedrehten Abschluß- und Umrahmungsprofilen, in tauartig gewundenen Baumstammformen sowie in Bindungsgliedern vor Baumverzweigungen wider.

Hinsichtlich der Wellenausbildung ist noch eine Bemerkung zur Zahlensymbolik zu machen. Sie spielt in der romanischen Kunst eine wichtige Rolle, deren Bedeutung von den Menschen unserer Zeit kaum abzuschätzen ist. Am Kapitell von Lügde scheint die Zahl Elf bei der Untergliederung der Wellenberge von Bedeutung zu sein. In der Zahlensymbolik ,,bedeutet die Elf nach der Lehre der Kirchenväter die Sünde, denn Elf überschreitet Zehn, die Zahl des Dekalogs, und die Sünde ist Überschreitung des Gesetzes. Es ist damit eine negativ geladene, destruktive Zahl''[7]. Durch die elf Wellenteile wird das bedrückend Negative, Verhängnisvolle der mythologischen Weltuntergangsschilderung für die Menschen jener Zeit, die diese Symbolsprache noch verstanden, sehr deutlich ausgedrückt.

Aufgrund dieser Erkenntnis sollen die Palmetten-Ringband-Kapitelle von St. Godehard in Hildesheim untersucht werden. Hier sind die vier Seiten jedes Kapitells auf den ersten Blick annähernd gleich gestaltet. Da in den ,,Palmetten'' nach dem Vorhergesagten keine vegetabilischen Ornamente zu suchen sind, gilt es, die in der Kunstgeschichte mit ,,Helices'' bezeichneten Spiralformen, die für diesen Kapitelltyp charakteristisch sind, zu erklären. Helices, die Mehrzahl von dem griechischen Wort Helios, bedeutet Sonnen. Auch aus der Symbolkunde ist das Spiralornament als eines der Sinnbilder für die Sonne bekannt. Näheren Aufschluß über den Charakter unserer Helices von St. Godehard, d. h. die ihnen zugewiesene Aussage, muß die Zahlensymbolik geben. Beim Vergleich der Sonnenspiralen auf den verschiedenen eingangs erwähnten Kapitellen fällt die Unterschiedlichkeit der Schaftausführung auf. Der dreistreifige Schaft auf dem Kapitell von Wunstorf (Bild 5) läßt wegen des besonders positiven Charakters der Drei als der ,,Zahl Gottes sowie der Vollkommenheit und der Vollendung''[8] keineswegs an den Sturz oder Untergang der Sonne denken, sondern verweist im Gegenteil auf den Neuaufgang. Das Gleiche gilt für die einstreifigen Schäfte der Helices auf dem Kapitell von Fuhlen (Grafschaft Schaumburg), denen je drei lanzettförmige Blätter zugeordnet sind (Bild 6). Diese dreiteiligen Blattornamente an den Schäften in Fuhlen signalisieren ebenfalls, daß es sich bei den Spiralen nicht um untergehende, sondern um aufgehende Sonnen handelt.

---

7 Heinz-Mohr, Gerd: Lexikon der Symbole, Düsseldorf/Köln 1981, S. 312.
8 Wie 7, S. 308.

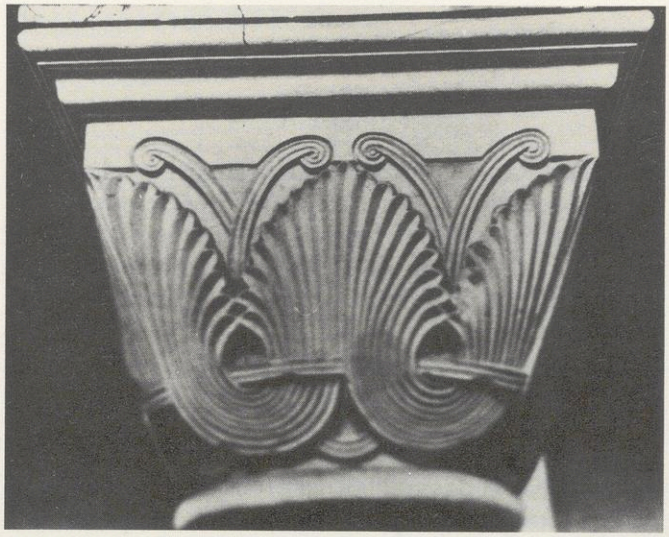


Bild 5
Wunstorf, Stiftskirche, Langhaus Südseite, Kapitell mit dreistreifigen Spiralschäften und je neun Wellengliedern.

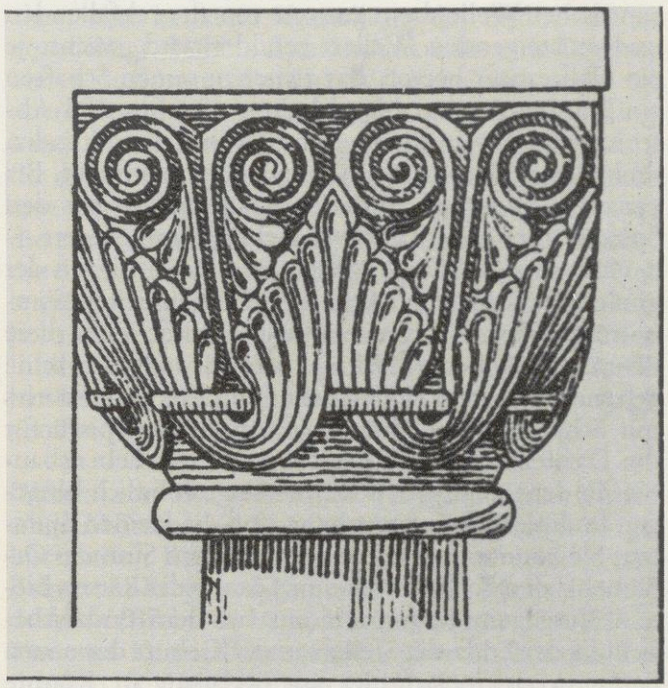


Bild 6
Fuhlen, Grafschaft Schaumburg, Kirche Nordportal, Kapitell mit einstreifigen Spiralschäften, ergänzt durch Dreiblattornament.

So positiv sind die vierstreifigen Schäfte der Helices in St. Godehard zunächst nicht zu sehen. Nach der Zahlensymbolik ist die ,,Vier'' im Gegensatz zur Dreizahl als Symbol Gottes die traditionelle Zahl des irdischen Universums''[9]. Das entspricht im Grundsatz unserer Vermutung, daß es sich bei diesem Kapitelltyp um eine sinnbildhafte Kosmosdarstellung handelt; ungeklärt ist aber der tiefere Sinn der beabsichtigten Aussage. Eine wesentlich positivere Tendenz ergibt aber die Zusammenfassung der vierstreifigen Schaftpaare zur Achtzahl, wie sie uns auf den Kapitellen von St. Godehard sehr betont entgegentreten: ,,Die Acht ist die Zahl des Neuen Testaments. Sie kündigt die Seligkeit des kommenden zukünftigen Äons an.''[10] Was kann diese Aussage der Zahlensymbolik im Hinblick auf den Sinngehalt unserer Kapitellornamentik im Ganzen zu bedeuten haben?

Hierzu ist eine Erklärung nötig: Die bereits erwähnte Gylfaginning, eine mythologische Erzählung vom Anfang und Ende der Welt — eingekleidet in ein Zwiegespräch —, endet nicht mit der Hoffnungslosigkeit des Weltuntergangs aufgrund des Erlöschens der Himmelsleuchten, sondern gibt einen verheißungsvollen Ausblick in die Zukunft. Sie wird dem fragenden Gangleri mit den Worten des Sehers angekündigt: ,,Und das wird dich wunderbar dünken, daß die Sonne eine Tochter geboren hat, nicht minder schön als sie selber, die wird nun die Bahn der Mutter wandeln. So heißt es nämlich:

Eine Tochter entstammt der strahlenden Göttin
ehe der Wolf sie würgt.
Glänzend fährt nach der Mutter Fall
die Maid auf den Wegen der Mutter.''[11]

Legen wir diesen Bericht unserer Untersuchung zugrunde und versuchen daraufhin die Kapitellskulpturen zu interpretieren, dann erhalten sie einen ebenso verblüffenden wie überzeugenden Sinn: Nicht Untergang der Himmelsleuchten (wie am Kapitell von Lügde), sondern Neuaufgang im christlichen Sinne, d. h. Christus als die neue Sonne, aufsteigend über dem Horizont des Weltmeeres, soll hier sinnbildhaft unter Verwendung uralter Vorstellungen angedeutet werden.

Nur auf dem ersten Blick gleicht das zweite, auf der Mittelschiffnordseite befindliche Kapitell von St. Godehard dem auf der Südseite. Bei näherer Betrachtung ist jedoch im oberen Kapitellbereich zwischen den sich auseinanderbiegenden Schäften der mittleren Helices ein Dreiblattornament erkennbar (Bild 7). Abgesehen von der Feststellung des besonderen sym-

9 Wie 7, S. 309.
10 Wie 7, S. 311.
11 Wie 3, S. 66.

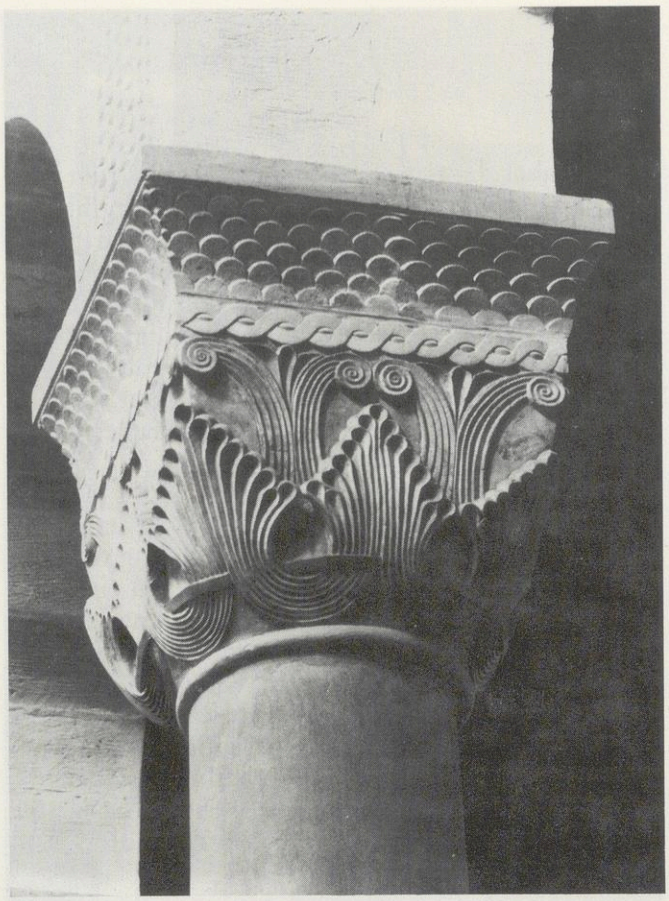


Bild 7
Hildesheim, St. Godehardi, Langhaus Nordseite, Kapitell mit Dreiblatt-Ornament zwischen den mittleren Helices.

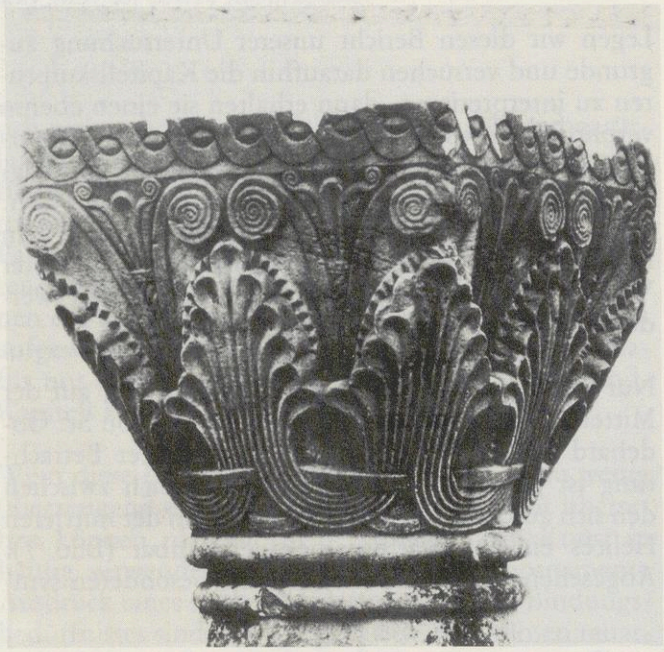


Bild 8
Hardehausen, ehemalige Zisterzienserkirche, Kapitell mit Dreiblattornament und Kleinstspiralen.

bolhaften Ranges der Drei, der zusätzlich zu der Achtzahl der vereinigten vierstreifigen Schäfte die Heiligkeit dieser Komposition noch verstärkt, soll zunächst von einer Deutung abgesehen werden. Im übrigen stimmt die Ornamentierung der beiden Kapitelle mit den acht auf die vier Kapitellseiten verteilten Wellenbergen und den sich jeweils zur Achtzahl addierenden Spiralen an den Ecken und in den Kapitellmitten überein.

Vorab verlangt das an gleicher Stelle zwischen den Helices auftretende Schmuckmotiv am Kapitell von Hardehausen nach einer Deutung. Der hier zwischen den einstreifigen Schäften der Sonnenspiralen sich anbietende Raum ist vom Bildhauer in einer eindrucksvollen Bildkomposition gestaltet worden (Bild 8). Über dem unteren Kreisrund, das in der Form konzentrischer Wellenbewegungen von den abfallenden und aufsteigenden Wellen gebildet wird, wächst je ein Helicespaar hervor, das zwischen seinen Schäften ein Baumornament mit gedrehtem Stamm und Abschlußring sowie einem sich darüber entfaltenden dreiteiligen Blatt- oder Blütengebilde umschließt. Bei genauem Hinsehen entdeckt man, wie sich aus den Spitzen ihrer Seitentriebe — ziemlich unmotiviert — je eine winzige Spirale, gleichsam eine Miniform der großen Helices, entwickelt. Bei der bekannten Symbolträchtigkeit der romanischen Skulptur kann diese überlegt gestaltete Ornamentik nicht lediglich reine Schmuckform sein. Die Ausbildung des Baummotivs mit Schaftring und dreiteiligem Blatt ist typisch für die Darstellung der Weltesche bzw. des Lebensbaumes in der romanischen Kunst. Ungewöhnlich hingegen in diesem Zusammenhang sind die kleinen Spiralen. Sie könnten bei der Frage nach dem Sinn des Ornaments den Schlüssel für eine Lösung des Rätsels bieten. Vergegenwärtigen wir uns bei dem Endzeitbericht in der Edda die Stelle von der Geburt der neuen Sonne, so deutet sich hier eine Erklärung an. Könnte es nicht sein, daß die Mini-Spiralen gleichsam die Geburt der neuen Sonne — bzw. der neuen Himmelsleuchten — versinnbildlichen? Das Baumornament aber würde das Wiederentstehen einer neuen Erde ausdrücken, denn welchen Sinn hätte die Geburt der neuen Himmelsleuchte, wenn nicht der gesamte Kosmos wiederersteht? Erinnern wir uns auch des Untergangsbildes der Erde in Form der ins Meer sinkenden Weltesche auf dem Kapitell von Lügde. Hier in Hardehausen soll in dem Baummotiv mit den Mini-Spiralen vermutlich die Wiedergeburt von Erde und Sonne angekündigt werden. Die großen Spiralen zei-

gen die wiedergeborene Sonne bereits in ihrer vollen Entfaltung. Das heißt im übertragenen Sinne: Christus, die neue Sonne, ist erschienen. Das dürfte der eigentliche Sinn dieser in Stein gemeißelten Parabel sein.

Diese Erkenntnis läßt auch einen Rückschluß auf das Dreiblatt-Ornament des zweiten nördlichen Kapitells von St. Godehard zu. Mit diesem Symbol soll vermutlich ebenfalls ein Hinweis auf die Wiedererstehung der Erde gegeben werden. Bezeichnend dafür ist das Auftreten dieser ,,Baum''-Skulptur lediglich auf der Ost- und Südseite, den in der Symbolkunde besonders positiv bewerteten Himmelsrichtungen. Es bleibt noch darauf hinzuweisen, daß vermutlich auch dem zweifachen Flechtband, das das obere Abschlußquadrat dieses Kapitells wie auch das von Hardehausen ziert, eine konkrete Vorstellung des Bildhauers zugrundeliegt. Nähere Anhaltspunkte für eine Deutung bieten sich vorerst nicht. Wahrscheinlich steht das obere Flechtband in Antithese zu dem unteren Ringband. Auch bezüglich der gezähnten Auflageplatte für die Wellenberge am Kapitell von Hardehausen sei eine Vermutung geäußert. Es könnte sich hierbei um die Andeutung der spritzigen Wellengischt handeln, durch die der äußerst feinfühlige Künstler den Wellenberg dekorativ umgibt und vom Kapitellgrund abhebt. Eine Erfindung, die für die Begabung dieses Bildhauers spricht. Sie weist das Kapitell von Hardehausen als reifere und wohl auch spätere Arbeit gegenüber den Kapitellen von St. Godehard aus.

Diesem von der größtenteils abgebrochenen Zisterzienser-Kirche von Hardehausen einzig erhalten gebliebenen Kapitell nahe verwandt sind zwei Palmetten-Ringband-Kapitelle von St. Michael in Hildesheim (Bild 9 u. 10). Sie stimmen mit dem Hardehausener Kapitell weitgehend überein, sowohl hinsichtlich der Hinterlegung der Wellenberge mit einer gezähnten Auflageschicht als auch des dreiteiligen Baummotivs mit den beiden Mini-Spiralen zwischen den großen Helices. Abweichungen zeigen sie in diesen Spiralornamenten, und zwar in der Weise, daß nur die jeweils in den Kapitellmitten zusammentreffenden Helices als Spiralen ausgebildet sind, während die üblicherweise in den Ecken angeordneten Spiralen hier als flache Rundscheiben mit aufgelegtem Blattornament in Erscheinung treten. Als deutlichste Abweichung aber fällt die ungewöhnliche Ausbildung der Spiral- bzw. Scheibenschäfte ins Auge, die, aus der Mitte des Wellentales in sieben sich nach oben ver-

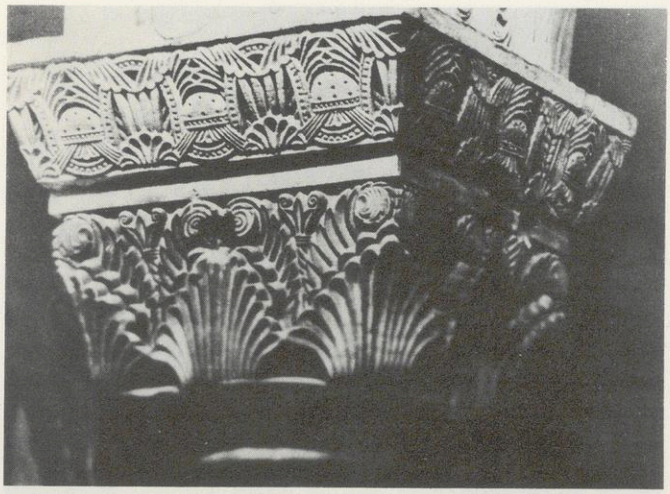


Bild 9
Hildesheim, St. Michaelis, Langhaus Südseite, Kapitell mit unterschiedlichen ,,Helices'' und siebenblättrigen Schäften.

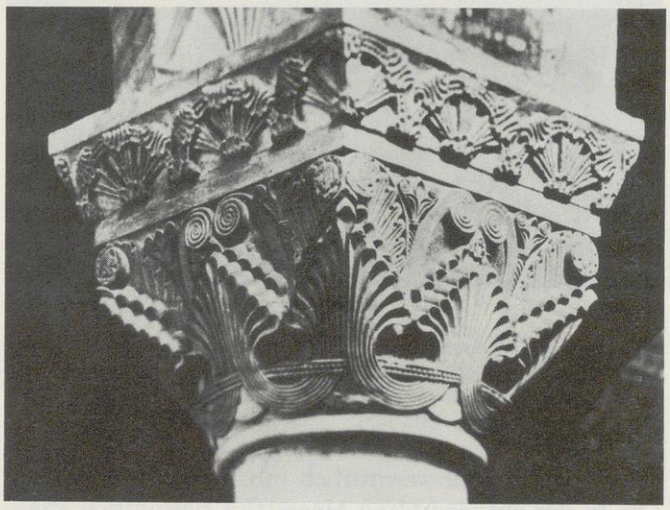


Bild 10
Hildesheim, St. Michaelis, Langhaus Südseite, Kapitell mit unterschiedlichen Schäften der ,,Helices''.

breiternden blattartigen Stufen emporsteigend, die Helices zu tragen scheinen. Die symbolhafte Bedeutung der Sieben als heiliger Zahl, die ,,über sich hinaus auf die Acht als die Zahl der Vollendung und Auferstehung''[12] weist, spricht auch in diesem Fall für eine positive Beurteilung dieser Schmuckform. Das gegenüber dem Hardehausener Kapitell leicht abgewandelte Baummotiv zwischen den Spiralen unterstreicht mit seiner dreigeteilten Spitze über dem dreifachen Schaftring des tauartig gedrehten Baumstammes die Besonderheit dieses dekorativen Bildes. Die Ergänzung durch die seitlichen Kleinst-Spiralen ist ein wei-

12 Wie 7, S. 310.

Bild 11
Völksen bei Hannover, Kirchturm, Klangarkaden, Kapitell mit Spirale und Sechsblattornament.

teres Indiz für die vermutlich inhaltsreiche Botschaft: Die in der aufgewühlten Meeresflut symbolisch angedeutete Prophezeihung vom Weltuntergang nach der germanischen Mythologie hat ihre Schrecken verloren, nachdem Christus, der Sohn Gottes, als Mensch geboren wurde. Er ist in Wahrheit die neue Sonne in einer bereits existierenden neuen christlichen Welt.

Einer Erklärung bedarf noch die unterschiedliche Zahl der Unterteilungen der Wellenberge. Die negative Tendenz, die für die Gesamtzahl von elf Unterteilungen in Lügde, Hardehausen und Fuhlen angenommen ist, kann auch für die dreizehn Unterteilungen in Willebadessen und St. Michael in Hildesheim vermutet werden, da die Dreizehn noch heute als Unglückszahl bekannt ist. Es besteht aber auch die Möglichkeit, daß die Unterteilungen der Wellenberge in die Zahl der aufsteigenden und die der abfallenden Wellenglieder bei der Symbolik eine Rolle spielt. Das würde bei den Kapitellen von St. Godehard mit acht steigenden und acht fallenden Wellenteilen, bei dem Kapitell von St. Michael mit je sieben Wellengliedern — wobei das mittlere Glied des Wellenberges doppelt zu zählen ist — auch die symbolhafte Wiedergabe der aufgewühlten Meeresflut in den positiven Charakter des Gesamt-Kosmosbildes einbeziehen. Eine solche positive Bewertung kann auch für die Unterteilung in jeweils sechs oder neun Wellenglieder entsprechend der positiven Aussage der Zahlensymbolik zutreffen. In diesem Zusammenhang sei eine Bemerkung von Gerd Heinz-Mohr im ,,Lexikon der Symbole'' erwähnt: ,,Symbole offenbaren und verhüllen gleichzeitig. Daher bleibt eine gewisse Abweichungsbreite in der Deutung immer offen, ohne daß die Feststellung und Bedeutsamkeit des Ganzen in Frage gestellt würde.''

Auch der Ersatz der üblichen Eckspiralen durch blattverzierte Rundscheiben an den beiden Kapitellen von St. Michael ist noch näher zu untersuchen. Bereits bei den mit einem Achtsternmuster verzierten Scheiben von Lügde verrieten die Sternmuster zur Unterscheidung von Sonne und Mond in ihrer Ausbildung leichte Abwandlungen. Bei dem von Dieter Großmann erwähnten Kapitell von Völksen b. Hannover tritt neben der Spiralform ein sechsteiliges Blattornament auf (Bild 11). Diese Unterscheidungsabsicht in der symbolhaften Wiedergabe von Sonne und Mond ist auch auf den Kapitellen von St. Michael festzustellen. Hier fällt auf, daß auf dem zweiten Kapitell (Bild 10) den in den Kapitellmitten sich begegnenden Spiralornamenten jeweils einstreifige Schäfte — wie sie von Hardehausen und u. a. bekannt sind — im Gegensatz zu den siebenstufigen Schäften der blattverzierten Eckscheiben zugeordnet sind. Ein Beispiel für verwirrende Variantenvielfalt. Es spricht alles dafür, daß mit der Spirale die Sonne gemeint ist. Von ihr sagt Dorothea Forstner[13]: ,,Religionsgeschichtliche und archäologische Studien haben erwiesen, daß die Spirale als Zeichen des Lebens, der vegetabilischen und organischen Fruchtbarkeit sowie der Sonne als Beherrscherin des Zeitenlaufs zu deuten ist.'' Diese Sinngebung gilt zwar weitgehend auch für den Mond, trotzdem bleibt die Spirale der Sonne als Sinnbild vorbehalten. In dem Sechsblattornament des Kapitells von Völksen und den blattverzierten Eckscheiben der Kapitelle von St. Michael sind dann folgerichtig Varianten des Mondsymbols zu vermuten. Unübersehbar ist an den Kapitellen von St. Michael die fortgeschrittene reiche-

13 Forstner, Dorothea: Die Welt der christlichen Symbole, Innsbruck/Wien/München 1977, S. 63.

re Entwicklung der Ornamentik gegen Ende des 12. Jahrhunderts. Ihre Lesbarkeit ist jedoch erschwert und nur noch über frühere Entwicklungsstufen — wie hier zu erklären versucht wurde — möglich. Weitere Ausschmückungen verleugnen den Ursprung des Sinnbildes immer mehr und machen seine Deutung immer schwieriger.

Diese Untersuchung dürfte gezeigt haben, daß sich auf dem Hintergrund der germanischen Mythologie über Entstehung und Untergang der Welt mit Hilfe der Symbolkunde eine sinnvolle Deutung für das ,,Palmetten-Ringband-Kapitell'' als symbolhaftes Kosmosbild anbietet. Wesentlich dabei ist die christliche Interpretation. Für diese Deutung spricht auch die folgerichtige Ausschmückung und Fortentwicklung der Grundornamentik. In diesem Sinne stellen die Kapitelle von St. Godehard Hildesheim, von Hardehausen und von St. Michaelis Hildesheim eine interessante Reihe dar. Sie führt von der Beschränkung auf die symbolhafte Wiedergabe von Weltmeer und aufsteigenden Himmelsleuchten — am Kapitell der Südwand von St. Godehard — über die zusätzliche Anordnung des dreigliedrigen Weltbaummotivs als Hinweis auf die Wiedererstehung der Erde — am Kapitell der Nordwand von St. Godehard — bis zur einfallsreichen Verbindung der Wiedergeburt von Sonne und Erde am Kapitell von Hardehausen. Die beiden Kapitelle von St. Michaelis erweisen sich als interessante Variante zu letzterem, jedoch mit unterschiedlicher Darstellung von Sonne und Mond, wie sie schon auf dem Kapitell von Lügde anklang. Darüber hinaus sind sie ein deutlicher Beweis für die Symbolkraft der Zahlen im Hinblick auf die verschiedenartige Schaftausbildung der Himmelsleuchten.

Angesichts der Verbreitung des Palmetten-Ringband-Kapitells und seiner sinnvollen Fortentwicklung kann wohl kaum von einer zufälligen und inhaltlosen Schmuckform gesprochen werden. Für den Forschenden ist einmal mehr die verblüffende Synthese von uralten mythologischen Vorstellungen mit christlichem Gedankengut in der romanischen Skulptur deutlich erkennbar geworden. Die an diesem Kapitelltyp auftretenden Symbole verdichten sich zu einer symbolhaften Sprache für das, *,,was über den Verstand hinausgeht. Sie ist Geheimnis und Offenbarung in einem; sie verschleiert die heiligen Wahrheiten dem profanen Blick, macht sie aber zugleich offenbar für alle, die sie zu lesen verstehen.''*[14]

---

14 Wie 7, S. 10.

Spätmittelalterliche Reformbeziehungen zwischen Trier und Benediktinerklöstern im heutigen Bistum Hildesheim

Von Petrus Becker

Die linksrheinischen Bistümer — mit einigen süddeutschen Diözesen — haben den übrigen voraus, daß ihre Geschichte in die ausgehende Antike zurückreicht, und bis heute tragen ihre Bischofsstädte im Stadtplan und in den Bauten den Stempel dieser alten Geschichte. Es ist leicht verständlich, daß bei der Begründung und Entwicklung der mittel- und norddeutschen Bistümer die Diözesen am Rhein manchmal wie eine Basis waren, die in die vorgeschobenen Gebiete des werdenden deutschen Reiches wie Nachschubzentren wirkten, dies vor allem in der karolingischen und ottonisch-salischen Zeit. Das gilt z. B. auch für Klostergründungen bzw. -reformen. Im Bistum Hildesheim stehen die beiden St. Michaelsklöster in Lüneburg und Hildesheim unter dem Einfluß der benediktinischen lothringisch-trierischen Reformbewegung, die von Gorze bei Metz ihren Ausgang nahm, aber sehr schnell ihren eigentlichen Strahlpunkt für Deutschland in der Abtei St. Maximin in Trier fand; jedoch sind die beiden norddeutschen Klöster mit Trier nur unmittelbar verbunden, ihre Reformmönche kamen aus St. Pantaleon in Köln, das selbst von St. Maximin her geformt war[1]. Ein weiteres Beispiel sind Reliquientranslationen aus dem Westen des Reiches, wo seit Jahrhunderten Kirchen über Heiligengräbern erbaut worden waren, aus denen man ähnlich wie von jenseits der Alpen Heiltümer für die neuen kirchlichen Mittelpunkte im Osten und Norden Deutschlands herbeiholte. Kaiser Heinrich III. erbat sich um 1053 Reliquien des heiligen Trierer Bischofs Valerius für seine Pfalzkirche St. Simon und Judas in Goslar[2]. Die Markgräfin Gertrud verschaffte sich im ausgehenden 11. Jahrhundert Reliquien des hl. Auktor für ihre Stiftung St. Ägidien in Braunschweig; der Heilige galt als Bischof von Trier und wurde zum Stadtpatron von Braunschweig[3].

Im späten Mittelalter hatten Mittel- und Norddeutschland kirchlich in Organisation und geistlichem Leben längst aufgeholt. Jetzt waren dort eigene Strahlungszentren enstanden, und es entstanden weiterhin neue, so auch im benediktinischen Bereich, dem nach der müden Stagnation seit dem 12./13. Jahrhundert eine Erneuerung nottat. Doch zeigt sich, daß solche Reformen in einem lebendigen Austausch mit den rheinischen Landen und darüber hinaus mit anderen Ländern der Christenheit geschahen. Auslösende Wirkung hierzu brachten die Universitäten und besonders die beiden Konzilien von Konstanz (1414—1418) und Basel (1431—1437 bzw. 1449), wo sich Kirchenmänner aller Herren Länder trafen und über ihre Nöte aussprechen und beraten konnten. Wichtig waren hierbei starke Persönlichkeiten mit klarem Ziel und Wollen, und ein solcher war der Mönch Johannes Dederoth aus Minden, Professe des Klosters Northeim[4]. Wichtig waren auch einflußreiche Fürsten und Bischöfe, die über Klöster zu verfügen vermochten und zugleich kirchlichen Sinn hatten, mochten bei ihren Eingriffen in die Klöster auch wie immer und überall politische und wirtschaftliche Beweggründe mitspielen, und ein solcher war im niedersächsischen Umkreis der Herzog Otto der Einäugige von Braunschweig-Göttingen.

Über den entscheidenden benediktinischen Reformer im Niedersachen des 15. Jahrhunderts, Johannes Dederoth, hat Hermann Herbst 1931 eine Untersuchung angestellt[5] und dabei zwei Quellen ausgeschöpft, auf deren Grundlage er sich kritisch mit den bisherigen Darstellungen befassen konnte. Herbst führte damit die vorhergehenden Untersuchungen

---

1 Vgl. K. Hallinger: Gorze-Kluny 1, Romae 1950, S. 112—114, 122—124.

2 Inventio s. Matthiae (MGH SS 8, S. 228); Urkundenbuch zur Geschichte der mittelrheinischen Territorien, bearb. v. H. Beyer — L. Eltester — A. Goerz, Aalen 1974 (Neudruck von 1860), S. 395 f., Nr. 340.

3 Vgl. E. Winheller: Die Lebensbeschreibungen der vorkarolingischen Bischöfe von Trier, Bonn 1935, S. 159—167; Germania Benedictina 6, St. Ottilien 1979, S. 33—48; siehe auch U. Römer-Johannsen: Der Kirchenschatz des Braunschweiger Benediktinerklosters St. Aegidien und sein Schicksal nach der Reformation, in: Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 49/1981, S. 33—56.

4 Vgl. Germania Benedictina 6: Die Benediktinerklöster in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Bremen, St. Ottilien 1979, S. 368.

5 H. Herbst: Die Anfänge der Bursfelder Reform, in: Zeitschr. der Gesellschaft f. niedersächsische Landesgeschichte 26 (1931), S. 13—30.

von Johannes Linneborn weiter[6]. Die Quellen von Herbst sind einmal die Abhandlung eines Mönchs der Abtei Abdinghof in Paderborn *De reformationis principatione ordinis beati Benedicti et de conservatione et vita hominis Dei Henrici abbatis*[7] über Heinrich von Peine, Abt von Northeim und dann von Abdinghof (1464—1477), einen unmittelbaren Schüler des Johannes Dederoth, den der Verfasser der Schrift selbst noch gekannt und gesprochen hatte; weiterhin das *Chronicon Clusense* des Mönches Heinrich Bodo[8]. Die Schrift des Abdinghofer Mönchs ist um das Jahr 1500 abgefaßt, die Chronik des Klosters Clus wurde vollendet im Jahr 1539[9].

Zu Johannes Dederoths Biographie sei hier ein Überblick auf Grund der Untersuchung von Herbst gegeben: Johannes stammte aus Münden (wohl Hannoversch-Münden) und wurde Mönch im Kloster St. Blasien in Northeim, wo er auch als Novizenmeister wirkte. Wegen Streitigkeiten innerhalb des Konvents reiste er an die Kurie in Rom, um in dieser Angelegenheit einen Prozeß beizulegen. Das gelang ihm, aber zugleich lernte er in Italien die benediktinischen Erneuerungsbewegungen kennen, womit offenbar sowohl die Reform des Abtes Ludovico Barbo von S. Giustina in Padua als wohl auch diejenige von Subiaco gemeint sind[10]. Nach Northeim zurückgekehrt, suchte er, das eigene Kloster zu reformieren. Er hatte damit aber kein Glück. Durch das Eingreifen des Herzogs Otto von Braunschweig-Göttingen wurde er dann am 21. Juli 1430 zum Abt von Clus gewählt, das ein Eigenkloster des Stiftes Gandersheim war und dessen monastisches Leben sehr darniederlag. Drei Jahre später, also 1433 — wieder offenbar unter dem Einfluß des Landesherrn Otto —, wurde er auch zum Abt von Bursfelde gewählt, so daß er nun zwei Klöster in Personalunion zu leiten hatte. Bis zu seinem Tode (1439) erneuerte er hier die geistlichen und wirtschaftlichen Grundlagen des Mönchslebens so grundlegend, daß unter seinem Nachfolger daraus eine Kongregation entstehen konnte, eben die sogenannte Bursfelder Kongregation.

Nach der Übernahme der Abtswürde in Clus und dann in Bursfelde setzte die Verbindung Johannes Dederoths mit dem trierischen Reformabt Johannes Rode von St. Matthias in Trier ein, doch läßt sich kaum genauer bestimmen, wann dies geschah. In der neueren Literatur wird die persönliche Fühlungsnahme ins Jahr 1434 gelegt[11]. Abt Rode, ein Trierer Bürgersohn und Erneuerer des Klosters St. Matthias und der übrigen Klöster der Stadt, stand in dieser Zeit schon in hohem Ansehen bei Kardinal Julian Cesarini, dem Präsidenten des Basler Konzils, das ihn im selben Jahr — also 1434 — zum Generalvisitator der Benediktiner in der Trierer und Kölner Kirchenprovinz bestellte. Er war für diese Aufgabe durch Studien in fast allen Fakultäten (vor allem in Heidelberg) und durch seine Arbeit als Offizial im Trierer Bistum gut vorbereitet, besonders aber durch seine monastische Bildung — er war 1416 in die Kartause St. Alban eingetreten und dort sehr bald Prior geworden — empfohlen; der Trierer Erzbischof Otto von Ziegenhain hatte ihn mit päpstlicher Dispens 1421 zum Abt der Benediktinerabtei St. Matthias in Trier berufen und ihn mit weiteren Reformaufgaben betraut[12]. Die Beziehungen des Bursfelder Abtes zu dem Trierer dürften indes nach den Quellen schon vor 1434 geknüpft worden sein, und zwar zur Zeit der Trierer Bistumsfehde, als nach Otto von Ziegenhains Tod (1430) der erwählte neue Erzbischof Ulrich von Manderscheid, weder vom Konzil noch vom Papst bestätigt, sich mit Gewalt in den Besitz des Erzbistums zu setzen suchte und auch die Trierer Bürgerschaft mit Tätlichkeiten gegen die Klöster vorging. Es kommt hier die Zeitspanne zwischen dem 6. Oktober 1432, als Johannes Rode aus der Anhängerschaft des Erwählten Ulrich zu dessen Gegner Rhaban von Helmstätt überwechselte, und dem 4. Juli 1434 in Betracht, an dem Rode zum Generalvisitator ernannt wurde. In dieser Zeit mußten

---

6 J. Linneborn: Die Reform der westfälischen Benediktiner-Klöster im 15. Jahrhundert durch die Bursfelder Congregation, in: Studien und Mitteilungen OSB 20 (1899), S. 266—314, 531—570; 21 (1900), S. 53—68, 315—332, 554—578; 22 (1901), S. 48—71, 396—418.

7 Trier, Bistumsarchiv Hs. Nr. 31, benützt von Linneborn und Herbst; vgl. auch Germania Benedictina 6, S. 368; ebd. 8, Die Benediktinerklöster in Nordrhein-Westfalen, St. Ottilien 1980, S. 505.

8 Ed. G. W. Leibniz, Scriptores rerum Brunsvicensium 1—3, Hannover 1707—1711, hier Bd. 2, 345—370.

9 Vgl. Herbst a. a. O. (s. Anm. 5), S. 18—21.

10 Vgl. Herbst a. a. O., S. 19; P. Volk, 500 Jahre Bursfelder Kongregation, Münster 1950, S. 127; P. Becker: Benediktinische Reformbewegungen im Spätmittelalter, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift, hg. v. Max-Planck-Institut f. Geschichte, Göttingen 1980, S. 169, 173—175, 178.

11 Vgl. V. Redlich: Johann Rode von St. Matthias bei Trier, Münster 1923, S. 64; Herbst, a. a. O., S. 28; P. Becker: Das monastische Reformprogramm des Johannes Rode, Abtes von St. Matthias in Trier, München 1970, S. 28.

12 Zu Rode vgl. Redlich: Johann Rode; Becker: Reformprogramm; ders., Johannes Rode: Rheinische Lebensbilder 7, Köln 1977, S. 25—42.

Die Kirche des ehem. Benediktinerklosters Bursfelde.

St. Mattheiser Mönche (wie die Mönche der Abtei St. Eucharius-St. Matthias heute noch genannt werden) Zuflucht in anderen Klöstern suchen. In diesen Zeitabschnitt passen am besten die Nachricht aus der Vita des Abtes Heinrich von Abdinghof und eine weitere desselben Inhalts aus einer Handschrift in Kiel, daß nämlich vier Mönche des Moselklosters ,,wegen der Verfolgung ihres Klosters'' nach Sachsen kamen, je zwei nach Bursfelde und Clus; und daß sie dort bei der Erneuerung der Klosterzucht mithalfen[13]. Wenn

Die Westfassade der Trierer Benediktinerabteikirche St. Eucharius – St. Matthias

13 Trier, Bistumsarchiv Hs. Nr. 31 (Vita Heinrichs von Peine) f. 182^{v}: *Notandum namque quod illo in tempore ob sui monasterii persecucionem quatuor fratres cenobii sancti mathie iuxta treueros aduenerunt bursfeldiam quorum duo in bursfeldia, alii duo in clusa abbatem in obseruancie profectibus fideliter adiuuarunt, quia competenter regularem nouerant vitam;* Kiel, Universitätsbibl. Hs. Nr. Bord. 58 D f. 39^{r}: *Sic fere eodem tempore ... domnus otto de Zegenhagen treverensium archipresul quendam virum egregium prius in curia sua ... sacrorum canonum professorem auctoritate interdum apostolica impetrata de carthusia transtulit et in abbatem monasterii sancti mathie ... praefecit ... qui post mortem praefati pontificis propter contendentes de archiepiscopatu exterus factus cum pluribus suis fratribus in partibus nostris saxoniae exulabat et in monasterio cluzensi prope gandersem reformare incepit, unde et bursfeldia reformata dinoscitur licet viceversa qui prius filii modo patres existere meruere.* Vgl. Becker, Reformprogramm, S. 28 f., 190 f.

auch nur die Kieler Quelle von einem Aufenthalt des Abtes Rode in jenen Klöstern spricht, ist dies nicht so ohne weiteres von der Hand zu weisen, aber dieser Besuch muß dann sehr kurz gewesen sein, weil er sein Heimatkloster bei dessen notvollen Lage kaum lange allein lassen können und überdies ja mit allerhand Aufträgen der Reform belastet war. Man wird am ehesten an die erste Hälfte des Jahres 1433 denken können[14].

Über die Trierer Mönche gelangten aber auch die von ihrem Abt verfaßten Consuetudines, d. h. die erneuerte Klosterordnung, zu den niedersächsischen Klöstern. Diese Nachricht, die uns Johannes Trithemius übermittelt[15], wird dadurch bestätigt, daß heute noch ein Exemplar der Trierer Consuetadines, aus der Clus stammend, vorhanden ist[16]. Jedoch ist diese Handschrift nicht das Exemplar, das von Trier nach Bursfelde geschickt wurde. Es ist eine Kopie, die sehr früh in Bursfelde verfertigt wurde. Aus inneren Kriterien ergibt sich, daß das (postulierte, heute nicht mehr vorhandene) Bursfelder Exemplar etwa im Dezember 1435, eher wohl noch etwas früher, zu datieren ist und ungefähr gleichzeitig mit dem für St. Matthias bestimmten offiziellen Exemplar von einer Entwurfhandschrift genommen wurde[17]. Die St. Mattheiser Consuetudines wurden erst am 20. Dezember 1435 promulgiert (d. h. in Trier in Kraft gesetzt)[18]. Die Mönche, die 1434 nach Bursfelde kamen, konnten also entweder nur eine Abschrift der noch unfertigen Entwurfhandschrift mitbringen oder es wurde ihnen eine solche nachgeschickt. Die Handschrift aus Clus erweist sich außerdem als eine informatorische Auswahlkopie, es fehlen u. a. bezeichnenderweise die liturgischen Kapitel und dasjenige über die Klausurgrenzen, die ja örtlich bestimmt und deshalb für Bursfelde und Clus wenig oder gar nicht interessant waren. All dies paßt gut zu der Aufgabe, die die Trierer Mönche in den sächsischen Klöstern hatten: Sie sollten ja lediglich helfen, nicht aber ihre eigene Formung den dortigen Konventen aufoktroyieren. — Aber noch weitere monastische Literatur mag damals nach Bursfelde mitgebracht worden sein. Die Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel bewahrt eine Handschrift aus St. Blasien in Northeim auf, die vorher anscheinend in Reinhausen bei Göttingen gewesen ist, einem der vier Gründerklöster der Bursfelder Kongregation im Jahre 1446. Diese enthält das *Exercitium novitiorum circa horas canonicas* des Abtes Johannes Rode, das dieser wohl schon vor 1433 zur geistlichen Formung seiner Novizen verfaßt hat. Das altüberkommene Stundengebet wird darin in der Art der *Devotio moderna* erschlossen, indem der Beter in den Horen (d. h. in den Stundengebeten) durch die Leidensstunden des Herrn bis zum Kreuztod mitwandert. Mystische Motive wie das des Kreuzesbaumes, der Brautschaft von Kirche und Einzelseele und der Seitenwunde des Herrn sind verbunden mit dogmatisch klaren Formulierungen und dem deutlichen Bewußtsein, daß der Beter ein Beter der Kirche ist[19]. Wenn auch diese Northeimer bzw. Reinhausener Handschrift erst von 1456 stammt, so mag der Text doch schon in dem frühen Reformbeginn unter Abt Johannes Dederoth von Trier her an die Weser gelangt sein, von wo er dann in Abschriften in andere Klöster gelangte. Gerade die Novizenbildung wurde von Johannes Rode als eines der wichtigsten Mittel erfolgreicher Erneuerung gesehen.

Der Einfluß der Trierer Erneuerung auf Bursfelde ist in der Vergangenheit zeitweise übertrieben dargestellt worden, und zwar so, als sei Abt Johannes Rode der Begründer der Bursfelder Erneuerungsbewegung, ja sogar Mitbegründer der Bursfelder Kongregation gewesen. Davon kann keine Rede sein; das wurde zuletzt von Paulus Volk deutlich klargestellt[20]. Doch darf man den Trierer Einfluß auch wieder nicht zu gering ansetzen. Zunächst ist wohl anzunehmen, daß Jo-

---

14 Am 17. Febr. 1433 stellte die Stadt Trier der Abtei St. Matthias einen Schutzbrief aus (F. Rudolph: Quellen zur Rechts- und Wirtschaftsgeschichte der Rheinischen Städte. Kurtrierische Städte T. 1, Trier/Bonn 1915, S. 385). Da Abt Rode aus einer der führenden Familien der Stadt stammte, scheint die Stadtführung seinem Kloster gegenüber trotz mancher Belästigungen zeitweise eine gewisse Rücksicht gewahrt zu haben; vgl. M. Matheus: Trier am Ende des Mittelalters, Trier 1984, S. 111, 237—249. — Am 8. Dezember 1433 war Rode nach Gallia Christiana 13, Paris 1874, Sp. 784, in Metz mit einer Visitation beschäftigt.

15 *Rogauit itaque Abbas Abbatem, Joannes Joannem ..., ut sibi pro novae reformationis complemento fratres quator bonae constitutionis adjungeret, et eas quas prudenter fecerat constitutiones rescriptas communicaret. Cuius sancto desiderio venerabilis Abbas Joannes Rode favorabiliter consentiens, suas ei constitutiones libentissime contulit, et fratres quatuor adjunxit.* Annales Hirsaugienses 2, S. Galli 1690, S. 352.

16 Berlin, Stiftung Preußischer Kulturbesitz Cod. Lat. 8°, 220.

17 Vgl. Consuetudines et observantiae monasteriorum S. Mathiae et S. Maximini Treverensium ab Iohanne Rode abbate conscriptae, (Corpus consuetudinum monasticarum 5, Siegburg 1968, XV f., XXIV—XXVI).

18 Ebd. Prolog (Corp. cons. mon. 5, S. 7).

19 Vgl. Becker: Reformprogramm, S. 40—44.

20 P. Volk: Fünfhundert Jahre Bursfelder Kongregation, Münster 1950, S. 19 f.

hannes Dederoth die Trierer Consuetudines als eine vorläufige Richtschnur für seine beiden Klöster gebrauchte, anders wäre ja die Kopie für Clus kaum sinnvoll gewesen; noch waren ja keine Konstitutionen für die erneuerten sächsischen Klöster erarbeitet. Erst sieben Jahre nach Dederoths Tod (1439) wurde am 11. März 1446 die Bursfelder Kongregation, ein Zusammenschluß der Klöster Bursfelde, Clus, Reinhausen und Huysburg, formell von Kardinal Ludwig d'Allemand, der der schismatischen Obödienz des Basler Konzils angehörte, errichtet[21]. In schneller Folge schlossen sich andere norddeutsche Abteien an, und am 7. Juni 1451 bestätigte Kardinal Nikolaus von Kues — das Basler Schisma war inzwischen beigelegt — seinerseits die Kongregation. Es ist bekannt, daß die Kongregation bis spätestens 1458 eigene Statuten in einer zweifachen Weise (*Cerimonie,* der disziplinäre Teil; *Liber ordinarius*, der liturgische Teil) fertiggestellt hatte, von denen nur der Text des *Liber ordinarius* auf uns gekommen ist, während sich vom übrigen nur Bruchstücke erschließen lassen. Soweit heute noch festzustellen ist, ist in dieser ersten Fassung der Statuten nichts von den Trierer Consuetudines zu finden[22].

Aber bis 1474/75 wurde eine völlige Neubearbeitung der Statuten, d. h. der *Cerimonie* und des *Liber ordinarius*, durchgeführt und zum Druck gebracht[23], und in diesen läßt sich der Einfluß Triers bestimmen. Die Trierer Abteien und andere durch Rode reformierte Klöster hatten sich nämlich nach einem gescheiterten Versuch einer Kongregationsbildung unter Rodes Nachfolger Johannes III. von Vorst aus St. Matthias in den 50er Jahren der Bursfelder Kongregation angeschlossen[24]. Ein Mönch aus St. Matthias, Adam Mayer, war Abt von Groß-St. Martin in Köln geworden und spielte in der frühen Bursfelder Kongregation eine bedeutende Rolle, u. a. als Administrator und Reformator der Abtei Werden an der Ruhr[25]. Abt Conrad von Rodenberg von Johannisberg im Rheingau entstammte ebenfalls dem St. Mattheiser Reformkreis[26]. Diese beiden Äbte gehörten zu den drei Männern, denen die Neubearbeitung der Bursfelder Statuten übertragen worden war. Vor allem Abt Adam Mayer kannte sehr gut das Rodesche St. Mattheiser Consuetudines-Werk; er hatte die älteste Fassung der Abtswahlkapitel selbst nach Köln mitgebracht[27]. Conrad von Rodenberg war gleichfalls mit dem Rodeschen Gedankengut vertraut[28].

Diese Neubearbeitung der Bursfelder Statuten, die ja im Druck vorliegt, ermöglicht gut einen Vergleich mit den Trierer Consuetudines. Dabei zeigt sich schon in einem flüchtigen Überblick, daß die Bearbeiter manches von Trier übernommen haben. Es ergibt sich auch, daß beiden Äbten nicht nur der uns schon bekannte Cluser Kodex zur Verfügung stand, sondern auch ein Exemplar, das für die Abtei St. Maximin in Trier bestimmt war[29]. Es fällt zunächst eine streckenweise wörtliche Übernahme der Abtswahlkapitel auf, die Rode allerdings selbst von dem französischen Kanonisten Wilhelm de Mandagoto (1295 Erzbischof v. Embrun, † 1321) entlehnt hatte. Aber die Bursfelder übernahmen auch, wenn auch in spezifisch abgewandter Form, eine Anordnung, die auf den St. Mattheiser Abt Rode selbst zurückgeht: daß nämlich der neu gewählte Abt einen Eid auf die Reform ablegen muß, eine Bestimmung, die in ihrer Art geradezu zu einem Zusammenschluß der reformierten Äbte drängen mußte, d. h. letzten Endes auf die Bildung einer Kongregation, wie es ja bei den Bursfeldern geschehen war[30]. — Doch gehen die Übereinstimmungen zwischen den Bursfeldern und den Trierer Statuten über jene der Wahlkapitel hinaus. Wir finden solche inhaltlicher und wörtlicher Art in den Kapiteln 6 und 30 der *Distinctio tercia* der *Ceremonie* (über Beichte usw. und über die Kranken). Die Kapitel 60—62 (Tod und Begräbnis) des *Liber ordinarius* sind mit längeren wörtlichen Übernahmen durchsetzt und inhaltlich weitgehend entsprechend, ähnlich die Kapitel 43—45 über das Konventamt, die jedoch in Bursfelde vom Konventamt mit Assistenz, in Trier dagegen von der Privatmesse handeln. Es kann noch auf eine Reihe inhaltlicher und wörtlicher Parallelen zwischen beiden Statutenwerken im Vorwort, im Zellerarskapitel, in den Anweisungen über das Aufstehen und über die

---

21 Vgl. Volk, Fünfhundert Jahre usw., S. 9 f.
22 Vgl. ebd., S. 132—136.
23 Vgl. P. Volk: Die Generalkapitels-Rezesse der Bursfelder Kongregation 1, Siegburg 1955, S. 19 f.
24 Vgl. Becker: Reformprogramm, S. 171—175.
25 Vgl. Germania Benedictina 8 (s. Anm. 7), S. 584 f. (dort „Adam Eschweiler" genannt statt „Exweiler").
26 Vgl. Volk: Fünfhundert Jahre usw., S. 193—251; Becker: Reformprogramm, S. 47 f.; Germania Benedictina 8, S. 507.
27 Vgl. Becker: Reformprogramm, S. 52; Corpus consuetudinum monasticarum 5 (s. Anm. 17) XVI f., XXVI—XXVIII.
28 S. Anm. 26.
29 Vgl. Becker: Reformprogramm, S. 185.
30 Vgl. P. Becker: Die Abtswahl in den Consuetudines des Johannes Rode von St. Matthias († 1439); in: Trierer Theologische Zeitschrift 75 (1966), S. 295—202, hier 300 f.

Exkommunikationsandrohung am Gründonnerstag verwiesen werden[31].

Insgesamt ist also ein Einfluß der Trierer Consuetudines auf die Bursfelder Statuten vorhanden, obwohl festgehalten werden muß, daß die Bursfelder Kongregation ihre Lebensordnung in großer Selbständigkeit und Eigenheit erarbeitet hat.

Es kann dieser Überblick über die benediktinischen Reformbeziehungen zwischen dem Moselland und Niedersachsen nicht beschlossen werden, ohne nochmals an den Mann zu erinnern, der in den sächsischen Landen das benediktinische Erneuerungswerk in besonderer Weise — und gerade im Hinblick auf Bursfelde — förderte, den Kardinal Nikolaus von Kues, einen geborenen Moselländer, der in seinen frühen Jahren mit Abt Johannes Rode auf dem Basler Konzil kirchenpolitisch zusammenwirkte, vorher schon im Auftrag des Erzbischofs Otto von Trier für die Reform der Trierer Klöster in Rom tätig gewesen war und sich bis in sein Alter hinein dem St. Matthiaskloster verbunden fühlte; es entstand im übrigen über seine Schwester auch eine Familienverbindung zwischen den beiden bürgerlichen Familien der Krebs aus Kues und der Rode aus Trier[32]. Auf seiner Legationsreise in Deutschland (1450—52) sah der Kardinal auch in Mitteldeutschland nach dem Rechten und erkannte die Bedeutung der Bursfelder Kongregation für die Zukunft der deutschen Benediktiner, die er in jeder Hinsicht unterstützte[33].

---

31 Vgl. Becker: Reformprogramm, S. 185 f.

32 Vgl. P. Becker: Die Abtei St. Eucharius-St. Matthias und Nikolaus von Kues, in: Kurtrierisches Jahrb. 18 (1978), S. 31—51.

33 Vgl. Volk: Fünfhundert Jahre usw., S. 129 f.; Germania Benedictina 6 (s. Anm. 4), S. 28 f. (U. Faust). — Natürlich umfaßte das Zielfeld der Legationsreise des Kardinals weit mehr als die Sorge um die Klöster. Seine Sorge um rechtes Glaubens- und Sittenleben des christlichen Volkes und Kenntnis des Gebetsgutes beleuchtet neuerdings schön Hans Jürgen Rieckenberg: Die Katechismus-Tafel des Nikolaus von Kues in der Lambertikirche zu Hildesheim, in: Deutsches Archiv 39 (1983), S. 555—581.

Abt Heinrich von Berntens Chronik des Klosters Marienrode

Von Gottfried Zimermann

Die Zahl der Klosterchroniken, die ihren eigenen Abt zum Verfasser haben, ist nicht groß. Wenn es sich, wie bei der Chronik der Klosters Marienrode, um einen Abt handelt, der sein Kloster dreieinhalb Jahrzehnte exemplarisch geleitet und seinen Konvent mit dem Einsatz von Leib und Leben geführt hat, dann verdient eine solche Chronik schon allein darum unsere Aufmerksamkeit.

,,Hinrici de Bernten abbatis Marienrodensis Chronicon Monasterii Marienrode'', so lautet der Titel von Abt Heinrich Berntens Chronik, die Leibniz im zweiten Band seines Sammelwerkes Scriptorum Res Brunsvicensia illustrantium (1710) als Stück 36 ,,aus dem Manuskript'' veröffentlicht hat.

Wie allen Einzelstücken, hat der Herausgeber auch Berntens Chronik eine Einleitung gewidmet. Diese bietet einen kurzen Überblick über die Geschichte des Klosters von seiner Gründung (1245) bis zu Abt Berntens Tod (1463)[1]. Mit diesem reichlich zweihundertjährigen Zeitraum hat es die vorliegende Untersuchung zu tun, und zwar mit den Fragen nach Entstehung, Gestalt und Tendenz der Chronik, nach des Verfassers Motivation und Stil sowie nach seiner Haltung und Frömmigkeit, soweit er dies offengelegt bzw. soweit man es aus seiner Darstellung zu erheben vermag.

Viele Klostergeschichten sind ja, um es so auszudrücken, ,,von außen nach innen'' geschrieben. Heinrich Bernten hat als ein frommer, begeisterter Zisterzienser, als ein in der Hingabe an sein Amt sich verzehrender Abt ,,von innen nach außen'' geschrieben, zum Lob seines Ordens, zur Erbauung seiner Brüder und zur Rechtfertigung seiner Amtsführung.

Bruder Heinrich von Bernten wurde, wie er im zwölften Kapitel seiner Chronik berichtet, im Jahre 1426, und zwar unmittelbar nach der Resignation seines Vorgängers, Abt Albert, zum Abt von Marienrode gewählt, obgleich er nach seinen eigenen Worten ,,damals noch ein junger Mann war, dazu körperlich schwach und für ein so hohes Amt weniger geeignet.'' Immerhin aber hat er in den vorausgegangenen 16 Jahren seit seiner Profeß — und das will etwas heißen — nahezu alle Klosterämter schon einmal verwaltet gehabt[2], konnte also für die Bewältigung des Abtsamtes an Erfahrungen allerlei einbringen. Vermutlich ist er, wie mancher Abt jener Zeit, zuletzt Prior oder Cellarius gewesen.

Bei Übernahme seines Amtes muß er etwa ein Dreißigjähriger, aber kaum viel älter gewesen sein; sein Geburtsjahr dürfen wir nahe bei dem Jahre 1390 suchen.

Was ihn veranlaßt hat, die Chronik seines Klosters zu schreiben, darüber verbreitet er sich in dem aufschlußreichen Prolog, den er der Chronik vorausschickt. Man müsse, sagt er dort, da alle Dinge dem Gesetz der Vergessenheit unterliegen, denkwürdige Ereignisse schriftlich festhalten, um damit gleichzeitig wertvolle Erfahrungen weiterzugeben und anspornende Beispiele für den Ernst, den die Brüder einst in Befolgung der Regel und die Gönner des Klosters durch ihre Wohltaten erwiesen hätten[3].

Der Abt stellt mit Erstaunen fest, daß über Marienrodes Vergangenheit nichts dergleichen existiert[4]. Darum habe er sich, durch das Zureden der Brüder ermuntert, dazu entschlossen, den wesentlichen Ereignissen in Kloster und Konvent aus seinen oder seiner Vorgänger Zeiten nachzuforschen und sie, wenn auch

---

1 Der Text der Chronik umfaßt in dem oben bezeichneten Band die Seiten 432 bis 469; die letzten vier Seiten sind Nachträge von späterer Hand (s. Anm. 70). Die Einleitung findet sich S. 37 f.; dort ist das Kloster im Titel näher bezeichnet als ,,Ordinis Cisterciensis prope Hildesheim''.

2 S. S. 447, 27—31: ... statim post resignationem domini Alberti eadem die ordinatis electoribus et missa de Spiritu sancto solenniter clebrata caeterisque rite peracits electus est hic in abbatem frater Hinricus de Bernten, annorum aetate quidem iuvenis, infirmus quoque corpore, ideoque minus aptus ad tantum officium videbatur, quamvis per annos XVI conversionis quasi in omnibus officiis monasterii stetisset.

3 S. S. 433, 25—31 und 45—48.

4 S. S. 433, 48—51: Quapropter nunc parum miror, cum conventus noster etiam jam secundum locum teneat, quare nihil speciale de his gestis a patribus et fratribus huius monasterii praecedentibus recollectum sive scriptum reperiamus.

Nachzeichnung des Marienroder Konventssiegels.

spät genug, mit schlichten Worten der Nachwelt zum Gedächtnis niederzuschreiben[5].

Aus Urkunden der Gründerzeit, aus Annalen und sonstigen historischen Dokumenten, sowie aus den Erzählungen einiger Senioren ,,habe ich so etwas wie eine Chronik'' (quasi Chronicam) von der Zeit der Gründung unseres Konvents in Isenhagen bis auf unsere Zeit über ungefähr zweihundert Jahre zusammengestellt''[6].

In dem Prolog legt er auch den programmatischen Entwurf, die Disposition seiner Chronik, vor. Er möchte die Darstellung in drei Perioden gliedern, die er ,,status'' nennt, d. h. begrenzte Zeiträume mit bestimmter zuständlicher Beschaffenheit.

Die erste Periode ist der status regularis observationis, der status des Gehorsams nach der Regel, d. h. des regeltreuen Klosterlebens vom Anfang in Isenhagen und nachfolgend in Marienrode durch siebzig Jahre unter den ersten sieben Äbten. Die zweite Periode ist der status deviationis, der status der ,,Abirrung vom Wege'', des Verfalls, durch wiederum siebzig Jahre unter elf Äbten. Die dritte Periode ist der status reformationis, das ist der status der Erneuerung, die bei Abt Hermann von Peine beginnend, ,,bis jetzt reicht, da man das Jahr der Gnade 1454 schreibt'' (usque nunc, cum scribitur annus gratiae 1454), unter sechs Äbten, auch durch siebzig Jahre und einige mehr[7].

Mit diesem dreiteiligen Aufriß hat der Abt ein der Sache angemessenes Schema für die Gliederung seiner Chronik entworfen; es in den dreißig Kapiteln seiner Chronik konsequent durchzuführen, hat er freilich nicht vermocht. Dafür ist seine Darstellung in ihren einzelnen Teilen, wie wir noch sehen werden, viel zu wenig ausgewogen, und sein Entwurf formal nicht deutlich genug zur Geltung gebracht. Demgegenüber ist aber festzuhalten, daß der Verfasser sich mit dem Schema Integrität, Verfall, Erneuerung thematisch auf das Prinzip der Reform festgelegt hat, ein Thema, das die Darstellung bestimmt und trägt.

Reform im monastischen, im zisterziensischen Sinn heißt Erneuerung im Sinne der Rückkehr zur Unbescholtenheit der Anfänge, erneute Anknüpfung an das Gesetz, nach dem man angetreten ist, nämlich Gehorsam gegen die Regel in ihrer unverfälschten Eindeutigkeit[8]. Abt Bernten war ein leidenschaftlicher Verfechter der Reform, seine Chronik spiegelt Geist und Sache der Reform durchgehend wieder. Das gibt schon der Prolog zu erkennen, der Reminiszenzen an

---

5 S. S. 433, 58—62: Inde est, quod ego licet minus idoneus decrevi simplicibus verbis successoribus nostris ea, quae nobiscum acta sunt vel nostrorum praedecesorum temporibus gesta per eos exequire vel investigare memoriaeque commendare, prout mihi possibile fuit. Accessit ad hoc quorundam fratrum charitativa provocatio, existimantium, hoc multum utile fore propter succedentes generationes.

6 S. S. 434, 4—9: Inspectis igitur diligenter privilegiis ab initio domus nostrae et his collatis cum aliis scripturis atque historiis, annalibus ac fama publica nec non et relationibus quorundam seniorum nostrorum, ut praemissum est, compilavi quasi Chronicam a tempore fundationis nostri conventus in Isenhagen, cum primum ibidem dirigeretur, usque ad tempera nostra per annos circiter ducentos.

7 S. S. 434, 9—19: Mit Berntens Verteilung der Äbte auf die drei Perioden kommt man nicht klar, es sei denn, man zählt für die zweite Periode statt der angeblichen XVIII nur XVI Äbte. XVIII erweist sich als Druckfehler, da XVI durch Berntens namentliche Auflistung der Äbte für die zweite Periode auf den Seiten 439 ff. bestätigt wird.

8 Vgl. K. Spahr, Die Regelauslegung im Neukloster (Festschrift zum 800-Jahr-Gedächtnis des Todes Bernhards von Clairvaux, hrsg. v. d. Österr. Cist. Kongr., Wien/München, 1953, S. 22 ff.).

St. Bernhard weckt und an des zisterziensischen Reformpapstes Benedikts XII. Bulle ,,Fulgens sicut stella matutina'' vom Jahre 1335. Mit hochgestimmten Worten preist der Abt den Orden der Zisterzienser wegen der Menge seiner Guten Werke und wegen seiner Standhaftigkeit als ein edelstes Glied am Leib der Kirche. Schon zu Lebzeiten des hl. Bernhard habe das berühmte Kloster Riddagshausen seinen Anfang genommen, ,,das von jener Zeit bis auf unsere jetzigen Zeiten durch Gottes Gnade niemals von den Satzungen der Regel abgewichen ist''[9]. Die Brüder aber, die einst von dort nach Isenhagen ausgesandt worden seien, hätten daselbst ,,begonnen, ihren Wandel getreu der Regel zu führen gemäß den Gebräuchen des Ordens und des geistlichen Hauses, von dem sie ihren Ausgang genommen''[10].

Das Mutterkloster Riddagshausen ist für Bernten Inbegriff eines exemplarischen Zisterzienserklosters, dessen Anfänge er ganz im Lichte des Goldenen Zeitalters der Zisterzienser sieht und noch im Abglanz dieses Lichtes die ein Jahrhundert später erfolgte Gründung des Tochterklosters, das sich von Anfang an nächst der Ordensregel den Traditionen des Mutterklosters verpflichtet gewußt habe. Der Abt versteht Marienrode als die legitime Erbin der Riddagshäuser Überlieferungen und die Spiritualität des Mutterklosters als den stetigen Quellort der Erneuerung. Von diesem Verhältnis aus gewinnt seine Darstellung die Maßstäbe für intaktes Klosterleben, für Verfall und für Erneuerung.

Ganz deutlich tritt dies hervor sowohl in der Schilderung als auch in der Bewertung der Maßnahmen, die das Kloster im letzten Viertel des 14. Jahrhunders aus dem Tiefpunkt des Verfalls wieder herausführen. Im Jahre 1379 hatte der Bischof von Hildesheim bei Abt Hermann von Riddagshausen die argen Mißstände in Marienrode nachdrücklich moniert und ein Eingreifen seinerseits angedroht. Um sein Visitationsrecht bangend, entschließt sich der Abt zu einer außerordentlichen Aktion. Nach Beratung mit seinem Konvent macht er sich mit drei seiner fähigsten Konventualen nach Marienrode auf, um überraschend durchzugreifen und mit Hilfe seiner Gefährten die Marienroder an Ort und Stelle wieder zur Raison zu bringen[11]. Das Unternehmen ist erfolgreich und die Wirksamkeit der drei Männer, die der Abt des Mutterklosters in Marienrode einsetzte, führte dort zu einer dauerhaften Erneuerung.

Hermann von Peine, zum Marienroder Abt bestimmt, wird in seiner 28jährigen Amtszeit zum Wiederhersteller der länger als ein halbes Jahrhundert vernachlässigten Gottesdienste und zum Erneuerer der klösterlichen Lebensordnung[12]. Bruder Oldendorp, einst Bibliothekar in Riddagshausen, bewährt sich am neuen Orte durch mehr als drei Jahrzehnte in vielfältigen und oft schwierigen Diensten[13]. Heinrich von Evessen aber, der einst in Prag studiert hatte, wird, nunmehr Prior in Marienrode, durch Wort und Beispiel der Erzieher der Brüder zum regelgebundenen Klosterleben, und das durch dreiunddreißig Jahre. Abt Bernten bescheinigt ihm, er gelte im Munde der Brüder noch heute, d. h. ein halbes Jahrhundert später, als ,,Urheber und Stifter der Sitten und Gebräuche des Ordens, die wir im Kreis der Brüder noch immer gemeinhin befolgen''[14]. Deutlicher kann die tiefe Nachwirkung dieser Männer und der nachhaltige Einfluß monastischen Geistes Riddagshausener Observanz auf das Tochterkloster nicht herausgestellt werden. Zugleich bedeuten diese Aussagen ein sprechendes Zeugnis für die innere Kraft und Verfassung des Mutterklosters und das für eine Zeit, die im Orden weithin als eine Periode des Verfalls gilt.

Der Geist der reformatio wirkt noch fort in dem sechzehnjährigen Wirken von Abt Hermanns Nachfolger,

---

9 S. S. 433, 17—19: ... tempore beati Bernhardi illud solemne coenobium eiusdem ordinis, quod Riddageshusen dicitur, coepisse comprobatur, quod ab illo tempore usque nunc ad tempora nostra nunquam de gratia Dei a regularibus institutis desipuit.

10 S. S. 435, 8 f.: ... coeperunt fratres missi in Isenhagen regulariter conversari iuxta ordinis consuetudinem atque religiosae domus, unde exierant.

11 S. S. 442, 42—61.

12 S. S. 444, 34—37: Super omnia vero et semper merito primitus sollicitandum restituit divina officia debite et ordinate iuxta modulum suum, quae iam antea per quinquaginta annos et amplius neglecta fuerunt neque debite persoluta. Observationesque regulares cum suis fratribus coepit innovare atque tenere.

13 S. S. 443, 27—30.

14 S. S. 443, 21—27: ... Hermannus novus abbas pro morum reformatione praefatum Hinricum Evessen fratribus in priorem suum constituit, qui ... quam efficaciter fratres verbis et exemplis docuerit, eosque in observantibus regularibus educaverit, in hoc apparet, quod ipse ore adhuc quoque omnium nostrum praedicatur et dicitur esse auctor et institutor omnium simplicitatum et consuetudinum ordinis, quae adhuc in conventu fratrum usualiter observamus. Perseveravit autem idem religiosus vir usque ad tempora domini Johannis abbatis per annos fere 33.

Nachzeichnung des Siegels von Abt Bernten.

Johann von Harlsem, ,,der das angefangene Werk der Erneuerung nicht nur nicht aufzugeben, es vielmehr auf jede erdenkliche Weise weiterzuführen willens und fähig war''[15]. Er hatte tüchtige Offiziale, mit den Brüdern ging er zur Handarbeit und ,,bei den Gottesdiensten war er, so oft er nur konnte, an der Seite der Brüder anwesend und harrte mit ihnen aus bei allen von der Regel geforderten Verrichtungen, wie er es von seinem Vorgänger, Herrn Hermann, gelernt hatte''[16].

Was die Erneuerung, die durch die drei Männer aus Riddagshausen und den nachfolgenden Abt eingeleitet und durchgehalten wurde, für Marienrode in Wahrheit bedeutet hat, ist erst zu ermessen, wenn man sich Umfang und Auswirkungen der vorangegangenen Jahrzehnte des Verfalls vor Augen hält. Bekanntlich war bei den meisten Klöstern, auch denen der Zisterzienser und in einem gewissen Ausmaß auch beim Mutterkloster Riddagshausen, ein seit Anfang des vierzehnten Jahrhunderts einsetzender Verfall zu beobachten; er ist nirgends etwas Singuläres. Ursachen und Wirkungen, oft genug besprochen, ähneln einander in den verschiedenen Orden und einzelnen Klöstern. Symptomatisch dafür sind die häufigen Resignationen der Äbte, wie anderswo durch Ungunst und Druck der ökonomischen Verhältnisse, durch Mißwirtschaft und Schulden sowie durch Leichtsinn und Liederlichkeit verursacht; für Marienrode wirken die Wirren des Hildesheimer Schismas zusätzlich destruktiv.

Das traurige Schauspiel begann mit dem achten Abt Johann von Munstedt, der von den Visitatoren des Amtes enthoben wird, und mit seinen beiden Nachfolgern. ,,Unter diesen drei Äbten begann das Kloster von der Beobachtung der Regel irgendwie abzuweichen'', sagt die Chronik[17]. ,,Schlimmer aber als alles Unheil, das unserem Kloster widerfuhr, ist das aus dem Schisma der Hildesheimischen Kirche erwachsende Unheil, das zu dieser Zeit entstand, woraus viele Schäden für die ganze Provinz durch viele Jahre erwachsen sind, ganz besonders für unser Kloster, woher auch die Verödung unseres Konvents rührte durch fast fünfzig Jahre, bis zum Regiment des Herrn Abtes von Peine andauernd''[18]. Streit, Krieg, Plünderung, Vertreibung der Mönche, Tyrannei, Verödung der Felder, im Kloster bzw. auf seinen Höfen Handgreiflichkeiten, Gewalttat und Totschlag und dazu die Last des Interdikts kennzeichnen die Situation. Dennoch stellt Bernten bei allem Elend der Zeitläufe mit einer gewissen Genugtuung fest, ,,unser Konvent aber beziehungsweise die wenigen Brüder, die den Konvent repräsentierten, haben unter dem Interdikt immer

15 S. S. 445, 1—3: ... qui potuit et voluit reformationem exorditam non solum non dimittere, sed modis omnibus eandem augmentare.

16 S. S. 445, 48—51: ... sed divinum officium diligenter procuravit, ubi cum fratribus, quandocunque potuit, aderat, procurans omnibus necessaria pro modulo suo, permansitque cum eis in omnibus observantiis regularibus, sicut a praedecessore suo domino Hermanno didicerat.

17 S. S. 439, 24 f.: Sub his autem tribus abbatibus coepit monasterium aliqualiter in observantiis declinare.

18 S. S. 439, 35—38: Super omnia mala nostri monasterii est malum schismatis ecclesiae Hildesemensis, quod hoc tempore exortum est, unde mala damna toti provinciae exorta sunt per plures annos, maxime monasterio nostro, unde et desolatio venit ipsius coenobii nostri fere per quinquaginta annos usque ad regimen domini Hermanni de Peinis abbatis perdurans.

weiter zelebriert, indem sie bei verschlossenen Türen sangen''[19].

Das 1332 verhängte Interdikt fand schließlich im Jahre 1355 auch in Bezug auf das Kloster ein Ende. ,,Allen schien darum nach so großer Dunkelheit voll Streit und Kampf gleichsam ein neues Licht über dem Lande aufzugehen''[20]. Es wird jedoch bald offenbar, daß keiner der nachfolgenden Äbte imstande ist, der Verwirrung und dem Niedergang zu steuern, vielmehr einer nach dem anderen nach kurzer Amtszeit resigniert oder fortgeht. ,,Keiner von ihnen konnte im Regiment bleiben und allen schien die Sache aussichtslos im Blick auf eine Erholung des Klosters und auf eine Besserung der Brüder, die sich, darüber alt geworden, an die bösen Tage gewöhnt hatten''[21]. Als sich schließlich der Bischof von Hildesheim angesichts dieser Verhältnisse unmittelbar an den Abt von Riddagshausen wendet mit dem Bedeuten, in Marienrode seinerseits einzugreifen, leitet der Abt des Mutterklosters die tiefgreifende Wendung der Dinge ein, die wir oben beschrieben haben.

Im Jahre 1424 erscheint in Marienrode der Abt von Morimund, um zusammen mit den Äbten von Riddagshausen und Amelungsborn die Verhältnisse im dortigen Kloster zu visitieren. Es wird ihm dabei sehr bald deutlich geworden sein, wem nach Absetzung des derzeitigen Abtes die Leitung der Abtei künftig anzuvertrauen ist. Die Wahl fällt auf Frater Heinrich Bernten, den, wie schon erwähnt, relativ jungen Mann, dessen Qualitäten der Obere aus Morimund richtig einschätzte. Nun ist es aufschlußreich zu lesen, in welchem Lichte der seinerzeit Erwählte den Hergang seiner vor Jahrzehnten erfolgten Wahl in seiner Chronik darstellt. Vergessen wir nicht, was es gerade in jenen Zeiten für tumultarische und usurpatorische Szenen nicht nur bei Absetzungen, sondern auch bei Wahlen von Äbten in manchen Klöstern gegeben hat! Heinrich Berntens Bericht kennzeichnet den Geist der Stunde. Die Absetzung des derzeitigen Abtes erfolgt nach Beratung und Beschluß der anwesenden Äbte, die Wahl des neuen unter ihrer Assistenz sofort danach. Die Wahlmänner werden bestimmt, die Messe vom hl. Geist feierlich zelebriert und alles rite vollzogen[22]. Den ganzen Vorgang aber bezieht Bernten in seiner Darstellung ausdrücklich zurück einmal auf das Jahr der Überführung des Konvents von Isenhagen nach Bakkenrode und zum anderen auf das Jahr der Einführung Abt Hermanns von Peine, beides bedeutungsvolle Daten, die die Wiederbelebung von Kloster und Konvent ins Gedächtnis rufen; das eine, wie Bernten ausdrücklich feststellt, 166, das andere 48 Jahre zurückliegend[23]. Natürlich wollen diese gezielten Reminiszenzen, die ein bemerkenswertes Geschichtsbewußtsein an den Tag legen, zum Ausdruck bringen: Es ist alles rechtens zugegangen im Sinne der legitimen Traditionen. Gleichwohl will diese Rückbeziehung aber in die Zukunft weisen und die Richtung andeuten, in der es von nun an weitergehen wird. In diesem Lichte ist alles zu lesen und zu verstehen, was der Abt, mehr oder weniger deutlich artikuliert, über seine weitere Amtszeit berichten wird. Dieser betonte Anschluß an die Observanz des Ordens im Sinne ihrer Erneuerung aus dem Geist der Tradition ist der Hintergrund, auf dem der Abt, wie die bisherige Geschichte seines Konvents, so nun auch seine eigene Wirksamkeit im Kloster darstellen wird.

Dieses ,,innere Thema'' im Auge behaltend, wollen wir aber den roten Faden nicht übersehen, der die Chronik äußerlich durchzieht und zusammenhält; wir meinen den ständigen Hinweis auf die unermüdliche Bautätigkeit des Abtes, die die verschiedenen, den ganzen Komplex des Klosters einschließenden Baulichkeiten umfaßt, allen voran die Klosterkirche. Es ist bezeichnend, daß der Abt alsbald nach Antritt seines Amtes dort Hand anlegt, wo der Vorgänger Unvollendetes hinterlassen hat, nämlich auf dem Bausektor, und zwar im ganzen Klosterbereich, vor allem aber im Blick auf die Klosterkirche[24]. Es galt, die baufällige Kirche, die man von den vertriebenen Augustinern übernommen hatte, vollends abzureißen und neu zu errichten. Dieser Aufgabe wird sich der Abt lange Jahre mit allen Kräften widmen. Das Stichwort von der consommatio ecclesiae, d. h. der Vollendung der Kirche, bringt dringlich zum Ausdruck, was auszuführen sich der Abt unbeirrbar vorgenommen hat.

---

19 S. S. 441, 20—23: Conventus autem noster sive fratres pauci, qui conventum praesentabant, semper sub illo interdicto celebravit, cantando ianuis clausis.

20 S. S. 441, 25 f.: Omnibus igitur post tanta nubila dissensionum et litium quasi lux nova visa et oriri super terram.

21 S. S. 443, 4—6: Nullus eorum potuit remanere in regimine, omnibus quae videbatur res desperata de monasterii sublevatione et fratrum correctione, qui erant inveterati dierum malorum. — Von den nach Aufhebung des Interdikts amtierenden neun Äbten haben sechs resigniert (vier nacheinander!), einer wurde verschleppt und eingesperrt, einer nach auswärts abgewählt, und einer starb nach kurzer Amtszeit (s. S. 441 bis 443).

