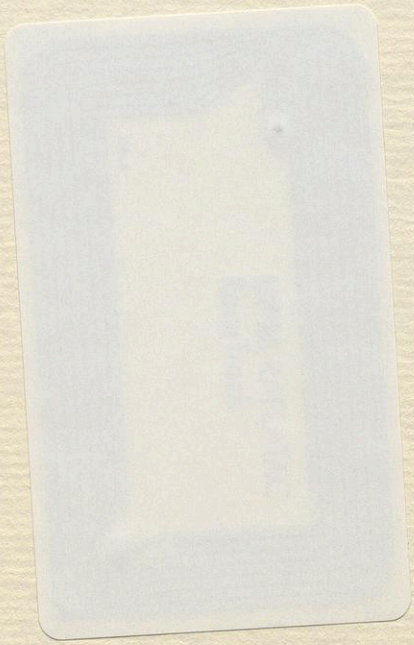


N12<501539641 021

UB Tübingen

DIE DIÖZESE HILDESHEIM

JAHRBUCH DES VEREINS FÜR HEIMATKUNDE IM BISTUM HILDESHEIM

Tp. 57
57-5
1989-1

2Y
Ind1

Die Diözese Hildesheim
in Vergangenheit und Gegenwart

Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart

Jahrbuch des Vereins für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim

57. Jahrgang
Hildesheim · 1989

HILDESHEIM

Bernward

Die Verfasser der Beiträge

Dr. Jork Artelt
Wiss. Assistent
Universität
Marienburger Platz 22
3200 Hildesheim

Dr. phil. habil. Hans-Georg Aschoff
Simrockstraße 15
3000 Hannover 1

Ulrich Bongertmann
Studienassessor
Heinrich-Heine-Straße 3
3200 Hildesheim

Sonja Brandt
Kulturpädagogin
Adenauer Allee 314
(Zool. Garten)
3000 Hannover 1

Josef van Elten
Hist. Archiv des Erzbistums Köln
Gereonstraße 2—4
5000 Köln 1

Dr. Friedrich Eymelt
Archivoberrat i. K.
Kalenberger Graben 16
3200 Hildesheim

Prof. Dr. Dr. P. Ulrich Faust OSB
Priesterseminar
Brühl 16
3200 Hildesheim

Dr. Bernhard Gallistl
Dombibliothek Hildesheim
Pfaffenstieg 2
3200 Hildesheim

Dr. Josef Homeyer
Bischof
Bischofshaus
3200 Hildesheim

Prof. Dr. Rudolf W. Keck
Binderstraße 22
3200 Hildesheim

Dr. Johannes Köhler
Wiss. Assistent
Universität
Marienburger Platz 22
3200 Hildesheim

Karl Bernhard Kruse
Dipl. Ing., Diözesankonservator
Pfaffenstieg 2
3200 Hildesheim

Dr. Alheidis von Rohr
Stellvertr. Museumsdirektorin
Historisches Museum Am Hohen Ufer
Pferdestraße 6
3000 Hannover 1

Thomas Scharf
Wiss. Assistent
Liebigstraße 11a
4500 Osnabrück

Julius Seiters
Ministerialdirigent i. R.
Goffauxstraße 15
3200 Hildesheim

Jürgen Selck
Oberstudienrat
Kleines Feld 13
3226 Westfeld

Dr. Jürgen Stillig
Oberstudienrat
Plötzenstraße 5
3200 Hildesheim

Zum Titelbild: siehe S. 22

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ISBN 3-87065-5364
1989
© Bernward Verlag GmbH, Hildesheim
„Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart"
Jahrbuch des Vereins für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim (vormals Jahrbuch des Vereins für Heimatkunde im Bistum Hildesheim e. V.)
Schriftleitung: Dr. Friedrich Eymelt
Gesamtherstellung: Druckerei August Lax, Hildesheim

Bildverzeichnis:
Artelt, Hildesheim: S. 78—85
Birker, München: S. 23 links
Brandt, Hannover: S. 41—65
Eylers, Hildesheim: S. 7—16, 103
Frankfurt/Main, Museum für Kunsthandwerk: S. 22 rechts
Hamburg, Museum für Kunst und Gewerbe: S. 23 rechts
Hannover, Hist. Museum am Hohen Ufer: S. 21, 22 links, 23 rechts, 25
Hildesheim, Bildarchiv des Bistumsarchivs: S. 73, 143, 151
Kassel, Stadtarchiv: S. 71, 72
KNA: S. 131
Lax, Hildesheim: S. 113—118
von Malchus: S. 70
Privat: S. 107, 142
von Rohr, Hannover: S. 17, 20
Selck, Hildesheim: S. 89—99
Wien, Kunsthistorisches Museum: S. 24 rechts

ZA 2592-57

Inhaltsverzeichnis

Der alchemistische Codex des Bischofs Bernward
Bernhard Gallistl 7

Mittelalterliche Perlstickereien aus Niedersachsen
Alheidis von Rohr 17

Weihbischöfe in Hildesheim zwischen Reformation und Säkularisation
Hans-Georg Aschoff 27

Die Bildprogramme am Chorgestühl der Kirche des ehemaligen Chorherrenstifts Grauhof bei Goslar
Sonja Brandt 41

Hildesheims Talleyrand
Ulrich Faust 67

Das Judentum in Niedersachsen von der Emanzipation bis 1933
Jork Artelt 77

Johannes Leunis — Professor am Gymnasium Josephinum in Hildesheim und Wegbereiter des Biologieunterrichts
Jürgen Selck 89

Die Hollandanleihen des Bistums Hildesheim
Josef van Elten 101

Fortschrittsglaube und Veränderungswille in „Lebendige Geschichte“ heute
Jürgen Stillig 113

Der besondere Status des Gymnasium Josephinum: Öffentliche Schule in kirchlicher Trägerschaft von 1965 bis 1989
Julius Seiters 139

Zur Übernahme des Gymnasium Josephinum als Katholische Schule in freier Trägerschaft
Josef Homeyer 159

Rezensionen 163

Der alchemistische Codex des Bischofs Bernward

Von Bernhard Gallistl

Johannes VI. (1614—1668), Abt des Hildesheimer St.-Michaelis-Klosters, überliefert uns die merkwürdige Kunde von einem alchemistischen Codex Bischof Bernwards, der sich bis in den Dreißigjährigen Krieg hinein im Besitz des Klosters befand. Der Bericht ist uns in folgendem, zu Ende des 18. Jahrhunderts geschriebenen „Promemoria" erhalten (Abb. 1)[1]:

„Johannes Abt zu St. Michael in Hildesheim hat folgendes Zeugnis wegen des Buches von der Alchimie, welches der heilige Bernward eigenhändig geschrieben und dem von Ihm gestifteten Kloster St. Michaelis geschenkt hatte, im Jahr 1666 eigenhändig von sich gestellt wie folget.

Demnach von mir Abten Johann zu St. Michael alhier, nachrichtung begehret worden wegen des heiligen Bernwardi Fundatoris nri [nostri] hinterlassenen Buchs von der Alchemistenkunst, welches in unseren Gotteshaus verborgen gewesen; Alß berichte Ich darauf, daß ich mit meinen Conventualen anno 1634 in Vigilia B. M. V. Assumptionis [Mariae Himmelfahrt] Unser Profeßhauß verlassen müßen, und Hermannus Landesberg Fürstl. Brunßw. Lünebg. Cammermeister solches eingenommen, welcher von des heiligen Bernwardi hinterlaßenen Neuw. Testament auf Pergament in folio geschrieben, undt Abbati sub anathemate wie noch zu sehen donirt worden die bretter so mit Arabischen Golde und Edelsteinen besetzt gewesen, abgebrochen, und sub altare Sacelli Abbatum auf der Abtey, S. Bernwardi buch, welches künstlich mit einem Schloßlein verwahrt gewesen, gefunden, wie Ihm facta 1642 monasterii restitutione vom Doctore Jordano medico nostro mündlich berichtet worden, welcher das Buch gesehen, gelesen und mir nachfolgendes communicirt hat."

Titulus
A. K. Y.

SS. Secretum Secretorum, quod sub poena aeternae Damnationis relinquo meis Successoribus.
1. Incipit materia.
2. Forma procedendi juxta materiam.

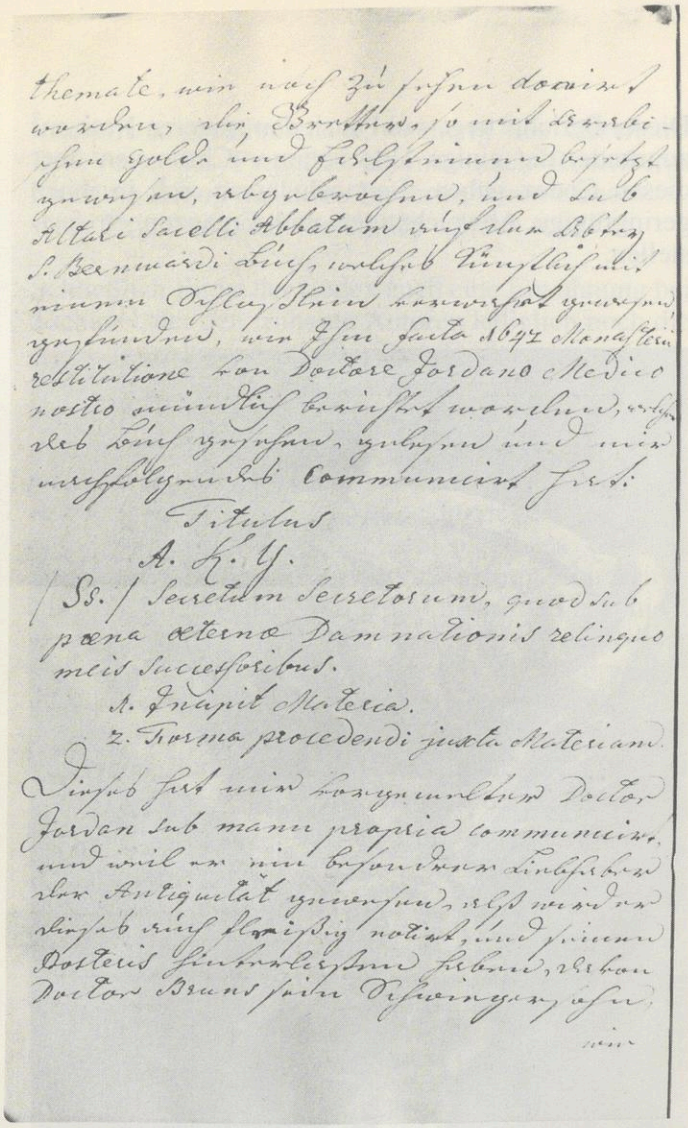


Abb. 1 2. Seite des „Promemoria" mit dem Wortlaut von Abt Johannes VI. Bericht über den entwendeten alchemistischen Codex Bernwards. 18. Jh., Hildesheim Dombibliothek Hs 294, S. 55.

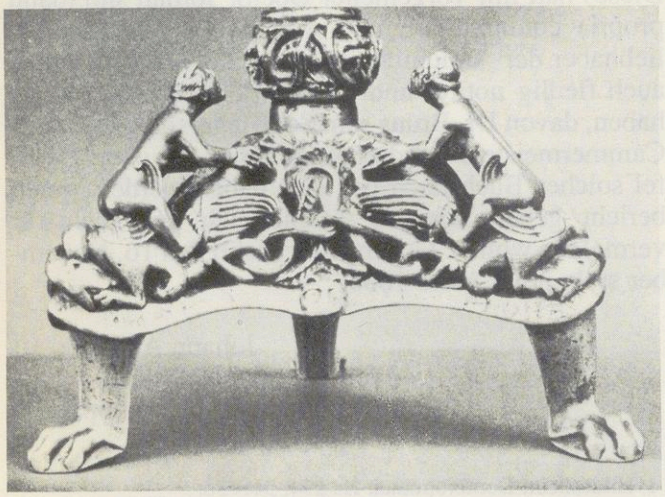
Dieses hatt mir vorgemelter Doctor Jordan sub manu propria communicirt, und weil Er ein sonderlicher liebhaber der Antiquität gewesen, alß wirdt Er dieses auch fleißig notiret undt seinen Posteris hinterlassen haben, davon Dr. Bruns sein Schwiegersohn, wie auch Cammermeisters Landesberges Erben, so ohne Zweifel solches Buch noch bey sich haben werden, guten bericht geben können, welches ich zur nachricht vermelden wollen. Geben Hildesheim den 16. November stylo novo Anno 1666.

Johann Abbt
zu St. Michael
m. ppria.

1 Hildesheim Dombibliothek Hs 294. 54—56.

Dieser Bericht[2] liegt wohl auch den späteren Notizen[3] zugrunde, die einige Hildesheimer Chronisten über diesen Codex geben. Dennoch lassen sich in ihnen geringfügige Abweichungen und Ergänzungen feststellen.

Abb. 2a und b Lichtteller und Fuß eines (I) der beiden Leuchter Bernwards mit der Inschrift, Hildesheim Domschatz Nr. 9.



So zitiert Blum den Titel etwas verändert: „A. K. Y S. S. hoc est Alkymisticum secretum (...) 2. forma procedendi istam materiam."

Lauenstein gibt den 7. März 1662 als Datum an, an dem man „in cornu altaris dieses Michaelis-Klosters, ein Buch, manu S. Barwardi geschrieben, soll gefunden haben" und notiert noch über das Buch selbst: „Vor dem Titul hat gestanden der Ertz-Engel Michael mit dem bloßen Schwerdt."

Bötticher nennt uns das Format[4]: „Reliquerat insuper nobis librum in quarto, qui fundamenta artis Alchimisticae a se conscripta continebat."

Bekannt wurde der Bericht des Abtes vor allem durch Johann Michael Kratz, der ihn in seinem Werk über den Hildesheimer Dom abdruckte[5]. Die Bernwardforschung beachtete das Zeugnis von der verschollenen Handschrift freilich kaum.

H. A. Lüntzel[6] bringt die Nachricht in einer Fußnote und erwähnt dazu das Epigramm des Hildesheimers

2 Einen kürzeren Vermerk Johannes VI. über die Entwendung des Buches finden wir in den Chronistischen Aufzeichnungen zur Geschichte des Klosters St. Michael, 18. Jh. Dombibliothek Hildesheim Hs 287. S. 44—45. Bei der Handschrift, deren Deckel Landesberg entwendete, handelte es sich um das „Guntbald-Evangeliar" (Hildesheim Domschatz Nr. 33, vgl. Kratz II, S. 113). Über die Plünderung der Klosterbibliothek während der vorübergehenden Aufhebung durch die Braunschweiger vgl. Ulrich Faust, Artikel St. Michael, in: Germania Benedictina 6 (1979) S. 235; Die Handschriften im Domschatz zu Hildesheim. Beschrieben von M. Stähli, hrsg. von H. Härtel, Wiesbaden 1984, S. XXVII f.

3 Jacobus Bötticher, Chronica Abbatum Monasterii S. Michaelis Hildesii usque ad annum 1725. Hildesheim Dombibliothek Hs 297. S. 9; Chronistische Aufzeichnungen zur Geschichte des Klosters St. Michael, 18. Jh. Hildesheim Dombibliothek Hs 287. S. 3—4; 44—45; J. B. Lauenstein, Hildesheimer Kirchen- und Reformationshistorie 3. Teil, Braunschweig 1735, S. 48; Gründliche Nachricht von dem Leben ... des Hl. Bernwards, Hildesheim 1767. S. 75; F. A. Blum, Geschichte des Fürstenthums Hildesheim Bd. 2, Wolfenbüttel 1807, S. 104.

4 Das Quartformat des Buches vermerken auch die Chronistischen Aufzeichnungen ... (wie Anm. 2) S. 3—4; 44—45.

5 II, S. 11 Anm. 17. Geringe orthographische Abweichungen von unserem hier zitierten „Promemoria" zeigen in ihrer Altertümlichkeit, daß Kratz noch der Originalbericht Johanns VI. vorgelegen hat.

6 Der heilige Bernward von Hildesheim, Hildesheim 1856, S. 64.

Henning Pyrgallus (Feuerhahn?) auf Bernward[7], in welchem dem heiligen Bischof auch die Kunst zugesprochen wird, die Metalle zu transmutieren (verwandeln):
„Tu Polycleteos excellis iure labores
Graecia queis mendax non putat esse pares
et modo, vera loquor, nam transmutare metalla
in melius poteras deteriora quidem",
d. h. übersetzt:
„Die Wahrheit zu sprechen: die Arbeiten Polyklets[8], die ganz Griechenland — ungerechtfertigterweise — für unerreichbar hielt, übertriffst du mit Fug und Recht; denn du konntest ja geringere Metalle ins Bessere verwandeln."

Lüntzel gibt uns ferner einen Hinweis auf die besondere Aufmerksamkeit, die Kurfürst Ernst, Erzbischof zu Köln und auch Hildesheimer Bischof, der chemischen Wissenschaft Bernwards offensichtlich zugewandt habe. Ernst, „ein Liebhaber der Alchymie"[9] erbat vom Abt des St.-Michaelis-Klosters die beiden Silberleuchter Bernwards (Abb. 2) und ließ sie im Jahr 1580 nach Lüttich (später nach Köln) bringen, um sie vor Verlust zu bewahren, vor allem aber, weil er die Beschaffenheit ihres Metalls untersuchen wollte[10].

Als Hinweis auf chemische Studien Bernwards im Zusammenhang mit seinen Metalleuchtern wird der verschollene Codex auch in Marc Rosenbergs großer „Geschichte der Goldschmiedekunst"[11] erwähnt. Rosenberg suchte aus der vielumrätselten Inschrift dieser Leuchter[12] einen alchemistischen Sinn zu lesen, nämlich den vorgeblichen Bericht einer Transmutation. Diese Inschrift ist auf jedem der beiden Leuchter zu finden und lautet folgendermaßen:
„BERNWARDUS PRESUL CANDELABRUM HOC PVERVM SVVM PRIMO HVIUS ARTIS FLORE NON AVRO NON ARGENTO ET TAMEN VT CERNIS CONFLARE IVBEBAT".

Während frühere Deutungen diese Worte auf Guß oder Vergoldung der Leuchter beziehen, die nach moderner Analyse aus vergoldetem Silber bestehen, nimmt Rosenberg an, „daß uns eine Inschrift vorliegt, welche den Anschein erwecken will, als ob hier ein schlechteres Metall in ein besseres verwandelt worden sei." Mit dem Fingerzeig auf das verschollene alchemistische Buch fährt er fort: „Da Bernward sich mit alchemistischen Studien befaßt haben soll, so hat er vielleicht Neigung gehabt, dieser Unmöglichkeit Glauben zu verschaffen. Er selbst wollte sich aber mit der Sache nicht ganz identifizieren, deshalb die in einer solchen Inschrift ungewöhnliche Erwähnung des Gesellen." Die Verse des Pyrgallus nahmen nach Rosenbergs Meinung Bezug auf diese Inschrift, deren alchemistischer Sinn dort noch verstanden worden sei.

Schließlich findet der Codex auch eine Erwähnung bei Tschan[13], der den früheren Autoren lediglich noch die Vermutung hinzufügt, Kurfürst Ernst sei zu seiner Beschäftigung mit den Leuchtern durch deren Inschrift, aber auch durch die Kenntnis von Bernwards alchemistischem Codex angeregt worden. Tschans Vermutung ist plausibel, soweit sie die Inschrift betrifft, die Ernst ja auf den Leuchtern gesehen haben muß. Für den Codex freilich bleibt es eher zu bezweifeln, daß der Kurfürst überhaupt von seiner Existenz wußte; denn warum nahm er ihn nicht zusammen mit den Leuchtern selbst an sich, wo darin doch Aufschluß über ihre Herstellung zu erwarten gewesen wäre? Die Mönche hatten das Buch wohl schon damals versteckt. Aufs Ganze gesehen fand also die Notiz, Bernward habe ein alchemistisches Werk besessen oder sogar selbst geschrieben, in der Forschung allenfalls assoziative Erwähnung als Hinweis auf chemische Studien des kunstliebenden Bischofs.

7 Bei Leibniz: Sciptores rerum Brunsvicensium II, S. 18. Danach soll das Gedicht 1515 in Leipzig erschienen sein. Alchemistenkunst eines Heiligen finden wir auch im Hymnus des Adam de St. Victor (12. Jh.) auf Johannes Ev.: „Inexhaustum fert thesaurum | qui ex virgis fecit aurum | Gemmas ex lapidibus" (vgl. L. Thorndike, A history of magic and experimental science. Bd. 1, London 1923, S. 398).

8 Großer Bildhauer und Erzgießer der griechischen Klassik.

9 Lauenstein wie Anm. 3, Bd. 3, S. 23.

10 Lauenstein wie Anm. 3, Bd. 3, S. 24; J. A. Cramer. Physische Briefe über Hildesheim und diese Gegend, Hildesheim 1792, S. 66—68; Kratz II, S. 32. Lauenstein und Cramer bringen auch weitere Spekulationen über das Metall der Leuchter —vor allem die eines J. E. Burggraf (Achille panoplo redivivo), der hier ein Material namens „electrum physico magicum" vermutete.

11 1.—2. Aufl., Frankfurt a. M. 1910—1925. Nachdruck Osnabrück 1972. S. 28 f.

12 Zur Diskussion der Leuchter und ihrer Inschrift vgl. F. J. Tschan: St. Bernward of Hildesheim, Bd. II: His works of art. Indiana 1951, S. 130—134; W. Berges und H. J. Rieckenberg: Die älteren Hildesheimer Inschriften bis zum Tod Bischof Hezilos, Göttingen 1983; S. 64—71.

13 Wie vorige Anm., S. 130. K. Algermissen in: Bernward und Godehard von Hildesheim, hrsg. von K. Algermissen. Hildesheim 1960. S. 91 f. und Berges-Rieckenberg, wie vorige Anm. S. 67, erwähnen den verschollenen Codex ebenfalls, gehen aber über die vorigen Autoren nicht hinaus.

So wünschenswert eine nähere Kenntnis von diesem Codex auch erschien[14], hielt man eine nähere Bestimmung doch offenbar für aussichtslos und begnügte sich mit der Feststellung: „Über den Inhalt des Buches ist nichts bekannt“[15]. Im folgenden soll die Probe gemacht werden, ob sich eine Identifizierung nicht doch erreichen läßt.

Wenn wir den angegebenen Titel überprüfen, so können wir zunächst feststellen, daß in der Tat auch ein bekanntes alchemistisches Werk mit ihm versehen ist. Es handelt sich um den *kitāb sirr al-asrār*, das „Buch des Geheimnisses der Geheimnisse“ des arabisch schreibenden Persers *Rāzi*[16]. Unter der Namensform Rhases war Rāzi dem Abendland vor allem durch seine medizinischen Schriften ein Begriff[17]. Auch die lateinischen Übersetzungen des „Buchs Geheimnis der Geheimnisse“, seines chemischen Hauptwerks, fanden weitere Verbreitung — zum Teil unter erheblichen Abänderungen des arabischen Urtextes und mit zahlreichen Zusätzen[18]. Die frühesten von ihnen sind bisher erst aus dem 12.—13. Jahrhundert bekannt[19]. Den Titel übernehmen diese lateinischen Fassungen getreu aus der Vorlage als „secreta secretorum“. Es ist auch der Titel, den Bernwards alchemistischer Codex getragen haben soll.

Diese Übereinstimmung ist gewiß bemerkenswert, berechtigt sie uns aber schon zur Gewißheit, daß es sich tatsächlich auch um die genannte Schrift des persischen Alchemisten und Naturphilosophen handelte, die unter diesem Titel geläufig ist? Für sich allein sicher noch nicht. Wir sehen aber, daß auch die übrigen Angaben über das Buch, die Doctor Jordan[20] dem Abt referierte, auf das Werk Rāzis zutreffen, und das in einer Weise, die jeden Zweifel ausschließt.

Jordan läßt auf den Titel eine Fluchformel folgen: „quod sub poena aeternae damnationis relinquo meis successoribus“ („... das ich unter der Strafe ewiger Verdammnis meinen Nachfolgern hinterlasse“). Lesen wir zum Vergleich folgende Sätze in der Widmung, die Rāzi an seinen jungen Schüler Muhamad ibn Yūnus richtet, um diesem das Buch „Führer“ und „Vorbild“ werden zu lassen[21]:

„Gott verleiht den Erfolg in dem, was wir ihm anvertrauen, und zu ihm wendet sich das Verlangen nach Vollendung dessen, was wir beabsichtigt haben, er ist der Gnadenspender. Fluch aber über den, der unser Buch dazu mißbraucht, um es einem zu erklären, der nicht zu uns gehört, oder in unverantwortlicher Weise das gewöhnliche Volk über das, was darin enthalten ist, aufklärt, und sich selbst mit unserem Namen bezeichnet und (einen Fremden?) in unsere Gemeinschaft einführt und ihn mit unserem Wissen schmückt.“

Auch hier steht also ein Fluch des Verfassers am Anfang. Er ist dem eingeweihten Leser für den Fall der Profanierung des geheimen Inhalts zugedacht, dient also dem esoterischen Charakter der Schrift. Um eine solche Art des Fluches muß es sich auch in Bernwards Codex gehandelt haben, wo es ja um eine Drohung für die „Nachfolger“ des Autors geht. Die Strafe ewiger Verdammnis hat wohl erst ein Späterer interpoliert,

14 „... ein bedauerlicher Verlust für die Geschichte der Hildesheimer Metallkunst, ganz gleichgültig, wie alt der Traktat auch sein, was er im einzelnen enthalten mochte.“ (Berges-Rieckenberg, wie Anm. 12, S. 67).

15 K. Algermissen, Persönlichkeit und Charakter des Bischofs Bernward von Hildesheim. In: Unsere Diözese [Hildesheim] in Vergangenheit und Gegenwart 27, 2. 1958, 1—65, hier S. 27.

16 Abū Bakr Muhammad ibn Zakarīyā al-Rāzi aus der iranischen Stadt Rayy lebte 865—925.

17 So befand sich beispielsweise unter den Büchern, die der Hildesheimer Bischof Bruno (1153—1161) der Patronin des Doms schenkte, ein „liber Pantegni a Constantino Africano monacho translatus. Nomen auctoris fuit Rasis“ (12. Jh., Dombibliothek Hildesheim Hs 748), vgl. K. Sudhoff. Die medizinischen Schriften, welche Bischof Bruno von Hildesheim 1161 in seiner Bibliothek besaß und die Bedeutung des Konstantin von Afrika im 12. Jahrhundert, in: Archiv für Geschichte der Medizin 9, 1916, S. 348—356.

18 Die Textüberlieferung der lateinischen Übersetzungen untersuchte J. Ruska (Übersetzung und Bearbeitungen von al-Rāzis Buch Geheimnis der Geheimnisse, in: Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin 4, Berlin 1935, S. 1—87). Eine getreue lateinische Übertragung enthält die alchemistische Sammelhandschrift Palermo Biblioteca Comunale Cod. Speciale (19) aus dem Beginn des 14. Jhs.

19 Lexikon des Mittelalters s. v. Alchemie 1. S. 33.

20 Jordan war nicht nur Arzt, sondern auch städtischer Archivar (Kratz, wie Anm. 5, unter Berufung auf Schnarmachers Annalen, S. 236). Wir können in dieser Sache also eine gewisse Genauigkeit seiner Angaben erwarten.

21 Ruska, S. 21. Es handelt sich hier um eine arabische Redaktion, die im indischen Codex Lucknow und in der Handschrift des Escorial erhalten ist. Ruska (S. 26) hält die Fluchformel für einen späteren Zusatz, da sie „wohl in die Vorstellungswelt orthodoxer Alchemisten, aber nicht in die Gedankengänge eines Rāzi“ passe.

der sich die Bedeutung der Formel nicht mehr richtig erklären konnte.[22]

Daß unser Codex auch im Inhalt mit Rāzi übereinstimmte, sehen wir weiterhin auch an den beiden Kapitelüberschriften, die Jordan überliefert:

„1. Incipit materia
2. forma procedendi iuxta materiam."
Sie sind folgendermaßen zu übersetzen:
„1. Es beginnt (es handelt sich um die übliche mittelalterliche Eingangsfloskel) der Stoff
2. Die Art und Weise des stoffgemäßen Verfahrens."

Diese Formulierungen decken sich mit den Überschriften des ersten und des dritten der drei Hauptkapitel, die Rāzi zur Inhaltsangabe bereits am Schluß seiner einleitenden Widmung nennt[23]:
„Dies mein Buch umfaßt drei Gegenstände: Die Kenntnis der Stoffe, die Kenntnis der Geräte und die Kenntnis des Verfahrens."

Die Übereinstimmung ist offensichtlich. Es fällt allerdings auf, daß die lateinischen Übersetzer sonst anders formulieren, und zwar folgendermaßen[24]:
„Liber hic noster qui secretum secretorum intitulatur dividitur in tres partes. Quarum prima manifestat species, secunda vasa, tertia operationes specierum."

Möglicherweise wich auch der übrige Textwortlaut unseres Codex von den heute bekannten lateinischen Versionen ab. Er müßte auch wenigstens ein Jahrhundert vor ihnen entstanden sein, wenn wir dem Gewährsmann glauben wollen, daß sich das Buch schon im Besitz Bernwards (Bischof 993—1022) befunden hat. War dies aber wirklich der Fall? Diese Frage dürfte eigentlich entscheidend sein: Spricht außer dem Zeugnis Doctor Jordans auch ein innerer Grund dafür, daß dieses Buch nicht erst später in die Bibliothek von St. Michael gelangte, um dort dem mittlerweile heiliggesprochenen Gründer des Klosters zugeschrieben zu werden? Der beste Beleg wäre es da, wenn sich auf der anderen Seite bei Bernward selbst ein Niederschlag der Lektüre des Rāzi finden ließe. Folgende Einzelbeobachtung vermag den Nachweis vielleicht schon zu führen.

Die Nachricht von dem alchemistischen Codex wurde von der Forschung immer wieder mit den zwei Kandelabern Bernwards in Verbindung gebracht und mit deren oben angeführter, jedenfalls schwer zu deutender Inschrift, die wir etwa folgendermaßen ins Deutsche übersetzen können:

„Bischof Bernward befahl seinem Diener, diesen Leuchter in der ersten Blüte dieser Kunst durch Schmelzen zu fertigen, nicht aus Gold, nicht aus Silber, und dennoch wie du ihn siehst."

Stellen wir nun folgende „hübsche Geschichte" daneben, die Meister Rāzi im „Buch Geheimnis der Geheimnisse" von sich selbst erzählt[25]:
„Es sagt Abū Bakr, Allah sei ihm barmherzig: Und ich verfehlte nicht, von diesem Iksīr[26], wo immer ich war, den Betrag von zehn Mithqāl mit mir zu führen. Nun hatte ich einmal ein Anliegen, das mich zwang, nach Bagdad zu reisen. Nachdem ich dort angekommen war, und die Nachricht von mir zu dem Arzt al-Hamadānī gelangt war, kam er zu mir, er und seine Freunde, als wir uns gerade im Laden eines der Tuchhändler in Karh befanden, um mich mit dem Friedensgruß zu begrüßen. Auch ich bewillkommte ihn und empfing ihn freundlich, und wir unterhielten uns beinahe eine Stunde lang. Dann wandte sich das Gespräch zwischen uns der Kunst (der Alchemie) zu, und wir vertieften uns lange in den Gegenstand. Schließlich bat er mich, mich mit ihm in sein Haus zu bemühen. Da stand ich auf, ich und der Tuchhändler, in dessen Laden wir uns befanden, um nach seinem Haus zu gehen. Da aßen wir nun und tranken und waren vergnügt und disputierten, und er brachte kaum etwas vor, ohne daß ich seinen Beweis zurückgewiesen und ihn widerlegt hätte. Als es nun mit ihm zu Ende war, sagte er zu seinem Diener: ‚Diener, den Beutel und das Gerät!'. Da brachte er es herbei und er (der Hausherr) nahm einen Tiegel, warf Zinn hinein, ließ es schmelzen und warf ein Dirham des Iksīrs darauf, das er bei sich hatte. Es verwandelte das Zinn in weißes Silber, und er sagte: ‚Ich weiß nicht, was du nun dazu sagst! Weise mir doch etwas ähnliches vor!' Und er machte viel Aufhebens von sich und seinem Werk.

22 In der „Gründlichen Nachricht ..." (wie Anm. 3, S. 75) finden wir folgende Bemerkung: „Wie hoch er (Bernward) dieses Buch geschätzet habe, erhellet aus der schweren Strafe, unter welche er dessen Entwendung mit diesen Worten habe verhüten wollen". Dieser Erklärung der Fluchformel steht entgegen, daß diese ja nicht gegen einen möglichen Entwender, sondern die „Nachfolger" geht.

23 Ruska, S. 84.

24 Florenz: Libreria Riccardiana Nr. 933. 13. Jh. (bei Ruska S. 26). Die Formulierungen der anderen Überlieferungen lauten ähnlich.

25 Ruska, S. 80—82.

26 Elixir (Wandlungsferment).

Da schlug ich mit meiner Hand auf meinen Ärmel und zog das Kopftuch heraus, faltete es auseinander und nahm aus ihm ein einziges Dirham heraus, und es war in ihm (im Kopftuch) von dem Iksīr (soviel? ein Stückchen?) wie eine Eichel. Ich benetzte nun den Dirham (die Münze) und rieb ihn mit ihr (der Eichel) und erhitzte ihn, und es färbte ihn zu Feingold und drang in ihn ein, und es wunderten sich die Leute mächtig darüber. Dann sagte ich zu dem Diener: ‚Schmilz das Silber, das dein Meister gemacht hat!' Da schmolz er es, und ich warf diesen Dirham darauf und er verwandelte das Ganze in reinstes Gold. Nun war er (al-Hamadānī) und die Leute starr vor Staunen, und ich sagte zu ihm: ‚Dies ist — möge Gott dein Leben lang machen — das Werk der kundigen Weisen, und jenes ist das Werk von Anfängern und Lernenden.'"

Ruska (S. 82) bemerkt zu dieser Episode:
„Schöner und überzeugender lesen sich auch die Transmutationsgeschichten nicht, die aus dem 16. und 17. Jahrhundert von Bragadino, Kelley, Seton, Sendivogius und andern Alchemisten in Umlauf gesetzt wurden und noch 1832 von Chr. Schmieder, dem Verfasser der bekannten Geschichte der Alchemie, gläubig nacherzählt werden."

Hier fallen folgende Gemeinsamkeiten mit der Inschrift ins Gewicht:

1. Rāzi schildert eine Operation, in der Silber und anschließend Gold aus einem anderen Metall (Zinn) durch Schmelzen erzeugt wird. Bernward spricht von einem „Schmelzen" der Leuchter „nicht in Silber, nicht in Gold und doch wie du siehst". Durch diese gefundene Parallele könnte Rosenberg Bestätigung finden, der die Inschrift auf eine vorgebliche Transmutation des Leuchtermetalls bezieht. Angesichts der Kluft, die sich zwischen der alchemistischen Begriffswelt und dem modernen technischen Denken auftut[27], läßt es sich freilich auch denken, daß heutige Augen in so mancher „Transmutation" eines niederen Metalls in Gold ein bloßes Vergoldungsverfahren sehen würden[28]. Unter diesem Gesichtspunkt könnte in gleicher Weise Stephan Beißel[29] recht behalten, der in der Inschrift den Hinweis auf ein Mittel sieht, „gleich beim Guß die Vergoldung mit dem Silber zu vereinen". Wir kennen auf jeden Fall ein altes Verfahren des „Aufkochens" von Metallegierungen, das einen feinen Überzug herstellen konnte[30]:
„Die einzige, aber viel gebrauchte Färbung von Gold oder Silber, die weder auf Mischung mit anderen Metallen noch auf einem oberflächlichen Auftrag von Farbe beruht, besteht darin, daß durch ‚Aufkochen', wodurch die Legierungsbestandteile aufgelöst werden, eine dünne Feingold-resp. Feinsilberschicht hervorgerufen wird. Zum Aufkochen bedient man sich beim Silber außer dem öfteren Glühen der verdünnten Schwefelsäure, beim Gold einer Mischung von Salzsäure, Salpeter und Kochsalz."
2. In der arabischen Erzählung eröffnet jeder der Alchemisten seine Operation mit dem Befehl an einen Diener:
„... sagte er (al-Hamadāni) zu seinem Diener: ‚Diener, den Beutel und das Gerät.'"
„Dann sagte ich zu dem Diener: ‚Schmilz das Silber, das dein Meister gemacht hat.'"

Abb. 3 Drei Artisten der Alchemie in der Bibliothek und Laborant am Ofen. M. Maier, Tripus aureus, in: Musaeum hermeticum reformatum et amplificatum, Frankfurt a. M. 1678, S. 373.

27 Dazu Ruska, S. 72. Zitiert in unserer Anm. 36.

28 Rāzis Schrift enthält mehrere Rezepte zur Bereitung von Elixieren für die „Verwandlung" oder „Färbung" des Silbers in Feingold (z. B. bei Ruska, S. 126; 156ff; 225). Es ist auch von einem Verfahren die Rede (Ruska, S. 226), das Silber mittels einer Kupferbeimengung mit einem goldfarbenen „Hemd" zu überziehen.

29 Der Heilige Bernward von Hildesheim als Künstler und Förderer der deutschen Kunst, Hildesheim 1895, S. 38.

30 Rosenberg wie Anm. 11, S. 37. Das Silber der Leuchter enthält in einer Beimengung von 2,77% Kupfer und Eisen (M. Rosenberg. Rauchfässer in Baden, in: Kunstgewerbeblatt NF 3, 1892, S. 20. Zu den Vergoldungsresten auf den Bernwardsleuchtern vgl. R. Wesenberg: Bernwardinische Plastik, Berlin 1955, S. 166. Claudia Echinger (Zur Sündenfalldarstellung der Krümme des Erkanbald, in: Bernwardinische Kunst, hrsg. von M. Gosebruch und F. N. Steigerwald, Göttingen 1988, S. 127—152. S. 150 Anm. 3) nimmt an, daß die Leuchter wie auch die bernwardinische Krümme des Erkanbald in einer antiken Technik als „Silberguß mit golden herausgehobenen Gestalten und Ornamenten" gearbeitet waren.

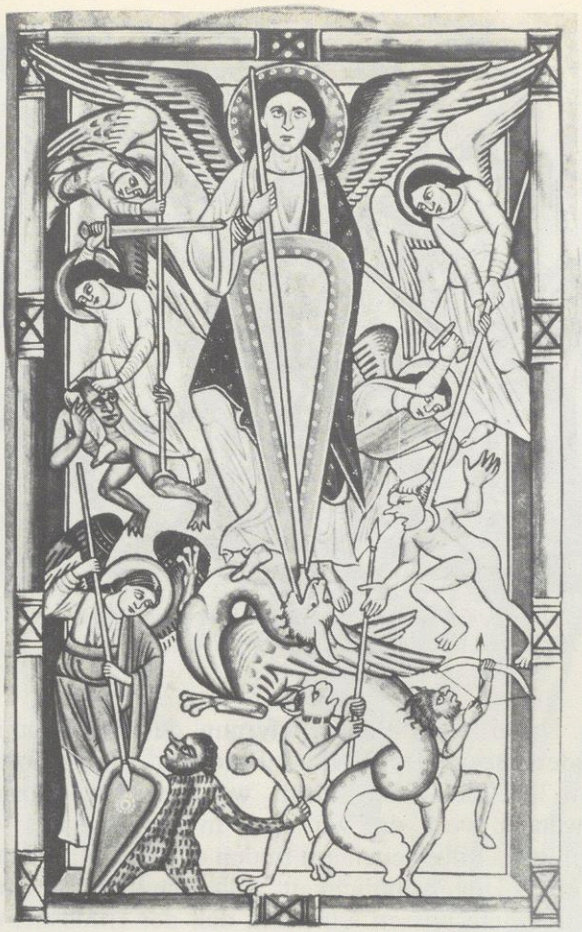


Abb. 4 Michaels Kampf mit dem Drachen. Dem hl. Bernward als Patron des Hildesheimer St. Michaelisklosters gestiftetes Missale (um 1160), Privatbesitz, fol. 152r.

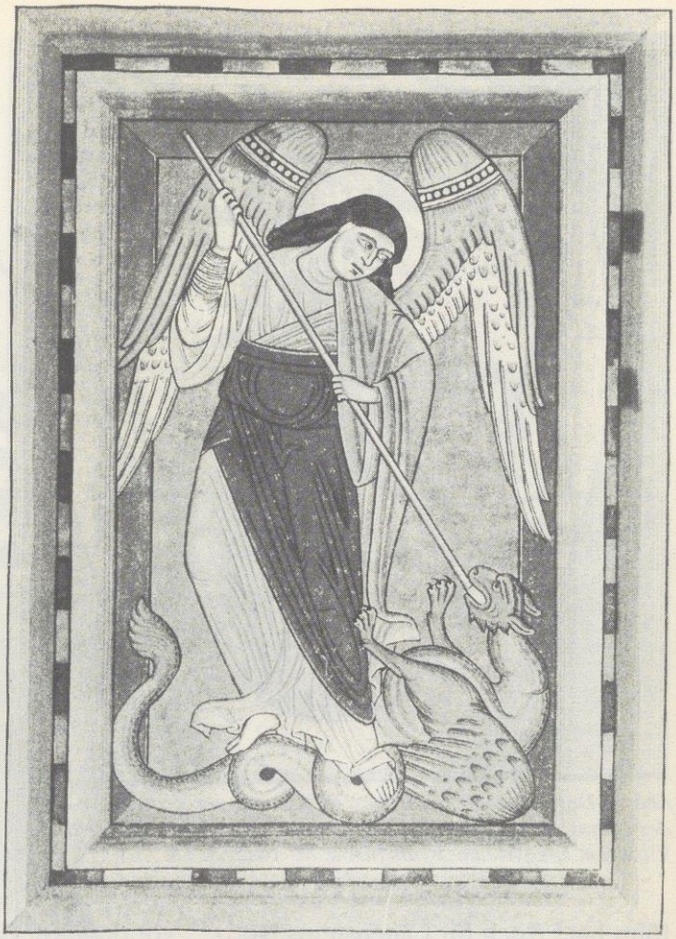


Abb. 5 Michaels Kampf mit dem Drachen. Missale des Hildesheimer Michaelisklosters (1159), Hildesheim Domschatz Nr. 37, fol. 193r.

Ein Zusammenhang mit Bernwards „PVERVM SVVM CONFLARE IVBEBAT" („er befahl seinem Diener, [das Leuchtermetall] zu schmelzen") fällt ins Auge. Das ausdrückliche Nennen des Dieners[31] in der Inschrift, das als eine „ungewöhnliche Erwähnung" vermerkt wurde, erweist sich durch diese Parallele als wohl feste Formel der Alchemistensprache[32]. Sie soll wahrscheinlich unterstreichen, daß die philosophisch-theoretische Disziplin hoch über die praktische Arbeit im Laboratorium zu stellen sei, die jener dienend zu folgen habe. Das Gegenüber von spekulativer und praktischer Alchemistenkunst ist ein fester Topos, der auch bildlichen Ausdruck fand (Abb. 3).

Vielleicht ließe sich auch Bernwards Fügung „in der ersten Blüte der Kunst" von der Schrift Rāzis aus verstehen, wenn es dort in der Einleitung heißt[33]: „... in dem Buch sind Kapitel, die die Gelehrten und Forscher nicht beachtet haben."

Zwei kleinere Fragen bleiben bei den Nachrichten über den verschollenen Codex Bernwards freilich noch offen. Zum einen das am Beginn des Titels stehende „A. K. Y." (in einigen Quellen mit Linie rechteckig umrahmt). Verbirgt sich da im ersten Buchstaben der Name Abu-Bakr, unter dem Rāzi ebenfalls bekannt war, oder läßt sich für die Buchstabenfolge vielleicht eine Auflösung als „Alkymia" oder „Alkymisticum" finden, die möglicherweise bei Blum zur abweichenden Titelformulierung „Alkymisticum secretum" ge-

31 Das lateinische „puer" bedeutet nicht nur einen Knaben, sondern auch überhaupt einen Gehilfen ohne Berücksichtigung seines Alters (vgl. Du Cange Eintrag puer).

32 Zur literarisch-sprachlichen Dimension alchemistischer Texte vgl. Ruska S. 9.

33 Bei Ruska, S. 83.

Abb. 6 Der hermaphroditische „Rebis" mit der geflügelten Kugel des Chaos, den sieben Planeten und dem Drachen. H. Jamsthaler: Viatorum spagyricum, Frankfurt a. M. 1625, S. 75.

führt hat? Auch für Lauensteins Notiz[34], vor dem Titel sei der Erzengel Michael mit dem bloßen Schwert abgebildet gewesen, liegt keine Erklärung auf der Hand. War hier tatsächlich Michael gezeigt, der Patron des besitzenden Hildesheimer St.-Michaelis-Klosters, etwa in der Art, wie ihn zwei dort entstandene liturgische Handschriften des 12. Jahrhunderts[35] beim Text des Erzengelfestes abbilden (Abb. 4; 5), oder handelt es sich gar um einen vom Gewährsmann mißverstandenen alchemistischen Bildinhalt wie etwa den hermaphroditischen „Rebis", der öfter auf einem (die „materia prima" bezeichnenden) Drachen stehend dargestellt ist und zuweilen auch Flügel trägt? Der „Rebis" gehört zu den symbolischen Gestaltungen des Mercurius (Quecksilber, aber auch allgemeines Sinnbild der chemischen Verwandlung) und wird als solcher auch mit dem gezückten Schwert (als Zeichen seiner penetrierenden Wirkung) gezeigt (Abb. 6; 7; 8). Ist aber überhaupt auf die versprengte Notiz von diesem Bild des Michael etwas zu geben?

Das entscheidende Ergebnis unserer Untersuchung ist, daß wir den Codex, von dem Abt Johann VI. berichtet, nun als lateinische Übersetzung von Rāzis „Buch Geheimnis der Geheimnisse" bestimmen kön-

Abb. 7 Der penetrierende Mercurius. Speculum veritatis, 17. Jh. Rom Biblioteca Vaticana Cod. Vat. Lat. 7286.

nen. Dabei fand die Überlieferung, das Buch komme aus dem Besitz des Bischofs Bernward, eine Stütze in dem Text des Rāzi selbst, wo eine Erzählformel verwendet wird, die wir auch in der Inschrift von Bernwards Silberleuchtern finden und die dort bislang als eine „Ungewöhnlichkeit" galt. Dank dieser Übereinstimmung wissen wir auch, daß der Hildesheimer Bischof das Buch auch für seine Arbeiten verwendet hat. Ob diese Verwendung eine literarische geblieben ist oder ob die Entdeckung dieses Codex auch neues Licht auf seine Kunsttechniken (Metallguß, Ziegelbrennerei, Farben) zu werfen vermag, muß ein gründlicherer Vergleich klären. Immerhin gehört Rāzi nicht zu dem Zweig der rein spekulativen Alchemisten, er gilt vielmehr als „Begründer einer neuen Alchemie", dem das Verdienst zukommt, „die Alchemie zum ersten Mal in eine streng wissenschaftliche Form gebracht zu haben"[36]. Seine Schriften sind „auf den nächsten Zweck beschränkt";

34 Kratz (II, S. 11 Anm. 17) referiert wohl nur Lauensteins Notiz, wenn er schreibt: „Eine Zeichnung des heiligen Erzengels Michael, der im Kampf mit dem Drachen das gezückte Schwert mit der Rechten emporschwingt, eröffnete dieses höchst merkwürdige Buch".

35 Ratmann-Sakramentar. Hildesheimer Domschatz Nr. 37; Missale des Heinrich von Midel (sogenanntes „Stammheimer Missale"), Privatbesitz.

36 Ruska, S. 13.

Abb. 8 Alchemistischer Hermaphrodit mit Schwert, Symbol der „eigennützigen" Transmutation. Buch von der Heiligen Dreifaltigkeit, um 1430/40. Nürnberg Germanisches Nationalmuseum Hs 4° 80061, fol. 100r.

dennoch ist es aber selbst für den Fachmann meistenteils schwierig, die darin enthaltenen Rezepte zu entschlüsseln. Dies mag zum einen in der oft mit Absicht verrätselnden („obscurum per obscurius, ignotum per ignotius") Terminologie der Alchemisten begründet sein, aus tieferer Sicht aber darin, daß auch die praktische Alchemie von einem modernen Verständnis der Technik und der Naturwissenschaften oft weitab liegt[37].

Auf jeden Fall aber ist es hier wohl gelungen, eines der wissenschaftlichen Bücher, der „libri philosophici", zu ermitteln, die Bischof Bernward neben liturgischen Texten, „libri divini", für seine Bibliothek erworben haben soll[38]. Von dieser wissenschaftlichen Literatur war bislang nur eine „arithmetica" des Boethius bekannt, der sogenannte „liber mathematicalis", der heute im Hildesheimer Domschatz (Nr. 31) liegt. Der „liber mathematicalis" sollte nach der mündlichen Überlieferung[39] der Mönche von St. Michael von Bernward selbst (und zwar für den Unterricht seines Zöglings, des jugendlichen Kaisers Otto III.) geschrieben worden sein, was ja auch von seinem „secretum secretorum" behauptet wird. Die Schrift des Boethius konnte bereits wichtige Aufschlüsse über die mathematischen Grundlagen geben, auf denen Bernward seine große Kunst entfaltete[40]. Die Erschließung des „secretum secretorum" wird uns vielleicht mehr über seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse verraten.

Literaturhinweis:

In Abkürzung zitierte Literatur:

Kratz = J. M. Kratz. Der Dom zu Hildesheim, seine Kostbarkeiten, Kunstschätze und sonstigen Merkwürdigkeiten Bd. II—III. Hildesheim 1840.

Ruska = Al-Rāzis Buch Geheimnis der Geheimnisse, mit Einleitung und Erläuterungen in deutscher Übersetzung von J. Ruska. Berlin 1937 (Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin 6) [Nachdruck 1973].

37 „Was für uns nach unseren heutigen Begriffen undenkbar ist, was wir als einen ungeheuerlichen Selbstbetrug und als eine Verirrung des wissenschaftlichen Denkens bezeichnen möchten, das erhält seinen Sinn und seine logische Rechtfertigung, sobald man sich klar macht, daß das Begriffssystem der Alchemie ein völlig anderes ist als das der neueren Chemie, sobald man erkannt hat, daß sich aus der Annahme dieses Begriffssystems Methoden und Arbeitsaufgaben ergeben, die theoretisch die gleiche Berechtigung haben, wie sie den Methoden der modernen Chemie von ihren Voraussetzungen aus zukommt." (Ruska, S. 72).

38 „Scriptoria namque non in monasterio tantum sed in diversis locis studebat, unde et copiosam bibliothecam tam divinorum quam philosophicorum codicum comparavit" (Thangmars Vita Bernwardi cap. 6. MGH Script. IV, 760). Vgl. Die Handschriften im Domschatz zu Hildesheim wie Anm. 3. S. XXIII Anm. 47.

39 Cramer, wie Anm. 10, S. 65; Kratz II, S. 104.

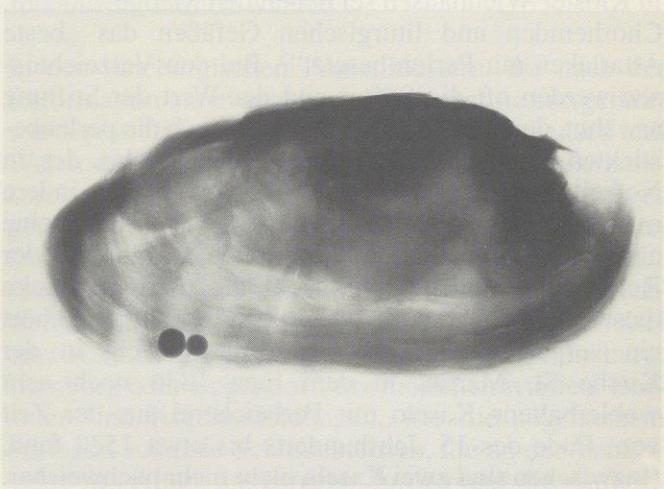
40 Als benachbarten „liber philosophicus" hat man neben Bernwards „liber mathematicalis" immer gerne den Vitruvtext des ersten Abtes des Michaelisklosters, Goderamnus, gestellt (De architectura. London, British Museum. Harley Manuscript 2676). Auf diese Handschrift stützt sich eine Vermutung, „Bernwards Pläne seien durch Goderamnus als Architekt verwirklicht worden" (Ulrich Faust, wie Anm. 2, S. 236). Zur Anwendung des „liber mathematicalis" in der Architektur der Klosterkirche von St. Michaelis vgl. H. Beseler und H. Roggenkamp: Die Michaeliskirche in Hildesheim; Berlin 1954, S. 138—155. Zu einer möglichen Verwendung von Goderamms Vitruv beim Bronzeguß Bernwards vgl. F. Dibelius. Die Bernwardstür zu Hildesheim, Straßburg 1907 (Studien zur deutschen Kunstgeschichte 81), S. 119 Anm. 1; Pauly-Wissowa: Realenzyklopaedie der Altertumswissenschaften, Artikel Vitruvius, S. 462. Eine Untersuchung der Gießtechnik Bernwards im Lichte der „Diversarum artium schedula" des Theophilus Presbyter gibt H. Beelte, Bernwardus presul fecit hoc, ein Blick in St. Bernwards Werkstätten, in: Unsere Diözese [Hildesheim] 29, 1960, S. 1—37. Bei Theophils „schedula" handelt es sich allerdings um bloße handwerkliche Anweisungen ohne Ansatz zu einer wissenschaftlichen Vertiefung.

Mittelalterliche Perlstickereien aus Niedersachsen

Von Alheidis von Rohr

Albertus Magnus (um 1193—1280), Dominikaner und scholastischer Gelehrter in Paris und Köln, trug in seinem naturwissenschaftlichen Werk „Mineralia" (Buch über die Steine) zu den Perlen das zusammen, was er bei antiken Autoren wie Plinius und anderen fand und fügte hinzu, was er selbst in Erfahrung gebracht hatte[1]. Die Perle sei ein Stein, der in dunkelfarbenen Muscheln in Indien, im britischen Kanal, in Flandern und Deutschland gefunden werde. Unterschiede zwischen Meeres- und Süßwassermuscheln waren ihm nicht bewußt. Die Farbe der Perlen sei sehr weiß und in der Oberfläche wie durchscheinend und leuchtend. Er selbst habe einmal bei einem Austernessen gleich zehn Perlen im Mund gehabt. Die jüngeren Muscheln brächten die besseren Perlen hervor. Einige hätten Löcher, andere nicht — offenbar hielt Albertus Magnus, wie schon der englische Autor Bartholomäus, die Löcher der Perlen, die im Handel angeboten wurden, für natürlich. Bei Gewitter würden die Austern die Perlen ausspeien, und deshalb fände man sie in den Sanden der Mosel und einiger Flüsse in Frankreich. Im medizinischen Bereich helfe gemahlener Perlenstaub bei Atembeschwerden, Herzattacken und gegen Schlaganfall.

Auf die Faszination von Perlen, die von ihrer makellosen Form, ihrer Größe und Farbe und von ihrem Schimmer ausgeht, ging Albertus Magnus in seinem Werk nicht näher ein. Auch über die Entstehung der Perle, die man sich aus dem Tau oder Blitz des Himmels erklärte, die auf die Muschel treffe, berichtete er nichts; vielleicht erkannte er die Erklärung als Allegorie. Aber auf dieser damals verbreiteten Vorstellung mit dem Tautropfen, der Vereinigung von Himmlischem und Irdischem, von Oben und Unten, basierten die theologischen Deutungen. Die Perlenentstehung galt als ein Sinnbild der Vollendung, die sich in der Muschel vollziehe. In anderen theologischen Schriften des Mittelalters begründete man die Entstehung der Perlen aus Tränen der Engel oder Adams und Evas über den Tod Abels. Perlen waren für den christlichen Menschen also nicht nur eine Art von wertvollen Edelsteinen, die Insignien und das Krönungsornat der Kaiser und Könige und die Meßgewänder der Priester und das liturgische Gerät schmückten, sondern sie versinnbildlichten vielfach auch christliche Gedanken zur Menschwerdung des göttlichen Logos durch Christus, zur göttlichen Empfängnis Mariä oder allgemeiner zur Empfängnis göttlicher Gnade. Daß die Perlbildung durch das Eindringen eines Fremdkörpers verursacht wird, der von der Muschel im Laufe von Jahren mit Perlmuttschichten ummantelt wird, fanden im Abendland erst Naturforscher der Neuzeit heraus, obwohl den Chinesen dies durch ihre Zuchterfolge bei Perlmuscheln schon seit dem 13. Jahrhundert bekannt war.[2]



Röntgenaufnahme einer Flußperlmuschel mit zwei Perlen.

Das Tragen von Perlen stand im Mittelalter im weltlichen Bereich nur dem Adel und dem Patriziat oder oberen Ständen in den Städten zu. Während der Adel seinen Reichtum uneingeschränkt in der Pracht seiner Kleider und seines Schmuckes zeigen konnte, setzten sich die Bürger mittels Kleiderordnungen je nach Stand abgestufte Grenzen. Weil diese offenbar fortwährend übertreten wurden, indem sich untere Schichten erdreisteten, mit ihrem zur Schau gestellten Luxus die oberen Stände zu übertrumpfen, erneuerte man sie ständig und erhöhte die Geldstrafen.

Im kirchlichen Bereich unterstand der Wert der Ausstattung keinen Beschränkungen. Zum Lob Gottes und zur Sicherung des eigenen Seelenheils gab es

1 Albertus Magnus, Opera, Ed. Petr. Jammy, Lyon 1651, S. 234; Albertus Magnus, Book of Minerals, translated by Dorothy Wyckoff, Oxford 1967.

2 Wolf-D. Bischoff, R. Dettmer, K. Wächter, Die Flußperlmuschel, Biologie und kulturelle Bedeutung einer heute vom Aussterben bedrohten Art, Braunschweig 1986.

häufig fromme Stiftungen. Aus alten Inventaren ist der Reichtum, der zur Feier hoher Kirchenfeste, etwa zu Weihnachten und Ostern, zu Marienfesten oder zum Tag der Kirchweihe in den Kirchen zur Verfügung stand, ersichtlich. 1966 legte Gisela von Bock-Reineking eine Dissertation über die mittelalterliche Perlstickerei in Deutschland vor[3]. Unter den aufgelisteten Textilien finden sich vielfach auch Perlstickereien[4], so etwa um 1360 in Lüneburg in der Ratskapelle Hl. Geist eine „schöne Leiste" für die Altarvorderkante, im Osnabrücker Dom zum Meßgewand zwei Stolen und ein Manipel mit Goldfäden und Perlen oder in Kloster Wienhausen sei neben den Meßgewändern, Chorhemden und liturgischen Gefäßen das „beste Altarlaken mit Perlen besetzt"[5]. Bei den Verzeichnissen werden oft die Stifter und der Wert der Stiftung erwähnt, denn letztendlich gehörten auch die perlenbestickten Paramente zum Schatz der Kirche, der in Notzeiten wieder „versilbert" werden konnte, indem man Perlen, Zierbrakteaten und aufgenähte Edelsteine abtrennte und verkaufte. Zumindest während der Reformation fielen viele, wohl die meisten Stücke diesem Schicksal anheim. Zu den Ausnahmen gehört ein vergessener Schrank in Braunschweig in der Kirche St. Martin, in dem man 1836 noch acht wohlerhaltene Kaseln mit Perlstickerei aus der Zeit vom Ende des 15. Jahrhunderts bis etwa 1520 fand. (Inzwischen sind zwei Kaseln nicht mehr nachweisbar, die übrigen sechs sind im Herzog-Anton-Ulrich-Museum in der Burg Dankwarderode ausgestellt.)

Die Perlen aus dem Orient — Albertus Magnus schrieb Indien — galten als die schönsten wegen ihrer Größe und Vollendung in Form und Lüster. Die maritimen Perlen sind es heute noch. Die von ihm erwähnten Perlen aus dem englischen Kanal waren wohl Flußperlen aus Schottland, die über Flandern importiert wurden. Schon der römische Schriftsteller Sueton hatte in seiner Lebensbeschreibung Caesar unterstellt, der Feldherr habe Britannien nur wegen der Perlenvorkommen erobern wollen. In Mitteleuropa wurden die von Skandinavien bis Spanien in klaren, kalkarmen Bächen lebenden Flußperlmuschelbestände sicher schon vor dem Eindringen der Römer von den Ortsansässigen ausgebeutet. In Deutschland waren die Flußmuscheln vor allem in den Bächen der deutschen Tiefebene zwischen Elbe und Aller in der Lüneburger Heide und in den Bächen der Mittelgebirge von der Eifel bis zum Fichtelgebirge und bis zum Bayerischen Wald heimisch. Nur wurde ihre Existenz als selbstverständlich hingenommen und auch im Fischereirecht nicht separat behandelt. Die Unterschiede zwischen Süßwasser- und Meeresmuscheln erkannte man auch später noch nicht. So publizierte der Naturkundler Conrad Gesner in seinem 1558 [wo?] erschienenen Werk „Historia Animalium" (Geschichte der Tiere) im vierten Band über die Fische und Wassertiere die Flußperlmuschel mit einem naturgetreuen Holzschnitt und setzte sie im Text aber mit der maritimen Muschel gleich. Man wird also davon ausgehen können, daß die meisten mittelalterlichen Menschen die Herkunft der Perlen gar nicht kannten, zumal sie wohl meistens von Juwelieren aufgekauft und gehandelt wurden. Dies jedenfalls ist aus Angaben zu schließen, etwa nach einem Inventar aus Kloster Wienhausen, in dem man zu einem Altartuch notierte „ausgenommen, was die Perlen gekostet" oder aus dem Gemälde „Der Geldwechsler mit seiner Frau", 1514 von Quentin Massys (Paris, Louvre), das auf dem Tisch neben der Goldwaage ein offenes Säckchen mit Perlen zeigt.

Nachrichten über die Perlfischerei in der Lüneburger Heide liegen erst aus der Zeit nach der Reformation vor, als diese zu den Vorrechten des in Celle residierenden Herzogs zu Braunschweig-Lüneburg gehörten[6]. Im 17. Jahrhundert wurde die Perlsuche einem kundigen Mann, der im Dienste des Herzogs stand — mal war es ein Kammerdiener, mal ein Amtmann —, übertragen. Zusammen mit seinen Gehilfen reiste er von April bis September zu den Forellenbächen in dem Ämtern Beedenbostel, Bodenteich, Ebstorf, Moisburg und Winsen an der Luhe.

3 Gisela von Bock, Perlstickerei in Deutschland bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, Diss. Bonn 1966 (mit Werkkatalog ohne Abb.). Farbig abgebildet sind mehrere kirchliche Perlstickereien aus Niedersachsen im Ausstellungskatalog „Stadt im Wandel", Braunschweig 1985, Bd. 1 und 2.

4 Quellen abgedruckt bei: Renate Kroos, Niedersächs. Bildstickereien des Mittelalters, Berlin 1970 (Lüneburg S. 163, Nr. 27; Osnabrück S. 169 Nr. 80; Magdeburg S. 167 Nr. 67; S. 170 Nr. 86).

5 Chronik des Klosters Wienhausen, Hrsg. v. Horst Appuhn, Celle ^{2}1968, S. 17, 23.

6 Nds. HStA. Hannover, Celle Br. 61 Nr. 786: Bestellung von Personal für den Perlenfang 1657/1660; Hann. 74 Medingen-Ebstorf Nr. 1055—56; Verbot des Perlenfanges in der Gerdau und Schwienau 1668—1700; Hann. 74 Harburg Nr. 1893: Amtslagerbuch Moisburg, S. 38: Perlenfang; Hann. 76c A Fürstl. Cellische Kammerrechnungen Bd. 196 1670/71, S. 503; Bd. 197 1671/72, S. 436; Bd. 212 1686/87, S. 212, 451; Bd. 225 1700/01, S. 441; Bd. 227 1702/03, S. 227, 434 unter „Extraordinäre Ausgaben" und 2. „Auff den Perlenfang" (Winsen an der Luhe, Ebstorf, Oldenstadt, Moisburg), 1703: Aufstellen von Verbotstafeln. Ein originales Schild ist im Kloster Ebstorf erhalten.

Jeweils zweihundert und mehr Muscheln mußten von ihnen vorsichtig geöffnet und die Ränder innen auf Perlen untersucht werden, um eine zu finden. Danach wurden sie lebend in den Bachgrund zurückgesetzt, damit die Generationsfolge der über hundert Jahre alt werdenden Muscheln nicht gestört wurde. Bis erbsengroße, runde, weiße Perlen galten als gute; zu den fehlerhaften zählte man die bräunlichen und in Form und Oberfläche unregelmäßigen. 1706 lieferten sie dem Herzog Georg Wilhelm rund 300 gute und 300 fehlerhafte ab. Perlräuber versuchte man durch Schilder abzuschrecken, die längs der Bäche an Pfählen aufgerichtet standen. Sie zeigten in Ölmalerei eine offene Muschel mit Perlen und daneben die angedrohte Strafe, eine Axt mit einer abgeschlagenen Hand und die Warnung „Hüte dich fur (vor) Schaden". Herzogliche Verordnungen zur Reinhaltung der Gewässer durch Vermeidung von unnötigem Viehtrieb und von Abwässern der Papiermühlen und Gerbereien sollten in erster Linie dem Erhalt des Fischbestandes dienen. Auch Verbote zum Benutzen von zu engmaschigen Netzen sollten die Fischbestände schonen[7]. Indirekt dienten diese Vorkehrungen aber auch den Flußperlmuschelbeständen. Man wußte zwar damals noch nicht, daß sich die Entwicklung von den Larven zu den Jungmuscheln über die Bachforelle als Wirtsfisch vollzieht, indem sie sich in den Kiemen einnisten und dort überwintern. Aber sicher hatte man längst beobachtet, daß sich die Bachforellen in einem ähnlich klaren, sommerkühlen Lebensraum aufhielten wie die Flußperlmuscheln. Und daß es diese spezifizierte Art von heimischen Süßwassermuscheln war, bei der sich die schönsten Perlen bildeten. Bei den anderen konnte man ganz gelegentlich auch eine Perle finden, aber niemals so weiß und makellos.

Bei mittelalterlichen Perlstickereien, die in Regionen gefertigt wurden, in denen Flußperlmuscheln (Margaritifera margaritifera) verbreitet waren, nimmt man allgemein an, daß die Perlen aus den heimischen Muschelbeständen stammen. Rein äußerlich sind sie aber von Meeresperlen nicht zu unterscheiden, und es ist bekannt, daß auch aus dem Orient kleine Perlen, sogenannte Staubperlen oder Perlsamen, importiert wurden. Man glaubte, die kleinen seien, für Arzneien zu Pulver verrieben, besonders wirkungsvoll. Der Wert von kleineren Perlen wurde nach dem alten Gewichtsmaß „Gran" (lat. Korn) berechnet. Das Perlengran galt für kleine Perlen und Juwelen. Es war mit 51,8 mg leichter als die verschiedenen Apothekergrane (60,9—72,9 mg) und als das Edelmetallgran (in Deutschland 81,2 mg). Größere Perlen berechnete man nach Karat. Wollte man das mühsame Auswiegen vermeiden, so behalf man sich mit einem Metallfächer mit verschieden großen Löchern, die im Durchmesser Perlen von etwa 1 Gran bis zu 10 Karat entsprachen. Eine Flußperle ließe sich eindeutig nur durch eine substanzzerstörende Untersuchungsmethode, nämlich einen Schnitt, bestimmen, bei dem die abgelagerten, extrem dünnen Perlmuttschichten meßbar würden. Der Jahreszuwachs der Perlschicht liegt bei nur etwa 0,05 mm. Auch wenn es nicht sicher ist, spricht vieles dafür, daß ein großer Teil der Perlen für Stickereien im kirchlichen Bereich und für die Kleidung der Oberschichten im Mittelalter den regionalen Flußperlmuscheln entnommen wurden[8].

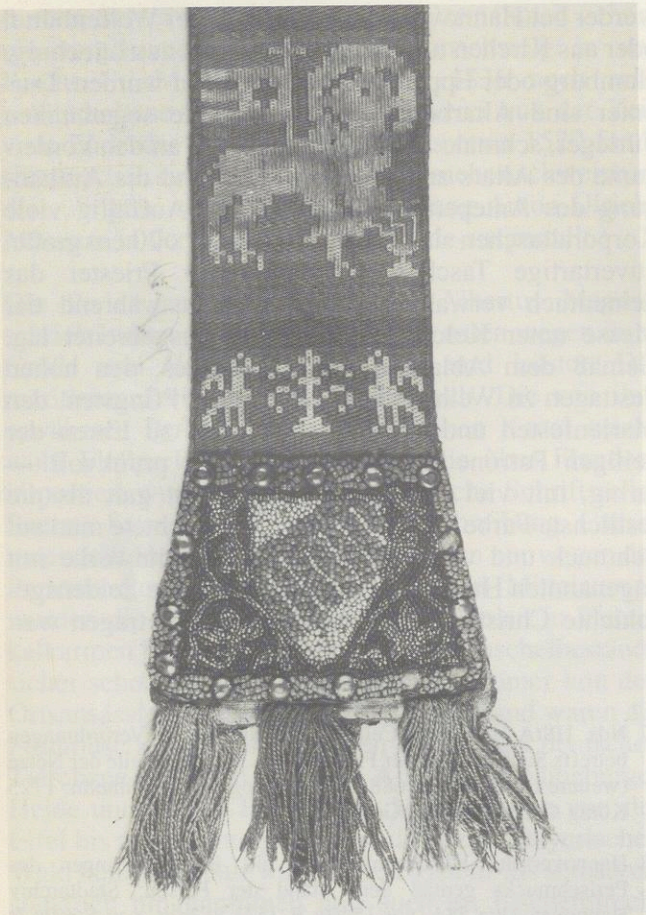
In den lüneburgischen Frauenklöstern, die nach der Reformation als evangelische Damenstifte fortgeführt wurden, in Ebstorf, Isenhagen, Lüne, Wienhausen und Walsrode, haben sich einige Paramente mit Perlstikkerei erhalten. Aber auch in die Museen wurde einiges gerettet, Mitren und Meßgewänder, die aus den Domen von Minden, Hildesheim und Halberstadt stammen, und Textilien, die aus Klöstern wie Marienwerder bei Hannover oder Steterburg bei Wolfenbüttel oder aus Kirchen und Hospitälern, etwa aus Lüneburg, Hamburg oder Eppendorf, übernommen wurden. Darunter sind Altarbekleidungen, wie die sogenannten Fürleger, schmale Schmuckleisten, die an der Vorderkante des Altars angebracht wurden und die Aufhängung des Antependiums verdeckten. Auffällig viele Korporaltaschen sind erhalten, etwa 25 x 20 cm große, kuvertartige Taschen, in denen der Priester das Leinentuch verwahrte, wenn es nicht während der Messe unter Kelch und Ciborium ausgebreitet lag. Gemäß dem Ablauf des Kirchenjahres, den hohen Festtagen zu Weihnachten, Ostern und Pfingsten, den Marienfesten und dem Kirchweihfest zu Ehren der heiligen Patrone war die Ausstattung prunkvoll — farbig, mit viel Gold geschmückt. Rot galt als die festlichste Farbe. In der Fastenzeit verzichtete man auf Schmuck und verhängte vielfach die Bildwerke mit sogenannten Hungertüchern, auf denen die Leidensgeschichte Christi in Strichzeichnung aufgetragen war.

7 Nds. HStA Hannover, Celle Br. 65 Nr. 90; 91: Verordnungen betreffs Sauberhalten der Fischwässer, Maschenweite der Netze (weitere Edikte dazu 1688, 1691 Herzog Georg Wilhelm; 1725 König Georg II.; 1798 Georg III.).

8 Hannoversche Kleiderordnungen mit Beschränkungen des Perlschmucks gemäß dem Stand der Person: Stadtarchiv Hannover Akte 584 (vor 1540); B 7521 kl folg. 4 v: Strafe; B 7522 k fol. 3 v: Strafe; B 8262 k fol. 86 r/v: Kleiderordnung von 1602; B 8052 m; Kleiderordnung von 1651.

Den Altar bedeckte man mit weißen Leinenstickereien, von denen sich in den Lüneburger Frauenklöstern einige kunstreich gefertigte Stücke erhalten haben. Schwarze Tücher benutzte man am Karfreitag und bei Totenfeiern. Grün war die Farbe der festlosen Zeit nach Trinitatis. Einen für alle Kirchen verbindlichen Farbkanon gab es noch nicht; er wurde in der katholischen Kirche erst 1570 eingeführt.

Die Perlstickereien dienten als Schmuck für die hohen Festtage. Deshalb stehen oft im Mittelfeld der Bildszenen die Kreuzigungsgruppe als Zeichen der Opferbereitschaft Christi, die Auferstehung Christi, der Weltenrichter, die Verkündigung an Maria oder die Hauptheiligen der Kirche oder des Altares. Wenig weiß man über die Stifter. Zu den Ausnahmen gehört ein Meßgewand mit Kasel und Manipel aus dem Hildesheimer Dom, das Otto Graf von Wohldenberg, der spätere Bischof Otto II., 1315 stiftete und mit seinem Wappen versehen ließ. Es wurde zur Feier der sogenannten Goldenen Messe verwendet; sie wird heute noch in Hildesheim begangen. Auch über die Hersteller ist wenig bekannt. Aus literarischen Quellen wie der Dorfgeschichte „Meier Helmbrecht" um 1250/80 ist zu erfahren, daß sich eine entsprungene Nonne mit Lohnstickerei ernährte. In den Klöstern gab es sicher Stickereiwerkstätten. Auch die vielen erhaltenen Leinenstickereien und Wollteppiche sprechen dafür. Daneben gab es, wie es überliefert ist, adlige Damen, die offenbar eigene Stickarbeiten stifteten.



Manipel Bischof Ottos II. aus dem Hause der Grafen von Wohldenberg (1319—1331). Er stiftete es 1315.

Die handwerkliche Qualität vieler Perlstickereien und die Verwendung der verschiedensten Materialien lassen aber vermuten, daß auch viele Entwürfe und Ausführungen in städtischen Werkstätten entstanden sind. Die Perlsticker hatten sich auf die Ausschmükkung weltlicher Festkleidung spezialisiert. Einzelne standen auch im Dienst von Fürsten, wo sie zusammen mit dem Hofschneider, Seidensticker und der Näherin arbeiteten. Die Materialien, die sie teilweise auch vorrätig halten mußten, waren teuer. Neben den durchbohrten Perlen waren es farbige Seiden und Goldlahn, Pergament, Leder und Seidenstoffe als Trägerstoff, Korallen, Goldperlen, farbige Glasperlen, Zierbleche und Edelsteine. Die Zierbrakteaten waren aus Silberblech ausgestanzt und mittels einer in Bronze gegossenen Hohlform (Matrize) gedrückt, so daß das Bild auf der Vorderseite als hohes Relief erschien[9]. Um das Anlaufen des Metalls zu verhindern, wurde es meist vergoldet. Die Edelsteine mußten Fassungen erhalten, um sie aufnähen zu können. Einzelne kleine Bleche, etwa für die Nimben oder Kronen, wurden einzeln zugeschnitten und graviert. All diese Arbeiten werden sich die Perlsticker beim Goldschmied oder Juwelier bestellt haben. Zum Durchbohren der Perlen benutzte man einen feinen Bohrer mit gehärteter Eisenspitze. Den altbekannten Fiedelbohrer, der durch eine Fiedel bewegt wird, verwendet man teilweise in Ostasien heute noch. Den technisch weiterentwickelten Bohrer mit Riemen und Bleigewichtsscheibe beschrieb bereits im 12. Jahrhundert Theophilus Presbyter für das Perlenbohren in seinem kunsttechnischen Lehrbuch „Schedula diversarum artium". Und er schreibt weiter: Zum Glätten und

9 Otto von Boehn, in: Gifhorner Kreiskalender 1934, S. 73: Die Schmuckbrakteaten und Schmuckbleche des Klosters Isenhagen; ders. in: Celler Heimatkalender 1936, S. 64: Die Schmuckbrakteaten des Klosters Wienhausen.
Eine originale in Bronze gegossene Matrize mit mehreren Hohlformen auf vier Seiten ist erhalten in Budapest, Ungar. Nationalmuseum Inv. 58.205 c. Nachweislich verwendeten verschiedene Goldschmiede-Werkstätten die gleichen, wohl durch den Handel erworbenen Matrizen.

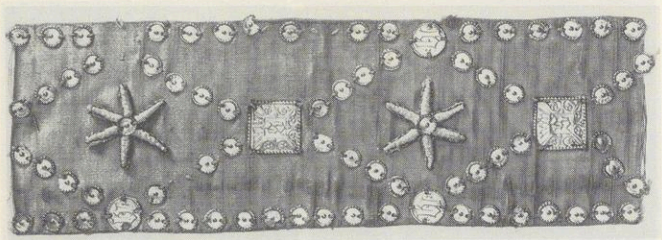
Erweitern des Loches solle man einen Draht mit feinem Sand auf- und abbewegen.

Zum Aufnähen der Perlen gab es verschiedene Techniken. Bei dem Kaiserornat (heute in der Wiener Schatzkammer), den in einer sizilianischen Hofwerkstatt in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts unter christlicher Leitung arabische Perlsticker fertigten, wurden die Konturen der Figuren mit doppelten Perlschnurreihen aufgeheftet. Auf den niedersächsischen Paramenten sind Perlschnüre einzeln als Kontur oder nebeneinander flächendeckend angeordnet. Wenn die Perlen besonders klein waren, wurden sie, damit sie nicht im weichen Seidenstoff versanken, auf einer Metallfolie oder einer Unterlage aus Pergament oder Leinen fixiert; die gestickten Figuren, Medaillons oder Borten wurden dann nachträglich auf den Trägerstoff appliziert. Eine andere Technik bestand darin, Wülste aus Leinenfaden zu sticken und die Perlen dann einzeln auf die Wülste zu heften. Um 1500 wurde es Mode, den Leinenträgerstoff zu polstern und dann wie mit anderen Materialien auch mit den Perlen Reliefstickereien auszuführen. Nach der Reformation gerieten viele dieser Fertigkeiten in Vergessenheit, und die Mehrzahl der kirchlichen Perlstickereien wurde veräußert. Einige wertvolle Kaselkreuze und Borten wurden im 17. Jahrhundert in den Klöstern zum Schmuck von Altarbehängen umgearbeitet, andere in Museen abgegeben.

Zu den stilistisch älteren erhaltenen Perlstickereien gehört eine Mitra im Dom zu Halberstadt aus der Zeit um 1330 mit einem symmetrisch angeordneten Rankenmuster und Medaillons mit Löwe und Pelikan, Phoenix und Adler als Gleichnis für das Leiden und die Auferstehung Christi. Ferner sind es Bortenreste aus dem 14. Jahrhundert mit Apostelbüsten auf Pergament aus Halberstadt, die sich heute im Victoria & Albert-Museum in London befinden. In ihrer zeichnerischen Anlage mit den dunklen Konturen spiegeln sich noch byzantinische Einflüsse, wie sie in Halberstadt auch in anderen Kunstsparten zu beobachten sind. Das rotseidene Antependium aus dem Kloster Marienwerder mit dem Weltenrichter, umgeben von den Evangelistensymbolen und rundherum aufgenähten Sternen, Rosetten und Vögeln (heute im Kestner-Museum Hannover) zeugt von dem ausklingenden romanischen Stil vom Ende des 13. Jahrhunderts. Es läßt sich kaum entscheiden, ob dies ein zeitgenössischer Entwurf eines Künstlers war oder, wie man es bei Stickereien oft beobachten kann, von einem Laien stammt, der sich an wesentlich älteren Vorbildern orientierte.

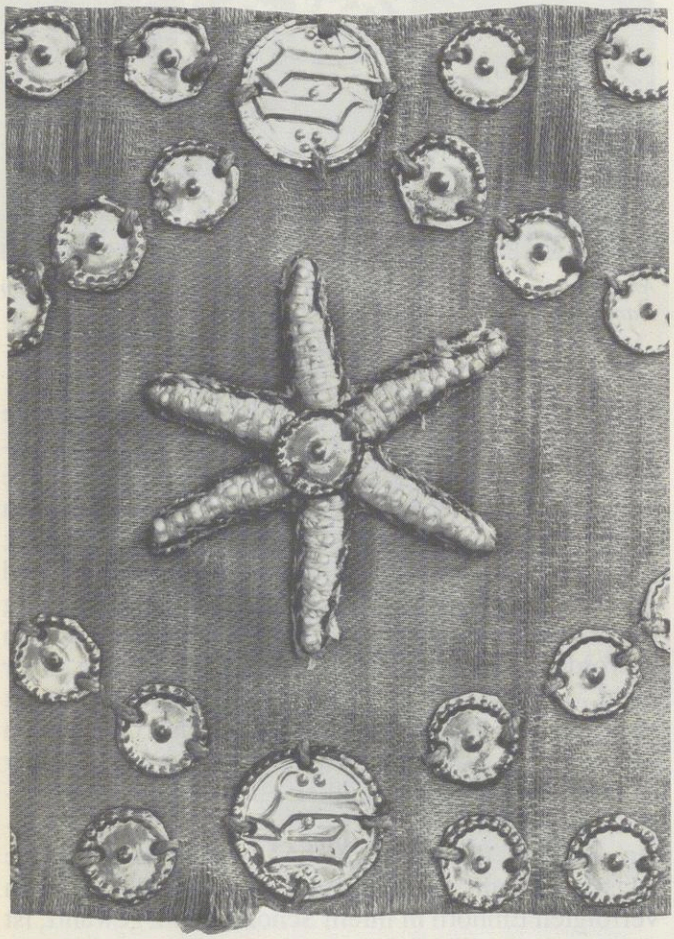
Antependium aus Kloster Marienwerder, heute: Kestner-Museum Hannover. Borte mit Perlstickerei, um 1450.

Die Sternborte aus Kloster Marienwerder war, wie eine Reihe anderer Borten, offenbar vor der Reformation als senkrechter Besatz etwa auf einem Pluviale oder einer Kasel aufgenäht. Bei den Kaseln in Braunschweig, von denen die meisten als Mittelstück die Kreuzigung Christi, ansonsten Heiligenfiguren und Ranken zeigen, ist die ursprüngliche Anbringung erhalten. Erst später, als man in den protestantisch gewordenen Klöstern dafür keine Verwendung mehr hatte, trennte man sie ab und schmückte damit Antependien. Bei der Sternborte läßt sich dies an den kleinen Schmuckbrakteaten mit den Wappen der Stifter, die früher vermutlich die Borten unten abschlossen, erkennen. Bei der Borte mit dem senkrechten Rapport der seitenverkehrt wiederholten Szene zwischen dem Jäger und der Jungfrau, die dem verfolgten Einhorn in ihrem Schoß Schutz gewährt, ist dies auch deutlich. Sie wurde im Kloster Marienwerder in Kreuzesform für ein Antependium auf einen

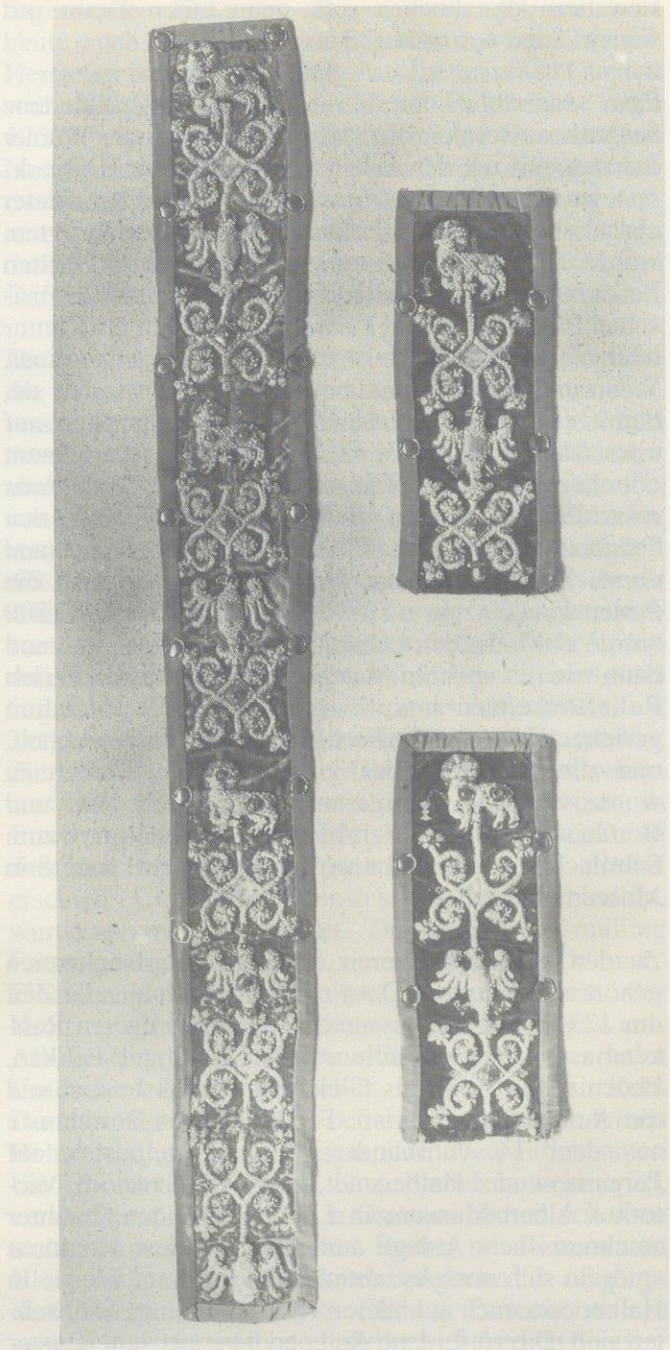


Sternenborte aus Kloster Marienwerder, 15. Jh. Zweitverwendung nach der Reformation als Antependium (heute: Kestner-Museum Hannover).

grünen Samt genäht (Kestner-Museum Hannover). Die Jagdszene mit dem Einhorn konnte nach dem Physiologus, einer nachantiken Schrift über Tiere, die dort christlich gedeutet werden, als Gleichnis für die Opferbereitschaft Christi oder die Jungfräulichkeit Mariae angesehen werden. Die Darstellung erfreute sich zusammen mit anderen Christus- und Marien-gleichnissen in den niedersächsischen Frauenklöstern besonderer Beliebtheit[10]. Auch die beiden sich abwechselnden Medaillons mit den Vögeln im Geäst des



Detail aus der Sternenborte aus Kloster Marienwerder in der ursprünglichen, senkrechten Anordnung.



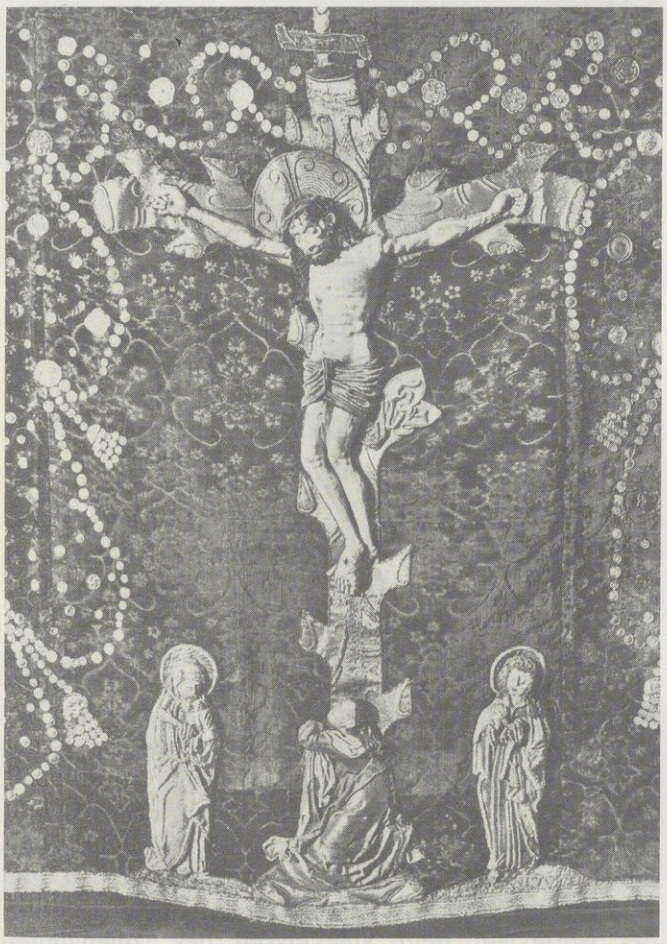
Borte mit Lamm Gottes und Adler (Samt erneuert). Museum für Kunsthandwerk Frankfurt a. M.

Baumes entstammen dem Gedankenkreis des Physiologus, nämlich der Phoenix, der sich aus der Asche erhebt und sich dadurch erneuert, und der Pelikan, der

10 Horst Appuhn, Bildstickereien des Mittelalters in Kloster Lüne, Dortmund 1983.

sich die Brust aufreißt, um seine Jungen zu füttern, auch ein Symbol für die Opferbereitschaft Christi. Die Haltung und die Kleidung der Figuren entstammen stilistisch zwar der Parlerzeit, könnten aber auch später nach älterer Vorlage entstanden sein. Die Borten-Reste mit dem Adler und dem Lamm Gottes, heute im Museum für Kunsthandwerk in Frankfurt, haben ebenfalls einen senkrechten Rapport.

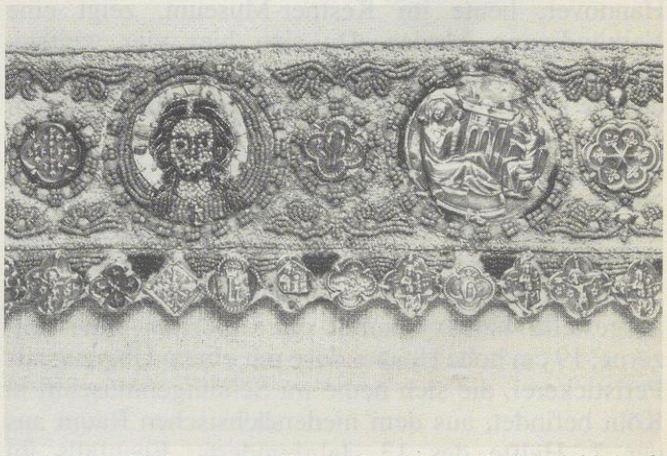
Eine Mitra aus dem Dom zu Minden vom Ende des 14. Jahrhunderts, heute im Kunstgewerbemuseum Berlin (West), zeigt auf der Vorderseite den Engel der Verkündigung vor Maria und auf der Rückseite die Krönung Mariae auf ehemals purpurfarbenem Seidenstoff. Ähnlich wie die Borte in Kloster Ebstorf mit Szenen von der Geburt Christi, Auferstehung, der Ausgießung des Hl. Geistes und der Marienkrönung, die wohl einst in Kreuzform die Rückenpartie einer Kasel schmückte und nach der Reformation zu einem Antependium verwendet wurde, mögen solche Ornate



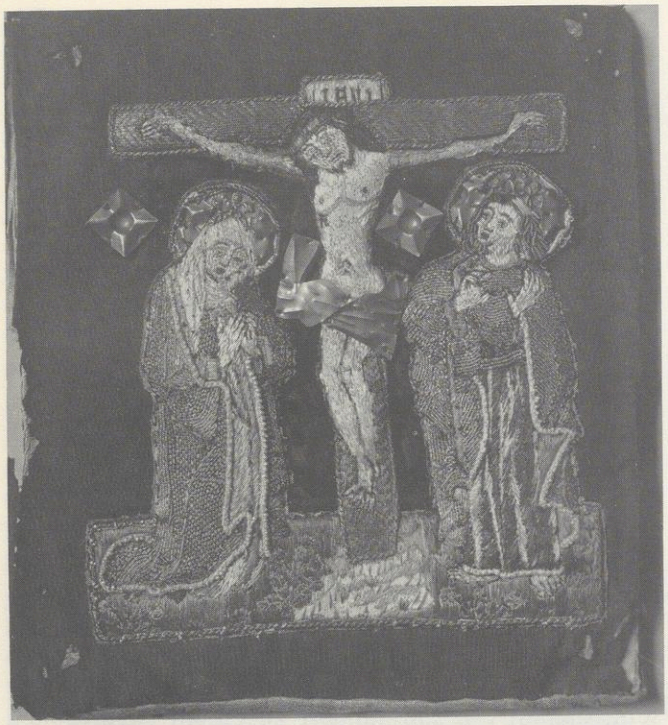
Kreuzgruppe von einer Kasel, Reliefstickerei mit Gold und Perlen um 1500, auf einem Antependium von 1749. Kloster Isenhagen.

speziell zur Feier von Marienfesten gedient haben. Die Figuren und die Architekturrahmung sind auf Leinwand gestickt, ausgeschnitten und auf rote Seide appliziert. Das Inkarnat, der Fleischton der Figuren, ist in sogenannter Nadelmalerei (in Spaltstich) aus weißer Seide mit schwarzer Binnenzeichnung gestickt, die Kleider und der Boden in farbiger Seide in etwas größerem Flachstich bedeckt. Gold- und Silberfäden sind ebenso wie die Perlschnüre in Anlegetechnik flächendeckend mit Überfangstichen aufgenäht. Ferner sind Pailetten und einige kunstvoll gefaßte Edelsteine aufgenäht. Das Verfahren, die figürliche Stickerei auf einer separaten Unterlage zu fertigen, ermöglichte es, wenn der feine Trägerstoff durch Gebrauch zerschlissen war, die Stickerei auf einen neuen Stoff zu übertragen.

Völlig aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gelöst scheinen die Ranken und Szene einer Auferstehung und die Figuren von zwei Engeln, einem Mönch (Franziskus?) und einer Frau (Maria?) aus dem ehemaligen Damenstift Steterburg bei Wolfenbüttel zu sein, die im 20. Jahrhundert zu einem sogenannten Osterkissen montiert wurden, eine im spätmittelalterlichen Sinne wenig überzeugende Deutung. Wohl von einer Kasel stammend, aber als Gruppe im Zusammenhang belassen, ist die spätgotische Reliefstickerei in Kloster Isenhagen mit der Kreuzigung Christi, Maria, dem Evangelisten Johannes und der Magdalena, die ein um 1750 gefertigtes Antependium schmücken. Die erhaltenen Fürleger, einst von mehr als 2 m Länge und rund 20 cm Breite, aus den Klöstern Isenhagen, Lüne und Wienhausen zeigen Brustbilder von Christus, Maria und Heiligen oder aber Rosetten und ähnliche reine Ornamentformen, die wohl für verschiedene hohe Feiertage geeignet waren.



Mitte eines Fürlegers aus Kloster Isenhagen. Christusbildnis als Perlstickerei; Schimmelbrakteat Geburt Christi; Stickereien mit farbigen Glasperlen und Korallenperlen.



Burse aus dem heutigen Raum Niedersachsen (Museum für Kunst und Gewerbe/Hamburg)

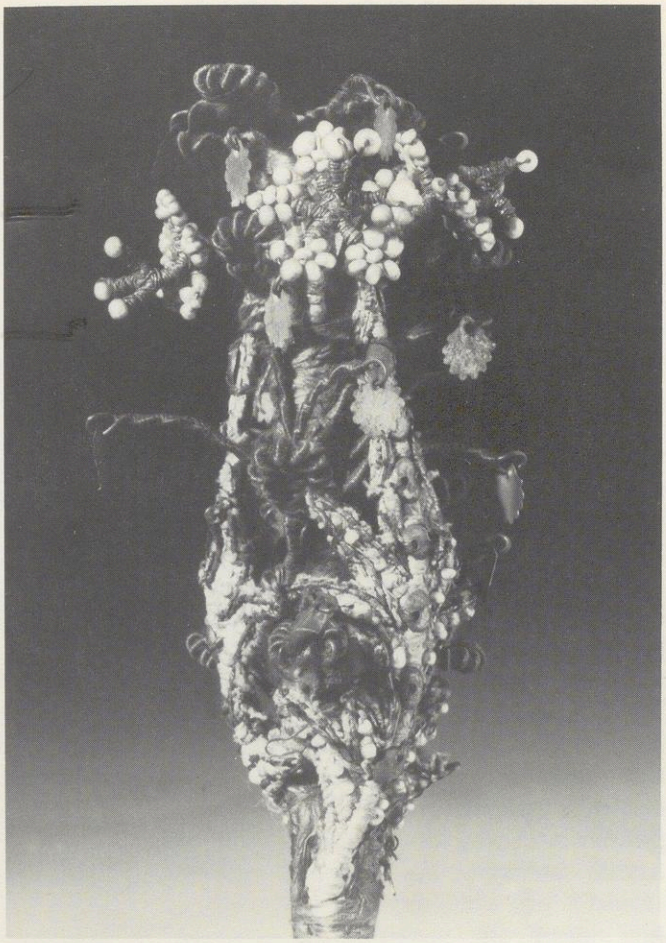
Unter den in Niedersachsen verhältnismäßig zahlreich erhaltenen Bursen sind einige, und zwar die festlichsten, auch mit Perlen bestickt. Zwei Taschen zeigen den Gekreuzigten, nämlich eine im Kloster Wienhausen und eine in Hamburg, Museum für Kunst und Gewerbe. Auf zwei weiteren Taschen ebendort sind zwei Heilige und eine Auferstehung Christi dargestellt. Eine rote Tasche aus der Marktkirche in Hannover, heute im Kestner-Museum, zeigt eine Verkündigung Mariae. Da sich hier vier weitere, verschiedenfarbige erhalten haben, spricht dies dafür, daß sie gemäß den Kirchenfesten gewechselt wurden.

Zu den nur als Einzelstücke erhaltenen Perlstickereien zählen eine spätgotische Bursa mit der Darstellung des Ecce Homo vor Pilatus, in der in Lüneburg die Stiftungsurkunde von Hl. Geist aufbewahrt wurde. Sie ist heute im Museum des Fürstentums Lüneburg ausgestellt. Ferner stammt ein Ciborium, eine hölzerne, 19 cm hohe Hostiendose mit einem Überzug aus Perlstickerei, die sich heute im Schnütgenmuseum in Köln befindet, aus dem niedersächsischen Raum aus der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts. Ebenfalls im kirchlichen Bereich, und zwar im hamburgischen Eppendorf, wurde eine mit Perlen verzierte Alraune

Eppendorfer Alraune. Kunsthistorisches Museum Wien.

aufbewahrt, die einer Figur mit Krone gleicht und vielleicht ähnlich wie der Wurzelstock aus Kloster Wienhausen im Spätmittelalter wohl verehrt wurde. Heute befindet sich die Alraune im Kunsthistorischen Museum in Wien.

Von den Kleidern zum Schmuck von Heiligenbildern haben sich nur äußerst wenige in Halberstadt und Wienhausen erhalten, Perlstickereien finden sich auf der Borte auf dem Steckkissen des sogenannten „Bambino" in der Klosterkirche in Walsrode, einer Christkindfigur aus Mecheln von etwa 1500; die Borte



Sträußchen aus Draht mit Perlen, Flitter und Seide, aus der Marktkirche Hannover. Heute: Kestner-Museum Hannover.

scheint aus älterem Bestand erst im 17. Jahrhundert mit dem barocken Samtstoff und dem geklöppelten Spitzenkragen zusammengefügt worden zu sein. Aus der Marktkirche in Hannover haben sich das sogenannte rote Annenkleidchen (50 cm lang), ein noch kleineres Kleidchen sowie eine Krone und ein Sträußchen, alle mit Perlen, Schmuckblechen und Goldflitter geschmückt, vom Ende des 15. Jahrhunderts erhalten. Sie werden heute im Kestner-Museum Hannover aufbewahrt[11].

Durch die Vielfalt der Farben, den Glanz der verwendeten Materialien, durch die figürlichen Bildthemen und durch den Reichtum der Ornamente geht von den Perlstickereien eine volkstümlich prächtige Wirkung aus. Auch wenn die Trägerstoffe in den Jahrhunderten vielfach gelitten haben oder längst durch neue Textilien ersetzt wurden, zeugen die Perlstickereien in ihrer liebevollen Verarbeitung von der mittelalterlichen Religiosität, wie sie im Spätmittelalter vielerorts verbreitet war; durch glückliche Zufälle und wohl auch durch die Abgeschiedenheit der Frauenklöster haben sich in Niedersachsen relativ viele Stickereien, und eben auch Perlstickereien, erhalten.

11 Für alle erwähnten Stickereien sind außer der Dissertation von G. v. Bock (s. Anm. 3) die neueren Publikationen zu den Kirchen und Klöstern und die Museumskataloge heranzuziehen.

Weihbischöfe in Hildesheim zwischen Reformation und Säkularisation

Von Hans-Georg Aschoff

Das Institut des Weihbischofs, der die bischöfliche Konsekration erhalten hat, einem Bistum oder einem Diözesanbischof persönlich zugeordnet ist und diesem bei der Ausübung der Weihehandlungen zur Seite steht, bildete sich im Mittelalter heraus[1]. In der abendländischen Kirche können als Vorläufer der Weihbischöfe die Chorbischöfe angesehen werden, die in der Tradition der irisch-schottischen Kloster- und Mönchsbischöfe standen, keinem festumschriebenen Sprengel vorstanden und somit auch keine eigentliche Leitungsgewalt besaßen. Papst Zacharias (741—752) erkannte 747 die Chorbischöfe, die vor allem in den fränkischen Gebieten in Deutschland, auf den Britischen Inseln und in Irland wirkten, als tatsächlich geweihte Bischöfe an und räumte ihnen das Recht ein, die niederen Weihen zu erteilen; dagegen durften sie Priester und Diakone nur mit Zustimmung des Bischofs weihen, dem sie untergeordnet waren. Allgemein umfaßte der Wirkungskreis der Chorbischöfe die Spendung der Firmung, die Weihe von Kirchen und Altären, die Einkleidung von Nonnen, die Rekonziliation von Büßern und die Erteilung der niederen und höheren Weihen. Außerdem konnten den Chorbischöfen die Überwachung und Unterweisung von Klerus und Kirchenvolk übertragen werden.

Bereits im Frankenreich wurden seitens der Reformpartei Versuche unternommen, die Chorbischöfe, deren Blütezeit in der zweiten Hälfte des 8. und dem beginnenden 9. Jahrhundert lag, zurückzudrängen, weil ihnen zuweilen von den ordentlichen Bischöfen die ganze Diözesanleitung übertragen wurde, damit diese sich stärker weltlichen und politischen Geschäften widmen konnten, oder weil weltliche Herrscher sie benutzten, um vakante Bistümer aus finanziellen Gründen unbesetzt zu lassen. Hinzu kam, daß sich die Zweifel an der Gültigkeit der Weihe der Chorbischöfe verstärkten, weil diese z. T. ohne Titel geweiht worden waren. Obwohl somit der Chorepiskopat an der Wende des 12./13. Jahrhunderts aufgehört hatte zu bestehen, blieb die Einrichtung der Hilfsbischöfe zu diesem Zeitpunkt, wenn auch in modifizierter Form, weiterhin am Leben.

Vor allem Bischöfe, die aus ihren Diözesen östlich der Elbe, aus Preußen und Livland vertrieben worden waren, stellten sich seit dem 12. Jahrhundert einem Diözesanbischof für Weihehandlungen zur Verfügung; ihre Zahl vermehrte sich nach den Kreuzzügen und dem Ende des lateinischen Kaisertums in Vorderasien, als Bischöfe, deren Sitze in die Hände der Muslime gefallen waren, in den Westen kamen. Seit Clemens V. (1305—1314) wurden Weihen auf die Titel dieser untergegangenen Bistümer vollzogen, so daß die Möglichkeit bestand, Priester nach ihrer Ernennung zum Titularbischof und der bischöflichen Konsekration als Hilfsbischöfe oder Weihbischöfe einzusetzen. Bis in die Mitte des 14. Jahrhunderts wurden die Hilfsbischöfe noch nicht dauernd einer Diözese oder einem Diözesanbischof zugewiesen, vielmehr übten sie ihre Funktionen zeitlich begrenzt aus und wechselten zuweilen die Diözesen, was eine Reihe von Unzulänglichkeiten mit sich brachte. Erst von diesem Zeitpunkt ab wandelten sich ihre Aufträge in widerrufliche Dauervollmachten; die Zuweisung eines festen Einkommens band sie stärker an eine Diözese oder einen Diözesanbischof. Hauptsächlich in den ausgedehnten Diözesen Deutschlands, Österreichs und Polens waren die Weihbischöfe, die die „jura pontificalia", also Amtshandlungen ausübten, die

1 Über Weihbischöfe: W. Rupp, Der Titularepiskopat in der römisch-katholischen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der deutschen Weihbischöfe, Berlin 1910; G. Prüfer, Die Weihbischöfe in der katholischen Kirche, Breslau 1911; Ph. Hofmeister, Von den Koadjutoren der Bischöfe und Äbte, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 112, 1932, S. 369—436; Ders., Art. „Weihbischof", in: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1938, Sp. 772; Ders., Art. „Weihbischof", in: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1965, Sp. 980; W. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts I, Wien 1953, S. 53 f., S. 141 f.; II, 1955, S. 117 ff.; III, 1959, S. 228 ff., 276 ff.; H. E. Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche, Köln/Graz [4]1964, S. 371 f., 535 f.; J. Neumann, Art. „Bischof, I. Das katholische Bischofsamt", in: Theologische Realenzyklopädie VI, Berlin 1980, S. 653—682, hier 675 f.; A. Tibus, Geschichtliche Nachrichten über die Weihbischöfe von Münster, Münster 1862; J. C. Möller, Geschichte der Weihbischöfe von Osnabrück, Lingen 1887; F. A. Koch, Die Erfurter Weihbischöfe, in: Zeitschrift des Vereins für thüringische Geschichte und Altertumskunde 6, 1865, S. 32—126; J. Evelt, Die Weihbischöfe von Paderborn, Paderborn 1869; Ders., Nachträge I (zu: Die Weihbischöfe von Paderborn), in: J. E., Die Weihbischöfe von Paderborn, S. 180—197; Ders., Nachträge (zu: Die Weihbischöfe von Paderborn) (= Festschrift zum Fünfundzwanzigsten Bischofsjubiläum des Hochwürdigsten Herrn Joseph Freusberg), Paderborn 1879; J. Feldkamm, Geschichtliche Nachrichten über die Erfurter Weihbischöfe, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde von Erfurt 21, 1900, S. 1—93; H. J. Brandt und K. Hengst, Die Weihbischöfe in Paderborn, Paderborn 1986.

liturgisch Mitra und Stab erforderten und von einem konsekrierten Bischof zu vollziehen waren, zu einer festen Einrichtung geworden. Sie wurden auf Vorschlag des Diözesanbischofs vom Papst ernannt. Obwohl das Konzil von Trient aufgrund seines Bischofsideals als des allein verantwortlichen Leiters einer Diözese eine gewisse Zurückhaltung gegenüber den Weihbischöfen übte, war die Existenz dieser Einrichtung nicht mehr gefährdet. Vielmehr stieg die Bedeutung der Weihbischöfe in der frühen Neuzeit vor allem in den Bistümern des Reiches. Die Kumulation von Bischofssitzen in der Hand eines Bischofs, der dadurch nicht seiner Residenzpflicht in den einzelnen Bistümern nachkommen konnte, und die Konzentration der Fürstbischöfe auf ihre staatlich-politischen Aufgaben trugen dazu bei, daß die eigentliche geistliche Leitung der Diözese in die Hände der Weihbischöfe überging; sie waren häufig als einzige dazu berechtigt, Weihehandlungen vorzunehmen, insbesondere wenn dem eigentlichen Diözesanbischof die bischöfliche Konsekration fehlte.

Für das Bistum Hildesheim wurden Weihbischöfe zu einer seelsorglichen Notwendigkeit.[2] Dies hatte seinen Grund nicht in der Größe der Diözese, da infolge der Abtretung des Großen Stiftes nach der Hildesheimer Stiftsfehde (1519—1523) und der Reformation der bischöfliche Wirkungskreis auf das Gebiet des Kleinen Stiftes und der Stadt Hildesheim beschränkt war; Weihbischöfe waren in Hildesheim in erster Linie wegen der Abwesenheit der Bischöfe erforderlich, vor allem, als mit Herzog Ernst von Bayern 1573 für fast 200 Jahre die nahezu ungebrochene Reihe der Wittelsbacher Herzöge auf dem Hildesheimer Bischofsstuhl begann, die häufig wegen fehlender bischöflicher Konsekration keine Weihehandlungen vornehmen konnten und die sich in ihrem Bestreben, durch die Kumulation geistlicher Territorien eine bayerische Sekundogenitur in der nordwestlichen „Germania sacra" aufzubauen, auf Köln konzentrierten und Hildesheim als Nebenland betrachteten, wo sie sich höchst selten aufhielten. Trotzdem kam es erst nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges mit Adam Adami zur Berufung eines Weihbischofs, der in erster Linie für Hildesheim bestellt war. Pontifikale Handlungen sind in der Zeit davor hauptsächlich von Weihbischöfen vorgenommen worden, die nicht in Hildesheim, sondern in anderen Bistümern der Wittelsbacher Fürstbischöfe wohnten.

Zur Zeit der Reformation war der Dominikanerpater Balthasar Fannemann[3] Weihbischof in Hildesheim. Er war auf Vorschlag des Hildesheimer Bischofs Valentin von Teteleben (1537—1551) am 26. August 1540 in dieses Amt berufen und zum Titularbischof von Misina ernannt worden. Mit dieser Bestellung hatte Teteleben eine gute Wahl getroffen. Fannemann war ein moralisch und kirchlich einwandfreier und eifriger Priester und ein befähigter Prediger, was er bei der Einführung der Reformation beweisen konnte. Der Hildesheimer Rat hatte unter der Führung des Bürgermeisters Hans Wildefuer lange Zeit der reformatorischen Bewegung Widerstand geleistet, konnte allerdings im Sommer 1542 dem Druck des Schmalkaldischen Bundes und großer Teile der Bevölkerung nicht mehr standhalten. Seitens des Schmalkaldischen Bundes wurden Johann Bugenhagen, ein enger Freund Martin Luthers, Anton Corvinus, der Vertrauensmann des Landgrafen Philipp von Hessen, und der Braunschweiger Reformator Hermann Winkel nach Hildesheim gesandt, um das Werk der Reformation in der Stadt durchzuführen. Als Bugenhagen am 1. September 1542 in der Stadtkirche St. Andreas den ersten evangelischen Gottesdienst und eine Predigt unter dem Thema „Tut Buße; denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen" hielt, war unter den Zuhörern auch Weihbischof Fannemann[4].

Der Weihbischof antwortete zwei Tage später im überfüllten Dom mit einer zweistündigen Predigt über das rechte Verstehen der Hl. Schrift. Das hohe Niveau seiner Ausführungen wurde auch von den anwesenden

2 Zur Geschichte Hildesheims: A. Bertram, Die Bischöfe von Hildesheim, Hildesheim 1896; Ders., Geschichte des Bistums Hildesheim, 3 Bde., Hildesheim/Leipzig 1899/1925, bes. Bd. 2, 1916; Bd. 3, 1925; H. Engfer, Das Tridentinum und das Bistum Hildesheim, in: Unsere Diözese in Vergangenheit und Gegenwart 28, H. 2, 1959, S. 56—81; H. G. Aschoff, Der Katholizismus zwischen Reformation und Säkularisation, in: H. Patze (Hg.), Geschichte Niedersachsens 3, 2, Göttingen 1983, S. 217—259, bes. S. 217ff., 242ff. (Lit.).

3 BAH (= Bistumsarchiv Hildesheim; zusammengestellte Daten der Weihbischöfe); Eubel (= C. Eubel, Hierarchia Catholica medii [et recentioris] aevi I—III, hg. v. L. Schmitz-Kallenberg, Münster 1898—1910; IV, hg. v. C. Gauchat, Münster 1935; V—VI, hg. v. R. Ritzler u. P. Sefrin, Padua 1952—1958) III, S. 264, 367; A. Bertram, Bischöfe (wie Anm. 2), S. 131f.; J. Gebauer, Geschichte der Stadt Hildesheim, 2 Bde., Hildesheim/Leipzig 1922/1924, hier I, S. 327f., G. May, Die deutschen Bischöfe angesichts der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts, Wien 1983, S. 218, 291f.; F. Jürgensmeier, Das Bistum Mainz. Von der Römerzeit bis zum II. Vatikanischen Konzil, Frankfurt/M. 1988, S. 197, 201.

4 H. Bartels, Die Reformation in Hildesheim, in: G. Klages (Hg.), Luther-Dekade 1983. Reformation in Hildesheim, Hildesheim/Zürich/New York 1984, S. 32—48, hier S. 40f.

Reformatoren Corvinus und Winkel anerkannt; seiner Aufforderung zu einer Disputation über Glaubensfragen kam man allerdings von lutherischer Seite nicht nach. Vielmehr hatte Fannemanns Predigt zur Folge, daß der Rat ein vierzehntägiges Predigtverbot im Dom aussprach; am 28. September wurde der städtischen Bevölkerung überhaupt die Teilnahme an katholischen Gottesdiensten untersagt. Einen Höhepunkt erreichte das Vorgehen gegen den alten Glauben, als im März 1544 den katholischen Geistlichen auch der stille Gottesdienst verboten und zwei Jahre später den Bürgern bei Verweigerung des Übertritts zum Luthertum die Ausweisung aus der Stadt angedroht wurde.

Diese Entwicklung einer allmählichen Zurückdrängung des Katholizismus in der Stadt war vermutlich ein Grund dafür, daß Fannemann 1543 Hildesheim verließ. Während seiner Hildesheimer Tätigkeit hatte er nur geringen Rückhalt an Bischof Valentin von Teteleben gefunden, der zwar ein reformorientierter Oberhirte war und sich unermüdlich auf dem Rechtsweg und durch Eingaben an den Kaiser um die Wiederherstellung der kirchlichen Rechte in seinem Bistum und die Restauration des Großen Stiftes bemühte, allerdings von den 14 Jahren seiner bischöflichen Amtszeit lediglich drei Monate in seinem Sprengel verbrachte. Fannemann übte ab 1545 verschiedene theologische Lehrämter in Weingarten, Ingolstadt und Augsburg aus. Den Bemühungen Tetelebens, ihn nach Hildesheim zurückzuholen, entzog er sich z. T. mit päpstlicher Genehmigung. Am 24. März 1551 wurde er auf Vorschlag von Erzbischof Sebastian von Heusenstamm zum Weihbischof in Mainz bestellt und nahm im Herbst des gleichen Jahres an der zweiten Sitzung des Konzils in Trient teil. Er starb am 8. Oktober 1561 in Köln.

Für die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts ließ sich bisher die Tätigkeit eines Weihbischofs in Hildesheim nicht ermitteln. Nach dem Tod des lutherisch gesinnten Bischofs Friedrich von Holstein folgte 1557 der dem katholischen Glauben treu ergebene Bernhard von Oberg, der sich 1567 die Bischofsweihe erteilen ließ. Unter seinem Nachfolger Ernst von Bayern (1573—1612), unter dem sich erste Reformansätze des katholischen Kirchenwesens und Rekatholisierungsbemühungen bemerkbar machten, trat, wie erwähnt, die Notwendigkeit eines Weihbischofs wegen der Abwesenheit des Bischofs vom Bistum deutlich hervor. 1598 wandten sich die Hildesheimer Räte an Ernst von Bayern und wiesen darauf hin, daß lange Zeit kein eigener Weihbischof im Bistum gewirkt habe, so daß weder die Firmung gespendet noch die Novizinnen des Magdalenenklosters eingekleidet werden konnten.[5] Ob Ernst ihrer Bitte nachkam, den Weihbischof von Münster zu senden, war nicht festzustellen. Weihbischof in Münster war zu diesem Zeitpunkt Nikolaus Arresdorf.

Arresdorf[6] war um 1545 in Limpach/Luxemburg geboren worden und Minorit-Konventual geworden. Bevor er am 23. November 1592 zum Titularbischof von Akkon und Weihbischof in Münster ernannt wurde, hatte er als Guardian das Bonner Minoritenkloster geleitet und war Provinzial seines Ordens gewesen. Als Weihbischof wirkte er außer in Münster, wo er dem Geistlichen Rat als Präsident vorstand und sich vor allem um die Durchführung der Tridentinischen Reform bemühte, auch im Erzbistum Köln und in Paderborn und Hildesheim. Ernst von Bayern beauftragte ihn laut Instruktion vom 28. November 1608 zusammen mit dem Dechanten von Xanten, Lubbert von Hatzfeld, und dem Hildesheimer Offizial David Moseler mit der Durchführung einer Visitation im Bistum Hildesheim, die sich auf die Stifte, Klöster und Pfarreien erstrecken sollte.[7] Diese Kommission unter Leitung Arresdorfs begann am 29. Dezember 1608 mit der Visitation des Domkapitels. Als Ergebnis stellte sich heraus, daß der Zustand des Domes keinen Anlaß zur Beschwerde gab; bei den angehörten Domherren wurden hinsichtlich ihrer religiös-kirchlichen Gesinnung ebenfalls keine Fehlhaltungen konstatiert, dagegen jedoch einige „menschliche Gebrechen" festgestellt. Die Kommissare ermahnten das Kapitel, regelmäßig das Brevier zu beten und die österlichen Pflichten gewissenhaft zu erfüllen. Die Kommissare hatten ebenfalls keinen Grund zu Beanstandungen bei den Benediktinerabteien St. Michael und St. Godehard sowie beim Magdalenenkloster; dagegen drangen sie bei den übrigen Stiften auf eine bessere Einhaltung der Disziplin und die Erfüllung der religiösen Pflichten. Besondere Aufmerksamkeit widmeten sie den Landpfarreien, deren Pfarrer zwischen dem 6. und 9. Fe-

5 BAH (wie Anm. 3).

6 Eubel (wie Anm. 3) III, S. 105, 367; J. Evelt (wie Anm. 1), S. 66f., Nachträge II, S. 31f.; J. Feldkamm (wie Anm. 1), S. 68; A. Tibus (wie Anm. 1), S. 136—167; H. J. Brandt u. K. Hengst (wie Anm. 1), S. 93—98; A. Schroer, Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung, 2 Bde., Münster 1986/1987, hier II, passim, bes. S. 257.

7 H. Engfer, Die kirchliche Visitation von 1608—1609 im Bistum Hildesheim, in: Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 32/33, 1964/65, S. 17—151.

bruar 1609 vorgeladen wurden. Dabei konzentrierten sich die Visitatoren auf die Pfarreien der Dompropstei sowie der Ämter Marienburg und Steuerwald, während das Amt Peine aufgrund des Religionsrezesses von 1600 fast ausnahmslos protestantisch war. Von den 25 untersuchten Pfarreien waren nur noch 17 katholisch. Die Visitatoren ermahnten die katholischen Pfarrer zu einem tugendhaften Leben und forderten sie zur Abstellung offensichtlicher Mißstände auf. Den evangelischen Pfarrern wurde das Predigen untersagt und befohlen, binnen Monatsfrist ihre Pfarrstelle aufzugeben. Die Visitation bildete eine wesentliche Voraussetzung für die landesherrlichen Rekatholisierungsbemühungen, die allerdings nur begrenzten Erfolg zeitigten; während in Emmerke, Dingelbe und Wöhle die Ersetzung der evangelischen durch katholische Geistliche gelang und damit die Rekatholisierung der Bevölkerung eingeleitet wurde, blieben die Pfarreien Groß Escherde, Nettlingen, Schellerten, Kemme und Rautenberg in protestantischer Hand. Ob Arresdorf über die Visitation hinaus noch weitere kirchliche Handlungen im Bistum Hildesheim vornahm, konnte einstweilen nicht ermittelt werden. Er starb am 28. März 1620 in Münster und wurde vor dem Hochaltar im Chor der dortigen Minoritenkirche beigesetzt.

Während des Dreißigjährigen Krieges unterlagen die konfessionellen Verhältnisse im Bistum Hildesheim einem mehrfachen Wechsel. Fürstbischof war während dieser Zeit Ferdinand von Bayern, der bereits unter seinem Oheim Ernst von Bayern als Koadjutor die eigentlich treibende Kraft bei allen Rekatholisierungs- und Reformbemühungen in dessen Territorien gewesen war. 1612 trat Ferdinand offiziell die Nachfolge in Köln, Lüttich, Münster und Hildesheim an, wozu 1618 noch das Fürstbistum Paderborn hinzukam. Trotz seines Reformeifers zog Ferdinand für sich persönlich nicht die Konsequenzen aus dem tridentinischen Bischofsideal; vermutlich um sich den Rücktritt in den Laienstand im Falle eines erbenlosen Todes seines Bruders Herzog Maximilian I. von Bayern offen zu halten, empfing er nicht die höheren Weihen. In seinen Bistümern Paderborn und Hildesheim ließ er die pontifikalen Handlungen durch den Minoriten Johannes Pelcking[8] vornehmen, der Ferdinand hinsichtlich seines Reformeifers und seiner Bemühungen um die Festigung des Katholizismus in vielem glich.

Pelcking war am 16. September 1573 in Münster als Sohn des Kanzleiboten Hermann Pelcking und dessen Ehefrau Katharina Lüttinghauß geboren worden. 1591 trat er in das Minoritenkloster in Dortmund ein; er legte die Gelübde im Konvent zu Münster ab, wo er anscheinend in engeren Kontakt zu Weihbischof Arresdorf trat. Zu Studienzwecken hielt er sich in Trier, Rom, Köln und Bologna auf; hier empfing er im Dezember 1597 die Priesterweihe und wurde drei Jahre später zum Dr. theol. promoviert. Danach nahm er bis zu seiner Bischofsweihe wichtige Aufgaben im Dienste seines Ordens in Kleve, Münster, Duisburg, Dortmund und Köln wahr; so wurde er 1612 und 1619 zum Provinzial der gesamten Kölner Ordensprovinz gewählt. Pelckings unermüdliches Wirken im Sinne eines erneuerten Katholizismus veranlaßte Kurfürst Ferdinand von Bayern, ihn zum Weihbischof für Paderborn und Hildesheim zu bestellen. Seine zweite Wahl zum Provinzial am 6. Januar 1619 machte eine päpstliche Dispens für diese Bestellung notwendig. Am 27. Mai 1619 teilte Papst Paul V. dem Kurfürsten mit, daß er eine Ernennung Pelckings zum Weihbischof wohlwollend prüfen werde, und nachdem der Informativprozeß durch den Kölner Nuntius Albergati zu einem positiven Ergebnis geführt hatte, wurde er am 16. Dezember 1619 zum Titularbischof von Cardica ernannt; die bischöfliche Konsekration nahm der Kölner Weihbischof Otto Gereon von Gutmann zu Sobernheim am 3. Mai 1620 in Bonn in Gegenwart des Kurfürsten vor.

In den folgenden Jahren war Pelcking unermüdlich in den katholisch gebliebenen und in den aufgrund des Restitutionsediktes von 1629 den Katholiken zurückerstatteten Erz- und Hochstiften Bremen, Köln, Minden, Münster, Osnabrück und Verden tätig. Dabei arbeitete er besonders eng mit Franz Wilhelm Graf von Wartenberg zusammen, der 1625 zum Bischof von Osnabrück gewählt wurde, 1629 die Bischofswürde von Minden und 1630 von Verden erhielt und von Kaiser Ferdinand II. mit der Ausführung des Restitutionsediktes im nieder- und obersächsischen Kreis beauftragt wurde. 1633 bestellte Kurfürst Ferdinand den Osnabrücker Bischof zum Administrator von Hildesheim. Wartenberg und Pelcking sollen vier

8 Eubel (wie Anm. 3) IV, S. 135, 384; Reusch, Art. „Pelking, Johannes", in: ADB 25, 1887, S. 330; J. Evelt (wie Anm. 1), S. 68—102, Nachträge I, S. 185f.; H. Forst (Hg.), Politische Correspondenz des Grafen Franz Wilhelm von Wartenberg, Bischofs von Osnabrück, aus den Jahren 1621—1631, Leipzig 1897; A. A. Beckmann, Johannes Pelcking 1573—1642, Würzburg 1935; K. Honselmann, Art. „Pelcking, Johannes", in: Lexikon für Theologie und Kirche VIII, 1963, Sp. 252f.; H. J. Brandt u. K. Hengst (wie Anm. 1), S. 99—105; A. Schroer (wie Anm. 6) II, passim.

Kathedralkirchen, 15 Kollegiatkirchen, 148 Klöster und ebenso viele Pfarreien für den Katholizismus mit ihren gegenreformatorischen Maßnahmen zurückgewonnen haben,[9] die jedoch aufgrund des wechselnden Kriegsglücks nicht ständig im Besitz der Katholiken verblieben. Erheblichen Anteil hatte Pelcking an der 1632 erfolgten Gründung der Universität Osnabrück, die nach den Vorstellungen Wartenbergs dazu beitragen sollte, Osnabrück zu einem geistigen und kirchlichen Mittelpunkt in Norddeutschland zu machen. Als Paderborn Ende Oktober 1631 von den Truppen des Landgrafen Wilhelm von Hessen besetzt wurde, geriet Pelcking in hessische Gefangenschaft, wurde nach Kassel abgeführt und erst nach sechsmonatiger Haft entlassen.

In Hildesheim trat Pelcking zum ersten Mal 1622 als Weihbischof auf;[10] es folgten bis 1632 noch mindestens drei weitere Aufenthalte, ohne daß die genaue Zahl der Besuche und ihre Datierung bisher festzustellen ist. Im März 1631 war seine Stellung als Weihbischof in Hildesheim insofern bedroht, als Fürstbischof Ferdinand seit einiger Zeit beabsichtigte, hier einen eigenen Weihbischof einzusetzen. Gegen diese Absicht, die möglicherweise in dem Bestreben des Kurfürsten, die Gegenreformation voranzutreiben, begründet lag, wehrte sich Pelcking entschieden[11]. Aber auch Pelcking bedauerte, daß in Hildesheim die Gegenreformation noch nicht stärker durchgedrungen war.[12] Während Ferdinand durchaus Rekatholisierungsmaßnahmen im Gebiet des Kleinen und Großen Stiftes unter dem Schutz katholischer Truppen durchführen ließ, übte er hinsichtlich der Stadt Hildesheim eine gewisse Zurückhaltung, die möglicherweise ihren Grund in der Zusage Wallensteins an die Hansestädte hatte, daß sie vom Restitutionsedikt ausgenommen seien.[13] Erst nachdem der kaiserliche General von Pappenheim die Stadt am 10. Oktober 1632 zur Selbstübergabe gezwungen hatte, versuchte man auch in Hildesheim, die alten kirchlichen Zustände wiederherzustellen; daran hatte auch Pelcking Anteil.[14]

Kurfürst Ferdinand hatte Wartenberg zu seinem Kommissar und Treuhänder für die Stadt Hildesheim ernannt und ihm den Auftrag erteilt, „alles in geistlichen und weltlichen Dingen zum Heil der katholischen Kirche anzuordnen und insbesondere dafür zu sorgen, daß der Geistlichkeit ihr alter Güterbesitz wieder eingeräumt, der katholische Glaube wieder befestigt und Alles, was mit frevelhafter Hand zu Grunde gerichtet war, wieder in seinen früheren Zustand“ zu versetzen.[15] Am 16. November 1632 traf Wartenberg zusammen mit Pelcking in Hildesheim ein. Vier Tage später, am 20. November, am Fest des hl. Bernward, fand die in früherer Zeit übliche große Prozession mit der Reliquie des Heiligen vom Dom nach St. Michael statt; neben Wartenberg und Pelcking, der die Predigt hielt, beteiligten sich der gesamte Klerus und zehn vertriebene und in Hildesheim anwesende Äbte in vollem Ornat an der Feier; dem Abt von St. Michael wurde bei dieser Gelegenheit die nach der Reformation in den Besitz der Protestanten gelangte Klosterkirche zurückgegeben. In der Zwischenzeit hatte Wartenberg bereits Verhandlungen mit den städtischen Vertretern eingeleitet; diese gipfelten in der Forderung nach Restitution aller strittigen Kirchen, Wiedergutmachung von Schäden, die die Hildesheimer Bevölkerung den geistlichen Stiften und Klöstern zugefügt hatte, der Lossagung der Stadt vom Leipziger Bund, dem Zusammenschluß protestantischer Reichsstände, der Leistung der Huldigung und des Immunitätseides sowie der Gleichstellung der Katholiken. Als sich die Verhandlungen zwischen Wartenberg und der Stadt hinzogen, dekretierte der Bischof entsprechend seinen Vollmachten am 28. November die Restitution aller Kirchen, deren Inbesitznahme in den folgenden Tagen erfolgte. Dabei zelebrierte Pelcking in der einen und anderen Kirche das erste feierliche Hochamt nach der Restitution. Die Stiftsherren von St. Andreas zogen in ihre alte Kollegiatkirche wieder ein; die Augustinerchorherren von der Sülte übernahmen St. Jacobi; St. Lamberti fiel an die Jesuiten, während die sich seit

9 J. Evelt (wie Anm. 1), S. 84f.

10 A. A. Beckmann (wie Anm. 8), S. 77ff.; A. Bertram, Geschichte (wie Anm. 2) III, S. 25ff.

11 Pelcking an Wartenberg, 28. März 1631, in: H. Forst (wie Anm. 8), Nr. 431, S. 477f.

12 Pelcking an Wartenberg, 6. Juni 1630, in: ebenda, Nr. 391, S. 422f.

13 J. Gebauer (wie Anm. 3) II, S. 53.

14 W. Seegrün, Bischof Franz Wilhelm von Osnabrück und die Stadt Hildesheim im Jahre 1632, in: Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 51, 1983, S. 61—71.

15 Gegenreformation in Hildesheim durch den Bischof Franz Wilhelm von Osnabrück im Winter 1632—1633. Nachfolgende Ereignisse in Osnabrück und den angrenzenden Reichslanden. Von einem ungenannten Geistlichen im Gefolge des Bischofs. Aus dem lateinischen Originale übersetzt von Schwerdtmann, in: Mitteilungen des historischen Vereins zu Osnabrück 1, 1848, S. 316—376, hier S. 327.

einiger Zeit in Hildesheim aufhaltenden Kapuziner St. Georgi erhielten. Auch die alten Bettelorden kehrten in die Stadt zurück; die Franziskaner zogen in St. Martini, die Dominikaner in St. Pauli ein. Am 3. Dezember leisteten schließlich Rat und Bürgerschaft die Huldigungen. Die evangelischen Geistlichen mußten mit Ausnahme der in Hildesheim geborenen oder seit langer Zeit eingesessenen die Stadt verlassen; der evangelische Gottesdienst wurde auf die Räume des Altstädter und Neustädter Rathauses beschränkt.

Wartenberg beendete seine Tätigkeit in Hildesheim mit der Einberufung einer Diözesansynode; sie fand am 24. Januar 1633 im Dom statt; an ihr nahmen außer 13 z. T. nicht zur Hildesheimer Diözese gehörenden Äbten eine große Anzahl Geistlicher und Vertreter der restituierten Stifte und Klöster teil. Auch bei der Durchführung der Synode, der ersten in Hildesheim nach fast 100 Jahren, konnte sich Wartenberg auf Pelckings Hilfe stützen. Der Weihbischof verrichtete die Pontifikalfunktionen und hielt die Predigt. Die auf der Synode verabschiedeten Dekrete betrafen die Einführung des Gregorianischen Kalenders, den Kurfürst Ferdinand bereits zwei Jahre zuvor gegen den Widerstand des protestantischen Adels und der Stadt Hildesheim vorgeschrieben hatte, sowie kirchliche, disziplinäre und seelsorgliche Angelegenheiten. Von besonderer Bedeutung war die offizielle Publikation der Beschlüsse des Trienter Konzils, die damit für das Bistum Hildesheim Verbindlichkeit erhielten. Ob in diesem Zusammenhang auch das Ehedekret „Tametsi" veröffentlicht wurde, ist nicht nachweisbar.

Besondere Aufmerksamkeit widmeten Wartenberg und Pelcking der Reform des Klerus; die Geistlichen wurden examiniert, sie mußten feierlich das Glaubensbekenntnis ablegen und wurden dann nach den kanonischen Gesetzen approbiert. Kleriker, die aus anderen Diözesen vertrieben worden und nach Hildesheim eingewandert waren, mußten über ihre Lebensumstände und ihren Lebenswandel Auskunft erteilen. Bereits einige Tage vor Beginn der Synode, am 20. Januar, war es Wartenberg gelungen, das Domkapitel zur Wahl von Maximilian Heinrich von Bayern zum Koadjutor seines Onkels, des Kurfürsten Ferdinand, zu veranlassen.

Den Bemühungen Wartenbergs und Pelckings in Hildesheim sollte jedoch kein bleibender Erfolg vergönnt sein. Bereits am 1. Februar mußten beide Hildesheim fluchtartig verlassen, weil Herzog Georg von Braunschweig-Lüneburg als neuer Oberbefehlshaber der schwedischen Truppen in Niedersachsen und Westfalen gegen die Stadt vorrückte und auch die Stifte Osnabrück und Minden bedrohte. Pelcking begab sich mit Wartenberg zuerst nach Hameln und dann nach Paderborn. Als im Sommer 1634 Hildesheim erneut durch braunschweigische Truppen besetzt wurde, wurden die restituierten Kirchen den Protestanten zurückgegeben, die Mönche und Kanoniker mußten ihre Klöster und Stifte verlassen. Im November richtete Herzog Georg in Hildesheim seine Residenz ein. Im Dom, dem die Funktion einer fürstlichen Schloßkirche zukam, wurde der protestantische Kultus eingeführt. Erst die Drohung des kaiserlichen Kommandanten in Wolfenbüttel, Zwangsmaßnahmen gegen die dortigen Protestanten vorzunehmen, bewog Herzog Georg im Februar 1635, in der Magdalenenkirche als einzigem Gotteshaus den katholischen Kultus zuzulassen.

Anscheinend konnte Pelcking in den folgenden Jahren nicht mehr in Hildesheim wirken. Er starb am 28. Dezember 1642 in Paderborn und wurde in der Marienkapelle des dortigen Domes beigesetzt. Als seinen Nachfolger im Amt des Generalvikars von Paderborn und Weihbischofs hatte er den Stiftskanoniker Bernhard Frick empfohlen.

Bernhard Frick[16], der 1600 in Hachen/Sauerland geboren worden war, absolvierte seine Studien ab 1614 bei den Jesuiten in Paderborn und schloß dort das Theologiestudium 1628 mit dem Doktorat ab. Während dieser Zeit muß er bereits als Kanoniker im Busdorfstift aufgeschworen worden sein und die Priesterweihe empfangen haben; denn 1626 wurde er von seiner Präsenzpflicht im Stift entbunden und konnte das Pfarramt an St. Martin in Siegen übernehmen. 1631 kehrte Frick nach Paderborn zurück und war bis 1636 als Pfarrer an der Marktkirche St. Pankratius tätig. 1637 übernahm er das Pfarramt an der Gaukirche, das er zehn Jahre innehatte. Nachdem ihn Fürstbischof Ferdinand zum Generalvikar in Paderborn bestellt hatte, ernannte ihn Papst Innozenz X. am 14. November 1644 zum Titularbischof von Cardica und Weihbischof in Paderborn. Die Bischofsweihe

16 BAH (wie Anm 3); Eubel (wie Anm. 3) IV; S. 135, 384; J. Evelt (wie Anm. 1), S. 103—124, Nachträge II, S. 35—38; J. C. Möller (wie Anm. 1), S. 149f.; H. Kindl, Bernhard Frick (1600—1655) Dr. theol., Pfarrer, Kanoniker, Stiftsdechant, Weihbischof und Generalvikar in Paderborn, in: H. J. Brandt u. K. Hengst (Hg.), Die Busdorfkirche St. Petrus und Andreas in Paderborn 1036—1986, Paderborn 1986, S. 225—249; H. J. Brandt u. K. Hengst, Weihbischöfe (wie Anm. 1), S. 106—110.

empfing er am 2. April 1645 durch Fürstbischof Wartenberg in Münster.

Weihbischöfliche Aufgaben nahm Frick in der Folgezeit außer in Paderborn noch in der Diözese Köln, hier insbesondere im Sauerland, wo mehrere z. T. monatelange Reisen nachgewiesen werden können, sowie in den Bistümern Münster und Osnabrück wahr. Am 5. Juli 1645 wurde er auch zum Weihbischof in Hildesheim ernannt; dieses Amt übte er bis 1652 aus. Zu seinen letzten Amtshandlungen in dieser Funktion gehörte die Teilnahme an der Diözesansynode, zu der Fürstbischof Maximilian Heinrich alle Kleriker der Stifte und Klöster sowie alle Pfarrer auf den 12. und 13. April in den Hildesheimer Dom eingeladen hatte.[17] Nachdem die anwesenden Geistlichen die „professio fidei" in die Hand des Bischofs abgelegt hatten, wurden die Bestimmungen des Tridentiums über die Residenz der Kanoniker und Pfarrer verlesen, die Bestimmungen über die Einhaltung des Zölibats, das Tragen der geistlichen Kleidung, den Gebrauch des Römischen Breviers und Missale, die Klausur der Klöster u. a. eingeschärft. Für die baldige Errichtung eines Priesterseminars, das in Hildesheim noch nicht bestand, aber vom Trienter Konzil vorgeschrieben worden war, wurde eine Kommission eingesetzt. Nach der Aufgabe seines Hildesheimer Amtes übte Frick auch in Münster weihbischöfliche Dienste aus. Er starb am 31. März 1655 in Paderborn und wurde vor dem Hochaltar im Chor der Busdorfkirche beigesetzt.

Fricks Nachfolger in Hildesheim wurde Adam Adami[18], der als erster Weihbischof seit der Reformation wieder in Hildesheim residierte; aufgrund seiner Lebensführung und seines seelsorglichen Engagements kam er in vieler Hinsicht dem Bischofsideal nahe, das das Konzil von Trient aufgestellt hatte. Die Verwirklichung der Trienter Reformdekrete war das wichtigste Anliegen seiner bischöflichen Tätigkeit. Adami war 1610 in Mülheim bei Köln geboren worden, wo sein Vater Matthias Adami Bürgermeister war. Er besuchte das Jesuitengymnasium Tricoronatum in Köln und ließ sich 1626 an der dortigen Universität immatrikulieren. Bald nach 1628 trat er in die Benediktinerabtei St. Nikolaus zu Brauweiler ein. Nach der Priesterweihe am 19. Februar 1633 war er von 1634—1637 Regens des Kölner Seminars der Bursfelder Kongregation und wurde während dieser Zeit zum Dr. theol. promoviert. 1637 ging er als Prior der Abtei St. Jakob nach Mainz und übernahm zwei Jahre später das gleiche Amt für die Abtei St. Januarius zu Murrhardt in Württemberg. In Angelegenheiten dieses Klosters unternahm er Reisen an den Kaiserhof in Wien, wo er sich auch um die Wiedererlangung der Reichsunmittelbarkeit anderer schwäbischer Klöster bemühte, die durch das Restitutionsedikt wiederhergestellt worden waren.

Ab 1645 vertrat er als „Bevollmächtigter der restituierten Stifts- und Gotteshäuser Schwabens" und des Fürstabtes von Corvey auf dem westfälischen Friedenskongreß in Münster und Osnabrück deren Interessen. Zusammen mit dem Osnabrücker Fürstbischof von Wartenberg, dem Vertreter Augsburgs, Johann von Leuchselring, und Nuntius Fabio Chigi war er auf dem Friedenskongreß ein entschiedener Verfechter der katholischen Sache, der sich gegen zu weite Zugeständnisse an die evangelische Seite wandte. Adami setzte sich auch für den Katholizismus im Stift Hildesheim ein und kämpfte gegen die schwedische Forderung, hier das Jahr 1621 als Normaljahr für den konfessionellen Besitzstand zu bestimmen, was die katholische Präsenz im Stift erheblich geschwächt, wenn nicht sogar in Frage gestellt hätte. Adamis Engagement trug dazu bei, daß auch für Hildesheim das für die Katholiken günstigere Normaljahr 1624 zur Anwendung kam und ihnen im Großen Stift der Besitz der neuen Feldklöster gesichert wurde.

Anfang Januar 1647 wurde Adami zum Abt von Huysburg bei Magdeburg gewählt, konnte dieses Amt wegen der Friedensverhandlungen und wegen der Machenschaften des abgesetzten Abtes nicht antreten; er verzichtete 1650 auf die Abtei. Im gleichen Jahr trat Adami eine Reise nach Rom an, vermutlich um hier

17 A. Bertram, Geschichte (wie Anm. 2) III, S. 56f.; H. Engfer, Tridentinum (wie Anm. 2), S. 77f.

18 BAH (wie Anm. 3); Ruland, Art. „Adami", in: ADB 1, 1875, S. 46f.; Eubel (wie Anm. 3) IV, S. 203, 384; F. Israel, Adamus Adami und seine Arcana pacis Westphalicae, Berlin 1909; A. Bertram, Geschichte (wie Anm. 2) III, S. 80—82; P. Volk, P. Adam Adami, der Verfasser der Compendiosa relatio, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 58, 1940, S. 207—214; Ders., Der Friedensbevollmächtigte Adam Adami aus Mülheim a. Rh. bei den Friedensverhandlungen in Münster und Osnabrück (1645—1648), in: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 142/143, 1943, S. 84—146; Ders., P. Adam Adami als Sachwalter der benediktinischen Belange auf den westfälischen Friedensverhandlungen, in: Ders. (Hg.), Fünfhundert Jahre Bursfelder Kongregation, Münster 1950, S. 67—125; Ders., Art. „Adami, Adam", in: NDB 1, Berlin 1953, S. 55f.; Ders., Art. „Adami, Adam", in: Lexikon für Theologie und Kirche 1, 1957, Sp. 134; H. Engfer, Weihbischof Adam Adami und sein Wirken im Bistum Hildesheim, in: Unsere Diözese in Vergangenheit und Gegenwart 32, 1963, S. 13—31.

etwas für die durch das Normaljahr unterdrückten schwäbischen Klöster und Stifte zu erreichen. Hier erbat er auch das erzbischöfliche Pallium für den Kurfürsten Maximilian Heinrich von Köln. Nicht zuletzt als Anerkennung für die Erledigung der Palliumsangelegenheit ernannte Maximilian Heinrich ihn nach seiner Rückkehr 1651 zum Geheimen Rat und erbat ihn als Weihbischof in Hildesheim. Adami wurde am 16. Dezember von Papst Innozenz X. zum Titularbischof von Hierapolis und Weihbischof in Hildesheim ernannt. Die bischöfliche Konsekration erfolgte am 23. März 1653 in der Benediktinerabtei Abdinghof zu Paderborn durch seinen Vorgänger, den Paderborner Weihbischof Frick, unter Assistenz der Äbte Leonhard von der Beeck von Abdinghof und Johannes Lölemann von St. Godehard in Hildesheim. Adami nahm seine Wohnung in der Kurie des Domherrn Andreas Caspar von Voss in Hildesheim.

Zu Adamis Aufgaben gehörte u. a. die Visitation der Pfarreien, Stifte und Klöster des Bistums, die er im Auftrag des Fürstbischofs 1657 durchführte.[19] Zwar mußte er bei etlichen kirchlichen Gebäuden bauliche Mißstände und bei anderen Einrichtungen wirtschaftliche Schwierigkeiten feststellen; der sittliche Zustand und die Bildung des Klerus waren jedoch durchaus als gut zu beurteilen. Adami verband die Visitation mit der Spendung der Firmung in den Pfarreien, wo das Sakrament seit Menschengedenken nicht mehr erteilt worden war. Aus seelsorglichen Gründen führte der Weihbischof an einigen Orten, so im Dom, die Fronleichnamsprozession wieder ein und förderte zusammen mit den Jesuiten die eucharistischen Andachten.

Große Aufmerksamkeit widmete Adami der Priesterausbildung. Ohne durchschlagenden Erfolg forderte er in mehreren Anträgen das Domkapitel auf, Voraussetzungen für die Gründung eines den Bestimmungen des Trienter Konzils entsprechenden Priesterseminars zu schaffen. Erst nachdem sich auch Fürstbischof Maximilian Heinrich eingeschaltet hatte, erklärte sich das Kapitel bereit, eine Kommission zu bilden, die mit Adami in dieser Angelegenheit verhandeln sollte. Das Ergebnis war die Errichtung eines Alumnats mit 12 Plätzen im Johannisstift vor dem Dammtor, dessen Bewohner ihre Studien am Josephinum bei den Jesuiten absolvierten.

Adamis besondere Vorliebe galt dem Aufbau und der wirtschaftlichen Konsolidierung des Benediktinerinnenklosters Escherde,[20] das im 13. Jahrhundert gegründet worden, nach der Hildesheimer Stiftsfehde unter braunschweig-lüneburgische Herrschaft gekommen und im Zuge der Reformation in ein evangelisches adliges Damenstift umgewandelt worden war. Nach der Rückkehr des Klosters in den Besitz der Katholiken 1643 im Zuge der Restitution des Großen Stiftes befand es sich in einem derartig desolaten Zustand, daß dem Hildesheimer Fürstbischof Maximilian Heinrich eine Wiederbesetzung mit Benediktinerinnen nicht sinnvoll erschien und er die gesamte Anlage lieber in der Seelsorge und im Unterricht tätigen Ordensleuten, anscheinend den Jesuiten, überlassen hätte. Gegen derartige Bestrebungen wandten sich die Bursfelder Kongregation, der das Kloster angehörte, und auch Adami, der 1653 zum Administrator von Escherde ernannt worden war. Es gelang ihm in der Folgezeit, durch unermüdlichen Einsatz die dem Kloster gehörenden Besitzungen zu rekultivieren und die Klostergebäude und die Kirche wiederaufzubauen, so daß schließlich Nonnen aus Hadmersleben, zu denen später noch einige Ordensfrauen aus Brenkhausen in Westfalen kamen, das klösterliche Leben in Escherde wieder aufnehmen konnten. Adami konnte nicht nur die Schuldenlast des Klosters tilgen, sondern auch ein Kapital für den späteren Neubau von Kirche und Propstei ansammeln. Er setzte das Kloster als seinen Universalerben ein; lediglich seine über 200 Bände umfassende Bibliothek ging in den Besitz der Abtei St. Michael über.

Adami starb am 19. Februar 1663 in Hildesheim; sein Grab befindet sich in der Laurentiuskapelle am Dom.

Nach Adamis Tod beabsichtigte der Kurfürst, daß einstweilen der Osnabrücker Weihbischof Johannes Bischopinck[21] alle Vierteljahre nach Hildesheim kommen sollte, um die pontifikalen Handlungen vorzunehmen. Das Domkapitel drang jedoch auf die Ernennung eines in Hildesheim residierenden Bischofs, und auch Bischopinck sprach sich aus seelsorglichen Gründen

19 H. Engfer, Die kirchliche Visitation von 1657 im Bistum Hildesheim, in: Unsere Diözese in Vergangenheit und Gegenwart 27, H. 1, 1958, S. 56—72; Ders., Die kirchliche Visitation des Domstiftes, der Stifte und Klöster im Jahre 1657, in: Unsere Diözese in Vergangenheit und Gegenwart 28, 1959, S. 49—61.

20 U. Faust, Reform, Reformation und Restauration im Kloster Escherde, in: Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 51, 1983, S. 51—60, hier S. 58f.

21 J. C. Möller (wie Anm. 1), S. 153ff.

dafür aus.[22] Ein Hildesheimer Weihbischof wurde 1665 in der Person des Johann Heinrich von Anethan[23] bestellt. Anethan war 1628 als Sohn des kaiserlichen Hofrats und kurtrierischen Kanzlers Johann von Anethan in Trier geboren worden. Er besuchte das dortige Jesuitengymnasium und war von 1649—1652 Alumne im Collegium Germanicum in Rom. 1656 zum Priester geweiht, gelangte er in der Folgezeit in den Besitz einer Reihe von Pfründen. Er war Stiftsherr an St. Simeon in Trier, Dekan am Ritterstift zu Wimpfen, Kanoniker und schließlich Dekan am Kreuzstift in Hildesheim und Dompropst zu Goslar. 1658 wurde er Offizial des Trierer Niederstiftes in Koblenz, und ab 1663 war er Offizial und Generalvikar in Hildesheim. Maximilian Heinrich designierte ihn Anfang 1665 zum Weihbischof in Hildesheim; dies wurde am 6. Juli 1665 von Papst Alexander VII. bestätigt, der Anethan zum Titularbischof von Hierapolis erhob. Die bischöfliche Konsekration empfing Anethan am 21. September in der Antoniuskapelle in Hildesheim.

Unter seine weihbischöflichen Funktionen fielen u. a. am 2. Juli 1670 die Weihe der Kirche des von Maria Elisabeth von Rantzau in Hildesheim gegründeten Annunziatenklosters und ein Ad-Limina-Besuch im Auftrage des Fürstbischofs. Bei Auseinandersetzungen zwischen Maximilian Heinrich und dem Hildesheimer Domkapitel stellte sich Anethan auf die Seite des Fürstbischofs, was seine Stellung in Hildesheim äußerst erschwerte. Maximilian Heinrich gestattete ihm daraufhin 1673, die Stelle eines Weihbischofs in seiner Heimatdiözese Trier anzunehmen.[24] Am 7. Januar 1680 ernannte ihn Maximilian Heinrich zum Weihbischof und Generalvikar in Köln, nachdem er bereits am 24. November 1679 in das Kölner Domkapitel berufen worden war. Auch Maximilian Heinrichs Nachfolger, Joseph Clemens von Bayern, beließ Anethan die Ämter eines Kölner Weihbischofs und Generalvikars. Anethan starb am 18. Juni 1693 und wurde in der Vorhalle von St. Gereon beigesetzt.

Zum Nachfolger Anethans als Weihbischof in Hildesheim hatte Fürstbischof Maximilian Heinrich den Abt von St. Michael, Nikolaus Merlo-Horstius[25], vorgesehen. Merlo-Horstius, der aus dem Herzogtum Geldern stammte, war Benediktinermönch in St. Pantaleon in Köln gewesen und hatte dort im September 1653 die Priesterweihe empfangen. Am 8. Juni 1668 wurde er zum Abt von St. Michael gewählt. Auf den Antrag Maximilian Heinrichs hin wurde er von Papst Clemens X. zum Weihbischof in Hildesheim und Titularbischof von Rhodiopolis ernannt, starb aber bereits am 8. März 1676, als ihm die Ernennungsurkunde übergeben wurde.

An Merlos Stelle trat Friedrich von Tietzen gen. Schlüter.[26] Er war 1626 in Hannover als Sohn des braunschweigisch-lüneburgischen Rates Hermann Tietzen geboren worden. Nach dem Studium der Rechtswissenschaften und der Philosophie in Helmstedt konvertierte er 1651 in Brüssel zum Katholizismus, studierte daraufhin Theologie an der Sorbonne und an St. Sulpice in Paris und empfing 1669 in Rom die Priesterweihe. 1676 erwarb er ein Kanonikat am Hl.-Kreuz-Stift in Hildesheim. Zu diesem Zeitpunkt

22 NHStAH (= Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv Hannover), Hild. Br. 1, 11817. Maximilian Heinrich an Domkapitel Hildesheim, 5. Mai 1663; Domdechant an Maximilian Heinrich, 18. Mai 1663.

23 BAH (wie Anm. 3); Eubel (wie Anm. 3) IV, S. 203, 384; V, S. 424f.; A. Steinhuber, Geschichte des Kollegium Germanikum Hungarikum in Rom, 2 Bde., Freiburg 1906, hier I, S. 406f.; II, S. 39, 41, 524, 526; R. Herzig, Die Kirche zum Heilig Kreuz in Hildesheim, Hildesheim/Leipzig 1929, S. 32; A. Franzen, Johann Heinrich v. Anethan, Domkanonikus und Weihbischof von Köln 1680—1693, Coadministrator des Erzbischofs Joseph Clemens v. Bayern 1688—1693, in: Kölner Domblatt 8/9, 1954, S. 148—162; H. Engfer, Tridentinum (wie Anm. 2), S. 80; J. Torsy, Die Weihehandlungen der Kölner Weihbischöfe 1661—1840 nach den weihbischöflichen Protokollen, Düsseldorf 1969, S. 38f.; J. Asch, Geschichte des Kreuzstiftes im Überblick, in: J. Zink u. a. (Hg.), Die Kirche zum Heiligen Kreuz in Hildesheim (Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 46/47, 1978/79), Hildesheim 1980, S. 37; E. Hegel, Das Erzbistum Köln zwischen Barock und Aufklärung vom Pfälzischen Krieg bis zum Ende der französischen Zeit 1688—1814 (Geschichte des Erzbistums Köln IV, hg. v. E. H.), Köln 1979, S. 40—43, 80ff.

24 NHStAH, Hild. Br. 1, 11818. Maximilian Heinrich an Hild. Statthalter und Räte, 10. Sept. 1673; 15. Sept. 1673.

25 BAH (wie Anm. 3); U. Faust, Hildesheim, St. Michael, in: U. F. (Hg.), Die Benediktinerklöster in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Bremen (Germania Benedictina 6), St. Ottilien 1979, S. 218—252, hier S. 229, 241.

26 BAH (wie Anm. 3); Eubel (wie Anm. 3) V, S. 229, 424, 426; J. Metzler, Die Apostolischen Vikariate des Nordens, Paderborn 1919, S. 66—69; R. Herzig (wie Anm. 23), S. 32f.; R. Joppen, Das Erzbischöfliche Kommissariat Magdeburg (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte, hg. v. Hermann Hoffmann u. Franz Peter Sonntag 7), T. 1 u. 2, Leipzig 1964, S. 115; H. Tüchle, Im Spannungsfeld des lutherischen Christentums (Böhmen, Deutschland und Skandinavien), in: Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum 1622—1972, hg. v. J. Metzler, Bd. I, 2: 1622—1700, Rom/Freiburg/Wien 1972, S. 54; H. G. Aschoff, Das Bistum Hildesheim und die Apostolischen Vikariate des Nordens, in: Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 51, 1983, S. 85f.

hatte ihn Fürstbischof Maximilian Heinrich als Weihbischof und als Offizial und Generalvikar in Betracht gezogen. Gegen seine Bestellung zum Offizial und Generalvikar erhoben jedoch das Domkapitel und die Bischöflichen Räte in Hildesheim ernste Bedenken.[27] Sie räumten zwar ein, daß Tietzen im Ruf eines ausgezeichneten Priesters stehe, zweifelten aber seine juristischen Fähigkeiten an. Man wies darauf hin, daß sich der Apostolische Vikar in Hannover[28] zur Zeit Anethans eine Reihe von Eingriffen in dessen Jurisdiktion erlaubt habe, und befürchtete, daß Tietzen wegen seiner Familienbindungen zu sehr von Hannover abhängig sei. Der Fürstbischof gab diesen Bedenken nach und ernannte Johannes Heerde zum Generalvikar, hielt aber an Tietzen als Weihbischof fest. Am 12. Februar 1677 erfolgte dessen Ernennung zum Titularbischof von Joppe und Weihbischof in Hildesheim. Zu seinen wichtigsten Pontifikalhandlungen gehörte die Konsekration des Hildesheimer Bischofs Jobst Edmund Freiherr von Brabeck am 2. Juli 1689. Am 4. August 1687 wurde Tietzen außerdem zum Apostolischen Vikar für die braunschweigisch-lüneburgischen Territorien und die ehemaligen Bistümer Bremen, Schwerin, Magdeburg und Halberstadt ernannt. Im Jahr darauf wurden seine Fakultäten als Apostolischer Vikar auch noch auf Dänemark-Norwegen und Schweden ausgedehnt, wodurch sich das Apostolische Vikariat des Nordens in seinem ganzen Umfang ausbildete. Tietzen starb am 4. November 1696 in Hildesheim und wurde im Mittelschiff der Hl.-Kreuz-Kirche beigesetzt.

Zu Lebzeiten des Fürstbischofs Jobst Edmund von Brabeck, der die Reihe der Wittelsbacher Bischöfe in Hildesheim unterbrach, wurde kein neuer Weihbischof mehr bestellt. Als Brabeck am 13. August 1702 starb, hätte ihm sein 1694 postulierter Koadjutor, der Kölner Erzbischof Joseph Clemens von Bayern, in der Regierung folgen müssen. Allerdings hatte sich Joseph Clemens im Spanischen Erbfolgekrieg auf die Seite Frankreichs gestellt und war deshalb vom Kaiser geächtet und von der Regierung seiner Stifte ausgeschlossen worden. Noch zu Lebzeiten Brabecks war zwischen dem Kaiser und dem Hochstift Hildesheim eine Übereinkunft getroffen worden, daß nach dem Tod des Fürstbischofs die Landesregierung interimistisch auf das Domkapitel übergehen sollte.[29]

Da auch die Ausübung der bischöflichen Gewalt als behindert betrachtet werden mußte, fiel die geistliche Jurisdiktion und Verwaltung des Bistums an den Domdechanten Maximilian Heinrich Joseph von und zu Weichs.[30] Dieser war am 15. April 1651 als Sohn des Ferdinand von Weichs zu Roesberg und Weyer und dessen Ehefrau Juliana Adolfa Sophia Freiin von Morrian zu Nortkirchen geboren worden. Nach einem vierjährigen Studium als Alumne des Collegium Germanicum in Rom wurde er 1670 als Domkapitular in Hildesheim aufgeschworen und 1674 installiert; 1682 wurde er Domscholaster, 1689 Domdechant. Nach dem Tod Bischof Maximilian Heinrichs von Bayern wählte ihn das Hildesheimer Domkapitel zum Generalvikar und Offizial; diese Ämter übte er auch unter Bischof Jobst Edmund von Brabeck aus. 1694 erfolgte seine Ernennung zum Koadjutor des Stiftspropstes von St. Cassius und Florentius in Bonn. Wegen der Behinderung Joseph Clemens' an der Ausübung seines Amtes bestellte Papst Clemens XI. Weichs am 24. März 1703 zum „Vicarius in spiritualibus" für Hildesheim und ernannte ihn am 1. Oktober 1703 zum Titularbischof von Rhodiopolis und Weihbischof in Hildesheim. Am 22. Juni 1704 wurde er in St. Godehard durch den Münsteraner Weihbischof Johannes Petrus von Quentell unter Assistenz der Äbte Jakobus von Dedeken von St. Michael und Maurus Knightley von Lamspringe zum Bischof geweiht. Weichs machte sich vor allem durch eine Reihe von Stiftungen für das Bistum Hildesheim verdient; so wurde durch seine Freigebigkeit der Neubau des Gymnasium Josephinum ermöglicht. Zu seinen wichtigsten weihbischöflichen Tätigkeiten gehörte die Konsekration der Klosterkirche zu Grauhof am 1. August 1717. Weichs starb am 20. September 1723 und wurde im Hildesheimer Dom in der Kapelle der Unbefleckten Empfängnis beigesetzt.

Zu den herausragenden Gestalten unter den Hildesheimer Weihbischöfen zählten die Brüder Ernst Friedrich und Johann Wilhelm von Twickel.

27 NHStAH, Hild. Br. 1, 11820. Domdechant an Maximilian Heinrich, 21. April 1676.

28 Gemeint ist Valerio Maccioni, der ab 1667 das sich bildende Vikariat der Nordischen Missionen leitete (vgl. J. Metzler, Vikariate, wie Anm. 26), S. 30—49.

29 A. Bertram, Geschichte (wie Anm. 2) III, S. 106 ff.

30 Eubel (wie Anm. 3) V, S. 333; A. Bertram, Bischöfe (wie Anm. 2), S. 218 f.; Ders., Geschichte (wie Anm 2) III, S. 130; A. Steinhuber (wie Anm. 23) II, S. 547.

Ernst Friedrich von Twickel[31] wurde am 26. September 1683 als Sohn des Christoph Bernhard von Twickel und dessen Ehefrau Sibilla von Droste-Senden auf Schloß Havixbeck im Münsterland geboren. Nach dem Besuch des Jesuitengymnasiums in Münster studierte er von 1705—1708 als Alumne des Collegium Germanicum in Rom; hier empfing er am 4. Dezember 1707 die Priesterweihe. Es gelang ihm, in den folgenden Jahren eine Reihe von Präbenden zu erhalten. So erwarb er 1708 eine Dompräbende in Hildesheim, zwischen 1711 und 1713 eine weitere in Speyer, auf die er allerdings 1725 wieder resignierte, und 1719 ein Kanonikat in Münster. Nach seinem römischen Studienaufenthalt trat Twickel in engeren Kontakt zu dem im Exil lebenden Kölner Kurfürsten Joseph Clemens. Dieser betraute ihn in der Folgezeit mit mehreren diplomatischen Missionen, die Twickel zu dessen voller Zufriedenheit erfüllte. So vertrat Twickel die Interessen des Kurfürsten am Ende des Spanischen Erbfolgekrieges auf den Friedenskongressen in Utrecht und Rastatt, auf denen Joseph Clemens wieder in den Besitz seiner Territorien eingesetzt wurde.

1715 übertrug Joseph Clemens ihm das Amt des Kammerpräsidenten in Hildesheim, wodurch ihm die Verantwortung für das landesherrliche Finanzwesen im Stift zukam. Als durch den Tod des Fürstbischofs Franz Arnold Wolff-Metternich 1718 der Bischofsstuhl von Münster vakant wurde, setzte sich Twickel für die Wittelsbacher Kandidaturen ein und verschaffte Clemens August eine Reihe von Stimmen, die dessen Wahl sicherten. Als Anerkennung für seine Bemühungen ernannte ihn Kurfürst Maximilian II. Emanuel von Bayern zum Geheimen Rat und sein Bruder Joseph Clemens 1723 zum Offizial und Generalvikar in Hildesheim. Nach Joseph Clemens' Tod machte sich Twickel eine Zeitlang Hoffnungen auf dessen Nachfolge in Hildesheim, trat dann aber, als er die geringen Aussichten seiner Wahl erkannte, energisch für die Kandidatur Clemens Augusts ein. Dieser bestätigte ihn in den Ämtern des Offizials und Generalvikars und förderte seine Ernennung zum Weihbischof. Nachdem Papst Benedikt XIII. Twickel am 27. September 1724 zum Titularbischof von Botri und Weihbischof in Hildesheim ernannt hatte, empfing er am 5. November 1724 in der Schloßkapelle zu Neuhaus bei Paderborn die bischöfliche Konsekration durch den Paderborner Weihbischof Pantaleon Bruns. In den folgenden Jahren konnte Twickel seine Stellung im Bistum Hildesheim noch festigen. Nachdem ihm Clemens August 1727 das Amt des Statthalters und Regierungspräsidenten übertragen hatte und auf ihn im gleichen Jahr auch die Wahl zum Dompropst gefallen war, vereinigte Twickel praktisch die gesamte geistliche und weltliche Verwaltung in seiner Hand. In den folgenden Jahren wurde Twickel weiterhin mit diplomatischen Aufgaben im Dienste des Fürstbischofs betraut, zu denen u. a. eine Reise nach Berlin gehörte, wo er die Hochschätzung des preußischen Königs Friedrich Wilhelm I. fand. Der Schwerpunkt seiner Tätigkeit lag jedoch im Bistum Hildesheim. Hier wandte er vor allem der Verbesserung der kirchlichen Disziplin und Ordnung seine besondere Aufmerksamkeit zu und schärfte die Bestimmungen über die religiöse Unterweisung der Bevölkerung ein. Er galt als Förderer des Gymnasium Josephinum, dessen Prämienstiftung er vermehrte. Twickel, dem ein vorbildlicher priesterlicher Lebenswandel nachgesagt wurde, starb am 17. Januar 1734 in Hildesheim und fand seine letzte Ruhestätte in der Elisabethkapelle des dortigen Domes.

Johann Wilhelm von Twickel[32] wurde am 19. Juli 1682 auf Schloß Havixbeck geboren. Nach dem Studium an der Universität Trier erhielt er wie sein Bruder Ernst Friedrich Domherrenstellen in Speyer (Provision 1694; Aufnahme zwischen 1711 und 1716), Münster (1706) und Hildesheim (1717) und unterstützte wie dieser die Interessen der Wittelsbacher in Norddeutschland, was ihm entsprechend vergolten wurde. Ende 1730 übertrug ihm Kurfürst Clemens August das Amt des Vicedominus in Münster, womit das Archidiakonat Südkirchen verbunden war. Außerdem erhielt er im folgenden Jahr die Propstei des Kollegiatstiftes Allerheiligen in Speyer. Nachdem Twickel bereits am 18. Juli 1717 die Priesterweihe empfangen hatte, wurde er nach dem Tod seines Bruders auf die Bitte von Clemens August hin am 27. Juni 1735 von Papst Clemens XII. zum Titularbischof von Arethusia und Weihbischof in Hildesheim ernannt. Die Bischofsweihe erteilte ihm am 11. September 1735 in der Schloßkapelle zu Neuhaus der Paderborner Weihbischof Meinwerk Kaup, dem die

31 Eubel (wie Anm. 3) V, S. 125, 424; A. Steinhuber (wie Anm. 23) II, S. 238; J. Metzler, Vikariate (wie Anm. 26), S. 108f.; A. Bertram, Geschichte (wie Anm. 2) III, S. 162; F. Keinemann, Das Domkapitel zu Münster im 18. Jahrhundert, Münster 1967, S. 268—270.

32 Eubel (wie Anm. 3) VI, S. 98, 452f.; J. Metzler, Vikariate (wie Anm. 26), S. 135—137; A. Bertram, Geschiche (wie Anm. 2) III, S. 169; R. Joppen (wie Anm. 26), S. 125—127; F. Keinemann (wie Anm. 31), S. 257f.; H. G. Aschoff; Vikariate (wie Anm. 26), S. 86f.

Weihbischöfe Ferdinand Oesterhoff von Münster und Johann Adolf von Hoerde von Osnabrück assistierten. Clemens August ernannte Twickel auch zum Statthalter für das Fürstbistum Hildesheim und übertrug ihm eine Reihe diplomatischer Missionen außerhalb des Bistums; so führte er Verhandlungen mit preußischen Ministern in Pyrmont und machte dem preußischen König Friedrich d. Gr. seine Aufwartung (1747). 1747 und 1752 erschien er zum Gratulationsbesuch am hannoverschen Hof. 1742 assistierte er als „Episcopus" bei der Kaiserkrönung Karls VII. und der Kaiserin in Frankfurt, die von dessen Bruder Clemens August vorgenommen wurde.

Als Weihbischof in Hildesheim zeichnete sich Twickel vor allem durch eine Reihe von Stiftungen für das Josephinum und den Dom aus. Auf Drängen des Hl. Stuhls übernahm er auch das Amt des Apostolischen Vikars für Ober- und Niedersachsen, das ihm am 1. Dezember 1745 übertragen wurde. In diesem Amt konnte er nur eine beschränkte Tätigkeit entfalten; die preußische Regierung untersagte ihm jegliches Wirken in ihren Territorien, weil er eine eidliche Verpflichtung als „königlicher Generalvikar" ablehnte. Dagegen gestattete ihm die hannoversche Regierung wenigstens 1747 die Spendung der Firmung in der Residenzstadt. Besondere Verdienste erwarb sich Twickel um die Gründung und Konsolidierung der Missionsstation in Göttingen, wo infolge der Universitätsgründung eine katholische Gemeinde entstanden war. Twickel bemühte sich vor allem um die finanziellen Mittel für den Bau einer Kirche. Kurz nach seiner Wahl zum Domdechanten in Hildesheim starb Twickel dort am 10. September 1757 und wurde in der Elisabethkapelle des Domes beigesetzt.

Gut ein Jahr nach Twickels Tod besaß Hildesheim in der Person des Abtes von St. Michael, Ludwig Hatteisen[33], einen neuen Weihbischof. Hatteisen war am 22. April 1696 in Brakel/Westfalen geboren worden. Nach dem Studium in Köln trat er am 17. Juli 1714 als Novize in die Benediktinerabtei St. Michael in Hildesheim ein und legte hier am 21. Juli 1715 die Profeß ab. Nach seiner Priesterweihe am 5. Oktober 1721 verwaltete er von 1729 bis 1746 die Pfarrei St. Magnus in Niedermarsberg/Sauerland, die zur Abtei Corvey gehörte. Am 13. Dezember 1746 erfolgte seine einstimmige Wahl zum Abt von St. Michael; die Abtweihe empfing er am 7. Februar 1747 durch Weihbischof Johann Wilhelm von Twickel unter Assistenz der Äbte Benedikt Schiller von St. Godehard und Franz Friehoff von Ringelheim. Als Abt bemühte er sich vor allem um den Ausbau des Klosters zu einem geistigen Mittelpunkt des Bistums und widmete in diesem Zusammenhang der Vergrößerung der Bibliothek seine besondere Aufmerksamkeit. Hinzu kam die Ausstattung des Klosters mit etlichen herausragenden Kunstwerken, zu denen u. a. ein silberner Ehrensarg für die Reliquien des hl. Bernward gehörte, den der Augsburger Goldschmied Wilhelm Rauner anfertigte. Besondere Verdienste erwarb sich Hatteisen dadurch, daß er 1760 die Einschmelzung der bernwardinischen Christussäule verhindern konnte, die seit langer Zeit hinter dem Hochaltar der sich im Besitz der Protestanten befindenden Abteikirche St. Michael gelegen hatte.

Am 28. Februar 1758 designierte Fürstbischof Clemens August Hatteisen zu seinem Weihbischof in Hildesheim, am 2. Oktober 1758 ernannte ihn Papst Clemens XIII. zum Titularbischof von Anemurium. Die bischöfliche Konsekration empfing Hatteisen am 7. Januar 1759 durch den Osnabrücker Weihbischof Johann Adolf von Hoerde unter Assistenz der Äbte Gottfried Arnau von Derneburg und Joseph Rokeby von Lamspringe. Auch als Weihbischof behielt Hatteisen sein Amt als Abt von St. Michael bei und übte Pontifikalhandlungen nicht nur in Hildesheim, sondern auch in der Nachbardiözese Paderborn aus. Er starb am 3. April 1771 in Hildesheim und fand sein Grab vor dem Muttergottesaltar in der kleinen Klosterkirche von St. Michael.

Nach Hatteisens Tod fungierte der Apostolische Vikar für Ober- und Niedersachsen Johann Theodor von Franken-Siersdorf[34] als Weihbischof in Hildesheim. Franken-Siersdorf war am 1. August 1720 als ältester Sohn des fürstbischöflichen Kanzlers Franz von Franken-Siersdorf und dessen Ehefrau Anna Maria Freiin von Schönheim in Hildesheim geboren worden. Dort empfing er am 5. März 1742 die Priesterweihe und erwarb Kanonikerpfründen an St. Mauritius in Münster und Hl. Kreuz in Hildesheim (1744). Am 23. September 1760 wurde er mit Unterstützung des Wiener Hofes zum Apostolischen Vikar von Ober- und Niedersachsen berufen, nachdem er bereits am 17. September zum Titularbischof von Samosata ernannt worden war. Am 21. November 1762 empfing er

33 BAH (wie Anm. 3); Eubel (wie Anm. 3) VI, 83, 452; J. Evelt (wie Anm. 1), S. 168; A. Bertram, Geschichte (wie Anm. 2) III, S. 154; U. Faust, St. Michael (wie Anm. 25), S. 229, 240f.

34 Eubel (wie Anm. 3) VI, S. 366, 455; J. Metzler, Vikariate (wie Anm. 26), S. 138—140; J. Asch (wie Anm. 23), S. 39; H. G. Aschoff, Vikariate (wie Anm. 26), S. 88.

in Erfurt durch den Mainzer Weihbischof Johann Friedrich von Lasser die Bischofsweihe, dem die Äbte des Benediktinerklosters St. Petri zu Erfurt und des Zisterzienserklosters zu Reiffenstein assistierten. Franken-Siersdorfs Zuständigkeitsbereich als Apostolischer Vikar umfaßte die Länder der Kurfürsten von Brandenburg und Braunschweig-Lüneburg; da er von der hannoverschen Regierung nicht anerkannt wurde, konnte er nur vereinzelte Weihehandlungen in Preußen vornehmen. Er starb am 21. Mai 1779 und wurde in der Gruft der St.-Michaelis-Kirche in Hildesheim beigesetzt.

Die Reihe der Weihbischöfe des alten Hildesheimer Bistums schloß mit Karl Friedrich Freiherr von Wendt[35]. Er war am 18. Oktober 1748 in Papenhausen in der Grafschaft Lippe als Sohn des Lippischen Drosten und Landrats von Varenholz Karl Joseph Friedrich von Wendt und dessen Ehefrau Henriette Dorothea von Eberstein zu Groß-Leinungen geboren worden. Nach dem Dienst als Page und Kammerjunker bei Fürstbischof Wilhelm Anton von der Asseburg auf Schloß Neuhaus studierte Wendt von 1770—1772 in Reims Rechtswissenschaften, nachdem er bereits 1768 im Hildesheimer Domkapitel aufgeschworen worden war. 1773 wurde er hier Domkapitular und drei Jahre später zum Domdechanten gewählt. Am 8. April 1777 empfing er in Schloß Neuhaus die Priesterweihe.

Fürstbischof Friedrich Wilhelm von Westphalen, der die Fürstbistümer Hildesheim und Paderborn in Personalunion vereinigte, designierte ihn 1784 zum Weihbischof in Hildesheim, und nachdem ihn Papst Pius VI. am 25. Juni zum Titularbischof von Basilinopolis erhoben hatte, empfing er am 10. Oktober in Hildesheim durch Fürstbischof Friedrich Wilhelm die bischöfliche Konsekration. In der Folgezeit sollte er sowohl in Hildesheim als auch in Paderborn pontifikale Handlungen ausüben. In dieser Tätigkeit wurde er entlastet, als der bereits 1786 zum Koadjutor Friedrich Wilhelms bestimmte Franz Egon von Fürstenberg am 27. Januar 1788 von Wendt zum Bischof geweiht wurde und vor allem in Paderborn weihbischöfliche Aufgaben wahrnahm. Als Fürstenberg nach Westphalens Tod 1789 die Regierung in Hildesheim und Paderborn antrat, ernannte er Wendt zum Generalvikar und Offizial für Hildesheim. Weitere kirchliche Würden erhielt Wendt 1792 durch die Wahl zum Dompropst und zum Propst des Hl.-Kreuz-Stiftes in Hildesheim. Während dieser Zeit bemühte sich Wendt, der nicht ohne Ehrgeiz war, um seine Bestellung zum Koadjutor Fürstenbergs. Dieser hatte für dieses Amt jedoch den Kölner Kurfürsten Maximilian Franz, den Bruder des Kaisers, in Aussicht genommen, um einen Rückhalt am Haus Habsburg gegen eine mögliche Säkularisation seiner Stifte zu haben.

Nach der Säkularisation des Fürstbistums Hildesheim (1802) und seiner Eingliederung in das Königreich Westfalen trat Wendt 1807 als Sprecher der Hildesheimer Deputation bei Napoleon in Paris auf. Dessen Bruder, Jérôme von Westfalen, ernannte ihn im gleichen Jahr zu seinem „Grand Aumonier et Evêque du Palais", zu seinem Großalmosenier und Palastbischof, in Kassel, ein Amt, das Wendt bis zum Ende des Königreiches Westfalen 1813 innehatte. Am 27. März 1808 legte Fürstbischof Franz Egon vor Wendt den Huldigungseid gegen König Jérôme ab. Wendt, der vom Erzbischof von Regensburg, Karl Theodor Freiherr von Dalberg, zum Delegaten für die im Königreich Westfalen gelegenen ehemaligen mainzerischen Diözesanteile ernannt wurde, nutzte seine Stellung in Kassel aus, um staatliche Übergriffe in den kirchlichen Bereich und für die Kirche ungünstige Beschlüsse abzuwehren. So kämpfte er mit Entschiedenheit gegen eine Vereinigung des Gymnasium Josephinum mit dem protestantischen Andreanum und gegen den Abbruch der St.-Michaelis-Kirche, die bereits 1809 geschlossen und dann profaniert worden war.

Nach der Beendigung der napoleonischen Herrschaft trat Wendt durchaus als Vorkämpfer für kirchliche Freiheit gegen die Restaurationsstaaten auf, die ihr Verhältnis zur katholischen Kirche nach den Grundsätzen eines strengen Staatskirchentums regeln wollten. Der Sicherung der kirchlichen Freiheit dienten seine im wesentlichen erfolglosen Bemühungen, für das Kurfürstentum Hessen ein Bistum mit dem Sitz in

35 A. Bertram, Bischöfe (wie Anm. 2), S. 268; Ders., Geschichte (wie Anm. 2) III, S. 188, 197, 207f., 213ff., 216; Apel, Die Versuche zur Errichtung eines katholischen Bistums für Kurhessen in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 41, Kanon. Abt, 1920, S. 51—83; H. G. Aschoff, Das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche im Königreich Hannover (1813—1866), Hildesheim 1976, S. 35, 43ff., 76, 78; J. Asch (wie Anm. 23), S. 34; M. Wolf, Franz Egon Fürstenberg, in: N. Andernach u. a. (Hg.), Fürstenbergsche Geschichte IV, Münster 1979, S. 225—309, bes. S. 231, 236, 278, 288, 297, 307; K. Hengst, Art. „Wendt, Karl Friedrich Freiherr v.", in: E. Gatz (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, Berlin 1983, S. 807; H. J. Brandt u. K. Hengst, Weihbischöfe (wie Anm. 1), S. 140—142.

Fritzlar errichten zu lassen. Als Generalvikar in Hildesheim geriet er in harte Auseinandersetzungen mit der hannoverschen Regierung, deren Anspruch auf Kontrolle der kirchlichen Vermögensverwaltung er zurückzuweisen versuchte, was ihm die Drohung mit der Temporaliensperre und den Ruf eines „Patrons aller alten Anmaaßungen" und des „stärksten Zeloten" einbrachte.[36] Am 12. Februar 1816 wurde Wendt von Dalberg zum Delegaten für das mit Hannover vereinigte ehemalige mainzerische Untereichsfeld ernannt; nach Dalbergs Tod und der bayerischen Diözesanregulierung war er ab 2. Mai 1818 hier im Auftrage Papst Pius' VII. als Apostolischer Vikar tätig. In Duderstadt richtete er für die kirchlichen Verwaltungsaufgaben ein eigenes Kommissariat ein, das, wenn auch in modifizierter Form, nach der Vereinigung des Untereichsfeldes mit der Diözese Hildesheim weiterbestand.

Wendt starb am 21. Januar 1825 in Hildesheim und wurde im nördlichen Kreuzgang des Domes beigesetzt. Als „hervorstechende Züge" seines Charakters wurden seine „Dienstgefälligkeit, Menschenfreundlichkeit und Mildthätigkeit gegen Arme und Hülfsbedürftige, ohne Unterschied der Religion" genannt.[37]

Wendt hatte noch wie der letzte Hildesheimer Fürstbischof Franz Egon von Fürstenberg den Beginn der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse auf der Grundlage der Zirkumskriptionsbulle „Impensa Romanorum Pontificum" von 1824 im Königreich Hannover miterlebt. Diese Bulle bedeutete das Ende des alten Bistums Hildesheim. Die neue Diözese, die den östlich der Weser gelegenen Teil des Königreiches Hannover umfaßte, unterschied sich von der alten nicht nur in ihrer territorialen Gestalt; das Bistum Hildesheim wandelte sich auch in seinem personalen Aussehen, was besonders deutlich an den Bischöfen wurde. Die neuen Bischöfe von Hildesheim waren bürgerlicher Herkunft und übten entsprechend dem auf dem Trienter Konzil aufgestellten Bischofsideal ihre jurisdiktionellen und pontifikalen Aufgaben persönlich aus. Für die flächenmäßig zwar große, hinsichtlich der Katholikenzahl aber kleine Diözese Hildesheim war die Bestellung eines Weihbischofs nicht mehr erforderlich. Erst als die Zahl der Gläubigen durch die Bevölkerungsbewegungen nach dem Zweiten Weltkrieg erheblich anstieg, erhielt das Bistum Hildesheim 1949 in der Person von Johannes Bydolek wieder einen eigenen Weihbischof.

36 Zitiert nach H. G. Aschoff, Verhältnis (wie Anm. 35), S. 76, 78.

37 Nekrolog in: Neues Vaterländisches Archiv, 1825, 2, S. 319.

Die Bildprogramme am Chorgestühl der Kirche des ehemaligen Chorherrenstiftes Grauhof bei Goslar

Von Sonja Brandt

Das reichsfreie Stift St. Georg, dessen Reste heute unweit des Jakobushauses in Goslar zu sehen sind, war früh mit Augustiner-Chorherren besetzt. Auch die immer wieder erneuerten Schutzbriefe von Papst, Kaiser und Bischof konnten nicht verhindern, daß die Bürger in den Reformationswirren am 22. Juli 1527 alle Kostbarkeiten und Kunstschätze raubten und die Kirche, das Kloster und die Klostergebäude zerstörten. Der Komplex wurde nicht wieder aufgebaut, die Chorherrn übersiedelten auf ihr Vorwerk Grauhof. Weitere Belästigungen folgten dort, die zur Vertreibung führten.

1643 besetzte der Bischof von Hildesheim, der den größten Teil seines 1523 verlorenen Hochstifts zurückgewonnen hatte, das Kloster mit Augustiner-Chorherren der Windesheimer Kongregation. Der bedeutendste Propst dieser Zeit, Bernhard Goeken (1690—1726), errichtete die Kirche und die Konventsgebäude neu im barocken Stil (Abb. 1).

Er bediente sich oberitalienischer Baumeister, die den lombardischen Stil noch pflegten und länger den klaren Renaissanceformen verhaftet blieben (Abb. 2).

Im Inneren der Kirche wird der Blick durch den kulissenartigen Aufbau des Raumes sofort zum Hochchor mit seinem Hochaltar gezogen. Dort befindet sich auch das Chorgestühl, der Gegenstand unserer Untersuchung (Abb. 5).

Die Ordensregel des hl. Kirchenvaters Augustinus († 430) hat eine komplizierte Entwicklungsgeschichte, die zur Zeit der Entstehung des Chorgestühls schon lange abgeschlossen war. Schließen wir vom Bildprogramm her auf den Inhalt der Regel und die Lebensweise der Chorherren.

Denn wer sich mit dem Leben und den Schriften des hl. Augustinus von Hippo schon einmal beschäftigt hat, kann sicher die meisten Darstellungen auf den

Abb. 1

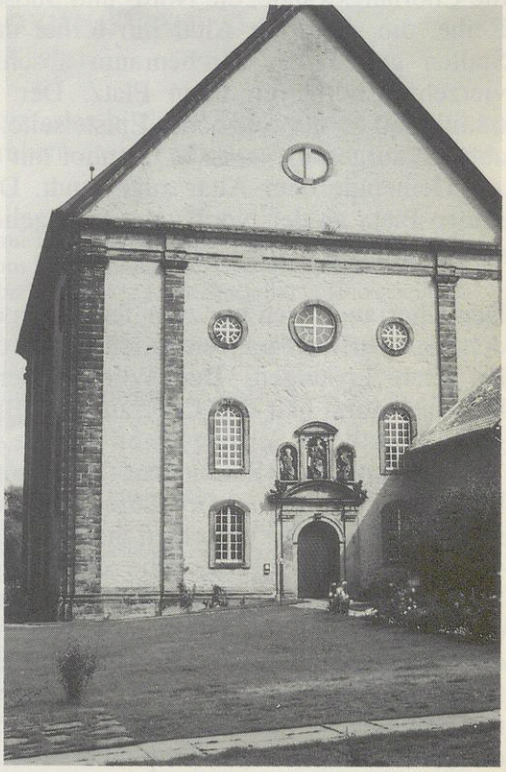


Abb. 2

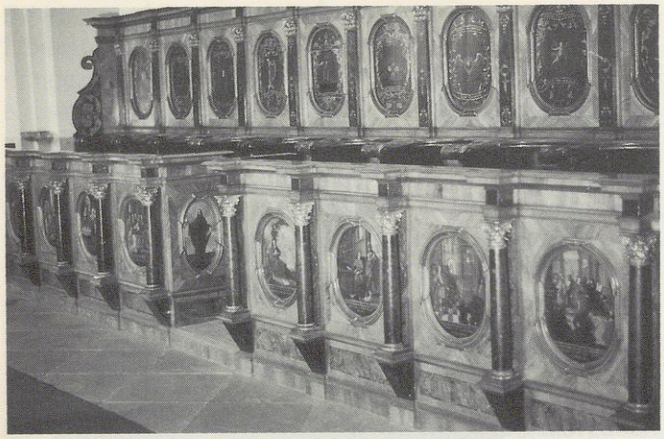


Abb. 5

Chorgestühlsbrüstungen bestimmten Lebenssituationen Augustinus' zuordnen. Die Sprache der Embleme dagegen, die an den Dorsalen der Chorgestühle die Augustiner-Ordensregel versinnbildlichen, ist den meisten von uns heute unverständlich.

Das Chorgestühl

Die beiden reichverzierten Gestühlreihen schmücken die Chorlängswände, die Nord- und Südseite. In jeder Reihe, die sich zum Altar hin öffnet und mit zwei Stallen gegen den Kirchenraum abschließt, haben vierzehn Chorherren ihren Platz. Der Abtstuhl — traditionell an der Süd- oder Epistelseite, dem chorus abbatis, aufgestellt — ist in Grauhof mit dem Rücken zur Gemeinde dem Altar zugewandt. Der Prior hat seinen Platz an der Nord- oder Evangelienseite, dem chorus prioris.

Den Chorraum auch nur zum Teil gegen das Gemeindehaus abzuschließen, entspricht nicht den üblichen barocken Lösungen. Der Wunsch der Zeit nach Repräsentation hält den Chorraum als Bühne für das gottesdienstliche Schauspiel offen. Die Tendenz zur Verschmelzung der Räume, zur Auflösung aller festen Raumgrenzen, ist am Grauhofer Chorgestühl selbst schon angelegt. Die einzelnen Stallen sind nicht mehr — wie noch in der Epoche der Gotik — durch Scheidewände mit durchgehenden Wangen voneinander abgetrennt. Die Sitze sind nischenartig ausgebildet, und die Abtrennungen sind durch die Armlehnen funktionalisiert. Architektonische Elemente, Pilaster und Säulchen, bilden mit der Täfelung der Dorsale und den Vorderseiten der Betpulte abwechselnd und simultan eine „Wandgliederung", die gleichzeitig ordnet und zusammenschließt. Sehr wirkungsvoll heben sich die mit goldenen Kompositkapitellen und ornamentalen Bemalungen verzierten schwarzen Pilaster und Säulen gegen das warme Braun des Nußholzes ab.

Die Sitzflächen sind festgestellt, damit entfallen die Misericordien, die oft dem Witz und Spott der Schnitzer dienten und häufig den Kampf zwischen den Verführungskünsten des Teufels und der himmlischen Kraft der Engel um die Seele symbolisieren. Ebenso unwesentlich sind die Abschlußwangen geworden, die an gotischen Gestühlen mit ihren vegetabilen, dekorativen Wucherungen und erzählenden Darstellungen besonderen symbolischen Reiz ausmachen. Der vorladende Baldachin früherer Zeiten ist aufgelöst. Ein schmuckreiches, symbolträchtiges Schnitzwerk bildet über einem die Horizontale betonenden Gesims den ornamentalen Abschluß. Die Ecken werden von vergoldeten Akanthusknospen bekrönt.[1] Akanthus und Bandwerk des Aufsatzes stehen in Korrespondenz zum ornamentalen Rahmen der Embleme.

Einen wesentlichen Anteil an der ästhetischen Wirkung dieses Chorgestühls hat die figürliche und ornamentale Dekoration. Das figürliche Element ergibt sich zum einen aus dem *Emblemprogramm, das die Augustiner-Ordensregel zum Inhalt hat*, zum anderen aus Bildern und Szenen, die dem Leben und Legenden Augustinus' entnommen sind. Die Herrschaft dieser Gedanken vermittelt zwischen den einzelnen Tafeln und den beiden Darstellungszyklen. Das einzelne Emblem oder Bild verliert seine Unabhängigkeit zugunsten eines größeren Ganzen. Die erwünschten Zusammenhänge werden erreicht durch übergreifende Kompositionslisten, die das „Bild" mit den ornamentalen Formverbänden aneinanderfügen und verschmelzen.

Emblemzyklus zur Augustinischen Ordensregel

a. Emblem als Kunstform

Das Emblem ist eine literarische Kunstform. Es ist einem bestimmten normativen Aufbau unterworfen,

1 Die Chorstuhlaufsätze sind im Jahre 1972 durch die Niedersächsische Klosterkammer Hannover abgenommen worden und werden zur Zeit restauriert. Nach einer mündlichen Mitteilung sollen sie nach Möglichkeit bald nach Grauhof zurückkehren.

der seit der ersten Sammlung des Alciat im Jahre 1531[2] seine Gültigkeit bewahrt hat. Die funktionellen Bestandteile sind das Motto (auch Lemma oder Inscriptio), das Icon (auch Pictura, Imago oder Symbolon) und die Subscriptio oder das Epigramm. Das Motto kann wie eine Überschrift betrachtet werden. Der kurze Text kann Sprichwörter, Bibelverse oder antike Autoren zitieren. Dem Icon (Bild) sind thematisch keine Grenzen gesetzt. Wichtig ist, daß das Ikon nicht Selbstzweck ist, es weist immer auf einen höheren Sinn, eine allgemeine Lebensweisheit, eine religiöse Wahrheit oder auf eine moralische Vorschrift hin. Erst die Subscriptio (Epigramm) löst den enigmatischen Sinn auf, bringt das Sinnbild zum Reden. Im Laufe der Zeit wurde der Bildbestandteil des Emblems immer bedeutungsvoller. Bilderfindungen mit selbständigem oder illustrativem Wert belegen die steigende Bildmächtigkeit der Embleme.

In der bildenden Kunst des 18. Jahrhunderts, der großen Zeit der „angewandten Emblematik", ist das Epigramm häufig auslegenden bildlichen Gestaltungen gewichen, so daß sich das Emblem nur mehr aus einem Wortbestandteil und zwei Bildbestandteilen zusammensetzt. Die Verdeutlichung der Symbole, die Beschreibung des höheren Sinns wird angestrebt und ausführlich in kunstvoller Verschleierung bildnerisch dargestellt.

b. Beschreibung der Emblemtafeln

Die emblematische Darstellung der Augustinerregel am Chorgestühl in Grauhof verbindet verschiedene Gesichtspunkte. Neben der Verherrlichung des Ordensgründers steht die moralisch-theologische Interpretation als Handlungsanweisung mit didaktischer Absicht für die nach ihr lebende Mönchsgemeinschaft im Vordergrund. Schließlich macht sie auch Aussagen über den Sinn und die Gliederung der Institution. Während die Regeltexte als Inscriptio die intendierte Aussage mehr oder weniger deutlich formulieren und durch die Mottos ergänzt werden, fällt der Pictura die Aufgabe zu, den Gehalt der Inscriptiones durch einen anschaulichen Vergleich zu verdeutlichen. Die Anordnung der Embleme folgt mit zwei Ausnahmen generell dem Textverlauf der Regel, setzt allerdings deutliche Schwerpunkte. Sie beginnt im Westen der südlichen und endet im Osten der nördlichen Chorstuhlreihe.[3] Der geistige Gehalt der Augustiner-Regel kann hier nicht vollständig ausgeschöpft werden — kurz gesagt, gibt sie ein Bild dessen, was Augustinus selbst in seinem klösterlichen Leben zu verwirklichen suchte. Sie enthält das Programm seines Lebens: Gottesliebe, Nächstenliebe, Gemeinschaftssinn, Demut, Askese, Keuschheit und Gehorsam.

Im Folgenden werden die Embleme vorgestellt, die diese Hauptforderungen der Augustiner-Regel besonders sinnfällig darlegen. Die Bildtafeln sind nicht etwa schlecht fotografiert. Ihr Erhaltungszustand ist oft schlecht, so daß eine Abb. (CHRISTUM HOSPITIO EXCIPIT) ganz entfallen mußte.

Eingeleitet wird die Serie mit einem „Programm-Titel":

REGULA SANCTI PATRIS AUGUSTINI SYMBOLICE REPRESENTATA (Abb. 6)
(Die Regel des heiligen Augustinus, symbolisch vorgestellt)

Dieses erste mit reichem Ornament verzierte Dorsal zeigt im Titel das Emblemprogramm an. Die beiden folgenden Embleme versinnbildlichen Forderungen des ersten Kapitels der Regel, die Gottesliebe und die Nächstenliebe.

ANTE OMNIA DILIGATUR DEUS[4] (Abb. 7)
(Vor allen Dingen soll Gott geliebt werden)

DEINDE PROXIMUS[5] (Abb. 8)
(Sodann der Nächste)

Die Gottesliebe, das höchste Ziel und der eigentliche Sinn des Strebens, wird mit dem Adler verglichen,

2 Viri Clarissimi D. Andreae Alciati Iurisconsultiss. Mediol. Ad D. Chonradum Peutingerum Augustanum, Iurisconsultum Emblematum liber, Augsburg 1531. Nachdruck: Hildesheim 1977.

3 Der Regeltext in den Emblemen am Grauhofer Chorgestühl wurde mit der kritischen Edition der Regula Augustini von Winfried Hümpfer verglichen, in: Jordanus von Saxonia OESA: Liber Vitasfratrum, hrsg. von Rudolf Arbesmann und Winfried Hümpfner, New York 1943. (Im folgenden abgekürzt: Reg. Aug. ed. Hümpfner). Die Mottos von Picinelli beziehen sich, wenn nichts anderes angegeben ist, auf die Ausgabe von Augustin Erath: Filippo Picinelli, im Mundus Symbolicus, Köln 1681. Nachdruck: Hildesheim 1979. (Im folgenden abgekürzt: Picinelli). Alle Embleme wurden verglichen mit der Sonderausgabe von Arthur Henkel und Albrecht Schöne: Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Stuttgart 1978. (Im folgenden abgekürzt: ed. Henkel; Col (= Spalte).

4 Reg. Aug. C. 1. ed. Hümpfner, S. 491.4.

5 Reg. Aug. C. 1. ed. Hümpfner, S. 491.4.

Abb. 6

Abb. 7

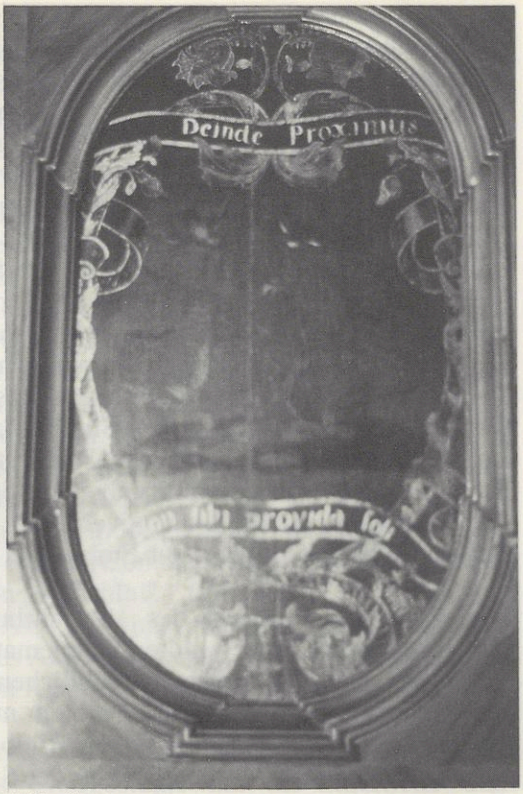


Abb. 8

der zur Sonne emporfliegt. Das Emblem hat eine reiche Tradition in der Bedeutung der Erneuerung durch Gott oder durch den Glauben.[6] Als Sinnbild Gottes schafft und erhält die Sonne das Leben. „Der Physiologus"[7] bezieht sich auf den 103. Psalm. Vom Adler schreibt er: „Und flieg empor in die Höhe der Sonne der Gerechtigkeit Jesu Christi und tu ab von dir den alten Menschen samt seinen Taten." Das ist das erste Erfordernis, das die Mönchsgemeinschaft stellt. Hingabe an die Gemeinschaft bedeutet für jeden einzelnen die Loslösung vom Ich. Die Bildunterschrift „CEDO OMNIA SOLI" (Ich vertraue alles Einem

6 Boria, S. 7 (Nr. 6) ed. Henkel, Col. 775, Reusner, Embl. II, Nr. 38 ed. Henkel. Col. 776.

7 Der Physiologus, Kapitel 6; in der Übertragung von Otto Seel, Zürich und München 1983. Der „Physiologus", ein kleines Volksbuch, darf zu den ganz besonderen Merkwürdigkeiten der Weltliteratur gezählt werden. Der griechische Grundbestand umfaßt kurze Geschichten über wirkliche oder phantastische Tiere, Bäume und Steine. Echte und gute Naturbeobachtungen sind gemischt mit legendärer und mythischer Symbolik alter, auch fremder Kulturbereiche. Immer aber tendieren die Geschichten zur naiv moralischen oder religiösen Didaktik, laufen auf eine handfeste Nutzanwendung hinaus. Völlig unabsehbar sind die mittelbaren Auswirkungen des kleinen Büchleins.

allein an) ist eine erläuternde Hinzufügung, alles dem einen Gott anzuvertrauen. Darin verwirklicht sich die wahre christliche Liebe.

Auch die Nächstenliebe wird durch den Adler symbolisiert. Leonardo da Vinci[8] hat eine Art Bestiarium niedergeschrieben, das zahlreiche symbolische Tierfabeln enthält. Er führt dort den Adler für Großmut und Nächstenliebe an, weil dieser einen Teil seiner Beute anderen Vögeln läßt. Dasselbe Motiv findet sich auf einer Medaille, die Antonio Pisanello für König Alfons V.[9] schuf.

Das Emblem der Nächstenliebe führt beziehungsvoll zu einer Reihe von Emblemen, die der Ordensgemeinschaft gewidmet sind. Augustinus erstrebt die in Gott gegründete Gemeinschaft. In seinen Klöstern will er der Güter- und Liebesgemeinschaft der ersten Christen in Jerusalem zu neuem Leben verhelfen. „Ein Herz und eine Seele" der Apostelgeschichte ist ein immer wiederkehrendes Motiv in seinen Schriften.

UNANIMES HABITETIS IN DOMO[10] (Abb. 9)
(Wohnt einträchtig im Haus zusammen)

Das einträchtige Zusammenleben, wie es als erstes Ziel der Regel bestimmt wird, symbolisiert ein Blumenkranz. Verschiedene Blüten verbinden sich in schöner Harmonie. Zwischen vier Rosen, den traditionellen Marienblumen, befinden sich jeweils drei andere Blüten. Sicher zu bestimmen sind kleine Anemonen, die für die Keuschheit stehen. Der Blumenkranz wird auch als Zeichen der geistlichen Vollkommenheit verstanden[11]. EX UNIONE DECOR (Aus Einheit erwächst Schönheit) ist dem Emblem eingeschrieben.

SIT VOBIS ANIMA UNA[12] (Abb. 10)
(Seid einigen Geistes)

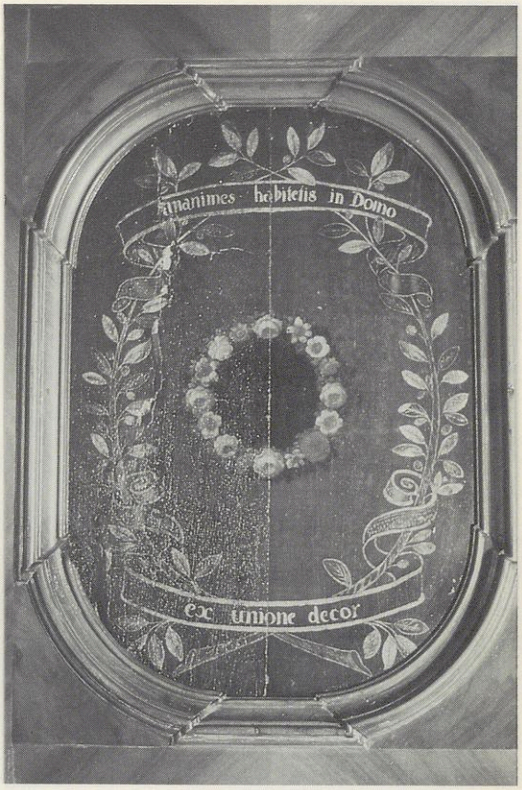


Abb. 9

Abb. 10

8 Leonardo da Vinci: Eine Auswahl aus seinen Schriften, Hrsg. Vladimiro Macchi, Berlin 1954. Leonardo da Vinci: Le Piante, Gli Animali. Hrsg. G. B. de Toni, Bologna 1922.

9 Alfons V., der Großmütige, König von Neapel und Sizilien (1416—1458) war ein Bewunderer der Klassiker, gründete eine Bibliothek und die erste humanistische Akademie Italiens.

10 Reg. Aug. C. 2. N. 2., ed. Hümpfner, S. 494.4—5.

11 Vogellehner, Dieter: Pflanzendarstellungen in Wissenschaft und Kunst, Freiburg 1984.

12 Reg. Aug. C. 1. ed. Hümpfner, S. 494.5.

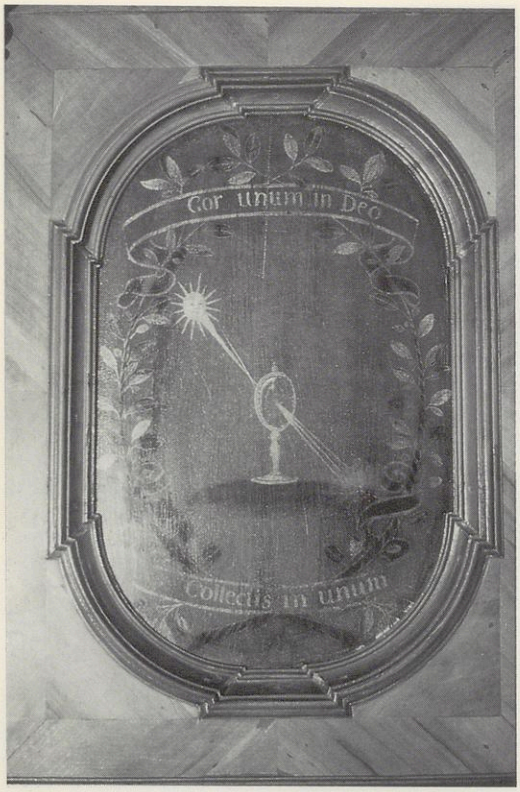


Abb. 11

Abb. 12

Zu dem Regeltext werden vier Kerzen an einem gemeinsamen Licht entzündet. Die Eigenschaft der Kerze, weiteres Licht zu entzünden, ohne an eigener Leuchtkraft zu verlieren, soll Vorbild sein. ANIMATUR AB UNO[13] (Der Geist wird von Einem empfangen) ist das beigegebene Motto.

COR UNUM IN DEO[14] (Abb. 11)
(Ein Herz in Gott)

Der Wechsel von Einzahl und Vielzahl, der die einträchtige Zusammenführung versinnbildlichen soll, wird im folgenden Emblem fortgeführt. Die gestreuten Strahlen werden in einem Brennglas gesammelt. Die Kraft der gebündelten Strahlen entzündet ein Feuer (im Gegensatz zur physikalischen Gesetzmäßigkeit hat der Grauhofer Künstler die ein- und ausfallenden Strahlen nicht richtig wiedergegeben). „COLLECTIS IN UNUM"[15] (Seid in Einem vereint) ist dem Emblem eingeschrieben.

SURSUM COR HABEANT[16] (Abb. 12)
(Sie sollen ihr Herz in die Höhe erheben)

Die christliche Kunst der Barockzeit hat Augustinus das flammende Herz als Ausdruck seiner Gottesliebe beigegeben. Der Engel-Genius in der Pictura hält das Herz empor und weist mit der anderen Hand, die eine verlöschende Fackel nach unten hält, auf die Folgen des Ungehorsams. Die Inscriptio SURSUM AUT NON SUM[17] (Steigen oder stürzen) nimmt das Gegensatzpaar der Pictura auf.

TERRENA NON QUAERANT[18] (Abb. 13)
(Irdische Dinge sollen sie nicht suchen)

Der Gegensatz zum flammenden, aufwärts strebenden Herzen wird in diesem Emblem verstärkt aufgegriffen. Das Herz ist angefüllt mit der Liebe zu irdischen Gütern und Genüssen, das Feuer der Gottesliebe ist erloschen, die Flügel, ermattet und kraftlos, versuchen vergebens, das von der Erdkugel beschwerte Herz

13 Picinelli, Liber I, 15 und 125.

14 Reg. Aug. C. 1. N. 1. ed. Hümpfner, S. 494.5.

15 Picinelli, Liber I, 141.

16 Reg. Aug. C. 9. N. 4. ed. Hümpfner, S. 503.1.

17 Reusner, Embl. III, Nr. 39 ed. Henkel, Col. 1727.

18 Reg. Aug. C. 2. Nr. 3. ed. Hümpfner, S. 495.20.

emporzuheben. QUAE CONVENTIO (Wie soll das übereinstimmen), denn die irdischen und die himmlischen Dinge passen nicht zusammen.