22 S. S. 447, 24—31.

23 S. S. 447, 31—34.

24 S. S. 447, 34—61.

Siegel Abt Hermanns III. von Riddagshausen (1420—1435). Er ist der Vaterabt, unter dem und in dessen Anwesenheit Bernten zum Abt gewählt wurde.

Wenn in den anfänglichen Beratungen darüber das Wort gefallen ist, ,,wenn es nie angefangen wird, wird es auch nie fertig werden'' (si nunquam inciperetur, nunquam perficeretur) so kommt es einem vor, als ob man in diesem lateinischen Wortspiel die Stimme des Abtes vernähme[25]. Die weiterführende Schilderung des Kirchenbaus spiegelt den Stand der Dinge in Fortschritt und Gelingen, aber auch in Stillstand und Rückschlägen wider. Der Bericht läßt keinen sonstigen Bereich aus, Baulichkeiten an Mauern und Gräben, an den Konventsgebäuden, an Dächern, Scheunen und Ställen, das nimmt kein Ende, vor allem aber handelt es sich immer wieder um die Vollendung der Kirche.

Den Fortgang des Kirchenbaus schildert der Abt über eine lange Reihe von Jahren mit einer Anschaulichkeit, die den Bau nachgerade vor unseren Augen erstehen läßt; dazu die Errichtung der Altäre und des Chorgestühls, die Erstellung der Fenster sowie der gottesdienstlichen Geräte, der Leuchter u. v. a. m. Drohen Anforderungen in der Leitung der Abtei oder außerordentliche Notwendigkeiten den Kirchenbau zu verzögern, so treibt der Gedanke an die Vollendung der Kirche die Bauarbeiten immer wieder voran[26]. Dabei hat der leidenschaftliche Bauherr streng darauf gehalten, daß trotz vielfacher Behinderungen und Beschränkungen das Stundengebet während der langen Bauzeit ungeschmälert weiter geführt wurde. Als man mit dem Chorgestühl in das Infirmatorium ausweichen muß, werden die Horen dorthin verlegt, wo sie sodann in der gewohnten Weise gehalten werden[27]. Um nicht irgendeine Messe ausfallen zu lassen, werden zusätzlich Tragaltäre beschafft[28]. Mit Genugtuung kann der Abt feststellen, daß es ,,durch die besondere Gnade Gottes gewährt war, daß in dieser Bedrängnis und unter den Veränderungen der Örtlichkeiten in Bezug auf die gottesdienstlichen Handlungen keine einzige der mit Singen abzuleistenden kanonischen Horen einschließlich aller Totenämter ungesungen geblieben, vielmehr alles gemäß dem Brauch unseres Ordens verrichtet worden ist''[29]. Mit anderen Worten, man ist auch unter schwierigen Umständen unabdingbar nach der Regel Benedikts (Kap. 43) verfahren, gemäß der ,,nichts dem Gottesdienst vorgezogen werden soll''.

Als der Kirchenbau zwar noch nicht vollendet, aber doch so weit gediehen war, daß die Weihe vollzogen werden konnte[30], übertrug Bischof Magnus von Hildesheim, an den sich der Abt dieserhalb gewendet hatte, die Konsekrationshandlung seinem ,,vicarius in spiritualibus'', Bischof Johann von Meissen, der ,,alles nach der Disposition des Abtes ausführen sollte''[31].

Am Sonntag nach der Oktav von Fronleichnam des Jahres 1440 begannen die Solennitäten, die sich über

---

25 S. S. 447, 61 f.: Nam si nunquam inciperetur, nunquam perficeretur.

26 S. S. 450, 11—15: Et plura quam intra tam extra monasterium coactus est sollicitare, propter quod etiam aedificatio ecclesiae retardabatur ... Attamen labor et sollicitudo pro ecclesia consummanda excessit semper omnes alios labores in mente abbatis.

27 S. S. 448, 5—7.

28 S. S. 448, 40 f.

29 S. S. 449, 11—14: ... de speciali gratia Dei nobis concessum est, quod in ista necessitate et mutationibus locorum pro divinis nec una quidem de horis canonicis persolvendis et cantandis cum omnibus officiis defunctorum incantata praeteriit, quin omnia iuxta morem ordinis persolverentur.

30 S. S. 450, 53 f.: ... decrevit abbas una cum conventu suo, ut ecclesia dedicaretur, quia longum videbatur hoc protrahere, donec alia pars adderetur.

31 S. S. 450, 57—59: ... iniunxit hoc suo vicario in spiritualibus, venerabili domino videlicet Johanni Episcopo Misinensi, uti haec omnia secundum dispositionem abbatis exequeretur. — ,,Misinensis'' ist mehrfach mißdeutet worden; es handelt sich um den Bischof von Meißen, Johannes IV. (1427—1451); s. E. Machatschek, Geschichte des Hochstifts Meißen, 1884, S. 413.

eine Novene, d. h. über neun Tage, erstreckten[32]. Der Bischof von Hildesheim war mit Herren des Domkapitels zugegen, natürlich auch Abt Heinrich vom Mutterkloster Riddagshausen, und zwar mit den Äbten von Amelungsborn, Michaelstein und Walkenried, sonstige Standespersonen sowie zahlreiche Kleriker, Ordensmänner und -frauen, dazu eine Masse Volks aus der Stadt und der ganzen Umgebung. Da während der festlichen Tage der Zutritt zur Klausur auch Frauen gestattet war, strömte eine gewaltige, von Tag zu Tag derart anwachsende Menschenmenge herbei, daß eine zusätzliche Pforte durch die Kirchenmauer gebrochen werden mußte.

Am ersten Tage wurden Kirche und Hochaltar geweiht, an jedem folgenden Tag ein weiterer Altar sowie Kreuzgang, Friedhof usw., bis am neunten Tag nach der Weihe des letzten Altars ein Hochamt sowie eine Prozession mit dem Allerheiligsten die Festlichkeiten beschloß. Zu den Gottesdiensten predigte der Bischof, auch richteten Ordensmänner das Wort an die Massen der Besucher, denen man bekanntgab, daß die dem Kloster von Päpsten, Kaisern, Fürsten und Bischöfen verliehenen Privilegien und Indulgentien durch Mandat des Bischofs bestätigt und erneuert worden seien, wobei es sich insonderheit um die fernere Gültigkeit der Ablässe handelte, deren Zahl überdies noch vermehrt wurde.

In diesen festlichen Tagen hatte der Abt eine ansehnliche Zahl von Gästen zu bewirten; für die Menge des Volkes boten Händler Speise und Trank nahe dem Kloster feil. Am zehnten Tage — von jetzt an waren die Frauen wieder ausgeschlossen — hielt der Konvent einen Umgang, bei dem die klösterlichen Räume mit Weihwasser besprengt wurden. Damit war die Klausur wiederhergestellt. ,,Nachdem schließlich auf diese Weise unter Gottes gnädigem und wunderbarem Beistand alles rite vollzogen war, begannen wir von der Zeit an, die schuldigen Danksagungen und täglichen Lobpreisungen in der geweihten Kirche zu den kanonischen Stundengebeten regelmäßig zu singen'' (decantare)[33].

Am Tenor von Berntens Schilderung spürt man, die Klosterkirchweihe war das große Ereignis, dem sein jahrelanges Sinnen und Sorgen unablässig gegolten hatte, sie war der Höhepunkt seiner Amtszeit schlechthin. Nannten wir das Prinzip der Reform die ,,innere Mitte'' der Chronik, so möchten wir den eindrucksvollen Bericht von der Kirchweihe als ihren Gipfel bezeichnen. Freilich, die Bautätigkeit fand an der nunmehr geweihten Kirche damit noch kein Ende, da die Vollendung des hinteren Teils der Kirche noch ausstand. Sie wird sich durch mancherlei Widerwärtigkeiten unter des Abtes Ermahnungen noch Jahre hinziehen[34].

Im Jahre 1452 vom Abtsamt zurückgetreten, wurde Heinrich Bernten nach einem zweijährigen Interim wiederum gewählt, womit die geliebte Last der Fertigstellung der Kirche im fortgeschrittenen Alter erneut auf ihn zukommt. Es ist jedoch bezeichnend, daß der Abt nach seiner Wiederwahl ,,sogleich in der Fastenzeit des Jahres 1455 daran ging, sich um die Bauarbeiten zur Fertigstellung der Kirche zu kümmern''[35].

Weniges ist in Abt Berntes Chronik mit der gleichen Aufmerksamkeit und so intensiver Zuwendung zur Sache behandelt wie die Bausachen. Im übrigen aber verbreiten sich die dreißig Kapitel der Chronik ausgiebig über die unterschiedlichsten Vorkommnisse und Aufgaben, die dem jeweiligen Abt aus Leitung und Vertretung der Abtei erwuchsen, sowie über die Menge der sonstigen, das Kloster tangierenden Ereignisse in Bistum, Orden und Kirche aus Abt Berntens und seiner Vorgänger Zeiten; und dies alles, soweit es der Verfasser seinen Quellen entnehmen oder anderweitig in Erfahrung bringen bzw. in weitestem Umfang aus seiner eigenen Erinnerung schöpfen konnte.

Der Abt hat den einzelnen Kapiteln detaillierte Überschriften gegeben, aber auch diese vermögen die Fülle des in der Chronik aufbereiteten Stoffes nur ungefähr anzugeben[36]. Dennoch entgeht dem aufmerksamen Leser nicht, daß der Chronist andererseits gewisse Da-

---

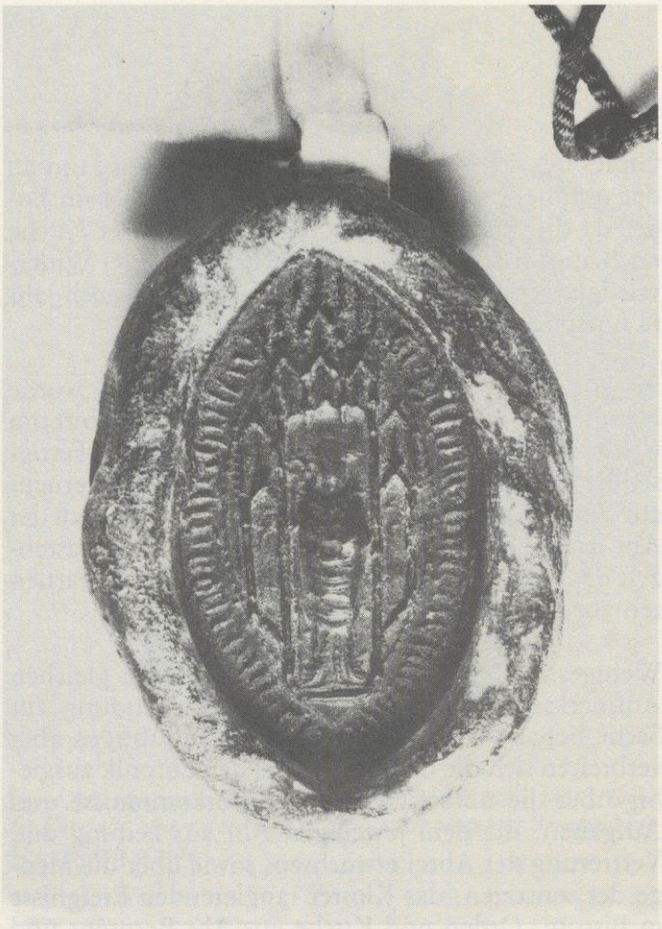
32 Zum folgenden vgl. Kap. XV f., (S. 450—452); dazu Cist. Chronik 21/1909, S. 280 ff., Von der Kirchweihe und dem Kirchweihfeste.

33 S. S. 452, 33—36: Sicque demum cunctis rite completis, Deo nos iuvante atque magnifice propitio, ipsi debitas gratiarum actiones et laudes cotidianas ab hoc tempore in ecclesia consecrata in horis canonicis coepimus decantare. Mit ,,regelmäßig'' ist die Vorsilbe von cantare zum Ausdruck gebracht.

34 S. S. 464, 34—39.

35 S. S. 464, 47: Igitur anno Domini 1455 statim in quadragesima coepit laborare in aedificando pro ecclesiae perfectione etc.

36 Die Überschriften können aus Raumgründen hier nicht wiedergegeben werden. Sie lassen das im Prolog vorgegebene dreiteilige Schema freilich nur noch sporadisch erkennen, umso deutlicher aber die Akzente, die der Verfasser mit Bedacht gesetzt hat.



Siegel Abt Balduins II. von Riddagshausen (1445—1451). Vaterabt Balduin wird in Berntens Chronik S. 458 genannt im Zusammenhang mit der zwischen dem Kloster und der Stadt geschlossenen Konkordie.

ten und Sachen sichtlich karg abtut oder ganz unbeachtet läßt.

Die Chronik ist auffallend arm an Pesonennamen, gerade auch im Blick auf die Namen von Gönnern und Wohltätern des Klosters, die, wie der Abt ja selber meinte, nicht der Vergessenheit anheimfallen sollten; auffallend arm aber auch an Namen von Klosterpersonen, obgleich Abt Bernten in seiner langen Amtszeit bei der Fülle seiner Vorhaben eine ganze Zahl tüchtiger Offizialen gehabt haben muß, ohne deren Mitarbeit seine enormen Leistungen eigentlich schwer vorstellbar sind. Oder hat er seinen Ruhm mit niemandem teilen wollen[37]? Auf der gleichen Linie liegt es, wenn die klösterlichen Ämter, die in der Regel eine gewisse Vorstellung von der Verfassung eines Klosters vermitteln, für Marienrode beinahe unerwähnt bleiben.

Man weiß von Abt Bernten, daß er als eifriger Sammler von Büchern auf die Vergrößerung der Bibliothek bedacht gewesen und auch selbst als Verfasser theologischer Schriften hervorgetreten ist[38]. Umsomehr verwundert es, daß der gelehrte Mann in seiner Chronik mit keinem Wort auf die Studien im Orden oder in seinem Konvent, auch nicht auf das für Marienrode zuständige, der Universität angegliederte Ordenskollegium in Leipzig zu sprechen kommt. Während der langen Jahrzehnte seines Regiments hat Abt Bernten nicht ein Mitglied seines Konvents zum Studium nach Leipzig delegiert, während die Äbte des Mutterklostes im gleichen Zeitraum sechs Konventualen dorthin abgeordnet haben. Es mag dies mit den besonders unruhigen Marienroder Verhältnissen zusammenhängen; denkbar ist aber auch, daß der Abt zu denen zählte, die die Qualität ihres Konvents nicht durchaus nach der Anzahl der akademisch gebildeten Confratres bewerteten[39].

Urkunden zur Klostergeschichte zitiert Bernten ganz selten[40], auch Jahreszahlen nur sparsam, jedoch vermittelt er uns einige Zahlen, die für Umfang und Bestand des Konvents von Bedeutung sind.

So hören wir, daß Abt Hermann den Konvent gründlich regeneriert hat, ,,nachdem ausgeschieden waren,

---

37 Lediglich aus der Zeit Abt Ludolfs von Veltheim (um 1360) überliefert er die Namen der Mitglieder des damaligen Konvents: Prior Bodo, Sander von Heinde, Subprior Volkmar, Hinrich von Wobecke, Jordan von Oberg, Conrad von Woltershausen, Hinrich Gustedt, Hinrich Bute, Johann Dinckeler, Simon, Hinrich Berckelingen, Hinrich Ungenstadt, Johann Warberg, Robert von Gronau (s. S. 441, 39—43).

38 S. S. 453, 16 f.: Dilataverat insuper locum librorum in armario nostro libros ibidem multiplicando, scribendo et ordinando. — Heinrich Meibom spricht von Berntens ,,wissenschaftlichen Kenntnissen'' und seiner ,,beachtlichen Gelehrsamkeit''. ,,Außerdem habe ich Theologisches von ihm gesehen; ich sah Dichtungen, die den Zeitgeist seiner Generation ausstrahlen'' (s. G. Zimmermann, Heinrich Meiboms Chronik des Klosters Riddagshausen 1145—1620, Braunschweig 1983, S. 52).

39 Marienrode zeigt lediglich 1335, d. i. im Erscheinungsjahr von Papst Benedikts XII. Institutio pro reformatione Ordinis Cisterciensis eine (pflichtmäßige?) Immatrikulation eines Marienroders und im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts vier; von 1335 bis 1520 im ganzen überhaupt nur fünf gegen einunddreißig aus dem Mutterkloster Riddagshausen (vgl. A. Dietrich, Studium und Studierende des Zisterzienser-Ordens in Leipzig in Cist. Chronik 26/1914, S. 289 ff.).

40 Nur zwei; die Schenkung Bakkenrodes durch Bischof Johann von Hildesheim vom Jahre 1259 (S. 436, 28—437, 17) und die Beurkundung der Konkordie zwischen Stadt und Kloster vom Jahre 1445 (S. 459, 18—41).

die unter seiner harten Zucht nicht leben wollten''[41], der Konvent beim Tod dieses Abtes im Jahre 1406, also wenige Jahre vor Berntens Eintritt ins Kloster, zwanzig Chormönche und fünf Konversen umfaßte, von denen wenige Jahre später sieben Opfer der Pest wurden[42]. Aus Abt Berntens eigener Amtszeit erfahren wir noch einige Zahlen; danach hat er im Jahre 1426 bei Antritt seines Amtes sechsundzwanzig Klosterpersonen einschließlich Konversen vorgefunden, ,,selber aber innerhalb der fünfundzwanzig Jahre seines Amtes sechsunddreißig Personen einschließlich Konversen aufgenommen, von denen die meisten an der Pest starben, einige in andere Klöster überführt worden, wenige aber auch — wie schmerzlich! — ausgetreten sind''[43].

Einen relativ breiten Raum nehmen in der Chronik die mehrfachen, oft langwierigen Auseinandersetzungen ein, die das Kloster mit dem Bischof, dem Rat der Stadt Hildesheim und anderen Kontrahenten auszufechten hatte. Die komplizierten und meist recht kostspieligen Rechtssachen werden gründlich erörtert, sowie die zu solchen Zwecken unternommenen weiten Reisen, aber auch die handfesten Streitigkeiten mit den Städtern, die schließlich geradezu groteske Formen annehmen. So, als im Jahre 1443 die Städter die für den Kirchbau zubereiteten Werkstücke vom Steinbruch des Klosters in bewaffnetem Zuge mit einer Wagenkolonne wegholen, um sie für ihren Rathausbau zu verwenden.

Da sie heimtückischerweise für diesen bösen Streich die sog. Rogationstage gewählt hatten, d. h. die Erntebittage vor Christi Himmelfahrt, da man mit den Reliquien der Heiligen Bittgänge durch die Felder zu machen pflegte, erklärt der Abt, sie hätten ,,anstatt nach dem Brauch der Kirche zu dieser Zeit lieber den Herrn anzuflehen, daß er die Übel vertreibe, die freie Zeit im Gegenteil dazu benutzt, die Übel selber zu vergrößern''[44].

Zu fast kriegerischen Exzessen wächst sich die Feinschaft aus, als die Bürger ihre Herden bis vor das Kloster treiben, sich eines Tages gar ein bewaffneter Haufen gegen das Kloster in Bewegung setzt. In dieser Situation schien es dem Abt angebracht, diesen Horden auf eine außerordentliche Weise entgegenzutreten. Er ruft den Konvent zusammen, spricht den Brüdern die Absolution zu und, ,,mit Leib und Seele bereit, in dieser Sache für die Brüder zu sterben''[45], zieht er mit ihnen aus, nicht mit Waffen gerüstet, sondern mit Worten der hl. Schrift. ,,Fürchtet euch nicht vor ihnen noch vor ihrer Menge, rief er, denn mit uns sind mehr als mit ihnen''[46]. Der Abt hieß die Brüder Alba und Stola anlegen, er selbst legte seinen Ornat an und ergriff die Monstranz. So zog man in Prozession mit Kreuz, Glöckchen und Lichtern singend und betend den Hildesheimern entgegen. Die erhoffte Wirkung blieb jedoch aus. Man erntete nur Schmähreden und mußte vor dem verschlossenen Stadttor umkehren, zurück zu den Laienbrüdern, die inzwischen das Kloster bewacht hatten[47]. Der Friede wurde dann erst nach einem langwierigen Prozeß wiederhergestellt.

Es gilt noch einen Blick auf einige Besonderheiten der Chronik zu werfen, um abschließend die Frage nach ihrer Entstehung, ihrem Stil und ihrer eigentlichen Bestimmung zu erörtern.

Abt Bernten war ein frommer Christ. Die Chronik atmet den Geist seiner redlichen, tapferen Frömmigkeit. Aus seinem Vertrauen auf den Beistand Gottes erwächst ihm die immer neue Bereitschaft zu Lob und Dank. ,,Mit gutem Grund ist Gott deshalb von der Gemeinschaft des Klosters Marienrode zu loben und allezeit mit Worten und Werken zu preisen, da er sie oft aus Ängsten und höchsten Bedrängnissen errettet und befreit, sie beschützt und ihr auf wunderbare Weise den Sieg über die Feinde verliehen hat''[48]. Dar-

---

41 S. S. 444, 38 f.: . . . sicque novum conventum constituit, postquam abierunt, qui sub rigore esse noluerunt.

42 S. S. 444, 54—57 und 445, 58 f.

43 S. S. 460, 10—13: Nam exceptis illis 26 fratribus cum conversis, quos invenerat, cum venisset ad regimen, ipse infra annos 25 sui regiminis susceperat ad conversionem cum conversis 36 personas, quorum plurimi in pestilentiis obierunt, quidam ad alia monasteria translati sunt; pauci etiam proh dolor apostaterunt. — Die 25 Jahre rechnet Bernten von 1426 bis 1451.

44 S. S. 454, 42—44: Dum illo tempore et loco magis Dominum more ecclesiae exorare debuissent, ut mala pelleret, ipsi contra vacabant ad hoc, ut mala cumularent. — Der ganze Hergang wird in Kapitel XIX anschaulich geschildert.

45 S. S. 455, 58 f.: Et quamvis totum pondus praelii huius verteretur in abbatem, ipse tamen per omnia corpore et animo paratus erat mori pro fratribus in hac causa.

46 S. S. 456, 7 f.: Ne timueritis (inquit) eos, nec multitudinem eorum, quia plures sunt nobiscum quam cum illis. Es sind dies die Worte des Propheten Elisa aus 2. Kön. 6, 15 ff.

47 Zu dem ganzen Vorkommnis vgl. das XX. Kapitel.

48 S. S. 460, 15—20: Unde merito semper sit benedicendus iugiter et laudandus votis et operibus a congregatione huius monasterii Marienrode, quam tam frequenter de angustiis et summis tribulationibus defendaverit atque liberaverit, eam protegendo et victoriam de adversariis eisdem magnifice concedendo.

in sieht der Abt die Bedeutung der beständigen Übung des Stundengebetes und den Grund für die Unabdingbarkeit dieses gemeinsamen Tuns. ,,So hat bis heute unser gottesdienstliches Handeln nicht aufgehört und es wird die Stimme des Lobes und der Danksagung aus unserem Munde und dem Munde unserer Nachfahren in Ewigkeit nicht verstummen, wenn der Herr seine Gnade gibt, die Stätte seiner Mutter schützt und allzeit segnet. Amen''[49].

Gegen Ende der Chronik fügt der Verfasser einen umfangreichen Passus ein, der u. E. die Niederschrift (das Konzept?) einer Ansprache darstellt, die er aus ungenanntem Anlaß vor dem Konvent gehalten hat. Dort rekapituliert er, ,,alles und jedes in dieser Chronik bisher Gesagte in Erwägung ziehend''[50], die wesentlichen Punkte und stellt heraus, wofür Gott Dank abzustatten sei, zählt von der Zeit der Klostergründung bis heute im ganzen vier und speziell für die Zeit seines eigenen Regimentes wiederum vier Geschehnisse auf, die Gottes Hilfe beweisen und unsere Danksagung verlangen.

An Selbstbewußtsein läßt er es, wie manchmal in der Chronik, bei diesem Rückblick nicht fehlen[51]. Davon ganz frei ist aber ein anderer Passus, eine Meditation über die Dankbarkeit im allgemeinen, die er den Brüdern vorlegt. ,,Geliebteste Brüder, es ist eine große Gefahr, wenn die Menschen undankbar sind gegen Gott ... Darum ist die beste Hüterin seiner Wohltaten die Erinnerung an die Wohltaten und die beständige Danksagung. Um dessentwillen ermahne ich euch, daß ihr dem Herrn immer dankt; wenn Böses kommt, danket, und das Böse wird vergehen; wenn Gutes kommt, danket, und das Gute wird zunehmen. Was können wir wohl Besseres im Herzen bewegen, mit dem Munde aussprechen und mit der Feder niederschreiben, als ein Deo Gratias (Dank sei Gott)? Das läßt sich nicht kürzer ausdrücken, nicht lieber hören, nicht freundlicher wahrnehmen, nicht nützlicher ausrichten. Zur Danksagung aber gehört es, die empfangenen Wohltaten fleißig zu überdenken, klar einzusehen und aufrichtig zu bekennen, sie treu zu bewahren und die Gnade Gottes hoch zu achten und ihm williger zu gehorchen, ihn zu beleidigen vermeiden und die empfangene Gnade nicht gleichgültig zu mißachten. Und solche Danksagung sollen wir nicht nur mit dem Wort und mit der Zunge, sondern mit Tat und Wahrheit zeigen, daß wir nicht undankbar sind. Denn nicht eigentlich ein Sagen des Dankes, sondern ein Tun des Dankes fordert der Geber der Wohltaten von uns''[52]. Denn ,,Jesus Christus, der Geber der Gnade, fordert von uns die Danksagung gleichsam als eine bestimmte Aufgabe'' (quasi conditionem)[53]. Wir stellen fest, daß Bernten damit neben die Buße als Sinn und Auftrag mönchischer Berufung die actio gratiarum, die Danksagung stellt.

Sprechen wir von des Abtes Frömmigkeit, wie sie in seiner Chronik Ausdruck findet, so dürfen wir den deutlichen Akzent nicht übersehen, den diese durch seine schier grenzenlose Verehrung der Reliquien erhält. Auf alles, was mit Reliquien zusammenhängt, kommt er mehrfach und reichlich zu sprechen. Am ersten Tag der Kirchweihe verschloß der Bischof bei Konsekration des Hochaltars in diesem vierundzwanzig Partikel ,,heiliger Reliquien''[54], dem versammelten Volke aber zeigte er ,,unsere in Behältnissen eingeschlossenen Reliquien'', zu denen er spezielle Erklärungen gab; wie zum Beispiel zum Kreuz und zur Dornenkrone des Herrn, zu den Gebeinen Johannes des Täufers und zum Blut des hl. Stephanus, zu Arm und Hand der hl. Barbara und zur Hand des Märtyrers St. Georg, zur Flöte der hl. Cäcilia und zu mehreren Häuptern der 11000 Jungfrauen[55]. Tatsache ist, daß

---

49 S. S. 459, 2—5: Sicque non cessavit huc usque a nobis actio divinorum, nec cessabit illa vox laudis et gratiarum actio ab ore nostro et ab ore seminis nostri in aeternum, Domino dante benedictionem et locum matris suae defendente atque iugiter benedicente. Amen.

50 S. S. 460, 13 f.: Omnibus igitur et singulis huius cronicae praemissis pensatis ...

51 Dies wird S. 460, 20—461, 16 an acht Tatsachen demonstriert.

52 S. S. 461, 30—45: Nam, fratres charissimi, magnum periculum est ingratos esse homines Deo ... Optima igitur beneficiorum custos est ipsa memoria beneficiorum et perpetua confessio gratiarum. Igitur ammoneo vos, ut Dominum semper benedicatis, si venerint mala, benedicite et dissolvuntur mala; si prospera venerint, benedicite et prosperabunt prospera. Quid enim melius et animo geramus et ore promamus et calamo exprimamus quam Deo gratias? Hoc nec dici brevius, nec audiri laetius, nec intelligi gratiosius nec agi fructuosius potest. Ad gratiarum autem actionem pertinent beneficia, quae accipimus, diligenter recolere, subtiliter intellegere, fideliter confiteri, studiose conservare, beneficium Dei diligere et promptius ei oboedire eiusque offensionem semper cavere et gratiam acceptam non otiose negligere. Et hanc gratiarum actionem non tam verbo et lingua, sed opere et veritate exhibeamus nos non ingratos, non enim gratiarum ditionem, sed gratiarum actionem exigit a nobis retributor beneficiorum.

53 S. S. 461, 59 f.: ... gratiarum actionem quasi conditionem a nobis exigit dator gratiae Jesus Christus.

54 S. S. 451, 7 f.

55 S. S. 452, 18—23.

,,unser Kloster mit diesen Reliquien schon von altersher und seit neuerer Zeit großzügig beschenkt worden ist''[56]. In Zeiten des Niedergangs und der Not sind wertvolle Dinge, Immobilien, Kelche, Bücher und anderes veräußert, verpfändet und zu Geld gemacht worden. ,,Durch Gottes Vorsorge ist jedoch der unvergleichbarere Schatz zurückgeblieben, nämlich der wertvollere, die Reliquien der Heiligen''[57]. Verschweigen mag Bernten dennoch nicht, daß einst unter Abt Heinrich Butike dem in Tangermünde weilenden Kaiser Karl IV. eine unwiederbringliche Marienroder Reliquie geschenkt worden war. Der Kaiser hatte von der Notlage des Klosters gehört, aber auch davon, daß Marienrode seit alters kostbare Reliquien St. Georgs besitze. Als er sein lebhaftes Interesse daran zu erkennen gab, geriet man in große Verlegenheit. Auf Anraten des Bischofs und mit Zustimmung der Äbte des Ordens entschloß man sich, dem Kaiser St. Georgs Herz und Lanze zu überreichen, nicht aber die Hand des Heiligen, die ihm der Bischof und die Äbte verweigern. Der Kaiser aber schenkt dem Kloster 360 Prager Silbergroschen zur Wiedereinlösung verpfändeter und zum Erwerb neuer Güter[58].

Die Anzahl der Marienroder Reliquien war beträchtlich; sowohl derer, die, von den Augustinern hinterlassen, seit altersher existierten[59], als auch der vor und unter Bernten eingebrachten, die man anderweitig erworben oder geschenkt erhalten hatte; so z. B. Häupter, ja sogar Leiber der 11000 Jungfrauen, dazu Dornen von des Herrn Krone, die der Abt vom Kloster Altenkamp erhalten hatte[60]. Mit dem Mutterkloster Riddagshausen hat Bernten überdies Reliquien getauscht, ein damals beliebter Brauch. Für einen Finger der heiligen Barbara hatte er eine Rippe Johannes des Täufers erhalten[61]! ,,Unsere hochheiligen Reliquien'' (sacrosanctae reliquiae nostrae) nennt er sie, als er davon berichtet, daß sie während der gefahrvollen Auseinandersetzungen mit der Hildesheimer Bürgerschaft sicherheitshalber auswärts versteckt, schließlich aber von den Mönchen wieder heimgeholt worden waren[62].

Die Fürsprache derjenigen Heiligen, deren Reliquien das Kloster besaß, hatte nach Abt Berntens Meinung bei Gott eine besondere Wirkung. ,,Wer führt dieses Kloster zu seiner Wohlfahrt zurück? Wer entreißt es der Gefahr, wer schützt es vor dem Zusammenbruch? Sind es nicht die Gebete der Heiligen, deren kostbare Reliquien bei uns sind?''[63]

Aus dieser frommen Überzeugung Berntens erklärt sich das hohe Interesse, das der Abt auch für die Gebeine jenes Ritters Alrad von Eldingen zeigt, der, ein Wohltäter des Klosters, einst in Isenhagen als ein ,,Rekrut Christi'' (tiro Christi) ins Kloster getreten und dort verstorben war. Bei der Übersiedlung nach Marienrode hatte man seine sterblichen Reste mitgenommen — ,,wie die Kinder Israel die Gebeine Josefs'' — und vor der Tür des Oratoriums bestattet. Wie schon in Isenhagen, waren auch hier an Alrads Grab bereits mehrere Wunder geschehen, ja manche hielten ihn für schon kanonisiert. Schließlich ließ Abt Bernten ,,die Gebeine dieses Heiligen'' (ossa huius sancti) ausgraben und an einem würdigeren Platz in der Kirche beisetzen, auf seinem Grab aber eine Inschrift und darüber einen Leuchter anbringen[64]. Die Breite und die Sorgfalt, mit der Bernten über Alrad berichtet, lassen erkennen, wie er den einstigen Ritter und Konversen als einen ,,Mann Gottes'' (vir Dei) und ,,Bekenner Christi'' (confessor Christi)[65] gleichsam zu einem Marienroder Klosterheiligen stilisieren möchte, ganz konform der Verehrung, die er für die Heiligen und ihre Gebeine überhaupt zu erkennen gibt.

Daß die Frömmigkeit des Zisterzienserabtes Bernten wesentlich marianisch gestimmt ist, bedarf keiner besonderen Betonung. Doch gibt ihm der Name des

---

56 S. S. 452, 23 f.: Quibus quidem reliquiis nostrum monasterium ab antiquo et de moderno tempore constat magnifice esse datatum.

57 S. S. 443, 43—46: Multa vero bona immobilia in istis infortunis perpetuo vendita sunt adque distracta. Calices etiam et libri obligati fuerunt, attamen Deo providente thesaurus incomparabilior remanserat, pretiosior videlicet, reliquiae sanctorum.

58 S. S. 442, 10—29.

59 S. S. 443, 51—53.

60 S. S. 462, 15—23.

61 S. S. 462, 23—25.

62 S. S. 459, 45—47.

63 S. S. 461, 46 f.: Quis ergo hoc coenobium reformat saluti, quis a periculo eruit, quis a caede defendit, nonne orationes sanctorum, quorum pretiosae reliquiae apud nos sunt?

64 Alles, was Alrad betrifft, ist auf den Seiten 435, 15—27; 437, 43—59; 448, 55—449, 10; 453, 14—16 zu finden.

65 Dies belegen folgende Formulierungen: S. 435, 17 f.: ... quamvis miles magnificus Alradus nomine dictus de Eldinge conversus est et de milite seculi devotus factus est tiro Christi. ... S. 437, 43 f.: Ossa vero praefati viri Dei Alradi secum detulerunt ... S. 437, 56: ... ossa huius Sancti effodiens ... S. 448, 56: ... ubi ossa Venerabilis Alradi confessoris olim conversi nostri ... S. 453, 14: ... lucernam ante capitulum iuxta et super sepulcrum Alradi, confessoris Christi ...

Klosters ,,Novale Sanctae Mariae'' Anlaß, seinen Brüdern die wahre Bedeutung dieses Namens in einer paränetischen Auslegung zu erläutern. Da Maria, die Gottesgebärerin, vor allen anderen Heiligen zur Patronin unseres Ordens erwählt; darum ,,sollen wir, geliebteste Brüder, uns bei unserer Ehrfurcht gegenüber dem Orden und im Gehorsam gegen die hl. Jungfrau allenthalben so zeigen, daß dieses Kloster unsertwegen dieses Namens würdig erachtet wird. Denn der Herr hat uns nicht um des Ortes willen erwählt, sondern den Ort um unsertwillen, daß er St. Mariens Brachfeld heißen sollte''[66]. Unser Herz soll nicht Dornen und Disteln, sondern als ein von Gottes Geist gereinigter Acker allerlei gutes Werk hervorbringen. Dann wird die hl. Jungfrau zur Erntezeit kommen, um uns als reife Frucht ihres Ackers Jesu Christo darzureichen[67].

Im Prolog der Chronik äußert sich Bernten über seinen Stil. Simplicibus verbis (mit schlichten Worten) schreibe er, rustice (bäuerisch) zu schreiben sei sein Stil; Spätere sollten es besser machen[68]. Damit hat der Verfasser zweifellos untertrieben. Wir bewundern vielmehr die starke Ausdruckskraft seines wortreichen, geschmeidigen Lateins, sowie die lebendige, um nicht zu sagen faszinierende Anschaulichkeit seiner Darstellung. Als ein Beispiel für viele möchten wir die Sätze anführen, mit denen der Verfasser die Wende im Klosterleben durch das Kommen der drei Männer aus Riddagshausen einleitet. ,,Gelobt sei Gott und der Vater unseres Herrn Jesu Christi, der uns nach seiner großen Barmherzigkeit wiedergeboren hat zur Hoffnung des Lebens, da in der Oktav von Epiphanias des Jahres 1379 nach Christi Geburt uns ein neuer Stern aufzugehen schien, als Herr Hermann von Riddagshausen die drei Brüder mit sich hierher führte zur Erneuerung unseres Klosters. Damals schaute der barmherzige Gott unser Kloster mit den Augen der Barmherzigkeit an, um als Geber des Glaubensgesetzes auch den Segen zu geben, auf daß dem Kloster nach so großen personellen Unordnungen, Schulden und Güterverpfändungen, unter denen es mehr als fünfzig Jahre darniedergelegen hatte, wieder aufgeholfen würde durch jene drei Brüder, wie durch die hl. drei Könige, die dem Jesuskind die Gaben ihres Glaubens darbrachten''[69].

Auch noch in der Übersetzung schlägt das Griffige dieser Sprache durch. Es ist schon bewundernswert, wie der Verfasser unter dem Stichwort ,,Epiphanias'' diese Marienroder Begebenheit mit Elementen aus der biblischen Dreikönigsgeschichte verknüpft und so als ein von Gott gewirktes Geschehen transparent macht.

Bernten hat in dieser Weise häufig auf Biblisches zurückgegriffen und so die Fakten auf die Hl. Schrift hin aktualisiert. Das verleiht den Geschehnissen etwas unmittelbar Gegenwärtiges, das den Leser oder Hörer nachdenken läßt. Berntens Chronik will mehr sein als historischer Bericht, sie ist weithin Anrede an den Leser, oft ganz direkt, worauf das mehrfache ,,fratres charissimi'' deutlich genug hinweist. Der Abt hat die Chronik nicht geschrieben als ein Depositum für das Klosterarchiv, sie soll vielmehr gelesen, im Kreis der Brüder vorgelesen werden. Sie will und soll die Gleichgültigen ermahnen und ermuntern, die Müden zu Besinnung, Umkehr und Besserung anreizen. Vor dem Leser und Hörer steht der Verfasser der Chronik als der Seelsorger seiner Brüder.

Den Löwenanteil der Chronik macht, rein äußerlich betrachtet, des Verfassers eigene Amtszeit aus. Keine Quelle gab ja so viel her wie die langen Jahrzehnte seines Regiments und seine noch längere Zugehörigkeit zum Kloster überhaupt[70]. Von daher beurteilt, ent-

---

66 S. S. 438, 49—51: Nos ergo fratres charissimi, ita nos exhibeamus in omnibus observantiis ordinis et obsequiis beate virginis, ut locus iste propter nos dignus hoc nomine habeatur. Non enim propter locum elegit nos Dominus, sed locum propter nos, ut Novale sanctae Mariae diceretur.

67 S. S. 438, 55—439, 9.

68 S. S. 433, 37—434, 4.

69 S. S. 443, 10—18: Benedictus Deus et pater Domini nostri Jesu Christi, qui secundum magnam misericordiam suam regeneravit nos in spem vitae, cum in octava Epiphaniae anno Christi pueri nati 1379 nova stella nobis visa est oriri, quando Dominus Hermannus de Riddagshusen praefatos tres fratres secum huc adduxit pro reformatione monasterii nostri, quod tunc misericors Deus oculis misericordiae respexit locum nostrum, ut benedictionem quoque daret, qui legem dederat religionis, quatenus post tantas inordinationes personarum, obligationes et impignorationes bonorum, monasterium relevaretur, in quibus ultra 50 annos male iacuerat secura, per eosdem fratres tres, quasi per tres reges Christo puero religionis munera deferentes.

70 Das wird augenfällig, wenn man das Ganze der Chronik einmal nach der Seitenzahl der einzelnen Abschnitte auflistet. In der Leibnizschen Ausgabe umfaßt die Marienroder Chronik 37 Seiten Folio, von denen die letzten 4 Seiten nach Berntens Ableben geschrieben sind. Es verbleiben 33 Seiten, wovon der Prolog 2, die Anfänge des Klosters (1245—1259) 4, die 167 Amtsjahre aller 26 Vorgänger Abt Berntens (1259—1426) lediglich 10 Seiten umfassen, das 3½ Jahrzehnte währende Regiment Berntens (1426—1452, 1454—1463) aber sage und schreibe siebzehn Seiten.

Ansicht der ehemaligen Zisterzienser-Klosterkirche Marienrode von Westen, vom Gutshof aus. Daran anschließend ein Teil der Klostergebäude.

hält die Chronik seine eigenen Erinnerungen, seine ,,Memoiren'', die ja in Wirklichkeit bereits mit den umfänglichen Aufzeichnungen über die Amtszeit seines Vorgängers, unter dem Heinrich Bernten ins Kloster eingetreten war, einsetzen[71]. Memoiren sind immer auch Rechtfertigung und Begründung des eigenen Handelns, nachträgliche Verantwortung eigener Entscheidungen und Selbstverteidigung gegenüber einstigen Widersachern. So betrachtet, erscheinen gewisse Passagen der Chronik, die von stärkerem Selbstbewußtsein des Verfassers geprägt sind, in einem positiveren Lichte, überhaupt wenn wir bedenken, daß Abt Bernten ja nach sechsunddreißigjähriger Amtszeit unter dem Druck übler Nachreden und Intrigen, die ihm nicht länger erträglich schienen[72], 1452 zurückgetreten, nach zwei Jahren allerdings wiedergewählt worden war. Mit Beginn seiner zweiten Amtszeit soll er lt. Prolog mit der Niederschrift der Chronik begonnen haben, ein Faktum, das allerdings Probleme aufwirft[73]. Der Niederschrift seines Werkes hat der Verfasser noch eine ganz persönliche Note dadurch verliehen, daß die Anfangsbuchstaben der dreißig Kapitel aneinandergereiht den Satz ergeben HINRICUS ABBAS MARIENRODE ME FECIT — ,,Heinrich, Abt von Marienrode, hat mich gemacht''[74]. Schon am Ende des Prologs hatte er auf diese Verschlüsselung und ihre Auflösung verwiesen. ,,Wer den Namen des Autors wissen will, muß die Anfangsbuchstaben der Kapitel zusammenstellen, und er wird finden''[75]. Dieses Buchstabenspiel ist die Unterschrift, mit der sich der Abt zu seinem Werk persönlich bekennen, ja sich mit ihm identifizieren will. Es ist die Unterschrift unter das Vermächtnis, mit dem er den Brüdern seines Konvents die Chronik als sein Testament ans Herz legt zu steter Belehrung und Erbauung für jetzige und künftige Zeiten.

,,Er starb im Jahr des Herrn 1463 am 3. Juni und wurde bestattet in der Mitte des neuen Chors der Kirche, die er errichtet hatte''[76]. Ein Jahr vor seinem Tode soll die endgültig vollendete Kirche noch geweiht worden sein, meldet dieselbe Hand, die das Todesdatum Abt Berntens vermerkt hat. Andere Hände haben die Chronik noch bis zum Jahre 1580 fortgeschrieben, ohne aber ein neues Kapitel zu eröffnen.

---

71 D. h. mit Kap. XI, S. 444.

72 Über diese unguten Angelegenheiten berichtet er S. 463, 39—54, ohne den Leser genauer ins Bild zu setzen. Ärger hatte es schon bei einer Visitation durch den Abt von Walkenried 1442 (s. S. 453, 33—48) gegeben.

73 Im Prolog jedenfalls definiert er die dritte Periode als von Abt Hermann reichend ,,bis jetzt, da man das Jahr der Gnade 1454 schreibt'' (S. 434, 18: usque nunc, cum scribitur annus gratiae 1454). Die komplizierte Datierungsfrage bedarf noch einer schlüssigen Aufklärung.

74 Durch einen Lese- oder Druckfehler ist aus dem C von Fecit ein QU geworden.

75 S. S. 434, 34 f.: ... colligat initiales literas capitulorum et inveniet.

76 S. S. 464 die beiden letzten Zeilen.

Katharina von Hoya, Äbtissin von Wienhausen

Von Nicolaus Heutger

Das Zisterzienserinnenkloster St. Mariae, St. Alexandri et St. Laurentii in Wienhausen, 1223 von Agnes von Meißen, Schwiegertochter Herzog Heinrichs des Löwen, in Nienhagen auf dem Sandberg inmitten einer sumpfigen Niederung errichtet, aber 1231 nach Wienhausen verlegt, wurde das Lieblingskloster des lüneburgischen Herzogshauses. Wienhausen war aller Privilegien des Zisterzienserordens teilhaftig, stand aber doch nicht in einem engeren Abhängigkeits-oder Filiationsverhältnis zum Orden. Das Kloster wurde eine Art Versorgungsstätte für die Töchter der benachbarten Adelsfamilien. Um 1320 hatte das Kloster etwa 90 Nonnen. Das Heidekloster erfreute sich der Fürsorge der Bischöfe von Hildesheim.

Die bedeutendste Äbtissin Wienhausens war Katharina von Hoya. Diese Wienhausener Domina[1] aus niedersächsischem Hochadel stand dem kunstreichen Heidekloster von 1422 bis 1437 und dann, nach allerhand Schwierigkeiten, wieder von 1440 bis 1469 vor. Diese Regierungszahlen werden in der Literatur oft etwas anders angegeben. Die obigen Zahlen aber sind aus allen zur Verfügung stehenden Quellen neu erhoben, von denen die von Katharina begonnene Chronik (s. u.) die wichtigste ist.

Katharina trug erheblich dazu bei, daß das Frauenkloster heute ein Kleinod der europäischen Kunst ist.

Als Tochter des künstlerisch interessierten Grafen Otto III. von Hoya und Bruchhausen[2] und seiner Gemahlin Mechtild von Braunschweig ist sie in der Spätzeit des 14. Jhs. geboren. Am 11. Oktober 1412 wird sie erstmals als „Juncfruwe des gheistlichen gestichtes tho Winhußen" erwähnt.

Bereits 1422 wurde Katharina — trotz ihrer Jugend — zur Äbtissin gewählt. Später, 1437, gelang es Mißgünstigen, die Äbtissin zur Resignation zu veranlassen. Aber bald, 1440, erhob sie die Mehrheit ihrer Mitschwestern wieder auf den Dominastuhl.

Um 1430 entstand unter Katharinas Einfluß der großformatige Heilsspiegelteppich, in dem Themen des Alten und Neuen Testamentes typologisch einander gegenübergestellt werden. Er lag auf dem Fußboden des Nonnenchores. Jagdteppich-Fragmente der Zeit um 1430 künden von den Freuden der Jagd, von denen Katharina in ihrem Elternhaus manches mitbekommen hatte. Wahrscheinlich gehören die üblicherweise in die Zeit um 1480 gesetzten beiden Annateppiche schon in das Ende der Sechziger Jahre, also in die späte Amtszeit Katharinas, einer glühenden Verehrerin der Großmutter Jesu (s. u.). Der eine buntfröhliche Annateppich mit seinen Blumen, Tieren und Gräsern paßt ja so recht zu der lebensbejahenden Katharina — und gar nicht in die regelstrenge Zeit (s. u.) nach 1469, in der auch die auf dem einen Teppich dargestellten, guten Steppdecken völlig fehl am Platz gewesen wären[3].

Am 23. 2. 1433 starb Katharinas Mutter, Gräfin Mechtild von Hoya, die als Witwe bei ihrer Tochter im Kloster gelebt hatte.

Katharina suchte die wirtschaftliche Lage ihres Klosters zu verbessern. So z. B. kaufte die Äbtissin[4] 1434[5] auf ihre persönliche Kosten in Lüneburg ein Fuder Salzrente aus der Sülze, um ihren Konvent hinreichend mit dem lebenswichtigen Gewürz zu versorgen. Katharina verfügte also über persönliches Eigentum, was die späteren Klosterreformer generell abzuschaffen suchten.

Am 13. Dez. 1433[6] ließ Katharina ein fürstliches ausgestattetes Gemach im Kloster, in dem sie einst selbst als blutjunge Nonne gewohnt hatte, zu einer Kapelle der Hl. Anna umgestalten, nachdem ihr während einer gefährlichen Krankheit in Isenhagen die hl. Anna erschienen sein soll. Noch heute bewahrt Wienhausen eine hölzerne Hl. Anna Selbdritt aus der Zeit Katharinas auf. Der Annenkult war im Spätmittelalter auch sonst außerordentlich verbreitet, z. B. im Hildesheimer Dom, der Bischofskirche der Wienhausener.

Katharina trug auch Reliquien, Überreste von Heiligen, zusammen. So sind im Heiligen Grab (s. u.) Re-

---

1 Vgl. Hoyer UB VIII Nr. 242.
2 Hoyer UB VIII Nr. 246.
3 Doch könnten die Teppiche auch erst später in den Besitz des Klosters gekommen sein.
4 Sie wird dabei ausdrücklich als solche bezeichnet!
5 Hoyer UB VIII Nr. 246.
6 Wienhäuser Urkunde Nr. 452.

liquien, die in einem gelbglasierten Puppenkrüglein und in einem rot-blau-golden bemalten Holzkästchen aufgefunden wurden, in Brieffragmente der Domina verpackt. Dazu gehört ein Reliquienverzeichnis[7]. Katharinas Frömmigkeit enthielt manche vorchristlichen, also germanischen Elemente. So z. B. fand man zwischen den Balkenköpfen auf der Mauerkrone über dem von Katharina errichteten Schlafhaus viele, zum Teil ganz erhaltene, Hühnereier. Diese Fruchtbarkeitssymbole sollten dem neuen Haus langen Bestand sichern.

Die Äbtissin war eine besondere Freundin von Glocken. Nach der Chronik ließ sie 1431 eine Glocke gießen, zu der 1444 noch zwei weitere kamen, die beide der Himmelskönigin zugeeignet wurden. Beim Guß der letzten Glocke warfen die Äbtissin und die Nonnen Silbergeräte im Werte von 200 Mark Silber in die Schmelze, wie die Chronik berichtet.

Am 6. April 1437 ließ sich Katharina nach entsprechender Spende zugunsten der Vereinigung der griechisch-orthodoxen Kirche mit der katholischen Kirche einen Ablaßbrief[8] des Kommissars des Basler Konzils, des Dechanten Johann Christiani von St. Crucis in Hildesheim[9] ausstellen.

Im Jahre 1448 veranlaßte die Äbtissin Bischof Albert von Minden, einen Verwandten, 40 Tage Ablaß für alle zu gewähren, die ihre Ehrfurcht und ihre tätige Fürsorge[10] dem ,,Heiligen Grab'' in Wienhausen zuwenden. Damals wurde der erhaltene, hausartige Schrein des Hl. Grabes in der Mitte des Nonnenchores geweiht. Katharina ließ eine ältere, überlebensgroße Holzfigur des Leichnams Christi in das Innere des Schreines legen. Das ganze ,,Heilige Grab'' hatte 100 Mark Silber gekostet[11]. Pilger konnten winzige Nachbildungen des Christus im Grabe mit nach Hause nehmen. Der Schrein stand hinfort im Mittelpunkt der Osterspiele der Nonnen. Die acht Grabeswächter tragen bezeichnenderweise die Ahnenwappen Katharinas.

Im selben Jahr 1448 ließ die kunstbegeisterte Domina die um 1335 unter englischem und Braunschweiger Einfluß entstandenen Wandmalereien im Nonnenchor erneuern. Die Altäre und Heiligenfiguren schmückte die kunstfreudige Vorsteherin mit einer kostbaren Fülle von sakralen Textilien, von denen die Wienhausener Chronik (s. u.) lange Listen überliefert, aus denen hier einzig ein Hungertuch, also ein Passionslaken für die Leidenszeit, erwähnt sein mag.

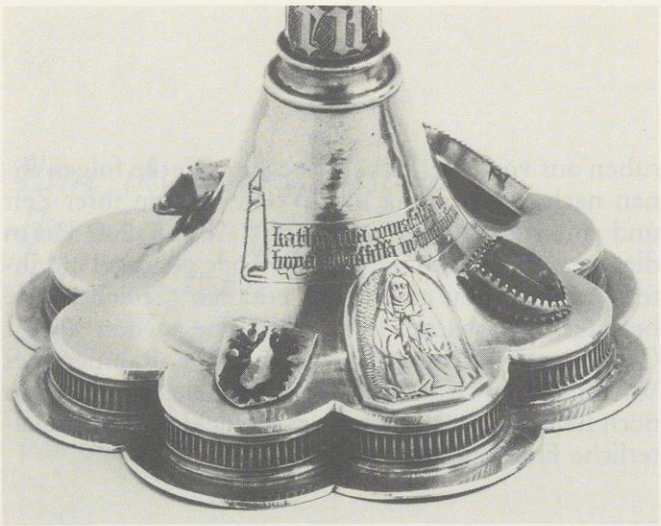
Ein Kelch der Katharina von Hoya ist erhalten. Ein fast gleiches Stück befindet sich im Kloster Isenhagen, das Katharina manchmal besuchte. Auf dem Wienhausener Kelch hat sich die Äbtissin, die sich stolz auch Komtesse von Hoya nennt, in kniender und anbetender Haltung neben dem Bild der Gottesmutter darstellen lassen. Neben dem Bild der Stifterin ist ein roter, weiß gefleckter Jaspis angebracht. Diesem Edelstein sollten Abwehrkräfte gegen Krankheiten innewohnen. Katharina hat den Kelch aus Dankbarkeit für die Errettung aus schwerer Krankheit gestiftet[12].

Die Äbtissin ließ auch die Orgel in Wienhausen erneuern. Zwei kleine Tafelgemälde aus dem Umkreis des Hamburger Meisters Hans Bornemann sind in Katharinas Amtszeit ins Kloster gekommen. Auch die kleine, aber ergreifende Pietà auf dem Altartisch der Allerheiligenkapelle stammt aus Katharinas Amtszeit. Auch die erhaltene Doppelfigur der Madonna und des Ritterheiligen S. Alexander, das Mittelstück einer aufwendigen Leuchterkrone, gehört in Katharinas Umkreis.

Der Lebensstil des Konventes stand gewissermaßen auf der Mitte zwischen dem eines regelstrengen Ordenshauses und dem eines Damenstiftes, wie es sie heute noch in Niedersachsen gibt[13]. So ließ die Äbtissin um 1460 den Klosterschlafsaal, entgegen den zisterziensischen Bestimmungen, durch Bretterwände in einzelne Zellen einteilen. Damit schloß sie sich dem Trend der damaligen Zeit zur Privatisierung des Klosterlebens an. Das Kloster war ja auch dem Orden gar nicht inkorporiert, es nutzte nur dessen Privilegien[14].

---

7 Vgl. Appuhn, Horst: Der Auferstandene und das Heilige Blut zu Wienhausen, in: Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte IV, Köln 1961, S. 73—138, dort S. 133.
8 Hoyer UB VIII Nr. 257.
9 J. Zink, U. Brandt, J. Asch, U. Römer: Die Kirche zum Hl. Kreuz in Hildesheim, in: Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 46/47, 1978/79, 1980.
10 Hoyer UB VIII Nr. 267.
11 Vgl. Appuhn, Horst: Der Auferstandene ... S. 127.
12 Die Zisterzienser, Ausstellungskatalog Aachen, Bonn 1980, S. 396.
13 Wie z. B. in Bassum, gegr. 858, in Katharinas Heimat.
14 Appuhn, Der Auferstandene ... S. 74.



Detail des Kelches der Äbtissin Katharina von Hoya. Auf dem Fuß ein Silberrelief mit dem Bildnis einer betenden Nonne, daneben das Wappen der Grafen von Hoya. Inschrift: Katherina comitissa de hoya in winhusen.

Äbtissin Katharina ließ für die Nachwelt Wichtiges aufschreiben. So legte sie den Grund zur Wienhausener Chronik[15], die so vieles aus dem Leben der Grafentochter überliefert. Die Chronik ist dann im Konvent weitergeführt worden und später aus dem Niederdeutschen ins Hochdeutsche übertragen worden. Der Grundstock der Chronik ist ein Kleinod mittelalterlicher Chronistik.

Die Äbtissin hat alle ihre Ausgaben sorgsam notiert. Sie war wirtschaftlich tüchtig. Die Kosten für ihre Bauten trug sie weitgehend aus ihrem Privatvermögen.

In das tägliche Leben des Konventes besonders zur Zeit Katharinas geben uns zahlreiche, besonders unter dem Nonnenchor zu Tage gekommene Kleinfunde einzigartigen Einblick. Da gibt es Pilgerzeichen, von Wallfahrten heimgebracht und an heiliger Stätte niedergelegt, kleine Andachtsbilder, die anscheinend im Kloster[16] selbst hergestellt worden sind, Brillen[17], Textilfragmente und eine Alraune, also ein heilbringendes, menschenähnliches Würzelchen.

Der Name der Domina ist mit dem berühmten Wienhausener Liederbuch verbunden, dem ältesten und reichhaltigsten niederdeutschen Liederbuch, das eines der frühesten deutschen Liederbücher überhaupt ist[18]. Dem Lebensgefühl der Äbtissin entsprechend, tauchen mitten unter geistlicher Dichtung auch weltliche Volkslieder auf, z. B. eine lustige Vogelhochzeit. Von den 59 Liedtexten kreisen 16 um das Weihnachtsfest. Darunter befindet sich die älteste bekannte Niederschrift des wundervollen Weihnachtsliedes In dulci jubilo in einer Mischung von lateinischen und niederdeutschen Versen. Es soll nicht verschwiegen werden, daß ein Lied heftige antijüdische Polemik enthält[19].

Kelch, laut Stifterinschrift von Katharina von Hoya, um 1433. Herkunft: Kloster Isenhagen.

Im Jahre 1469 endete die milde Regierung der kunstbegeisterten Domina. Der Windesheimer Kloster-

15 Appuhn, H.: ed., Chronik des Klosters Wienhausen, 2. Aufl. Celle 1968.

16 Horst Appuhn, Christian von Heusinger, Der Fund kleiner Andachtsbilder des 13.—17. Jhs. in Wienhausen, in: Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte IV, Köln 1961, S. 157 ff.; Krausen, Edgar: Die Funde von Wienhausen = Cistercienser-Chronik 73, 1966, S. 181 f.

17 Vgl. Appuhn, Horst: Ein denkwürdiger Fund, in: Zeiss-Werkzeitschrift 1958 — Heft 27 — S. 1—8.

18 H. Sievers ed. Wienhäuser Liederbuch, 2 Bde. Wolfenbüttel 1954.

19 Vgl. Heutger, N.: Niedersächsische Juden, Hildesheim 1978, S. 20.

Reformator Johannes Busch erschien zusammen mit den Hildesheimer Äbten Heinrich von St. Michael und Lippold von St. Godehard in Wienhausen, um das Kloster (wieder?) der Benediktsregel zu unterwerfen[20]. Aber die Äbtissin und die Konventualinnen weigerten sich einstimmig, die neue Ordnung anzunehmen. Der Abt von St. Michael, von Bischof Ernst von Hildesheim für alle Fälle entsprechend bevollmächtigt, setzte daraufhin Äbtissin, Priorin und Subpriorin ab; Katharina wurde nach der Chronik mit ihrer Kellermeisterin in das regelstrenge Kloster Derneburg im Stift Hildesheim geschafft, wo sie in eine schwere Krankheit fiel. Ihre Nonnen wurden auf verschiedene Reformklöster verteilt. Aus Derneburg wurde die Nachfolgerin Katharinas, Susanne Pottstock, berufen, die später die Reform im Sinne der Windesheimer Gewohnheiten nach Medingen weitertragen sollte. Katharina durfte aber auf ihr inständiges Bitten hin bald nach Wienhausen zurückkehren. Sie lebte dann noch vier Jahre in dem Heidekloster ,,heilig, liebreich und demütig'', wie die Klosterchronik sagt. Sie starb am 18. 2. 1474. Sie ist mindestens 75 Jahre alt geworden.

Obiges Lebensbild soll ein Beitrag sein zu dem gerade erst in der Erforschung begriffenen Themenfeld ,,Frau und Christentum''. Für Katharina gilt in besonderer Weise das Wort aus der Offenbarung des Johannes: ,,Selig sind die Toten, die in dem Herrn sterben. Sie ruhen aus von ihrer Arbeit und ihre Werke folgen ihnen nach.'' Katharina hat in den Formen ihrer Zeit und mit starker Zuwendung zur Kultur dem Herrn dienen wollen, dem sie auch im Tode gehört. Und ihre Werke sind zu einem Teil erhalten geblieben. Sie bezeugen: Katharina hat das Schöne in den Dienst Gottes gestellt. Ihre Werke lassen im Rahmen des Wienhausener Kunstbestandes bei den Führungen noch heute jeden Besucher des Heideklosters mittelalterliche Frömmigkeit erahnen.

---

20 Vgl. Grube, Karl: Johannes Busch, Freiburg 1881, S. 234 f.

Literatur

Heutger, Nicolaus: Evangelische Konvente... Hildesheim 1961, Register Wienhausen.

Ders.: Aus Niedersachsens Kulturerbe, Hildesheim 1978, S. 135 f.

Die Zisterzienser — Ausstellungskatalog, Aachen/Bonn 1980, S. 396.

Appuhn, H.: Kloster Wienhausen, Hamburg 1955.

Die Kunstdenkmale des Landkreises Celle II, Hannover 1970.

Schuette, Marie: Gestickte Bildteppiche und Decken des Mittelalters I, 1927, S. 1—27, Tafeln 1—28.

Eine ikonographische Besonderheit am Heiligen Grab von Wienhausen

Von Bernhard Gallistl

Die Untersuchungen zum Heiligen Grab von Wienhausen legten bisher wenig Aufmerksamkeit auf die Bilder, mit denen das hölzerne Grabgehäuse außen wie innen farbig ausgemalt ist, und die zusammen mit diesem selbst im zweiten Viertel des 15. Jahrhunderts als Auftragsarbeit der Äbtissin Katharina von Hoya geschaffen wurden (Abb. 1)[1]. Mochte der Wert dieser einheimischen Arbeiten, bei denen das Grundwerk über die niedersächsische Malerei des Mittelalters nichts weiter als ,,Ungeschicklichkeiten'', ,,Härte'', provinziellen Charakter''[2] zu vermerken weiß, eine nähere Betrachtung in der Tat auch nicht rechtfertigen, so ist auf diese Weise doch ein bemerkenswertes ikonographisches Detail darin unbeachtet geblieben.

Die Innenseite der rechten Schranktür zeigt im oberen Feld den verklärten Christus mit der Kreuzfahne und eine nimbierte Frau, die vor ihm steht (Abb. 2). Dargestellt ist die Erscheinung des Auferstandenen vor Maria Magdalena nach dem Johannesevangelium, darüber lassen die Schriftbänder ,,quid ploras, quem quaeris'' auf der Seite des Heilands und ,,tulerunt Dominum meum et nescio ubi posuerunt eum''[3] auf der Seite der Frau keinen Zweifel. Das Motiv des ,,Noli me tangere'' gehört zusammen mit den weiteren Zeugen der Auferstehung, die sich hier anschließen, dem ungläubigen Thomas im unteren Feld und den Emmausjüngern auf dem gegenüberliegenden Flügel, zum gewohnten österlichen Bildrepertoire[4]. Ein Element dieser Darstellung ist allerdings völlig unüblich und zunächst unerklärbar: Zu Füßen der Magdalena, der sie, sehen wir von dem fehlenden Heiligenschein ab, mit ihrem offenen rötlichen Haar und dem rotgrünen Gewand fast völlig gleicht, liegt mit aufgerichtetem Oberkörper eine zweite Frau, ebenfalls betend. Als ,,halbliegende weibliche Gestalt ohne Nimbus'' fand sie bislang ihre einzige Erwähnung in den ,,Kunstdenkmalen''[5]. Jede weitere Erläuterung fehlt. Dennoch: in den ikonographischen Nachschlagewerken suchen wir einen solchen Bildtypus vergeblich. Wir müssen uns also selbst die Frage nach der Bedeutung dieser dritten Person stellen, die der unbekannte Maler dort hinzugefügt hat, wo der Evangelist Johannes die geheimnisvolle Zweierbegegnung von Gott und Mensch zum Thema machte.

Wäre hier die eine der beiden weiblichen Gestalten in ihrer liegenden Haltung so wie dem fehlenden Heiligenschein nicht auffallend stark von der anderen unterschieden: das Bildmotiv zweier Frauen vor dem Auferstandenen ist für sich gesehen nicht unbekannt: es handelt sich dabei um die — allerdings weniger zahlreichen — Darstellungen des Matthäusberichtes (28, 1—11), demzufolge die Magdalena nicht allein, wie bei Johannes (20, 11—18) und Markus (16, 9), sondern gemeinsam mit einer ,,anderen Maria'' dem Heiland auf ihrem Rückweg vom leeren Grab begegnete. Dabei sind auch Überschneidungen mit dem Typ des Noli me tangere möglich bis hin zur Beischrift ,,Noli(te) me tangere'', die wir auf Darstellungen der Erscheinung vor den zwei Frauen finden können; so etwa auf dem Mosaik in Monreale, wo zu Jesu Rechten ,,Maria Magdalena'' und zu seiner Linken ,,Maria Jacobi'' kniet (Abb. 3)[6].

---

1 Die vorliegende Studie versteht sich als Nachtrag zu einem Artikel im vorangehenden Band dieses Jahrbuches (vgl. Literatur: Gallistl), in welchem ich die Noli-me-tangere-Tafel der Hildesheimer Bronzetür im Blick auf ein umfassendes Bildprogramm derselben zu deuten suchte. Die wesentliche Rolle der Magdalenengestalt als Antitypus der Eva in der patristischen und mittelalterlichen Heilstheologie, wie sie sich dort ergab, soll hier zur Erklärung einer weiteren — freilich weit weniger prominenten — Darstellung des Noli me tangere aus unserem Raum beitragen. Dies führte mittelbar auch zu einer Vertiefung der dort gewonnenen Ergebnisse über den geistigen Gehalt der Bernwardstür.

2 Habicht 185. Zur Malerei auf dem Heiligen Grab von Wienhausen vgl. ferner: Appuhn 128; Maier 116—118.

3 ,,Was weinst du, wen suchst du?'', ,,Sie trugen meinen Herrn hinweg und ich weiß nicht wohin sie ihn gelegt haben'' (Joh 20, 13 bzw. 15).

4 Im Fries der inneren Dachflächen ist noch ein zweites Noli me tangere zu sehen (vgl. Appuhn 128), das allerdings keine Besonderheit aufzuweisen hat.

5 Maier 118, Nr. 34.

6 Vgl. Haug 1312; 1315 f. In der bildlichen und literarischen Überlieferung des byzantinischen Raumes finden wir noch öfter diese Identifizierung der ,,anderen Maria'' mit Maria, der Mutter des Jakobus (vgl. Mk 16,1; Lk 24,10), die, da man in Jacobus minor einen Herrenbruder sah, als die Mutter Jesu selbst gelten konnte. Auch dabei dürfte die (weiter unten behandelte) Deutung der ,,anderen Maria'' des Matthäus als die Gottesmutter eine Rolle spielen (vgl. Haug 1311). Auf eine

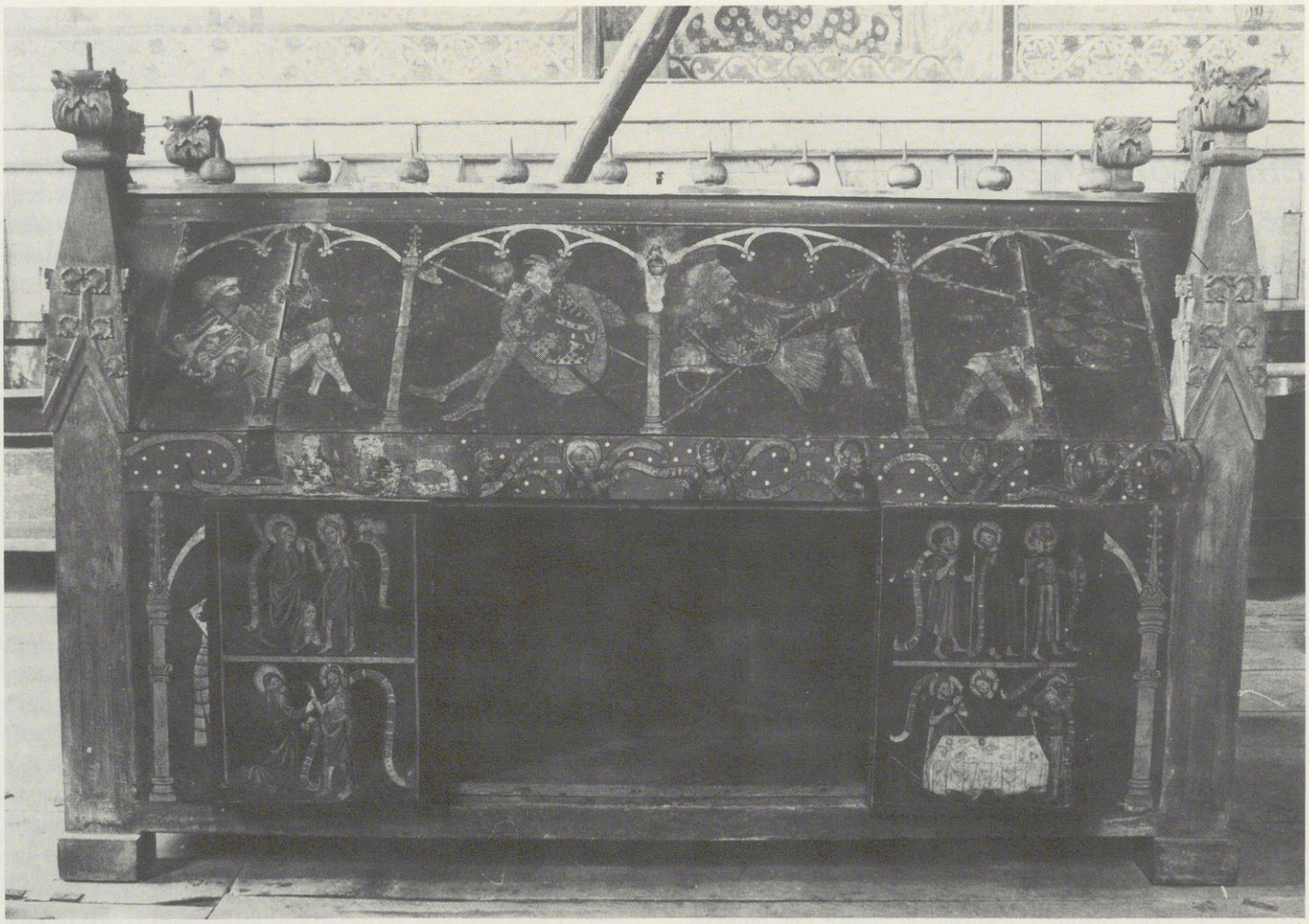


Abb. 1
Das Heilige Grab zu Wienhausen mit geöffneten Schranktüren.

Zunächst könnten wir versucht sein, in einer vordergründigen Weise auch unser Bild als einen solchen Versuch erklären zu wollen, die Lesarten des Johannes und des Matthäus miteinander in Einklang zu bringen. Daß wir aber den theologischen Horizont hier weiter zu spannen haben, merken wir an einer seltsamen Übereinstimmung unseres Noli me tangere von Wienhausen mit einer Miniatur des syrischen Rabula-Evangeliars aus dem 4. Jahrhundert, welche die zwei Marien zeigt, zuerst am Grab und in der anschließenden Szene vor dem Verklärten kniend (Abb. 4). Nun teilt diese, ein volles Jahrtausend ältere, orientalische Darstellung mit unserem Bild einen ganz charakteristischen Zug: von den beiden Frauen trägt nur eine den Nimbus[7]. An eine unmittelbare Verbindung ist freilich nicht zu denken, wohl aber vielleicht an eine gemeinsame Wurzel. Für die frühe Miniatur ist uns die Vorstellung, die dieser Hervorhebung der einen Maria zugrundeliegt, aber gut bekannt. Eben im Attribut des Nimbus, das die eine Maria (neben dem Purpurgewand) mit der Gottesmutter in der darüberstehenden Kreuzigungsszene teilt, scheint eine nichtkanonische Quelle durch, die Überlieferung der Kirchenväter von der Gottesmutter als der ersten Zeugin des Auferstandenen. Danach sollte sie es gewesen sein, die ihrem Sohn als allererste, noch vor der Maria Magdalena, begegnete, oder — und diese Vorstellung muß der syrischen Miniatur zugrundeliegen — man wollte in der ,,anderen Maria'', die nach Matthäus gemeinsam mit Magdalena auf dem Rückweg vom Grab den Totgeglaubten findet, die Gottesmutter selbst erkennen[8]. Die Absicht dieser Konstruktionen war es

,,Vermischung aller biblischen Nachrichten'', d. h. auch der Berichte des Markus und des Lukas von den myrrhebringenden Frauen, zu einem ,,synoptischen Bericht vom Ostergeschehen'' (Haug 1311) führt man die selteneren Darstellungen zurück, die drei oder mehr Frauen vor dem Auferstandenen abbilden.

7 Vgl. Haug 1316; Gallistl 31 f., Abb. 8.

8 Vgl. Guldan 145.

Abb. 2
Noli me tangere (Ausschnitt aus Abb. 1).

Abb. 3
Nolite me tangere, Monreale.

Abb. 4
Noli me tangere. Rabula-Evangeliar.

aber nicht eigentlich, den Faden der Evangelien erzählerisch auszuspinnen. Der Teilhabe der Gottesmutter am Zeugnis der Auferstehung liegt vielmehr eine tiefsinnige Spekulation zugrunde, die in der Auslegung des Petrus Chrysologus besonders deutlich wird[9]:

„‚Es kam Maria und die andere Maria, das Grab zu sehen.' Sie, die sich von dem (Baume des) Paradieses den Unglauben geholt hatte, eilt nun, sich den Glauben zu holen von dem Grabe; sie, die vom Leben(sbaume) den Tod sich geraubt hatte, eilt nun, dem Tode das Leben zu entreißen.

‚Es kam Maria.' Das ist der Name der Mutter Christi. Es kam also die Mutter, wenn wir auf den Namen sehen; es kam das Weib, damit sie würde die Mutter der Lebendigen, sie, die geworden war die Mutter der Sterbenden, damit erfüllt würde, was geschrieben steht: ‚Das ist: Mutter aller Lebendigen'.

‚Es kam Maria und die andere Maria.' Es heißt nicht: ‚Sie kamen', sondern: ‚Es kam'. Unter dem einen Namen kamen zwei, nicht aus Zufall, sondern wegen des Geheimnisses.

‚Es kam Maria und die andere Maria.' Sie selbst kam, und doch eine andere; es kam eine andere, und doch sie selbst. Das Weib sollte sich ändern im Leben, nicht aber im Namen; durch ihre Tugend, nicht aber in ihrem Geschlechte. Sie sollte werden die Botin der Auferstehung in dem einen Falle, die in dem anderen Falle war die Unglücksbotin des Sturzes und des Verderbens.

‚Es kam Maria, das Grab zu sehen', damit sie, die der Anblick des Baumes getäuscht hatte, nun erneuert werde durch den Anblick des Grabes, damit, wie der Blick des Verführers sie zu Boden geworfen hatte, der Anblick des Heilandes sie wieder aufrichte."

Wir dürfen demnach die Nachricht von der Anwesenheit der Gottesmutter hier nicht konkret auffassen; denn es geht dem Chrysologus ja weniger darum, einem wörtlichen (literalen) Schriftsinn nach die biblischen Frauen zu identifizieren, denen der Auferstandene zuerst begegnete, als vielmehr um eine allegorische Rolle, die von ihnen gemeinsam getragen wird. Sie sinnbilden nichts geringeres als die gesamte Menschheit auf ihrem Weg aus rein kreatürlicher Existenz zur vollkommenen Stufe der Heiligung, wobei der erste Aspekt seine Verkörperung in Eva findet, der Stammutter des geschaffenen, der zweite in Maria, der Mutter des Erlösers und des ganzen erlösten Menschengeschlechtes, die mit den beiden Zeuginnen der Auferstehung den Namen teilt. Es ist also das weibliche Urbild der Schöpfung selbst, das sich an der Stätte der Erlösung einfindet, um den Sündenfall der Kreatur auszusöhnen und ihre eigentliche Bestimmung zum Heil einzulösen[10]. Der Dreischlag von Schöpfung, Fall und Erlösung mündet hier in die Gestalt der Gottesmutter ein, die dem Namen, das heißt dem allegorischen Verständnis nach in den beiden Marien am Grab gegenwärtig erkannt wird, als Vorläuferin und als Vollenderin. Daß bei solchen Überlegungen eine biblische Prosopographie hinter der allegorischen Absicht zurücktritt, läßt etwa auch Ambrosius erkennen, wenn er die Magdalena des Matthäus- und die des Johannesevangeliums unterscheidet, um auf diese Weise die Aspekte der Kreatürlichkeit und der Heiligung verteilen zu können, die sich bei Chrysologus in Eva und Maria manifestieren[11]. Wie dort Ambrosius die unbestreitbare Einheit der Magdalena im Zeugnis der Auferstehung einer doppelgestaltigen Menschheitsallegorie zuliebe auflöste, so deutet er auf der anderen Seite die literale Unterschiedenheit zweier biblischer Frauengestalten, die damals in das legendäre Heiligenbild der Maria Magdalena aufzugehen begannen, der Sünderin (Lk 7, 14), welche die Füße, und der Frau (Mt 26, 7), die das Haupt des Herrn salbte, im Sinne zweier Metamorphosen der einen Kirche Christi und bezog daraus geradezu den Beweis ihrer

9 Sermo 74. PL 52, 410. Bibl. d. Kirchenv. 131 f. Petrus Chrysologus, geb. um 380, gest. 450. Bischof von Ravenna und Kirchenlehrer. Sein Ruf als Prediger trug ihm seinen Beinamen „Goldredner" ein.

10 Vgl. Chrysologus Sermo 140. PL 52, 576: Et facta est vere nunc mater viventium per gratiam, quae mater exstitit morientium per naturam.

11 Nescit una Maria Magdalene, secundum Joannem (Joan. xx, 15): scit altera Maria Magdalene, secundum Matthaeum (Matth. XXVIII, 9); nam eadem et ante scire, et postea nescire non potuit. Ergo si plures Mariae, plures fortasse etiam Magdalenae, cum illud personae nomen sit, hoc locorum. Denique alteram esse cognosce. Illa admittitur pedes Domini tenere: tangere Dominum ista prohibetur. Illa angelum videre meruit, haec primo quando venit, neminem vidit. Illa discipulis Dominum resurrexisse nuntiavit, ista raptum esse significat. Illa gaudet, haec plorat. Illi in gloria sua jam Christus occurrit, haec adhuc mortuum quaerit. Illa Dominum vidit et credidit, haec non potuit agnoscere cum videret. Illa fideli adorabat in spiritu, haec dubio maestificabatur affectu. (Ambrosius Exp. ev. Luc. 10,153 f. PL 15, 1842 f.).

letzten allegorischen Einheit[12]. Wir können daran im übrigen auch sehen, in welchem Maße die Tendenz, die verschiedenen Frauengestalten aus der Jüngerschaft Jesu miteinander zu verschmelzen, die schließlich in das, seit Gregor feste Einheitsbild der heiligen Büßerin Maria Magdalena hineinführte[13], der allegorischen Schriftauslegung verpflichtet ist, die hier ein Sinnbild der, unter der Meisterschaft Jesu sich läuternden, Kirche schaffen wollte.

Dieses Idealbild der großen Büßerin, die endlich als ,,apostola apostolorum'' zur Botschaft der Auferstehung berufen war, ging bei Chrysologus im alles überstrahlenden Glanz der Gottesmutter auf. Meist aber ließ man die Magdalena mit dem ihr eigenen Charakter der Konversion und Buße gleichsam in einer Assistenzfunktion neben die makellose Gestalt der Gottesmutter hinzutreten[14].

Die Allegorese der Frau bzw. der Frauen am Grab als Verkörperung der Kirche Christi steht auf dem Fundament der Lehre von der recapitulatio, der Wiederherstellung der gefallenen Menschheit im Tode Christi[15].