UNANIMITER ET CONCORDITER VIVITE[19] (Abb. 14)
(Lebt einmütig und einträchtig)

Das Mönchsideal der christlichen Gemeinschaft — eine beherrschende Idee Augustins — wird noch einmal in einem Emblem formuliert. Anstelle der Laute, dem traditionellen Sinnbild der Harmonie in der Emblematik, wählt der Grauhofer Künstler das Motiv der Harfe. Das kann eine Verschönerung nach barokker Mode sein, wahrscheinlicher jedoch ist ein Hinweis auf David, dessen Impresa die Harfe ist. „DISSONA SI DISCREPET UNA“[20] (Einen Mißton gibt es schon bei einer gesprungenen Saite) lautet die Inscriptio.

HOC VERSETUR IN CORDE QUOD PROFETUR IN ORE (Abb. 15)
(Es soll im Herzen erwogen werden, was mit dem Munde gesprochen wird)

Neben dem gemeinsamen Chorgebet steht in der Tagesordnung das Gebet des Einzelnen. Gerade im Einzelgebet erschließt sich der Geist der Innerlichkeit. „Wenn ihr in Psalmengesang und Hymnen zu Gott betet, soll das auch im Herzen lebendig sein, was mit dem Munde ausgesprochen wird.“ DAT SINE MENTE VOCES. (Rede ohne Verstand) Der Grauhofer Künstler versinnbildlicht im Sittich die unbedachte Schwatzhaftigkeit.

Wir wenden uns jetzt der nördlichen Chorstuhlreihe zu und beginnen wieder im Westen. An dieser Seite ist im oberen Schriftband das Kapitel des Regeltextes mit angegeben.

NIHIL FIAT QUOD CUISQUAM OFFENDAT ASPECTUM C. 4.[21] (Abb. 16)
(Nichts geschehe, was jemandes Auge beleidigen könnte)

Die Keuschheit, eine Forderung der Askese, soll den Mönch zur ungeteilten Hingabe an Gott befähigen. In

Abb. 13

Abb. 14

19 Reg. Aug. C. 1. Nr. 6. ed. Hümpfner, S. 495.30.

20 Picinelli, Liber XXIII, 22.

21 Reg. Aug. C. 4. N. 1. ed. Hümpfner, S. 497.70—71.

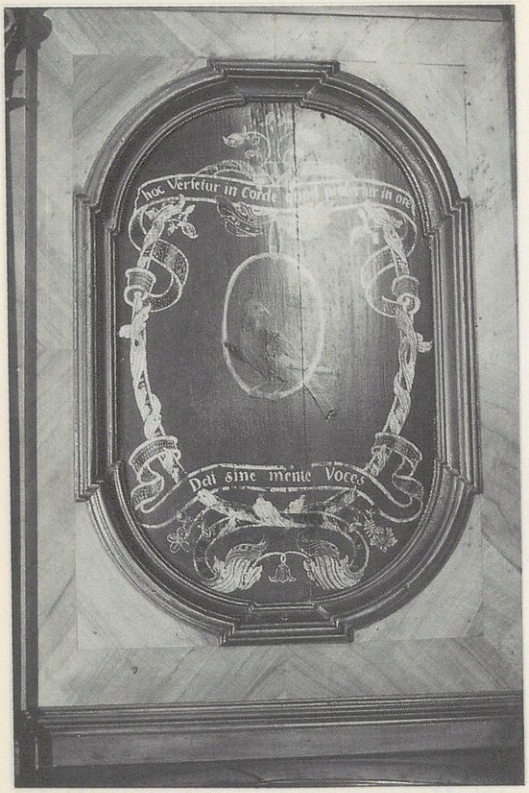


Abb. 15

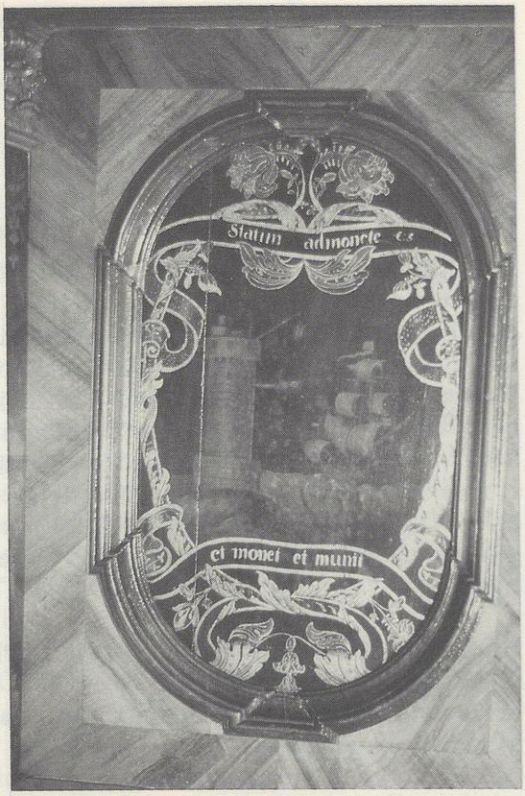


Abb. 17

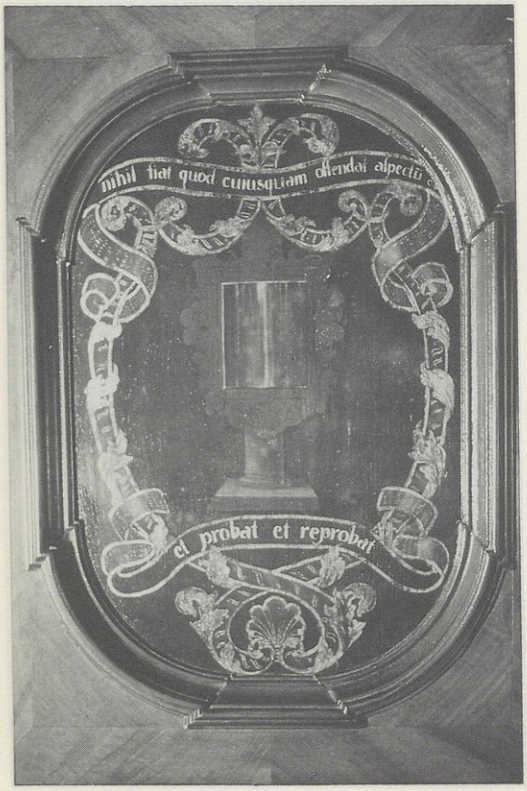


Abb. 16

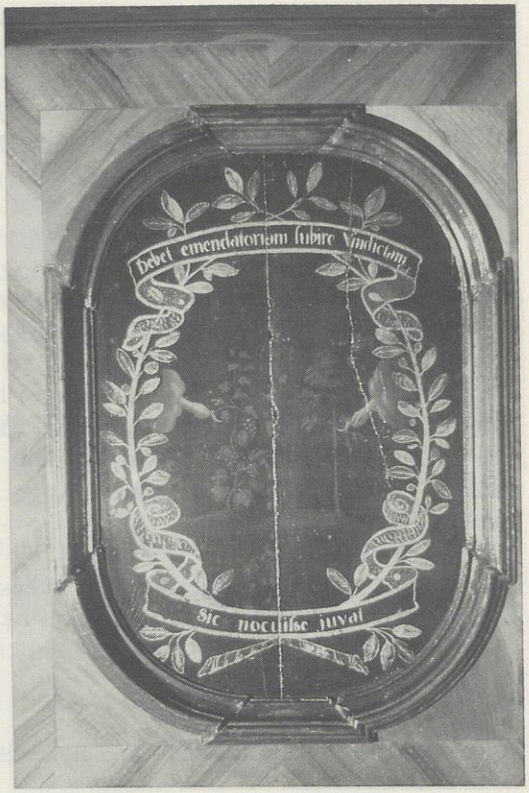


Abb. 18

den Augen aller soll der Mönch rein erscheinen wie ein Spiegel, dem Sinnbild der reinsten Aufnahme und Wiedergabe des Empfangenen. ET PROBAT ET REPROBAT (Er billigt und mißbilligt). Der Spiegel prüft und verwirft, indem er Schönheit und Häßlichkeit vorführt.

STATIM ADMONETE C. 5.[22] (Abb. 17)
(Die Mahnung erfolgt auf dem Fuße)

Gehorsam ist eine unentbehrliche Stütze, auf der Augustins klösterliches Ideal ruht. Der Gehorsam gegenüber den Mitbrüdern darf für deren Fehler jedoch nicht blind machen. Eine Ermahnung zur rechten Zeit verhindert größeren Schaden. Das Licht des Leuchtturms, das das Schiff sicher durch die sturmbewegte See leitet, ist das Symbol dieses Emblems, das warnt und rettet, „ET MONET ET MUNIT"[23].

DEBET EMENDATORIAM SUBIRE VINDICTAM C. 5.[24] (Abb. 18)
(Er soll eine bessernde Strafe erleiden)

Das Beschneiden des Weinstocks und des Balsambäumchens ist das Sinnbild einer verständigen, strengen Zucht. Ist der Schuldige überführt worden, muß er demütig eine Sühnestrafe auf sich nehmen. „SIC NOCUISSE JUVAT." (Solcher Schaden bringt Nutzen) Die Bestrafung erfolgt mit Liebe zu den Menschen, aber mit Verachtung gegen die Laster.

SINE MURMURE SERVIANT FRATRIBUS SUIS C. 7.[25] (Abb. 19)
(Den Brüdern dienen ohne Murren)

Die Forderung zu selbstloser Sorge und Arbeit für die Gemeinschaft wird durch ein beladenes Kamel, dem typischen Lasttier, veranschaulicht. Augustinus selbst hat das Kamel als Bild der Geduld und Demut zum Sinnbild für den im Leben geplagten und mit Lasten beladenen Christen beschworen[26]. „NON SIBI SED ALLIS."[27] (Nicht für sich, sondern für die anderen) In der Inscriptio wird der Verzicht jeglichen persönlichen Anspruchs hervorgehoben.

QUI ODIT FRATREM SUUM HOMICIDA EST C. 8.[28] (Abb. 20)
(Wer seinen Bruder haßt, der ist ein Mörder)

Dieser Auszug des Regeltextes erinnert an das ‚qui odit' aus dem Johannesbrief I: 3, 15. An die Gefahr des Hasses gemahnt das Bild des Basilisken[29], der sich

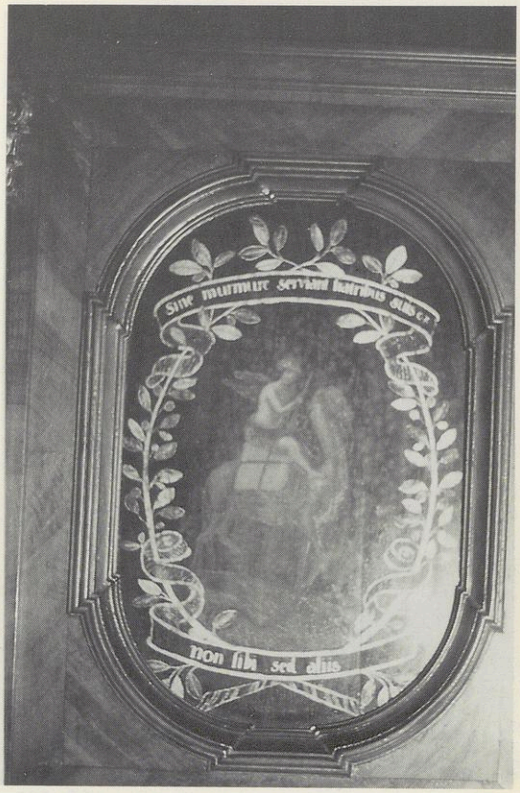


Abb. 19

durch einen Blick in den Spiegel selbst tötet[30]. In der Antike galten sein giftiger Hauch und auch sein Blick als tödlich[31]. Wer hassend fremdes Leben mordet, der mordet in Wirklichkeit sein eigenes Leben. Spielerisch nimmt die Inscriptio den Spiegeleffekt der Pictura in

22 Reg. Aug. C. 5. N. 1. ed. Hümpfner, S. 498.94.

23 Picinelli, Liber XVI, 220.

24 Reg. Aug. C. 5. N. 4. ed. Hümpfner, S. 499.111—112.

25 Reg. Aug. C. 7. N. 4. ed. Hümpfner, S. 502.164—165.

26 Menzel, Wolfgang: Christliche Symbolik, I. c. 1.

27 Picinelli, Liber IV, 263 und Liber XIV, 60 Bruck II, Nr. 27 ed. Henkel, Col. 1044.

28 Reg. Aug. C. 9. N. 1. ed. Hümpfner, S. 502.171.

29 Von Luther mit „Otter" übersetzt, erscheint der Basilisk in Psalm 91.13 zusammen mit Löwe und Drachen.

30 Camerarius IV, 79 ed. Henkel, Col. 627.

31 Lucanus: Pharsalia sive de bello civili IX, 830 ed. Henkel. Plinius: Naturalis historia XXIX, 66 ed. Henkel.

Abb. 20

Abb. 21

der zweifachen Bedeutung des Verbs ‚occidere' auf. AUT OCCIDIT AUT OCCIDIT[32]. (Fällen oder fallen)

Die folgenden Embleme sagen etwas über die Stellung des Abtes innerhalb der Gemeinschaft und über den Gehorsam ihm gegenüber aus.

PRAEPOSITO TANQUAM PATRI OBEDIATUR C. 9. (Abb. 21)
(Dem Oberen gehorcht wie einem Vater)

Verantwortungsbewußtsein und sorgende Liebe, die auch im Strafen nur das Beste für die Untergebenen im Auge haben, sind für das Bild des klösterlichen Oberen bestimmend. Der Mönch sucht in ihm — nach dem Wort des Herrn nur Diener seiner Untergebenen — Gott selbst zu ehren[33]. Hier zitiert die Regel den Apostel Paulus. „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, ist sie von Gott verordnet."[34] Aus der Grundhaltung von Ehrfurcht und Vertrauen erwächst ein freier Gehorsam. Voll Mitleid gehorcht der Konventuale dem Abt, um ihm die schwere Verantwortung vor Gott zu erleichtern. „OSTENDERE SUFFICIT."[35] (Zeigen genügt) Zwei traditionelle christliche Bildmotive sind in der Pictura vereinigt. Das Lamm, das den Sieg über sich errungen hat und dem Wink des Oberen folgt, und die Taube, die schon Augustinus und Gregor der Große als Gleichnis für den Zusammenhalt der Gemeinde anführen. Als Botin des Friedens kommt die Taube in der Emblematik vor.[36]

SE IPSUM BONORUM OPERUM PRAEBEAT EXEMPLUM C. 9.[37] (Abb. 22)
(Er gibt stets durch gute Werke ein Beispiel)

In der Ausübung seines Amtes wird der Prälat mit Pegasus verglichen, in den Ideen des Humanismus ein Sinnbild edler, aufs Höchste gerichteter Begeisterung. Vom Gipfel des Helikon steigt das geflügelte Dichterroß in den Himmel empor. Unter seinen Hufschlägen

32 Picinelli (in Anlehnung) Liber V, 246 und Liber VII, 16.

33 Mannich, S. 14 ed. Henkel, Col. 544.

34 1 Römer, 13.

35 Picinelli, Liber V, 582.

36 Camerarius III, Nr. 59 ed. Henkel, Col. 856.

37 Reg. Aug. C. 9. N. 6. ed. Hümpfner, S. 504.199.

bricht die Quelle Hippokrene — die Quelle der Begeisterung — hervor. Boria[38] gibt dem Motto SIC ITUR AD ASTRA[39] (Das ist der Weg zu den Sternen) eine weitere Ausdeutung, die für das Grauhofer Gestühl sinnvoll scheint: „... also ist der Weg der Tugend am Anfange verdrießlich und beschwerlich, aber je weiter man darauf fortgeht, je angenehmer und leichter macht ihn die Gewohnheit ..."

CORRIPIAT INQUIETOS CONSOLETUR PUSILLANIMES C. 9.[40] (Abb. 23)
(Er weist die Unruhigen zurück und tröstet die Kleinmütigen)

Als Sinnbilder der Aufopferung und der Abtötung der Leidenschaften stehen sich zwei Vogelmotive gegenüber. Der Pelikan, der seine Jungen mit dem eigenen Blute nährt, und der Storch, der eine Schlange zerreißt. In dem Grauhofer Emblem hat die Vernunft die Leidenschaften überwunden. Die Darstellung des Storches mit der zerrissenen Schlange im Schnabel weist auf Christus als Überwinder der Erbsünde[41]. Als Sinnbild der Opferbereitschaft steht der Pelikan, der seine Jungen mit dem eigenen Blute nährt.[42]. Schon den Kirchenvätern ist der Pelikan das Symbol Christi, der für die Seinen am Kreuze sein Blut vergießt. In Psalm 102,7 „Ich bin gleich einem Pelikan[43] in der Wüste", bei Johannes[44] und im ersten Römerbrief[45] finden wir Gleichnisse. Ebenso können Jesaia[46] oder der „Physiologus"[47] zitiert werden. Das Gegensatzpaar der Pictura nimmt die Inscriptio auf. „MORS MALIS

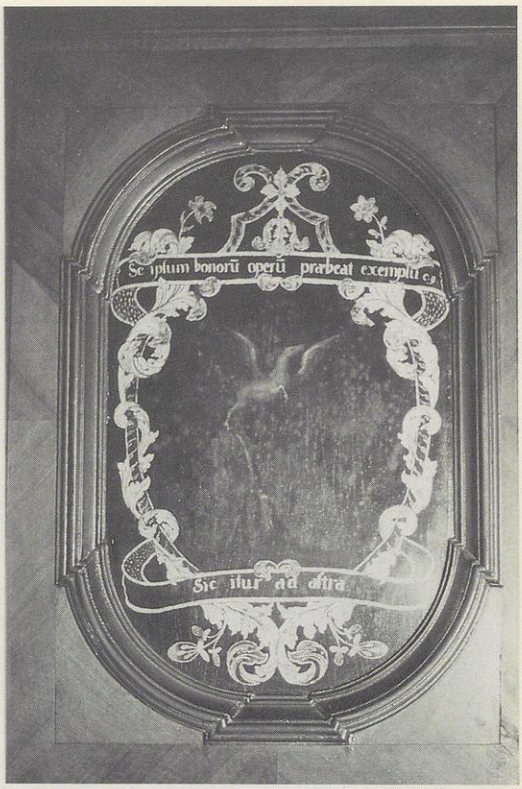


Abb. 22

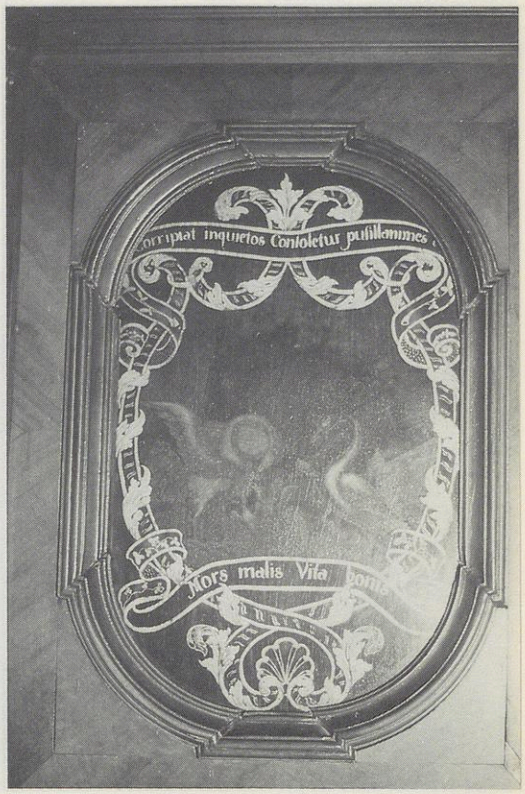


Abb. 23

38 Boria, S. 46, Nr. 45 ed. Henkel, Col. 1724.

39 Picinelli, Liber III, 218 und Liber XXII, 17.

40 Reg. Aug. C. 9. N. 4. ed. Hümpfner, S. 504.199—200.

41 Kemp, Cornelia: Angewandte Emblematik in süddeutschen Barockkirchen. München und Berlin 1981.

42 Reusner Embl. II, NR. 14 ed. Henkel, Col. 812 Rollenhagen II, Nr. 20 ed. Henkel, Col. 811.

43 Luther übersetzt „Eule".

44 Joh 19.34.

45 Römer I, 25.

46 Jes I, 2.

47 Der Physiologos, Absatz 4.

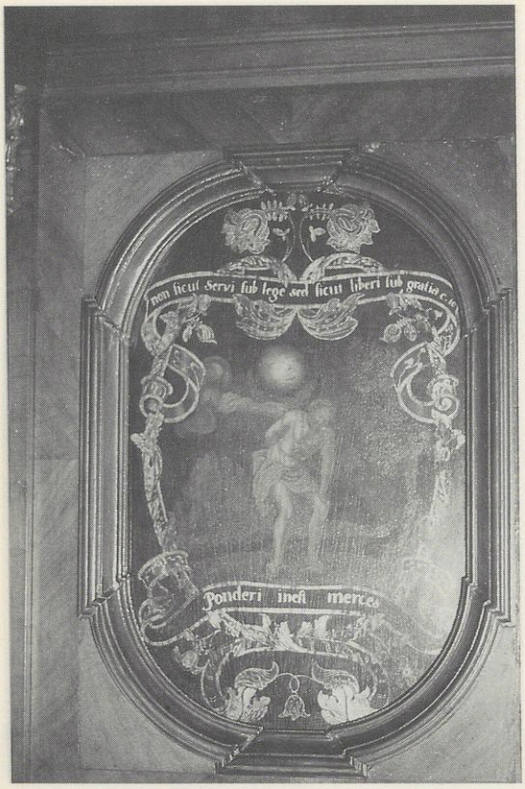


Abb. 24

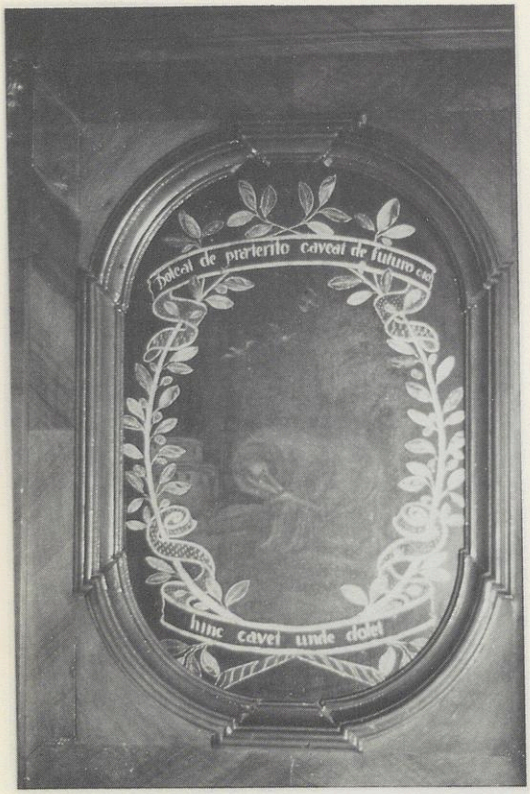


Abb. 25

VITA BONIS"[48]. (Der Tod den Bösen, das Leben den Guten)

NON SICUT SERVI SUB LEGE SED LICUT LIBERI SUB GRATIA C. 10.[49] (Abb. 24)
(Dient nicht wie Knechte unter dem Gesetz, sondern wie Freie unter der Gnade)

Das gesamte klösterliche Leben von der Berufung bis zur Vollendung ist freies Geschenk der göttlichen Gnade, dem der Mensch in tiefer Demut begegnen muß. Nur denen wird Gottes Hilfe zuteil, die dienen wie Kinder, die unter der Gnade Gottes stehen. PONDERI INEST MERCES (Last ist Lohn) ist die Inscriptio des Emblems. Die Pictura hat als Bildmotiv den Atlas; Gottes Arm hilft, die Erdkugel zu tragen.[50]

DOLEAT DE PRAETERITO CAVEAT DE FUTURO C. 10.[51] (Abb. 25)
(Er bereut das Vergangene und hütet sich vor der Zukunft)

Das Emblemprogramm endet mit einem Sinnbild der Reue. Als Bild der Reue steht das Motiv des Wolfes, der sich in den Fuß beißt, nachdem er in einen Dorn getreten ist. Er straft sich und erinnert sich. „HINC CAVET UNDE DOLET." (Er meidet, was ihm Schmerz bereitet) Das letzte Kapitel der Regel des Augustinus erfaßt Geschehenes und Zukünftiges. Der Abschluß der Ordensvorschrift weist auf Johannes 5, 14: „Danach fand Jesus ihn im Tempel und sprach zu ihm: Siehe, du bist gesund geworden; sündige hinfort nicht mehr, daß dir nicht etwas Ärgeres widerfahre."

c. Ornamentales Rahmenwerk

Auffallend an den Emblemtafeln ist das reiche, goldfarbene Laub- und Bandwerk, das die Picturae rahmt. Ornamente gehören zu den sehr frühen Äußerungen menschlicher Kunst. Von Anfang an liegt die

48 Picinelli, Liber XI, 173 und 234 Camerarius III, 92 ed. Henkel, Col. 302.

49 Reg. Aug. C. 10. N. 1. ed. Hümpfner, S. 504.214.

50 Jes 59.1 „Siehe, des Herrn Arm ist nicht zu kurz, daß er nicht helfen könnte."

51 Reg. Aug. C. 10. ed. Hümpfner, S. 504.214.

Vermutung nahe, daß nicht nur Schmuckfreudigkeit die Ornamentik hervorgebracht hat, vielmehr der Wille nach einer symbolischen Verzierung.[52] Der Zusammenhang zwischen Symbol und Ornament soll am Akanthus, der in Grauhof in drei von vier Ornamentvorlagen erscheint, kurz angedeutet werden. Es ist in diesem speziellen Fall das ägyptische Lotossymbol, das zur Palmette, dem sogenannten Eierstab und dem Akanthus lückenlos weiterführt. Die Abstammung dieses Ornaments vom Lotos als Ewigkeitssymbol läßt sich nachweisen.

Durch die Beobachtung, daß die Lotosblüte in geschlossener Form aus der Wasseroberfläche auftaucht, sich dem Licht gegenüber öffnet, bei Untergang der Sonne wieder schließt und sich unter die Wasseroberfläche zurückzieht, wird die Blüte zum Lichtsymbol, d. h. zum Ausdruck für alles das, was sich dem Lichte hin öffnet. Das wesentliche Charakteristikum ist also das Öffnen und Schließen. Symbol ist der Lotos als einzelnes Bild, der aufgrund seiner besonderen Eigenschaften eine inhaltliche Bedeutung erhält. Zum Ornament wird das Bild desselben Gegenstandes durch seine darstellerische Reihung von geöffneten und geschlossenen Blüten und Knospen alternierend und stilisiert und an jedem beliebigen vorgegebenen Objekt verwendbar[53]. Durch zunehmende Stilisierung bilden sich schließlich die Palmette und das Akanthus-Ornament, beide ebenfalls mit der Unsterblichkeit und dem Auferstehungsgedanken verbunden.

Aus der Beobachtung dieses einen Beispiels, das nebenbei bemerkt einen großen Teil des abendländischen Blattwerks beherrscht, folgt die hypothetische Konsequenz, daß hinter jedem Ornament das Abbild eines Gegenstandes und damit etwas Gedachtes, also ein Sinn, steht.

Das zweite Blattwerk in den Grauhofer Emblemen ist ein Lorbeer-Ornament, das in seiner symbolischen Bedeutung dem Akanthus sehr nahe ist. Wegen seiner immergrünen Blätter und seines starken Duftes ist der Lorbeer Sinnbild der Unverweslichkeit und der Jugend. In der frühen Christenheit wurden die Toten auf Lorbeerblätter gebettet. Lorbeer bildet auch ein Zeichen für die Taufe, als Siegel des neuen Lebens in Christus.[54]

Der Ornamentrahmen, durch seine symbolische Ausstattung selbst bildhaft geworden, trägt auch zur Sinnaufschließung der Picturae bei. Bildhaftes hilft also, die Pictura zum Sprechen zu bringen.

2. Vita — Darstellungen

a. Kindheit und Jugend Augustins

Aurelius Augustinus wird am 13. November 354 im römischen Nordafrika, in der numidischen Stadt Thagaste, dem heutigen Souk-Ahras, geboren. Sein Vater Patricius, ein Numidier, ist städtischer Beamter, hat einen kleinen Grundbesitz, hält Sklaven und scheint ein Mensch schroffer Gegensätze zu sein. Vom Gott der Christen ist er wenig angetan, erst kurz vor seinem Tod läßt er sich taufen.

Die Mutter Monnica, eine Christin, führt ein Leben im Schatten und setzt ihre ganze Hoffnung in die Zukunft ihres Sohnes. Er soll ihren Traum vom Glück und der Höhe des Menschen erfüllen.

Nach afrikanischer Sitte wird Augustin nicht getauft, er bekommt eine Weihe, die ihn in späteren Jahren zum Christwerden vorbestimmt. Das eigenwillige, scharf denkende Kind nimmt die bunte Welt Thagastes, das viele Karawanen kreuzen und das in einer reizvollen Landschaft liegt, auf, und sie erregt dessen lebhafte Phantasie. Das religiöse Leben ist ein Gemisch aus heidnisch-sinnlichem Brauch und christlich Unsichtbarem. Die Last der Schule drückt den Knaben, schwer leidet er unter den Prügelstrafen. Später in Madaura, in der Nähe von Thagaste, findet er Gefallen an den Mythen des Odysseus und den Kämpfen um Troja, obwohl ihm das Griechische verhaßt ist. Vergil nimmt ihn für sein Leben gefangen. Er begeistert sich für die Rhetorik und führt im übrigen ein Leben voller Streiche und Liebesabenteuer. Zum Kummer der Mutter verdunkelt sich die andere Welt, an die sie glaubt, immer mehr.

Als 17jähriger kommt Augustinus nach Karthago, um sich zum Rhetor und Anwalt ausbilden zu lassen. Die vorzüglich verwaltete Stadt gibt ihren Bewohnern — ein Gemisch aus aller Herren Länder, aus Religionen und Philosophien — das stolze Gefühl, römische Bürger zu sein. Dieser bedeutende Seeplatz gehört zu

52 Berliner, Rudolf/Egger, Gerhart: Ornamentale Vorlageblätter des 15.—19. Jahrhunderts. München 1981.

53 In dem fälschlicherweise so genannten Eierstab handelt es sich, wie leicht zu sehen ist, nicht um Eier, sondern um geschlossene Lotosblüten.

54 Vogellehner, Dieter: Pflanzendarstellungen in Wissenschaft und Kunst. Freiburg 1984.

Abb. 26

Abb. 27

den Großstädten des Kaiserreichs, ein Paradies des lässigen Genusses — Carthago Veneris. Augustinus genießt das Leben, die Mutter seines Sohnes Adeodat bleibt für dreizehn Jahre an seiner Seite, und — ungewöhnlich begabt — bringt er es schnell zum Ersten in der Rhetorikschule.

In dieser Zeit stirbt sein Vater. Auf der Suche nach einem höheren Begriff von Mensch und Dasein glaubt er, in einem Dialog Ciceros über die Weisheit im Flüchtigen das Beständige zu fassen. Er findet den Übergang zur Philosophie und ist von den großen Fragen des Seins und der größten nach dem Weltgrund berührt. Er sucht und forscht nach Erkenntnis. Das Latein der Itala stößt ihn ab.

Rom, Griechenland, Ägypten, Palästina und das Zweistromland hatten ihre geistigen Güter vermischt, Altes und Neues war durcheinandergeraten oder brachte ein anderes hervor: So gleicht das Römische Reich einem Markt von Angeboten wahrer Erkenntnis und erlösenden Heils. Mit der Losung nach Wahrheit lockt in Karthago auch die Kirche des Mani: Zwei Mächte, das Licht und die Finsternis, stehen sich von Anbeginn entgegen. Wie im Kosmos ist es auch im Menschen ein Kampf von zwei Seelen: der dunklen Leibseele aus Habgier und Wollust und der Lichtseele, die aus dem Guten kommt. Die Erlösung der Lichtseele ist der Sinn der Religion, die asketische Erhebung über die Materie. Augustinus ist Hörer bei den Manichäern, und nach Abschluß seiner Studien nach Thagaste zurückgekehrt, wirbt er in seiner Vaterstadt für seinen neuen Glauben. In den Augen der enttäuschten Mutter ist der Sohn in die Irre geraten, es kommt zum Zerwürfnis, schließlich versagt Monnica ihm ihr Haus. Zu diesem Zeitpunkt setzen die Darstellungen der Szenen aus dem Leben Augustins an der Brüstung des Chorgestühls in Grauhof ein.

b. Beschreibung der Vita-Tafeln und ihrer Beziehungen zu den Emblemen

Wie die Embleme werden auch die Vita-Darstellungen durch einen reichverzierten Titel eingeleitet.

VITA ET GESTA S. AURELII AUGUSTINI
(Abb. 26)
(Leben und Werk des heiligen Aurelius Augustinus)

Es folgt die Darstellung Augustinus' im Bischofsornat mit Stab und Mitra (Abb. 27). In der rechten Hand hält er als Sinnbild seiner Gottesliebe das flammende Herz.

Aus der Lektüre der „Confessiones“ geht klar hervor, daß sich der drängende Einfluß der Monnica auf die Entwicklung Augustins jeder Meßbarkeit entzieht, daß er auf keinen Fall geringer ist als der der Philosophen und der göttlich inspirierten Schriften. So erstaunt es nicht, daß der Grauhofer Künstler die Vita Augustins mit einer Szene beginnen läßt, in der die Mutter die Zentralfigur ist.

SOMNUM D. MONICAE DE FILII CONVERSIONE[55] (Abb. 28)
(Monnicas Traum von der Bekehrung des Sohnes)

In dem Zeitraum, da Monnica sich weigert, mit Augustin zusammenzuleben und am selben Tisch mit ihm zu essen, hat sie einen Traum, und die Episode scheint geeignet, die Reichweite ihres Einflusses deutlich werden zu lassen. „Sie sah im Traum sich auf einem Richtholz stehen, gramvoll, von Gram gebrochen, und da kam ein lichter Jüngling auf sie zu und lächelte sie fröhlich an. Er fragt sie“, schreibt Augustin weiter, „nach dem Grund ihres Trauerns, ihres Weinens Tag für Tag ... Sie antwortete, sie härme sich über mein Verderben. Da hieß er sie getrost sein, sie brauche ja nur schärfer zuzusehen, so werde sie's gewahr: da, wo sie sei, da sei auch ich. Und als sie nun schärfer zusah, erblickte sie mich, wie ich an ihrer Seite auf demselben Richtscheit stand.“[56] Augustin gegenüber deutet Monnica diesen Traum als eine Prophezeiung für seine Rückkehr zum christlichen Glauben. In gleicher Weise deutet sie die Worte eines Bischofs, den sie bittet, mit Augustin zu sprechen. Er hält den Zeitpunkt für ein Gespräch nicht geeignet, mißtraut wohl auch der Kraft seiner Worte. „Geh nur“, sagt er, „denn so wahr du lebst, es ist nicht möglich, daß ein Sohn solcher Tränen verlorengehe.“[57]

Beide Episoden sind im Bild zusammengefaßt. Im Mittelgrund die weinende Monnica neben dem Bischof, im Hintergrund, in einem lichtdurchfluteten Raum, Augustin neben Monnica und im Vordergrund die träumende Monnica, über ihr schwebend ein Engel. In ihrer Haltung mit dem aufgestützten Kopf erinnert das Motiv an Darstellungen über Maria, die dem Thema der Ruhe auf der Flucht nach Ägypten gewidmet sind. In dem kleinen Hund ihr zu Füßen kann das Symbol der theologischen Tugend des Glaubens gesehen werden.

Die Beziehung der dargestellten Szene zu dem darüberliegenden Emblem (Abb. 10) scheint eindeutig: Auch Augustin wird sich — wie im Traum der Monnica verheißen — an dem ewigen Licht Christi

Abb. 28

entzünden und in die Gemeinschaft der Christen aufgenommen werden.

Monnica hat so große Macht über Augustin, daß er, als er nach achtjährigem Aufenthalt Karthago im Jahre 382 verläßt, um nach Rom zu gehen, aus Furcht, sie könne ihm folgen, sie überredet, die kommende Nacht in den Arkaden der nahen Kapelle des heiligen Cyprian zu verbringen. Er selbst flieht in dieser Nacht, und als Monnica in der Frühe des nächsten Tages an den Hafen kommt, hat das Schiff die Küste längst verlassen.

ROMAM NAVIGAT AUGUSTIN[58] (Abb. 29)
(Augustin segelt nach Rom)

55 Confessiones III, 11. 19.

56 Confessiones III, 11. 19.

57 Confessiones III, 12. 21.

58 Confessiones V, 8. 15.

Abb. 29

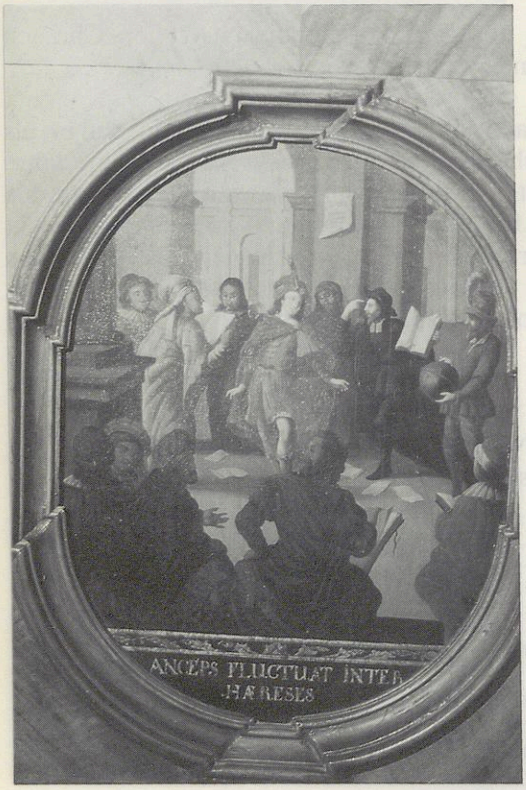


Abb. 30

ANCEPS FLUCTUAT INTER HAERESIS[59]
(Abb. 30)
(„Verwirrt" schwankt er zwischen den häretischen Lehren)

Rom kann ihm kein fester Boden sein, der manichäische Umgang macht ihn zum Spötter. Er wendet sich von Rom ab, wo ihn Leben und Wandel der Studenten enttäuscht hatten, und folgt einem Ruf nach Mailand auf einen Lehrstuhl für Rhetorik. Auch Monnica, von Liebe und Sorge getrieben, kommt übers Meer. Sie unternimmt sofort die entscheidenden Schritte, um Augustin eine persönliche Beziehung zum katholischen Bischof zu verschaffen. Das ist Ambrosius. Augustin fühlt das Wohlwollen des Hirten, er hört den machtvollen Prediger und bekommt eine Ahnung von der Kirche.

Wird auch der Einfluß der Predigten des Ambrosius zunächst von Augustin negativ empfunden, weil anti-manichäischer Natur, so spürt Monnica in der Erschütterung der manichäischen Überzeugung bei Augustin die Bestätigung ihres sicheren Glaubens an die entscheidende Bekehrung. Langsam entwickelt sich eine neue Lehre in ihm, die zugleich exegetischer und philosophischer Natur ist. Augustin überzeugt sich davon, daß sich die Schwierigkeiten des Alten Testamentes durch das Verständnis des Neuen Testamentes entschlüsseln lassen. Philosophisch orientiert er sich an einem theologischen System, das die Geistigkeit Gottes und der Seele sowie den freien Willen des Menschen behauptet.

Pierre Courcelle[60] zeigt, daß Ambrosius Anhänger eines bereits stark ausgeprägten christlichen Neuplatonismus ist, und weist nach, daß Augustin in Mailand Predigten des Ambrosius hört, deren Hauptinhalt plotinische Auffassungen kennzeichnen. Danach hat Augustin den auf Plotin bezogenen Stellen der Predigten sein besonderes Interesse zugewandt. Der Ambrosius-Plotin-Predigttext, der den Gedanken entwirft, das Übel sei eine Minderung des Guten, wird innerhalb der augustinischen Lehre grundlegend. Diese für Augustin damals neue Philosophie scheint ihm geeignet, erfolgreich dem Manichäismus entgegenzutreten.

59 Confessiones V, 11. 12.

60 Courcelle, Pierre: Die Entdeckung des christlichen Neuplatonismus (1950). In: Carl Andresen: Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart. Darmstadt 1975.

Die erste Bildgruppe, die Augustin als Zentralfigur zeigt, ist dem Lebensabschnitt entnommen, in dem er zweifelt, wohl auch verzweifelt nach Wahrheit sucht. Karthago, Rom und Mailand sind die Stationen, denen im Dorsal des Chorgestühls die Emblemgruppe, die die klösterliche Gemeinschaft versinnbildlicht, zugeordnet ist. Heilige Ruhe wird dem rastlosen Zweifler prophezeit.

LECTIONE MOVETUR ET EXEMPLO[61]
(Durch Lesung und Beispiel bewegt)

Der Jesus Christus der paulinischen Briefe gewinnt eine ungekannte Kraft. „So griff ich gierig nach dem ehrwürdigen Buche deines Geistes, vorab nach dem Apostel Paulus. Und von selber schwanden jene Fragen von ehedem. Das alles durchdrang mich und ich weiß nicht wie, bis ins Innerste, als ich den ‚geringsten unter deinen Aposteln' las — und ich war erschrocken."[62] In dieser Zeit zieht er sich gerne in die Stille der Gotteshäuser zurück, meditiert oder gibt sich den neuen liturgischen Gesängen, den Psalmen und den Hymnen des Ambrosius, hin.

Diese Szene aus dem Leben Augustins ist die Erfüllung der Prophezeiung des darüberliegenden Emblems (siehe Abb. 12). Zum Zeitpunkt, da Augustin zu den Schriften des Paulus greift, ist der Zweifel überwunden, und er weiß, daß er sich von den weltlichen Eitelkeiten abwenden und die Weltliebe abtöten wird, um sein Herz zu Gott zu erheben.

Wenig später will Augustin das letzte Band, Geschlechtlichkeit und Frauenliebe, zerreißen. Er will und er will auch wieder nicht. Wie leibhaftige Wesen, wie „alte Freundinnen" tanzen die Stimmen seines Blutes, Lust, Genuß und Gewohnheit, vor ihm und ziehen ihn lockend ins Gespräch. In tiefster Seele verwirrt und erschüttert, wirft er sich weinend unter einen Feigenbaum. „Warum nicht jetzt ein Ende meiner Schmach?"[63] In ungewohnter Erregung trinkt er den bitteren Kelch bis zur Neige. Da hört er vom Nachbarhaus eine Stimme: „Tolle, lege", er erhebt sich und denkt nichts anderes, als daß Gott ihm befohlen habe, ein Buch zu öffnen und das zu lesen, worauf sein Auge zuerst fällt. Er erinnert sich, daß auch Antonius durch ein Buchorakel bestimmt wurde. Er nimmt das Buch mit den Briefen des Apostels Paulus, sein Blick fällt auf den Brief an die Römer und er liest: „Nicht in Schmausereien und Trinkgelagen, nicht in Schlafkammern und Unzucht, nicht in Zank und Neid — sondern zieht den Herrn Jesum Christum an und pfleget das Fleisch nicht zur Erregung eurer Lüste".[64] Augustinus,

Abb. 31

er ist jetzt zweiunddreißig Jahre alt, entsagt für immer dem Weibe. An seiner Mannheit nicht gebrochen, werden ihn die „alten Freundinnen" jedoch noch lange bedrängen.

CONVERTITUR IN HORTO[65] (Abb. 31)
(Im Garten wird er bekehrt)

Das Erlebnis im Garten von Mailand, die Bekehrung zum Glauben seiner Kinderjahre, ist in doppelter Beziehung dem zugeordneten Emblem (siehe Abb. 13) verbunden. Zum einen ist die Szene durch den paulinischen Text Erläuterung des Emblems, andererseits wird die Forderung des Regeltextes durch die Bekehrung Augustins — für die nach der Ordensregel lebenden Mönche — vorbildlich erfüllt.

61 Confessiones VII, 21. 27.

62 Confessiones VII, 21. 27.

63 Confessiones VIII, 12. 28.

64 Römer 13, 13.

65 Confessiones VIII, 12. 29.

Abb. 32

Abb. 33

Von Cassiciacum aus, einem Landgut südlich des Comer Sees, meldet sich Augustin bei Ambrosius für Ostern 387 zur Taufe an. Während der Fastenzeit verlassen alle gemeinsam das Landgut und begeben sich zur Vorbereitung nach Mailand.

BAPTIZATUR A. D. AMBROSI[66] (Abb. 32)
(Er wird vom heiligen Ambrosius getauft)

Für die Taufe symbolisch bedeutsam ist die Aussage des Paulus im Brief an die Römer[67], der das Tauchbad dem Sterben und das Wiederauftauchen der Auferstehung zu neuem Leben vergleicht. Augustinus empfing am Auferstehungsmorgen die Sakramente der Wiedergeburt. Vor der Taufe liest er in den Psalmen des David. „Wie rief ich auf zu dir mit diesen Psalmen, wie entflammte ich an ihnen für dich und erglühte vor Verlangen, sie dem ganzen Erdkreis, hätt ich's nur gekonnt, zu verkünden wider den Hochmut der Menschheit."[68]

Wider den Hochmut, von demütiger Gesinnung handelt das beigegebene Emblem (ohne Abb.).

In Italien ungeliebt, auch wohl von Heimweh getrieben, beschließt die kleine Gesellschaft, nach Afrika zurückzukehren. Von Ostia aus soll die Heimreise angetreten werden, jedoch verschiebt sich die Überfahrt. Monnica ist von den Anstrengungen des Landweges erschöpft, ihre Kräfte lassen nach. In der Todesnähe kommt es zu jenem Zwiegespräch mit Augustin, der sogenannten „Vision von Ostia", dem innerhalb der „Confessiones"[69] große Bedeutung beigemessen wird. Noch einmal, am Ende von Augustinus' Pilgerfahrt, wird die Mutter zur Zentralfigur einer Szene. Wenige Tage später wird Monnica krank und stirbt bald darauf.

MATRI ASSISTIT MORIENTI[70] (Abb. 33)
(Er steht der sterbenden Mutter bei)

Der Abschiedsschmerz ist groß. Der Jammer des Adeodat überfällt auch Augustin. Seit dem Aufenthalt in Cassiciacum weiß er, daß er seine neue Sinnesrich-

66 Confessiones IX, 6. 14, 24.

67 Römer 6, 3.

68 Confessiones IX, 4. 8.

69 Confessiones IX, 10. 27.

70 Confessiones IX, 11. 28.

tung dem Gebet der Mutter zu verdanken hat. Am Bett der Toten greift Evodius, ein Landsmann, der sich der Familie aus religiösen Gründen angeschlossen hat, nach dem Psalter und beginnt im Wechsel mit den anderen den Psalm zu singen „Von Erbarmen und Gerechtigkeit will ich dir singen, Herr". Es ist der 101. Psalm, ein Psalm Davids. Die Harfe als Impresa Davids ist überliefert. Möglicherweise war das der Grund für den Emblem-Künstler, die Pictura des Emblems oberhalb der Bildtafel, die dem Tod der Monnica gewidmet ist, zu ändern. Anstelle der überlieferten Laute (Cythara) hat er eine Harfe dargestellt (siehe Abb. 14).

Augustinus verbringt ein weiteres Jahr in Rom. Er besucht Klöster, studiert das Ordenswesen und widmet sich literarischer Arbeit. Im Herbst des Jahres 388 reist er von Ostia zunächst nach Karthago und von dort weiter auf den väterlichen Landsitz vor der Stadt Thagaste. In dem kleinen Haus führt er über zwei Jahre mit Adeodat und einigen Freunden ein klösterliches Leben in enger Gemeinschaft.

Es folgen Zeiten der Unruhe und des Schmerzes: die manichäische Bewegung erstarkt, Augustins geliebter Sohn Adeodat stirbt und auch sein verehrter Freund Nebridius.

Als einfacher Gläubiger reist Augustinus eines Tages nach Hippo Regius und hört dort eine Predigt des Bischofs Valerius, der aufgrund seines Alters und mangelnder lateinischer und punischer Sprachkenntnisse (er ist Grieche) kirchenpolitische Interessen nur schwach vertreten kann. Valerius bittet in seiner Predigt um einen tüchtigen Priester, der ihm zur Seite gestellt werden sollte. Die Menge schreit „Augustinus soll Priester werden", einige werfen sich auf den zu Tränen Erschrockenen und bringen ihn mit Gewalt vor Valerius.

PRESBYTER ORDINATUR INVITUS[71] (Abb. 34)
(Unfreiwillig wird er zum Priester eingekleidet)

So wie es die Pflicht der Mönche ist, dem Ruf der Glocke ohne Zögern zu folgen — dieses Emblem ist der Priesterweihe zugeordnet —, so folgt Augustinus dem Zuruf der Gläubigen und des Bischofs Valerius. „Zum Priester geweiht, richtet er innerhalb des Kirchengrundstückes alsbald ein Kloster ein und beginnt mit den Dienern Gottes nach der unter den heiligen Aposteln festgestellten Weise und Regel zu leben — hauptsächlich —, daß niemand etwas Eigenes in dieser Gesellschaft habe, sondern alles ihnen

Abb. 34

gemeinsam sei und jedem nach Bedürfnis ausgeteilt werde, wie er das schon früher getan hatte, nach seiner Rückkehr von Übersee."[72]

MONASTERIUM CLERICORUM INSTITUIT[73]
(Abb. 35)
(Er gründet ein Kloster)

Zum ersten Mal sehen wir Augustinus eingekleidet als Mönch. Das Amt der Predigt war dem Bischof vorbehalten, ungeachtet des Einspruchs aus dem numidischen Episkopat überträgt Valerius auch dieses Amt auf Augustinus. Augustinus übt die Predigertätigkeit von der Karwoche 391 an über vierzig Jahre bis zu seinem Tode aus. Hunderte von Kanzelreden sind überliefert; von der kindlichen Christenlehre bis zu den Geheimnissen göttlichen Waltens im Kosmos, in der Heilsgeschichte und im Menschen. Immer ist seine Rede der Fassungskraft der Menge angepaßt.

71 Possidius: Vita Sancti Augustini IV, 13—15.

72 Possidius: Vita Sancti Augustini V, 1.

73 Possidius: Vita Sancti Augustini V, 1.

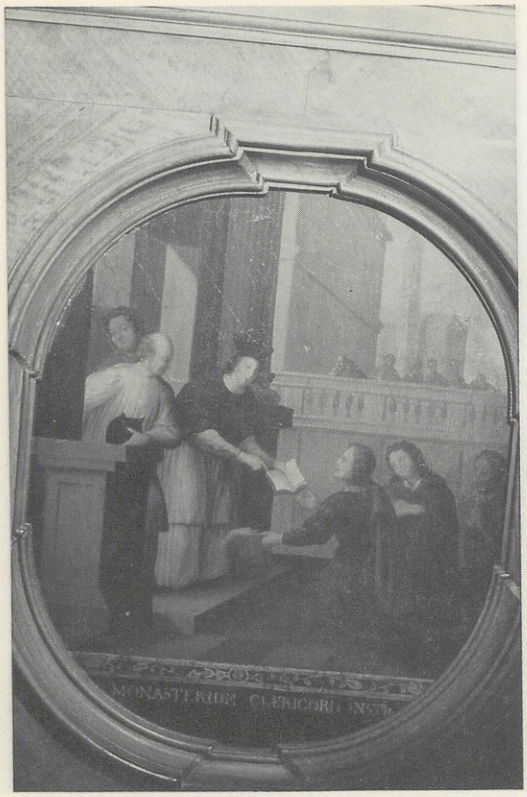


Abb. 35

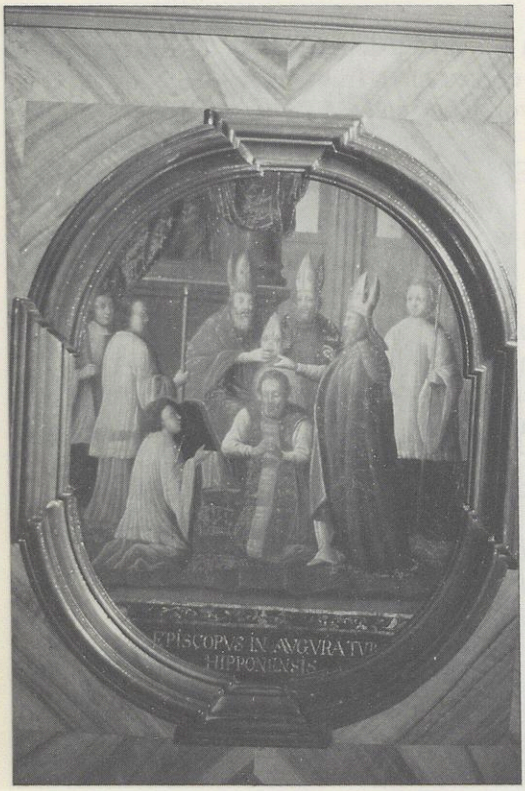


Abb. 36

Das Emblem „HOC VERSETUR IN CORDE“ (siehe Abb. 15) wird durch die Predigertätigkeit des Augustinus erläutert und erfüllt. „Der Physiologus“ schreibt zum Sittich[74]: „So ahme auch du, o Mensch, die Stimmen der Apostel nach, die den Herrn preisen, und preise auch du ihn, nachahmend die Gemeinde der Gerechten, auf daß du gewürdigt würdest, der lichten Orte derselben teilhaftig zu sein.“[75]

Die Darstellungen mit den Szenen und Legenden aus dem Leben des Augustinus enden in der südlichen Chorstuhlreihe mit einer Legende, die Jordanus de Saxonia in seinem „Liber Vitasfratrum“ erwähnt. Augustinus wäscht die Füße Christi, der als Pilger zu ihm gekommen ist. Die Darstellung dieser Vision taucht am Ende des 15. Jahrhunderts zum ersten Mal in Spanien auf und erfreut sich bis ins 18. Jahrhundert hinein großer Beliebtheit.[76]

CHRISTUM HOSPITIO EXCIPIT[77] (ohne Abb.)
(Er empfängt Christus als Gast)

(Wegen des schlechten Zustandes der Bildtafel ist keine Reproduktion möglicht)

Im Einverständnis mit Aurelius, dem Primas von Afrika, wird Augustinus noch zu Lebzeiten des Valerius zum Bischof von Hippo geweiht. Sein heftigster Gegner, Megalius, der Primas von Numidien, nimmt zu Beginn des Jahres 396 die Bischofsweihe selbst vor. Mit dieser historischen Episode werden die Darstellungen aus dem Leben Augustins an der nördlichen Chorstuhlreihe fortgesetzt.

74 Der Physiologus, Absatz 55.

75 Am Beispiel des Sittichs wird deutlich, daß das mittelalterliche Verständnis von res und verba in der Emblematik lebendig geblieben ist: Welche Bedeutung das Ding jeweils hat, bestimmt sich nach der in Betracht gezogenen Eigenschaft und nach dem Kontext, in dem das bestreffende Wort erscheint. Das Ding hat eine Bedeutungswelt, die von Gott bis zum Teufel reicht und potentiell in jedem mit einem Wort bezeichneten Ding vorliegt. Die Bedeutung des Dinges ist von Gott gesetzt; die Wortbedeutung dagegen ist durch den Menschen gesetzt, dient seiner Willensäußerung und erschöpft sich in bezug auf das eine Ding. Durch das Wort spricht der Mensch zum Menschen, durch das Ding spricht Gott zu den Menschen. So wird verständlich, daß wir den Sittich einmal wegen der Eigenschaft der Schwatzhaftigkeit negativ bestimmen und zum anderen, im Sinne des Physiologus, positiv deuten.

76 Jeanne Courcelle/Pierre Courcelle: Iconographie de Saint Augustin. Les Cycles du XVI. et du XVII. siècle. Paris 1972.

77 Jordanus de Saxonia: Liber Vitasfratrum II, 5. N. Crusenius: Monasticon Augustinianum I, 7 ed. Courcelle.

EPISCOPUS INAUGURATUR HIPPONENSIS[78]
(Abb. 36)
(Er wird als Bischof von Hippo eingeführt)

Augustinus, erstmals mit Nimbus und Bart, kniet dem Betrachter frontal zugewandt auf einem Teppich, der wie für diese Zeremonie ausgerollt erscheint. Wie kein anderer lebt Augustin das Leben eines Bischofs vor, der allen alles sein will. Lasten von Verwaltung und Sorgen liegen auf seinen Schultern. Staatliche und kirchliche Bereiche fließen ineinander: Neben der religiösen Führung kümmert sich Augustin um die leiblichen, sozialen und rechtlichen Verhältnisse der Menschen. Er befaßt sich mit der sozialen und wirtschaftlichen Seite der Armenversorgung, der Krankenhäuser und des Herbergswesens für das durchreisende Volk. Auch die engere Seelsorge verstrickt ihn mit dem Allzumenschlichen.

CONSOLATUR AFFLICTIS (Abb. 37)
(Er tröstet Niedergebeugte)

Das dazugehörige Emblem (ohne Abb.) hat die Uneigennützigkeit zum Thema. Es findet in der selbstlosen Tätigkeit des Bischofs Erfüllung. Während ihm die Sehnsucht nach dem Schreibtisch steht, gibt er seine Zeit an die Angelegenheiten des Volkes.

Die folgende Szene führt eine sehr populäre Anekdote vor. Augustin trifft das Jesuskind am Ufer des Meeres und spricht mit ihm über das Mysterium der Dreifaltigkeit. Der kleine Knabe schöpft mit einem Löffel Wasser in eine Sandgrube. Befragt, antwortet das Kind, daß es das gleiche tut wie Augustin: Er wolle die Unergründlichkeit Gottes mit seinen Gedanken ausschöpfen, und es selbst versuche, das Meer auszuschöpfen.

MYSTERIUM SS.TRINITATIS CONTEMPLATUR.
(Abb. 38)
(In das Wunder der Hl. Dreifaltigkeit versenkt)

Es folgen drei weitere Tafeln, die sich mit einem mystischen Erleben, einer Legende oder einer Vision befassen. Es stellt sich die Frage, ob sich diese Beobachtung — unabhängig von der Neigung der Zeit, ekstatische Zustände darzustellen — in die historische Biographie einbinden läßt. Tatsächlich hat sich Augustinus gegen Ende der 90er Jahre überwiegend mit dem

78 Possidius: Vita Sancti Augustini IV, 1. Jacobus de Voragine: Legenda Aurea, S. 641.

Abb. 37

Abb. 38

Jenseits befaßt. Die Gotteserkenntnis hier auf Erden hält er zwar für möglich, seine Gedanken und sein Sehnen konzentrieren sich jedoch immer mehr auf die Gottesschau im Himmel.[79] Im Vergleich zu ihr ist alle irdische Gotteserkenntnis nur ‚ein schwaches Blinzeln im Glauben'[80]. Nicht der einzige, aber doch der bevorzugte Gegenstand des einsichtigen Glaubens ist in dieser Zeit das Trinitätsgeheimnis.[81]

Ephraem Hendrikx OESA[82] hat in seinen Untersuchungen allerdings herausgefunden, daß sich im gesamten Schrifttum Augustins kein Text findet, den man im Sinne eines erlebten Vergöttlichtungsempfindens deuten könne. Auch dort, wo Augustinus sämtliche Erkenntnisarten, durch die man Gott erkennen kann — sowohl die gewöhnliche Vernunfterkenntnis wie die außergewöhnlichen Formen Vision, Ekstase und Wesensschau —, aufzählt, kommt er über eine erworbene Beschauung nicht hinaus. Da Augustinus selbst eine mystische Gotteserkenntnis nicht erwähnt, hält es Hendrikx für unzulässig, den erworbenen Beschauungen einen „eingegossenen Charakter" unterzuschieben.

Schon in der Zelle in Thagaste reiht Augustin ein Manuskript an das andere. Er schreibt gegen die Manichäer, verteidigt das Alte Testament und befaßt sich mit ethischen Fragen. Besonders wichtig sind die Auslegungen der biblischen Bücher, der Paulusbriefe, des Schöpfungsberichtes und der Bergpredigt.

Drei seiner Werke enthüllten Welt und Seele Augustins in besonderer Weise: die „Confessiones", „De Trinitate" und „De Civitate Dei". In den „Confessiones", der ersten Autobiographie des Abendlandes, geht er vom Ich aus und fahndet nach dem Stifter aller Dinge. Ein Urgefühl des Fragmentarischen überfällt ihn, tief ist die Sehnsucht des Gespaltenen nach Einheit. In seinem Werk „De Trinitate" versucht er, die Einheit des Seins in der Entfaltung des christlichen Dogmas von der Dreifaltigkeit und dem Wirken Gottes her zu verstehen. Die zweiundzwanzig Bücher „De Civitate Dei" entstanden in der aufgewühlten Zeit der gotischen Eroberungen. Die Katastrophe zwang ihn, denjenigen Antwort zu geben, die an der Vorsehung zweifelten. Eduard Norden[83] schreibt: „Man wird wohl sagen dürfen, daß außer Platon kein Schriftsteller auf die Gedanken der Kulturmenschheit so bestimmend eingewirkt hat wie Augustinus durch dieses Werk."

Als ein Mensch, der leidenschaftlich das Wort liebt, ist Augustinus ein ausgeprägter Vertreter literarischer Kultur des späten Kaiserreiches.[84] Man braucht nur in den „Confessiones" zu lesen, um sich von der Virtuosität und Bildmächtigkeit seiner Sprache zu überzeugen. Diese Bilder sind ein wesentliches Stilelement, sie lösen entscheidende Augenblicke in der geistigen Entwicklung Augustins aus. Wo die objektiven Worte fehlen, ist das Bild als Ausdrucksmittel vorhanden. Das Bild ist für Augustin die privilegierte Sprache des geistigen Lebens. Möglicherweise hat die Bildmächtigkeit der „Confessiones" die Künstler immer wieder angeregt, die Vita des Augustinus zu gestalten.

SCRIPTIS ECCLESIAM ILLUSTRAT (Abb. 39)
(Durch die Schriften erläutert er die Kirche)

Diese Vita-Darstellung würde sinnvoll dem Emblem Abb. 22 zuzuordnen sein, in dessen Pictura das Dichterroß Pegasus unter seinen Hufen die Quelle Hippokrene — die Quelle der aufs Höchste gerichteten dichterischen Begeisterung — sprudeln läßt.

Es muß an dieser Stelle auf die Schwierigkeit hingewiesen werden, für einige Vita-Darstellungen sichere Beziehungen zu den zugeordneten Emblemen zu finden. Bei den Bildern aus dem Leben Augustins handelt es sich, wie wir ja schon sahen, zum Teil um Episoden und Legenden, die in ihrer chronologischen Abfolge natürlich nicht genau überliefert sind. So kann die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß bei früheren Restaurierungsarbeiten die Bildtafeln eventuell vertauscht sein könnten.

SPRETO MUNDO AD COELUM ASPIRAT[85]
(Abb. 40)
(Er verachtet die Welt und schaut zum Himmel auf)

79 Augustinus: De Doctrina Christiana I, 38. 42 entstanden 396/397 ed. Flasch.

80 Augustinus: De Catechizandis Rudibus, 25. 47 entstanden 399/400 ed. Flasch.

81 Augustinus: De Trinitate I, 3. 5 entstanden 399/418 ed. Flasch.

82 Hendrikx, Ephraem OESA: Augustinus Verhältnis zur Mystik. (1936) In: Carl Anresen: Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart. Darmstadt 1975.

83 Norden, Eduard: Kleine Schriften zum klassischen Altertum.

84 Mohrmann, Christine: Der Schriftsteller Augustin. (1958) In: Carl Andresen: Das Augustin-Gespräch der Gegenwart.

85 Augustinus: De Civitate Dei.

Augustins Weltverachtung soll in dieser Bildkomposition gezeigt werden. Augustin thematisiert die Weltverachtung in „De Civitate Dei". Er sieht und beschreibt das geschichtliche Leben als den Heilskampf der Menschheit zwischen Gott und Teufel. Die furchtbare Spaltung in zwei Reiche vollzieht sich im Willen. Augustinus verurteilt die Liebe zur Welt jedoch nicht nur, weil die Welt das Jagdrevier der Dämonen ist, sondern auch, weil sie für den neuplatonischen Philosophen der Definition nach unvollkommen, vergänglich und von der Ewigkeit überschattet ist. Alle Traurigkeit der antiken Philosophen fließt in Augustins Sprache ein, wenn er von der Vergänglichkeit spricht. Augustins Sicht des christlichen Lebens ist von dieser Antithese der Vergänglichkeit und Ewigkeit bestimmt.

Fast bis zu seinem Tode, geduldig und wie zum Dank für seine eigene Befreiung, führt Augustin in Gesprächen und Schriften die Auseinandersetzung mit den Häretikern fort. Zwanzig Jahre lang, in zahllosen Briefen und öffentlichen Disputen, ringt er mit den Donatisten. Den Geist der Versöhnlichkeit mit den Irrenden bewahrt er in aller Unversöhnlichkeit mit dem Irrtum. Als Redner zum Frieden — er selbst entgeht knapp einem Anschlag — siegt er endlich. Allmählich verlaufen sich Häresie und Schisma. Die Kirche der Donatisten geht an die frühchristliche Kirche zurück, und für die Verbrecher legt der Menschenfreund noch Worte der Begnadigung ein.

DE HAERETICIS TRIUMPHAT[86] (Abb. 41)
(Er triumphiert über die Häretiker)

Als Augustinus zweiundsiebzig Jahre alt ist — „De Civitate Dei" hat er vollendet —, bestimmt er den Priester Heraklius zu seinem Nachfolger.

EPISCOPALE ONUS ERACLIO COMMITTET (Abb. 42)
(Er überträgt Heraklius die Last des Bischofsamtes)

Das Emblem in Abb. 23 kann als Prophezeiung für das gesamte christliche Leben Augustinus' angesehen werden: Immer wieder hat er neben seinem Amt Unruhestifter zurechtgewiesen und Kleinmütige getröstet.

Im Jahre 430 ziehen Horden der Vandalen durch das römische Afrika. Der greise Apostel der Liebe sorgt

86 Possidius: Vita Sancti Augustini XVI, 94—95.

Abb. 39

Abb. 40

Abb. 41

Abb. 42

für Nahrung und Pflege, er verkauft zur Linderung der Not Goldgefäße aus der Kirche, um den seelisch und leiblich Verstümmelten im großen Flüchtlingslager von Hippo zu helfen. Er betet oft, Gott möge die Stadt befreien oder ihn selbst sterben lassen. Im dritten Monat der Belagerung Hippos wirft ihn hohes Fieber auf das Sterbebett. Die letzten Tage verbringt er in völliger Einsamkeit, niemand darf sein Krankenzimmer betreten. Er liest die Bußpsalmen Davids, die an der Wand angeheftet sind. Augustinus stirbt am 28. August 430.

SUB OBSIDIONE HIPPONENSI SANCTE MORITUR[87] (Abb. 43)
(Der Heilige stirbt während der Belagerung von Hippo)

Bis zum Ende seines Lebens hat Augustin die Forderung der Mönchsregel des zugeordneten Emblems (siehe Abb. 24) erfüllt und vorbildlich gelebt: Er hat in Freiheit und Liebe gedient, sicher der Gnade, Gottes Hilfe teilhaftig zu werden. Das Grauhofer Bildprogramm endet mit einer Darstellung des Bischofs von Hippo in der Himmelsglorie.

D. AUGUSTINI GLORIA (Abb. 44)

Mit dem Hinweis auf das Emblem „Doleat" (Abb. 25), in dem Vergangenheit und Zukunft verbunden sind, wollen wir die Betrachtungen der Bildtafeln an den Brüstungen des Chorgestühls abschließen. Gerade an dieser letzten Vita-Tafel wird deutlich, daß Teile des Bildprogramms — besonders an der Nordseite des Chorgestühls — eine dem Geschmack der Zeit verpflichtete Übermalung erfahren haben, die in ihrer Glätte die Tiefe und die Atmosphäre der Originale nicht annähernd erreicht.

Funktion von Emblem und Bild am Chorgestühl in Grauhof

Das Chorgestühl als wesentlicher, ästhetischer Bestandteil der inneren Kirchenarchitektur birgt eine Summe von Künsten, die wir bewundern. Seine Schönheit lobpreist jedoch nicht nur den Herrn, seine Zweckform dient darüber hinaus dem würdigen Kult, es wirbt für den Glauben und erzieht. Erzählertalent und Legendenstimmung, Devotion und kultische Erfordernisse wirken zusammen wie kaum an einem

87 Possidius: Vita Sancti Augustini XXXI, 10—29.

anderen kirchlichen Kunstwerk. Ganz unmittelbar trifft uns hier der Geist der Zeit wie aus einem Haus, das kürzlich noch bewohnt war. Es ist diese Welt für sich, hermetisch, in der die Chorherren Teile der Nacht und des Tages verbringen. In den Stallen des Chorgestühls versammeln sich die Kleriker der vita communis der Regel folgend „Siebenmal des Tages singe ich Dein Lob."[88] Die heilige Zahl Sieben teilt den Tag von der Morgenfrühe an ein.

In der Verrichtung des Chordienstes ist gleich der typologischen Symbolik der Ereignisse des Alten und des Neuen Testamentes die Parallele zwischen Prophetie und Erfüllung ausgedrückt.[89] Entsprechend hatten wir die Embleme in den Dorsalen als Prophetie gedeutet, deren Erfüllung die Vita des Augustinus ist.

Das Emblem wird von Anfang an auch als didaktisches Mittel begriffen. Johannes Köhler[90] weist in seiner Untersuchung die pädagogische Rezeption des Emblembuches von Alciat nach. Der Verweis auf die moralisierende Kraft des Emblems wird zum zentralen Merkmal und zum Angelpunkt in der Diskussion für die gesamte Emblemtheorie. Sie wird in hervorragender Weise in der religiösen Barockemblematik spürbar, die im 17. und im 18. Jahrhundert ihren Höhepunkt in der angewandten Emblematik feiert. Die Verherrlichung Gottes wird verbunden mit der Belehrung des Volkes, der das Emblem dienen soll.

Historie und Emblem eng zu verbinden, entspricht einem Kompositionsprinzip, das sich in den Programmen der angewandten Emblematik wiederfindet. So wird in Grauhof dem historischen Ereignis, dem Leben des Augustinus — das bisweilen stark von legendenhaften Einflüssen durchsetzt ist —, gewissermaßen diejenige Funktion zuerkannt, der im klassischen Emblem die Subscriptio entspricht.[91] Der Bezug zwischen Szene und Emblem kann auf unterschiedliche Weise hergestellt werden. Als Grundprinzip liegt fast allen Verweisungszusammenhängen ein Ver-

Abb. 43

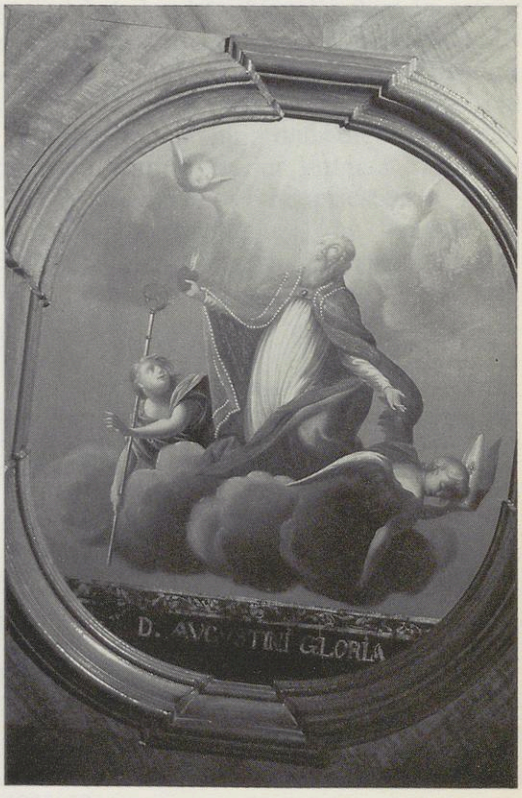


Abb. 44

88 Psalm 118 und 164.

89 Urban, Martin: Chorgestühl. In: Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte Band III. Stuttgart 1954.

90 Köhler, Johannes: Der Emblematum liber von Andreas Alciatus (1492—1550). Hildesheim 1986.

91 Heckscher, William S./Wirth, Karl August: Emblem, Emblembuch. In: Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte Band V. Stuttgart 1967.

gleich zugrunde. Hinter diesem spielerischen Aufspüren von Analogien, Akzentuierungen und Allusionen verbirgt sich die Vorstellung, daß jede emblematische „Res" von einem tieferen, gleichnishaften Sinn erfüllt ist.

Der Kunstbewegung einer Zeit angepaßt, in der alle künstlerischen Bestrebungen im Dienst der gegenreformatorischen Bewegung stehen, werden die Chorherren siebenmal täglich und jeden Tag wieder auf die Ordensregel eingeschworen, die sich in poetischer Symbolik in den Emblemen — eindringlich und unmittelbar das Wort begleitend — wiederfindet und an das Gemüt wendet; hier wird den Chorherren in intensiver Vernehmlichkeit das Leben ihres Ordensgründers vorgeführt. Es scheint ein methodischer Prozeß zu sein, die erzieherische Kunstgesinnung dort deutlich werden zu lassen, wo ein Gebrauchszweck, also eine wichtige Funktion, die kulturelle Bedeutung steigert. Die Verrichtung des Chordienstes kann in dieser Hinsicht in ihrer didaktischen Funktion nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Hildesheims Talleyrand

Von Ulrich Faust

Charles Maurice de Talleyrand-Périgord (1754—1838), der am Vorabend der Französischen Revolution zum Bischof von Autun ernannt worden war und am 10. Oktober 1789 angesichts des drohenden Staatsbankrotts in der Nationalversammlung den Antrag auf Verstaatlichung der Kirchengüter gestellt hat, gilt allgemein als korrupter Opportunist. Talleyrand „paßte sich allen Lagen virtuos an und witterte die kommenden Dinge, wußte sich zur Geltung zu bringen und seinen Vorteil zu wahren. Er mißbrauchte sein Amt zu persönlicher Bereicherung, scheute vor Doppelzüngigkeit, Untreue, Intrigen und Verrat nicht zurück; in vielem rätselvoll, der Typ des schlauen, skrupellosen Diplomaten", so urteilte vor mehr als 50 Jahren N. Müller[1]. Seit einiger Zeit gibt es die umfangreiche Biographie von Jean Orieux[2], der in bewußtem Gegensatz zur bisherigen Auffassung eine andere Meinung vertritt: „Wir haben es vorgezogen, Talleyrand zuzuhören. Wir haben ihn in seinem alltäglichen Leben beobachtet und uns in den Kreis seiner Vertrauten aufnehmen lassen. Es gibt nur wenige Menschen, die anziehender sind als dieser liebenswürdige, mit großer und unauffälliger Sensibilität begabte Grandseigneur. Er war so ungemein klug, daß er nie jemanden mit seinen Gedanken behelligte. Das überließ er den weniger Klugen, er hatte sich das Savoir-faire vorbehalten".[3] Hatte man früher den Talleyrand zugeschriebenen Ausspruch, daß Worte dazu da seien, um die Gedanken zu verbergen, als charakterlos gewertet, so weiß der alles verstehende J. Orieux auch dies noch in einem positiven Licht erscheinen zu lassen. Was die Nationalisierung der Kirchengüter betrifft, stellt Orieux allerdings fest, daß Talleyrand gegenüber der Kirche ein Verräter war und selbst von den Antiklerikalen des 19. Jahrhunderts als „Judas" bezeichnet wurde. „Indes, seinem zerrütteten Vaterland hat er einen unschätzbaren Dienst geleistet. Und möglicherweise auch der Kirche? Die besitzlose Kirche hat, nach der Meinung der frömmsten ihrer Diener, zurückgefunden zur erhabenen Würde der Armen! Viele Priester denken gegenwärtig wie der Bischof von Autun".[4]

Talleyrand war ein Aristokrat, der ohne Berufung wegen eines körperlichen Gebrechens zum geistlichen Stand bestimmt worden war. Wenn wir die Tätigkeit des Karl August Malchus (1770—1840) in Hildesheim mit den Aktivitäten Talleyrands während der Französischen Revolution vergleichen wollen, so geschieht dies wegen dessen rätselhaften Verhaltens gegenüber dem Hildesheimer Kirchengut bei der Säkularisation und in der darauf folgenden preußischen und westphälischen Zeit. Während sich in der Allgemeinen Deutschen Biographie[5] noch zur Durchführung der Säkularisation in Hildesheim der Hinweis findet: „Andererseits aber brachte es die Natur der von M. durchgeführten Maßregeln mit sich, daß sie ihm mehr Feinde als Freunde erzeugten ...", ist in der Neuen Deutschen Biographie[6] eine andere Wertung zu beachten: „Er zeigte hierbei so viel Geschick, daß seine Kommissionsakten von der Regierung als Muster an die in den anderen damals von Preußen annektierten Territorien gebildeten Organisations-Kommissionen verteilt wurden."[7]

1. Das Leben des Karl August Malchus

Wer war Karl August Malchus? Er wurde am 27. September 1770 in Mannheim als Sohn des Kammerdieners Franz Malchus geboren, der im Dienst des Prinzen Karl August von Pfalz-Zweibrücken stand. Der Prinz und spätere Herzog war Taufpate von Karl August und hat den begabten Knaben in seiner Ausbildung gefördert. Der Großvater Franz Malchus besaß ein Weingut und übte den Beruf eines Schneidermeisters aus. Die Vornamen des Vaters und Großvaters deuten darauf hin, daß diese Christen waren. Andererseits hat der in der Vulgata Joh 18,10 Malchus genannte Knecht des Hohenpriesters A. Bertram zu der Behauptung veranlaßt, die Familie sei ursprünglich jüdisch gewesen.[8] Es ist aber unwahr-

1 LThK 9, 1937, 981.

2 Orieux J., Talleyrand. Die unverstandene Sphinx, Frankfurt a. M. 1987. — Der Übersetzer G. Heller hätte gut daran getan, bei kirchlichen und theologischen Termini sich von einem Insider beraten zu lassen.

3 Ebd. 8.

4 Ebd. 96.

5 ADB 20, 1884, 133.

6 NDB 15, 1986, 724—726.

7 Ebd. 725.

8 Bertram A., Geschichte des Bistums Hildesheim 3, Hildesheim u. Leipzig 1925, 204.

scheinlich, daß sich eine jüdische Familie die griechisch-lateinische Form eines sonst nicht jüdischen Eigennamens zugelegt hätte.[9] Eher ist zu vermuten, daß es sich um eine aus dem Mittelmeerraum eingewanderte Familie gehandelt hat, deren jüdische Herkunft keinesfalls gesichert ist. Ab 1785 besuchte Karl August Malchus das Gymnasium in Mannheim und wohnte im Konvikt, wo er zu strengster Ordnung erzogen wurde. Gegen diese Disziplin hat er sich nie aufgelehnt, sondern sie blieb die Begleiterin seines steten Strebens nach Fortkommen und Aufstieg zu höheren Ehren.

Im Herbst 1787 bezog Malchus die Universität Heidelberg, um dort Staats- und Kameralwissenschaften zu studieren. Das Studium setzte er 1789 in Göttingen fort. Der kurmainzische Staatsminister Clemens Graf von Westphalen bot ihm 1790 die Stelle eines Sekretärs an. Bald darauf wurde der Graf kaiserlicher Gesandter in Mainz, Trier und beim niederrheinisch-westfälischen Reichskreis, Malchus ernannte er zu seinem Legationssekretär. Als solcher sollte er ab 1796 den in Hildesheim versammelten Kreiskonvent beobachten. Mit dieser Stelle konnte der ehrgeizige Malchus auf die Dauer nicht zufrieden sein. Um weiterzukommen, mußte er das Vertrauen des Hildesheimer Fürstbischofs und seines reich dotierten Domkapitels gewinnen, das den ersten Landstand im Fürstentum bildete. Der im Umgang mit dem Adel von Jugend an vertraute Malchus wußte, wie er die nächste Stufe seiner Karriere beim Fürsten und bei den adeligen Domherren von Hildesheim erreichen konnte. Anfang 1799 wählte das Hildesheimer Domkapitel Malchus zum Domsekretär und Schatzaktuar. Als Domsekretär oblag ihm die Vermögensverwaltung des Domkapitels, und als Schatzaktuar vertrat er die Rechte des Domkapitels bei der Landschaft. Bald folgte auch die Ernennung zum Hofgerichtsassessor.

Karl August Malchus übergab in rascher Folge einige Schriften dem Druck, von denen die bekannteste seine Abhandlung „Ueber die Hochstift=Hildesheimische Staats=Verwaltung“[10] ist. Der Untertitel erklärt den aktuellen Anlaß: „In Bezug auf die, bei Gelegenheit der von Brabeckschen Angelegenheit, gegen dieselbe gemachten Beschuldigungen“.

Friedrich Moritz Freiherr von Brabeck, ein dispensierter Domkapitular, hatte nicht nur aktuelle Probleme des Fürstentums kritisiert, sondern dem Landesherrn und den geistlichen Ständen vorgeworfen, daß ihre einzige Aufgabe die Verwaltung ihrer Einnahmen sei. Die Klage beim Reichskammergericht wegen Majestätsbeleidigung hatte keinen Erfolg. Um so willkommener mußte der Regierung die Darstellung von Malchus sein. Die Furcht vor ähnlichen Umwälzungen wie in Frankreich ging damals unter den herrschenden Ständen um, vor allem in der Adelskirche. Es mußte dem Fürstbischof und den Domherren höchst gelegen sein, wenn Malchus in seiner Schrift[11] erklärte: „Die Hinweisung auf Frankreich kann wohl schwerlich als solches angesehen werden, da Gottlob die teutsche Verfassung uns gegen Scenen der Art schützet, und noch Mittel vorhanden sind, solche Nachäffungen unschädlich zu machen“. War dies wirklich die Überzeugung von Malchus, oder sollte das nur eine captatio benevolentiae sein?

In Wirklichkeit bereitete Malchus schon die nächsten Schritte vor. Seine Ämter ermöglichten ihm den Zugang zum Archiv des Domkapitels und zu anderen geheimen Dokumenten. Dadurch konnte er sich dank seines Fleißes und seiner Begabung eine Kenntnis der Verhältnisse im Fürstentum verschaffen, die ihn auch für etwaige zukünftige Besitzer des Kirchengutes unentbehrlich machte. Bischof und Domkapitel haben dabei nicht gemerkt, welche Schlange sie an ihrer Brust nährten. Das Vertrauen des Fürstbischofs wußte er sich ausdrücklich noch einmal 1802 durch die Ernennung zum Hofrat bestätigen zu lassen.

1799 hatte Malchus in Hildesheim Antoinette Osthaus (1775—1843) geheiratet. Sie war die Tochter des Hofgerichtsassessors Conrad Joseph Osthaus. Ihr Bruder Godehard Josef Osthaus war damals bereits Dechant des Hildesheimer Moritzstiftes und sollte dereinst der erste bürgerliche Bischof nach der Neuumschreibung des Bistums (1824) werden. Auf das Zusammenwirken mit seinem Schwager in manch bedenklichen Angelegenheiten werden wir noch zurückkommen. Die Entwicklung war aber durch das revolutionäre Frankreich beschleunigt worden. Bei der Abtretung des linken Rheinufers an Frankreich im Frieden von Basel 1795 war bereits eine Entschädigung Preußens aus dem Gebiet des Fürstbistums Münster zugesichert worden. Seit dem Kongreß von Rastatt 1798 war die Aufhebung der geistlichen Fürstentümer durch die Unterschrift Kaiser Franz II.

9 Vgl. Bibel-Lexikon, hrsg. v. H. Haag, Einsiedeln 1956, 1066; Der Kleine Pauly 3, München 1979, 927f.; Bauer-Aland, Wörterbuch zum NT, Berlin 1988[6], 993.

10 Hildesheim 1800.

11 Ebd. 160.

besiegelt worden. Die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen der zweiten Koalition und dem Direktorium verzögerten allerdings die Ausführung dieser Bestimmungen. Der Frieden von Lunéville beendete am 9. Februar 1801 diesen Zustand. Von August 1802 bis Februar 1803 tagte in Regensburg eine Reichsdeputation, die in ihrem Schlußentscheid vom 25. Februar 1803 bestimmte, daß der Landesherr das Recht habe, über alle Kirchengüter mit Ausnahme der Pfarrgüter zu verfügen. Die Unterzeichnung des Reichsdeputationshauptschlusses durch Kaiser Franz II. am 27. April 1803 war der Schlußakt eines schon lange vorbereiteten Gewaltstreichs, durch den die geistlichen Fürstentümer den weltlichen Territorien einverleibt wurden. Ebenso konnte der neue Landesherr alle Klöster aufheben. Dies traf das Bistum Hildesheim mit seinen vielen Abteien und Stiften im protestantischen Norden besonders hart.

§ 34 des Reichsdeputationshauptschlusses bestimmte: „Alle Güter der Domkapitel und ihrer Dignitarien werden den Domänen der Bischöfe einverleibt und gehen mit den Bistümern auf die Fürsten über, denen diese angewiesen sind". Die Hochstifte Hildesheim und Paderborn wurden dem Königreich Preußen zugesprochen, das seine neuen Territorien bereits 1802 militärisch besetzte. Am 3. August 1802 nahmen preußische Truppen unter General Graf von der Schulenburg vom Domhof in Hildesheim Besitz.

Die preußische Regierung soll schon durch seine Schrift „Über die Hochstift=Hildesheimische Staats=Verfassung" auf Malchus aufmerksam geworden sein. Ob es noch andere, vielleicht geheime Kanäle gab, durch die Kontakte bestanden, ist nicht zu beweisen. Jedenfalls wurde am 10. Juli 1803 das Verbot der Mitgliedschaft von Geistlichen und Beamten in der Hildesheimer Freimaurerloge aufgehoben, das 1775 erlassen war.

Im Hildesheimer Bistumsarchiv[12] befindet sich ein von den Herren Steinbeck und Roscher unterschriebenes Protokoll der Vorgänge am 12. August 1802, aus dem zumindest hervorgeht, daß K. A. Malchus sich auf die Ereignisse bestens vorbereitet hatte. Es heißt dort: „Diesen Vormittag begab sich der H. Commissarius Geh Reg.Rath Steinbeck auf die hiesige Domkapitels Kanzley, und traf daselbst den domkapitul.Sekretair Gh.Hofr.Malchus, welcher von der Ankunft aller Commissarii kurze Zeit vorher benachrichtigt worden, um auch denjenigen Capitularen oder andern Stiftspersonen, deren Gegenwart bei der heutigen Nachfrage und Erkundigungseinziehung nöthig sein möchte, davon Nachricht zu geben. Derselbe versicherte aber, daß die Gegenwart anderer Personen außer ihm nicht erforderlich sein werde, weil er von allem die vollständigste Nachricht ertheilen könne, auch *schon vor der Besitznahme dieser Provinz sich vorbereitet habe*, die nöthigen Nachrichten mittheilen zu können, wie die vorzulegende Extracte und Verzeichniße ergeben würden …

Auf geschehene Nachfrage, nach Durchsicht vorbemerkter Etats wurden hier und da mündliche Erläuterungen gegeben, weil aber noch mehrere Erläuterungen zur richtigen Uebersicht und Beurtheilung erforderlich waren; so versprach Gh.Hofr.Malchus, diese Erläuterungen in 3 bis 4 Tagen schriftlich mitzutheilen, weil er heute und morgen eine Beschreibung des Landsteuerwesens anfertigen und die königl. Commission einweisen müßte".

Malchus, der „treue Diener" seines bisherigen Herrn, versprach auch eine Beschreibung aller Stiftsgebäude in Stadt und Land unter Angabe des geschätzten Wertes einzureichen. Ein Verzeichnis der Pretiosen des Domkapitels hatte er bereits zur Hand und übergab es der Kommission zur Abschrift. Das Archiv wurde versiegelt und der Schlüssel dem Referendar Roscher übergeben. Am 23. August 1802 hatte sich Malchus bei der preußischen Kommission schon so viel Vertrauen erworben, daß der Schlüssel zum Archiv ihm übergeben wurde[13].

Malchus hatte sich durch seinen großen Eifer bei den preußischen Beamten unschätzbare Verdienste erworben. Da die Einnahmen der Stifte und Klöster in Stadt und Stift Hildesheim auf 180000 Taler geschätzt wurden, richtete sich die Aufmerksamkeit der protestantischen Beamten auf diese dem Untergang geweihten Bollwerke der katholischen Religion. Malchus wurde im November 1802 zum Mitglied der mit der Aufhebung der Klöster betreuten preußischen Spezial-Organisations-Kommission ernannt.

Um den Wünschen der neuen preußischen Regierung nachzukommen, zeigte Malchus einen außerordentlichen Eifer. Der „Calender des Hochwürdigen Domca-

12 Akten V.11.4. Bl. 2—3v (Hervorhebungen im Kursivdruck vom Verfasser des Artikels).

13 Akten V.11.4. Bl. 4: „Um die dem Domkapitel zugehörigen Obligationen nachsehen zu können, mußte das Archiv wieder eröffnet werden. Das Siegel fand sich unverletzt, wurde wieder abgenommen und der abgelieferte Schlüssel wurde zur Eröffnung der Thür Geh.Hofrat Malchus zugestellt".

pitels zu Hildesheim für das Jahr 1802“ ist in mancher Hinsicht aufschlußreich. Aber die Beschreibung des Domkapitels in fünf Paragraphen vom 17. August 1802 durch Malchus informiert darüber hinaus vor allem über das Vermögen und die Einnahmen dieser wichtigen Institution des alten Bistums.[14] Eine allgemeine Beschreibung schickt er unter § 1 voraus: „Das hochw. Domkapitel besteht aus 42 Kapitularen und ist ein sogenanntes Capitulum clausum, das heißt, ein solches, in welchem keine eigentlichen Expectanten oder Domicellaren im eigentlichen Sinn des Wortes vorhanden sind. Jeder Cavalier, der die sonst erforderl. Requisiten besitzt, kann nach vollbrachtem 25. Jahre eine Präbende antreten, und so könnte caeteris paribus die Zahl von 42 immer voll und besetzt sein. Das domkapitul.Residenzjahr läuft von Joanny zu Joann., das Genußjahr aber von Jacobi zu Jacobi, so daß wenn ein Domherr z. B. Jacobi 1802 überlebt, und den folgenden Tag stirbt, es so angesehen wird, und er die Revenues so bezieht, als wenn er das ganze Jahr bis 1803 abgelebt hätte“. Unter § 4 machte Malchus interessante Bemerkungen über die Zahl der Kurien und die Eigentumsrechte: „Die sogenannten Curien sind wirkliches Eigenthum der Domherren, welche sie besitzen, und können dieselben darüber auf alle Art und nur mit der einzigen Beschränkung disponieren: daß sie dieselben nicht anders (als) an wirkliche Capitularen veräußern dürfen, solcher Curien sind 19“. Für das erste Jahr des neuen Jahrhunderts gibt Malchus die Einnahmen des Domkapitels mit 457680 Talern an, den Wert der Gebäude mit 202800 Talern.[15] Unterschiedlich sind die Einnahmen der einzelnen Domherren. Sie schwanken zwischen 4349 Talern und 1350 Talern. Während die adeligen Domkapitulare zusammen 71381 Taler erhalten, werden die nichtadeligen 40 Domvikare mit 9429 Talern abgefunden. Die Beamten erhalten insgesamt 5036 Taler, das bei weitem höchste Gehalt bezieht K. A. Malchus mit 847 Talern[16].

Karl August v. Malchus (1770—1840).

Unter Beibehaltung dieses Gehaltes aus den Einkünften des Domkapitels wechselte Malchus nun den Dienstherrn. Staatsminister Graf von der Schulenburg richtete ein dementsprechendes Gesuch um Dienstentlassung des bisherigen Domsekretärs Hofrat Malchus an Domdechant Engelbert August Freiherr von und zu Weichs, das dieser beim Generalkapitel am 28. Februar 1803 den Mitgliedern des Domkapitels vorlas. Die Dienstentlassung wurde mit der Auflage gewährt, daß von Malchus sämtliche ihm zur Einsicht überlassenen Papiere „gehörig abzuliefern“ seien[17]. Der Absprung war gelungen; denn Karl August Malchus erhielt sogleich vom preußischen Staat den Titel eines Kriegsrats. Im Juli 1803 siedelte er als Mitglied der Kriegs- und Domänenkammer nach Halberstadt über. Wie Malchus von dort seinen Einfluß auf die Veränderungen in Hildesheim geltend machte, werden wir an einigen Beispielen später verfolgen. Zu größeren Ehren brachte Malchus es in preußischen Diensten nicht. Wen kann es da wundern, daß er nach dem Frieden von Tilsit 1807 wieder einmal die Seiten wechselte?

Am 9. Januar 1807 trat Malchus als Staatsrat in die Dienste des neuen Königreichs Westphalen. In Kassel wurde er von König Jérôme im April 1808 zum

14 Akten V.11.4. Bll. 28ff.

15 Akten V.11.4. Bl. 53.

16 Ebd. Bl. 65.

17 Vgl. Kratz J. M., Historische Nachrichten über die Errichtung eines Almosen-Collegiums in Hildesheim im Jahre 1804 (Kath. Sonntagsblatt Nr. 46 v. 12. 11. 1882, S. 364).

Generaldirektor der direkten Steuern ernannt. Am 9. Mai desselben Jahres kamen noch die Ämter des Generaldirektors der Amortisationskasse und des Generalliquidators der öffentlichen Schuld hinzu. Die neuen Ämter waren einflußreich, doch entstand bald Streit mit dem Finanzminister Hans Graf von Bülow. Der Minister wollte die Fonds der Amortisationskasse zugunsten des Staatsschatzes einziehen, Malchus trug dem König seine gegenteilige Ansicht vor. Weil er sich nicht durchsetzen konnte, trat er im Juni 1809 von den Ämtern des Generaldirektors der Staatsschulden und der Amortisationskasse zurück. Im März 1810 wurde das Königreich Hannover unter Frankreich und Westphalen aufgeteilt. Malchus erhielt mit zwei anderen Kommissaren den Auftrag, sich in Hannover der öffentlichen Kassen anzunehmen und Maßregeln für das Finanzwesen zu ergreifen. Es folgte ein Aufenthalt in Paris von September 1810 bis Januar 1811, wo Malchus mit Napoleon wegen der hannoverschen Staatsschulden und Domänen verhandeln sollte. Dabei hatte er ebensowenig Erfolg wie in der Frage der zu vermindernden Kriegskontributionen für das Königreich Westphalen. Trotzdem wuchs sein Einfluß am Hof des Königs Jérôme in Kassel. Der Emporkömmling an der Spitze des neuen Königreichs adelte Malchus durch Verleihung des Baronats. Die neue Freifrau von Malchus stieg 1812 zur Palastdame der Königin von Westphalen auf. Am 9. Juni 1813 wurde Malchus durch ein Dekret des Königs von Westphalen sogar zum Grafen von Marienrode erhoben.

Jérôme Napoleon, Roi de Westphalie, Prince français. Kupferstich von Kison.

Dieser glänzende Aufstieg des Kammerdienersohnes in den Zeiten des Umbruchs nach der Französischen Revolution vollzog sich allerdings nicht ohne Intrigen. Malchus ließ keine Gelegenheit vorübergehen, um den Sturz des ihm verhaßten Finanzministers Graf Bülow herbeizuführen. Dieser erhielt nach seiner Rückkehr aus Paris am 7. April 1811 seine Entlassung. Freiherr von Malchus wurde sein Nachfolger.

Graf Bülow mußte seine Dienstwohnung sofort räumen, obgleich seine Gattin hochschwanger war. Bei seiner Abreise wollten die Schergen der Polizei den gestürzten Minister mit der Durchsuchung seines Wagens und seiner Reisekoffer noch besonders demütigen. Bülow hat sich später mit einem Spottgedicht gerächt, das allerdings zeigt, wie schlecht er Herkunft und Aufstieg seines Nachfolgers kannte:[18]

Jetzt bin ich reich, ich war ein Pracher
Das alles hab ich von dem Schacher,
Den ich mit den Domänen trieb,
Wovon nicht eine übrig blieb.
Was ich nicht nahm, das nahm mein Schwager (Dech. Osthaus) …
Wie ich hat keiner noch gestohlen,
Wie ich war keiner je ein Schuft!
Ich war des Juden Secretär,
Doch konnt ich's besser als mein Herr.
Mein Vater war ein armer Schneider,
Und ich sein ungerathner Sohn,
Gar vielen Herren dient ich schon,
Verließ sie, wechselte die Kleider
Wie Glauben und Religion.
Zweimal verrieth ich schon den Staat
Und ward belohnt für den Verrath.
Laßt ihr mich leben, ihr Soldaten,
Will ich auch diesen Herrn verrathen
Ja, den König sollt ihr fangen,
Werd' ich nur nicht aufgehangen.

18 HarzZ 24, 1891, 46—67; hier 58.

Wie manches andere sind auch die letzten Zeilen des Spottgedichtes falsch; denn Malchus hielt König Jérôme über seinen Sturz hinaus die Treue und ging mit ihm ins Pariser Exil. Aber eins dürfte sicher sein: An Neidern und Feinden hat es dem Finanzminister, der im Oktober 1813 auch noch das Ministerium des Innern übernahm, nicht gefehlt. Auch als Finanzminister blieb er Generaldirektor der direkten Steuern. Napoleon stellte maßlose finanzielle Forderungen an das von ihm geschaffene Königreich, das für die verschwenderische Hofhaltung des Königs „Lustig" mehr aufzubringen hatte, als seine Wirtschaftskraft zu geben imstande war. König Jérôme wollte Kassel zum Sitz eines katholischen Erzbischofs machen. Das darin zum Ausdruck kommende Geltungsstreben des Königs unterstützte sein katholischer Finanzminister. Nur am Veto Napoleons ist dieser Plan schließlich gescheitert. 1813 mußte Malchus im Auftrag seines Herrn zweimal mit Napoleon verhandeln. Wenige Tage vor der Besetzung Westphalens durch die alliierten Truppen flüchtete er im Oktober 1814 über Köln nach Paris, wo er sich bis zum Abschluß des Pariser Friedens aufhielt.

Das weitere Leben des Freiherrn von Malchus, der sich nach Verlust seines Gutes nicht länger Graf von Marienrode nannte, verlief mit einer halbjährigen Unterbrechung sehr ruhig. Noch 1814 rechtfertigte er seine Tätigkeit als Finanzminister in Kassel mit der Schrift „Über die Verwaltung der Finanzen des Königreichs Westphalen". Seinen Vorgänger Graf Bülow griff er dabei heftig an. 1817 erreichte Malchus in seinem Heidelberger Ruhestand die Berufung zum Finanzminister des Königreichs Württemberg. König Wilhelm, ein Schwager Jérômes, war ihm wohl aus früherer Zeit bekannt. Während seiner halbjährigen Amtszeit wirkte er auf die Reform des württembergischen Forstwesens ein. Die Gründung der Landwirtschaftlichen Akademie Hohenheim geht auf seine Anregung zurück. 1818 wurde das ihm 1810 von Jérôme verliehene Baronat durch den König von Württemberg bestätigt. Nach seiner Entlassung als Finanzminister lebte Karl August Freiherr von Malchus als Privatgelehrter in Heidelberg, wo er neben anderen Schriften 1830 sein „Handbuch der Finanzwissenschaft und Finanzierungsverwaltung" herausgab. F. Bölscher-Schlicht[19] bezeichnet dieses Werk als „eine vorzügliche Darstellung der Organisationsformen und der Rechnungs- und Kontrolleinrichtungen des damaligen Finanzwesens". Am 24. Oktober 1840 starb Malchus in Heidelberg.

Vue du Chateau du Roi de Westphalie
Kupferstich von Boucher

2. Malchus und das Hildesheimer Kirchengut

Wird Malchus von einem überregionalen Standpunkt aus als Mann geschildert, der aufgrund seiner Intelligenz und seines Fleißes Karriere machte, so hat er bei seinen Zeitgenossen in Hildesheim und in der Tradition des Domhofes bis zum heutigen Tag einen zweifelhaften Ruf. Immerhin war Karl August Freiherr von Malchus und Graf von Marienrode der Schwager von Hildesheims erstem Domdechanten und erstem Bischof nach der Exekution der Bulle „Impensa Romanorum Pontificum". Mit seinem Schwager hat Malchus eng zusammengearbeitet.[20] Gerade diese Verbindung hat Hildesheims erstem Bischof der neuen Diözese manche Feindschaft eingebracht. Nach der Wahl vom 26. März 1829 hatte ein Mitglied des alten Kapitels, Joseph Clemens Maria von Gudenau, über die Nuntiatur in München die Kurie wissen lassen, daß

19 NDB 15 (1986) 726.

20 Akten C 1319: „Ich bevollmächtige hierdurch den Herrn Dechant Joseph Osthaus Administrator der Königlichen Domänen in Hildesheim, Nahmens meiner mit dem Pächter Herrn Süllow wegen Verpachtung meines Gutes Marienrode einen Contract abzuschließen, und erkläre daß ich alles was derselbe in meinem Namen abschließen wird so ansehen und genehm halten werde, als wenn es von mir selbst abgeschlossen wäre. Urkundlich meiner eigenen Hand Unterschrift und beigedruckten Petschaft. Cassel 14. April 1813 Carl August Malchus". — Die Vorwürfe Bülows beziehen sich auf diesen Schwager. Das ist gegen P. Zimmermanns (HarzZ 24, 1891, 6) Vermutung durch die oben angeführte Bevollmächtigung festzuhalten.

der erwählte Bischof „im Rufe der Freimaurerei stehe, als Dekan von St. Mauritius nichts gegen den Sittenverfall dieses Stiftes getan, in westphälischer Zeit als Kantonmaire und Domänenverwalter Kirchengüter dem Fiskus zugesprochen und verkauft habe und unter der hannoverschen Regierung Rat im Konsistorium gewesen sei; die Wahl zum Bischof sei von der Regierung, von Freimaurern und Häretikern auf ihn gelenkt“[21]. Nun könnte man von einer Intrige sprechen, wenn nicht Bischof Osthaus nach seiner Bestätigung durch den Papst ein Ermahnungsschreiben, das ihm auf privatem Wege aus Rom zugegangen war, sogleich der Regierung vorgelegt hätte als Beweis seiner loyalen Gesinnung.[22] So darf man annehmen, daß Bischof Osthaus und Freiherr von Malchus das Streben nach Macht und Anerkennung ebenso verband wie ihr Opportunismus. Das Anzeigen des päpstlichen Briefes bei der protestantischen Regierung in Hannover bestätigt diese Vermutung.