Schon früh hatte sich dem paulinischen Gedanken von Christus als dem neuen Adam die Idee der, seine Kirche sinnbildenden, neuen Eva gesellt: ,,Eva empfing das Wort von der Schlange und gebar Ungehorsam und Tod. Maria aber, die Jungfrau, empfing Glauben und Freude von der Ankündigung Gabriels und gebar Jesus.''[16] Diese neue Eva fand ihre Verkörperung nicht allein in der Gottesmutter, der freilich der erste Rang gebührt, sondern auch in der Maria Magdalena als der ersten Zeugin der Auferstehung. Die Empfängerinnen der ersten Botschaft von der Fleischwerdung einerseits und von der Auferstehung andererseits können sich hier geradezu einander anverwandeln:
,,Warum aber offenbart sich hier uns ein Geheimnis hinsichtlich der Kirche und der Mutter des Herrn? Die erste Kunde seiner Ankunft auf Erden erging an die Jungfrau, seine Auferstehung teilte er selbst einem Weibe mit. Am Anfang und am Ende ist der Name seiner Gebärerin zugegen und ertönt. Eine Maria empfing ihn in der Empfängnis und sah den Engel vor sich, und eine Maria empfing ihn lebend und sah die Engel bei seinem Grabe. Die Jungfrau Maria ist ein Vorbild der Kirche, da sie die Anfänge des Evangeliums empfing, und im Namen der Kirche sah ihn Maria. Gepriesen sei, der Maria und die Kirche mit Freude erfüllte.''[17]

Immer wurde dabei der Anteil der Frau am Heilswerk in ihrem (wort-)empfangenden Charakter gesucht;

---

12 Potest ergo non eadem esse, ne sibi contrarium evangelistae dixisse videantur. Potest etiam quaestio meriti et temporis diversitate dissolvi, ut adhuc illa peccatrix sit, iam ista perfectior. Etsi enim personam non mutet Ecclesia vel anima; tamen mutat profectum. (Exp. ev. Luc. 7,14. PL 15, 1672). In einem ähnlichen Sinne wie bei Ambrosius müssen wir wohl auch für Chrysologus annehmen, daß er die literalen Widersprüche in den Frauengestalten um Jesus zwar bemerkt (vgl. PL 52,463 Anm. c), aber im Sinn einer höheren, allegorischen Einheit überwindet. So setzte er die zur Erweckung des Lazarus eilende Maria von Bethanien in sehr ähnlicher Weise wie an der eingangs zitierten Stelle die Magdalena in Gegensatz zu der ihrer Schuld zueilenden Eva und weiterhin als ,,materni nominis baiula'' in Beziehung zur Heilsrolle der Gottesmutter (Sermo 64. PL 52,379 f.).

13 Vgl. Gallistl 20 f.

14 Als MARIA SPECULUM INNOCENCIE und MARIA EXEMPLUM PENITENCIE gegenübergestellt erschienen die Gottesmutter und die Myrrheträgerin Magdalena in zwei Tafeln an den Pfeilern zu Seiten des von Henning von der Heide geschaffenen Fronleichnamsaltars (1496) in der Burgkirche zu Lübeck. (Die Tafel der myrrhetragenden Magdalena heute St. Annenmuseum Lübeck. Die Tafel der Maria ist verloren.) Auf einer Tafel des Hans Hesse aus der Marienkirche in Zwickau (um 1500. Meißen, Staatl. Kunstsammlungen) sehen wir neben der Maria Himmelskönigin die Eremitin Magdalena von Engeln erhoben mit ähnlich lautenden Inschriften: HEC EST E(ni)M SPECULU GRATIA und SPECULUM PENITE(ntia). Ein südliches Obergadenfenster von Chartres (um 1200) bildet über einer Darstellung des Noli me tangere die Gottesmutter mit dem Kind ab. (Zu diesen Beispielen vgl. Janßen 320 f.)

15 Cum autem salvetur homo. oportet salvari eum, qui prior formatus est homo. (Irenäus adv. haer. 3,23. PG 7,961) Das ,,O certe necessarium Adae peccatum, o felix culpa'' im Exsultet der Ostervigil bringt auch liturgisch die Stammeltern in das Auferstehungsgeschehen ein. In diesem Zusammenhang sind die Miniaturen zweier Exsultet-Rollen (vgl. Gallistl 25; Abb. 4 a—d) bedeutsam, die diesen Vers mit einer Abbildung des Sündenfalls und einem darunterstehenden Noli me tangere illustrieren. Wenn im Motiv der Anastasis, der Unterweltsfahrt Christi, die Stammeltern Adam und Eva als Ersterlöste des Limbus und damit als erste Zeugen der Auferstehung dargestellt sind, und wenn eine spanische Tradition (vgl. Guldan 144—48) an der Spitze der Erlösten der Vorhölle Adam und Eva im Gefolge des Auferstandenen zeigt, der zuerst seiner Mutter erscheint, ist auch von diesen Überlieferungen aus die Deutung unserer Liegenden als die befreite Stammutter Eva nahegelegt.

16 Iustin. Dial. c. Tryph. 100. PG 6,709.

17 Ephräm der Syrer († 373). Bei: L. Hammersberger. Die Mariologie der ephremischen Schriften. Diss. Fryburg, Innsbruck 1938. Vgl. A. Müller. Ecclesia-Maria. Freiburg/Schweiz[2] 1955, 149 f. Dieser Passus kann im übrigen die von mir aufgezeigte ekklesiologische Verklammerung der ersten und der letzten Tafel des neutestamentlichen Flügels der Hildesheimer Bronzetür, nämlich der ,,Verkündigung'' und des ,,Noli me tangere'' (Gallistl 32), weiter bestätigen.

und so steht auf der Gegenseite dieser beiden Heilsbotschaften die Eva, welche die Sündenbotschaft von der Schlange empfängt. Neben der Eva-Maria-Typologie können wir nämlich auch die Konfrontation der sündigen Stammutter mit der Magdalena am Grabe durch die gesamte Kirchenväterliteratur hindurch verfolgen[18]. Im Wunder der Auferstehung, die in noch stärkerem Maße als die Inkarnation für das eigentliche Moment der Heilserfüllung gelten darf[19], gründet auch die Wandlung der kreatürlichen Menschheit zur heiligen Kirche Christi. Zwei Gestalten, allegorisch gesprochen, sind in diesem Moment ineinander übergehend zugegen: die alte und die neue Eva. In diesem Sinne ist das ,,venit ipsa sed altera, altera sed ipsa'' des Chrysologus zu verstehen[20]. Wenn auf diese Art einerseits, wie wir sahen, die beiden Marien des Matthäusberichtes in einer einzigen Gestalt begriffen werden konnten, so ist es für die Deutung unseres Bildes noch bemerkenswerter, daß innerhalb derselben Allegorese die Magdalena des Johannesberichtes, die dem Herrn allein begegnet, in umgekehrter Weise eine doppelte Gestalt annimmt: die der gefallenen und die der erlösten Frau:

,,Es kommt die Frau, zurückkehrt Maria; es kommt, die den Tod gebracht hat, zurückkehrt, die das Leben gebar; es kommt, die Adam zu den Toten geführt hat, zurückkehrt, die Christus von den Toten empfing.''[21]

Daß an dieser Stelle, die vom Matthäusbericht ausgeht, Chrysologus durch die Ineinssetzung der beiden Marien zur einen Maria Magdalena des ,,Noli me tangere'' gelangt ist, zeigt das Gegenüber von ,,mulier'' dem Gattungsnamen der Frau, mit dem der Auferstandene dort die Magdalena anspricht, die ihn zunächst noch als den Gärtner verkennt, und dem, vielleicht schon von Johannes selbst mit Absicht hervorgehobenen, Anruf ,,Maria'', in dessem Klang sich ihr der Meister offenbart. Diese Gegenüberstellung der zwei Namen, das heißt Aspekte, der Magdalena des Noli me tangere finden wir nämlich schon bei Ambrosius:

,,Da sagt ihr der Herr ‚Maria, sieh um zu mir'. Als sie nicht glaubt, ist sie Frau: als sie sich umzuwenden anschickt, wird sie Maria gerufen. Das bedeutet: sie nimmt den Namen derer an, die Christus geboren hat. Sie ist nämlich die Seele, die Christus in geistlicher Weise gebiert.''[22]

Wenn dabei die Frau, die dem Auferstandenen begegnet, auch ausdrücklich als Sinnbild der Menschenseele begriffen wird, so erkennen wir bei Anwendung der ambrosianischen Formel ,,ecclesia vel anima'' aufs Neue, daß diese Allegorese stets den Gedanken der recapitulatio zum Angelpunkt hat.

Die eigenartige Übereinstimmung unseres Noli me tangere aus Wienhausen mit der entlegenen syrischen Miniatur können wir nur aus dem gemeinsamen Fundus dieser exegetischen Überlieferung erklären. Erst aus dem Gedanken heraus, den man als Vorlage des syrischen Darstellungstypus erkannt hat, nämlich, daß sich in der ersten Zeugin des Auferstandenen die alte wie die neue Eva zugleich verkörpert, ist es verständlich, daß es auch in unserem Noli me tangere zum einen zwei Frauen sind, denen sich der Heiland offenbart, und sodann, daß die Stehende als die durch die Gnade geheiligte Magdalena mit dem Nimbus das Zeichen der geistlichen Stufe trägt, dessen die Liegende als die gefallene Stammutter Eva, die noch auf der kreatürlichen Stufe verharrt, entraten muß. Aus dieser Allegorese heraus erklärt es sich auch leicht, warum die Unnimbierte zu Füßen der anderen liegt:

,,. . . damit, wie der Blick des Verführers sie zu Boden geworfen hatte, der Anblick des Heilandes sie wieder aufrichte'', sagte Chrysologus an der eingangs aufge-

---

18 Vgl. Gallistl passim, vor allem 23, Anm. 20. Zur dort angeführten bildlichen Parallelisierung von Noli me tangere und Sündenfall auf zwei Exsultet-Rollen des 11. Jahrhunderts (vgl. unsere Anm. 15) sei in unserem Zusammenhang auf eine, um 1240 entstandene, Abbildung der bible moralisée hingewiesen, die neben dem Sündenfall die drei Frauen am Grabe mit der Beischrift ,,Maria et cetere mulieres'' zeigt (A. de Laborde. La bible moralisée illustrée IV, Paris 1921, Taf. 719; vgl. Guldan 146). Ferner sei hier noch eine vereinzelte Parallelisierung des ‚Gärtners' Jesus mit dem Adam im Paradiesgarten nachgetragen: ,,Bene existimasti quia hortulanus sum. Secundus Adam ego sum, operor et custodio paradisum meum.'' (Bernhard von Claivaux. Med. in Pass. et resurr. 15,38. PL 184, 766; vgl. Rupert von Deutz. Comm. in Joan. 20. PL 169,805).

19 ,,. . . si divinum est, quod ex Virgine nascitur Christus, quantum divinius est Christus a mortuis quod resurgit?'' (Chrysologus Sermo 74. PL 52,408).

20 Vgl. Ambr. De inst. virg. 5, 33. PL 16,327—328: ,,Veni ergo, Eva, iam Maria.''

21 Una venit nomine, quae nunc alia legitur in diversa persona. Venit Maria et alia Maria. Quo et unam in duabus nominis unitas figuraret, et mutatam feminam diversitas panderet personarum. Venit enim, non venerunt, et cum dicit alia, in utraque eamdem mystico designat affatu, ut aliam venisse ante fidem, aliam post fidem redituram esse monstraret. Venit mulier, sed redit Maria; venit quae intulit mortem, redit quae genuit vitam; venit Adam quae deduxit ad inferos, redit quae ab inferis Christum recepit. (Sermo 77. PL 52,418).

22 De virginitate 4,20. PL 16,271.

Abb. 5
Die Stammutter zu Füßen Mariens, der neuen Eva.
Carlo da Camerino.

führten Stelle[23]. So ist also auch die Haltung der neuen Eva als aufrecht, die der alten als liegend, in dieser Überlieferung begründet.

Die liegende Eva kennen wir zudem auch aus einem italienischen Bildtypus, wo sie mit dem Feigenzweig und der Schlange als Zeichen des Sündenfalls und mit dem Fellkleid als Zeichen der Vertreibung zu Füßen der Gottesmutter gleichsam vom Schlaf erwachend aufblickt (Abb. 5)[24]. Schon die früheste Darstellung dieser Art, das im Jahr 1336 geschaffene Fresko in der

Abb. 6
Die Stammutter zu Füßen Mariens, der neuen Eva (Ausschnitt).
Art des Ambrogio Lorenzetti.

Cappella di S. Galgano bei Siena (Abb. 6) — wahrscheinlich von Ambrogio Lorenzetti, weshalb Guldan bei diesem Motiv, das bis zum Anfang des 15. Jahrhunderts in der Sieneser Kunst weiterwirkte, vom ,,Lorenzetti-Typus'' spricht — zeigt, daß diesem die Typologie der alten und der neuen Eva zugrundeliegt. Die Liegende trägt hier das Schriftband:
Fei pecchato, per che passione
soferse Christo che questa Reina
sorti nel ventre a nostra redentione.[25]

Byzantinische Darstellungen, ,,die Eva als Erlöste kniefällig vor der Herrin des neuen Paradieses oder Terra zu Füßen der im Gebirge rastenden Jungfrau zeigen'', wollte man hier wohl ,,nur in einem weitläufigen Sinn''[26] als Vorlage gelten lassen (für unser Bild könnten sie vielleicht eher von Bedeutung sein) und erkannte das direkte Vorbild vielmehr in den Versen der Göttlichen Komödie Dantes, in denen der Heilige Bernhard das Zentrum der mystischen Himmelsrose schildert:
La piaga, che Maria richiuse ed unse
Quella ch'è tanta bella da' suoi piedi,
È colei che l'aperse e che la punse.[27]

Wie die Liegende unseres Bildes trägt Eva auch auf den frühen Beispielen dieses Typus keinen Heiligenschein; später ,,ist sie mit einem polygonalen, quadratischen, von Strahlen überspannten, ausgezackten

23 Vgl. Ambr. Sermo 45,2. PL 17,692: ,,Quia per Evam cecidimus, per Mariam stamus; per Evam prostrati, erecti per Mariam.''
24 Tafelbild des Carlo da Camerino, um 1400. Cleveland.
25 ,,Ich beging die Sünde, um derentwillen Christus gelitten hat, den diese Königin in ihrem Leibe trug.'' Zum Lorenzettitypus: Coor 154; Guldan 128—135; Schiller 193 f.; Taf. 812, 814.
26 Guldan 131.
27 ,,Die Wunde, die Maria schloß und salbte, hat jene, die so schön zu ihren Füßen, dereinstens aufgerissen und geschlagen.'' (Par. 32, 4—6).

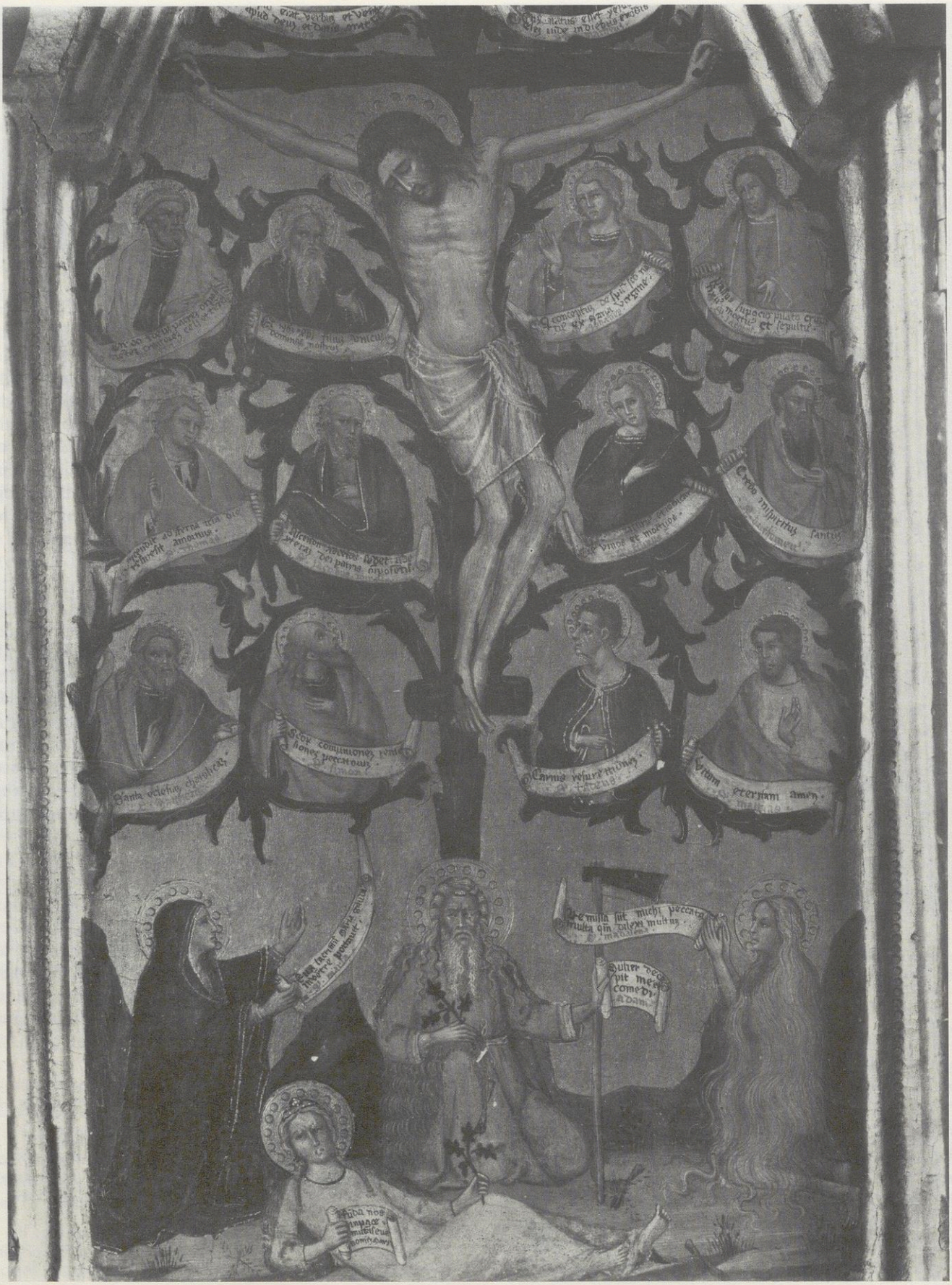


Abb. 7
Lignum vitae. Sienesisch.

oder aus Strahlen bestehenden Nimbus dargestellt'', der als Zeichen für die ,,unvollkommene Heiligkeit'' der Stammutter steht[28]. Zur ,,letzten Konsequenz'' geführt fand man diesen Bildgedanken des Lorenzetti in einem Sienesischen Tafelbild, das heute in die Landesgalerie Hannover gelangt ist (Abb. 7)[29]. Es zeigt unter dem als ,,lignum vitae'' gedeuteten Kreuz den greisen Adam zwischen der Gottesmutter und der Eremitin Maria Magdalena kniend. Zu Adams Füßen sehen wir die Eva des Lorenzettitypus liegen; sie trägt das Schriftband: ,,Funda nos in pace. Mulieris Evae nomen Maria''[30]. Ob in diesem Spruch die, dem Bericht vom ,,Noli me tangere'' entnommene, Gegenüberstellung des Ambrosius von ,,mulier'' und ,,Maria'' mitschwingen könnte, sei nur fragend angemerkt, die Gegenwart der Magdalena[31] auf diesem Bild deutet aber recht wahrscheinlich darauf hin, daß hier neben der Eva-Maria- auch die Eva-Magdalena-Antithese eine Rolle spielt. Der runde Nimbus, den die Liegende im Gegensatz zum Lorenzettitypus und auch zu unserem Bild trägt, zeigt die Erlösung und vollkommene Heiligung der Stammutter durch das Kreuz Christi an[32].

Aus den angeführten schriftlichen wie bildlichen Parallelen ergab es sich deutlich, daß wir in der Liegenden unseres Noli me tangere vom Heiligen Grab in Wienhausen die Stammutter Eva erkennen müssen, in der stehenden Magdalena aber die neue Eva, in der sich die, in der Auferstehung Christi geheiligte, Menschheit verkörpert. Die Frage, auf welche Weise eine solch einzigartige, von tiefer Spekulation durchdrungene, Bildvariante der Erscheinung des Auferstandenen in diese provinzielle Bildkunst Eingang finden konnte, dürfte wohl kaum mehr aufzulösen sein[33]. Vielleicht hat auch die zisterziensische Neigung zur Privatandacht Anteil daran gehabt. Jedenfalls aber weisen die Halbfiguren der Patriarchen und Kirchenväter, die im Fries über unserer Schranktür erscheinen, zum einen auf das Vorbild des Alten Bundes und damit auf eine typologische Sichtweise der Heilsgeschichte, zum andern aber auch auf die Bedeutung der Väter für ihre Auslegung hin.

---

28 Coor 157. Auf unserer Darstellung könnte in einer ähnlichen Weise der Gebetsgestus der Eva auf ihre Bedeutung als die in der Schöpfung präexistente, der Erlösungsstunde harrende Kirche hinweisen. Auch in Darstellungen der Anastasis sieht man die Stammeltern häufig mit gefalteten Händen. Zum Gebet der erlösten Frau: ,,Adoravit enim Christum Maria, et ideo praenuntia resurrectionis ad apostolos destinatur, solvens haereditarium nexum et feminei generis immane delictum.'' (Ambrosius. De spiritu sancto 3,11. PL 16,793).

29 KM 298 vgl. Guldan 133.

30 ,,Gründe uns in Frieden; der Name des Weibes Eva ist Maria.''

31 Ihr ist das Schriftband beigegeben: ,,Demissa sunt michi peccata multa quoniam dilexi multum.'' Mit dieser Replik auf Lk 7,47 ist das Motiv der rehabilitierten Sünderin angeschlagen. Möglicherweise hat der Maler hier auch das Haarkleid der Magdalena und die Fellkleider der Stammeltern parallelisieren wollen.

32 Vgl. Coor 156.

33 Wir müssen dabei auch berücksichtigen, daß durch die im Jahre 1885 erfolgte Restaurierung der gesamten Bemalung des Grabschreines manches Aufschlußreiche in Verlust geraten sein könnte.

Literatur

H. Appuhn, Der Auferstandene und das Heilige Blut in Wienhausen. In: Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte I, 1961, 73—139.

G. Coor, Bemerkungen zu einem ungewöhnlichen italienischen Triptychon. In: Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte 2, 1962, 157—72.

B. Gallistl, Das wiedererlangte Paradies. Zur Bedeutung der Maria Magdalena auf der Bernwardstür. In: Die Diözese Hildesheim 52, 1984, 19—38.

E. Guldan, Eva und Maria. Eine Antithese als Bildmotiv. Graz-Köln 1966.

K. Habicht, Die mittelalterliche Malerei Niedersachsens I. Straßburg 1919 (= Beiträge zur Niedersächsischen Kunstgeschichte Bd 4).

I. Haug, Erscheinungen Christi. In: Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte Bd 5. Stuttgart 1967, 1291—1391.

M. Janßen, Maria Magdalena in der abendländischen Kunst. Diss. masch. Freiburg i. Br. 1961.

K. Maier, Wienhausen Kloster und Gemeinde. Hannover 1970 (= Die Kunstdenkmale des Landes Niedersachsen 34, II).

G. Schiller, Ikonographie der christlichen Kunst. Bd 4,2 Maria. Gütersloh 1980.

Abb. 1 wurde mit freundlicher Genehmigung der Autorin und des Klosters Wienhausen entnommen aus: B. Hartwieg, Drei gefaßte Holzfiguren vom Ende des 13. Jahrhunderts im Kloster Wienhausen. Diplomarbeit Akademie der Künste Stuttgart 1984.

Bildstickereien aus Kloster Lüne als Ausdruck der Reform des 15. Jahrhunderts

Von Eckhard Michael

Am 24. August 1959 wurde den sechs evangelischen Lüneburger Frauenklöstern erstmals eine einheitliche Verfassung gegeben[1]. Diese Klosterordnung markiert indessen keine Zäsur, sondern kaum mehr als eine Etappe in der durch eine auffallende Kontinuität gekennzeichneten Geschichte dieser Institutionen, die man nach ihrer Zugehörigkeit zum Territorium des 1705 als souveräner Staat erloschenen Fürstentums Lüneburg benennt.

Selbständige Klöster sind sie bis heute, selbständige Klöster waren sie im Mittelalter — Walsrode, Ebstorf und Lüne in der Gestaltung des inneren Lebens benediktinisch, Medingen, Wienhausen und Isenhagen zisterziensisch geprägt[2]. Mit Ausnahme Wienhausens gingen sie aus bereits bestehenden geistlichen Einrichtungen hervor, etwa aus einem Kanonissenstift wie im Falle Walsrodes oder aus einem Mannskloster wie im Falle Isenhagens. Trotz jeweils unterschiedlicher, teilweise nicht eindeutig zu erhellenden Anfängen verlief die Entwicklung der sechs Lüneburger Klöster seit dem späten Mittelalter parallel. Alle schlossen sich der Reform des 15. Jahrhunderts an, alle wurden vom Landesherrn, Herzog Ernst dem Bekenner, der ihr Vermögen säkularisierte, dazu gezwungen, die lutherische Lehre anzunehmen[3], alle bestanden als evangelische Frauenklöster fort. Sie sind, zuletzt sanktioniert durch die Klosterordnung von 1959, eigenständige Körperschaften des öffentlichen Rechts geblieben. Lediglich in bestimmten Angelegenheiten unterstehen sie der Aufsicht eines Staatskommissars, dessen Funktion seit 1937 der jeweilige Präsident der Klosterkammer Hannover wahrnimmt[4].

So sind die Klöster von allen politischen und sozialen Umwälzungen im wesentlichen unberührt geblieben. Auch das Ende des Königreiches Hannover 1866, das Erlöschen des Summepiskopats des Landesherrn 1918 und die nationalsozialistische Zeit haben die Organisationsstruktur nicht verändern können.

Heute leben in den Klöstern unter der Leitung einer Äbtissin Konvente evangelischer Damen, denen unter anderem aufgegeben ist, die in großer Zahl vorhandenen Kunstschätze zu pflegen und sie der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Dem Besucher werden in den Baulichkeiten des ausgehenden Mittelalters handwerkliche Arbeiten gezeigt und erläutert, denen ein hoher Kunstwert eigen ist und die folgerichtig nach den Maßstäben heutiger Kunstrezeption beurteilt werden. Dabei kann jedoch die Tatsache in den Hintergrund gedrängt werden, daß die meisten dieser Kunstwerke zunächst als materieller Ausdruck geistiger Strömungen begriffen werden müssen, daß sie auch als Zeugnis bestimmter Entwicklungen dienen können und daß ihnen damit ein quellenähnlicher Charakter eigen ist. Diese Überlegungen spielen eine Rolle, wenn im folgenden die Bildstickereien aus dem Kloster Lüne in ihrer inhaltlichen Aussage vorgestellt werden. Es wird auf die Motive einzugehen sein, denen diese Handarbeiten ihre Entstehung verdanken, und es wird zu untersuchen sein, inwieweit diese Textilien als Paradigma für eine wichtige Zäsur in der Geschichte der Lüneburger Klöster gelten können, als äußerliches Zeichen für die Veränderung des inneren Lebens nach dem Anschluß an die Reformbewegung des 15. Jahrhunderts.

I.

Wenn das 15. Jahrhundert als Zeitalter eines Umbruchs angesehen und zur Bekräftigung dessen zunächst auf die zahlreichen Erneuerungsbestrebungen der Kirche eingegangen wird, so ist damit lediglich

---

1 Vgl. Eberhard Sperling, Evangelische Klöster und Stifte in Niedersachsen, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 72, 1974, S. 137—149, hier S. 143.

2 Vgl. im einzelnen: Conrad Borchling, Literarisches und geistiges Leben in Kloster Ebstorf am Ausgange des Mittelalters, in: Zeitschrift des Historischen Vereins für Niedersachsen 1905, S. 361—420. — Horst Appuhn, Kloster Isenhagen, 1966. — Ernst Nolte, Quellen und Studien zur Geschichte des Nonnenklosters Lüne bei Lüneburg (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 6), Göttingen 1932. — Hans Ernst Mittig, Kloster Medingen, 1971. — Horst Appuhn, Der Auferstandene und das Heilige Blut zu Wienhausen, in: Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte 1, 1961, S. 73—138.

3 Dieter Brosius, Die Lüneburgischen Klöster in der Reformation, in: Reformation vor 450 Jahren. Eine Lüneburgische Gedenkschrift, 1980, S. 95—111, bes. S. 108 ff.

4 Albrecht Stalmann, Die Hannoversche Klosterkammer, 1948, S. 14.

ein einzelner, aber doch ein sehr wesentlicher Gesichtspunkt dessen erfaßt, wovon Menschen dieses Zeitalters ergriffen waren. Die für den Christen schwer verständliche Tatsache der Kirchenspaltung im Jahre 1378, die daraus resultierenden äußerlich sichtbaren Mißstände brachten einen so starken Willen zu wirksamer und umfassender Änderung hervor, daß spätmittelalterliche Reform zunächst als Reform der kirchlichen Verfassung im großen zu begreifen ist[5]. Dabei darf nicht übersehen werden, daß es durchaus um ,,reformare'' im eigentlichen Wortsinn ging.

So verwundert es nicht, daß das zum 1. November 1414 nach Konstanz einberufene allgemeine Konzil im Bemühen um die Überwindung des Schismas — als ,,causa unionis'' eines der drei großen Aufgabengebiete der Versammlung — den dauerhaftesten Erfolg erzielen konnte. Nach der Absetzung Benedikts III., des letzten der drei miteinander konkurrierenden Päpste, war der Weg für ein neues Papsttum frei. Als Martin V. im November 1417 sein Amt antrat, war die Kirchenspaltung beendet[6].

In der Sache des Glaubens (,,causa fidei'') und den Fragen der Kirchenreform (,,causa reformationis'') blieben die Ergebnisse des Konzils zu Konstanz hinter den Erwartungen zurück. Die Probleme waren zu vielschichtig, als daß sie durch organisatorische Veränderungen im weitesten Sinne hätten gelöst werden können. Insbesondere die im geistigen Bereich empfundenen Defizite konnten nicht ausgeglichen, aus den Zeitströmungen gegebene Impulse nicht aufgefangen werden. Als Beispiel mag die Hussitenfrage gelten, die durch Verurteilung und Verbrennung von Johannes Hus im Juli 1415 nicht etwa, wie man gewünscht hatte, gegenstandslos wurde, sondern neue, fortwirkende Brisanz erhielt.

Auch das zweite große Konzil des 15. Jahrhunderts, das von 1431 bis 1449 in Basel stattfand, vermochte dem Bedürfnis nach kirchlicher Reform nicht zu entsprechen, zumal hier eine Frage erneut in den Mittelpunkt trat, die in Konstanz nicht hatte geklärt werden können, das Problem der Gewaltenteilung innerhalb der Kirche[7]. Symptomatisch für die Behandlung dieser mit deutlich vorgetragenen Machtansprüchen verknüpften Angelegenheit war die zunehmende Entfremdung zwischen Papsttum und Konzil, die bis zum offenen Konflikt führte. Zwangsläufig war zu dessen Entscheidung der Einfluß staatlicher Mächte in erheblichem Maße von Bedeutung, und dieser Sachverhalt begünstigte Bestrebungen, die Landeskirchen von der päpstlichen Zentralgewalt unabhängiger zu machen. So endete die Kirchenversammlung von Basel mit einer Restauration des Papsttums auf Kosten der zum Teil radikal formulierten konziliaren Bewegung und zugunsten einer Entwicklung, die in ihrem Endstadium das landesherrliche Kirchenregiment herbeiführte. Das herrschaftliche Prinzip hatte den genossenschaftlichen Gedanken überwogen. In Deutschland begann endgültig das Zeitalter der Landesfürsten.

Ohne Zweifel hat das Scheitern der Reformversuche im Verlauf der Konzilien von Konstanz und Basel in weiten Kreisen tiefe Enttäuschung ausgelöst und den Fortgang der Ereignisse beeinflußt. Welche Kräfte der Reformwille freigesetzt hatte, zeigt sich im Bereich der geistlichen Orden, sei es durch Forcierung von Neugründungen wie im Falle der Windesheimer Kongregation, die starken Einfluß auf die Bevölkerung nahm, sei es durch Reorganisation bereits über Jahrhunderte bestehender Strukturen wie im Falle der Benediktiner.

Am 27. November 1416 wurde den Äbten der in der Kirchenprovinz Mainz-Bamberg gelegenen Benediktinerklöster befohlen, im kommenden Jahr zu einem Provinzialkapitel im Stift Petershausen vor Konstanz zusammenzukommen[8]. Damit wurde eine bis in das hohe Mittelalter zurückreichende, indessen seit längerem abgerissene Tradition wiederbelebt, die sich am Vorbild der zisterziensischen Generalkapitel orientierte. Durch päpstliche Gesetzgebung des 13. und 14. Jahrhunderts bekräftigt, sollte auch der Benediktinerorden mit Hilfe der in dreijährigem Turnus abzuhaltenden Versammlungen der Isolation der einzelnen

5 Vgl. Hermann Heimpel, Das deutsche 15. Jahrhundert in Krise und Beharrung, in: Die Welt zur Zeit des Konstanzer Konzils, hg. von Theodor Mayer (Vorträge und Forschungen 9), 1965, S. 9—29, S. 15. — Allgemeinere Gesichtspunkte geistiger Reform des Zeitalters behandelt Ferdinand Seibt, Geistige Reformbewegungen zur Zeit des Konstanzer Konzils, ebd., S. 31—46.

6 Joachim Leuschner, Deutschland im späten Mittelalter (Deutsche Geschichte 3), 1975, bes. S. 205.

7 Vgl. Paul Roth, Das Basler Konzil 1431—1448, 1931.

8 Joachim Zeller, Das Provinzialkapitel im Stifte Petershausen im Jahre 1417, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 41, 1921/22, S. 1—73; dabei ein Quellenanhang.

Abteien entgegenwirken, Innovationen auf verwaltungstechnischem Gebiet und ständige Erneuerung der geistigen Leitlinien herbeiführen. Interesselosigkeit und Ignoranz der Ordensangehörigen ließen diese Bestrebungen über bescheidene Anfänge nicht hinausgelangen. Erst die allgemein empfundene Notwendigkeit tiefgreifender Reform im ausgehenden Mittelalter schärfte den Blick dafür, bis zu welchem Grade die Mißstände in den Klöstern gewachsen waren und daß man um Beseitigung bemüht sein müsse.

So erscheint es folgerichtig, daß am 28. Februar 1417 das benediktinische Kapitel der Kirchenprovinz Mainz-Bamberg in Petershausen zusammentrat. Hier wurde der Beginn einer kontinuierlichen Reihe solcher Zusammenkünfte festgelegt, die sich bis in das 16. Jahrhundert hinein fortsetzte und erst dann abriß, als durch die Einführung der lutherischen Lehre völlig neue Verhältnisse geschaffen worden waren. In Petershausen ging es darum, die Ordensregel wieder zur Norm zu erheben. Nachdrücklich wurden Beachtung der Ordensgelübde Armut, Keuschheit und Gehorsam, Wiederherstellung des gemeinsamen Lebens, der vita communis, Verbot des Fleischessens und Vereinfachung der Ordenstracht gefordert. Mit gleicher Sorgfalt wurden Fragen der Liturgie, des Schulwesens und der klösterlichen Vermögensverwaltung behandelt.

Die Bedeutung des Provinzialkapitels von Petershausen liegt darin, daß der Benediktinerorden seine Befähigung zu eigener Initiative in Reformangelegenheiten bewiesen hatte. Es fügt sich in den bereits umrissenen Rahmen, daß einige Ordenshäuser zu Zentren einer regional begrenzten, vom Landesherrn geförderten benediktinischen Erneuerungsbewegung wurden. Das gilt für das bayerische Kastl, gleichermaßen für das niederösterreichische Melk und ebenso für das niedersächsische Bursfelde[9].

Dabei bildete die von Bursfelde ausgehende Reformbewegung einen einheitlichen Organisationsverband aus, die Bursfelder Kongregation, die am 11. März 1446 durch den Kardinallegaten in Basel, Ludwig d'Allemand, bestätigt wurde. Auf die Bestimmungen der Bestätigungsurkunde, die Nicolaus Cusanus, in Basel ein gemäßigter Verfechter des konziliaren Gedankens, den Bursfeldern im Jahre 1451 gewährte, konnte sich der endgültige Ausbau ihrer Organisation gründen. Fast alle Klöster im Norden des Deutschen Reiches fanden Anschluß an die Bursfelder Union, die — wie es sich aus heutiger Sicht darstellt — eine letzte Blüte des Ordenswesens in dieser Region bewirkt hat.

Nicht minder bedeutsam für die spätmittelalterliche Geschichte der norddeutschen Klöster, insbesondere für die Frauenkonvente, war eine im Schwerpunkt auf das Spirituelle ausgerichtete Reformbewegung, die im späten 14. Jahrhundert in den Niederlanden entstand und auf die Wiederbelebung alter Frömmigkeitsregeln abzielte[10]. Mit der Bezeichnung ,,Devotio moderna'' ist den zeittypischen Wurzeln dieser Bewegung entsprochen. Viele ihrer Anhänger lebten in unregulierten Schwestern- und Brüderhäusern. Daneben bildete die Devotio moderna einen Zweig aus, der eindeutig klösterlich ausgerichtet war und seinen Mittelpunkt in dem 1386 in Windesheim bei Zwolle begründeten Kloster fand. Windesheim übernahm die Augustinerregel und wurde beispielgebend für eine große Zahl weiterer Neugründungen, die sich zu einer Kongregation zusammenschlossen. Einen raschen Aufschwung erfuhr die Windesheimer Reformbewegung durch die organisatorische Arbeit des Niederländers Johannes Busch (1399—1479), der insbesondere auch in Niedersachsen tätig war[11].

In ihrer Geistigkeit brachten die Windesheimer wie die Devoten allgemein nichts Neuartiges hervor. Besondere Bedeutung gewann der Vorsatz, ein Leben in der Nachfolge Christi zu führen. Eines der einprägsamsten Zeugnisse dieser Anschauung ist die Schrift des Priors Thomas Hemerken von Kempen mit dem als programmatisch zu bezeichnenden Titel ,,Imitatio Christi''. Erbauungsliteratur fern von gelehrter Theologie mit geringem spekulativen und abstrakten Gepräge wurde in erster Linie geschätzt. In der Tradition Bernhards von Clairvaux wurde Christus in ernsthafter Frömmigkeit konkretes Ziel von Liebeszuwendung. Zweifellos wurde damit Bedürfnissen der Zeit ebenso

---

9 Johannes Linneborn, Die Bursfelder Kongregation während der ersten 100 Jahre ihres Bestehens, in: Deutsche Geschichtsblätter 14, 1913, S. 3—30, 33—58. — Hermann Herbst, Das Benediktinerkloster Klus bei Gandersheim und die Bursfelder Reform (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 50), 1932. — Hans-Walter Krumwiede, Die Bursfelder Reform, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 76, 1978, S. 155—168.

10 Wilhelm Kohl, Die Bedeutung der Devotio moderna und ihre Gründungen, . . . , in: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 80, 1982, S. 39—53.

11 Johannes Meyer, Johannes Busch und die Klosterreform des fünfzehnten Jahrhunderts, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 47, 1949, S. 43—53.

entsprochen wie durch die bereits im Geistigen spürbare praktische Ausrichtung der Devoten. So erklärt sich auch die große Anzahl der von ihnen mit Fleiß und Ausdauer kopierten Bücher — auch in diesem Punkt Imitatio — Nachahmung — und Reformatio im eigentlichen Wortsinn[12].

Gleichwohl zeigt gerade die Attraktivität der Devotio moderna, daß ihre Zielrichtung dem Charakter der Wünsche nach geistlicher und geistiger Erneuerung gerecht wurde. Zugleich wird deutlich, daß sich diese Erneuerung nach eigenen Gesetzen und unberührt vom Scheitern der Konzilien in Konstanz und Basel in diesen inhaltlichen Fragen vollzog. Bezieht man die in ihren Absichten noch weiterreichende benediktinische Reform in diese Überlegung ein und vergegenwärtigt man sich die Entwicklung der Klostererneuerung in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, so erscheinen die Reformfreudigkeit und ihre Umsetzung in ein sorgfältig und erfolgreich betriebenes Unternehmen in besonders markanten Umrissen und geben ein Spiegelbild der Erwartungen, die das Zeitalter hegte.

II.

Den Anstoß für die Durchsetzung der Reform in den Klöstern gab in den meisten Fällen eine übergeordnete Instanz, der Landesherr etwa oder der Diözesanbischof, so daß aus dem Zusammenwirken verschieden akzentuierter Motive die Basis für den Anschluß an die Erneuerungsbewegung entstand. Auch am Beispiel der Lüneburger Frauenklöster läßt sich diese Beobachtung anstellen.

Die Konvente von Wienhausen und Ebstorf waren die ersten, die der Reform zugeführt wurden. Wienhausen wurde 1469 durch Johannes Busch, der von 1437 bis 1439 Subprior des der Windesheimer Kongregation angeschlossenen Klosters Wittenburg im heutigen Landkreis Hameln war, auf Veranlassung des Herzogs Otto II. reformiert[13]. Der Ablauf der Ereignisse wiederholte sich im wesentlichen in den anderen Klöstern. Anfänglichem Widerstand begegnete man dadurch, daß die Leitung des Hauses einer durch die Reformatoren aus einem fremden Kloster berufenen Persönlichkeit übertragen wurde.

Diesen Weg ging man auch in Ebstorf, das ebenfalls 1469 den Anschluß an die Erneuerungsbewegung fand[14]. Hier lag die Initiative bei dem Propst Matthias von dem Knesebeck, der eine Reformkolonie aus dem in der Diözese Halberstadt gelegenen Nonnenkloster Hadmersleben nach Ebstorf berief. Zu ihrer Unterstützung wurde der Propst des Benediktinerklosters Huysburg bei Magdeburg, das der Bursfelder Kongregation angehörte, hinzugezogen. Nach einer Übergangsphase von etwa fünf Monaten wurde die aus Hadmersleben stammende Mechthild von Niendorf nach energischer Intervention des Propstes zur neuen Priorissa, zur Vorsteherin des Konvents, gewählt. Ihre Amtsvorgängerin mußte ihr Amt resignieren. Damit konnte das Reformwerk fortgesetzt und vollendet werden. Im Kloster kehrte man zur vita communis zurück und achtete auf Einhaltung der monastischen Ordnung. Baumaßnahmen größeren Umfangs sind äußerlich sichtbarer Ausdruck dieser Veränderungen. Insbesondere für die gemeinsamen Mahlzeiten und das Chorgebet mußten größere Räumlichkeiten geschaffen werden. Das innere Leben erhielt eine auf praktische Arbeit ausgerichtete zusätzliche Nuance, indem eine beachtenswerte Schreibtätigkeit einsetzte, die zunächst auf die Herstellung der erforderlichen liturgischen Bücher abzielte, dann aber durchaus zum systematischen Aufbau einer Bibliothek mit Werken theologischen, mystisch-erbaulichen und poetischen Inhalts führte. Hier zeigen sich deutlich die Einflüsse der Windesheimer Kongregation. Bekannt sind die Handschriften aus Ebstorf, die niederdeutsche Texte enthalten. Sie haben bereits früh das Interesse der Forschung hervorgerufen.

Ebstorf übernahm eine Schlüsselrolle bei der Einführung der Reform in den übrigen Lüneburger Frauenklöstern. 1475 wurde in Walsrode und 1479 in Medingen unter maßgeblicher Beteiligung von Angehörigen des Ebstorfer Konvents oder des Propstes die Erneuerung der monastischen Ideale eingeleitet[15]. Isenhagen erfuhr, darin Wienhausen vergleichbar, eine Intervention der Territorialmacht, nach vorbereitenden Mahnungen des Diözesans, des Bischofs von Hildesheim, und wurde im Jahre 1488 reformiert. Des Klosters Lüne dagegen nahm sich ebenfalls das benachbarte Ebstorf an, und es überrascht nicht, daß

12 Dazu Kohl (wie Anm. 10), S. 43, 48.
13 Borchling (wie Anm. 2), S. 366 f. — Horst Appuhn/Hans Grubenbecher, Kloster Wienhausen, 1955, S. 35.
14 Das Folgende nach Borchling (wie Anm. 2).
15 Zu Walsrode: Borchling (wie Anm. 2), S. 402; zu Medingen: Mittig (wie Anm. 2), S. 29.

hier nach der bereits skizzierten Weise vorgegangen wurde[16].

In Lüne trafen am 18. Oktober 1481 Matthias von dem Knesebeck, der bereits erwähnte Propst des Klosters Ebstorf, der Dekan des Domkapitels zu Verden sowie drei weitere Geistliche ein, die im Auftrage des Diözesans, Barthold von Landesberg († 1502), seit 1470 Bischof von Verden und in Personalunion seit dem Jahre 1481 auch Bischof von Hildesheim[17], eine gründliche Visitation des Klosters vornehmen und den Weg für die Einführung der Reform ebnen sollten. Am folgenden Tage wurden sieben ,,reformatrices'' aus Ebstorf unter Führung Mechtilds von Niendorf, also der eigenen Reformatorin dieses Klosters, in feierlicher Form in Lüne empfangen. Zu dieser Abordnung gehörte Sophia von Bodendike, eine Nichte Bischof Bartholds, die einer zur Ritterschaft des Fürstentums Lüneburg gehörenden Adelsfamilie entstammte[18]. Die Visitatoren veranlaßten, daß sie am 20. Oktober 1481 vom Konvent zu seiner neuen Vorsteherin, zur Priorissa, gewählt wurde. Die bisherige Amtsinhaberin, Bertha Hoyer, mußte ihre Funktion aufgeben. Anders als in Ebstorf scheinen sich nachhaltige Widerstände gegen die Reform nicht erhoben zu haben. So konnte die Erneuerung des klösterlichen Lebens ohne Verzögerungen in Angriff genommen werden. Der Lüner Propst, Nikolaus Graurock, scheint — etwa im Gegensatz zu Matthias von dem Knesebeck — in diesen Fragen nicht initiativ gewesen zu sein, indessen hat er seit 1481 die Reform des Klosters stark gefördert[19]. Die Chronistik berichtet, er habe die ,,secundum reformationem'' notwendig gewordenen Erweiterungsbauten im Klosterbereich aufführen lassen. Die Parallelen zu Ebstorf treten deutlich hervor. Zunächst entstand eine neue Küche, danach wurden die bis heute erhaltenen Wirtschafts- und Arbeitsgebäude am Innenhof westlich der Klausur errichtet. Graurock starb im Jahre 1493. Sein Nachfolger Nikolaus Schomaker, Sohn eines Bürgermeisters der Stadt Lüneburg, setzte das Werk fort und führte Lüne gemeinsam mit der Priorissa Sophia von Bodendike zu einer hohen Blüte. Während seiner Amtszeit wurden der Nonnenchor erweitert und das Refektorium umgestaltet — Anzeichen für eine Vergrößerung des Konvents und somit für ein Florieren des klösterlichen Lebens im Zeichen der Reform des 15. Jahrhunderts. Was für Lüne und Ebstorf beschrieben wurde, gilt im Kern auch für die übrigen Lüneburger Frauenklöster: die Reform wurde nicht aus eigenem Antrieb übernommen, sondern von außen — durch den Landesherrn, den zuständigen Diözesanbischof oder, im Ausnahmefall, durch einen reformfreudigen Propst — herangetragen. Anfänglich weigerten sich die Konvente in unterschiedlicher Intensität, hatten sich dann dem Willen ihrer Oberen zu beugen und wurden ausnahmslos überzeugte Anhänger der neuen Bewegung. Für alle Klöster erwuchs daraus ein Aufschwung, der seinen Niederschlag auch im Bereich von Kunst und Kultur fand. Es sollte indessen nicht außerhalb des Blickfeldes geraten, und das sei an dieser Stelle noch einmal wiederholt, daß die Klosterbauten des ausgehenden Mittelalters, daß die Erzeugnisse klösterlicher Handarbeit materieller Überrest einer Idee, einer reformierten Frömmigkeit sind.

III.

Auf die praktische Komponente der Klosterreform des 15. Jahrhunderts wurde bereits hingewiesen. Dabei wurden die Bezüge zu dem Imperativ des ,,Ora et Labora'', wie er mit dem Namen des hl. Benedikt verknüpft ist, ohne Mühen deutlich. Zwangsläufig impliziert eine Wiederbelebung der mönchischen Ideale, die Einhaltung der Klausur und der vita communis mit gemeinsamen Mahlzeiten und gemeinsamem Chordienst eine Reaktivierung der Handarbeit im weitesten Sinne. Hatte sich daraus im Kloster Ebstorf eine vermehrte Schreibtätigkeit entwickelt, griff man im Kloster Lüne auf eine für Nonnenkonvente geradezu klassische Tradition zurück, nämlich auf die Anfertigung von Textilien[20].

Bereits um die Wende zum 14. Jahrhundert und in der Zeit danach war im Kloster eine Reihe von Altardecken und -tüchern entstanden, denen die Kunstge-

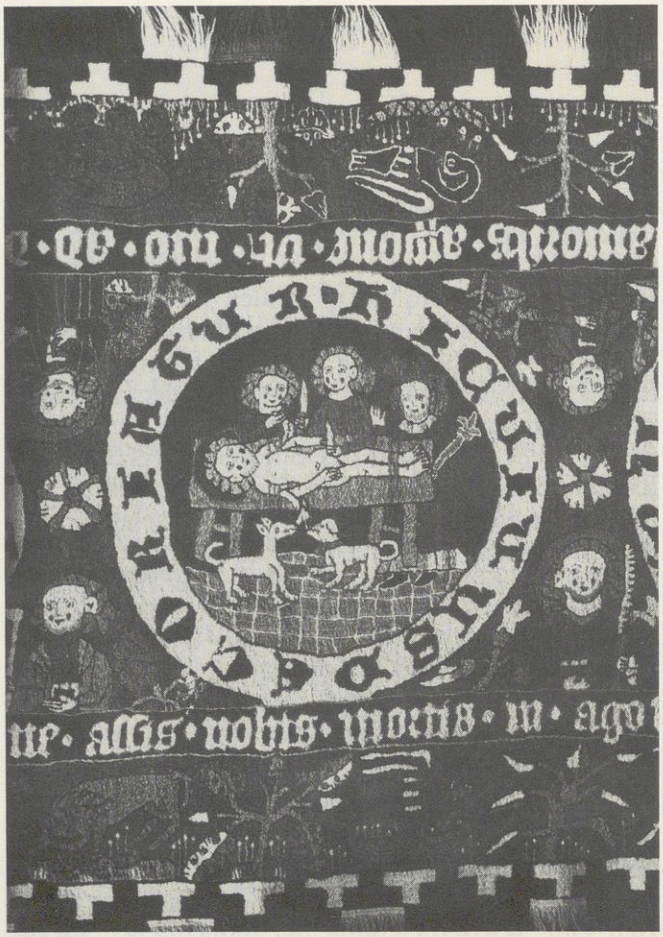
16 Zum folgenden Nolte (wie Anm. 2), S. 113 f. und Quellenanhang S. 127 f.

17 Johann Graf von Oeynhausen, Die Herren von Landesberg, in: Zeitschrift des Historischen Vereins für Niedersachsen 1881, S. 151—180, S. 155 f.

18 Vgl. Eckhard Michael, Die Inschriften des Lüneburger St. Michaelisklosters und des Klosters Lüne (Die Deutschen Inschriften 24), 1984, S. 111 f.

19 Ebd., S. 114.

20 Diese und die nachfolgend genannten älteren Arbeiten wurden erstmals umfassend beschrieben bei: Marie Schütte, Gestickte Bildteppiche und Decken des Mittelalters, Bd. 1, 1927. — Vgl. auch Renate Kroos, Niedersächsische Bildstickereien des Mittelalters, 1970; Horst Appuhn, Bildstickereien des Mittelalters im Kloster Lüne, 1983; Michael (wie Anm. 18).



Bartholomäusstreifen, 1492, Medaillon mit Darstellung der Marter des Schindens.

Bartholomäusstreifen, 1492, rechter Abschluß mit anbetenden Nonnen.

schichte des Mittelalters ihren eigenen Wert beigemessen hat. Mit der Reform nach Amtsantritt der Sophia von Bodendike setzte eine zweite Phase in der Herstellung von Textilien ein. Nunmehr bediente man sich der Technik farbiger Wollstickerei und schuf zum zweiten Male eine Gruppe hochrangiger Kunstwerke. Sie alle haben sich erhalten und geben als geschlossener Fundus Zeugnis von der Blütezeit des Klosters. Dabei sind vier große Teppiche mit Darstellungen zu den wichtigsten Etappen des Kirchenjahres einerseits, andererseits eine Serie von Banklaken mit Szenen aus Heiligenlegenden zu unterscheiden. Diesen Banklaken mag die Aufmerksamkeit zunächst gelten.

Zwischen 1492 und 1500 wurden insgesamt sieben solcher Textilstreifen angefertigt. Sie haben als Schmuck des Chorgestühls gedient. Der Inhalt ihrer Darstellungen wurde Heiligenlegenden entnommen. Ein Banklaken zeigt Szenen aus dem Leben des hl. Bartholomäus, des Klosterpatrons, zwei sind der Passion der hl. Katharina gewidmet, vier bieten einen Zyklus der Legende des hl. Georg.

Der Bartholomäusstreifen ist der älteste[21]. Der Zweckbestimmung entsprechend, beträgt seine Höhe nur 73 cm, während die Breite fast 5 m erreicht. Der kompositorische Aufbau stellt sich in der Weise dar, daß neun kreisrunde Medaillons, von einem Inschriftenring umgeben, nacheinander zu einer Reihe angeordnet sind. Die Medaillons sind von einer rechteckig angelegten Schriftleiste umrahmt. Dadurch entstehen zwischen den Rundfeldern abgeschlossene Zwickel, in die Heiligenfiguren und die Evangelistensymbole eingearbeitet sind. Nach außen hin ist das Textil von einer Zierkante abgeschlossen, auf der in regelmäßigem Wechsel zwei symbolische Tierdarstellungen erscheinen, der Pelikan, der drei Junge mit dem Blut seiner aufgeritzten Brust nährt, und der Löwe, der zwei Jun-

21 Schütte (wie Anm. 20), S. 34—36, Taf. 41, 42.

ge zum Leben erweckt. In den vier äußeren Ecken sind Wappenbilder wiedergegeben, bei denen die sich diagonal gegenüberstehenden identisch sind. Sie beziehen sich auf die Priorissa Sophia von Bodendike und den Propst Nikolaus Graurock.

In den Medaillons finden sich naiv und im Entwurf antiquiert wirkende Darstellungen. Acht Felder führen Begebenheiten aus der Legende des hl. Bartholomäus vor Augen, wie sie in der ,,Legenda aurea'' geschildert wird, der berühmtesten und am weitesten verbreiteten Anthologie von Heiligenviten im Mittelalter, ausgangs des 13. Jahrhunderts von Jacobus de Voragine verfaßt[22]. Die umlaufenden Texte erläutern den Inhalt von acht der Bilder: ,,Hier wird er von dem Engel in den Tempel geführt.'' — ,,Hier treibt er dem jungen Mädchen den Teufel aus.'' — ,,Hier tauft er die Tochter des Königs.'' — ,,Hier predigt er den Völkern den Glauben.'' — ,,Hier wird er mit Stöcken geschlagen.'' — ,,Hier wird ihm bei lebendigem Leib die Haut abgezogen.'' — ,,Hier wird er an das Kreuz gehängt.'' — ,,Hier wird er enthauptet.'' Das neunte Medaillon zeigt sechs Nonnen, mit erhobenen Händen den im Zentrum stehenden Heiligen um seinen Schutz bittend.

Die rahmenden Schriftleisten enthalten liturgische Texte auf den Heiligen: ,,Heiliger Bartholomäus, Apostel Christi, hervorragender Lehrer der Inder, neige dein Ohr unserem Rufen, damit wir — durch deine Hilfe zum Herrn emporgehoben — dort deine Mitbürger zu sein verdienen. Tritt für uns bei dem Herrn ein, ruhmreicher Freund Gottes, damit wir durch seine freigebige Gnade (dort seine Mitbürger zu sein verdienen). Daß wir vermittels des Gedenkens an den Schutzpatron dich, Gott, von Angesicht zu Angesicht in deiner Herrlichkeit sehen und unsterblich leben mögen! Heiliger Bartholomäus, Schutzpatron, Lehrer und guter Apostel Gottes, stehe uns bei im Todeskampf und versetze uns in den Himmelssaal, damit wir Gottes Angesicht ohne Ende zu genießen würdig sind! Amen. Im Jahre des Herrn 1492.''

Bezüglich der Text- und der Bildauswahl fällt zweierlei auf: ein Aufgreifen des Gedankens mystisch geprägter Gottesschau sowie die ausführliche Darstellung der Passion des Heiligen. Hier teilt sich eine spezifische Frömmigkeitsauffassung mit, für die ein sehr konkretes Glaubensverständnis kennzeichnend ist. Es ist durchaus erlaubt, darin Einflüsse der Devotio moderna zu erkennen.

Die Banklaken mit Darstellungen zur Katharinen-und Georgslegende lassen diese besondere Ausprägung klösterlicher Frömmigkeit noch deutlicher werden, weil die Zyklen umfangreicher sind[23]. Wie der Bartholomäusstreifen inhaltlich beispielgebend für die folgenden Arbeiten dieser Art ist, so ist er es auch formal. Das Kompositionsprinzip wurde nicht mehr verändert. Die einzelnen Darstellungen sind in kreisrunde, nebeneinander stehende Medaillons genommen, deren ringförmige Rahmung eine erläuternde Inschrift enthält. Die gesamte Medaillonzone wird von einer rechteckigen Einfassung aus Schriftleisten umgeben, die das Jahr des Arbeitsbeginns nennt, vor allem aber liturgische Texte enthält, die in engem Bezug zur Hauptgestalt der Szenenfolge stehen. So läßt sich mit erheblicher Berechtigung von einer Gruppe von Banklaken sprechen.

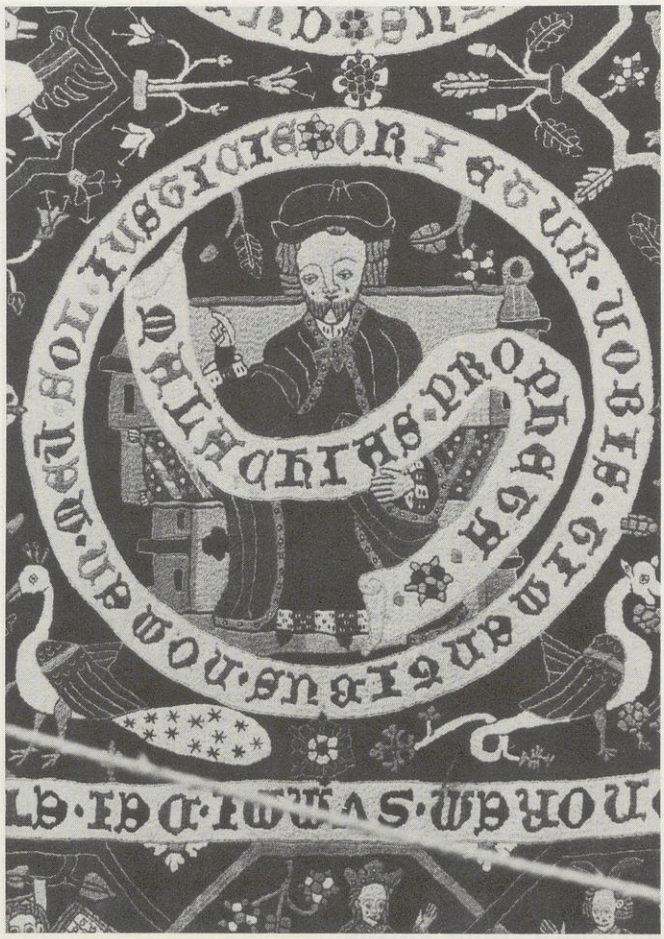
Die Legende der hl. Katharina wird auf zwei gleich großen Streifen dargestellt, die je elf Medaillons besitzen. Es fällt auf, daß die ersten der insgesamt 22 Szenen nicht aus der Legenda aurea nachzuweisen sind. Diese Beobachtung ist in einem Falle von besonderem Interesse. Das vierte Bild des ersten Lakens zeigt die Verlobung Christi mit Katharina, durch die Umschrift entsprechend bezeichnet. Hier zeigt sich eine durch die Brautmystik beeinflußte Frömmigkeitsauffassung, auf deren Vermittlung offenbar besonderer Wert gelegt wurde. Dieser Umstand läßt Rückschlüsse auf die im Kloster gepflegte Praxis der Religionsausübung zu. Bereits der Bartholomäusstreifen ließ vergleichbare Züge erkennen. Ein weiteres bei der Beschreibung dieses Stückes benanntes Phänomen, nämlich die Betonung der Passion, kehrt in schärferer Akzentuierung auf den Georgs-Banklaken wieder.

Gegenüber der Gestaltung der Katharinenlegende wurde die Geschichte des Ritterheiligen mit insgesamt 41 Szenen auf vier Stücke verteilt. Zwei davon befinden sich bis heute im Kloster Lüne, der erste sowie der letzte Streifen wurde zur Ausstattung des im Jahre 1862 eröffneten Welfenmuseums nach Hannover gegeben und befinden sich heute im dortigen Kestner-

22 Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz, 8. Aufl., 1975.
23 Schütte (wie Anm. 20), S. 36—40, Taf. 41, 42; S. 43—47, Taf. 45—47.

Museum[24]. Ältere Forschung hat bereits herausgestellt, daß der Georgs-Zyklus der ausführlichste seiner Art ist und auf einer nicht kanonisierten Vorlage basiert[25]. In der Tat ist in der Präsentation der Legende auf den vier Lüner Banklaken die dreimalige Auferstehung des Heiligen von den Toten sowie die auffällig grausame Art seiner Martern besonders hervorstechend — Eigenheiten, die der Fassung in der Legenda aurea fehlen. Nur zwölf Szenen lassen sich aus der Textredaktion des Jacobus de Voragine nachweisen. Darunter befindet sich eine — der Drachenkampf im letzten Feld des gesamten Zyklus —, die ausschließlich hier belegt ist. Im übrigen gehen die Darstellungen auf eine griechische Fassung der Georgspassio zurück, die sich großer Beliebtheit erfreute und in komplizierten Filiationssystemen abendländische und orientalische Neubearbeitungen erfuhr. Seit dem 5. Jahrhundert entstanden lateinische Übersetzungen. Die Legende rief indessen den Widerspruch der offiziellen Kirche hervor, so daß sie bereits 494 im Decretum Gelasianum indiziert wurde. So entstanden kanonische Überarbeitungen, die die beanstandeten Stellen, vor allem die dreimalige Auferstehung Georgs und die Marterszenen, entschärften. Daneben aber lief die apokryphe Fassung fort[26]. Gerade sie wurde Grundlage für künstlerische Bearbeitungen, etwa für das althochdeutsche Georgslied, das in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstandene Georgsgedicht des Reinbot von Durne[27], den Wandgemäldezyklus im südböhmischen Neuhaus[28] und die Darstellungsfolge auf den Lüner Banklaken.

Ungeklärt ist die Frage der Veranlassung zur Herstellung dieser Textilien ebenso wie die der Vermittlung eines zur Vorlage für die Handarbeiten geeigneten Textes. Auch die Herkunft der auf den rahmenden Schriftleisten beigegebenen Verse ist ungeklärt. Es handelt sich um einen auf drei Stücke verteilten Hymnus auf den heiligen Georg. Der erste Streifen trägt eine Einleitungsformel sowie die Datierung auf das Jahr 1500. Der Hymnus besteht aus sechs im Sequenzenschema gestalteten Strophen. An einigen Stellen wurde dieses Grundschema durch Texteinfügungen gestört. Offenbar hat man bedenkenlos in den vorgegebenen Bestand eingegriffen, um, wie es scheint, deutlichere Bezüge zu den bildlichen Darstellungen herzustellen und den Gebetscharakter auffälliger zu akzentuieren. Die einschlägigen hymnologischen Sammlungen wiesen die für die Banklaken übernommene Georgs-Sequenz nicht nach, so daß sich ihr Ursprung nicht ermitteln läßt.



Weihnachtsteppich, Medaillon mit dem Propheten Malachias.

Sieben Banklaken mit Darstellungen von drei Heiligenlegenden — der des Bartholomäus, der Katharina und des Georg — sind also nach einheitlichem Kompositionsschema und in gleichartiger Technik im letzten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts von den Klosterangehörigen hergestellt worden. Die Bezüge zum Ge-

24 Diese beiden Stücke hat Marie Schütte (wie Anm. 23) offensichtlich nicht gekannt. Sie werden beschrieben bei: Ruth Grönwoldt (Bearb.), Textilien I (Bildkataloge des Kestner-Museums Hannover 7), 1964, S. 93—106, Abb. 60, 61.

25 Grönwoldt (wie Anm. 24), S. 101, nach Marie Schütte.

26 Vgl. zur Thematik der Textredaktionen: Karl Krumbacher, Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung, hg. von Albert Erhard (Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse 25,3), 1911.

27 Der heilige Georg des Reinbot von Durne, hg. von Ferdinand Vetter, 1896.

28 J. E. Wocel, Die Wandgemälde der Sanct Georgs-Legende in der Burg zu Neuhaus, in: Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Classe 10, 1890, S. 59—92.

Weihnachtsteppich, Medaillon mit der agrippinischen Sibylle.

Weihnachtsteppich, Zentralmedaillon mit der Geburtsszene.

dankengut der spätmittelalterlichen Reformbewegung sollen in größerem Zusammenhang zum Abschluß hergestellt werden.

IV.

In Gestaltung und Programm erheblich anspruchsvoller als die Banklaken sind die vier großen Bildteppiche, die zwischen 1500 und 1508 im Kloster Lüne entstanden.

Der älteste von ihnen ist mit einer Höhe von über fünf und einer Breite von über vier Metern zugleich der größte. Nach Aussage des wie bei den Banklaken begegnenden, in rahmende Schriftleisten eingefügten Textes wurde er im Jahre 1500 begonnen. Seiner inhaltlichen Thematik gemäß wird er als Weihnachtsteppich bezeichnet[29].

Das Stück bietet 35 figurale Darstellungen in gleichartig gestalteten, kreisrunden Medaillons. Jeweils fünf von ihnen wurden nebeneinanderstehend zu einer Reihe gruppiert, so daß insgesamt sieben solcher Darstellungsreihen erscheinen. Im Zentrum steht eine Schilderung der Geburt Christi. Die übrigen Felder zeigen neben den Evangelistensymbolen vierzehn Propheten, zwölf Sibyllen sowie vier Gestalten des Alten Testaments: Moses, Aaron, David und Salomo. Jede Person trägt auf einem beigefügten Schriftband ihren Namen. Eine umgebende Schriftzone, die zugleich den Rahmen des jeweiligen Medaillons bildet, enthält den Text einer auf die Geburt Christi weisenden Prophezeiung. In den Zwickeln zwischen den Medaillons befinden sich kleine, auf die Spitze gestellte, außen mit Pflanzenornament versehene Quadrate als Rahmung für Tierdarstellungen. Dem Mittelbild mit der Geburtsszene sind in solchen Rahmen die folgenden vier christologischen Allegorien zugeordnet: oben links der Pelikan, der seine Jungen nährt; oben rechts der Löwe, der drei Junge zum Leben erweckt; unten

29 Schütte (wie Anm. 20), S. 40—43, Taf, 43,44.

links der Vogel Phönix und unten rechts das Einhorn in Mariens Schoß. Das Hauptfeld wird von den bereits erwähnten Schriftleisten umgeben. Daran schließt sich nach außen eine Zierkante an, die an den Seiten in Vierpässen, oben und unten in Sechsecken, die aus abgeschnittenen Quadraten gebildet werden, ebenfalls Tierdarstellungen und Pflanzenwerk zeigen. In den vier äußeren Ecken des Teppichs erscheinen wechselweise die Wappen der Priorissa Sophia von Bodendike und des Propstes Nikolaus Schomaker.

Trotz des auf den ersten Blick seriell anmutenden Kompositionsschemas liegt hier der Gedanke einer Zentralgestaltung zugrunde. Seine Umsetzung erfolgte in der Weise, daß diejenigen Personen dem Zentrum am nächsten stehen, deren Aussagen in ihrem Gehalt die deutlichsten Bezüge zu diesem Mittelfeld herstellen. So enthalten die neun Felder, die das Geburtsmedaillon wie ein Rahmen umgeben, besonders wichtige Prophezeiungen, seien sie der Bibel entnommen, seien sie den prominentesten der Sibyllen zugewiesen.

Im Altertum spielten die sibyllinischen Sprüche, als Weissagungen durch ursprünglich nur aus besonderem Anlaß vorgenommene Befragung der Orakel ermittelt, eine bedeutsame Rolle. Sie wurden in der antiken Literatur häufig behandelt, gegen Ende der Epoche im Zuge eines Umdeutungsprozesses auch mit soteriologischen Ideen verbunden[30]. So fanden sie Eingang in die theoretischen Schriften des Christentums. Als erster christlicher Schriftsteller fand Lactanz um 300 die Auffassung, die Sibyllen müßten als Prophetinnen Christi gelten.

Die Sibyllen wurden Thema der christlichen Kunst, teils als Einzelpersonen, teils in größerer Zahl. Häufig erscheinen sie in Gemeinschaft mit antiken Philosophen, aber auch mit biblischen Propheten. Seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts wurde der Parallelismus der Propheten und Sibyllen bestimmend[31]. Hier verbanden sich alttestamentliche Ordnung sowie Repräsentation der außerjüdischen antiken Welt zu einer Einheit heilsgeschichtlicher Prophetie: Judentum und Heidentum treffen sich in gemeinsamer Vorhersage der Geburt Christi.

In zyklischen Darstellungen finden sich zumeist zehn Sibyllen, im Hochmittelalter oft zur Zwölfzahl erweitert, um auf diese Weise die Voraussetzung für die Gegenüberstellung mit den zwölf sog. kleinen Propheten zu schaffen. Von großer Bedeutung für die Rezeption durch die bildende Kunst im Zuge einer Renaissance der Sibyllenliteratur ist ein 1481 erschienener Traktat des Dominikaners Philippus de Barberiis mit dem Titel ,,Sibyllarum et prophetarum de Christo vaticinia''. Hier wurden zum ersten Male die zwölf Sibyllen nach Kostüm und Attribut unterschieden. Außerdem fügt Philippus unter Verarbeitung der älteren Überlieferung den Wortlaut der jeweils zugeschriebenen Prophezeiungen an.

Bereits Marie Schütte hat darauf hingewiesen, daß der Weihnachtsteppich aus Lüne im Text der sibyllinischen Prophetien dem Traktat des Philippus folgt[32]. Noch drängender als im Falle der Banklaken, insbesondere der Georgs-Streifen, stellt sich hier die Frage nach der Urheberschaft der Entwürfe, die den Textilien zugrundeliegen. Es muß vorausgesetzt werden, daß zumindest die Vermittlung des Themas auf eine theologisch geschulte Persönlichkeit zurückgeht. Sucht man eine solche Persönlichkeit im engeren Umfeld des Klosters, ist allenfalls auf den Propst zu verweisen — eine Vermutung, die naheliegt, ohne daß Beweise irgendeiner Art erbracht werden können. Es liegen auch bezüglich des Weihnachtsteppichs keinerlei Nachrichten vor, die auf den Verfertiger des inhaltlich geschlossenen Programms hindeuten. Dieses enthält eine besondere, liturgisch ausgerichtete Komponente, auf die noch einmal zurückzukommen sein wird. Das Mittelfeld nämlich bietet in seiner Umschrift nicht ein Bibelzitat oder eine andere Schriftstelle, sondern einen Text, der als Antiphon Bestandteil der Christnachtsfeier ist: ,,Genuit puerpera regem cui nomen eternum''[33].

Hier wird ein Bezug zur Gottesdienstfeier erkennbar, der stärker noch durch den jüngsten der Bildteppiche, den 1504 begonnenen Osterteppich, hergestellt wird. Möglicherweise ist gerade diese Beobachtung besonders wichtig, insofern sich daran im Zuge seiner zielgerichteten Weiterentwicklung ein Fortschritt erkennen ließe, der auf eine stärkere Betonung des Spiri-

30 Anselm Weißenhofer, Darstellungen der Sibyllen in der bildenden Kunst, in: Mitteilungen der Gesellschaft für vergleichende Kunstforschung in Wien 7, 1955, S. 45—47.

31 Franz Xaver Kraus, Geschichte der christlichen Kunst, Bd. 2, 2. Abt.: Italienische Renaissance, hg. von Joseph Sauer, 1908, S. 358.

32 Schütte (wie Anm. 20), S. 42, Anm. 4.

33 ,,Liber Responsalis sive antiphonarius'', in: Patrologia Latina, hg. von J.-P. Migne, Bd. 78, Sp. 725—850, hier Sp. 735.

Erscheinungsteppich.

tuellen abzielt. Vor Beginn der Arbeit am Osterteppich indessen nahm man die Herstellung zweier Teppiche in Angriff, die nach Ausweis ihrer außen umlaufenden Inschriften beide im Jahre 1503 von der Priorissa von Bodendike den Nonnen in Auftrag gegeben wurden: eine Darstellung der Wurzel Jesse sowie der Auferstehungs- oder Erscheinungsteppich, der 16 Szenen aus dem Leben Jesu von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt enthält[34].

Beide Stücke besitzen annähernd dieselbe Größe mit einer Höhe von fast vier und einer Breite von fast drei Metern. Bei dem Auferstehungsteppich sind je vier Darstellungen in vier Reihen untereinander angeordnet, eingefügt in eine mit Fialen und Wimpergen versehene Arkadenstellung. Über jede Reihe läuft eine durchgehende Schriftleiste hinweg, die eine erläuternde Überschrift für jede Einzelszene enthält. Von besonderer Prägnanz der Aussage sind dabei das Emmauswunder und der Fischzug der Jünger. Diesem Sachverhalt wird dadurch Rechnung getragen, daß beiden Episoden jeweils zwei Darstellungsfelder vorbehalten sind. Sie erscheinen untereinander in der Mitte des Teppichs und vermitteln so auch formal den Eindruck einer auf ein Zentrum ausgerichteten Anordnung.

Der Charakter einer Zentralkomposition fehlt dem Teppich mit Darstellung der Wurzel Jesse. Die Figur des Stammvaters, in ganzer Figur auf einem Ruhebett liegend, nimmt das untere Drittel des Textils ein. Mit beiden Händen umfaßt er einen aus seinem Leib herauswachsenden Stamm, der sich zu Ranken verzweigt. Diese sind außen mit Weinblättern und Trauben besetzt und formen sich in symmetrischer Ordnung zu Medaillons.

Insgesamt wurden, auch durch entsprechende Gestaltung des Mittelstammes, 14 zu drei Reihen gegliederte Felder gebildet. Als Abschluß des Stammbaums erscheint in der Mitte der oberen Medaillonreihe Maria mit dem Kind. Die übrigen Felder zeigen in Halbfigur durch Beischriften namhaft gemachte Königsgestalten. Ihre Abfolge ist dem Stammbaum Christi nach Mt. 1,6—10 entnommen. Von den dort genannten Königen fehlt lediglich Amon.

Nach den bereits von den Banklaken und dem Weihnachtsteppich bekannten formalen Gestaltungsprinzipien sind beide Arbeiten von einer rahmenden Schriftleiste und daran anschließender Zierborte mit Tier- und Pflanzenmotiven nach außen begrenzt. Der Inschrifttext auf den Rahmenleisten beider Teppiche ist der Aussage nach identisch. Zuerst wird das Jahr genannt, in dem mit der Anfertigung der Teppiche begonnen wurde. Es folgt die Erwähnung von Auftraggeberin — der Priorissa — und Herstellerinnen — ,,die Schwestern, die zu der Zeit hier in Lüne lebten'' — sowie eine Widmung des Stückes zur Ehre Gottes, Mariens und des Klosterpatrons Bartholomäus. Zum Schluß schließlich wird eine zweite Datierung gegeben: ,,anno reformacionis uicesimo tercio'', ,,im 23. Jahr der Reformation.''

Sehr ähnlich ist auch die Umschrift des Osterteppichs formuliert, der in seiner Synthese aus bildlicher und textlicher Aussage derjenige mit dem tiefsten Symbol- und Sinngehalt ist und auch die Gestaltung als Zentralkomposition am eindringlichsten zu erkennen gibt[35].

In der Mitte ist in einem großen, kreisrunden Medaillon die Auferstehung Christi dargestellt. Dieses Rundfeld ist von einem Inschriftring umgeben, der nach außen mit sieben gleichseitigen, je eine Sonne enthaltenden Dreiecken besetzt ist, so daß im ganzen die Form eines siebenstrahligen Sterns erreicht wird. Diesen Stern umschließt ein zweiter, zum ersten konzentrischer Inschriftring, um den sich nach außen zwei Ringe mit nach innen gekehrten Zacken legen. Der äußere dient als Abschluß, der innere ist in regelmäßigem Wechsel mit zwölf Monden und zwölf Glocken belegt. Diese aus verschiedenen Kreisen gestaltete Zentraldarstellung ist von einem rechteckigen Rahmen aus Schriftleisten in der Weise eingefaßt, daß ober- und unterhalb des Rundfeldes Raum für weitere Darstellungen bleibt. So finden sich in den vier Ecken christologische Symboltiere. Im Uhrzeigersinn sind es der Adler, Phönix, der Löwe und der Pelikan.

Die in den Schriftfeldern erscheinenden Texte entstammen der Bibel, der Liturgie und der geistlichen Dichtung. Sie sind programmatisch aufeinander abgestimmt und stehen in engem Zusammenhang mit dem zentralen Auferstehungsbild. Es handelt sich im

34 Schütte (wie Anm. 20, S. 48, 49, S. 48—50, Taf. 50, 51.
35 Schütte (wie Anm. 20), S. 50—52, Taf. 52, 53.

wesentlichen um Zitate aus Apc. 22, 13, dem Beginn des Praeconiums zur Weihe der Osterkerze (,,Exultet iam angelica turba''), einer Exegese der Stelle Apc. 22,16 aus einem Apokalypsenkommentar sowie dem Osterhymnus ,,Salve festa dies'' des Venantius Fortunatus[36].

Alle diese Texte gruppieren sich formal und inhaltlich um den auferstandenen Christus als Mittelpunkt und münden in ihrer Aussage in denselben Gedanken ein, den der Diakon zu Beginn der Osternachtsfeier während des Einzuges der entzündeten Osterkerze in die dunkele Kirche verkündet, wenn er singt: ,,Lumen Christi'' — ,,Christus ist das Licht''.

Die vielfachen, zum Teil sehr komplexen symbolischen Bezüge dieser Texte, in denen Christus als Lichtbringer und zugleich als Sonne der Gerechtigkeit erscheint, finden ihre Ergänzung durch die formale Ausgestaltung des Teppichs. Im Mittelfeld ist ein Stern abgebildet, der auf den Morgenstern, die in der Inschrift genannte ,,stella matutina'', hinweist und zusätzlich als Sonne der Gerechtigkeit angesehen werden kann.

Eine weitere, auf natürliche Phänomene verweisende und damit konkreter zu erfassende Sinndimension ist durch die Außenkreise gegeben. Die zwölf Monde stehen für die zwölf Monate des Jahres, die sieben Zacken des Mittelsterns repräsentieren die Tage einer Woche, die zwölf Glocken die Stunden des Tages. Der Zwölfzahl der Monde entspricht die Zwölfzahl der Sternkreiszeichen. Nach einer mittelalterlichen Ausdeutung symbolisieren die Sternkreiszeichen die zwölf Apostel, die Sonne in ihrer Mitte ist Christus als Sonne der Gerechtigkeit.

Der Teppich ist in seiner kompositorischen Gesamtgestaltung darauf angelegt, alle Einzelheiten in Bild und Text auf einen zentralen Begriff zu konzentrieren: Licht. Es erscheint der Entwurf eines theologisch-kosmologischen Bildes, das sich hier nur in Umrissen hat zeigen lassen. Dennoch mag deutlich geworden sein, daß der Osterteppich eine Liturgie, eine Theologie der Osternacht ,,ist''. Damit tritt der bereits mehrfach berührte Gesichtspunkt der Ausprägung einer besonderen Spiritualität wieder in den Vordergrund, und er leitet zur Untersuchung der eingangs formulierten Frage über, ob die Handarbeiten als äußerliches Zeichen für die Reform des inneren Lebens gelten können.

V.

Zwei Gruppen von Textilien — Banklaken mit legendarischen Szenen und Teppiche mit Darstellungen zu den wichtigsten Ereignissen des Kirchenjahres — wurden vorgestellt. Ein kleines, 1508 begonnenes Banklaken kann unberücksichtigt bleiben, weil seine Bilder Zitaten aus behandelten Stücken verpflichtet sind.[37]

Allen Arbeiten ist die Technik gemeinsam. Sie sind in farbiger Wolle auf Leinengrund gestickt. Wichtiger für den hier zu betrachtenden Zusammenhang ist die enge Symbiose zwischen Bild und Text, die gleichfalls auf allen Stickereien anzutreffen ist. Es geht ganz offensichtlich darum, eine Gesamtaussage zu vermitteln. Damit werden die Handarbeiten aus ihrer vordergründigen, gleichwohl auch in solcher Weise zu begreifenden Funktion als ornamentale Ausstattungsstücke herausgehoben, und sie erweisen sich als Zeugnisse klösterlicher Frömmigkeit.

Auf Einzelheiten der zugrundeliegenden Frömmigkeit wurde bereits hingewiesen. Bei den Banklaken, insbesondere bei den Katharinen-Streifen, fiel eine mystische Prägung auf. Hier wurden sicherlich ältere Traditionen der Brautmystik wirksam, doch dürfte es nicht verfehlt sein, auch Einflüsse der von den Devoten gepflegten Christusverehrung zu sehen, wie sie durch die Tätigkeit der Windesheimer Kongregation verbreitet wurde[38].

Frömmigkeit anderen, nämlich liturgisch geprägten Charakters ist der Gestaltung der Teppiche zu entnehmen. Auch hier erweist sich also, daß die Arbeiten nicht etwa als ornamentales Kunstwerk, sondern als

---

36 Im einzelnen nachgewiesen und interpretiert bei: Michael (wie Anm. 18), S. 150—152. Danach das Folgende.

37 Das Stück nimmt in drei Medaillons die Mitteldarstellung von Weihnachts- und Osterteppich sowie eine Maiestas Domini aus älteren Handarbeiten des Klosters Lüne auf. Formal entspricht es den Banklaken, wenngleich es mit 88 zu 186 Zentimetern erheblich kleiner ist. Schütte (wie Anm. 20), S. 52, Taf. 54, 55.

38 In den Lüneburger Klöstern entstanden im Reformzeitalter eine große Zahl privater Gebets- oder Andachtsbücher, die von den Nonnen selbst angelegt wurden. Mystische Prägung ist hier ganz deutlich zu erkennen. Beispielhaft mag unter diesem Aspekt auf die Edition eines älteren, vermutlich aus Lüne stammenden Buches hingewiesen werden: Ein niederdeutsches Gebetbuch aus der zweiten Hälfte des XIV. Jahrhunderts, hg. von Axel Mante (Lunder Germanistische Forschungen 33), 1960.

Teppich mit Darstellung der Wurzel Jesse.

Osterteppich.

Ausdrucksmittel für den Gottesdienst gedacht waren, ihre Entstehung also auf Motive dieser Art zurückgeht. Dieser Umstand verdient besondere Aufmerksamkeit, weil vornehmstes Anliegen der benediktinischen Reform des 15. Jahrhunderts die Pflege des cultus divinus war.

Lassen sich bereits mittelbar dem Gehalt der Gesamtaussage der Textilien deutliche Hinweise auf einen inneren Zusammenhang zwischen der Erneuerungsbewegung und Herstellung der Stickereien entnehmen, so werden die Texte noch konkreter.

Es wurde beschrieben, daß auf den drei letzten Teppichen in der Umschrift eine Datierung mit der Formel „im ... Jahr der Reformation" vorgenommen wurde. Daran erweist sich unbezweifelbar, daß man im Kloster das Jahr 1481 als Einschnitt empfand. Die Teppiche werden also zur Quelle der klösterlichen Geschichte, indem sie ein im Selbstverständnis der Konventualinnen bedeutsames Ereignis inschriftlich mitteilen. In diesen Zusammenhang fügt sich ein, daß alle Textilien die Wappen der Hauptbeteiligten an dem Reformwerk enthalten: das der Priorissa, der Pröpste und in drei Fällen, auf den Katharinen- und Georgsstreifen sowie dem Teppich mit Darstellung der Wurzel Jesse, das Wappen des Diözesans Barthold von Landesberg. Diesem personalen Element entspricht, daß die Teppiche mit Ausnahme des eben genannten an unauffälliger Stelle die Initialen der mit den Arbeiten befaßten Nonnen tragen[39]. Offenbar drückt sich hier ein gewisser Stolz aus, vielleicht auch das Bewußtsein, im Sinne der Klosterreform gearbeitet und somit auch gelebt zu haben.

Ein weiterer Aspekt muß noch erwähnt werden, wenngleich er sich im Grunde von selbst versteht. Die Reaktivierung der monastischen Ideale erforderte handwerkliche Betätigung, auch zur inneren Stabilisierung der Konvente. In Lüne wurde dieser Bestimmung mit der Anfertigung von Textilien entsprochen.

Banklaken und Teppiche erweisen sich also in Form und Inhalt als Zeugnisse, sogar als Ausdruck der Klosterreform des 15. Jahrhunderts. Dabei ist es von Bedeutung, daß insbesondere auch die Züge reformierter Frömmigkeit ihren Niederschlag in den Entwürfen zu den Textilien gefunden haben. Die den reformierten Klöstern eigene Geistigkeit wurde in Materie umgesetzt. Zu zeigen war, daß Vorgänge und Ideen einer Epoche künstlerisch gestaltet wurden; dem heutigen Betrachter erschließen sie sich mühsam aus Formen, denen er sich zunächst in seiner Erziehung zu ästhetischer Kategorisierung nähert.

---

39 Vgl. die Zusammenstellung der insgesamt 20 ermittelten Initialen bei Michael (wie Anm. 18), S. 153.

Luthertum und Mönchtum

Von Gerhard Müller

Die Einschätzung des Mönchtums durch die lutherischen Kirchen ist lange Zeit von dem Urteil Martin Luthers bestimmt gewesen. Da er selbst Mönch gewesen war, haben persönliche Erfahrungen seine Wertungen mit beeinflußt. Deswegen muß zunächst Luthers Leben als Mönch skizziert werden, bevor seine Kritik am Mönchtum dargelegt werden kann. Mit ihr ist aber kein grundsätzliches Nein zu jeder Form mönchischen Lebens ausgesprochen, so daß auch dies skizziert werden muß, bevor neuzeitliche Formen gemeinschaftlichen Lebens im Luthertum behandelt werden können.

Martin Luther als Mönch

Als der Student der Jurisprudenz im Jahr 1505 in das Erfurter Augustiner-Eremitenkloster eintrat, brach er gegen den Willen seines Vaters sein Studium ab und ordnete sich in eine klösterliche Gemeinschaft ein, die durch Askese, Gehorsam und Armut charakterisiert war, wie dies bei allen abendländischen Mönchsorden der Fall gewesen war. Der Augustiner-Eremitenorden war ein Bettelorden, auf den die mittelalterliche Armutsbewegung bestimmend eingewirkt hatte. Vor allem aber wurde hier der Kirchenvater Augustin beachtet, nach dessen Regel das gemeinsame Leben geführt wurde.

Luther hatte diesen Schritt vollzogen, weil er in einem Moment der Not gelobt hatte, ein Mönch werden zu wollen. Es wäre durchaus möglich gewesen, daß er sich von diesem Gelübde hätte befreien lassen, aber er hat damals offenbar ein Gelübde gesprochen, das auch seinen persönlichen Intentionen entsprach, ihnen jedenfalls nicht entgegenstand. Das erst kürzlich begonnene Studium der Rechte hatte ihn wohl nicht besonders fasziniert, und auch der Ausblick auf eine weltliche Karriere, wie sie seinem Vater vorgeschwebt haben dürfte, vermochte ihn nicht zu faszinieren. So trat er in ein Kloster ein und legte nach dem Noviziat seine Gelübde ab.

Im Kloster wurde über ihn bestimmt, daß er zum Priester geweiht werden sollte. Zur Priesterweihe im Jahr 1507 erschien auch der Vater, der dabei deutlich machte, zu welchem Ansehen und Einfluß er inzwischen gelangt war und der es sich trotz seiner Reserven gegenüber der Entscheidung seines Sohnes nicht nehmen ließ, bei diesem Anlaß anwesend zu sein. Luther hätte jetzt also als ein Pater, als ein zum Priester geweihter Mönch, seine Arbeiten in seinem Kloster verrichten können, ohne daß viel über ihn bekanntgeworden wäre. Erst die Entscheidung, daß er Theologie studieren sollte, um an einer Universität akademischer Lehrer werden zu können, führte den begabten Mönch aus der großen Schar der Ordensgenossenschaft heraus und ließ ihn zu einer Karriere kommen, die es Luther dann auch ermöglichte, seine wissenschaftlichen Erkenntnisse bekanntzumachen.

Luther studierte zunächst in Erfurt, bevor er nach Wittenberg geschickt wurde, wo es ebenfalls ein Kloster seines Ordens gab und wo Mitglieder seines Ordens an der erst vor wenigen Jahren gegründeten Universität Wittenberg wirkten.

Bei alledem ist er offenbar nicht nur als begabt, sondern auch als ein guter Mönch angesehen gewesen. Luther selbst berichtete später, daß er ,,ein frommer Mönch'' gewesen sei. Er behauptet, daß er sich, ,,wenn es länger gedauert hätte, zu Tod gemartert hätte mit Wachen, Beten, Brevierlesen und anderer Mühe''. Luther ist offenbar im Kloster als besonders gewissenhaft aufgefallen. Sonst hätte man den jungen Priester nicht bereits im Jahr 1508 nach Wittenberg geholt und ihn bereits ein Jahr später wieder nach Erfurt zurückbeordert. Denn der Erfurter Konvent hielt seine Anwesenheit für erforderlich, zumal er mit dem Generalvikar der deutschen Reformkongregation des Augustiner-Eremitenordens, Johannes von Staupitz, der in Wittenberg lebte und wirkte, in Schwierigkeiten geriet. Staupitz bemühte sich nämlich darum, die Spannungen, die im Augustiner-Eremitenorden entstanden waren, zu beseitigen. Das Erfurter Kloster sah darin eine Gefahr für die strenge Befolgung der Regel, die man in Erfurt forderte und durchführte. Deswegen mag Luther zurückgeholt worden sein, damit er nicht durch die Kirchenpolitik des Generalvikars allzu stark beeinflußt würde. Der Erfurter Konvent muß Luther ganz auf seiner Linie gesehen haben, denn bereits im Jahr 1510 wurde er zusammen mit einem weiteren Ordensbruder, also erst vier Jahre nach der Ablegung der Mönchsgelübde, nach Rom geschickt. Dort sollten die beiden Mönche gegen die Pläne des Generalvikars ihre Einwände vorbringen, damit nicht die

strengen Anhänger der Regel mit den laxeren eine enge Verbindung eingehen müßten.

Luther hat diesen Auftrag offenbar gerne übernommen und die Mühen der Reise nicht gescheut. Allerdings war sie vergeblich. Auf das Votum der beiden Mönche wurde in Rom nicht geachtet, so daß sie ohne Erfolg zurückkehrten.

Dies kann seine Lage in Erfurt belastet haben. Jedenfalls holte Johannes von Staupitz ihn noch im gleichen Jahr nach Wittenberg, woraus man schließen kann, daß er ihm seinerseits nicht übel nahm, daß Luther in Rom seinen Plänen entgegengetreten war.

Bereits im Mai 1512 wurde Luther Subprior in Wittenberg, d. h. Stellvertreter des Oberen des Wittenberger Klosters. Gleichzeitig wurde er zum Studienleiter dieses Klosters ernannt und noch im selben Jahr, 29 Jahre alt, zum Doktor der Theologie promoviert und mit der Professur vertraut, die bisher Johannes von Staupitz innehatte. Er hatte nun die Aufgabe, Vorlesungen über biblische Schriften zu halten. All dies zeugt von einer steilen Karriere, die keinerlei Kritik seiner Ordensfreunde an ihm erkennen läßt — das Gegenteil ist vielmehr der Fall.

Seine erste Vorlesung galt den Psalmen, die im Brevier von den Mönchen gelesen wurden. Dafür ließ Luther den lateinischen Text der Psalmen drucken, damit die Studenten seine Erläuterungen in diesen Druck hineinschreiben konnten. Da uns Luthers Vorlesungsmanuskript erhalten ist, vermögen wir festzustellen, wie Luther sich hier gegen einzelne Mißstände im Ordensleben wendet, was aber nichts mit einer grundsätzlichen Kritik des Mönchtums zu tun hat. Es gibt vielmehr Äußerungen des jungen Luther, aus denen deutlich wird, daß er von der monastischen Lebensform her das Leben aller Christen erneuern möchte.

Die Tatsache, daß Luther im Jahr 1515 für drei Jahre zum Distriktsvikar über die Konvente der Augustiner-Eremiten in Thüringen und Meißen gewählt wurde, macht deutlich, daß er weiterhin anerkannt war und daß er selbst auch dem monastischen Leben erhebliche Kraft widmete. Denn er hatte nicht nur selbst jetzt als Mönch seine Pflichten zu erledigen, sondern auch die ihm unterstellten Klöster zu visitieren, sie zu beraten und ihnen bei Schwierigkeiten zu helfen. Dabei wurde die Zeit knapp, so daß Luther nicht mehr das vorgeschriebene Stundengebet durchführen konnte, so daß er versuchte, es an den Wochenenden insgesamt nachzuholen. Als auch dies unmöglich war, hat er auf die Vollständigkeit verzichtet, die ihm eigentlich auferlegt war. Aber dies geschah nicht aus grundsätzlichen Erwägungen, sondern Luther erkannte, daß das auferlegte Gesetz nicht zu befolgen war und fügte sich damit der Macht des Faktischen.

Luthers 95 Thesen über den Ablaß vom Oktober 1517 führten ihn, den Distriktsvikar, in neue Aufgaben, aber auch in neue Schwierigkeiten hinein. In Rom wurde ein Ketzerprozeß gegen ihn angestrengt, während man in Deutschland seinen Angriff vorwiegend als Kritik eines Augustiner-Eremiten an den Dominikanern verstand, die mit dem Einsammeln des Petersablasses betraut worden waren, gegen den Luther sich mit seinen Thesen wendete. Im April 1518 fand das jährliche Kapitel seiner Kongregation statt, und zwar in Heidelberg. Dafür konnte er Thesen aufstellen, über die dort öffentlich diskutiert wurde. Dies konnte eigentlich nur den Eindruck verstärken, daß der Wittenberger Professor innerhalb seines Ordens hochgeschätzt war, so daß sich hier mönchische Theologie gegen die Ablaßpraxis eines anderen Ordens zu richten schien. Im Jahr 1519 kam es zu einer Diskussion zwischen Wittenberger Theologen und Franziskanern der sächsischen Ordensprovinz. Zwar hat er dabei das franziskanische Vollkommenheitsideal angegriffen, aber er hat doch gleichzeitig die monastische Lebensform nicht nur nach wie vor selbst vollzogen, sondern sie zugleich ,,als Verwirklichung des allgemeinen christlichen Taufgelübdes'' (U. Köpf) hingestellt. Er bringt also im Jahr 1519 Taufe und Mönchtum in einen positiven Zusammenhang. Erst als dieser Zusammenhang sich löst, wird auch das Mönchtum grundsätzlich in Frage gestellt.

Aber nach wie vor lebte Luther in seinem Kloster und trug seine Kutte. Zwar fühlte er sich durch den Bann, den die Kirche über ihn aussprach, von den Gesetzen des Ordens befreit, aber er bezeichnete sich doch nach wie vor als ,,Augustiner'' und trug auch vor Kaiser und Reich während des Wormser Reichstages 1521 sein Ordenshabit. Aber Luther kehrte ja nicht nach Wittenberg zurück, als er den Reichstag verlassen hatte, sondern wurde zur Wartburg gebracht. Ohne sein Zutun verließen viele Mitglieder des Wittenberger Konventes das Kloster, und im Jahr 1522 hob das Kapitel der Augustiner-Eremiten-Reformkongregation in Wittenberg für seine Angehörigen die Gelübde auf. Jedoch sollten diejenigen, die in den Klöstern

bleiben wollten, sich aufgrund des Gebotes der Liebe an die hergebrachte Ordnung halten.

Luther kehrte dann auch nach seiner Rückkehr von der Wartburg in sein Kloster, das ,,Schwarze Kloster'', in Wittenberg zurück. Ende 1522 scheint nur noch ein Mönch zusammen mit ihm dort gelebt zu haben. Erst im Oktober 1524 legte er die Kutte ab und dokumentierte schließlich durch seine Heirat im Jahr 1525 den Bruch mit seiner früheren Existenz. Wie ist es dazu gekommen?

Kritik am Mönchtum

Der Theologieprofessor Luther hatte verschiedene theologische Aussagen gemacht, die das überkommene Lehrgefüge erheblich in Bewegung brachten. Vor allen Dingen hatte er sich im Jahr 1520 kritisch mit der bisherigen Sakramentsfrömmigkeit auseinandergesetzt. Erst 1521 schrieb er seine große Arbeit ,,über die Mönchsgelübde'', die 1522 gedruckt vorlag und in der er sich nun grundsätzlich mit dem Mönchtum beschäftigte.

Diese Schrift beginnt mit einem Brief, der an seinen Vater Hans Luther gerichtet ist. Luther erinnert hier daran, daß er das Gebot des Vaters im Jahr 1505 mißachtet habe. Der Vater hatte ihn damals an das 4. Gebot erinnert. ,,Aber ich hörte dich an wie einen Menschen und dachte gar gering von dir; doch von Herzen dies Wort verachten, war ich nicht imstande.'' Er hatte seine Berufung in das Kloster für wichtiger gehalten als das Wort der väterlichen Autorität. Aber diese Kritik war mit ihm gegangen, und sie manifestiert sich jetzt darin, daß er seine grundsätzliche Beschäftigung mit dem Mönchtum mit einem Brief an seinen Vater einleitet. Er erklärt, Gott selbst habe ihn aus der ,,Möncherei'' herausgenommen. Er sei zwar ein Mönch und zugleich doch keiner mehr, denn er sei davon freigeworden. Welche Folgerungen sich damit für sein Leben stellen, das ist Ende 1521 noch offen. Luther formuliert: ,,Ich sende Dir also dieses Buch, aus dem Du ersehen magst, durch welche Zeichen und wunderbaren Kräfte Christus mich von dem Mönchsgelübde erlöst und mir solche Freiheit geschenkt hat, daß, während er mich zum Knecht aller gemacht hat, ich niemand untertan bin denn ihm allein. Denn er ist, wie man sagt, mein unmittelbarer Bischof, Abt, Prior, Herr, Vater und Lehrer. Einen anderen kenne ich nicht mehr. So hoffe ich, er habe Dir einen Sohn genommen, daß er vielen anderen (und) ihren Söhnen durch mich zu helfen anhebe.'' Das zentrale Thema dieser Arbeit ist nun die Frage, was ein Gelübde sei und welche Gelübde einzuhalten sind. Luther ist der Meinung, daß es aufrichtige Gelübde eines frommen Menschen durchaus gebe, daß diese aber selten seien und daß die Mönchsgelübde diesen freien Versprechungen von Christen entgegenstünden.

In einem großen Gedankengang versucht Luther nachzuweisen, daß die Mönchsgelübde dem Wort Gottes widersprechen. In einem weiteren Kapitel soll gezeigt werden, daß sie auch gegen den Glauben sind. Schließlich will Luther beweisen, daß sie der evangelischen Freiheit widersprechen, daß sie gegen Gottes Gebote und auch gegen die Vernunft sind. Damit wird also ein breiter Gedankengang vorgetragen, der der Verbindlichkeit der Mönchsgelübde jeglichen Boden entziehen soll.

In den Ausführungen über Gottes Wort und die Mönchsgelübde versucht Luther zu zeigen, daß sie vom Wort Gottes nicht geboten, vielmehr von Menschen erfunden seien. Er verweist dafür auch auf die Anfänge des Mönchtums, nämlich auf Antonius, den man als den Vater des Mönchtums anzusehen pflegte: ,,Der heilige Antonius, der eigentliche Vater der Mönche und der Anfänger des mönchischen Lebens, urteilte und lehrte gar weise und christlich, man solle durchaus nichts unternehmen, was keinen Schriftgrund habe. Und er selbst hat diese mit verbindlichen Gelübden und Zeremonien sich befassende Sorte von Mönchen überhaupt nicht gekannt, sondern frei in der Wüste gewohnt und in freier Weise ehelos gelebt, nach der Form des Evangeliums. Die nach ihm kamen, haben einen Zwang und eine Knechtschaft aus seinem Unternehmen gemacht; sie folgten nur dem Schein und einer trügerischen Nacheiferung der Regel des Antonius, die die Regel Christi ist; denn es war eitel und menschlich, was sie ausdachten.'' Luther meint, daß Christus allein der Weg sei, wie die Heilige Schrift lehre. Das sei auch das eigentliche Anliegen des Franz von Assissi gewesen, der gewollt habe, ,,daß die Seinen nach dem Evangelium lebten''. Er habe sie ganz frei lassen wollen ,,sowohl von Gelübden wie von allen menschlichen Überlieferungen ..., so daß die Minoritenbrüder auch kraft ihres Gelübdes und ihrer Regel die Erlaubnis haben, ehelos und ehelich zu leben und in ihren Klöstern und bei allen ihren Statuten zu bleiben, solange sie wollen; denn etwas anderes

haben nicht gelobt noch geloben können, die das Evangelium gelobt haben''. Aber ,,der heilige Mann'', nämlich Franz, habe sich dann doch ,,gefangennehmen'' lassen, ,,daß er das allen Gläubigen gemeinsame Evangelium zu einer besonderen Regel für wenige machte und was Christus als Gemeingut angesehen wissen wollte, zu einem Sondergut machte''.

Luther lehnt die Unterscheidung in Räte und Gebote ab. Nach seiner Meinung sind die Räte Ermahnungen, die allen Christen gelten. Diejenigen, die daraus einen besseren Weg für die Beachter der Räte — der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams — gemacht haben, verkehren also das Evangelium. Sie verachten die Taufe, die allein die Grundlage für das rechte Leben der Christen bildet.

Luther wirft den Mönchen vor, daß sie den Glauben verlassen haben, ja daß sie ihn ausgetilgt haben, indem sie ,,sich auf Gelübde und Werke verlassen''. Er stellt fest, daß allein der Glaube selig mache. Dies werde aber im Mönchtum nicht akzeptiert, sondern man achte die Gabe Gottes gering, wie sie sich in der Taufe grundlegend manifestiert, und man vertraue auf die Gelübde, die man selbst abgelegt habe. Natürlich gesteht Luther zu, daß ,,der Predigt und Verbreitung des Evangeliums unter den Völkern der besser dienen kann, der unverheiratet ist und, ohne um andere sich sorgen zu müssen, ehelos lebt''. Aber dieser praktische Grund dürfe nicht dazu verführen, nicht mehr den Glauben zum entscheidenden Ausgangspunkt zu machen, sondern eigene Werke. Schließlich habe man ja auch nicht im Mönchtum alle Ermahnungen des Evangeliums beachtet, sondern lediglich drei ,,Räte'' herausgenommen, was aber unangemessen sei. Man beachte auch diese Räte gar nicht konsequent, etwa im Hinblick auf die Armut, weil man anderen zugestehe, Vermögen für sich selbst zu verwalten. Den großen Vätern des Mönchtums, Franz wie auch Bernhard von Clairvaux, gesteht Luther zu, daß sie solchen theologischen Irrtümern nicht erlegen sind. Aber ihre ,,Nachfolger haben nur ihren äußeren Wandel angenommen, ihren Geist und Glauben aber haben sie fahren lassen''. Der ,,Möncherei'' stellt Luther entgegen: ,,Dies ist der wahre Heilsweg, Gott untertan zu sein, ihm im Glauben nachzugeben und stille zu sein, wegzutun alle geräuschvolle Hoffnung auf die Werke, durch die die Gottlosen ihn zu finden suchen, und sich seiner Führung darzubieten, daß er selbst in uns wirke, und nicht wir wirken.''

Luther hält damit die theologische Berechtigung der Mönchsgelübde aufgrund der Heiligen Schrift für widerlegt. Er fügt in einem weiteren Kapitel hinzu, daß die Mönchsgelübde auch dem christlichen Glauben widerstreiten. Zentral ist für ihn hier Römer 14, 23: ,,Alles, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde''. Er formuliert: ,,Die Mönchsgelübde, die ohne Glauben geschehen und gehalten sind, sind Sünde, darum auch nichtig, verdammenswert, zu widerrufen und aufzugeben oder aber anders aufs neue zu geloben und zu halten.'' Wer glaubt, der ,,kann nicht zweifeln, daß er Gott gefalle um Christi willen, der ihm geschenkt ist''. Wenn wir selbst auch wertlos sind, so werden wir doch um Christi willen für wertvoll gehalten. Die Werke, die wir tun, bewirken nicht Vergebung der Sünden und ein frohes Gewissen, sondern sie ,,sind die Früchte der schon gegenwärtigen und vorangehenden Vergebung und des guten Gewissens. Erinnere dich bitte so genau wie möglich, lieber Leser, dessen, daß die Werke vor dem Glauben Sünde sind, daß allein der Glaube ohne die Werke Sündenvergebung und ein gutes Gewissen wirkt, daß die Werke aber nach dem Glauben die Früchte des bereits gerechtfertigten Menschen sind und aus der Sündenvergebung und dem guten Gewissen, das ist aus Glauben und Liebe hervorgehen''. In mehreren Anläufen versucht Luther seine Leser zu überzeugen, daß das Mönchtum eine widergöttliche Werkgerechtigkeit vertritt. Er erklärt, diese seien ,,von der ruchlosen Meinung besessen, daß sie glauben, die Gnade der Taufe sei nichtig geworden und man müsse schon auf dem zweiten Brett der Buße dem Schiffbruch entfliehen''. Demgegenüber hält er an der Gnade der Taufe fest, die allein Gott wirkt, und fordert dazu auf, die Vergebung der Sünden im Glauben zu erbitten. ,,Denn der Glaube an Christus kann es nicht leiden, daß durch unsere oder andere Werke die Gnade und Gerechtigkeit komme; denn er weiß und bekennt fest, daß dies allein Christi Sache ist.'' Luther hält es deswegen für legitim, die Mönchsgelübde als theologisch verfehlt abzulehnen und weitere Beachtung zu unterlassen. Er fast zusammen: ,,Werke und Gelübde kann man nur lehren und empfehlen, wenn man sie als heilsam und nützlich für das Heil und die Gerechtigkeit bezeichnet . . . Doch sie als heilsam zu lehren, wäre teuflisch und Abfall vom Glauben, da allein der Glaube notwendig und heilsam ist. Darum kann man die Mönchsgelübde und Werke entweder nicht ernstlich lehren und lernen, oder es muß von Christus abfallen und vom Glauben abweichen, sowohl wer sie lehrt als wer ihnen anhängt.''

Luther versucht in einem weiteren Gedankengang nachzuweisen, daß die Gelübde auch ,,wider die evangelische Freiheit'' seien. Er meint nämlich, diese Freiheit sei ,,eine Freiheit des Gewissens, durch die das Gewissen von den Werken befreit wird, nicht daß keine geschehen, sondern daß man auf keine sich verlasse''. Aber diese Freiheit werde durch die Gelübde zerstört. Die Gewissen der Menschen würden durch sie gefangen, und es werde nicht Christus gelehrt, ,,sondern menschliche Klugheit, die nach ihrer Anweisung auch Glauben beschafft, den sogenannten erworbenen Glauben''. Aber dieser Glaube sei in Wahrheit Menschenwerk und nicht Glaube. Natürlich lehre nun die christliche Freiheit nicht, Übles zu tun. Vielmehr lehre sie, die rechten Werke als Früchte des Glaubens zu vollbringen. So sei Askese durchaus etwas Gutes. Wer sich aber seiner Askese rühme, der verletze den Glauben und die Liebe. Wer in evangelischer Freiheit etwas Gutes tue, dem sei dies durchaus möglich, und so habe es auch Bernhard gehalten. Aber wer daraus Gesetze mache, der zerstöre den Glauben und die christliche Freiheit. Luther meint: ,,Ein menschlich Fündlein ist das Gelübde, ein menschlich Fündlein bleibt es. Aber doch ist es nicht schlechthin lächerlich. Denn diese Unterwerfung frei auf eine bestimmte Zeit zu geloben, ist nicht unnütz.'' Er empfiehlt deswegen, die Gelübde auf die ,,alte Gewohnheit'' zurückzuführen und Menschen für eine kurze Zeit — etwa aus erzieherischen Gründen — Gelübde ablegen zu lassen. Dies sei durchaus möglich. Aber andererseits müsse gelten: ,,Gott hat in der Taufe den Bund der Freiheit mit dir geschlossen, daß es dir immer freistände, zu heiraten und enthaltsam zu leben, und er will auch hinfort nicht etwas, das dieser Freiheit entgegen ist, annehmen. Und du, um diese Freiheit größer und vollkommener zu machen, legst ein Gelübde ab und verwandelst sie durch die Gelübde in Knechtschaft und Zwang. Was kann geschehen, das unsinniger wäre?'' Luther zieht ,,die Schlußfolgerung, daß Armut, Gehorsam, Keuschheit andauernd gehalten werden können, aber nicht gelobt, gelehrt und verlangt werden können''. An die Stelle von Gesetzen muß also ein Gelübde treten, das aus evangelischer, christlicher Freiheit erwächst. Nur dann regiert der Glaube und nicht die Selbstvermessenheit des Vertrauens auf eigene Werke.

Auch mit den zehn Geboten stimmen die Mönchsgelübde nach Luthers Auffassung nicht überein. Er meint jedenfalls, daß ,,der Glaube und das erste Gebot sich nicht mit der Lehre vom Mönchsgelübde vertragen können''. Auch die anderen Gebote der ersten Tafel widersprechen nach seiner Auffassung dem göttlichen Willen. Aber auch die Gebote der zweiten Tafel, also die Gebote 4 bis 10, die die Liebe fordern, seien gegen die Mönchsgelübde. Im Zusammenhang mit dem 4. Gebot vertritt der Wittenberger die Auffassung, daß die Eltern Kinder aus dem Kloster herausholen könnten. Dies ist dann auch geschehen, teilweise gegen den Willen der Betroffenen und hat zu unschönen Vorkommnissen geführt.

Schließlich meint Luther, ,,daß die Möncherei wider die Vernunft'' sei. Die Vernunft fasse zwar ,,nicht, was Gott ist, doch begreift sie aufs gewisseste, was Gott nicht ist''. Es sei unvernünftig, was von den Mönchen über ihre Gelübde gelehrt werde, so daß auch mit Hilfe des Verstandes die unbedingte Gültigkeit der Mönchsgelübde nicht nachgewiesen werden könne. Zum Schluß zieht Luther nochmals Bibelstellen heran und folgert etwa aus Matthäus 24, 23—26, daß die Gelübde anzusehen seien, ,,als wären sie keine Gelübde''. Deswegen kann jeder, der sich von ihnen befreit weiß, sie aufgeben und ein Kloster verlassen. Wichtig ist, daß die Zusagen Gottes gegen uns feststehen: ,,In der Taufe und in Sakramenten Gottes sind wir immer dessen gewiß, was wir empfangen oder leiden werden, nämlich göttliche Dinge; deswegen sind die Gelübde Gottes gegen uns fest und zuverlässig.'' Luther schließt seine Äußerungen mit der Mahnung: ,,Darum bitte auch ich um Christi willen alle, die diesen meinen Rat benutzen, das Kloster verlassen und wieder in die Freiheit eintreten wollen, daß sie vor allem ihr Gewissen prüfen, damit sie nicht etwa darauf sich einlassen, verlockt durch die Neuheit der Sache, oder allein aus Verachtung oder Haß der Menschen . . . Denn man muß hier auf die lauteren Worte Gottes allein kräftig sich stützen und nicht einmal vor dem Gericht Gottes zurückweichen, da wir wissen, daß er wahr ist und sich selbst nicht verleugnen kann (2. Timotheus 2, 13).'' Er schließt mit zwei Bibelworten: ,,Als die Freien, und nicht als hättet ihr die Freiheit zum Deckmantel der Bosheit, sondern als die Knechte Gottes (1. Petrus 2, 16). Ihr seid zur Freiheit berufen. Allein sehet zu, daß ihr durch die Freiheit dem Fleisch nicht Raum gebet (Galater 5, 13).''

Wie wir gesehen haben, hat Luther nicht sofort das Kloster verlassen, sondern weiterhin asketisch gelebt. Aber er hatte die Mönchsgelübde grundsätzlich angreifen müssen, weil er sie als subtile Form der Selbst-

gerechtigkeit interpretierte, durch die wir uns von der Gnade Gottes meinen dispensieren zu können. Diese Kritik an der Überheblichkeit mönchischen Lebens nahm er nie zurück. Gleichzeitig sah er aber die Möglichkeit, daß aus christlicher Freiheit heraus Menschen zusammen leben und einander helfen können, auch in der Form von Ordensgemeinschaften.

Anerkennung mönchischen Lebens

Überall dort, wo Lebensformen gefunden werden, die dem Wort Gottes, dem christlichen Glauben und der Liebe gemäß sind, ist es möglich, diese in Freiheit zu nutzen. Deswegen wurden auch im Bereich des Luthertums nicht grundsätzlich alle Klöster geschlossen. Luther hat selbst geraten, wie man in einem Kloster gemeinsam leben kann, ohne dadurch das Evangelium zu verraten. Vor allem die Herforder Brüder vom gemeinsamen Leben hat er hier vorurteilsfrei beraten. Er hat also nicht gefürchtet, daß Klöster grundsätzlich Zellen der Irrlehre werden müssen. Jedoch hat er Wert darauf gelegt, daß die Rechtfertigung, die allein auf Gott zurückgeht, nicht durch die Betonung menschlicher Werke verringert oder gar beiseite geschoben würde.

Diese grundsätzliche Einstellung ist auch in den lutherischen Kirchen übernommen worden. Es gab durchaus weiterhin Stifte, in denen Menschen miteinander lebten. Doch wurde stets darauf geachtet, daß solche Lebensform nicht etwa dem Leben in der Welt und in der Familie übergeordnet und als höherrangig eingestuft wurde. Vielmehr hat jede Lebensform ihre Chancen und ihre Gefahren. Deswegen hat jeder Christ darauf zu achten, ob er aus dem Evangelium Jesu Christi lebt oder aus eigenen Vorstellungen, die ihm lieb und teuer sein mögen, die aber nicht dem Willen Christi entsprechen.

Als im 19. Jahrhundert neue Aufgaben in einer wachsenden Bevölkerung bewältigt werden mußten, wurden in den protestantischen Kirchen und auch im Luthertum Diakonissenmutterhäuser gegründet, in die Frauen aufgenommen wurden, die ehelos, ohne Anspruch auf eigenen Besitz und gemeinschaftlich, also unter einer Leitung und damit gehorsam lebten. Austritte aus solchen Diakonissenmutterhäusern wurden zwar nie gern gesehen, sind aber durchaus vorgekommen und waren vom Grundsatz her auch möglich.

Aber erst in unserem Jahrhundert haben sich dann auch Gruppen von Männern zusammengeschlossen, die einer gemeinsamen Regel folgen und die dabei die alten Mönchsgelübde von neuem praktizieren. Die bekannteste ist die Gemeinschaft der Brüder von Taizé, die zwar aus dem Reformiertentum erwachsen ist, in die aber auch lutherische Christen eingetreten sind.

Hier ist eine Gruppe entstanden, die sich ökumenisch versteht und die die Einheit der Christen fördern will. Auch katholische Christen sind als Mitglieder aufgenommen worden, so daß auch die Heilige Messe dort gefeiert wird. Prior Roger Schutz, der aus einer reformierten Kirche kommt, ist als Beobachter zum Zweiten Vatikanischen Konzil eingeladen gewesen, womit seine besondere Achtung zum Ausdruck gebracht wurde, die ihm in Rom gezollt wurde. Er und seine Mitbrüder bemühen sich, vor allem junge Menschen anzusprechen, um sie zum Glauben zu führen oder im Glauben zu stärken.

Daneben gibt es weitere Schwestern- und Bruderschaften wie auch Gemeinschaften, in denen sich Frauen und Männer gemeinsam dem Auftrag Jesu Christi verpflichtet wissen. Dies ist nach lutherischer Lehre, wie sie auch im Augsburger Bekenntnis formuliert ist, möglich, solange aus dem Evangelium kein Gesetz gemacht wird. Auch muß darauf geachtet werden, daß solche Lebensformen nicht als höherrangig eingestuft werden als das Leben der übrigen Christen. Das heißt dann aber, daß wir uns alle immer wieder der zurvorkommenden Gnade Gottes bewußt sein müssen, worauf unser Leben stets nur eine Antwort sein kann.

Literaturhinweise

Martin Luther, Freiheit und Lebensgestaltung. Ausgewählte Texte. Herausgegeben von Karl-Heinz zur Mühlen, Göttingen 1983 (S. 78 bis 215 die Schrift Luthers „Über die Mönchsgelübde" in deutscher Übersetzung).

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 6. Auflage Göttingen 1967 (S. 44—137 das Augsburger Bekenntnis).

Gerhard Hammer, Militia Franciscana seu militia Christi. Das neugefundene Protokoll einer Disputation der sächsischen Franziskaner mit Vertretern der Wittenberger theologischen Fakultät am 3. und 4. Oktober 1519, in: Archiv für Reformationsgeschichte 69 (1978) S. 51—80 und 70 (1979) S. 59—104.

Ulrich Köpf, Martin Luther als Mönch, in: Luther-Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 55 (1984), S. 66—84.

Gerhard Krause u. a., Bruderschaften/Schwesternschaften/Kommunitäten, in: Theologische Realenzyklopädie 7 (1981), S. 195—212.

Bernhard Lohse, Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters, Göttingen 1963.

Gerhard Müller, Die Rechtfertigungsjahre. Geschichte und Probleme, Gütersloh 1977.

Ernst Schering, Martin Luther und das Erbe der monastischen Theologie, in: Luther-Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 56 (1985), S. 22—27.

Heinz-Meinolf Stamm, Luthers Stellung zum Ordensleben, Wiesbaden 1980.

Andreas Stökl, Taizé. Geschichte und Leben der Brüder von Taizé, 4. Auflage, Gütersloh 1985.

Predigermönche des Hildesheimer und Gronauer** Dominikanerklosters*

Vom Reformationsjahrhundert bis zum Wiener Kongreß (1505—1815)

Von Hans W. A. Lehnhoff

Zweifellos haben die Klöster das religiöse und geistige Leben im Mittelalter geprägt. Sie waren vor der Gründung der Universitäten Keimzellen der mittelalterlichen europäischen Geistesgeschichte und naturwissenschaftlichen Entwicklung. Romanische sowie frühgotische Kunst und Architektur erfuhren durch das Erstarken der Klöster in den ersten drei Jahrhunderten unseres Jahrtausends wesentliche Förderung und eine gleichzeitige Prägung durch unterschiedliche Regeln im Mönchsleben der verschiedenen Orden.

Jedoch in den hundert Jahren zwischen 1150 und 1250 vollzog sich in der abendländischen Geschichte eine bemerkenswerte Wende. Die jeweilige Machtfülle des Kaisers und des Papstes wurde allmählich geschmälert durch Ausbildung der Territorialgewalten und nicht zuletzt durch die Stadtentwicklung und die Stadtwirtschaft. Besonders durch die unaufhaltsame Ausdehnung der beherrschenden Geldwirtschaft erschien den Zeitgenossen damals die Habsucht als die Wurzel allen Übels.

Gegen diese Habsucht, die das Gefüge der damaligen Gesellschaft und Kirche zu erschüttern drohte, entstanden in Frankreich und Italien Armutsbewegungen, die teils der Ketzerei verfielen. An sich war das Armutsideal nichts Neues, neu war nur die Forderung der armen, dem Rufe Christi folgenden Wanderprediger, daß sie nicht von handwerklicher Tätigkeit, sondern ausschließlich vom Betteln leben wollten.

Im Rahmen jener großen Aufbruchsbewegungen im europäischen Hochmittelalter wurden in Italien im Jahre 1210 durch Franz von Assisi[1] der Franziskaner-Bettelorden ins Leben gerufen sowie in Südfrankreich (Toulouse) um 1210/16 von Dominikus[2] der Dominikanerorden gestiftet und 1220 ebenfalls zum Bettelorden erklärt. Auf den Wogen dieser religiösen Erneuerungsbewegungen, die ursprünglich nur Protestcharakter hatten, dehnten sich beide Bettelorden mit erstaunlicher Geschwindigkeit über ganz Europa aus.

Auch in der Bischofsstadt Hildesheim konnte der Dominikaner- oder Predigerorden[3] (lat. Ordo fratrum praedicatorum, Abk. OP) auf Veranlassung und mit Unterstützung von Bischof Konrad II. (1221—1246) bereits im Jahre 1233 eine Niederlassung gründen. Den ersten Predigermönchen wurde im Brühl vor der südlichen Altstadtmauer (,,extra muros in civitate hildensem in brulone'') Grund und Boden — ehemalige sieben Hofstellen durch den Bischof vom benachbarten Kreuzstift erworben — zur Errichtung von Kloster und Kirche zugewiesen.

Schon im Jahre 1244 hielt hier der Predigerorden unter dem Vorsitz des Ordensmeisters sein Ordenskapitel[4]. Auch Bischof Konrad II. hielt sich nach seiner Amtsniederlegung im Jahre 1246 einige Zeit in dem von ihm geförderten Dominikanerkloster auf.

Die in verschiedenen Bauphasen aufgeführte spätgotische Dominikanerkirche St. Pauli wurde nach der Reformation ab 1542/43 bis 1810 evangelische Pfarrkirche für den Brühl. Anschließend wurde sie nur noch zu profanen Zwecken benutzt, wie Kornmagazin usw. ... Ab 1869, nach Rückkauf durch die Stadt und innerem Umbau, als Fest- und Stadthalle[5] für kulturelle

---

* Laut brieflicher Auskunft der Deutschen Dominikaner-Bibliothek St. Albert in Bornheim-Walberberg bei Köln vom 22. 3. 1983 sind Veröffentlichungen aus neuerer Zeit über das ehemalige Dominikanerkloster zu Hildesheim nicht bekannt geworden.

** Da sich Verf. hinsichtlich des Gronauer Klosters im wesentlichen auf die Publikation von Hermann Engfer ,,Geschichte der katholischen Pfarrgemeinde und des Dominikanerklosters Gronau (Hann.)'' gestützt hat, möchte er erforderlichenfalls auf den dortigen Anmerkungsapparat verweisen.

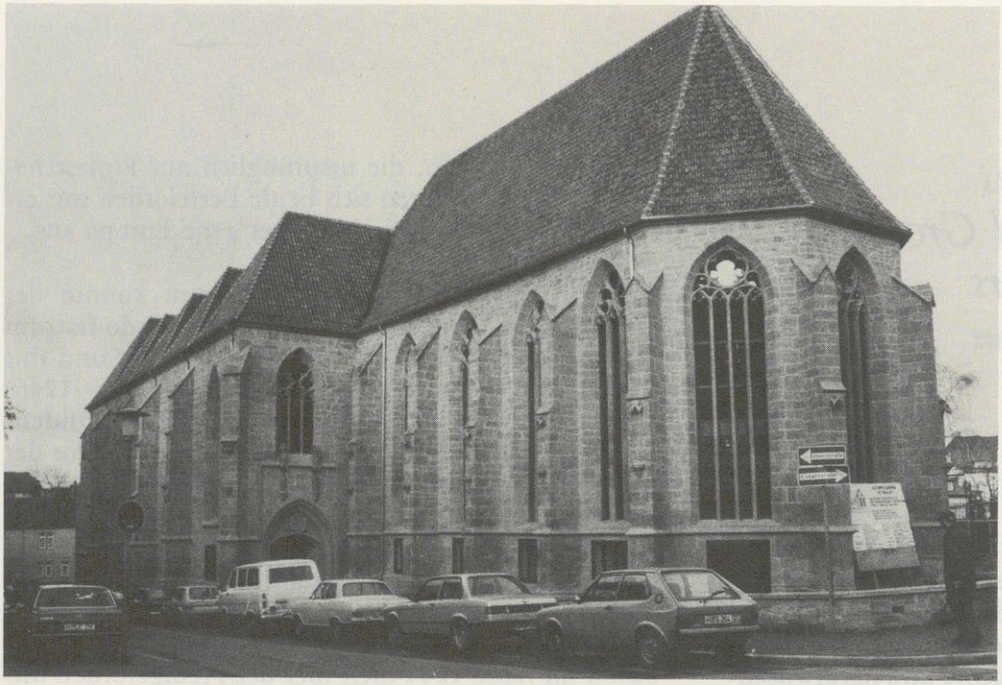
1 Franz von Assisi, Franziskus, recte: Giovanni Bernardone, *Assisi 1181/82, † ebd. 3. 10. 1226, vom Papst Gregor IX. 1228 heiliggesprochen.

2 Dominikus, *Caleruega (Kastilien) um 1170, † Bologna 6. 8. 1221, 1234 heiliggesprochen.

3 Ordenskleidung: weißer Rock mit Skapulier (Schulterkleid) und weißer Kapuze; schwarzer Mantel.

4 Lüntzel, Herm. Adolf: Geschichte der Diözese und Stadt Hildesheim, II. Teil, Hildesheim 1858, S. 198.

5 In dieser Stadthalle, auch ,,Unionhalle'' genannt, hielt vor 100 Jahren Karl Kayser, seinerzeit Pastor zu Lamberti in Hildesheim, zur Lutherfeier am 7. November 1883 seinen Festvortrag ,,Die Einführung der Reformation in der Stadt Hildesheim'', der auch gedruckt vorliegt mit einigen nicht edierten Aktenstücken aus dem Stadtarchiv im Anhang.



Die Hildesheimer Dominikanerkirche St. Paul in der Aufbauphase. Jetzt befindet sich dort das Alten- und Pflegeheim der Barmherzigen Schwestern von hl. Vinzenz vom Paul.

Veranstaltungen[6] genutzt. Das Ende kam am 22. März 1945, als etwa 90% der Hildesheimer Altstadt durch feindlichen Bombenhagel in Schutt und Asche sanken. Damals brannte auch die spätmittelalterliche dreischiffige Hallenkirche St. Pauli — an dem Teilstück der ,,Neue Straße'' zwischen ,,hinterem'' und ,,(vorderem) Brühl'' gelegen — bis auf die Umfassungsmauern völlig aus.

Nach jahrzehntelangem Dasein als Kolossalruine wurde sie schließlich in den Jahren 1980/81 von den Vinzentinerinnen[7] — nachdem Klostergelände und Kirchenruine zum Abriß (!) bereits 1957 von der Stadt durch Geländetausch genehmigt worden waren — glücklicherweise dennoch restauriert und in ein modernes mehrgeschossiges Altenwohn- und pflegeheim mit einer ansprechenden Chorkapelle umgewandelt. Der Vollständigkeit halber soll erwähnt werden, daß auf dem nördlich angrenzenden Klostergelände gleichzeitig Altenwohnungen errichtet wurden.

Anläßlich der vorbereitenden Abbruch- und Ausschachtungsarbeiten innerhalb der ehemaligen Kirche und auf dem Klostergelände im Bereich der heutigen Paulinerstraße[8], einer Sackgasse, wurden noch rechtzeitig Rettungsgrabungen, d. h. archäologische Erkundung der gesamten Klosteranlage durchgeführt, über deren aufschlußreiche Ergebnisse von Gisela Schulz[9] in der Zeitschrift ,,Alt-Hildesheim'' mit reichhaltigem Bildmaterial berichtet wurde.

Der Dominikanerorden hatte das Recht, überall Beichte zu hören und im Dienst der Seelsorge (cura animarum) zu predigen. Diesem großen Ziel war die Pflege der Wissenschaft und die Pflicht zur Armut untergeordnet. Trotzdem erlangten die Dominikaner im Wettstreit mit den Franziskanern viele Lehrstühle an den Universitäten. Bedeutende Gelehrte und Prediger schon in den Anfängen waren z. B. der Dominikaner Albertus Magnus[10], der an den Universitäten Köln und Paris gelehrt hat, ebenso sein Schüler Thomas von Aquin (1225—1274), der nach Lehrtätigkeit in Paris, Neapel und Rom bereits im Jahre 1323 heilig gesprochen wurde.

Durch Übertragung der Leitung der Inquisation an den Dominikanerorden wurde er zum einflußreich-

---

6 Verf. erinnert sich als ehemaliger Hildesheimer Gymnasiast noch gern der dortigen Schultheater- und Schulorchesteraufführungen vor ,,großem Publikum''.

7 Die Hildesheimer Kongregation der Barmherzigen Schwestern vom hl. Vinzenz von Paul.

8 Nach R. Zoder: ,,Die Hildesheimer Straßen'', Hildesheim 1957, hieß diese Sackgasse 1857 ,,Peulerstrate'', aber im Volksmund ,,Papenloch''.

9 Schulz, Gisela: Neue archäologische Untersuchungen in Hildesheim, in: Alt-Hildesheim 50, 1979, S. 7—18.

10 Albertus Magnus (vor 1200—1280), *Lauingen/Kr. Dillingen (Bayern). Er war auch zeitweise in Hildesheim tätig.

sten Orden des Spätmittelalters[11]. Sogar als Beichtväter der Kaiser haben sich führende Dominikaner betätigt, wobei sie auch versuchten, auf die weltliche Politik Einfluß zu nehmen. Beispielsweise waren im Reformationsjahrhundert markante Beichtväter Kaiser Karls V.[12] (1519—1556) der General des Dominikanerordens, Garcia de Loaysa (1523—1530) und Pedro de Soto (1542—1547), der bereits die Gegenreformation einleitete. Beide waren Spanier.

Ein Dominikaner, der die finanzielle Seite der Seelenrettung überstrapazierte, war der Ablaßprediger Johannes Tetzel (1465—1519) in Leipzig, der zum äußeren Anlaß von Martin Luthers (heute angezweifelten) Thesenanschlag an die Wittenberger Schloßkirche wurde (1517). Im ganzen gesehen waren die Dominikaner die schärfsten Gegner der lutherischen Reformation, bis ihnen in der Gegenreformation vom Jesuitenorden[13] der Rang abgelaufen wurde. Trotzdem gab es nicht wenige, die nicht nur aus Not und Bedrängnis, sondern aus Überzeugung schon frühzeitig sich zum neuen Glauben bekannten. So soll bereits 1521 der Dominikaner Johannes Roedelstein (Rutelius)[14] aus Würzburg, der sein Kloster verlassen hatte, in der Predigerkirche zu Erfurt im Sinne Luthers reformatorisch gepredigt haben.

Zur Personengeschichte der örtlichen Ordensniederlassung geben die Chronisten der Hildesheimer Geschichte wenig her. J. B. Lauenstein[15] — im 18. Jahrhundert evangelischer Pfarrer an verschiedenen Hildesheimer Kirchen — berichtet über das St. Pauliklo-ster: ,,Was in diesem Kloster für gelehrte Leute gewesen, davon mangeln die Nachrichten, weil dieselben in der Religionsveränderung abhanden gekommen.'' Er erwähnt nur, daß im Jahr 1375 Bruder Meinardus, von Bockenem bürtig, ein gelehrter und beredter Theologe war und auch der bekannte ,,Naturkündiger'' Albertus Magnus (vor 1200—1280) darin gelebt haben soll. Als anläßlich des Kirchenerweiterungsbaues St. Pauli im 15. Jahrhundert viele freiwillige Spenden eingingen, wurden an einer Säule und in den Fensterverglasungen die Wappen der Spender, teils Stadtgeschlechter, meist Angehörige des Adels, angebracht.

Joh. Letzner[15a], ein Chronist des 16. Jahrhunderts, erwähnt folgende: Die Barner (Berner), Bock, von Brüggen, Detfurt, Dötzum, Escherde, Fresen, Herboldessen, Rauschenplat, Rheden, Saldern, Sellenstedt, Steinberg, Stöckheim und Wallmoden. So erfreulich es auch ist, wenn diese Namen davon zeugen, daß zwischen den Predigermönchen und der spendenwilligen Bevölkerung[16] ein gutes Verhältnis bestanden haben muß, so sagen sie über die Klosterinsassen bedauerlicherweise nichts aus.

Leider hat sich auch die genealogische Forschung der Orden nur sehr vereinzelt angenommen. Die Genealogie der zahlreichen Mönchsorden, die die abendländische Kirche im Laufe ihrer Geschichte hervorgebracht hat, ist allgemein zu wenig bearbeitet.

Das liegt nicht zuletzt in ungünstiger Quellenlage begründet und daraus resultierender geringer Ergiebigkeit. Dieser ungünstige Sachverhalt zeigt sich besonders bei den Bettelorden der Dominikaner und Franziskaner, deren Klosterarchive und Bibliotheken oft nur bruchstückhaft erhalten geblieben sind. Viele sind in den Wirren der Reformation im 16. Jahrhundert durch Aufhebung (Säkularisation) der örtlichen Ordensniederlassungen verloren gegangen. Hinzu kommt, daß die an Pfarrei oder Diözese nicht gebundene Seelsorge — die auf wissenschaftlicher Lehre und Predigt basierende Haupttätigkeit der Ordensbrüder — und ihre persönliche Besitzlosigkeit infolge abgelegten Armutsgelübdes nur in Ausnahmefällen Anlaß gegeben hat, schriftliche Zeugnisse mit genealogischen Angaben zu hinterlassen.

Im genealogischen Schrifttum ist — soweit bekannt — nur die Arbeit von Vogeler[16] über das Dominikanerkloster zu Soest zu nennen. Weil einige weitere Klöster in Westfalen und im Rheinland die Reforma-

---

11 Der durch Luthers Augsburger Verhör im Oktober 1518 berühmt gewordene Kardinal Cajetan(us) (1469—1534) war zuvor der Dominikanerordensgeneral Thomas de Vio, aus Gaeta stammend.

12 Lehnhoff, Otto: Die Beichtväter Karls V.; ihre politische Tätigkeit und ihr Verhältnis zum Kaiser. Diss. Göttingen 1932.

13 Societas Jesu, Abk. SJ, 1534 von Ignatius von Loyola gegründet und 1540 von Papst Paul III. bestätigt.

14 Zacke, A: Über das Todten-Buch des Dominikanerklosters und die Predigtkirche zu Erfurt, Erfurt 1861, S. 120.

15 Lauenstein, J. B.: Hildesheimer Kirchen- und Reformationshistorie, VII. Teil, Braunschweig 1736.

15a Letzner, Joh.: *Hardegsen 1531, Pastor in Lüthorst u. Iber bei Einbeck, † 1613.

16 Vogeler: Das Kloster der Dominikaner in Soest, insbesondere seine Beziehungen zu dem städtischen Patriziat und westfälischen Adel der Umgebung, in: Vierteljahresschrift für Wappen-, Siegel- und Familienkunde. Editor: Verein ,,Herold'', Berlin 1906 (34. Jg.), S. 77—128.

tionswirren überstanden und danach fortgewirkt haben, konnten für diesen Raum auch Publikationen vorgelegt werden und zwar einmal im Rahmen der Veröffentlichungsreihe ,,Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland'', zum anderen aufgrund örtlicher Geschichtsforschung, z. B. über die Dominikanerklöster in Dortmund, Kalkar, Köln, Münster, Osnabrück und Wesel.

In Ermangelung von erhaltenen eigenen Aufzeichnungen des Hildesheimer Dominikanerklosters St. Pauli sind wir auf Zufallsüberlieferungen angewiesen, so wenn sich durch Konfrontation der Predigermönche mit der Außenwelt gewisse Vorgänge in weltlichen Archiven niedergeschlagen haben, oder wenn vereinzelt gerettetes Archivmaterial übergeordneter Ordenseinrichtungen benutzt werden kann.

Es konnten von den im Stadtarchiv Hildesheim lagernden Aktenstücken, das Kloster St. Pauli betreffend, über ein Dutzend — von denen etwa die Hälfte in R. Doebners[17] Urkundenbuch der Stadt Hildesheim gedruckt vorliegen — nach personengeschichtlichen Fakten ausgewertet werden.

Zunächst wird eine aus dem 8. Band des von R. Doebner edierten Urkundenbuches (1481—1597) — abgekürzt UB 8 — extrahierte chronologisch geordnete Aufstellung über die personelle Zusammensetzung des jeweiligen Dominikanerkonvents zu St. Pauli in der Zeit von 1505 bis 1550 gegeben:

I. 1505, Okt. 24; nach UB 8, Nr. 477, S. 422—423:
Prior Johann Wenneke, Vicarius Johann Martini, Subprior Nicolaus van Ratingen, Lektor Hermannus Sartor, Sacristanus Henricus Pölde.

II. 1510, Okt. 13; nach UB 8, Nr. 512, S. 449—451:
Prior Conradus Sluter, Doktor Johannes Martini, Subprior Laurentius Coci, Pater Provincie Johannes Wenneke, Cursor Nicolaus Ratingen, Seniores Theodericus Hagestolt und Paulus Twyck.

III. 1539, Okt. 8; nach UB 8, Nr. 851, S. 634:
Prior Ambrosius, Subprior Dismannus, Senior Conrad Sluter.

IV. 1544, April 14; nach UB 8, S. 710—711:
Ehrenhaftige geistliche Herren: Tyle Lehnhoff, Cord Swayme, Johann Grote, Hinrick Kuntzen, Hinrick Pantzeringk, Diszman Ratyngen und begeve broder: Barwardus, Hansze.

V. 1547, Jan. 28; nach UB 8, Nr. 877, S. 714—716:
Prior Tilo Leinhoff, Senior Conradus Sweyme, Custos Johannes Groten, N. B. Vier Personen ,,hier noch im Leben''.

VI. 1547, Sept. 29; nach UB 8, Nr. 880, S. 717—721 (Original in der Beverinschen Bibliothek zu Hildesheim):
Subprior Tilo Lenhoff, Senior Conradus Sweme, Custos Johannes Grote, Broder Hans Brocke, N. B. ,,noch tor tydt ingecledete professi und frates.

VII. 1550, Apr. 26; nach UB 8, Nr. 889, S. 733—735:
Prior Tile Leinhoff (bzw. Lehnhoff), Senior Johannes bzw. Conradus Sweyme, Custos Johannes Grot(h)e, Subprior Hinricus Kuntze.

Noch bevor dieser 8. Band als letzter des stadthildesheimischen Urkundenbuches im Jahre 1901 erschienen war, hat R. Doebner[18] bereits im Jahr zuvor ein im Stadtarchiv entdecktes undatiertes, 32 Personen enthaltenes Namensverzeichnis des Dominikanerkonvents zu St. Pauli in der Zeitschrift des Historischen Vereins für Niedersachsen veröffentlicht.

Diese für die Hildesheimer Dominikaner (St. Pauli-Mönche oder Paulaner) umfassende Namensquelle bei Einführung der Reformation wird im folgenden mit hinzugefügter laufender Numerierung wiedergegeben, wodurch das in der Liste möglicherweise angewandte, aber nicht auf Anhieb ersichtliche Ordnungssystem nicht angetastet werden soll.

,,Hii fratres conventuales sancti Pauli in Hildensem predicatorum ordinis extant:

1. Frater Arnoldus Remmerdes
2. Frater Conradus Sweme, senior
3. Frater Hermannus Pock
4. Frater Tilemannus Lehnhoff, supprior
5. Frater Johannes Sluter
6. Frater Johannes Kuleman

17 Doebner, Richard: Urkundenbuch der Stadt Hildesheim. 8 Bde. Hildesheim 1881/1901; hier Bd. 8.

18 Derselbe: Der Dominikanerkonvent zu St. Pauli in Hildesheim bei Einführung der Reformation. In: Zs. d. histor. Vereins f. Niedersachsen 1900, S. 316—318.

7. Frater Johannes Grothe, sacrista
8. Frater Paulus Schele
9. Frater Johannes Eppen
10. Frater Blasius Mansken
11. Frater Johannes Blombarch
12. Frater Hennygus Lampe
13. Frater Dismannus Ratynge
14. Frater Johannes Dickman
15. Frater Barvardus Eldagesen
16. Frater Jodocus Funker
17. Frater Hinricus Oldendorp
18. Frater Elwardus Overenkerken
19. Frater Reynerus Rosenhagen
20. Frater Hinricus Walebrock
21. Frater Jacobus Degener
a) Broder Direck Syngelbrynck
b) Broder Hans Broek
c) Broder Hansz Rehagen
22. Frater Georgius Sunnenborn
23. Frater Hinricus Panzerrynck
24. Frater Barvardus Bruwer
25. Frater Johannes de Mansvelt
26. Frater Conradus Krasebarch
27. Frater Mathias Teygeler
d) Broder Jurgen
e) Broder Thomas''

Obiger Namensliste lassen sich nur folgende Fakten entnehmen:

1. Die Personen sind als 27 Ordensgeistliche (Frater) und 5 Laienbrüder (Broder) ausgewiesen. Darüber hinaus ist unterschieden worden zwischen einer ersten großen Gruppe von Geistlichen (1—21) nebst ihren Brüdern (a—c) und einer zweiten kleinen Gruppe von nur 6 Geistlichen (22—27) nebst 2 Brüdern (d + e). Diese Unterteilung läßt bei fehlender Begründung doch einen bestimmten Anlaß vermuten. Die erste große Gruppe wird die übliche Belegungszahl darstellen, wenn man die Stiftung des Bürgers Hans Guldenbrock von 1453 als Richtschnur heranzieht, wodurch seinerzeit das Kloster verpflichtet wurde, durch 20 (!) Priester zwischen Michaelis und Martini je eine Vigilie, Seelmesse und Psalmen lesen zu lassen[18a]. Die kleine Gruppe könnte vielleicht aus Flüchtlingen der bereits um 1530 unterdrückten Dominikanerklöster[19] in Braunschweig und Göttingen bestehen; es könnten aber auch ins Mutterhaus zurückgekehrte Terminarier aus den nach der Reformation verlassenen Termineien[20] der weiteren Umgebung wie Alfeld, Bockenem, Gronau, Hannover und Sarstedt sein.

2. Nur in der ersten Gruppe ist bei drei Geistlichen zusätzlich das z. Z. bekleidete Amt angegeben. Aber wegen der Existenz eines Subpriors (Tilemannus Lehnhoff) fällt auf, daß das Prioramt entweder beim ersten frater Arnoldus Remmerdes nicht hinzugefügt wurde oder daß sich der amtierende Prior zur Zeit der Listenaufstellung schon nicht mehr im Kloster befand, wie A. Bertram[21] über den alten Prior Ambrosius berichtet.

3. Entgegen oft geübtem Brauch, im täglichen Klosterleben sowie in der älteren Klosterliteratur nur den Vornamen oder sogar nur den angenommenen Ordensnamen zu nennen, treten uns hier zweifelsfrei weltliche, genealogisch verwertbare Familiennamen entgegen, weil sich der seinerzeitige Autor des bürgerlich-amtlichen Charakters vorliegender Anwesenheitsliste bewußt war.

4. Die fehlende Datierung läßt sich mit Hilfe der o. a. Urkundenauszüge zumindest grob vornehmen. R. Doebner setzt in seiner knappen Quellenveröffentlichung[22] als Endtermin der Entstehung des Schriftstücks das Jahr 1550 an, in welchem Tile Lenhoff urkundlich als Prior erscheint, während er in der Liste noch Subprior ist. Mehrmalige urkundliche Erwähnungen des Seniors und des Küsters(sacrista) in bestimmten Jahren veranlassen ihn, ,,die Jahre um 1542, wenn nicht dieses selbst'' als wahrscheinliches Entstehungsjahr anzunehmen. Auch Verfasser dieser Darstellung neigt der Ansicht zu, daß frühestens der im Vorfeld des Religionswechsels gebildete vorbereitende Ausschuß ,,die Verordnung der Religionssache'', der sogleich die Inventarisierung von Kleinodien aller Hildesheimer Klöster und Stifte sowie Register über die Einkünfte der dortigen Geistlichen anfertigen ließ, dieses Personenbestandsverzeichnis angefordert haben wird. Jedoch spätestens wird der Rat der Stadt nach Beschlagnahme von Kirche und

---

18a UB 7, Nr. 122, S. 73.

19 Loe, Paulus von: Statistisches über die Ordensprovinz Saxonia, Leipzig 1910, S. 44 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, Heft 4).

20 Termineien waren zwischen den Klöstern vertraglich abgegrenzte Bettelstationen in der Nachbarschaft (Einzugsgebiet), von wo aus auch in der Seelsorge ausgeholfen wurde. In einem Termineiort diente ein Haus, das durch Schenkung oder Erwerb in den Besitz des Klosters gelangt war, als Wohnung des Terminarius und zur Bergung der erbettelten Gaben.

21 Bertram, Adolf: Geschichte des Bistums Hildesheim, 3. Bde. Hildesheim 1899—1925, hier Bd. 2 (1916), S. 132.

22 Doebner: vgl. Anm. 18.

Kloster bei Einführung der Reformation ein solches Verzeichnis verlangt haben, um sich einen Überblick über mögliche Fürsorgeanträge der Klosterinsassen zu verschaffen.

R. Doebner beschließt diese Namensliste dann wörtlich mit folgenden Sätzen:
,,So ziehen an uns die Namen der Mönche vorüber, welche meist schon die Anfänge der reformatorischen Bewegung in der alten Bischofsstadt durchlebten. Unter Führung Tile Lenhoffs haben dann die Überlebenden mannhaft und ihres Gottes gewiß zu Michaelis 1547 den Glaubenswechsel ergreifend gerechtfertigt und am 26. April 1550 die Paulikirche mit Zubehör in die Hände des Rates übergeben''.

Zur Anreicherung der Konventsliste von 1542 und zur Ergänzung der Konventsangehörigen aus der übrigen Zeit läßt sich eine aus dem ehemaligen Dominikanerkloster Warburg (Westf.) stammenden Handschrift[23] — eine in lateinischer Sprache abgefaßte Aktensammlung aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts — mit gewissem Erfolg heranziehen. Sie wurde nach überraschendem Wiederauffinden im Jahr 1930 von G. Löhr[24] unter dem Titel ,,Die Kapitel der Provinz Saxonia im Zeitalter der Kirchenspaltung, 1513—1540'' im lateinischen Originaltext veröffentlicht.

Die Ordensprovinz ,,Saxonia'' war um diese Zeit in neun Nationen unterteilt, wobei zur ,,Natio Saxoniae'' die sechs Klöster Magdeburg, Halle, Halberstadt, Hildesheim, Göttingen und Braunschweig zählten. Auf den anfangs jährlich, später im zweijährigen Turnus abgehaltenen Provinzkapiteln (Versammlung aller Konventsprioren usw.) wurden regelmäßig folgende Themen abgehandelt:

1. De studio et studentibus (Einsatz von Studienleitern, wie Lektor, Cursor, magister regens, und Abordnung junger Brüder zum Studium in die Studienhäuser, wozu auch Hildesheim gehörte)

2. De emmissione et remissione fratrum (Umsetzung der Klosterinsassen aus anderen Gründen)

3. De penitenciis fratrum (Über Bestrafungen)

4. De graciis (Über Belobigungen, Danksagungen, Ernennungen)

5. Suffragio pro defunctis (Fürbitte für die Verstorbenen).

In diesen 16 überlieferten Protokollakten des erwähnten Zeitabschnittes lassen sich manche Hildesheimer Predigermönche über längere Zeit verfolgen, andere tauchen nur zeitweilig auf, und einige sind nicht erfaßt oder auch nicht faßbar infolge der schwierigen Identifizierung wegen wechselnder Namensschreibung und ungenauer Namenswiedergabe.

Von dem in der Konventslise von 1542 vermißten Prior kennen wir aus UB 8, Nr. 851 des Jahres 1539 nur den Vornamen Ambrosius; in den Akten der diversen Provinzkapitel wird er mehrfach mit vollen Namen bezeugt:
1526: fr(ater) Ambrosius Cistificis (cistifex, icis, m., der Kistenmacher, Tischler) vom Magdeburger Konvent, jetzt predicator in Göttingen — 1530: fr. Ambrosius C., von Göttingen nach Magdeburg zurückversetzt — 1534: Revocatio (Abberufung) Ambrosius C., ex oppido Calvensi (Calw), ,,weil Sie dienen werden zu freien Ermessen des verehrungswürdigen Paters, Prior seines Magdeburger Konvents — 1540 Sept. 9: Kapitel zu Hildesheim[25] (Acta capituli provincialis Hildesii celebrati a. d. 1540): p(ater), fr(ater) Ambrosius Cistificis, Generalvikar der Ordensprovinz Saxonia (d. h. Stellvertreter des Provinzialpriors) und Prior des Hildesheimer Konvents. Er wird hier zum Generalprediger ernannt.

Hiernach ist anzunehmen, daß er in den Jahren zwischen 1536 und 1538 zum Prior des Hildesheimer Konvents ernannt worden ist. Könnte der Prior Cistificus wohl identisch sein mit dem am Anfang der Konventsliste von 1542 (Verwaltungsspitze) stehenden frater Arnoldus Remmerdes, der anderweitig nicht faßbar ist, wenn man davon ausgeht, daß es sich nur um einen angenommenen Ordensnamen handelt? Ambrosius (griech.-lat. unsterblich, göttlich), Cistificus (Sohn des Kistenmachers)?

Oder hat er doch schon vor der Anfertigung der Konventsliste von 1542 den Hildesheimer Konvent verlas-

---

23 Diese Handschrift soll von dem Warburger Lokalforscher Rosenmeyer im Jahr 1814 von einem dortigen Dachdecker (sic!) aufgekauft worden sein. Zwischenzeitlich wiederum verschollen, tauchte sie erst Anfang dieses Jahrhunderts wieder auf.

24 Löhr, Gabriel: Die Kapitel der Provinz Saxonia im Zeitalter der Kirchenspaltung (1513—1540), Köln 1930. Reihe: vgl. Anm. 19, Heft 26.

25 Das hier für das Jahr 1542 Aug. 29 angesetzte Provinzkapitel in Warburg hat nicht mehr stattgefunden.

sen? Aus A. Bertrams Bericht[26]: ,,Der alte Dominikanerprior Ambrosius, der von Magdeburg nach hier kam, hatte bereits die Kutte abgelegt. Gleich zu Anfang der Religionsveränderung (27. Aug. 1542) hatte sich der Rat in den Besitz der Paulikirche gesetzt'' usw., läßt sich auch kein genaues Datum für das Ausscheiden des Priors aus dem Konvent bzw. sogar aus dem Orden entnehmen. Jedoch gemäß einer ungedruckten Urkunde[27] des Stadtarchivs, wonach am 10. Juni 1542 bereits frater Johannes de Buscoducis als Prior (,,Ego frater Johannes a Buschoduc. prior conventus sancti pauli ordinis predicatorum'' usw.) unter Verwendung des Prioramtssiegels dem Kanoniker Hinricus Frenken eine Quittung ausgestellt hat, muß der Termin des Ausscheidens des alten Priors Ambrosius schon vor Juni 1542 gelegen haben und das Entstehungsdatum der Konventsliste von 1542 frühestens im dritten Quartal des Jahres 1542.

Über den Dominikanermönch Johannes a Buschoduc., der als Prior in Hildesheim anscheinend nur kurzfristig fungiert hat (in der späteren Konventsliste von 1542 nicht mehr aufgeführt!) läßt sich aus den Kapitel-Akten folgendes skizzieren:

1514: fr. Johannes de Buscoducis[28] vom Hildesheimer Konvent, wird zum ,,studium artium'' dem Dominikanerkonvent zu Neapel zugewiesen (assignatur) — 1515: wieder in Hildesheim als Cursor des ,,studium theologie'' — 1516: Cursor in Stralsund — 1518: wieder in Hildesheim als ,,lector secundarius'' — 1519: als einziger Lektor in Stralsund und 1523 und 1524: als lector regens in Hildesheim — 1534: zum Weseler Konvent versetzt, wo er 1538 Prior wird.

Man darf wohl vermuten, daß er wegen seiner früheren Kenntnisse über den Hildesheimer Konvent (sein Heimatkonvent?) kurzfristig einspringen mußte, als der alte Prior Ambrosius — aus welchem Grund auch immer — ausgeschieden war.

Es folgt eine alphabetisch geordnete Gesamtaufstellung (Namensliste) von kurz- oder längerfristigen Angehörigen des Hildesheimer Dominikanerkonvents im Kloster St. Pauli im letzten Halbjahrhundert seines Bestehens (1505—1556), wozu folgende Unterlagen dienten:

1. Ungedruckte Urkunden im Stadtarchiv Hildesheim
2. Das Urkundenbuch der Stadt Hildesheim (= UB)
3. Die Hildesheimer Konventsliste von 1542 (= KL)
4. Die Kapitelakten der Ordensprovinz Saxonia (= KA)
5. Registrum litterarum pro provincia Saxoniae (= RL)
6. Die Geschichte von Stift und Stadt Hildesheim, dargestellt von diversen Autoren

Erläuterungen und Abkürzungen

Bei Ortsangaben ist stets der jeweilige Konvent gemeint, bei fehlender Ortsangabe ist ,,Hildesheim'' zu ergänzen. Zur augenfälligen Kenntlichmachung der auch in der vollständigen Konventsliste von 1542 enthaltenen Familiennamen wurde die dort vorangestellte laufende Nummer hier hinter den betreffenden Namen in Klammer gestellt und zusätzlich vor den Namen ein * = Stern gesetzt. — br. = Broder (Laienbruder), fr. = frater (geistlicher Bruder), Hild. = Hildesheim, Konv. = Konvent, Mag. = Magister, n. = nach, p. = pater (geistl. Vater), Stud. = Student, Theol. = Theologie, v. = von.

Namensliste:

Aldenessen, Johann: KA 1516: v. Hild. n. Warburg

Arnoldi, Thomas: KA 1517: Cursor in Hild. — KA 1519: zum Generalstudium z. Kölner Konv. — KA 1528: lector et predicator in Halberstadt

Barbitonsoris, Thomas: KA 1517: v. Minden n. Hild. versetzt

Bartoldi, Thilemannus: KA 1519: lector secundarius — KA 1526: als Lektor zu Hild. gestorben

Basmer, Jacobus: KA 1513: n. Hild. versetzt

Berman, Zanderus: KA 1514: v. Braunschweig n. Hild. versetzt

---

26 Bertram, vgl. Anm. 21.

27 Stadtarchiv Hildesheim (= St A Hild.) 91, Nr. 471, Kloster St. Pauli Nr. 5.

28 Der Name ,,de Buscoducis'' ist ein latinisierter Ortsname, nämlich ,,Herzogenbusch'' in den Niederlanden ('s-Hertogenbosch). Der dortige Dominikanerkonvent gehörte seinerzeit zur Ordensprovinz ,,Teutonia''. Obigen Namen finden wir ebenfalls 1473 bei dem Prior des Magdeburger Klosters: Gotfridus de Buscoducis.

29 Rensing, Theodor: Das Dortmunder Dominikanerkloster (1309—1816), Münster i. W. 1936, S. 188.

*Blomba(r)ch(ll), Johannes: KA 1519: Student der Theol. in Hild. KL 1542: fr.

Borchwede, Thomas[29]: 1518 Stud. d. Philosophie in Dortmund, 1519 Stud. d. Theol. in Erfurt, 1520 in Leipzig, 1521 z. Heimatkloster Osnabrück zurücküberwiesen, 1523/24 dort. Mag. d. Studenten, 1526 Generalstud. in Köln, KA 1528: Cursor in Hild. — 1530 Prediger in Soest, wo ,,er der Führer der lutherischen Reformation wurde''.

Brunßwyck, Henningus: KA 1513: Mag. studentium in Hild.

*Bruwer (24), Barwardus: KA 1523: Bernhardus Braxatoris (Brauer) v. Leipzig n. Hild. versetzt — KL 1542: fr.

Buscoducis, Johannes bzw. Joannes a Buschoduc.: Prior in Hild. — siehe nähere Angaben weiter oben im Text!

Cellarii, Andreas: KA 1513: v. Hild. n. außerhalb versetzt

Christiani, Jacobus: p. fr. KA 1517: Lektor in Hild. — KA 1518: lector primarius in Hild. — KA 1519: lector regens primarius venerandus — KA 1519: als Lektor n. Lübeck

Cistificis, Ambrosius: p. fr. Prior in Hild. — siehe nähere Angaben weiter oben im Text!

Coci, Laurentius: RL 1483: in Halle Priester geworden — RL 1490: in Mühlhausen (Thüringen) — UB 1510: Subprior in Hild.

Coci, Petrus: KA 1510 u. 1513: bestraft wegen Flucht

Const (Kontze bzw. Kuntze), Theodoricus: KA 1513: fr. in Hild.

*Degener (21), Jacobus: KA 1523: Stud. in Hild. — KA 1526: Stud. in Hild. — KL 1542: fr.

*Dickman (14), Johannes: KA 1523: Stud. in Hild. — KA 1524: n. Braunschweig versetzt — KL 1542: fr.

Drove, Johannes: KA 1515: Lektor in Hild.

Dullert, Theodoricus: KA 1514: Suffragia (Fürbitte) pro patre, frate, lectore conventu Hildesemensis, d. h. er ist verstorben

*Eldagessen (15), Barwardus: KL 1542: fr.

*Eppen (9), Johannes: KL 1542: fr.

Fridach, Henricus: KA 1540: v. Hamburg n. Hild. versetzt

Froboß, Tilemannus: KA 1526: sacerdos (Priester) verstorben zu Hild.

*Funke(r) (16), Jodocus: KA 1519: v. Lübeck n. Hild. versetzt — KL 1542: fr.

Getelen: Augustinus de: KA 1515: Mag. studentium — KA 1516: dito secundarius in Hamburg

Grabe, Johannes: KA 1513: Student in Hild.

Gronow, Hinricus: KA 1519: v. Lübeck n. Hild. versetzt

*Grothe (7), Johannes: KL 1542: sacrista (Mesner) — UB 1547: Custos (Küster) — UB 1550: Custos

Hagestolt: Theodoricus: UB 1515: Senior in Hild.

Horsten, Ludolphus de: KA 1515: Cursor in Hild.

Hubener, Johannes: KA 1513: n. Hild. versetzt

Iserenhod(t), Antonius: fr. (aus einer Warburger Familie, der der berühmte Goldschmied Anton Eisenhoit [† 1603] entstammte), KA 1513: Lektor in Hild. — KA 1514: Lektor in Soest — KA 1515: Lektor in Warburg — KA 1516: Lektor u. Predikator in Wesel — KA 1517: Jubilarius — KA 1518, 1520, 1526: Lektor u. Predikator in Warburg — KA 1528: gestorben in Osnabrück

J(K)utte, Johannes: KA 1513: Mag. student. KA 1516: dito

Katz: Hinricus: KA 1528: v. Hild. n. Leipzig versetzt

Kraff, Matthäus: KA 1514: v. Straßburg n. Hild. versetzt

*Krasebarch (26), Conradus: KL 1542: fr.

Krekelenbusch, Andreas: KA 1540: v. Osnabrück n. Hild.

Kremer (auch Mercatoris), Tilemannus): KA 1534: Mag. stud. in Magdeburg — KA 1540: Cursor in Hild. — 1547: Lektor u. Subprior in Magdeburg, 1550 u. 1552: Prior in Halberstadt, 1561: Prior in Magdeburg

Krameler, Wilhelm: KA 1540: v. Hild. n. Wesel versetzt

*Kul(e)man (6), Johannes: KA 1513: Stud. in Pirna — KA 1519: Mag. stud. — KL 1542: fr.