Der Vorwurf der Freimaurerei ließ sich nicht beweisen. Um herauszufinden, wer für den Verkauf der prächtigen Dompropstei 1804 an die Hildesheimer Loge „Pforte zum Tempel des Lichts“ verantwortlich ist, müßte das Archiv der Loge zugänglich sein. Das ist aber wohl bei einer Geheimgesellschaft ausgeschlossen. Wir wollen nun an einigen Beispielen beobachten, wie sich Karl August Malchus bei der Aufhebung der Klöster und Veräußerung des Kirchengutes sowohl in Hildesheim als auch von Halberstadt und Kassel aus verhalten hat: St. Michael, das bedeutendste und älteste Kloster Hildesheims, Marienrode, die Waisenhausstiftung und St. Godehard.

St. Michael

Die hervorragende Kenntnis aller kirchlichen Angelegenheiten, mit der sich der bisherige Sekretär des Domkapitels dem preußischen Staatsminister Graf von der Schulenburg bei der Besitznahme des Hochstiftes Hildesheim sehr verdient gemacht hatte, veranlaßte diesen, Malchus zum Mitglied der Königlich-preußischen Civilkommission zu ernennen. Als solcher erhielt er den Auftrag, im Januar und Februar 1803 acht Männerklöster des Bistums aufzuheben. Was half es, daß nach Meinung des Staatsministers St. Michael von allen Klöstern der Provinz unstreitig die größte Achtung verdiente. Am 18. Februar erschien Hofrat Malchus als Aufhebungskommissar auch in der ehrwürdigen Stiftung des hl. Bernward. Es ist aus den Quellen nicht ersichtlich, daß sich Malchus bei diesem traurigen Schlußakt in der langen Geschichte der Abtei

Bischof Godehard Josef Osthaus (1829—1835)

St. Michael unkorrekt verhalten habe. Angesichts der jährlichen Einnahmen des Stiftes von 20000 Talern setzte er die Jahrespensión des Abtes auf 2000 Taler, die der Kapitulare auf 300 Taler fest. Diese wurde in preußischer Zeit anstandslos gezahlt, während der provisorischen französischen Regierung vom November 1806 bis Januar 1808 unterblieb dagegen jede Auszahlung. Während der westphälischen Herrschaft, als die Angelegenheit in die Kompetenz von Malchus fiel, wurde die Hälfte der von Preußen festgesetzten Summe gezahlt. Es ist schwer zu entscheiden, ob dies Malchus negativ anzurechnen ist oder ob er angesichts der zerrütteten Finanzen des neuen Königreichs nicht noch das Beste zugunsten der Pensionäre herausgeholt hat.

21 Aschoff H. G., Das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche im Königreich Hannover 1813—1866 (QDGNS 86), Hildesheim 1976, 142.

22 Ebd. 145.

Marienrode

Als Kriegs- und Domänenrat der Kriegs- und Domänenkammer in Halberstadt kam Malchus am 12. April 1806 in Begleitung einer Militärtruppe nach Marienrode. Der preußische Aufhebungskommissar setzte in der Zisterzienserabtei, die über jährliche Einnahmen von 9285 Talern verfügte, die Pensionen für den Abt auf 1200 Taler, für die Konventualen auf 250 Taler fest (in westphälischer Zeit wurde nur die Hälfte gezahlt). Marienrode gehörte weder zu den sieben Stiftern der Stadt noch zu den Feldklöstern.[23] 1538 hatte es sich unter den Schutz des Herzogs Erich I. von Braunschweig-Calenberg gestellt. Deshalb verwahrte sich König Georg III. von Hannover gegen die Okkupation des Klosters durch Preußen. Kurz darauf fiel aber Hannover an die Franzosen, so daß General Mortier sein Hauptquartier in Marienrode aufschlagen konnte. Am 22. Februar 1809 forderten zwei Kommissare des Königreichs Westphalen Marienrode auf, sich dem neuen König zu unterwerfen. Das Klostergut war am 1. Mai 1807 auf zwölf Jahre an den Amtsschreiber Süllow verpachtet worden. Es wurde nun zur Domäne erklärt. Unter den vielen Klöstern, deren Aufhebung Malchus durchgeführt hat, hat offensichtlich das idyllisch gelegene Marienrode auf ihn einen besonderen Eindruck gemacht.

Der neue Finanzminister in Kassel, Karl August Freiherr von Malchus, wollte nicht nur durch Steuererhöhungen die Dinge im Königreich Westphalen ordnen. Der Rückgriff auf die zu Domänen erklärten Klostergüter sollte eine Summe von 10 Millionen Francs erbringen, um die Ausgaben des laufenden und die Rückstände des vorigen Jahres zu begleichen. Durch königliches Dekret vom 12. Mai 1811 wurden diese Domänen zum Kauf angeboten, und zwar zu folgenden Bedingungen: ein Drittel der Kaufsumme sollte bar bezahlt werden, zwei Drittel wären in Obligationen und Coupons zu erlegen. In Hildesheim war zu jener Zeit (1810—1813) Dechant Osthaus, der Schwager des Barons, Domänen-Administrator. Die Unterpräfektur in Hildesheim schrieb den Verkauf der Domäne Marienrode für den 30. Dezember 1811 aus. Die Kaufsumme sollte 312000 Fr. betragen, doch es meldete sich kein Käufer. Beim zweiten Termin am 25. Februar 1812 wurde der Kaufpreis auf 265000 Fr. festgesetzt. Als Käufer erschien diesmal im Auftrag des Finanzministers Dechant Osthaus. Der mit einer Vollmacht des Barons ausgestattete Geistliche erhielt den Zuschlag und nahm sofort vom Klostergut Marienrode in Vertretung seines Schwagers Besitz. Wenige Monate später wurde aus dem neuen Gutsbesitzer der Graf von Marienrode (Dekret des Königs Jérôme vom 9. Juni 1813). Sehr lange konnte sich der Finanzminister seines neuen Gutes allerdings nicht erfreuen; denn nach der Völkerschlacht zu Leizig ersetzten durchziehende Truppen das westphälische Wappen durch Tafeln mit dem Namen Georg III. Die Kaufsumme war am 6. März und 12. Mai 1812 durch den Freiherrn von Malchus hinterlegt worden. Er meinte deshalb rechtmäßiger Besitzer zu sein. Aber auch auf dem Prozeßwege erfolgte keine Besitzanerkennung und keine Erstattung der Kaufsumme. Die glänzenden Lebensumstände des Karl August von Malchus dauerten nicht lange. Nachdem er sich mit dem Verlust des ehemaligen Klostergutes Marienrode abfinden mußte, nannte er sich auch nicht länger Graf von Marienrode. Der ganze Vorgang um den Erwerb von Marienrode hat sowohl Malchus als auch seinen Schwager Dechant Osthaus beim Klerus des ehemaligen Hochstifts und beim gläubigen Volk ins Zwielicht gebracht. Bis heute gilt dieser ganze Schacher als unehrenhaft.

Waisenhausstiftung

In seiner schon zitierten Abhandlung über das Vermögen des Domkapitels unterscheidet Malchus unter § 3: „Das gesamte Vermögen des h. Domkapitels[24] muß in 2 Classen abgetheilt werden. I. Eigenthümliches ... II. Die 2te Hauptgattung von Vermögen ist dasjenige, worüber dem h. Domkapitel bloß die Administration zusteht, nemlich die Armenregister, deren Ertrag fundationsmäßig glatterdings zu Almosen verwendet werden muß, zu welcher Classe folgende Register gehören: 1. Waisenhaus ...“ Das Waisenhaus war eine Stiftung des Domkapitels, die beim Generalkapitel am 25. Februar 1749 beschlossen worden war[25]. 400 Taler aus dem Johannis-Hof-Register waren aus anderen Armenstiftungen vermehrt worden. Domdechant Jobst Edmund von Weichs zahlte sofort 100 Taler ein, in seinem Testament vermachte er dem Waisenhaus

23 Jan H. v., 850 Jahre Marienrode, Hildesheim 1975; Kratz J. M., Historische Notizen über das Kloster Marienrode (Kath. Sonntagsblatt 1880, 164—219). — Peinlich wirkt die wörtliche Übernahme von Kratz unter dem Autorennamen J. Köhler, Geschichte des Klosters Marienrode von 1125—1806 (Marienrode. Gegenwart und Geschichte eines Klosters, Hildesheim 1988, 29—39), ohne Quellenangabe.

24 Akten V.11.4. Bl. 28ff.

25 Schrader G. (nach Kratz), Geschichte des katholischen Waisenhauses in Hildesheim (Kath. Sonntagsblatt Nr. 41 v. 14. 10. 1883, S. 325ff.).

1100 Taler. Der Domherr von Voigt hatte bei seinem Tod 1755 dem Waisenhaus 8264 Taler, sein ganzes Vermögen, hinterlassen. Domdechant von Twickel konnte 1757 die Kurie des Grafen von Nesselrode am Pfaffenstieg zur Wohnung der Waisenkinder erklären. Die Zahl der aufzunehmenden Kinder war entsprechend der Zahl der Domkapitulare auf 42 festgesetzt.

Der neue Kriegsrat Malchus nahm sich 1803 des Armenwesens in der Stadt an. Ihm war ja bekannt, daß dem Domkapitel nur die Administration dieser Stiftung zustand. Das Motiv seiner Fürsorge war wohl weniger christliche Nächstenliebe als der Wunsch, den Einfluß des Domkapitels in der Bischofsstadt zu schwächen. Was immer man gegen die Institution des adeligen Domkapitels sagen mag, die Waisenhausstiftung war eine soziale Großtat des Kapitels im 18. Jahrhundert. Am 5. Dezember 1804 sah sich das Domkapitel gezwungen, auf preußische Anordnung hin die Verwaltung seiner gemeinnützigen Stiftungen einschließlich des Waisenhauses niederzulegen. Eine staatliche Behörde wurde gebildet, die als Armen-Administrations-Collegium die Nachfolge des Domkapitels in der Armenpflege antrat.

Am 19. Mai 1807 starb der letzte vom Domkapitel ernannte Waisenvater Anton Peumann. Domdechant von Weichs wandte sich deshalb an die Kriegs- und Domänenkammer in Halberstadt mit der Bitte, die Verwaltung des Waisenhauses wieder dem Domkapitel zu übertragen und einen Geistlichen als Waisenvater anzustellen. Die Antwort erfolgte durch den ehemaligen Domsekretär und nunmehrigen Kriegsrat Malchus. Die Ausgliederung des Waisenhauses aus der von ihm gebildeten Kommission und die Rücküberweisung an das Domkapitel wurde abgelehnt, die Anstellung eines Geistlichen als Waisenvater dagegen gestattet.

St. Godehard

Nach Aufhebung der Benediktinerabtei St. Godehard durch Malchus am 12. Februar 1803 war die Klosterkirche der Pfarrgemeinde zum hl. Godehard (vorher St. Nikolaus) überlassen worden. Alle Ausgaben für die Pfarrei hatte vor 1803 das Stift St. Godehard zu leisten. Mit der Säkularisation des Klosters und der Einziehung seines gesamten Besitzes war die Baulast für die Pfarrkirche an den Staat übergegangen. Angesichts des schlechten baulichen Zustandes ließ die preußische Regierung einige Reparaturen an der Kirche durchführen. Auch das westphälische Gouvernement gewährte am 12. Oktober 1808 für die Reparatur der Kirchendächer 800 Franken. Am 11. Januar 1812 wurde jedoch von Kassel die Aufhebung der Pfarrei und die Verwendung der Kirche als Departements-Magazin verfügt. Nachdem am 8. Februar desselben Jahres die Kirche St. Godehard für den Gottesdienst geschlossen worden war, mußten die Mitglieder der bisherigen Pfarrei nach Hl. Kreuz eingepfarrt werden. Am 10. September richtete der Maire der Commune und des Stadtkantons Hildesheim, Lohde, ein Gesuch an den Finanzminister in Kassel, die Kirchen- und Klostergebäude der Stadt zum Geschenk zu machen, um ihre Finanzen auf diese Weise aufzubessern. Karl August Freiherr von Malchus reagierte sehr schnell. Am 15. September wurde durch königliches Dekret der Stadt „die Kirche mit dem Kirchhofe, das alte Abteigebäude, das Schlafhaus, die Opfermannswohnung, der Blumen- und ein kleiner Garten" geschenkt und am 7. Dezember Lohde übergeben.[26] Die Gärten wurden verkauft und die Kirche als Magazin benutzt, bis das Königreich Hannover die Pfarrei restituierte.

Fassen wir unser Urteil zusammen: Malchus war als Sohn eines fürstlichen Kammerdieners ein Kind aus dem Volke. Kontakt mit der Welt der Großen und Mächtigen hatte er schon in der Jugend durch seinen Taufpaten Herzog Karl August von Pfalz-Zweibrücken. Der Unterschied zwischen seiner Herkunft und der privilegierten Schicht des herrschenden Adels galt im 18. Jahrhundert als unüberbrückbar. Der begabte und strebsame junge Mann wußte, daß er nur durch die Gunst adeliger Protektoren aus der Enge seiner häuslichen Verhältnisse zu einer gehobenen Stellung aufsteigen konnte. In den Zeiten des Umbruchs nach 1789 hat er dann jede Chance des Aufstiegs genutzt. Die Mittel zu diesem Zweck waren oft bedenklich, gegenüber dem Domkapitel von Hildesheim war er ein Verräter. Bei der Veräußerung des Hildesheimer Kirchengutes spielte er insgesamt eine zwielichtige Rolle. Was wir eingangs über Talleyrand zitierten, können wir durchaus auf Karl August Malchus anwenden: „Er paßte sich allen Lagen virtuos an und witterte die kommenden Dinge, wußte sich zur Geltung zu bringen und seinen Vorteil zu wahren. Er mißbrauchte sein Amt zu persönlicher Bereicherung, scheute vor Doppelzüngigkeit, Untreue, Intrigen und Verrat nicht zurück; in vielem rätselvoll, der Typ des schlauen, skrupellosen Diplomaten".

26 Kratz J. M., Historische Notizen über die St.-Godehardi-Kirche in Hildesheim (St.-Bernwardus-Blatt 1885, 210ff.).

Das Judentum in Niedersachsen von der Emanzipation bis 1933

Von Jork Artelt

Vortrag anläßlich der Hildesheimer Israeltage 1988

„O nein! Nicht schon wieder was über die Juden oder Nazis!" Mit diesem Ausspruch kommentierte im Sommersemester 1988 eine junge Studentin die Ankündigung der Israel-Woche in Niedersachsen.

War diese Reaktion nur ein Einzelfall? Ich glaube kaum. An unserer Volkshochschule findet in diesem Wintersemester eine Veranstaltung zur Geschichte der Hildesheimer Juden das Interesse von gerade 9 Teilnehmern. Und eine Umfrage des Allensbacher Instituts für Meinungsforschung ergab im September 1987, daß 67% — zwei Drittel — der befragten Bundesbürger einen ‚Schlußstrich' unter diese Vergangenheit gezogen wissen wollen.

Kann man aber einfach einen Schlußstrich ziehen unter eine immerhin mehrhundertjährige gemeinsame deutsch-jüdische Geschichte, so peinlich viele Deutsche auch das Ende dieser Entwicklung berührt — so sehr auch viele Zeitgenossen des Holocaust beteuern, ‚davon' nichts gewußt zu haben? Zumindest eine moralische Mitschuld lastet auf dem deutschen Normalbürger. Denn was war denn der Holocaust, doch nicht nur der Vernichtungsapparat der SS in den Konzentrationslagern! Wieviel Mitwisserschaft lastet auf den vielen ‚kleinen Rädchen' im Verwaltungsapparat, ohne die der Vernichtungsprozeß nicht so reibungslos ablaufen konnte! Die Mitarbeiter der Landratsämter, der Reichsbahn, der Wohnungsämter, Sozialämter, Meldeämter, Polizei etc. — sie alle waren mehr oder weniger beteiligt an der Erfassung und Aussonderung ihrer Mitbürger.

Und wie steht es mit den Bürgern, die ihre Nachbarn spurlos verschwinden sahen? Machen sie es sich nicht zu einfach damit, lapidar festzustellen, ‚was hätte ich denn schon tun können?' oder ‚ich habe nur meine Pflicht getan und Befehle befolgt'? Ist es den Älteren erlaubt, sich von Schuld frei zu sprechen, weil nur Anordnungen der Obrigkeit ausgeführt wurden? Ist es uns Jüngeren gestattet, sich auf die sogenannte ‚Gnade der späteren Geburt' zu berufen und damit ein Kapitel unserer Geschichte abzuhaken? Damit machte man es sich wohl doch zu einfach!

Geschichte gilt es nicht zu verdrängen, sondern Lehren aus ihr zu ziehen. Versuchen wir daher, die Geschichte der Juden in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert unter drei Aspekten aufzuhellen:

1. der Entwicklung des Antisemitismus auf deutsch-christlicher,
2. der zunehmenden Assimilitationsbereitschaft auf deutsch-jüdischer Seite und
3. in der Konkretion norddeutscher Beispiele.

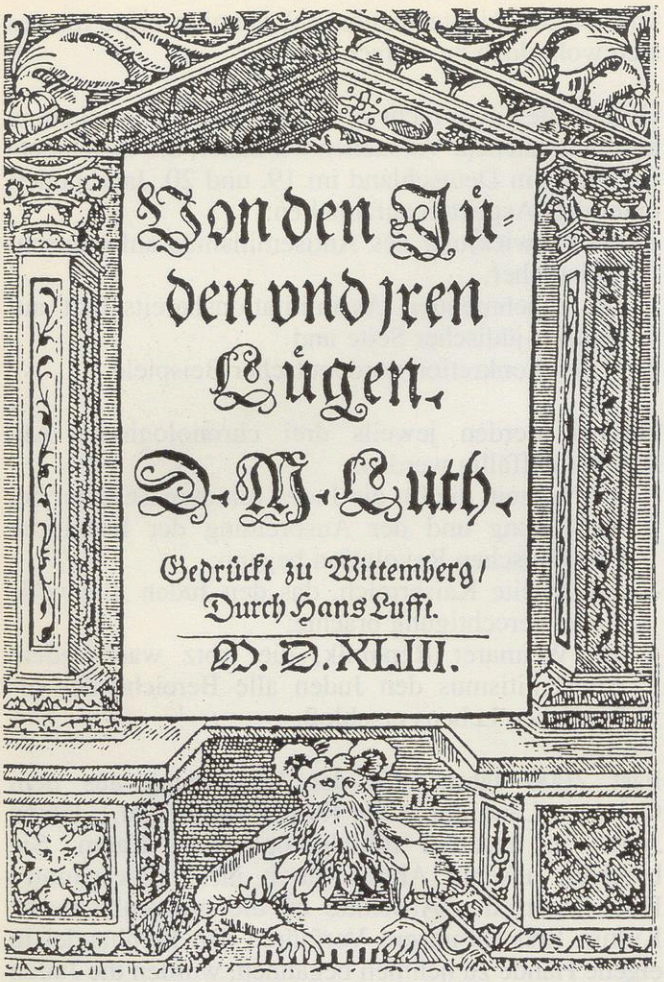
Hierbei werden jeweils drei chronologische Abschnitte auffällig werden:

— die Neuzeit, die für die Juden mit dem Zeitalter der Aufklärung und der Ausbreitung der Ideen der Französischen Revolution begann;
— das Zweite Kaiserreich, das den Juden ihre volle Gleichberechtigung brachte;
— die Weimarer Republik, die trotz wachsendem Antisemitismus den Juden alle Bereiche des öffentlichen Lebens erschloß.

Fast 2000 Jahre, seit der Vertreibung aus dem Gelobten Land durch die Römer (70 n. Chr.), lebten Juden in unserem mitteleuropäischen Raum. Sie brachten unseren Ahnen durch ihr weitgespanntes Handelsnetz den Anschluß an die morgenländische Kultur. Erst als unsere Vorfahren den Fernhandel in eigene Hände zu nehmen begannen, wurden die Juden auf einige wenige Berufssparten beschränkt. Als Urheber des europäischen Antisemitismus trat neben diese wirtschaftlichen Gesichtspunkte die antijüdische Tradition des christlichen Glaubens. Nicht nur auf der Ebene des Volksglaubens bekamen die Juden das Etikett der ‚Christusmörder' angeheftet; Ritualmordlegenden und Passionsspieltexte überliefern dies bis in die heutige Zeit. Die Juden wurden zu den klassischen Parias der Gesellschaft.

In Deutschland schuf auch die Reformation keine Abhilfe.[1] Im Gegenteil: Die antijüdischen Äußerungen Luthers wurden in zahlreichen Predigten verstärkt, erinnert sei hier nur an den Berliner Hofprediger Stoecker, der im 19. Jahrhundert erheblich dazu beitrug, der letzten Periode des Antisemitismus den Weg zu bereiten, wobei in Preußen die Verbindung

1 Vergl. u. a. Martin Luther, Von den Juden und ihren Lügen, Wittenberg 1543.



Titelblatt von Martin Luthers Schrift „Von den Juden und iren Lügen". Auszug: Luther greift die Juden an, weil sie sich nicht bekehren ließen: „... daß sie giftige, bittere, raubgierige, hämische Schlangen, Meuchelmörder, Teufelskinder sind ... daß man ihre Synagogen oder Schulen mit Feuer anstecke, was nicht verbrennen will, mit Erde überhäufe ...".

von Thron und Altar das Problem gleichsam auch auf die staatliche Ebene emporhob.[2]

Die pseudo-wissenschaftlichen Positionen des modernen Rassen-Antisemitismus zeichneten schon bald ein stereotypes Bild. Wie sah aber hiernach der typische Jude aus: schwarzer Bratenrock, schwarzer Hut, Hakennase und Schläfenlocken.[3] Dies war aber nicht das Erscheinungsbild des deutschen Juden, dieser unterschied sich äußerlich nicht von seinen christlichen Mitbürgern. Die zahlreichen Karikaturen jedoch zeigen alle den Ostjuden. Und auch der neue Antisemitismus verzeichnete ein starkes Ost-West-Gefälle. Sich abschwächend reichte die antisemitische Hetze des 19. Jahrhunderts von Rußland über Österreich-Ungarn und Deutschland bis nach Frankreich. Von den Pogromen im russischen Teil Polens bis zur Dreyfuß-Affäre.

Aber nur in Deutschland und dem 1938 „heimgeholten" Österreich entwickelte sich der Judenhaß bis hin zum Allheilmittel jeglicher persönlicher, wirtschaftlicher und politischer Probleme, wie er schließlich im Programm der NSDAP zu finden ist.[4]

War der Antisemitismus uns im Wilhelminischen Deutschland noch ein pseudo-wissenschaftliches Problem, so wählten in Österreich schon vor dem Ersten Weltkrieg 2/3 aller Wähler Parteien, die antisemitische Thesen in ihren Programmen hatten.[5] Sie folgten Georg von Schönerer, der dichtete:

„Was der Jude glaubt, ist einerlei —
in der Rasse liegt die Schweinerei!"[6]

Dies war das Wiener Milieu, in dem der junge Adolf Hitler sein Weltbild entwickelte!

In Deutschland möchte ich den Ersten Weltkrieg als Epochenscheide benennen, zwischen jenen rund 120 Jahren, in denen sich die Juden emanzipierten, und der Weimarer Republik, in der sie den Höhepunkt ihrer Wirkungsmöglichkeiten in Deutschland erlebten, zugleich aber schon das starke Aufkommen der antisemitischen Parteien, an der Spitze natürlich die NSDAP, zu verzeichnen ist.

Der Erste Weltkrieg verschärfte die inneren sozialen Gegensätze, der Stellungskrieg an den Fronten ließ die Soldaten moralisch verwildern, die — von vielen unerwartete — Niederlage ließ ihnen als letzten Halt

2 Adolf Stoecker (1835—1909), Berliner Hofprediger und Restaurationstheologe. 1878 Mitbegründer der antisemitischen Christlich-Sozialen Partei. 1881 erster antisemitischer Reichstagsabgeordneter. Verfaßte u. a. Christlich-soziale Reden und Aufsätze, Berlin 1885.

3 Vgl. hierzu u. a. Eduard Fuchs, Die Juden in der Karikatur, Berlin 1984.

4 Alfred Rosenberg (Hrsg.), Das Parteiprogramm, Wesen, Grundsätze und Ziele der NSDAP, 21. Auflage, München 1941, S. 15ff.

5 Zum Antisemitismus in Österreich vgl. u. a. L. Graf von Westphalen, Geschichte des Antisemitismus, Stuttgart o. J., S. 48ff.

6 Zit. nach E. V. von Rudolf, Georg Ritter von Schönerer, der Vater des politischen Antisemitismus, o. O. 1936, S. 61.

nur noch Männerbünde und Freikorps, die Gefühle waren — medizinisch ausgedrückt — im Stadium der Anästhesie. Militaristisch-chauvinistisches Gebaren bewahrte viele vor dem Absturz ins existentielle Nichts. Kein westliches Land erfuhr eine ähnliche Selbstauflösung seiner moralischen Strukturen wie Deutschland.

Bereits die drohende Niederlage im Jahre 1916 hatte den ersten staatlichen Ausbruch des Antisemitismus gezeitigt. Auf der Suche nach dem vermeintlichen inneren Feind, der den Sieg zu verhindern schien, ließ das preußische Kriegsministerium eine Zählung der jüdischen Frontsoldaten vornehmen, um zu kontrollieren, ob die deutschen Juden ihre staatsbürgerlichen Pflichten auch voll erfüllten.[7] Die Vorstellung von der jüdischen Weltverschwörung gegen Deutschland begann in den Köpfen der Militärs Gestalt anzunehmen, obwohl die Zählung keinen Anlaß hierzu bot. Schließlich gestattete die von Zivilisten getragene Revolution von 1918 den Militärs, sich der Verantwortung für die Niederlage zu entziehen. Die Hindenburg'sche Dolchstoßlegende fand sogar neue Nahrung: Waren es nicht jüdische Revolutionäre, die das gute, alte, kaiserliche Deutschland ‚verrieten'? Juden, Pazifisten und Sozialisten wurden von den national gesonnenen Kreisen in einen Topf geworfen. Der Vorwand für die politisch-rassistische Diffamierung der Juden war gefunden. Die Verlierer des Ersten Weltkriegs, vom einfachen Frontsoldaten (Adolf Hitler) bis zu den höchsten Offizieren, hielten sich, um ihre Niederlage zu übertünchen, an ‚die Juden' als Schuldige, als Verräter der Nation. Und auch die Justiz zeigte sich nur allzu aufnahmebereit für diese Lösung. Eine Denkschrift des Generalstabs sah schon 1918 als Ausweg aus der Niederlage vor: die deutschen Juden als Geiseln gegen die Alliierten einzusetzen. Der Ablauf dieser Aktion sollte folgende Schritte aufweisen:

— Internierung aller Juden im deutschen Herrschaftsgebiet,
— Dezimierung durch Hunger („natürliche Auslese"),
— Liquidierung der Juden bei Vormarsch der Alliierten, um diese zum Rückzug zu zwingen.[8]

Kein Wunder also, daß antisemitische Parolen schließlich integraler Bestandteil der Politik der Rechten wurden — bei der NSDAP dienten sie zudem zur Überbrückung ideologischer Schwachstellen im Programm (Sozialismus contra industrielle Interessen). Mit der Weltwirtschaftskrise galten dann endgültig die demokratischen Ideale als gescheitert, Ideale, als deren Agenten man die Juden bezeichnete. Das Zusammenwirken des bürgerlich-konservativen Antisemitismus

Moses Mendelssohn, einer der Wegbereiter der jüdischen Emanzipation, Kupferstich von Johann Gotthard Müller.

und des radikal-judenfeindlichen Nationalsozialismus ermöglichte schließlich 1933 die Machtübernahme Hitlers. Die Verfolgungspolitik während des Dritten Reiches war die letzte Konsequenz dieser sich steigernden Entwicklung. Deren Ausführung ermöglichte jener bürokratische Apparat, den ich bereits ansprach.

Für das Selbstverständnis der deutschen Juden bedeutete dieser Prozeß eine völlige Umstellung. Sie waren während des vorhergehenden Jahrhunderts stets be-

7 Die im Oktober 1916 von Kriegsminister Adolf Wild von Hohenborn veranlaßte Zählung erwies, daß es unter Nichtjuden erheblich mehr ‚Drückeberger' gab als unter den Juden. Vgl. hierzu u. a. Hermann Greive, Deutsche jüdische Soldaten 1914—1945, Freiburg 1981.

8 Vgl. Herbert A. Strauss, Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust, Bonn 1984, Nr. 213.

müht gewesen, sich der deutschen Umwelt einzugliedern. Emanzipation und Assimilation waren ihre großen Ziele. Ihnen wollen wir nun unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

Seit Moses Mendelssohns Tagen hat sein Offensein für den deutschen Geist, das Vorbild für die folgenden Generationen wurde, diese veranlaßt, mit Hingabe den Versuch zu machen, sich mit einer immer feindlicher werdenden Umwelt gleichzusetzen.[9] War es nun ein Irrweg, daß die jüdischen Generationen des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts diesen Charakter ihrer Umwelt und die dadurch bestimmte jüdische Situation nicht richtig erkannt haben?

Für eine Antwort, ja für das Verständnis der Epoche, ist die Wertung der kulturellen Leistung der deutschen Juden ausschlaggebend. Niemand kann zweifeln, daß dabei das Offensein gegenüber den Werten der Umwelt eine erhebliche Rolle gespielt hat. Zeitgenössische Berichte, wie sie die „Allgemeine Zeitung des Judenthums"[10] widerspiegelt, zeigen deutlich, welchen Wandel die neuen Bildungselemente in das Leben der Gemeinden brachten. — Eine der Wiegen dieser neuen jüdischen Bildung stand in unserer unmittelbaren Nähe: die Jacobson-Schule in Seesen am Harz. Immer mehr ehemalige Talmud-Schulen orientierten sich an ihrem Vorbild und führten zu staatlich anerkannten Abschlüssen. Die jungen Juden erfuhren die humanistische Bildung.[11]

Niemand zweifelte daran, daß jede Verbesserung der rechtlichen Lage mit einer Anpassung an die geistige Haltung der Umwelt zusammengehen müsse. Was sonst hätten Mendelssohn und die Männer der folgenden Generationen tun sollen, um ihre Gemeinschaft mit Leben und Geist der Zeit in Fühlung zu bringen, ohne sich irgendwie mit der geistigen Haltung der deutschen Umwelt gleichzusetzen? Schon die offensichtliche Notwendigkeit der Verbreitung hochdeutscher Sprache mußte Brücken schaffen und damit eine Verbindung für die Praxis.

Man kann die Geschichte der Assimilation von dem Willen des Außenseiters ableiten, ein von der Umwelt gestelltes Programm als Bedingung der Emanzipation zu erfüllen. Hinzu kam das Wachstum der industriellen Gesellschaft, das den zusätzlichen Raum für eine aufstrebende Gruppe bot. Die Welt wurde weiter, auch für die Menschen, die zu Hause blieben. Gleichzeitig machte sich die Ausbreitung weltlicher Bildung bemerkbar. Zwar hat das Fortbestehen des monarchischen Beamtenstaats nach 1848/49 bedeutet, daß der Jude, jedenfalls der ungetaufte, weiter vom Wirken im Bereich staatlicher Autorität in der Hauptsache ausgeschlossen blieb; aber der bürgerlich-liberale Zug der Zeit war auch in Deutschland stark genug, um für die Begabung des Außenseiters ausgedehnte Möglichkeiten in den freien Berufen zu schaffen, für die medizinische, juristische und geisteswissenschaftliche Studien qualifizierten. Auch der Beruf des freien Schriftstellers, der sich im weiteren Umfeld der 48er-Revolution ausbildete, bot neue Möglichkeiten.

Das Nebeneinander von Freiheit auf den Gebieten von Wirtschaft und Kultur mit fortbestehender monarchischer Kontrolle öffentlicher Angelegenheiten blieb auch das Kennzeichen des Kaiserreichs. Die Auswirkung auf Tätigkeit und Laufbahn der jüdischen Minderheit war sein sehr sichtbarer Teil dieses Zustandes. Die zahlenmäßig starke Vertretung der Außenseiter in der einen Sphäre vergrößerte die Entschlossenheit der Machthaber, sie von der anderen auszuschließen; und die Schranke gegenüber der Anstellung im öffentlichen Dienst mußte notwendig die Zahl der jüdischen Freiberufler vermehren. Das Ganze dieser Situation jedoch war von keiner Seite geplant worden. Es hat sich aus dem Nebeneinander entgegengesetzter Tendenzen einer stark durch Traditionen bedingten Gesellschaft ergeben, die sich in wichtigen Bereichen modernen Strömungen anpassen mußte.

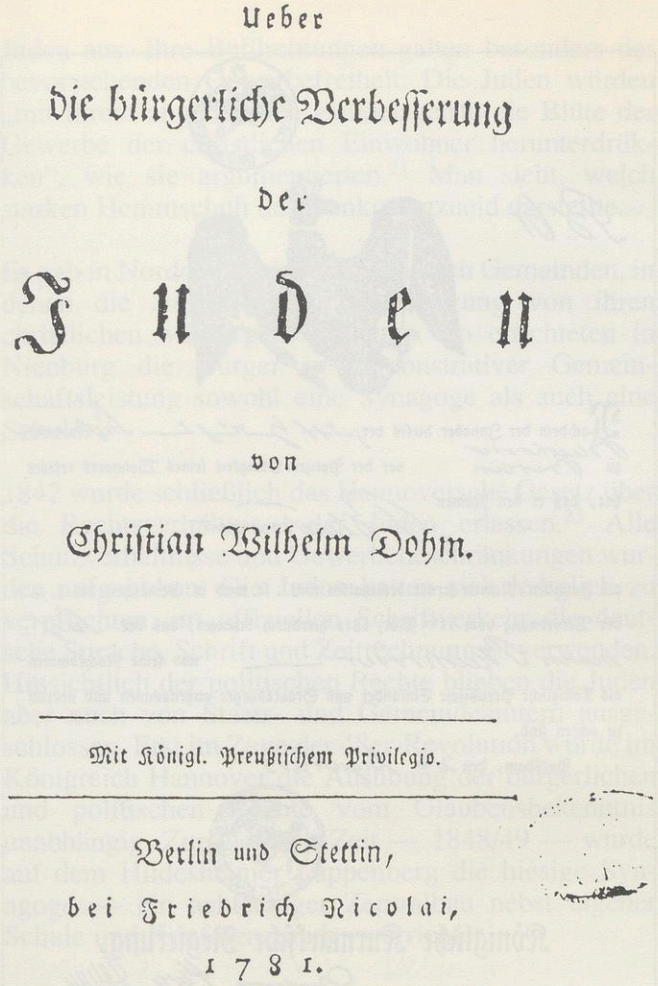
Die Menschen jüdischer Abstammung aber kannten oder fühlten alle mit mehr oder weniger großer Klarheit das Außenseitertum als eine wesentliche Tatsache ihres Daseins. Und allen gemeinsam war der Wunsch, diesen ungewollten Abstand zur Umwelt abzubauen.

Gehen wir nun noch einmal in der Geschichte zurück und versuchen wir eine Konkretion des Gesagten.

9 Moses Mendelssohn (1729—1786), ursprünglich Moses ben Mendel Heymann. Jüdischer Philosoph in Berlin, verfaßte u. a. Philosophische Gespräche, Berlin 1755.

10 Allgemeine Zeitung des Judenthums, zunächst von Ludwig Philippson (1811—1889) herausgegeben, dann im Verlag Rudolf Mosse (1843—1920), zuletzt als Central-Vereins-Zeitung erscheinend.

11 Die Seesener Schule wurde 1801 als „Religions-und Industrieschule" von Israel Jacobson (1769—1828) gegründet. Er wurde 1808 Präsident des Israelitischen Konsistoriums im Königreich Westphalen. Zur Geschichte der Jacobson-Schule siehe u. a. Gerhard Ballin, Geschichte der Juden in Seesen, Seesen 1979, S. 26ff.



Ueber

die bürgerliche Verbeſſerung

der

Juden

von

Chriſtian Wilhelm Dohm.

Mit Königl. Preußiſchem Privilegio.

Berlin und Stettin,

bei Friedrich Nicolai,

1781.

Christian Wilhelm Dohm, preußischer Kriegsrat, erhebt die Forderung nach voller bürgerlicher Gleichberechtigung der Juden. Seine Schrift wird zum „Katechismus der Emanzipation".

Von Norddeutschland gingen nicht nur wesentliche Impulse zur Gleichstellung der Juden, sondern auch zur Förderung des sogenannten wissenschaftlichen Antisemitismus aus. 1779 warb Gotthold Ephraim Lessing in seinem dramatischen Gedicht „Nathan der Weise" — von Wolfenbüttel aus — für Humanität und Toleranz. Er schilderte den Juden als einen Menschen, der das Anrecht verdient, nicht nur kollektiv — als Angehöriger einer bestimmten Gruppe —, sondern ganz persönlich als Mensch beurteilt zu werden.[12]

Diese Forderung nach Gleichstellung rief jedoch schon bald Kritik hervor. Der Göttinger Orientalist Johann David Michaelis wandte sich bereits 1782 in Schriften und Reden gegen jegliche bürgerliche Verbesserung der Juden. Nach seiner Ansicht bereitete die Emanzipation der „in ihrem Wesen verdorbenen Juden" lediglich den Weg in „den wehrlosesten, verächtlichsten Judenstaat".[13] Übertroffen wurde Michaelis noch durch seinen Göttinger Kollegen, den Philosophieprofessor Meiners. Dieser stellte als erster die — von ihm als „rational-wissenschaftlich" bezeichnete — These auf, daß die Menschen nicht eines Ursprungs, daß „Juden und Zigeuner von allen Menschenrassen den Tieren am nächsten" seien.[14] Michaelis und Meiners genießen das — zweifelhafte — Vorrecht, die Begründer des wissenschaftlichen Antisemitismus zu sein, auf den sich später u. a. die Nationalsozialisten beriefen. Schon ein Schüler Meiners' — Carl Grattenauer — schloß konsequent: „Um das deutsche, christliche Volk, um die Welt und die Menschheit zu retten, muß der jüdische Affenmensch, diese Monstrosität aus finsterer Vorzeit, ausgerottet werden."[15]

Unbeirrt von diesen antisemitischen Anfeindungen machte jedoch zu Beginn des 19. Jahrhunderts zunächst die Emanzipation der Juden erhebliche Fortschritte. Die Französische Revolution und die französische Expansion unter Napoleon führten auch in Deutschland zur — vorübergehenden — Gleichberechtigung. So verlieh 1807 die westphälische Regierung des Königs Jérôme den Juden in ihrem Bereich die vollen bürgerlichen Rechte, hierin — für die französische Expansionspolitik von nicht geringer Bedeutung — die Militärdienstpflicht eingeschlossen.[16]

Der Hildesheimer Archivar Zeppenfeldt vermerkte 1810: „In unseren Tagen ... sind den Juden — zur Ehre der Menschheit und der Menschenwürde — die Bürgerrechte verliehen".[17] Im Zeitalter der Restaura-

12 Gotthold Ephraim Lessing (1729—1781), Dichter und Bibliothekar, verfaßte u. a. Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, o. O. 1783.

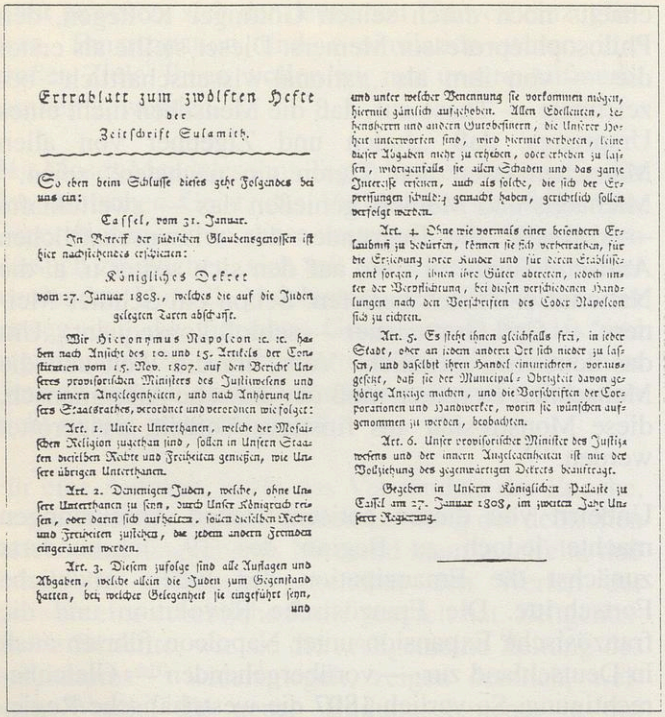
13 Johann David Michaelis (1717—1791), protestantischer Theologe und Orientalist, seit 1746 Professor in Göttingen. Verfaßte u. a. Mosaisches Recht, 2. Aufl. 1776 und Dohm: Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden, 1782; hier zit. nach Ismar Elbogen/Eleonore Sterling, Die Geschichte der Juden in Deutschland, Wiesbaden 1982, S. 160.

14 Ebenda, S. 165.

15 Carl W. F. Grattenauer, Wider die Juden, ein Wort der Warnung an alle unsere christlichen Mitbürger, Berlin 1803, zit. nach I. Elbogen, a. a. O., S. 160.

16 Vgl. hierzu E. Barre, Napoleon und die Juden, in: Preußische Jahrbücher, Band 67, 1891, S. 141 ff.

17 Zit. nach Die Rechtsverhältnisse der Juden im Amt Hildesheim, HStA Hannover, Hann. 74 Hildesheim, Amt Hildesheim, 01-50.



Errablatt zum zwölften Hefte
der
Zeitschrift Sulamith.

So eben beim Schlusse dieses geht Folgendes bei uns ein:

Cassel, vom 31. Januar.

In Betreff der jüdischen Glaubensgenossen ist hier nachstehendes erschienen:

Königliches Dekret
vom 27. Januar 1808., welches die auf die Juden gelegten Taxen abschafft.

Wir Hieronymus Napoleon ꝛc. ꝛc. haben nach Anleitung des 10. und 15. Artikels der Constitution vom 15. Nov. 1807. auf den Bericht Unseres provisorischen Ministers des Justizwesens und der innern Angelegenheiten, und nach Anhörung Unsers Staatsrathes, verordnet und verordnen wie folget:

Art. 1. Unsere Unterthanen, welche der Mosaischen Religion zugethan sind, sollen in Unsern Staaten dieselben Rechte und Freiheiten genießen, wie Unsere übrigen Unterthanen.

Art. 2. Denjenigen Juden, welche, ohne Unsere Unterthanen zu seyn, durch Unser Königreich reisen, oder darin sich aufhalten, sollen dieselben Rechte und Freiheiten zustehen, die jedem andern Fremden eingeräumt werden.

Art. 3. Diesem zufolge sind alle Auflagen und Abgaben, welche allein die Juden zum Gegenstand hatten, bei welcher Gelegenheit sie eingeführt seyn, und unter welcher Benennung sie vorkommen mögen, hiermit gänzlich aufgehoben. Allen Edelleuten, Lehensherren und andern Gutsbesitzern, die Unserer Hoheit unterworfen sind, wird hiermit verboten, keine dieser Abgaben mehr zu erheben, oder erheben zu lassen, widrigenfalls sie allen Schaden und das ganze Interesse ersetzen, auch als solche, die sich der Erpressungen schuldig gemacht haben, gerichtlich sollen verfolgt werden.

Art. 4. Ohne wie vormals einer besondern Erlaubniß zu bedürfen, können sie sich verheirathen, für die Erziehung ihrer Kinder und für deren Etablissement sorgen, ihren ihre Güter abtreten, jedoch unter der Verpflichtung, bei diesen verschiedenen Handlungen nach den Vorschriften des Code Napoleon sich zu richten.

Art. 5. Es steht ihnen gleichfalls frei, in jeder Stadt, oder an jedem andern Ort sich nieder zu lassen, und daselbst ihren Handel einzurichten, vorausgesetzt, daß sie der Municipal-Obrigkeit davon gehörige Anzeige machen, und die Vorschriften der Corporationen und Handwerker, worin sie wünschen aufgenommen zu werden, beobachten.

Art. 6. Unser provisorischer Minister des Justizwesens und der innern Angelegenheiten ist mit der Vollziehung des gegenwärtigen Dekrets beauftragt.

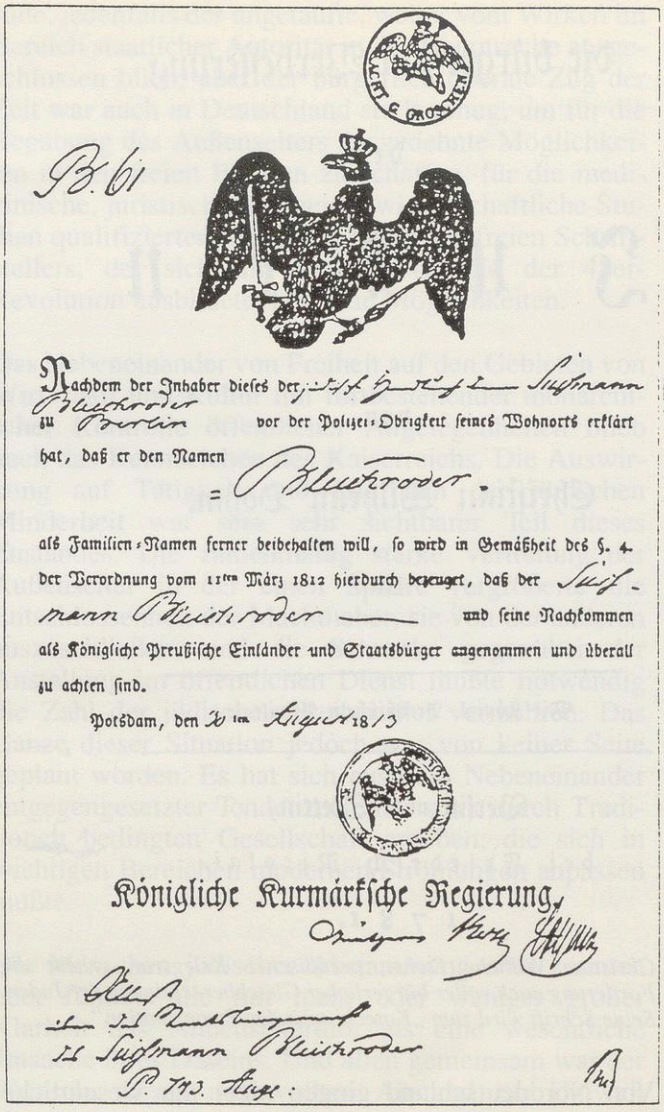
Gegeben in Unserm Königlichen Palaste zu Cassel am 27. Januar 1808, im zweiten Jahr Unserer Regierung.

König Jérôme von Westphalen erläßt am 27. Januar 1808 das erste umfassende Gesetz über die rechtliche Gleichstellung der Juden in einem deutschen Land.

tion machten die deutschen Staaten ihre Zugeständnisse aber wieder rückgängig. Eine Welle reaktionärer antijüdischer Gesetze leiteten eine Zeit moralischer Depression für die Juden ein. Im ‚christlich-germanischen' Staat, wie er nun propagiert wurde, konnte es für die Juden keine volle Gleichberechtigung geben, es sei denn, sie ließen sich taufen.[18]

Die Emanzipation der Juden bedeutete also keineswegs eine sofortige gesellschaftliche Integration, sondern lediglich den Prozeß der allmählichen politischen, wirtschaftlichen und rechtlichen Eingliederung der Juden in den Staat. In diesen Prozeß gehörte auch die — 1828 abgeschlossene — Annahme unveränderlicher Familiennamen durch die Juden im Königreich Hannover. Oft wählten die Juden sogenannte „Blumennamen" wie Lilienthal, Rosenfeld, Rosental oder Anlehnungen an die Namen ihrer Väter wie Jacobson oder Wolffssohn.[19]

Über Jahre zogen sich die Bemühungen zur erneuten Gleichberechtigung hin. 1831 machte schließlich die jüdische Gemeinde in Braunschweig einen neuen Versuch und reichte an den Herzog eine Denkschrift um Verleihung der vollen bürgerlichen Rechte ein.



B. 61

Nachdem der Inhaber dieses der Seifensieder Seligmann Bleichroder zu Berlin vor der Polizei-Obrigkeit seines Wohnorts erklärt hat, daß er den Namen = Bleichroder. als Familien-Namen ferner beibehalten will, so wird in Gemäßheit des §. 4. der Verordnung vom 11ten März 1812 hierdurch bezeuget, daß der Seifensieder Seligmann Bleichroder —— und seine Nachkommen als Königliche Preußische Einländer und Staatsbürger angenommen und überall zu achten sind.

Potsdam, den 20ten August 1813

Königliche Kurmärksche Regierung.

Abth. für Kommunalsachen
An den Seifensieder Seligmann Bleichroder
P. M. Hagen:

Die Juden erhalten die Staatsbürgerschaft und müssen bleibende Familiennamen annehmen.

Nach drei Jahren des Abwägens folgte der Herzog schließlich dem Vorbild des Landes Hessen-Kassel und gewährte den Juden die Gleichberechtigung.[20]

Die Bürgervorsteher in Hildesheim aber sprachen sich noch 1837 gegen die volle Gleichberechtigung der

18 Vgl. hierzu u. a. I. Elbogen, a. a. O., S. 184 ff.

19 Einführung der Familiennamen für Juden, HStA Hannover, Hann. Des. 80, Hild. I N 123.

20 Vgl. Victor Heymann, Von der jüdischen Gemeinde zu Braunschweig, in: Brunsvicensia Judaica, Bd. 35, 1966, S. 43 ff.

Juden aus. Ihre Befürchtungen galten besonders der bevorstehenden Gewerbefreiheit. Die Juden würden „mit ihrem angeborenen Handelsgeiste die Blüte der Gewerbe der christlichen Einwohner herunterdrükken", wie sie argumentierten.[21] Man sieht, welch starken Hemmschuh der Konkurrenzneid darstellte.

Es gab in Norddeutschland jedoch auch Gemeinden, in denen die Juden große Unterstützung von ihren christlichen Mitbürgern erhielten. So errichteten in Nienburg die Bürger in demonstrativer Gemeinschaftsleistung sowohl eine Synagoge als auch eine Schule.[22]

1842 wurde schließlich das Hannoversche Gesetz über die Rechtsverhältnisse der Juden erlassen.[23] Alle Schutzverhältnisse und Gewerbebeschränkungen wurden aufgehoben. Die Juden hatten sich lediglich zu verpflichten, im offiziellen Schriftverkehr die deutsche Sprache, Schrift und Zeitrechnung zu verwenden. Hinsichtlich der politischen Rechte blieben die Juden aber noch von Staats- und Gemeindeämtern ausgeschlossen. Erst im Zuge der 48er-Revolution wurde im Königreich Hannover die Ausübung der bürgerlichen und politischen Rechte vom Glaubensbekenntnis unabhängig. Zur gleichen Zeit — 1848/49 — wurde auf dem Hildesheimer Lappenberg die hiesige Synagoge — ein achteckiger Zentralbau nebst eigener Schule und Konferenzraum — errichtet.

Seit 1810 fanden aber auch innerhalb des Judentums Kämpfe zwischen der Orthodoxie und der Reformbewegung statt. Die Reformer glichen den Gottesdienst in seiner Form dem deutsch-protestantischen an, mit deutschsprachiger Predigt, deutschsprachigem Gebetbuch, mit Orgel und Chorgesang. Der Erfolg der Reformbewegung wiederum gab den Anstoß zu einer modernen Orthodoxie, wie sie vor allem von dem oldenburgischen Landesrabbiner Samson Raphael Hirsch vertreten wurde.[24] Er strebte den Erhalt des gesetzestreuen Judentums an, befürwortete aber auch den Gebrauch der deutschen Sprache im Unterricht — nicht jedoch im Gottesdienst —, weltliche Erziehung und moderne Kleidung. Beide Bewegungen breiteten sich auch in England und den USA aus und wurden zu den vorherrschenden Richtungen innerhalb des westlichen Judentums.

Wie aber sah es in der Folgezeit mit der Anerkennung der Juden in Deutschland aus?

Einer der bekanntesten Vorkämpfer für die Gleichberechtigung der Juden und Verfechter der deutschen Einheit war Gabriel Riesser.[25] 1848 wurde der Hamburger Jurist in die Nationalversammlung gewählt, die den deutschen Juden schließlich die vollen Bürgerrechte einräumte. Als Vizepräsident der Nationalversammlung gehörte Riesser jener Delegation an, die Friedrich Wilhelm IV. von Preußen vergeblich die Kaiserkrone anbot. Mit dem Scheitern der 48er-Revolution kam zugleich auch das erneute ‚Aus' für die Emanzipationsbestrebungen der Juden.

Gabriel Riesser aber antwortete auf antijüdische Einwände mit patriotischer Gesinnung: „Wer mir den Anspruch auf mein deutsches Vaterland bestreitet, der bestreitet mir das Recht auf meine Gedanken, meine Gefühle, die Sprache, die ich rede, auf die Luft, die ich atme: darum muß ich mich gegen ihn wehren wie gegen einen Mörder".[26]

Ähnlich empfand der Schriftsteller Moses Baruch (1812—82), der sich seit der Einführung deutscher Familiennamen für Juden Berthold Auerbach nannte. Auerbach sagte von sich: „Ich bin ein Deutscher, und nichts anderes könnte ich sein; ich bin ein Schwabe, und nichts anderes möchte ich sein; ich bin ein Jud — und das hat die rechte Mischung gegeben".[27]

Heinrich Heine schließlich, der wegen seines literarisch-politischen Einsatzes für die deutsche Einheits- und Freiheitsbewegung ins französische Exil gehen mußte, schrieb sehnsüchtig:

21 Vgl. Anmerkung 17.

22 Zu den Rechtsverhältnissen der Juden in Nienburg: HStA Hannover, Hann. 74 Nienburg B 191-194.

23 Vgl. hierzu Abraham Löb, Die Rechtsverhältnisse der Juden im ehemaligen Königreiche und der jetzigen Provinz Hannover, Frankfurt/Main 1908, S. 44 ff.

24 Samson Raphael Hirsch (1808—1888), bis 1851 orthodoxer Landesrabbiner von Oldenburg, anschließend Leiter der Israelitischen Religionsgesellschaft in Frankfurt/Main.

25 Gabriel Riesser (1806—1863), Jurist, Politiker und Publizist. 1848/49 Vizepräsident der Nationaversammlung. Er war der erste jüdische Richter in Deutschland und Herausgeber der Hamburger Zeitschrift „Der Jude".

26 Zit. nach Nachum T. Gidal, Die Juden in Deutschland, Gütersloh 1988, S. 200.

27 Ebenda, S. 201.

„Das deutsche Herz in meiner Brust
Ist plötzlich krank geworden
Der einzige, der es heilen kann
Der wohnt daheim im Norden".[28]

Die bürgerlich-liberalen Bestrebungen zur Emanzipation aber waren unterlegen. Das lange Streben der Juden nach voller staatsbürgerlicher Gleichberechtigung kam erst 1869 im Norddeutschen Bund zum Ziel. Endlich erhielten die Juden im gesamten norddeutschen Raum das Recht zur Teilnahme an der Gemeinde- und Landesvertretung sowie zur Bekleidung öffentlicher Ämter.

Damals hatten unsere jüdischen Mitbürger große Zukunftshoffnungen. Zwar gab es schon bald eine organisierte antisemitische Bewegung, doch fühlten die Juden sich sicher und bekannten sich zu dem Staat, der ihnen endlich nicht mehr die Bürgerrechte vorenthielt.

Zu Treue und Dankbarkeit gegenüber dem Reich fühlten sich auch die Hildesheimer Juden verpflichtet und brachten dies auch deutlich zum Ausdruck: Anläßlich des 100. Geburtstages Kaiser Wilhelms I. — 1897 — erklärte der Festredner Dr. Lewinsky, daß die „deutschen Staatsbürger jüdischen Glaubens in unerschütterlicher Liebe und Treue zum Herrscherhause und Vaterlande" stünden. Trotz der sich immer noch geltend machenden Vorurteile gegenüber den Bekennern des jüdischen Glaubens würden sie der Erhaltung des Reiches „Glut und Blut weihen".[29]

Manch einer war glühender Nationalist und entfernte sich bei der Suche nach deutscher Identität dann auch von den Wurzeln seiner jüdischen Herkunft. Besonders Kaufleute, Industrielle und Wissenschaftler, die ins Großbürgertum aufgestiegen waren, paßten sich der deutschen Umwelt völlig an, einer Gesellschaft, der sie oft durch besondere Großzügigkeit zu gefallen suchten.

Max Leeser, ein Hildesheimer Bankier, war solch ein Mäzen, dem seine Heimatstadt viele Kunstwerke und Denkmäler verdankt. Der Begründer der Hildesheimer Bank — später dann Deutschen Bank — war u. a. Vorstand jener Gesellschaft, die das Kaiser-Wilhelm-Denkmal zur Jahrhundertwende initiierte und errichtete. Leeser wollte — wie die Mehrheit der Juden — nichts anderes als ein guter Deutscher sein. Um so tragischer, daß man diese Menschen zwangsweise auf ihr Judesein zurückverwies.

Der Antisemitismus im Kaiserreich aber hatte seine Ursache in der Unzufriedenheit breiter Bevölkerungsschichten, die unter der Wirtschaftskrise der Gründerzeit und sozialen Mißständen zu leiden hatten. Im November 1879 faßte der Berliner Historiker Heinrich von Treitschke die herrschende Stimmung in Worte: „Täuschen wir uns nicht: die Bewegung ist sehr tief und stark ... Bis in die Kreise der höchsten Bildung hinauf, unter Männern, die jeden Gedanken kirchlicher Unduldsamkeit oder nationalen Hochmuts mit Abscheu von sich weisen würden, ertönt es heute wie aus einem Munde: die Juden sind unser Unglück."[30]

Wie in vergangenen Zeiten gründete dieser gegen die Juden gerichtete Haß in den allgemeinen sozialen und politischen Verhältnissen — die aber mit den Juden ursächlich nichts zu tun hatten. Weder Aufklärung, Liberalismus, industrieller Fortschritt noch Reichseinigung hatten die tief eingewurzelten Vorurteile — die Vorstellung etwa vom jüdischen ‚Christusmörder' oder ‚Volksausbeuter' — überwunden. Die Parole: „Die Juden sind unser Unglück" war der Ausdruck, das Ventil für die weitverbreitete Enttäuschung.

Es entstand ein ‚politischer Antisemitismus'. Damals schon erläuterte der Historiker Theodor Mommsen, daß man die Einigkeit Deutschlands weitgehend dem gemeinsamen „äußeren Feind" — dem Krieg gegen Frankreich — verdanke. Nunmehr diene der Haß gegen einen angeblichen „inneren Feind" — den Juden — als Integrationsmittel für die verschiedensten Gruppeninteressen.[31]

Zu den Vertretern des neuen Antisemitismus gehörten Wilhelm Marr, der Verfasser des „Judenspiegel" und Gründer der Antisemiten-Liga (1879)[32] Otto Glagau, der den Juden in der Zeitschrift „Gartenlaube" die Schuld am Börsenkrach des Jahres 1873 anlastete[33],

28 Aus Heinrich Heines Hebräischen Melodien, 1842, zit. nach Nachum T. Gidal, a. a. O., S. 217.

29 Zit. nach: Die Hildesheimer Juden, Sendung des NDR, Landesstudio Hannover, am 8. November 1988.

30 Heinrich von Treitschke, Unsere Aussichten, in: Preußische Jahrbücher, November 1879, zit. nach Walther Boehlich, Der Berliner Antisemitismusstreit, Frankfurt/Main 1965, S. 11.

31 Vgl. I. Elbogen, a. a. O., S. 254.

32 Wilhelm Marr verfaßte u. a. Der Sieg des Judentums über das Germanentum, Berlin 1873.

33 Otto Glagau verfaßte u. a. Der Börsen- und Gründungsschwindel in Berlin, Leipzig 1876.

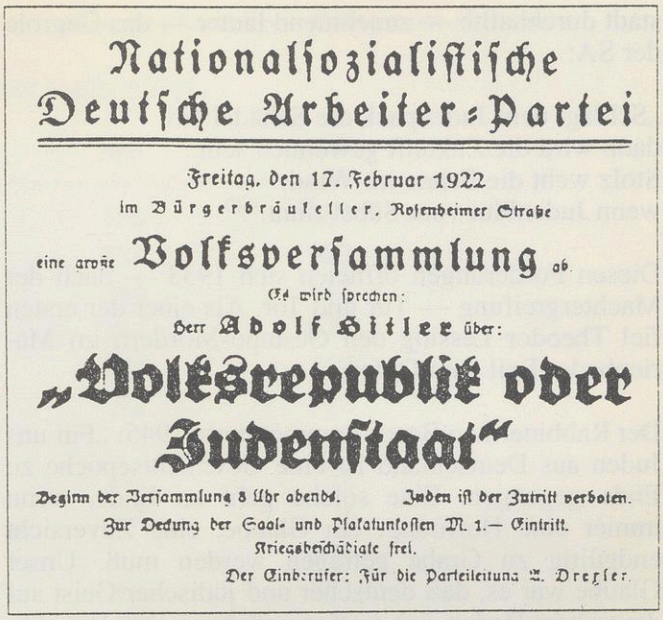
und der Philosoph Eugen Dühring, der die Juden als „auserwählt-selbstsüchtiges Volk" bezeichnete, das nur darauf aus sei, sich die Habe seiner Gastvölker zu erschleichen. Beweis hierfür waren ihm die judenfeindlichen „natürlichen Instinkte und Gefühle des gewöhnlichen Bürgerstandes".[34] Während die Kreise um Treitschke, Marr, Glagau und Dühring mit dem zusätzlichen Argument der ‚Rasse-Verschiedenheit' der Juden operierten, betrieb der Berliner Hofprediger Adolf Stoecker die Hetze von christlicher Seite. „Kräftigung des christlich-germanischen Geistes" war nach Stoecker das Mittel, dem „Überwuchern des Judentums im germanischen Leben" entgegenzutreten.[35] Ab 1881 konnte Stoecker seine Thesen als erster antisemitischer Abgeordneter auch im Reichstag vertreten. 1890 bekannten sich fünf, 1893 bereits 16, 1907 25 Reichstagsabgeordnete als Antisemiten.

Der 1892 gegründete „Verein zur Abwehr des Antisemitismus" hatte hingegen nur wenig Erfolg und stagnierte bei ca. 500 Mitgliedern. Die Parteien mit antisemitischen Programmpunkten aber zählten schon 1912 über 500000 Wähler.[36]

Aufgrund der bereits geschilderten Umstände brach sich der Antisemitismus dann in der Weimarer Republik Bahn. Allein zwischen 1919 und 1927 erschienen in Deutschland über 700 antisemitische Schriften. Und Adolf Hitler — dessen erster Putschversuch 1923 in München gescheitert war — erklärte in seiner Programmschrift „Mein Kampf" u. a.: „Die völkische Weltanschauung ... glaubt ... keineswegs an eine Gleichheit der Rassen ... und fühlt sich durch diese Erkenntnis verpflichtet ... den Sieg des Besseren, Stärkeren zu fördern, die Unterordnung des Schlechteren und Schwächeren zu verlangen." — „Unwertes rassisches Leben zu vernichten, bedeutet kein Schuldigwerden, denn: wer hat die Schuld, wenn die Katze die Maus frißt?"[37]

Einen Vorgeschmack auf antisemitische Ausschreitungen bot die Schändung der Hannoveraner Synagoge in der Nacht zum 22. Juli 1927. Das jüdische Gotteshaus wurde ebenso mit großen Hakenkreuzen und Mordparolen beschmiert wie Bürgersteige, Hauswände und Schaufensterscheiben der Innenstadt. Obwohl nur Angehörige der NSDAP-Ortsgruppe als Täter in Frage kamen, verliefen die polizeilichen Ermittlungen jedoch im Sande.

Opfer eines rufmordähnlichen Kesseltreibens wurde auch der Hannoveraner TH-Professor Theodor Lessing[38], ein Jude, dessen Warnung vor dem Reichspräsidentschaftsbewerber Paul von Hindenburg, als „Erfüllungsgehilfen" nationalistischer Kreise, die antisemitische Stimmung anfachte. Die Hannoveraner Presse („Niederdeutsche Zeitung") ließ sich bis zur Forderung nach einem „Unterrichtsverbot für Fremdblütige" hinreißen.[39] Und die Wirtshäuser der Innen-



Nationalsozialistische
Deutsche Arbeiter-Partei

Freitag, den 17. Februar 1922
im Bürgerbräukeller, Rosenheimer Straße
eine große Volksversammlung ab.
Es wird sprechen:
Herr Adolf Hitler über:

„Volksrepublik oder Judenstaat"

Beginn der Versammlung 8 Uhr abends. Juden ist der Zutritt verboten.
Zur Deckung der Saal- und Plakatunkosten M. 1.— Eintritt.
Kriegsbeschädigte frei.
Der Einberufer: Für die Parteileitung A. Drexler.

Adolf Hitler und die NSDAP —der Anfang des Weges zum Holocaust.

34 Eugen Dühring, Die Judenfrage als Frage der Racenschädlichkeit für Existenz, Sitte und Kultur der Völker, o. O., 3. Aufl., 1886, S. 32. ff.

35 Zu Adolf Stoecker siehe Anmerkung 2.

36 Nach I. Elbogen, a. a. O., S. 269.

37 Adolf Hitler, Mein Kampf, 6. Auflage, München 1940; zur Rassen- und Judenpolitik siehe u. a. S. 44 ff., 196 ff., 330 ff., 444 ff.

38 Theodor Lessing (1872—1933), Philosoph und Schriftsteller, Professor an der Technischen Hochschule Hannover. Im April 1933 emigrierte er in die Tschechoslowakei, wo er am 31. August 1933 in Marienbad von Gestapo-Beamten ermordet wurde.

39 Theodor Lessing, Einmal und nie wieder, Hannover 1925, S. 207 f. und E. Hieronimus, Theodor Lessing, Hannover 1964, S. 44.

stadt durchhallte — zunehmend lauter — das Gegröle der SA:

„Schlagt dem Judenpack die Schädel ein,
dann wird die Zukunft gewonnen sein;
Stolz weht die Fahne im Wind,
wenn Judenblut vom Säbel rinnt."[40]

Diesen Forderungen öffneten sich 1933 — nach der Machtergreifung — Tür und Tor. Als einer der ersten fiel Theodor Lessing den Gestapo-Mördern im Marienbader Exil zum Opfer.

Der Rabbiner Leo Baeck kommentierte 1945: „Für uns Juden aus Deutschland ist eine Geschichtsepoche zu Ende gegangen. Eine solche geht zu Ende, wenn immer eine Hoffnung, ein Glaube, eine Zuversicht endgültig zu Grabe getragen werden muß. Unser Glaube war es, daß deutscher und jüdischer Geist auf deutschem Boden sich treffen und durch ihre Vermählung zum Segen werden können. Dies war eine Illusion — die Epoche der Juden in Deutschland ist ein für alle Mal vorbei."[41]

Wie es Bundespräsident Richard von Weizsäcker vor dem Bamberger Historikertag 1988 eindeutig klarstellte, haben wir uns der Wahrheit der deutsch-jüdischen Geschichte zu stellen und uns „von ihr überwältigen zu lassen".[42] Lassen Sie mich daher jenem „O nein, nicht schon wieder was über die Juden und Nazis" entgegenhalten: „O ja! Wir müssen uns noch sehr viel mehr mit unserer gemeinsamen deutsch-jüdischen Geschichte befassen!"

Literaturhinweise

Gerhard Ballin: Geschichte der Juden in Seesen, Seesen 1979.

E. Barre: Napoleon und die Juden, in: Preußische Jahrbücher, Bd. 67, Berlin 1891.

Walter Boehlich: Der Berliner Antisemitismusstreit, Frankfurt/Main 1965.

Eugen Dühring: Die Judenfrage als Frage der Racenschädlichkeit für Existenz, Sitte und Kultur der Völker, o. O. ^{3}1886.

Ismar Elbogen/Eleonore Sterling: Die Geschichte der Juden in Deutschland, Wiesbaden 1982.

Eduard Fuchs: Die Juden in der Karikatur, Berlin 1984.

Nachum T. Gidal: Die Juden in Deutschland, Gütersloh 1988.

Otto Glagau: Börsen- und Gründungsschwindel in Berlin, Leipzig 1876.

Carl. W. F. Grattenauer: Wider die Juden, ein Wort der Warnung an alle unsere christlichen Mitbürger, Berlin 1803.

Hermann Greive u. a.: Deutsche jüdische Soldaten 1914—1945, Freiburg/Brsg. 1981.

Victor Heymann: Von der jüdischen Gemeinde zu Braunschweig, in: Brunsvicensia Judaica Bd. 35, 1966.

E. Hieronimus: Theodor Lessing, Hannover 1964.

Adolf Hitler, Mein Kampf, 6. Auflage, München 1940.

Gotthold Ephraim Lessing: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, o. O. 1783.

Theodor Lessing: Einmal und nie wieder, Hannover 1925.

Abraham Löb: Die Rechtsverhältnisse der Juden im ehemaligen Königreiche und der jetzigen Provinz Hannover, Frankfurt/Main 1908.

Martin Luther: Von den Juden und ihren Lügen, Wittenberg 1543.

Ders.: Vom Schem Hamphoras, o. O. 1543.

Wilhelm Marr: Der Sieg des Judentums über das Germanentum, Berlin 1873.

Moses Mendelssohn: Philosopische Gespräche, Berlin 1755.

Johann David Michaelis: Mosaisches Recht, o. O., 2. Aufl., 1776.

Ders.: Dohm über die bürgerliche Verbesserung der Juden, o. O. 1782.

Alfred Rosenberg: Das Parteiprogramm, Wesen, Grundsätze und Ziele der NSDAP, 21. Auflage, München 1941.

E. V. von Rudolf: Georg Ritter von Schönerer, der Vater des politischen Antisemitismus, o. O. 1936.

Eleonore Sterling: Er ist wie du. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland, München 1956.

Adolf Stoecker: Christlich-soziale Reden und Aufsätze, Berlin 1885.

Herbert A. Strauss: Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust, Bonn 1984.

L. Graf von Westphalen: Geschichte des Antisemitismus, Stuttgart o. J.

40 Zit. nach I. Elbogen, a. a. O., S. 292.

41 Leo Baeck nach seiner Befreiung aus dem KZ Theresienstadt, New York 1945, zit. nach N. T. Gidal, a. a. O., S. 426.

42 Richard von Weizsäcker vor dem Bamberger Historikertag 1988, zit. nach Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 13. Oktober 1988.

Statistische Angaben über die Zahl und Verteilung der Juden im ehemaligen Königreich Hannover

1. Tabelle der Juden in Ostfriesland

Wohnsitz	1805	1829
Aurich	180	267
Emden	512	802
Esens	84	117
Leer	184	173
Norden	191	219
Berum	12	12
Greetsiel	3	17
Jemgum	—	31
Stickhausen	4	2
Weener	—	104
Wittmund	60	112
Herrlichkeit Dornum	37	46
Herrlichkeit Erensburg	—	24
Herrlichkeit Goedens	98	129
Herrlichkeit Papenburg	—	20
Herrlichkeit Oldersum	8	—
Herrlichkeit Blesum	11	—
Insgesamt	1384	2113

2. Die Juden im Königreich Hannover nach der allgemeinen Volkszählung vom 3. Dezember 1852

Wohnsitz	Lutheraner	Katholiken	Israeliten	Prozentualer Anteil der Israeliten
Selbständige Städte	212991	21524	4579	0,25
Amtssässige Städte und Flecken	171741	22509	3865	0,21
Sonstige Landgemeinden	1109301	173334	3118	0,17
Insgesamt	1494033	217367	11562	

3. Statistische Tabelle der Bevölkerung im Königreich Hannover nach der Zählung von 1864

Landdrosteibezirke	Lutheraner	Reformierte	Katholiken	Israeliten
Hannover	365757	2201	9201	3914
Hildesheim	299926	7446	61591	2811
Lüneburg	372113	886	1896	1119
Stade	289918	7741	1862	1249
Osnabrück	91340	26866	146954	834
Aurich	132691	52853	4425	2497
Clausthal	33022	17	80	—
Insgesamt	1584767	98010	226009	12424
	82,39%	5,09%	11,75%	0,65%

4. Zunahme der Bevölkerung nach Religionsgruppen gegenüber der Volkszählung vom 3. Dezember 1861

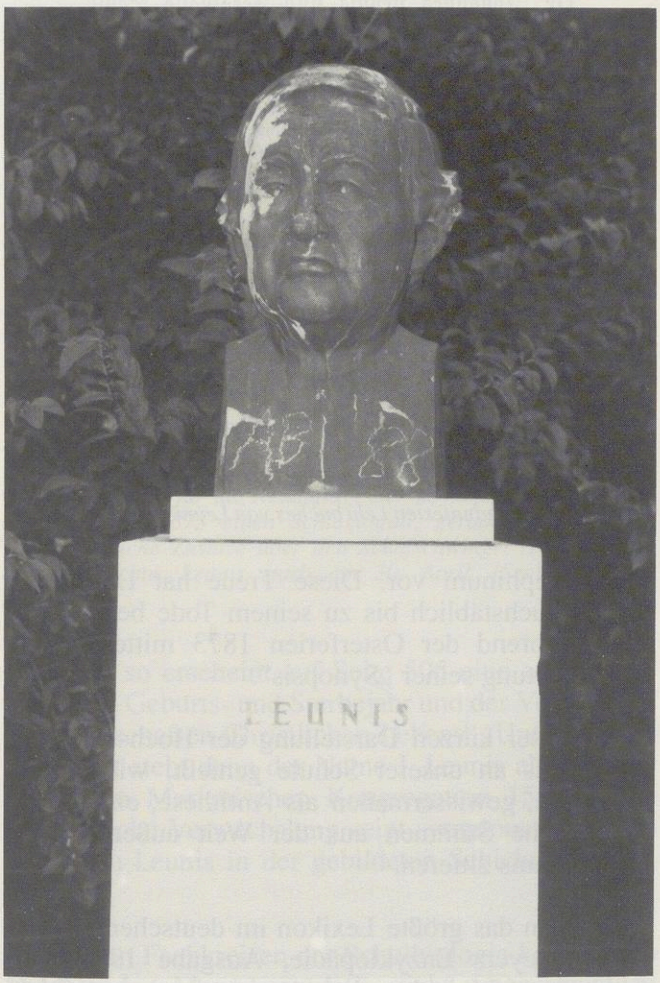
Religionszugehörigkeit	Zunahme in Personen	prozentual
Lutheraner	29319	1,88%
Reformierte	992	1,02%
Katholiken	4433	2,00%
Israeliten	339	2,81%

(Alle Angaben nach: Zeitschrift für Demographie und Statistik, Jahrgang 9, 1913, S. 62f.)

Johannes Leunis — Professor am Gymnasium Josephinum in Hildesheim und Wegbereiter des Biologieunterrichtes

Von Jürgen Selck

Am Gymnasium Josephinum in Hildesheim bildet die Erinnerung an Johannes Leunis (1802—73) heute wieder einen großen Teil der Traditionspflege. Das war nicht immer so. Nach der großen Leunis-Biographie von Seeland (1937), die in Josephiner-Kreisen für Aufsehen sorgte, war es in der Nachkriegs-



Das Leunis-Denkmal auf dem Leunis-Innenhof des Gymnasiums Josephinum Hildesheim

Ein Blick in die sonst verschlossenen Schubladen der Fossiliensammlung von Leunis. Hier sind versteinerte Seeigel zu sehen. In den Schubladen sind die Fossilien nach taxonomischen Gruppen und erdgeschichtlichen Formationen geordnet. Wo noch erhalten, liegt jedes Fossilstück zusammen mit dem Original-Handschrift-Zettel von Leunis in einer Plastikschachtel und kann so auch entnommen und ausgeliehen werden.

zeit jahrzehntelang still um Hildesheims bedeutendsten Naturwissenschaftler (Zitat Seeland 1938, S. 23) geworden. Nur das Denkmal, das zunächst viele Jahre auf dem Domhof und später, nach Wiederaufbau des Josephinums, im Leunis-Innenhof aufgestellt war, erinnerte an den großen Pädagogen.

Es war im wesentlichen das Verdienst des ab 1970 am Josephinum wirkenden Biologie-Lehrers Dr. Werner Müller, der Erinnerung an Leunis und dem Fortleben seines Werkes und seiner Gedanken ganz neue Impulse zu geben. Neben einigen Veröffentlichungen in den Schulchroniken des Josephinums hat Müller vor

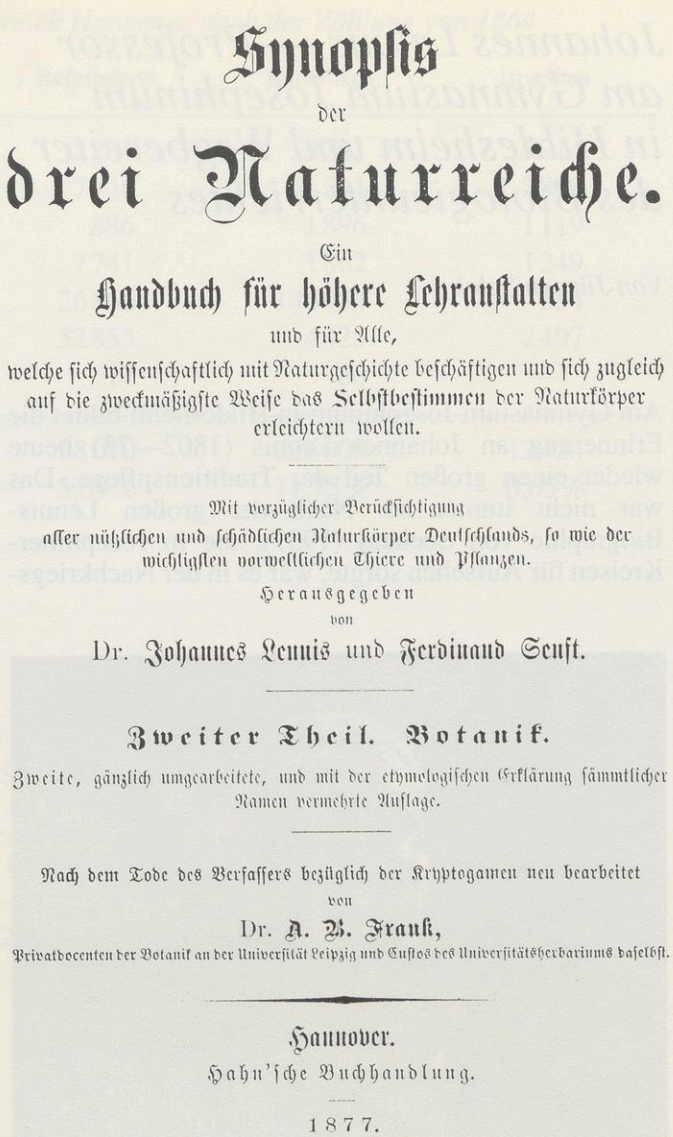
allem Anfang der achtziger Jahre die Rettung und Neuordnung der umfangreichen naturwissenschaftlichen Sammlungen von Leunis energisch vorangetrieben. Diese waren durch jahrzehntelange Vernachlässigung und Kriegsfolgen in einen äußerst desolaten Zustand gekommen.

Seit 1985 sind nunmehr große Teile der Leunis-Sammlung wieder in einen geordneten Zustand überführt und vor einem weiteren Verfall bewahrt worden. Das gilt für die umfangreichen paläontologischen und gesteinskundlichen Sammlungen, ebenso für die sehr interessanten Samen und rezenten Mollusken aus aller Welt.

Sorge bereiten allerdings nach wie vor die über 10000 Herbarblätter zählenden Pflanzensammlungen. Dort ist zwar auch der weitere Verfall gestoppt, aber eine Erfassung der Bestände ist jetzt erst angelaufen und wird noch Jahre erfordern. Das Fernziel ist auch hier eine systematisch geordnete Sammlung und eine Aussonderung von wertvollen, interessanten Pflanzenarten, die beispielsweise heutzutage bei uns nicht mehr vorkommen oder vom Aussterben bedroht sind.

Ungelöst — als eine Aufgabe für die Zukunft — bleibt zur Zeit noch die Frage einer öffentlichen Nutzung der Leunis-Sammlung. Ihr steht entgegen, daß die Räumlichkeiten zur Zeit sehr versteckt im dritten Stockwerk unter dem Dach des Barockflügels kaum mehr als ein Schattendasein fristen. Interessierte Leser, die durch diesen Beitrag auf die Sammlung und die Person von Leunis aufmerksam geworden sind, mögen sich an mich wenden. Ich bin gerne bereit, gelegentlich eine Führung durch die Leunis-Sammlung zu organisieren. Im übrigen sei auch auf die Leunis gewidmeten Schaukästen neben dem Lehrerzimmer des Gymnasiums Josephinum verwiesen. Zusammenfassend läßt sich also mit Genugtuung feststellen, daß der große Sohn des Josephinums, Leunis, auch in Zukunft in der Erinnerung der Josephiner fortleben wird.

Ein kurzer Blick auf die Biographie von Leunis zeigt uns, welche Treue er zeitlebens dem Josephinum gehalten hat. 1802 in recht einfachen Verhältnissen in Mahlerten geboren, besuchte er das Josephinum, trat dann über in das Priesterseminar und kam 1824 als Priester in den Schuldienst zurück ans Josephinum. Fast ein halbes Jahrhundert wirkte nun Leunis ohne Unterbrechung in dieser Position. Das damals bescheidene, wenn nicht kärgliche Lehrer- und Priesterdasein zog er den wiederholten Karrieremöglichkeiten, die ihm nahegelegt wurden, in ungebrochener Zuneigung



Synopsis
der
drei Naturreiche.

Ein
Handbuch für höhere Lehranstalten
und für Alle,
welche sich wissenschaftlich mit Naturgeschichte beschäftigen und sich zugleich auf die zweckmäßigste Weise das Selbstbestimmen der Naturkörper erleichtern wollen.

Mit vorzüglicher Berücksichtigung
aller nützlichen und schädlichen Naturkörper Deutschlands, so wie der wichtigsten vorweltlichen Thiere und Pflanzen.

Herausgegeben
von
Dr. Johannes Leunis und Ferdinand Senft.

Zweiter Theil. Botanik.

Zweite, gänzlich umgearbeitete, und mit der etymologischen Erklärung sämmtlicher Namen vermehrte Auflage.

Nach dem Tode des Verfassers bezüglich der Kryptogamen neu bearbeitet
von
Dr. A. B. Frank,
Privatdocenten der Botanik an der Universität Leipzig und Custos des Universitätsherbariums daselbst.

Hannover.
Hahn'sche Buchhandlung.
1877.

Titelseite des bekanntesten Lehrbuches von Leunis, der „Synopsis"

zum Josephinum vor. Diese Treue hat Leunis der Schule buchstäblich bis zu seinem Tode bewahrt. Er starb während der Osterferien 1873 mitten in der Überarbeitung seiner „Synopsis".

Nach dieser kurzen Darstellung der Hochschätzung, die Leunis an unserer Schule genießt, will ich im folgenden, gewissermaßen als Antithese, einige zeitgenössische Stimmen aus der Welt außerhalb des Josephinums zitieren.

Wenn man das größte Lexikon im deutschen Sprachraum (Meyers Enzyklopädie, Ausgabe 1971) aufschlägt, so fehlt bedauerlicherweise ein eigenes Stichwort „Leunis". Forscht man im Personenregister,

LIV. Glumaceae. Balg- oder spelzblütige Pflanzen. 1215

β. Rispenästchen fadenförmig. 2. und immer mit nichtblühenden Blätterbüscheln. Blätter alle oder wenigstens die Wurzelblätter zusammengefaltet-borstlich; Blatthäutchen 2öhrig. §. 703.

♀* *Festūca ovīna*[1] L. **Schaf-Schwingel.** Halm 1/2—1 1/2'; Rispe meist einseitswendig, während der Blütezeit abstehend; Aehrchen 4—8blütig; Blüten mit oder ohne Granne; untere Spelze schwach-5nervig, obere länglich-lanzettlich, mit 2zähniger Spitze; Wurzel faserig; alle Blätter zusammengefaltet-borstlich; Blatthäutchen 2öhrig; ändert vielfach ab, namentlich mit mehr oder weniger blaugrünen bis hechtblauen Blättern (*F. glauca*[2] Schrad., *valesīaca*[3] Schleich.) mit höheren Halmen und größeren Aehrchen (*F. durinscŭla*[4] L.) oder auf den Alpen mit niederem Halme, armblütiger Rispe, aber größeren, länger begrannten und oft violett, gelb und grün buntgefärbten Aehrchen (*F. alpīna*[5] Gaud., *violacĕa*[6] Gaud.), sowie mit steifen, stechenden Blättern und unbegrannten Aehrchen (*F. amethystīna*[7] Host.) oder mit dünnen, weichen, langen Blättern und wehrlosen Aehrchen (*F. vaginātа*[8] Willd.); ♃; 5. 6. Ueberall auf Triften und magern Wiesen bis in die höchsten Alpen hinaufsteigend. Sein büschelförmiger, aber niedriger Rasen läßt es zwar nicht als Mähegras, wohl aber als vorzüglichstes Weidegras für Schafe erscheinen, und daß es auch auf dem ärmsten Sandboden gedeiht, erhöht seinen Werth noch mehr (S. 248, f.). Es empfiehlt sich auch zur Anlage von Rasenplätzen, und seine reiche Bewurzelung macht es zur Befestigung und Verbesserung des losen Bodens geschickt.

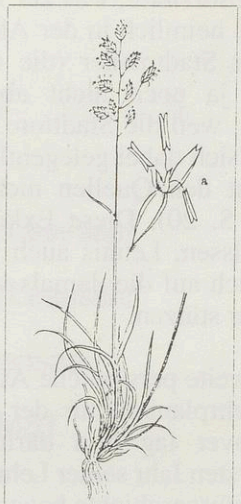


Fig. 910.
Schafschwingel (Festūca ovīna).
Ein Halm mit einer Rispe, am Grunde von Blättertrieben umgeben, in natürlicher Größe; daneben bei a ein vergrößertes Blütchen, dessen obere Spelze mit 2zähniger Spitze, dessen untere lanzettlich mit kurzer Granne.

♀* *F. heterophўlla*[9] Lam. **Verschiedenblättriger Sch.** Halm 1—2'; die halmständigen Blätter flach, nicht borstlich, wie die Wurzelblätter; sonst wie voriger; ♃; 5. 6. In Wäldern, Gebüschen, auf Wiesen häufig, bis in die Alpen hinauf. Ein Futtergras ähnlich wie das vorige, aber wegen der höheren Halme auch noch zum Schnitte geeignet; liefert ein feines Heu; ist ebenfalls für Rasenplätze beliebt.

* *F. rubra*[10] L. **Rother Sch.** Wie voriger, aber ausläufertreibend; ♃; 5. 6. Auf Wiesen, an Waldrändern häufig. Wird wie voriger benutzt.

γ. Ebenso, aber Blatthäutchen nicht 2öhrig.

* *F. varĭa*[11] Haenke. **Bunter Sch.** Halm 1/2—2'; Rispe zigezogen, während der Blütezeit ausgebreitet; mit einzelnen oder gezweieten Aesten; Aehrchen 5—8blütig; untere Spelze schwach-5nervig, lanzettförmig, von der Mitte an allmählig schmäler; Fruchtknoten an der Spitze behaart; alle Blätter zigefaltet-fadenförmig; Blatthäutchen länglich; Aehrchen grün, weiß und purpurn gescheckt; variirt mit blassen und weniger

1) Ovinus von oder für Schafe (ovis), weil das Gras gutes Schaffutter giebt. 2) licht, hell (γλαυκός), wegen der Farbe der Blätter. 3) in Wallis heimisch. 4) härtlich (durus hart). 5) auf Alpen (alpes) wachsend. 6) violett (viŏla Veilchen), wegen der Farbe der Aehrchen. 7) amethystfarben (amethystus Amethyst), wegen der violetten Farbe der Aehrchen. 8) bescheidet (vagina Scheide). 9) ἕτερος anders, ungleich, verschieden, und φύλλον Blatt, also verschiedenblättrig, weil Wurzel- und Halmblätter verschiedene Beschaffenheit haben. 10) roth; Halme und Rispen haben oft röthliche Farbe. 11) bunt, gescheckt.

Diese Seite 1215 der „Synopsis der Pflanzenkunde" von Leunis ist von besonderer Bedeutung. Bei der Bearbeitung der Gramineen-Gattung Festuca für die Neuauflage der „Synopsis" erlitt Leunis am 26. April 1873 einen Schlaganfall, gerade als er einige handschriftliche Zusätze über den Schafschwingel (F. ovina) zu Papier brachte. Leunis starb am 30. April. (Seeland, 1937, S. 64—65)

Band 28, so erscheint auf Seite 505 eine zweizeilige Notiz mit Geburts- und Sterbejahr und der Verweis auf „Gemeinschaften Christlichen Lebens". Unter diesem Stichwort steht dann der Name J. Leunis als Gründer der ersten Marianischen Kongregation 1563. Diese bedauerliche Verwechslung zeigt symptomatisch, wie vergessen Leunis in der gebildeten Schicht Deutschlands ist.

In engeren Fachkreisen der Schulbiologie kann ein so bedeutender Mann natürlich nicht totgeschwiegen werden. In der „Methodik und Didaktik des Biologieunterrichtes" von Mostler, Krumwiede und Meyer (Heidelberg 1975) lesen wir in einem kurzen historischen Abriß der Schulbiologie folgende Notiz über Leunis (S. 6): „Im 19. Jahrhundert nahmen die Lehrbücher von Leunis eine beherrschende Rolle ein. Auch hier lag der Hauptzweck des Biologieunterrichts im Erreichen einer Fertigkeit der Pflanzenbestimmung. Die Leunissche Methode sah so aus:

1. Die Erklärung der Pflanzenorgane, vor allem der Blüten, an zwei oder drei Beispielen.
2. Erklärung des Aufbaus des Linnéschen Systems.
3. Gemeinsame Bestimmung einer Pflanze durch Aufsuchen der Klasse, der Ordnung, der Gattung und schließlich der speziellen Artbeschreibung.

Diese deduktive Art der Naturkunde hat sich verheerend ausgewirkt. Sie geistert noch heute in den Vorstellungen mancher Kultusbeamten herum."

Keckstein ordnet in seiner „Geschichte des biologischen Schulunterrichtes in Deutschland" (Bad Salzdetfurth 1981) Leunis in die „reaktionäre Strömung der deutschen Geistesgeschichte nach den Ereignissen von 1848" ein und kritisiert ebenfalls den Formalismus und das Überbetonen morphologischer Tier- und Pflanzenkenntnisse sowie die Vernachlässigung von Lebensweise und Lebensraum als biologische Fragestellung.

Das hier sichtbare Negativ-Image von Leunis unter den heutigen maßgeblichen Schulbiologen ist nicht erst eine Erscheinung der heutigen Generation, sondern sie bahnte sich mit Veränderung im Selbstverständnis der Schulbiologie schon bald nach Leunis' Tod an, was sich zum Beispiel ja auch daran zeigte, daß selbst am Josephinum 1914 die Lehrbücher von Leunis endgültig zugunsten des Schmeil'schen Unterrichtswerkes aus dem Unterrichtsgebrauch ausschieden (Seeland, 1937, S. 58).

Vor diesen Tatsachen sollten traditionsbewußte Josephiner, die aber hoffentlich gleichzeitig mit beiden Beinen in der heutigen realen Welt stehen und diese in der Zukunft meistern wollen, keinesfalls die Augen verschließen. Sonst würde die Erinnerung an Johannes Leunis zu einer bloßen musealen Pflichtübung entarten. Damit ist aber auch die Aufgabenstellung dieser kleinen einordnenden Würdigung umrissen: nämlich die zeitlos gültigen Impulse im Lebenswerk von Leunis aufzuspüren und zu erkennen, die auch heute noch oder heute gerade eine segensreiche Wirkung entfalten können.

Der zeitgenössische Biologie-Unterricht, insbesondere die Biologie-Didaktik, befindet sich seit Jahren in einer krisenhaften Orientierungslosigkeit, die im Grunde ein Abbild der Krise der modernen Industriegesellschaft ist. Ich nenne einige der von den Biologie-Lehrern mehr oder weniger deutlich empfundenen „Krisensymptome":

— Überfrachtung der Lehrpläne mit immer mehr Einzelwissen.
— Atomisierung der biologischen Anschauung. Zum Beispiel werden nicht Katze oder Buschwindröschen besprochen, sondern der Bau der Pflanzenzelle oder die Nervensysteme bei verschiedenen Tiergruppen.
— Dieses Beispiel zeigt auch eine zunehmende Akademisierung der Lernziele bis in die unteren Klassenstufen hinein.

Sicher gibt es in der modernen Biologie-Didaktik Strömungen, die diese negativen Tendenzen durch eine stärkere Betonung ökologischer Zusammenhänge auffangen wollen. Oft bleibt aber für eine Verwirklichung dieser synthetischen Naturschau zu wenig Zeit im Unterricht.

Vielleicht gelingt es uns, durch eine Rückbesinnung auf die Quellen einige der oben skizzierten Probleme leichter in den Griff zu bekommen. Vor diesem Hintergrund bin ich nach dem Studium einiger Schriften von Leunis zu der Auffassung gelangt, daß dieser große Lehrer und Naturforscher uns auch heute, mehr als 150 Jahre nach Beginn seiner Hauptschaffensperiode, durchaus Wichtiges zu sagen hat.

Leunis als Mitbegründer des modernen Biologie-Unterrichtes

Leunis trat, wie schon erwähnt, im Jahre 1824 als Priester in den Schuldienst am Gymnasium Josephinum in Hildesheim ein. Zu dieser Zeit wurden die Naturwissenschaften an den Gymnasien des Königreiches Hannover überhaupt noch nicht gelehrt (Seeland, 1937, S. 37). Für Leunis hatte diese Tatsache in zweifacher Hinsicht persönliche Folgen. Zum einen mußte er sich seit seiner Jugendzeit jegliche naturkundlichen Kenntnisse mühsam autodidaktisch aneignen. In der Biographie von Seeland wird geschildert, wie Leunis schon während seiner Gymnasialzeit häufig durch Wald und Flur streifte und dabei die nähere Umgebung von Hildesheim sehr genau botanisch, geologisch und zoologisch kennengelernt hat (Seeland, 1937, S. 19).

Welch ungewöhnlicher, aus innerster Seele drängender Antrieb Leunis dazu beflügelt hat, wird deutlich, wenn man bedenkt, daß er alle diese Exkursionen zu Fuß absolvierte, was zur Folge hatte, daß er mehr als einmal heimlich in der Abenddämmerung die Hildesheimer Stadtmauer (die damals, ungefähr 1815 bis 1820, ja noch nicht abgerissen war) überklettern mußte, weil die Stadttore bereits verschlossen waren. Ob er sich dabei gelegentlich eine Strafe eingehandelt hat, ist den Quellen nicht zu entnehmen (Seeland, 1937, S. 20). Diese Exkursionen unternahm, soweit wir wissen, Leunis auch ganz allein. Er konnte sich lediglich auf die damals verbreiteten naturkundlichen Bücher stützen.

Die zweite persönliche Auswirkung der oben erwähnten Lehrplanstruktur der Gymnasien im Königreich Hannover lag nun darin, „daß Leunis sofort im allerersten Jahr seiner Lehrtätigkeit mit dem Unterricht der Naturgeschichte begann, mithin sechs Jahre früher als die Naturgeschichte durch das Hannoversche Ministerium in allen höheren Schulen des Landes als Pflichtfach eingeführt wurde" (Seeland, 1937, S. 37). Wir müssen uns einmal vor Augen führen, auf welches Risiko sich Leunis da eingelassen hatte. Zum einen unterlief er, unauffällig zwar, die damalige offizielle Gymnasial-Doktrin, die vom Neu-Humanismus (s. u.) geprägt war, er machte sich sicherlich so manchen Kollegen und Vorgesetzten zum Widersacher. Zum anderen konnte er sich auf keinerlei bewährte Rezepte der Biologie-Didaktik und Methodik stützen. Auch das gesamte Unterrichts-Anschauungsmaterial sowie die Lehrbücher mußte er allmählich selbst zusammenstellen. Diese Herausforderung wirkte vielleicht als ständiger Stimulus auf Leunis, mit Fleiß und Improvisationstalent aus einer Mangelsituation das Beste zu machen.

Obschon der Antrieb aus innerster Seele kam, mußte Leunis die Notwendigkeit des „Naturhistorischen Unterrichtes" immer wieder vor der Öffentlichkeit begründen. Einen der frühesten Rechtfertigungsversuche habe ich in Leunis' Beitrag über die Eulen Hildesheims im „Sonntagsblatt" Nr. 9, 1832, gefunden:

„Diese wenigen Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, welchen großen Nutzen das Studium der Naturgeschichte namentlich für die Arzneikunde gebracht hat, indem von solchen abergläubischen Mitteln vielleicht jetzt nur noch höchst einfältige Quacksalber auf dem Lande Gebrauch machen. Sie mögen zugleich beweisen, mit welchem Unrecht man bei Entwerfung

von Schulplänen diese Wissenschaft mit zu großer Begünstigung der Alten Sprachen zurücksetzte. Durch solche Zurücksetzung wird jeder Stand benachteiligt. Naturforscher, Juristen wie Theologen, Geschichtsforscher wie Geographen, Künstler und Dichter, Kaufleute, Ökonomen, Technologen wie Handwerker müssen fühlen und einsehen, wie solche Vernachlässigung ihrem Interesse entgegen ist und wie einseitig dadurch die Bildung des Volkes wird. Dank deshalb den edlen Männern, welche diese so sehr ins praktische Geschäftsleben eingreifende, so manchen Wunder-, Aber- und Unglauben verbannende Wissenschaft befördern. Dank den Männern, welche diese Wissenschaft jetzt überall in Deutschland zum Gegenstande des öffentlichen Schulunterrichts erhoben und dadurch allen Ständen ein so wichtiges Bildungsmittel verschafft haben."

Die Fortentwicklung im Denken von Leunis erkennt man, wenn man die oben zitierten, mehr von einem Nützlichkeitsdenken bestimmten Argumente vergleicht mit dem, was Leunis zum selben Thema im Jahre 1858 (Hannover) zu sagen hat. Im Vorwort zum „Analytischen Leitfaden" heißt es:

„In neuester Zeit scheint man die Wichtigkeit des naturhistorischen Unterrichtes als eines Mittels zur Bildung des Verstandes und Veredelung des Herzens, zur Förderung wissenschaftlicher Kenntnisse so wie zur Erstarkung religiöser Überzeugung immer mehr zu fühlen und immer deutlicher einzusehen, daß nächst Religionskenntniß die Kenntniß der Natur für jeden Menschen eines der dringendsten Bedürfnisse ist, daß gerade Naturwissenschaften ein kräftiger Damm sind, Jünglinge vor manchen Ausschweifungen und besonders auch vor Selbstüberschätzung und somit vor politischer Schwärmerei zu bewahren. Naturwissenschaften führen uns auf die von Gott gegebenen ewigen und unwandelbaren Gesetze und kräftigen dadurch den Glauben an Gott und an positive Religionswahrheiten. Deshalb fängt man auch an, den naturhistorischen Unterricht nicht mehr als eine tändelnde Unterhaltung für Kinder, sondern als eine ernste Wissenschaft für Jünglinge zu betrachten."

An welche Adresse sind diese Gedanken gerichtet, und vor dem Hintergrund welcher geistigen Strömungen der damaligen Zeit sind sie entworfen?

Weder auf seiten der Lehrerausbildung noch auf seiten der Elternschaft war ein Interesse an einer Entwicklung des naturkundlichen Unterrichtes gegeben. Weite Kreise der Gebildeten in Deutschland standen unter dem Einfluß des Neuhumanismus eines F. A. Wolf und Wilhelm von Humboldt. Humboldt sprach sich für eine Ausklammerung der „Naturwelt" aus dem Bildungsgeschehen aus. Von Bedeutung sei nur, was die Entfaltung der menschlichen Individualität fördere. Kennzeichnend war die Orientierung am „idealen griechischen Menschen".