Kuntze, Hinricus: UB 1544: geistl. Herr — UB 1550: Subprior in Hild.

*Lampe (12), Henni(n)gus: KA 1517: Theolog.-Studium in Köln — KA 1518: Cursor in Hild. — KA 1519: Generalstudent in Bologna — KA 1523/24:

Lektor in Soest — KA 1528, 1530, 1534: lector regens in Hild. — KA 1540: Pater u. Lizentiat d. Theol. in Hild. — KL 1542: fr.

Lampe, Hinricus: KA 1513: v. Hild. n. Tangermünde versetzt — KA 1520: n. Hamburg versetzt

*Lenhoff (4), Tilemannus: Subprior und Prior in Hild. — siehe ausführliche Angaben weiter unten im Text!

Levenicht, Thomas: KA 1517: v. Soest n. Hild. versetzt — KA 1519: zum Heimatkonvent Soest zurücküberwiesen

Lo, Ludolph: KA 1513: Stud. der Theol. in Hild.

Ludolphi, fr. convent. Hild. — KA 1515: verstorben

Lupi, Blasius: KA 1515 u. 1516: Stud. d. Theol. in Hild. — KA 1520: dito

Lupi, Thomas: KA 1515: Stud. in Hild. — KA 1524: Mag. student. in Hild.: KA 1526: versetzt (extra provinciam) n. Kalkar/Niederrhein

*Mansken (10), Blasius: KA 1519: Stud. in Hild. — KL 1542: fr.

*Mansvelt (25), Johannes de: KL 1542: fr.

Martini, Johannes, Dr.: RL 1497: licentia legendi sentencias in quaecumque (beliebig) sibi grata universitate — RL 1498: Mag., ei quaedam domus infra septa monasterii — RL 1501: Mitglied des Hild. Konvents: Prior, Mag., Vicarius der Natio Saxioniae — UB 1505: Vicarius — UB 1510: dito — KA 1513: dito — KA 1516: Vicarius Saxoniae — KA 1518: Suffragia (Fürbitte) für den verstorbenen Prof. d. Theol. in Hild.

Mens, Henningus: KA 1514: v. Osnabrück n. Hild. versetzt

Mollitoris, Thomas: KA 1530: Stud. in Hild.

Mynda, Florinus de: KA 1513: Stud. in Hild.

Nebur bzw. Nygebur, Detmarus: KA 1520: predicator loco (anstatt) cursoris in Hild. — KA 1521: dem Mag. Wichman Luderi (Provincial) in Braunschweig als Adjutor zugeteilt

*Oldendorp (17), Hinricus: KL 1542: fr.

Oppen, Johannes: KA 1516: Stud. in Hild.

Overbach, bzw. -berg, Eghardus: KA 1516: n. Minden — KA 1519: Stud. d. Theol. in Hild. — KA 1523: verstorben

*Overenkerken (18), Elwardus: KL 1542: fr.

*Panzerrynk (23), Hinricus: KA 1540: Stud. in Hild. — KL 1542: fr. — UB 1544: geistl. Herr

Plate: Hermannus: KA 1513: v. Berlin n. Hild. — KA 1523: Fürbitte für den verstorbenen fr. Herm. Platen, Hildensis

*Pock (3), Hermannus: RL 1510: zu seinem Heimatkonvent zurücküberwiesen mit folgender Auflage: soll wegen Schwäche ohne Erlaubnis des Provinzialpriors nicht wieder emittiert, sondern ,,charitativ'' beschäftigt werden — KA 1513: ,,incarceretur, quia litteras magistri reverendissimi ordinis falsicavit'' usw. — KL 1542: fr.[30]

Ratingen, Nicolaus von: UB 1505: Subprior in Hild. — UB 1510: Cursor in Hild. — KA 1513: n. Minden als Lektor u. Predikator

*Ratynge (13), Dismannus: KA 1523: Stud. in Hild. — KA 1530: v. Hild. n. Magdeburg versetzt — UB 1539: Subprior in Hild. — KL 1542: fr. — UB 1544: geistl. Herr

*Remmerdes (1), Arnoldus: KL 1542: fr.

*Rosenhagen (19), Reynerus: KA 1519: Stud. d. Theol. in Hild. — KL 1542: fr.

Ruge, Rudolphus: KA 1523: Stud. in Hild.

Sartoris, Herman: UB 1505: Lektor in Hild.

Sartoris, Jodocus: KA 1513: v. Braunschweig n. seinem Heimatkonvent (conv. suum nativum) Hild. versetzt, ,,ut ibidem cum sua demerita puniatur''

*Sc(h)ele (8), Paulus: KA 1517: den Semistud. zugeteilt — KA 1520: Mag. student. — KL 1542: fr.

Sluter, Conradus: UB 1510: Prior in Hild. — UB 1539: Senior in Hild. hier schenkt er im gleichen Jahr den Fraterherren vom Lüchtenhof in Hild. einen Wiegendruck[31], der auf diese Weise als einziger vom St. Paulikloster erhalten geblieben ist.

*Sluter (5), Johannes: RL 1488: v. Seehausen (Altmark) n. Hamburg versetzt — RL 1506: in Hamburg — KA 1521: Prior in Hild., zum Generalprediger ernannt — KA 1524: p. fr. in Hild. — KL 1542: fr.

Spark- bzw. Sprathoff, Lambertus: KA 1523/24: Stud. in Hild.

---

30 Hier hat R. Doebner a. a. O. in der Anmerkung 2 hinzugefügt: ,,Handschrift Hemanus''.

31 Ernst, K.: Die Wiegendrucke in Hildesheim, in: Alt-Hildesheim, 8, 1928, S. 36.

Stange, Petrus: KA 1518: v. conv. Rupinense (Mark Brandenburg) n. Hild. — KA 1519: n. Lübeck versetzt

*Sunnenborn (22), Georgius: KA 1523: als Sunnenberg Stud. in Hild. — KA 1526: Stud. in Hild. — KL 1542: fr.

*Swe(y)me (2), Conradus: KL 1542: Senior — UB 1544: Cord Sweyme ist geistl. Herr — UB 1547, Jan.: Senior — UB 1547, Sept.: Senior — UB 1550, April: Johannes Sweyme, Senior in Hild.

Tele, Gerhardus: KA 1515: Stud. in Hild.

*Teygeler (27), Mathias: KL 1542: fr.

Tile(n) bzw. Tyllemannis, Hinricus: KA 1526: bleibt in Kalkar zwecks Fortbildung — KA 1530: Mag. student. in Hild. — KA 1540: lector secundarius in Hild.

Torneman, Hinricus: KA 1516: Stud. in Hild.

Twyck(e), Paulus: RL 1495 (etwa) in Hild. ,,potest stare extra ordinem, dummodo (wenn nur) usw. — UB 1510: Senior in Hild. — KA 1515: Studentenpater in Hild.

*Walebrock (20), Hinricus: KL 1542: fr.

Walteri, Otto: KA 1516: v. Stralsund n. Hild. versetzt

Wend(t), Heinrich, Dr.: KA 1513: in Hild. — KA 1516: regens in Hild. — KA 1530: als Mag. in Stralsund gestorben

Wen(ne)ke bzw. Venke, Johannes: RL 1498: Lektor d. Theol. ,,assignatur terminum Honeverensem'' (Terminei zu Hannover?) — UB 1505: Prior in Hild. — UB 1510: Pater provinciae in Hild.

Werneri, Bartoldus bzw. Bernhard: KA 1513: versetzt n. Hild. — KA 1516: in Hild. verstorben

Westphal, Hermannus: KA 1513: v. Hild. n. Strusberg (Mark Brandenburg) — KA 1516: Mag. student in Stralsund — KA 1519: dito — KA 1523: Mag. de studio philosophiae in Stralsund

Aus obiger 90 Personen umfassender Namensliste geht hervor, daß für zwei Drittel (18) von 27 Ordensgeistlichen der Konventsliste von 1542 ergänzende Angaben gefunden werden konnten und zusätzlich für den untersuchten Zeitraum mehr als die doppelte Anzahl (63) weiterer Predigermönche als zeitweilige Angehörige des Hildesheimer Konvents eruiert werden konnten. Bezüglich der kleinen gesondert aufgeführten Gruppe von sechs geistlichen Brüdern, in denen der Bearbeiter zunächst ,,Flüchtlinge'' aus benachbarten aufgehobenen Klöstern vermutete, stellt sich nun heraus, daß die ersten drei von ihnen bereits früher Studenten in Hildesheim gewesen sind, d. h. es lagen schon ältere Bindungen vor.

Aber trotz der eruierten Einzelfakten bleibt es schwierig, aus der Reihenfolge der aufgeführten Predigermönche ein hierarchisches Ordnungssystem herauszufiltern. Zwar führt die ,,Verwaltungsspitze'' erwartungsgemäß die Liste an, aber über die ,,Spitzenperson'' Remmerdes[32] war nichts zu erfahren, es sei denn, eine evtl. Identität dieses bürgerlichen Namens mit einem angenommenen Ordensnamem (Ambrosius Cistificis) könnte als aufgedeckt gelten. Außerdem stehen so umfassend ausgebildete Theologen wie der Lizentiat Henning Lampe mit absolviertem Generalstudium in Bologna und derzeiter (1542) ,,lector regens'' oder auch ehemalige Prioren und Subprioren noch jenseits der Listenmitte. Man möchte daher annehmen, daß es sich aus klerikalem Aspekt um einen hochqualifizierten Konvent gehandelt hat, der durch die erfolgten Ereignisse ,,überrollt'' wurde.

Von den drei zur Zeit der Einführung der Reformation nacheinander amtierenden Prioren Cistificis, de Buscoducis und Lenhoff konnten Daten und Fakten von dem längerfristig amtierenden Prior Ambrosius Cistificis aus einem Zeitraum von 16 Jahren (1526—1542), vom zwischenzeitlich nur kurzfristig amtierenden Johannes de Buscoducis sogar aus einem Zeitabschnitt von 28 Jahren (1514—1542) aus den angeführten Quellen extrahiert werden. Dagegen war der letzte Prior Tilemannus Lenhoff in der vorreformatorischen Zeit noch nicht faßbar. Für ihn beginnen die Quellen erst nach der offiziellen Einführung der Religionsänderung (27. August 1542) sporadisch zu fließen, weil unter seiner Ägide die sicher schmerzlichen Liquidationsverhandlungen mit dem Rat der Stadt geführt werden mußten.

Hier ist noch anzumerken, daß der Leiter eines Konvents, Prior bzw. Subprior, von den geistlichen Brüdern (fratres) des Klosters meistens auf drei Jahre gewählt wurde, während den Laienbrüdern (conversi) weder Wahl- noch Beschlußrecht zustand. Der Prior

32 Der Name ,,Remmerdes'', heute zu Remmers reduziert, war im Hildesheimischen auch seinerzeit schon gängig.

war aber an die Beschlüsse des Konvents oder der Senioren gebunden. Deshalb findet man in den vorliegenden Urkunden außer namentlicher Aufführung der ,,Verwaltungsspitze'' immer die Passage ,,und der ganze Konvent''. Bemerkenswert ist weiterhin, daß der bereits 1540 in Hildesheim eingesetzte Weihbischof (suffraganeus) Balthasar Fannemann[33], welcher die von den 1542 zum Glaubenswechsel eingetroffenen Praedikanten — Bugenhagen aus Wolfenbüttel, Winkler aus Braunschweig — in der Andreaskirche gehaltenen Predigten am nächsten Sonntag im Dom widerlegte, ebenfalls ein geübter Predigermönch war, nämlich zuvor (1539) Prior des Dortmunder Dominikanerkonvents.

Im Gegensatz zu den großen Klöstern und Stiften waren die Bettelorden der Dominikaner und Franziskaner wegen ihrer wenig gesicherten Stellung in der Stadt an Forderungen des Rates ziemlich hilflos ausgeliefert[34].

Der Dominikanerkonvent mußte sich damit abfinden, daß die Klosterkirche St. Pauli beschlagnahmt und zur protestantischen Pfarrkirche für den Stadtteil Brühl bestimmt wurde. In den Klostergebäuden nahm der erste lutherische Prediger Kornelius Völker aus Sarstedt Wohnung, und eine Druckerei wurde mit dem aus Wolfenbüttel zugewanderten Drucker Henning Rüden betrieben.

Über den Verbleib des größten Teils der Predigermönche gibt es unterschiedliche Angaben in der Literatur. Nach J. H. Gebauer[35] traten die Mönche größtenteils zum evangelischen Glauben über, andere entzogen sich dem Zwang durch Auswanderung. Nach anderen Autoren sollen die Mönche, die den neuen Glauben nicht annehmen wollten, ausgewiesen worden, bei Verwandten oder als Weltgeistliche untergekommen sein, während nur ,,alte und gebrechliche Mönche'' im Kloster blieben und zum neuen Glauben übertraten. Dagegen ist die eigene Angabe des Priors Lenhoff aus dem Jahre 1550 anläßlich der Übergabe von Kloster und Kirche an den Rat ziemlich neutral, wenn er folgendermaßen argumentiert: ,,weil aber nun die Personen unseres Klosters abgenommen, gestorben, und viele eigenen Willens aus dem Kloster gegangen''.

Am 17. Juli 1543 führten die Bürger nach den Angaben von H. A. Lüntzel[36] ,,den Magister Cornelius, früher Pfarrer zu Sarstedt, mit Gewalt in die Klosterkirche St. Godehardi, ließen ihn dort predigen, sangen ihre ‚dützke Cantilenen' und ließen durch Bruder Tilemann aus dem Kloster St. Pauli die Orgel spielen''. Obwohl hier in beiden Fällen nur die Vornamen angegeben wurden, dürfte es sich einmal um den neuen Prediger Cornelius Völker aus der benachbarten St.-Pauli-Kirche, und zum anderen um den frater Tilemannus Lenhoff aus dem nahen Kloster St. Pauli gehandelt haben, weil auch in der vollständigen Konventsliste von 1542 der Vorname Tilemann nur einmal beim Subprior Lenhoff vorkommt.

Nach dem Übergang von Kirche und Kloster auf den Rat blieb die Verwaltung des nicht geringen Vermögens und der laufenden Zinseingänge (Renten) nur noch bis Anfang 1544 unter alleiniger Verfügungsgewalt des Priors. Danach wurden ihm zwei lutherische Laienvorsteher (Kastenherren) zur gemeinsamen Vermögensverwaltung aufgezwungen, wodurch natürlich voller Einfluß auf die Zukunft des Konvents vorgegeben war. Da die Dominikanermönche ohne eine gewisse soziale und materielle Stellung nicht standhalten konnten, übergaben am 14. April 1544 die zum Protestantismus übergetretenen sechs ,,geistlichen Herren'' (Tyle Lenhoff und weitere Namen siehe UB 8, Nr. 872 weiter oben) und zwei Laienbrüder des St.-Pauli-Klosters tausend Pfund neue Pfennige an Kleinodien an den Rat gegen Gewährung von je fünf Pfund lebenslänglicher Rente mit der Maßgabe, daß eine durch Todesfall erledigte Rente sofort auf den ,,gemeinen Kasten'' (kirchliche Finanzkasse) übergehen sollte.

Am 2. November 1546 quittiert der Frater Tilemannus Lenhoff als Subprior des Klosters St. Pauli dem Hinrich van Reden den Empfang von 12 Pfund Geldes noch allein und zwar mit dem Prioramtssiegel[37]. Aber nun beginnt im ereignisreichen Jahr 1547 der stetige ,,Ausverkauf''.

---

33 Fannemann, *Kamen (Westf.), † Köln 1561.

34 Meyer-Wilkens, Barbara: Hildesheimer Quellen zur Einführung der Reformation in Hildesheim, in: Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit u. Gegenwart, 40, 1972, S. 26.

35 Gebauer, Joh. Heinr.: Geschichte der Stadt Hildesheim, 2 Bde. Hildesheim 1922/24, hier Bd. 1, S. 333.

36 Lüntzel, Herm. Adolf: Die Annahme des evangelischen Glaubensbekenntnisses von Seiten der Stadt Hildesheim. Hildesheim 1842, S. 68.

37 StA Hild. 91, Nr. 471, Kloster St. Pauli Nr. 8.

Am 28. Januar 1547 überweisen der Prior Tilo Leinhoff und der Konvent[38] dem Rat und Zwölfmannen der Hildesheimer Neustadt diverse Zinsen und Renten zu Präsenzgeldern mit der Einschränkung, den Zinsgenuß den noch übrigen vier Konventualen bis zum Tode des letzten vorzubehalten. Einige Tage später, am 2. Februar 1547, geschieht der Verkauf von ,,etliche vordrefflicke Kerckenclenodia'' durch den Subprior Tile Leinhoff und den Konvent[39] an Gerde Geyen hier unter Anwesenheit von zwei Ratspersonen, Hinrich Hupkemeiger und Hinrich Dorring, sowie den verordneten Vorstehern Cord Wachman und Henning Ruissen, wobei mit dem großen Klostersiegel beurkundet wird.

Ein Schreiben des Dominikanerkonvents vom 13. Februar 1547 läßt nach Ansicht von B. Meyer-Wilkens[40] vermuten, daß die jetzt laufend vorgenommenen Verfügungen nicht ganz freiwillig getroffen wurden. Beim Verkauf ihrer Terminei-Wohnung in Sarstedt (Woninge u. Terminie bynnen Czerstede)[41] am 7. Juni 1547 urkundet Subprior Tylemann Leinhoff mit dem Prioratssiegel und die beiden Klostervorsteher Henning Russen und Cordt Wachmann ,,eyn jeder mit seyn Pittzer'' (Handstempel). Zu Michaelis 1547 (29. September) verfügen der Subprior Tilo Leinhoff und weitere drei Konventualen (,,noch tor tydt ingecledete professi und frates des convents und closters sancti Pauli im Bruele vor Hildensem gelegen'') nach ausführlicher und ergreifender Rechtfertigung ihres Übertritts zum lutherischen Glauben über die künftige Verwendung der genau verzeichneten Güter und Renten des Klosters unter Leitung des Rates und der Vierundzwanzig zu Gunsten der protestantischen Kirchen zu Hildesheim.

Noch zwei Jahre später, am 3. Mai 1549[43], bevollmächtigt Tilo Leinhoff als Prior und der Konvent die beiden Vorsteher Jasper Kynen und Hanße Witteneve, das Haus bzw. Wohnung des Klosters (auch Terminei?) in Bockenem, Kreis Hildesheim, bestens zu verkaufen und urkundet mit dem großen Klostersiegel. Wiederum ein Jahr später, am 26. April 1550[44] übergeben der Prior Leinhoff, der Senior Sweyme, der Kustos Grote und der Subprior Kuntze das ganze Kloster mit Kirche St. Pauli — zuvor waren beide mit Gewalt zwar beschlagnahmt, aber nicht übereignet worden — und alles Zubehör dem Rat unter Vorbehalt je eines Wohnraumes bis zu ihrem Tode. Nach immerhin zweijähriger Pause wird am 2. Mai 1552[45] von dem ,,würdigen Herrn'' Thilo Leinhoff, Prior, im Beisein der ,,ehrsamen'' Vorsteher Kynen und Witteneven, Bürger zu Hildesheim, die Verpachtung einer Bude (Kleinbürgerhaus ohne Brauberechtigung), die den Herren zu St. Pauli im hinteren Brühl gehört — es war das Wohnhaus für den Hildesheimer Weihbischof — an Hinrich Grote auf 50 Jahre getätigt. Noch im gleichen Jahr, am 28. Oktober 1552[46], fertigt der Prior Tilo Leinhoff dem Bürger Hinrick Beckman zu Hannover eine Quittung mit dem Prioramtssiegel aus über den Empfang von 8½ Gulden Münze. Dieses ist die letzte erkennbare Amtshandlung, die vom letzten Hildesheimer Dominikanerprior, Tilemannus Lenhoff, urkundlich überliefert wurde.

Gemäß einer bei R. Doebner veröffentlichten Urkunde[47] vom 8. Dezember 1556, die in familiengeschichtlicher Hinsicht überraschende Fakten offenbart, muß der Prior Lenhoff in der Zwischenzeit, wahrscheinlich erst im Laufe des Jahres 1556 verstorben sein. Nach dieser Ratsurkunde, deren wörtlicher Text auch in der Anmerkung 47 wiedergegeben ist, hat der Rat mit Tönnies Lenhoff, Sohn des früheren Priors des St.-Pauli-Klosters Tile Lenhoff, vereinbart, daß er gegen Verzicht auf die nach dem Ableben des Letzteren dereinst seinen Hinterbliebenen zustehenden 130 rheinischen Gulden das Steinhaus bei St. Pauli, darinnen er

---

38 Urkundenbuch der Stadt Hildesheim, Bd. 8 (= UB 8), Nr. 877, S. 714/16.
39 StA Hild. 91, Nr. 472.
40 wie Anm. 34, S. 72, Anm. 448.
41 StA Hild. 91, Nr. 472, Kloster St. Pauli Nr. 10.
42 vgl. UB 8, Nr. 880, S. 717—721.
43 StA Hild. 91, Nr. 471, Kloster St. Pauli Nr. 12.
44 UB 8, Nr. 889, S. 733—735.
45 StA Hild. 91, Nr. 471, Kloster St. Pauli Nr. 6.
46 StA Hild. 91, Nr. 471, Kloster St. Pauli Nr. 16.
47 Ub 8, Nr. 906, S. 753—754, wörtlicher Text: ,,Wy de radt der stadt tho Hildesem bekennen openbar in dussem breve vor uns, unse nakomen und alsweme, nachdeme wy uns hyrbevorn mith dem eraftigen hern Tilen Lehnhoves des steinhuses halber tho sunkte Pauwel, darinne he de tidt sines levendes gewoneth und wy nach sinem afstarvende daruth hundert und drittich gulden munthe sinen kindern und fruwen geben schollen, darmit fry ahn uns und unse nakomen bringen und henfallen, so hebben wy uns derhalven mith Thoniges Lehnhoff, sinem sonhe, voreiniget und vordragen also, dath he dath gemelte steinhus ock de tidt sine levendes schal und mach ghebruken, dartigen wir der gemelten hundert und drittig gulden munthe uthtogevende nicht vorplichtiget sin schullen, und doeth der uns hirmit craft dusses breves vor seck, sinen erven vortigen, alles anhe list und geferde. Tho bekanthenisse hebben wy unser stadt ingesegel witligen gehengt an dussen breif na goddes borth vaftheinhundert sesz und vaftich jar des dinxstages nach Nicolai episcopi.''

Zeit seines Lebens gewohnt hat, auch lebenslänglich bewohnen darf.

Diese Urkunde vermittelt uns zwei wesentliche Erkenntnisse. Zum ersten hat der Prior Lenhoff bei seinem Tode eine Frau und mindestens zwei Kinder hinterlassen. Es ist aber müßig, nun diverse Vermutungen anzustellen bezüglich eines Konkubinats bzw. erst erfolgter Heirat nach Einführung der Reformation, da die dunklen Zusammenhänge ohne weitere urkundliche Hinweise nicht zu erhellen sind. Zwar ist weiterhin bekannt, daß ein Henricus Leenhoff de Hildense am 31. August 1499 in der Rostocker Universitätsmatrikel[48] eingetragen worden ist und eine Metke Lehnhoves im Jahre 1538 bei der Hildesheimer Bürgerrechtsnachveranlagung zwei Goldgulden gezahlt hat[48a], jedoch vermögen wir nicht zu sagen, ob zeitlich mögliche Zusammenhänge auch genealogisch begründbar sind. Auch kann bezüglich seiner Herkunft vermutet werden, daß er aus dem Raum Elze, Kreis Hildesheim, stammt, wo zu jener Zeit bereits Le(h)nhof(f)-Sippen nachweisbar sind. Außerdem gehörte der Raum um Elze auch zum Einzugsgebiet des Hildesheimer Dominikanerklosters, denn schon 1429 studiert der Dominikaner Sander(us)[49] aus Elze in Erfurt und erlangt dort die theologische Doktorwürde.

Zum anderen hat Prior Lenhoff lebenslänglich in einem Steinhaus bei oder zu (tho) St. Pauli gewohnt, d. h. er kann auch dort geboren sein, wenn dieses Steinhaus nicht zu den Klosteranlagen gehörte, sondern ein Bürgerhaus der engsten Nachbarschaft war. Denn A. Zeller[50] vermerkt im Jahre 1912 unter den bürgerlichen Bauten der Hildesheimer Kunstdenkmäler im vorderen Brühl Nr. 35 (früher 1197) ,,ein umgebautes Haus mit wiederverwendeter Inschrift: THONIES LENHOFF M:D:LIX (1559)''.

Dieses Baugrundstück reicht mit seiner Rückfront an die Paulinerstraße, d. h. unmittelbar an ehemaliges Klostergelände. Es wurde im 2. Weltkrieg durch Feindeinwirkung zerstört; durch die Vinzentinerinnen erst im letzten Jahrzehnt vom privaten Besitzer erworben und von ihnen im Rahmen der Wiederbebauung des Klostergeländes St. Pauli ebenfalls als Altenwohnungen neu errichtet.

Jedenfalls muß man in Betracht ziehen, daß der Prior Lenhoff außerhalb des Klosters — wenn auch in engster Nachbarschaft — gewohnt haben kann, da es solche Erlaubnis ab Ausgang des Mittelalters bei der gemächlicheren Klosterlebensform (nämlich der ,,vita privata'' im Gegensatz zur ,,vita communis'') gegeben hat. Schließlich haben auch einzelne Mönche als Terminarier außerhalb des Klosters in der weiteren Umgebung gewohnt und kehrten nur von Zeit zu Zeit ins Kloster zurück.

Welche Ursache nun der zeitlichen Differenz zwischen lebenslänglicher Wohnerlaubnis seitens der Stadt für Thonies Lenhoff (1556) und der Jahreszahl 1559 in seiner Hausinschrift zugrundeliegt, läßt sich weder baugeschichtlich noch genealogisch ermitteln[51]. Nur einige Jahre später erfolgt der Verkauf des Klosters durch die Stadt am 22. November 1562 an ,,etzliche vom Adel''[52].

Wie schon erwähnt, fanden auch einige ehemalige Hildesheimer Dominikaner nach der Reformation ihr Brot als Weltgeistliche in der weiteren Umgebung, so z. B. der ,,religiosus ordinis predicatorum'' Johannes Bodeker bzw. Butticher[53], um 1551 in Feldbergen, Kreis Hildesheim; er war 1531 in Hildesheim geweiht und zur Zeit noch ledig. Auch 1568 ist er dort noch im Amt, aber nunmehr verheiratet.

Als einer der letzten ehemaligen Predigermönche aus Hildesheim begegnet uns um 1565 — den Angaben von A. Bertram zufolge[54] — Heinrich Tielen, der lu-

---

48 Hofmeister, Adolph (Editor): Die Matrikel der Universität Rostock I (1419—1499), Rostock 1889, S. 296, Sp. 1, Nr. 96.

48a Kämmerei-Rechnung d. Altstadt Hildesheim (Neubürger 1538).

49 Kayser, Karl: Einige Daten zur Geschichte der Stadt Elze, in: Festbuch z. 14. Gauturnfest des Leine-Weser-Ems-Gaues zu Elze, 1902, S. 37; ebenso bei A. Zacke, vgl. Anm. 14, S. 134, wo er sich auf Motschmanns ,,Erfordia literata'' bezieht.

50 Zeller, Adolf: Die Kunstdenkmäler der Provinz Hannover, Reg. Bez. Hildesheim, Stadt Hildesheim, Bürgerliche Bauten, Hannover 1912, S. 336.

51 Evtl. Nachkommen von Thonies Lenhoff und seinen Geschwistern konnten in den erst später beginnenden Hildesheimer Kirchenbüchern (St. Pauli: T. u. Tr. ab 1602, B. erst ab 1756) nicht mehr festgestellt werden; es bleibt noch zu berücksichtigen, daß die große Pest des Jahres 1566, der auch der langjährige Hildesheimer Bürgermeister Tile Brandis zum Opfer gefallen sein soll, diesem Le(h)nhof(f)-Zweig ein vorzeitiges Ende gesetzt hat.

52 UB 8, Nr. 919, S. 767—773.

53 Spanuth, Friedrich: Quellen zur Durchführung der Reformation im Braunschweig-Wolfenbüttelschen Lande (1551 bis 1568), in: Zs. d. Gesellsch. f. nds. Kirchengeschichte, 42, 1937, S. 252 (1551) und S. 265 (1568).

54 Bertram, Adolf: vgl. Anm. 21, Bd. 2, S. 169, Anm. 2.

therischer Prediger in Garmissen, Kreis Hildesheim, geworden war, aber bei einer Visitation der Pfarre von Herzog Heinrich d. J. amtsenthoben wurde und nun vom Hildesheimer Rat die Unterstützung erbat, die ihm für den Fall der Not zugesagt worden war.

Zur Zeit der Gegenreformation hat es natürlich nicht an Versuchen gefehlt, das Hildesheimer Dominikanerkloster für den Katholizismus zurückzugewinnen. Nur während des 30jährigen Krieges, als 1632 der Katholizismus in Hildesheim vorübergehend eingeführt wurde, kam es für kurze Zeit in katholischen Besitz, blieb aber in der Folgezeit dem Orden für immer verloren. Denn ein letzter Verhandlungsversuch einer im Jahre 1675 auf dem Ordenskapitel zu Würzburg ernannten Kommission unter Leitung des Ordensmagister P. Hilden mit dem Hildesheimer Rat schlug fehl.

Aber ein Mitglied dieser Kommission, der aus Osnabrück stammende Dominikanerpater Franz Krukenkamp, seinerzeit als Prior in Halberstadt eingesetzt, erkundete neue Niederlassungsmöglichkeiten für den Orden in der weiteren Umgebung der Bischofsstadt. Schon im Jahre 1680 gelang es ihm, die ehemalige Terminei des Hildesheimer Dominikanerklosters in der Stadt Gronau, Kreis Hildesheim, einen im 14. Jahrhundert von der adligen Familie von Rheden erworbenen Sattelhoff an der Burgstraße, der durch die Reformation ebenfalls verlorengegangen war, — vom damaligen Propst des Klosters Escherde, Werner Fabian, für 600 Reichstaler zurückzukaufen, wobei der damalige Amtmann Achatius Drösemeyer und die Priorin Kunigunde Elisabeth von Escherde eine beträgliche Teilsumme zunächst vorstreckten.

Dieses Grundstück bestand aus einem Vorderhaus an der Burgstraße, in dem Pater Krukenkamp eine bescheidene Kapelle einrichtete, und einem Hinterhaus mit einem Garten am Wall zum Steintor hin. Der Ordensgeneral in Rom bestellte ihn noch im gleichen Jahr zum ersten Vikar der neuen Niederlassung und erlaubte ihm, für diese Mission alle ehemals dem Hildesheimer Konvent zustehenden Einkünfte zu beanspruchen. Aber schon zwei Jahrzehnte später wurde diese mit großer Mühe errichtete Dominikanermission im Jahre 1703 anläßlich einer großen Brandkatastrophe, die die gesamte Stadt Gronau heimsuchte, völlig vernichtet.

Hier darf nicht unerwähnt bleiben, daß der Hildesheimer Religionsrezeß vom Jahre 1711 insofern für die katholische Kirche im Stiftsbereich von Bedeutung war, als nunmehr Widerstände von evangelischer Seite allgemein gegen Neubau katholischer Kirchen und speziell gegen den Wiederaufbau des Gronauer Klosters nunmehr gegenstandslos wurden.

Trotzdem waren ein seit 1710 begonnener Wiederaufbau des Klosters und ein Neubau der Kirche erst um 1720 endgültig beendet und zwar mit geldlicher Unterstützung seitens des Domkapitels und der Hildesheimer Regierung und nicht zuletzt unter tatkräftiger Mitwirkung der Patres Adalbert Götten und Ludwig Schildt. Außerdem gestattete ihm Jahre 1719 der Generalvikar Max Heinrich von Weichs eine außerordentliche Kollekte im ganzen Bistum für die Innenausschmückung der Kirche.

Nach dieser äußeren Wiederherstellung wurde die Gronauer Dominikanermission auf dem Generalkapitel zu Bologna im Jahre 1725 vom bisherigen Vikariat zum Priorat erhoben und im Jahre 1748 nochmals als regelrechter Konvent mit wenigstens zehn Klerikern bei insgesamt zwölf Ordensleuten bestätigt. Auch der Konvent — im Jahre 1754 mit etwa zwanzig Religiosen — verstand sich weiterhin als Missionsstation Niedersachsens.

Es werden hier zunächst die Patres mit einigen überlieferten Daten in zeitlicher Reihenfolge aufgeführt, die in der Zeit von 1680 bis 1725 die Gronauer Dominikanermission als Vikare geleitet haben.

Namensliste der Vikare:[55]

Krukenkamp, Franz: 1680—1696, Gründer des Gronauer Klosters
1670 Subprior in Osnabrück — 1673 Prior in Halberstadt — 1680 von Bischof Maximilian Heinrich mit der Gründung der Dominikanermission in Gronau beauftragt — 1696 Rückkehr nach Osnabrück — † 1706 in Osnabrück (,,vir zelosus pro religione et ordine'')

Schmeding, Heinrich: 1697—1700
in Osnabrück Ordensgelübde abgelegt — zeitweise bis 1711 Pastor in Poppenburg, Kreis Hildesheim

Schwicker, Augustin: 1700—1702
bis 1722 in Gronau als Pastor — Mitglied des Dort-

55 Die Liste der Gronauer Vikare wurde zwar der Engferschen Publikation entnommen, aber inhaltlich gestrafft.

munder Klosters, dort Generalprediger — 1722 bis 1728 Prior in Dortmund — 1733 Pastor in Gronau — 1736 Pastor in Münster

Schildt, Ludwig: 1703—1709
aus dem Soester Kloster — 1707/09 und 1713 in Hennekenrode Pastor — 1713/15 Pastor in Gronau

Götten, Adalbert: 1710—1712
aus dem Soester Kloster — in Gronau fast 30 Jahre tätig gewesen — um 1711 etwa 62 Jahre alt

Münchemühl, Leopold: 1713—1719
aus dem Dortmunder Kloster (1701) — 1706 Generalprediger — 1707/08 Subprior in Dortmund — 1708/14 Prior in Dortmund — † zwischen 1741/45

Wrede, Alexander: 1719—1725
nach sechsjähriger Vikarzeit in Gronau erster Prior des neuerrichteten Konventes

Die Gronauer Patres waren auch mit der Seelsorge in den katholischen Amtspfarren Henneckenrode, Mehle, Poppenburg und Wohldenberg beauftragt. Selbst am Dom zu Hildesheim versahen die Gronauer Dominikaner viele Jahre hindurch das Amt eines außerordentlichen Beichtvaters.

Jedoch nach hoffnungsfrohem Wirken im 18. Jahrhundert kam zu Beginn des 19. Jahrhunderts das bedauerliche Ende jeglicher Tätigkeit im Rahmen des Ordens. Als das Fürstbistum Hildesheim durch den Reichsdeputationshauptschluß von 1803 seine Selbständigkeit verlor, nämlich unter preußische Herrschaft gelangte, begann man zunächst nur mit der Einziehung einiger Mannsklöster, verbot aber den übrigen Klöstern, auch von Bettelorden, weitere Neuaufnahmen. Erst unter westfälischer Herrschaft zur Napoleonischen Zeit wurde in Kassel eine ,,Generaldirektion der geistlichen Güterverwaltung'' eingerichtet, die am 16. 10. 1809 das Dominikanerkloster Gronau aufforderte, über Besitzverhältnisse, Einkünfte und Personalbestand Auskunft zu geben.

Gemäß einer überlieferten Personalliste von 1808 waren damals noch neun Patres und zwei Laienbrüder im Kloster anwesend. Später, als 1812 eine Kommission das Kloster endgültig für aufgehoben erklärte, war der Konvent auf vier Personen zusammengeschmolzen. Drei Patres waren inzwischen verstorben, zwei Patres begaben sich nach Halberstadt, während der letzte Prior, Alois Pütt, nach Warburg ging. Als am 13. 2. 1813 das gesamte Klostervermögen in Höhe von 775 Talern beschlagnahmt wurde, ließ man die verbliebenen Patres über das weitere Schicksal der Klostergebäude im Ungewissen, gestattete ihnen aber, im Kloster vorläufig wohnen zu bleiben.

Noch bevor durch den Wiener Kongreß (1815) die neuen Besitzverhältnisse der deutschen Staaten endgültig geregelt wurden, ließ Hannover im November 1813 das Bistum Hildesheim besetzen. Kaum zwei Jahre später wurden durch ein Rescript der königlichen Regierungskommission vom 5. Juni 1815 die Klostergebäude für staatliche Zwecke enteignet. Während der östliche Klosterflügel als Gefängnis und Amtsregistratur benutzt wurde, wies man den Nord- oder Konventflügel den beiden Geistlichen als Wohnung zu.

Es muß aber anerkannt werden, daß die hannoversche Regierung sich bemühte, inzwischen verschleuderte Klostergüter zurückzukaufen, die Einkünfte aller aufgehobenen Klöster und Stifte in einen besonderen Fonds zu sammeln, um sie für Unterhalt von Kirchen und Schulen beider Konfessionen zu verwenden. Die verwaltende Behörde, die noch heute bestehende Hannoversche Klosterkammer, ist durch die Säkularisation somit Rechtsnachfolgerin auch des Gronauer Dominikanerklosters geworden und ist noch heute für den Erhalt der Baulichkeiten der katholischen Kirchen- und Schulgemeinde in Gronau zuständig.

Schlußendlich folgt in zeitlicher Reihenfolge die Liste der Patres, die seit der Erhebung der Gronauer Dominikanermission zum Priorat (1725) bis zur Aufhebung dieses Dominikanerkonventes (1815) als Prioren fungierten.

Priorenliste:[56]

Wrede, Alexander: 1725—1728
schon 1719 bis 1725 in Gronau als Vikar

Schwieker, Augustin: um 1729
Mitglied des Dortmunder Klosters — 1700/3 Vikar in

56 Die Liste der Gronauer Prioren wurde ebenfalls der Engferschen Publikation entnommen, aber unter Kürzung unwesentlicher Fakten.

Gronau — ab 1729 Prior in Gronau — danach Prior in Dortmund, später in Münster — starb zwischen 1745—49

Hesselmann, Benedikt: um 1743
weiht hier 1745 den neuen Friedhof ein

Pauli, Dominikus: 1746—1748
aus dem Kloster zu Halberstadt — 1734 in Münster erwähnt — später Militärseelsorger in Dresden und Berlin

Morien, Gundisalvus: um 1750
aus dem Kölner Kloster — dort 1736 Profeß abgelegt — 1744/45 Pastor in Gronau — danach Subprior in Wesel

Willerding, Hyazinth: 1751/53
ein Sohn des Klosters Soest, dort 1717 Subdiakon — 1727/30 Pastor in Henneckenrode und zugleich Subprior in Gronau — 1748 als Prior in Münster

Jacobi, Jacob: 1755
*1716 — Mitglied des Halberstädter Konvents — 1762/64 Kuratus in Henneckenrode

Pauli, Ferdinand: 1757/60
ein Sohn des Gronauer Klosters — 1742 Prior in Halberstadt — 1766 bis 1770 Prior in Osnabrück

Winter, Ambrosius: 1761—1763
1768—1773 Pastor in Henneckenrode — † Gronau 10. 3. 1785, 74 Jahre

Brandt, Larentius: um 1770
Mitglied des Klosters Warburg — 1767/69 Spiritual in Gronau — † Warburg 17. 7. 1785, 77 Jahre

Engelke, Gundisalvus: ab 1770
1760—1770 Pfarrer auf dem Wohldenberg — später Kaplan in Kl.-Algermissen — † ebd. 8. 7. 1785

Ülsmann, Augustin: 1778
*Vienenburg, ein Sohn des Gronauer Klosters, 1758 Profeß abgelegt — Pastor und Prior in Gronau — † ebd. 29. 9. 1809, 69 Jahre

Diedrich, Antonius: 1780—1786 und 1795—1798
Mitglied des Gronauer Klosters — legte 1757 Profeß ab — 1767 Missionar in Göttingen — 1794 Pastor in Henneckenrode — † Gronau 18. 2. 1808 als Subprior

Bathen, Heinrich: um 1788
1752 zu Soest Profeß abgelegt — 1768 Subprior in Halberstadt und darauf in Dortmund — 1781/86 Prior in Soest, † Gronau, 5. 3. 1791

Düvelius, Rembert: 1791—1793
*Borgloh in Westf., legte 1764 zu Osnabrück Profeß ab — 1789/91 Prior in Dortmund — ab 1794 letzter Prior in Osnabrück — † ebd. 20. 9. 1819

Pichtmeyer, Arnold: 1803
stammte aus Rietberg in Westf. — 1762 in Warburg eingekleidet — 1794/97 Prior in Münster — 1801 Magister provincialis — 1805/08 Prior in Warburg

Westhaus, Albert: bis 1805
1766 Subdiakon in Warburg — 1805/08 Prior in Warburg

Lindt, Stephan: 1805
1767 Priesterweihe als Sohn des Weseler Klosters in Köln — 1777 Prediger in Speyer — 1794 Prior in Speyer, 1803 in Wesel und 1805 in Gronau, wo er am 21. 7. 1805 starb

Pütt, Aloisius: ab 1808 letzter Prior
Mitglied des Warburger Klosters, stammte aus Paderborn, 1819—1825 Pastor zu Germete in Westf., danach in Kalenberg in Westf.

Die ehemalige Klosterlandschaft im Gebiet des heutigen Bistums Hildesheim

Von Wilhelm Machens

Das heutige Bistum Hildesheim (ab 1824) umfaßt das Gebiet zwischen Weser und Elbe von West nach Ost und von Hannoversch-Münden bis Cuxhaven von Süd nach Nord (Karte I). Inmitten dieses Gebietes liegt das alte Bistum (bis 1803), umgeben von den früheren Bistümern Bremen, Verden, Minden, Halberstadt und Mainz, deren zwischen Weser und Elbe gelegene Anteile im heutigen Bistum Hildesheim aufgegangen sind.

In der vorliegenden Arbeit ist der Versuch unternommen worden, die klösterliche Besiedlung innerhalb dieser Landschaft kartografisch darzustellen. Es entfallen demgemäß alle außerhalb liegenden und zu den obgenannten Bistümern gehörenden Ordensniederlassungen.

Zwei Zeitabschnitte bzw. Ereignisse sind einschneidend für die Existenz der Klöster und Stifter, nämlich einmal die Zeit der Reformation bis hin zum Westfälischen Frieden und zum anderen die Folgezeit bis zur sog. Säkularisation, die den totalen Untergang bedeutete. Dementsprechend wird die Klosterlandschaft in zwei Tafeln zur Darstellung gebracht, nämlich Karte I, die dem Zustand innerhalb der heutigen Bistumsgrenzen nachgeht, und Karte II, die sich auf das alte Bistumsterritorium beschränken kann, weil nach 1648 klösterliche Einrichtungen (mit den drei Ausnahmen: Helmstedt, Nörten und Duderstadt) nur noch in diesem Raum und innerhalb desselben nur im Herrschaftsgebiet des Hildesheimer Fürstbischofs vorhanden waren.

Es zeigt sich optisch eine zunehmende Dichte der klösterlichen Siedlung von Norden nach Süden, wobei der Anteil in den Bistümern Minden, Hildesheim und Mainz besonders ins Auge fällt.

Die vorgelegten Karten können nicht die chronologische Folge von der Gründung bis zum Untergang zur Darstellung bringen. So sind auch die vor 1500 abgetretenen oder an andere Orte verlegte Niederlassungen nicht berücksichtigt. Erfaßt wurden alle Klöster und Stifte, nicht aber fromme Gemeinschaften wie z. B. die Beginen, Bruderschaften und Hospitäler. Bei allen Einrichtungen wurde unterschieden zwischen Männer- und Frauenkonventen. Erstere erscheinen in quadratischer, letztere in runder Form; die Stifte ohne und die Klöster mit einem den betreffenden Orden kennzeichnenden Buchstaben. Hierbei war es allerdings nicht möglich, den spezifischen Ordensdenominationen eine besondere Kennzeichnung zu geben (z. B. unter F alle franziskanischen Formen wie Minoriten, Franziskaner und Kapuziner o. ä.). Für die Ballungsgebiete (das sind die größeren Städte) konnten die Namen der Ordenshäuser nicht angegeben werden; auf dem Lande allerdings war dies möglich und ist mit den Ortsnamen erfolgt.

Es ist auch darauf verzichtet worden, eine Auflistung der eingezeichneten Niederlassungen zu bringen. Dafür ist die einschlägige Literatur (s. unten) einzusehen, die auch die wissenswerten geschichtlichen Nachrichten bringt. Als Orientierungshilfe sind die Flußläufe und die bedeutenderen Städte (im heutigen Sinn) eingetragen.

Hervorragender Schwerpunkt der klösterlichen Ansiedlung ist Hildesheim, die alte Bischofsstadt. Sie beherbergte allein (mit dem Moritzberg) sechs Kanonikate, deren bedeutendstes das Domstift war. Außerdem bestanden wenigstens zeitweise elf bis zwölf Ordensniederlassungen; unter ihnen die bedeutenden Benediktinerabteien St. Michael und St. Godehard.

Da es im vorliegenden Kartenformat I schier unmöglich war, alle diese Niederlassungen innerhalb der Karte zu vermerken, wurde für die Stadt Hildesheim ein Sonderabschnitt ausgespart und in einer Eigendarstellung nachgewiesen, und zwar unter Einzeichnung des alten (um 1800) Stadtgebietes.

Für die Jesuiten (seit 1585) und für die Carthäuser in Hildesheim ist erwähnenswert, daß ihre Häuser bereits vor der Säkularisation unter Fürstbischof Friedrich Wilhelm aufgehoben wurden und ihr Besitz an das Priesterseminar und an das Gymnasium Josephinum überging. Er hat in diesen beiden Institutionen bis auf den heutigen Tag überlebt.

Ballungsorte von Niederlassungen

Braunschweig:
Domstift St. Blasii
Benediktinerabtei St. Ägidii
Regularstift St. Cyriaci
Dominikaner
Franziskaner St. Ulrici
Kreuzkloster, urspr. Benediktinerinnen, dann Zisterzienserinnen
Alexianer
Templer

Einbeck:
Regularstift St. Alexander
Regularstift St. Marien
Augustiner-Eremiten
Magdalenerinnen
Klarissen

Göttingen:
Dominikaner
Franziskaner
Franziskanerinnen, St. Annen
Deutschordenskommende

Goslar:
Domstift St. Simon und Juda
Augustiner St. Georgenberg
Augustiner Riechenberg
Regularstift St. Peter
Benediktinerinnen Neuwerk
Magdalenerinnen Frankenberg
Minoriten
Deutschordenskommende
Alexianer (Trollbrüder)

Hildesheim:
Kathedralkapitel
Regularstift St. Andreas
Regularstift Hl. Kreuz
Regularstift St. Johann
Regularstift Schüsselkorb
Regularstift St. Mauritius
Augustinerchorherren St. Bartholomäi
Alexianer
Benediktinerabtei St. Michael
Benediktinerabtei St. Godehard
Carthaus
Dominikaner St. Paul
Minoriten St. Martin
Fraterherren
Kapuziner
Jesuiten
Magdalenerinnen
Annuntiaten

Lüneburg:
Benediktinerabtei St. Michael
Prämonstratenser-Heiligenthal
Franziskaner

Stade:
Benediktinerabtei St. Marien
Prämonstratenser St. Georgen
Minoriten
Jesuiten (nur 1629—32)

Verden:
Kathedralkapitel
Regularstift St. Andreas
Augustinerinnen Mariengarten
Jesuiten (nur 1629—32)

Kloster Mariengarten konnte als Augustinerinnen-Konvent identifiziert werden durch Archivdirektor H.-J. Schulze/Stade (s. dessen Aufsatz in diesem Band).

Das heutige Bistum Hildesheim (nach 1825)

Klosterniederlassungen in der Zeit 1500 – 1648

CUXHAVEN
Altenwalde B
BREMERHAVEN
Z STADE B F P J
Himmelpforten
HAMBURG
Altkloster B Buxtehude
Neukloster B
Harsefeld B
Bremen
Erzbistum
B Osterholz
Z Lilienthal
Zeven B
Ramelsloh □ Winsen F
Bardowiek □ Lüne B
LÜNEBURG P Z Scharnebeck B F
Z Medingen
A Fintel
Verden
Bistum
BREMEN
A J VERDEN □
B Walsrode
Minden
A Ebstorf
Uelzen B Oldenstadt
Bistum Münster
Bistum
Mandelsloh □
B Mariensee
CELLE F
Z Isenhagen
Bistum Magdeburg
Wienhausen Z
Loccum Z Wunstorf
F Stadthagen
Marienwerder A
HANNOVER F
Bistum Hildesheim
Z Mariental
Süpplingenburg R
MINDEN
B Obernkirchen
A Egestorf
A Barsinghsn.
Z Rinteln
A Wennigsen
A Wülfinghsn.
A Wittenburg
Eldagsen
F B R D BRAUNSCHWEIG
Z Riddagshsn.
Z Lucklum
B Königslutter
R
HELMSTEDT Z A B
Steterburg
Schöningen
Möllenbeck A
A Fischbeck
HAMELN
K Marienau
B Escherde
HILDESHEIM
Dorstadt Heiningen A A
A
Z Marienrode
Z Derneburg
B Ringelheim
Z Blankenburg
Bistum Paderborn
B Lamspringe
Z Wöttingerode
Halberstadt
Z Amelungsborn
B B Brunshsn.
Clus
Gandersheim
A A B □ F
GOSLAR
B F F A R
Bistum
F A Einbeck
A
B Northeim
Z Osterode F
Wiebrechtshsn. Z
A Katlenburg
Pöhlde P
Marienstein B □ Nörten
Fredelsloh F
DUDERSTADT Z Walkenried
A D GÖTTINGEN
B Bursfelde F R A Nikolausberg
B Hilwartshsn.
B Reinhsn.
Erzbistum Mainz
HANN.-MÜNDEN

HILDESHEIM
A
B
A
A
F
J D
C
F A
B

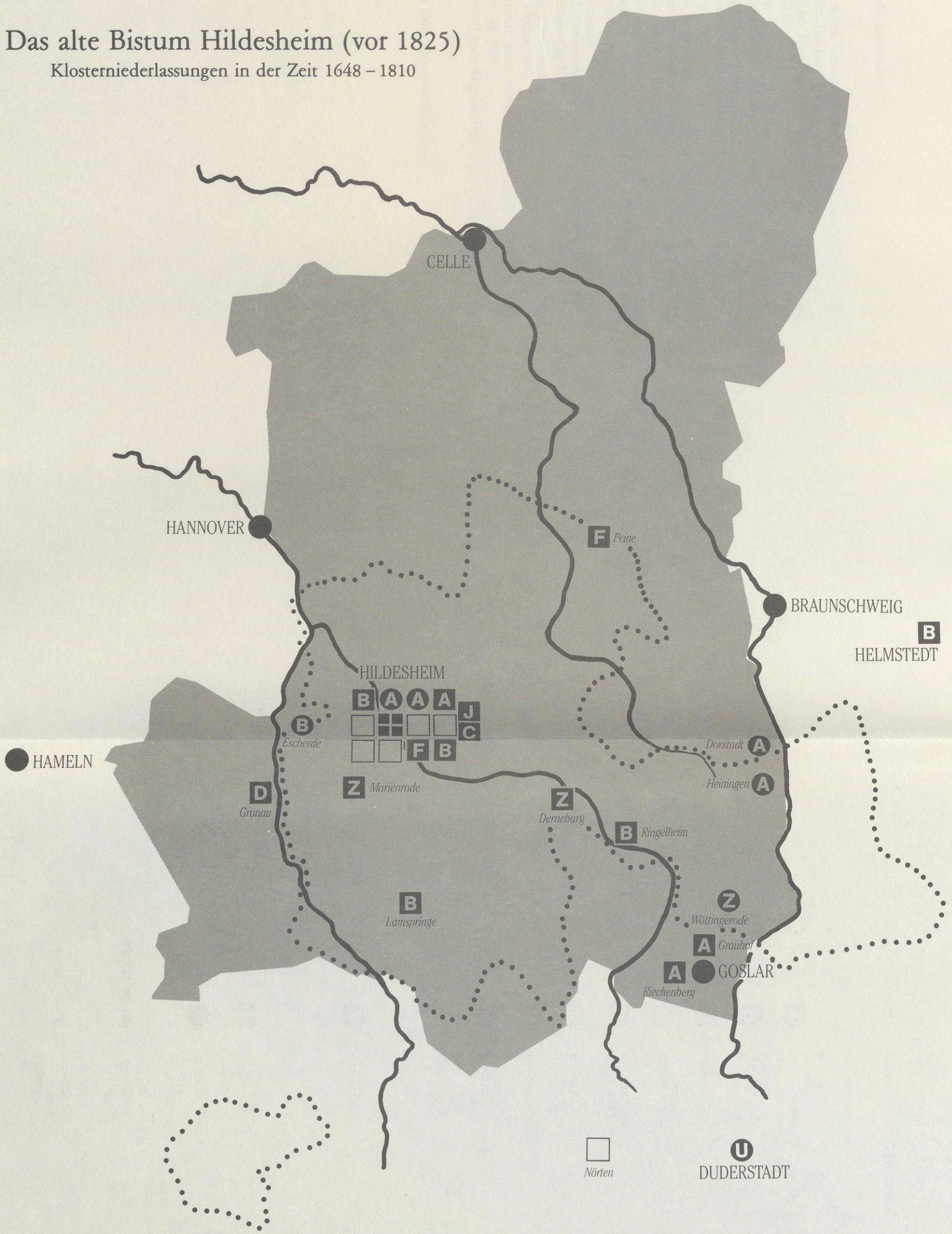
Das heutige Bistum Hildesheim (nach 1825)

Klosterniederlassungen in der Zeit 1500 – 1648

	Mönche	Nonnen
Augustiner (auch Antoniter in Fintel und Alexianer)	A	A
Benediktiner	B	B
Carthäuser	C	
Dominikaner	D	
Franziskaner (Minoriten, Kapuziner)	F	F
Jesuiten	J	
Karmeliten	K	
Prämonstratenser	P	
Ritterorden	R	
Ursulinen		U
Zisterzienser	Z	Z
Regularstift	□	○
Domstift	▪	
Bischofssitz	●	
Grenze Bistum Hildesheim nach 1824	▬ ▬ ▬ ▬	
Grenze Fürstentum Hildesheim vor 1803	• • • •	

Das alte Bistum Hildesheim (vor 1825)

Klosterniederlassungen in der Zeit 1648 – 1810



Das alte Bistum Hildesheim (vor 1825)

Klosterniederlassungen in der Zeit 1648 – 1810

	Mönche	Nonnen
Augustiner (auch Antoniter in Fintel und Alexianer)	A	A
Benediktiner	B	B
Carthäuser	C	
Dominikaner	D	
Franziskaner (Minoriten, Kapuziner)	F	F
Jesuiten	J	
Karmeliten	K	
Prämonstratenser	P	
Ritterorden	R	
Ursulinen		U
Zisterzienser	Z	Z
Regularstift	□	○
Domstift	⊞	
Bischofssitz	⚱	
Grenze Bistum Hildesheim nach 1824	▬▬▬	
Grenze Fürstentum Hildesheim vor 1803	• • • •	

Benutzte Literatur

Bertram, Adolf, Geschichte des Bistums Hildesheim 3 Bde, Hildesheim: Lax 1899/1925.

Henkel, Karl, Handbuch der Diözese Hildesheim, Hildesheim: Lax 1917.

Hoogeweg, H., Stifter und Klöster Niedersachsens, Hannover-Leipzig: Hahnsche Buchhandlung 1908.

Krumwiede, Hans-Walter, Die mittelalterlichen Kirchen- und Altarpatrozinien Niedersachsens, Göttingen: Vandenhoek u. Ruprecht 1960.

Germania Benedictina VI, Hrsg. Ulrich Faust, Die Benediktinerklöster in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Bremen, St. Ottilien: Eos-Verlag 1979.

Germania Benedictina XI, Hrsg. Ulrich Faust, Die Frauenklöster in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Bremen, St. Ottilien: Eos-Verlag 1984.

Die Zisterzienser, Schriften des Rheinischen Museumsamtes Nr. 10, Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit, Köln: Rheinlandverlag 1980.

Atlas zur Kirchengeschichte, Hrsg. Hubert Jedin, Freiburg u. a.: Herder 1970.

Geschichtlicher Atlas Niedersachsens, Georg Schnath, Berlin: Gea-Verlag 1939.

Kartenentwurf nach Angabe: Lutz Engelhardt, Designer, Hildesheim.

Copyright Dombibliothek Hildesheim.

Abt Rören und die Kirche St. Michael in Hildesheim

Eine Dokumentation

Von Ulrich Faust

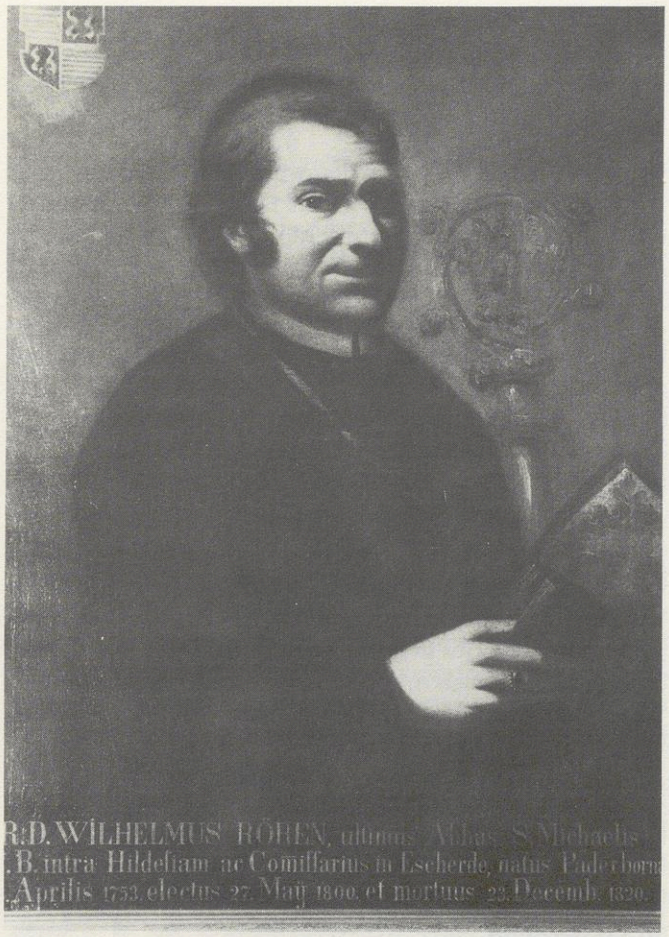
Seit 1542 war die alte Mönchskirche von St. Michael in Hildesheim mit kurzer Unterbrechung lutherische Pfarrkirche, bis sie durch Dekret des Königs Jérôme von Westphalen am 26. Mai 1809 geschlossen wurde. Das Michaeliskloster hatte sich seit der Reformation mit der ,,kleinen Michaeliskirche'' beholfen. Diese 1567 erbaute Kapelle war 1695 mit der Kapelle der hll. Philipp und Jakob verbunden worden. Durch Vereinigung dieser Räume mit der Krypta unter St. Michael hatte man 1709 eine bescheidene Kirche gewonnen. Es blieb immer der Wunsch der Mönche, die vom hl. Bernward[1] erbaute große St.-Michaelis-Kirche[2] zurückzuerhalten. Bis zur Säkularisation der Abtei St. Michael im Jahre 1803 ging dieser Wunsch nicht in Erfüllung.

Nachdem der katholischen Pfarrei St. Michael die Kirche St. Magdalenen als Kultstätte zugewiesen und die lutherische Pfarrei St. Michael aufgehoben worden war, bemühte sich der letzte Abt von St. Michael, Wilhelm Rören (1800—1803, † 1820), um Rückgabe der großen St.-Michaelis-Kirche an die katholische Pfarrei St. Michael. Da dieses Kapitel in der Baugeschichte von St. Michael[3] bisher wenig beachtet wurde, sollen hier einige Zeugnisse dieses Ringens um die berühmte Kirche veröffentlicht werden. Auf die Bitte von Angehörigen der katholischen Pfarrei St. Michael um Überlassung der Kirche St. Michael reagierte man von staatlicher Seite in Hannover durchaus positiv, zumal die katholische Pfarrei die Restaurierungskosten übernehmen wollte.

1 Goetting, H.: Die Hildesheimer Bischöfe von 815 bis 1221 (GS NF 20: Das Bistum Hildesheim 3), Berlin und New York 1984, 214—218.

2 Riebartsch, E.: Geschichte des Bistums Hildesheim von 815 bis 1024, Hildesheim 1985, 281 f. und 307—311.

3 Vgl. Beseler, H./Roggenkamp, H.: Die Michaeliskirche in Hildesheim, Berlin 1954, 176.



Wilhelm Rören, der letzte Abt des Hildesheimer Michaelisklosters († 23. 12. 1820).

HS 296* 5. Februar 1816
f. 3

Wir laßen Euch anbey eine Vorstellung verschiedener catholischer Einwohner und Eingepfarrten der Magdalenen Kirche zu Hildesheim zugehen, welche darauf antragen, es möge ihnen die gegenwärtig unbenutzte große St. Michaelis-Kirche eingeräumt und dieselbe zur Pfarr-Kirche statt der Magdalenen-Kirche erklärt werden, da sie denn alle Kosten der Herstellung jenes Gebäudes behuf der gewünschten Bestimmung übernehmen wollten. Wir sind nun nicht eben abgeneigt, in den Antrag hineinzugehen, wenn solcher ohne Nachtheil und so wie es scheint, mit Vortheil der Stadt, auch ohne sonderlichen Anstoß geschehen kann. Da es nun hiebei nicht allein auf die gegenwärtigen Kosten der Herstellung ankommt, sondern auch für die künftige Unterhaltung gesorgt werden muß, welche dem Vermögen des aufgehobenen Klosters St.

* Die zitierten HS (= Handschriften) sind Bestand der Dombibliothek Hildesheim.

Michaelis nicht aufgebürdet werden kann, so werdet Ihr die Supplicanten vor Euch laden, und mit ihnen darüber Rücksprache nehmen, ob sie Mittel nachweisen können, wodurch die Unterhaltung der herzustellenden Michaeliskirche, in so weit solche nicht aus denen im Falle der Ausführung des Antrags an dieselbe zu überweisenden Einkünfte der Magdalenen-Kirche bestritten werden kann, gesichert wird. Wenn dieses geleistet werden kann, so werdet Ihr ferner den Magistrat und die Bürger-Deputierten zu Rathe ziehen, um auszumachen, wie die Magdalenen-Kirche, welche nach der Verlegung der Parochie an die Michaelis-Kirche, ganz überflüßig wird, und der Stadt zur Schadloshaltung aller etwaigen Ansprüche an eine Benutzung der Michaelis-Kirche zu überlaßen seyn wird, zum Vortheile des gemeinen Wesens der Stadt am besten benutzt werden könne. Wir sehen Eurem Bericht über die Ausrichtung dieses Auftrags bei Rücksendung der Anlagen entgegen.

Hannover den 5ten Februar 1816.

Königliche Großbritannisch-Hannoversche zum Cabinets-Ministerio verordnete Geheime Räthe.

Decken

An den Policeidirektor Lohde
in Hildesheim

Von Anfang an spielte die Frage der weiteren Verwendung der St.-Magdalenen-Kirche sowie der kleinen Michaeliskirche eine große Rolle. Fürstbischof Franz Egon von Fürstenberg (1789—1825) hatte Bedenken gegen eine Profanierung dieser beiden katholischen Kultstätten, auch wenn dadurch die große St.-Michaelis-Kirche wieder katholisch geworden wäre.

HS 296 28. April 1819
f. 46—47

Die beiden Prediger bei der katholischen St. Magdalenen-Kirche zu Hildesheim haben nach Inhalt des hieneben beikommenden demnächst zurückzugebenden Gesuchs aufs Neue darum gebeten, daß die große Michaelis-Kirche der Magdalenen-Gemeinde überlassen werden möge, ohne daß dagegen die Abtretung der Magdalenen und kleinen Michaelis-Kirche zur Bedingung gemacht werden möge. Da nun aus dem Gesuche sowohl, als aus der demselben beigefügten Erklärung des Fürstbischofs von Hildesheim hervorzugehen scheint, daß der Anstoß, welchen diese Angelegenheit bisher gefunden und weshalb selbige für gänzlich aufgegeben geachtet worden, seinen Grund nur darin hat, daß der Fürstbischof die Abtretung der beiden vorerwähnten katholischen Kirchen ausdrücklich zu erklären und zu bewilligen Bedenken findet, so sind Wir zur Beförderung eines nützlichen Unternehmens nicht abgeneigt, von der gemachten Bedingung abzulassen und eine desfallsige Erklärung nicht zu verlangen, wenn nur wegen der wirklichen Herstellung der großen Michaeliskirche hinlängliche Sicherheit vorhanden ist. Wir lassen daher solches dem Justiz Rath Albrecht und Policey Director Lohde hiedurch unverhalten, und beauftragen selbige, durch die beiden katholischen Prediger von der Bewandniß der Sache genaue Erkundigung einzuziehen, und im Fall, daß die vorhin geäußerte Vermuthung sich als gegründet darstellen sollte, denselben Unsere Willensmeinung deshalb zu eröffnen. Wir machen dabey jedoch noch bemerklich, daß Wir die Absicht keinesweges haben, durch Nachlassung dieser Bedingung, der Magdalenen-Kirche eine beständige Fortdauer zuzusichern, oder der kleinen Michaelis-Kloster-Kirche, welche als Theil des Michaelis-Klosters mit dem Kloster selbst ihr Dasein bereits verlohren hat, ihre Existenz, oder sonstige Rechte wieder zu geben, oder gar die Grundsätze anzuerkennen, welche etwa der eine oder der andere von der katholischen Geistlichkeit über die Aufhebung des St. Michaelis-Klosters und der dazu gehörenden kleinen Michaelis-Kirche haben möchte, daß vielmehr Unsere Meinung lediglich dahin geht, von der geforderten Bedingung jetzt abzugehen und das Weitere der Zukunft zu überlassen. Auch haben Wir zu den Einsichten des Justizraths Albrecht und Policey Directors Lohde das Vertrauen, daß sie diese Unsere Willensmeinung denjenigen, mit denen sie, dieser Angelegenheit halber, weiter zu unterhandeln haben werden, auf eine solche Weise mittheilen werden, daß selbige darüber zwar nicht im Irrthume bleiben, doch auch nicht von dem Unternehmen abgeschreckt werden, welches Wir gern ins Werk gesetzt sehen wünschen.
Wir bezeugen dem Justizrath Albrecht und Policey Director Lohde Unsere besondere Dienstgeflissenheit.

Hannover den 28ten April 1819.

Königliche Großbritannisch-Hannoversche zum Cabinets Ministerio verordnete General-Gouverneur und Geheime Räthe. Aus dem geistlichen Departement

Arnswaldt

An Justizrath Albrecht und
Policey Director Lohde zu Hildesheim

Am 23. Dezember 1820 starb Abt Wilhelm Rören, der im Hintergrund aller Bemühung um die Rückgabe der Michaeliskirche zu sehen ist. Über diesen letzten Abt des Benediktinerklosters St. Michael findet sich folgender Nachruf:

HS 291
439—445

Wilhelm Rören war von bürgerlichen Eltern in Paderborn 1753 geboren. Unterstützt durch zwei in Hildesheim wohnende Onkel, fürstbischöfliche Hofkapläne, betrat er seine wissenschaftliche Laufbahn an dem damals noch blühenden Jesuiten-Gymnasium zu Paderborn, wo er die humanoria studirend durch Religiosität, Sittlichkeit, Fleiß sich auszeichnete. Seiner inneren Stimme folgend wählte er im 16. Lebensjahre 1769 aus wahrem Berufe zum Klosterstande den Benediktiner-Orden und legte nach vollendetem Noviziat als Mitglied des berühmten Stiftes St. Michael in Hildesheim am 15. Mai 1770 seine feierlichen Gelübde ab. Am 1. Juni 1776 erhielt er von dem Herrn Weibischof zu Hildesheim die Priesterweihe, setzte dann im Kloster seine philosophischen und theologischen Studien eifrig fort, und wurde von seinem Abte aus besonderem Vertrauen zum magister novitiorum ernannt. Wie vielseitig diese wichtige Bestimmung seine Kräfte in Anspruch zu nehmen schien, so widmete sich der unermüdliche Mann thätig den Functionen des Priesterthums, der Seelsorge, dem Dienst der liebenden Menschheit und dem öffentl. Lehramt. Mit großer Begeisterung trug er dem Volke das Wort Gottes vor und wirkte heilsam auf dasselbe im Beichtstuhl. Er hielt nicht allein den jungen Religiosen seiner Abtei theologische Vorlesungen, sondern unterrichtete auch später viele Weltgeistliche, besonders die Aspiranten zum Priesterstande vorzüglich im Kirchenrecht, zu welchem Zweck er sich aus seinem Ersparniß vor und nach eine ansehnliche Bibliothek zu verschaffen strebte. Kirchenrecht und Kirchengeschichte waren seine Lieblingsfächer. Im J. 1780 wurde er von dem Fürstbischof Friedrich Wilhelm zum Professor der Theologie an dem bischöflichen Seminarium und Kollegium zu Hildesheim ernannt und als Dompredigter angestellt. Von diesem Zeitpunkte an ward er nicht nur von dem Herrn Fürstbischof und dem General-Vikariat in den wichtigsten geistl. Angelegenheiten zu Rathe gezogen, sondern auch nach dem Tode des Kanonikus Hagemann 1789 von dem Herrn Fürstbischof Franz Egon zum geheimen Referendar in geistl. Angelegenheiten für die Diözese Hildesheim und für das apostolische Vikariat im Norden befördert. Auch in Privatgeschäften genoß Rören das besondere Zutrauen des Herrn Fürstbischofs und war der gewöhnliche Begleiter desselben auf seinen jährlichen Hin- und Herreisen nach Paderborn. Als im J. 1800 der ehrwürdige Abt zu St. Michael P. Gabriel Feischen gestorben, wurde Röhren am 27. Mai zum Prälaten (als der 47. Abt seit der Stiftung des Klosters) in kanonischer Form gewählt, worauf er seine Stelle als geheimer Referendar niederlegte. Seine Benediction ward am 13. Juli dess. J. unter Assistenz von fünf infulirten Aebten und Pröpsten der Diöcese mit den gewöhnlichen Solemnitäten gefeiert. Mit Einsicht und Klugheit stand R. der geistlichen und weltlichen Regierung seines Stiftes vor. Er kannte keinen andern Zweck als die Beförderung der Religion und der Wissenschaften. Sollen die Benedictiner, pflegte er oft zu sagen, nicht auch in diesem Kloster ihren alten Ruf von Frömmigkeit und Gelehrsamkeit behaupten?

Das Kloster durch die Bemühungen des Prälaten und Weibischofs Ludovicus Hateisen, 45ten Abtes, von Schulden befreit, blühte sichtbar auf; und schon glaubte R. die glücklichsten Resultate seiner gemeinnützigen Bemühungen erwarten zu dürfen, als die unglückliche Säkularisation zufolge des mit Frankreich zu Lünneville geschlossenen Friedens eintrat, und alle Hoffnungen von Deutschland verschlang.

Die preußischen Truppen nahmen am 3. August 1802 Besitz von der Stadt und von dem Hochstifte Hildesheims. Der Fürstbischof Franz Egon ward sogleich auf seine geistlichen Verrichtungen beschränkt, das Domkapitel aber in seinen geistlichen und weltlichen Rechten mit wenigen Modificationen belassen. Auch die Collegiatstifter ließ man forthin (bis 1811) bestehen, nur durften in denselben eben so wenig wie in dem Domkapitel neue Mitglieder aufgenommen werden. Die Königl. Verordnung, daß die Klöster künftig keine Novizen mehr annehmen sollten, und andere in Gemäßheit des Reichsdeputations-Recesses vom 25. Hornung 1803 erlassene Verfügung ließen zwar befürchten, daß wohl einige Klöster ganz aufgelöst und mit den landesherrlichen Domänen vereinigt werden möchten. Allein die specielle Bestimmung dieses von Preußen selbst größtentheils vorgeschlagenen Rezesses, daß nur ein Theil der geistlichen Güter zur Erleichterung der Finanzen benutzt werden könne, das Meiste hingegen zu Kirchen und Schulen zu verwenden sei, berechtigte die Stadt und das Gebiet von Hil-

desheim besonders den katholischen Religionstheil (bei der oft geäußerten theilnehmenden und humanen Gesinnung nicht nur Sr. Majestät des Königs sondern auch der angeordneten Organisations-Commission) zur gegründeten Hoffnung, man werde ein gelehrtes Institut wie St. Michael, als Pflanzschule für junge Geistliche und für die nothwendige Aushilfe zum Gottesdienste, vorzüglich für die Landpfarreien erhalten wollen. Der dirigirende Königl. Kabinets-Minister und Chef der Haupt-Organisations-Commission, Graf von Schulenberg, gab dem Abt Wilhelm, den er persönlich schätzte, desfalls die bestimmten Zusicherungen. Wirklich scheuete der Abt keine Mühe und keine bedeutenden Kosten, um den allgemeinen Wunsch des Publikums realisirt zu sehen. Allein auch hier wurden seine edlen Absichten vereitelt, und die billigsten Erwartungen getäuscht. Am 18. Februar 1803 erfolgte nun wirklich die Aufhebung des Stifts. Der Abt wurde mit Belassung seiner Wohnung und der Gärten mit 2000 Thlr. Pr. C., der Prior mit 500 Thlr., die übrigen Conventualen mit 300 Thlr. pensionirt, welche Pension auch bis zum October 1806 richtig bezahlt, von der französischen provisorischen Regierung (vom Nov. 1806 bis zum Januar 1808) unbedingt verweigert wurde. Unter der Herrschaft des sog. Königs von Westfalen Hiernoymus Bonaparte ward diese Pension gemäß eines vom Finanzminister von Bülow vorgeschlagenen Dekrets auf die Hälfte reducirt, und nach diesem Fuße fortbezahlt bis zum 1. Nov. 1813, von welcher Zeit an die Regierung des Königreichs Hannover die alte Zahlung wieder eintreten ließ.

Der Prälat auf wenig Bedürfnisse beschränkt, kränkte sich nicht über die Verminderung seiner Entschädigungspension, wohl aber über das traurige Schicksal seiner Ordensgeistlichen, denen sogar der nothdürftigste Unterhalt des Lebens entzogen war, und über den Ruin seines einst so blühenden Klosters, welches unter der westfälischen Periode gewöhnlich zu einem Militär-Hospital benutzt wurde. Nur hohes Pflichtgefühl konnte ihn bestimmen in einem isolirten Gebäude fast allein unter Kranken auszuhalten, um nur wenigstens einen Theil des Gebäudes und der Kirche zu retten. Endlich mußte er einem wiederholten militärischen Machtanspruch weichen, die Abtei verlassen und ein Miethhaus in der Stadt beziehen.

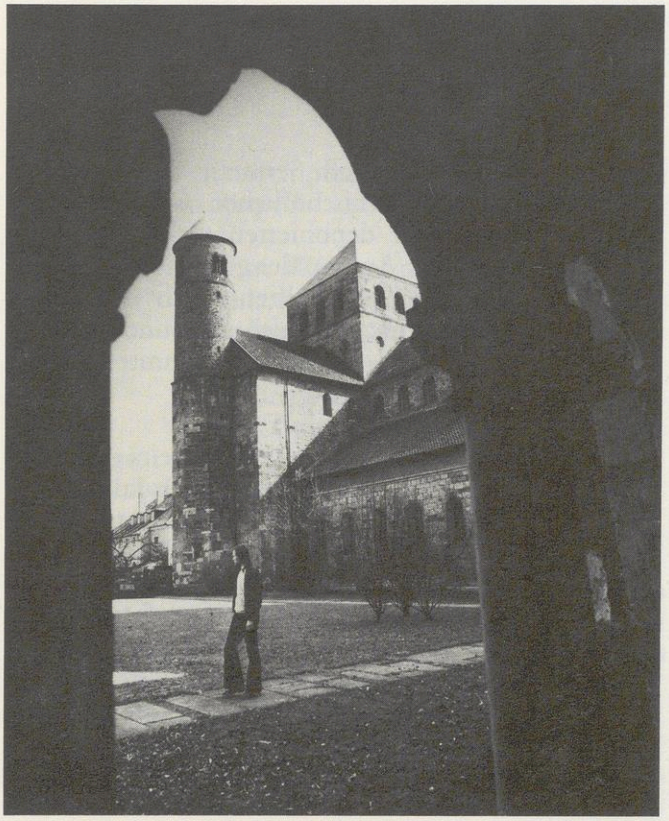
Kaum aber war die hannoversche Regierungs-Veränderung eingetreten, so versäumte der Prälat nicht, sogleich die nöthigen Schritte zu thun, und seine alte Wohnung zu reklamiren. Im J. 1815 zog er wieder ins Kloster, wo er manche Pflege und Wartung entbehrte, und in eine tiefe Schwermuth verfiel, welche auf seine nacherige Krankheit einen wesentlichen Einfluß hatte, besonders da auch seine Bemühungen und die Verwendung seiner Freunde, um das schön gebaute Kloster zum Besten der Religion oder zum Behuf des öffentlichen Unterrichtes zu retten, bisher fruchtlos blieben.

Wenigstens waren seine gerechten Ansprüche im J. 1820 noch auf keine Art gewürdigt oder gehörig berücksichtigt. Von jenem ächt christlichen Plane begeistert veranlaßte R. die Pfarrer und Vorsteher der Gemeinde St. Michael (welche seit 1811 in einer kleinen Kirche des Nonnenklosters zu St. Magdalena nach einem Königl. Regierungsbefehl von Kassel ihren Gottesdienst halten mußten) den Magistrat zu bitten, die unter dem Abt Johannes bei der Religions-Veränderung ihnen gewaltsam entrissene und zum protestantischen Kultus bestimmte größere, jetzt im Innern sehr ruinirte St. Michaels-Kirche (welche der damalige König von Westfalen nach Aufhebung der protestantischen Pfarrei dem Stadt Aerar geschenkt hatte) der katholischen Gemeinde zur Ehre des ersten Stifters und größten Wohlthäters der Stadt Hildesheim, des h. Bernward, wieder zurückzugeben. Der protestantische Magistrat und die Bürger-Repräsentanten erklärten sich auch zu dieser Abtretung geneigt, jedoch mit Vorbehalt der Königl. Ratifikation und Bewilligung, worauf der Prälat später gegen 10,000 Thlr. aus seinem ersparten Vermögen deponirte, welche zur Wiederherstellung dieser Kirche bestimmt wurden. Es ward nun über die Art und Weise, über die Ausführung des Baues, dann wegen Erhaltung der anstoßenden Gebäude und der Bernwards Kapelle, ferner über die Anwendung der St. Magdalenen-Kirche zwischen den Bürgermeistern der Stadt Hildesheim und dem Königl. Gouvernement zu Hannover mit Zustimmung des Herrn Fürstbischofs eine Korrespondenz eingeleitet. Die Verzögerung der Königl. Resolution kümmerte den biedern Prälaten um so mehr, da er vernahm, daß man die Absicht habe, das prächtige massive Klostergebäude und die kleine Klosterkirche in ein Irrenhaus umzuschaffen, wodurch der Eingang und der Platz um die große Kirche beengt werden mußte. Die Bürgermeister der Stadt erhielten nämlich auf ihre Berichte vom J. 1818 und 1819, so lange die Hauptfrage wegen Anlegung eines Irrenhauses mit Beirath der Stände noch nicht entschieden war, keine Antwort. Indessen wurden die

Aussichten, eine feste Kircheneinrichtung im Königreich Hannover wieder hergestellt zu sehen, immer trüber. Der Prälat selbst, sowie die Pfarrer und Gemeinden schienen nun beinah alle Hoffnung verloren zu haben, die schöne Kirche, in welcher die Vandalen des 19. Jhdts. 1811 und 1813 ihr Unwesen getrieben hatten, vor völligem Untergang zu retten, besonders, da die Gesundheit des Herrn Prälaten täglich schwächer wurde. Der Herr Fürstbischof, welcher den hohen religiösen Geist und die ausgebreiteten Kenntnisse des unvergeßlichen Prälaten nicht verkennend, im näheren Verhältnisse zu ihm stand, lud ihn täglich zur Hoftafel ein und benutzte jede Gelegenheit ihn zu zerstreuen und zu erheitern. — Wenige Tage vor seinem Tode erhielt der fromme Abt die angenehme Aussicht, daß das Königl. Gouvernement endlich die Erlaubnis ertheilen werde, die große Kirche in der angetragenen Art zum katholischen Kultus einzurichten. Die frohe Nachricht belebte ihn mit neuer Hoffnung. Er erklärte daher in seinem Testament: daß sein ganzes Vermögen nach Abzug der Begräbnißkosten und der Legate bei eingetretener unbedingter Genehmigung von Hannover zur Renovation der großen St. Michaelis-Kirche verwendet werden sollte; und daß nur im Falle der nicht erfolgten Genehmigung die jetzige einstweilige Pfarrkirche zu St. Magdalene nebst der Schule in Hildesheim substituirt sein soll. Ferner legirte er 1000 Thlr. der Pfarrkirche zu St. Magdalene mit der Bedingung, daß von den jährlich eingehenden Zinsen jeden Mittwoch, wie es ehemals in der Klosterkirche geschah, zur Ehre des hl. Bischofs Bernwardus ein feierliches Amt mit Predigt und Frühmesse gehalten werden sollte. Den noch lebenden 13 Mitgliedern der Abtei (unter welchen 10 als Pfarrer angestellt waren) vermachte er Jedem zum Andenken 200 Thlr. Gold. Den beiden Töchtern seiner Schwester, als Armen, resp. 100 Thlr. und 500 Thlr., und Jeder ein Haus.

Nachdem er mit der größten Seelenruhe diesen wesentlichen Inhalt des Testaments dictirt hatte, bereitete er sich zu dem ihm von seinem Beichtvater angekündigten Tode andächtig vor und starb gottselig mit den h. Sakramenten versehen an Entkräftung und einem dazu getretenen Schlag-Flusse am Quatembersamstage vor Weihnachten morgens um 7 Uhr im 68. Jahre seines Alters, als Jubilarius seines Ordens.

Der Verewigte wurde nach dem Ritus des Ordens von dem noch einzig lebenden Prälaten Faulhaber, vormaligen Abt zu Derneburg, in der Gruft der Kirche zu St. Michael feierlich beigesetzt. Geistliche und Weltliche aus allen Ständen folgten trauernd seinem Sarge. Dürftige und Nothleidende umlagerten das Grab und benetzten die Leiche mit heißen Tränen.



St. Michael, Blick aus dem Kreuzgang auf das nördliche Querhaus.

Das Testament des frommen Abtes war von dem Wunsch beseelt, mit dem beträchtlichen Vermögen die Kirche St. Michael zu restaurieren. Für den Fall, daß die Verhandlungen darüber nicht zum Erfolg führen würden, hatte Abt Rören die St.-Magdalenen-Kirche bzw. die Pfarrei St. Michael zum Generalerben eingesetzt.

Testament Abt Rörens [1820 Dez. 18]
(St. Magdalenen K 6/Beverina C 910)

1. Ich ernenne und setze zu meinem alleinigen Generalerben ein, die Katholische Pfarrkirche von St. Michael, welche transitorisch bisher nach St. Maria Magdalenen verlegt worden, und ist mein Wille, daß von meinem Nachlasse die große, bisher Lutherisch-Evangelischen gehörig gewesene St. Michaels Kirche, damit der katholische Pfarrgottesdienst dahin wieder verlegt werde, ausgebaut und in neuen Zustand versetzt werde.

Hiezu sollen die bei dem Secretair Wüstefeld hieselbst als Ser. Fürstbischöflichen Gnaden Franz Egon Rentemeister deponierten Gelder, und im Fall solche zu dem Ausbau der gedachten Michaelis Kirche nicht zureichen sollten, auch der übrige Nachlaß, jedoch nach Entrichtung und Erweiterung der folgenden von mir bestimmten Legate verwendet werden.

2. Auf dem Fall wider Erwarten und bereits geschehener Zusicherung die große Evangelisch-Lutherische Kirche zu dem besagten Zwecke der Ausbauung und Instandsetzung von dem Königlichen Hannoverschen Gouvernement nicht hergegeben, und der Katholischen St. Michael eingepfarrten zum völligen Eigenthum nicht überlassen werden sollte, so soll dennoch die als Erbin instituierte Katholische Pfarrkirche zu St. Michael und resp. die transferierte St. Magdalenen Kirche völlige Erbin meiner Nachlassenschaft sein und bleiben.

   In diesem letzten jedoch unverhofften Falle der Nichtbewilligung von Seiten des Gouvernements soll meine Nachlassenschaft zu einem ständigen Kirchen Capitale, und die jährlichen Zinsen davon unter Aufsicht der Geistlichen Oberbehörde und zeitlichen Dioezesan Bischofs durch den Rechnungsführer der Kirche zu Gottesdienstlichen Zwecken und Bedürfnissen verwendet werden.

3. Ich vermache und legiere ein Capital von tausend Thaler Cour. Münze an die St. Michael und resp. jetzt Magdalenen Pfarrkirche mit der ausdrücklichen Bestimmung: daß die zeitlichen Pfarrer derselben die jährlichen Zinsen davon genießen, und dagegen auch verpflichtet sein sollen, an jedem Mittwochen eine hohe Messe und eine kleine heilige Messe in der Pfarrkirche zu lesen und abzuhalten.

4. Ich vermache und legiere einem jeden bei meinem Absterben annoch lebenden Kloster Geistlichen der Abtei zu St. Michael hieselbst zweihundert Thaler in Golde.

Es folgen 4.—8. Legate.

Ich ernenne den Herrn Domvicarius Christoph Hannemann und den Herrn Pater Franz Egon Wolff hierselbst zu Vollziehern dieses meines letzten Willens.

Nachdem nun der Testator, Herr Abt Wilhelm Rören erklärte, nichts ferner hinzuzusetzen zu haben, so wurde Vorstehendes demselben von Wort zu Wort deutlich vorgelesen, und gab hierauf vom Munde, daß dieses Alles, wie hierin enthalten, sein wohl überlegter letzter Wille sei, und hat zu Bekräftigung desselben eigenhändig unterschrieben.

Wilhelm Rören
Abt zu St. Michael
mpp.

Nach dem Tod Abt Rörens begann man auf katholischer Seite zu erwägen, welche Vorteile die Nichtverwendung des hinterlassenen Kapitals zur Restaurierung von St. Michael bringen würde. Die Entschließung des Fürstbischofs Franz Egon von 1821 bei Nichtbeachtung des letzten Willens von Abt Rören ist trotz der angeführten Gründe unverständlich.

HS 296 f. 72 — 8. Juli 1821

Obgleich der verstorbene Abt Rören in seiner letztwilligen Disposition den Wunsch geäußert hat, daß von seinem Nachlaße die große bisher den lutherisch Evangelischen gehörig gewesene St. Michaelis Kirche, damit der katholische Gottesdienst darin gehalten werde, ausgebaut und in gehörigen Stand gesezt werden solle, auch nach der Anzeige der Testaments Executoren und der Pfarrer von St. Magdalenen Kirche die seit dem Jahre 1816 auf Veranlaßen des verstorbenen Abtes Rören angeknüpften Verhandlungen jetzt dahin gediehen sind, daß das Hohe Kabinets Ministerium gegen die Abtretung der bisherigen St. Magdalenen Kirche die Ueberlaßung der großen Protestantischen Michaelis Kirche unter der Bedingung der Instandsetzung und Unterhaltung, ohne daß auf einen Zuschuß aus öffentlichen Fonds gerechnet werden dürfe, zu genehmigen geruht hat, indem weder Nothwendigkeit noch Bedurfniß für die katholische Pfarr Gemeinde vorhanden sey, so finden auch Wir nach reifer Erwägung der hierbei in Betracht kommenden Umstände und Verhältnisse, zumal da der Nachlaß zur Bestreitung aller äußeren und inneren Bedürfnisse ohnedem nicht zureichend ist, es für rathsamer, von dem Ausbau der großen Michaelis Kirche zu abstrahieren, indem Wir es vorziehen müßen, daß die St. Magdalenen Kirche als Pfarrkirche ferner beibehalten werde, indem solche für das Bedürfniß der

katholischen Pfarrgemeinde völlig zureichend ist, und mit wenigem Kosten Aufwande im Innern nöthigenfalls annoch verbeßert werden kann.
Wir authorisiren hiedurch die Pfarrer der St. Magdalenen Kirche, die Herren Commissarien, Justizräthe Lohde und Albrecht von dieser unseren Entschließung in Kenntnis zu setzen.

Hildesheim den 8. Julius 1821
Franz Egon FB zu Hildesheim
und Paderborn

Vom Fürstbischof autorisiert, wandten sich nun die Pastoren der katholischen Pfarrei St. Michael an das Cabinets Ministerium in Hannover, um das Projekt einer Restaurierung von St. Michael zu Fall zu bringen.

HS 296 17. Juli 1821
f. 71

Wohlgeborene Hochzuverehrende Herren!
Wir benehmen uns, Ew. Wohlgebohren dasjenige im Originale mitzutheilen, was von Sr. Hochfürstlichen Gnaden wegen der groß(en) Michaeliskirche unterm 10ten July a. c. von uns erlaßen ist und bedauern es recht sehr, daß die von Einem Hohen Königlichen Cabinets Ministerium aufs neue gemachten Bedingungen von der Art sind, daß sie der Herr Fürstbischof nicht eingehen kann.

Denn behält sich das hohe Cabinets Ministerium die Utensilien der kleinen Michaelis Kirche: Glocken, Orgel etc. bevor; und wollen Se Hochfürstlichen Gnaden in die Abtretung der jetzigen Magdalenen Pfarr Kirche nicht einwilligen, und uns also die dasigen Altäre, Glocken, Stühle etc. verweigern; so dürften die Kosten der innern Möblirung der großen Michaelis Kirche die des Ausbaus derselben vielleicht noch übertreffen, und also den ganzen Nachlaß des sel. Abts Rören zur Deckung des Ganzen bei weitem nicht zureichen, und aus welchem Funde sollen in diesem Falle für die Zukunft die Unterhaltungskosten der Kirche bestritten werden?

Ew. Wohlgeboren werden es selbst ermeßen, daß es weit rathsamer sey, die bisherigen Unterhandlungen dieserwegen ganz abzubrechen, als dieselben zum beiderseitigen großen Nachtheile noch länger fortzusetzen. Indem wir uns Ew. Wohlgeboren ferneren Wohlwollen bestens empfehlen beehren wir mit dem volkommensten Respect

Ew. Wohlgeboren
gehorsamste Diener
Ludewig Strothmann
Pastor
Franz Henneberg
Compastor

Hildesheim,
den 17. July 1821

Ein Schreiben aus dem geistlichen Departement an den Fürstbischof zeigt, wie stark die zuständige staatliche Behörde an der Erfüllung des letzten Willens von Abt Rören interessiert war.

HS 296 27. 8. 1821
f. 127—129

Hochwürdigster Fürst Bischof!

Bereits im Jahre 1816 wurde von verschiedenen Mitgliedern der katholischen St. Michaelis Gemeinde zu Hildesheim, wie Wir Euer Hochfürstlichen Gnaden hiedurch in Erinnerung zu bringen Uns beehren, wegen Ueberlassung der großen St. Michaelis-Kirche, um solche auf eigene Kosten in den Stand zu setzen und statt der St. Magdalenen-Kirche zur Pfarr-Kirche benutzen zu können, bey Uns nachgesucht. Die in diesem Gesuche enthaltene Schilderung von der Unpaßlichkeit und Unzulänglichkeit der St. Magdalenen-Kirche zu einer Pfarr-Kirche für die St.-Michaelis-Gemeinde, welche ehedem ihren Gottesdienst in der Kirche des St.-Michaelis-Klosters gehabt hatte, wie die Darstellung der Vorzüge, welche sich in der großen St. Michaelis-Kirche, sowohl wegen deren Lage als Größe vereinigten, bestimmten Uns um so leichter, dem Gesuche möglichst förderlich zu seyn, weil sich Eure Hochfürstlichen Gnaden für dasselbe sehr interessirten, und solches in einem eigenhändig unterschriebenen Aufsatz vom 4ten März 1819, unter Anführung der wichtigsten Gründe zu erkennen gegeben hatten. Nachdem daher die erforderlichen Untersuchungen beendigt waren, auch der Hauptpunct dadurch seine gehörige und sichere Erledigung erhalten hatte, daß der vormalige Abt des aufgehobenen St. Michaelis-Klosters, Rören, in seinem am 18ten December v. J., kurz vor seinem am 23ten December erfolgten Absterben, errichteten Testamente, sein ganzes,

nach Bestreitung der von ihm bestimmten Vermächtnisse übrig bleibendes Vermögen, zum Behuf der Ausbauung und Instandsetzung der grossen St. Michaelis-Kirche ausgesetzt hatte, so nahmen wir keinen Anstand, den Supplicanten die mehrgedachte große Michaelis-Kirche mit der Sacristey, der St-Benedict-Kapelle und der Gruft, in welcher sich das Grab des heil. Bernwards befindet, nebst den an die Kirche stoßenden Kirchhof zur Disposition stellen zu lassen.

Hierauf ist nun von den Predigern an der St. Magdalenen-Kirche unter dem 17ten July d. J. mit Beziehung auf eine im Original beygefügte von Eurer Hochfürstlichen Gnaden ausgestellte Erklärung, von dem Wunsche, die St. Michaelis-Kirche auszubauen und solche sodann an die Stelle der Magdalenen-Kirche zur Pfarr-Kirche einzurichten, abstrahirt worden. Dieser Ausgang ist Uns, wie Wir nicht bergen mögen, höchst unerwartet gewesen, und Wir müssen um so mehr glauben, daß, soviel die von Eurer Hochfürstlichen Gnaden abgegebene Erklärung angeht, solche durch irgend eine falsche Darstellung veranlaßt ist, indem solche einestheils der früher abgegebenen Erklärung darin widerspricht, daß die St. Magdalenen-Kirche für ausreichend geachtet werden will, anderntheils als ganz entschieden annimmt, daß der Nachlaß des Abtes Rören zur Bestreitung der äußern und innern Bedürfnisse nicht zureichend sey. Da nun, um bey dem letzten Puncte stehen zu bleiben, keineswegs als ausgemacht anzunehmen stehet, daß der Ausbau (der Michaeliskirche) mit den vorhandenen Mitteln nicht werde bestritten werden können, vielmehr nach dem, was deshalb bisher vorgekommen ist, das Gegentheil feststeht, indem nach den vorläufigen Anschlägen die Kosten der Instandsetzung nur 15.900 Rthlr betragen werden, nach der Versicherung der Exekutoren des Testaments des Abts Rören aber, jetzt schon über 17.000 Rthr vorrätig sind, so haben wir um so weniger die ablehnende Erklärung für befriedigend und hinlänglich motiviert achten können, weil von der einen Seite das Fehlende, welches auf keinen Fall von einer großen Bedeutung seyn kann, leicht durch einigen Aufschub und durch Zurücklegung der inmittelst eingehenden Zinsen des ansehnlichen Capitals wird gesammlet werden können, von der andern Seite aber die Pflicht es erfordert, soviel als nur irgend thunlich ist, für die Aufrechterhaltung und Realisierung des von dem Abt Rören so ernstlich erklärten letzten Willens zu sorgen, zumahl da derselbe auf ein Unternehmen gerichtet ist, welches sowohl nach Eurer Hochfürstlichen Gnaden früheren Aeußerungen und nach den Versicherungen der Urheber des deshalb angebrachten Gesuchs, als nach den eingezogenen Erkundigungen, sich als sehr nützlich und zweckmäßig darstellt, und wodurch der Stadt Hildesheim ein ehrwürdiges schönes Gebäude, in welchem sich noch dazu das Grabmal eines um Stadt und Land hochverdienten Mannes befindet, erhalten wird.

Diese Rücksichten veranlassen Uns, Eurer Hochfürstlichen Gnaden diese Angelegenheit nochmals zur gefälligen Erwägung zu empfehlen, und Wir zweifeln nicht, daß Hochdieselben sich sodann gern entschließen werden, ein nützliches Werk möglichst zu befördern, und durch Zurücknahme der unter dem 8ten vorigen Monats abgegebenen Erklärung, wie durch Ertheilung Ihrer Bischöflichen Einwilligung die in Frage stehende Angelegenheit in eine solche Lage zu bringen, daß ohne weitere Untersuchungen und Fortschritte, der Wille des verstorbenen Abtes Rören in Erfüllung gesetzt werden kann.

Wir erneuern Eurer Hochfürstlichen Gnaden bey dieser Veranlassung die Bezeugung Unserer vollkommensten Hochachtung.

Hannover den 27ten August 1821

Königliche Großbritannisch-Hannoversche zum Cabinets Ministerio verordente General-Gouverneur und Geheime-Räthe.
Aus dem Departement der geistlichen Sachen

Arnswaldt

Die Diözese Hildesheim war nach der Säkularisation von 1803 ein armes Bistum geworden. Bis zum Tod von Abt Rören hatten sich aber der Fürstbischof und die Pastoren von St. Michael/St. Magdalenen im Sinne des Prälaten für die Wiederherstellung von St. Michael eingesetzt. Der Abt hatte in dieser Intention sein Testament verfaßt. Mit dem Scheitern der Verhandlungen hatte Wilhelm Rören gerechnet, dabei aber wohl mehr an Widerstände von Seiten des Staates als der Geistlichkeit gedacht. Es ist eine bedauerliche Tatsache, daß der protestantische Staat in Hannover die Erfüllung des letzten Willens von Abt Rören energisch betrieb, die katholische Geistlichkeit aber mit dem Blick auf die finanziellen Vorteile die Wiederherstellung von St. Michael als katholischer Pfarrkirche verhindert hat. Wie dringend bauliche Maßnahmen zur Rettung von St. Michael damals erforder-

lich waren, zeigten die Anordnungen der Bauadministration der Landdrostei Hildesheim im Jahre 1822. Diese ließ die Außenmauer des nördlichen Seitenschiffs abreißen. Wegen Benutzung der Michaeliskirche als Irrenanstalt wurden die Fenster des südlichen Seitenschiffs zugemauert, der Boden eingeebnet und das Innere der Kirche mit weißer Farbe übertüncht. Das von Abt Rören hinterlassene Kapital hätte nach dem kirchenrechtlichen Grundsatz ,,secumdum intentionem dantis'' verwendet werden sollen. Dies wäre zum Nutzen der Stadt und der Diözese Hildesheim gewesen.

Zur Entwicklung des Pfarreiwesens und des Diözesanklerus im Bistum Hildesheim im 19. und 20. Jahrhundert

Von Hans-Georg Aschoff

I.

Aufgrund der Neuumschreibung durch die Bulle ,,Impensa Romanorum Pontificum'' ersteckte sich das Bistum Hildesheim seit 1824 auf den östlich der Weser gelegenen Teil des Königreiches Hannover; 1834 wurde es noch durch das Gebiet des Herzogtums Braunschweig erweitert. Damit besaß die Diözese eine Größe von 32000 km². Die katholische Bevölkerung stieg von 1830 bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges von gut 60000 auf 210000 Gläubige an[1]; der prozentuale Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung lag jedoch bis 1939 stets unter 10%, so daß Hildesheim den typischen Fall eines Diasporabistums darstellte. Im 19. Jahrhundert konzentrierte sich die katholische Bevölkerung des Bistums auf das Gebiet des ehemaligen Stiftes Hildesheim und auf das hannoversche Eichsfeld (Kreis Duderstadt). Zur Zeit der Neuumschreibung wies das Bistum 78 Pfarreien auf[2], denen alle Rechte und Pflichten zukamen, die das kanonische Recht und das staatliche Recht Pfarreien zuwiesen (z. B. Führung des Zivilstandsregisters). Die Zahl der Pfarreien stieg bis 1880 lediglich auf 87 an, da das staatliche Genehmigungsrecht zur Errichtung neuer Pfarreien nur erteilt wurde, wenn deren wirtschaftlicher Bestand gesichert und den Pfarrmitgliedern der regelmäßige Besuch der Pfarrkirche möglich war[3]. Entsprechend der geographischen Verteilung der Katholiken befanden sich die Pfarreien fast ausschließlich in Stadt und Stift Hildesheim und im Eichsfeld. Außerhalb dieser Gebiete gab es nur noch in den Städten Hannover, Celle, Göttingen, Braunschweig, Wolfenbüttel und Helmstedt Pfarreien. Mit einigen Pfarrkirchen waren Filialkirchen verbunden; auch bei ihnen ist im 19. Jahrhundert nur ein leichter Anstieg zu verzeichnen (1850: 33; 1890: 37). Diese Filialkirchen besaßen z. T. eigene Geistliche, die häufig als Kapläne der entsprechenden Pfarrei zugewiesen waren.

Als es infolge des Bevölkerungswachstums, der Industrialisierung und der damit verbundenen größeren Mobilität in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Ansammlung von Katholiken in Orten außerhalb der katholischen Kerngebiete des Bistums kam, setzte unter Bischof Eduard Jakob Wedekin (1850—1870)[4] die planvolle Erschließung der Diaspora ein, die unter seinen Nachfolgern fortgesetzt wurde. Ausgangspunkte der Seelsorge bildeten hier ,,Missionsstationen''. Häufig betreute ein Geistlicher mehrere ,,Missionen'', oder diese waren Außenstationen von Pfarreien. In der Regel waren die Missionsstationen Eigentum des Bischöflichen Stuhles, der auch für die Besoldung der Geistlichen aufkommen mußte. Die Zahl der Missionen belief sich 1870 auf 17 und stieg bis zur Jahrhundertwende auf 30 an.

Nach 1900 wurde der Begriff ,,Mission'' nicht mehr verwandt. Die Kirchengemeinden im Bistum Hildesheim wurden nunmehr in zwei Kategorien eingeteilt, in Pfarreien und Kuratien, wobei die Kuratie in der Regel einen selbständigen Seelsorgebezirk mit einem eigenen Geistlichen darstellte; für die Verwaltung ihres Vermögens war häufig noch der Kirchenvorstand der Mutterpfarrei verantwortlich.

Zu Beginn des Zweiten Weltkrieges war das Bistum Hildesheim in 122 Pfarreien und 48 Kuratien eingeteilt. Da eine Reihe von Pfarreien und Kuratien, besonders in den Diasporagebieten, mehrere Gottesdienststationen besaß, lag die Zahl der Kirchen und Kapellen über der der Seelsorgebezirke (1940: 225)[5]. Außerhalb der katholischen Kerngebiete bewahrte die Seelsorge weitgehend ihren Diasporacharakter und mußte mit einem Minimum an kirchlichen Einrichtungen auskommen.

---

1 Siehe Anlage 1.

2 Vgl. Text der Bulle ,,Impensa Romanorum Pontificum'' in: Sammlung der Gesetze, Verordnungen und Ausschreiben für das Königreich Hannover, Hannover 1824, I. Abt., S. 89 ff.

3 Vgl. Hans-Georg Aschoff: Das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche im Königreich Hannover (1813—1866), Hildesheim 1976, S. 257.

4 Über Wedekin: Hans-Georg Aschoff, Art. ,,Wedekin, Eduard Jakob'', in: Erwin Gatz (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, Berlin 1983, S. 798 f.

5 Bistumsarchiv Hildesheim (BAH), Schematismus der Diözese Hildesheim 1941.

Als Amtsbezeichnungen für die Seelsorgsgeistlichen wurden die Titel Dechant, Pfarrer, Pastor sowie Kaplan und im 19. Jahrhundert auch noch Missionar verwandt. Dabei wurde als Pastor der Seelsorger in den Kuratien bezeichnet; allerdings wurde diese Bezeichnung auch als Anrede für die Pfarrer gebraucht. Im 19. Jahrhundert taucht auch gelegentlich die Amtsbezeichnung ,,Kooperator'' und vereinzelt ,,Vikar'' auf.

Das Besetzungsrecht der Seelsorgestellen stand allein dem Bischof zu. Allerdings gab es bis in die Zeit des Zweiten Weltkrieges hinein einige Ausnahmen[6]: Für die Pfarrer- und Kaplanstelle in Ringelheim präsentierte der Inhaber des Fideikommisses Ringelheim dem Bischof einen geeigneten Kandidaten, für die Pfarrstellen Desingerode, Immingerode und Seeburg die freiherrliche Familie v. Uslar-Gleichen; in Harsum wählte die Gemeinde den Pfarrer und präsentierte ihn dem Bischof; für die Besetzung der Kaplanstellen in Gr. Algermissen, Borsum, Dinklar und Gr. Förste hatten die jeweiligen Pfarrer das Vorschlagsrecht.

Das Ende des Zweiten Weltkrieges stellte einen tiefen Einschnitt in der Geschichte des Bistums dar. Durch die Aufnahme von Vertriebenen und Flüchtlingen stieg die Zahl der Katholiken von 263800 (1939) auf 662000 (1948)[7]. Während sich die Binnenwanderung vor und während des Krieges in erster Linie auf die Industriezentren Hannover, Braunschweig, Salzgitter und Wolfsburg konzentriert hatte, verteilte sich der Flüchtlingsstrom nun über das ganze Gebiet des Bistums und veranlaßte die Errichtung neuer Kirchengemeinden. Während die Zahl der Pfarreien in den folgenden Jahren nur mäßig wuchs (1940: 122; 1960: 141), nahm die Zahl der Kuratien und Pfarrvikarien aufgrund des Zustroms der Ostvertriebenen sprunghaft zu; sie stieg von 48 (1940) auf 179 (1960).

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklung wurden in der Nachkriegszeit die Begriffe ,,Kuratie'' und ,,Pfarrvikarie'' als zwei unterschiedliche Seelsorgeeinrichtungen schärfer von einander abgegrenzt[8]. Die Hildesheimer Kuratie entsprach im wesentlichen der Pfarrei; wie diese war sie ein durch oberhirtliche Errichtung geschaffener und fest umschriebener sowie vollkommen (seelsorglich und vermögensrechtlich) selbständiger Gebietsteil der Diözese mit eigener Kirche (Kuratiekirche) und eigenem Seelsorger (Kuratus oder Pastor), der durchweg alle Rechte und Pflichten eines Pfarrers besaß, aber grundsätzlich nicht auf Lebenszeit bestellt war, sondern versetzt werden konnte. Dagegen stellte die Hildesheimer Pfarrvikarie stets ein Provisorium dar; sie war kein selbständiges kirchliches Territorium, sondern regelmäßig Teil einer übergeordneten Pfarrei oder Kuratie (bzw. mehrerer Pfarreien und Kuratien); sie besaß im allgemeinen einen eigenen Seelsorger (Pfarrvikar oder Pastor), dem ein bestimmter Seelsorgebezirk zur selbständigen seelsorglichen Betreuung bis auf weiteres zugewiesen worden war; doch fehlte es ihr zumeist an den erforderlichen kirchlichen Einrichtungen; sie besaß häufig nur eine Notkirche und war vermögensrechtlich der Mutterpfarrei unterstellt. Die Pfarrvikarie konnte sich im Laufe der Zeit zur Kuratie entwickeln, aber auch aufgelöst werden. Auflösungen von Pfarrvikarien traten vor allem in den 1950er Jahren aufgrund von Priestermangel und Abwanderung der Gläubigen ein.

Ein Zeichen für die allgemeine Konsolidierung der kirchlichen Verhältnisse der Diözese nach dem Zweiten Weltkrieg war die Umwandlung einer Reihe von Kuratien und Pfarrvikarien in reguläre Pfarreien in den 1960er und 1970er Jahren. 1970 besaß das Bistum 205 Pfarreien; 1980 belief sich ihre Anzahl auf 250, während im gleichen Jahr die Zahl anderer Seelsorgebezirke auf 112 zurückgegangen war.

II.

Bis zum Kulturkampf erhielten die Hildesheimer Priesteramtskandidaten ihre theologische Ausbildung fast ausschließlich an der Philosophisch-theologischen Anstalt und dem Priesterseminar in Hildesheim. Das Priesterseminar war 1780 gegründet worden[9]; seine wirtschaftliche Grundlage bildete ein Fonds, der aus

6 Karl Henkel: Handbuch der Diözese Hildesheim, Teil 2, Hildesheim 1917, S. 197.

7 Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland, hg. v. der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik Deutschlands, Bd. 22: 1943, Köln 1943, S. 329; Bd. 23: 1944—51, Köln 1951, S. 326 f.

8 Wilhelm Stoffers: Die Neuorganisation der Diözese Hildesheim in den Jahren 1949—1959, in: Unsere Diözese in Vergangenheit und Gegenwart, Jg. 28, 1959, S. 126 ff.

9 Adolf Bertram: Geschichte des Bistums Hildesheim, Bd. 3, Hildesheim-Leipzig 1925, S. 183, 245 f.; Bernhard Gerlach und Hermann Seeland, Geschichte des Bischöflichen Gymnasium Josephinum von der Aufhebung der Gesellschaft Jesu im Jahre 1773 bis zur Zerstörung der Anstaltsgebäude des Josephinums 1945, Bd. 1, Hildesheim 1950, S. 26; Henkel (wie Anm. 6), S. 67 ff.; Aschoff, Staat und katholische Kirche (wie Anm. 3) S. 164 ff.

der mit päpstlicher und kaiserlicher Genehmigung erfolgten Auflösung des Karthäuserklosters in Hildesheim stammte. Das Seminar diente vor allem der praktischen Ausbildung der Theologen und bot 12 Alumnen Unterkunft und Verpflegung. Räumlich und organisatorisch war es mit dem Gymnasium Josephinum verbunden, dem auch eine philosophisch-theologische Lehranstalt angeschlossen war; diese Lehranstalt hatte sich nach dem Dreißigjährigen Krieg herausgebildet und war von Jesuiten geleitet worden, die auch nach der Aufhebung des Ordens (1773) weiterhin als Lehrer tätig waren. Entsprechend der Studienordnung der Gesellschaft Jesu schloß sich an den fünfjährigen Gymnasialkurs ein zweijähriges Studium der Philosophie, der Mathematik und Physik an. Darauf folgte das dreijährige Studium der Theologie; während dieser Zeit war die Aufnahme in das Seminar möglich.

1834 wurden Seminar und Philosophisch-theologische Lehranstalt vom Josephinum getrennt; sie siedelten am 1. Oktober in das Gebäude des ehemaligen Kapuzinerklosters über. Nach dem neuen Studienplan umfaßte das theologische Studium vier Jahre. Während der ersten beiden Jahre, die die philosophischen Studien und die Einführung in die Theologie zum Inhalt hatten, besuchten die Studenen zwar die Philosophisch-theologische Lehranstalt, wohnten jedoch außerhalb des Seminars und mußten für ihren Lebensunterhalt selbst aufkommen. Das Studium an einer anderen Lehranstalt war möglich. Voraussetzung für die Aufnahme in das Seminar waren das Bestehen eines Examens und ein qualifiziertes Abiturzeugnis.

Nach der Cirkumskriptionsbulle ,,Impensa Romanorum Pontificum'' war das Seminar in Hildesheim auch für Theologiestudenten der Diözese Osnabrück vorgesehen; neben 14 Hildesheimer sollten 16 Osnabrücker Priesteramtskandidaten im Seminar Aufnahme finden. Wegen mangelnder Fundationsmittel wurden fast nur Hildesheimer Studenten zugelassen, während Osnabrücker Theologiestudenten die Kosten selbst tragen mußten und deshalb größtenteils ausblieben. Die Leiter und Professoren des Seminars gehörten im 19. Jahrhundert im allgemeinen der strengkirchlichen Richtung an; zu den bekannteren unter ihnen zählten Johannes Alzog, Wenzeslaus Matthes und Bonifacius Gams.

Da Bischof Wilhelm Sommerwerk (1871—1905)[10] im Kulturkampf ein staatliches Oberaufsichtsrecht über das Priesterseminar nicht anerkennen wollte, wurde dieses 1873 geschlossen. Die Hildesheimer Priesteramtskandidaten setzten ihre Studien zuerst in Münster, dann aber vor allem in Dillingen fort, wo die meisten von ihnen während des Kulturkampfes vom Augsburger Bischof geweiht wurden. Im Zuge der Beilegung des Kulturkampfes wurde das Hildesheimer Priesterseminar 1887 wieder eröffnet; jedoch sah man von einer Wiedererrichtung der Philosophisch-theologischen Lehranstalt angeblich wegen Priestermangels ab; eine Neueinrichtung wurde in Aussicht genommen, jedoch nicht verwirklicht. Bis zum Zweiten Weltkrieg absolvierten die Hildesheimer Theologiestudenten das wissenschaftliche Studium vornehmlich in Münster.

Bis ins 20. Jahrhundert hinein erhielt ein wesentlicher Teil des Hildesheimer Klerus am Gymnasium Josephinum seine Schulausbildung. Bischof Wedekin richtete 1859/60 für Schüler dieses Gymnasiums ein Konvikt ein[11]; dies geschah u. a. mit der Absicht, den Priesternachwuchs zu sichern. Erste Anfänge eines Konviktes lassen sich in das 17. Jahrhundert zurückverfolgen, als 1652 das Kapitel von St. Johannes ein Alumnatshaus für 12 ärmere Gymnasiasten erbauen ließ. 1831 wurde diese Einrichtung aufgehoben, die Mittel einem allgemeinen Studienfonds mit der Bestimmung überwiesen, unbemittelte Schüler des Josephinums zu unterstützen. Das neue Konvikt siedelte 1869 in ein Gebäude auf dem Domhof (Linsingensches Wohnhaus) über; seine Leitung wurde Lazaristenpatres übertragen. Das Konvikt blieb während des Kulturkampfes bestehen, wenn auch den Lazaristen die Leitung genommen wurde und Domgeistliche an ihre Stelle traten. Es bot etwa 60 Schülern Platz und konnte vor dem Ersten Weltkrieg für 80 Schüler ausgebaut werden. Seine Belegung war unterschiedlich. Nach einer vorübergehenden Schließung während des Zweiten Weltkrieges erfolgte Anfang der 1970er Jahre die endgültige Auflösung.

---

10 Über Sommerwerk: Hans-Georg Aschoff, Art. ,,Sommerwerk, gen. Jacobi, Daniel Wilhelm'', in: Gatz (wie Anm. 4), S. 712 ff.; Ders., Der Kulturkampf in der Provinz Hannover, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte, Bd. 115, 1979, S. 15—67, hier S. 40 f., 60.

11 Bertram (wie Anm. 9), S. 261 f., 275; Henkel (wie Anm. 6), Teil 1, S. 77—79; Aschoff, Staat und Kirche (wie Anm. 3), 245.

Auch in Duderstadt wurde 1908 ein Bischöfliches Konvikt eingerichtet, das unter Bischof Sommerwerk bereits geplant und zu Ehren des aus Duderstadt gebürtigen Kardinal Kopp „Georgianum" genannt wurde[12]. Die Aufnahmekapazität belief sich auf 100 Schüler. Während des Zweiten Weltkrieges wurde es staatlicher Nutzung zugeführt. Das Georgianum besteht noch heute.

Im 19. Jahrhundert blieb die Zahl der Weltpriester im Bistum Hildesheim lange Zeit ziemlich konstant (1850: 167; 1890: 178); erst im letzten Jahrzehnt war ein stärkerer Anstieg zu verzeichnen, so daß am Vorabend des Ersten Weltkrieges 230 Weltpriester im Bistum tätig waren[13]. Gründe für diesen Anstieg waren die Bevölkerungsvermehrung, die Übernahme aller in Hildesheim geweihten Neupriester in den Seelsorgedienst und die Zunahme der Weihen. Im Zeitraum von 1831—1890 betrug die Zahl der jährlichen Priesterweihen 4,7, im Zeitraum von 1891—1915 dagegen 7,2[14]. Die Hildesheimer Neupriester stammten fast ausschließlich aus den katholischen Gebieten des Bistums[15]:

1831—1890: 89,1%
1891—1915: 79,0%
davon aus
a. Stadt und Stift Hildesheim
1831—1890: 63,7% (= 181)
1891—1915: 47,0% (= 85)
b. Eichsfeld
1831—1890: 25,4% (= 72)
1891—1915: 32,0% (= 58)

Der Anstieg der Priesterzahl entsprach jedoch in keiner Weise dem Wachstum der katholischen Bevölkerung. Kamen 1850 auf einen Priester noch 411 Katholiken, so betrug diese Zahl 1910 bereit 907 (unter Berücksichtigung der in der Diözese tätigen Ordensgeistlichen 865).

In der Weimarer Zeit setzte sich die Zunahme der Weltpriester (1919: 235; 1940: 323) und der Priesterweihen fort; im Zeitraum von 1916—1940 wurden 174 Priester geweiht (= 6,7 pro Jahr); dabei lag der Schwerpunkt eindeutig in den 1930er Jahren (1931—1940: 101; = 10,1 pro Jahr). Die Neupriester kamen nun in ihrer überwiegenden Mehrzahl nicht mehr aus den katholischen Kerngebieten des Bistums; zwar stellten das Stift Hildesheim noch 25,3% und das Eichsfeld 15,5% der Neupriester; 28,7% waren jedoch außerhalb der Diözese geboren, aus dem Raum Hannover stammten 12,6% und aus dem restlichen Gebiet der Diözese 15%.

Im Vergleich zur Zahl vor dem Zweiten Weltkrieg änderte sich nach 1945 die Anzahl der eigentlichen Diözesanpriester nur geringfügig; sie belief sich 1960 auf 315 (1940: 323); dagegen trat als Folge des Flüchtlingsstromes eine starke Zunahme der Priester aus anderen Diözesen ein. Gehörten 1940 nur 24 Priester anderen Diözesen an, so stieg ihre Zahl bis 1960 auf 172. Diese Geistlichen kamen in erster Linie aus den deutschen Ostgebieten (Breslau: 101; Ermland: 15; Olmütz: 14; Prag: 6; Leitmeritz: 5; Schneidemühl: 6; andere Diözesen: 25).

Entsprechend dem Strukturwandel der Diözese nach 1945 änderten sich auch die Herkunftsgebiete der Neupriester. Von dem im Zeitraum von 1946—1960 geweihten 159 Neupriestern kamen aus Stadt und Stift Hildesheim 11,9%, aus dem Eichsfeld 5%, aus dem Raum Hannover 6,9% und aus dem Rest der Diözese 8,8%; dagegen war die überwältigende Mehrheit außerhalb der Diözese geboren (65,4%).

Ein weiterer Unterschied zur Vorkriegszeit besteht in der erheblich verschlechterten Relation zwischen Priesterzahl und Anzahl der katholischen Gläubigen. Entfielen 1940 auf einen Priester 876 (798)[16] Katholiken, so stieg die Zahl 1950 auf 1563 (1428), fiel 1960 wieder ein wenig und erreichte 1437 (1284); sie betrug 1970: 1414 (1181) und 1980: 1520 (1253).

12 Henkel (wie Anm. 6), Teil 1, S. 79.
13 Siehe Anlage 1.
14 Siehe Anlage 2.
15 Siehe Anlage 3.
16 In Klammern unter Berücksichtigung der im Bistum Hildesheim tätigen Ordensgeistlichen.

Anlage 1
Hildesheim (Gesamtstatistik[17])

Jahr	Katholiken	Anteil	Pfarreien	andere selbst. Seelsorgebezirke	Weltpriester	Ordenspriester absolut	in Pfarreien
1830[18]	60473	—	—	—	—	—	—
1840	64022	—	—	—	—	—	—
1850	68583	—	83	—	167	—	—
1860	68000	—	83	—	167	—	—
1870[19]	83700	—	87	17	152	—	—
1880	91878	—	87	19	158	—	—
1890	119000	—	83	21	178	5	—
1900	161800	—	105	30	207	9	—
1910[20]	208495	—	110	25	230	11	—
1920[21]	213442	11,7%	118	24	235	11	—
1930	218064[22]	8,6%	121	39	262	22	—
1940	276880	9,3%	122	48	316	31	—
1950	669532	16,3%	122	202	424	40	36
1960	685415	15,3%	141	179	477	57	43
1970	736758	12,7%	205	150	520	104	56
1980	762844	12,7%	250	112	502	107	50

Anlage 2
Weihestatistik[23]

1829	4[24]	1860	3	1891	7	1922	9	1953	10
1830	10[24]	1861	7	1892	6	1923	9	1954	16
1831	2	1862	6	1893	8[40]	1924	4	1955	20[51]
1832	4	1863	4[31]	1894	7[41]	1925	7[44]	1956	15[52]
1833	4[25]	1864	4	1895	7	1926	4	1957	19[53]
1834	5[26]	1865	8	1896	7	1927	4	1958	8
1835	5	1866	8	1897	8	1928	7[45]	1959	12
1836	7	1867	5	1898	7	1929	5	1960	7[54]
1837	3	1868	8	1899	8	1930	5[46]	1961	11
1838	7	1869	3	1900	8	1931	—[47]	1962	3[55]
1839	2	1870	4	1901	11	1932	6	1963	18[56]
1840	—	1871	4[32]	1902	10	1933	10	1964	16
1841	6[27]	1872	6	1903	4	1934	18[48]	1965	14
1842	5	1873	7	1904	5	1935	8	1966	14
1843	5	1874	—	1905	8[42]	1936	17	1967	4
1844	3	1875	7[33]	1906	6[42]	1937	6[49]	1968	14[57]
1845	1	1876	5	1907	8	1938	14	1969	10
1846	6[28]	1877	6	1908	5	1939	14	1970	9
1847	6	1878	1	1909	5	1940	5	1971	6[58]
1848	4	1879	2	1910	6	1941	3	1972	7
1849	5[29]	1880	3	1911	8	1942	—	1973	—
1850	5	1881	5[34]	1912	9	1943	—	1974	5
1851	3	1882	1	1913	4	1944	—	1975	10
1852	2	1883	8[35]	1914	18[43]	1945	—	1976	—
1853	4	1884	7[36]	1915	1	1946	2	1977	4
1854	11	1885	3	1916	3	1947	4	1978	6
1855	5[30]	1886	3[37]	1917	1	1948	5	1979	8
1856	4	1887	5[38]	1918	2	1949	4	1980	4
1857	1	1888	5	1919	1	1950	11	1981	4
1858	6	1889	9[39]	1920	3	1951	7	1982	5
1859	4	1890	5	1921	9	1952	16[50]	1983	6[59]

Anlage 3
Herkunft der für das Bistum Hildesheim geweihten Priester[60]

	A	B	C	D	E	F	G	
1829/30	9	3	—	—	—	—	2	= 14
1831/35	16	3	1	—	—	—	—	= 20
1836/40	14	5	—	—	—	—	—	= 19
1841/45	13	5	1	—	1	—	—	= 20
1846/50	19	5	—	—	—	—	2	= 26[61]
1851/55	17	5	1	—	1	—	1	= 25[62]
1856/60	11	6	—	—	—	—	—	= 18[63]
1861/65	16	10	—	—	—	—	3	= 29[64]
1866/70	16	8	—	—	—	—	6	= 28
1871/75	14	7	1	—	—	—	2	= 24
1876/80	11	3	1	—	—	—	2	= 17
1881/85	14	6	—	—	1	—	3	= 24[65]
1886/90	16	7	2	—	—	—	2	= 27[66]
1891/95	22	10	2	—	1	—	—	= 35[67]
1896/1900	19	11	3	—	3	—	2	= 38
1901/05	14	17	2	2	3	—	—	= 38
1905/10	13	11	2	—	—	1	3	= 30
1911/15	15	8	3	—	6	—	8	= 40[68]
1916/20	4	1	3	—	2	—	—	= 10
1921/25	12	10	4	1	5	—	6	= 38
1926/30	6	7	3	—	3	1	5	= 25
1931/35	13	6	3	1	5	2	12	= 42[69]
1936/40	9	3	7	3	6	1	27	= 56[70]
1941/45	—	1	—	—	2	—	—	= 3
1946/50	5	3	1	1	1	2	13	= 26
1951/55	10	4	6	3	4	—	42	= 69[71]
1956/60	3	1	4	1	4	—	48	= 61[72]
1961/65	5	2	2	1	6	—	46	= 62[73]
1966/70	6	2	5	1	5	2	30	= 51
1971/75	1	1	—	2	7	—	17	= 28[74]
1976/80	3	1	2	—	6	—	10	= 22

17 Quellen im BAH: a. Directorium ad absolvendas horas canonicas nec non ad missas celebrandas juxta breviarum et missale Romanum; b. Verzeichnis der Geistlichkeit der Diözese Hildesheim; c. Schematismus der Diözese Hildesheim.
Die Priesterweihen nahm in der Regel der Diözesanbischof vor.

18 Es handelt sich hier um die Anzahl für 1831.

19 Es handelt sich hier um die Zahlen für 1869.

20 Es handelt sich hier um die Zahlen für 1909.

21 Ergebnis der Statistik vom 1. Januar 1919.

22 Diese Zahl ist dem Kirchlichen Handbuch für das katholische Deutschland, hg. v. der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik Deutschlands, Bd. 18: 1933—34, Köln 1933 entnommen; sie bezieht sich auf das Jahr 1931.

23 Quellen: a. BAH, Handschriften DB 830—832 (= Weiheprotokolle 1830—1932); b. Generalvikariat Hildesheim, Elencus Cleri Diocesis Hild.; c. Kirchlicher Anzeiger für das Bistum Hildesheim.

24 Für dieses Jahr ist die genaue Zahl der für Hildesheim geweihten Priester nicht zu ermitteln; es handelt sich bei den angegebenen Zahlen um Personen, die aus dem Bistum Hildesheim stammen und auf den Titel des Hildesheimer Seminars geweiht wurden.

25 Excl. 1 Kandidat, der in Rom geweiht wurde.

26 Excl. 1 Kandidat, der in Rom geweiht wurde.

27 Die Weihen wurden von Weihbischof Karl Anton Lüpke in Osnabrück gespendet.

28 Excl. 1 Kandidat, der in Rom geweiht wurde.

29 Excl. 1 Kandidat, der in Rom geweiht wurde.

30 Excl. 1 Kandidat, der in Prag geweiht wurde.

31 Excl. 1 Kandidat, der in Prag geweiht wurde.

32 Die Weihen wurden in Paderborn gespendet.

33 Davon wurden 3 Kandidaten von Sommerwerk, 4 vom Bischof von Augsburg, Pankratius v. Dinkel, in Dillingen geweiht; wenn nichts anderes vermerkt ist, ist bis einschließlich 1886 Dinkel Konsekrator der Hildesheimer Priesteramtskandidaten.

34 Davon wurde 1 Kandidat in Würzburg geweiht.

35 Davon wurden 2 Kandidaten von Bischof Franz Leopold Frh. v. Leonrod in Eichstätt geweiht.

36 Excl. 1 Kandidat, der in Rom geweiht wurde. Dinkel weihte 6 Kandidaten, Leonrod einen.

37 Davon wurde 1 Kandidat von Leonrod geweiht.

38 4 Kandidaten wurden von Bischof Georg Kopp, Fulda, 1 Kandidat von Sommerwerk geweiht.

39 Excl. 1 Kandidat, der in Mainz, und 1 Kandidat, der in Brixen geweiht wurde.

40 Excl. 1 Kandidat, der in Rom, und 1 Kandidat, der in Innsbruck geweiht wurde.

41 Excl. 1 Kandidat, der in Rom geweiht wurde.

42 Die Weihen wurden von Bischof Wilhelm Schneider in Paderborn gespendet.

43 Excl. 1 Kandidat, der in Rom geweiht wurde.

44 Konsekrator war Weihbischof Heinrich Hähling v. Lanzenauer, Paderborn.

45 Die Weihen wurden von Bischof Kaspar Klein, Paderborn, gespendet.

46 Die Weihen wurden von Bischof Kaspar Klein, Paderborn, in Paderborn gespendet.

47 Excl. 1 Kandidat, der in Rom geweiht wurde.

48 Excl. 1 Kandidat, der in Rom geweiht wurde.

49 Excl. 1 Kandidat, der in Rom geweiht wurde.

50 Excl. 1 Kandidat, der in Rom geweiht wurde.

51 Davon erhielten 6 Kandidaten von Weihbischof Johannes Bydolek, Hildesheim, die Priesterweihe.

52 Excl. 2 Kandidaten, die in Rom geweiht wurden. 6 Kandidaten wurden von Weihbischof Bydolek geweiht.

53 14 Kandidaten wurden von Weihbischof Bydolek geweiht.

54 Excl. 1 Kandidat, der in Rom geweiht wurde.

55 Excl. 1 Kandidat, der in Rom geweiht wurde.

56 10 Kandidaten wurden von Weihbischof Heinrich Pachowiak, Hildesheim, geweiht.

57 5 Kandidaten wurden von Weihbischof Pachowiak geweiht.

58 Excl. 1 Kandidat, der in Rom geweiht wurde.

59 Die Weihen erteilte Weihbischof Pachowiak.

60 Quellen wie Anm. 23. Als Herkunftsort gilt der Geburtsort. A: Stadt und Stift Hildesheim; B: Eichsfeld; C: Raum Hannover; D: Raum Braunschweig; E: Übriges Gebiet der Diözese; F: Diözese Osnabrück; G: Außerhalb der Diözese Hildesheim.
61 Excl. 2 Kandidaten aus Stadt und Stift Hildesheim
62 Excl. 1 Kandidat aus dem Eichsfeld.
63 Der Herkunftsort eines Weihekandidaten war nicht zu ermitteln.
64 Excl. 1 Kandidat aus dem Eichsfeld.
65 Excl. 1 Kandidat von außerhalb der Diözese Hildesheim.
66 Excl. 2 Kandidaten aus Stadt und Stift Hildesheim.
67 Excl. 2 Kandidaten aus Stadt und Stift Hildesheim, 1 Kandidat aus dem Eichsfeld.
68 Excl. 1 Kandidat aus dem Raum Hannover.
69 Excl. 2 Kandidaten aus dem Raum Hannover.
70 Excl. 1 Kandidat aus Stadt und Stift Hildesheim.
71 Excl. 1 Kandidat aus Stadt und Stift Hildesheim.
72 Excl. 1 Kandidat aus Stadt und Stift Hildesheim, 1 Kandidat von außerhalb der Diözese Hildesheim.
73 Excl. 1 Kandidat von außerhalb der Diözese Hildesheim.
74 Excl. 1 Kandidat aus dem nicht näher bezeichneten Gebiet der Diözese Hildesheim (E).

Die Ökumenische Fraternität vom Kreuz in Walkenried

Von Raymund Schwingel

Zur Entstehungsgeschichte unseres geistlichen Experiments

„Kloster Walkenried wagt einen neuen Anfang ..." — so oder ähnlich waren in den beiden letzten Jahren viele Artikel und Berichte in Zeitschriften und Tageszeitungen[1] überschrieben, die sich mit der groß angelegten Restaurierung des alten Klosters Walkenried beschäftigten. Diese Berichte konzentrierten sich natürlich auf die staatlicherseits durchgeführten Baumaßnahmen zur Sanierung des alten Klosterbezirkes, hauptsächlich des erhaltenen Kreuzgangs, der nun jährlich wieder Anlaufpunkt für tausende interessierter Besucher sein wird.

Aber nicht wenige der aufmerksamen Besucher fragen auch nach einem anderen Neubeginn an alter Stätte: Sie haben in unmittelbarer Nähe des Klosters Walkenried das „Neue Priorat" der Ökumenischen Fraternität vom Kreuz entdeckt und wollen wissen, was da eigentlich geschieht. Die Verwirrung wird nicht kleiner, wenn ihnen von sachkundigen Führern im Kloster gesagt wird, daß es sich nicht um eine reine Mönchsgemeinschaft handelt, sondern um einen Zusammenschluß von Männern und Frauen aus der evangelischen und katholischen Kirche, die im Geist des Mönchtums und in ökumenischer Weite gemeinsam Erfahrung machen wollen mit dem Anspruch des Evangeliums. Und wenn dann noch einige Besucher einen Gebetsgottesdienst unserer Fraternität mitmachen, etwa die Vesper oder die Komplet, dann ist die Verwirrung komplett: Da ziehen dann „ganz normale Menschen", die sich alltags in ihren Familien und ihrem Beruf engagieren, in langen weißen Zisterziensermänteln in den Kapitelsaal des Klosters ein und halten Chorgebet nach Art der Mönche[2].

Gewöhnlich braucht es eine ganze Weile, bis Fehlinterpretationen unserer Gemeinschaft ausgeräumt sind. Was in Walkenried geschieht, ist offensichtlich ungewöhnlich: Verheiratete Männer und Frauen bilden eine Klostergemeinschaft? Wie soll das funktionieren? Müssen Mönche und Nonnen nicht unverheiratet sein? Solche oder ähnliche Anfragen werden an uns gestellt.

Unsere Ökumenische Fraternität kann man nur auf dem Hintergrund der Reformationsgeschichte und auf dem Gebiet des heutigen Landes Niedersachsen verstehen. Als die welfischen Landesherren in ihren Gebieten die Reformation einführten, verzichteten sie auf die Kassierung jener Klostergüter und die Aufhebung jener Stifte, die die Reformation zwar annehmen wollten, aber gleichzeitig darauf bestanden, das weitere Zusammenleben ihrer nun lutherischen Insassen garantiert zu bekommen[3]. Die Landesherren befolgten also in den welfischen Landen — im Gegensatz zu den meisten anderen lutherisch gewordenen Reichsstädten — den Rat Luthers, den evangelisch gewordenen Klöstern eine neue Klosterordnung zu geben und das Vermögen derselben nicht fiskalisch sondern karitativ zu nutzen. So kann man auf dem Staatsgebiet Niedersachsens heute noch eine Vielzahl von Männern- und Frauenkonventen feststellen, die als evangelische Korporationen in der einen oder anderen Rechtsgestalt fortbestehen[4]. Besonders den katholischen Besuchern aus dem Rheinland oder aus Süddeutschland kann man nur schwer begreiflich machen, daß es noch eine ganze Reihe evangelischer Klöster gibt, die bis auf den heutigen Tag eine ungebrochene Kontinuität ihrer Existenz nachweisen können, ohne sie aber mit den bekannteren katholischen Klöstern so ohne weiteres gleichsetzen zu wollen.

Zur weiteren Geschichte der niedersächsischen evangelischen Klöster kann hier nur so viel gesagt werden, daß zumindest bei den Damenstiften das gemeinsame Leben nicht in Wegfall gekommen ist, auch nicht der

---

1 So in der Hannoverschen Allgemeinen Zeitung (HAZ) v. 24. 04. 1984.

2 Unsere Schwestern tragen nach Art der Stiftsdamen ein langes schwarzes Kleid, die Brüder eine schwarze Kutte mit Kapuze. Diese Kleidung wird nur bei festlichen Anlässen angelegt. Beim Chorgebet tragen Brüder und Schwestern gleicherweise einen weißen Chormantel mit Mozetta und Kapuze. Im Chor stehen sich Brüder und Schwestern gegenüber nach Art der Herrnhuter Chorordnung, siehe H. C. Hahn u. H. Reichel, in: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder, Hamburg 1977, S. 250—258.

3 Eine gute Einführung in die Problematik gibt N. C. Heutger: Evangelische Konvente in den welfischen Landen und der Grafschaft Schaumburg, Hildesheim 1961.

4 N. C. Heutger, a. a. O., zählt allein 10 Herrenstifte und 26 Damenstifte auf, S. 15—121.

Neues Priorat Walkenried, Steinweg 14, 3425 Walkenried.

Status des Unverheiratet-Seins, während in den Herrenstiften im Zuge der Aufklärung und des Rationalismus der Zölibat aufgegeben wurde und das gemeinsame Leben der Konventualen in Wegfall kam. Wichtig ist festzuhalten, daß auch diese Klöster nicht aufgelöst wurden. Regelmäßig trafen und treffen sich Abt und Konventualen in ,,ihrem'' Kloster zu Kapitelssitzungen, zum Gebet, zu geistlichen Akademietagungen oder einfach zur Rekreation[5]. Das bekannteste der Herrenstifte dieser Ausprägung dürfte wohl Kloster Loccum bei Hannover sein. Es ist auch über den niedersächsischen Raum hinaus bekannt: und das nicht nur wegen seines Predigerseminars und seiner Akademie. Das Kloster wirkt auf viele Menschen heute noch anziehend, wenn anläßlich feierlicher Kapitelssitzungen Abt und Konvent in ihrer Amtstracht in die Klosterkirche einziehen. Der Abt trägt heute noch Mitra und Stab, die Konventualen tragen über ihrem schwarzen Pastorentalar eine weiße Stola als Zeichen ihrer Klosterzugehörigkeit.

Über zwei Dinge muß man sich allerdings im klaren sein, will man die evangelischen Stifte und Klöster richtig beurteilen:

— zum einen werden zwar die gleichen Begriffe zur Benennung der Klosterinstitutionen gebraucht, obwohl sich deren Bedeutung gewandelt hat: So ist zwar von Kloster, Konvent, Abt, Prior, Kapitel udgl. die Rede; dahinter stehen aber im Unterschied zum katholischen Kloster keine Mönche, sondern verheiratete Männer, meistens Geistliche oder Juristen.

— zum anderen ist in diesen evangelischen Institutionen der spirituelle, aszetische und juristische Stellenwert ein anderer als in den katholischen Klöstern:
Die Mitglieder dieser Konvente begründen weder einen eigenen ,,Heilsstand'' noch empfinden sie ihren Status als eine besondere Lebensform im Sinne evangelischer Räte; bei den Damenstiften stand bis in jüngster Zeit das Versorgungsprinzip älterer, unverheirateter Frauen im Vordergrund, bei den Herrenstiften die Bildungsinstitution des Predigerseminars oder der Klosterschule.

Es ist allerdings nicht richtig, im gewandelten Fortbestehen dieser evangelischen Klöster nur das Aufrechterhalten einer inhaltsleeren Tradition zu sehen, wie dies katholischerseits aus Unkenntnis leicht geschieht, wenn auch gemessen am Konventsleben katholischer Klöster die Gemeinschaftsdimension der evangelischen Stifte nicht sehr ausgeprägt ist. Bedingt aber durch das Wiederaufleben kommunitären Lebens im evangelischen Raum[6] und durch die Rückbesinnung auf monastische Traditionen, bekommen die evangelischen Stifte und Klöster zur Zeit eine ganz neue Bedeutung, zumal die Versorgung unverheirateter Frauen im Zeitalter staatlicher Altersversorgung keine genuin kirchliche Aufgabe mehr zu sein braucht. Regelmäßige Zeiten des kirchlichen Stundengebetes, gelegentliche Exerzitien und Akademietagungen im klösterlichen Rahmen sowie die Gelegenheit zum lebens- und berufsorientierten geistlichen Gespräch sind ein zeitbedingtes Bedürfnis junger Menschen aller Konfessionen, dem die evangelischen Stifte und Klöster in zunehmendem Maße wieder entgegenkommen wollen[7]. Das Kloster Amelungsborn mit seinem Konvent und seiner bedeutenden Familiaritas[8] ist ein beredtes Zeichen für diesen Neuansatz.

Dieser etwas längere Vorspann kann vielleicht verdeutlichen, an welchem Punkt kirchlicher Entwicklung im evangelischen Raum auch unsere Ökumenische Fraternität vom Kreuz in Walkenried ansetzt.

1954 im Kloster Loccum als ,,Fraternitas Luccensis'' begründet, bestand zunächst das Ziel der Integration

---

5 So etwa in den Klöstern Loccum und Amelungsborn. Allerdings kam in den napoleonischen Wirren in Amelungsborn der Konvent nach 1806 in Wegfall, während das Abtsamt bestehen blieb. Erst 1960 wurde der Konvent neu gegründet. Siehe das Informationsblatt: ,,Das Kloster Amelungsborn'', herausgegeben vom Kloster, ohne Jahresangabe.

6 Die Kommunität von Taizé ist zwar nicht die einzige protestantische Neugründung im Nachkriegseuropa, hat aber impulsgebend gewirkt.

7 Siehe: ,,Evangelische Heideklöster heute'', in: Niedersachsen, Zeitschrift für Heimat und Kultur 1/1982, 82. Jahrgang, S. 54—60.

in den dortigen Konvent. Dies aber ließ sich kirchenrechtlich nicht verwirklichen, wenn auch der damalige Abt und Landesbischof D. Dr. Johannes Lilje das Experiment geistlich begleitet hat. Und so mußte sich unsere Gemeinschaft nach einem neuen Domizil umsehen. Im Jahre 1965 gelang die Ansiedlung im ehemaligen Forsthaus der Abtei Walkenried in unmittelbarer Nähe zu den alten Klostergebäuden. Das Forstamt wurde so zum ,,Neuen Priorat'', um den geistlichen Akzent unserer Niederlassung dort deutlich zu machen: Auf dem alten Boden monastischer Tradition der 1648 aufgelösten Zisterzienserabtei Walkenried entstand eine Gemeinschaft von Männern und Frauen, die im Geist des hl. Benedikt und des hl. Bernhard ein verbindliches geistliches Leben führen wollten, wobei die Mitglieder in der Regel in ihren familiären oder beruflichen Bindungen verbleiben. Die zunächst rein evangelische Gründung wurde durch meinen Eintritt als Katholik im Jahre 1971 ökumenisch.

Das Programm unserer Fraternität ist somit umschrieben, und es ist unschwer zu erkennen, daß die ,,Loccumer Idee'' bei der Ausgestaltung unserer geistlichen Verfassung und unseres Gemeinschaftslebens Pate gestanden hat[9].

Fragen zur Spiritualität und Struktur unserer Gemeinschaft

Die Ansiedlung unserer Ökumenischen Fraternität in Walkenried hat nicht nur pragmatische Gründe; der Ort eignet sich auch für eine Gemeinschaft unserer Struktur — hat doch das Kloster Walkenried nach Einführung der Reformation 1546 als evangelische Abtei noch bis 1648 fortbestanden[10]. Entsprechend dem Selbstverständnis eines nun lutherisch gewordenen Konventes, wurde Walkenried 1557 unter dem letzten katholischen und ersten evangelischen Abt Johannes VIII. eine bedeutende Klosterschule nach dem Vorbild jener von Schulpforta begründet, die bis zur Aufhebung 1668 etwa 1 200 Schülern aller Stände akademische Heimat wurde[11].

Es versteht sich von selbst, daß die Konventualen in diesen rund 90 Jahren numehr als Pastores und Magistri in der Verkündung des Evangeliums und in der Lebensertüchtigung junger Menschen die Hauptaufgabe ihres Klosters sahen[12]. In Anknüpfung an diese Walkenrieder Tradition mit ökumenischem Hintergrund[13] läßt sich auch das Selbstverständnis unserer Fraternität deutlich machen:

— Ausrichtung unseres Lebens in Familie und Beruf am Evangelium Jesu Christi
— Teilhabe an der monastischen Spiritualität, wie sie in der Regel des hl. Benedikt zum Ausdruck kommt
— Tägliche Verrichtung wenigstens einer Hora des kirchlichen Stundengebetes
— Regelmäßige und spontane Treffen im Neuen Priorat Walkenried als geistliches Exerzitium
— Veranstaltungen von ökumenischen Seminaren und Akademietagungen zu Fragen der Lebens- und Berufsorientierung

Unsere Walkenrieder geistliche Familie besteht aus zwei Kreisen: dem inneren Kreis gehören drei Brüder und zwei Schwestern an. Sie haben sich nach einem zweijährigen Noviziat und einer weiteren probeweisen Bindung durch ein Gelöbnis auf Lebenszeit an die Gemeinschaft gebunden. Sie treffen sich mindestens viermal im Jahr im Neuen Priorat, um untereinander

---

8 Der Amelungsborner Konvent zählte 1960 bei seiner Wiederbegründung 6 Konventualen unter einem Abt, siehe N. C. Heutger, a. a. O., S. 77. Zur Familiaritas gehören etwa 25 Brüder aus den verschiedensten Berufen, siehe: ,,Das Kloster Amelungsborn'', a. a. O.

9 Luccumer Idee und Gestalt ist umfassend dargestellt in: E. Ruppel u. D. Andersen (Hrsg.), Loccum vivum, Hamburg 1963.

10 Siehe N. C. Heutger: 850 Jahre Kloster Walkenried, Hildesheim 1977.

11 Ders., S. 65—67 und J. J. Siegmund, Zisterzienserstift Walkenried, Walkenried 1977, S. 10.

12 Hier ist der markanteste Unterschied zum katholischen Klosterverständnis festzustellen. Das evangelische Kloster erhielt die Berechtigung seiner Weiterexistenz durch die pädagogische Aufgabenstellung in der Form eines geistlichen Kollegiums.

13 Im Jahre 1469 legten mehrere Konventualen im Kapitelsaal vor Abt und Konvent ein reformatorisch anmutendes Bekenntnis ab: ,,Jesus Christus ist unser Heil und unsere Errettung, durch welchen wir allein und wahrhaftig im Glauben gerechtfertigt werden, weil Christus, der eingeborene Sohn Gottes, allein der Weg, die Wahrheit und das Leben ist. Sein Verdienst, nicht Mönchsgelübde, nicht Kukulle (Kutte), weder Fasten noch irgend ein menschliches Werk oder menschliche Genugtuung, vermag den Menschen zu retten''. Es ist als das sog. ,,Walkenrieder Bekenntnis'' in die Geschichte eingegangen und nimmt in prägnanter Form die Anliegen der Reformation vorweg, siehe N. C. Heutger, a. a. O., S. 56; J. J. Siegmund, a. a. O., S. 9.

Gemeinschaft zu halten, ihre Erfahrungen auszutauschen, um miteinander zu beten und sich zu beraten in Fragen ihres christlichen Lebens. Der äußere Kreis der Gemeinschaft besteht zur Zeit aus 23 Brüdern und Schwestern. Sie haben sich unserer geistlichen Familie freundschaftlich verbunden, ohne jedoch ein Gelöbnis der Bindung abzulegen. Sie sind der Freundeskreis unserer Gemeinschaft und unterstützen unsere Arbeit durch ihren handwerklichen Einsatz oder durch finanzielle Mittel. Auch dieser äußere Kreis hat eine Walkenrieder Tradition: Im Jahre 1209 wurde im alten Kloster Walkenried unter Anwesenheit Kaiser Otto IV. die Walkenrieder Klosterbruderschaft gegründet, in der sich Mönche und befreundete Laien zu einer gegenseitigen Gebetshilfe verpflichtet hatten[14]. Unsere Gemeinschaft hat 1965 diese Klosterbruderschaft unter dem Namen FAMILIARITAS WALKENREDENSIS wiederbegründet. Dieser Freundeskreis besteht in der Rechtsform eines eingetragenen Vereins und ist Träger unseres gemeinsamen Eigentums.

Da die Mitglieder beider Kreise unserer Walkenrieder Gemeinschaft über die ganze Bundesrepublik zerstreut leben, kommt unseren Treffen im Neuen Priorat große Bedeutung zu. Aber sie sind nicht der einzige Erweis unserer geschwisterlichen Gemeinschaft. Jeder Bruder und jede Schwester kann damit rechnen, daß von einem der Mitglieder geschwisterliche Hilfe angeboten wird, wenn sie vonnöten ist. Das kann ein aufmunternder Telefonanruf sein, es kann ein Brief geschrieben oder ein Besuch gemacht werden. Jeder darf die Gewißheit haben, in Krisensituationen seines Lebens nicht alleingelassen zu sein. Die existenzielle gegenseitige Lebenshilfe gehört zum Kern des Treuegelöbnisses. Wir pflegen auch den Kontakt zu befreundeten Klöstern des Benediktiner- oder Zisterzienserordens, wo einzelne Geschwister immer wieder zu Rüstzeiten einkehren, damit das monastische Erbe in unserer Gemeinschaft nicht verkümmert und unsere benediktinische Grundausrichtung von Zeit zu Zeit neue Impulse erhält[15].

Geleitet wird unsere Gemeinschaft durch einen auf Zeit gewählten Prior und einen auf Lebenszeit bestimmten Ältesten. Das Jahreskapitel aller Geschwister (es tritt immer um den 14. September in Walkenried zusammen) ist das oberste beschlußfassende Organ unserer Ökumenischen Fraternität. Die Orientierung am zisterziensischen Leitungsmodell wird somit deutlich[16].

Von den Gästen, die unser Neues Priorat in Walkenried aufsuchen, werden wir immer wieder mit folgenden drei Fragen konfrontiert, die sehr deutlich unser Selbstverständnis betreffen:

1. Ist die Ökumenische Fraternität vom Kreuz in Walkenried kirchenrechtlich anerkannt?
2. Wie verkraftet eine geistliche Gemeinschaft das Mit- und Nebeneinander von verheirateten und ehelosen Mitgliedern?
3. Wie sieht die Zukunft der Gemeinschaft in Walkenried aus, welche konzeptionellen Vorstellungen bestehen bezüglich des Lebens und der Arbeit?

Die erste Frage muß eindeutig verneint werden. Eine kirchenrechtliche Anerkennung gibt es nicht; weder von der katholischen noch von der evangelischen Kirchenleitung wurde eine formelle Anerkennung ausgesprochen. Das mag auf den ersten Blick erschrecken. Lebt unsere ökumenische Gemeinschaft im kirchlichen ,,Niemandsland''?

Aber dem kirchenrechtlich kundigen Frager wird schnell einleuchten, daß es eine ökumenische Korporation über Konfessionsgrenzen hinweg nicht geben kann. Keine Kirche kann Mitglieder anderer Kirchen im kirchenrechtlichen Sinne verpflichten oder vereinnahmen. Aber eine Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern, die Mitglieder aus beiden Kirchen hat, teilt eben auch das Schicksal — und die Konsequenzen — der Glaubensspaltung. Der Riß, der durch die Christenheit geht, verläuft mitten durch unsere Ökumenische Fraternität. Wie in einer konfessionslosen Ehe, so wird auch in einer gemischt konfessionellen Bruderschaft oder Kommunität ein Weg beschritten, der nicht abgesichert werden kann. Vielleicht wird aber auch hier die Not zum Segen. Eine Gemeinschaft, die an der Spaltung der Christenheit hautnah leidet und die damit verbundenen Spannungen durchträgt,

---

14 N. C. Heutger, a. a. O., S. 48—49. Das Walkenriede Kloster erhielt 1350 vom Generalkapitel das Privileg, unter bestimmten Bedingungen fromme Laien und Wohltäter des Klosters in die Familiaritas des Gesamtordens aufzunehmen; siehe: Die Urkunden des Stiftes Walkenried, Nachtrag Nr. 146, in: Urkundenbuch des historischen Vereins für Niedersachsen III, Hannover 1855.

15 Jedes unserer Geschwister ist während des Noviziats und vor der Profeß auf Lebenszeit verpflichtet, an Exerzitien (Rüstzeiten) teilzunehmen.

16 Zur Verfassung des Zisterzienserordens siehe: A. Schneider, Die Zisterzienser, Geschichte — Geist — Kunst, Köln 1974, S. 20—29.

arbeitet damit in sehr aktivem Sinn für die Wiedervereinigung im Glauben. Denn es wird ja nicht nur miteinander und füreinander gebetet, sondern auch miteinander gelebt und gestritten für die Zukunft der UNA SANCTA. Unsere Ökumenische Fraternität ist der Überzeugung, daß theologische Konsensdokumente, von kirchlichen Kommissionen erarbeitet, allein nicht ausreichen, um die ersehnte Glaubenseinheit herbeizuführen. Christen verschiedener Konfessionen müssen das Wagnis des Glaubens in verbindlichen Formen zu leben versuchen um herauszubekommen, wie Gott die Einheit für die Kirchen haben will. Am ,,grünen Tisch'' theologischer Disputationen allein ist das nicht herauszubekommen. Damit unsere Fraternität in der Zwischenzeit aber nicht im luftleeren Raum schwebt, ist es wichtig, daß unsere Mitglieder fest verwurzelt bleiben in ihren Kirchen, aus denen sie kommen. Die Frucht ökumenischen Bemühens ist die spirituelle Bereicherung, das Beschenktwerden mit der Glaubenstradition des jeweils anderen Partners, nicht die Minimalisierung und konfessionelle Verarmung. Das Ziel auch unserer ökumenischen Arbeit ist nicht die dritte Konfession, sondern die eine christliche Kirche in einer ,,versöhnten Verschiedenheit'' der konfessionellen Traditionen[17]. In unserer geistlichen Verfassung ist für einen späteren Zeitpunkt ausdrücklich vorgesehen, daß beide Kirchen gemeinsam — oder in ihrem Auftrag ein katholischer und evangelischer Abt — unsere Ökumenische Fraternität in regelmäßigen Abständen visitieren[18]. Mit diesem Schritt würde sicherlich ein verbindliches Zeichen wachsender ökumenischer Verpflichtung gesetzt.

Die zweite Frage — die Frage nach Verheirateten und Zölibatären in der Gemeinschaft — ist nicht einfach zu beantworten, weil unsere Gemeinschaft zugleich ein neues Programm enthält, das auch ein strukturelles Problem hervorruft. Wenn verheiratete und ehelose geistliche Geschwister gleichberechtigt und gleichverpflichtet den Kern einer Gemeinschaft bilden, wie das bei uns der Fall ist, dann lassen sie sich gegenseitig teilhaben an ihrer jeweiligen menschlichen und geistlichen Erfahrung in ihrer Lebensform. Das empfinden wir alle als eine große Bereicherung. Freude und Not einer Berufung in einem christlichen ,,Stand'' werden so nicht isoliert voneinander gelebt, sondern gemeinsam durchgetragen und aufgearbeitet. Natürlich wird das Leben und Arbeiten in einer Gemeinschaft mit mehreren Berufungen nicht einfacher. Geschwister, die in ihrem familiären und beruflichen Engagement stark gefordert sind, haben eine andere Art, sich in die Gemeinschaft einzugeben als unverheiratete Geschwister. Das erzeugt Spannungen, die durchgetragen und durchgelitten werden müssen. Jede gemeinsame Konventstagung, jede geistliche Konferenz, wie überhaupt jede zeitliche Eingabe von Mitarbeit muß langfristiger vorbereitet und terminlich mühsamer abgestimmt werden, als in einer Gemeinschaft unverheirateter Brüder oder Schwestern, die schneller verfügbar sind. Aber diese strukturellen Nachteile werden bei weitem aufgewogen durch den spirituellen Reichtum und die menschliche Erfahrung des Miteinander zweier Lebensformen. Daß wir keine Mönchsgemeinschaft sind oder sein wollen, dürfte nach dem bisher Gesagten klar sein. Wir sind — nach katholischen Maßstäben — eher zu vergleichen mit einer Oblatengemeinschaft oder einem Dritten Orden, obwohl es einen interessanten Unterschied gibt: Oblaten und Tertiarier sind Gemeinschaften von Menschen ,,in der Welt'', die sich einem Orden oder einem Kloster anschließen, um teilzunehmen an der jeweiligen Spiritualität und dem Gemeinschaftsleben[19]. In unserer Ökumenischen Fraternität verläuft die Entwicklung genau umgekehrt: Brüder und Schwestern aus allen Ständen und Berufen bilden zusammen den inneren Kern einer Gemeinschaft, die regelmäßig in einem gemeinsam unterhaltenen Haus (dem Neuen Priorat Walkenried) zusammenkommen, um miteinander das Chorgebet zu verrichten, zu meditieren, ihre Lebens- und Berufserfahrung auszutauschen und um Freunden und Gästen eine Stätte der Besinnung und Begegnung anzubieten. Wenn wir in Walkenried zusammenkommen, verlaufen unsere Treffen recht klösterlich: Regelmäßige Gebets- und Schweigezeiten gehören genau so zum Tagesprogramm wie Möglichkeiten der Geselligkeit und der Gästebetreuung. Wir verstehen

17 Siehe P. Neuner, Kleines Handbuch der Ökumene, Düsseldorf 1984, S. 173 u. 176—177.

18 Unsere geistliche Verfassung, der Consensus Caritatis, verabschiedet auf dem Jahreskapitel in Walkenried 1979, sieht in Artikel 69 vor: ,,Die Fraternität wird durch die zuständigen Bischöfe der Kirchen und/oder durch die Äbte eines katholischen Klosters und eines evangelischen Konvents alle 5 Jahre visitiert. Das Kapitel kann bestimmten, daß die Wahl des Priors von den Visitatoren geleitet und bestätigt wird.'' Eine entsprechende Vereinbarung mit den Kirchen wird angestrebt, braucht aber sicherlich noch Zeit.

19 Am bekanntesten sind die Dritten Orden der Franziskaner und Dominikaner sowie die Oblatengemeinschaften der Benediktiner und Zisterzienser. Auch sie zählen verheiratete und zölibatäre Brüder und Schwestern zu ihren Mitgliedern.

uns als eine Gemeinschaft ,,monastischer Christen''; vielleicht im Spektrum der neueren kommunitären Bewegung ein ganz neuer Typus. Wir sind der Überzeugung, daß die Spiritualität der Regel des hl. Benedikt und die Prinzipien der Carta Caritatis[20] nicht allein auf die Lebensform des Mönchtums in den Klöstern beschränkt sein muß. Monastisches Christentum mit den Akzenten des regelmäßigen Gebetes, des Schweigens, des geistlichen Exerzitiums und der bewußt vollzogenen, existenzialen Interpretation des Evangeliums (,,Höre, mein Sohn ...)[21] in einer fest geordneten Solidargemeinschaft ist uns eine inzwischen unverzichtbar gewordene Ergänzung zu der Zugehörigkeit zu unseren jeweiligen Kirchen und Ortsgemeinden. Man könnte auch sagen: Wir versuchen, in unserer Gemeinschaft Elemente des Jerusalemer Gemeindetypus[22] über die Grenzen der Konfessionen hinweg zu verwirklichen, wobei die Regel des hl. Benedikt eine Art Brückenfunktion hat.

Die Beantwortung der dritten Frage nach unserer Zukunft hängt wesentlich ab von der inneren und äußeren Entwicklung unserer Ökumenischen Fraternität. Wir hoffen und beten darum, daß nicht nur unsere Gemeinschaft zahlenmäßig wachsen darf, wie dies in den letzten beiden Jahren spürbar in beiden Kreisen, in der Fraternität und in der Familiaritas, geschehen ist; wir erhoffen uns auch eine Intensivierung unseres Gemeinschaftslebens und der Inanspruchnahme unseres Neuen Priorates von Gästen durch eine aufzubauende vita communis einiger Geschwister am Ort. Es ist unbestreitbar, daß die Strahlkraft einer geistlichen Gemeinschaft wächst, wenn sie im Gemeinschaftshaus ständig erfahren werden kann. Ein solches Gemeinschaftsleben wird sich dann orientieren am Grundmodell des benediktinischen Klosters, wobei wir aber größten Wert darauf legen, daß die vita communis unverheirateter Geschwister nicht zur Deklassierung der verheirateten führt: Das Modell eines Ökumenischen Stiftes ist uns aufgrund unserer Entstehungsgeschichte und der Intention unserer Gründerbrüder aus Loccum bleibende Verpflichtung. Wenn ich selbst gefragt werde, wie ich unsere Walkenrieder Ökumenische Fraternität verstehe, dann antworte ich gerne mit einem Paradoxon: ,,Wir sind ein ‚Offenes Kloster'''! Das ,,Kloster'' steht dann für die fest verankerte monastische Tradition in einer durch Gelöbnis (Profeß) geeinten Gemeinschaft. Das ,,offen'' bedeutet die Verbindung zweier Lebensformen (ordo et familia) in der einen Gemeinschaft, gleichberechtigt und gleichverpflichtet.