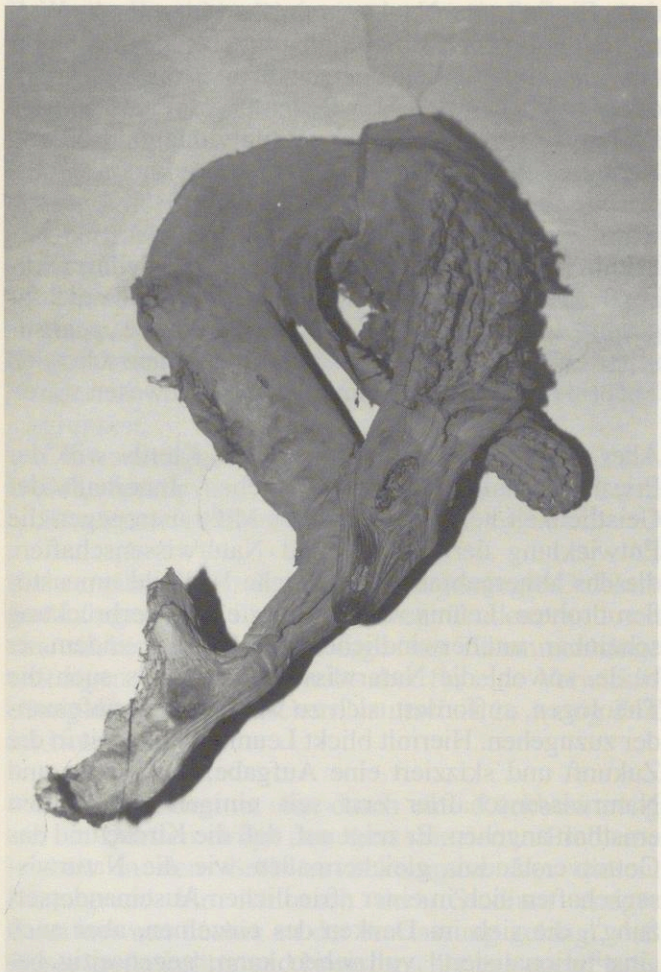
Mithin kann man Leunis in die Reihe der Schulpraktiker des 19. Jahrhunderts einordnen, die im stillen dafür gesorgt haben, daß der Unterricht teilweise „realistischer" ablief, als es angesichts der vorherrschenden Theorie des Neuhumanismus möglich gewesen wäre.

Aber auch seinen Zeitgenossen im Klerus will der Priester Leunis Denkanstöße geben. Innerhalb der Geistlichkeit herrschte ein tiefes Mißtrauen gegen die Entwicklung der Technik und Naturwissenschaften, die das althergebrachte christliche Weltbild umzustoßen drohten. Leunis versucht hier eine Überbrückung scheinbar unüberwindlicher Gegensätze, indem er beide, sowohl die Naturwissenschaftler als auch die Theologen, auffordert, sich zu wandeln und aufeinander zuzugehen. Hiermit blickt Leunis schon weit in die Zukunft und skizziert eine Aufgabe, die Kirche und Naturwissenschaftler erst seit einigen Jahrzehnten ernsthaft angehen. Er zeigt auf, daß die Kirche und das Gottesverständnis gleichermaßen wie die Naturwissenschaften sich in einer „friedlichen Auseinandersetzung", die sich im Denken des einzelnen, aber auch „institutionalisiert" vollziehen kann, gegenseitig befruchten sollten. Vielleicht war Leunis von seiner Herkunft her besonders prädestiniert, eine in diesem Sinne „offenherzige" Theologie zu fordern.

Keseling („Vor 100 Jahren starb J. Leunis in Hildesheim", 1973) weist darauf hin, daß Leunis ein „duldsamer Katholik" war, der aus einem teilweise auch protestantisch beeinflußten Elternhaus kam. Die Mutter war evangelisch, und mehrere Geschwister sind konfirmiert worden. Andererseits war er immer ein treuer Sohn seiner Kirche, aber eben geprägt von echter Duldsamkeit, was sich in vielen persönlichen Freundschaften mit Männern anderen Glaubens zeigte.

Eng im Zusammenhang mit dem oben skizzierten theologischen Standpunkt ist auch der entschiedene Kampf gegen den religiös verbrämten Aberglauben zu sehen, der in vielen seiner Schriften deutlich wird.

Ein schönes Beispiel aus den frühen Veröffentlichungen ist ein kurzer Beitrag im „Hildesheimer Mittwochenblatt" vom 23. 1. 1833 unter dem Titel „Eine



Die Meersau (Squalus galeus L.) befindet sich noch immer in der St.-Godehard-Kirche in Hildesheim. Allerdings ist sie nicht mehr Teil der von Leunis beschriebenen Figurengruppe.

naturhistorische Merkwürdigkeit in der Kirche zum heiligen Godehard zu Hildesheim": „Der in der Naturgeschichte nicht Unterrichtete, welcher gar leicht überall Wunder sieht, glaubt, der heilige Godehard habe diesen Fisch, der doch nur im Meer lebt, im Teiche des Sülzeklosters hieselbst erstochen, wozu vielleicht eine am Hochaltare genannter Kirche befindliche Figur Veranlassung gegeben haben mag, welche den heiligen Godehard darstellt, wie derselbe mit einem Speere einen Drachen (ein monströs fingirtes Thier) als Sinnbild des Bösen ersticht. Ein ähnlicher Drache ist unter den Füßen eines halberhabenen Bildes des heiligen Georg am Josephsaltare. Mit solchen Drachen hat zufällig die Meersau hinsichtlich ihres Schwanzes im Äußeren einige Ähnlichkeit, ohne daß jedoch Schwanz und Zunge des Fisches in eine Angelspitze enden, womit man gewöhnlich solche Drachen, auch wohl Schlangen, früher fälschlich abbildete, weil man glaubte, daß die Schlangen mit dem Schwanze stächen."

Leunis führt dann aus, daß es sich bei dem Tier um ein Exemplar der Meersau (Squalus galeus L.) handelt, das sich seit 291 Jahren an diesem Platz befand. Auch die Herkunft des Fisches weist er in Einzelheiten nach. Beim Lesen des Artikels fällt außerdem auf, daß Leunis entgegen dem Urteil mancher Kritiker durchaus nicht nur der etwas weltfremde Sammler-Gelehrte war. Er war vielseitig gebildet und interessiert. Insofern konnte er den Kampf gegen den Aberglauben sehr geschickt und erfolgreich führen, indem er den Lesern auch die historischen und psychologischen Wurzeln dieses Aberglaubens verdeutlichen konnte.

Praktische Biologie von Leunis als Vorbild

Soweit also einige der wichtigsten Motivationen, die Leunis dazu gebracht haben, am Josephinum als Pionier des Biologie-Unterrichtes tätig zu werden.

Wie erfolgreich Leunis diese Pionierrolle gespielt hat, möge ein Zitat aus der Arbeit „Von Lüben bis Schmeil" von I. Scheele (Berlin 1981) zeigen, wobei angemerkt werden muß, daß die Autorin die Rolle von Leunis an anderer Stelle eher negativ und sehr kritisch sieht: „Besonders günstig war die Situation des Faches am bischöflichen Gymnasium Josephinum zu Hildesheim, wo der naturgeschichtliche Unterricht im Schuljahr 1868/69 — im Unterschied zu Preußen — von Quarta bis Unterprima mit jeweils zwei Wochenstunden reichte. Es lag ausschließlich in der Hand des erwähnten Lehrers Prof. Johannes Leunis, der an dieser Anstalt seit 1830, also bereits fast vier Jahrzehnte, die Naturgeschichte vertrat." (Scheele, S. 73) (Anmerkung: tatsächlicher Beginn dieses Unterrichtes: 1824)

An anderer Stelle lesen wir (Scheele, S. 74): „Weniger günstig sah es am Gymnasium Andreanum in Hildesheim aus, wo sich der naturhistorische Unterricht nicht bis zur Oberstufe, sondern nur von Quinta bis Tertia erstreckte. Dies ist ein Beispiel dafür, wie unterschiedlich selbst an gleichartigen Lehranstalten eines Ortes das Fach hinsichtlich der Stundenzahl und des Unterrichtsstoffes gehandhabt wurde." Und etwas weiter unten folgende Würdigung:

Dr. Johannes Leunis

Analytiſcher Leitfaden

für

den erſten, wiſſenſchaftlichen Unterricht in der

Naturgeſchichte.

Zweites Heft. Botanik.

Achte vermehrte Auflage

neu bearbeitet

von

Dr. A. B. Frank,

Außerordentlichem Profeſſor der Botanik an der Univerſität Leipzig und Cuſtos des Univerſitäts-herbariums daſelbſt.

Mit 481 Holzſchnitten.

Hannover.
Hahn'ſche Buchhandlung.
1878.

Titelseite des „Analytischen Leitfaden", dem kleineren Schulbuch aus der Feder von Leunis. Hier die 8. Auflage. Dieses Buch erlebte eine Auflage von über 300000 Exemplaren und war bis zum Jahre 1914 auch am Josephinum als Naturkunde-Lehrbuch eingeführt.

„Das Josephinum in Hildesheim ist für diesen Zeitraum bei meinen Untersuchungen das einzige Beispiel dafür, daß an einem Gymnasium das Fach weiter als bis Tertia gelehrt wurde. Daß es an dieser Schule in der Oberstufe gelehrt wurde, ist sicherlich der Initiative von Leunis zu verdanken."

Leunis hatte sich letztendlich mit seiner Ansicht durchgesetzt, daß die Naturgeschichte mehr ist als eine Unterhaltung für Kinder, daß sie vielmehr als eine ernste Wissenschaft für junge Männer anzusehen ist.

Mit dem organisatorischen Rahmen allein ist es aber nicht getan. Wie hat nun Leunis im einzelnen seinen Biologie-Unterricht mit Leben erfüllt?

Die heute lebenden Kritiker werfen Leunis vor, daß sein Unterricht zu großen Teilen aus „stupiden Staubblatt-Zählungen" oder Einpauken endloser systematischer Einzelheiten bestand.

Lassen wir Leunis selbst in seinem Vorwort zur 6. Auflage des „Analytischen Leitfadens" (1872) dazu Stellung nehmen:

„Ich ging deshalb unbehindert meinen seit 50 Jahren erprobten Weg ruhig fort, in der festen Überzeugung, daß nur ein spezielles Eingehen auf das Bestimmen der Naturkörper selbst der Jugend bleibendes Interesse für Naturgeschichte einflößen kann und daß der Unterricht umso weniger nützt, je allgemeiner derselbe gehalten wird, indem das Allgemeine sich aus dem Speciellen am leichtesten von selbst ergeben muß. Geht ja doch selbst schon das Kind, welches seinen Maikäfer am Faden auf der Gasse fliegen läßt, auf die speciellsten Unterscheidungen ein, indem es unter den Maikäfern nicht nur Männchen und Weibchen, sondern sogar schon Spielarten (Mohren und Türken) unterscheidet."

Abgesehen davon, daß manche Kritiker von Leunis sich möglicherweise nur oberflächlich mit seinem Werk befaßt haben, beruht manches negative Urteil auch auf einem Mißverständnis seiner Lehrbücher, deren systematische Stoff-Fülle ja überwältigend ist. Leunis hat sich den Einsatz seiner Bücher im Unterricht folgendermaßen vorgestellt:

„Ich entschloß mich auf vielseitige Aufforderungen zur Bearbeitung des vorliegenden Leitfadens, der gleich der Schulnaturgeschichte die Jugend an der Hand des Lehrers in die Natur selbst einführen und zur eigenen Thätigkeit anleiten soll. Derselbe will also nicht auswendig gelernt werden, er will nur das leichtere Erkennen, das Bestimmen der uns überall umgebenden Naturkörper vermitteln." (Vorwort zum Analyt. Leitfaden 1872, weiter unten)

Wie hat nun Leunis diese Vorsätze in die Praxis umgesetzt? Nach dem Zeugnis seiner Schüler Grube und Kellner war Leunis ein Pädagoge, der folgende Tugenden in sich verkörperte: ein umfassendes biologisches Wissen, eine Begeisterung für das Fach, die er weitervermitteln konnte, also auch eine glückliche pädagogische Veranlagung. Weiterhin war Leunis

ungemein fleißig, was besonders seinen umfangreichen Sammlungen zugute kam.

Leunis war ein ausgesprochenes „Original". Er ließ sich schwerlich in irgendwelche schematischen Abläufe hineinpressen. Das zeigt sich in der Beurteilung einer festgefügten Unterrichtsmethodik, wie sie beispielsweise Lüben konzipiert hatte:

„Nach welcher Methode Naturgeschichte am Gymnasium gelehrt wird, ist völlig gleichgültig. Die beste Methode ist der Kopf und die Erfahrung des Lehrers, den deshalb vorgeschriebene Methoden oder Lehrbücher klemmen, wie fremde Stiefel den Gehenden" (zitiert bei Seeland, 1973, S. 43).

Leunis hatte die Menschenkenntnis und den pädagogischen Weitblick zu erkennen, daß echte Bildungserlebnisse nicht in letzter Instanz von methodischen Unterrichtsstrukturen abhängen, sondern direkt von Mensch zu Mensch erfolgen. Entscheidend sind die Begeisterungsfähigkeit des Lehrers und das echte Interesse des Schülers.

In diesem Sinne war Leunis ein Feind jeder Gleichmacherei. Den bis in die letzte Unterrichtsstunde durchorganisierten und gleichgeschalteten Biologie-Unterricht der DDR hätte Leunis sicherlich schwer ertragen. Leunis wußte um die Verschiedenartigkeit der Charaktere und Talente und trug dem in seinem pädagogischen Wirken immer Rechnung.

In den „Lebensblättern" des 1892 gestorbenen Geheimen Regierungs- und Schulrates Dr. Lorenz Kellner (veröffentlicht Freiburg i. B. 1897) finden wir eine Schilderung des Naturkunde-Unterrichtes von Leunis, die uns ahnen läßt, wie er seine pädagogischen Ideale verwirklicht hat. Anzumerken ist, daß Kellner zu den Schülern von Leunis gehörte, die ein sehr starkes Interesse für biologische Fragen entwickelten. Interessanterweise gehörte er von 1825 bis 1827, also gerade in jener schon erwähnten „Pionierzeit" des Biologie-Unterrichtes, zu den Schülern von Leunis. Kellner schreibt:

„Somit konnte es nicht fehlen, daß er dem meist so stiefmütterlich und geistlos betriebenen naturgeschichtlichen Unterrichte, vorzugsweise der Pflanzenkunde, eine Ausdehnung und einen Reiz zu geben wußte, durch welche manche seiner Schüler mächtig angezogen wurden. Zu solchen gehörte auch ich; ja, ich darf wohl sagen, daß mir durch Leunis' Unterricht eine neue Welt aufging und daß er meiner Jugendzeit einen Frohsinn gab und zu erhalten wußte, dessen ich gerade damals dringend bedurfte. Wenn er bisweilen Pflanzen mit in die Unterrichtsstunde brachte oder einzelnen unter uns im Privatgespräche zeigte, wenn er sie nach ihren Teilen und ihrem Bau betrachten lehrte, wenn er uns den Blütenstand in seiner Regelmäßigkeit und Bedeutung enthüllte, dann fühlten wir jungen Zuschauer und Zuhörer uns doch entschieden mehr gefesselt, als ein Cäsar oder Virgil es vermochte. Mir wurde durch diesen Unterricht jeder Spaziergang in die Natur bedeutungsvoll; denn nicht mehr ging ich träumend und zwecklos umher, sondern jede Pflanze am Wege redete zu mir und wollte von mir geprüft und gekannt sein. Leunis fand aber bald unter seinen Schülern diejenigen heraus, welche seiner Neigung am meisten entgegenkamen, und solche durften denn auch häufig sich des Vorzuges erfreuen, ihn auf seinen botanischen Exkursionen zu begleiten. Hoffmanns Flora in der Tasche wanderte er mit seiner kleinen, auserwählten Schar hinaus in Wald und Feld; man suchte und sammelte, und wenn sich ein zur Lagerstätte geeignetes, behagliches Plätzchen fand, so wurde Halt gemacht, einzelnes aus dem Gesammelten ausgewählt und an dessen Bestimmung Betrachtungen über Eigentümlichkeiten, Nutzen oder Schaden geknüpft. Leunis wußte mit sicherem Blicke und fesselnder Schilderung seine Unterweisungen derart zu geben, daß wir dunkel ahnten, was Geibel zu bezeichnen strebt, wenn er sagte:
‚Jede sprossende Pflanze,
Die mit Düften sich füllt,
Trägt im Kelche das ganze
Weltgeheimnis verhüllt.'" (Seeland, 1937, S. 44—45)

Diese biologischen Lehrwanderungen sind ein unveräußerlicher Teil guter, alter Josephiner-Tradition geworden. Viele werden sich noch an die „Ornithologische Arbeitsgemeinschaft" von Oberstudienrat Paul Feindt in den fünfziger und sechziger Jahren erinnern. Im neuesten Jahresbericht des Josephinums (88/89) schildert der ehemalige Josephiner und Schüler von Feindt, Dr. Gerhard Nottbohm, sehr lebendig und anhand zahlreicher Anekdoten, wie dieser verdiente Pädagoge die Ideale von Leunis wiederbelebt hat. In neuester Zeit, genauer seit 1984, hat schließlich Dr. Müller mit der Gründung einer biologischen Arbeitsgemeinschaft am Josephinum die Tradition von Leunis fortgesetzt. Dies ist in heutiger Zeit teils leichter, teils schwerer als früher. Leichter, da uns heute viele Hilfsmittel, nicht zuletzt auch Verkehrsmittel, für solche Aktivitäten zur Verfügung stehen, schwerer, da viele Schüler heute mit oberflächlichem Halbwissen übersättigt und durch Reizüberflutung desensibili-

siert sind für die Schönheiten der Natur. Trotz dieser Hemmnisse ist die Biologie-Arbeitsgemeinschaft am Josephinum zu einer bewährten und erfolgreichen Einrichtung geworden, aus der ja nicht bloß zufällig ein Preisträger des Bundeswettbewerbs „Jugend forscht" hervorgegangen ist: Christoph Hettwer für die „Mauervegetation von Hildesheim", Frühjahr 1989.

„Volkstümliche Biologie" von Leunis

Ich möchte abschließend noch auf eine Seite im Wesen und Wirken von Johannes Leunis zu sprechen kommen, die mir für das Verständnis dieses großen und doch bescheiden gebliebenen Gelehrten besonders wichtig erscheint.

Von 1830 bis 1834 und später noch einmal 1842, 1853—1855 erschienen aus der Feder von Leunis zahlreiche kürzere Beiträge im Hildesheimer „Sonntagsblatt" und im „Mittwochenblatt". Diese Veröffentlichungen waren also einem breiten Leserkreis in verschiedenen Bevölkerungsschichten zugänglich. Von besonderem Interesse sind dabei die frühen Veröffentlichungen 1830—34, die aus einer Zeit stammen, in der Leunis noch am Anfang seines Lebenswerkes und seiner Sammeltätigkeit stand. Ein Auszug aus dem Artikel „Über Ratten, Wühlmäuse, eigentliche Mäuse, Spitzmäuse, Siebenschläfer und Hamster bei Hildesheim", erschienen im Sonntagsblatt Nr. 41 vom 7. Oktober 1832, möge stellvertretend für viele andere zitiert werden:

„Eine Untersuchung der in hiesiger Gegend vorkommenden Mäuse ist für den Freund der Naturgeschichte, so kleinlich der Gegenstand auch scheinen möchte, von keiner geringen Wichtigkeit. Da ich selbst aber nicht die Gelegenheit habe, manche bei uns vielleicht vorkommende seltene Arten Mäuse genauer kennen zu lernen, so ersuche ich alle Freunde der Naturgeschichte, des Land- und Gartenbaus, denen an der Vertilgung dieser schädlichen Thiere und also auch an deren genauern Kenntniß gelegen sein muß, mir doch durch Übersendung auffallender Arten Mäuse behülflich zu sein. Gern werde ich (mit Ausnahme der unten näher zu bezeichnenden, mir schon bekannten, Mäuse hiesiger Gegend) das Stück mit 1 bis 9 Groschen bezahlen, je nachdem das Exemplar mehr oder weniger selten und mehr oder weniger beim Töten beschädigt ist. Die meisten achten gewöhnlich zu wenig auf die spezifische Verschiedenheit der Mäuse und nennen meistens alle im Freien vorkommenden Mäuse Feldmäuse, alle in Gebäuden vorkommenden aber Hausmäuse. Deshalb halte ich es für nötig, hier eine kurze Charakteristik derjenigen Mäuse, welche ich in unserer Gegend schon gefunden habe, folgen zu lassen: ..."

Leunis verbindet hier also geschickt populärwissenschaftliche Belehrungen mit dem Appell an das gesunde Erwerbsstreben und profitiert selbst auch davon, indem er Nachschub für seine Sammlung organisiert. Was für ein einfühlsamer Menschenkenner er doch war! Leunis beherrschte, um mit Frederic Vester zu reden, die „biokybernetische Grundregel der Mehrfachnutzung und der Symbiose" (Vester, Ballungsgebiete in der Krise, München 1983, S. 74ff.). Dieses praktische Denken über den Elfenbeinturm der reinen Wissenschaft hinaus durchzieht diese frühen Leunis-Veröffentlichungen wie ein roter Faden.

Ein zweites Beispiel möge mir noch gestattet sein zu zitieren. Es stammt aus dem „Sonntagsblatt" vom 3. 7. 1833. Dort heißt es in einem Beitrag über einheimische Giftpflanzen:

„Man sollte deshalb diese, so wie andere in der Arznei sehr nöthige Giftpflanzen nicht, wie auf Befehl der Regierung in Lippe-Detmold geschehen ist, vertilgen lassen, sondern vielmehr die Menschen unterrichten, wodurch dem Apotheker die Bereitung mancher Arzneien nicht nur erleichtert, sondern manchem sogar ein kleiner Erwerbszweig durch Einsammeln von Giftpflanzen eröffnet würde. Auch ist ja eine gänzliche Vertilgung von Giftpflanzen kaum möglich."

Obwohl Leunis das Wort „Naturschutz" hier nicht ausspricht, erweist er sich doch an dieser Stelle als ein erstaunlich zukunftsweisender Naturschützer, dem nicht nur die besonders attraktiven, ästhetisch „wertvollen" Pflanzen am Herzen liegen — wie es ja am Anfang der Naturschutzbewegung zu Beginn dieses Jahrhunderts hauptsächlich der Fall war. An dieser Stelle zeigt sich noch einmal das weite Schöpfungsverständnis von Leunis. Zur Schöpfung gehören auch die, oberflächlich betrachtet, „unnützen" oder dem Menschen gar „schädlichen" Lebewesen. Auch sie müssen als Teil der Schöpfung geachtet werden. Außerdem erweist sich Leunis hier einmal mehr als praktisch denkender Realist. Er kennt seine Mitmenschen genau genug, um zu wissen, daß Verbote im Naturschutz wenig ausrichten können. Leunis ist bewußt, daß Naturschutz auf Dauer nicht gegen, sondern nur für und mit den Menschen gemacht werden kann. Deshalb bietet er hier in Ansätzen etwas an, das wir heute vielleicht als Modell einer ökolo-

Die Grabstätte von Leunis auf dem St.-Annen-Friedhof. „Schlicht und einfach wie sein Leben ist seine Grabstätte; nur sein Name nebst Geburtsdatum und Todestag sind in den Sockel des einfachen Grabkreuzes eingemeißelt." (Seeland, 1937, S. 66)

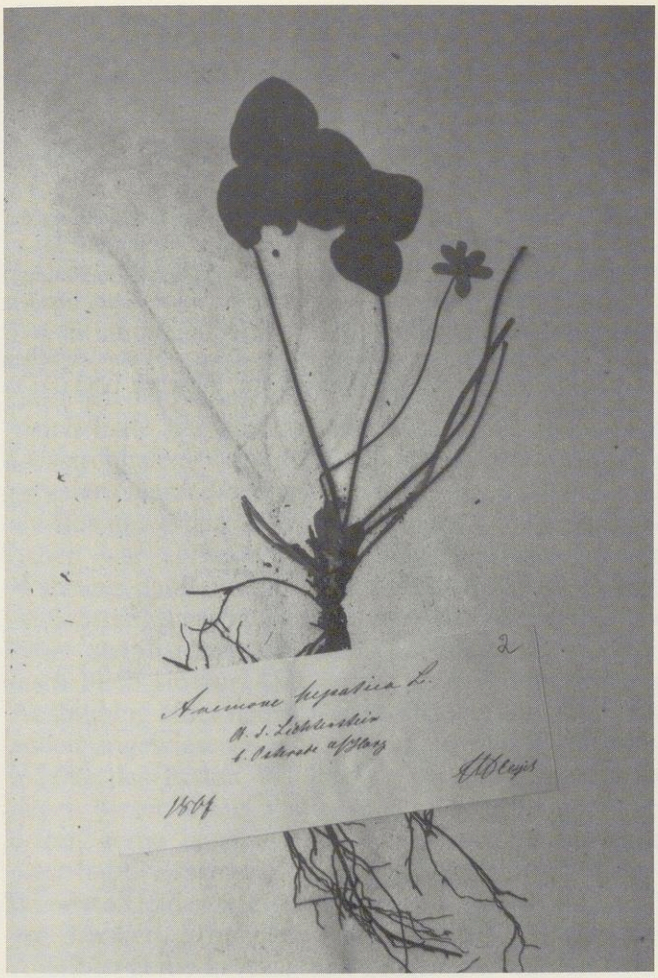
gisch ausgerichteten Wirtschaftsweise bezeichnen würden.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Leunis ein volkstümlicher Gelehrter war, der für seine Wissenschaft stets Anregungen aus breiten Bevölkerungskreisen dankbar entgegennahm, genauso wie er umgekehrt sein Wissen einer weiten Öffentlichkeit auf verständliche Weise nutzbringend zu erklären wußte.

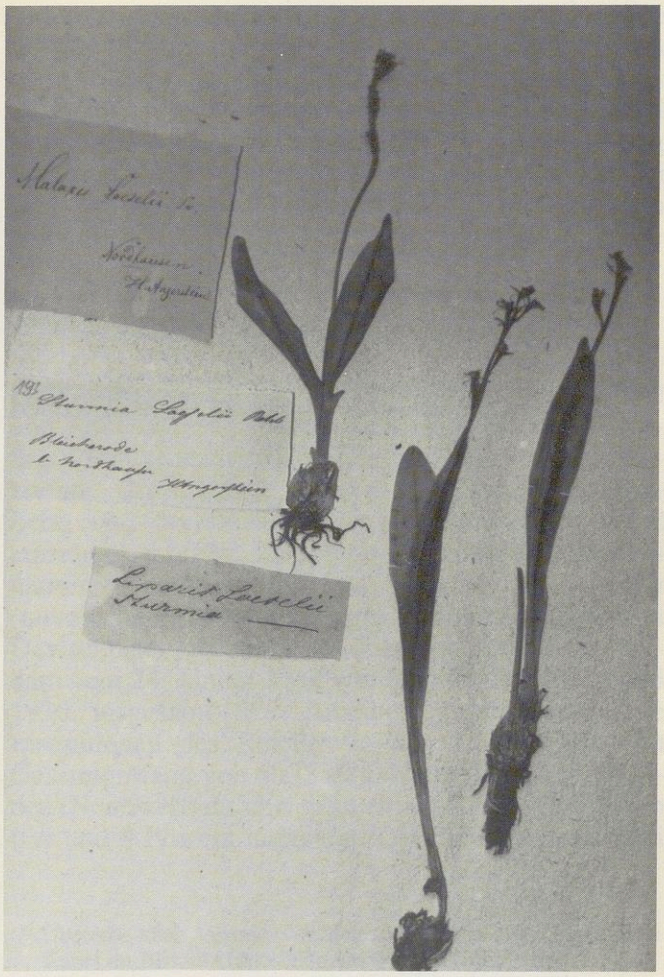
Der Antrieb zu diesem Handeln erwuchs bei Leunis aus seiner christlichen Grundhaltung, die eine wohl schon im Naturell angelegte Bescheidenheit noch verstärkte. Leunis war das genaue Gegenteil eines Karrieretyps, der sich gerne in der Sonne der Anerkennung wärmte. Wenn sein Lebenswerk auch schon zu seinen Lebzeiten nicht ohne Anerkennung blieb — beispielsweise Verleihung des Welfenordens oder Mitgliedschaft in verschiedenen wissenschaftlichen Akademien —, so hat er diese Ehrungen doch eher als eine Pflichtübung über sich ergehen lassen.

Die Bedeutung dieser Tugend in der heutigen Zeit kann angesichts eines akademischen Betriebes, der durch Überspezialisierung und „Fachidiotentum" häufig die Beziehung zu den wirklichen Bedürfnissen der Menschen verloren hat, gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Dies auch um so mehr angesichts der Tendenzen, daß Naturwissenschaftler aus Karrieresucht bedenkenlos ethisch fragwürdige, wenn nicht abgründige Wege zu gehen bereit sind. Wir denken in diesem Zusammenhang an aktuelle Forschungen im Bereich der Genetik oder Kernphysik.

Eine Rückbesinnung auf Leunis und dessen Lebenswerk kann uns helfen, der orientierungslos gewordenen Naturwissenschaft in Forschung und Lehre eine neue Sinngebung zu vermitteln. Deshalb werden wir



Ein Herbar-Exemplar des allgemein bekannten Leberblümchens (Anemone hepatica L/heute: Hepatica nobilis Schreber). Leunis hat dieses 1867, also sechs Jahre vor seinem Tod, bei Osterode gesammelt. Man beachte die Unterschiede in den Schriftproben hier und bei dem Liparis-Exemplar.



Ein kostbares und interessantes Stück aus dem Leunis-Herbarium: die Orchidee Liparis loeselii (L.) L. C. Richard mit dem deutschen Namen Sumpf-Glanzorchis. Diese Orchideenart ist in der „Roten Liste der Gefäßpflanzen Niedersachsens und Bremens" als im Binnenland „verschollen" eingestuft. Der Atlas der Gefäßpflanzen der Bundesrepublik Deutschland weist ebenfalls zahlreiche erloschene Standorte für das Binnenland Niedersachsen nach. Lediglich auf den Ostfriesischen Inseln kommt die Pflanze heute noch vor. Die Handschrift von Leunis auf dem beigelegten Zettel ordnet den Fund in das Gebiet des Unterharzes (Bleicherode) ein. Datum fehlt leider — aber vermutlich stammt das Exemplar aus dem Jahre 1832. Es ist noch gut erhalten.

am Gymnasium Josephinum in Hildesheim die Erinnerung an Professor Johannes Leunis auch in Zukunft in vielfältiger Weise lebendig halten. Mögen diese Zeilen dazu beitragen, daß Leunis auch außerhalb unserer Schule wieder etwas an Bekanntheit gewinnt.

Literaturverzeichnis

Gerlach, B./Seeland, H.: Geschichte des Bischöflichen Gymnasium Josephinum in Hildesheim, 2 Bde., Hildesheim 1950—1952.

Grube, Karl Lorenz: Johannes Leunis nach seinem Leben und Wirken, Hannover 1876.

Keckstein, Rainer: Die Geschichte des biologischen Schulunterrichtes in Deutschland, in: Zeitschrift für Didaktik der Biologie 3, 1980, Heft 4.

Keseling, Rudolf: Vor 100 Jahren starb Johannes Leunis in Hildesheim, in: Aus der Heimat 4/73, Beilage der Hildesheimer Allgemeinen Zeitung vom 28. 4. 1973.

Leunis, Johannes: Über Ratten, Wühlmäuse, eigentliche Mäuse, Spitzmäuse, Siebenschläfer und Hamster bei Hildesheim, in: Sonntagsblatt Nr. 41, 7. 10. 1832.

Leunis, Johannes: Eine naturhistorische Merkwürdigkeit in der Kirche zum heiligen Godehard in Hildesheim, in: Mittwochenblatt Nr. 4, 23. 1. 1833, und Nr. 27, 3. 7. 1833.

Leunis, Johannes: Synopsis der drei Naturreiche, 1. Teil: Zoologie; 2. Teil: Botanik; 3. Teil: Mineralogie und Geognosie, Hannover 1844—1852.

Leunis, Johannes: Analytischer Leitfaden für den ersten wissenschaftlichen Unterricht in der Naturgeschichte, Hannover 1858.

Meyers Enzyklopädisches Lexikon Bd. 10, Mannheim, Wien, Zürich, ^{9}1981, S. 19.

Moster/Krumwiede/Meyer: Methodik und Didaktik des Biologieunterrichts, Heidelberg 1975.

Müller, Werner: Johannes Leunis — gestern und heute, in: Festschrift 75 Jahre Verein ehemaliger Josephiner, Hildesheim 1983.

Scheele, Irmtraut: Von Lüben bis Schmeil. Die Entwicklung der Schulnaturgeschichte zwischen 1830 und 1933, Berlin 1981.

Seeland, Hermann: Dr. Johannes Leunis — Professor für Naturgeschichte am Gymnasium Josephinum in Hildesheim, Sonderdruck, aus: Unsere Diözese XI, Heft 1/2, 1937.

Vester, Frederic: Ballungsgebiete in der Krise — Vom Verstehen und Planen menschlicher Lebensräume, München 1983 (DTV-Sachbuch 10080).

Die Holland-Anleihen des Bistums Hildesheim *

Von Josef van Elten

1. Ausgangslage

Die Inflation des Jahres 1923, der Zusammenbruch der Mark, der Währung des Deutschen Reiches, und der Einbruch der Finanz- und Kapitalmärkte im Deutschen Reich hatte bei allen haushaltsführenden Stellen zu katastrophalen Verhältnissen geführt. Die Guthaben privater Sparer waren verlorengegangen, Schuldtitel wertlos geworden, Betriebsvermögen auf Bankenguthaben war aufgezehrt. Die Schaffung einer neuen Währung, der Rentenmark, später Reichsmark, und die Aufwertungsgesetzgebung in der Mitte der zwanziger Jahre stabilisierten die deutsche Wirtschaft wieder, doch blieb sie zur Aktivierung ihrer Kräfte und zur Ausbildung einer neuen Konjunktur auf die Hilfe von außen angewiesen. Das Ausland, sowohl die Siegermächte des Ersten Weltkrieges als auch Staaten, an denen dieser Krieg weitgehend vorbeigegangen war, waren gerne bereit, in ihrem Optimismus auf eine dauerhafte Besserung der gesamten Wirtschaftsverhältnisse Gelder zu entleihen, die im Deutschen Reich von Banken, Firmen und Institutionen in Form von Anleihen gerne in Anspruch genommen wurden.[1]

Auch die Vermögensverwaltungen der Kirchen sind von der Inflation stark betroffen gewesen und hatten in der Mitte der zwanziger Jahre mit erheblichen Finanzproblemen zu kämpfen. Galt dies im Bereich der katholischen Kirche allgemein für alle Bistümer, Ordensgemeinschaften und Institutionen auf deutschem Boden, so für Bistümer in ausgesprochenen Diasporagebieten in besonderer Weise. Zu diesen gehört das territorial überaus große, an Seelenzahl jedoch eher kleine Bistum Hildesheim, das sich damals (wie heute auch) vor das Problem gestellt sah, mit vergleichsweise geringem Mittelaufwand die Infrastruktur einer wachsenden Zahl von Gläubigen zu erhalten oder noch zu verbessern. Zu den Hauptaufgaben zählte sicher die Verbesserung der pfarrlichen Strukturen durch den Aufbau neuer Pfarreien oder katholischer Missionen, der Unterhalt der beiden bischöflichen Schulen (Georgianum in Duderstadt und Collegium Josephinum in Hildesheim) sowie sonstiger Einrichtungen, etwa des Waisenhauses in Hennecken-rode, das durch die „Blum'sche Waisenhausstiftung" als eine Diözesananstalt getragen wurde.[2] Ohne fremde Mittel wäre das Bistum Hildesheim damit zu dieser Zeit wahrscheinlich überfordert gewesen. Es verwundert daher nicht, daß selbständige Finanz- und Vermögensberater im Banken- oder eigenen Auftrag Bistümer, Orden und Institutionen bereisten und bei der Beschaffung von Geldmitteln behilflich sein wollten.[3]

2. Holländische Anleihen des Bistums Hildesheim

Die Auslandsanleihen der katholischen Kirche sind von verschiedenen Rechtsträgern aufgenommen worden. Dazu gehörten Bistumsverwaltungen (Generalvikariate, Ordinariate), Domkapitel, Pfarreien, männliche und weibliche Ordensgenossenschaften und einzelne kirchliche Einrichtungen, vor allem Waisenhäuser, Krankenhäuser und Schulen. Nach einer (unvollständigen) Aufstellung der niederländischen Devisenbank „Rebholz' Bankierskantoor" in Amsterdam vom 24. Januar 1942 wurden zwischen 1925 und 1930 insgesamt 229 Anleihen durch katholische Institutionen des Reiches in den Niederlanden im Gesamtumfang von 60733000 Niederländischen Gulden (Nennwert) durchweg zu einem Zinssatz zwischen 6 1/2 und 8 Prozent aufgelegt. Die Laufzeit betrug bei

* Überarbeiteter Vortrag vor dem Verein für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim am 24. November 1989.

1 Allgemein sei verwiesen auf Hermann Aubin/Wolfgang Zorn, Handbuch der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, 2 Bände, Stuttgart 1971 und 1976; Hermann Kellenbenz/Wolfgang Fischer (Hrsg.), Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, bislang 4 Bände, Stuttgart 1980 ff., zu den einzelnen Ländern und im jeweiligen Index zu den Stichwörtern „Wirtschaftskrise", „Inflation" usw.

2 Über die Seelsorgegeschichte des Bistums Hildesheim vgl. demnächst die in Vorbereitung befindliche Dissertation von Thomas Scharf, Osnabrück, zur „Seelsorge im Bistum Hildesheim 1870—1933" (Arbeitstitel). Dort wird an einigen Stellen auf den Zusammenhang zwischen Seelsorgeproblematik und Finanzierung hingewiesen werden. Beide Felder, ebenso das Gebiet der kirchlichen Verwaltung überhaupt, sind bisher in der Literatur noch nicht erschöpfend behandelt worden.

3 Vorliegende Untersuchung stützt sich vor allem auf Akten im Bistumsarchiv Hildesheim, die 1988 wiederentdeckt wurden und im Bestand „Hollandanleihen" zusammengefaßt sind. Ihre Zitierung im Text geschieht immer auf folgende Weise: BAH HA (Bistumsarchiv Hildesheim, Hollandanleihen) lfd. Nummer (Signatur). Ein Beispiel eines Vertreterbesuchs: Kaufmann H. A. Lottes, Köln, BAH HA 58, Bl. 1—3. Lottes konnte eine überaus warme Empfehlung des Caritasdirektors der Diözese Mainz vorweisen.

der Aufnahme in der Regel zehn Jahre und war zwischenzeitlich verlängert worden.[4]

Aus dem Gebiet des Bistums Hildesheim sind darin drei Anleihen aufgeführt: eine der Pfarrei St. Paulus in Göttingen über 120000 Gulden, eine des Collegium Josephinum in Hildesheim und der Blum'schen Waisenhausstiftung in Henneckenrode über 150000 Gulden und eine Anleihe des Bistums Hildesheim über 450000 Gulden. Nicht mehr genannt ist eine von 1928 bis 1932 laufende kleine Anleihe des Bistums Hildesheim über 60000 Gulden. Die beiden Anleihen über 150000 Gulden und 450000 Gulden bilden den Gegenstand vorliegender Untersuchung. Die Anleihe der Pfarrei St. Paulus in Göttingen bleibt hier außer acht, weil es sich um eine Pfarrei-Anleihe handelt und diese dort, wenn auch unter Bürgschaft des Bistums Hildesheim, verwaltet und abgewickelt wurde.[5]

Die erste Anleihe datiert vom Jahre 1926. Am Collegium Josephinum in Hildesheim, der katholischen Schule mit langer Tradition, standen Reparaturarbeiten an, die die Finanzkraft des Generalvikariates als verwaltender und vertretender Behörde weit überstiegen. Der Haushalt des Josephinum wies einen Fehlbestand von fast 80000 Reichsmark auf. Gleichzeitig benötigte die Blum'sche Waisenhausstiftung für den Ankauf des von ihr bereits seit Jahren bewirtschafteten Gutes Nienhagen einen Zuschuß von etwa 150000 Reichsmark. Aus den Einkünften von Nienhagen und denen des Rittergutes Henneckenrode sollten auf die Dauer die Mittel zum Unterhalt der Kinder und des Waisenhauspersonals bestritten werden. In den Niederlanden bot die „Hollandsche Garantie & Trust Compagnie" AG Amsterdam ein Darlehen von 150000 Gulden an. Diese Treuhandgesellschaft arbeitete mit der Arnold Gillissen's Bank, Amsterdam und Rotterdam, zusammen, die ihrerseits Sparer aufgefordert hatte, Gelder in Obligationen deutscher Schuldner anzulegen. Die Treuhandgesellschaft (Trustee) übernahm dabei die Zusammenfassung und Beratung der Obligationäre, vertrat deren Interessen gegenüber den deutschen Schuldnern und war für die Prüfung der durch die Schuldner gestellten Sicherheiten zuständig. Das Generalvikariat kam mit der Trustee und der Gillissen's Bank ins Geschäft und billigte in einer speziellen Emissionsvereinbarung alle Auflagen und geforderten Sicherheiten.[6] Das Darlehen von 150000 Gulden wurde in zweihundert einzelne, numerierte Schuldverschreibungen aufgesplittert (100 zu je 1000 Gulden, 100 zu je 500 Gulden), die jährlich mit 8 Prozent zu verzinsen waren. Jeder niederländische Sparer erhielt ein Wertpapier mit dem Mantel (der eigentlichen Obligationsurkunde) und einem Zins- und Kuponbogen, der aus zwanzig halbjährlich einzulösenden Zinsscheinen (Kupons, Coupons) bestand. Die Sparer konnten so jeweils am 1. 4. und 1. 10. des Jahres ihre Zinsen gegen Abgabe des Kupons bei der zuständigen Bank einlösen, die wiederum diese Zinsscheine entwertete und dem deutschen Schuldner zuschickte.[7] Der Vertrag zwischen der Trustee und dem Bistum Hildesheim, stellvertretend für die Schule und das Waisenhaus, wurde am 25. März 1926 vor dem Hildesheimer Notar Wilhelm Bormann abgeschlossen. Als Sicherheiten stellte das Josephinum ein Hofgut bei Hildesheim im Umfang von etwa 40 Hektar mit jährlichen Pachteinnahmen von rund 5500 Reichsmark. Die Waisenhausstiftung setzte die Güter in Henneckenrode und Nienhagen mit rund 300 Hektar Land zum Pfand. Generalvikar Johannes Hagemann unterschrieb ebenso wie der Vorstand der Trustee jede einzelne Obligation.[8] Die Gillissen's Bank zahlte die Anleihe im April 1926 zum Ausgabekurs von 92,5 Prozent an das Bistum aus, überwies also 138000 Gulden, die bei einem Kurs von 1,68 RM/Gulden insgesamt 233369,77 Reichsmark ausmachten. Davon erhielt das Josephinum 77789,93 Reichsmark und die Waisenhausstiftung 155579,84 Reichsmark.[9] Im sel-

4 Diese Aufstellung konnte ich in manchen Pfarr- und Institutionsarchiven feststellen, in Hildesheim etwa BAH HA 69, Bl. 63—73 und Bl. 63a—73a, in Köln: Historisches Archiv des Erzbistums Köln, Bestand Metropolitankapitel (Dep.), B X 3. Mit dieser Aufstellung verband das Bankhaus das Angebot, beim Aufkauf von einzelnen Anteilen der Anleihen behilflich zu sein. Die Aufstellung ist nicht komplett; es fehlt z. B. die Anleihe der Pfarrei Osterfeld, Diözese Münster.

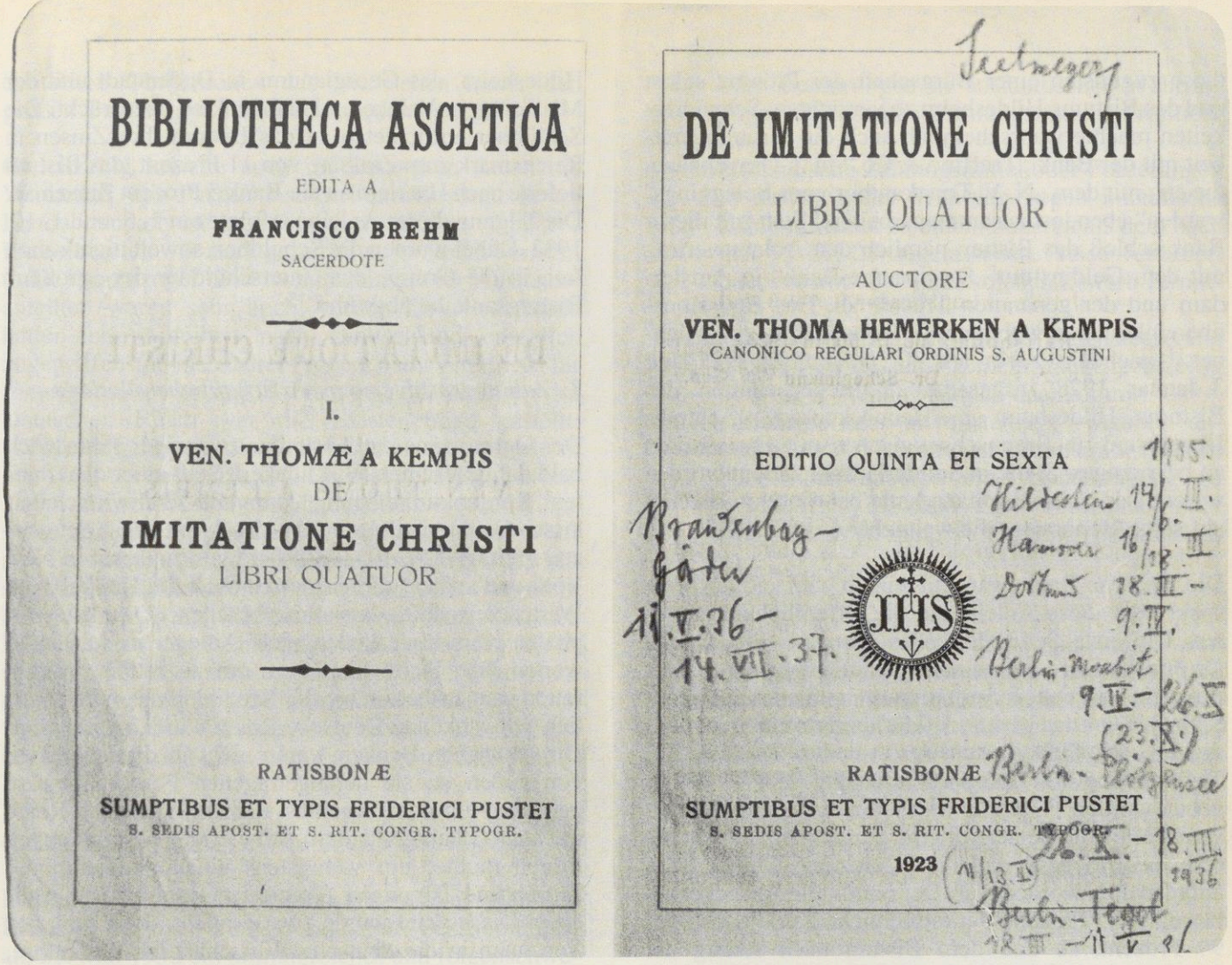
5 Neben der örtlichen Überlieferung in Göttingen wären hier die Ortsakten Göttingen im BAH heranzuziehen, in denen die Anleiheakten zwei Bände füllen.

6 Die Verhandlungen sind gut dokumentiert: BAH HA 1, Bl. 1—18.

7 Die zugesandten Zinsscheine wurden in eigens dafür angelegte Aktenbände eingeklebt und sind fast vollständig erhalten.

8 Die Unterschriften auf den nahezu vollständig erhaltenen Obligationsurkunden (den „Mänteln") sind gut als authentisch zu erkennen: BAH HA 8. Der Vertrag: BAH HA 1, Bl. 49—52 und BAH HA 97, Bl. 1—6 und 7—9, jeweils begl. Abschriften. Hagemann hatte dazu die Vollmacht seines Bischofs Dr. Joseph Ernst vom 23. Oktober 1915 in Beglaubigung vorlegen müssen: BAH HA 97, Bl. 13. Vgl. auch BAH HA 72, Bl. 48—51 und 203—210. Die Hypothekenbriefe: BAH HA 1, Bl. 19—27, 32, 38—40.

9 BAH HA 14, Bl. 1—3, 5, 7; dazu gehören die Belege in BAH HA 19.


BIBLIOTHECA ASCETICA

EDITA A

FRANCISCO BREHM

SACERDOTE

I.

VEN. THOMÆ A KEMPIS

DE

IMITATIONE CHRISTI

LIBRI QUATUOR

RATISBONÆ

SUMPTIBUS ET TYPIS FRIDERICI PUSTET

S. SEDIS APOST. ET S. RIT. CONGR. TYPOGR.

DE IMITATIONE CHRISTI

LIBRI QUATUOR

AUCTORE

VEN. THOMA HEMERKEN A KEMPIS

CANONICO REGULARI ORDINIS S. AUGUSTINI

EDITIO QUINTA ET SEXTA

RATISBONÆ

SUMPTIBUS ET TYPIS FRIDERICI PUSTET

S. SEDIS APOST. ET S. RIT. CONGR. TYPOGR.

1923

Abbildung der Titelseiten des Exemplars der „Nachfolge Christi", das Generalvikar Seelmeyer bei sich trug. Darin seine Vermerke über die Orte seiner Inhaftierung. (Das Exemplar ist ein Geschenk von Frau Gertrud Beitzen/Algermissen an das Bistumsarchiv Hildesheim im Jahre 1989.)

ben Jahr nahmen beide Schuldner die Zahlung der Zinsen und vereinbarten Kosten auf, die in der Folge bis 1932 pünktlich entrichtet werden sollten.

Die zweite Anleihe sollte unmittelbar seelsorglichen Zwecken zugute kommen. Die Franziskaner in Hannover-Kleefeld benötigten Geld zum Aufbau eines Pfarrzentrums, in Laatzen bei Hannover sollte ein Mädchenheim entstehen, die Kirche in Wolfenbüttel harrte weiterer Zuschüsse, und neben anderen bedürftigen Stellen benötigte die „Kapitalbelegungsanstalt der Diözese Hildesheim" Gelder, die sie kurzfristig an notleidende Kirchengemeinden oder Institutionen ausleihen konnte. So wurden im Generalvikariat Hildesheim etwa 700000 Reichsmark veranschlagt; Verhandlungen mit niederländischen Stellen bewegten sich in der Größenordnung von 450000 Gulden. Im Verlauf des Jahres 1927 wurde nach Vermittlung des Kölner Kaufmanns H. A. Lottes ein Emissionsübereinkommen über diese Summe abgeschlossen.[10] Die beteiligte Trustee stellte jedoch das Bistum mit der Frage nach einer päpstlichen Bürgschaft für die in Hannover mitbeteiligte Thüringer Franziskaner-Ordensprovinz vor erhebliche Probleme und war erst nach zähen und schwierigen Verhandlungen bereit, auf

10 Die Verhandlungen gestalteten sich nicht zuletzt wegen der Bürgschaftsverhandlungen so kompliziert. Das Emissionsübereinkommen: BAH HA 58, Bl. 16—20 und in geänderter Form Bl. 47—63. Die Spesen waren bezahlt, als die Anleihe kurz vor der Zeichnung der Obligationen durch die Sparer gestoppt wurde und man sich für die Zusammenarbeit mit einer anderen Bank entschied.

diese zugunsten einer Bürgschaft der Provinz selbst und des Bistums Hildesheim zu verzichten. Schwierigkeiten machte wahrscheinlich auch die Zusammenarbeit mit der Bank „Truffino & Co." in 's-Gravenhage, die eng mit dem „N. V. Trustkantoor voor Beleggingswarden" ebendort zusammenarbeitete. Statt mit dieser Bank schloß das Bistum nämlich den Anleihevertrag mit dem Geldinstitut „De Spaarne-Bank" in Amsterdam und der genannten Trustee ab. Das Emissionsübereinkommen wurde am 7. Januar 1928 unterzeichnet,[11] nachdem zuvor am 30. November 1927 und 3. Januar 1928 insgesamt 25 Liegenschaften des Bistums Hildesheim in Henneckenrode, Achtum-Uppen und im Braunschweigischen mit Hypotheken an bevorzugter Stelle in Solidarhaftung belegt worden waren. Der Notar Bormann hatte bei diesem Geschäft auf seine Honoraranteile weitgehend verzichtet.

Die Spaarne-Bank war mit einem vierseitigen Prospekt über diese Anleihe an die Öffentlichkeit getreten. Die erste Seite zierte das Wappen von Bischof Dr. Joseph Ernst, der auch am Ende unterschrieb. Der Prospekt enthielt Informationen in niederländischer Sprache über das Bistum Hildesheim und die Notwendigkeit und Sicherheiten der Anleihe. Auch in der Tageszeitung „De Telegraaf" war die Anzeige aufgegeben worden.[12] Bereits Ende Januar/Anfang Februar waren alle Anteile der Anleihe gezeichnet, die wie die erste beschriebene Anleihe in einzelne Obligationen aufgespalten worden war. Der nominelle Ausgabekurs betrug 99½ Prozent, der tatsächliche Kurs jedoch nur 94 Prozent, so daß dem Bistum nach Abzug der Kosten nur 415098,02 Gulden gutgeschrieben wurden, gesamt 701190 Reichsmark.[13] Zu diesem Zweck hatte das Bistum Hildesheim bei der Landesgenossenschaftsbank in Hildesheim ein Devisenkonto eröffnet. Auf diesem Konto herrschte in der Folge reger Buchungsverkehr, da dem Anleihezweck entsprechend aus diesem Fonds häufig kleine Anleihen vergeben und oft schnell wieder getilgt wurden.[14] Die Zinsen — vereinbart waren 7 Prozent — wurden bis 1932 pünktlich gezahlt, indem jeder Unterschuldner der Anleihe seinen Zins- und Kostenanteil bei der Bistumskasse einzahlte und diese dann für die Überweisung der jeweils geschuldeten Gesamtsumme Sorge trug.

Die dritte Anleihe des Bistums wurde am 4. Juli 1928 bei der „Koninglijke(n) Fabrick voor Spoor- en Tytuigen J. J. Beynes" in Haarlem aufgenommen, belief sich auf 60000 Gulden zum Ausgabekurs von 86 Prozent. Daraus wurden mittelfristige und kurzfristige Verbindlichkeiten der Pfarrei St. Godehard in Hildesheim, des Georgianums in Duderstadt und der Missionen in Velpke und Hahnenklee überbrückt. Die Schuldner entrichteten an das Bistum ihre Zinsen in Reichsmark zum Zinssatz von 11 Prozent, das Bistum lieferte nach Haarlem an die Bank 5 Prozent Zinsen ab. Die Tilgung dieser Anleihe erfolgte am 1. 6. und 1. 10. 1932. Dabei wurden die Schuldner, soweit nicht schon frei, in die Gruppe der Unterschuldner der „großen" Bistumsanleihe überführt.[15]

3. Zahlungsprobleme in wirtschaftlicher Notlage

Der Optimismus der Mitte der zwanziger Jahre wich bald der grausamen Wirklichkeit. Statt einer dauerhaften Konjunkturbelebung kam die Weltwirtschaftskrise, die ihren stärksten Ausdruck am sog. „Schwarzen Freitag" (24. 10. 1930) fand, als zunächst in New York und später auf der ganzen Welt die Kapital- und Wertpapiermärkte zusammenbrachen. Die katastrophalen Kursstürze ließen viele Anleger in Auslandswerten ihre Werte kündigen, um zu retten, was zu retten war; insbesondere die Kredite in das wirtschaftlich schwankende Deutsche Reich wurden gekündigt. Die deutschen Banken waren nicht in der Lage, den von außen an sie herangetragenen Forderungen zu genügen, mit dem Ergebnis, daß das Deutsche Reich mit den Gläubigerländern schwierige Verhandlungen führen mußte, um wenigstens einen Aufschub der Zinsen und Tilgungen (Transfermoratorium) zu erreichen. Dieses Ziel wurde zwar erreicht, doch sank das Vertrauen in die deutsche Wirtschaft ins Bodenlose, zumal gerade wieder die kleinen Anleger mit ihren

11 BAH HA 59 (hier überhaupt die Anbahnungsverhandlungen), Bl. 53—55 (Übereinkommen). Die Hypothekenbestellungen: BAH HA 72, Bl. 6—116.

12 Prospekt und Anzeige: BAH HA 56—58 und 71.

13 BAH HA 88, Bl., 2, 3, 5.

14 BAH HA 61. Überweisungsscheine in BAH HA 60, Bl. 2—5. Hier auch die ersten Auszahlungsanweisungen des Generalvikars an die einzelnen Unterschuldner der Anleihe. Dazu Aufstellungen: BAH HA 64, Bl. 2, 6—8, 12—19, 22—23.

15 Verwaltungsakten sind nicht erhalten. Die Angaben beruhen hier auf den Rechnungen der Anleihe, BAH HA 53—57.

deutschen Obligationen das Nachsehen hinter den großen Banken und Firmenkonsortien hatten.[16]

Gleichzeitig kriselte auch im Deutschen Reich die Wirtschaft. Die Pachteinnahmen und Gewinne in der Landwirtschaft nahmen drastisch ab, der Import-/Exportbereich war stark geschädigt, im Reich herrschte Devisenmangel. Die Nominalzinsen für Auslandsanleihen waren sehr hoch, gerade die Niederlande hatten bei Anleihen nach Deutschland erheblich zugegriffen und bis zu drei Prozent mehr Zinsen als für Inlandskredite verlangt.[17] Für Auslandsschuldner im Deutschen Reich war die Existenzfrage gestellt: Würde es gelingen, den Schuldendienst irgendwie in den Griff zu bekommen, die Zinsen zu bezahlen und gleichzeitig die Anleihebedingungen im eigenen Sinne so zu ändern, daß die Begleichung der Schulden für alle Beteiligten durchführbar und erträglich war? Mit staatlicher Hilfe war nicht zu rechnen, im Gegenteil. Es galt vielmehr, durch Kontakte direkt in den Niederlanden die Bedingungen zu verbessern. Zwar mußten sich alle diesbezüglichen Versuche im Rahmen der gesetzlichen Bestimmungen bewegen, doch war gerade die Devisengesetzgebung ein äußerst kompliziertes und mit vielen Fallen gespicktes Feld.

4. Der äußere Rahmen: Die Devisengesetzgebung

Es war die Regierung des Zentrumspolitikers Heinrich Brüning, die nach einigen zaghaften Bestimmungen am 23. Mai 1932 ein umfangreiches und folgenschweres Gesetz, die „Verordnung über die Devisenbewirtschaftung", erließ, in dem alle Verfahrensweisen des Umgangs mit fremden Währungen und Werten eingehend geregelt, insbesondere für Verstöße harte Sanktionen eingeführt wurden. Der Paragraph 36 dieser Verordnung lautet:

„(1) Mit Gefängnis oder in besonders schweren Fällen mit Zuchthaus bis zu zehn Jahren sowie mit Geldstrafe bis zum Zehnfachen des Wertes der Zahlungsmittel, der Forderungen, der Wertpapiere, des Goldes und des Edelmetalls, auf die sich die strafbare Handlung bezieht, wird bestraft, wer vorsätzlich

1. dem § 3 zuwider ausländische Zahlungsmittel oder Forderungen in ausländischer Währung gegen inländische Zahlungsmittel erwirbt oder veräußert;
2. dem § 3 zuwider den Erwerb oder die Veräußerung von ausländischen Zahlungsmitteln oder Forderungen in ausländischer Währung gegen inländische Zahlungsmittel vermittelt; ...
4. ausländische Zahlungsmittel oder Forderungen in ausländischer Währung gegen inländische Zahlungsmittel zu einem höheren als dem nach den §§ 27, 28 zugelassenen Preise veräußert oder erwirbt oder einen solchen Erwerb vermittelt; ...
6. einer Anordnung, die von der Reichsregierung nach § 33 erlassen ist, nicht, nicht rechtzeitig oder nicht ordnungsgemäß nachkommt;
7. unrichtige oder unvollständige Angaben tatsächlicher Art macht oder benutzt, um für sich oder einen anderen eine Genehmigung zu erschleichen, die nach dieser Verordnung oder einer Durchführungsverordnung erforderlich ist ..."[18]

Da sich in kürzester Zeit die Ergänzungen und Änderungen zu diesem Devisengesetz häufen sollten, war die genaue Beachtung aller Bestimmungen eigentlich nur noch Spezialisten möglich. Von solchen Ergänzungen war die wichtigste sicherlich das am 12. Juni 1933 erlassene „Gesetz gegen den Ver-

16 Maßgebend war das „Gesetz über Zahlungsverbindlichkeiten gegenüber dem Ausland" vom 9. Juni 1933, Reichsgesetzblatt Band 1, 1933, S. 349—351. Zur Durchführung der hier beschlossenen Maßnahmen hatte das Reich eine „Konversionskasse für deutsche Auslandsschulden" errichtet, die allein befugt war, die Zinszahlungen und Tilgungen durch deutsche Schuldner in das betroffene Ausland zu vermitteln. Jeder Schuldner löste nach dieser Verordnung und den Statuten der Kasse seine Verpflichtung gegenüber dem Ausland ein, indem er seine Schulden in Devisen oder Reichsmark bei der Kasse bezahlte. Daß diese aber nicht alle Gelder weiterleitete, sondern nur einen Teil und den anderen Teil in Form von verrechnungsfähigen Wertgutscheinen, zeigt bereits die komplizierten Lösungsvorstellungen in Regierungskreisen. Die kleinen Anleger in Holland oder im sonstigen Ausland konnten mit einer solchen Regelung kaum zufrieden sein.

17 Vgl. die Angaben bei „Rebholtz". So mußte etwa die Gesellschaft des göttlichen Wortes (Steyler Missionare), die ihr Mutterhaus in Steyl bei Tegelen nahe Venlo unweit der deutsch-niederländischen Grenze hatte und hat, für eine Anleihe, die sie in Holland für notleidende deutsche Niederlassungen auflegte, nur 5 Prozent Zinsen bezahlen.

18 Reichsgesetzblatt 1932, Band I, S. 231—237, hier S. 236.

rat der Deutschen Volkswirtschaft“[19]. Hierin wurde das Verfahren der Anmeldung von Auslandswerten und Devisen geregelt, um danach die fälligen Steuern berechnen zu können. Die Nichtanmeldung zählte aber nicht als einfaches Steuervergehen, sondern wurde dem „Landesverrat“ gleichgesetzt. Entsprechend drakonisch waren die Strafandrohungen. Als Frist für eine solche Anmeldung setzte das Gesetz den 31. August 1933. Als der erhoffte Erfolg ausblieb, die angemeldeten Auslandswerte nicht die erwartete Höhe erreichten, erließ die Reichsregierung am 16. Oktober das „Steueranpassungsgesetz“, nach dem die Frist nun bis zum 31. Dezember 1934 laufen sollte. Die fällige Anmeldung von Auslandswerten aufgrund dieses Gesetzes bei den zuständigen Steuerbehörden nannte der Volksmund recht schnell „Volksverratsanzeige“. Dieser brutale Titel verschleiert indes die Tatsache, daß man durch die korrekte Erstattung einer solchen Anzeige in den Genuß einer Amnestie kommen und nur die Verpflichtung zum Nachzahlen der hinterzogenen Steuern auferlegt bekommen sollte.

Die Entwicklung der Gesetze, Vorschriften und Handreichungen verlief in atemberaubendem Tempo. Bereits am 4. Februar 1935 mußte ein vollkommen neues Devisengesetz her, das zum 1. Dezember bereits drei Durchführungsverordnungen erhielt. Bis zum Jahresende 1935 waren bereits wieder rund dreißig Verordnungen hinzugekommen. Die nächste Generalrevision fand 1937 statt, vier Jahre später erfolgte eine erneute Gesamtkodifizierung, so daß sich ein umfangreicher Zweig „Devisenwirtschaft“ innerhalb der Volkswirtschaftslehre mit einer Fülle von Spezialpublikationen und sogar einer eigenen Reihe („Devisenarchiv“) bilden mußte.[20]

5. Erste Entschuldungsversuche

Bereits am 26. Oktober 1926 erkundigte sich das Generalvikariat Hildesheim bei der Arnold Gillissen's Bank nach der Möglichkeit eines vorzeitigen Rückkaufs eigener Obligationen und erhielt eine ausweichende Antwort. Nach dem Verzicht auf diese Form der Entschuldung versuchte die Behörde den Weg der Zinsreduktion, suchte am 5. Dezember 1930 bei derselben Bank um die Reduzierung der Zinsen für die 150000-Gulden-Anleihe von 8 auf 6 Prozent nach, andernfalls denke sie daran, die Anleihe ganz zu kündigen. Wieder riet die Bank ab.[21] Der Versuch einer außerplanmäßigen Teiltilgung Ende 1931 scheiterte daran, daß die Devisenstelle Braunschweig, eine abhängige Behörde des Landesfinanzamtes Hannover, die für die Genehmigung von Devisengeschäften gesetzlich zuständig war, ihre Erlaubnis nicht erteilte. Die Devisenstelle versagte auch ihre Zustimmung zum Ankauf von eigenen Obligationsanteilen Ende 1934, nicht nur im Hildesheimer Fall, sondern generell. Laut Gesetz waren die Devisenstellen nur verpflichtet, die Umwechslung von Reichsmark in ausländische Währung für planmäßige Zinszahlungen und Tilgungen (etwa für ausgeloste Anleihestücke) zu genehmigen.[22]

Dabei wurden einschneidende Maßnahmen immer notwendiger. Denn am 2. Oktober 1933 konnten erstmals die fälligen Anleihezinsen für die 150000-Gulden-Anleihe nicht mehr pünktlich gezahlt werden. Darauf drohte die betroffene Trustee sofort mit gerichtlichen Maßnahmen in überaus unfreundlichem Ton, ein Zeichen, wie nervös man in den Niederlanden das Wirtschaftsgebaren des Deutschen Reiches unter dem Regime der Nationalsozialisten beäugte. Dem Generalvikar Dr. Otto Seelmeyer gelang es in einem

19 Reichsgesetzblatt 1933, Band I, S. 360. Vgl. dazu die Broschüre „Kapitalflucht und Devisenanzeige nach dem Volksverratsgesetz, ..., erläutert ...,“ = Schriftenreihe zum Währungsnotrecht Band 6, Berlin 1933. Darin wird das Gesetz eingehend auf der Grundlage der NS-Weltanschauung kommentiert. Signifikant etwa S. 5: „Seit Jahren wurden beträchtliche Teile des deutschen Volksvermögens ins Ausland verbracht und zum großen Teile der Besteuerung in Deutschland entzogen... Mit Recht steht die Reichsregierung auf dem Standpunkt, daß derjenige, der sich der Kapital- und Steuerflucht schuldig macht, volkswirtschaftlichen Landesverrat übt, der dem militärischen Landesverrat keineswegs nachsteht... Zweck des Gesetzes (ist), ... die Steuermoral herzustellen ... und daneben der Reichsbank weitere Devisenbestände zuzuführen.“ (S. 5—6). Zum ganzen Komplex vgl. die wichtige Studie von Petra Madeleine Rapp, „Die Devisenprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Geistliche im Dritten Reich“, Bonn: Diss. phil. 1981 (Dissertationsdruck Bonn, nicht verlegt), die auf der Grundlage der Gesetze, der Sekundärliteratur und der im einzelnen gesammelten Prozeßunterlagen zu manchen guten Ergebnissen kommt. Leider fehlen allgemein die Grundlagenangaben zu den Anleihen; die dazu „vor Ort“ liegenden Akten konnten aus den verschiedensten Gründen nicht eingesehen werden. Die Darstellung Rapps zum Devisenrecht (S. 1—9 und 31—42) sind recht allgemein, aber brauchbar. Die zeitgenössische Literatur aus Rechts- und Wirtschaftskreisen zur Devisengesetzgebung ist zum Teil ausgewertet worden.

20 Man vergleiche nur den von der „Wirtschaftsgruppe privates Bankgewerbe“ herausgegebenen Band „Die Devisengesetze“, 7. Ausgabe, (Berlin) 1935, mit rund 140 großformatigen, zweispaltig bedruckten Seiten.

21 BAH HA 1, Bl. 33—35 und Bl. 41—44.

22 BAH HA 65, Bl. 9—17. Zu dieser Zeit war der Kurs der Obligationen aus den Holland-Anleihen des Bistums Hildesheim bei 60—65 Prozent Nennwert angelangt.

Generalvikar Dr. Otto Seelmeyer

hochdiplomatischen Schriftverkehr, die Wogen zu glätten.[23]

In dieser handfesten Krise traten zwei Männer auf den Plan, die als selbständige Kaufleute Schuldner, die mit Auslandsanleihen belastet waren, berieten: Dr. W. H. Husmann, Kaufmann in Nijmegen (Niederlande), und Dr. Karl Lohmanns, Rechtsanwalt und Geschäftsführer in Köln-Braunsfeld. Beide scheinen bereits längere Zeit in geschäftlichem Kontakt gestanden zu haben; Lohmanns bezeichnete Husmann am 13. September 1933 als „Mitarbeiter". Husmann hatte als Inhaber einer eigenen Treuhandfirma und Wertpapierspezialist blendende Kontakte zu holländischen Trustees und Banken, war mit allen Feinheiten des Umgangs in diesen Wirtschaftskreisen bestens vertraut, sprach vorzüglich Deutsch und war von daher für dieses Geschäft bestens geeignet. Lohmanns verfügte über Verbindungen in maßgebliche Kreise, in Ministerien und Oberbehörden, und war ebenfalls für das Entschuldungsproblem hervorragend geeignet. Entscheidend war auch, daß beide nach Ausweis der Hildesheimer und anderer Quellen nicht an mangelndem Selbstbewußtsein litten und sich mit ihrer ganzen Persönlichkeit für die Belange ihrer Auftraggeber einsetzten. Selbstverständlich taten sie diese Arbeit nicht umsonst, nahmen aber nicht die für den Erfolgsfall zu dieser Zeit üblichen Honorare in Form von einem Prozent des umlaufenden Restkapitals einer Anleihe in Anspruch, sondern begnügten sich mit $^3/_4$ Prozent. Die holländische Trustee reagierte auf die Beauftragung von Husmann durch das Bistum Hildesheim mit einer verletzenden Schärfe. Offensichtlich hatte sie bereits mit ihm Bekanntschaft geschlossen, da Husmann wie Lohmanns ihre Klientel im gesamten Reichsgebiet hatten und die Gillissen's Bank wie die beteiligte Trustee in mehrere Anleihegeschäfte verwickelt waren. Die Trustee stellte sich auf den Standpunkt, ihr müsse überlassen bleiben, mit wem sie verhandeln wolle, während das Bistum entgegenhielt, es müsse selbst für eine angemessene Vertretung in den Niederlanden besorgt sein. Wieder war es der Umsicht Seelmeyers zu verdanken, daß das Bistum sich durchsetzen konnte. Am 2. Oktober 1933 sprach er beide Bevollmächtigungen schriftlich aus.[24]

23 BAH HA 1, Bl. 61—70; das Drohschreiben der Trustee datiert vom 2. Oktober 1933.

24 Die Biographien beider Herren liegen noch weitgehend im Dunkeln. Lohmanns begegnet erstmals in BAH HA 65, Bl. 171—182, Husmann ebd. Bl. 94—97 sowie in BAH HA 1, Bl. 61—85. Husmann hatte den Kontakt über den Justitiar des Bistums Aachen, einen Bruder des Bischofs Petrus Legge von Dresden-Meißen, erhalten. Interessant für Lohmanns ist eine Beobachtung der Briefköpfe und Anredeformen bzw. Grußformeln: BAH HA 65, Bl. 171: Kopf mit Namen ohne Amtsbezeichnung und Grußformel „in ganz ergebenster Hochachtung", 1933; 1941 ist in den Briefkopf ein NS-Signet aufgenommen: BAH HA 5, Bl. 42, und 1942 unterzeichnet Lohmanns unter dem Titel „Devisenberater" mit der Formel „Mit deutschem Gruß", ebd. Liegt hier der klassische Fall einer Anpassung an die Zeitverhältnisse und -bedingungen vor? — Die Ernennungen: BAH HA 65, Bl. 173 und 174. Der Krach mit der Trustee um die Beauftragung von Husmann: BAH HA 1, Bl. 100, 107, 111, 112 und 116. Lohmanns Bezeichnung von Husmann als Mitarbeiter: BAH HA 65, Bl. 171. An der Loyalität beider Kaufleute gegenüber ihren deutschen Auftraggebern kann nach Lage der Akten im BAH überhaupt kein Zweifel bestehen. Die deutschen Behörden haben bei der Konvertierung von Reichsmark in Gulden für die Honorierung Husmanns niemals Schwierigkeiten gemacht, die Arbeit dieses niederländischen Spezialisten muß also höherenorts Anerkennung gefunden haben. Andernfalls hätte die Devisenstelle Braunschweig diese Kosten nicht umzusetzen brauchen.

Husmann ging in Amsterdam direkt daran, die Zinssenkung der beiden Bistumsanleihen vorzubereiten. Er war bestens vorbereitet, hatte doch Generalvikar Seelmeyer am 31. Oktober 1933 einen detaillierten wie niederschmetternden Gesamtbericht über die Hildesheimer Finanzlage eingereicht.[25] Die Trustee der 150000-Gulden-Anleihe berief für den 23. Januar 1934 eine Gläubigerversammlung ein, die die Reduktion der Zinsen von 8 auf 5 Prozent beschloß, nachdem es vorher zwischen der Bank, der Trustee und den Gläubigern zu „teilweise sehr unangenehme(n) Briefwechsel(n)" gekommen war.[26] Die Trustee der großen Anleihe hob zunächst die Tilgungspflicht des Bistums rückwirkend zum 1. August 1933 auf, gestattete die nach dem Emissionsübereinkommen verbotenen Rückkäufe eigener Obligationen und ermäßigte den Zins von bisher 7 auf 4 1/2 Prozent, ebenfalls rückwirkend zum 1. Februar 1933. Husmann lobte anschließend sehr die „vornehme Haltung" der Spaarne-Bank, die sich anders als die Gillissen's Bank den Wünschen der deutschen Schuldner nicht prinzipiell widersetzte.[27] Die Gillissen's Bank nahm überdies einen unzulässig starken Einfluß auf die Trustee, teilweise unterschrieb der nicht der Trustee angehörige Bankeninhaber sogar Schreiben der Trustee, ein Geschäftsgebaren, das Husmann aufdecken und ebenso wie die Forderung nach überzogenen Geschäfts- und Verwaltungsgebühren eindämmen konnte.

6. Untersuchung und Prozeß gegen Generalvikar Seelmeyer[28]

Im April 1934 beschloß der Bonifatiusverein in Paderborn, einige hunderttausend Reichsmark aus dem Fonds des Schutzengelvereins auszuschütten und an notleidende Schuldner von Auslandsanleihen zu verteilen. Das Bistum Hildesheim erhielt aus diesem Fonds insgesamt 200000 Reichsmark, von denen hier 120000 interessant sind, die in die Rechnung der Holland-Anleihen als „Einnahme" eingesetzt und mit 3555 Reichsmark verzinst wurden. Der Titel „Ausgaben" verbucht die Summe unter der Rubrik „Ankauf von Obligationen" mit dem Vermerk „Generalsekretär Freckmann in Paderborn". Ein Beleg ist nicht angeführt für die Ausgabe, nur für die Einnahme des Betrages.[29]

Diese Summe von 120000 Reichsmark überwies der Schutzengelverein auf das Postscheckkonto des Bistums in Hannover. Hildesheim zog das Geld in zwei Raten auf sein Konto bei der Landesgenossenschaftsbank in Hildesheim. Dort hob der Bistumsrendant Ludewig das Geld ab und übergab es dem Generalvikar, der es wiederum an den im Bonifatiusverein als „Generalsekretär" für Spendenwerbung tätigen Wilhelm Freckmann weitergab. Freckmann schließlich gab das Geld persönlich bei dem Bankier Friedrich Hofius ab, der in Münster eine Bank mit dem Namen „Universum-Bank" besaß und in Amsterdam eine Devisenbank gleichen Namens eröffnet hatte, nicht als Filiale seines deutschen Instituts, sondern als selbständiges Unternehmen. Alle Übergaben des Geldes erfolgten ohne schriftliche Verbuchung. Der Zweck wurde durch die Rechnung deutlich: mit diesen Mitteln wollte das Bistum Obligationen der eigenen Anleihe aufkaufen und so seine Schulden verringern.

25 BAH HA 1, Bl. 86—93: Bericht Seelmeyers vom 31. Oktober 1933. Grundlage war ein vom selben Tag stammender Bericht des Direktors Stolte von Henneckenrode über die Bilanzen von Henneckenrode, ebd. Bl. 94—99.

26 BAH HA 1, Bl. 141.160 (Protokoll der Obligationärsversammlung) und Bl. 135 (Notiz Husmanns).

27 BAH HA 65, Bl. 133—145 (Protokoll der Obligationärsversammlung). Der Streit um die Trustee der 150000-Gulden-Anleihe mit der Bank von Arnold Gillissen: BAH HA 5, Bl. 11—12 und öfter sowie BAH HA 3, Bl. 29—126, passim. Zur Regelung des Verhältnisses mit dieser Bank mußte Husmann sogar den Amsterdamer Börsenvorstand einschalten, der zwar nicht als Exekutive hier etwas ändern konnte oder wollte, aber immerhin die Bank zur Zurückhaltung aufforderte. Der Vorstand war insofern auch nicht zuständig, als die Anleihen des Bistums Hildesheim nicht an der Börse in Amsterdam notiert waren, sondern dem Spiel der Kräfte auf dem freien Markt unterlagen.

28 Zu diesem Prozeß hat Dr. Josef Nowak († 1988) die beeindruckende Darstellung „Der Devisenprozeß Dr. Seelmeyer — Ein Generalvikar ging unschuldig ins Zuchthaus", in: Das Bistum Hildesheim 1933—1945. Eine Dokumentation, hrsg. von Hermann Engfer, = Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 37/38, 1970/1971, Hildesheim 1971, S. 507—529, hinterlassen. Diesen Bericht hat Nowak aufgrund seiner persönlichen Erinnerung und Betroffenheit abgefaßt. Die Prozeßakten sind entgegen seiner Vermutung, S. 507, doch noch vorhanden. Manche Bistumsarchive in der Bundesrepublik besitzen nach Rapp solche Prozeßniederschriften, Typoskripte der Gerichtsstenographie. Der Prozeß gegen Seelmeyer und Freckmann ist in das Erzbischöfliche Archiv Freiburg gelangt und ruht dort in dem Bestand „Akten des Erzbischöflichen Ordinariats. Nationalsozialismus. Signatur B2/NS 63." Die Auswertung verdankt Verf. der freundlichen Vermittlung von Dr. Franz Hundsnurscher, Archivdirektor, Erzbischöfliches Archiv Freiburg, vom 17. Juli 1989, dem an dieser Stelle dafür herzlich gedankt sei. Die nachfolgende Darstellung beruht vor allem auf diesem Prozeßbericht.

29 BAH HA 26, Bl. 7 (Angeliehene Kapitalien), 8, 10 (Zinsen auf Darlehen), 11 (Ankauf von Obligationen), 13 (Wiederholung der Ausgaben).

Dabei bestand die Möglichkeit, die Wertpapiere deutlich unter ihrem Nennwert zu erwerben.[30] In der Tat vermochte Hofius für diese 120000 Reichsmark Obligationen der Hildesheimer Bistumsanleihe und der Josephinum/Waisenhausanleihe im Nennwert von 140000 und 25000 Gulden zurückzukaufen gegen insgesamt 66000 Gulden, also zum Kurs von 40 Prozent. Solche Ankäufe tätigte Hofius' Bank auch für andere katholische Schuldner; in diesem Geschäft sah sie eine ihrer Hauptaufgaben.[31]

Dabei mußten sich die Schuldner darauf verlassen, daß die Bank bei ihren Transaktionen die Reichsgesetze einhielt, die ja für jede Übertretung harte Strafen vorsahen. Und genau an dieser Stelle sollten sich Schwierigkeiten ergeben.[32]

Denn der NS-Staat hatte in der katholischen Kirche einen erstzunehmenden Gegner entdeckt, der bekämpft werden mußte. Es lag nahe, neben einer Propagandaserie aktiv gegen die Kirche dort vorzugehen, wo sie verwundbar sein konnte. Zu solchen Schwachstellen konnte etwa der Umgang mit Vermögenswerten gehören, da die Kirche ein eigenes Vermögensrecht kannte und kennt und dieses Vermögen im Rahmen der geltenden Staatsgesetze verwaltete. Die komplizierte Devisengesetzgebung wurde bestimmt nicht von jedem Betroffenen in ihrer Ganzheit beachtet. Hier scheinen Überlegungen bei der Geheimen Staatspolizei eingesetzt zu haben. Kurz nach dem Ablauf der im „Steueranpassungsgesetz" vom Oktober 1934 gesetzten Anzeigefrist nach dem „Volksverratsgesetz" begannen die Zollfahndungsämter, in katholischen Institutionen mit Auslandsanleihen nach Weisung der Gestapo Untersuchungen, um eventuelle Unregelmäßigkeiten festzustellen.[33] Das Bistum Hildesheim erhielt Besuch durch den Dortmunder Zollinspektor Röver, der die Akten und die Buchführung der Holland-Anleihen durchmusterte und dabei auf die nicht im einzelnen zu klärenden Vorgänge um die 120000 Reichsmark stieß.[34] Gleichzeitig ergaben Untersuchungen bei der Universum-Bank in Münster, daß Friedrich Hofius im großen Stil Kontakte zu verschuldeten Einrichtungen der katholi-

30 Der genaue Transferverlauf ist bis heute nicht klar. Die hier gemachten Angaben beruhen auf der Prozeßakte des Freiburger Diözesanarchivs, siehe Anm. 28, Bl. 5—9 und 26—27 (Verhör des Zeugen Ludewig). Danach hat Seelmeyer in verschiedenen Unterredungen mit Freckmann auch nicht gefragt, weil er „eine gewisse Scheu" davor gehabt habe (Bl. 16). Seelmeyer wollte damit ausdrücken, daß er Freckmann nicht drängen wollte, um das Geschäft nicht zu gefährden.

31 Dazu umfassend: Ernst Hoffmann/Hubert Janssen, Die Wahrheit über die Ordensdevisenprozesse, Bielefeld 1967. Rapp mutmaßt, daß die beiden Autoren nicht die richtigen Autoren sind, sondern nur ihren Namen für die Dokumentation hergaben, das aus einer Fülle von Detailinformationen aus der Universum-Bank besteht. Dem Tenor nach ist dieses Buch von einem ausgesprochenen Devisenexperten und Wirtschaftsfachmann geschrieben; die beiden Herausgeber/Autoren oder Namensgeber waren Pfarrer und Ordensgeneral. Rapp kommt aufgrund intensiver Überlegungen zu dem Schluß, daß Friedrich Hofius selbst dieses Buch verfaßt haben könnte.
Im Verlauf des Prozesses wurden die verschiedenen Methoden der Obligationsaufkäufe durch den Gerichtsvorsitzenden immer wieder angesprochen.

32 Seelmeyer hat Freckmann bei der Absprache des Vorhabens darum gebeten, die Sache müsse legal über die Bühne gehen. Dazu der folgende Prozeßauszug (Bl. 4):

Seelmeyer:	Wir hatten erwogen, dass es vorteilhaft wäre, die Anleihen zu diesem niedrigen Kurse zurückzukaufen. Darauf hat Herr Freckmann gesagt, das kann ich machen. ... Darauf habe ich ihm erwidert, Sie müssen aber ganz legal vorgehen. Eine kirchliche Behörde kann keine schiefen Wege gehen.
Vors.:	Fiel bei dieser Gelegenheit der Name Hofius?
Seelmeyer:	Nein.
Vors.:	Wie kamen Sie darauf zu erwähnen, das Geschäft solle legal vor sich gehen? Hatten Sie schon von anderen Orden gehört?
Seelmeyer:	Es war lediglich eine Vorsicht.
Vors.:	Aber sie ist mir nicht verständlich. Es ging doch ausgangs 1933 eine grosse Erschütterung durch die Orden, als sie wussten, dass Illegales geschehen war, und sie versuchten, sich durch Volksverratsanzeigen glatt zu stellen. Dass Sie nun ausserhalb der Welt lebten und nichts erfahren haben und nichts gehört haben —?
Seelmeyer:	Nein, mir ist von diesen Sachen überhaupt erst bekannt geworden im Januar 1935.
Vors.:	Antworten Sie bitte auf meine Frage!
Seelmeyer:	Wie bitte?
Rechtsanw.:	Warum Sie gesagt haben, es muss legal sein.

Im weiteren Verlauf insistierte der Vorsitzende auf der Formel „legal", um daraus abzuleiten, daß Seelmeyer dadurch nur eine Straftat verdecken wollte. Dieser Dialog ist typisch für den Prozeß, in dem der Vorsitzende immer versucht, Einzelheiten genauestens zu klären, teils aber auch zu kommentieren.

33 Rapp (wie Anm. 19), S. 42—68.

34 Prozeßakte (wie Anm. 28), Bl. 25—26. Röver stellt darin die Behauptung auf, daß Seelmeyer aus verschiedenen Gründen gewußt haben müsse, daß es sich um ein illegales Geschäft handele. In einem Gespräch zwischen Röver, Freckmann und Seelmeyer hatte Freckmann darauf hingewiesen, daß zum Stichtag alle Obligationen gekauft waren, nur noch die Lieferung nicht vollständig erfolgt sei. Dazu Röver: „Wir haben uns darüber unterhalten, aber es ist schwer zu sagen, wie weit der Kauf perfekt war." Später sollte der Vorsitzende feststellen, es sei aufgrund der genauen Aussage Rövers bewiesen, daß der Kauf vor dem 16. Oktober 1934 nicht perfekt gewesen sei (Bl. 30).

schen Kirche unterhielt und für diese in den Niederlanden tätig war; es entstand der Verdacht, Hofius könnte mit seiner Bank in Devisenschiebereien verwickelt sein. Spätestens im März 1935 hielten einige Staatsanwälte die Zeit für einen großen Schlag gegen die katholische Kirche gekommen. Einige Verhaftungen von Mönchen und Nonnen waren bereits erfolgt; eine große Verhaftungswelle begann Mitte März 1935. Hausdurchsuchungen in Klöstern und Generalvikariaten schlossen sich an. Am 15. März 1935 wurde auch Otto Seelmeyer verhaftet. Bereits am 12. Juni 1935 lag die Anklageschrift gegen ihn vor. Diese sah drei Anklagepunkte vor:

1. Ankauf inländischer, auf ausländische Währung lautender Wertpapiere ohne Genehmigung der Devisenstelle;
2. Erschleichung von Devisengenehmigungen durch falsche Angaben;
3. Aushändigung von Zahlungsmitteln der Konversionskasse für deutsche Auslandsschulden an einen Ausländer.[35]

Mit Seelmeyer wurde der Generalsekretär Freckmann angeklagt, in denselben Punkten und überdies in einem vierten: er soll den Generalvikar zu den strafbaren Handlungen angestiftet haben. Der Prozeß fand am 23. Oktober 1935 vor dem Schöffengericht Berlin-Moabit statt. Dort hatte die Reichsregierung eine besondere Strafkammer eingerichtet, die mit Wirtschaftsjuristen und ehemaligen im Devisengeschäft tätigen Experten besetzt war und vom 17. Mai 1935 bis zum Februar 1936 etwa vierzig Prozesse gegen katholische Angeklagte führte und dabei Strafen von insgesamt 200 Jahren Gefängnis oder Zuchthaus und rund 7,5 Millionen Reichsmark Geldstrafen und -bußen verhängte.[36]

Der Prozeß gegen Seelmeyer begann morgens um 9.00 Uhr unmittelbar mit der Beweisaufnahme. Nach Feststellung der Personalien von Seelmeyer und Freckmann und der Klärung der Hildesheimer Gesamtverschuldung ging der Gerichtsvorsitzende dem Verbleib der 120000 Reichsmark nach. Die Tatsache, daß dieses Geld nirgends quittiert wurde, empörte ihn sichtlich. Seelmeyers Aussage, daß der Generalsekretär Freckmann ihm mehr Vertrauen einflöße als ein Direktor der Reichsbank, ließ ihn einen Wutausbruch inszenieren. Wilhelm Freckmann versuchte, die Anschaffung der Hildesheimer Obligationen durch ein sehr kompliziertes Verrechnungsverfahren, das die Universum-Bank durchgeführt haben soll, zu erläutern. Auch stellte er die Kosten und Probleme der ganzen Transaktion vor. Der Generalvikar Seelmeyer sei über die Durchführung des Auftrages niemals genau informiert worden; er, Freckmann, habe die Sache ganz der Bank überlassen und den Generalvikar nur allgemein auf dem Laufenden gehalten. Im Oktober 1934 sei er nach Amsterdam gefahren und habe bei der Universum-Bank die Hildesheimer Obligationen gesehen, die zu diesem Zeitpunkt zwar alle eingekauft, nicht aber eingeliefert worden seien. Bei einem Gespräch mit Hofius sei herausgekommen, daß bei dem Transfer des Geldes gegen geltende Gesetze verstoßen worden sei. Daher habe er dem Hildesheimer Generalvikar die Erstattung einer Volksverratsanzeige antragen müssen. Diese habe Seelmeyer auch unter Hinzuziehung eines Rechtsanwaltes erstattet.

In der Tat hatte Seelmeyer am 28. Dezember 1934 zu diesem Mittel greifen müssen. Bei der mit der Anzeige verbundenen Einlieferung der angekauften Obligationen kamen jedoch kleinere Ungenauigkeiten vor. Dem Wortlaut der Vorschrift entsprechend, hätten die beiden verschiedenen Anleihen getrennt aufgeführt werden müssen. Das geschah nicht, wahrscheinlich deswegen, weil das Generalvikariat beide Anleihen in nur noch einem Vorgang bearbeitete. Für den Richter war das jedoch kein Irrtum, sondern der Versuch einer Täuschung.[37]

Anschließend an die Frage des Obligationenaufkaufs rollte der Vorsitzende den Fall einer Niederländerin auf, die einen Posten von 5000 Gulden als Geschenk erhalten hatte und diese Obligationen vom Bistum erstattet sehen wollte. Die erforderlichen Devisengenehmigungen der deutschen Behörde hatte sie erlangt. Den Rückkauf dieser Papiere hatte Seelmeyer indes mit Hinweis auf die prekäre Finanzlage abgelehnt. Das veranlaßte den Vorsitzenden zu der ironischen Bemerkung, daß dem Bistum nur der Kauf zu 40 Prozent Rabatt genehm war, nicht aber der zum Einstandspreis.[38] Anschließend versuchte der Richter, auf-

35 Genau diese Punkte hatte bereits das Devisengesetz von 1932 unter schwere Strafen gestellt, s. o. S. 105.

36 Eine Übersicht bieten Janssen/Hoffmann (wie Anm. 31), S. 116—117.

37 Prozeßakte (wie Anm. 28), S. 31 des zweiten Teils.

38 Eine Dame namens Adele Saunder hatte ein Paket von Obligationen im Wert von 5000 Gulden als Geschenk erhalten und bat das Generalvikariat um Abkauf der Stücke. Das Ersuchen wurde zweimal von Seelmeyer abgelehnt: Prozeßakte (wie Anm. 28), Bl. 12—13, zweiter Teil Bl. 30.

grund der Akten des Bistums Hildesheim zu den Anleihevorgängen zu beweisen, daß Generalvikar Seelmeyer das Devisenrecht sehr genau gekannt haben müsse, da er schließlich alle Schreiben unterzeichnet habe. Bei dieser Gelegenheit mußte Seelmeyer seine tägliche Arbeit schildern, die von morgens 6 Uhr bis tief in die Nacht dauerte und für die er sich in den vorausgegangenen 25 Jahren keinen Urlaub gegönnt habe.[39]

Nach der Befragung der Angeklagten wurden die Zeugen vernommen, der ermittelnde Zollinspektor Röver, Rendant Ludewig und der Wertpapierspezialist Karl Bossing, der die Bücher der Universum-Bank in Amsterdam geprüft hatte. Hier ging es besonders um die Frage, wann mit den Mitteln des Bistums Hildesheim die Obligationen angekauft worden waren, ob dies vor dem 16. Oktober, dem Stichtag des Steueranpassungsgesetzes, geschehen sei oder danach. Aus der Tatsache, daß nahezu alle Anleihestücke zum Kurs von rund 40 Prozent angekauft worden seien, schloß der Richter, daß sie nach dem 16. Oktober beschafft worden waren, denn rund zehn Tage zuvor habe man erst erwiesenermaßen rund 15000 Gulden zum Nennwert beschafft, und der Ankauf einer wesentlich höheren Summe hätte den Kurs nach oben treiben müssen. Einwände, daß hier auf Vorrat gekauft und erst später geliefert worden sei, ließ der Vorsitzende nicht gelten.[40] Das tat auch der Staatsanwalt nicht, der alle Verteidigungsschritte in schärfster Form verwarf und in einer langen Rede, die über weite Strecken tiradenhafte Formen annahm, das Bild eines vollkommen hinterhältigen, menschenverachtenden Generalvikars und eines mit allen Wassern gewaschenen Anstifters und Betrügers Freckmann zeichnete. Ein zweiter Staatsanwalt schloß sich inhaltlich an und forderte für beide Angeklagten hohe Zuchthaus- und Geldstrafen (Seelmeyer: 4½ Jahre Zuchthaus, 150000 Reichsmark; Freckmann: 5 Jahre Zuchthaus, 150000 Reichsmark, in beiden Fällen unter Mithaftung ihrer Arbeitgeber). Die Verteidigung Seelmeyers baute zunächst darauf auf, daß der Generalvikar mit der Weitergabe der 120000 Reichsmark einen Auftrag verbunden habe, das Aufkaufgeschäft legal zu versuchen. Für mangelnde Information durch die mit dem Geschäft betrauten Institutionen könne er nicht verantwortlich gemacht werden. Ebenso könne er nicht für die mangelhafte Anzeige verhaftet werden, die mit seiner Vollmacht ein Direktor der Universum-Bank abgefaßt habe. Beiden Angeklagten könne kein Vorsatz unterstellt werden, weil sie sich immer an die Gesetze gehalten hätten. Ein Ankauf von Obligationen nach dem Stichtag sei durch die Staatsanwaltschaft und die Beweisaufnahme nicht nachgewiesen worden, und nach der Strafprozeßordnung könne die Beweislast nicht einfach umgekehrt werden. Die geschickte Verhandlung aller Verteidiger kam zu dem Ergebnis, daß das Verfahren eigentlich eingestellt werden müsse. In ihrem Schlußwort betonten beide Angeklagten nochmals, daß sie sich „keineswegs im Sinne der Anklage für schuldig betrachten". Indes nützte das nicht, denn bereits nach kurzer Beratung verkündete das Gericht die von den Staatsanwälten beantragten Urteile.[41]

Das weitere Schicksal von Wilhelm Freckmann und Otto Seelmeyer ist bekannt. Beide wurden im Gerichtssaal verhaftet und in Zuchthäuser eingeliefert. Seelmeyer kam auf Drängen von Bischof Nikolaus Bares und Nuntius Eugenio Pacelli vorzeitig frei und starb recht bald in tiefer Verbitterung über das ihm angetane Unrecht. Auch Freckmann wurde vorzeitig aus der Haft entlassen.[42]

Es ist auffallend, daß die Namen von H. W. Husmann und Karl Lohmanns während des ganzen Prozesses und auch in anderen Prozessen niemals auftauchten. Dabei hätte den untersuchenden Stellen die Tätigkeit der beiden Devisenberater auffallen müssen, standen sie doch in engstem Kontakt zu ihren Klienten und zu den Banken und Trustees, mit denen diese verbunden waren. Auch diese kleine Beobachtung scheint darauf hinzudeuten, daß die Konzentrierung der Prozesse auf Personen geistlichen Standes bei entsprechender publizistischer Begleitung durch Presse und Pamphlete vor allem politisch und antikirchlich motiviert war, des öfteren damals als „Zweiter Kulturkampf" gewertet.

7. Abwicklung der Anleihen

Husmann und Lohmanns verstärkten ungeachtet der Entwicklung im Reich ihre Bemühungen. Lohmanns hatte eine „Interessengemeinschaft katholischer Aus-

39 Ebd., Bl. 24.

40 S. o. Anm. 34.

41 Die einzelnen Plädoyers brachten gegenüber der Beweisaufnahme nichts Neues. Bemerkenswert ist nur auf der Seite der Staatsanwaltschaft, daß für Delikte, die sie eigentlich hätte nachweisen müssen und nicht nachweisen konnte, die Beweislast einfach umgekehrt wurde, ohne daß der Richter irgendwelche Einwände dagegen hatte. Vorbehalte der insgesamt fünf Verteidiger wurden nicht berücksichtigt.

42 Die Bemühungen um Seelmeyers Freilassung sind Nowaks Hauptthema; vgl. Anm. 28.

landsschuldner" gegründet, durch die er Arbeit der Information und Anleiheneuregelung straffen und intensivieren wollte. Zu jeder neuen Devisenvorschrift informierte er seine Kunden mit hektographierten Handzetteln. Gleichzeitig vertrat er so gebündelt die Interessen bei den zuständigen Reichsstellen. Bei den kirchlichen Stellen tat man sich mit seiner Art der Interessenvertretung schwer, ihm wurden sehr starke wirtschaftliche Interessen unterstellt. Kardinal Bertram jedenfalls, der in Breslau amtierende Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenzen, ließ eine eigene Informationsstelle gründen, die zu der von Lohmanns in Konkurrenz trat. Die näheren Umstände bedürfen noch abschließender Klärung.[43]

Zunächst mußte es dem Bistum Hildesheim darum gehen, die angekauften Obligationen, die im Zuge des Prozesses gegen Seelmeyer durch den Staat eingezogen worden waren, rechtmäßig zu erlangen. Das sollte erst im Verlauf des Jahres 1936 gelingen. Daneben mußte die Laufzeit der Anleihen verlängert werden, ebenso stand eine Senkung der Zinsen und Kosten zu Debatte. Unter größtem Einsatz brachte Husmann diese Forderungen des Bistums Hildesheim in anderthalbjähriger Kleinarbeit durch. Zunächst konnte er in einer Gläubigerversammlung am 13. Juli 1936 die Zinsen der kleinen Anleihe vermindern und die Laufzeit verlängern, so daß neue Obligationen gedruckt und ausgegeben werden mußten.[44] Gleiches beschloß am 17. August 1938 die Trusteeversammlung in 's-Gravenhage. Am 16. Dezember 1938 setzte die Obligationärsversammlung in Amsterdam neuerlich die Zinsen herab.[45] Gleichzeitig traten 1940 Regelungen in Kraft, nach denen der Rückkauf von eigenen Anleihestücken erlaubt wurde. Daran hatte Lohmanns in Berlin in vielen Sitzungen gearbeitet. An diesen Rückkäufen beteiligten sich im Deutschen Reich nahezu alle Großbanken, die die Eigenschaft einer Devisenbank hatten. Auch Angebote holländischer Banken gingen in Hildesheim ein, so durch das eingangs erwähnte „Rebholtz Bankierskantoor" und auch am 11. September 1941 durch die Gillissen's Bank. Auf deren Offerte antwortete Generalvikar Offenstein: „Wir danken für das Anerbieten, sind leider jedoch im Augenblick nicht in der Lage, ihm näherzutreten, da die für den Rückkauf an Stücken der obigen Anleihe zur Verfügung stehenden Barmittel erschöpft sind. Wir hoffen, später auf die Sache zurückgreifen zu können. Bischöfliches Generalvikariat. gez. Offenstein." Natürlich war das nur die salvatorische Klausel, um mit der Bank, die dem Bistum so viele Schwierigkeiten gemacht hatte, nicht noch einmal in Kontakt kommen zu müssen. Die Akten verraten einen deutlich fühlbaren Schwung; das Bistum mobilisierte alle Kräfte, um von der unheilvollen Auslandsbindung wegzukommen. Zug um Zug wurden Stücke der Anleihen aufgekauft, Hypothekenverpflichtungen vermindert, und Ende 1942 war die große Anleihe, Anfang 1943 die kleine Anleihe vollständig getilgt.[46] Die große Herausforderung war unter schweren Opfern gemeistert worden — der Stolz, mit dem sowohl Husmann als auch Lohmanns in ihren abschließenden Honorarrechnungen auf ihre Tätigkeit zurückblickten, war berechtigt.

43 Spuren der Lohmannsschen Tätigkeit durchziehen nahezu alle Verwaltungsakten der Hollandanleihen im BAH. Die schwierigen Auseinandersetzungen zwischen Lohmanns und Bertram werden hier nicht so deutlich, sie müssen aufgrund weiterer Quellen noch herausgearbeitet werden. Im Erzbistum Köln wurden die Anleihen von Kirchengemeinden einer sehr scharfen Aufsicht unterworfen. Die Akten dieser Aufsicht befinden sich im Historischen Archiv des Erzbistums Köln, Cabinettsregistratur CR 14.1,5.