Innere und äußere Wachstumskrisen haben in den vergangenen 30 Jahren unsere Fraternität schwer erschüttert. Aber der HERR hat die Hand über uns gehalten. Dafür sind wir sehr dankbar; und wir fühlen uns verpflichtet, auf dem eingeschlagenen Weg zu verbleiben und unserer ökumenischen Berufung treu zu bleiben. Unser geistliches Experiment braucht weiterhin das Gebet wohlmeinender Menschen, denn unser Weg ist nicht gewöhnlich und auch nicht leicht zu begehen. Wir erhoffen uns die stabilitas loci einiger Geschwister für das Neue Priorat Walkenried, damit an alter Stätte neues geistliches Leben beginnen kann[23]. Aber dies zu realisieren ist nicht an uns. Gott wird dies geben zu SEINER Zeit.

---

20 Für uns bedeutet Teilhabe an der monastischen Spiritualität zisterziensischer Prägung ,,immer neues Ringen um Ursprünglichkeit unseres Glaubenslebens, unserer Gemeinschaftsordnung und unserer Lebensführung'', so drückt es Artikel 9 unserer geistlichen Verfassung aus.

21 ,,Obsculta, o fili ...'' so beginnt der Prolog der Regel des heiligen Benedikt, siehe: B. Steidle, Die Benediktusregel, Beuron 1975.

22 Apg. 4, 32—37.

23 Zur Zeit versehen jene Geschwister die Gästebetreuung, die öfters nach Walkenried kommen können. Einer unserer ortsansässigen Familiaren betreut als Hausverwalter Besucher und Gäste bei Abwesenheit der Geschwister. Ich selbst bin einmal wöchentlich im Neuen Priorat anzutreffen, um dort zu leben, zu beten und um Gemeinschaft zu haben mit Menschen, die in unser Haus einkehren, um zu Gott und zu sich selbst zurückzufinden. Es ist erstaunlich, wie viele Menschen jetzt schon unser Neues Priorat aufsuchen, die geistlich auf der Suche sind. Meistens kommen Jugendliche oder Erwachsene, die ökumenisch aufgeschlossen sind. Wir bemühen uns, unsere Gäste teilhaben zu lassen am Stundengebet und am Schweigen, damit sie den klösterlichen Lebensvollzug kennenlernen können als Impuls für ihren eigenen Tagesrhythmus. Patet porta, cor magis — Die Tür steht offen, das Herz noch mehr (alter Zisterzienser-Willkommensgruß).

Überlegungen zum Verständnis der Orden in der katholischen Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil

Von Franz-Wilhelm Thiele

Durch Jahrhunderte haben im Bistum Hildesheim Klöster bestanden, Ordensleute gelebt und gewirkt. Einschnitte im äußeren Bereich haben die Reformation des 16. Jahrhunderts und die Säkularisation des frühen 19. Jahrhunderts gebracht, die die Klöster im Bistum verschwinden ließen und historisch feststellbar unausbleibliche Folgen für das christliche Leben hatten.

Unsere Überlegungen setzten ebenfalls bei einem einschneidenden historischen Ereignis an: beim II. Vatikanischen Konzil (1962—1965). Dieses von Johannes XXIII. einberufene Konzil hatte im Grundansatz eine pastorale Ausrichtung und sollte nach dem Wunsch des Papstes der Kirche neue Impulse zur Erfüllung ihrer Sendung geben. In diesem Zusammenhang war schon in der Vorbereitungskommission des Konzils ein Schema zur Frage der Orden in der Kirche ausgearbeitet worden[1]. In langwierigen und schwerfälligen Auseinandersetzungen wurde dieser Textvorschlag im Laufe der Konzilsarbeit diskutiert und verbessert[2]. Am 28. 10. 1965 schließlich wurde er den Konzilsvätern zur Abstimmung vorgelegt. 2321 Väter gaben dem ,,Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens'' ihre Zustimmung, 4 blieben bei einem Nein. Am selben Tag wurde das Dekret von Papst Paul VI. in der 7. öffentlichen Sitzung des Konzils offiziell verkündet[3].

In diesem Dekret wird ein theologisch-spirituell vertieftes Selbstverständnis der Orden gefordert. Es handelt sich nicht um ein total neues Verständnis, wohl aber um ein Verständnis auf der Grundlage der Quellen: eine Rückbesinnung auf die Heilige Schrift und die große spirituelle Überlieferung der Kirche. Dabei wurde ein Denken überwunden, das durch eine merkwürdige Mischung von juridischem und aszetischem Verständnis des Ordenslebens geprägt war[4]. Weiter wurde nach einer jahrhundertelangen Gleichförmigkeit der Lebensform und Gebräuche in den Orden ein Weg für neue Formen des Zusammenlebens, der Beziehung zur Welt und zur Arbeit gewiesen. Das Dekret löst sich von der Überbetonung der stark rechtlich gesehenen Gelübde und auch von einem vorwiegend aszetisch geprägten Verständnis der evangelischen Räte als des Wesens des Ordenslebens. Es macht wieder den Blick frei auf den Ursprung: die Christusnachfolge[5]. Sie bedeutet Anteilnahme am Weg und am Schicksal des Jesu sowie auch am Werk der Verkündigung und Erlösung. Erst in diesem Zusammenhang erhalten Ehelosigkeit[6], Armut[7] und Gehorsam[8] wieder ihren ursprünglichen Sinn[9].

---

1 Das II. Vatikanische Konzil: Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen lateinisch und deutsch, Kommentare, Teil II, 250—307, Freiburg 1967; Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens. Einleitung und Kommentar von Friedrich Wulf.

2 S. o. 250 ff.

3 S. o. 264.

4 Noch das Schema Constitutionis de statibus perfectionis adquirendae, 1962, 185 art. 5 und 11 war von dieser Sicht geprägt. Der Bischof von Rottenburg erhob für die Überarbeitung des Dekretes die Forderung: ,,Das konkrete Ordensleben mit seinen vielen Formen und Überlieferungen ist wieder in aller Offenheit und Ehrlichkeit an der Hl. Schrift zu messen'', zitiert bei: Alois Grillmeier, Erwägungen zum Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, Geist und Leben 1966, 101.

5 Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, Art. 2 a ,,Letzte Norm des Ordenslebens ist die im Evangelium dargelegte Nachfolge Christi. Sie hat allen Institutionen als oberste Regel zu gelten.''

6 Art 12 ,,Die Ehelosigkeit ‚um des Himmelreiches willen' (Mt 19,12), zu der die Ordensleute sich verpflichten, soll von ihnen als überaus hohe Gnade angesehen werden. Sie macht das Herz des Menschen in einzigartiger Weise für eine größere Liebe zu Gott und zu allen Menschen frei (vgl. 1 Kor 7,32—35). Darum ist sie ein besonderes Zeichen für die himmlischen Güter und für die Ordensleute ein vorzügliches Mittel, sich mit Eifer dem göttlichen Dienst und den Werken des Apostolats zu widmen. So rufen sie allen Christgläubigen jenen wunderbaren Ehebund in Erinnerung, den Gott begründet hat und der erst in der kommenden Welt ganz offenbar wird, den Ehebund der Kirche mit Christus, ihrem einzigen Bräutigam. Die Ordensleute sollen also treu zu ihrem Gelöbnis stehen, den Worten des Herrn Glauben schenken, auf Gottes Hilfe vertrauen . . .''

7 Art 13 ,,Die freiwillige Armut um der Nachfolge Christi willen, als deren Zeichen sie heute besonders geschätzt wird, sollen die Ordensleute mit liebendem Eifer pflegen und gegebenenfalls auch in neuen Formen üben. Sie ist Anteil an Christi Armut, der unseretwegen arm wurde, da er doch reich war, damit wir durch seine Entbehrung reich würden (vgl. 2 Kor 8,9; Mt 8,20). — Die Ordensarmut beschränkt sich nicht auf die

Mit der Christusnachfolge hängt notwendigerweise das Geheimis der Kirche zusammen, weil in der Kirche Christus gegenwärtig ist und in ihr durch die Zeiten hindurch sein Werk weiterwirkt. Die enge theologisch begründete Verbindung der Orden mit der Kirche, ihrem Geheimnis und ihrer Sendung tritt im Konzilsdekret deutlich hervor[10]. Der Ordensstand ist ein Stand in der Kirche. Das gilt nicht nur in dem Sinn, daß er im Bereich der Kirche seine Ursprünge hat, in ihr gelebt wird, von ihr rechtlich geordnet ist, sondern es gilt in dem Sinn, daß der Ordensstand in besonderer Weise an der Sendung der Kirche teilnimmt. Die Orden sind Organe der Kirche, durch die sie ihr Leben vollzieht. Sie können darum nach dem Verständnis des Konzils ihrem charismatischen Wesen und ihrer Aufgabe nur entsprechen, wenn sie durch das Zeugnis ihres Lebens das Geheimnis der Kirche in Erscheinung bringen und sich dem Dienst an der apostolischen Sendung der Kirche verpflichtet wissen[11].

Diese theologisch-spirituelle Neubesinnung bringt für die Orden eine Veränderung ihrer Strukturen mit sich. Das Konzilsdekret nennt hier ein Grundgesetz, das am Ursprung aller Orden gestanden hat und heute wieder stark das christliche Denken bestimmt: das Gesetz der Brüderlichkeit. Die Orden sind nicht in erster Linie eine Gemeinschaft von Vorgesetzten und Untergebenen, sondern eine Gemeinschaft von Brüdern[12]. Nicht das Obrigkeits- und Untertanendenken

---

Abhängigkeit von den Oberen im Gebrauch der Dinge. Die Mitglieder müssen tatsächlich und in der Gesinnung arm sein, da sie ihr Besitztum im Himmel haben (vgl. Mt 6,20). — Alle sollen sich — jeder in seiner Aufgabe — dem allgemeinen Gesetz der Arbeit verpflichtet wissen. Im Erwerb aber dessen, was zu ihrem Lebensunterhalt und für ihre Aufgaben notwendig ist, sollen sie alle unangebrachte Sorge von sich weisen und sich der Vorsehung des himmlischen Vaters anheimgeben (vgl. Mt 6,25). — Ordensgenossenschaften können in ihren Konstitutionen den Mitgliedern den Verzicht auf ihr schon erworbenes oder noch anzufallendes Erbe erlauben. Auch die Institute als ganze sollen danach trachten, ein gleichsam kollektives Zeugnis der Armut abzulegen, so wie es in ihrer Umwelt angebracht ist, und von ihrem eigenen Besitz gern etwas beitragen für andere Erfordernisse der Kirche und für den Unterhalt der Armen, die alle Ordensleute im Herzen Christi lieben sollen (vgl. Mt 19,21; 25; 34—46; Jak 2,15—16; 1 Jo 3,17). Die Ordensprovinzen und die einzelnen Häuser sollen sich gegenseitig materiell aushelfen, indem jene, die mehr haben, diejenigen, die Not leiden, unterstützen. Obschon die Institute, unbeschadet der Regeln und Konstitutionen, das Recht auf Besitz alles dessen haben, was für ihr Leben und für ihre Arbeiten notwendig ist, sollen sie doch allen Schein von Luxus, von ungeordnetem Gewinnstreben und von Güteranhäufung vermeiden."

8 Art 14 „Im Gelöbnis des Gehorsams bringen die Ordensleute die volle Hingabe ihres Willens gleichsam als Opfer ihrer selbst Gott dar. Dadurch werden sie fester und sicherer dem göttlichen Heilswillen geeint. Unter der Anregung des Heiligen Geistes unterstellen sie sich im Glauben den Obern, die Gottes Stelle vertreten, nach dem Beispiel Jesu Christi, der in die Welt kam, um den Willen des Vaters zu erfüllen (vgl. Jo 4,34; 5,30; Hebr 10,7; Ps 39,9), und in der Annahme der Knechtgestalt (Phil 2,7) aus seinem Leiden Gehorsam erlernte (vgl. Hebr 5,8). Durch die Obern werden sie zum Dienst an allen Brüdern in Christus bestellt, wie auch Christus selbst im Gehorsam gegen den Vater den Brüdern diente und sein Leben als Lösepreis für viele dahingab (vgl. Mt 20,28; Jo 10,14—18). So sind sie dem Dienst der Kirche enger verbunden und streben danach, zum Vollmaß der Fülle Christi (vgl. Eph 4,13) zu gelangen ..."

9 Art 1 „Inmitten der Vielfalt von Gnadengaben weihen sich alle, die von Gott zum Leben der evangelischen Räte berufen werden und dieses aufrichtig geloben, in besonderer Weise dem Herrn, indem sie Christus nachfolgen, der selbst jungfräulich und arm gelebt (vgl. Mt 8,20; Lk 9,58) und durch seinen Gehorsam bis zum Tod am Kreuz (vgl. Phil 2,8) die Menschen erlöst und geheiligt hat. Von der Liebe gedrängt, die der Heilige Geist in ihre Herzen ausgegossen hat (vgl. Röm 5,5), leben sie mehr und mehr für Christus und seinen Leib, die Kirche (vgl. Kol 1,24). Je inniger sie also durch solche Selbsthingabe, die das ganze Leben umfaßt, mit Christus vereinigt werden, desto reicher wird das Leben der Kirche und desto fruchtbarer deren Apostolat."

10 Art 2.c „Alle Institute sollen am Leben der Kirche teilnehmen und sich entsprechend ihrem besonderen Charakter deren Erneuerungsbestrebungen — auf biblischem, liturgischem, dogmatischem, pastoralem, ökumenischen, missionarischem und sozialem Gebiet — zu eigen machen und sie nach Kräften fördern."

11 Art. 2.d „Die Institute sollen dafür sorgen, daß ihre Mitglieder die Lebensverhältnisse der Menschen, die Zeitlage sowie die Erfordernisse der Kirche wirklich kennen, damit sie die heutige Welt im Licht des Glaubens richtig beurteilen und den Menschen mit lebendigem apostolischen Eifer wirksamer helfen können." — Art 3 „Lebensweise, Gebet und Arbeit müssen den körperlichen und seelischen Voraussetzungen der Menschen von heute, aber auch — soweit die Eigenart des Instituts es verlangt — den Erfordernissen des Apostolats, den Ansprüchen der Kultur, der sozialen und wirtschaftlichen Umwelt entsprechen. Das gilt überall, vor allem in den Missionsgebieten. Nach denselben Kriterien ist auch die Art und Weise der Leitung in den Instituten zu überprüfen ..."

12 Art 15 „Das Leben in der Gemeinschaft nach dem Beispiel der Urkirche, in der die Menge der Gläubigen ein Herz und eine Seele war (vgl. Apg 4,32), soll, genährt durch die Lehre des Evangeliums, durch die heilige Liturgie, vor allem die Eucharistie, in Gebet und Gemeinsamkeit des Geistes beharrlich gepflegt werden (vgl. Apg 2,42). Die Ordensleute sollen als Glieder Christi im brüderlichen Umgang einander mit Achtung zuvorkommen (vgl. Röm 12,10); einer trage des andern Last (vgl. Gal 6,2). Denn durch die Liebe Gottes, die durch den Heiligen Geist in den Herzen ausgegossen ist (vgl. Röm 5,5), erfreut sich eine Gemeinschaft, die wie eine wahre Familie im Namen des Herrn beisammen ist, seiner Gegenwart (vgl. Mt

soll das Leben der Ordensleute bestimmen, sondern die gegenseitige Achtung und Liebe. Nur in diesem Zusammenhang hat der Gehorsam in der Nachfolge Christi einen legitimen Ort. Von daher und durch die Regeln, die das menschliche Zusammenleben in unserer Zeit bestimmen, ist ein Wandel der Leitung und des Gehorsams in den Orden erforderlich. Die verantwortliche Teilnahme aller am Wohl und an den Aufgaben der Ordensgemeinschaft im Geiste der Brüderlichkeit entspricht mehr der Verfassung des heutigen Menschen, der sich in der Masse verloren und bedroht fühlt und lieber in überschaubaren Gemeinschaften lebt. Das läßt sich tatsächlich in den neuen Ordensgemeinschaften, die aus der Idee der Nachfolge Christi in der Kirche entstanden sind, feststellen. Ihre Gestalt ist die kleine brüderliche Gemeinschaft[13].

Aus diesem Verständnis werden sehr unterschiedliche Lebensweisen entwickelt, ebenso verschiedenste Ziele für die Aufgaben der Ordensgemeinschaft. Eines ist ihnen allen gemeinsam: sie wollen bei aller Lösung aus irdischen Bindungen, die in der Nachfolge Christi gefordert ist, bewußter und sichtbarer als es im bisherigen Ordensleben möglich war, ,,mitten in der Welt'' leben. Ihre Erfahrung ist geprägt von dem Wissen, daß glaubwürdig heute nur der ist, der das Schicksal der Menschen teilt und mit ihnen Gemeinschaft hat. Die Konsequenz des neuen theologischen Verständnisses bedeutet für die Orden, daß sie mehr als bisher mitten in der Welt leben müssen, die apostolischen Orden ebenso wie die kontemplativen. Die Art und Weise kann dabei sehr verschieden sein[14].

Das Ordensdekret, in dem diese Gedanken ausgeführt sind, ist ein Zeichen für den Aufbruch der Kirche[15]. Das Konzil hat darin nur einige Richtlinien festgelegt, die durch die nachkonziliare Kommission für Ordensangelegenheiten weitergeführt wurden. Im Dekret sind Grundeinsichten für ein Leben nach den evangelischen Räten erschlossen, so wie sie im Ordensleben verwirklicht werden. Die Einsichten beziehen sich zunächst auf ein Bewußtwerden der Spannungen, in der ein solches Leben gelebt wird. ,,Sie sind freilich nichts anderes als ein besonderes Auslasten der dem Christlichen als solchem eigenen Spannungen: ‚in' der Welt und doch nicht ‚von' der Welt zu sein; zu gleicher Zeit zu leben aus dem eschatologischen ‚schon' und dem ‚noch nicht'; zu leben in Freiheit als Person ‚für sich' und doch ebenso intensiv ‚für andere' und ‚mit anderen'; zu leben aus dem Anruf Gottes in Gnade und der Antwort des Gehorsams in personaler Verantwortung.''[16]

Es bleibt zu hoffen, daß der Anstoß des Konzils für das Ordensleben der Kirche bringt, was Teilhard de Chardin in einem Brief 1921 schrieb: ,,Ich träume von einem neuen hl. Franziskus oder einem neuen hl. Ignatius, die uns eine neue Art christlichen Lebens zeigen, das zugleich stärker in der Welt engagiert ist und sich doch zugleich mehr von ihr losmacht.''[17]

Es bleibt zu hoffen, daß in unserem Bistum neue Klöster dieser Art entstehen, von denen Impulse für das christliche Leben ausgehen. Ehelose, machtlose, besitzlose Menschen sind ,,die charmante Art Gottes, in Erinnerung zu halten, daß er selbst das tiefe Sehnen des Menschen trösten und stillen will''[18].

18,20). Die Liebe aber ist die Erfüllung des Gesetzes (vgl. Röm 13,10) und das Band der Vollkommenheit (vgl. Kol 3,14); in ihr wissen wir, daß wir aus dem Tod in das Leben hinübergeschritten sind (vgl. 1 Jo 3,14). Ja die Einheit der Brüder macht das Kommen Christi offenbar (vgl. Jo 13,35; 17,21), und es geht von ihr eine große apostolische Kraft aus.''

13 Zum Beispiel: die Kleinen Brüder und Schwestern von Jesus (Charles de Foucauld) oder die Brüder der Jungfrau der Armen oder die Säkularinstitute. Vgl. Karl Suso Frank, Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchstums, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1983, 192.

14 Vgl. Frank: Grundzüge, 193.

15 ,,Die Ordenstheologie, die bis zu Pius XII. noch unverändert die des Thomas von Aquin war, wurde bei aller Wahrung ihres unveräußerlichen evangelischen Kerns nicht nur aus ihrer der antiken (aristotelischen) Philosophie entlehnten Spekulation von der werthaften Vorrangigkeit der Kontemplation vor dem Apostolat und der caritativen Arbeit herausgeholt und auf seine biblischen, näherhin christologischen Grundlage gestellt, sondern auch von einer Zwei-Klassen-Theorie der Christen: Ordensleute und Weltleute befreit, wodurch den evangelischen Christen der religiöse Zugang zum katholischen Ordensleben, zum Mönchstum erstmals ermöglicht wurde.'' — Friedrich Wulf: Hat das Konzil seine Zielsetzung erreicht? — Bilanz nach 20 Jahren, Geist und Leben, 1984, 9.

16 Alois Grillmeier: Erwägungen, 99.

17 J. Kerkhofs — H. Stenger — J. Ernst: Das Schicksal der Orden — Ende oder Neubeginn, Freiburg 1971, 2.

18 Paul M. Zulehner: Leibhaftig glauben, Lebenskultur nach dem Evangelium, Freiburg 1983, 93—94.

Götter reden nur durch unser Herz zu uns

Aspekte der Metaphorik von der Einwohnung Gottes im Herzen

Von Jürgen Stillig

,,Nur den zieht das Neue unwiderstehlich an, der sich vom bloßen Wechsel die größte Erregung verspricht.''[1] Damit wird die Frage aufgeworfen nach dem, was das ,,Neue'' in Paul Valérys Aphorismus bedeutet. Gemeint ist sicherlich keine vordergründige Effekthascherei, vielmehr eröffnet das Wort Dimensionen, die aus dem Kontext den tieferen Sinn gewinnen und selbst dem prüfenden Blick Widerstände bieten. Handelt es sich um eine neue Qualität, um etwas Fremdes? Oder ist Bescheidenheit um der Sache willen vonnöten, um im Prozeß mühsamer Aneignung potentiell erfahren zu können, was dem flüchtigen Blick versperrt bleibt? Dominiert die Einsicht des Menschen, sein ganzes Lebensgefüge beruhe auf Wurzeln, die aus der Vergangenheit zu ihm in die Gegenwart herüberreichen, dann nimmt er Teil an einer Kommunität des Begreifens, das im ,,Alten'' zugleich ein reizvolles ,,Neues'' begreift, das ihm selber innewohnt. Es ist wohl eine Provokation, aber auch eine Faszination, wenn wir das Gleichbleiben und das Anderswerden in seiner Interdependenz als Anspruch unserer Zeit zu erfassen suchen.

Der Zusammenhang, um den es hier im einzelnen geht, ist gewiß nicht museal, eher anspruchsvoll und von innerer Aktualität. Die Botschaften des Ursymbols ,,Herz'', das die leibseelische Mitte des ganzen Menschen enthält[2], erreichen uns heute noch, weil sie immer noch in Religion und Poesie etwas auszurichten vermögen. In der Pastoralmedizin z. B. erwächst aus der Tradition des ,,Christus medicus'' ein ganzheitlicher Aspekt des religiösen und physischen Lebens, der für die Diagnose und Psychotherapie sinnvolle Bedeutung gewinnt. Manche fordern ernsthaft in einem wissenschaftsgläubigen Jahrhundert, in der ,,Schulmedizin die naturwissenschaftliche und die mystische Forschungsmethode miteinander zu vereinen''[3], andere lehren offen eine heilsame Begegnung mit Christus, denn das dreifaltige Heil wurzelt in und entfaltet sich aus dem ,,heilen Herzen''[4] (Abb. 1 u. 2).

Balthasar Staehelin fordert heute anstelle des mit so vielen Implikationen versehenen Reizwortes ,,Selbstverwirklichung'' schlicht und einfach eine ,,Christverwirklichung''[5]. Und damit wird dem Ursymbol eine große Bedeutung eingeräumt, weil es in der Geistesgeschichte und Ikonographie die ursprüngliche ,,Grundlage alles menschlichen Imaginierens''[6] kennzeichnet. Die Geschichte des Symbols zeigt nämlich seine geschichtsformenden Möglichkeiten, hat es doch im Wandel der Zeiten jeweils spezifische Deskriptionen bekommen. Es war niemals statisch, und das stiftet wichtige kommunikative und meditative Perspektiven; denn ,,es ist geladen mit wirkender, zeugender Kraft, die im Schauenden, der sich seiner Strahlung öffnet, das erzeugt, was sich in seiner Gestalt darstellt''[7]. Da aber die Bilder der menschlichen Seele eben einem tieferen Bereich als dem Denken entstammen, besitzt nur die symbolische Denkart Integrationskraft, Verschiedenes in einer Einheit zu verbinden als ,,Selbstmanifestation des Innern''[8]. Das ,,Herz'' besitzt dann, wenn wir den Forschungen C. G. Jungs folgen, das Gewicht eines Archetypus im tiefenpsychologischen Sinn, da Kern- und Urmotive des seelischen Erlebens hier einen den Mythologemen verwandten Charakter annehmen. Die archetypischen Bilder schließlich repräsentieren elementare Lebensverhältnisse oder Seinsweisen im begreiflichen Bild: ,,Ein Archetypus ist etwas wie ein alter Stromlauf, in welchem die Wasser des Lebens lange flossen und sich tief eingegraben haben. Und je länger sie diese Rich-

---

1 P. Valery: Windstriche, Insel-Verlag 1959, S. 174.
2 A. Rosenberg: Einführung in das Symbolverständnis. Ursymbole und ihre Wandlungen, Freiburg 1984, Herder 1033, S. 122; vgl. Karl Rahner, ,,Siehe dieses Herz''. Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung, in: Schriften zur Theologie, Bd. III, Einsiedeln, Zürich, Köln 1956, S. 380 ff.; ders., Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung, a. a. O., S. 395 f.
3 B. Staehelin: Der psychosomatische Christus, Schaffhausen 1982, S. 15.
4 Vgl. hierzu die Aufsätze von B. Flammer (Jesus der Arzt in der Sicht der Evangelien), G. Roth (Christus medicus) und R. Degkwitz (Christus medicus — medicus alter Christus), in: Arzt und Christ 39 (1985).
5 B. Staehelin, a. a. O., S. 9.
6 A. Rosenberg, a. a. O., S. 7.
7 Ebd., S. 17.
8 Ebd., S. 31.

Kupferstiche aus Johannes Goßner, Das Herz des Menschen, ein Tempel Gottes oder eine Werkstätte des Satans, Wien 1846. Das bereits 1812 veröffentlichte Werk erfreute sich bei Protestanten, Katholiken und Griechisch-Orthodoxen großer Beliebtheit, wurde in viele Sprachen übersetzt und in Rußland durch die Druckerei für Volksaufklärung ausgegeben.

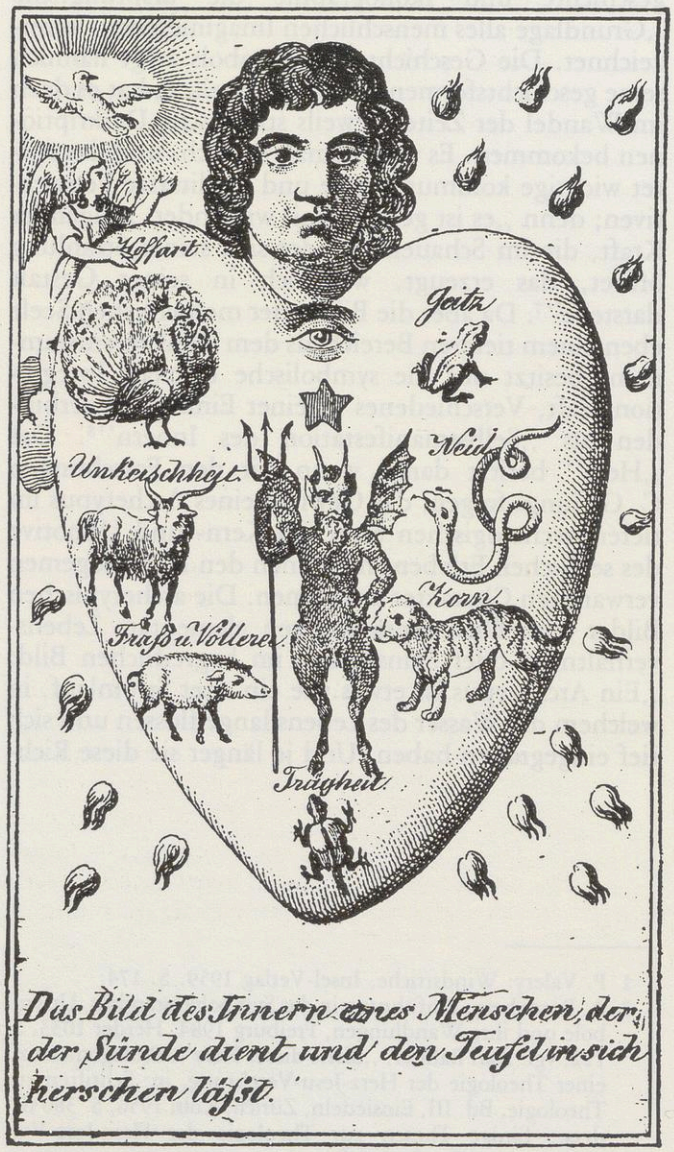


Abb. 1
Das Herzinnere des Sünders, in das der Heilige Geist (Taube, Feuerflämmchen) keinen Eingang fand, ist erfüllt von dem Teufel und den sieben Hauptlastern; diese sind — auf mittelalterliche Vorstellungen zurückgreifend — durch Tiere dargestellt: Hoffart (Superbia: Pfau), Geiz (Avaritia: Kröte), Unkeuschheit (Luxuria: Bock), Neid (Invidia: Schlange), Völlerei (Gula: Schwein), Zorn (Ira: Tiger), Trägheit (Accidia: Schildkröte). Das lateinische Merkwort für die Hauptlaster ist ,,Saligia'', gebildet aus den Anfangsbuchstaben der Namen (Akrostichon).

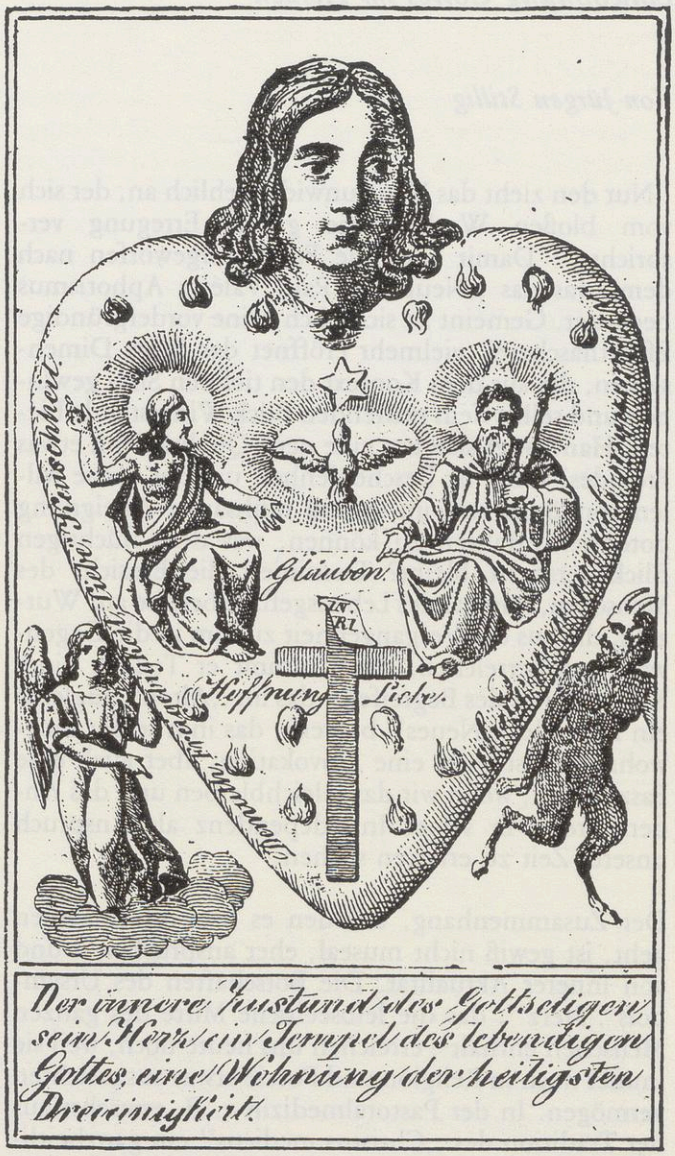


Abb. 2
Das Innere des Herzens bewohnen bei einem ,,Gottseligen'' die Personen der Dreifaltigkeit und Tugenden, die hier namentlich aufgeführt sind: über und neben dem Kreuz Christi die ,,virtutes theologicae'' (Glaube, Hoffnung, Liebe), am Rand des Herzinneren sieben moralische Tugenden in einer Gruppierung, die auf die Katechese des hohen Mittelalters zurückgeht.

tung behielten, desto wahrscheinlicher ist es, daß sie früher oder später dorthin zurückkehren.''[9]

Welche Überlegungen sind darüber hinaus notwendig, wenn wir das Thema für den interessierten Leser aufbereiten wollen? Zunächst einmal der Hinweis, daß der Mensch des 20. Jahrhunderts unter einem ständigen Traditionsverlust leidet. So lebt auch der moderne Christ in der Schwierigkeit, sein Lebensgefühl mit dem in der Kirche gepredigten Menschenbild annähernd in Einklang zu bringen. Die Risse gehen noch viel tiefer, so daß viele von einer seelischen Entwurzelung des Menschen in der Zukunft sprechen. Das ist sicherlich nicht ganz abwegig, denn wer kennt sich z. B. noch in der überlieferten christlichen Sprache aus, die schon heute von vielen nicht mehr verstanden wird[10]. Wer vermag alte Zeichen und motivgeschichtliche Dinge noch in unser Verständnis zu übersetzen? Man muß kein großer Pessimist sein, um ausdrücken zu müssen, daß es eine drohende Gefährdung des Menschen durch den Sinnverlust gibt, wenn den Tendenzen zur Desintegration der ,,tragenden geistigen Welt''[11] nichts entgegenwirkt. Es ist nicht überraschend, wenn bereits C. G. Jung von einer Neurotisierung der Menschen spricht, wenn man in der Neurose ein Leiden der Seele sieht, die ihren Sinn nicht gefunden hat[12] (Abb. 3).

Ein weiterer Punkt ist bedenkenswert. Die Kirche ist seit den Anfängen einer patristischen ,,theologia cordis'' ihrem Verständnis nach Traditionssubjekt der ,,traditio Jesu''[13]. Im trinitarischen Zusammenhang

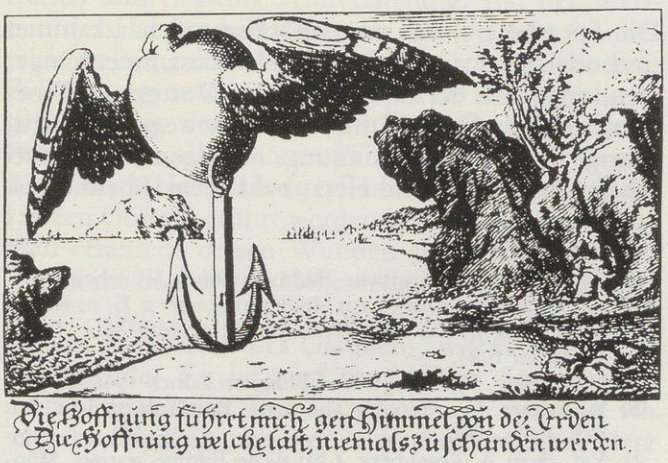


Abb. 3
,,Das hoffende Hertz''. Emblem aus: Fabianus Athyrus, Lehr- und Sinnreicher Hertzensspiegel, Nürnberg, o. J.

ist Christus Mittler zwischen Mensch und Gott-Vater, welches nichts anderes für den Christen bedeutet, als ,,daß er sich am Gottesverhältnis Jesu beteiligt, daß er die Überlieferung aus dem Gespräch mit Gott, dem Vater Jesu Christi, herausliest''[14]. Das ist einsichtig, bedarf aber dennoch einer Reflexion: In den Zeiten geistig-religiösen Wandels muß der vom Verstand und Willen zu erbringende ,,assensus-intellectualis-Glauben'' in einer lebendigen Kirche im erhöhten Maße von einer seelischen Erlebnistiefe mitgeprägt werden. Dem entspräche selbstverständlich ein Einbeziehen der Dogmen, da diese existentiell-religiösen Wahrheiten dem an Sinndefiziten leidenden Menschen Sinn-Erfahrungen zum Nachvollzug anbieten. Die Offenbarung versteht darunter die ,,Eröffnung menschlicher Seelentiefe''[15] oder — im Blick auf C. G. Jung — eine ,,Erfahrung der eigenen Seele''[16]. Es nimmt dann nicht wunder, daß im Verständnis Jungs die aus dem Seeleninnern kommenden verbalisierten Antworten gleichsam Dogmen sind, weil sie die Essenz der inneren Erfahrungen aussprechen[17]. Das Bewußtwerden ursprünglicher religiöser Erfahrungen in einer harmonischen verinnerlichten Realisierung des christozentrischen Dogmas ist somit denkbar als neue Form einer ,,Herzensfrömmigkeit'', einer ,,elevatio cordis''.

Heutzutage ist ein neues Interesse für die Werte des Seelischen und des Religiösen vorhanden, allerdings in einer scharfen Konkurrenz zu Sekten, beharrlicher aber mit den Religionen und Meditationsformen des Ostens, dessen Heilsgut leicht beim Menschen eine Entfremdung von der abendländischen Kultur und seinen natürlichen Lebensgemeinschaften hervorrufen kann[18]. Eine reflexe Konzentrierung auf traditionelle

9 C. G. Jung, Wotan, in: Neue Schweizer Rundschau, N. F. 3. Jg., Heft 11, S. 666; vgl. L. G. Jung, Aion, Zürich 1951, S. 64: ,,Christus veranschaulicht den Archetypus des Selbst''.
10 O. F. Bollnow: Wesen und Wandel der Tugenden, Frankfurt/Berlin/Wien 1958, S. 11.
11 Ebd., S. 11.
12 C. G. Jung, Ges. Werke, Bd. 11, 1963, S. 359.
13 Joseph Kardinal Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, München 1982, S. 91.
14 Ebd., S. 103.
15 C. G. Jung, Ges. Werke, Bd. 11, Zürich/Stuttgart 1963, S. 80.
16 C. G. Jung, Psychologie und Alchemie, St. Gallen, 1944, S. 25.
17 C. G. Jung, Grundwerk, Bd. 3, Olten/Freiburg 1984, S. 152.

Werte und ihre umfassende Aneignung ist wichtig, wenn wir nicht gegenüber der christozentrischen Offenbarung blicklos und blind in einer zutiefst erschütterten Welt werden wollen[19].

Identifizieren wir uns nicht mit irgendeiner modischen Haltung, dann ist die Bereitschaft zur Innerlichkeit, die Erfahrung des ,,Christus in uns'' paulinischer Mystik, keine Fluchtburg vor den alltäglichen Gefährdungen des Lebens, sondern eine Chance innerer Wirklichkeit, die sowohl ökumenische Aspekte als auch traditionelle Werte im neuen Licht erscheinen läßt. Ähnlich spricht Karl Rahner: ,,Weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die ... einstimmige, selbstverständliche, öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, so wird der Fromme von morgen ein ‚Mystiker' sein, einer, der etwas ‚erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein.''[20] Ziehen wir aus allem ein Fazit, dann könnte es überspitzt formuliert so lauten: Der dem religiösen Ordnungsgefüge entgleitende Mensch der Zukunft wird entweder ein ,,Mystiker'' sein, oder aber er entwickelt sich zu einem an Sinnlosigkeitsgefühlen leidenden Neurotiker.

Unabhängig von dem Verständnis dafür, was Mystik ist, was sie sein soll und was sie nicht ist, gehört zum Wesen der Mystik die Erfahrung des Göttlichen — die Dimension des Zeitlosen. Das mystische Streben nach der Identität mit Gott als ein Wagnis um des Wirkens in der Zeit willen, bekommt unbestreitbar eine wichtige anthropologische Perspektive, die dem schriftlichen Überlieferten auch eine didaktische Schlüsselfunktion in der Geschichte der Selbstentwürfe und Selbstdeutungen zuweisen kann.

Es ist notwendig, das Thema aus Gründen des darstellerisch Möglichen auf einen phänomenologisch orientierten Schwerpunkt zu begrenzen. So wird am Beispiel der Herzensraummetaphorik, in der gleichsam das Wunder der Gottesgeburt und der Einwohnung Gottes spirituellen Ausdruck finden, eine Geschichte der Innerlichkeit entwickelt, die zunächst von der Bibel über die Patristik bis zur Dichtung im Mittelalter Kontinuität und Wandel dieser Metapher transparent macht. In einer zweiten Stufe des gedanklichen Vorwärtsschreitens werden plurale Positionen im Konfessionsstreit des 17. Jahrhunderts skizziert, die auf dem Hintergrund der allgemeinen Krise und der unaufhaltsamen Säkularisierung des Denkens neue Dimensionen in Ikonographie und Literatur eröffnen. Endlich soll auf einer dritten Ebene am Beispiel von Goethes ,,Iphigenie'' der Einsatz der Herzensraummetaphorik die Variation und Steigerung des Archetypischen vor Augen führen. Auf diesem Wege der Explikation bleibt vieles nur ausschnitthaft; immerhin ist thematisch bestimmbar, was Antike, Mittelalter und frühe Neuzeit im Praefigurativen verbindet, oder, wie zu Beginn formuliert, wie das Alte und das Neue zueinander stehen.

Das Herz verkörpert in der Patristik den innersten Integrationsbereich des Menschen, ist konzentrierter Ausdruck seines Personenseins, Zentrum seiner sittlichen Gesinnung und heiliger Ort aller religiösen Erfahrungen. Die Bedeutungsfülle ist kaum im einzelnen in einer Abhandlung zu erfassen, berücksichtigt man noch, daß das Herz vielfach synonym ist mit Seele und im übertragenen Sinn für Liebe, Glaube, Hoffnung und Schauen steht. Im Alten wie im Neuen Testament gilt das Herz als Sitz alles Innerlichen, der Gefühle, Inspirationen, Affekte, des Verstandes, der Gedanken und Erkenntnisse, von Mut und Tapferkeit, Planen und Wollen, als das Wache, das für den Menschen allzeit Schutz und wahrhafte Treue charakterisiert. Andererseits birgt das Wort ,,Herz'' Potenzen für Stimmungen und existentielle Gefährdungen, die die Schattenseite des Lebens prägen: Böses, Unruhe, Verderbnis, Krankheit, Sorgen, Schmerz, Tod, also ein Mangel an Herz, Herzlosigkeit, als Mangel an Einsicht[21]. Bekannt ist in der Medizin und Psychologie die herzbedrückende Angst, ruft sie doch Angina pectoris, die Brustenge, hervor[22] (Abb. 4).

Die Sprache ist eine unerschöpfliche Schatzkammer und erleichtert die Deutung vieler Zusammenhänge, wenn man sich der Etymologie des Wortes ,,cor'' bedient: Es gilt für Gefühl, Gemütsbewegung, Trieb, mutige Stimmung, Gesinnung, im allgemeinen deutschen Verständnis bald Herz, bald Seele. Ebenfalls ist

---

18 A. Rosenberg, Christliche Bildmeditation, München 1975, S. 13; Handlungshilfen zur Meditation bietet z. B. A. Rosenberg (Hrsg.), Die Meditation des Herzensgebets, Bern/München 1983.

19 C. G. Jung, Psychologie und Religion, Zürich 1940, S. 374.

20 K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 7, Einsiedeln, Zürich, Köln 1966, S. 22.

21 Vgl. dazu A. Rosenberg, Christliche Bildmeditation, München 1975, S. 83 ff.

22 Beachte lat. angustus — ahd. angust — nhd. Angst; vgl. Herzbeklemmung!

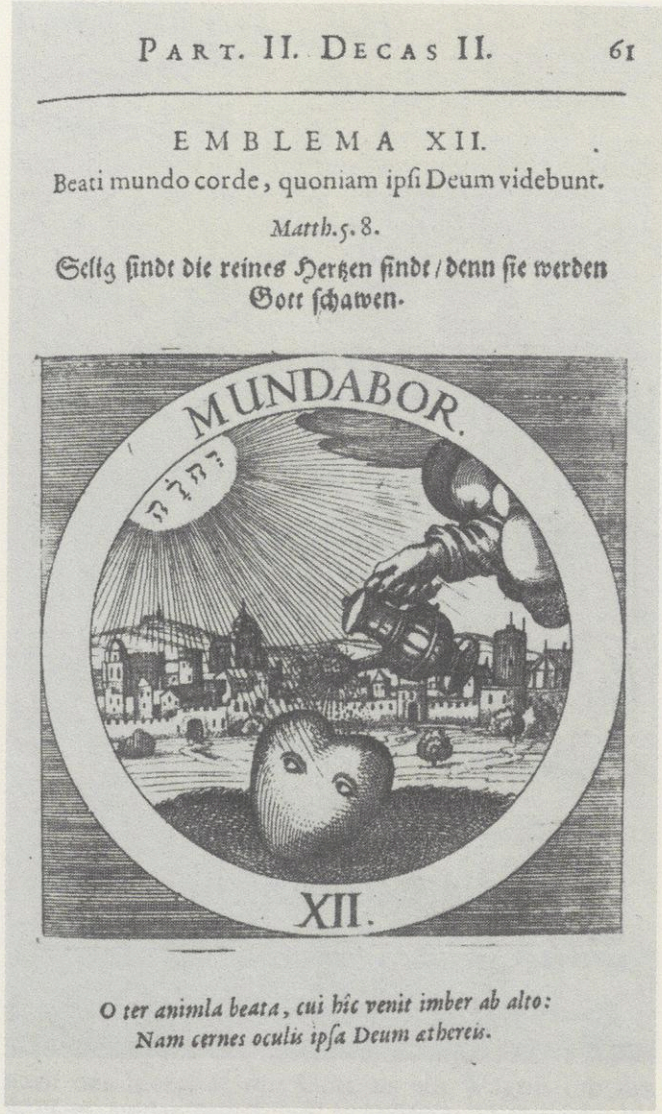
Abb. 4
,,Das verstrickte Hertz''. Emblem aus: Fabianus Athyrus, Lehr- und Sinnreicher Hertzensspiegel, Nürnberg, o. J.

lat. ,,animus'' (Herz) Sitz und Quelle des geistig-seelischen Erlebens mit den Fähigkeiten für Denk-und Urteilskraft, Bewußtsein, Gedächtnis, Charakter, Gesinnung und Mut, dazu ist lat. ,,anima'' in der Bedeutung mit Atem als Lebenskraft, Leben und Seele ausgewiesen. Daß vom Sprachvermögen ,,cor'' und ,,anima'' in Grenzbereichen oder in der mystischen Welt kontemplativer Sinnbilder nicht immer trennbar sein können, ist seit altersher bekannt. Interessant sind auch Begriffe, die sich aus Wortbildungen mit ,,cor'' ergeben: ,,con-cors'' (,,ein Herz und eine Seele''; im weiteren Sinn: mit seinem Herzen in Einklang stehen), ,,dis-cors'' (die im Herzen Entzweiten: Zwietracht) und ,,ex-cors'' (unverständig; von der Weisheit des Herzens verlassen). In den gleichen Sinnbereich weist ,,misericordia'': Erbarmen und liebende Zuwendung aus dem Herzen heraus dem Nächsten gegenüber in der Not zeigen. Rosenberg faßt dieses Phänomen in die schönen Worte: ,,Wem solchermaßen Gottes Herzkraft zugeflossen, wessen Herz vom Herzen Gottes berührt worden ist, der hat alles Erbarmen erfahren, dessen Wunden sind geheilt, dessen Sehnsucht und dessen Liebesverlangen ist gestillt worden''[23] (Abb. 5). In den Kreis solcher Gedanken eingefügt ist das Wesen des Glaubens, wie es sich in der Frühzeit der Kirche ausformte. Dem Sprachgehalt nach bedeutet das Wort ,,credo''[24]: ich vertraue, ich schenke Glauben, ich wende jemandem mein Herz zu: ,,Glauben ist also der innerste und geheimnisvollste Akt des Herzens, das will sagen, der personalen Zuwendung des ganzen Menschen.''[25]

Abb. 5
,,Herzenseinheit''. Emblem 38 aus: Benedictus van Haeften, Schola cordis, Antwerpen 1629.

Man muß sich darüber Rechenschaft ablegen, daß die geistige und assoziative Fülle des Wortes ,,Herz'' eine literarische Tradition begründete und Anreize bot zu einem kühneren Gebrauch der Metapher. Es ist ein Gemeinplatz, wenn wir von der Herzmetaphorik als einem Topos in der Literatur und in der bildenden Kunst aller Völker und Zeiten sprechen. In der Patristik könnte man einen ganzen Band füllen mit Beispielen über die Metapher vom ,,inneren Menschen'', den ,,eso anthropos'', der in Wort und später im Bild wie der ,,fleischliche'' Mensch gestaltet ist[26]: er hat

23 A. Rosenberg, a. a. O., S. 87.
24 Schwundstufe zu ,,cor''/,,cordis''
25 A. Rosenberg, a. a. O., S. 86.
26 Vgl. das Kap. über die ,,Körperteil-Metaphern'' in: E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern/München 1963, S. 146 ff.


PART. II. DECAS II. 61

EMBLEMA XII.

Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.

Matth.5.8.

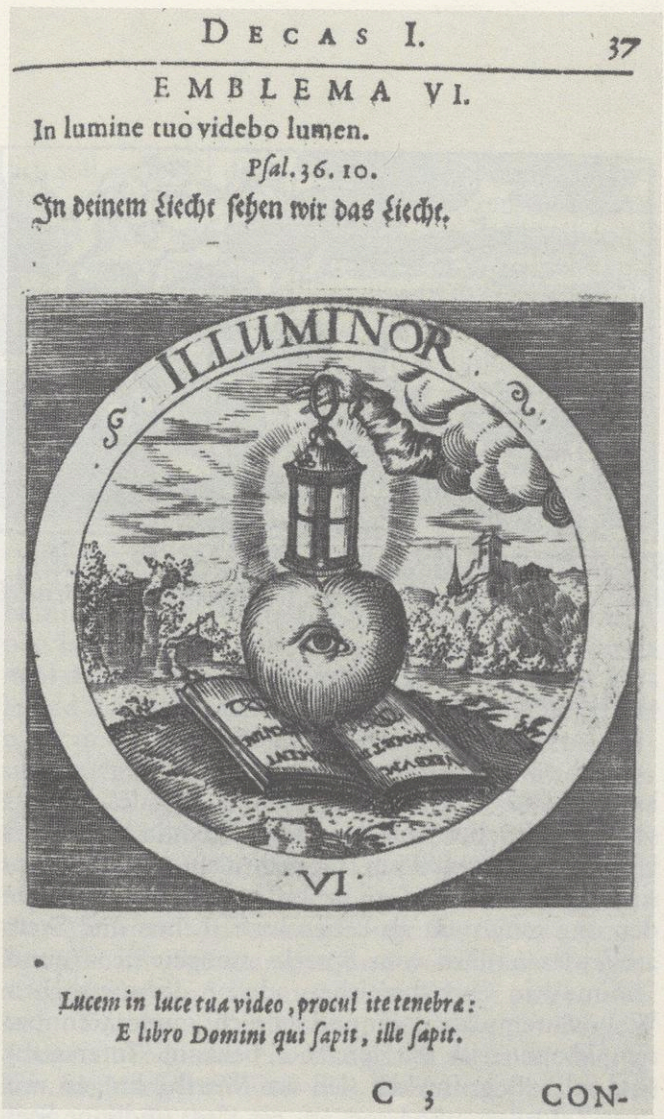
Selig sindt die reines Hertzen sindt / denn sie werden Gott schawen.

MUNDABOR.

XII.

O ter animla beata, cui hic venit imber ab alto:
Nam cernes oculis ipsa Deum athereis.

Abb. 6
Die ,,Augen des Herzens''. Emblem aus D. Cramer, Emblemata sacra, Pars II, 1624, S. 61.


DECAS I. 37

EMBLEMA VI.

In lumine tuo videbo lumen.

Psal.36.10.

In deinem Liecht sehen wir das Liecht.

ILLUMINOR.

VI.

Lucem in luce tua video, procul ite tenebræ:
E libro Domini qui sapit, ille sapit.

C 3 CON-

Abb. 7
Das ,,Auge des Herzens''. Emblem aus D. Cramer, Emblemata sacra, Pars I, 1624, S. 37.

Augen und Ohren, Hände und Arme, Knie und Füße[27], gleichwohl ist er Symbol der Weisheit, der heimlichsten Wünsche und des Denkens, des inneren Lebens (Abb. 6—11). Vergessen wir nicht die Bibel. Sie bietet genügend Belegstellen dafür, Gott wohne bei den Menschen und sein Herz weile inmitten des geweihten Heiligtums (2 Chr. 7,16): im Herz des Herzens! Paulus wünscht den Ephesern: ,,Christum habitare per fidem in cordibus vestris'' (Eph. 3,17). ,,Habitare'', im übertragenen Sinn ,,wohnen'' oder ,,Wohnung nehmen''[28], ist im spirituellen Verständnis damit nur eine unter vielen sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten. Das ist übrigens alt. Der Ägypter kennt ebenfalls die Vorstellung, der Mensch könne eine Gottheit in sein Herz aufnehmen und ihr dort, in seinem Innern, eine Wohnstatt bereiten[29]. Bedeutsam ist dabei die ,,Einsetzung des Herzens'' im ägyptischen Mumienritual mit den besonderen Kultvorstel-

27 Vgl. K. Düwel, Das Bild von den ,,Knien des Herzens'' bei Heinrich von Kleist. Zur Geschichte der Herzmetaphorik, in: Euphorion 68 (1974), S. 185.

28 Weitere Bedeutungen: irgendwo stets sein oder bleiben, sich aufhalten, verweilen, heimisch sein, zu Hause sein, sich eifrig mit etwas beschäftigen.

29 E. Hornung: Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt 1971, S. 226; H. Brunner, Das Herz im ägyptischen Glauben, in: Das Herz, Biberach a. d. Riss 1965, S. 81 ff., 93 ff.

Abb. 8
Das ,,Gesicht des Herzens''. Emblem 92, aus: Fabianus Athyrus, Stechbüchlein: Das ist, Hertzenschertze, Nürnberg 1645.

Abb. 9
Die ,,Hände des Herzens''. Emblem 46, aus: Fabianus Athyrus, Erneürtes Stamm- und Stechbüchlein, Nürnberg 1654, S.154.

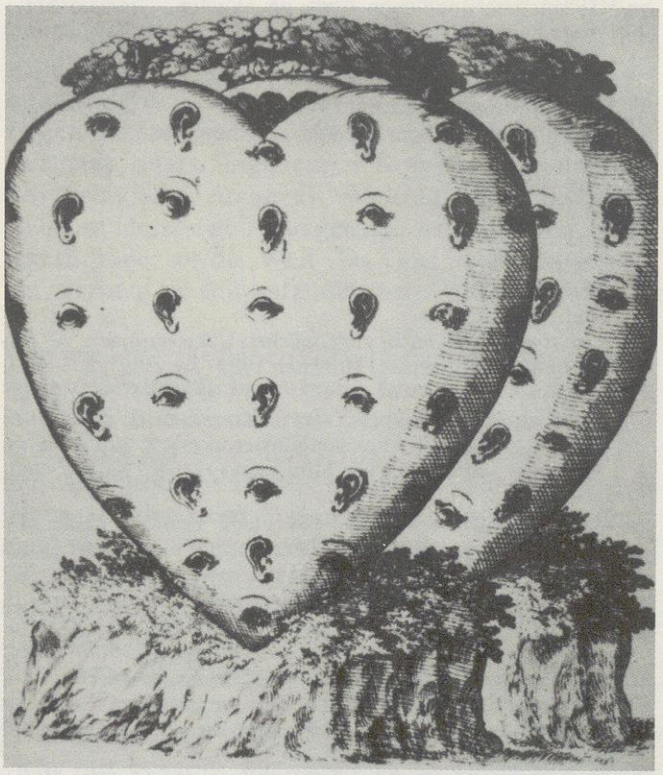


Abb. 10
Die ,,Augen und Ohren des Herzens''. Herzattrappen aus dem Hochzeitsfestzug von Herzog Ludwig Friedrich, Stuttgart 1617, aus: Esaias van Hulsen, Aigentliche Wahrhaffte Delinatio unnd Abbilddung aller Fürstlichen Auffzüg und Rütterspilen, Stuttgart 1617.

Abb. 11
Die ,,Einwohnung im Herzen''. Emblem 32 aus: B. v. Haeften, Schola cordis, Antwerpen 1629.

lungen, auf die hier aber nicht weiter eingegangen werden soll[30].

Überblicken wir die ,,Geschichte der Innerlichkeit und der Mystik'', die von Origines bis Meister Eckhart reicht, dann ragt von den vielen Beiträgen die fundierte Analyse Hugo Rahners heraus[31]. Im Ergebnis gelangt er zu der These, daß die durch die ,,Gnade gegebene besondere Einwohnung Christi im Herzen der in der Kirche zu einem Leib zusammengefügten Gläubigen ... eine geheimnisvolle Nachbildung und Fortsetzung der ewigen Geburt des Logos aus dem Vater und der zeitlichen Geburt aus der Jungfrau'' ist[32]. Demnach stehe die ,,Einwohnung Christi im Herzen'' im wesentlichen Zusammenhang mit der Neuschaffung des göttlichen Lebens in der Taufe[33]. Mit der Taufe trage die Seele das ,,Bild des himmlischen Menschen'' in sich, und wegen dieser Umgestaltung werde sie zum ,,Tempel des einwohnenden dreifaltigen Gottes'', der im tiefsten und heimlichsten Herzensgrunde, in den ,,ungeheuren Weiten des Herzens'' ruhe[34]. Es gehört zur ,,Theologie der Herzenseinwohnung Christi''[35], darin den ,,Anfang des inneren Aufstiegs''[36] zur Christusgleichheit zu sehen: ,,Durch ein gutes und sittliches Leben muß der Christ den innewohnenden Christus wahren, wer im Mutterschoß des Herzens die ‚guten Gedanken' aufnimmt, der gebiert Christus.''[37] Mit anderen Worten Rahners: ,,Alle Frömmigkeit ist von nun an nur ein tägliches Geborenwerden Christi, eine lebendige Entfaltung der Taufgnade.''[38]

In der Herzenswohnung spielt sich die mystische Geburt Christ ab, die gleichsam der Schauplatz des Aufstiegs zu Gott ist. Verweilen wir hier einen Augenblick und reflektieren Aussagen des Origines und Augustinus, so fällt uns die Häufigkeit der Metaphern Tempel, Heiligtum, Palast, Haus, Wohnstätte, Wohnung und Kammer auf, die im Kontext stehen mit einem edlen, reinen und unbefleckten Herzen, in dem Ruhe und Frieden herrschen[39]. Einem raschen interpretativen Zugriff stellen sich Schwierigkeiten in den Weg, wenn wir z. B. das 10. Buch der ,,Bekenntnisse'' heranziehen. Dort sagt Augustinus: ,,Aber wo in meinem Gedächtnis wohnst du, Herr, sag mir, wo wohnst du dort? Was für eine Kammer hast du dir bereitet, welches Heiligtum dir gebaut? Du hast mein Gedächtnis gewürdigt, in ihm deine Wohnung aufzuschlagen, aber in welchem seiner Teile du wohnst, das frage ich nun ... Nun betrat ich die Wohnstätte meiner Seele selbst, wo sie in meinem Gedächtnis haust, da sie ja ihrer selbst eingedenk ist, und auch da warst du nicht.''[40] Berücksichtigen wir Worte, die Augustinus zu Beginn spricht: ,,Zu eng ist meiner Seele Haus, als daß du eingehen möchtest bei ihr, mach du es weit''[41], dann wird verständlich, daß Gott nicht den Raum-Zeit-Kategorien unterworfen ist, darüber steht, ewig und unendlich. Gott ist ,,actus purus'', die reine Selbstheit!

In seinem Buch ,,Gegen Celsus'' sagt Origines in apodiktischer Bekenntnisform: ,,Ein Christ ... ist überzeugt ..., daß die ganze Welt Gottes Tempel ist.''[42] In der Bibel liegen Vergleichsstellen vor, aus denen deutlich wird, daß Gott seinen Namen auch im Tempel wohnen läßt (1 Kön. 9,3), was nichts anderes

---

30 B. Gallistl: Der Zagreus — Mythos bei Euripides, in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft, N. F. 7 (1981), S. 242 und bes. Anm. 35.

31 Hugo Rahner: Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen, in: Zeitschrift für katholische Theologie 59 (1935); vgl. Meister Eckhart, Gotteserfahrung und Weg in die Welt, hrsg., eingel. und z. T. übers. von D. Mieth, Freiburg 1984, S. 42.

32 Ebd., S. 334, vgl. S. 384.

33 Ebd., S. 340.

34 Ebd., S. 353.

35 Ebd., S. 354.

36 Ebd., S. 389.

37 Ebd., S. 385.

38 Ebd., S. 408.

39 Zitiert wird nach leicht zugänglichen Übersetzungen: A. Augustinus, Bekenntnisse, München 1982 (dtv 2159), S. 34, 59, 102, 181, 206, 251/52, 274/75, 303, 339, 343, 345; Origines, Gegen Cesus, übers. von P. Koetschau, I. Teil, München 1926 (= Bibliothek der Kirchenväter), S. 303—306, S. 309—310; ders., II. Teil, München 1927, S. 190/91, 260, 320/21.

40 A. Augustinus, a. a. O., S. 274 (PL 32, Conf. X, 25,36: Sed ubi manes in memoria mea, Domine, ubi illic manes? Quale cubile fabricasti illic tibi? quale sanctuarium aedificasti tibi? Tu dedisti hanc dignationem memoriae meae ut maneas in ea; sed in qua ejus parte maneas, hoc considero. ... Et intravi ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus, nec ibi tu eras ...); vgl. die Kommunionsformel: ,,Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum: sed tantum dic verbo, et sanabitur anima mea.''

41 Ebd., S. 34 (PL 32, Conf. I, 5,6: Angusta est domus animae meae quo venias ad eam; dilatetur abs te.).

42 Origines, a. a. O., II. Teil (VII, 44), S. 266 (PG 11, Sp. 1485: Χριστιανὸς δὲ, καὶ ὁ ἰδιώτης, πάντα μὲν τόπον τοῦ κόσμου πέπεισται εἶναι μέρος τοῦ ὅλου, ναοῦ τοῦ Θεοῦ ὄντος τοῦ παντὸς κόσμου·

meint: er ist dort gegenwärtig. Die etymologische Bedeutung des Wortes ,,templum'' ermöglicht einen näheren Einblick in den originalen Zusammenhang. In der Sprache der Auguren nahm man Besitz von dem Bereich, der vom Augur — in der Überlieferung zwar umstritten — mit dem Stab am Himmel und auf der Erde als sein Beobachtungsbezirk abgegrenzt wurde. Gehen wir noch einen Schritt weiter, dann war ,,Templum'' der geweihte Bezirk, das ,,Allerheiligste'', die ,,Wohnung Gottes'' inmitten seines Volkes. An diesem Ort, dem ,,Templum'', geschah dann das, was wir ,,con-templatio'' bezeichnen, die Schau der Gottheit: die mystische Kontemplation! Insofern ist das Schauen ein Vermögen des Auges, Wirklichkeit ins geistige Bild umzusetzen. Das Auge vermittelt zwischen Seele und Außenwelt als Spiegel der Welt und Spiegel der Seele. Das ,,oculus cordis' (oculus contemplationis, oculus spiritualis, oculus animae) als Verbindung zu Gott ermöglicht die gnadenhafte Erleuchtung des ganzen Menschen[43]: Gott sieht in die Herzen[44], Gott wohnt in der Welt allgegenwärtig als ,,Herrscher'', gibt es da noch eine Steigerung der Verherrlichung? Hugo von St. Victor (gest. 1141) beschreibt in seinem Werk ,,De arca Noe morali'' die Errichtung der Arche Noah im Herzen mit allen Einzelheiten. Er gestaltet mit subtiler Genauigkeit die Ausmaße dieser ungeheuren Komposition, die eine unvergängliche Arche als Weltbild entstehen läßt. ,,Die im Herzen gebaute geistige Arche als Haus Gottes ist größer als die Welt. Da Gott an ihr mitgebaut hat, vermag sie ihn aufzunehmen.''[45]

Wie wir bemerkt haben, diente die Herzensraummetaphorik in erster Linie dazu, komplexe Verhältnisse in einem überschaubaren Kosmos darzustellen. Ein spiritueller Entwurf dieser Art erlaubte dem Einzelnen, schöpferische Inhalte in seinem Glauben zu aktivieren. Andererseits konnte sich im intensiven Umgang mit der Herzmetaphorik eine ,,Ausdruckslust'' Bahn brechen, das ,,Herz'' im Einzelinventar durch eine produktive Phantasie zu vervollständigen. Die in der Bibel und Patristik vorhandene Herzmetaphorik erlebte im 12. Jahrhundert einen neuen Aufschwung in der Dichtung. Für die Rezeptionsgeschichte der Herzmetapher ist unumstritten, daß die Bildtradition nicht nur bekannt war, sondern als auflösbare Allusion in die literarische Gestaltung einfloß und so die ganze Tiefe und Weitläufikgeit der Tradition mit einbrachte. Nicht immer trug die Herzmetapher zum sprachlichen Gelingen bei, was in diesem Zusammenhang keiner weiteren Erörterung bedarf.

Schöner Dinge erinnert man sich gern. Wir alle kennen den ,,Edelstein'' der frühhöfischen Minnelyrik, die sog. Frauenstrophe in ,,Minnesangs Frühling'':

> ,,Dû bist mîn, ich bin dîn:
> des solt dû gewîs sîn.
> Dû bist beslozzen
> in mînem herzen,
> verlorn ist das slüzzelîn:
> dû muost immer darinne sîn.''

Das Interessante der Aussage liegt vornehmlich in den beiden Schlußversen, da sie hier durch die innovative Bildausschmückung einen neuen Reiz des Phantasievollen zurückerhält; denn das Anklopfen Gottes an die Herzenstür der Kirche oder Seele um Aufnahme zur Lehre oder zur Liebe (Apok. 3,20; Cant. 5,2) war bekannt, ebenso das Eingehen in die Wohnung des Herzens. Der Bildzusatz ,,Schlüssel'' intensiviert den Eindruck, der durch den Verlust des Schlüssels dem Geschehen Endgültigkeit verleiht: zur irreversiblen Gefangenschaft im Herzen der Dame. Das Schlüsselmotiv fand Nachahmer und war ein beliebter Topos der Minnelyrik. Nach Ohlys Studie wird das Herz ausgestattet mit Tür und Schlüssel oder Riegel, später Dach und Wänden, erhält im weiteren einen Sessel oder Thron, läßt sich absperren und verschließen, verriegeln und versiegeln[46]. Nun ist auch die Gefangenschaft im Herzen des Mannes üblich, genauso wie das Eingehen des Sohn Gottes im Schoß und Herzen Mariens[47].

In Wolfram von Eschenbachs ,,Parzival'' erfährt der junge Parzival die ,,dilatio cordis'' wie sein Vater, wenn der Vogelsang die Brust ihm streckt: ,,. . . ob im der vogelsanc, die süeze in sîn herze dranc: daz erstracte im sîniu brüstelîn'' (118,15 ff.). Parzival und der Artusritter Gawan besitzen beide eine ,,hohe Brust'' (361,22; 444,17) als Zeichen des von hohem

---

43 Vgl. Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 1, Stuttgart 1950, S. 964 ff.; Lexikon des Mittelalters, Bd. I, München/Zürich 1980, Sp. 1208 f.

44 Vgl. Theologische Realenzyklopädie, Bd. IV, Berlin/New York 1979, S. 659.

45 Im ausführlichen Zusammenhang: F. Ohly, Cor amantis non angustum, in: Gedenkschrift für W. Foerste, hrsg. v. D. Hofmann, Köln/Wien 1970 (= Niederdeutsche Studien 18), S. 461.

46 F. Ohly, a. a. O., S. 456.

47 Ebd., S. 464.

Verlangen gedehnten Herzens[48]. Wolfram wandelt selbst das Abstraktum ,,âventiure'' in die konkrete Person ,,frou âventiure'' und läßt sie den Sitz im engen Herzensraum des Dichters verlangen[49]. Zu Beginn des Buches IX umschreibt sie ihr Vorhaben mit dem geistigen Herzen der Dichtung:

,,,Tuot ûf!' wem? wer sît ir?
,ich wil inz herze hin zuo dir'
sô gert ir zengem rûme?''
(433,1 ff.)

,,Tuot ûf!'' ist der Ruf der Anklopfenden an der Tür des Herzens, ,,frou âventiure'' vertritt einen Anspruch beim Dichter, der sie — anschließend in den nichtzitierten Versen — mit Fragen überhäuft nach dem weiteren Parzivalgeschehen. ,,Nu erliuhtet mir die fuore sîn'' (434,2) heißt wohl: ,,Illuminatio'' als eine Form der Inspiration, verknüpft mit der Bitte über das zu Erzählende für das IX. Buch. Der Dichter ist nicht mehr autonomer Erzähler, ,,frou âventiure'' ist souverän und kann verkünden oder verschweigen, weil der Erzähler zurücktritt ins ,,Wir'' (,,diu âventiure uns kündet'', 435,2) der Gemeinde mit der Ermahnung: ,,Swerz nicht geloubt, der sündet'' 435,1). Es wäre Sünde, am Glauben zu zweifeln, das heißt die Zuwendung ans Herz Gottes, das Wirken Gottes in Frage zu stellen: ,,Sîn wolte got ruochen'' (435,12)[50]. Blättern wir zurück und nehmen die ersten beiden Verse des Prologs in Augenschein: ,,Ist zwîvel herzen nâchgebûhr, daz muoz der sêle werden sûr'' (1,1/2), dann finden wir die bisherige Argumentation bestätigt. ,,Zwîvel'' heißt eigentlich ,,doppelt oder gespalten'' (,,zwî'') und bedeutet im Bereich des Denkens Unsicherheit im Urteil, Unschlüssigkeit und ,,geteilten'' Sinnes sein. Der Kontext rückt nun das Wort ,,zwîvel'' eindeutig in einen religiösen Bezug: es gefährdet das Heil der Seele (,,concordia''). Das Objekt des Zweifels liegt im Religiösen und bezeichnet somit einen schwankenden Glauben (,,discordia''), Unsicherheit gegenüber Gottes ,,misericordia''. Im Ergebnis wird der ,,ordo''-Gedanke des Mittelalters bestätigt.

Gottfried von Straßburgs ,,Tristan und Isolde'' setzt den neuen Kult des Herzens fort[51]. In Verbindung mit der höfischen Lehre gibt es für das Verhältnis zu Gott-Mensch eine moralische Lösung: Erziehung zum vorbildhaften höfischen Menschen, wenn — und das ist die Voraussetzung — in dem von Gottfried gewählten Fremdwort ,,moraliteit'' (8004) die vollendete Lebensform erworben worden ist:

,,Si lêret uns in ir gebote
got unde der werlde gevallen:
sist edelen herzen allen
zeiner ammen gegeben''
(8012 ff.)

,,Moraliteit'' als ,,Amme der edlen Herzen'' bedeutet in Gottfrieds Konzeption die Amme als äußere Bezugsperson, nicht die Mutter selbst; sie nährt und behütet lediglich die Kindheit, der der Mensch schließlich entwächst. Nur ihm bleibt es dann vorbehalten, Träger der sublimierten, wahren Minne zu werden, für die im innersten Wesenskern ein ,,edles Herz'' notwendig ist. Wo solche Minne religiös erlebt wird, erscheint sie der ,,unio'' des mystischen Gotteserlebnisses gleichgeordnet.

Mit Meister Eckhart (1260—1328) stellt sich uns die anspruchsvollste Zentralgestalt der deutschen Mystik vor. Eckhart lehrte ein Ethos der freien Bereitschaft für Gott, der Selbstlosigkeit, Armut und — ein Schlüsselbegriff bei Eckhart — Gelassenheit. Für ihn ist das Herz nicht eine Stätte emotionaler Vorgänge: man könne mit dem Herzen denken oder — wie es in seinen Predigten heißt — ,,mit dem Herzen erkennen''[52]. Seine Gedanken nachzuvollziehen, ist nicht einfach, so z. B., wenn er selbstverständlich voraussetzt: ,,Solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleicht, solange wird er diese Rede nicht verstehen. Denn es ist eine unverhüllte Wahrheit, die da gekommen ist aus dem Herzen Gottes unmittelbar.''[53] Von daher ist das weitgehende Fehlen von Bekenntnissen der inneren Schau zu erklären[54]. Abgeschiedenheit und Reinheit sind für ihn Herzenstugenden. In seiner Seele wirkt eine Kraft, die ihn ,,oberhalb'' von Raum und Zeit hebt: ,,Jerusalem ist meiner Seele ebenso nahe wie die Stätte, wo ich jetzt stehe.''[55] An seinem Le-

48 Ebd., S. 468.
49 Der Dichter ist nicht ,,im Bilde'', er ist nicht ,,sorgenfrei'', was sein Gefühlsleben beeinträchtigt. ,,Frou âventiure'' übernimmt die Fortführung des Geschehens. Dagegen ist ,,Herzensweite'' Ausdruck der Freude und Gottesliebe! Vgl. die reflexiven Verben: sich jemandem öffnen, sich jemandem offenbaren.
50 Ebd., S. 470 ff.
51 Z. B. im Prolog wird das Wort ,,Herz'' 30mal erwähnt.
52 Meister Eckhart. Gotteserfahrung und Weg in die Welt, hrsg. von D. Mieth, Olten/Freiburg 1984, S. 41.
53 Meister Eckhart. Ewigkeit inmitten dieser Zeit, ausgew., eingel. u. kommentiert von K. Johne, Zürich/Einsiedeln/Köln 1983, S. 16.
54 Meister Eckhart, a. a. O., hrsg. von D. Mieth, S. 42.
55 Meister Eckhart, a. a. O., ausgew. von K. Johne, S. 146.

bensende blieb Eckhart das Schwerste nicht erspart. Seine Lehre wurde am 27. März 1329 in der päpstlichen Bulle ,,In agro dominico'' der Häresie verdächtigt und verfiel dem Bann. Eckharts Widerruf in Avignon, der ,,babylonischen Gefangenschaft'' des Papstes, verhinderte nicht, daß er in den Augen der Zeitgenossen gebrandmarkt war.

Die deutsche Prosa bereicherte Eckhart durch Neubildungen, Metaphern, Antithesen und Paradoxien für Abstraktes. Seine Wirkung auf das religiöse Leben in Deutschland blieb dank der sprachlichen und geistlichen Faszination erhalten.

Ein mystischer Zeitgenosse Eckharts, Heinrich Seuse (1295—1366), der den Prozeß gegen Eckhart 1327 in Köln miterlebte, charakterisierte die nach dem Tode des Papstes Bonifaz VIII. anbrechende Zeit des Schismas: ,,Ach, in den jetzigen Zeiten, modernis temporibus, da die Welt schon altert, ist die Liebe Gottes in vielen Herzen erkaltet.''[56] Andere Mystiker fühlten dagegen den ,,Pulsschlag des göttlichen Herzens''[57]. Überhaupt entfaltete die mystische Prosa mit Unterstützung kirchenfreundlicher Kreise eine literarische Breitenwirkung, die die Ausbildung einer fiktionalen Prosa begünstigte und bis in die Empfindsamkeit und den Pietismus des 18. Jahrhunderts nachwirkte. Einen weiteren Anstoß für den Durchbruch fiktionaler Prosa veranlaßte der Humanismus, denn die Humanisten wirkten über die Kanzleien und Schulen.

Im 14. und 15. Jahrhundert entstand eine kaum überschaubare Fülle didaktischer Literatur, die schließlich in der Reformationszeit durch die Erfindung des Buchdrucks zu einer Flutwelle anschwoll. Die umsatzfördernde Einbeziehung des Bildes in den Text erlaubte sowohl eine neue Präsentationsform als auch die elementar wichtige Vermittlung der Heilsgeschichte. Es entstand langsam eine neue Form literarischer Öffentlichkeit, die sich nicht mehr allein dem theologischen Denken des Mittelalters verpflichtet fühlte. Kritik und unabhängiges Denken schufen Kommunikationssituationen, in denen emanzipatorische Intentionen Boden gewannen. Das schonungslose Aufdecken vieler Mißstände trug vor allem im 16. Jahrhundert enthüllenden Charakter. Konkurrierende Gruppen und Interessen zersplitterten den oppositionellen Widerstand gegen die Kirche, die nach dem Konzil von Trient 1563 mit dem Mittel der ,,renovatio catholica'' auf sozialem und religiösem Gebiet Einfluß gewinnen wollte. Die Gründung des Jesuitenordens mit dem Wahlspruch ,,Ad maiorem Dei gloriam'' ist hierfür ein überzeugendes Beispiel.

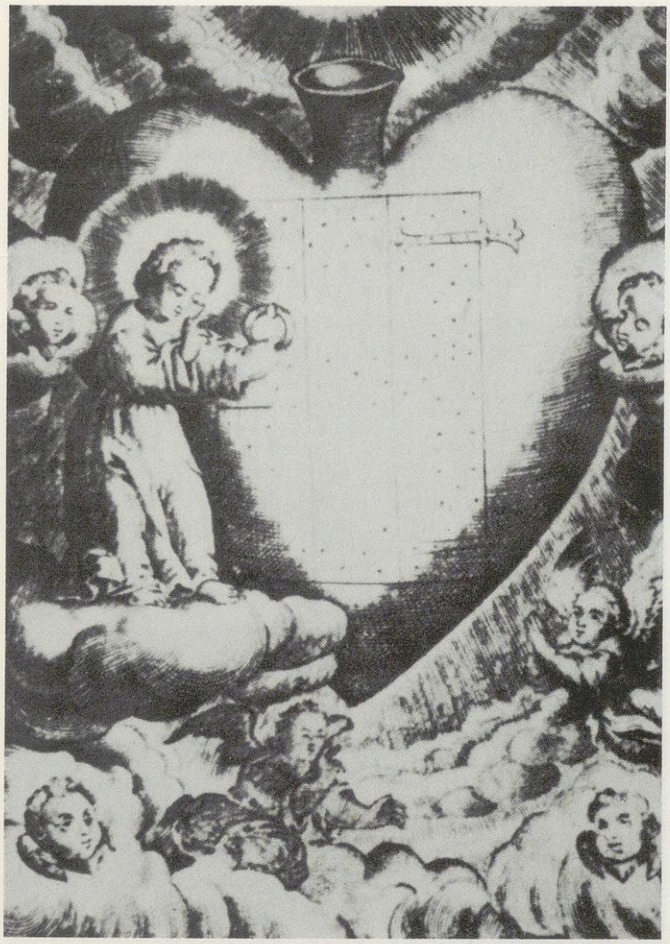


Abb. 12
Das Jesuskind bittet um Einlaß in das menschliche Herz, Kupferstich von Anton Wierix aus ,,Chor Jesu amanti sacrum'', Antwerpen, 17. Jahrhundert.

Seit dem Beginn des 16. Jahrhunderts wird das Christuskind oft in einer Reihe von Bildmotiven in Andachts- und Erbauungsbüchern im Herzen des Gläubigen veranschaulicht. Die vom Amsterdamer Kupferstecher Anton Wierix (gest. 1624) stammende Bildfolge wurde unter dem Titel ,,Cor Jesu amanti sacrum'' veröffentlicht, in der das Christuskind das von Teufeln, Sünde und Weltlust umlagerte Herz als Wohnung nimmt: Es klopft an die Herzenstür, tritt ein und reinigt das Herz von Unrat und Ungeziefer; zum Schluß besprengt es die Herzwände mit seinem Blut[58] (Abb. 12—14). Neben diesen tradierten

56 Zitiert nach C. Richstätter, Die Herz-Jesu-Vereinigung des deutschen Mittelalters, Bd. 1, Paderborn 1919, S. 16.
57 Ebd., S. 23.
58 Vgl. ausführlich A. Walzel: Das Herz im christlichen Glauben, in: Das Herz, Biberach a. d. Riss 1965, S. 138.

Abb. 13
Das Jesuskind fegt den Unrat aus dem menschlichen Herzen, Kupferstich von Anton Wierix aus ,,Cor Jesu amanti sacrum'', Antwerpen, 17. Jahrhundert.

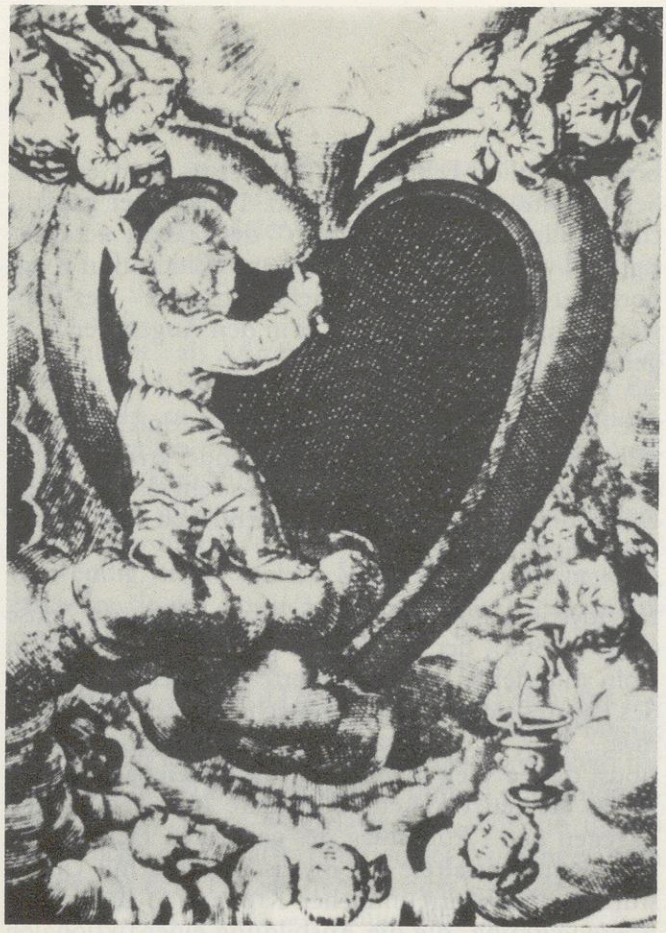


Abb. 14
Das Jesuskind besprengt das menschliche Herz mit seinem Blut, Kupferstich von Anton Wierix aus ,,Chor Jesu amanti sacrum'', Antwerpen, 17. Jahrhundert.

religiös-moralischen Inhalten sind auch ikonographische Einflüsse aus dem Sinnbereich der weltlichen Liebe vorhanden[59].

Weitaus interessanter ist die religiöse Herzemblematik, deren eigentlich strenge Struktur aus ,,inscriptio'' (,,Lemma''), ,,pictura'' (,,Ikon'') und ,,subscriptio'' (,,Epigramm'') besteht, die aber hier nicht weiter erörtert werden soll. Die enge Wechselbeziehung zwischen ,,pictura'' und ,,subscriptio'', die ein ,,Ganzes'' bildet, ist pädagogisch orientiert und dient oft der Gewissenserforschung, der moralischen Erbauung oder der Glaubensstärkung. Für den gebildeten zeitgenössischen Betrachter war die Enträtselung nicht schwierig, die didaktische Lenkung zwischen Wort und Bild ist konzis.

Es dürfte einleuchtend sein, daß das Bild als Medium christlicher Botschaft dann in einer Zeit des Umbruchs, der Glaubenskriege und menschlicher Schicksalsschläge eine wertvolle Dominanz erhielt, offenbarte sich doch im Bild der Erlösungs- und Errettungsgedanke. Treffend beurteilte Luther den Wert für die christliche Lebenspraxis: ,,Woran du nun dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott.''[60]

59 Ebd., S. 139. Walzel nennt einen Katalog von Martern, das das liebende Herz erleidet (mit der Zange zwacken, zerbrechen, im Feuer schmoren u. a.).

60 WA 30/1, 133,7 f.; vgl. den Katalog zur Ausstellung: Martin Luther und die Reformation in Deutschland, Nürnberg 1983. Nach Luthers Auffassung sollte für alle religiösen Bilder gleichermaßen gelten, daß sie bloße Hilfsmittel für die Gottmitte, den Herzens-Glauben, sein sollten, aus der dem Glauben und seinem Gewissen entscheidende Mensch hervortrat. Siehe dazu die Herzdarstellungen (S. 373—378). Luther und seine Nachfolger setzten also die mittelalterliche Tradition der Herzbilder fort. Im paulinisch-augustinischen Geist entwickelte Luther für sich ein persönliches Wappen: Es zeigt als ein ,,Merkzeichen meiner Theologie'', wie Luther schrieb, das auf der ,,fröhlichen'' Rose liegende gläubige Herz, in welches das Kreuz Christi eingeschlossen ist (S. 378). Die Wappenausdeutung (schwarzes Kreuz, rotes Herz, weiße Rose) übernimmt das mittelalterliche Verfahren der Farballegorese.

Abb. 15
Das ,,Pflügen des Herzens''. Emblem 24 aus: B. v. Haeften, Schola cordis, Antwerpen 1629.

Abb. 16
Das ,,Herz als Nährboden der guten Saat''. Emblem 25 aus: B. v. Haeften, Schola cordis, Antwerpen 1629.

Viele Emblembücher der jesuitischen Erbauungsliteratur erreichten ,,Bestseller''-Auflagen[61]. Da die Herzembleme sich vor allem für den Dienst der Seelsorge wegen ihrer sinn- und wertkonstitutiven Funktion eigneten, empfahl es sich, den Heilsweg in kontinuierlich entwickelnden Läuterungssituationen vorzustellen: ,,Wie groß die Liebe Gottes zu den Menschen ist, wie sich der Mensch dieser Liebe würdig erweist und welche Seligkeiten ihm dabei zuteil werden.''[62] Die Menschenseele (,,anima humana'') gelangt über Einsicht und Reue zu einem neuen tugendhaften Leben (,,vita illuminata''), das der göttlichen Liebe (,,amor divinus'') teilhaftig ist. Ein z. B. rein herzensemblematisches religiöses Buch ist die ,,Schola cordis sive aversi a Deo cordis ad eundem reductio et instructio'', 1629 in Antwerpen erschienen, des Benediktinerpropstes Benedictus van Haeften in Afflighem[63]. Es enthält 55 Kupferstiche aus der Werkstatt des Antwerpener Boethius à Bolswert[64], dessen Embleme formal nicht streng konzipiert sind. Die ,,subscriptio'' besteht aus Bibelzitaten, ist also eher eine biblische Bildauslegung als ein Gegenpol zur ,,pictura''. Dadurch gewinnt eindeutig das Bild Priorität, weil die

61 Vgl. K. A. Wirth, Religiöse Herzemblematik, in: Das Herz, Biberach a. d. Riss 1966, S. 66 ff. und S. 75 ff.; Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, Bd. 5, 1967, S. 170.
62 Ebd., S. 67.
63 Zur Biographie vgl. Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, Bd. V, Freiburg 1888, Sp. 1440 f.
64 Neues allgemeines Künstler-Lexikon, Bd. 2, Linz 1904, S. 54.

Abb. 17
Das ,,Begießen des Herzens''. Emblem 26 aus: B. v. Haeften, Schola cordis, Antwerpen 1629.

Abb. 18
Die ,,Blumen des Herzens''. Emblem 27 aus: B. v. Haeften, Schola cordis, Antwerpen 1629.

verständliche Bilderzählung dem Betrachter keine Schwierigkeiten bereitet. Einsichtig ist die Bildabfolge: z. B. pflügt ,,amor divinus'' das Herz mit dem Kreuz, sät das Gotteswort hinein, begießt die Saat und pflückt die aus dem Samen entsprossenen Blumen — Lilien, das Symbol des gerechten Frommen und der Keuschheit[65] (Abb. 15—18).

Die Vorrede des Verfassers trägt programmatischen Charakter: ,,Dem König der Ewigkeit, dem Unsterblichen und unsichtbaren Erforscher und Liebhaber der Herzen, dem Gott meines Herzens auffopffere ich mein Herz.
Die Ablesung dises Buches wirdt vergebentlich seyn, wo nicht du, der allein hast die Schlüssel des Herzens, selbiges eröffnest. Deßwegen bitte ich dich, O Geliebter meiner Begierden, gib dein Gedeyen zu disem meinem Begehren, auff daß, in dem die Wort in den Ohren erschallen, du innerlich in das Herz redest, dasselbe umbwendest, und bekehrest zu Dir seinem Schöpffer und Erlöser.''[66]

65 K. A. Wirth, a. a. O., S. 71.

66 Zitiert nach der deutschen Ausgabe, die 1664 in Augsburg erschienen ist. Vgl. Ch. Hoburg, Theologia mystica; oder geheime Krafft-Theologie der Alten, Frankfurt/Leipzig 1717, III. Teil, S. 31: ,,Seufftzer. Gib mir/ mein Hertzens-Gott und Vatter/ recht inniglich diß zu bedencken/ was diese deine Inwohnung/ deine Vereinigung/ deine Gemeinschafft sey/ damit ich mit feurigen Begierden darnach verlange/ mit hertzlichem Vertrauen darauff hoffe/mit liebhabenden Affecten dieselbe empfange/ mit ehrerbietigem Hertzen dieselbe auffnehme/ mit meinen höchsten Adel und Vollkommenheit darin setze/ daß ich mit dir/ O du höchstes Gut/ vereiniget werde in der Zeit/ und vereiniget bleibe nach der Zeit in Ewigkeit/ Amen.''

Diese Einleitungsformel, in der Sprecher und Angeredeter im Herzen übereinstimmen, stellt ein Exordium in der rhetorischen Tradition dar. Die Forderung an das Herz, das Zentrum der eigenen Person, evoziert mit der Bitte um das Eingehen ins Herz, ist eine ,,Definitio'' — seine Aussage ist ein Bekenntnis. Im Grunde genommen meint das existentielle ,,Begehren'' um den ,,affectus cordis'' den Menschen überhaupt. An diesem ,,affectus cordis'' schieden sich z. B. im 16. und 17. Jahrhundert die Geister. Gegen den Anspruch der Konfessionen, jeweils das wahre Christentum und damit den wahren Glauben zu verkörpern, wurde die Forderung nach einer überkonfessionellen Herzensfrömmigkeit erhoben, die sich nicht nur im äußeren Bekenntnis und in der kirchlichen Praxis bewährte, sondern in dem Maße, wie der Gläubige sein Leben als gottgegebenen Auftrag begriff.

Unter dem Begriff ,,Spiritualismus'' vereinigen sich plurale Positionen mystischer Vertreter, die die äußere Vermittlung durch Kirche, Amt und Sakrament ablehnten und den Gedanken der Innerlichkeit betonten[67]. Gleichwohl sind die Versuche, den christlichen Glauben ,,im Geiste'' zu verwirklichen, seit Johannes und Augustinus bekannt. Ihre Wirkungen reichen bis Tauler und Seuse; in der Reformationszeit gab es Einzelgänger, die unter dem Einfluß mystischer Lehren die bisher als allein christlich geltenden Verhaltensmuster ablehnten.

Beispielhaft dafür ist der Straßburger Gärtner Clemens Ziegler, dessen Spiritualismus in einer Zeichnung gut erkennbar ist (Abb. 19). Im Leib des Menschen wohnt die Sünde und das Böse, von Ziegler nach der biblischen Überlieferung vom Sündenfall als Frau mit Schlangenleib dargestellt. Aus dem Mund züngeln Feuerflammen. Sie richten sich gegen das Herz des Menschen, dem Sitz der Seele. In diese wird der neue Mensch von Gott, der in seiner Hand die Weltkugel hält, durch den heiligen Geist geboren. Damit wird der neue Mensch zugleich mit Christus identifiziert, so daß die Seele als Teil Gottes und die Geburt des neuen Menschen als Bild der Trinität erscheint: Der Christus ,,in uns'' ist vorherrschendes Thema gegenüber einer falschen Hochschätzung der Heiligen Schrift, der Sakramente und dem Zerreißen der christlichen Liebesgemeinschaft[68].

Johann Arndt (1555—1621), weithin als der Klassiker mystischer oder halbmystischer Frömmigkeit im Luthertum betrachtet[69], überschrieb sein Hauptwerk

Abb. 19
Der alte Mensch und die Geburt des neuen Menschen. Eigenhändige Zeichnung von C. Ziegler in: ,,Ein mercklichen verstant iber das geschriben biechlein von der sellickkeit aller menschen selen'', Straßburg 1532.

,,Vier Bücher vom wahren Christenthumb''[70]. Einleitend faßte er seine Grundsätze und Ziele zusammen: statt eines prächtigen, reichen und weltförmigen Christus erstrebe er die ,,Wiedergewinnung des göttlichen Ebenbildes''. Gott habe schon wegen des gottlosen Lebens Hunger und Krieg geschickt, es sei höchste Zeit, sich durch wahre innerliche Herzensbuße ganz Christus hinzugeben. Arndt übernahm mittelalterliches mystisches Gedankengut (Tauler, Seuse), z. B. die katholische ,,imitatio''-Tradition als Ideal lutherischer Frömmigkeit, was ihm den Vorwurf einbrachte,

67 Vgl. Evangel. Kirchenlexikon, Göttingen 1959, Sp. 1089 ff.
68 Vgl. Luther-Katalog, a. a. O., S. 272 f.
69 Theol. Realenzyklopädie, Bd. IV, Berlin/New York 1979, S. 121.
70 1621 in Lüneburg erschienen (Vorrede und S. 1—7).

die ,,innere Gegenreformation''[71] eröffnet zu haben. Als praktische Ergänzung zu seinem Hauptwerkt gilt sein ,,Paradys-Gärtlein voller christlichen Tugenden''[73] mit Gebeten didaktischer Art, so u. a. nach dem 6. Gebot das ,,Gebet um die Reinigkeit des Herzens''[74].

Beide Bücher fanden weite Verbreitung und gelten als die einflußreichsten Andachtsbücher im deutschen Protestantismus. Im Gegensatz zur traditionellen Emblematik brachten sie auch bildlich die beherrschende Rolle des neuen Menschen und des neuen Lebens in und durch Christus zum Ausdruck[75].

Der gebürtige Lüneburger Christian Hoburg (1607 bis 1675), der auffallendste des kirchenkritischen mystischen Spiritualismus radikaler Prägung[76], war Schüler Arndts, Schwenckfelds und Böhmes; Werke Bernhard von Clairvaux' und Taulers waren ihm bekannt. Die Zahl seiner Schriften ist erheblich, seine Wirkung läßt sich nur schwer abschätzen[77].

Innere Unruhe, Rastlosigkeit und Ärger mit Vorgesetzten begleiten seinen Lebensweg. Im informatorischen Untertitel seines Andachtbuchs ,,Hertz Wecker'' nennt er seine Absicht: es sei ,,voll Hertzensaffts und Hertzenseufftzer'', und er wolle ,,das Hertz des Menschen aus dem Schlaff der Sicherheit zu dieser Zornzeit'' erwecken. Nicht mit dem Mundwerk müsse zu Gott gebetet werden, sondern ,,mit dem Hertzen / mit vielem Seufftzen / mit den Stoßgebeten''[78]. ,,Seufftzer'', das sind für die barocke Frömmigkeit die ,,suspiria animae amantis'', Zeichen einer Sehnsucht nach liebevoller Vereinigung mit Gott.

Scharf kritisiert er offen oder unter Pseudonym die Kirche. Religionsstreit tyrannisiere die Herzen und ,,Gottes Kirchen seyn als Welt Kirchen / ja Zanck- und Mord-Kirchen''[79]. Im inneren lebendigen Herzens-Tempel vollziehe sich die wahre Wiedergeburt des inwendigen verborgenen Menschen des Herzens[80]. Aber die heutige ,,Wort- und Wind-Theologie'' verderbe alles im Herzen[81], nur die ,,Theologia mystica'' reinige das Herz von aller Falschheit und bereite das erleuchtete Herz für die Vereinigung mit dem Herzen Gottes vor[82]. Zum Metaphernrepertoire gehört das ,,Wohnhaus des Herzens'', das bei ihm dem ,,schönen und reinen Pallast in Zeit und Ewigkeit'' gleicht[83]. Hoburgs Gedanken kreisen immer wieder um den ,,lebendigen Glauben'' mit dem Wunsch, durch Überwindung des ,,Welt-Hertzens'' eine ,,Hertz-Theologie'' zu schaffen[84].

Bei allen diesen Männern des ,,Spiritualismus'' müssen wir uns fragen, was die mit Beispielen aus der Bibel untermauerten Ansichten, die z. B. Arndt zu Maximen eines wahrhaft christlichen Lebens zusammenfaßte, für die Zeitgenossen bedeuteten[85]. Für Christen des 17. Jahrhunderts, die unter bedrückender Not litten, bot Arndt mit seinem neuen innerlichen Menschen im Unterschied zum alten äußerlichen Menschen eine schlichte, aber wirksame Alternative. Die Notwendigkeit für fromme Christen, alle menschlichen Schwächen zu überwinden und durch geistliche Besinnung in den christlichen Tugenden zu üben, stärkte den Gedanken an das ewige Leben und ermöglichte dann ein Seelenheil, wenn man dem Weg zum

---

71 Theolog. Realenzyklopädie, a. a. O., S. 126.
72 Ebd., S. 126.
73 Erschienen in Leipzig/Magdeburg 1612.
74 Ebd., S. 149.
75 Theolog. Realenzyklopädie, a. a. O., S. 127; die Auseinandersetzungen um Arndts Schriften spaltete die Zeitgenossen in zwei Lager. Vgl. F. E. Stoeffler, Johann Arndt, in: Orthodoxie und Pietismus, hrsg. von M. Greschat, Stuttgart u. a. 1982 (= Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 7), S. 41.
76 Zur Biographie vgl. Mennonitisches Lexikon, Bd. II, Frankfurt/Weierhof 1937, S. 319 f.
77 Vgl. M. Schmidt: Der Pietismus in Nordwestdeutschland, in: Jb. d. Gesellschaft f. Nieders. Kirchengeschichte 70 (1972), S. 150 ff.; M. Kruse, Der mystische Spiritualist Christian Hoburg (1607—1675) als lutherischer Pfarrer in Bornum bei Königslutter, in: Jb. d. Ges. f. Nieders. Kirchengesch. 69 (1971), S. 104 ff.
78 Ch. Hoburg: Hertz Wecker, Braunschweig 1640, Vorrede.
79 Elia Praetorius (Pseud. f. Ch. Hoburg): Spiegel der Misbräuche beym Predigt-Amt im heutigen Christenthumb und wie selbige gründlich und heilsam zu reformieren, o. O., 1644, S. 504.
80 Ch. Hoburg: Der sicherste Weg zum Reich Gottes, Frankfurt/Leipzig 1717, Vorrede (10., 17.).
81 Ch. Hoburg: Theologia mystica; oder geheime Krafft-Theologie der Alten, Frankfurt/Leipzig 1717, Vorrede (1., 2.).
82 Ebd., Vorrede (11., 20.).
83 Ebd., S. 189, 227.
84 Ebd., Vorrede (26.); vgl. Ch. Hoburg, Der unbekannte Christus, Franckfurth 1692, S. 66, 85; Hoburgs ,,Lebendige Hertz-Theologie'', Frankfurt/Amsterdam 1676, lag nicht vor.
85 Hoburgs Schriften fehlt offensichtlich eine umfassende und konstruktive Lehre, um beurteilen zu können, ob sie für die nachfolgenden Generationen geistige Impulse hätte geben können.

,,wahren Christentum'' folgte. ,,Was Arndt angeht, so liegt es nahe, auf einen Zusammenhang zwischen der äußeren Not im Deutschland des 17. Jahrhunderts und der Überzeugungskraft seiner religiösen Vorstellungen zu schließen.''[86] Ähnliche Argumente und seelsorgerische Ratschläge sind auch in den im 17. Jahrhundert veröffentlichten katholischen Erbauungsschriften zu finden, so beispielsweise bei Franz von Sales (1567—1622). Dennoch sind Differenzierungen notwendig, weil pauschale Urteile über das Leben einer Person verführerisch sind. Auf den ersten Blick ergeben sich wichtige Positionsunterschiede.

Ein repräsentativer Vertreter dieser Zeit, der Jesuit Friedrich von Spee (1591—1635), gehört zu den Großen unter den Dichtern der ,,Herrlichkeit''[87]. Als Mitglied eines bedeutenden Ordens lebte Spee in einer Gemeinschaft, die hauptsächlich auf dem Gebiet der ,,propaganda fidei'' tätig wurde. Seine Theologie entsprach der offiziellen Schultheologie, wobei er in seiner Lehre von der Hoffnung im Unterschied von Theologen seiner Zeit den größten Nachdruck auf die Initiative Gottes und die Abhängigkeit des Menschen von der Gnade legte[88]. In seinem ,,Güldenen Tugend-Buch'', das erst 14 Jahre nach seinem Tode im Druck erschien, wandte sich Spee an den Laien. Gegenstand des Buches sind die ,,virtutes theologicae'' Glaube, Hoffnung und Liebe, die der Mensch kraft eigener Leistung nicht erwerben kann. Spee bietet Hilfen an, wie diese Tugenden zu üben seien. ,,Caritas'' ist die höchste Tugend und wird das Fundament und die ,,Wurzel alles Guten'' genannt. In seinem Fundus an Meditationshilfen für die Tugend ,,Caritas'' nennt Spee eine Übung, die besonders ins Auge fällt: ,,Das uhrwercklein am halß.''[89] Im 17. Jahrhundert war die Uhr nicht nur ein Zeitmesser, sondern auch ein Sinnbild der göttlichen und menschlichen Zeit. Die im Gegensatz zur Vergangenheit entwickelte präzisere Technik gestattete es inzwischen, den Menschen mit dem inneren Mechanismus einer Uhr zu vergleichen: Alles ist genau aufeinander abgestimmt! So sagt Spee zu einem Beichtkind: ,,Ich will dich eine schöne kunst lehren, daß auch dein hertz oder du ein solches Uhrwercklein Gottes werdest.''[90] Der Mensch sei ein ,,künstliches Werck''[91], vergleichbar einem Uhrwerk. Liege die Uhr auf dem Herzen, dann entstehe durch das ,,Einstellen'' beider ,,Werke'' ein Gleichklang: ,,Das hertz solle das uhrwercklein sein, der pulß des hertzens ist die unruh, die zung der hammer, die stimm das glöcklein, die uhren aber sein das Lob Gottes.''[92]

Werde jedoch das Uhrwerk verstellt, dann ,,gehet offt unrecht: Also auch der Mensch.''[93] Eine solche Übung mit bestimmten Stundengebeten bewirkte bei frommen Christen einen ,,affectus cordis'', der in seinem Erlebnis der ,,concordia'' kaum Möglichkeiten individueller oder aktiver Gestaltung offenließ. An anderer Stelle beschreibt Spee den Prozeß des göttlichen Einwirkens: ,,O mein Gott, ich thue dir auff den Saal meines hertzens: ich zeige dir den klaren Spigel meines innerlichen sinns und Seelen. Nun gehe du hinein, schawe an alle gemähl und bildnüssen deines lobs: Setze sie nacheinander nach deinem lust, wie du si haben wilt: ich begere das du allezeit hiedurch gelobest werdest ....''[94] Spees Ziel der ewigen Glückseligkeit kennzeichnet er ,,vor-bildhaft'' im Güldenen-Tugend-Buch: ,,Ich hab mein hertz in Gottes hertz befestigt.''[95]

So erstaunlich der einsichtige Ablauf der Übung ist, und sie kontroverse Einschätzungen über die Methode des Vorgehens hervorzurufen vermag, so ist doch für alle gewiß, daß es hier um einen hohen Grad der Determiniertheit geht, wie moderne Menschen heutzutage sagen würden. Für den mittelalterlichen Menschen ist alles Geschehen von Gott her bestimmt, auf ihn bezogen, von ihm gewirkt und deshalb seinem Wesen nach zusammenhängend und zielgerichtet. Es ist dann nicht mehr befremdend, wenn der menschliche Körper, der Staat und die Welt mit einem Uhrwerk verglichen werden: Die Herz-Uhr-Metapher ist ein sprachliches Bild für Kirchentreue, Gehorsam, Ordnung und Autorität[96].

---

86 H. Lehmann: Das Zeitalter des Absolutismus: Gottesgnadentum und Kriegsnot, Stuttgart u. a. 1980 (= Christentum und Gesellschaft 9), S. 120.

87 H. U. v. Balthasar: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 2, Einsiedeln 1962, S. 14; vgl. G. v. Wilpert: Lexikon der Weltliteratur, Bd. 1, Stuttgart 1975, S. 1529; Bosl, Franz, Hofmann: Biographisches Wörterbuch zur deutschen Geschichte, Bd. 3, München 1975, Sp. 2968.

88 F. Spee: Güldenes Tugend-Buch, hrsg. von Theo G. M. Oorschot, Bd. 2, München 1968, S. 680.

89 Ebd., S. 427.

90 Ebd., S. 428.

91 Ebd. S. 429.

92 Ebd., S. 428.

93 Ebd., S. 430.

94 Ebd., S. 461.

95 Ebd., S. 152.

96 Vgl. den Beitrag von Johannes Köhler über ,,Meditation bei F. Spee'', in: Friedrich Spee von Langenfeld. Sieben didaktische Versuche zu einem dramatischen Leben, hrsg. von R. Keck, Hildesheim 1985 (im Druck).

,,Das Mitteltalter endet erst bei Goethe''[97], urteilte F. Ohly in einer Studie, die das typologische Denken in seiner Bedeutung bis in die Goethezeit untersuchte. Könnte das für die Herzmetaphorik heißen, alle Eigenschaften des Herzens, die wir in der religiösen Sphäre vorfanden, werden auch in der ,,profanen'' wirksam? In der Tat vermochte die deutsche Klassik und vor allem noch einmal Goethe, dem Überlieferten die ganze Fülle seiner prototypischen Möglichkeiten abzugewinnen. So repräsentiert die Metapher vom Wohnen im Herzen, neuentdeckt durch ein historisch-poetisches Bewußtsein, was sie ursprünglich vergegenwärtigen sollte — die Wohnung des Göttlichen im Menschenherzen im begreiflichen Bild. Insofern in ihm solche Verhältnisse anschaulich werden, übersteht die Herzmetapher Säkularisation und Aufklärung und scheint die historische Kritik zu überdauern, so wie die Metapher sogar die Herauslösung aus seinen überlieferten Zusammenhängen duldet, ohne ihre Glaubwürdigkeit zu gefährden.

,,Iphigenie auf Tauris'' verkörpert die säkularisierte Form edler Menschlichkeit und wahrer, reiner Humanität. Ihre priesterliche Tätigkeit steht nicht in der Tradition Christi; Goethe läßt das Geschehen in der griechischen Welt der Antike ablaufen. Iphigenies Weg zum Ziel führt durch den Irrtum, durch die Versuchung und die vorübergehenden Zweifel oder die zeitweise Selbstentfremdung, um einen modernen Begriff zu benutzen.

Gelegentlich wird dieser Komplex, der die Frage nach Goethes Religiosität und Verständnis vom Christentum aufwirft, in der Fachliteratur immer wieder neu diskutiert, da kein einheitliches Bild für die einzelnen Phasen seines Lebens vorliegt[98]. Wenn wir uns mit der Erkenntnis begnügen, für Goethe bestehe prinzipiell eine Wirklichkeit Gottes, dann müssen wir hinzufügen, daß er nicht an einen personalen, helfenden Gott glaubte, so daß Goethes Heilsverständnis nicht als paulinisch, wohl aber als nach-christlich zu bewerten ist[99]. Goethe stimmt mit der Aufklärung darin überein, daß die Menschen das jeweilige Gottesbild in den positiven Religionen ihnen gemäß relativieren konnten: ,, ‚Wie einer ist, so ist sein Gott'.''[100] Seine Kritik richtete sich besonders gegen die kirchliche Auffassung und die theologische Auslegung des Gottesbegriffes. Wolfdietrich Rasch hat in einer neuen Analyse die These aufgestellt, im wesentlichen bestehe Iphigenies Überzeugung darin, daß im menschlichen Sinne die Götter uneingeschränkt gut seien[101].

Eine konsensfähige Grundlage, so könnte man sagen, gäbe es nicht eine weitere These Raschs, Goethes Religionsverständnis bedinge Iphigenies Autonomie, deren inneres Götterbild maßgeblich sei und die olympischen Götter verdränge oder gar verwandle[102]. Orest heile durch seine eigene reine Menschlichkeit, und Iphigenie sei ein Drama der Autonomie und der Emanzipation[103]. Gewiß, Iphigenie argumentiert rationalistisch und hegt Bedenken, ob die Götter immer gerecht seien, doch die Ehrfurcht ihnen gegenüber wird man ihr nicht streitig machen können. Lassen wir hier das Herz sprechen und überlassen wir das Urteil dem Leser, ob erst, wie Goethe nach Raschs Ansicht zeige, der ,,autonome Mensch Humanität verwirklichen kann''[104].

,,Herz'' und ,,Seele'' sind strukturierende Kennworte mit entsprechenden Epitheta[105]. Iphigenie ist die Priesterin der Diana — das Griechische ist Symbol eines selten erfüllten Seelenzustandes[106]. Ihr Herz empfindet und fühlt nicht nur individuell-subjektiv, sondern

---

97 F. Ohly: Synagoge und Ecclesia. Typologisches in mittelalterlicher Dichtung, in: F. Ohly, Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, S. 336.

98 G. Rinck: Goethe und das Christentum, in: Georgia Augusta. Nachrichten aus der Universität Göttingen, Göttingen 1982, S. 25 ff.; wie schwierig es ist, Goethes Religiosität in einer Formel einzufangen, zeigt ein Beispiel aus dem ,,Buch der Sprüche'' im ,,Westöstlichen Divan'': ,,Soll man dich nicht aufs schmählichste berauben, / Verbirg dein Gold, dein Weggehn, deinen Glauben'' (Goethes Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. 2, Hamburg 1965, S. 54).

99 Ebd., S. 27.

100 Zitiert nach W. Rasch, Goethes ‚Iphigenie auf Tauris' als Drama der Autonomie, München 1979, S. 96.

101 Ebd., S. 51; ein anderer Standpunkt lautet: Iphigenie interpretierte die Götter aus der inneren Kraft des ,,Herzens''. Der Wille der Götter, so verstanden und vermenschlicht, verliere sein Widermenschliches; er vollziehe sich letztlich durch den Menschen selbst (H. D. Dahnke, Im Schnittpunkt von Menschheitsutopie und Realitätserfahrung: ,,Iphigenie auf Tauris'', in: Text und Kritik. Sonderband Goethe, München 1982, S. 119). Vgl. auch Oskar Seidlin, Goethes Iphigenie — ,,verteufelt human''?, in: Ders., Von Goethe zu Thomas Mann, Göttingen 1963, S. 13.

102 Ebd., S. 116.

103 Ebd., S. 128 f.

104 Ebd., S. 188.

105 Vgl. reines Herz; reine, große, schöne, freie, hohe Seele; subst. Adjektive: Gütige, Himmlische, Holde.

106 Schlüsselbegriffe: Stille, Einfalt, Ruhe, Klarheit, Muße, Harmonie. Auf den Einfluß pietistischer Sprachmittel verweist z. B. August Langen, Deutsche Sprachgeschichte vom Barock bis zur Gegenwart, in: Deutsche Philologie im Aufriß. Hrsg. v. W. Stammler, Berlin 1956, Sp. 1124—1128, bes. Sp. 1127.

befindet sich im Einklang mit einer Weltordnung und Sittlichkeit: ,,Concordia'' herrscht zwischen Göttern und Menschen, Vertrauen, Güte, Milde, Reinheit und Wahrhaftigkeit. ,,Ganz unbefleckt genießt sich nur das Herz'' (1562), sagt sie selbst. Doch weiß sie auch um ihre existentielle Bedrohung, das Heraufkommen des Inhumanen. ,,Discordia'' droht ihr durch das Offenbaren ihres Geheimnisses. Eindringlich verwendet sie die Herzensraummetapher, als sie das Geheimnis Thoas mitteilt: ,,Denn / Einmal vertraut, / Verläßt es ohne Rückkehr / Des tiefen Herzens sichre Wohnung, schadet, / Wie es die Götter wollen, oder nützt. / Vernimm! Ich bin aus Tantalus' Geschlecht'' (302). Im Zusammentreffen mit Orest im III. Akt wird ihr das ,,innre Herz'' des innersten Gefühls ,,Mit neuer, schöner Hoffnung gelabet!'' (947); Orest dagegen versinkt immer mehr in der Vision seines dunklen Schicksals.

Durch Pylades und Orest wird auch die Herzenslauterkeit dieser ,,Göttertochter'' bedroht. Im Monolog beklagt sie ihr Schicksal: ,,O daß in meinem Busen nicht zuletzt / Ein Widerwillen keime! der Titanen, / Der alten Götter tiefer Haß auf euch, / Olympier, nicht auch die zarte Brust / Mit Geierklauen fasse! Rettet mich / Und rettet euer Bild in meiner Seele!'' (1712) Iphigenie hatte Thoas ,,ihr tiefstes Herz'' (453) offenbart, vertraute sie doch der Stimme des Herzens, dabei der Sicherheit gewiß, daß einer Entscheidung aus der ,,Festigkeit'' des Herzens nie eine Entscheidung der Gottheit entgegenstehen könne und daß die Stimme des Herzens das einzige Medium für die Sprache der Götter sei: ,,Sie reden nur durch unser Herz zu uns'' (494). Die innere Stimme ist das Göttliche, ist Einklang, ist ,,concordia''! Aber die Stimme hört ,,jeder, dem / Des Lebens Quelle durch den Busen rein / Und ungehindert fließt'' (1940), dem, wie es die Prosafassung ausdrückt, ,,,ein edles Herz, von Göttern entsprungen, den Busen wärmt'''[107]. Die innige Konkordanz der Reinheit, der Adel des Herzens von ,,animus'' und ,,anima'' oder Gott und Mensch ist ein hohes Ideal, das der intensiven Zuwendung bedarf, damit der Sturm der Leidenschaft und des Lebens die ,,zarte Stimme'' nicht ,,überbrause'' (496). Diese innere Stimmigkeit macht Iphigenie zum ,,Eben-Bild'' der Gottheit und zum ,,Vor-Bild'' für Thoas und weckt in Thoas selbstüberwindende, verzeihende ,,Barmherzigkeit'' (,,misericordia'').

Thoas öffnet sein ,,verhärtetes Herz'' (1810) oder das ,,verschloßne Herz'' (1844). Iphigenies ,,Gottvertrauen'' ermöglicht somit die Lösung: ,,Doch mein kindlich Herz / Hat unser ganz Geschick in seine Hand / gelegt. Gestanden hab ich euren Anschlag / Und meine Seele vom Verrat gerettet!'' (2005) Und zu Thoas, die Identität Orests bestätigend, bekennt sie: ,,Soll ich das innre Jauchzen meines Herzens / Dir auch als Zeugen der Versichrung nennen?'' (2093)

Verweilen wir zum Schluß an dieser Stelle, sind doch das ,,innre Jauchzen meines Herzens'' und ,,Versichrung'' weitere Schlüsselworte. Unterstreicht das eine ,,Einklang, Freude und Wärme des Herzens oder ist Herz des Herzens'', so betont das andere ,,Lauterkeit und Offenheit des Charakters''. Das Adjektiv ,,sicher'' ist entlehnt aus lat. securus ,,ohne Sorge''. Der Begriffsinhalt ist ursprünglich rechtlich ,,frei von Schuld und Strafe'', erst dann ,,unbesorgt, geschützt, zuverlässig''. Dasselbe gilt für das seit dem 17. Jahrhundert bezeugte ,,versichern''.

Gottergebenheit und ein ,,reines Herz'', Wahrhaftigkeit und Herzensbildung sind Maximen klassischer Humanität. Daran orientiert sich als didaktische Zielsetzung auch der Unterricht des Herzens, wie es bereits Johann Martin Miller 1776 im Vorwort seines Romans ,,Siegwart. Eine Klostergeschichte'' umreißt: ,,Faßt jeder Schriftsteller, und der Dichter besonders ... sollte hauptsächlich auf das Herz seines Lesers Rücksicht nehmen. Dadurch bahnt er sich am leichtesten den Weg zum Unterricht und zur Belehrung.''[108]

---

107 A. Beck: Der ,,Geist der Reinheit'' und die ,,Idee des Reinen'', in: Vierteljahresschrift d. Goethe-Ges., Weimar 1943, S. 44 f.

108 J. M. Miller: Siegwart. Eine Klostergeschichte, Bd. 1, Stuttgart 1844, S. 11.

Restaurierungsberichte

Von Wolfgang Lorke / Rolf-Jürgen Grote

I. Pfarrkirche St. Kosmas und Damian in Bilshausen

Bilshausen, ursprünglich Bilshusen, ist schon sehr früh gegründet worden. Nach einer allerdings angezweifelten Urkunde vom Jahre 952 schenkte Otto I. den dritten Teil von Bilshausen dem Kloster Pöhlde. Eine weitere Urkunde aus dem Jahre 1235 enthält Angaben über den Verkauf von Ländereien an das Kloster Walkenried, die der Bilshausener Kirche bei der Erhebung zur Pfarrei um das Jahr 1100 in dem Dorf Mörbach, südlich von Nordhausen in der ehemaligen Grafschaft Hohnstein, geschenkt worden waren. Vor der Erhebung zur Pfarrei gehörte Bilshausen zur alten Kurpfarrei St. Martin in Berka, Sitz eines Erzpriesters und Mittelpunkt eines Mainzischen Diakonatsbezirks. Bilshausen gehört mit dieser frühen Überlieferung zu den alten Pfarrdörfern des Eichsfeldes. 1290 wird ein Basilius miles dictus de Bilshusen als Aussteller einer Urkunde genannt. Durch Schenkung gelangt Bilshausen in den Besitz des Deutschen Ordens und ab 1242 übernehmen die Priesterbrüder die Aufgaben des Pfarrers. Fast 80 Jahre wirkten die Deutsch-Ordens-Ritter hier. Vermutlich haben sie in dieser Zeit eine Kirche im gotischen Baustil errichtet und mit Reliquien und Kunstgegenständen ausgestattet. Ein Zeugnis dieser Zeit ist die ,,Bilshauser Madonna'', die im Göttinger Museum zu besichtigen ist. Im Jahre 1321 geben die Ordens-Ritter Bilshausen auf und lassen sich in Göttingen nieder. Von den Welfenherzögen kaufte Bischof Otto II. von Hildesheim (1319—1331) neben Schloß und Dorf Lindau auch das Dorf Bilshausen und zugleich die Kirchenlehen in beiden Ortschaften. Das Patronatsrecht liegt nach 1321 bei dem Bischof von Hildesheim und ab 1523 bei dem Erzbischof von Mainz. Diese haben das Recht mit dem Grundbesitz seit 1518 der Familie von Hardenberg zu Lehen gegeben. Deren Nachkommen übten diese Rechte bis zur Ablösung 1859 aus. Der älteste erhaltene Teil der Kirche ist der 1515 errichtete Turm, der den ursprünglichen Wehrturm ersetzte. Das Baujahr ist auf einer erhaltenen und jetzt restaurierten Sandsteininschrift auf der Südseite unterhalb des Gurtgesimses zu erkennen. Der 30jährige Krieg hinterläßt auch in Bilshausen tiefe Wunden. Seit 1750 ist ein Neubau geplant als Ersatz für die alte Kirche, die baufällig geworden ist. Zur Entstehungsgeschichte des jetzigen Baues siehe die nachfolgenden Ausführungen von Rolf-Jürgen Grote vom Institut für Denkmalpflege. Andreas Georg Gerhardy war von 1778—1788 Pfarrer in Bilshausen und ließ 1781—83 diesen Neubau erstellen. Zunächst wird die alte Kirche abgebrochen, aber der gotische Turm stehen gelassen. Die Kirche wird als Rotsandsteinbau im Anschluß an den Turm an der Stelle des bisherigen Gotteshauses errichtet. Der Bilshäuser Tischler Georg Henniges hält an dem südlichen Eingangsportal die Jahreszahl 1782 fest. Die Weihe der neuen Kirche erfolgt am Dreifaltigkeitsonntag des Jahres 1783 durch den in Erfurt residierenden Mainzer Weihbischof von Eckart. Das über 200 Jahre alte Gotteshaus ist außen unverändert erhalten. Es gehört zu den schönsten Dorfkirchen des Spätbarocks im Eichsfeld. Die Ausstattungsgegenstände gehören zum überwiegenden Teil der Barockzeit an. Es ist sogar wahrscheinlich, daß einige von ihnen aus dem Vorgängerbau übernommen wurden, der 1718 durch einen Umbau des mittelalterlichen Langhauses in eine Saalkirche entstand. Ein Altar ist 1706 datiert. 1803 wurde Bilshausen dem Bistum Regensburg unter Dalberg zugeteilt. 1818 dem Apostolischen Vikar von Wendt unterstellt und 1824 der Diözese Hildesheim eingegliedert.

Über die umfangreichen Reparaturen und Veränderungen der Ausmalung des Innenraumes verweise ich auf den Bericht von Rolf-Jürgen Grote. Im Jahre 1957 wurden Instandsetzungsarbeiten durchgeführt und der Sandsteinfußboden gegen einen Belag aus geschliffenen Kunststeinplatten ausgewechselt. Die Malschichten an Wänden und Gewölben wurden großflächig entfernt. Der Kirchenmaler Josef Bohland, Hildesheim, führte die Restaurierung des Innenraumes und der Ausstattung durch.

Witterungseinflüsse und Umweltbelastungen haben in den letzten beiden Jahrhunderten erhebliche Schäden an dem Sandsteinmauerwerk bewirkt. Eine gründliche Sanierung und Restaurierung wurde erforderlich. 1980 bis 1982 wurden zunächst die Verwitterungsschäden beseitigt. Die Sandsteine der Kirche und des Turmes sowie die Architekturgliederungen wurden gereinigt, teilweise ausgewechselt, ergänzt, gehärtet, ausgefugt und wasserabweisend behandelt. Auch die Regenwasserableitung wurde erneuert und verbessert, damit in Zukunft die Schadensgefahr ver-

mindert ist. Der an der Südseite des Chores vorhandene Sakristeianbau war zu klein und reichte für die heutigen Erfordernisse nicht aus. Die Pfarrgemeinde drängte auf einen größeren Raum. Bei der Planung ergaben sich Schwierigkeiten, da dieses Baudenkmal nicht gestört werden sollte. Die erste Untersuchung, einen neuen, eigenständigen Sakristeibau östlich zu erstellen und mit einem Verbindungsgang an die vorhandene Sakristei anzuschließen, war nicht befriedigend. Die Hanglage hätte diesen Baukörper in der Gesamtlage zu sehr hervorgehoben. Daher wurde entschieden, die vorhandene Sakristei nach Süden auf die doppelte Länge zu erweitern und auch zu unterkellern. Die Südwand wurde mit allen Architekturgliederungen abgetragen. Dieses Material wurde wieder verwendet. Fehlende Teile sind in Rotsandstein, der dem Originalmaterial entsprach, eingefügt worden. Diese Erweiterung wurde so behutsam ausgeführt, daß schon heute diese Erweiterung nicht mehr ablesbar ist und der Eingriff in die Kirchenanlage aus denkmalpflegerischer Sicht keine Beeinträchtigung brachte.

Mit der Restaurierung des Innenraumes der Kirche wurde 1983 begonnen. Über die Befundermittlung, die Entscheidungsgrundlagen und die Durchführung verweise ich auf den Bericht von Rolf Jürgen Grote.

Eine neue Warmluft-Fußbodenheizung mußte eingebaut werden. Entsprechend dem ursprünglichen Fußboden wurde wieder ein Rotsandsteinbelag, diagonal verlegt, eingebracht, um das Interieur auch optisch wieder zusammenzuführen. Damit ist der archivalisch belegte Originalzustand hier wiederhergestellt. Die vorhandenen Fensterrahmen waren abhängig und mußten durch eine neue Doppel-Isolierverglasung ersetzt werden. Im Chorschluß waren als erhaltenswerte Bleiverglasung ein Oculus und zwei Rundbogenlangfenster, in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts entstanden, noch vorhanden. Die Bleiverglasung des Oculus verblieb im Chorschluß, die beiden anderen Bleifenster wurden auf der Nord- und Südseite der Empore wieder eingesetzt. Für die 10 weiteren Fenster hat der Glasbildmaler Albert Reinker, Everswinkel, eine neue Bleiverglasung entworfen. Eine dem Barockinnenraum angemessene sehr zurückhaltende Farb- und Formgebung wurde angestrebt und erreicht. In jedem Fenster sind in einem Mittelfeld figürlich ein Werk der Barmherzigkeit und die beiden Kirchenpatrone dargestellt. Nordseite von Ost nach West ,,Hungrige speisen, Fremde beherbergen, Kranke besuchen, Tote begraben und St. Kosmas'', Südseite: ,,Durstigen zu trinken geben, Gefangene trösten und befreien, Nackte bekleiden und St. Damian''. Die Bildmotive wurden in den anliegenden Feldern durch Zeichen und Symbole im frei gestalteten Grundteppich erweitert. So wurden bei den Hungernden und Durstigen Hinweise auf Entwicklungshilfe, bei den Obdachlosen und Nackten Hinweise auf Katastrophenhilfe, bei den Kranken, Gefangenen und Toten Hinweise auf Liebesdienste und auf das Bild des Auferstandenen gegeben. Die beiden Fenster mit St. Kosmas und St. Damian erhielten Zeichen und Attribute, die auf das Leben, den Beruf und das Martyrium der beiden Heiligen hinweisen.

Die sehr schönen zweiflügeligen barocken Portale der Nord- und Südseite wurden restauriert. Die Türen wurden nach außen aufgehend umgeschlagen. Hier mußten die Rahmen erneuert werden unter Verwendung der originalen geschnitzten Füllungen, Schlag- und Kehlleisten. Neue innere Nurglas-Windfangtüren sind als Ersatz für die bisher die Innenraumwirkung störenden schweren Holzwindfänge eingebaut worden. Die beiden sehr steilen Emporentreppen wurden durch Verschiebung der Austritte im Steigungsverhältnis verbessert und die barocken Geländer neu angepaßt belassen. Die unteren Stahlstützen des doppelten Mannhauses erhielten eine Holzummantelung — marmoriert — zur Vereinheitlichung dieser Gesamtkonstruktion.

Der rückwärtige Raum unter dem Turm wurde in der Fußbodenhöhe dem Kirchenfußboden angeglichen und dient jetzt als Taufkapelle. Der Bildhauer Heinrich Gerhard Bücker, Vellern, hat gemäß den Richtlinien des II. Vatikanischen Konzils einen neuen Zelebrationsaltar ,,versus populum'' und einen Ambo aus Alabaster geschaffen. Als Bildinhalte der Stipesgestaltung wurden der brennende Dornbusch und die Opfer des Abraham, des Melchisedech und des Abel dargestellt. Diese jetzt geschaffenen Ausstattungsgegenstände fügen sich gut in den restaurierten Raum ein. Die Elektroinstallation wurde erneuert, Pendel- und Leuchtstofflampen entfernt und im Langhaus zwei dem Barock nachempfundene und dem Raum angemessene neue Kronleuchter eingebaut.

Über die Restaurierung des Hochaltars berichtet Rolf-Jürgen Grote im anschließenden Beitrag.

Am Dreifaltigkeitsfest, Sonntag, dem 2. Juni 1985, hat Diözesanbischof Dr. Josef Homeyer den Zelebra-

tionsaltar konsekriert und mit einem Pontifikalamt diese Restaurierung abgeschlossen. Die Pfarrei hat an diesem Tage auch ihre 750-Jahr-Feier festlich begangen.

Das Institut für Denkmalpflege in Hannover unter der Leitung von Herrn Landeskonservator Professor Dr. Hans-Herbert Möller hat uns auch bei dieser Restaurierung unterstützt und beraten. In vielen Einzelbesprechungen haben Herr Hauptkonservator Dr. Peter Königfeld mit den Konservatoren Dr. Rolf-Jürgen Grote, Dr. Peter Giesau, Martin Thumm, Wolfgang Fünders und Horst Lenz ihren Rat und die tatkräftige Hilfe der Restaurierungswerkstatt des Instituts zur Verfügung gestellt. Nach den archivalischen Untersuchungen von Herrn Dr. Grote haben er und Herr Dr. Königfeld das denkmalpflegerische Restaurierungskonzept entwickelt. Unser Dank gilt auch Herrn Direktor Wilhelm Machens und Herrn Konservator Michael Brandt für alle Beratungen in der Mitverantwortung für die kirchliche Denkmalpflege im Bistum Hildesheim. Die örtliche Bauleitung lag in den Händen des Mitglieds der Pfarrgemeinde St. Kosmas und Damian, Herrn Architekt Dipl.-Ing. Wilhelm Bringmann. Restaurierungsarbeiten im Innenraum und an der Ausstattung erfolgten durch den Restaurator Hanno Hesse, Lippstadt.

Herr Pfarrer Paul Elskamp und sein Bauausschuß haben uns ebenfalls bereitwillig unterstützt und alle Entscheidungen mitgetragen. Die Jahresrechnungen und Akten des Pfarrarchivs wurden auch von Herrn Pfarrer Elskamp und Herrn Ministerialrat Hermann Bringmann durchforscht. Deren Zusammenstellungen der geschichtlichen Daten und Fakten wurden hier mit verwendet.

Die Planung und Gesamtleitung hatte die Bischöfliche Bauabteilung unter Mitarbeit der Architekten Dipl.-Ing. Adolf Müller und Heinz Engelke sowie Innenarchitekt Herbert Köhler.

Benutzte Quellen und Literatur:

Henkel, Karl: Handbuch der Diözese Hildesheim, Hildesheim 1917.

Mithoff, Wilhelm H.: Kunstdenkmale und Altertümer im Hannoverschen, Hannover 1871.

Grote, Rolf Jürgen: Institut für Denkmalpflege in Hannover: Restaurierungsgeschichte und Bericht für St. Kosmas u. Damian, siehe den nachfolgenden Beitrag.

Bringmann, Hermann: Bilshausen — Geschichte eines Dorfes im Eichsfeld, Teil 1, Bilshausen 1981; Festvortrag am 2. 6. 1985 zur Altarkonsekration in Bilshausen.

Pfarrakten Bilshausen und Akten der Registratur des Bischöflichen Generalvikariats Hildesheim.

II. Kirche Bilshausen

Am 20. Juli 1780, so ist archivalisch überliefert, erschien der Pfarrer von Bilshausen mit dem Schultheißen und dem Altaristen der Gemeinde vor dem Erzbischöflich-Geistlichen Kommissariat in Duderstadt, um mit dem Maurermeister Johann Burchardt den Kontrakt zur Errichtung einer neuen Kirche zu besiegeln. ,,Wie bekant'', so führt der Baukontrakt aus, sei ,,ihr Gottes Hauß zu gedachten Bilshausen, so Baufällig, daß es dem Einsturtz Nahe Seye, und alschon Vor 25. Jahren dießes Neu zubauen, auch würklich das Fundament, nach dem gegenwertigen Rieß aufgemauret und Verfertiget wäre, dießer Bau aber durch die darzwischen gekommenen Kriegstoeben und darauf erfolgten armen, betrübten Zeiten Verhindert worden. Wie nun dießer Bau länger nicht aufgeschoben werden könte, So hätten Sie ... nachfolgenden Maur Contract mit Johann Burchardt Von Neßelröden in Ansehung obgedachten Kirchenbaues Verabredet und geschlossen ... Nehmlichen es Verspricht obgemelter Maurmeister Johann Burchardt Eine Neue Kirche Samt Sacristey bis an den stehend bleibenden alten thurm auf das aus gemaurte fundament nach dem gegenwertigen Rieß und Von ihme Maurmeister Burchardt Selbst Verfertigten accordmäßigen überschlag mit polirten Steinen aufzuführen, die Höhe, Länge und breite, wie auch fueß und Hauptgesimße, thüren, fenster, Ecken, und feiler samt dem Kreutzgewölbe durch die Kirche bestehend und enthaltend, wie der Rieß zeiget, zu Verfertigen, und die nötigen tritte für die thüren mit gehauenen Quaderstücken, den Chor nebst dem gange mit polirten platten zu pflastern, zwey Altäre zu Mauren, und letztlichen die gerüste und bogens zu denen gewölben Selbst zu machen, auch im übrigen eine daurhaffte Maur machen, und alles nach Vorgelegten Rieß und accordmäßigen Anschlag in Vollkommenen standt zu Setzen, damit Niemand eine ursache, sich darüber zubeschweren oder zu klagen habe ...''

Der Bau des neuen Gotteshauses schritt zügig voran; im August 1783 wird berichtet, daß ,,der Kirchen-Bau zu Bilshausen nunmehro glücklich ... in Mauer, Dach, Altären und Pflastern, Tüncher- und Structur-

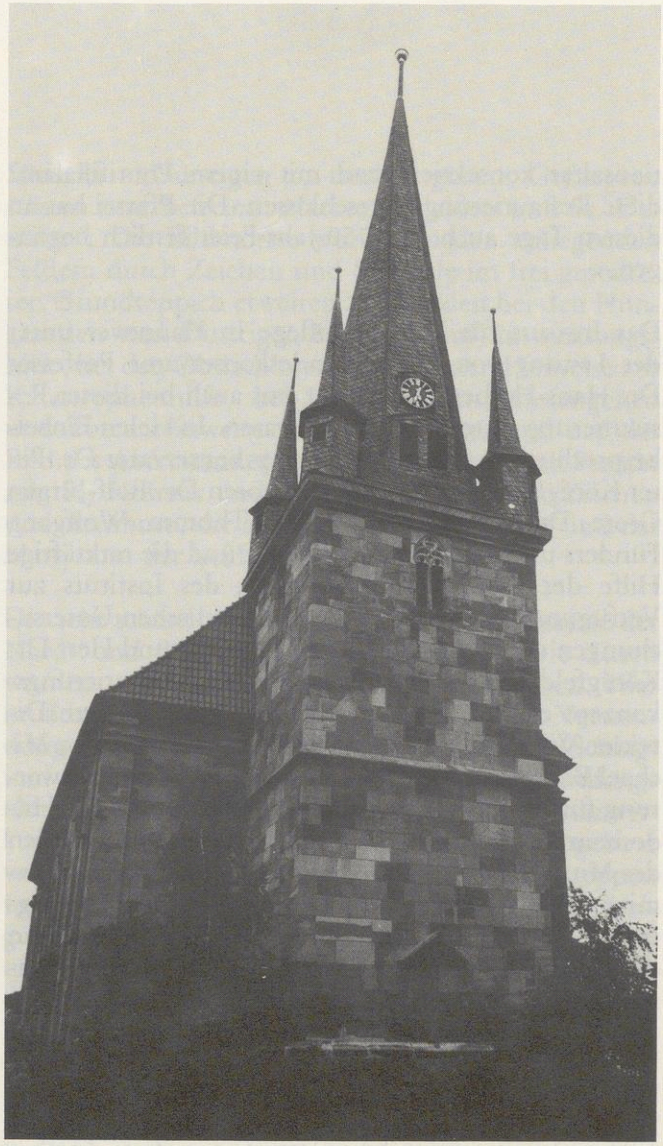
Arbeit . . . bis zur ferner inwendig nach und nach vorzunehmenden Ausbauung'' gebracht worden sei — die Grobarbeiten waren vollendet. Unter Belassung des alten Westturmes aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts war schließlich ein einschiffiger Rotsandsteinbau entstanden, der sich ohne große bauliche Veränderungen heute als eine der schönsten Dorfkirchen des Spätbarock im Eichsfeld präsentiert.

Das Kircheninnere ist als einschiffige Saalkirche mit polygonalem Chorschluß gestaltet. Es wird von einer gegurteten Tonne mit tief einschneidenden Stichkappen überwölbt. Wandpilaster, Gurtbögen und Kämpfer — vor allem im Chorbereich mit aufwendigem Architekturdekor versehen — gliedern die Raumschale und schaffen ein schlichtes, doch ausgewogenes spätbarockes Interieur; ein Eindruck, der durch die Ausstattungsgegenstände verstärkt wird, die zum überwiegenden Teil noch der Barockzeit angehören. — Möglicherweise wurden einige von ihnen dem Vorgängerbau entnommen.

Bereits 1808 waren erhebliche Aufwendungen für die Reparatur des stattlichen Gotteshauses erforderlich: ,,Zu den höchst nötigen Bau und Reparaturen in der Kirche, dann Ausstaffirung der Kirche, und Vergoldung des Hohen Altares'' sind für dieses Jahr über 863 Reichstaler im Kirchenrechnungsbuch verzeichnet. Außerdem wird berichtet: ,,Da der immer mehr um sich greifende Salpeter dem Mauerwerk äußerst schädlich ist und die Kirche inne einen Kalchgraben von des herabfallenden Tünche ähnlich siehet, so ist man mit dem Meister Morb in Duderstadt zu Neuer Überziehung der Wände mit Gips (für 700 Reichstaler) schlüssig geworden.''

Vor allem die seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in dichter Folge auftretenden, kostspieligen Reparaturen am Kirchengebäude — in der Regel verbunden mit erheblichen Überformungen der Farbfassung des Innenraums und seiner Ausstattungsgegenstände — belasteten die Kirchengemeinde schwer.

Allein 1866 wurden für ,,die mit Genehmigung der vorgesetzten Behörden ausgeführte Reparatur der Kirche'' dem Stadtbaumeister Windhausen insgesamt 1580 Taler ausgezahlt; 1867 entstanden Malerkosten in Höhe von über 375 Reichstalern, nachdem die Kirchengemeinde dem Geistlichen Kommissariat in Duderstadt berichtet hatte: ,,Nachdem die Restauration der Kirche zu Bilshausen als ziemlich beendigt anzusehen ist, so ist es sehr wünschenswerth, daß auch zur Verschönerung im Inneren derselben etwas geschähe. Dazu möchten dienen, daß 1. Hochaltar und Kanzel weiß angestrichen und vergoldet werden, da die jetzige weiße Farbe und Vergoldung sehr schlecht und defekt geworden sind; 2. den Kirchenstühlen und Emporkirchen, sog. Mannhäusern, die Holzfarbe gegeben werden . . .''



Außenansicht von St. Kosmas und Damian in Bilshausen.

Offensichtlich zeigten sich die alten Schadensbilder jedoch bald aufs neue, so daß sich die Kirchengemeinde zu einer gründlichen baulichen Sanierung entschloß: ,,An der Kirche . . . sind im Jahre 1872 in Folge der Nässe und behuf Trockenlegung derselben folgende Reparaturen nötig gewesen: Von den Wänden

des Chores und einem Teil des Schiffes war der Kalkputz abgefallen und von Salpetersäure durchnäßt. Er wurde deshalb gänzlich abgeschabt, nachdem die Steine mit Salzsäure zuvor ausgebrannt waren. Der vom Schwamm zerfressene Fußboden wurde aufgenommen, die nasse Sandunterlage weggeräumt und durch trockenen Kies ersetzt ... Das Innere der Kirche wurde dann der Würde eines Gotteshauses entsprechend polychromiert." Insgesamt weitete sich 1872/73 die reine Bauinstandsetzung schließlich zu einem Bündel weiterer Maßnahmen aus, die von der Beschaffung neuer Ausstattungsgegenstände über den Kauf neuer Fenster „am Schiff der Kirche mit starken, klaren, matten und mattierten farbigen Glase in starkes verzinntes Blei verglast" reichten — bis hin zu einer neuen „Dekoration" des Kircheninneren: „Der Kirchenvorstand ... wünscht sehnlichst eine würdige Ausschmückung und Decoration der hiesigen Pfarrkirche... derselbe erlaubt sich nun gehorsamst, Hochwürdigem Bischöfl. Commissariat anbei einen Kostenanschlag vom Maler Brinkmann zu Paderborn zur geneigten Prüfung vorzulegen ..."

Die vom 8. Januar 1873 datierte ausführliche Rechnung des Paderborner Kirchenmalers Heinrich Brinkmann, hier auszugsweise wiedergegeben, beschreibt in der knappen Diktion des Fachmanns, wie umfassend die Neuausmalung im historisierenden Stil der Zeit — allerdings schon 1881 vom Maler F. J. Sommer aus Lindau großflächig überfaßt — in das innere Gefüge des Kirchenraumes eingriff: Sie war eine völlige Neuordnung des auf eine ganz andersartige Farbigkeit angelegten spätbarocken Sakralraumes und seiner Ausstattungsgegenstände.

„Die Gewölbe des Chores hell steinfarbig ... gestrichen, die Gurtbögenverzierungen in bunten Farben und gold belebt und in die Gewölbeklappen, Christus auf dem Throne sitzend, mit Engel umgeben gemalt, die Zwickel der Gewölbe mit Rankenwerk versehen, die übrigen Gewölbe der Kirche wie die des Chores gestrichen, die Gradbögen mit reichen Blätterschmuck versehen, welche oben im Scheitel in eine roman. Rosette auslaufen, die Gurtbögen wie die des Chores behandelt. Die Wände der Kirche ... steinfarbig ... angestrichen, die Fensterleibungen mit romanischen Ornamenten dekorirt, die Wandbogen und Pilaster mit Steinfugen abgezogen, die Kämpfer reich ornamentirt, von der Fensterbrüstung bis zum Boden Teppichmalerei ..., die Stuccaturgesimse und die darunter stehende Pillaster des Chores steinfarbig gestrichen und vergoldet.

Hochaltar und Kanzel, welche in Renesance Styl erbaut sind, schwarz lackirt, Friese und Füllungen grau und rothbraun marmorirt und lackirt, Bilderrahmen, Verzierungen, Stäbe, Kapitäle so wie die gewundenen Säulen des Altares und Tabernakel vergoldet, die Statuen fein polligromirt. ... Zwei fast Lebensgroße Statuen (früher am Hochaltar, jetzt an die Seitenwände des Chores/polligromirt und vergoldet. Zwei neue Postamente dazu polligromirt. 1 neue St.-Josephus-Statue des Hochaltars, grundirt, gespachtelt, geschliffen und polligromirt mit reicher Vergoldung. Zwei kleinere Statuen des Hochaltars desgl. wie vorhin. Desgl. die Statuen H. Dreifaltigkeit ...

Zwei Beichtstühle, welche ebenfalls wie Altar und Kanzel früher weiß waren, jetzt dunkel eichenholzfarbig maserirt und lackirt/die alten Vergoldungen sind geblieben.

Die zwei Mannsbühnen und Orgelprospect, welche alle weiß angestrichen waren, jetzt dunkel eichenholzfarbig maserirt und lackirt, die Leistenwerke der Füllungen und sonstige Verzierungen echt vergoldet und mit bunten Farben eingefaßt, die Decken unter die Mannsbühnen einfach dekorirt. Die Taufkapelle unten im Thurm fein in Öltempora gemalt, das Gewölbe blau mit Goldsternen und Verzierungen, die Wände mit großen Engelsfiguren auf theilweise vergoldeten Teppichgrunde und untenherum einen roten Teppich, die Bogen des Einganges mit Ornamenten reich versehen, bemalt ..."

Heute kann es nicht überraschen, daß diese dem Interieur wesensfremde, ganz dem Formenkanon des Historismus verpflichtete Neuausmalung die Kritik der Denkmalpflege herausfordern mußte, die 1929 anläßlich der Restaurierung des Kircheninnern eingeschaltet wurde.

„... Um einen Anhalt für die Ausmalung an der Kirche zu bekommen", so der damalige Provinzialkonservator Siebern, „möge man sich vergegenwärtigen, daß das Innere ursprünglich an Wänden und Gewölben ganz einheitlich in einem nach Gelb gebrochenen Weiß gestrichen gewesen ist. Nur die breiten, die Gewölbekappen trennenden Gurtbogen sind durch Stuckornament in Füllungen, die von gezogenen Gesimsen umrahmt werden, hervorgehoben (im Schiff

Bandornament, im Chorschluß Arabesken). Die Höhe des Gesimses ist vergoldet. Diese einfache Behandlung gab dem schönen Barockraum etwas Großes und Erhabenes. Dieser Eindruck ist durch die im vorigen Jahrhundert ausgeführte kleinliche Bemalung verdorben worden. Die Architektur ist durch Veränderung verschiedener Farbtöne auseinandergemalt. Durch die gotisierenden Ornamente an den Gewölbegraten, in den Fensterlaibungen und selbst in den Gurten, den barocken Linienzug des Stuckornaments aufgebend. Ferner durch die hinter den Figuren auf die Wandvorlagen gemalten Baldachine in romanisierenden Formen ist ein Durcheinander der verschiedensten Stilrichtungen künstlich herangetragen worden. Schließlich hat denn noch die aus gestäbten Brettern hergestellte bis zur Fenstersohlbank reichende Wandbekleidung eine ungünstige Teilung der Wandfläche verursacht, so daß sie darüber in Pfeiler aufgelöst erscheint und unten keine Verbindung mehr hat. Die in stumpfen roten und grauen Marmortönen behandelten Altäre dringen nicht durch bei der unentschieden gehaltenen Gesamtstimmung. Für die Neuausmalung möge man aus den früher begangenen Fehlern eine Lehre ziehen ... Es bedarf nicht der scharfen Gegensätze, um die Ausstattungsstücke zur Wirkung zu bringen. Licht und Schatten sprechen mit, und vor allem steht in dieser Hinsicht Vergoldung als feineres Mittel zu Gebote.''

Ob das zusätzlich durch farbige Darstellungen veranschaulichte Restaurierungskonzept des Provinzialkonservators von der ausführenden Restaurierungsfirma — es bewarben sich Bohland sen./Hildesheim und Burchard/Duderstadt mit eigenen Entwürfen um den Auftrag — tatsächlich umgesetzt wurde, ist fraglich. Ein Schreiben des Landeskonservators von 1958 hebt jedenfalls u. a. hervor: ,,... Das Innere der Kirche einschließlich der Vorhalle im Erdgeschoß des Turmes wurde zum letzten Male 1928 leider unsachgemäß ausgemalt und bedarf dringend einer Erneuerung. Die Altäre und Kanzel sind weitgehend vom Holzwurm befallen und müssen mit einem Holzschutzmittel getränkt und gehärtet werden. Damit ist zugleich eine Neufassung nach vorhergehender Reinigung dringend erforderlich ... Außerdem muß das Gestühl neu gestrichen werden, wobei auf die reich geschnitzten Wangen im Rokokostil hingewiesen wird.''

Die erwähnten umfangreichen Instandsetzungsarbeiten des gesamten Innenraumes mit seinen Ausstattungsgegenständen wurden 1957 von Josef Bohland aus Hildesheim durchgeführt — allerdings ohne gravierende bauliche Mängel zu beseitigen: ... Vor allem hätte man zunächst die Reparatur des Gebäudesockels ausführen und dabei eine Isolierung gegen aufsteigende Bodenfeuchtigkeit einbauen sollen, um die störende mannshohe Holzverkleidung der Innenwand entfernen zu können, die die Feuchtigkeitsspuren an der Innenwand kaschiert ...'' (Schreiben des Landeskonservators von 1958).

Inzwischen hat die seit 1983 laufende denkmalpflegerische Grundinstandsetzung des Innenraumes ihre Schlußphase erreicht. Die Befundermittlungen zur originalen Farbigkeit gestalteten sich außerordentlich schwierig und zeitaufwendig. Wie wir sahen, war die Polychromie des Kirchenraumes und seiner Ausstattung seit 1808 mehrfachen Überformungen ausgesetzt, die einerseits aus dem schlechten Bauzustand resultierten, andererseits aber wohl auch einem sich wandelnden Geschmacksempfinden Rechnung tragen wollten, so vor allem die 1872 vorgenommene Neufassung in einem romanisierenden Historismus. Zuletzt wurde der Innenraum 1957 baulich saniert und von Josef Bohland grundlegend restauriert.

Da die Baugeschichte der Kirche durch zahlreiche, zum Teil gravierende Reparaturen gekennzeichnet ist, die eine restauratorische Befundermittlung außerordentlich erschwerten, für einzelne Bereiche wegen fehlender Originalsubstanz sogar unmöglich machten, ließen sich Aussagen zur ursprünglichen Polychromie des Raumes und vieler seiner Ausstattungsgegenstände nur noch über archivalische Unterlagen (im Pfarrarchiv Bilshausen, im Bistumsarchiv Hildesheim sowie im Schriftarchiv des Instituts für Denkmalpflege) gewinnen.

Das Ziel der denkmalpflegerischen Grundinstandsetzung bestand vor allem darin, die verlorengegangene Einheit von Innenraum und Ausstattung als geschlossenes Interieur zurückzugewinnen. Dieser im Sinne des spätbarocken Gesamtkunstwerkes sicher auch von den Erbauern planmäßig konzipierte Zusammenklang war durch die entstellenden, die Klarheit und Prägnanz des Interieurs verwischenden Restaurierungen nicht mehr gegeben.

In einem ersten Instandsetzungsabschnitt wurde die etwa 2 m hohe hölzerne Sockelverkleidung von 1915 entfernt und der untere Wandbereich durch einen Sanierputz gegen aufsteigende Bodenfeuchtigkeit — ei-

ne der wesentlichen Ursachen der schweren Bauschäden seit 1808 — isoliert. Nun konnten die Pilaster des Langhauses, deren Schäfte an ihren Fußpunkten zum Einbau der Holzverkleidung abgetragen waren, ergänzt und wieder bis auf den Boden herabgeführt werden. Durch Beifilzen mit Marmorkalk und Quarzsand gelang es, den Sanierputz in Struktur und Körnung dem alten Wandputz anzugleichen. — Ausschachtungsarbeiten für den Einbau einer Fußbodenheizung schlossen die Grobarbeiten ab.

Schwierig war, der Raumschale ein der Erbauungszeit angemessenes Farbkleid zurückzugeben. An Wänden und Gewölben wurden bei Instandsetzungsarbeiten 1953 die alten Farbschichten durch den Maler großflächig entfernt, so daß sich für die originale Polychromie dieser Bereiche keine eindeutigen Befunde mehr erzielen ließen. Nur geringe Fassungsreste, vor allem des 19. Jahrhunderts, konnten vom Restaurator aufgedeckt werden. Wertvolle, offenbar auf originalen Farbbefunden basierende Angaben für eine denkmalpflegerisch fundierte Gesamtausmalung enthält dagegen der Bericht des damaligen Provinzialkonservators Siebern von 1929. Angesichts der schwierigen Befundsituation gewannen sie neue Aktualität und wurden bei der Neufassung des Raumes berücksichtigt. Nach Siebern war das Kircheninnere im Wand- und Gewölbebereich ursprünglich in einem nach Gelb gebrochenen Weiß gestrichen, eine zurückhaltende Vergoldung lediglich an den Rahmengesimsen der Gurtbögen und Pilaster vorgesehen: ,,Diese einfache Behandlung gab dem schönen Barockraum etwas Großes und Erhabenes.''

Die farbliche Gestaltung der Gurtbögen folgt den aktuellen restauratorischen Befunden und bildet mit dem lichten Flächenton des Wand- und Gewölbebereichs einen harmonischen Farbklang. Dabei präsentieren sich die Gurtbögen über dem Chor in einem Flächenton in Azurit, das Blatt- und Rankenwerk in Malachit mit roten Blüten; die Gurtbögen über dem Kirchenschiff zeigen einen Flächenton in Azurit, die Bänderungen sind weiß gehalten. Zuvor war allerdings eine sorgfältige Reinigung der an den Ecken und Tiefen stark mit Farbe zugeschlemmten Stukkaturen erforderlich, der sich kleinere Ergänzungen fehlender Partien anschlossen.

Für den Anstrich der Wand- und Gewölbeflächen wurde nach sorgfältiger Vorbereitung des Untergrundes Mineralfarbe gewählt, für die aus Gips gefertigten Stuckelemente und Architekturgliederungen aus optischen und materialtechnischen Gründen eingesumpfter Kalk.

Alle Rahmenleisten der Gurtbögen, die Absetzungen an den Kapitellen sowie die übrigen Architekturgliederungen sind zurückhaltend mit 23½ karätigem Blattgold (Altgold) vergoldet.

Fußbodenbelag: Laut Baukontrakt von 1780 wurden für Chor und Langhaus Sandsteinplatten vorgesehen, 1875 im Chorbereich Sollingplatten verlegt. Ein 1958 vorgenommener Austausch durch geschliffenen Kunststein wirkte unbefriedigend und erfolgte ohne Absprache mit der Denkmalpflege. Material, Struktur und Farbe des Bodenbelages prägen einen Kirchenraum wesentlich. Um das Interieur auch optisch wieder zusammenzuführen, erschien in Langhaus und Chor daher eine Neuverlegung mit roten Sandsteinplatten im Diagonalverband dringend geboten; dies um so mehr, als damit der archivalisch belegte Originalzustand wieder erreicht wurde.

Im Kircheninventar von 1902 wird der Hochaltar wie folgt beschrieben: ,,Ein Hochaltar von Holz mit Klapptabernakel und gedrehten, vergoldeten Pfeilern, geziert mit einem großen vergoldeten Kruzifix. Neben diesem stehenden Statuen von der hl. Muttergottes und dem hl. Johannes. Ferner ist der Altar geschmückt mit 4 Statuen: der Himmelskönigin, des hl. Joseph, des hl. Martin und des Bonifatius.'' Herkunft und Alter des Hochaltars lassen sich an Hand der bislang vorliegenden Unterlagen nicht bestimmen. Möglicherweise wurde er aus der Vorgängerkirche in das neue Gotteshaus versetzt — in der Kirchenrechnung von 1783 sind lediglich 5 Reichstaler für einen neuen ,,Altarstein'' ausgewiesen —; denkbar auch, daß er einer anderen Kirche des Eichsfeldes als Schenkung entnommen wurde.

Der Hochaltar ist für die Gesamterscheinung des Interieurs von zentraler Bedeutung. Deshalb galt das besondere Bemühen der Denkmalpflege seiner Rückführung in die historisch verbürgte Gestalt und Fassung. Zuletzt 1957 durch Josef Bohland überfaßt, war der Hochaltar bereits während des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts mehrmals Gegenstand intensiver restauratorischer Bemühungen, wobei die bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts archivalisch nachweisbare Weiß-Fassung mit Vergoldungen aufgegeben wurde. Als den Gesamteindruck stark verändernd wirkten

Innenraum der Kirche St. Kosmas und Damian in Bilshausen. Aufnahme nach 1881, vor 1957.

sich schließlich auch die wohl 1872/73 erfolgten Umgruppierungen im figuralen Bereich aus, darunter vor allem die Anordnung eines Kruzifixus mit Assistenzfiguren vor dem Altarblatt, das wegen der verwendeten Rahmenhölzer und Fixierungsbrettchen sowie aus stilistischen Gründen seinerseits eine Ergänzung aus dem Anfang des 20. Jahrhunderts darstellte.

Eine gründliche Untersuchung des Tabernakels sowie der Blumenbank ergab, daß auch in diesem Bereich Veränderungen vorgenommen worden waren: Alte Fassungsreste an den Säulenpostamenten ließen erkennen, daß die Blumenbank ursprünglich nicht vorhanden war; allerdings deuteten handbehobelte Hölzer auf ihr relativ hohes Alter hin. Möglicherweise wurde sie erst 1867 eingefügt, denn in den Kirchenrechnungen findet sich für dieses Jahr der Vermerk: „Rechnung von Tischlermeister Engelhardt für neuen Altartisch 45 Taler."

Der Einbau eines Panzertabernakels, der den noch in situ vorhandenen Drehtabernakel später ersetzte, machte schließlich eine Substruktion in der Blumenbank erforderlich: Um die für den Panzer erforderliche Einbauhöhe zu erreichen, wurde der Tabernakel durch Distanzhölzer angehoben.

Das Tabernakelgehäuse selbst läßt sich in seinem konstruktiven Aufbau und der Polychromie nicht eindeutig dem Hochaltar zuordnen:

— die Farbfassung weicht in ihrer Schichtenfolge offenbar von jener des Altars ab;
— die Schleier wurden vermutlich erst später angefügt;
— die Profile der Rahmenleisten weichen von denen des Hochaltars ab, einige sind an ihren Enden auf Gehrung geschnitten und tragen dort keine Farbe;
— dagegen sind die Ornamente (Fruchtdekor) wie am Hochaltar gestaltet, jedoch gleichsam versatzstückartig aufgebaut.

Die summarisch aufgelistete Befundkette, die sich noch erweitern ließe, läßt vermuten, daß auch das Tabernakelgehäuse möglicherweise eine — allerdings relativ früh (1783?) erfolgte — Ergänzung des Hochaltars darstellt.

Innenraum der Kirche St. Kosmas und Damian in Bilshausen. Aufnahme nach der letzten Renovierung.

Anläßlich der Restaurierung wurde die für Altäre des Spätbarock und des Rokoko häufige, charakteristische straffe Vertikalbetonung wieder zurückgewonnen, um den Hochaltar optisch in das Gefüge des Kirchenraumes einzubinden. Hierfür war die Entfernung des Kruzifixus und seiner Assistenzfiguren unumgänglich, außerdem der Ausbau der Blumenbank sowie die Absenkung des Tabernakelgehäuses; der alte Drehtabernakel wird wieder in Funktion gesetzt und durch einen Panzer gesichert. Da sich Einzelheiten zeichnerisch schwer festlegen ließen, mußten die genaue Höhe der Absenkung, der Anschluß der Profilleisten und andere komplizierte Details vor Ort festgelegt werden.

Da sich die originale Polychromie wegen der zahlreichen Überfassungen am Hochaltar selbst nicht mehr eindeutig feststellen ließ, wurde auf die älteste archivalisch belegte Fassung in Weiß und Gold zurückgegriffen; diese entspricht auch der Neufassung des Kirchenraumes in ihrem zeitlichen Kontext. Insgesamt waren rund 1400 Arbeitsstunden für die akribische restauratorische Aufarbeitung des Hochaltars erforderlich, der Abblättern der Malschicht einschließlich des Kreidegrundes, Holzwurmbefall und Feuchtigkeitsschäden zeigte. Ein Ausdünnen der Übermalung erwies sich vor allem aus materialtechnischen Gründen schließlich als die beste Lösung, einen tragfähigen Grund für die Neufassung: sparsame Verwendung von 23½ karätigem Blattgold (Altgold) in den Absetzungen und Gemälderahmen, Weiß für die Flächen sowie Alabaster für Säulen und Statuen, die lediglich durch dezente Goldsäume (Altgold) akzentuiert sind, zu schaffen.

Nach dem Abbau des Kruzifixus und seiner Assistenzfiguren wurde das aus dem Anfang des 20. Jahrhunderts stammende, sehr desolate Altargemälde geringer künstlerischer Qualität gegen ein stilistisch passenderes Ersatzbild ausgetauscht, eine Kreuzigungsdarstellung, die freundlicherweise von der Nachbargemeinde Lindau übereignet wurde. Da laut Kirchenbeschreibung von 1861 an dieser Stelle eine Darstellung des

„Heilands am Kreuze" bereits ihren Platz hatte, darf diese Lösung als besonders glücklich bezeichnet werden.

Auch Kanzel, Beichtstühle und Emporen, die ebenfalls noch die Farbfassung von 1957 trugen, wurden nach einer Holzschutzbehandlung analog zum Hochaltar auf ihre ursprüngliche Farbigkeit in Weiß und Gold zurückgeführt.

Das wertvolle, die Erscheinung des Interieurs erheblich mitbestimmende spätbarocke Gestühl wurde 1969 ausgebaut und die reich geschnitzten Wangen dem Bischöflichen Generalvikariat zur weiteren Verwendung zur Verfügung gestellt. Als wesentlicher Bestandteil der denkmalpflegerischen Grundinstandsetzung steht die Rekonstruktion einer angemessenen Bestuhlung nun unmittelbar bevor. Inzwischen wurden die zahlenmäßig allerdings nicht ausreichenden Bankwangen der Kirchengemeinde wieder übereignet. Zusammen mit vereinfachten, den Bänken vorgeblendeten Konturwangen werden sie wieder ein der Erbauungszeit entsprechendes Gestühl bilden, das — so der Wunsch der Denkmalpflege — in seiner Oberflächenbehandlung dem lichten Farbklang des Kirchenraumes angeglichen werden sollte.