44 BAH HA 3, Bl. 29—126. Darin interessante Rundschreiben an die holländischen Sparer.

45 BAH HA 67, passim.

46 BAH HA 71, Bl. 99—100. Die Tilgungsakten: BAH HA 2 und 69—71.

Fortschrittsglaube und Veränderungswille in „Lebendiger Geschichte“ heute

Ein Beitrag zur Theoriedebatte in der Geschichtswissenschaft

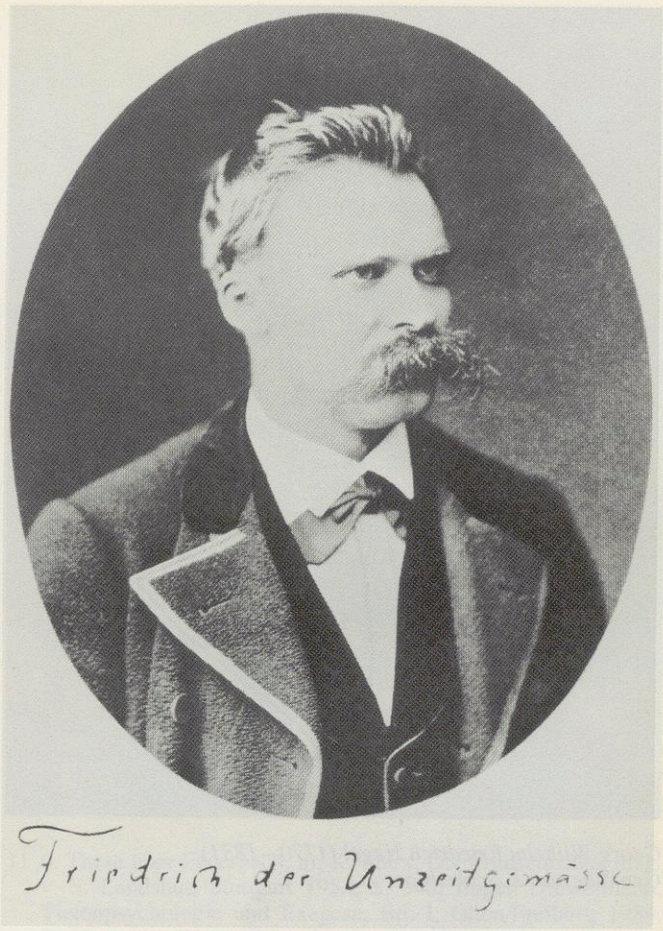
Von Jürgen Stillig

„Fängt man an, Geschichte für das Erlebnis vorzubereiten, so löscht man ihre Geschichtlichkeit, hebt ihre unwiderrufliche Faktizität auf. Stumm spottet dieser Lazarus seiner Beschwörung, er verharrt in seinem Grabe.“

Dolf Sternberger

Leidenschaftlich bekämpfte Friedrich Nietzsche das „Bildungsphilistertum“ seiner Zeit. Der Straßburger Philosophieprofessor Theobald Ziegler, ein Zeitgenosse Nietzsches, beklagte den „Mangel an führenden Geistern“ und fand sich noch bereit, sein Lob auf den „Fleiß und die Betriebsamkeit unserer Gelehrten“[1] zu richten. Was mißfiel den beiden an der „kulturellen Elite“? Sie vermißten ein trotziges Aufbäumen des Bildungsbürgertums gegen die Orientierungs- und Niveaulosigkeit, gegen einen geistigen Verfallsprozeß und gegen eine unreflektierte Fortschrittseuphorie. Ihnen kam die Dynamik eines kognitiven Prozesses unheimlich vor, weil sich in seinem Gefolge Auflösung und Sinnverluste der traditionellen Lebenswelt, abstrakte Verfremdung und Lebensfeindlichkeit ausbreiteten. In den Jahrzehnten vor der Jahrhundertwende begann der Durchbruch einer positivistisch-materialistischen Bildungs- und Sozialphilosophie, deren Repräsentanten den Begriff „Bildung“ durch „theoretische, poetische und spekulative Bemühungen in das Symbolaggregat des gesellschaftlichen Selbstverständnisses integrierten“[2]. „Bildung“ wurde das primäre säkulare Symbol eines Denkens über die politische Existenz in Gesellschaft und Geschichte.[3]

Am Anfang dieser neuen Bildungstradition steht der „Urvater“ Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Der Geschichtsphilosoph Hegel konnte noch dem Weltgeist „in die Karten gucken“ und die Geschichte durchschauen. Seinen Erben hinterließ der Denker ein geistiges Testament: Alles historische Tun war bislang blind und schicksalhaft, in Zukunft wird es keine



Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844—1900)
(Peter Thomann, Stern)

unbegriffene Geschichte mehr geben.[4] Hegels Philosophieren hat Geschichte gemacht,[5] doch z. B. Nicolai Hartmann entlarvte den „metaphysischen Schwindel“[6]. In Hegels Geschichtsphilosophie ist viel von

1 Theobald Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert, Berlin 1916, S. 555 u. 557.

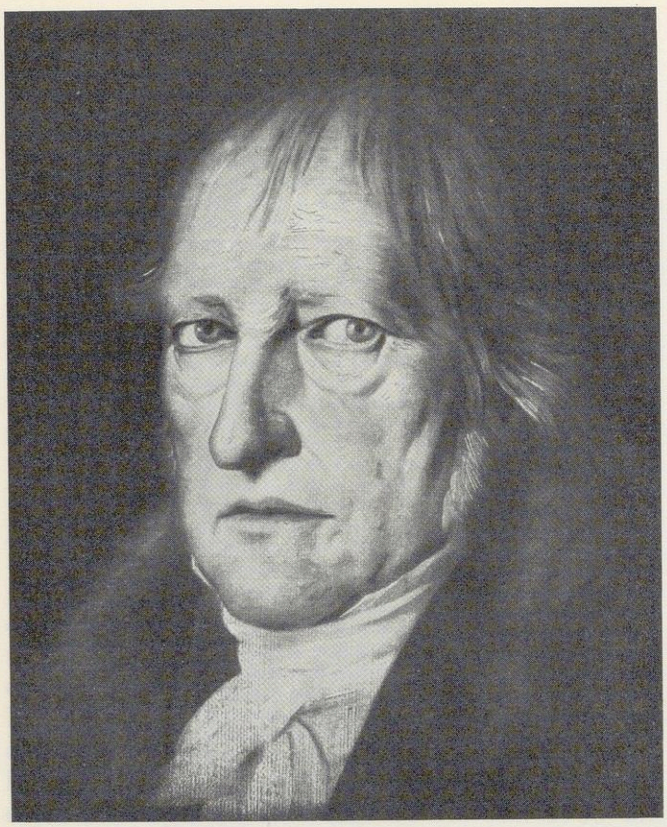
2 Michael Naumann, Bildung und Gehorsam. Zur ästhetischen Ideologie des Bildungsbürgertums, in: Das wilhelminische Bildungsbürgertum, hrsg. v. K. Vondung, Göttingen 1976, S. 35.

3 Ebd., S. 36.

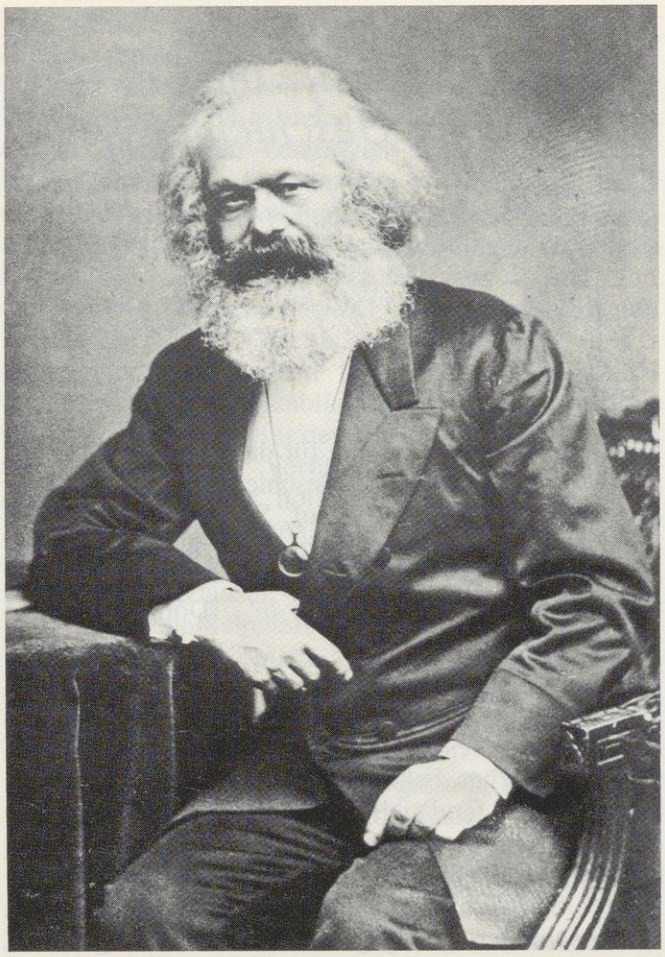
4 Iring Fetscher, Von Marx zur Sowjet-Ideologie, Frankfurt/Berlin/Bonn 1959, S. 20.

5 Hermann Wein, Realdialektik. Von hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie, Den Haag 1964, S. 14.

6 Ebd., S. 32.



Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831)
Gemälde von J. Schlesinger



Karl Heinrich Marx (1818—1883)
(Peter Thomann, Stern)

„Freiheit" die Rede, schillernd und verschieden verfügbar.[7] Dafür ist „Geistigkeit" der intellektuelle Joker: „Denn frei sind wir, wenn wir von nichts Fremdem bedrückt und eingeengt werden. Wenn alle Wirklichkeit ‚Geist' und daher in ihrem Wesen mit uns identisch ist, sind wir frei"[8]. Die „linke Hegelschule" zog aus der Historiographie des Fortschritts spekulative Konsequenzen für die Dimension der Praxis und stellte Hegel vom Kopf auf die Füße. Karl Marx schrieb 1845 seine berühmten Thesen über Feuerbach, deren elfte wie ein Fanfarenstoß bis in die Gegenwart hallt: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern"[9]. Die Intensität des hegelschen Systemdenkens — die weltliche Geschichtsvergottung ausdrücklich eingeschlossen — begründet bis heute ein bildungsphilosophisches Missionsbewußtsein: Prätention und Kontinuität der Gedankenwelt Hegels sowie die Bezogenheit der verschiedenen geistigen Strömungen im 19. und 20. Jahrhundert auf Hegel bilden den Hintergrund der geistigen Zerrissenheit in der Gegenwart. Unvergessen sind aus der Hinterlassenschaft des sogenannten Positivismusstreites in den 60er Jahren die Kontroversen über Funktion und Leistung der Sozialwissenschaften auf dem Forum der Theoriediskussion.

Mithin gehört im Jahr 1971 selbstverständlich zum „Aufgabenbereich einer gesellschaftlichen Situationsforschung" eine „emanzipatorische Selbstreflexion, die aktiv sinnverstehende und Tradition (je neu) vermittelnde Kommunikation, die geschichtliches Handeln motivieren und orientieren kann".[10] Moderne

7 Ebd., S. 36.

8 Fetscher, a. a. O., S. 14. Odo Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt 1973, S. 14ff.

9 Ebd., S. 21.

10 Dietrich Böhler, Metakritik der Marxschen Ideologiekritik. Prolegomena zu einer reflektierten Ideologiekritik und ‚Theorie-Praxis-Vermittlung', Frankfurt 1971, S. 19.

Geschichtsdidaktiker bestürmen in der Gewißheit ihrer „Fortschrittlichkeit" in einem Propagandafeldzug die Positionen der konventionellen Historiker, kämpfen nicht nur um eine interdisziplinäre Gleichgewichtskompetenz, sondern fordern ein anthropologisches Grundverhältnis zur Lebenswelt, für die sie „meta-morphosierte Muster" feilbieten.

Seit Marx war das verdinglichte menschliche Wesen nur ein „Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse"[11], die darin aufbrechende Negation der Personalität kritisierte der christliche Denker Sören Kierkegard.[12] Jetzt heißt es im Jargon didaktischer „Interpretationsmuster" mit einer allumfassenden Begrifflichkeit: Der „Modus genetischer Sinnbildung" verdichtet Geschichtsschreibung im „Prozeß ihrer Verwissenschaftlichung seit dem späten 18. Jahrhundert"[13] zum Aggregat einer neuen Fortschrittlichkeit. Die säkulare „Unruhe der Zeit" wird verheißungsvoll als energetischer Imperativ zum „Motor des Lebensgewinns, zur gestaltenden Größe konsensfähiger Lebensformen historiographisch stilisiert und topisch der Lebenspraxis als Impuls weiterer Veränderungen angesonnen".[14] Die gleichsam formbare Persönlichkeit wird zum Sachobjekt eines ideologischen Prozesses, der Mensch nur scheinbar im Übermaß ein verantwortlicher Mitwirkender im inszenierten Prozeß eines beeinflußbaren „Konstruktes": „‚Bildung' meint ein Ensemble von Kompetenzen der Welt- und Selbstdeutung, das ein Höchstmaß an Handlungsorientierung mit einem Höchstmaß an Selbstverwirklichung oder Identitätsstärke ermöglicht".[15] Die Kreatur Mensch — mehr Design als Sein?

Damit sind wir bei dem Thema angelangt, das prinzipiell für alle Traditionen von Wichtigkeit ist. Der Wissenschaftstheoretiker Albert, ein Schüler Karl Poppers, plädiert für eine „kritische Prüfung" aller „traditionellen" Theorien: Jede muß „falsifizierbar" sein, sie muß sich in der Erfahrung des Historischen bewähren, ständig korrigiert oder gar widerlegt werden können[16]. Zwei überkommene „Meta-Traditionen" sind für Albert von Interesse: „Der *Dogmatismus*, der auf eine Bewahrung um jeden Preis, und der *Kritizismus*, der auf Bewährung im Lichte kritischer Prüfungen gerichtet ist"[17]. Im „Rahmen eines verstehenden Bildungs- oder Erlösungswissens" zeige nun die „neue deutsche Ideologie" der „Kritischen Theorie" unter dem Einfluß Herbert Marcuses zwei idealistisch-dogmatische Züge: erstens den gedanklichen Schwerpunkt der „Geschichte als einer sinngebenden Instanz" und den zweitens damit erkennbaren „Anti-Naturalismus in ontologischer und in methodologischer Hinsicht"[18]. Die Gefahren für die anthropologische Konstante sind prägnant: „Aber es gehört schon ein ziemliches Maß illusionären Wunschdenkens dazu, gerade solche Deutungsmöglichkeiten für zukunftsträchtig zu halten, die sich als hilfreich anbieten, wenn es darum geht, die Konsequenzen zu bagatellisieren, die sich für das menschliche Selbstverständnis daraus ergeben, daß die alte theologisch motivierte Auffassung vom Menschen durch die Entdeckungen des letzten Jahrhunderts unhaltbar geworden ist."[19]

Der thematische Auftrag ist somit kurz nachvollziehbar. Die Bildungsmacht Geschichte soll — unter Einschluß der Kirchengeschichte — in einer Bestandsaufnahme gegenwärtiger Positionen kritisch durchleuchtet werden, weil die „übergeordnete Vernunft" häufig bei ihren Verfechtern dazu führt, daß sie sie zu „Totaldeutungen mehr oder weniger normativen Charakters inspiriert, zur sinngebenden Interpretation der konkreten historischen Wirklichkeit"[20]. Die Analyse wendet sich also gegen einseitige Vereinnahmungen der „Geschichte" durch gegenwarts- und handlungsorientierte Theorien, die im Umkreis anti-autoritären

11 6. These über Feuerbach, in: K. Marx, Die Frühschriften, hrsg. v. S. Landshut, Stuttgart 1953, S. 340; Eugen Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. I, Olten/Freiburg 1984, S. 65.

12 Wein, a. a. O., S. 37 f.; TRE XVIII (Kierkegaard), S. 138—155.

13 Jörn Rüsen, Lebendige Geschichte, Göttingen 1989, S. 55.

14 Ebd., S. 53.

15 Ebd., S. 85.

16 Hans Albert, Plädoyer für kritischen Rationalismus. Serie Piper 10, München 1971; Axiomatische Grundsätze geschichtswissenschaftlicher Theorien sind wie bei naturwissenschaftlichen Theorien *„Grundsätze a priori"*. Aus diesem Grunde läßt sich niemals — wie der Philosoph Kurt Hübner behauptet — „eine Theorie auf *eindeutige* und *absolute* Weise empirisch verifizieren oder falsifizieren" (K. Hübner, Erkenntnistheoretische Fragen der Geschichtswissenschaft, in: E. Jäckel/E. Weymar, Die Funktion der Geschichte in unserer Zeit, Stuttgart 1975, S. 41—58, hier: S. 48, 49 u. 54. Hervorhebung im Original).

17 Ebd., S. 38; ders., Konstruktion und Kritik, Hamburg 1972, S. 35 f.

18 Albert, Plädoyer, S. 55.

19 Ebd., S. 55.

20 Ebd., S. 57; vgl. Geschichtsbewußtsein und Rationalität, hrsg. v. E. Rudolph u. E. Stöve, Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Bd. 37, Stuttgart 1982.

Denkens dialektischer Herkunft die totale Gestaltbarkeit einer zukünftigen Lebenswelt dem politisch-privilegierten Willen unterwerfen wollen.

Geschichte und Theorie

Nietzsche veröffentlichte 1874 die kulturkritische Streitschrift „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", in der er das Verhältnis von historischem Wissen und Handeln erörterte[21]. Im Unterschied zum „verwöhnten Müßiggänger im Garten des Wissens"[22] forderte schon Nietzsche — allerdings aus dem Selbstverständnis seines Freiheitsbegriffs — eine engagierte Historie „zum Leben und zur Tat, nicht zur bequemen Abkehr vom Leben und von der Tat, oder gar zur Beschönigung des selbstsüchtigen Lebens und der feigen und schlechten Tat. Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen: aber es gibt einen Grad, Historie zu treiben, und eine Schätzung derselben, bei der das Leben verkümmert und entartet: ein Phänomen, welches an merkwürdigen Symptomen unserer Zeit sich zur Erfahrung zu bringen jetzt ebenso notwendig ist, als es schmerzlich sein mag"[23]. Nietzsches Kritik verurteilte die „Eitelkeit des Historikers"[24], den die Verwissenschaftlichung „zu dieser objektiv sich gebärdenden Gleichgültigkeit treibt"[25], die die Historie dem Leben entfremdet. Denn daß die Wirklichkeit zutiefst zerrissen ist, bleibt Nietzsche nicht verborgen.

Das waren in der Tat für viele damalige Bildungsbürger „Unzeitgemäße Betrachtungen", sie sind ein Zeugnis für die Zeit, in der sie entstanden.[26] Heute ist die Frage erlaubt, ob ein postulierter „historischer Diskurs"[27] oder eine „disziplinäre Matrix"[28] von „lebensweltlicher und gesellschaftlicher Relevanz"[29] für die Lebenspraxis sei. Von großer Bedenklichkeit ist die These, „auf das Bewußtsein der Leute einzuwirken, ihren Vorstellungen und Gedanken Dimensionen zu erschließen, die in der bloß gegenwärtigen Erfahrung nicht zu finden sind"[30]. Das historisch-didaktische Kardinalproblem lautet demnach auf der Theorie-Basis „miteinander kommunizierender Subjekte"[31]: Dient Geschichte gegenwärtiger Bedürfnisbefriedigung oder gar als „integraler Teil einer wirksamen Daseinsorientierung"[32]? Wirkt Geschichte im Sinne einer „bewußtseinsbestimmenden Disziplin"[33] „befreiend"[34]? Wir wissen schon lange, daß unter dem Vermittlungsaspekt der sog. „Gegenwartsbezug" keine „Orientierungshilfen und Handlungsimpulse" freizusetzen vermag[35], da Geschichte aus ideologischer Perspektive und Befangenheit niemals als Ganzes gesehen nur zum Experimentierfeld mit bestimmten Objekten verkommt und weil die vorsätzliche Reduktion Geschichte im Prinzip allein zur Vorgeschichte weniger lebenspraktischer Interessen „metamorphosiert". Wachsamkeit ist geboten, wenn Geschichte im „Vorläufercharakter" ausschließlich für

21 F. Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück, in: F. N., Werke in zwei Bänden, Bd. 1, München 1967. Allgemein zu Nietzsches späterer entfesselter Vernunftkritik vgl. Christoph Türcke, Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft, Bd. 6589, Frankfurt 1989.

22 Nietzsche, a.a.O., S. 113.

23 Ebd., S. 113.

24 Ebd., S. 146.

25 Ebd., S. 146.

26 Ebd., S. 114.

27 Rüsen, a.a.O., S. 25.

28 Ebd., S. 17 u. 61; zur Begriffsproblematik vgl. Konrad Repgen, Kann man von einem Paradigmawechsel in den Geschichtswissenschaften sprechen?, in: J. Kocka/K. Repgen/S. Quandt; Theoriedebatte und Geschichtsunterricht. Sozialgeschichte, Paradigmawechsel und Geschichtsdidaktik in der aktuellen Diskussion. Geschichte, Politik und ihre Didaktik: Sonderheft 3, Paderborn 1982, S. 42ff. u. 54; Rüsen, a.a.O., S. 50; ders., Aufklärung und Historismus — Historische Prämissen und Optionen der Geschichtsdidaktik, in: B. Mütter, S. Quandt (Hg.), Historie. Didaktik. Kommunikation. Wissenschaftsgeschichte und aktuelle Herausforderungen, Geschichte. Grundlage und Hintergründe Bd. 1, Marburg 1988. „Disziplinäre Matrix" heißt jetzt modellhaft: „Von den fünf Faktoren, die sich als wesentliche Bestimmungsgrößen der disziplinären Matrix der Geschichtswissenschaft im einzelnen ausmachen und in ihrem systematischen Zusammenhang beschreiben lassen, betreffen nicht weniger als drei genuin didaktische Sachverhalte: der Faktor der historiographischen Darstellungsformen, in denen der Adressatenbezug der historischen Erkenntnis seine Gestalt gewinnt und schließlich der Faktor der Funktionen der Daseinsorientierung. Die wichtigste Funktion ist diejenige der Bildung historischer Identität" (S. 50).

29 Joachim Rohlfes, Geschichte und ihre Didaktik, Göttingen 1986, S. 18.

30 Ebd., S. 9.

31 Rüsen, Lebendige Geschichte, S. 53.

32 Ebd., S. 25.

33 Rohlfes, a.a.O., S. 9.

34 Rüsen, a.a.O., S. 27.

35 Reinhard Wittram, Die Erheblichkeit der Forschung, in: Saeculum 23 (1972), S. 230.

die Gegenwart instrumentalisiert wird.[36] Das wäre der erste Schritt zur Einengung der Wissenschaft und würde ein Fundamentalinteresse der Gesellschaft verletzen.[37] Geschichte ist keineswegs nur griffbereites Repertoire, sie entzieht sich uns und vollzieht sich auch ohne unsere Deutung. So facettenreich in der Vergangenheit die theoretischen Antworten gewesen sein mögen, eine neue Antwort harrt des Praxisbeweises.

Wer aber bisher nicht wußte, was eine „gute Geschichte" ist, der weiß es jetzt. Der Bielefelder Ordinarius für Neuere Geschichte, Jörn Rüsen, beantwortet das „Schlüsselproblem der Historiographie" in seiner theoretischen Abhandlung „Lebendige Geschichte": „Wo nimmt sie die Gesichtspunkte ihrer Gestaltung her, mit denen historisches Wissen seine kulturelle Potenz der Daseinsorientierung gewinnt? Methodische Regulative der Geltungssicherung allein reichen nicht aus, da sie nur formalen Charakter haben, während historischer Sinn immer an Inhalten, an Geschehnissen, an Begebenheiten, an Vorgängen, Entwicklungen, Ereignissen und Strukturen festgemacht werden muß. Wie schließt sich die für die Geschichte als Wissenschaft maßgebliche Rationalität des historischen Denkens, die dessen Formen bestimmt, mit seinen Inhalten zusammen, so daß ein applikationsfähiges und orientierungsstarkes Sinngebilde, eine gute Geschichte, entsteht?"[38]

Wir befinden uns immer im geistigen Sinnkreis des hegelschen Systemdenkens, das in Deutschland durch die nationalsozialistische Zeit unterbrochen wurde, aber in der Nachkriegsgeschichte mit ungebrochener Kraft neue Befürworter fand, weil „Desorientiertheit des historischen Interesses", „Geschichtsmüdigkeit" und „Geschichtslosigkeit" nun ein bedenkliches Vakuum schufen.[39] Das füllte teilweise die neomarxistische Gesellschaftstheorie und soziologisch-politische Konflikttheorie aus mit dem Veränderungswillen auf der Grundlage von Erkenntnis und Interesse, „daß radikale Erkenntniskritik nur als Gesellschaftstheorie möglich ist"[40]. Insider wissen aus dem Vorwort zu Hegels 1821 erschienener Rechtsphilosophie: „Die Eule der Minerva beginnt erst in der Dämmerung ihren Flug"[41].

Marx und Engels sprechen in der „Deutschen Ideologie" von der „Wissenschaft der Geschichte" als der einzigen Wissenschaft, die gesondert in der „Geschichte der Natur" und der „Geschichte der Menschen" betrachtet werden soll. Habermas fordert im Gegensatz dazu: „Soweit die Wissenschaft vom Menschen Konstitutionsanalyse ist, schließt sie die erkenntniskritische Selbstreflexion der Wissenschaft notwendig ein"[42]. Damit ist die charakteristische Einheit von Anthropologie und Gesellschaftstheorie benannt, die der dynamischen „Veränderbarkeit" neue Dimensionen — auch des Menschlichen — erschließt, weil die angeblich anthropologisch begründete Gesellschaftskritik utopisch-emanzipatorische Absichten verwirklichen hilft.[43] Die ideologische Uneinigkeit sorgte für immer neues Schrifttum, ließ Theorien entstehen, die wiederum neue gedankliche Kopfgeburten erzeugten. So wurde aus dem „Modernisierungsschub" ein Nährboden für alternative „Modernisierungstheorien"[44], nicht leicht zu verkraften und bisher noch intellektuelles Rüstzeug für die professionellen Geschichtsvermittler, die den Kontakt zur Schulwirklichkeit suchen. „Modernisierung" umschreibt Rüsen mit zwei zweckbezogenen Aspekten: Dynamisierung des Geschichtsbewußtseins und Verwissenschaftlichung des historischen Lernprozesses, „in dem sich historische Identität bildet"[45]. In der deutenden Aneig-

36 Rohlfes, a.a.O., S. 36 (Hinweis auf Rolf Schörken, Geschichte in der Alltagswelt, Stuttgart 1981).

37 Karl-Georg Faber, Theorie der Geschichtswissenschaft, München 1971, S. 217.

38 Rüsen, a.a.O., S. 68.

39 Georg G. Iggers, Deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart, München 1971, S. 295 ff.

40 Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968, S. 9; vgl. den Beitrag von Jürgen Oelkers/Holger-Jens Riemer, Überlegungen zur Begründung einer kritischen Geschichtswissenschaft, in: I. Geiss, R. Tamchina, Ansichten einer künftigen Geschichtswissenschaft. Kritik — Theorie — Methode, München 1974, S. 89—119.

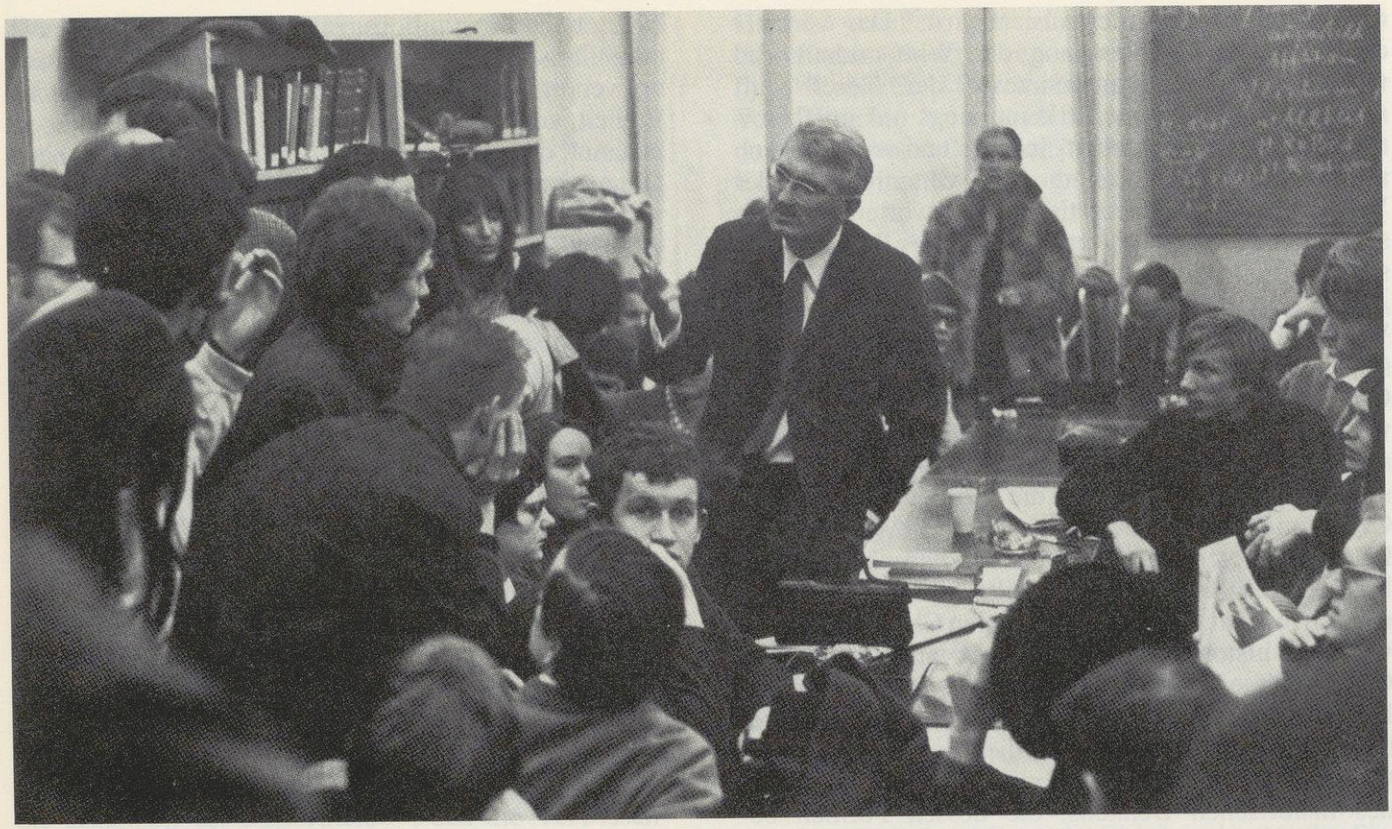
41 Fetscher, a.a.O., S. 20.

42 Habermas, a.a.O., S. 64.

43 Ebd., S. 59 ff.; Wolf Lepenies, Anthropologie und Gesellschaftskritik. Zur Kontroverse Gehlen-Habermas, in: W. Lepenies/Helmut Nolte, Kritik der Anthropologie, München 1971, S. 77—102; vgl. im Überblick zur philosophischen Gegenwartsanthropologie: Odo Marquard, a.a.O., S. 136—144. Nach seiner Meinung bleibt die Anthropologie anfechtbar; „aber womöglich ist die Unvermeidlichkeit dieses Anfechtbaren stärker als die Anfechtbarkeit dieses Anfechtbaren" (S. 144).

44 Hans-Ulrich Wehler, Modernisierungstheorie und Geschichte, Göttingen 1975.

45 J. Rüsen, Aufklärung und Historismus, S. 50 u. 50 ff.



Prof. Dr. Jürgen Habermas 1969 bei einer Diskussion mit Studenten

nung der geschichtlichen Erfahrung sind die kategorialen Zentralachsen „Fortschritt und Entwicklung", das Äquivalent mit didaktischer Valenz dazu lautet „Vervollkommnung und Bildung"[46]. „Inhaltlich wird historische Identität zur Menschheit. Menschheit bedeutet: moralische Intention und empirische Extension der historischen Erfahrung und Nation als Individuierung von generellen Menschheitqualifikationen"[47]. Panrationalistische Fortschrittsgläubigkeit und wirklichkeitsferne Bildungsperfektibilität sind entworfen auf der Grundlage politisch-innovativer Gegenwartsinteressen, die ein zukünftiges Reich der Freiheit, der Vernunft und der Sittlichkeit suggerieren. Die professionellen Verfechter der politischen Aufbruchsstimmung zeigen Zuversicht, sie mobilisieren ihre Kader und bringen „die Frage nach Gesellschafts(selbst)gestaltung auf die Tagesordnung"[48]. Mit entwaffnender Offenheit entwirft Georg Vobruba die intentionale Zukunftsträchtigkeit einer gesellschaftsformenden Konzeption, die sich als unverdrossene Kärrnerarbeit des politischen Willens in dem Beitrag „Gemeinschaftsbewußtsein in der Gesellschaftskrise" ausprägt: „Funktionsstörungen eines sozialen Systems schlagen sich in Veränderungen der Lebensbedingungen seiner Mitglieder nieder. Wer von der Krise betroffen ist, erfährt Routineverluste. Sie nötigen zu Orientierungsbemühungen. Diese Bemühungen laufen darauf hinaus, das eigene Verhältnis zur gesellschaftlichen Umwelt zu überprüfen. Das schließt die Möglichkeit von Revisionen ein. In krisenbedingten Routineverlusten ist also die Chance angelegt, die Bilder zu ändern, die man sich von der sozialen Realität, in der man lebt, macht. Diese Deutungen sind handlungsorientiert, sind im Hinblick auf Realitätstüchtigkeit entworfen. Verändern sich die Deutungen, so leiten sie Veränderungen der Handlungsstrategien der Krisenbetroffenen an. Darum sind Krisen gesellschaftliche Entscheidungssituationen"[49].

46 Ebd., S. 51.

47 Ebd., S. 52.

48 Georg Vobruba, Gemeinschaftsbewußtsein in der Gesellschaftskrise, in: G. Vobruba (Hg.), „Wir sitzen alle in einem Boot". Gemeinschaftsrhetorik in der Krise, Frankfurt/New York 1983, S. 11; vgl. Volker Ronge, Wie produktiv ist der Gesellschaftskonflikt?, in: ebd., S. 36—58.

49 G. Vobruba, a. a. O., S. 9; vgl. Jürgen Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt 1973, S. 9 ff.

Der „Machtkampf" zwischen Geschichtsdidaktik und Geschichtswissenschaft gebiert entsprechend einer postulierten gesellschaftlichen Reformbedürftigkeit immer neue Reizimpulse. Im „Umgang mit Geschichte" „scheint zu gelten, daß der Mensch lieber mit Vorurteilen, die seinem Ego bekömmlich sind, als mit Urteilen lebt, die zwar wahr, aber unbequem sind"[50]. Dagegen ist anzuführen: Das darf aber nicht einen pflegeleichten Geschichtsunterricht in der Schule implizieren, der eine rezeptologisch angemessene Bekömmlichkeit zur Richtschnur hat.

Erinnern wir noch einmal: Geschichtsdidaktik erhebt den Anspruch, eine besondere Dimension der Geschichtswissenschaft zu sein und will nicht mehr als Subdisziplin auf den Geschichtsunterricht bezogener Bereich der Erziehungswissenschaft verstanden werden. Nach Mütters Ansicht soll sich „Geschichtsdidaktik in der modernen Informations- und Kommunikationsgesellschaft kommunikationswissenschaftlich definieren und zugleich aus dem Elfenbeinturm einer akademischen Disziplin heraustreten"[51]. Quandts gesamtgesellschaftlicher Zugriff ist inhaltlich noch weiter gefächert. In einer „kommunikationswissenschaftlich ausgelegten Geschichtsdidaktik"[52] müssen „existentielle Erfahrungen, aktuelle Prozesse und ‚Hintergrund'-Fragen der öffentlichen Kommunikation" sowie moderne Bild- und Bildschirmmedien einbezogen werden.[53] Im Ergebnis sind diese „Modernisierungsschritte"[54] ausgerichtet auf einen allgemeinen bildungspolitischen Hegemonieanspruch: „Geschichtsdidaktik ist die Vermittlerin zwischen Geschichtswissenschaft einerseits, Staat, Gesellschaft und dem in sich sehr differenzierten Publikum der Nicht-Experten von der Primarstufe bis zur Erwachsenenbildung in Volkshochschulen und Massenmedien andererseits."[55]

Die gezielte gesellschaftliche Veränderungsintention baut auf breiter geschichtsdidaktischer Legitimationsbasis die Positionen aus. Noch die Göttinger Historiker Hermann Heimpel („Kapitulation vor der Geschichte?"), Alfred Heuß („Verlust der Geschichte") und Reinhard Wittram („Das Interesse an der Geschichte" u. „Anspruch und Fragwürdigkeit der Geschichte") formulierten ihre Sinnfragen innerhalb einer auf Einheit zielenden geschichtstheoretischen und geisteswissenschaftlichen Grundlagendiskussion.[56] In den 60er Jahren, als die Kritik am Wert humanistischer Bildung schärfere Formen annahm bzw. die geisteswissenschaftlichen Gemeinsamkeiten zwischen vielen Fachvertretern der Geschichtswissenschaft und Pädagogik schnell schwanden, entwickelte die Pädagogik unter dem Einfluß der sozialwissenschaftlichen und emanzipatorischen Erziehungswissenschaften eigene Wege.[57] Herwig Blankertz beschrieb das neue gewandelte Selbstverständnis: Die Erziehungswissenschaften hätten über die gesellschaftliche, politische, existentielle und didaktische Bedeutung ihrer Arbeit selbst zu entscheiden.[58] Im Prozeß einer arbeitsintensiven Emsigkeit meldeten sich die Bannerträger der verschiedenen Gesellschaftswissenschaften zu Wort. „Fragen einer marxistischen Historik" warf Alfred Schmidt in seiner Schrift „Geschichte und Struktur" auf, indem er auf die Einheit von Geschichtstheorie, Geschichtsschreibung und Politik im historischen

50 Rohlfes, a.a.O., S. 36.

51 B. Mütter, Historik. Empirie. Didaktik — Wissenschaftsgeschichtliche Hintergründe, in: B. Mütter/S. Quandt, a.a.O., S. 4.

52 Ebd., S. 4.

53 Ebd., S. 4; S. Quandt, Kommunikative Herausforderungen der Geschichtswissenschaft und Geschichtsdidaktik, in: S. 22.

54 Ebd., S. 22.

55 B. Mütter, a.a.O., S. 4; Widerspruch und Kritik an einer Didaktik als dem „spiritus rector" eines modernen Wissenschaftskalküls übt Christoph Türcke in seiner Publikation „Vermittlung als Gott. Metaphysische Grillen und theologische Mucken didaktisierter Wissenschaft" (Lüneburg 1986). Türcke nimmt den „metaphysischen Gegenstand der modernen Didaktik" (S. 8ff.) unter die Lupe und geizt nicht mit Vorwürfen gegen H. Roth und W. Klafki, dem er „Begriffsschlamperei" (S. 14 Anm. 19) und „leere Abstraktionen" (S. 13) vorwirft. Seiner Meinung nach gibt es Vermittlung nur als „Relation zwischen vermittelten Dingen. Sie ist stets Vermittlung *von etwas* — für sich genommen ist sie *überhaupt nichts*. Dies Nichts hat die Didaktik zu ihrem spezifischen Thema erhoben und ist damit der Verwechslung zweier metaphysischer Begriffe erlegen: Relation und Substanz" (S. 16). Klafkis Begriff der „kategorialen Bildung", der Grundeinsichten, -erfahrungen und -erlebnisse vermitteln soll, will die Trennung von formaler und materialer Bildung überwinden und greift zurück auf das antinomische Bildungsdenken Hegels und Litts. Den von Türcke gebrandmarkten „Exempla" mangelt es in der Tat an Inhaltsklassifikation. Das ist nichts Neues; einer methodischen Sequentierung bleibt es vorbehalten, präzise Schritte einzuleiten.

56 B. Mütter, Historische Zunft und historisch-politische Bildung. Positivistischer Historismus und geisteswissenschaftliche Geschichtsdidaktik in Deutschland, in: B. Mütter/S. Quandt, a.a.O., S. 120.

57 Ebd., S. 123.

58 Ebd., S. 123.

Denken von Marx verwies.[59] Die „Theoriedebatte" seit Mitte der 60er Jahre, bezeichnet mit dem proteusartigen Begriff „Paradigmenwechsel", kreiste zum einem um die Theorie der Geschichtswissenschaft im Sinne einer „Historik". Diese Diskussion, die im Prinzip so alt ist wie die Geschichtswissenschaft, verschärfte die teilweise leidenschaftlich geführte Kontroverse um die Meta-Theorie, ob und wodurch sich die Geschichtswissenschaft von anderen Wissenschaften unterscheidet oder ob sie eine Geistes- bzw. Sozialwissenschaft sei. Sie bildete das Problemfeld für Debatten über Hermeneutik und analytische Wissenschaftstheorie, über das Verhältnis von Verstehen und Erklären. Essentiell sind ihr eigen die Fragen um Wertfreiheit und Wertbezogenheit, Parteilichkeit und Objektivität.[60]

In einem zweiten Sinnradius vereinigen sich Befürworter einer gegenstandsbezogenen Theorie, etwa Theorien der sozialen Schichtung oder Imperialismustheorien[61], um die Aktionsräume der „Großen Politik" im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert analysieren und interpretieren zu können. Ihnen gemeinsam sind Begriffs- und Kategoriensysteme, die der Identifikation, Erschließung und Erklärung bevorzugter Gegenstände und Sachprobleme dienen. Der Historiker Konrad Repgen erinnert in seinem Plädoyer gegen eine „Theorie in der Geschichte" ergänzend zu seinen Argumenten an die theoriefernen Forschungsaufgaben und Ergebnisse in der Mediävistik.

Keineswegs sind „Meta-Theorien" und „Theorie-Rhetorik"[62] auf dem Rückzug, dem Aufschwung der Sozialgeschichte mit ihren reichhaltigen Sonderformen schadet dies keineswegs.[63] Beispielhaft ist Hans-Ulrich Wehlers „Gesellschaftsgeschichte", die die sie gleichrangig konstituierenden Fundamentaldimensionen Wirtschaft, Politische Herrschaft und Kultur sowie die Zentralachse „Soziale Ungleichheit" in ihrer wechselseitigen Durchdringung zu einer Art „histoire totale" integriert.[64] Die vielen Details, die analytischen und abstrakt-definitorischen Schwierigkeiten eines solch ausgreifenden Vorhabens, die Wehler selbst wagemutig im Überblick skizziert, verdichten sich wohl schwerlich zu einer sinnvollen Ganzheit als Summe seiner Teile.[65] Schon Konrad Repgen gab ironisch zu bedenken: „Macht nicht gerade das Unkonturierte, das Schwammige den Terminus ‚Gesellschaft' zum zentralen Strukturierungselement für eine Gesamt-Geschichte besonders geeignet?"[66] Inzwischen gewinnt jedoch eine profunde Theorieskepsis selbst in „fortschrittlichen" Fachkreisen gegenüber theoretischen Analyse- und Denkmodellen an Raum.

Die berechtigte Kritik an dem traditionellen Historismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, die extreme Überbetonung der historischen Individualität und geschichtlichen Entwicklung in den Kategorien ihrer Zeit ohne Zuhilfenahme generalisierender, systematischer Zugriffe oder der Verzicht, das zu Erforschende an anwendbaren, verständlichen Maßstäben der Gegenwart zu messen, ist heutzutage immerhin der Einsicht gewichen, „Historische Sozialwissenschaft" sei ein Teil des Ganzen, „ein relativ junger Ast an einem großen, alten Baum, der auch noch viele andere wachstums- und entwicklungsfähige Äste und Zweige hervorbringen mag. Ein einziger Ast, und mag er noch so lebenstrotzend sich präsentieren, ist nie der ganze Baum"[67].

59 A. Schmidt, Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik, München 1971.

60 Jürgen Kocka, Theorien in der Geschichtswissenschaft, in: Kocka/Repgen/Quandt, a.a.O., S. 7ff.

61 Ebd., S. 7ff.; Wolfgang Wippermann, Faschismustheorien, Darmstadt 1989.

62 K. Repgen, Kann man von einem Paradigmawechsel in den Geschichtswissenschaften sprechen?, in: Kocka/Repgen/Quandt, a.a.O., S. 58.

63 Vgl. Sozialgeschichte in Deutschland, W. Schieder/V. Sellin (Hg.), Bd. I—IV, Göttingen 1986/87; vgl. Wolfgang Schieder, Religion in der Sozialgeschichte, in: Schieder/Sellin, a.a.O., III, 1987, S. 9—31.

64 Hans-Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 1: Vom Feudalismus des Alten Reichs bis zur defensiven Modernisierung der Reformära 1700—1815, München 1987, S. 6—30. Kritisch dazu siehe im einzelnen: Thomas Nipperdey, Wehlers Gesellschaftsgeschichte, in: Geschichte und Gesellschaft 14 (1988), S. 403—415; mit positiver Tendenz: Karljosef Kreters Rezension in den „Osnabrücker Mitteilungen" 93 (1988), S. 198—201; Lothar Gall kritisiert, daß Wehlers Begriff der „Gesellschaftsgeschichte" zu verschwommen sei. Eine Definition bleibe unumgänglich, aber das sei „ohne die Offenlegung bestimmter Vorannahmen und politisch-sozialer Wert- und Zielvorstellungen kaum denkbar". Da das fehle, verdecke Wehler „zugleich die Relativität seiner Perspektive, ihre eigene Gebundenheit und Historizität" (L. Gall, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, in: HZ 248, (1988) S. 365—375, hier: S. 374f.).

65 K. Repgen, a.a.O., S. 57ff.

66 Ebd., S. 58.

67 Ebd., S. 55 u. 74; siehe ebenfalls Thomas Nipperdey, Historismus und Historismuskritik heute, in: E. Jäckel/E. Weymar, Die Funktion der Geschichte in unserer Zeit, Stuttgart 1975, S. 82—95. Vgl. Jürgen Kocka (Hg.), Sozialgeschichte im internationalen Überblick, Darmstadt 1989. Die Originalbeiträge erlauben Einsichten in neuere Entwicklungen der Sozialgeschichte in den USA und sechs europäischen Ländern. Siehe ebenfalls Anm. 71 und 80.

Es ist der Ort, ein wichtiges Zwischenergebnis zu konstatieren. Fortschritt als notwendige Kategorie gesamtmenschlicher Veränderung ist zugegebenermaßen konstitutives Moment der Geschichte.[68] Aber der neuzeitliche Fortschrittsglaube erscheint in vielen Bereichen unserer Gesellschaft, die besonders vom Verständnis einer „dynamisierten" Anthropologie beeinflußt ist, „an eine Form des Umgangs mit Wirklichkeit zurückgebunden, die ihre Effizienz gerade der Selektivität ihres Vorgehens verdankt, nämlich dem Aufknüpfen dieser Wirklichkeit nach vielfältigen Methoden und der Nutzung darin erkannter Gesetzmäßigkeiten für selbstgesetzte Zwecke"[69]. Gegen einen Pragmatismus solcher Art ist Nipperdeys Einwand berechtigt: „Auch wenn es das Ziel eines Historikers oder ein Ziel der Historie ist, die Gegenwart aufzuklären, so muß die Intention auf dieses Ziel hin gerade gebrochen werden, um dieses Ziel zu erreichen."[70] Innerhalb einer behaupteten gesellschaftlichen Relevanz bleibt die Frage nach dem Menschenverständnis eine bohrende Frage, weil sie als metahistorische Vorgabe auf den Geist ihres Ursprungs weist: Wer den Menschen als Bild des Schöpfers versteht, kann dem Maßstab der Humanität nicht ausweichen. Sind dann die theoriegeleiteten Ansprüche, im selbsternannten Interesse einer Allgemeinheit zu sprechen, vereinbar mit dem Interesse des Individuums oder einem verbindlichen „Menschenbild"? Deutungs-„muster" und „Schemata" töten die Individualität: Was dann vom Menschen bleibt, ist das Anwenden bindungsloser instrumenteller Vernunft.

Wo sich wertfreie instrumentelle Vernunft nicht zur Vernunft des moralischen Subjekts Mensch sublimiert, entwickelt sich geistiger Wildwuchs. Nicht die „Idee einer doppelten Wahrheit" bereitet ernsthaft Sorgen, aber das Verkümmern sittlicher Handlungskompetenz, das Schwinden von Toleranz und sozialer Fähigkeit. Was nun weiterhelfen kann, ist gewissermaßen ein „interrationaler" Brückenschlag zum solidarischen Handeln ohne Dogmatisierung der Erkenntnis. Nur im Menschlichen liegt die Fähigkeit, das Menschliche zu verstehen.

„Meta-Theorie", wie wir sie in den letzten 25 Jahren oft kennengelernt haben, leistete der ideologischen Verfügbarkeit von Geschichte Vorschub, lieferte den Schein der Prognostizierbarkeit und einer Wißbarkeit, preßte Sprache zu ideologischen Wortblöcken, bot die Beliebigkeit der Begriffe und schuf „Unausgegorenes und Unverständliches"[71], aber in den Kontroversen wurden auch Blick und Bewußtsein für die „Werkzeuge" des Historikers geschärft. Es gibt nichts, was das direkte Umgehen mit Geschichte ersetzt, weil Geschichte der theoretischen Machbarkeit entgegenwirkt und vom Streben nach einer verbissenen Maßgeblichkeit entlastet. Konsenswille, Geduld, Lernoffenheit und Korrekturbereitschaft sind Postulate einer Toleranz und wissenschaftlichen Redlichkeit, Meta-Theorie dagegen der Weg zur bekenntnishaften Einbahnstraße: „Die Hauptgefahr bei der Verwendung von Theorie in der Geschichte ist Einseitigkeit, ist die Betriebsblindheit, die sie verursachen kann; Theorien dieser Art wirken nun einmal leicht als Scheuklappen."[72]

Geschichte, Narrativität und Zeitbewußtsein

Auch an den „Säulen" der Geschichtswissenschaft nagt der Fraß der Zeit. „Geschichtsverlust" erklärte Theodor W. Adorno in den 60er Jahren als „Schrump-

68 Vgl. R. Wittram, Das Interesse an der Geschichte, Göttingen 1963, S. 81—94; Iggers, a.a.O., S. 336ff.

69 Wilhelm Korff, Leitideen verantworteter Technik, in: Academia 4 (1989), S. 132.

70 Thomas Nipperdey, Über Relevanz, in: Aus Theorie und Praxis der Geschichtswissenschaft für Hans Herzfeld zum 80. Geburtstag, hrsg. von D. Kurze, Veröffentlichungen der Hist. Kommission zu Berlin, Bd. 37, Berlin/New York 1972, S. 23; R. Wittram, Erheblichkeit, S. 224 u. 233f. Zweifel an dem Postulat einer „vernünftigen Lebenspraxis" bzw. dem „Nachweis ihrer Vernunftadäquanz" sind notwendig, denn der „empirischste Nachweis ist, qua Nachweis, immer noch einer innerhalb des Orbis von *Theorie*. Der Primat, der der Praxis da eingeräumt ist, wird am Ende an Theorie als jene Macht von *Kontrolle* zurückgebunden, die den gleichen Primat ja auch früher schon so um seine Wirklichkeit, nämlich mögliche Geschichtlichkeit brachte, erst bei Kant, dann bei Marx, daß es bei seiner Verkündigung blieb" (Ulrich Sonnemann, Rehabilitierung des Unverfügbaren oder Warum erst Vernunft, die auch über sich selbst sich noch aufklärte, eine ist, in: Gerhard Bolte (Hg.), Unkritische Theorie. Gegen Habermas, Lüneburg 1989, S. 69; Hervorhebung im Original).

71 K. Repgen, a.a.O., S. 67. Es nimmt nicht wunder, daß die Sprachanalyse in das Zentrum moderner sozialgeschichtlicher Theorien rückt. Unter Sozialhistorikern ist es heute üblich, ein unverhohlenes Mißtrauen gegenüber der Möglichkeit eines integralen Geschichtsbildes auf begriffsgeschichtlicher Grundlage zu zeigen. Vgl. dazu Gareth Stedman Jones (Klassen, Politik und Sprache. Für eine theorieorientierte Sozialgeschichte, Münster 1989), der Sprache in ihren Einsatzmöglichkeiten polyvalent und auf verschiedene Situationen anwendbar versteht. Stedman Jones fragt nach dem historischen Selbstverständnis sozialer Gruppen: Welche Rolle haben dabei sprachliche Ausdrücke und Diskurse gespielt? Wie haben sich bei ihnen soziale Erfahrungen in ideologisches Bewußtsein verwandelt?

72 K. Repgen, a.a.O., S. 67.

fen des Bewußtseins historischer Kontinuität" und symptomatisch für eine allgemeine „Schwächung des Ichs".[73] Geschichtliche Kontinuität und der Reflexion fähige Subjektivität sind untrennbar, selbst „beschädigte" Subjektivität kann sich der Verantwortung nicht entziehen, ist doch gerade hier der Prozeß des inneren Reifens ein „Gütesiegel" von „Schlichtheit, Mitleid, Beharrlichkeit und Gnade in einem"[74]. Die scharfe Kritik am chronologisch orientierten Geschichtsdenken und der inneren Historizität des Ichs greift über auf die Kategorie der Einheit als wissenschaftliche Norm.[75] Wenn aber die historische Forschung über wissenschaftliche Freiheit und rationale Kontrolle verfügt, deren Wahrheitssuche geradezu eine Vielfalt und Vielseitigkeit des Erkenntnisprozesses impliziert[76], dann sollte auch uneingeschränkt ein Grundkonsens darüber herrschen, was Reinhard Wittram prinzipiell als die „Erheblichkeit der Forschung"[77] bezeichnete. Danach sei unter dem Aspekt des Gegenwartsbezuges „sowohl die universalgeschichtlich erläuterte Kontinuität als die in ihrer schockierenden Wirkung begriffene Diskontinuität der Geschichte von Bedeutung"[78]. Das folgende Beispiel ist ambivalent und wesentlich für die Thematik.

Der amerikanische Geschichtstheoretiker Hayden White, „spiritus rector" einer „History of Consciousness", versucht am Beispiel einer Reihe von epischen Meisterwerken des 19. Jahrhunderts nachzuweisen, daß sich die Grundstrukturen des historiographischen Erzählens überhaupt nicht von denen des poetischen Erzählens unterscheiden. Der „tragische" oder der „komische Beigeschmack" bestimmter geschichtlicher Ereignisse hänge hauptsächlich ab von der Wahl spezifischer narrativer Strategien durch die Historiographen.[79] White will an die Erfahrungschancen erinnern, die eine „lebendige" Geschichtsschreibung durch ihre Rhetorisierung zurückgewinnen könnte. „Bewußtseinsgeschichte" impliziert, daß der Geschichtswissenschaft wie dem historischen Gedächtnis bisher nichts anderes zugänglich gewesen sei als die Inhalte des menschlichen Bewußtseins. Der Begriff umfaßt Bewußtseinsinhalte unter dem Gebot einer radikalen Historisierung. Historiographie als eine Form der Fiktionsbildung?[80]

73 Th. W. Adorno, Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit, in: Erziehung zur Mündigkeit, Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959 bis 1969, hrsg. v. G. Kadelbach, Frankfurt 1970, S. 13; Theodor Schieder, Politisches Handeln aus historischem Bewußtsein, in: HZ 220 (1975), S. 4–25, hier: S. 22ff.

74 E. Mounier, Angst und Zuversicht des 20. Jahrhunderts, Heidelberg 1955, S. 182; Wittram, Interesse, S. 94.

75 A. Schmidt, a.a.O., S. 10f.

76 R. Wittram, Zukunft in der Geschichte. Zu Grenzfragen der Geschichtswissenschaft in der Theologie, Göttingen 1966, S. 17.

77 Wittram, Erheblichkeit, S. 221—235.

78 Ebd., S. 230; vgl. H. M. Baumgartner, Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft, Frankfurt 1972; ders., Geschichte/Geschichtsphilosophie, in: Staatslexikon. Recht. Wirtschaft. Gesellschaft, II, Freiburg 1986, S. 924—936; K. Repgen, Die Gegenwartssituation der Geschichtswissenschaft, in: ebd., S. 942—946; J. Rüsen, Historische Vernunft, Bd. 1489, Göttingen 1983; ders., Rekonstruktion der Vergangenheit, Bd. 1515, Göttingen 1986.

79 H. White, Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen: Studien zur Tropologie des historischen Diskurses. Sprache und Geschichte, Bd. 1, Stuttgart 1986.

80 Vgl. J. Rüsen, Lebendige Geschichte, S. 23; H. White, Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung, Frankfurt 1989. Ganz im Sinne einer „Poetik des historischen Bewußtseins", das in den prosaischen Texten der Archive frühere Welten und Lebensschicksale erinnert, schreibt die französische Historikerin Arlette Farge. Sie entziffert bisher vergessene Botschaften der Archive, um die Distanz zur vergangenen Zeit intuitiv zu überbrücken und um noch näher am nervösen Pulsschlag eines hektischen Lebens zu sein. Im Leben der Verfasserin wird das Archiv zum geistigen Induktor, zur konfigurativen Ausgangslage eines intelligiblen und ästhetisch-sensiblen Schreibprozesses mit dem Ziel einer Historiographie. Das Archiv fungiert gleichermaßen als unerschöpfliche Kraftquelle von Sinn, Erinnerung und Innovation, die die Historiker Robert Mandrou, Michel de Certeau, Robert Darnton und Natalie Zemon Davis für ihre Analysen auswerteten. Arlette Farge legt nun darüber Rechenschaft ab in ihrem jüngst erschienenen Buch „Le Goût de l'archive" (Paris 1989). Fasziniert von den mosaikartigen Sinnsplittern und Archivfragmenten im einzelnen integriert A. Farge dieselben bewußt in Interpretationskontexte und Wertgefüge, sichert unter Einsatz künstlerischer Techniken des Montierens und Zitierens sowie imaginativen „Einfühlens" Erfahrungsspuren eines intimen sozialen Lebens. Sie widmet sich vornehmlich den historischen Mikrostrukturen, den Kleinkriegen und Reibereien in Permanenz zwischen Menschen: Im erinnerten fernen „Rauschen der Stadt" vernimmt sie das Geschrei und Gezänk der Straße, gebrochene Liebesschwüre und Leidenschaften, Ängste und Sorgen, Schuld und Unschuld oder Ehrbarkeit und Schande der kleinen Leute. Das Milieu ist Mittelpunkt ihrer wissenschaftlichen Aufmerksamkeit. Zwei weitere Studien zeugen für ihre engagierte Schaffenskraft: „Familiäre Konflikte: Die ‚Lettres de cachet'" (Frankfurt 1989) und „Das brüchige Leben. Verführung und Aufruhr im Paris des 18. Jahrhunderts" (Berlin 1989). Die französische Historikerin vermittelt die illusionäre Konzeption einer „gläsernen Lebendigkeit" ihrer Quellen, aus denen sie die bisher ungehörten Stimmen des revolutionären Frankreichs mit der Akzeptanz als fundamentale Allgemeininteressen darbietet. Das Kleinbürgertum und die Welt der Armen sind mit allen ihren Schichten, Fraktionen und Interessengruppen ein Abbild der gequälten Nation und der auf Emanzipation hoffenden Menschheit. Arlette Farge erdichtet wohlweislich keine Personen, das narrative Geschehen ist keinesfalls rein fiktional, doch im atmosphärischen Dunstkreis verschwimmen die Grenzen, wird die historisch-reale und literarisch-fiktive Welt verflüssigt oder Übergänge werden fließend. Sie steht in vielem dem verstorbenen Arnaldo Momigliano näher als Hayden White.

Im Vorwort zu Whites Beiträgen betont Reinhart Koselleck, White lenke den Blick auf die sprachlichen Leistungen des Historikers im Prozeß der leserzugewandten kulturellen „Vermittlung von Sein und Sagen, von Geschehen und Erzählen, von Geschichte und Historie“[81]. Die Sprachkunst der Weltaneignung als ein tropologisch begrenztes menschliches Vermögen sei bereits eine imaginative Präfiguration, damit eine vorgegebene Grundlage eines Kommunikationskreises, bevor das überhaupt wissenschaftstheoretisch begründet worden sei.[82] Im Kapitel „Last der Geschichte“ fordert White deswegen von den „konventionellen“ Historikern „eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den bedeutenderen Fortschritten in Literatur, Sozialwissenschaften und Philosophie im 20. Jahrhundert“[83], um der selbstangemaßten Rolle als Vermittler zwischen Kunst und Wissenschaft heute realistisch nachkommen zu können. Nicht die intellektuelle Rückständigkeit sei der hauptsächliche Vorwurf, schwerwiegender sei die moralische Anklage des Künstlers gegen den „traditionellen“ Historiker wegen seines Mangels an „Sensibilität und Willen. Es berechtige“ — so fährt White fort — „der Ruf nach einer grundlegenden Therapie, um eine kranke Gesellschaft auf den Pfad der Aufklärung und des Fortschritts zurückzuführen“[84] und an der „Befreiung der Gegenwart von der Last der Geschichte mitzuwirken“[85]. Zur Bereitschaft des modernen Menschen gehöre nicht nur, „sich den dynamischen und auflösenden Kräften im gegenwärtigen Leben heroisch zu stellen“, sondern genauso der Vorsatz, statt der „scheinbaren Kontinuität“ zwischen Vergangenheit und Gegenwart nachzuforschen, ein Geschichtsbewußtsein kognitiv zu gestalten, das „uns an Diskontinuität gewöhnt; denn Diskontinuität, Auflösung und Chaos ist unser Schicksal“.[86]

White ist der Ansicht, der Historiker überwinde auf diese Weise die statische Konzeption eines einzigen Sinns und gewinne darüber hinaus viele verschiedene.[87] Bedenken wir diesen Vorschlag: Ist er ein hilfreicher Ausweg von überpersonaler Dauer aus dem Dilemma unserer Zeit, in der sich Menschen lediglich auf Geschichte als Ursprung einer gegenwärtig besonders aktuellen Denkform innerhalb einer kulturellen Gemeinschaft berufen? Weiteres ist überlegenswert: Antrieb historischen Interesses ist nach White vorwiegend der Standpunkt für eine Gegenwartsbezogenheit. Der in der amerikanischen Forschung erhobene Anspruch ist zweifellos ein „alter“ Antrieb historischen Interesses überhaupt.[88] Das unterstützt eine didaktisch-methodische Offenheit, da zur Wiedergabe der Wirklichkeit ebenso die Einsicht gehört, daß Gegenwart eo ipso für den Zeitgenossen in wesentlichen Einzelzügen verdeckt ist und bleibt.[89] Wenn aber „verdeckte Gegenwart“ schon Zukunft in Form des Noch-Nicht-Wissens potentiell in sich birgt, dann laufen wir Gefahr, die Vergangenheit vorsätzlich um ihr Eigengewicht und um die Freiheit gegenüber dem Gegenstand zu bringen. Eine Übereinkunft sollte in einem weiteren Punkt selbstverständlich sein: Betroffenheit aus dem Gegenwartserlebnis darf sich nicht nur erschöpfen in dem, was sich ausschließlich parteilich, ideologisch oder durch Vorläufercharakter im Verhältnis zur Gegenwart legitimiert. Ein dritter Gedanke bedarf einer „communis opinio“: Selbst wer den Leitbegriff der „Diskontinuität“ programmatisch und apologetisch betont, der muß den Gegenbegriff der „Kontinuität“ als Bedingung zu dessen Möglichkeit in Betracht ziehen.

Im Unterschied zur augustinischen Zeitlichkeit, in der Vergangenheit ebenso unwiederbringlich wie einmalig vergangen und die Erreichbarkeit der Zukunft nicht rational erfaßbar ist, kann nach Ansicht des amerikanischen Verfassers „Diskontinuität“ ein modernes Geschichtsverständnis begründen. Eine solche antihistorische repetitive Zeitlichkeit dient nur dann der „Humanisierung der Erfahrung“, wenn die Geschichte — wie White behauptet — „empfänglich bleibt für die allgemeine Welt des Denkens und des Handelns, aus der sie entsteht und in die sie wieder eingeht“[90]. Insoweit Vergangenheit und Zukunft als der Gegenwart inhärent und erkennbar verstanden werden, bildet die Empirie allein den lebenspraktischen Schwerpunkt dieser Weltanschauung. Danach vermag der Mensch wie ein „Super-Homo Faber“ auf die Lebensrealitäten

81 White, a. a. O., S. 1.

82 Ebd., S. 14 u. 95 ff.

83 Ebd., S. 36.

84 Ebd., S. 39.

85 Ebd., S. 51.

86 Ebd., S. 62.

87 Ebd., S. 62.

88 Ebd., S. 52; Wittram, Interesse, S. 7 ff. u. 10.

89 Alfred Heuß, Versagen und Verhängnis. Vom Ruin deutscher Geschichte und ihres Verständnisses, Berlin 1984, S. 127 ff.

90 White, a. a. O., S. 63.

einzuwirken und bereits von den Früchten der Zukunft zu kosten. Demnach gibt es nicht nur eine offene Zukunft, sondern auch eine vorzeitig erschlossene Zukunft, die bereits vergeben ist, ehe wir ihrer habhaft werden können. Ein derartig suggeriertes Weltbild der zeitlich begrenzten Gegenwärtigkeit ohne eine kollektive Wertakzeptanz oder die regulative Idee Menschenwürde konstituiert jedoch ein neues anthropologisches Verhältnis von Subjekt und Welt, das in seinem Optimismus das „menschliche Bedürfnissystem" zu enthumanisieren droht. Wo bleibt ein verbindlicher Begriff von Menschlichkeit? Wo ist der Wille zur kritischen Abstandnahme, die offene Bereitschaft zum Aneignen verschiedener und neuer Interpretationen, denn es gibt nichts Menschliches, das außerhalb der Geschichte stände. Wo ist die Erfahrung des Zufälligen, das zur Geschichte der Humanität gehört und Identität mitbildet? Wo ist die Ausschau nach dem „Ganzen" im Sinne eines korporativen Denkens, das dem „Auslöschen" von Vergangenheit um der Geschichte willen entgegenwirkt? Welchen Aussagewert besitzen zeitgebundene Auslegungen, wenn sie ohne ein humanisierendes Prinzip absolut gesetzt werden? So ist „Diskontinuität" mit rein situativen Bezugsfeldern ein in sich zeitkonformes System — oder ein Bruchstück Geschichte, das ohne Ein- und Zuordnung bleibt. Ein Historiker, der sich nur am aktuell Transitorischen orientiert, verliert die Fähigkeit und Freiheit, vorbehaltlos und allseitig den Weltfundus der geschichtlichen Hinterlassenschaft zu studieren, weil sich eben der zeitgenössische Blick davon keinen Aufschluß verspricht. Die Fülle ist andererseits ein Reichtum, der sich dem Fragenden und Forschenden erschließt, wozu allerdings ohne Zweifel gehört, auch die Metaphysik der Kontinuität in Frage zu stellen, solange es dem gemeinschaftlichen Wahrheitsgebot dient. Daß wir weder kritiklos einem säkularen Geist des wissenschaftlichen Fortschrittsoptimismus folgen noch leichtsinnig in die Unverbindlichkeit des Meinens abgleiten wollen, ist eben eine Forderung derselben Wahrheit. Der Kieler Philosophieprofessor Kurt Hübner erinnert an die Unentbehrlichkeit mythischen Welterfahrens und kritisiert eine geistige Neugier, die sich weitgehend an „materiellen" Grundfragen orientiert: „Es handelt sich hier also um die Befriedigung der sog. ‚sinnlichen' Bedürfnisse, während das Numinose und damit ‚übersinnliche' Leben dabei überhaupt keine Rolle spielt."[91]

Was uns in Vergangenheit und Gegenwart immer bedrängt, ist die Frage nach der Menschenwürde und der moralischen Verantwortlichkeit derjenigen, die sich ihr als ein den Menschen einbegreifendes Prinzip damals und heute verpflichtet fühlten. Das im historischen Bewußtsein lebensnotwendige Ineinander von Vergessen und Erinnern verpflichtet den Menschen zum Kampf gegen das Vergessen, weil das Unbekannte, Fremde und Andersartige gerade dort einen fruchtbaren Prozeß bewirkt, wo im Fremden ein Verwandtes entdeckt wird.[92] Akute Sinnkrisen oder gar der Klageruf über Geschichtslosigkeit und „Verlust der Geschichte"[93] signalisieren einen erschreckenden Mangelzustand oder ein tiefgehendes Unbehagen menschlicher Befindlichkeit angesichts dieser „Entmythologisierung"[94], nicht aber einen generellen Befreiungsakt von der „Last der Geschichte", weil er nur vorübergehend momentane Vitalbedürfnisse befriedigt, aus leichtfertigen Gründen Tatbestände oder Zusammenhänge selektiert und instrumentalisiert, letztlich das Gesichtsfeld einengt und eine Solidarität im Gemeinmenschlichen behindert. Wenn unsere christliche Anthropologie ein Modus des Existierens ist, dann verbindet sich diese Standortgebundenheit in fundamentaler Weise mit einer Freiheit des Geistes.

Zerrbilder der Freiheit kennen wir zur Genüge. Manche Didaktiker scheinen ihr illusionär oder gedankenlos Vorschub zu leisten. So konstatiert Rohlfes „eine Tendenz des alltäglichen Geschichtsbewußtseins, die Vergangenheit möglichst nahe an die Gegenwart heranzurücken, sie den geläufigen Sichtweisen von heute nahtlos anzupassen"[95]. In der bewußten Kontamination von Vergangenheit und Gegenwart zu einer Einheit, die sich schnell als Werkzeug eines neuen Herrschaftswillens erweisen kann, verliert die Geschichte ihre Würde, ihren Sinn, ihre Andersartigkeit. Im Verlust des Eigenwertes, der tote Geschichte strukturiert, wird Geschichte zur geistigen Konfektionsware denunziert, oder „in diesem Prozeß wird die ‚innere' Dimension des Geistes beschnitten, in der eine Opposition gegen den Status quo Wurzeln schlagen kann"[96].

91 Kurt Hübner, Die Wahrheit des Mythos, München 1985, S. 367 u. 15 f., 335 ff., 412 f.

92 Vgl. neuerdings Lucian Hölscher, Geschichte und Vergessen, in: HZ 249 (1989), S. 1—17.

93 A. Heuß, Verlust der Geschichte, Göttingen 1959, S. 44 ff.

94 Hübner, a. a. O., S. 324 ff.

95 Rohlfes, a. a. O., S. 36.

96 Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Soziologische Texte Bd. 40, Neuwied/Berlin 1967, S. 30.

Undogmatische Geschichtsschreibung, also Geschichte in Abkehr von einer gradlinigen Einbahnstraße und statt dessen mit vielen Wegen und Umwegen, rational begründbar und ethisch vertretbar, bürgt gegen Mißbrauch, Einseitigkeit und Klischeehaftes, auch in einer anspruchsvollen „Alltagsgeschichte". Die „alltagsgeschichtliche Kritik" hat eine antitheoretische Tendenz und ist eine diffuse Spielart der Sozialgeschichte mit kleinräumiger Bezogenheit, in der die Welt der „kleinen Leute" beschrieben wird. Ihre intersubjektiven Verhältnisse, ihre Wünsche und Widerstände oder gar „Heldentaten" gegen Herrschaft und Zeitenwandel sind vorherrschendes Thema.[97] Die Kontroversen um die Alltagsgeschichte gehen weiter, zu groß ist das Mißtrauen gegenüber konventioneller und meta-theoretischer Geschichtsschreibung.[98]

Die moderne französische Wirtschafts- und Sozialgeschichte, die „Nouvelle Histoire", liefert mit der anthropologisch-sozialpsychischen Dimension der quantifizierend-seriellen Methode die Grundlage, gesellschaftliche Einstellungen und Grundwerte in einer „Mentalitätsgeschichte" auszubreiten.[99] Was die Konjunktur des Begriffs „Mentalität" angeht, so liegt auf der Hand, was er leisten kann. Er ist nichts anderes als die bloße Beschreibung des jeweiligen Bewußtseinsinhaltes, braucht sich nicht mit differenzierten Wertungen, Zensuren oder mit der Wahrheitsfrage zu beschäftigen. Mentalitätsgeschichte ist die um die Wahrheitsfrage reduzierte Geistesgeschichte. Das erklärt auch, warum sie immer im Plural auftritt: Mentalitäten gibt es — frei nach Morgenstern — in großer Schar, die Wahrheit nur im Singular.[100]

Beachtliches leistet nach wie vor die Lokal- und Regionalgeschichte, die anders als die Alltags- und Mentalitätsgeschichte ihre Eigenständigkeit behaupten muß.[101] Hubert Jedin, der bekannte Kirchenhistoriker, wandelte einmal das Sprichwort vom Teufel, der im Detail steckt, um zu der Aussage: „Das Heil liegt im Detail". Inhalt und Methoden der Regionalgeschichte sind von Theorie „besetzt". Sie ist „vornehmlich struktur- und prozeßorientiert, nicht erfahrungs- und personenorientiert"[102]. Wenn auch behauptet wird, Regionalgeschichte sei die auf den kleinen Raum übertragene Anwendung der Historischen Sozialwissenschaft[103], darf niemand konventionellen Methoden ihr Recht bestreiten.

Historiker gehen heutzutage von der selbstverständlichen Prämisse aus, auf die Orientierung in großen Zusammenhängen nicht verzichten zu wollen: Territorium und Reich, Region und Staat oder der Teil und das Ganze sind die Desiderate einer historischen Wechselbeziehung. Im übrigen bietet die „kleine Arena" des Lebens durch die größere Gegenstandsnähe, in der Verwobenheit und in der Dichte menschlichen Miteinanders eine unentbehrliche Grundlage für das historische Interesse: Eine detailnahe Analyse durchleuchtet im Sinne von mehr Wahrheit und gewinnt damit höhere Geltungsdauer.

Geschichte, Ethik und Theologie

Die Universalgeschichte als Heilsgeschichte, in der sich der göttliche Schöpfungsplan erfüllte und vollendete, zerfiel vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Fast gleichzeitig in Deutschland und Frankreich begann die Universalgeschichtsbetrachtung zwischen Kirchen- und Profangeschichte mit einer ontischen Differenz der Gegenstände zu unterscheiden. Aus evangelischer Sicht sind bis heute in der Loslösung der Profangeschichte vom theologischen Geschichtsverständnis tiefreichende Veränderungen und Verunsicherungen im Verhältnis zur christlichen Tradition und Offenbarung entstanden.[104] Das ist je doch weniger die Pro-

97 Siehe dazu im einzelnen Jürgen Kocka, Sozialgeschichte zwischen Strukturgeschichte und Erfahrungsgeschichte, in: Schieder/Sellin, Sozialgeschichte in Deutschland, Bd. I, 1986, S. 67—87.

98 Ebd., S. 81; Peter Borscheid, Alltagsgeschichte —Modetorheit oder neues Tor zur Vergangenheit, in: Schieder/Sellin, a. a. O., Bd. III, 1987, S. 78—100.

99 Michel Vovelle, Die Französische Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten, München 1985, S. 1 ff. u. 145 ff.

100 Siehe z. B. Ulrich Raulff (Hg.), Mentalitäten —Geschichte, Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse, Berlin 1987; Volker Sellin, Mentalitäten in der Sozialgeschichte, in: Schieder/Sellin, a. a. O., III, 1987, S. 101—121; C. Meckseper/E. Schraut (Hg.), Mentalität und Alltag im Spätmittelalter, Göttingen 1985 (Zum Mentalitätsbegriff S. 5—9).

101 Wolfgang Zorn, Territorium und Region in der Sozialgeschichte, in: Sozialgeschichte in Deutschland, Bd. II, S. 137—161; C.-H. Hauptmeier (Hg.), Landesgeschichte heute, Göttingen 1987.

102 Ernst Hinrichs, Regionalgeschichte, in: C.-H. Hauptmeyer (Hg.), a. a. O., S. 19.

103 Ebd., S. 19; Zorn, a. a. O., S. 139.

104 Zum Problem der „Entmythologisierung" des Neuen Testaments: Hübner, a. a. O., S. 329 ff.

blematik einer rein hermeneutischen Technik als die fundamentale Frage nach der Geschichtsthematik des Christentums selbst im Gegenstandsbezug sachgerechter Reflexion.

Die heilsgeschichtliche Theologie behauptete sich gegenüber der von der Profangeschichte ausgehenden Geschichtsauffassung, gerade weil u. a. die katholischen Theologen sich gegen den Reduktionsverlust einer nur an profanen Maßstäben orientierenden Darstellung der Geschichte wehrten. Ein interpretativer Vorzug verwirklicht sich also für den „erleuchteten" Historiker in folgendem Rahmen: „Der Kirchenhistoriker muß nicht nur ‚ein Herz zur Geschichte haben' (J. G. Droysen) wie jeder Historiker, er muß ‚christlichen Sinn und Geist mitbringen' (Möhler), d. h., er braucht zur Sinngebung den Glauben und wird dadurch zum ‚Deuter der Wirklichkeit des Heiligen Geistes auf Erden' (J. Spörl)".[105]

Mit der Wendung an die rein christusförmige Kirche wird so die Wirklichkeit des „Göttlichen" dogmatisch verstanden, wie sie bei der profanhistorisch bestimmten modernen Geschichtsschreibung ausgeschlossen bleibt. Es ist somit nicht verwunderlich, daß das Verhältnis von Glaube und Geschichte immer erneut unter dem Blickwinkel der Differenz und Beziehung von Ereignis und Deutung beurteilt wird. Die Positionsunterschiede sind unverzichtbar, wenn die biblische Überlieferung im Blick auf die Geschichte Jesu „Fakten" behauptet, denen das moderne Geschichtsbewußtsein mit seinem rational-kritischen Instrumentarium nicht beizupflichten vermag. Solange eine grundsätzliche Verständigung und Integration nicht gelingt, bestehen die alten Aporien im Verhältnis von Glaube und Geschichte ungelöst weiter.[106]

105 LThK, Bd. 6, 1961, S. 217; vgl. Peter Meinhold, Weltgeschichte — Kirchengeschichte — Heilsgeschichte, in: Saeculum 9 (1958), S. 267f. Die Problematik des Renaissancepapsttums ist beispielhaft für eine katholische Position: „Nicht durch Abschwächung der himmelschreienden Mißstände kommt man zu einer machtvollen Apologie der Kirche dieser Zeit, sondern indem man sie mit allem Nachdruck herausarbeitet und dann sieht, wie doch die Kirche das erreichte, was jedem nur natürlichen Organismus schlechthin unerreichbar ist: vollkommen vergiftet schied sie das Gift doch aus; zwar wurde die Krisis hart und verlustreich, aber es fand sich, daß die Kirche am Ende der Krisis nicht geschwächt, sondern gestärkt, nicht kleiner, sondern innerlich größer dastand" (Joseph Lortz, Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung, Münster 1958, S. 249). Derselbe Autor schreibt aber auch einleitend: „Kirchengeschichte ist also verwandt mit jeder Geschichtswissenschaft, sie arbeitet nach denselben Gesetzen der Kritik; aber sie ist ebensosehr wesentlich von der rein natürlichen Wissenschaft verschieden und arbeitet nach eigenen, der Offenbarung entnommenen Prinzipien: sie ist Theologie" (ebd., S. 1). Entsprechend eindeutig beurteilt Karl Rahner die Geschichte als den Raum, in dem das Heil nicht zu finden ist, da der Heils- und Unheilscharakter der geschichtlichen Freiheitsentscheidung des Menschen verborgen bleibt. Rahner fährt fort: „... indem die Heilsgeschichte eine von ihr verschiedene Profangeschichte als solche von sich absetzt, schickt sie den Menschen in eine entmythologisierte Welt hinaus, die nicht so sehr den Raum des Waltens von Göttern als vielmehr das Material der Aufgabe ist, die dem Menschen gestellt ist, ja die er, der homo faber, selbst stellt und stellen darf, um zu wissen, daß, wenn er diese Aufgabe erfüllt hat, er immer noch nicht das Heil erobert hat, sondern als Geschenk Gottes empfängt, weil es mehr als Welt und Geschichte ist" (Karl Rahner, Bd. 5, Einsiedeln/Köln 1964, S. 131). „Geschichte im eigentlichen Sinn" ist für F. Kerstins eine Vermittlung von Natur und Gnade, weil in diese Geschichte Christus eingegangen ist. Dadurch wird dem Menschen einen „neue Reichweite seiner Freiheit" geschenkt. Solche Geschichte „geschieht zwischen der Grundfreiheit Gottes und der gerufenen, antwortenden Freihiet des Menschen". Die Bedeutung der antwortenden Freiheit des Menschen geht so weit, daß sie auch positiv auf die Gestaltung dieser Zukunft Einfluß gewinnt. „Gott schenkt dem Menschen die Erlösung so, daß sie von ihm mitvollzogen werden kann und soll" (F. Kerstins, Die Hoffnungsstruktur des Glaubens, Mainz 1968, S. 181, 191 u. 200). Wichtig ist für Kerstins dann die Kategorie der Umkehr. Geschichte als Ruf zur Umkehr verstanden, ist ein Weg in Neuland, „daß der Mensch, der Verirrte, ein positiv bestimmbares Ziel gesteckt erhält. Die Ver-kehrtheit, aus der er umkehren muß, betrifft ihn also in seiner personalen Ganzheit: die Gnade Gottes eröffnet die Chance des Neuwerdens" (S. 191). Vgl. im Überblick zur Kirchengeschichtsschreibung: TRE XVIII, S. 535—560.

106 Zu der „Entzauberung der Welt" und „Entnaivisierung" des Menschen vgl. Hübner, a.a.O., 15ff. u. passim; Hauke Brunckhorst, Die Welt als Beute. Rationalisierung und Vernunft in der Geschichte, in: Vierzig Jahre Flaschenpost: „Dialektik der Aufklärung" 1947—1987, hrsg. v. W. v. Reijen und G. Schmid Noerr, Frankfurt 1987, S. 160ff.; J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. II, Frankfurt 1981, S. 118f.; E. Drewermann, a.a.O., S. 23—57; Helmut Klages, Planung — Entwicklung — Entscheidung: Wird die Geschichte herstellbar? in: HZ 226 (1978), S. 529—546. Odo Marquard fordert in seiner Publikation „Aesthetica und Anaesthetica" (Paderborn/München/Wien/Zürich 1989) zum Schutz und zur Freiheit der Individualität eine „ästhetische Gewaltenteilung" (S. 20) oder „Pluralisierungskraft der ästhetischen Kraft" (S. 20). Das geschichtsphilosophische Fortschrittsversprechen habe angesichts einer durchrationalisierten Welt bzw. ihrer „Entzauberung" (S. 12) den Begriff „Kompensation" übernommen: Er ist ein Äquivalenzwort, das in der Philosophie als „Ersatzkompensator" (S. 75) kategorial anstelle Gottes tritt zum „Verständnis einer Verlaufsfigur moderner geschichtlicher Prozesse" (S. 77), d. h. „Zur Entzauberung der Wirklichkeit gehört als Kompensation die Entwicklung der Subjektivität als Stätte einer ausgleichenden — der ästhetischen — Faszination" (S. 79). Somit ist alles das, was exakte Naturwissenschaften nicht zu erschließen vermögen, kompensatorisch „historischer Sinn", d. h. der „Agent der Lebenswelt" (S. 80). „Ästhetisierung" ist z. B. ein Phänomen der modernen Welt (Wirklichkeit): 1. kompensiert sie nicht nur die „Entzauberung", sondern den „eschatologischen Weltverlust" (S. 13), 2. setzt sie die „Revolutionierung der Wirklich-

Die Suche z. B. nach dem „historischen Jesus" rief viele Warner auf den Plan mit dem Tenor, ein Ausbruch aus dem hermeneutischen Zirkel sei nicht möglich, ein Exeget habe sich — wie der große Theologe Johann Adam Möhler in seiner „Symbolik" (1832) ausführte — einer „Brille der Kirche" zu bedienen, um das originäre Leben der Kirche verstehen zu können. Zeitgenossen führen dazu aus: „Die einem modernen Bewußtsein unverständlich gewordenen Wundergeschichten, die Sohn-Gottes-Theologie des NT, die Auferstehungsbotschaft etc. wurden dem Ziel der historisch exakten Rekonstruktion des tatsächlichen Lebens Jesu — so ‚wie es eigentlich gewesen war' geopfert. Als Tatsache, als Ereignis, das wirklich stattgefunden haben konnte, war nur das verstehbar, was in den Horizont moderner, naturwissenschaftlich geprägter Wirklichkeitsauffassung paßte."[107] Was ist aber die verfaßte Einheit und Kraft der Kirche, wenn geschichtliche Erkenntnis ein lebenskräftiges Christentum aufbauen will? Ein neues Buch aus der Feder des Autors Karl Herbst zeigt indes die untergründige „Kirchenvergessenheit", weil er auf seinem „Fußmarsch" den kirchenkritischen Pfad zum „wirklichen Jesus" beschreitet. Das Buch entstand „aus einer mehrjährigen Briefgemeinschaft von DDR- und BRD-Freunden"[108]. Franz Alt schreibt im Vorwort: „Karl Herbst ist seit über 50 Jahren auf der Suche nach dem historischen Jesus, der geglaubte Christus interessiert ihn wenig. Für seine bescheidene, das heißt jesusgemäße, Gott-Suche mußte er auch persönliche und berufliche Nachteile in Kauf nehmen"[109]. Aus dem Verständnis der Kirche ist nur die christologische Antwort möglich: Jesus ohne die göttliche Autorität verliert seine spirituelle Heiligkeit und seine richterliche Majestät. Die Kirche ist dann ohne den Charakter des Mysteriums nicht mehr der Ort der Gottesherrschaft. Herbst formuliert statt dessen durch „Aussonderung und Relativierung ganzer Inhaltskomplexe"[110] handlungsorientierte Antworten: *„Aber wir Heutigen machen uns schuldig, wenn wir nicht unbefangen forschen*, ob der historische Jesus … sich wirklich mit Gott identifizierte, oder ob er, ‚nur' ein bescheidener Gottsucher, Gott neu erfahren hat und seine Mitmenschen zu Gott führen wollte"[111]. An anderer Stelle schreibt er: *„Wir müssen seine Botschaft von dem mütterlichen Vater aller Menschen anwenden auf eine machbare Politik."*[112] Das interpretative Destillat ist benutzbar: „So verdampfen in der Entmythologisierung die Zeit- und Katastrophenwahrnehmung der Apokalyptik zu einer präsentischen Eschatologie, die jeder in der existentiellen Glaubensentscheidung bereits erreichen kann … Aber indem der Botschaft so die Fremdheit und Unverständlichkeit genommen wird, wird sie gleichzeitig eingepaßt und verändert für gegenwärtige Verstehens- und Erfahrungshorizonte."[113]

Die ideologischen Konstrukte des anthropologischen Optimismus preisen einen Mythos der scheinbaren Emanzipation, aber bieten keine Gewähr für eine „Vielfalt in der Einheit", weil das Trennende höher einzuschätzen ist als das Gemeinsame. In dem Erkenntnisstreben der neuzeitlichen Wissenschaftler und Systemtheoretiker drohen polarisierte Positionen zu einem Justamentstandpunkt zu führen. Wenn unserer wissenschaftlichen Wirklichkeit der Gedanke immanent ist, sie könne nicht einen historischen Bestand dogmatisieren und sie sei selbst dem geschichtlichen Wandel unterworfen, dann ist unabdingbar, alle weiteren Möglichkeiten zu prüfen, den Relativismus der Aufklärung als Methode in der Wissenschaft zu beleben. Die Entwicklung der Wissenschaftstheorie selbst, die Wissenschafts- und Technikfeindlichkeit sowie der grassierende Kulturpessimismus zwinge aus gesellschaftlicher Verantwortung, so urteilen moderne

keit" (S. 17) fort und führt 3. zur „Anästhetisierung des Menschen" (S. 17). Der Verfasser fordert gleichwohl, „resistent zu werden gegen antiästhetische Effekte, denn sie sind antimodernistische Affekte" (S. 20). Die moderne Welt brauche das „Ästhetische in der Form der autonomen Kunst" (S. 20) als Replik auf den modernen „Aggregatzustand der eschatologischen Weltnegation" (S. 119) und als ein „Kompensat der verlorenen Gnade" (S. 120). Vgl. ebenfalls Hans-Ernst Schiller, Habermas und die kritische Theorie, in: G. Bolte, a. a. O., S. 106 ff.

107 Ottmar John, Die Tradition der Unterdrückten als Leitthema einer theologischen Hermeneutik, in: Concilium 24 (1988), S. 521; zum historischen Jesus vgl. E. Drewermann, a. a. O., S. 76 f.

108 Karl Herbst, Der wirkliche Jesus. Das total andere Gottesbild, Olten 1988, S. 2.

109 Ebd., S. 9.

110 O. John, a. a., S. 521.

111 Herbst, a. a. O., S. 274, vgl. 18. Viele Textstellen besitzen einen entlarvenden Charakter: *„Gibt es einen verantwortbaren Weg zum Frieden zwischen dem kirchlichen Lehramt oben, den kritischen Laien unten und dem vermittelnden Prediger dazwischen?* Nicht verantwortbar ist der Weg der heimlichen Lüge, sie mag noch so ‚gut gemeint' sein: …" (S. 273 f.). (Hervorhebung im Original).

112 Ebd., S. 275; vgl. Franz Alt, Jesus — der erste neue Mann, München/Zürich 1989.

113 O. John, a. a. O., S. 521.

Philosophen aktueller ethischer Denkschulen, unbedingt zu einem „Diskurs" über die Geltung universaler ethischer Normen: Die Tugenden der Aufklärung, darunter die Skepsis gegen die Endgültigkeit von Vernunftwahrheiten, bewirken den Pluralismus der Werte und der geistigen Unabhängigkeit, der in der Demokratie erst die Freiheit sichert. Aber es muß der aufgeklärte Geist angesichts einer Widerlegbarkeit die Unbedingtheit eines jeden Wahrheitsanspruches negieren — eine fundamentale Option ist für den Systemtheoretiker nicht möglich: „Sogar wenn die Systemtheorie als Instrument eines radikalen Relativismus fungiert, kann sie das nur unter der Voraussetzung, daß sie sich selbst nicht darunter subsumiert"[114].

Robert Spaemann hält Diskurse nur für sinnvoll, wenn sie real sind, weil sie dann zur Überprüfung von Normen dienlich sind. Der Diskurs darf nach Spaemanns Ansicht nur Durchgangsstation einer persönlichen Urteilsbildung sein. Gefahren sieht er in der Gravitation eigener Interessen, von denen sich keiner freisprechen kann, und den betroffenen Personen, die in keinem Diskurs präsent sind: Kinder, Geisteskranke und kommende Generationen.[115] Nach Spaemann könnten Normen durch „ideale Diskurse" erzeugt werden, die es allerdings real nicht gibt und die kein „Diskursethiker" ernsthaft behauptet.[116] Eine „ideale Kommunikationsgemeinschaft" gibt es ebenfalls nicht, wohl aber die Idee gelingender Kommunikation. Diese sog. Diskursethik als Element der Transzendentalpragmatik will davon profitieren, daß im kommunikativen Handeln, im Sprechen, immer schon Normen anerkannt seien, die man uns bewußtmachen müsse. Die im engen Gedankenaustausch mit Jürgen Habermas entwickelte Diskurs- oder Kommunikationsethik soll eine „Zweistufenethik" sein. Es ist nach den Arbeiten von Karl-Otto Apel zu unterscheiden zwischen dem a priori gültigen „Grundprinzip" der Ethik, das nach Apel „reflexiv letztbegründbar" ist, und einer zweiten Stufe situationsbedingter, konkreter Normen, die in — allerdings fehlbaren — „praktischen Diskursen" begründet werden, bei deren Verwirklichung aber das Grundprinzip als formales Verfahrensprinzip fungieren und bei deren weitgehend noch zu leistenden Institutionalisierung als regulative Idee dienen soll.[117] Apel erkennt bereits die Notwendigkeit eines Ergänzungsprinzips für die „Vermittlung des *kommunikativ-ethischen* und des *strategischen* Handelns"[118], um bei den „Anwendungsbedingungen der Diskursethik" dem „dialektischen Apriori" zu entgehen, „dem Kontrast zwischen Idealität und Realität, der selber der Ethik eine *geschichtsbezogene Aufgab* stellt"[119]. Das sinnbildende ethische „Ganze" kann offensichtlich niemals wie ein „Werkstück" hergestellt werden — es bleibt nur der Glaube an die schier unbegrenzte „Machbarkeit" der Welt. Wir wissen, das geschichtlich metamorphosierte „Machwerk" als Produkt des gepredigten Übermaßes an Rationalität besitzt wenig — wie Lübbe sagt — „Präsentation von Identität".[119a]

Grundsätzlich hegt niemand Zweifel daran, daß mit der Einbettung menschlicher Handlungen in einen sittlichen Lebenszusammenhang das Ethische thematisch wird. Eine auf Wahrhaftigkeit ausgerichtete wissenschafts- oder systemlogisch begründete Meta-Ethik, eine „Ethik der Erkenntnis"[120] oder „ethische

114 Robert Spaemann, Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989, S. 196.

115 Ebd., S. 175f.

116 Ebd., S. 176, 179 u. 182; zur speziellen Problematik von Kommunikation und Bewußtsein mit verschiedenen Systemreferenzen siehe: Niklas Luhmann, Peter Fuchs, Reden und Schweigen, Frankfurt 1989; vgl. Gerhard Schweppenhäuser, Die „kommunikativ verflüssigte Moral". Zur Diskursethik bei Habermas, in: G. Bolte, a.a.O., S. 123.

117 Karl-Otto Apel, Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt 1988, S. 271—274, 279, 283 u. 297; 342, 355ff.

118 Ebd., S. 299 (Hervorhebung im Original).

119 Ebd., S. 297 (Hervorhebung im Original).

119a Hermann Lübbe, Zur Identitätspräsentationsfunktion der Historie, in: Odo Marquard, Karlheinz Stierle (Hg.), Identität, München 1979, S. 280 u. 284; J. Rüsen, Lebendige Geschichte, S. 40 u. 54; Malte Ristau (Hg.), Identität durch Geschichte. Leitziel Emanzipation, Marburg 1985; Christoph Türcke, Habermas oder Wie die kritische Theorie gesellschaftsfähig wurde, in: G. Bolte, a.a.O., S. 34; ders., Die neue Geschäftigkeit. Zum Ethik- und Geistesbetrieb, Lüneburg 1989, S. 90—96; U. Sonnemann (Rehabilitierung, S. 69) wirft Habermas vor, in seinem Werk pflanze sich „hörbar die Klage eines aufrichtig gekränkten Willens zur Ordnung fort, der es der Welt nicht einfach durchgehen läßt, daß sie rein aus Mutwillen, zu chaotischem Schabernack, nicht in seine Fächer paßt, ohne daß diese dann klemmen". Kritik an der Diskursethik, die ein „tatsächlich scheinhafter Charakter affirmativer Moralphilosophie" kennzeichne, äußert G. Schweppenhäuser (a.a.O., S. 130). Er konstatiert, das Handeln des einzelnen regulierten rationale und verbindliche Normen, „die in keiner übergeordneten Instanz, sondern nur noch im Individuum selbst situiert werden" (S. 129). Vgl. weiter zur Kritik an der Diskursethik (S. 134ff.).

120 Zitiert nach R. Spaemann/R. Löw, Die Frage Wozu? München 1985, S. 276.

Rationalität“[121], darf niemals zu einer Extra-Ethik verkommen, weil das Ethische eben ein genuin realer Faktor in unserer menschlichen Gesamtwirklichkeit ist. Schon Nietzsche warnte vor dem Irrtum, ausschließlich in den Forminhalten der „Sprache die Erkenntnis der Welt zu haben“[122], weil sie doch nur die „versteinerten Grundirrtümer der Vernunft“ enthalte.[123] Andererseits ist die Sprache das Anthropomorphste, was der Mensch besitzt, sie ist im bewußten „Erleben“ das Medium, das Wirklichkeit „erfaßt“, das Sinn „trägt“ und Sinn „bildet“. Spaemann und Löw ziehen daraus den Schluß: „Hingegen ist der Versuch, auf sprachlich-begrifflicher Ebene unseren Umgang mit der Wirklichkeit zu entanthropomorphosieren, ein weiterer Ziehversuch Münchhausens an seinem Schopf“[124].

Bekannt sind die Urteile der Fundamentalopposition gegenüber einer „anonymen Diskursgemeinschaft“, doch noch ausgepräger sind die Widerstände, wenn bohrende Fragen nach dem Habermas'schen Religions- und Theologieverständnis bis auf den interdisziplinären Sinngrund von Identität und Rationalität, von System und Lebenswelt vordringen. Die geistigen Verfechter der Habermas'schen Diskursethik und seiner Theorie kommunikativen Handelns reflektieren über Defizite der einfachsten und ureigensten Wechselbeziehungen von Individuum und Gesellschaft, sie integrieren in einer „Theorie der Moderne“ nun ausdrücklich Religion und Theologie, indem sie Wege weisen, inwiefern religiöse Weltbilder, christliche Gemeinschaften und kirchliche Werte und Lehren zur Stärkung kommunikativer Rationalität dienen bzw. eine „kalte Vernunft des Glaubens“ in substantiell erweiterter Theorie-Metamorphose zukünftige Perspektiven angesichts der Nichtigkeit und Kontingenz des Daseins zu eröffnen vermag. Die „willkürlich“ objektivierende Methode kritischer Religiosität depraviert das Göttliche zur Chimäre einer rein sozial bedingten Wesenheit und schafft mit den Gesetzen der Rationalität das programmatische Postulat einer neuen intersubjektiven Freiheit. Eine derartige Glaubensdynamik, die sich von jeglichem Personalismus und religiöser Prophetie unterscheidet, formt ein Menschenbild nach Maßgabe seiner zweckrationalen Verwertbarkeit. So büßt im Habermas'schen ambivalenten Verständnis von einer „Politischen Theologie“ Religion „ihren kognitiven, expressiven und moralisch-praktischen Gehalt“ ein, löst sich wesenhaft in eine kommunikative Ethik auf und „planiert“ somit die Diesseits-Jenseits-Dichotomie[125]: Die wissenschaftliche Gefühlsaskese, „die Verdummung des Menschlichen zu Gedanken und Fakten“[126], führt zu spitzfindi-

121 Apel, a.a.O., S. 55ff., Hans Albert, Konstruktion und Kritik, Hamburg 1972, S. 130.

122 Nietzsche, a.a..O., S. 238.

123 Zitiert nach Spaemann/Löw, a.a.O., S. 271; E. Drewermann, a.a.O., S. 12, 26f. u. 31.

124 Spaemann/Löw, S. 274; Spaemann, a.a.O., S. 173.

125 Edmund Arens (Hg.), Habermas und die Theologie, Düsseldorf 1989, S. 12 u. 14. Diese Publikation bietet anläßlich des 60. Geburtstags von Jürgen Habermas einen Überblick über die theologische Diskussion, Rezeption und Kritik der Habermas'schen Theorie des kommunikativen Handelns. Informativ ist die Einführung „Theologie nach Habermas“ von E. Arens (S. 9—38). Im einzelnen untersuchen z. B. Helmut Peukert (Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie, S. 39—64), Rudolf J. Siebert (Kommunikatives Handeln und Transzendenz: Gerechtigkeit, Liebe und Versöhnung, S. 65—95), Charles Davis (Kommunikative Rationalität und die Grundlegung christlicher Hoffnung, S. 96—114), Francis Schüssler Fiorenza, (Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Politische Theologie zwischen Diskursethik und hermeneutischer Rekonstruktion, S. 115—144), Gary M. Simpson (Die Versprachlichung — und Verflüssigung? — des Sakralen. Eine theologische Untersuchung zu Jürgen Habermas' Theorie der Religion, S. 145—159), Norbert Mette (Identität ohne Religion. Eine religionspädagogische Herausforderung, S. 160—178), Hans-Joachim Höhn (Sozialethik im Diskurs. Skizzen zum Gespräch zwischen Diskursethik und katholischer Soziallehre, S. 179—198) und P. Eicher (Die Botschaft von der Versöhnung und die Theologie des kommunikativen Handelns, S. 199—223) Bausteine zur theologischen Rezeption aus der Sinnperspektive einer radikalen Aufklärung zur Steigerung von Autonomie und Individualität. Niemals bildete die „Kritische Theorie“ eine monolithische Einheit, so daß es vermessen ist, Habermas, Adorno, Horkheimer oder Marcuse in einem Atemzuge zu nennen, weil politische Animositäten und Unterschiede in der Beurteilung des Idealismus, im Wissenschafts-wie im Gesellschaftsbegriff zu stark divergieren. Habermas hat in der Vergangenheit manche „Wahrheiten“ der „Kritischen Theorie“ über Bord geworfen, und unter den Schülern seiner Denkschule ist seit langem der Streit über „Reinheitsgebote“ der „Kritischen Theorie“ ausgebrochen. Die Abkehr vom rigorosen Politizismus und die Preisgabe revolutionärer Impulse führte zur Differenzierung zwischen einer „Älteren kritischen Theorie“ und einer „Kritischen Theorie der Moderne“ unter dem Aspekt des Theorieverfalls. Zwei Publikationen markieren diese Positionen. Im Unterschied zur Festschrift für Habermas mit dem Titel „Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung, Hrsg. v. Honneth, Axel/McCarthy, Thomas/Offe, Klaus/Wellner, Albrecht“ (Frankfurt 1989) erschien „gegen Habermas“ auf dem Buchmarkt mit dem Herausgeber Gerhard Bolte die „Unkritische Theorie“ (Lüneburg 1989).

126 E. Drewermann, a.a.O., S. 27: Kritik an der historisch-kritischen Methode, die nicht die religiöse Wahrheiten erfassen könne.

gen seelenlosen Lippenlauten, denen zur inneren und äußeren Legitimation die Sakralität der Versöhnung fehlt.

Eine historische Betrachtung muß Religion und Kultur in ihrer Zusammengehörigkeit sehen[127], wir müssen jedoch die Problematik ihrer Maßstäbe ernstnehmen, ausschließlich deswegen, weil die Wahrheitssuche als wissenschaftlicher Auftrag nicht von einer antizipierten Deutungsgewißheit begründet wird. Zwei Fundamentalaspekte sind im Grenzbereich entscheidend:

1. „Die Bedeutung der religiösen Kräfte in der Geschichte ist groß, im Bösen und im Guten. Wer sie beiseite läßt oder als Akzidenz behandelt, kann sich in ein ganz falsches Geschichtsbild einleben"[128].

2. „Wir versäumen die Kirchengeschichte und verderben die Kirche, wenn wir ihre jeweilige Gestalt im Hier und Jetzt, die zugleich wirksam anwesende Vergangenheit ist, nicht in unsere Mitverantwortung aufnehmen"[129].

An den Analysemethoden auf der Grundlage eines „Quodlibet" scheiden sich schnell die Geister. Peter Ehlen stellt zaghaft die Frage: „Ist die Verwendung der marxistischen Gesellschaftsanalyse in einer Theologie möglich?[130] Der Theologe sollte — wie er vorschlägt — „von Marx lernen"[131]. Skeptischer ist seine Überlegung: „Was folgt aus der Rezeption marxistischer Kategorien in den theologischen Diskurs?"[132] Beachtenswert in diesem Zusammenhang ist eine Publikation, die der Münsteraner Fundamentaltheologe Johann Baptist Metz mit dem Titel „Glaube in Geschichte und Gesellschaft" im Jahr 1977 veröffentlicht hat[133]. Nach Metz beginnt die „Bildung" von individualisierender Identität in der Erweckung von „Erinnerung" als Kategorie der geschichtlichen Identitätsfindung, als relevante geistige Kategorie der „Befreiung" auch heutzutage im Licht der theologischen Reflexion. „Geschichte als Erinnerung" ist das Prius aller nur denkbaren historischen Auffassungsweisen[134], weil in dem Gegenstand der Aufmerksamkeit stets das eigene Selbst erscheint: Ich begreife mich als gegenwärtiges Subjekt in meinem Anderssein nur aus der Vergangenheit[135], durch die in der „Erinnerung" vermittelte Geschichte im Sinne eines produktiven Schatzes. Nicht die Geschichte bevorzugter Subjekte ist gemeint, sondern alle Menschen sind einbezogen. „Dafür aber ist Narrativität unentbehrlich, und in diesem allgemeinsten Sinn bleibt die Kategorie der Rettung von Identität"[136]. Oder gegen alle Einseitigkeiten: Das Christentum ist eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft.[137]

Überblickt und wägt man den Ertrag der theologischen Arbeit seit der Aufklärung, so muß man freimütig feststellen: Der Fundus der historischen Arbeit in der Theologie hat sie in die Lage versetzt, dem säkularphilosophischen Denken aus eigenem Fachantrieb Einhalt zu gebieten und das Interesse von neuem auf die Geschichtlichkeit der Offenbarung zu lenken. Gleichwohl erlebte die bisher nichtbeachtete Geschichte eine Aufwertung, weil sie ja ursprünglich nicht zum „rechtgläubigen" Traditionsstrang gehörte: Der Verdrängungsprozeß der Geschichte wird somit nachträglich in Frage gestellt.[138] Dieser „Befreiungs-

127 Dazu siehe neuerdings für einen späteren Zeitraum, aber mit grundlegenden Gedanken: Thomas Nipperdey, Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900, in: HZ 246 (1988), S. 591—615; Ernst Nolte, Philosophische Geschichtsschreibung heute?, in: HZ 242 (1986), S. 265—289; Odo Marquard, a. a. O., S. 137.

128 Wittram, Anspruch und Fragwürdigkeit, S. 90.

129 Wittram, Zukunft in der Geschichte, Göttingen 1966, S. 58. In der Gegenwart ist die Erosion christlicher Wertvorstellungen alarmierend, und das Sozialgebilde „katholische Kirche" hat als profangeschichtlicher Faktor in unserer Welt das Interesse verloren. Vgl. K. Gotto, Die Erosion christlicher Wertvorstellungen. Kritische Anfrage an Kirche und Unionsparteien, in: A. Rauscher (Hg.), Christ und Politik, Mönchengladbacher Gespräche 10, Köln 1989; Konrad Repgen, „Reform" als Leitgedanke kirchlicher Vergangenheit und Gegenwart, in: RQA 84 (1989), S. 23 und 23 Anm. 78.

130 P. Ehlen, Ist die Verwendung der marxistischen Gesellschaftsanalyse in einer Theologie möglich?, in: J. B. Metz (Hg.), Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche? Schriften der katholischen Akademie in Bayern, Bd. 122, Düsseldorf 1986, S. 99ff.

131 Ebd., S. 115.

132 Ebd., S. 101.

133 J. B. Metz, a. a. O., Mainz 1977; zur geistigen Verwandtschaft zwischen Habermas und Metz vgl. E. Arens, a. a. O., S. 18f.

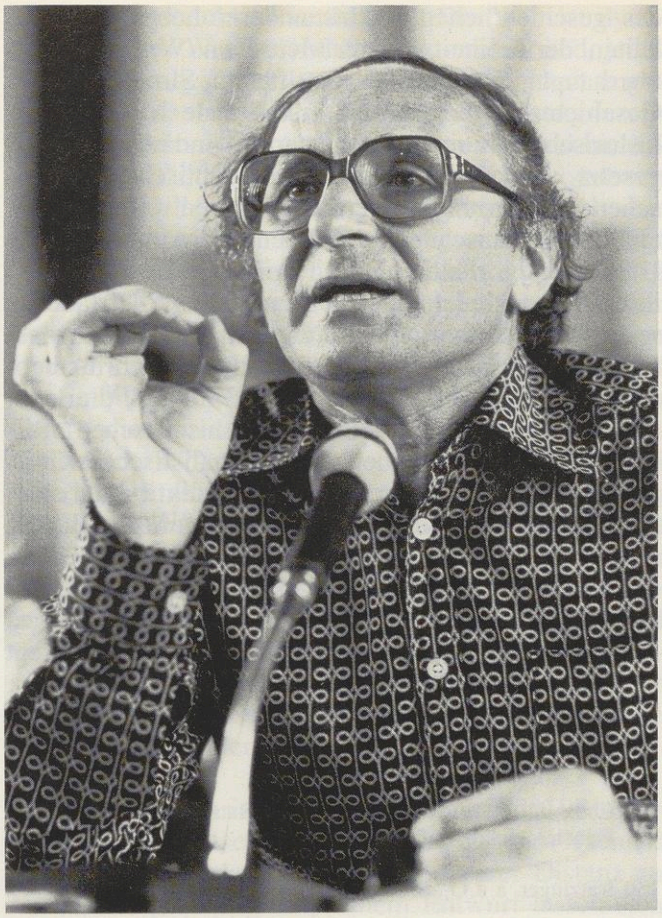
134 Alfred Heuß, Verlust der Geschichte, Göttingen 1959, S. 32; vgl. Lucian Hölscher, Geschichte und Vergessen, in: HZ 249 (1989), S. 1—17; Eberhard Jäckel, Umgang mit Vergangenheit, Beiträge zur Geschichte, Stuttgart 1989, S. 118—130.

135 A. Heuß, a. a. O., S. 15 u. 17; vgl. Karl-Georg Faber, Theorie der Geschichtswissenschaft, München 1971, S. 40f.

136 Metz, a. a. O., S. 15 u. 17; vgl. Karl-Georg Faber, a. a. O., München 1971, S. 40f.

137 Ebd., S. 189.

138 Siehe TRE, Bd. IVX, 1985 (Stichwort Häresie II), S. 318.



Dr. Dr. Johann Baptist Metz (geb. 1928)

charakter" gegenüber einer auf Herrschaftslegitimation hermeneutisch instrumentalisierten „reinen Personengeschichte"[139] ist heutzutage offener Konfliktstoff zwischen offizieller katholischer Kirche und wissenschaftlicher Theologie, weil — so Kardinal Ratzinger, Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre — allein das Seziermesser als Erkenntnismittel der historisch-kritischen Geisteswissenschaften der Struktur des Glaubens nicht gerecht würde.[140]

In einem anderen Zusammenhang hält Kardinal Ratzinger „unkritische Anleihen bei der marxistischen Ideologie", die die analytischen Instrumente des Marxismus „als wissenschaftlich, das heißt als notwendig wahr" qualifizieren[141], mit der kirchlichen Lehre für unvereinbar. Die nachidealistische „Theologie der Befreiung"[142] stellt überhaupt ideologiekritisch in Frage, ob die aufklärerischen Werte durch das bürgerliche Prinzip allein als humane gerettet und verteidigt werden können.[143] Das Schwungrad der bürgerlichen Revolution darf demnach nicht zum Stillstand kommen und muß alle Lebensbereiche erfassen: Katholische Theologie soll sich ebenfalls der „Aufklärung" öffnen, selbst gegen die warnende Stimme des römischen Lehramts. In der Ausrichtung auf das „bonum commune" gibt es keine illusionäre Stimmigkeit, in der realdialektische Kontrasterfahrungen und Kontrastpositionen ausgeblendet würden. Traditionalistisch gesehen käme dem gleich eine stillschweigende Identifizierung des bürgerlichen und des religiösen Subjekts.[144] In klarer Abgrenzung dazu fordert Johann Baptist Metz in seiner „praktischen Fundamentaltheorie" ein neuzeitliches Subjektsein aller Menschen im Gefolge einer „Aufklärung über die Aufklärung"[145], das die christliche Botschaft ausdrücklich einbezieht. Diese „Theologie des Subjekts"[146] verwerfe geradezu Geschichtslosigkeit und bedürfe zur Identitätssicherung „Erinnerung" und Erzählung als Kategorien eines autonomen individuellen Geschichtsbewußtseins. Metz skizziert in seinem „paradigmatischen Ansatz" zwei Traditionsstränge des Erinnerungsverständnisses und ihre Vermittlungsproblematik seit der Aufklärung bis in unsere Gegenwart. Die Kategorie „Erinnerung" bedinge in der „Vernunfterkenntnis vorgewußter Wahrheit"[147] der platonischen Anamnesislehre wirkungsgeschichtlich

139 Metz, a.a.O., S. 64 Anm. 36.

140 Joseph Kardinal Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, S. 339, 345 u. 348; E. Drewermann, a.a.O., S. 28ff.

141 Instruktion vom 6. August 1984, in: Metz (Hg.), Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?, Schriften der katholischen Akademie in Bayern, Bd. 122, Düsseldorf 1986 (im Anhang: Die Instruktionen der Kongregation für die Glaubenslehre vom 6. August 1984 und vom 22. März 1986), S. 172 (VI, 10) u. S. 176 (VIII, 1); Zur inhaltlichen Problematik vgl. Kardinal Joseph Ratzinger, Die Theologie der Befreiung, in: Konflikt um die Theologie der Befreiung, Hrsg. v. Norbert Greinacher, Zürich/Einsiedeln/Köln 1985, S. 133—145.

142 Vgl. Walter Kasper, Die Theologie der Befreiung aus europäischer Perspektive, in: Metz, a.a.O., S. 77ff.; Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, S. 147ff.

143 Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, S. 43.

144 Ebd., S. 45f.

145 Ebd., S. 29.

146 Ebd., S. 57.

147 Ebd., S. 162.

eine „Solidarität nach rückwärts", genauso wie sie in der christlichen Tradition von Geschichte und Freiheit eine „ex memoria passionis" hervorbrächte.[148] Die gegenseitige Durchdringung, die in neuzeitlicher Gestalt zwischen apriorischer Vernunftwahrheit und Freiheitsgeschichte vermittele, beeinflusse ein theologisches Denken, das an ein philosophisches Fragen als seine grundlegende Methode gebunden sei.[149] Damit ist auch das Verhältnis von Vernunft und Geschichte thematisiert. Bei aller Gemeinsamkeit der substantiellen Wahrheitssuche, die nach Kardinal Ratzinger „Gott aus der Vernunft" nicht ausklammern dürfe[150], propagiert Metz den „Primat der Praxis" resp. die „Intelligilibität der Praxis" im Sinne einer Theorie — Praxis — Dialektik,[151] für eine „polyzentrische Weltkirche, in der übrigens das abendländische Erbe nicht verdrängt, sondern neu ausgerufen und gefordert wird"[152]. Hier setzt Kardinal Ratzingers kritischer Vorbehalt ein: Theologie werde dann zur Handlungsanleitung, die jeweils aus der Reflexion der Praxis wieder neue Perspektiven der Praxis entwickele.[153] Für die Geschichtsthematik urteilt Metz treu seinem Grundsatz, der kognitive Primat erzählter Erinnerung berechtige zu einer Art „Antigeschichte"[154]: „Es gibt einen unabgegoltenen Sinn der Toten, der bereits Besiegten und Vergessenen. Das Sinnpotential der Geschichte hängt nicht nur an den Überlebenden, an den Erfolgreichen und Durchgekommenen! ‚Sinn' ist eben keine den Siegern reservierte Kategorie"[155]. Christlicher Glaube suche sich — so Metz abschließend — „in der Erzähl- und Argumentationsgestalt der befreienden Erinnerung, als einer bestimmten Gestalt von Hoffnung, in den Verhältnissen der Neuzeit zu verantworten"[156].

Abschließende Betrachtungen

Was Metz im einzelnen ausführt, ist Rüsens Konzeption — ohne ihn zu nennen — nicht fremd. Rüsen erwartet ebenfalls — wie schon vorher ausgeführt — vom Geschichtsschreiber, daß der Leser seine Welt als geschichtlich und somit als veränderlich begreift: „In der Geschichtsschreibung kommt es nicht darauf an, Sinn zu stiften, sondern gestifteten Sinn zu erinnern, und dies auf eine Weise, die ihn als gestifteten mit dem ganzen Arsenal wissenschaftlicher Geltungssicherung … zur Lösung der das Geschichtsbewußtsein bewegenden Orientierungsprobleme der Gegenwart befähigt"[157]. Diese Erkenntnis befreie, weil sie — wie Rüsens Rezeptivität garantiert — eine Perspektive auf künftige Veränderung eröffnet[158], doch sie verpflichtet selbstredend zur Anerkennung des geschichtlichen Rechts anderer Lebenswirklichkeiten, der Freiheit anderer Menschen. Was aber heißt überhaupt „Erinnerung gestifteten Sinns" in der Geschichte? Ist damit das funktionale Modell einer historischen Äquivalenz von damals und heute vorausgesetzt oder der Anspruch von identischen historischen Substanzen erhoben? Was Rüsen reflektiert, ist ein neues Wunschdenken, in dem die Antinomie von Utopie und orientierender Handlungsfähigkeit bzw. ihrer Folgen regelrecht zur unmittelbaren Erfahrung wird. Dieser Erfahrung fehlt die Empirie, das Surrogat etabliert sich in der Vernunftform des fortschrittstheoretischen Logismus: „Historische Bildung"[159] erlaubt mit den „Lerndimensionen der historischen Bildung"[160] zusammen einen „panrationalistischen Kraftakt", der in der prognostizierten Perfektibilität einer „kognitiven Kraft der Geschichtskultur"[161] gipfelt. Die religiösen „Bedürfnisse" werden zur „Vereinfachung der Problemstellung"[162] ausgeklammert. Rüsens Zukunftsmusik bedarf unablässig eines sprachlichen Lautverstärkers, da er sich nirgendwo richtig festlegt

148 Ebd., S. 161—175; hier S. 161 u. 97.

149 Ebd., S. 162 u. 164 u. 172ff.; Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, S. 332.

150 Ratzinger, a.a.O., S. 332.

151 Metz, a.a.O., S. 47 u. 49ff.

152 Ebd., S. 154.

153 Ratzinger, a.a.O., S. 332.

154 Metz, a.a.O., S. 97 u. 174f.

155 Ebd., S. 99 u. 97 u. 114f.

156 Ebd., S. 175; vgl. J. B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion, München/Mainz 1980, S. 80ff.; Metz spricht von einer „katholischen Spielart der Zweiten Reformation" (S. 81) und fordert eine „Umkehr der Herzen", d. h. „den Abschied von der privilegierten Situation unserer Ersten Welt, oder anders ausgedrückt: den Abschied von unserem bürgerlichen Zeitalter" (S. 100).

157 Rüsen, Lebendige Geschichte, S. 71.

158 Ebd., S. 83.

159 Ebd., S. 85ff.

160 Ebd., S. 93ff.

161 Ebd., S. 109ff.

162 Ebd., S. 109.

und alles „produktiv" verarbeitet: Die Welt ist dynamisch, jedes Wechselverhältnis komplex und jedes Engagement besonnen oder jede Besonnenheit engagiert.[163] Eine illusionäre Gebrauchsanleitung empfiehlt sogleich: Alle am „Bildungssinn der Geschichtswissenschaft"[164] partizipierenden Personen „müssen sich prinzipiell einig darüber sein, zumindest sich aber tendenziell darüber einigen können, was historisches Wissen in seiner Wissenschaftlichkeit so vernünftig macht, daß es im Engagement der Lebenspraxis zur Besonnenheit führen und dadurch Praxis humanisieren kann"[165]. Der Inbegriff des „christlichen Kairos" versinnbildlicht schließlich visionär dem staunenden Leser „die innerzeitliche Überzeitlichkeit eines geschichtlichen Augenblicks", in dem „Utopie und Alterität zu einem umgreifenden Gebilde zeitlichen Sinns zusammenschießen"[166]. Rüsens „Historik" ist schlichtweg unhistorisch, die Fragwürdigkeit des Geschichtlichen ist kein Thema: Rüsen spricht selbstgewiß nur von der intelligiblen Verwertbarkeit und vom Nutzen der Geschichte. Die bewußtseinseinseitige Legitimation für solch eine Position ist aber nicht aus der „Geschichte" ableitbar: „Es gibt keine Geborgenheit in der Geschichte"[167].

Selbstkritisch schrieb schon Alfred Schmidt 1971 über Nietzsches Streitschrift „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben": „An unserer Distanz zu Nietzsches großartig-utopischem Entwurf lassen sich die Schwierigkeiten heutigen Geschichtsbewußtseins ablesen. Gegen sie ist auch ein Denken nicht gefeit, das sich auf Marx (und den Marxismus) beruft"[168]. Die wahrhaft „historischen Menschen", wie der junge Nietzsche sie bezeichnet, erschöpfen sich nicht im Bewahren, Beklagen oder Verehren der Vergangenheit; ihr „Blick in die Vergangenheit drängt sie zur Zukunft hin, feuert ihren Mut an, es noch länger mit dem Leben aufzunehmen, entzündet die Hoffnung, daß das Rechte noch komme, daß das Glück hinter dem Berg sitze, auf den sie zuschreiten. Diese historischen Menschen glauben, daß der Sinn des Daseins im Verlaufe seines *Prozesses* immer mehr ans Licht kommen werde, sie schauen nur deshalb rückwärts, um an der Betrachtung des bisherigen Prozesses die Gegenwart zu verstehen und die Zukunft heftiger begehren zu lernen; sie wissen gar nicht, wie unhistorisch sie trotz aller ihrer Historie denken und handeln, und wie auch ihre Beschäftigung mit der Geschichte nicht im Dienste der reinen Erkenntnis, sondern des Lebens steht"[169].

Nietzsche sah nicht — wie die Interpreten Habermas und Schmidt behaupten — „streng gegenwartsbezogen"[170] und einlinig „im Prozesse das Heil", wenn er folgert: „Was könnten zehn neue Jahre lehren, was die vergangenen zehn zu lehren nicht vermochten!"[171] Er plädierte vielmehr für eine „Historie zum Zwecke des *Lebens*"[172], die nicht aufbaute auf dem „Bedürfnis nach rückwärtiger Klarheit"[173] wegen einer vermeintlichen positivistischen Sicherheit. Nietzsche erkannte wohl, daß der „Mensch zum Menschen" wird durch die „Kraft, das Vergangene zum Leben zu gebrauchen und aus dem Geschehenen wieder Geschichte zu machen"[174]. Aber er warnte geradezu vor einem wissenschaftlichen „Übermaße an Historie", weil dann das „Menschwerden" wieder aufhöre in der „Dunstschicht des Unhistorischen"[175].

Bereits im ideologischen Zugriff nivelliert Habermas die Aussage des frühen Nietzsche: „Die lebendige Historie macht Vergangenes und Fremdes zum Bestandteil eines gegenwärtigen Bildungsprozesses. Die historische Bildung ist Gradmesser der ‚plastischen Kraft', mit der sich ein Mensch oder eine Kultur in der Vergegenwärtigung des Vergangenen und des Fremden selber transparent werden"[176]. Rüsen befindet sich im Bannkreis der Habermas-Schule — seine Denkbahnen sind im wesentlichen vorgezeichnet. So ist es nicht verwunderlich, daß Rüsen eine Typologie der Ge-

163 Ebd., S. 91f.

164 Ebd., S. 92.

165 Ebd., S. 92.

166 Ebd., S. 134.

167 Wittram, Interesse, S. 15f. u. 69; Faber, Theorie der Geschichtswissenschaft, S. 34.

168 A. Schmidt, a.a.O., S. 13. Norbert Rath, Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos, in: Vierzig Jahre Flaschenpost, S. 73—110.

169 Nietzsche, a.a.O., S. 119f. (Hervorhebung im Original).

170 Schmidt, a.a.O., S. 13.

171 Nietzsche, a.a.O., S. 120.

172 Ebd., S. 121 (Hervorhebung im Original).

173 Wittram, Zukunft in der Geschichte, S. 32.

174 Nietzsche, a.a.O., S. 118.

175 Ebd., S. 118.

176 Habermas, Erkenntnis und Interesse, S. 357.

schichtsschreibung entwirft, die Nietzsche bereits besser in seiner zitierten Streitschrift darstellt und die nichts Neues bietet. Rüsens traditionaler, exemplarischer und kritischer Typus entspricht den drei Arten der Historie, die nach Nietzsche dem Leben dienen. Einzig und allein Rüsens „genetische Sinnbildung" ist ein modernes „Produkt".

Nietzsches „monumentalische Historie" widmet sich dem „Tätigen und Mächtigen"[177], Geschichte reize mit „verführerischer Ähnlichkeit den Mutigen zur Verwegenheit, den Begeisterten zum Fanatismus"[178]. Die „antiquarische"[179] gehört dem „Bewahrenden und Verehrenden — dem, der mit Treue und Liebe dorthin zurückblickt, woher er kommt, worin er geworden ist; durch diese Pietät trägt er gleichsam den Dank für sein Dasein ab"[180]. Die „kritische"[181] verleiht dem Menschen die Kraft, „eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können"[182]. Sie ist dem „Lebendigen" eigen, „als dem Tätigen und Strebenden, ihm als dem Bewahrenden und Verehrenden, ihm als dem Leidenden und der Befreiung Bedürftigen"[183]. Häufig verführe sie auch zu dem „Versuch, sich gleichsam *a posteriori* eine Vergangenheit zu geben, aus der man stammen möchte, im Gegensatz zu der, aus der man stammt"[184].

Nietzsches kritischer „Befreiungstypus", der in der zeitgenössischen Gelehrtenwelt wenig zur Kenntnis genommen wurde, richtete sich an diejenigen, die aus dem modernen „Bildungs-Gedanken"[185] keinen „Bildungs-Entschluß"[186] zögen. Der Rückzug ins „Innere"[187] fördere eine „schwache Persönlichkeit"[188], ebenso wie die durch Wissenschaft angestrebte Objektivität zum irrtümlichen Schluß führe[189], Wissenschaft könne „seine Begriffe von Zweckmäßigkeit nach außen einem Ganzen unterschieben"[190] und einen Maßstab zur Beurteilung der Vergangenheit liefern[191]. „Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart" — sagt Nietzsche — „dürft ihr das Vergangne deuten"[192]. Dies ist ein Kernsatz des Skeptizismus gegen die Starrheit der Tradition. Nietzsche forderte radikal den Maßstab des Erkennens, der im Handeln liegt, oder kantisch gesprochen: den Primat der praktischen Vernunft.

Aus der Auflösung allgemein verbindlicher Normen durch den Historismus entwickelte sich der „relativistische Historismus" am Ende des 19. Jahrhunderts. Der neuzeitliche Historiker weiß trotz aller methodologischer Positionskämpfe: „Die Geschichte ist kein festes Haus und bietet kein bergendes Dach"[193]. Der „historische Relativismus" hat aber bis heute einen verbindlichen „Begriff von ‚Menschlichkeit' und ‚Menschenwürde', der eine Gleichsetzung von Menschen und Sachen ausschließt"[194]. Der Respekt gegenüber dem von Gott geschaffenen und erlösten Mitmenschen ist die fundamentale Lebensnorm in einer Gemeinschaft: „Was uns bedrängt, ist die Frage, wie wir verantworten können, was das Gesicht des Menschen entstellt"[195]. Die rationalen Kontrollen der Geschichtswissenschaft sind die kritischen Instrumente im Rahmen einer Gegenstandsoffenheit, die bei einer gewissenhaften Anwendbarkeit der Methoden selbst bisher Affirmatives in Frage stellen und beitragen, „gemodelte" oder „metamorphosierte" Geschichte resp. „Erinnerung" zu Zwecken einer zu stiftenden Sozial-Identität zu entlarven. Wenn auch „in jeder Form traditional gebildeter Identität" ein „Stück Dogmatismus" steckt[196], so bleibt „Wieder-belebung"

177 Nietzsche, a. a. O., S. 122.

178 Ebd., S. 125.

179 Ebd., S. 126.

180 Ebd., S. 126.

181 Ebd., S. 129.

182 Ebd., S. 129.

183 Ebd., S. 121.

184 Ebd., S. 130 (Hervorhebung im Original).

185 Ebd., S. 132.

186 Ebd., S. 132.

187 Ebd., S. 132 f.

188 Ebd., S. 133.

189 Ebd., S. 146.

190 Ebd., S. 144.

191 Jürgen Oelkers/Holger-Jens Riemer, Überlegungen zur Begründung einer kritischen Geschichtswissenschaft, in: I. Geiss/R. Tamchina, a. a. O., S. 94 ff.

192 Nietzsche, a. a. O., S. 146.

193 Wittram, Interesse, S. 67.

194 Ebd., S. 68.

195 Ebd., S. 68.

196 Rüsen, Lebendige Geschichte, S. 47.

das Ziel — „Katharsis der Erinnerung durch Historiographie“[197].

Wissenschaftliche Geschichte, die aufhört, eine Bildungsmacht zu sein, erinnert auch kein Gemeinschaftsgefühl für die Lebenden, weil schon allein die Kluft zwischen Begrifflichkeit und Begreifbarkeit die vergangene Lebenswirklichkeit verfremdet. Es lohnt sich daher, kurz zu fragen, was im Interesse der Erkenntnis und einer Wertgemeinschaft die Zementierung erworbener Positionen verhindert.[198]

Der Vorwurf gegen die Verfechter von Allgemeingültigkeit historischer Erkenntnis lautet, sie seien nicht lebensnah, ihre Ansichten seien etwas Weltfremdes und nicht auf die gegenwärtigen Probleme der Gesellschaft ausgerichtet. Im wissenschaftstheoretischen Relevanzkonflikt der Historiker, der schon bedrükkende Zeichen von „Methodenhypochondrie“[199] verrät, kann u. a. ein Ausgleich der Positionsrivalitäten möglich sein, wenn die wissenschaftliche Prämisse Akzeptanz besäße, „objektive Erkenntnis“ sei Erkenntnis von allgemeinem Wert. Folgen wir vorurteilslos Günther Patzigs Gedankengang, dann entsteht in der Kontamination von „Tatsache“ und Wahrheitsbegriff eine kommunikative „Objekt-Bezogenheit“ des Historikers, in die die „Relevanz gleichsam eingearbeitet“ worden ist. Danach sei wahr, was im Geist einer wissenschaftlichen Kommunität bedeutsam zur „Einheit des Weltverständnisses“ beiträgt. Patzig urteilt weiter: „Wahrheit wird damit eine Sache des Grades und, da Objektivität an Wahrheit in diesem neuen Sinne gebunden zu sein scheint, gibt es dann auch entsprechende Grade der Objektivität“[200]. In letzter Konsequenz ist die Objektivität historischer Befunde eben partikularer Ausdruck des Fragmentarischen, ein für uns moderne Menschen zweckmäßiger Konsens, der einen bewußten Verzicht auf jeden Totalitätsanspruch des Erfaßbaren in der Wirklichkeit impliziert. Trotz der Teilaspekte, die das methodologische Postulat verbürgt, besteht nach Ansicht des Soziologen Hans Albert gleichwohl die Gefahr, in den normativen Sog einer säkularen Ideologie zu geraten, die das „Erbe der Theologie“[201] antreten könne. Sein an den Naturwissenschaften orientierter „kritischer Rationalismus“ verwirft totale Weltdeutungen, weil sie jeder Kritik abhold Neuerungen ablehnen und Leitgedanken akzeptierter Vorgänger autoritätsgläubig konservieren wollen.

Rüsens „genetisches“ Denkmodell wird nun hier zu Ende gedacht: „Lebendige Geschichte“ ist ein Ersatzkompensat für einen *vorwiegend erzieherischen Auftrag*, der in der Vergangenheit wie Gegenwart zur „Versittlichung des Menschen“ dient. Rüsens „Bildungsverständnis“ gleicht jedoch einem kunstvollen Kartengebäude mit optimal ausgestatteten Qualifikationsmerkmalen: Auffallend ist die mangelnde Relevanz zur menschlichen Lebenswelt. Metamorphosierte Geschichte erschafft demnach keinen metaphysischen Königsweg, denn „Gegenstandslosigkeit“ ist Trumpf, und das erlaubt ein kraftloses Experimentierfeld mit gleichsam „leblosen“ Objekten: Ihr Perfektionismus ist im „Bann einer metaphysischen Fiktion“[202].

197 Ebd., S. 28.

198 Angesichts der strapaziösen Diskussion in den letzten Jahren über „Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft“, die nicht nur den historischen Relativismus, sondern ebenfalls die methodologische Positionsvielfalt einer demokratischen Gesellschaft widerspiegelt, ist eine Schlüsselfrage nach unentbehrlichen Werten und Gemeinsamkeiten zur Interpretation historischer Sinn- und Bedeutungszusammenhänge mehr denn je aktuell. Vgl. R. Kosellek, W. J. Mommsen, J. Rüsen (Hg.), Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft, Beiträge zur Historik, Bd. 1, München 1977; W. Conze, Die deutsche Geschichtswissenschaft seit 1945. Bedingungen und Ergebnisse, in: HZ 225 (1977), S. 1—28.

199 Günther Patzig, Das Problem der Objektivität und der Tatsachenbegriff, in: Objektivität und Parteilichkeit, S. 321; vgl. Ulrich Muhlack, Neuere Literatur zur Theorie und Geschichte der Geschichtswissenschaft, in: Zeitschrift für Historische Forschung 14 (1987), S. 303—316; Metz warnt geradezu vor „erinnerungsloser Geschichtstechnologie“ (Glaube in Gesellschaft und Geschichte, S. 172).

200 Patzig, a. a. O., S. 326; vgl. Adam Schaff, Geschichte und Wahrheit, Wien/Frankfurt/Zürich 1970, S. 163; Oelkers/Riemer, a. a. O. S. 100.

201 Albert, Plädoyer, S. 57 u. 59; ders., Konstruktion, S. 379. Die Spekulation des Londoner Historikers Victor Ehrenberg über eine Konvergenz historischer Ansätze zu einer neuen „Weltgeschichte“ ist verständlich auf dem Hintergrund der furchtbaren Kriegserlebnisse, die in den Auswüchsen des Bösen das Menschliche so grausam entstellten. Sein offenbar aus persönlicher Betroffenheit geschriebenes Resümee lautet: „Der Beweis für Gottes Plan in der Geschichte stimmt überein mit dem Wissen, daß es keinen wahren Fortschritt in der menschlichen Geschichte gibt, außer vielleicht in dem langsam wachsenden Bewußtsein jener Kräfte innerhalb der Menschheit, die zur Einheit hinführen. Ungeachtet aller gegenwärtigen Bedrohungen dessen, was von unserer Kultur übriggeblieben ist, kann ich die Hoffnung nicht aufgeben, daß die zwei Linien, diejenige, die des Menschen Beitrag an der Geschichte ausmacht, und diejenige, die Gottes Rolle ist, nicht nur nicht parallel sind oder auseinanderlaufen, sondern sich immer mehr einander nähern. Sie könnten eines Tages zusammentreffen“ (V. Ehrenberg, Einige Gedanken zum Sinn der Geschichte, in: Saeculum 26 [1975], S. 260). Vgl. Iggers, a. a. O., S. 336 f. Odo Marquardt, a. a. O., S. 15 ff.

202 Türcke, Vermittlung als Gott, S. 16, 25 u. 92.

Was pseudoempirische Synthesen nicht bewerkstelligen können, weil sie alles Metaphysische verbannen, gereicht jetzt einer „Historik" und „Didaktik" zur Ehre, die — reichlich mit allen Fortschrittsattributen ausgestattet — über eine spekulative Hintertreppe das Erbe von Philosophie und Theologie beanspruchen. „Institutionalisierter Interaktionismus" dient wie ein kommunikativer Transformator einer Ideologie, deren Dominanz über alle Wissenschaften und Bildungsweisheiten in einem „maßgeschneiderten" Vermittlungsbegriff mit metaphysischer Tragweite kulminiert. Obwohl das postkonventionelle Moralprinzip durch ein Ergänzungsprinzip samt Geschichtsrekonstruktionsprogramm in unendliche Ferne gerückt ist, wird Lehre und Lernprozeß bereits für das lernende Subjekt „gesellschaftlich-genetisch" und alternativlos didaktisch proportioniert und ästhetisch-konsumptiv in die Tat umgesetzt. Über-individuelle Eigenheiten finden angemessene Rücksicht wie Lehr- und Lernbedingungen, die in ihrer wechselseitigen Wirkung „Faßlichkeit" ausmachen[203]. Aber nur den „Glauben" an die schöpferische Potenz der kommunikativen Vermittlung, allerdings unter dem Aspekt einer optimalen strukturanalytischen Faßlichkeit, propagiert diese Didaktik für einen Gesellschaftsprozeß, „als deren Missionar sie im Reich der Bildung des wissenschaftlichen Geistes wirkt"[204]. Absolutheitsmaxime und tatsächliche Vermittlungsleistung sind im Idealfall austauschbar: „Gelungene Didaktik wäre verschwundene Didaktik: ihrer Gegenstandslosigkeit als eigenständige Disziplin innegeworden und in die Selbstreflexion von Wissenschaft übergegangen"[205]. Diese „metaphysische Fiktion" weist sich aus durch einen auslegenden Rationalismus, der mehr sein will als nur eine geschmeidige Denkkunst. Die welthaften Ausgleichsversuche haben nunmehr konjunkturelle Alleskleberfunktion: Angesichts des reißenden Verlusts christlicher Glaubenssubstanz ermöglichen sie sowohl die Substitution des Mythos durch Vernunft als die Wirklichkeitsprophetie mit sinnstiftender Bürgschaft für den Fortschritt, die den ideologischen Vereinheitlichungsprozeß beschleunigt.

Wenn wir die Zustimmungsfähigkeit zur Formel: „Die moderne Welt: das ist Rationalisierung plus Pluralisierung"[206] akzeptieren, dann ist es ein Gebot der Klugheit, alles einzusetzen, was dem Kontinuitätsbruch im Verhältnis zur Vergangenheit beharrlich Einhalt gebietet und uns damit von der bedrückenden Sorge entlastet, was Vergangenheit als hochgestochenes menschliches Artefakt des Denkens in Abstraktheit und Geschichtslosigkeit verwandelt. Sofern wir uns vornehmlich bei der Weitergabe des Überlieferten um Pluralisierung der Methoden und Interpretationsansätze bemühen, sollten einige wenige Thesen festgehalten werden:

- Die Vielfalt profangeschichtlicher Analysen erfolgt nach Maßgabe ihrer historisch-kritischen Instrumente und notwendigerweise diametral zur zielgerichteten entfremdenden Deutungskonjunktur.
- Geschichte gerät in den Bannkreis eines Identitätskults, in dem Vernunft dienstbar und ihrer selbst nicht mehr mächtig ist: Sinnstiftungskampagnen mit dem Angebot einer verlockenden Identitätserfülltheit benutzen Vernunft zum Zweck eines funktionalisierten Religionsersatzes.
- Bescheidenheit im Urteil, permanenter Revisionismus als Pflichtprogramm und Relativierung vorschneller „sinnhafter" Transfers immunisieren gegen eine selbstgewisse historische Zielprognostik und dogmatische Saturiertheit kognitiver Selbstüberhebung: Geschichte beunruhigt unsere Identität, aber vergewissert uns auch darin und stabilisiert erschütterte Identität.
- Eine „neokognitive" konkrete Rehistorisierung bildet eine Gegenkraft zum „Boom" entwirklichter Dialektik und hilft, die „Kluft zwischen Erfahrung und Erwartung"[207] oder die „Entzweiung" von „Herkunft und Zukunft"[208] zu überwinden.
- Ein Plädoyer für den inneren Zusammenhang von Erziehung, Politik, Kunst und der Fachwissenschaft Geschichte ist weder nur aus Vernunft ableitbar, noch läßt sie Humanität zu, ohne in die Fallen der Entfremdungstheoreme zu tappen: Aktivitäten im Fachinteresse und offensives Ausgreifen auf den Wissenschaftsprozeß dürfen nicht einmünden in eine Entproblematisierung des Geschichtlichen durch ein übersteigertes Bedürfnis nach rückwärtiger Klarheit.

203 Ebd., S. 131.

204 Ebd., S. 130, vgl. S. 92: „Die Vermittlung ist der Erkenntnisblitz, der sich jeder Begründung und Ableitung entzieht — der Fluchtpunkt aller didaktischer Bemühungen und zugleich ihr blinder Fleck".

205 Ebd. S. 133.

206 O. Marquard, Aesthetica, S. 20.

207 Reinhard Koselleck, Artikel „Geschichte", in: Geschichtliche Grundbegriffe, hrsg. v. O. Brunner, W. Conze u. R. Koselleck, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 702 ff.

208 Joachim Ritter, Subjektivität, Frankfurt 1974, S. 27.

- Personale Geschichtsbetroffenheit bewirkt intersubjektive Reflektivität auf der Grundlage von Narrativität, Verständlichkeit und Lesbarkeit: Unvollkommenheit ist menschlich, Reflexion kein störender Zusatz, Zweifel kein Merkmal der Schwäche. Historiker tragen keinen Mantel des Weisen, ihr kritischer Wächterdienst zwingt zur Distanz gegenüber integraler Ganzheit, futuristischer Verbindlichkeit und modischen Kurswerten.
- Ideologische Reduktionen und Simplifizierungen mediatisieren die Offenheit der Zukunft zu einem Mythos der Lösungsgewißheit: Die Vergangenheit ist kein Modus der Gegenwart, die Gegenwart kein Element immerwährender Gegenwärtigkeit. Jeder gepriesene Fortschritt ist nur ein Gewinn im Einzelnen und eine Trennung im Ganzen (R. Musil).
- Professionalisierte Vermittler fixieren ein Bildungsutopia der Zukunft aus der Vergangenheit, in dem sich Moral und Wissen identifizieren mit dem Geist der substantiell gedachten Kommunikationsgemeinschaft. Im Prozeß dieser Selbstverwirklichung (Identität) wirkt Didaktik wie ein trügerisches Gravitationszentrum für planmäßige und organisierte futurologische Objektivierungsakte.
- Die Befürworter der „Kritischen Theorie", die bis ins Herz der Theologie vorzudringen wagen, anästhetisieren sich mit einem „trostlosen Trost"[209], weil sie „veränderungssüchtig und erwartungseuphorisch" zum Zwecke einer fundamentalistischen Kollektividentität die „Erfahrung an die Erwartung heranzumogeln"[210] beabsichtigen. Der Historiker Lutz Niethammer erkennt in diesem paradigmatischen Wunschtraum mit Recht Signale zu einem „Bankrott der Kultur und den gewalttätigen Zusammenprall unvermittelbarer Identitäten"[211].

Angesichts der dramatischen Vorgänge in Europa am Ende des Jahres 1989 erinnern wir, daß sich *die von Staats wegen* dekretierte Herrschaftsideologie in der sozialistischen Geschichtswissenschaft *nur gegen große Widerstände* vieler Historiker durchsetzen ließ. Zwischen gewaltsamer Historisierung und demokratischem Pluralismus liegen Welten, wie wir wissen. Eine selbstzufriedene Kirchtumpolitik zeugt nur von Gleichgültigkeit oder Rückzugsmentalität: Jedoch für einen an Deutungsvielfalt gewöhnten Westeuropäer sollte es gerade der „Weisheit letzter Schluß" sein, sich gegen jede „objektiv" machtstrukturierte Nivellierung zu engagieren. „Die Neuerung kann", wie Albert resümiert, „soweit sie sich nicht in der Maskerade der Deutung durchsetzt, weil sie von offiziellen Instanzen gewünscht wird, nur als Häresie zum Vorschein kommen. Und wo blinder Gehorsam und unbedingter Glaube zu obersten Tugenden erhoben werden, wird man Häresien mit allen verfügbaren Machtmitteln zu Leibe rücken. Relative Milde ist hier nur bei relativer Ohnmacht zu erwarten"[212].

209 Marquard, a.a.O., S. 79.

210 Ebd., S. 79.

211 L. Niethammer, Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende? Hamburg 1989, S. 172; vgl. O. Marquard, a.a.O., S. 112: „Das Identitätssystem — so sieht das auch Hegel — verdrängt im Namen der Identität den Unterschied".

212 H. Albert, Plädoyer, S. 18. Konrad Lorenz zitiert ein Wort von Thomas Huxley: „Jede neue Wahrheit beginnt ihren Weg als Ketzerei und endet als Orthodoxie." (Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens, München 1973, S. 315) Entsprechend Anm. 16 folgert K. Hübner: „Jede Generation muß *ihre* Gegenwart und *ihre* Vergangenheit in *ihrer* Art meistern, und da sie das eine nicht ohne das andere tun kann, ist es für sie unverzichtbar, Geschichte zu schreiben und sie immer wieder neu zu schreiben." (K. Hübner, Erkenntnistheoretische Fragen, S. 58. Hervorhebung im Original.)

Der besondere Status des Gymnasiums Josephinum: Öffentliche Schule in kirchlicher Trägerschaft von 1965 bis 1989

Seine Vorzüge, seine Nachteile vor dem Hintergrund wechselnder schulpolitischer Gegebenheiten

Von Julius Seiters

I.

Am 26. 2. 1965 unterzeichneten der Apostolische Nuntius Corrado Bafile und der Niedersächsische Ministerpräsident Dr. Georg Diederichs in Hannover ein „Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhle und dem Lande Niedersachsen".[1] Es schloß Jahrzehnte der Auseinandersetzungen, ja des Schulkampfes zwischen Staat und Kirche ab und legte den Grund für die seitherige gute und vertrauensvolle Zusammenarbeit. Jahre unendlich mühseliger Verhandlungen lagen hinter den Partnern, bis der Vertragstext unterschriftsreif vorlag.[2] Er sah u. a. vor: Grenzkorrekturen zwischen den niedersächsischen Bistümern, Bestimmungen über die Ablösung von historisch bedingten staatlichen Baulasten an Kirchen und Kirchengebäuden, über den staatlichen Zuschuß zur Pfarrerbesoldung und über die Rückgabe von Gebäuden an die Kirche, die im Zuge der Säkularisation enteignet worden waren. Er enthielt Paragraphen über die Förderung der katholischen Erwachsenenbildung durch den Staat und die Berücksichtigung kirchlicher Interessen am Rundfunk, über die Vornahme seelsorglicher Besuche und kirchlicher Handlungen in Krankenhäusern und Strafanstalten, über die Errichtung einer katholischen Fakultät an der Universität in Göttingen zu gegebener Zeit und über die Besetzung der Lehrstühle für katholische Religionspädagogik an den pädagogischen Hochschulen des Landes.

Den wesentlichen Bestandteil des Konkordats bildeten aber die Schulbestimmungen.[3] Im Grunde erkannte die Kirche die Gemeinschaftsschule als Regelschule und die Bekenntnisschule als Antragsschule an. Sie nahm damit erhebliche Abstriche an der ursprünglichen Schulkonzeption aus der Zeit des Schulkampfes Mitte der 50er Jahre vor. Das Land sicherte im Gegenzug die Beibehaltung der Ende 1964 bestehenden Konfessionsschulen zu und versprach, daß Konfessionsschulen nur mit Konfessionsschulen gleicher Art vereinigt werden sollten. Es erleichterte die Bedingungen, unter denen öffentliche katholische Bekenntnisschulen neu errichtet werden konnten vor allem dadurch, daß katholische Kinder aus verschiedenen politischen Gemeinden in einer zentralen Bekenntnisschule zusammengefaßt werden konnten. Staat und Kirche einigten sich über die Erteilung des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen und über die Prüfungsvoraussetzungen und Anforderungen im Fach Katholische Religion für Lehrer an Schulen aller Schulformen. Die privaten katholischen Schulen wurden ferner in das staatliche Förderungsprogramm einbezogen.

Eine wesentliche Voraussetzung für das Zustandekommen des Konkordats,[4] das den Konflikt zwischen Staat und Kirche über die Ausgestaltung des Schulwesens beendete, war auf staatlicher Seite der ernste Wille, Schulpolitik nicht mehr gegen den Widerstand der katholischen Bevölkerung und der kirchlichen Behörden zu gestalten. In der von der SPD geführten Landesregierung wirkte sich die von weiten Teilen der Partei getragene „Revision eingeschworener Doktri-

1 Niedersächsisches Gesetz- und Verordnungsblatt (Nds. GVBl.) 19, 1965, S. 191—204; ferner Bischöfliches Generalvikariat (Hrsg.): Das Niedersächsische Konkordat I — Sein Ziel und sein Gehalt, Hildesheim 1965; Bischöfliches Generalvikariat: Das Niedersächsische Konkordat II — Sein Text und seine Bedeutung, Hildesheim 1966; Bischöfliches Generalvikariat: Das Niedersächsische Konkordat III — Die Schulgesetzgebung, Hildesheim o. J. (1966).

2 Landeszentrale für politische Bildung: Die niedersächsische Schule vor und nach dem Konkordat, Hannover 1965; darin: Zur Kritik an Konkordat und Schulgesetznovelle von Konrad Müller, S. 7—40. — Mahrenholz, E.-G.: Staat und Kirche in Niedersachsen, in: Kulturpolitische Initiativen, Hrsg. Karl Wiechert, Hannover 1965, S. 133 ff. Mahrenholz, E.-G.; Das niedersächsische Konkordat und der Ergänzungsvertrag zum Loccumer Vertrag, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht, Bd. 12 1966/67, S. 217—282. — Zu den Verhandlungen und Auseinandersetzungen: Aschoff, Hans-Georg: Um des Menschen willen. — Die Entwicklung der kath. Kirche in der Region Hannover, Hildesheim 1983, S. 123. Breitschuh, Gernot: Der Schulkampf in Niedersachsen nach 1945, in: Rotenburger Schriften 68, 1988, S. 115 ff.

3 Toews, Hans Jürgen: Die Schulbestimmungen des niedersächsischen Konkordats, Göttingen 1967.

4 Niemeyer, Johannes: Kirche und Staat nach dem Konkordat in Niedersachsen, in: Ordo Sozialis 5/6, 1965, S. 3 ff.

nen der sozialdemokratischen Kulturpolitik“[5] aus. Seit dem Godesberger Programm von 1959 wurden in der SPD Zugeständnisse hinsichtlich einer konfessionellen Schulgestaltung in zunehmendem Maße als Ausdruck der Toleranz verstanden. Für das Entgegenkommen auf kirchlicher Seite war die Erkenntnis ausschlaggebend, daß das mit Recht als ungerecht empfundene Schulgesetz von 1954 in der Praxis milder gehandhabt wurde, als es sein Wortlaut befürchten ließ. Die Zustimmung des Vatikans war möglich geworden durch die im Zweiten Vatikanum von Papst Johannes XXIII. eingeleitete Anpassung der katholischen Kirche an die moderne Welt. Wenn auch die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die christliche Erziehung mit ihrem Hinweis auf den heute in vielen Staaten herrschenden Pluralismus und die daraus für das Schulwesen zu ziehenden Konsequenzen bei Verhandlungsabschluß noch nicht vorlag, hatte dieses Papier doch schon seine Auswirkungen. Auch der Apostolische Nuntius Erzbischof Corrado Bafile hatte vermittelnd und klärend gewirkt.

Im § 6 der Anlage zum Konkordat, das nach monatelangen scharfen Auseinandersetzungen und nach dem Bruch der FDP/SPD-Regierung vom Niedersächsischen Landtag zustimmend zur Kenntnis genommen wurde, wurde dem Gymnasium Josephinum in Hildesheim ein neuer und einmaliger Status gegeben. Die alte Domschule Ludwigs des Frommen, die in der Gegenreformation — oder, moderner ausgedrückt — in der Zeit der katholischen Erneuerung ein Gymnasium der Jesuiten und nach Auflösung dieses Ordens eine stiftische Schule in der Trägerschaft des Bischofs von Hildesheim war, wurde 1942 von den Nationalsozialisten enteignet. Am 19. 6. 1943 erfolgte unter Protest des Bischöflichen Stuhls die Übergabe des Josephinums an die Stadt Hildesheim, während die Gebäude im Besitz des Bischofs blieben.[6] Am 23. 3. 1945 wurde das Schulgebäude fast völlig zerstört und befand sich 1965, bei Abschluß des Konkordats, noch im Stadium des Wiederaufbaues. Durch die Umwandlung der Schule sollte also nationalsozialistisches Unrecht wiedergutgemacht werden.

Nach § 6 der Anlage zum Konkordat ging das Gymnasium Josephinum in Hildesheim als öffentliche Schule auf den Bischöflichen Stuhl als Träger über. Das Land behielt Rechte und Pflichten wie bei den sonstigen weiterführenden öffentlichen Schulen; der Bischöfliche Stuhl bekam die gleichen Rechte und Pflichten wie die kommunalen Schulträger nach dem allgemeinen Schulrecht des Landes. Die traditionelle Verbundenheit mit dem Bischöflichen Stuhl sollte durch die Zusammensetzung des Lehrkörpers gewahrt, die Leiterstelle nur im Einvernehmen mit dem Bischöflichen Stuhl besetzt werden.

Mit diesen Bestimmungen wurde das Gymnasium Josephinum aus der Trägerschaft der Stadt Hildesheim in die Trägerschaft des Bischöflichen Stuhles überführt. Die Lehrer blieben Landesbeamte, deren Personalkosten das Land trug. Der Bischöfliche Stuhl mußte, nach Maßgabe des § 16 des Schulverwaltungsgesetzes, die sächlichen Kosten tragen, vor allen Dingen also die Unterhaltung der Gebäude. Um diese wieder aufzubauen, sah das Konkordat einen einmaligen Beitrag des Landes zum Aufbau der Schule in Höhe von 1,5 Mio. DM vor. Auf diesen Beitrag waren die bisherigen Finanzhilfen des Landes in Höhe von 0,8 Mio. DM anzurechnen.

Im einzelnen wurde festgelegt, daß die Lehrerstellen am Josephinum so zu besetzen seien, daß „die traditionelle Verbundenheit mit dem Bischöflichen Stuhl in Hildesheim gewahrt“ bleibe. In der Begründung zum Entwurf des Gesetzes zum Konkordat interpretierte das Land diesen Satz folgendermaßen: Er sei so zu verstehen, daß der sonst nur für Volksschulen geltende Grundsatz des § 7 des Schulgesetzes[7] auch für das Josephinum anzuwenden sei, d. h.

5 Toews, wie Anm. 3, S. 13.

6 Gerlach — Seeland: Geschichte des Bischöflichen Gymnasiums Josephinum in Hildesheim, Bd. 1, Hildesheim 1950, Bd. 2 1952. Bis zum 1. 10. 1942 war das Gymnasium Josephinum eine bischöfliche Lehranstalt unter dem Patronat des jeweiligen Bischofs von Hildesheim. „Maßgebend für die religiöse und weltanschauliche Einstellung der Leitung, des Lehrkörpers wie der Schülerschaft war daher einzig die Lehre der katholischen Kirche. Nur durchaus katholisch gläubige und praktizierende Lehrkräfte wurden vom Patron der Anstalt berufen und mit Zustimmung des Provinzial-Schulkollegiums in Hannover angestellt.“ (Seeland II, S. 91) Die Verhandlungen des Reichsministers Rust, das Josephinum in eine städtische höhere Schule zu verwandeln, begannen bereits im Februar 1939. Es dauerte dann mehr als 3 Jahre, bis am 1. 10. 1942 der Vertrag in Kraft trat. „Das Land Preußen übernimmt die Besoldung der an der Schule beschäftigten Lehrkräfte.“ (Seeland II, S. 109). Das Josephinum war damit eine städtische Oberschule für Jungen. Der Unterricht fand in den Gebäuden des Bischofs am Domhof weiterhin statt. (Übergabe: Bd. 2: S. 110 ff. — Zerstörung Bd. 2: S. 158 ff.).

7 Gesetz über das öffentliche Schulwesen in Niedersachsen, Nds. GVBl. 1954, Nr. 19, S. 89 ff. Der § 7 lautet: „Die Besetzung der Lehrerstellen an öffentlichen Schulen richtet sich unbeschadet der Artikel 3 Abs. 3, 7 Abs. 3 Satz 3 und 33 Abs. 2 und 3 des Grundgesetzes nach der bekenntnismäßigen Zusammensetzung der Schülerschaft“.

also, überwiegend katholische Lehrer sollten an der Schule unterrichten, aber eine dem nichtkatholischen Anteil der Schüler entsprechende Zahl von Lehrerstellen könne auch nach dem Bekenntnis dieser Schüler besetzt werden.[8] Eine weitere Besonderheit sah das Konkordat vor: die Stelle des Leiters konnte vom Lande nur im Einvernehmen mit dem Bischöflichen Stuhl besetzt werden. Bei den kommunalen Schulträgern war nur das sogenannte Benehmen herzustellen; über einen Widerspruch konnte sich das Land jederzeit hinwegsetzen. Beim Josephinum mußte dagegen der Bischöfliche Stuhl einem Ernennungsvorschlag des Landes für den Schulleiter ausdrücklich zustimmen, sonst konnte die Stelle nicht besetzt werden. Mit dieser Besonderheit wollte das Land die „konfessionelle Tradition der Schule"[9] besonders anerkennen.

Der so gefundene Status des Gymnasiums Josephinum war in Niedersachsen und in der Bundesrepublik einmalig: eine öffentliche Schule in privater Trägerschaft. „§ 6 der Anlage enthält eine Lösung, die der traditionellen Beziehung des Josephinums zum Bischöflichen Stuhl gerecht wird, indem sie der Schule einen Status sui generis gibt, zugleich aber dem Lande — bis auf eine Abweichung — die ihm nach dem Schulverwaltungsgesetz zukommenden Rechte beläßt und ihm nahezu die gleiche Rechtsstellung gibt wie gegenüber allen anderen öffentlichen höheren Schulen."[10]

Wie wurde dieser besondere Status in Niedersachsen und Hildesheim aufgenommen? In dem allgemeinen Getöse um die Annahme des Zustimmungsgesetzes im Niedersächsischen Landtag, den öffentlichen Demonstrationen mancher Gewerkschaften gegen die Konfessionsschule ging diese Besonderheit, betreffend Josephinum, zunächst unter. An der Schule selbst konnten die Lehrkräfte wenig mit dem neuen Status anfangen. Sie freuten sich, daß sie Landesbedienstete blieben[11] und daß der Wiederaufbau der Schule nun Fortschritte machen würde, denn Stadt und Bischof hatten sich bereit erklärt, eine gleich große Summe zu investieren wie das Land. Aus heutiger Sicht ist interessant, daß auch bei den Vertragspartnern keine überschwängliche Begeisterung über diesen Sonderstatus herrschte und in der Öffentlichkeit erste kritische Stellungnahmen aufkamen. Bischof Heinrich Maria Janssen formulierte in einem Vortrag:[12] Der Bischof mußte „bemüht bleiben, die Trägerschaft der Schule irgendwie wiederzubekommen. Die im Konkordat gefundene Lösung erscheint gerecht und darum befriedigend". In der Schulabteilung des Kultusministeriums herrschte Skepsis. Sie wies den zuständigen Minister unter dem 10. 8. 1964 darauf hin, „daß die für das Josephinum vorgeschlagene rechtliche Konstruktion nicht für

8 In dem Buch von Hans-Jürgen Toews: Die Schulbestimmungen des niedersächsischen Konkordats, Göttingen 1967, finden sich dazu folgende Bemerkungen: „Dies schließt nicht aus, daß eine dem nichtkatholischen Anteil der Schüler entsprechende Zahl von Lehrerstellen nach dem Bekenntnis dieser Schüler besetzt wird (Ziff. 16 Sitzungsprotokoll). Mit dieser Schutzvorschrift wird jedoch nicht die Möglichkeit wechselnder konfessioneller Mehrheiten unterstellt. Die Vertragspartner gehen vielmehr von einer überwiegend katholischen Zusammensetzung des Lehrerkollegiums aus, die notfalls eine entsprechende Regulierung der Zusammensetzung der Schülerschaft bedingt, was angesichts weiterer gleichwertiger Bildungsmöglichkeiten in Hildesheim unbedenklich ist." S. 102 f.

9 Aus der Begründung zu § 6 Abs. 2 Satz 2 der Anlage in: „Die niedersächsische Schule vor und nach dem Konkordat", S. 73.

10 Ebenda, S. 74, auch Protokoll der 67. Sitzung des Kultusausschusses am 25. Mai 1965, S. 22 ff.

11 Die älteren Lehrer konnten sich am Josephinum noch gut an die schwierige Situation der Schule in der Weimarer Zeit erinnern. Bei Seeland II, S. 129 f. wird die schlechte wirtschaftliche Lage des Josephinums in der Weimarer Zeit geschildert. Die Einnahmen aus Grundeigentum (Mieten und Pachten), an Zinsen aus Kapitalien, an Schulgeld (Mitte der 20er Jahre 150,— MK monatlich) reichten nicht aus. 1925/26 war ein Fehlbetrag von 96000 MK gegeben. Das Josephinum konnte seine Lehrer nur mit Hilfe von Zuschüssen bezahlen. Der Fehlbetrag wurde durch den Vertrag von 1926 zur Hälfte vom Staat und zur anderen Hälfte vom Kreis und der Stadt aufgebracht. (Seeland II, S. 137 ff.) Bei Einstellung der Zahlungen von Staat und Kommunen wäre ein „Zusammenbruch der Anstalt" zu befürchten gewesen (Seeland II, S. 142). Daß im Kultusministerium 1964/65 die finanzielle Lage öffentlicher Schulen als erheblich besser als die der Privatschulen angesehen wurde, geht aus einem internen Vermerk (Anlage zu III b 166/66 I b 5380/66 vom 14. März 1966) hervor. In dieser Anlage heißt es: „In den Konkordatsverhandlungen mußte das Land die Bindungen, die das Josephinum nach seiner Geschichte, seiner Prägung und seinen Rechtsverhältnissen (Kirche Eigentümer der Schulgebäude) zur Diözese Hildesheim hat, berücksichtigen. Es konnte, ohne diese Bindungen zu zerreißen, nicht darauf bestehen, daß das Josephinum ohne Modifikationen nach dem Schulverwaltungsgesetz behandelt wird. Andererseits konnte die Kirche auch mit dem Josephinum nicht an die Möglichkeiten des Privatschulgesetzes verwiesen werden, die für eine so alte ‚öffentliche Schule' eigener Art — neben den Domschulen in Verden und Osnabrück (Carolinum) die älteste Schule im Land —, für die sich der Staat seit langem in besonderer Weise mitverantwortlich gewußt hat, nicht angemessen wären. Die Finanzhilfe des Staates für das Josephinum ging auch schon Ende der 20er Jahre weit über das hinaus, was es an Möglichkeiten staatlicher Hilfeleistung nach dem Privatschulgesetz gibt."

12 Janssen, Heinrich Maria: Das niedersächsische Konkordat, Vortrag am 27. 8. 1965, in: Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 35, 1967, S. 109—119.

wünschenswert gehalten wird".[13] In der kirchlichen Wochenzeitung „Das Wort" vom 7. 11. 1965 schreibt der damalige Oberstudienrat Anton Teyssen (heute Landtagsabgeordneter) in einem Artikel unter der Überschrift: „Das Josephinum wieder bischöfliches Gymnasium": „So gesehen scheint die Zukunft des Josephinums materiell gesichert zu sein, wenngleich der Bischöfliche Stuhl alljährlich große Summen aufwenden muß, um den vielfältigen sächlichen und pädagogischen Ansprüchen gerecht werden zu können, die eine moderne Anstalt an den Schulträger stellt. Hier allerdings muß gesagt werden, daß die geringen innerschulischen Einflußmöglichkeiten eines Schulträgers im Vergleich zu den hohen finanziellen Aufwendungen, die er zu erbringen hat, im klaffenden Widerspruch stehen." Den niedersächsischen Landtagsabgeordneten war die Diskrepanz zwischen finanziellem Engagement und geringem Einfluß des Bischofs auf die innere Gestaltung der Schule bei der Beratung ebenfalls deutlich geworden. Der zuständige Referatsleiter des Kultusministeriums konnte dem nur entgegenhalten, daß der Schulträger eine Einflußmöglichkeit bei der Besetzung der Schulleiterstelle habe. Nur über den Direktor und mit ihm könne er Einfluß auf das Schulleben nehmen. Da aber der Schulleiter am Josephinum traditionell stark und einflußreich sei, habe man sich auf diesen einmaligen Status geeinigt.[14]

Der neue Schulleiter[15], der seit April 1965 mit Zustimmung des Rates der Stadt Hildesheim und des Bischöflichen Stuhles die Leitung des altehrwürdigen Gymnasiums Josephinum übernommen hatte, war sich der Schwierigkeiten bewußt. Zwar standen, nachdem am 4. 10. 1965 das Konkordat in Kraft getreten und mit Wirkung vom 1. 1. 1966 die Schulträgerschaft von der Stadt auf das Bistum übergegangen war, die äußeren Schwierigkeiten zunächst im Vordergrund. Durch eine Reihe von Konferenzen und Besprechungen im Sommer und Herbst 1965 wurde eine reibungslose Übernahme ermöglicht und die Grundlage für eine vertrauensvolle Zusammenarbeit zwischen Schulleitung und neuem Unterhaltsträger gelegt. Der Hükkedahl-Trakt wurde zügig weitergebaut, durch den sofortigen Neubau des Zwischentraktes und den anschließenden Umbau des Barock-Flügels wurden gute Möglichkeiten für ein solides Schulleben geschaffen. Aber das Problem der inneren Gestaltung der Schule blieb erhalten. In der Zeitung „Das Wort" hatte es Anton Teyssen in seinem Artikel so ausgedrückt: „Ganz wesentlich wird es an der Leitung und den Lehrern dieser Anstalt liegen, ob es gelingt, die geistige Tradition des Josephinums in die Ansprüche und Anliegen unserer Zeit umzudenken und ihren

Oberstudiendirektor Julius Seiters, der Verfasser dieses Beitrags, war Schulleiter des Josephinums vom 1. 4. 1965 bis zum 1. 3. 1977 — Aufnahme vom Ende der 60er Jahre bei einer Abiturientenentlassung.

Schülern Haltung und Geist eines zur Gegenwart wie zur Zukunft offenen Christentums vorzuleben und mitzuteilen." Und so wurde auf vielen Konferenzen und Besprechungen mit Eltern, Schülern und Lehrern versucht, das Josephinum als eine christliche Schule der Erziehung und Bildung zu formen. 1967 konnte der Schulleiter in einem Aufsatz, gestützt auf Konfe-

13 Aufzeichnung der Abteilung III 3099/64 vom 10. 8. 1964 für Staatssekretär Dr. Müller.

14 Vgl. Briefwechsel Bischöflicher Stuhl — Kultusministerium vom Herbst 1973 (Anmerkung 54).

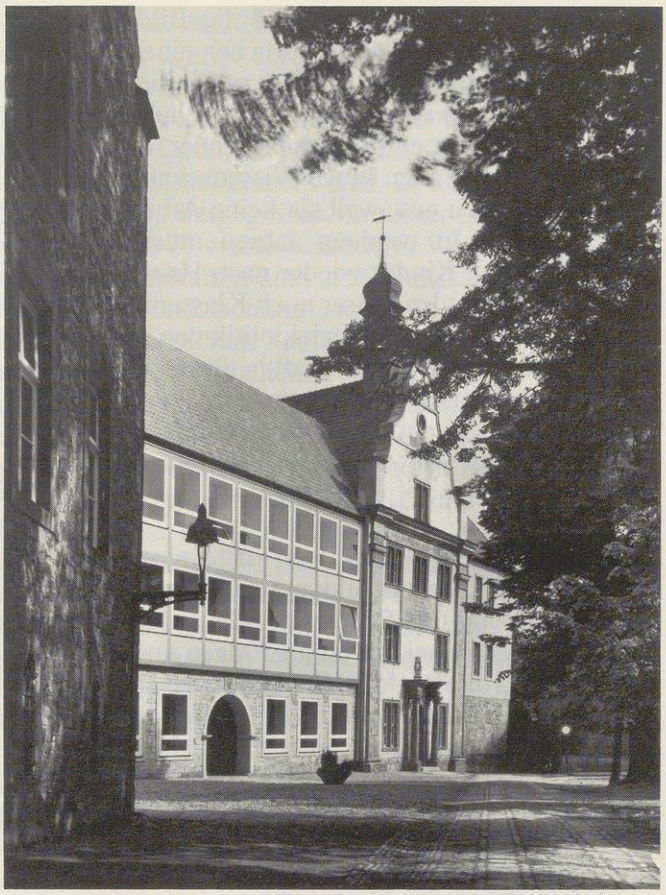
15 Seiters, Julius, geb. 19. 7. 1925, war Schulleiter vom 1. 4. 1965 bis 1. 3. 1977 (ab August 1976 abgeordnet zur Bezirksregierung Braunschweig, ab 1. 12. 1976 ins Kultusministerium, zuletzt Ministerialdirigent).

renzbeschlüsse, formulieren:[16] „Das Josephinum empfindet sich nicht nur als eine Stätte der Wissensvermittlung oder der formalen Bildung. Es will darüber hinaus an den jungen Menschen eine erzieherische Aufgabe erfüllen; Ziel der Erziehung soll die vom Glauben geprägte Persönlichkeit sein." Er konnte unter Bezug auf das Dekret über die christliche Erziehung schreiben: „So versuchen Direktor und Kollegium, eine Schulgemeinschaft zu schaffen, in der der Geist des Evangeliums in Freiheit und Liebe lebendig ist, die dem jungen Menschen hilft, seine Persönlichkeit zu entfalten, und ihn für die Anforderungen der Zeit gebührend vorbereitet. Um das zu erreichen, sind sie bemüht, mit den Eltern, denen in erster Linie die Erziehungsaufgabe zufällt, und mit der Kirche, der ein ganz besonderer Erziehungsauftrag zu eigen ist, zusammenzuarbeiten und auch nach Beendigung der Schulzeit ihre Schüler durch ihren Rat und ihre Freundschaft weiter zu begleiten. Sie wollen also ihren Teil zur ganzheitlichen Charakterformung der heranwachsenden Generation beitragen und gleichzeitig jene Offenheit mitbewirken, die notwendig ist, daß sich die Jugend in der pluralistischen Welt von heute zurechtfindet."

Und wenn hier auch ein Idealzustand formuliert und gefordert wurde, so fanden diese Bemühungen bei Eltern und Öffentlichkeit offensichtlich Zustimmung, denn das Josephinum konnte sich Mitte und Ende der 60er Jahre dem Ansturm und den Wünschen der Eltern um Aufnahme ihrer Kinder in die Klasse 5 fast nicht erwehren.[17] Und Bischof Heinrich Maria Janssen konnte 1969 an das Niedersächsische Kultusministerium schreiben, es handele sich um einen Sonderstatus, „der sich nach übereinstimmender Aussage der Eltern und Lehrer der Schule bewährt hat".[18]

II.

Der Abschluß des Konkordats und die Umwandlung des Gymnasiums Josephinum aus einer städtischen Schule in eine bischöfliche fiel in eine Zeit, in der die Schul- und Bildungspolitik in Bewegung geriet. Nach den Jahren des Wiederaufbaus und der Konsolidierung des Schulwesens begann sich eine Zeit der Reformen anzubahnen. Schulpädagogen haben die Jahre von 1966 bis 1969 als „Phase des reformerischen Optimismus" und die Jahre 1969 bis 1976 als „Phase der reformerischen Euphorie"[19] bezeichnet; die Entwicklung des Gymnasiums Josephinum in diesen Jahren ist nur vor dem Hintergrund der Veränderungen auf Bundes- und Landesebene zu sehen.



Fassade des Josephinums

1964 hatte Dr. Georg Picht[20] in einer Reihe von Artikeln auf die „deutsche Bildungskatastrophe" aufmerksam gemacht. Er trug eine Fülle von Fakten

16 Seiters, Julius: Der äußere und innere Wiederaufbau des Gymnasiums Josephinum, in: Die Diözese Hildesheim 35, 1967, S. 70—97, hier S. 97.

17 Schulbericht 1970/71, S. 39 f.: Aufnahmewoche am Josephinum; Problem: Wie wähle ich aus 250 Anmeldungen 140 Schüler aus?

18 Schreiben vom 23. Oktober 1969 betr. Realschulzweig, S. 3, Niedersächsisches Kultusministerium (Abkürzung MK) MK III/2/-(B) 3581/69.

19 Hitpaß, Josef: Deutschlands Bildungswesen — Die Folgen der Reform, Köln 1981, S. 13.

20 Picht, Georg: Die deutsche Bildungskatastrophe, Olden/Freiburg 1964.

zusammen, um zu beweisen, daß das Bildungswesen in Deutschland nicht den Ansprüchen einer modernen Gesellschaft entspreche. Er behauptete, die Bundesrepublik stehe in der vergleichenden Schulstatistik am untersten Ende der europäischen Länder. Es gebe viel zu wenig Abiturienten. Junge Wissenschaftler wanderten zu Tausenden aus, weil sie keine Arbeitsmöglichkeiten fänden. In wenigen Jahren müsse man die schulpflichtigen Kinder wieder nach Hause schicken, weil es für sie weder Lehrer noch Klassenräume gäbe. Schulpolitik sei aber die Sozialpolitik von heute. In der modernen Leistungsgesellschaft heiße soziale Gerechtigkeit nichts anderes als gerechte Verteilung der Bildungschancen, denn von ihnen hingen der soziale Aufstieg und die Verteilung des Einkommens ab.

Diese Arbeit von Georg Picht hatte eine Fülle von weiteren Aufsätzen zur Bildungspolitik zur Folge. Das Thema „Bildung und Schule" wurde in der Bundesrepublik aktuell. Es sei nur an die Fragen und Forderungen erinnert, die mit den Schlagworten „Lernen des Lernens", „Curriculumreform", „Herstellung der Chancengleichheit" umschrieben sind. Im kirchlichen Umfeld erregten die Arbeiten des Jesuitenpaters Erlinghagen[21] Aufsehen, der auf das „katholische Bildungsdefizit" aufmerksam machte. Die Chancenungleichheit sei im Vergleich der katholischen Landgegenden mit den städtischen Ballungsräumen besonders ausgeprägt; das „katholische Arbeitermädchen vom Lande"[22] geisterte durch alle Zeitungen, weil bei ihm die Chancenungleichheit in Richtung weiterführender Bildung besonders ausgeprägt sei. So setzte eine große Bildungswerbung ein, die den Zugang vieler Schülergruppen zu den sogenannten weiterführenden Schulen, der Realschule und dem Gymnasium, zur Folge hatte.

Intensive Planungen auf Bundes- und Landesebene folgten. Es wurde der „Deutsche Bildungsrat" gegründet, der von 1966 bis 1975 arbeitete und der vor allen Dingen durch den „Strukturplan für das Bildungswesen"[23] im Jahre 1970 bekannt wurde. Dieser Strukturplan wollte das Bildungswesen völlig umformen. In seinen Einrichtungen sollte „Lernen durch gelenkte Prozesse" vermittelt werden. Er verlangte die Herabsetzung des Schuleintrittsalters, die Einführung der Orientierungsstufe für die neun- und zehnjährigen Schüler, die Kollegstufe im Bereich der gymnasialen Oberstufe, die das berufsbildende Schulwesen mit einbeziehen sollte, das Abitur I am Ende des 10. Schuljahres für alle Schüler eines Jahrganges.

Und im Gegensatz zu vielen in den 50er Jahren vorgelegten Plänen, z. B. des „Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen", hatten die Vorschläge des Deutschen Bildungsrates erheblich mehr Aussicht auf Umsetzung in den Ländern, weil in seinen Ausschüssen Ministerialbeamte mitgearbeitet hatten. Der Einfluß des Bundes wurde zudem durch Verwaltungsabkommen über eine „Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung" verstärkt, und der Bund setzte erhebliche Gelder zur Durchsetzung seiner durch die SPD-Bundesregierung unter Willy Brandt formulierten Bildungsziele ein. Schulversuche zur Orientierungsstufe, zur Integrierten Gesamtschule, zur Integrierten Sekundarstufe II, zur Gesamthochschule wurden praktisch von Bonn finanziert.

Nachdem im Lande Niedersachsen Anfang Juli 1970 eine SPD-Alleinregierung an die Macht gekommen war, wurde die Entwicklung auch in diesem Lande beschleunigt.

Die Regierungserklärung von Ministerpräsident Kubel[24] war aufschlußreich. Kubel kündigte auf Veranlassung seines neuen Kultusministers, Peter von Oertzen, am 8. 7. 1970 im Landtag an: „Das schulpolitische Fernziel der Landesregierung ist die Ersetzung des gegenwärtigen, vertikal gegliederten Schulsystems durch ein differenziertes und integriertes Gesamtschulsystem." Es sollte ein neues Schulgesetz eingebracht werden, wobei die Schulentwicklungsplanung eine große Rolle spielen würde. Planungskommissionen mit wissenschaftlicher Begleitung sollten eingesetzt werden, um die Schulreform vorzubereiten, ein systematisches Schulversuchsprogramm erarbeitet werden. Das Verhältnis Schüler — Lehrer — Schulleitung und Schulverwaltung sollte gewandelt werden im Sinne der Mitbestimmung und Demokratisierung, so wie führende Schulpolitiker der SPD Niedersachsen, die aus der studentischen '68er-Bewegung ihre Ideen speisten, sie interpretierten. Durch Ausschöpfung aller Begabungsreserven wollte man die Gesellschaft verändern. Dazu dienten Wissenschaftsorientiertheit und Abbau aller hierarchischen Ordnungen.

21 Erlinghagen, Karl: Katholisches Bildungsdefizit, Freiburg 1965.

22 Ebenda S. 48 f., S. 227 „Zur Mädchenbildung"; ferner Der Stern, Oktober 1963, Nr. 10, S. 127—139.

23 1. Auflage, Stuttgart 1970.

24 Verhandlungen des Niedersächsischen Landtages am 8. 7. 1970, 7. Wahlperiode, Hannover 1970, Spalte 29 ff.

Sicherlich trug diese Regierungserklärung einen nicht zu überbietenden „optimistischen" Grundton. Viele Forderungen waren utopisch, wenn man sie vor dem Hintergrund der tatsächlichen Verhältnisse im Lande und der finanziellen Möglichkeiten sah, aber die neue Legislaturperiode bis 1974 brachte intensive Auseinandersetzungen um ein neues Schulgesetz,[25] das die Schule nach Schulstufen und nicht nach Schularten gliedern wollte, das die Gesamtschule und als Vorstufe dazu die Orientierungsstufe einführte und im Bereich der inneren Schulverwaltung erhebliche Veränderungen vornahm.

Das *Gymnasium Josephinum*[26] *befand sich in diesen turbulenten Jahren der Schulpolitik in einer verhältnismäßig guten Situation.* Der Sonderstatus brachte zunächst nur Vorteile. Der neue Unterhaltsträger zeigte sich nicht nur, was den Etat anlangte, großzügig, sondern er unterstützte auch die Bemühungen der Schulleitung, moderne Unterrichtsformen zu etablieren und das Josephinum vorsichtig, aber gezielt miteinzubringen in die schulpolitischen Entwicklungen. Es sei an den Ausbau der Naturwissenschaften, der das Josephinum als sprachliches Gymnasium in diesem Bereich plötzlich in die vorderste Reihe der Hildesheimer Schulen stellte, den Bau der Turnhalle, die Einrichtung des Sprachlabors, schließlich an den Neubau des Oberstufengebäudes am Pelizaeusplatz erinnert.[27] Als es 1972 zur Vereinbarung zwischen den Kultusministern der Länder über die „Neugestaltung der gymnasialen Oberstufe in der Sekundarstufe II"[28] kam, hatte das Josephinum bereits Erfahrungen mit den Kursangeboten auf der gymnasialen Oberstufe. Seit Jahren war abzusehen gewesen, daß die Entwicklung in diese Richtung ging, ob man sie wollte oder nicht, und so waren in Religion, Geschichte, Gemeinschaftskunde, Deutsch bereits Versuche gemacht worden, den Klassenverband aufzulösen und Angebote an bestimmte Schülergruppen zu machen, nach dem Motto des Schulleiters: „Man muß sich auf diese Neuerungen frühzeitig genug einstellen. Man kann sie dann immer noch als Letzter einführen."

Das Gymnasium Josephinum brauchte seinen Sonderstatus auch deshalb nicht in Frage zu stellen, weil ihm bestimmte Möglichkeiten von seiten der Schulverwaltung zugestanden waren, in Zeiten des großen Lehrermangels selbst Lehrkräfte anzuwerben. So kam aus anderen Ländern und anderen Teilen Niedersachsens Lehrpersonal, um an der Schule zu unterrichten. Der Zustrom der Schüler aus dem Landkreis und der Stadt Hildesheim war in diesen Jahren so groß, daß alle Klassen 5 mit 34 bis 36 Schülern vollgesetzt und eine Großzahl von Anmeldungen abgelehnt werden mußten. Intensiv wurde der Versuch gemacht, die Tradition der Schule, d. h. die enge Verbindung mit dem Bischöflichen Stuhl, in das tägliche Leben der Schule umzusetzen. Durch eine Fülle von Konferenzbeschlüssen wurde dies versucht und in eine verbindliche Schulordnung umgegossen. In dieser „Schulordnung" vom 10. 1. 1974 wurde besonderer Wert darauf gelegt, daß das Josephinum eine „Angebotsschule" sei, d. h. daß Eltern und Schüler sich mit dem besonderen Anspruch der Schule, außer der Wissensvermittlung auch eine vom christlichen Geist geprägte Erziehung anzustreben, „einverstanden erklären müssen". Ausdrücklich wurde hier abgestellt auf den Bildungsbegriff, wie er vom „Deutschen Institut für Bildung und Wissen" formuliert wurde: „Ziel der Bildung und Erziehung ist der Mensch, der im Ringen um ein richtiges Verhältnis zu Gott, zu den anderen Menschen und zur Welt eine Haltung gewonnen hat, aus der heraus er im Leben und Handeln der Wirklichkeit gerecht wird und so in einer einmaligen Verwirklichung zu einer Vollendung seiner selbst kommen kann."[29]

In dieser „Schulordnung" wurde, unter Bezug auf den besonderen Charakter der Schule, auf das kurze Gebet oder den Meditationstext vor der ersten Stunde, auf das Angebot des Gottesdienstes für Lehrer und Schüler hingewiesen, neben einer Fülle von Beschlüssen, die nichts weiter bezwecken sollten, als ein geordnetes Miteinander in der Schule zu ermöglichen. Wichtig aber war, daß zum Ausdruck gebracht wurde, daß das Josephinum „nach dem Willen seiner Lehrer und Eltern eine gute und erziehungswirksame Schule" sein soll. Eine wesentliche Voraussetzung für die Verwirklichung dieses gemeinsamen Willens war der innere Zusammenhalt des Kollegiums auf der Grundlage gegenseitiger Achtung. Dieser innere Zusammenhalt wurde gefördert durch die Personalversammlungen,

25 Niedersächsisches Schulgesetz (NSchG) vom 30. Mai 1974, Nds. GVBl. 1974 Nr. 19, S. 289 ff.

26 Dazu Collong, Gerhard: „Das Gymnasium Josephinum in den Jahren der Schulreformen" in: Stillig-Adamski: „75 Jahre Verein ehemaliger Josephiner", Hildesheim 1983, S. 127 ff.

27 Schulberichte der Jahre 1966/67—1977/78; Collong, S. 131.

28 7. Juli 1972; abgedruckt: Handbuch für die Kultusministerkonferenz 1977, Bonn 1977, S. 139 ff.; Erfahrungen mit den Vorformen am Josephinum: Collong S. 130 f. und Schulberichte 1968/69—1971/72.

29 Collong, S. 126.

durch den intensiven Gedankenaustausch einzelner Kollegen bei den Fachgruppengesprächen, durch sog. „Pädagogische Gespräche" und nicht zuletzt durch die tägliche persönliche Begegnung bei der Arbeit. Und in diese Arbeit, füreinander und miteinander, sollten Eltern und Schüler in besonderer Weise einbezogen werden.

Die intensiven Schulplanungen auf Landesebene in Richtung Großsystem und Gesamtschule machten sich auch in Hildesheim bemerkbar. Die Verantwortlichen des katholischen Schulwesens fanden sich deshalb schon seit Mitte der 60er Jahre in einem Arbeitskreis zusammen, der die Zusammenarbeit der öffentlichen katholischen Konfessionsschulen, der in Trägerschaft des Ursulinenordens befindlichen Marienschule und des öffentlichen Gymnasiums Josephinum in bischöflicher Trägerschaft intensivierte. Die Planungen gingen in Richtung eines Schulverbundes, der ggf. im Sinne einer Kooperativen Gesamtschule arbeiten konnte, sollte sich der Trend zur Gesamtschule auf Landesebene als unabweislich ergeben. Die Vorstellungen des Landes für die Kollegstufe, die Systeme von 140 bis 160 Schülern pro Jahrgang vorsahen, führten zur Planung der intensiven Zusammenarbeit in der gymnasialen Oberstufe mit der Marienschule, deren Grundlage das gemeinsame Oberstufengebäude sein sollte.[30]

Für die innere Verfassung des Gymnasiums Josephinum und für den Zusammenhalt des Kollegiums spielten diese Entwicklungen auf Bundes- und Landesebene, aus der heraus man eine gewisse Abwehrhaltung und ein Gefühl für die besondere Situation der Schule zwangsläufig entwickeln mußte, eine ganz große Rolle. Man hatte es leicht, sich mit der Schule zu identifizieren, ohne sich pädagogisch groß anzustrengen. Denn die Sorgen der privaten und öffentlichen Schulen spielten für die Kollegen und Kolleginnen des Gymnasiums Josephinum nur am Rande eine Rolle. Mit den privaten Schulen hatte man sich in den 60er Jahren nie identifiziert, da man deren finanzielle Sorgen und den Lehrermangel der Schulen genauestens kannte; hatten doch viele Kollegen des Josephinums in den 50er und 60er Jahren an privaten Schulen ausgeholfen! Gegen die schulplanerischen Schwierigkeiten der öffentlichen Schulen fühlte man sich durch die Planungen der Schulleitung, durch den Schulverbund und durch den Sonderstatus geschützt. Auch die großen ideologischen Auseinandersetzungen, die sich in vielen Kollegien öffentlicher Schulen vor dem Hintergrund der vom Strukturplan des „Deutschen Bildungsrates" geforderten „Neuvermessung des gesamten Lehrgeländes" vollzogen, interessierten in der Schulwirklichkeit des Josephinums nur wenig. Daß es um die größten Auseinandersetzungen der Nachkriegszeit bei Lehrplänen, um die in Hessen und Nordrhein-Westfalen verfaßten Rahmenrichtlinien, vor allem in Deutsch und Gesellschaftslehre, ging, die als verfassungswidrig, wissenschaftsfeindlich und ideologisch kritisiert wurden und, ob gewollt oder ungewollt, zu einer anderen Demokratie geführt hätten, wurde höchstens kopfschüttelnd zur Kenntnis genommen. Das gleiche galt für die ähnlich gestrickten Materialien zur Orientierungsstufe und gewisse Modelle für Kurse in der Sekundarstufe II, die in Niedersachsen herauskamen.[31] Man konnte sich am Josephinum auf die im Niedersächsischen Schulgesetz festgeschriebene Aussage, daß alle öffentlichen Schulen „christliche Schulen" seien, stützen, und in Verbindung mit dem Sonderstatus der Schule wurde dies auch stets von Öffentlichkeit und Schulbehörde honoriert.

Für die Meinungsbildung unter den Kolleginnen und Kollegen des Josephinums Ende der 80er Jahre scheint mir wichtig zu sein, daß sie Anfang und Mitte der 70er Jahre zwei Entwicklungen nicht oder nicht genügend zur Kenntnis genommen haben: Einmal den „Aufbruch" der privaten Schulen, die sich als Schulen in freier Trägerschaft zu einem echten Alternativangebot zu den öffentlichen Schulen entwickelten, so daß seit den 80er Jahren das Ansehen vieler dieser Schulen in freier Trägerschaft das der öffentlichen Schulen übertrifft, zumal die pädagogische Neubesinnung im Bereich der öffentlichen Schulen ausblieb; und zweitens die Veränderung der öffentlichen Schule durch niedersächsische Gesetze, die auch das Josephinum als öffentliche Schule treffen und seinen Charakter verändern mußte.

III.

Die Lage der Privatschulen war in den 50er und 60er Jahren nicht rosig gewesen. Zwar gab es seit Mitte der 50er Jahre Privatschulgesetze in einigen Ländern, auch hatte der „Deutsche Ausschuß für das Bildungswesen"

30 Collong, S. 131 f.

31 Dazu Dikow/Oschatz/Sutor: „Das Spannungsverhältnis von Politik und Erziehung", Hildesheim 1986, S. 30 ff.; ferner Oschatz/Seiters: Schule gestern und morgen, Hildesheim 1988, besonders Aufsatz von Seiters: Niedersächsische Schulpolitik von 1976—1986, S. 33 ff.; dort in den Anmerkungen 46 und 47 weitere Literatur.

eine seiner ersten Empfehlungen zu „Fragen des Privatschulwesens“[32] bereits 1954 abgegeben. Dort hatte er das Recht auf Errichtung, die Forderung auf eigene pädagogische Prägung, auf die erforderliche Freiheit im inneren Schulbetrieb und auf die Gewährung geregelter ausreichender Finanzhilfe nachdrücklich unterstrichen; aber bis in die 70er Jahre hinein gab es in den einzelnen Ländern unterschiedliche Verfahren bei der Finanzierung der Privatschulen.[33]

In dem Maße aber, wie die Schulpolitik die Bildungsbedürfnisse des einzelnen anstelle der Einheitlichkeit staatlicher Vorgaben in den Vordergrund rückte, mußten sich die Tendenzen zu vielfältigen Ausprägungen der Schullandschaft verstärken; sie wurden durch den „Deutschen Bildungsrat“ gestützt, der eine Selbständigkeit der Schulen und eine Einschränkung der Schulaufsicht auch für die öffentlichen Schulen gefordert hatte. In immer neuen Formulierungen wurde deshalb ein Schulwesen vorgeschlagen, das nicht mehr aus einem einheitlichen Staatsschulsystem mit angehängten subsidiären Privatschulen besteht, sondern aus einer Vielfalt mehr oder weniger selbständiger Schulen, die öffentlich verantwortet werden können. Da in der Privatschule die freie Initiative ihre institutionell stärkste Ausprägung erreicht, wurde sie zu einem konstitutiven Bestandteil des Bildungswesens.

Angesichts dieser Funktion der Privatschule in einem öffentlichen Schulwesen[34] wirkte ihre Bezeichnung falsch und irreführend. Weder ihre Funktion noch ihr Bildungsangebot waren seither „privat“. Selbst ihre Trägerschaft ist — bei gemeinnützigen Institutionen — kaum noch „privat“ zu nennen. Deshalb wurde die Bezeichnung „Schule in freier Trägerschaft“ vorgeschlagen und inzwischen in den meisten Schulgesetzen eingeführt. Anfang der 70er Jahre kam für die Privatschulen dieser Aufbruch, der durch die „Arbeitsgemeinschaft freier Schulen“ in der Bundesrepublik unter der Leitung von Johann Peter Vogel und Josef Homeyer weitgehend mit beeinflußt wurde. Durch Kongresse und Veröffentlichungen,[35] in der die Freien Schulen ihre Aufgabe begründeten und sich in ihren wichtigsten Ausprägungen vorstellten, ob es die Hermann-Lietz-Schulen oder die Deutschen Landerziehungsheime oder die Freien Waldorfschulen, ob es typische Schulen der evangelischen oder katholischen Kirche waren, eroberten sie die Öffentlichkeit. Den Großsystemen stellten sie die überschaubare Schule, den staatlichen Normen unterstellten öffentlichen Schulen die „erlaßfreien“ gegenüber; auch die katholischen Freien Schulen kamen in dieser Zeit zu einer deutlichen Herausarbeitung ihres Profils.[36] So konnte Georg Picht 1971 formulieren: „Die Freien Schulen bilden durch den Reichtum ihrer Motivationen und Erfahrungen, durch ihre erzieherischen Gehalte und durch die Vielfalt ihrer Formen einen nicht wegzudenkenden Bestandteil des deutschen Bildungswesens. Sie haben innerhalb unserer Gesellschaft pädagogische Funktionen übernommen, die das staatliche Schulwesen entweder überhaupt nicht oder nur unzureichend erfüllt, und müssen deshalb in einer demokratischen Gesellschaft als Sektor des öffentlichen Bildungswesens betrachtet werden. Gerade in Deutschland ist dieses breite und weit verzweigte Netz von Schulen, die wir der pädagogischen Initiative autonomer gesellschaftlicher Gruppen oder der Gestaltungskraft bedeutender Erzieher verdanken, von unschätzbarem Wert.“[37]

IV.

Dieser Hintergrund mußte in Niedersachsen beachtet werden, als die Landesregierung Anfang der 70er Jahre das öffentliche Schulwesen, vor allen Dingen durch die Einführung der Integrierten Orientierungsstufe, umgestalten wollte. Da diese mindestens sechszügig und organisatorisch selbständig sein oder bei

32 Gesamtausgabe der Empfehlungen, Stuttgart 1966, S. 49 ff.

33 Freie Schule I, Stuttgart 1971, S. 53 ff., vor allem auch Anmerkung 84 und 85. Das Defizitdeckungsverfahren galt in Berlin, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen, Saar; das Pauschalverfahren in unterschiedlicher Höhe in Baden-Württemberg, Bremen, Hessen, Rheinland-Pfalz; in Bayern gab es ein Mischsystem.

34 Handbuch Freie Schulen, Hamburg 1984, S. 37.

35 Homeyer, Josef/Vogel, J. P.: Freie Schule I — Gesellschaftliche Funktion des Freien Schulwesens, Stuttgart 1971. Vogel, J. P. (Hrsg.): Freie Schule II — Öffentliche Verantwortung und freie Initiative, Stuttgart 1972. Vogel, J. P. (Hrsg.): Freie Schule III — Überschaubare Schule, Stuttgart 1975.

36 Heck, Aloys (Hrsg.): Die katholische Schule in freier Trägerschaft — Ort und Programm ganzheitlicher Erziehung für den modernen Menschen, Bonn 1978. Wesseln, Hermann: Freie katholische Schule — Eine Alternative zur staatlichen Schule, Osnabrück 1974. Pöppel, K. G. (Hrsg.): Freie Schule als Beitrag zur Schulreform, Hildesheim 1977. Homeyer, Josef, in: Freie Schule I, S. 106—123.

37 Freie Schule I, Vorwort S. 9 f. — Leider hat Picht zehn Jahre gebraucht, um selbst zu merken, was er mit seinen überzogenen Thesen zur Bildungskatastrophe 1965 angerichtet hatte; bis heute leiden Teile des Bildungswesens unter den Folgen der damals so hemmungslos einsetzenden Bildungswerbung.

einer Hauptschule geführt werden sollte, dem aber die vielen ein- und zweizügigen, durch Konkordat und Schulgesetz garantierten öffentlichen Bekenntnisschulen im Volksschulbereich im Lande entgegenstanden, mußte das Land Verhandlungen mit der katholischen Kirche beginnen. Es gab noch einen zweiten Grund für diese Verhandlungen, nämlich die Einbeziehung der als katholische Hochschule garantierten Abteilung Vechta der Pädagogischen Hochschule Niedersachsen in die neugegründete Universität Osnabrück.[38] Als das Land mit dem Wunsch an die katholische Kirche herantrat, nur noch die Grundschulen im Lande als katholische Konfessionsschulen zu führen, die ca. 150 Volksschuloberstufen aber aufzulösen und in die öffentlichen Mittelpunktschulen zu integrieren, erklärte es sich bereit, dafür einen Ausgleich zu gewähren. Das Jahr 1971 sah deshalb auf katholischer Seite eine Fülle von Besprechungen, die vom Katholischen Büro aus geleitet wurden und die den Vorstand des Landeskatholikenausschusses sowie die Katholische Landesschulkonferenz unter ihrem Leiter Oberstudiendirektor Julius Seiters mit einbezog. Aus den Protokollen der vielfachen Besprechungen dieser Zeit geht hervor, daß mehrere Modelle diskutiert wurden. Das Modell I sah Orientierungsstufen und Hauptschulen in der Form der bisherigen öffentlichen Bekenntnisschule an wenigen Orten in Niedersachsen vor; das Modell II befürwortete private Schulen in kirchlicher Trägerschaft an ca. 16 Standorten in Niedersachsen, und das Modell III beinhaltete Mischformen von I und II. Da sechszügige Orientierungsstufen als staatliche Bekenntnisschulen sich aber nur an wenigen Orten verwirklichen ließen, ihre Einzugsbereiche jederzeit hätten beschnitten werden können, eine echte Auswahl der Lehrkräfte für diese Schulen, wie man aus Erfahrung wußte, nicht möglich war und eine Weiterentwicklung zu einem irgendwie gearteten Sekundarstufen-I-System nicht in Aussicht stand, entschloß man sich im kirchlichen Raum für das Modell II. Hier spielte eben eine Rolle, daß die allgemeine schulpolitische Tendenz von der staatlichen Bekenntnisschule zur freien Schule in kirchlicher Trägerschaft ging und daß alle mit Schulfragen befaßten Gremien innerhalb der katholischen Kirche Deutschlands, einschließlich der gemeinsamen Synode, dies so sahen.

So wurden zwar in der ersten offiziellen Verhandlungsrunde betreffend Schulfragen zwischen dem Land und der Kirche am 28. 1. 1972 noch mehrere Modelle diskutiert — an ihr nahmen auf kirchlicher Seite der Apostolische Nuntius Dr. Bafile, Dr. Niemeyer vom Katholischen Büro Bonn und Prälat Dr. Marxen vom Katholischen Büro Hannover, auf staatlicher Seite Minister Dr. von Oertzen, Staatssekretär Wedemeyer und Ministerialdirigent Dr. Hauer teil. Aber in den folgenden Sitzungen[39] konzentrierte man sich immer mehr auf das Modell II, das in allen Einzelheiten durchgesprochen wurde, bis es am 22. 12. 1972 in Bad Godesberg zu einer Paraphierung kam. Kern dieser Absprache war, daß an 16 namentlich genannten Orten 18 bisherige Hauptschulen aus dem Status öffentlicher Bekenntnisschulen in die kirchliche Trägerschaft übernommen werden konnten, wenn die für den Schulort zuständige Diözese den Antrag auf Umwandlung stellte, die Erziehungsberechtigten der Mehrzahl aller Schüler der Klassen 5 bis 9 der Umwandlung nicht widersprachen und im Bereich des für den Schulstandort zuständigen kommunalen Schulträgers eine entsprechende öffentliche Schule für Schüler aller Bekenntnisse errichtet oder aufrechterhalten werden konnte. Eine Umwandlung sollte zulässig sein bis zu dem Zeitpunkt, wo die Orientierungsstufen im ganzen Land Niedersachsen eingeführt würden.[40]

Diese neuen Schulen sollten staatlich anerkannte private Ersatzschulen sein, deren Einzugsbereich grundsätzlich nicht eingegrenzt wird. Sie können nichtkatholische Schüler aufnehmen; allerdings legte das Land Wert darauf, den Anteil nichtkatholischer Schüler zu begrenzen (auf 10—20%, unterschiedlich geregelt nach den einzelnen Schulstandorten). Der Unterricht orientiert sich an den geltenden Stundentafeln und Richtlinien; aber wie bei allen anderen privaten Schulen kann der innere und äußere Schulbetrieb nach eigenen, den öffentlichen Schulen gleichwertigen Prinzipien gestaltet werden. Sie können die durch Grundgesetz und entsprechende Urteile des Bundesverfassungsgerichts garantierte Möglichkeit in Anspruch nehmen, „einen eigenverantwortlich geprägten und gestalteten Unterricht zu erteilen, insbe-

38 Über die Verhandlungen um die neue Hochschule — Vechta/Osnabrück — und ihr politisches Umfeld informiert der frühere Landtagsabgeordnete Hans Watermann in „Das Ringen um die Sicherung der PH Vechta und um die universitäre Entwicklung" in: Beiträge zur Geschichte der Stadt Vechta III 3/b, Vechta 1978, S. 101—149, hier: S. 138ff.

39 Dazu die Ergebnisprotokolle vom 17. Mai 1972 Hannover, 15. 6. 1972 Bad Godesberg, 28. 9. 1972 Bad Godesberg; entscheidende Gesprächsrunde im katholischen Raum: 31. März 1972 im Marienheim Vechta, vgl. Watermann, S. 142.

40 Seiters, Julius: Vorstoß der freien Schulen in den Hauptschulbereich — Die Entwicklung der sog. Konkordatsschulen in Niedersachsen, aus: Elternforum, Zeitschrift der katholischen Elternschaft Deutschlands 12, 1975, S. 6f.

sondere soweit er die Erziehungsziele, die weltanschauliche Basis, die Lehrmethode und die Lehrinhalte betrifft."[41]

Die Lehrkräfte sind Landesbeamte, die zum Dienst an diesen umgewandelten Ersatzschulen mit ihrer Zustimmung und dem Einverständnis des Unterhaltsträgers unbefristet unter Fortzahlung der Bezüge beurlaubt sind. Für diese Lehrer trägt das Land auch die Reisekostenvergütungen, die Umzugskosten, das Trennungsgeld sowie die Beihilfen. Die Zeit der Beurlaubung ist bei der Anwendung beamtenrechtlicher Vorschriften einer im öffentlichen Schuldienst im Beamtenverhältnis verbrachten Beschäftigungszeit gleichzustellen.

Die Beförderungsstellen werden in Zusammenarbeit zwischen Schulträger und Schulaufsicht besetzt und gelten bei einer eventuellen Aufhebung der Beurlaubung auch für den öffentlichen Bereich. Die Lehrkräfte haben an der Schule die gleichen Rechte und Pflichten wie an öffentlichen Schulen. Sie behalten ihr aktives Wahlrecht für die Lehrerpersonalvertretungen im Lande Niedersachsen. An der Schule wählen sie einen Personalausschuß auf der Grundlage der Rahmenschulordnung, die in den Diözesen für die Hauptschulen mit Orientierungsstufen erlassen werden soll.[42]

Die sächlichen Kosten teilen sich der bisherige Schulträger, das Land und das jeweilige Bistum. Das Land beteiligt sich an den laufenden Kosten mit 15%, die bisherigen Träger normalerweise mit 50%. 35% trägt dann die Kirche. Das Land gibt zu den Kosten der Neu-, Um- und Erweiterungsbauten Zuschüsse nach Maßgabe der für öffentliche Schulen geltenden Vorschriften. Die bisherigen Träger, also die Städte, wurden vom Land aufgefordert, die bisherigen oder gleichwertige Schulgebäude zur Verfügung zu stellen. Das geschah an fast allen Orten, zum Teil in großzügiger Weise.

Der Vertrag wurde am 21. Mai 1973 abgeschlossen[43], das Zustimmungsgesetz im Juni und September im Niedersächsischen Landtag beraten[44] und am 16. Oktober 1973 rechtsgültig. Bei den Beratungen im Landtag, sowohl in den Ausschüssen als auch im Plenum, spielten Fragen der Beteiligung der Kollegien der betroffenen Schulen oder deren Information vor Vertragsabschluß oder deren Status betreffend Mitbestimmungsfragen an den neuen Schulen keine Rolle, obwohl es sich hier um Hunderte von Grund- und Hauptschullehrern handelte und das von der Regierungspartei hochgelobte Personalvertretungsgesetz mit den erweiterten Rechten des Personalrates seit dem 20. 3. 1972 in Kraft war.[45]

In den Jahren 1973 bis 1977 wurden im Bereich der Diözese Hildesheim die vereinbarten sechs Schulen in Duderstadt, Göttingen, Hannover, Wolfsburg und Hildesheim (2) umgewandelt, in der Diözese Osnabrück die Schulen in Meppen, Papenburg, Lingen und Osnabrück (2), im Offizialatsbezirk Vechta die Schulen in Oldenburg, Wilhelmshaven, Vechta und Cloppenburg. Die Umwandlung gelang nicht in Nordhorn, Lohne und Georgsmarienhütte, so daß insgesamt 15 Hauptschulen an 13 Standorten zustande kamen, wobei die Orientierungsstufen jeweils angefügt wurden, wenn im zuständigen Kreis die Orientierungsstufe endgültig eingeführt wurde.

V.

Für das Gymnasium Josephinum und den Hildesheimer Schulverbund bedeutete diese Entwicklung, daß es nun in Hildesheim drei unterschiedliche Rechtsformen kirchlicher Schulen gab: die Hauptschulen Stadtmitte und Marienburger Höhe nach Konkordatsrecht von 1973, die Marienschule als Mädchengymnasium nach dem Niedersächsischen Privatschulgesetz und das Gymnasium Josephinum gemäß Sonderstatus. Die Kollegen und Eltern des Josephinums wußten seit 1973, daß die Schule bei Einführung der Orientie-

41 Bundesverfassungsgericht Bd. 27, S. 200f.

42 Inzwischen erlassen; Grundordnung für die kath. Schulen in freier Trägerschaft, Kirchlicher Anzeiger; Hildesheim Nr. 15, 1982, S. 187ff.

43 Vertrag vom 21. Mai 1973, Gesetz vom 16. Oktober 1973, in: Nds. GVBl. 38, 1973, S. 375f.

44 Landtag: 72. Sitzung, 14. 6. 1973, Protokoll Spalte 7397ff., Kultusausschuß — Beratung am 21. 6. 1973, 79. Sitzung am 28. 9. 1973, Protokoll Spalte 8042ff.

45 Das ist für die Beurteilung der Argumentation der Parteien beim Gesetzgebungsverfahren 1989 wichtig. Nur die Vertragspartner hatten die Frage geeigneter Lehrkräfte bei der Paraphierung am 22. 12. 1972 noch angesprochen und folgendes abgemacht: „Ein vom Lande an einer dieser möglichen Privatschulen beurlaubter Lehrer darf sich nicht in Gegensatz zu den an einer solchen Privatschule geltenden Grundsätze stellen. Wünscht der private Schulträger die Aufhebung der Beurlaubung, so wird die zuständige Schulaufsichtsbehörde die Gründe hierfür ernsthaft prüfen und dem Wunsch unter Beachtung der beamtenrechtlichen Vorschriften nach Möglichkeit entsprechen." (Protokoll, 83. Sitzung des Kultusausschusses vom 21. 6. 1973).

rungsstufe im Hildesheimer Land die Klassen 5 und 6 verlieren würde zugunsten der Orientierungsstufen Stadtmitte und Marienburger Höhe. Die Schulleitung mußte deshalb bestrebt sein, in Verbindung mit dem Bischöflichen Generalvikariat die Versuche, eine *Realschule* in den Schulverbund zu bekommen, zu verstärken.

Bereits am 23. Oktober 1969 hatte der Bischof von Hildesheim auf Veranlassung des Schulleiters des Josephinums den Niedersächsischen Kultusminister Langeheine gebeten, einen Realschulzweig dem Josephinum anzugliedern.[46] Er sollte dreizügig sein, zum 1. August 1971 mit drei Klassen 5 beginnen und dem dreizügigen Unter- und Mittelbau des Gymnasiums in additiver Form zugeordnet sein. In einer ausführlichen Begründung wurde nachgewiesen, daß für einen Realschulzweig ein dringendes Bedürfnis in Stadt und Landkreis Hildesheim vorliege und daß nur so eine engere Zusammenarbeit zwischen den im Schulverbund bestehenden Schulformen, nämlich Hauptschule und Gymnasium, geschaffen werden könne. Das Zwischenglied müsse spätestens da sein, wenn die Orientierungsstufe in der Stadt eingeführt würde.

Das Kultusministerium tat sich sehr schwer mit dieser Bitte.[47] Es schaltete mehrmals den für die Schulentwicklung zuständigen Regierungspräsidenten in Hildesheim ein, ließ Gutachten erstellen, ob ein derartiges Anliegen mit dem Konkordat vereinbar sei, und gab der Sache erst eine Beschleunigung, als die Vereinbarung mit dem Heiligen Stuhl über die Konkordatsschulen abgeschlossen war. Mitte Mai 1973 entschied schließlich Minister von Oertzen, „nunmehr dem Antrag des Bischöflichen Stuhls in Hildesheim, dem Gymnasium Josephinum einen Realschulzweig anzugliedern, stattzugeben". Dieser wurde dann zum 1. August 1974 genehmigt.[48] Er war, da er für den gesamten Schulverbund gelten sollte, koedukativ und wurde zunächst mit zwei Klassen, später mit drei Parallelklassen geführt. 1979/80 waren im Realschulzweig 14 Klassen mit 450 Mädchen und Jungen. Da das Josephinum damit eine der größten Schulen Niedersachsens war mit fast 1500 Schülern und 81 vollbeschäftigten Lehrkräften, mußte darüber nachgedacht werden, wie man zu überschaubaren Einheiten kommen könne. Es kam hinzu, daß das Niedersächsische Schulgesetz zum 21. Juli 1980 novelliert wurde. Dort sah, da die Landesregierung die Einheit des Gymnasiums von Klasse 7 bis 13 garantieren wollte, § 10 nicht mehr vor, daß Realschulzweige an Gymnasien geführt werden könnten. So wurde gleichzeitig der Realschulzweig am Josephinum vom 1. Januar 1981 an der Hauptschule St. Augustinus Stadtmitte Hildesheim angegliedert und diesem Schulzweig weitestgehend Selbständigkeit eingeräumt.[49]

Diese Umwandlung des großen Realschulzweigs aus einer öffentlichen Schule in eine private ging fast *geräuschlos* vor sich. Die Öffentlichkeit hat davon wenig Notiz genommen. Das hing wahrscheinlich damit zusammen, daß im Jahre 1977 bereits das *Gymnasium Andreanum* in Hildesheim, die alte Ratsschule,[50] in einer Vereinbarung zwischen dem Land Niedersachsen und der evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers aus einer städtischen Schule in eine Schule in freier Trägerschaft umgewandelt wurde, wobei ihr der Status der sogenannten Konkordatsschulen verliehen wurde. Diese Schule hatte sich seither erfreulich entwickelt, an Ansehen in Hildesheim und Umgebung gewonnen. Sie konnte ein ausgeprägtes Eigenleben im musischen Bereich entwickeln, behielt die Klassen 5 und 6 als gymnasiale Klassen und war, abseits der Turbulenzen des öffentlichen Schulwesens, mit dem neuen Status zufrieden.

VI.

Im Gymnasium Josephinum selbst machten sich zudem Ende der 70er Jahre die Veränderungen bemerkbar, die das öffentliche Schulwesen durch das Schulgesetz von 1974 erfahren mußte.[51] Die Einführung der Orientierungsstufe in Hildesheim im Sommer 1980 führte zur Loslösung der Klassen 5 und 6 von der Schule in die Orientierungsstufen in kirchlicher Trä-

46 MK III/2/-(B) 3581/69.

47 Vermerk MK vom 25. 11. 1969 (III/2 - B - 3581/69)
Vermerk MK vom 19. 1. 1970 (III/5 - K - 5018/70)
Vermerk MK vom 19. 5. 1970 (III/5 - K - 5352/70)
Vermerk MK vom 17. 5. 1973 (305 - 200/11-1-73)

48 Dazu auch Collong S. 135 f.; MK 501 - 940/22 - 1/73.

49 Auch hier haben bei der Umwandlung die Wünsche des Kollegiums bei der Beratung im Landtag bei allen Parteien keine Rolle gespielt (vgl. 54. und 55. Sitzung des Kultusausschusses vom 20. 3. 1980, 68. Sitzung des Kultusausschusses vom 16. 5. 1980).

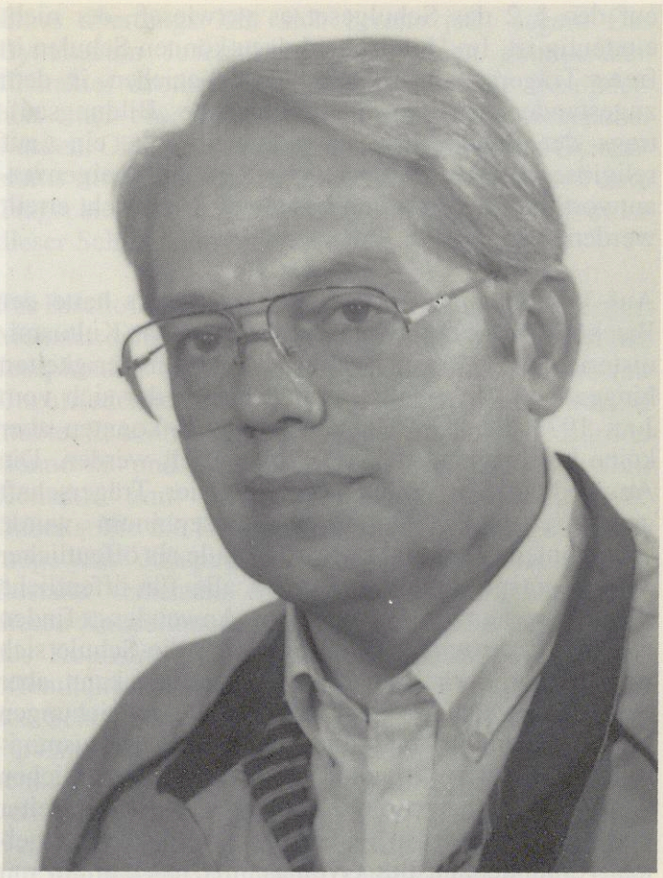
50 Zustimmungsgesetz des Landtages zu der Vereinbarung vom 30. 11. 1977 und dem Vertrag: Niedersächsischer Landtag, 8. Wahlperiode, Drucksache 8/3248.

51 Nds. GVBl. 1974 Nr. 19, S. 289 ff.; Collong, S. 131 ff.; über die Arbeit mit der neuen gymnasialen Oberstufe.

gerschaft, wobei das Josephinum sich mit 120 Lehrerstunden an der Arbeit beteiligte. Die Unübersichtlichkeit des Kurssystems in der veränderten gymnasialen Oberstufe mit der Auflösung des Klassenverbandes machte sich negativ bemerkbar, und wenn man auch ein sehr gutes neues Oberstufengebäude hatte, stellte sich bald heraus, daß unterschiedliche Organisationsformen in der öffentlichen Schule Josephinum und in der privaten Marienschule üblich wurden.

Auch war die Situation des Gymnasiums Josephinum durch das Schulgesetz von 1974 in einigen Punkten erheblich verschlechtert worden. Bis zu diesem Zeitpunkt waren alle niedersächsischen öffentlichen Schulen „grundsätzlich christliche Schulen" (§ 2 Abs. 1 Satz 1 NSchG). Das neue Schulgesetz formulierte einen Bildungsauftrag, der das Christentum nur noch als eine der Grundlagen der Schularbeit vorsieht. Die Schüler sollen „auf der Grundlage des Christentums, des europäischen Humanismus und der Ideen der liberalen, demokratischen und sozialen Freiheitsbewegungen" sich weiterentwickeln. Diese Veränderung hatte 1973 und 1974 im Vorfeld der Verabschiedung schon zu scharfen Protesten von katholischer Seite geführt, so durch die „Landeskonferenz für Schule und Erziehung": „Der in § 2 des Niedersächsischen Schulgesetzes formulierte Bildungsauftrag für die Schule ist uns zu vage. Er läßt bei einseitiger Auslegung zu, daß die Schule zum Konfliktfeld von Schülergruppen und Lehrern verschiedener Prägung wird. Er schließt nicht aus, daß unter seinem Deckmantel marxistisches und anarchistisches Gedankengut in unsere Schulen hineingebracht wird. Wir möchten, daß dieser unscharfe Bildungsbegriff durch einen handfesteren Bildungsauftrag ersetzt wird, und zwar durch den, auf den sich die Kultusminister in ihrer Vereinbarung zur „Stellung des Schülers in der Schule" bereits geeinigt haben."[52]

Vor diesem Hintergrund wurde es für den Schulleiter[53] des Josephinums zunehmend schwieriger, die Schule gemäß den Wünschen des Unterhaltsträgers als christliche Schule zu führen. Z. B. war das Zusammenleben der Jungen und Mädchen im Oberstufengebäude nicht problemlos, denn nach dem Niedersächsischen Schulgesetz galten für Schülergruppen und das Verteilen der Schülerzeitungen unterschiedliche Regelungen im Bereich der öffentlichen und der privaten Schulen. In den §§ 67 und 68 werden die Verbreitung von Schülerzeitungen und Flugblättern auf dem Schulgrundstück geregelt und die Tätigkeit von Schülergruppen politischer, religiöser und weltanschaulicher Richtungen. Die Schulleitung darf bei Schwierigkeiten selbständig wenig unternehmen; sie muß stets die Schulbehörde einschalten.



Oberstudiendirektor Gerhard Collong leitete das Josephinum vom 1. 3. 1978 bis zum 31. 7. 1989

Schülergruppen können in der öffentlichen Schule für eine bestimmte politische, religiöse oder weltanschauliche Richtung eintreten. Im Kommentar zum Schulgesetz heißt es: „Das gilt auch für Schülergruppen, die sich zur Verfolgung, Darstellung und Agitation politischer, religiöser und weltanschaulicher Richtungen in der Schule gegründet haben." Bei all diesen Tätigkeiten wird der Schulleiter einer öffentlichen Schule nur

52 Mitteilungen für Seelsorge und Bildungsarbeit im Bistum Hildesheim, 5. Jg., 1/2 1974, S. 2; KMK-Vereinbarung: Schulverwaltungsblatt 1973, S. 191 ff.

53 Oberstudiendirektor Gerhard Collong, geb. 27. 8. 1935, seit dem 1. 3. 1978 Schulleiter am Josephinum; vgl. Eingabe der Schülervertretung vom 6. 8. 1980 an MK und Antwort von Minister Remmers am 19. 8. 1980.

auf den § 2 des Schulgesetzes verwiesen, der nicht eindeutig ist. Im Unterschied dazu können Schulen in freier Trägerschaft sich auf § 121 beziehen, in dem zugestanden wird, daß im Rahmen des Bildungsauftrags der Schule, wie er allgemein gilt, ein „auf religiöser oder weltanschaulicher Grundlage eigenverantwortlich geprägter und gestalteter Unterricht erteilt werden" kann.

Auf Veranlassung des Schulleiters Seiters hatte der Bischöfliche Generalvikar bereits 1973 das Kultusministerium auf die zu erwartenden Schwierigkeiten hingewiesen. In einem Briefwechsel,[54] der sich vom Juni 1973 bis zum Mai 1974 hinzog, konnten aber keine befriedigenden Ergebnisse erzielt werden. Die Anwendung des für Schulen in freier Trägerschaft geschaffenen § 121 auf das Josephinum wurde abgelehnt, da dem Status dieser Schule als öffentlicher Schule entsprechend im Prinzip alle für öffentliche Schulen geltenden Vorschriften Anwendung finden müßten. Zwar wird zugestanden, daß die Schule sich weiterhin als christliche Schule bezeichnen kann, aber bei irgendwelchen Verstößen oder Abweichungen bleiben Schulleiter und Lehrer allein. Der Kultusminister formuliert: „Es muß daher der persönlichen Autorität und dem pädagogischen Geschick der Leiter und Lehrer überlassen bleiben, dem aus der traditionellen Verbundenheit des Gymnasiums Josephinum mit dem Bischöflichen Stuhl erwachsenden besonderen Charakter auch in den übrigen Bereichen des Schullebens zu allgemeiner Beachtung zu verhelfen. Dazu dürfte der Bildungsauftrag einen hinreichend weiten Rahmen bieten."[55]

Dazu kam, daß 1974 die Stellung des Schulleiters an öffentlichen Schulen erheblich gemindert wurde. Die sogenannte Direktorialverfassung wurde abgeschafft, d. h., der Schulleiter war nicht mehr Dienstvorgesetzter der Lehrer. Dienstaufsichtliche Maßnahmen, z. B. Beurteilungen, wurden der Schulbehörde ausdrücklich übertragen (§ 36 Abs. 3). Der Schulleiter wurde als Vorsitzender der Gesamtkonferenz und ihres Lehrer-Schüler-Ausschusses verstanden. Er sollte nur noch so viele Befugnisse haben, wie er brauchte, um die Schule funktionsfähig zu halten. Im offiziellen Kommentar zum Niedersächsischen Schulgesetz heißt es, nach der Konzeption dieses Gesetzes sei er Primus inter pares, „Geschäftsführer der Konferenz".[56]

So hatte die wichtigsten Entscheidungen an einer öffentlichen Schule nicht mehr der Schulleiter zu treffen, sondern gemäß § 23 die Konferenz: Die Konferenzen entscheiden an öffentlichen Schulen über alle wichtigen Fragen des Unterrichts und der Erziehung, über Reformen innerhalb der Schule, über die Schulordnung und die innere Organisation, über Erziehungs- und Ordnungsmaßnahmen, über die Vorschläge zur Besetzung von Beförderungsstellen und anderen herausgehobenen Dienstposten, über wichtige Fragen der Zusammenarbeit mit den Eltern und mit dem Schulträger.

Das Personalvertretungsgesetz von 1972[57] tangierte ebenfalls die Stellung des Schulleiters. Der Personalrat bekam in § 78 Mitbestimmungsrechte, z. B. bei der Einstellung, bei der Anstellung und Beförderung, bei der Versetzung, bei der Abordnung, bei der Weiterbeschäftigung über die Altersgrenze, bei der Versagung der Genehmigung zur Übernahme einer Nebentätigkeit. Bis dahin hatte der Personalrat nach dem Gesetz von 1961, das bei Abschluß des Konkordats 1965 maßgeblich war, bei Personalangelegenheiten nur Mitwirkungs-, aber keine Mitbestimmungsrechte gehabt.

So kann man mit Fug und Recht sagen, daß es für den Schulleiter, dem eine so herausgehobene Bedeutung im Konkordat von 1965 gegeben wurde, fast unmöglich wurde, die Anliegen des Bischöflichen Stuhls der Schule zu vermitteln und in der Konferenz durchzusetzen. Auch der Einfluß des Schulträgers wurde beschnitten. Die Novellierung des Schulgesetzes im Jahre 1980 beschränkte die Mitwirkung des Schulträgers an öffentlichen Schulen bei der Besetzung von Stellen auf die des Schulleiters und seines Vertreters. Damit war der Schulträger des Josephinums bei der Zuweisung von Lehrern auf den guten Willen der Behörden angewiesen. Zwar hat der Niedersächsische Kultusminister in den 70er und 80er Jahren keine Lehrkräfte gegen den ausdrücklichen Willen des

54 Bischöfliches Generalvikariat Hildesheim vom 18. Juni 1973 - S/Di, MK - 501-808/9 vom 26. 7. 1973, Bischöfliches Generalvikariat vom 1. 10. 1973 - S/Di, MK - 501 - 808/1/73 - vom 20. 12. 1973, Bischöfliches Generalvikariat vom 8. 4. 1974 - S/Di, MK - 501-808-1/73 vom 3. 5. 1974.

55 Staatssekretär Wedemeyer, Brief vom 20. 12. 1973 (MK 501-868/1/73).

56 Claassen/Hauer/Klügel/Reinhardt/Wedemeyer: „Kommentar zum NSchG in der Fassung vom 18. 8. 1975", Hannover 1978, S. 97 ff.

57 Nds. GVBl. 1961, S. 79 ff. 4. Gesetz zur Änderung des Personalvertretungsgesetzes für das Land Niedersachsen vom 20. März 1972, Nds. GVBl. 1972, S. 144 ff.

Schulträgers bzw. des Schulleiters an das Josephinum gegeben, aber einen besonderen Einfluß, um Lehrer zu gewinnen, die sich mit Kirche und Bischof identifizierten, hatte der Schulträger nicht.

Im Kollegium des Gymnasiums Josephinum kann man zudem Anfang der 80er Jahre bestimmte „Bewußtseinsveränderungen" feststellen.[58] Die Verlagerung der Oberstufe in das Kolleggebäude hatte eine „Zweiteilung" der Schule erzeugt; Kollegen und Schüler, die zwischen beiden Gebäuden, der Stammschule am Domhof und dem Oberstufengebäude, hin und her pendelten, vermißten Zeit für Gespräche untereinander, es entstand so Raum für Irritationen und Mißverständnisse. Nach Abtrennung der Jahrgänge 5 und 6 fühlte sich das Kollegium des Gymnasiums Josephinum „zurückgesetzt" gegenüber der Situation der Marienschule und des Andreanums. Zusätzliche Belastungen kamen durch die Arbeit von verschiedenen Lehrern in der Orientierungsstufe Stadtmitte, aber auch an der Don-Bosco-Schule auf der Marienburger Höhe; Fragen um die Einführung der Koedukation und einer veränderten Sprachenfolge erregten Kollegium und Elternschaft.

VII.

Am 13. 11. 1983 bekam die Diözese Hildesheim einen neuen Bischof; an diesem Tage wurde Dr. Josef Homeyer im Hildesheimer Dom zum Bischof geweiht. In den nächsten Monaten machte er sich mit seinem Bistum vertraut. So war am 9. 2. 1984 auch die Schulleitung des Josephinums zum Gespräch im bischöflichen Haus, und am 30. 5. 1984 erörterte der Bischof mit dem Kollegium die Probleme, die der Schulleiter ihm in einem Brief vom 24. 4. 1984 bereits vorgetragen hatte. Es ging darin um die Orientierungsstufe, den Schulverbund, die Unterbringung des Josephinums an verschiedenen Orten, die drohende Verkürzung der Oberstufe; aber auch eine Veränderung des Status wird bereits angedeutet.[59] Bei einer derartigen Veränderung sollten sich aber für die Kollegen keine Nachteile hinsichtlich ihres Status und ihrer Versorgung ergeben, meinte der Schulleiter.

Im Schulbericht des Josephinums 1983/84 heißt es über diese Besprechungen: „In Gesprächen, die mit der neuen Bistumsleitung geführt werden konnten, hatten das Kollegium und die Schulleitung Gelegenheit, ihre Wünsche und Vorstellungen zu unterbreiten. Es wird noch einiger Gespräche und Überlegungen bedürfen, bis ein greifbares Konzept vorgestellt werden kann. Eines allerdings läßt sich bereits jetzt sagen: Das Gymnasium Josephinum muß seinen gymnasialen Charakter deutlich hervorkehren, und die Besonderheit einer bischöflichen Schule muß klar erkennbar werden. Ohne an dem Status des öffentlichen Gymnasiums rütteln zu wollen, muß die Verbundenheit zum Träger sich in der Ausrichtung und in der Arbeitsweise dieser Schule klar widerspiegeln."[60]

Für Bischof Dr. Josef Homeyer wurde es in den ersten Monaten seiner Beschäftigung mit den Problemen des Josephinums deutlich, daß die bestehende Unruhe und Unzufriedenheit an der Schule geändert werden mußte. Er beauftragte deshalb das Katholische Büro in Hannover und dessen Leiter Prälat Dr. Wyrwoll, Kontakte zum Kultusministerium aufzunehmen.[61] Dabei sollte die Forderung erhoben werden, der Staat möge das Josephinum wieder in den rechtlichen Zustand versetzen, den es 1965 gehabt hatte. Bei diesen Konsultationen stellte sich schnell heraus, daß das Kultusministerium keine Möglichkeit sah, eine öffentliche Schule von den Auflagen zu befreien, die das Schulgesetz seit 1974 geschaffen hatte und das Personalvertretungsgesetz beinhaltete. Für den Bischof gab es damit nur eine Möglichkeit, nämlich zu verlangen, daß die Schule in den Status einer Konkordatschule versetzt werde, zumal die Erfahrungen mit diesen Schulen im katholischen Raum, aber auch der evangelischen Kirche mit dem Andreanum sowie deren Echo in der Öffentlichkeit der Stadt Hildesheim so gut gewesen waren. Man bedenke, daß Bischof Dr. Homeyer seit den 60er Jahren ein Befürworter der Schulen in freier Trägerschaft war. Er hatte als Leiter der Schulabteilung des Bistums Münster die Friedensschule, die erste katholische Gesamtschule, gegründet und hatte hier ein sehr fortschrittliches Programm vorgelegt. Er hatte dafür gesorgt, daß ein wissenschaftlicher Beirat Schulleitung und Träger beriet, und er konnte sich nicht vorstellen, daß seine Zielsetzung, die er Anfang der 70er Jahre für katholische Schulen formulierte, von Eltern und Lehrern des Josephinums nicht akzeptiert werden könnte: „Die katholische Schule muß wie jede

58 Brief des Schulleiters Collong vom 24. 4. 1984 an den Bischof von Hildesheim, S. 3, Akte Josephinum MK — P. A. AL 2 Nr. 14.

59 Ebenda, S. 6.

60 Schulbericht 1983/84, S. 2/3.

61 Kontakte waren u. a. am 17. 4. 1984, 9. 7. 1984 und 18. 1. 1985.

Schule im Dienst des jungen Menschen stehen; sie muß den Menschen befähigen zur kritischen Selbstbestimmung und zur engagierten Mitarbeit in der modernen Gesellschaft. Auch die von Christen gestaltete Schule muß zunächst das pädagogisch Richtige tun."[62]

Im Frühjahr 1985 trieb Bischof Homeyer diese seine Pläne weiter. Er trug sie offiziell am 6. 3. 1985 und dann noch einmal am 28. Mai desselben Jahres in Gegenwart von Nuntius Dr. Joseph Uhač dem Niedersächsischen Kultusminister vor. Man einigte sich darauf, daß, wenn es keine politischen Schwierigkeiten gäbe und alle Beteiligten einverstanden seien, im Herbst 1985 die Zustimmung des Landtages dazu eingeholt werden sollte. Parallel dazu informierten der Bischof sowie sein Generalvikar und sein Schulabteilungsleiter den Schulelternrat sowie Personalrat und Personalversammlung.[63] Während die Pläne des Schulträgers bei den Eltern „mit außerordentlicher Einmütigkeit aufgenommen und gutgeheißen" wurden, gab es bei der Lehrerschaft erhebliche Vorbehalte. Ehe diese ausgeräumt werden konnten, kam es zu einer Eskalation. Durch Pressemeldungen aufgeschreckt, rief der Personalrat zum Widerstand auf. Er befragte das Kollegium des Josephinums in einer Abstimmung vom 24. bis 27. 6., ob der Status verändert oder beibehalten und weiterentwickelt werden sollte. Von 58 Kollegen nahmen 54 an der Abstimmung teil. 50 sprachen sich dafür aus, den bisherigen Status beizubehalten und ggf. nach den Wünschen des Bischofs weiterzuentwickeln. Durch Presseerklärungen des Generalvikariats und des Personalrats[64] bekam die Auseinandersetzung erhebliche Breitenwirkung im Lande, zumal von „Fehlentwicklungen im Bereich der Orientierungsstufe" die Rede war, denen man entgegentreten wollte. Damit forderte man eine Presseerklärung des früheren Kultusministers und CDU-Fraktionsvorsitzenden im Landtag, Dr. Remmers, heraus. Dieser störte sich an der Begründung im Hinblick auf die Orientierungsstufe, sprach von „falscher Schlagseite" und mahnte zur Vorsicht. Ein ausweichendes Schreiben des Kultusministers Oschatz vom 4. 7.,[65] wo er dem Bischof „für die von Ihnen angekündigten Gespräche mit Eltern und Lehrerschaft" einen guten Erfolg wünschte, war die Folge, und aus der Konkretisierung der Pläne in Richtung Vertrag und Landtag wurde zunächst nichts.

In den Jahren 1986 und 1987 fanden eine Reihe von Besprechungen zwischen der Schulleitung und dem Personalrat des Josephinums und dem Bischöflichen Generalvikariat statt, ebenso zwischen dem Katholischen Büro und dem Kultusministerium.[66] Dabei ging es in erster Linie um Überlegungen zur Profilierung des Gymnasiums Josephinum durch ein Kuratorium, das aus Vertretern des Bischöflichen Stuhls, der Schulleitung, der Lehrerschaft, der Eltern, der Schüler, des Niedersächsischen Kultusministeriums und der Wissenschaft zusammengesetzt sein sollte und das über die Auswahl der Lehrer, der Unterrichtsfächer und Schulbücher sowie andere pädagogische und organisatorische Fragen entscheiden sollte. Dabei hatte man die Hoffnung, daß auf diese Weise der Status nicht verändert werden müßte. Es war aber eindeutig, und dies mußte der Niedersächsische Kultusminister unter dem 17. 9. 1986[67] dem Bischöflichen Generalvikariat auch mitteilen, daß für eine derartige Lösung, also ein Kuratorium als Beschlußgremium an einer öffentlichen Schule, die rechtlichen Grundlagen fehlten.

Inzwischen hatten sich die politischen Gegebenheiten verändert; durch die Wahl im Mai 1986 gab es keine CDU-Alleinregierung mehr, sondern eine Koalition aus CDU und FDP, die nur eine Stimme Mehrheit im Landtag hatte. Durch diese Gegebenheit wurde politisch eine Umwandlung des Status des Josephinums schwieriger, da der Landtag dazu ja seine Zustimmung geben mußte. Sowohl Minister Oschatz, der im Frühjahr 1987 von seinem Amt zurücktrat, als auch sein Nachfolger Professor Dr. Knies bei seinem Antrittsbesuch in Hildesheim am 11. 9. 1987 wiesen

62 Freie Schule I, S. 109/110; Regenbrecht, Alois: 10 Jahre Friedensschule, Münster 1979, S. 18.

63 Gespräch am 3. 5. mit Vorstand, am 30. 5. mit Plenum des Schulelternrates (Zitat des Vorsitzenden Rössig, Schulbericht 1984/85, S. 32), Gespräch mit Personalrat am 30. 5. 1985.

64 dpa 25. 6., HAZ 26. 6., HAZ 4. 7., HAZ 5. 7., Presseerklärung Dr. Remmers 4. 7., KNA 18. 7. 1985.

65 MK v. 4. 7. 1985 - 208 - 54 041 - 8.

66 Z. B. 22. 1. 1986 Generalvikar Prälat Schenk und Dr. Wyrwoll im MK, stellen Positionspapier „Kuratorium" vor; 27. 1. 1986 Generalvikar teilt dies Personalrat mit, der am 6. 2. antwortet; dazwischen Pressemitteilung, die einen Brief des Personalrats an Minister Oschatz auslöst (12. 2. 1986). Die Tatsache, daß nicht die Konferenz, sondern der Personalrat bei der Statusänderung so intensiv tätig wurde, ist ungewöhnlich, zumal nach einem Rechtsgutachten des MK (2081 - 54 041 - 8 v. 13. 8. 1987) eine derartige Umwandlung nicht der Mitbestimmung unterliegt, nicht einmal der Mitwirkung nach § 96 b Abs. 2 Personalvertretungsgesetz.

67 MK 208 - 54 041 - 8.

die Bischöfliche Behörde auf diese Schwierigkeiten hin. Dabei wurde vereinbart, daß auch die Kirche mit den Fraktionen des Niedersächsischen Landtags Besprechungen führen würde, was der Leiter des Katholischen Büros, Prälat Diekmann, in den nächsten Monaten auch tat.

Als dann am 27. Oktober 1987 das Katholische Büro offiziell an den Ministerpräsidenten und am 19. November 1987[68] an den Kultusminister schrieb und die Konkordatsveränderung anmahnte, ja einen Entwurf einer Vereinbarung zur Prüfung beilegte, informierte der Bischof von Hildesheim am 10. 12. 1987 Schulleitung und Personalrat über diesen neuen Vorstoß. Er provozierte damit eine Eingabe des Personalrats an den Niedersächsischen Landtag vom 4. Januar 1988,[69] in der der Personalrat, da er „den Sinn einer Statusänderung" nicht einsähe und für die Fortentwicklung des bestehenden Status plädiere, um Unterstützung seiner Bemühungen bat, die gegen eine „Privatisierung" gerichtet seien. In dieser Eingabe tauchte zum erstenmal der Begriff „Privatisierung" auf, der in den kommenden Monaten bei der Auseinandersetzung im Kollegium und in der Öffentlichkeit eine große Rolle spielte. Es wird nicht davon gesprochen, daß legale Ansprüche des Bischöflichen Stuhls gegen den Staat bestünden, auch nicht die Umwandlung einer öffentlichen Schule in eine Konkordatsschule, wie sie beim Andreanum bestand und sich bewährte, beschworen, sondern mit dem Wort „Privatisierung" ein persönlicher Anspruch des Bischofs und die „Entmündigung" der Lehrerschaft unterstellt. In der Eingabe wird vor allem vom Personalrat darauf abgestellt, daß das Josephinum seine „mehrstufige Personalvertretung auf Bezirks- und Kultusministerebene" verlieren würde. Ferner befürchtete man „eine einseitige Abhängigkeit, die zu einer geistigen Einengung führen und das pädagogische Selbstverständnis der Kollegen in Frage stellen könnte". Diese Behauptung, die in keiner Weise mit Ausführungen des Bischöflichen Stuhls und auch des Bischofs von Hildesheim persönlich in Verbindung gebracht werden konnte, führte leider dazu, daß bei bestimmten Landtagsabgeordneten die Vorurteile gegen die katholische Kirche gestärkt wurden.[70]

Wegen der Behandlung der Eingabe des Personalrats im Landtag kam es zu Verzögerungen im Kultusministerium bei der Bearbeitung der Vertragsunterlagen. Zwar gab es im Juni und im September 1988[71] Besprechungen zwischen führenden Vertretern des Ministeriums und dem Katholischen Büro. Sie dienten dazu, die Kontakte der kirchlichen Vertreter mit den Fraktionen zu verstärken, da vermutet wurde, daß nur lockere Gespräche, aber keine Absprachen getätigt waren. Bei der Behandlung der Eingabe im Kultusausschuß am 25. August 1988 stellte sich dann auch heraus, daß die Landtagsabgeordneten der SPD, der FDP und der Grünen sich zu wenig unterrichtet fühlten und deshalb zu keiner Entscheidung bereit waren. Dem Personalrat des Josephinums wurde ein Zwischenbescheid erteilt, in dem aber alle Gründe aufgeführt waren, die die Landesregierung veranlassen mußten, einer Bitte des Bischofs auf Umwandlung nachzukommen.[72]

Im November gab es im Niedersächsischen Kultusministerium einen Amtswechsel. Die Nachfolge von Professor Dr. Knies trat der Landtagsabgeordnete Horst Horrmann an, der die Angelegenheit „Umwandlung Josephinum" sehr genau kannte, da er nicht nur jahrelanger schulpolitischer Sprecher der CDU-Fraktion war, sondern auch die Eingabe des Lehrerpersonalrats im Kultusausschuß betreut hatte. Ihm teilte der Bischöfliche Generalvikar unter dem 7. Dezember 1988 mit, daß der Bischof von Hildesheim weiterhin an einem schnellen und erfolgreichen Abschluß der Umwandlungsfrage interessiert sei, daß die Fraktionen des Niedersächsischen Landtags offiziell gebeten würden, dem Anliegen zuzustimmen, zumal Prälat Diekmann zahlreiche Gespräche mit Mitgliedern der Fraktionen in den letzten Wochen geführt habe. Minister Horrmann gab daraufhin Anfang des Jahres 1989 die Weisung, die Vorverhandlungen über einen Vertragstext mit dem Katholischen Büro anhand der vorliegenden Entwürfe voranzutreiben.[73] Er selbst

68 Kath. Büro III c 4.1 - 183 - 87 - D/St.

69 Eingabe Nds Landtag Nr. 2131/4/XI.

70 Nieders. Landtag, 11. Wahlperiode, 89. Sitzung, 16. 6. 1989, S. 8242, 8243; im Rieger-„Rundblick" vom 9. 6. 1989 wird der Abgeordnete Wernstedt zitiert: „Alle Protestantenvorurteile, die man gegenüber Katholiken haben kann", würden gestärkt.

71 Gespräch Minister Knies — Prälat Diekmann am 27. 4. 1988; Schreiben Generalvikar an MK vom 6. 6. 1988 Sch/Ru MK 2022/88; Antwort Knies vom 16. 6. - 2081 - 54 041 - 8; Schreiben Generalvikar Sch/Ru MK 2145/88 vom 23. 6. 1988; Schreiben Generalvikar vom 2. 9. 1988 an MK (2590/88), Antwort Staatssekretär Schaede vom 14. 9. 1988 - 208 -54 041 -8.

72 HAZ „Keine Entscheidung zu Lehrer-Petition" vom 26. 8. 1988; Erneute Eingabe des Lehrerpersonalrats vom 9. 9. 1988 (Stellungnahme zum Zwischenbescheid des Landtages).

73 Schreiben Kath. Büro an MK (III c 4.1 - 183 - 87 D/St) vom 19. 11. 1987 mit Entwurf eines Vertrages.

führte Verhandlungen in der CDU-Fraktion und mit dem FDP-Fraktionsvorsitzenden Hildebrandt. Dieser erhielt unter dem 10. 2. 1989 einen Brief des Bischofs von Hildesheim, in dem noch einmal darauf hingewiesen wurde, daß keine zusätzlichen Kosten für das Land Niedersachsen entstehen würden, daß der Status des Gymnasiums Andreanum angestrebt würde und daß die Rechte der jetzigen Personalvertretung am Josephinum unter Beachtung der gesetzlichen Bestimmungen gewährleistet bleiben sollten. Unter dem 16. März 1989 bestätigte Herr Hildebrandt dem Bischof diesen Brief und teilte mit, daß er in einem persönlichen Gespräch mit dem Personalrat des Josephinums deutlich gemacht habe, daß die FDP aufgrund des bischöflichen Schreibens bereit sei, der gewünschten Statusveränderung des Gymnasiums Josephinum in Hildesheim zuzustimmen. Dadurch wurde eine Beschlußfassung im Koalitionsausschuß möglich und im Niedersächsischen Kultusministerium die Erstellung einer Kabinettsvorlage, der ein Vertragstext zwischen dem Heiligen Stuhle und dem Lande Niedersachsen beigelegt wurde, der mit dem Katholischen Büro abgestimmt war.[74]

VIII.

Am 4. 4. 1989 beschloß das Niedersächsische Landeskabinett, den mit dem Katholischen Büro ausgehandelten Vertrag über die Umwandlung zu akzeptieren. Am 10. 4. wurde der Niedersächsische Landtag[75] vorab über die beabsichtigte Unterzeichnung informiert. Gleichzeitig wurde durch das Katholische Büro der Nuntius in Godesberg eingeschaltet, der wiederum auf dem schnellsten Wege die Zustimmung des Vatikans zu dieser Vertragsänderung einholte. Am 8. Mai 1989 setzten beide Vertragspartner, Ministerpräsident Albrecht und Nuntius Uhač, ihre Unterschriften in der Staatskanzlei in Hannover unter den Vertragstext.[76]

Von seiten des Bischöflichen Stuhls, namentlich von dem Schulabteilungsleiter Dr. Riemann, wurden Schulleitung und Personalrat am 6. 4., die evangelischen Kollegen der Schule am 7. 4., das gesamte Kollegium in einer Personalversammlung am 11. 4. über den Vertragstext und die Auswirkungen zum Schuljahrsanfang 1889/90 informiert.[77] Dies löste eine erneute Eingabe des Lehrerpersonalrats am 17. 4. an Landtag und Ministerpräsidenten aus, in der vor allem eine Verschiebung des Statuswechsels um mindestens ein Jahr und ein „Kündigungsschutz" für Lehrkräfte, die am Josephinum bleiben wollten, verlangt wurden. Einige Lehrkräfte, die dem Personalrat angehörten bzw. ihm nahestanden, setzten den intensiven Kampf gegen die Umwandlung fort. Sie beeinflußten einige Eltern sowie Schüler, ebenfalls Eingaben an den Landtag zu senden.[78] Sie nahmen Verhandlungen mit den Landtagsfraktionen sowie einzelnen Abgeordneten auf und versuchten, die Ausschußberatungen des Landtages dadurch zu beeinflussen. Da aber zum Teil überzogene Forderungen, wie z. B. ein „Kündigungsschutz" für eine bestimmte Arbeitsstätte, den es für keinen niedersächsischen Beamten geben kann, gestellt wurden und die Argumentation mehr gefühls- als verstandesmäßig geführt wurde, hatten sie keinen Erfolg, zumal der Bischof nach der ersten Sitzung des Kultusausschusses nochmals einen Brief an den Niedersächsischen Kultusminister schrieb und in ihm eine Reihe von Klarstellungen für den weiteren Verlauf der Umwandlung gab.[79]

Dem Niedersächsischen Landtag lag dann für die Sitzung am *14. Juni* der Vertrag sowie das Zustimmungsgesetz zur 2. und 3. Lesung vor. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte das Katholische Büro gehofft, daß neben den Koalitionsfraktionen auch die SPD dem Gesetz zustimmen würde. Es hatte diesbezügliche Äußerungen des Fraktionsvorsitzenden Schröder gegenüber Prälat Diekmann gegeben. In der Fraktion setzten sich dann aber die Kulturpolitiker Wernstedt und Kaiser durch, die für eine Ablehnung waren. Sie begründeten dies mit ungenügender und zu später Information durch die Landesregierung über den genauen Wortlaut des Vertrages, mit zu kurzer Beratung in den Ausschüssen, mit Vorbehalten gegen die kirchliche Mitbestimmungsregelung und mit fehlender pädagogischer Konzeption für die umgewan-

74 Kabinettsvorlage MK 2081 - 54 013/13 e v. 29. 3. 1989.

75 Dies ist vier Wochen vor Unterzeichnung derartiger Verträge üblich; die Frist wurde eingehalten.

76 Vgl. HAZ vom 9. 5. 1989.

77 Schulbericht 1988/89, Jahresübersicht S. 11.

78 Eingaben 4221/4/XI und 4222/4/XI; bei der Elterneingabe ging es zusätzlich um die Frage einer umfassenden Anhörungspflicht der Elternschaft bei derartigen Verträgen, bei den Schülern auch um den Unterricht am Josephinum beim möglichen Weggang von Lehrkräften.

79 24. Mai 1989, zu den Mitwirkungsrechten, zur Zusammenarbeit mit dem bisherigen Personalrat, zur Mitarbeitervertretungsordnung des Bistums u. a.

Vertrag

zwischen dem Heiligen Stuhle und dem Lande Niedersachsen zur Änderung des Konkordats vom 26. Februar 1965.

Zwischen
dem Heiligen Stuhle,

vertreten durch dessen Bevollmächtigten, den Herrn Apostolischen Nuntius in der Bundesrepublik Deutschland, Joseph Uhač, Titularerzbischof von Tharros,

und
dem Lande Niedersachsen,

vertreten durch den Niedersächsischen Ministerpräsidenten, Herrn Ernst Albrecht,

wird nachstehender Vertrag geschlossen:

Die Hohen Vertragspartner sind über folgende Änderungen des von ihnen am 26. Februar 1965 unterzeichneten Konkordats, geändert durch den Vertrag vom 21. Mai 1973, übereingekommen:

§ 6 Absatz 1 und 2 der Anlage zum Konkordat erhält folgende Fassung:

(1) Das in der Trägerschaft des Bischöflichen Stuhles zu Hildesheim stehende und als öffentliche Schule geführte Gymnasium Josephinum in Hildesheim erhält vom 1. August 1989 an die Rechtsstellung einer anerkannten Ersatzschule nach Maßgabe der Bestimmungen des staatlichen Rechts.

(2) Für die Beurlaubung von Lehrkräften und für die Erstattung der Aufwendungen für das Unterrichtspersonal gelten die gleichen staatlichen Bestimmungen wie für die in Artikel 6 Absatz 3 genannten Schulen.

Dieser Vertrag, dessen italienischer und deutscher Text gleiche Kraft haben, soll ratifiziert und die Ratifikationsurkunden sollen möglichst bald in Bonn-Bad Godesberg ausgetauscht werden. Er tritt mit dem Tage ihres Austausches in Kraft.

Zu Urkund dessen wurde dieser Vertrag in doppelter Urschrift unterzeichnet.

Hannover, am 8. Mai 1989

Ernst Albrecht

Gesetz

zu dem Vertrag zur Änderung des Konkordats mit dem Heiligen Stuhle.

Vom 20. Juni 1989.

Der Niedersächsische Landtag hat das folgende Gesetz beschlossen, das hiermit verkündet wird:

Artikel I

(1) Dem in Hannover am 8. Mai 1989 unterzeichneten Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhle und dem Lande Niedersachsen zur Änderung des Konkordats vom 26. Februar 1965 wird zugestimmt.

(2) Der Vertrag wird nachstehend veröffentlicht.

Accordo

tra la Santa Sede ed il Land Niedersachsen a modifica del Concordato del 26 febbraio 1965.

Fra
la Santa Sede,

rappresentata dal Suo Plenipotenziario, Mons. Joseph Uhač, Arcivescovo titolare di Tharros, Nunzio Apostolico nella Repubblica Federale di Germania,

e
il Land Niedersachsen,

rappresentato dal Signor Ernst Albrecht, Presidente dei Ministri del Niedersachsen,

viene concluso il seguente Accordo:

Le Alte Parti contraenti hanno convenuto di apportare le seguenti modifiche al Concordato, da Esse sottoscritto il 26 febbraio 1965 e modificato con l'Accordo del 21 maggio 1973:

Il paragrafo 6 commi 1 e 2 dell'Allegato al Concordato riceve la formulazione seguente:

(1) Il *Gymnasium Josephinum* di Hildesheim, gestito dalla Sede Vescovile di Hildesheim e condotto come scuola pubblica, a partire dal 1º agosto 1989 riceverà lo stato giuridico di scuola riconosciuta come avente funzione di scuola pubblica (propriamente *anerkannte Ersatzschule*), a norma delle disposizioni del diritto statale.

(2) Per il collocamento fuori ruolo (propriamente *Beurlaubung*) degli insegnanti e per il rimborso delle spese per il personale addetto all'insegnamento valgono le stesse disposizioni statali vigenti per le scuole menzionate nell'articolo 6 comma 3.

Il presente Accordo, i cui testi italiano e tedesco fanno ugualmente fede, dovrà essere ratificato e gli Strumenti di ratifica dovranno essere scambiati al più presto in Bonn-Bad Godesberg. Esso entrerà in vigore il giorno dello scambio di detti Strumenti.

In fede di che è stato sottoscritto il presente Accordo in doppio originale.

Hannover, 8 maggio 1989

J. Uhač

Artikel II

(1) Dieses Gesetz tritt am Tage nach seiner Verkündung in Kraft.

(2) Der Tag, an dem der Vertrag in Kraft tritt, ist im Niedersächsischen Gesetz- und Verordnungsblatt bekanntzumachen.

Hannover, den 20. Juni 1989.

Der Niedersächsische Ministerpräsident

Albrecht

Der Niedersächsische Kultusminister

Horrmann

delte Schule. Obwohl diese Vorwürfe von den Sprechern der Koalition weitestgehend widerlegt wurden,[80] konnten sich die SPD und die Grünen nicht zu einer Zustimmung durchringen; die SPD brachte sogar einen Geschäftsordnungsantrag ein, der das Gesetz in die Ausschüsse zurückverweisen sollte, und beantragte hierfür die namentliche Abstimmung, was bei einem derartigen Vertrag höchst ungewöhnlich ist.

Das Zustimmungsgesetz und damit der Vertrag wurden in der Sitzung am 14. Juni mit einer Stimme Mehrheit beschlossen. Der Vertrag wurde am 30. Juni 1989 in Bad Godesberg durch den Austausch der Urkunden zwischen der Niedersächsischen Landesregierung und dem Vatikan ratifiziert (Text S. 157).[81] Seit dem *1. 8. 1989 gilt* nun *der neue Status*, und es ist zu hoffen, daß die Unruhe der letzten Jahre durch eine kontinuierliche pädagogische Arbeit abgelöst wird. Drei hauptamtlich am Josephinum tätige Lehrkräfte sowie zwei Fachleiter des Studienseminars verließen die Schule. Sie wurden durch junge Lehrkräfte, die den neuen Status voll bejahen, ersetzt.[82]

„Wenn auch zum gegenwärtigen Zeitpunkt insbesondere Teile des Lehrerkollegiums noch nicht von der Notwendigkeit und der Richtigkeit der nunmehr beschlossenen Veränderung überzeugt sind",[83] so ist doch sicher, daß der neue Status vor dem Hintergrund der wechselvollen Schulpolitik in Niedersachsen, der oftmals sich ändernden politischen Mehrheiten günstig sein wird. Das Josephinum bleibt durch den neuen Status in der Trägerschaft des Bischofs. Die Lehrer bleiben Landesbeamte, müssen aber, und das scheint mir wichtig zu sein, durch die Beantragung ihrer Beurlaubung an diese Schule in freier Trägerschaft ein ganz klares Bekenntnis zur Ausrichtung und Verbundenheit mit dem Bischöflichen Stuhle und der katholischen Kirche ablegen.[84] Die Schule kann den Freiraum der Schulen in freier Trägerschaft, sowohl was den Bildungsauftrag als auch Unterrichtsformen und Inhalte angeht, nutzen. Die Niedersächsischen Kultusminister haben ja diese Schulen immer wieder aufgefordert, ihren Freiraum auszuschöpfen. Das zu bildende Kuratorium wird hoffentlich alle Möglichkeiten bekommen, das pädagogische Profil zu schärfen. Das Zusammengehörigkeitsgefühl innerhalb des Schulverbundes Hildesheim dürfte gestärkt werden. Es ist zu hoffen, daß alle Beteiligten, Elternschaft, Schülerschaft, Lehrerkollegium, Schulleitung, Unterhaltsträger, zusammenhalten, damit das Gymnasium Josephinum auch weiterhin eine herausragende Schule in der niedersächsischen Schullandschaft bleibt.[85]

80 Niedersächsischer Landtag, 11. Wahlperiode, 89. Plenarsitzung am 16. Juni 1989, S. 8232ff., vor allem Abgeordneter Herbst S. 8246ff. Zudem ist zu beachten: Während bei der viel umfänglicheren Konkordatsänderung 1973 die Besprechung im Kultusausschuß am 21. Juni nur einen Protokolltext von vier Seiten erbrachte, umfassen die Besprechungen 1989 im Kultusausschuß am 1. Juni 23 Seiten und die im Rechtsausschuß am 8. Juni sogar 27 Seiten Protokolltext.

81 Abstimmung ebenda S. 8249ff., Veröffentlichungen Nds. GVBl. Nr. 24/89 S. 267f.

82 Schulbericht Josephinum 1988/89, S. 14; HAZ 14. 7. 1989.

83 Schulbericht Josephinum 1988/89, S. 5.

84 Zur Stellung der Lehrer gilt das gleiche, was in diesem Aufsatz über die Lehrer an Konkordatsschulen unter IV gesagt wurde; vgl. NSchG in der Fassung vom 21. Juli 1980 (§ 136 Abs. 1 bzw. 2), Nds. GVBl. 1980, S. 261ff.

85 Dies wird auch Aufgabe des neuen Schulleiters sein. Der bisherige Schulleiter Gerhard Collong wollte nach den Auseinandersetzungen im Kollegium den Weg frei machen für den neuen Anfang, den er mit vorbereitet hatte. Er wurde am 1. 8. 1989 Leiter des Staatlichen Studienseminars Salzgitter. Sein Nachfolger ist der 39jährige Studiendirektor Georg Liebke, der am Studienseminar in Braunschweig stellvertretender Seminarleiter war. — Wie man den Freiraum ausschöpfen kann, siehe bei: Schilmöller, Peters, Dikow: Erziehung als Auftrag — Beiträge zur Konzeption katholischer Schulen in freier Trägerschaft, Münster 1989 (Beiheft 1 Münstersche Gespräche zu Themen der wissenschaftlichen Pädagogik).

Zur Übernahme des Gymnasium Josephinum als Katholische Schule in freier Trägerschaft

Von Josef Homeyer

1. Die Wiederherstellung des jahrhundertealten Status des Josephinums als „Bischöfliches Gymnasium", meine Damen und Herren,[1] verpflichtet mich als erstes, allen von Herzen zu danken, die diese Entscheidung ermöglicht und getroffen haben: Ich danke der Landesregierung und dem Niedersächsischen Landtag, allen voran Herrn Kultusminister Horrmann, der sich mit bewundernswertem persönlichem Einsatz um die erforderliche Konkordatsänderung und die entsprechende Gesetzesnovellierung bemüht hat. Ich danke dem bisherigen Schulleiter, Herrn Oberstudiendirektor Collong; er hat durch fast 12 Jahre das Gymnasium Josephinum geleitet und die große Tradition dieser Schule unter keineswegs immer leichten Bedingungen mit Klugheit, Energie und übermenschlichem Einsatz fortgeführt. Er hat sich bis zum äußersten bemüht, Verständnis zu wecken für die jetzt erfolgte Status-Änderung. Dafür danke ich ihm von ganzem Herzen. So sehr ich seinen Wunsch, die Schule zu verlassen, bedaure — es ist für ihn eine der schmerzlichsten Entscheidungen seines Lebens gewesen —, ich respektiere ihn; ist dieser sein Entschluß doch wiederum ein beeindruckendes Zeichen seiner Redlichkeit und seiner Selbstlosigkeit.

Ich danke allen im Kollegium, in der Elternschaft, dem Verein ehemaliger Josephiner und allen, die die Wiederherstellung des alten Status unserer Schule mitgetragen haben.

Sie alle wissen, meine Damen und Herren, daß es erhebliche Bedenken und Widerstände gegen die Status-Änderung gegeben hat. Was ich wenige Tage nach der Entscheidung des Landtages dem Lehrerkollegium gesagt habe, möchte ich hier wiederholen:

Ich bedaure die unglücklichen Auseinandersetzungen sehr und verschweige nicht, daß diese auch mich nicht wenig geschmerzt haben. Nun ist die Entscheidung gefallen, und ich bitte um aller Vertrauen und Bereitschaft, die neuen Möglichkeiten der Gestaltung unserer Schule zu nutzen. Dazu lade ich noch einmal alle herzlich ein. Ich tue dies in der festen Überzeugung, daß vielleicht noch nicht ausgeräumte Befürchtungen in der gemeinsamen Arbeit gegenstandslos werden. Laßt uns die Chancen, die in diesem Neuanfang stecken, wahrnehmen. Wie es weitergeht, kann nicht verordnet werden; in welcher Weise und mit welchen Akzenten es weitergeht, das haben diejenigen, die an der Schule als Lehrer, Eltern, Schüler und als Vertreter des Schulträgers tätig sind, zu entscheiden. Die besten pädagogischen Ideen bleiben hinter ihrem Ziel zurück, wenn sie nicht von dem gemeinsamen Bemühen der Beteiligten getragen werden. Ich gehe davon aus, daß im jetzt beginnenden Schuljahr die notwendigen Voraussetzungen geschaffen werden können, um gemeinsam das Konzept der Schule weiterzuentwickeln; ein Konzept, das der Tradition dieser Schule, aber auch den gegenwärtigen und künftigen Herausforderungen unserer Gesellschaft gerecht wird. In diesem Sinne wünsche ich allen, die am Gymnasium Josephinum tätig sind, Gottes Segen, vorab Ihnen, Herr Oberstudiendirektor Liebke, als dem neuen Schulleiter, aber auch dem ganzen Kollegium, den Eltern, den Schülern und allen, die im Dienst der Schule tätig sind.

2. Lassen Sie mich nun, meine Damen und Herren, einen kurzen Blick werfen auf die Geschichte der Schule und dann einige Bemerkungen anfügen über das Verständnis von katholischer Schule, ohne damit den Ausführungen von Herrn Dr. Ilgner vorzugreifen.

Natürlich kann es nur ein skizzenhafter Rückblick auf die große Geschichte unserer Schule sein, an die wir uns in dieser Stunde aber doch erinnern sollten:

Es begann mit der Errichtung der Domschule, die mit der Gründung des Bistums Hildesheim im Jahre 815 aufs engste verbunden ist. So entsprach es der von Karl dem Großen 787 erlassenen Verordnung „Constitutio monasteria instituendis", die auch für die übrigen karolingischen Bistümer im Sachsenlande maßgebend gewesen ist. Aufgabe dieser Domschulen war zunächst die Ausbildung des Klerus, ferner die der höheren weltlichen Stände wie auch des Volkes. Seit der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts trat die Domschule Hildesheim ebenbürtig an die Seite der berühmten alten Klosterschulen, bei denen wir an die von

1 Rede auf dem Empfang im Joseph-Godehard-Haus in Hildesheim am 31. 8. 1989.

Gandersheim denken mit der berühmten Roswitha von Gandersheim. In einer 1981 in Buchform erschienenen interdisziplinären Vortragsreihe der Universität Zürich über „Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert" heißt es: „Die Hildesheimer Domschule zog zu Anfang des 12. Jahrhunderts als deutscher Hauptort grammatisch-rhetorischer Ausbildung Schüler aus allen Gegenden des Reiches an."[2] Bischof Bernward von Hildesheim, Bischof Meinwerk von Paderborn, Bischof Ekhard von Schleswig, Bischof Benno von Meißen, Rainald von Dassel, aber auch der hl. Kaiser Heinrich II. und viele andere waren Schüler der Hildesheimer Domschule.

Im 14. und 15. und insbesondere in den Stürmen des 16. Jahrhunderts erlebte die Domschule heftige Erschütterungen und einen schlimmen Tiefstand, bis 1595 Patres der Gesellschaft Jesu die Domschule neu gründeten (bald wieder über 300 Schüler). 1634 mußten die Jesuiten wegen der Wirren des 30jährigen Krieges die Schule aufgeben und Hildesheim verlassen, um fast 10 Jahre später (1643) das Gymnasium (mit etwas über 50 Schülern in 3 Klassen) neu zu eröffnen. Bereits 15 Jahre später (1659) wurde die Philosophische Fakultät und weitere 6 Jahre später (1665) die Theologische Fakultät hinzugefügt. Mit der Gründung der philosophisch-theologischen Lehranstalt hatte die äußere Entwicklung des Collegiums ihren Höhepunkt erreicht. An den 5jährigen Gymnasialkurs (6 Lehrer) schloß sich das 2jährige Studium der Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaft an (4 Professoren), dann ein drei Jahre dauerndes Studium der Theologie.

Das neue Gymnasialgebäude wurde 1694 begonnen (die Zahl finden wir noch auf dem der Zerstörung entgangenen Vordergiebel des Josephinum). Bis dahin war die Gottesmutter Maria Patronin des Gymnasiums gewesen, jetzt wurde der hl. Joseph als Konpatron gewählt. So entstand nun zunächst der Name „Gymnasium Mariano-Josephinum" und bald „Gymnasium Josephinum".

80 Jahre später (1773) kam es zur Auflösung des Jesuitenordens; das Hildesheimer Jesuitenkolleg zählte damals 28 Mitglieder. Der damalige Fürstbischof Friedrich Wilhelm von Westphalen trat sofort in Verhandlung mit den Jesuiten und erklärte sich bereit, das Gymnasium in der alten Form und im alten Geist nun als „Bischöfliches Gymnasium Josephinum" zu übernehmen. Wenige Jahre später (1780) wurde ein eigenes Priesterseminar aus dem Fonds des aufgelösten Kartäuserklosters gegründet und zwar innerhalb des Gebäudes des Gymnasiums Josephinum. Gut 50 Jahre später (1834) wurde die philosophisch-theologische Lehranstalt mit einem Priesterseminar in das frühere Kapuzinerkloster am Vorderen Brühl verlegt, wo auch noch heute das Priesterseminar ist, allerdings ohne die im Kulturkampf aufgelöste philosophisch-theologische Lehranstalt.

Das Gymnasium Josephinum behielt seinen Status als „Bischöfliches Gymnasium Josephinum" 170 Jahre (bis 1942). Allerdings — da bekanntlich auch die Jesuiten (die 180 Jahre die Trägerschaft des Josephinums innehatten) katholisch sind, kann und muß man sagen, daß das Gymnasium Josephinum — von Anfang an bis 1942 in katholischer Trägerschaft — ein katholisches Gymnasium gewesen ist.

Warum nun lag es uns so sehr daran, meine Damen und Herren, den alten Status als „Bischöfliches Gymnasium Josephinum" voll wiederherzustellen? Es ging vor allem darum, jenen Status — den der sogenannten Trägerschaft — für das Josephinum jetzt und für die Zukunft zu erhalten, da dieser es — entsprechend dem Sinn des Privatschulgesetzes — am ehesten ermöglicht, den Dienst der Kirche am jungen Menschen in der Schule wahrzunehmen. Wieso? Und was ist damit gemeint? Im Zeitalter des Barock, als die Väter der Gesellschaft Jesu den Wahlspruch der Schule „Deo, ecclesiae, patriae" auf den Vordergiebel setzten, waltete Harmonie zwischen den „großen Drei" (Deo, Ecclesiae, Patriae) denen das Gymnasium Mariano-Josephinum sich verpflichtet wußte.

Ecclesia und patria, geistliches und weltliches Regiment, waren in der einen Hand des Hildesheimer Fürstbischofs vereint. Hinter der Trias der Erziehungsziele stand ein klares geschlossenes Erziehungskonzept. Die barocke Einheit ist zerbrochen. Kirche und Staat haben sich getrennt. Die Kirche hat ihre politische Herrschaft, der Staat seine religiöse Legitimation verloren. Die Einheit der modernen Gesellschaft beruht nicht mehr auf dem Glauben. Glauben und Unglauben unterschiedlichster Inhalte konkurrieren miteinander in der pluralistischen Gesellschaft. Der Staat der Gegenwart kann nur dadurch Heimstatt aller Bürger sein, daß er sich zur religiös-weltanschaulichen Neutralität verpflichtet und darauf verzichtet, von sich aus letzte Wahrheiten zu definieren und zu

2 Zürcher Hochschulforum Bd. 2, Zürich 1981, S. 73.

garantieren. Er ist kein christlicher Staat mehr. Der säkulare Staat bietet dem Christen wie dem Nichtchristen die Freiheit, seinem Glauben oder seinem Unglauben gemäß zu leben. Damit wird das neue Fundament unseres Gemeinwesens sichtbar: Es gründet nicht mehr auf einen bestimmten Glauben, sondern auf die Freiheit des Glaubens.

Aber — und das ist entscheidend — der freiheitliche Staat vermag kein ganzheitliches, geschlossenes Erziehungsprogramm zu entwerfen, er ist zur religiös-weltanschaulichen Neutralität verpflichtet. Das Gymnasium Josephinum steht — als freie, kirchliche Schule — nicht unter der allgemeinen Neutralitätspflicht, wie sie von Verfassungs wegen der typischen Staatsschule obliegt. Das Josephinum ist keine Schule wie jede andere. Es hat seinen konkordatsrechtlichen und gesetzlichen Sonderstatus, welcher der christlichen Sonderhaltung der Schule Rechnung trägt und ihre geistige Eigenart wahrt. Das Erziehungsprogramm des Josephinums ist nicht neutral, sondern engagiert: in der Bindung an Kirche und Glauben, natürlich in Toleranz und Offenheit gegenüber den Kräften und Bewegungen der pluralistischen Gesellschaft der Gegenwart. Das Josephinum muß sich im freien Wettbewerb der unterschiedlichen Erziehungsträger behaupten und so die rechtliche Garantie, die es genießt, mit Leben erfüllen und das Erbe, das ihm zugefallen ist, erwerben, um es zu besitzen. Für das Josephinum gilt der Satz Gottfried Benns: „Tradition schaffen heißt, enorm gespannte Leitungen berühren und sie weiterführen können." Das Gymnasium, das sich nicht nur einer säkularisierten Gesellschaft (patria) verpflichtet, sondern auch am Bekenntnis „Deo, ecclesiae" festhält, bleibt dem demokratischen Staat allerdings nichts schuldig. Es bietet ihm mehr, als er fordern kann: nämlich die christliche Begründung der staatsbürgerlichen Tugenden und den christlichen Impuls, die Freiheitsrechte im sinnvollen Dienst für den nächsten und für die staatliche Gemeinschaft zu nutzen. Im christlichen Glauben gewinnt die grundrechtliche Freiheit eine religiöse Dimension: die Verantwortung vor Gott. Der christliche Glaube, für den das Wirken in der staatlichen Ordnung die notwendige Bewährung, aber nicht die letzte Erfüllung des Menschen bedeutet, gibt auch Resistenz, Widerstandskraft gegenüber allen Ideologien, die das Reich Gottes auf Erden verheißen. Das Josephinum, das den Anspruch seiner christlichen Tradition einlöst, so hat der bekannte Bonner Staatsrechtler Prof. Dr. Josef Isensee (selbst Josephiner) 1983 beim 75jährigen Jubiläum des „Vereins ehemaliger Josephiner" hier gesagt; ihm verdanke ich vieles in diesen Ausführungen, gelangt zu praktischer Konkordanz mit dem freiheitlichen Verfassungsstaat der Gegenwart, der kein christlicher Staat sein will und sein darf. Die christliche Schule hat ein Erziehungskonzept, anspruchsvoller und höher, als der säkulare Staat es vorschreiben dürfte. Aber gerade dadurch führt sie ihm, dem Staat, der Gesellschaft, moralische Energien zu, ohne die er (der Staat) auf Dauer nicht bestehen könnte.

Wie aber — so werden viele von Ihnen, meine Damen und Herren, vermutlich jetzt fragen — sieht nun die konkrete Gestalt einer solchen Schule aus? Wie soll die ihr geschenkte Freiheit konkret genutzt werden? Dies zu erarbeiten, wird die Aufgabe der für die Schule und in der Schule Verantwortlichen sein. Hier kann und möchte ich nur dies Grundsätzliche dazu sagen. Was meint „katholische Schule"? Die katholische Schule ist heute wie in allen Jahrhunderten bemüht, motiviert und bestimmt von der guten Botschaft Jesu Christi, dem Menschen und der menschlichen Gesellschaft zu dienen, indem sie den jungen Menschen zu ermutigen und zu befähigen versucht, in der Welt von heute als Christ zu leben und zu wirken. Dies kann natürlich nicht einfach durch einen festgelegten, vorgegebenen Normenkatalog erreicht werden. Vielmehr müssen die Impulse und die Aussagen der Offenbarung und der Kirche z. B. über den Menschen (seine Unverfügbarkeit, seine Offenheit) über das zwischenmenschliche Zusammenleben (Hilfsbereitschaft, Liebe, Friede), über die Welt (eschatologischer Vorbehalt, kritische Distanz, Engagement) jeweils neu in den pädagogischen Vollzug eingebracht werden. Bei dem Aufweis der weltanschaulichen Implikationen in den einzelnen Sachbereichen und bei der Integration der verschiedenen (fachspezifischen, soziologischen, politischen, religiösen) Aspekte zu einem eigenen Standpunkt sollen christliche Schulen auch die Aussagen der Offenbarung — immer als solche gekennzeichnet — wahrnehmen und zu verstehen versuchen, wenn auch die Annahme dieser Antworten in die freie Entscheidung des einzelnen gestellt sein muß. Diese hier sehr knapp skizzierte Zielsetzung der von Christen gestalteten Schule, meine Damen und Herren, macht deutlich, daß diese Schule nur prozessual, nicht aber statisch definiert werden kann. Die so verstandene katholische Schule will nicht ein eigenes Schulghetto für katholische Christen schaffen. Sie ist als Angebotsschule offen für alle Lehrenden und Lernenden, die die Zielsetzung dieser Schulen bejahen. Diese Schulen müssen im Wettbewerb mit den anderen Schulen ihre Leistungsfähigkeit und ihre Existenzberechtigung beweisen.

Dabei ist es selbstverständlich, daß auch von der katholischen Schule — wie von jeder Schule — gilt: Sie muß in allem Bemühen um die christliche Gestalt eine pädagogisch sachgerecht arbeitende, leistungsfähige Schule sein.

Dabei weiß die katholische Schule aber genau, wenn sie von Glaubenden gestaltet wird, daß sie dabei immer unterwegs bleibt. Sie weiß auch, daß sie unterwegs bleiben muß: um der Heils-, d. h. der Friedensbotschaft Jesu Christi, aber auch um der Menschen und der Gesellschaft willen.

Ich danke Ihnen!

Rezensionen

Jürgensmeier, Friedhelm: Das Bistum Mainz. Von der Römerzeit bis zum II. Vatikanischen Konzil (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte 2), Frankfurt 1988, 352 Seiten.

Das Bistum Hildesheim (und das untergegangene Bistum Verden in der heutigen Diözese Hildesheim) war von seiner Gründung an bis zur Säkularisation von 1803 ein Suffraganbistum des Erzbistums Mainz. Dieser größte Metropolitanverband unter den sechs alten Erzbistümern des Reiches erstreckte sich von Chur im Süden bis nach Verden im Norden. Das Verhältnis Hildesheims zu Mainz war unter den großen Bischöfen Bernward und Godehard durch den Jurisdiktionsstreit um das Stift Gandersheim, in dem Hildesheim sich durchsetzen konnte, schwer belastet. Große Teile des alten Erzbistums Mainz im südlichen Niedersachsen — darunter Duderstadt und die Eichsfelder Pfarreien in der Bundesrepublik — sind heute Bestandteil der Diözese Hildesheim. So kann es von Hildesheim aus nur begrüßt werden, daß aus der Feder des Osnabrücker Ordinarius für Historische Theologie, Prof. Dr. Friedhelm Jürgensmeier, eine ansprechende und gut lesbare Geschichte des früheren Erzbistums und heutigen Bistums Mainz erschienen ist. Jedem Kapitel folgen umfangreiche Literaturangaben. Sicher liegt dem Fehlen von Anmerkungen eine grundsätzliche Entscheidung zugrunde. Doch hätte man bei manchem Zitat gerne gewußt, von wem es stammt (so S. 71 oder S. 244, wer den Warthauser Musenhof des Grafen Stadion in Übertreibung eine „Akademie des europäischen Geistes" genannt hat).

Wenn das Jus coronandi zu Beginn des 11. Jahrhunderts auch an den Kölner Erzbischof überging, so blieb dem Erzkanzler für Deutschland das Einberufungs- und Erststimmrecht bei Königswahlen, wodurch der „Heilige Stuhl" von Mainz bis zur Säkularisation vornehmster Bischofssitz im Reich war. Nach Erzbischof Heinrich II. († 1288), einem Minoriten aus Isny, kam bis zum Ende des alten Reiches kein Bürgerlicher mehr auf den Mainzer Erzstuhl. 50 Jahre später blieb auch das Domkapitel dem Adel vorbehalten. Dieses mächtige Gremium konnte zwar nicht zur Landständigkeit aufsteigen, aber in Wahlkapitulationen eine Fülle von Rechten durchsetzen. Eine Vertretung des „Volkes Gottes" waren die adeligen Domkapitulare sicher nicht. Bei zwiespältigen Wahlen haben sie viel Unheil über das Erzstift gebracht. Nicht zu Unrecht hat man von solchen adeligen Kapiteln und Bischöfen gesagt, Jesus und seine Jünger hätten ihnen nicht angehören können. Aber angesichts der geschichtlichen Bedeutung des Domkapitels wäre ein eigenes Kapitel über Ämter und Strukturen dieses Gremiums erwünscht gewesen. Nur beiläufig erfährt man (S. 144), daß das Domkapitel 1390 auf 24 Kapitulare und vier Supernumerare begrenzt wurde. Seit 1500 war das Domkapitel endgültig und mit päpstlicher Bestätigung dem Adel vorbehalten. Am Vorabend der Reformation wurde damit noch einmal bekräftigt, daß nicht die geistliche Berufung, sondern die Zugehörigkeit zum privilegierten Stand des Reiches wichtigste Voraussetzung für das aktive und passive Wahlrecht zum Erzbischof war.

Bekannt ist, wie eng der äußere Anlaß der lutherischen Reformation mit der Person des 1514 zum Erzbischof von Mainz gewählten Kardinals Albrecht von Brandenburg verbunden ist. „Zwischen der frühen reformatorischen Bewegung in Mainz und den Bauernkriegen bestand eine gewisse Form von Wechselbeziehung", sagt der Verfasser (S. 185). Beim Tod des Kardinals († 1545) war die Kirchenspaltung perfekt. Das Erzbistum war kleiner geworden und stark überschuldet. Katholische Reform, Dreißigjähriger Krieg, Westfälischer Frieden und die Epoche der Aufklärung im 18. Jahrhundert hatten ihre jeweilige Auswirkung auf das Erzstift. In der Emser Punktation von 1786 sollten die Rechte von vier noch verbliebenen deutschen Metropoliten gegenüber Rom gestärkt werden. Dabei stand für den Mainzer Erzbischof Karl Friedrich Joseph von Erthal politisches Kalkül im Vordergrund. Als seine Ziele nicht durchsetzbar waren, verständigte er sich bereits 1787 mit der verärgerten römischen Kurie. Der Reichsdeputationshauptschluß verfügte die Übertragung des „Stuhls zu Mainz" auf die Domkirche zu Regensburg. Es folgte das kurze Zwischenspiel des Napoleonischen Bistums Mainz mit seinem Bischof Joseph Ludwig Colmar (1802—1815). Durch die Zirkumskriptionsbulle „Provida solersque" von 1821 wurde die Oberrheinische Kirchenprovinz errichtet. Das mit dem Großherzogtum Hessen-Darmstadt dekkungsgleiche Bistum Mainz war seitdem mit Rottenburg und Fulda ein Suffraganbistum des Erzbistums Freiburg. Zu den interessantesten Kapiteln in der neueren Geschichte des Bistums gehören zweifellos das Verhalten des Bischofs Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1850—1877) auf dem I. Vatikanischen Konzil, das er vor der Schlußabstimmung über das Unfehlbarkeitsdogma verließ, sein Verhalten im Kulturkampf und seine Stellung zur sozialen Frage des 19. Jahrhunderts. Die Darstellung wurde bis in die jüngste Gegenwart fortgeführt. Man möchte jedem Bistum eine auf so fundierter Kenntnis der allgemeinen und der regionalen Kirchengeschichte beruhende Diözesangeschichte wünschen.

Ein paar Hinweise auf Druckfehler und Anmerkungen können den Wert dieses ansprechend aufgemachten und gut bebilderten Werkes in keiner Weise schmälern. S. 18 soll es wohl „Kaiser Valentinian" heißen, S. 177 „alle Genannten", S. 220 „Friedensvermittlers" und S. 286 „aussprach" statt aussprachen. S. 271 müßte das neue Bistum Speyer der Kirchenprovinz Bamberg zugeschrieben werden, und S. 312 sollte der Mettener Abt Willibald Adam wie alle anderen Genannten mit seinem Familiennamen angeführt werden.

Ulrich Faust

Binding, Günther: Bischof Bernward als Architekt der Michaeliskirche in Hildesheim, 35. Veröffentlichung der Abteilung Architektur des Kunsthistorischen Instituts der Universität Köln 1987, 95 Seiten.

Braucht das im letzten Jahrbuch von Bernhard Gallistl besprochene Buch über Bernward von Hildesheim von Hella Krause-Zimmer für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung nicht ernst genommen zu werden, ist der dünne Band von Günther Binding um so wichtiger für die Frage: „War Bernward selbst als Architekt der Michaeliskirche tätig?"

In sieben Kapiteln weist der Autor einen klaren, wenn auch nicht immer einfachen Weg vom etwas romantisierenden Bild, das von heutigen modernen Vorstellungen ausgeht, über eine ausführliche Vorstellung und Diskussion der vorhandenen Quellen, ihre sachgerechte Interpretation in bezug auf Bernward als selbst ausführender Künstler, den Bau der St.-Michaelis-Kirche und sein ikonologisches Programm sowie mögliche formale Vorbilder bereits stehender Kirchenbauten, zu einer umfassenden Interpretation und Diskussion.

Auf die einzelnen Schritte hier nur kurz hinweisend, zeigt sich der Wert darin, daß auch der in der entsprechenden Zeit und ihrer literarischen Auseinandersetzung mit den Fragen der Bernwards-

forschung unerfahrene Leser an diesem einen Problem in dem sorgfältigen und ausführlichen Anmerkungsapparat, der teilweise noch unveröffentlichte Ergebnisse der neuesten Forschung dank intensiver Zusammenarbeit mit anderen Kollegen einbezieht, einen umfassenden Überblick über Bernwards Leben erhält. Wer andererseits auf das Studium der fast zweihundert Anmerkungen verzichtet, erhält eine wohlbegründete, klare Antwort auf die Thematik des Buches. Diese Antwort lautet: „Nicht Architekt im modernen Sinne, sondern Architekt als Entzünder und Umsetzer einer Idee in ein Bauwerk."

Karl Bernhard Kruse

Hotz, Brigitte: Beginen und willige Arme im spätmittelalterlichen Hildesheim. Schriftenreihe des Stadtarchivs und der Stadtbibliothek Hildesheim Bd. 17, Hildesheim: Bernward 1988, 205 S., ISBN 3-87065-473-2.

Spätestens seit H. Grundmanns „Religiöse Bewegungen im Mittelalter" (1935) sind die Beginen und Begarden als ordensähnliche Laienbewegungen von „Semireligiosen", im Gefolge der reformorientierten Bettelorden und gleichwohl häufig der Ketzerei bezichtigt, wohl bekannt. Den weiblichen Beginen und männlichen „Willigen Armen", unter welchem Namen die Hildesheimer Begarden in der Sonderform der Zelliten/Zellbrüder ausschließlich aufgetreten sind, widmet sich die verdienstvolle Monographie von B. Hotz, die in Göttingen als Magisterarbeit angefertigt worden ist. Der Zeitdruck, unter dem solche Arbeiten zu vollenden sind, macht es verständlich, daß die einbezogene Literatur in mancher Hinsicht noch Lücken aufweist (s. u.).

Die Untersuchung richtet sich umfassend auf die Entstehungs- und Lebensumstände, Ziele, materiellen Grundlagen und Beziehungen zur kirchlichen und städtischen Umwelt. Dabei beabsichtigt die Autorin, beide Gruppen erstmals gleichrangig zu behandeln, um der bisherigen Vernachlässigung der Begarden abzuhelfen.

Anders als die Beginen wurden die Hildesheimer Willigen Armen 1470 in den Orden der Zelliten nach der Augustinerregel überführt, nachdem sie sich durch die Betreuung von (Pest-)Kranken und Totenbestattung karitative Verdienste in der Stadt erworben hatten. Erst seit der Annahme der Ordensregel bessert sich die Quellenlage (Visitator: Joh. Busch!) zu den Begarden, für deren Frühphase die Verfasserin oft auf Rückschlüsse angewiesen bleibt, während die Beginen insgesamt etwas breitere Spuren hinterlassen haben. Diesen Vorgaben folgt die Gliederung: Auf eine allgemeine Darstellung des Beginen- und Begardenwesens (Kp. 2) folgen die Hildesheimer Verhältnisse für den weiblichen (Kp. 3) und männlichen (Kp. 5) Zweig als getrennte Entwicklungen — unterbrochen von einer kurzen Aufklärung über den Absonderungsprozeß der Zelliten von den kirchlich beanstandeten Begarden (Kp. 4). Das Schlußwort (Kp. 6) bietet einen zusammenfassenden Vergleich der Ergebnisse in prägnanter Form. Über die lokal- und religionsgeschichtliche Bedeutung hinaus ist das Buch für aktuelle Interessen der Forschung von Belang: 1. Die spätmittelalterliche Zunahme der Armut und ihre Bewältigung in der Armenfürsorge sind z. B. von M. Mollat, Die Armen im Mittelalter (1984), im europäischen Horizont vorgestellt worden; 2. aus „feministischer" Sicht wird eine stärkere Zuwendung zur hist. Rolle der Frauen gefordert (z. B. Anette Kuhn).

Hotz gibt einführend einen Überblick über Beginen und Begarden von ihrem Aufkommen über die Verfolgung (Vienner Konzil 1311/1312) als Häresieverdächtige bis zur Tolerierung orthodoxer Richtungen, die ihre Kirchentreue oft durch Verbindungen mit den anerkannten Mendikanten zu beweisen suchten. Die Entstehungsgründe liegen für die Verfasserin in der religiösen Erneuerungsbewegung am Ende des 12. Jhs., die Laien und besonders Frauen unter dem Ideal der vita religiosa sammelte: dies hieß ein Leben in freiwilliger Armut, Keuschheit und in der Nachfolge Christi. Der gesteigerten Frauenfrömmigkeit boten die traditionellen Orden zu wenig Platz, so daß „frau" sich nach anderen Wegen umsehen mußte. Die Beginen lebten einzeln — auch als Vagabundinnen —in Kleinstgemeinschaften und Konventen unter einer festen Hausordnung (in Köln erstmals 1246) oder als Tertiarinnen im Schutz der Bettelorden.

Etwas später entstanden die Begarden, die mit dem typischen Ruf „Brot für Gott" bettelten. Ähnlich wie die Gemeinschaften der Devotio moderna provozierten die neuen Semireligiosen kirchliches Mißtrauen, weil ihr reformatorischer Impuls die etablierte Kirchenordnung in Frage stellte, so daß bis ins 15. Jh. die Päpste in deren Bewertung schwankten. In ihre sonst gelungene Einführung bezieht Hotz leider keine niederländische Literatur ein, z. B. F. W. J. Koorn, Begijnhoven in Holland en Zeeland geduren de middeleeuwen (1981). Die Darstellung der norddeutschen Verhältnisse nach Peters (1969) fällt recht kurz aus. Es fehlt eine angemessene Diskussion außerreligiöser Entstehungs- und Verbreitungsgründe (Frauenüberschuß, weibliche Wirtschaftstätigkeit, Bedeutung der Freigeistigkeit und der Volkssprachigkeit im geistesgeschichtlichen Kontext). Auch die Schichtzugehörigkeit der Semireligiosen, die die marxistische Mediävistik den unteren städtischen Schichten zuweist und so den Klassencharakter der Bewegung begründet, ist nur am Rande referiert.

In der armen Brühlvorstadt wohnten zahlreiche alleinstehende Frauen, woraus sich der hohe Anteil von steuerzahlenden Frauen erklärt: ca. 41% um 1450 nach der punktuellen Auswertung der Schoßlisten durch die Verfasserin (S. 41). Eine systematische Analyse könnte weiter erhärten, daß die Beginen mit anderen meist armen Frauen in einem einheitlichen Umfeld in der schützenden Nähe kirchlicher Einrichtungen angesiedelt waren. Die bischöfliche Obhut sicherte den Konventualinnen auch ein Leben ohne inquisitorische Beunruhigung nach dem Vienner Konzil. Für den Eintritt in die Konvente wurden Eintrittsgelder in unbekannter Höhe gefordert, die zum Unterhalt dienten, wohl auch um das Betteln zu verhindern. Ärmste Frauen blieben also ausgeschlossen. Die strengen Rückzahlungsbedingungen bei einem Austritt oder Ausstoß zeigen das bischöfliche Bestreben um den ehrenvollen Ruf der Beginen, den zeitweise etwa alleinstehende Mütter mit kleinen Kindern in Frage stellten. Die Fluktuation scheint hoch gewesen zu sein. Weitere Einnahmen, die häufig auch den Beginen privat zuflossen, bezogen sie aus Renten und Grundabgaben sowie Spenden. Der Krankenpflege widmeten sich die Beginen des Johannishauses ohne direktes Entgelt. Die in Abbildung 7 (S. 53) abgedruckte Spinnszene ist demnach für Hildesheim untypisch, doch Hotz' im übrigen sehr detaillierte Aussagen lassen Überlegungen zu den Gründen vermissen, obwohl die Zunftrestriktionen (S. 87) dafür Hinweise bieten. Hier hätte sich ferner ein Vergleich mit dem Haus der Schwestern vom gemeinsamen Leben in Eldagsen angeboten, das über ein Privileg zur Textilienherstellung verfügte (vgl. dazu die Diss. von Gerhard Rehm, Die Schwestern vom gemeinsamen Leben im Nordwesten Deutschlands, Berlin 1986).

Im Abschnitt über die Lebensformen der weiblichen Bevölkerung außerhalb von Ehe und Kloster (S. 86—89) weist Hotz zu Recht auf die Beschränkungen für Frauen im städtischen Wirtschaftsleben

hin. Die erwähnte wissenschaftliche Kontroverse zu dieser Frage wird etwas kurz abgetan mit einem Verweis auf die singuläre Rolle Kölns, wo es sogar reine Frauenzünfte gab. Nach der zitierten E. Ennen war auch andernorts die Gewerbetätigkeit weitaus umfangreicher als in Hildesheim, so daß hier ausführlichere Vergleiche am Platze gewesen wären. Sofern es keine Handarbeit in den Konventen gab, hatten diese lediglich als Versorgungseinrichtungen eine wirtschaftliche Bedeutung für die Stadt.

Die folgende Analyse der lokalen und sozialen Herkunft der Beginen muß wegen der Quellenlage hypothetisch ausfallen. Adels- und Patriziatskreise können höchstens in Analogie zu anderen Städten für frühe Phasen erschlossen werden, Ärmste waren ausgeschlossen. Seit Ende des 14. Jhs. machten vermutlich meist Frauen aus mittleren und einfacheren Verhältnissen der Stadt und näheren Umgebung aus ihrer Not eine Tugend, indem „sie ihre soziale Situation mit einem religiös begründeten Armutsideal verknüpften" (S. 83f.). Mit den kirchlichen Einrichtungen waren die Beginen mannigfach, d. h. ohne ausschließliche Orientierung auf die Bettelorden, verknüpft.

Während die bettelnden Begarden im 15. Jh. zunehmend auf den Vorwurf des Müßigganges stießen, konnten sich die Zelliten nach der Großen Pest 1347/1348 durch ihre Krankenpflege in den Städten profilieren. Aus dem Konstanzer Konzil 1415 gingen sie mit der Bestätigung ihrer Rechtgläubigkeit gestärkt hervor, die folgenden Päpste förderten die Umwandlung in einen regulierten Orden, die 1472 abgeschlossen war.

Die Hildesheimer Gründung der Willigen Armen erfolgte möglicherweise 1359 durch Everd Galle aus alter Ratsfamilie, bleibt aber nur sagenhaft überliefert, gewissere Nachrichten liegen erst seit ca. 1450 vor. Das Haus der Gemeinschaft stand auf der Freiheit des Michaelisklosters, bischöfliche Schutzbriefe und eigene Statuten (nach dem Vorbild der Kölner Lungenbrüder) schirmten das Leben der (1470) 5 Brüder vor Anfeindungen ab und festigten es. Die Willigen Armen galten dem Rat aufgrund ihrer bürgerlichen Stiftung im gewissen Sinne als nicht-kirchliche Einrichtung und wurden um ihrer unentgeltlichen Krankenpflege willen hoch geschätzt, so daß sie vom Bemühen um Verringerung der Zahl steuerfreier Kleriker ausgenommen blieben. Dies erleichterte die Umwandlung in ein Kloster 1470, die vom bekannten Klosterreformator J. Busch gefördert worden ist. Dessen Aufzeichnungen zeigen ein Bild des klösterlichen Lebens. Anders als bei den Fraterherren spielte Handarbeit kaum eine Rolle, die Tätigkeit konzentrierte sich ganz auf Krankenbesuche sowie Totenversorgung und war den Bürgern sehr willkommen. Daneben erfüllten sie nach Busch durch Gebet und Andacht völlig das Ideal der Devotio moderna. Mit Recht vermutet die Verfasserin hier eine Idealisierung, um sittenlosen Klerikern ein Gegenbild zu malen. Die fraglos bestehenden Beziehungen zu anderen Zellitenklöstern (bes. in Köln) lassen sich aufgrund der Hildesheimer Quellen noch nicht ganz klären.

Hotz untersucht gründlich die Krankenfürsorge der Willigen Armen, die an sich eine Aufgabe der Hospitäler war, deren Kontrolle sich im 14. Jh. von der Kirche zunehmend auf bürgerlich-städtische Einrichtungen verlagerte. Ein Blick auf Th. Fischer, Städtische Armut und Armenfürsorge im 15. und 16. Jh. (1979), hätte allerdings zusätzliche Perspektiven für einen Vergleich eröffnet.

In diese Richtung einer vertiefenden überregionalen Einordnung der Hildesheimer Semireligiosen könnte die Bearbeitung des Themas noch fortgesetzt werden; die vorliegende Arbeit ist jedenfalls ein wichtiger Beitrag, der das Wissen über das spätmittelalterliche Hildesheim wesentlich erweitert hat, wie der Herausgeber Dr. Borck zutreffend bewertet.

Ulrich Bongertmann

Rudolf W. Keck (Hrsg.), Friedrich Spee von Langenfeld (1591-1635). Sieben didaktische Versuche zu einem dramatischen Leben. Unterrichtseinheiten für Religion, Geschichte, Deutsch und Musik — Sekundarstufe I und II — Hildesheim: Bernward 1985, 224 S.

Aus Anlaß des 350. Todestages versucht der materialreiche Band, die historische Persönlichkeit des Friedrich Spee einerseits in seinem unbeugsamen Wahrheits- und Gerechtigkeitssinn als „Mann der Kirche" und „Mann der Welt" vorzustellen und andererseits den feinfühligen Dichter mit seiner ausdrucksstarken Sprachkraft lebendig werden zu lassen. Dies geschieht in sieben „Unterrichtseinheiten" mit dem Ziel, der „mehrfachen Exemplarität der Persönlichkeit Friedrich Spee in einer didaktischen Vermessung nachzugehen" (7), die sowohl Brücken zwischen den Konfessionen als auch zwischen den Schulfächern zu schlagen beabsichtigt. Worin wird das „Exemplarische" dieser Persönlichkeit gesehen? „Spee ist Repräsentant des jesuitischen Reformgeistes der nachtridentischen Kirche, des aufgeklärten Geistes gegen den Hexenwahn, ist Repräsentant einer wenig bekannten katholischen Barockdichtung und katholischen Kirchenlied-Tradition, die sich neben der großen protestantischen Tradition einen speziellen Platz behaupten kann" (8).

In einem Einleitungskapitel (9—25) wird die Konzeption der sieben Unterrichtseinheiten (in ihrer jeweiligen Zweiteilung von „Sach- und Strukturanalyse" und „Didaktische Analyse") verdeutlicht und näher begründet sowie ausführlich die Biographie Spees entfaltet (mit Hilfe von Quellentexten, Bildern, einer Karte). Die Darstellung der sieben Unterrichtseinheiten (26—211) bietet dem Religionslehrer — auch und gerade, wenn er nicht als weiteres Fach Geschichte, Deutsch oder Musik hat — eine Fülle fundierter, verständlicher Informationen historischer, literatur- und musikwissenschaftlicher Art. So erfolgt z. B. in der Unterrichtseinheit VII: „Die Kirchenlieder von Friedrich Spee" (182—211) zunächst eine Darstellung des historischen Kontextes, in dem die „Verkündigung durch Kirchengesang" steht; bevor dann drei Kirchenlieder von Spee in einer ausführlichen Textanalyse entfaltet und in ihrer musikalischen Struktur erschlossen werden. In der „Didaktischen Analyse" (die in Kap. VII aber sehr knapp ausfällt) werden jeweils „Lehrzielkomplexe" benannt, die dann in Teilzielen näher entfaltet und anhand einer großen Auswahl von „Arbeitstexten", „Impulsen", „Schlüsseltexten", „Studientexten" und Bildmaterial im Unterricht erarbeitet werden können. In diesem Material mit seinem Bausteincharakter für den Unterricht liegt der große Reiz des Buches; denn dem Lehrer werden hier Beziehungen angeboten zu zeitgenössischen wie heutigen Dichtern, Denkern, Theologen, kirchlichen Entwicklungen. Frömmigkeitsformen usw. als Parallele oder als Kontrast zu Spees Denken und Handeln.

Wer als Lehrer der Sekundarstufe II Anregungen und Material sucht für größere fächerübergreifende Projekte oder auch „nur" eine Erweiterung und Vertiefung seiner bisherigen Unterrichtsthematik wünscht, der sollte zu diesem Buch greifen. Selbst als Vertreter der im Untertitel genannten Fächer Geschichte, Deutsch, Musik wird der Leser dabei noch manche Entdeckungen machen und Überraschungen erleben können. Der ausführliche Literatur-

nachweis (212—222) zu Friedrich Spee enthält neben der Primär- und Sekundärliteratur auch „Darstellungen in Romanform" und Hinweise auf Bücher, Film und Rundfunk.

Gerhard Röckel

Gasse, Wilhelm: Die „gute alte Stadt" und ihre Pastoren. Bilder aus Goslars Kirchen- und Stadtgeschichte in der Zeit des frühen Pietismus. Goslar 1988 (Beiträge zur Geschichte der Stadt Goslar 38)

Es fällt schwer, diese Arbeit zu rezensieren. In Liebe zum Detail hat der Verfasser geschrieben. Da kann ihm, wenn man nicht die Spezialstudien beckmesserisch nachvollzöge, niemand etwas erwidern. Auch im Vorwort kommt eine gewisse Selbstbescheidung zum Ausdruck, die den Verfasser ehrt, siehe auch den Untertitel.

Was den Rezensenten stört, ist der Haupttitel des Werks. Wenn der Verfasser sich auch auf den frühen Pietismus letztlich beschränkt, was legitim ist, so hätte das auch im Haupttitel des Buches deutlich werden sollen. Gab es vor dem frühen Pietismus keine „gute alte Stadt"? Gab es, um vor den Pietismus zurückzugehen, keine guten reformatorischen Pastoren? Gab es in der katholischen Zeit keine guten Pastoren in der „guten alten Stadt"? Dabei ist doch gleichgültig, ob sie die Seelsorge als Stiftskanoniker oder aus einer anderen Funktion heraus betrieben haben.

Dem Rezensenten fällt auf, daß bei aller Liebe zum Detail zu einseitig verfahren wird. Warum beginnt die religiöse Geschichte in vielen Fällen frühestens mit der Reformation? Gab es nicht gute Pastoren vorher? Warum wird die Zeit vorher nicht mit einbezogen? Es scheint ein Mangel zu sein, daß alles erst kurz nach 1500, hier noch später, beginnt. Gab es vorher keine „gute alte Stadt"?

Ich möchte die Stellungnahme (die keine böswillige Kritik ist) zu dieser verdienstvollen Schrift dazu benutzen aufzufordern, doch etwas weiter über den eigenen Tellerrand hinauszusehen ... oder einen anderen Titel zu wählen. Jeder hat das Recht einzugrenzen, Schwerpunkte in seinen Forschungen zu setzen, doch das sollte dann auch deutlich werden.

Friedrich Eymelt

Aschoff, Hans-Georg: Kirchenfürst im Kaiserreich. Georg Kardinal Kopp. Hildesheim: Bernward 1987, 138 S.

Biographien haben Konjunktur. Taschenbuch- und Sachbuchhersteller legen heutzutage Biographien von Königen, Politikern, Naturwissenschaftlern, Künstlern und sonstigen Berühmtheiten vor. Hin und wieder befindet sich auch ein Mann der Kirche darunter. Päpste und Bischöfe, auch lokal bedeutende Männer des einfachen Klerus finden ihren Biographen. Doch muß hier noch ein gewisses Defizit festgestellt werden: Noch längst nicht alle Kirchenfürsten und Priester beider großen Konfessionen haben die ihnen gebührende Würdigung bisher erfahren.

Wohl gibt es erste Ansätze. So liegen Kurzbiographien für die Bischöfe des deutschen Sprachraums von 1785/1803 bis 1965 vor, die Erwin Gatz herausgegeben und großenteils selbst verfaßt hat. Auch Martin Greschat hat sich in der von ihm betreuten Buchreihe „Zeitgeschichte in Lebensbildern" einiger großer Kirchenmänner angenommen.

Die Bischöfe unseres Bistums Hildesheim sind auch schon häufiger skizziert worden, vor allem durch Adolf Bertram in seinen einschlägigen Monographien zur Geschichte des Bistums Hildesheim, für das hohe Mittelalter von Hans Goetting und für die neuere und neueste Zeit von Hans-Georg Aschoff, hier vor allem in dem Sammelband von Erwin Gatz. Aschoffs kurze Artikel bestechen jeweils durch ihre klare, manchmal mitreißende Sprache, das feste Urteil und die präzise Zusammenfassung auch größerer Mengen an Literatur.

Es darf als Glücksfall gelten, daß er sich mit Georg Kopp eines Bischofs angenommen hat, der als Hildesheimer Diözesanpriester begann und später als Fürstbischof von Breslau die Geschicke der deutschen Kirche maßgeblich mitgestaltete. Fesselnd bieten die 138 Seiten mit 58 Bildern auf der Grundlage von 256 Literaturtiteln und einem enormen Quellenfundus die Lebensgeschichte eines Mannes, dem zu Lebzeiten manches harte Urteil zugekommen ist und dessen Rolle in der Kirchenpolitik seiner Zeit wohl niemals richtig beurteilt werden kann.

Kopp wurde am 24. Juli 1837 in Duderstadt im Untereichsfeld geboren; seiner Heimat widmet Aschoff eine längere Darstellung (Duderstadt und Eichsfeld, S. 9—14). Wo immer es nötig ist, führt Aschoff seinen Leser durch Exkurse und historische Hintergrunddarstellungen in die jeweils zu behandelnde Epoche aus Kopps Leben ein, ein Verfahren, durch das die Biographie zum kleinen historischen Handbuch wird. Die Darstellung von Geschichte erfolgt natürlich in erster Linie anhand der geschilderten Person, doch bleibt Aschoff dabei nicht stehen.

Georg Kopp besuchte in Duderstadt die Volksschule, dann das Progymnasium und siedelte dann nach Hildesheim über, um am Collegium Josephinum ein recht gutes, wenn auch nicht überragendes Abitur zu machen. Ein geplantes Theologiestudium konnte er nicht sofort aufnehmen, sondern wurde Telegraphist bei einer Eisenbahngesellschaft. Hier wurde der „schüchterne" junge Mann zweimal nicht befördert, worauf er in einem äußerst freimütigen Schreiben um seine Entlassung nachsuchte; er warf seinen Vorgesetzten vor, man könne wohl nur in den höheren Dienst kommen, wenn man vorher als Student genügend getrunken und sich einige Mensurschmisse geholt hätte (S. 22) — ein prägnantes Beispiel für Kopps Auftreten: hart in der Sache, wenn es darauf ankam, aber von einem normalerweise blassen Auftreten.

1862 wurde Kopp zum Priester geweiht. Danach wirkte er jeweils für kurze Zeit als Kaplan in Poppenburg und als Schulvikar in Henneckenrode. Mit der Versetzung seines Förderers Ludolph Even zum Domkapitular in Hildesheim begann Kopps Aufstieg in der diözesanen Hierarchie: Der ehrgeizige junge Mann wird seine Versetzung nach Hildesheim und seine Verwendung als Domlektor und Generalvikariatsassistent bestimmt als große persönliche Herausforderung begriffen haben. Überraschend machte ihn der 1871 zum Bischof geweihte Daniel Wilhelm Sommerwerk zu seinem Generalvikar; Kopp war zu diesem Zeitpunkt 35 Jahre alt. Mit dieser Ernennung begann sein Aufstieg, der ihn in die höchsten Kirchenämter des Reiches führen sollte.

In der Zeit des Kulturkampfes (1873—1886) entwickelten Kopp und sein Bischof vielfältige Strategien eines einvernehmlichen Auskommens zwischen Staat und Kirche. Zwar waren beide nicht in der Lage, die vom Staat sukzessive erlassenen Kampfgesetze streng zu befolgen. Sie wurden beide mehrfach auf dem Verwal-

tungs- und Gerichtsweg verurteilt. Aber sie nahmen im Gegensatz zu manchen anderen preußischen Bischöfen eine konziliante Haltung gegenüber dem Staat ein. Kopp selbst war etwa bereit, Pfarrer und Priester, die seelsorgliche Aushilfstätigkeiten in einer verwaisten Pfarrei versahen, dem Staat anzuzeigen (S. 34); er bewies Ausdauer und Kraft, zwischen den Fronten zu vermitteln und sich dabei auch in Gegensatz zu manch anderen Bischöfen und kirchlichen Amtsträgern zu bringen.

Daß der Staat diese Haltung Kopps würdigte, zeigt sich etwa darin, daß Kopp wahrscheinlich durch den Kultusminister von Goßler als Nachfolger des verstorbenen Bischofs von Fulda, Christoph Florentius Kött, vorgeschlagen wurde (S. 39). Er war sozusagen eine persona gratissima. Als Bischof von Fulda hatte er eine ähnliche Diasporasituation wie in seiner Diözese Hildesheim zu bewältigen. Sein Schwerpunkt lag hier auf der pastoralen und schulischen Ebene. Gleichzeitig bemühte er sich als Vermittler zwischen dem Staat und der Kirche um eine Beilegung des Kulturkampfes. Teils mit offizieller Billigung seiner preußischen Mitbischöfe, teils in Geheimverhandlungen mit dem Hl. Stuhl trieb Kopp diese Verhandlungen maßgeblich voran. Dabei richtete sich seine Tätigkeit auch explizit gegen die Vorstellung etwa der Bischöfe von Köln, Melchers, und Ermland, Krementz. In geradezu spannender Form trägt Aschoff die verwickelten Verhältnisse seinem Leser vor. Dabei kommt er zwar nicht zu neuen Ergebnissen, sondern ist in seinen Ergebnissen von älterer Literatur abhängig, aber er versteht es, bei zurückhaltendem Rückgriff auf diese Literatur ein lebhaftes Gemälde zu zeichnen.

Die diplomatischen Aktivitäten des Fuldaer Bischofs sollten ihn in großen Gegensatz zu seinen Mitbischöfen bringen. Seine mögliche Erhebung zum Erzbischof von Köln, auf die Kopp vielleicht gehofft hatte, stieß auf den erbitterten Widerstand von Paulus Melchers. Auch die Beförderung zum Fürstbischof von Breslau wurde mit Skepsis und verhaltenem Ärger aufgenommen. Insbesondere der Führer der Zentrumspartei, Ludwig Windthorst, befürchtete, daß Kopp zu staatsfreundlich sei und damit seiner Partei zum Schaden gereiche (S. 65). Überhaupt spielt die Zentrumspartei in Aschoffs Buch eine zentrale Rolle. Denn Kopp wird nicht nur in seinem Wirken als Kirchenmann und Kirchenpolitiker dargestellt, sondern auch als Gegenspieler zu einer Zentrumspartei, die auf breiter katholisch-konfessioneller Grundlage eine wirksame Opposition gegen die Regierung darstellte. Die Partei vertrat einen entschiedenen Parlamentarismus, wollte, daß wichtige Entscheidungen durch die Abgeordneten und nicht nur durch die Regierung des Staates gefällt wurden, und verbat sich außerdem eine Einmischung der Kirche in allgemeinpolitische Fragen. Damit ist der fundamentale Grundsatz umrissen, der Georg Kopp und den Zentrumsführer Ludwig Windthorst trennte. Der Partei widmet Aschoff in jedem großen Kapitel ausführliche Abschnitte und kann damit aufzeigen, wie sehr Kopp in die allgemeine Reichspolitik eingebunden war.

Kopp selber, so lesen wir in der Zusammenfassung (S. 130), „bemühte sich um einen Ausgleich der Interessen des Staates mit denen der Kirche … Die Sicherung der Seelsorge, die Bewahrung kirchlicher Freiheit und die Gleichberechtigung der Katholiken mit dem protestantischen Bevölkerungsteil waren die Ziele seiner kirchenpolitischen Tätigkeit, die er zum großen Teil auch erreichte. … mit zunehmendem Alter wuchs seine Abneigung gegen demokratische und emanzipatorische Tendenzen …"; er war einer der bedeutendsten Kirchenführer seiner Zeit. Natürlich äußerst ehrgeizig, aber — und hier ist vielleicht eine Korrektur angebracht — er wurde sicher ohne sein Zutun in die Position des Hildesheimer Generalvikars gehoben, von wo aus seine große Karriere begann. Welch eine Fehleinschätzung der Vorgesetzten im Telegraphendienst, die die „Schüchternheit" Kopps als Begründung für eine Nicht-Beförderung nahmen! Kopps Auftreten im kirchlichen Bereich, aber auch in den verschiedenen Parlamenten, denen er schließlich angehörte, seine Verhandlungen lassen etwas von der Kraft dieses Kirchenfürsten erahnen, der trotz seiner Bedeutung persönlich immer bescheiden lebte.

Kurz: ein lesenswertes und interessant geschriebenes Buch, das einen größeren Leserkreis verdient. Kaum trüben Druckfehler das gut aufgemachte Werk; hin und wieder, etwa S. 27 und 28, sind, wohl aus Versehen, längere Selbstzitate durch den Verfasser nicht eindeutig gekennzeichnet worden. Doch trübt das nicht den überaus positiven Eindruck, den das Buch beim Leser hinterläßt.

Josef van Elten

Tilly, Gerd-Eberhard: Schule und Kirche in Niedersachsen (1918—1933). Die Auseinandersetzung um das Elternrecht und das Reichsschulgesetz in der Schulpolitik der niedersächsischen Kirchen im Weimarer Staat (Beiträge zur historischen Bildungsforschung Bd. 4, hg. von R. W. Keck), Hildesheim: Lax 1987, ISBN 3-7848-3754-9.

Der Titel dieses Bandes enthält einen verzeihlichen Anachronismus: Niedersachsen 1918—1933? Das Bundesland Niedersachsen gibt es erst nach 1945. Dennoch ist die Bezeichnung nicht abwegig, weil Tilly seine Untersuchungen räumlich auf das Gebiet des heutigen Niedersachsen beschränkt hat. Zwischen 1918 und 1933 gehörten dazu: die Länder Braunschweig, Oldenburg, Schaumburg-Lippe, die Provinz Hannover (die politischen Namen) mit den jeweiligen evangelischen Landeskirchen und den katholischen Bistümern Hildesheim, Osnabrück und Münster (Südoldenburg) (die kirchlichen Namen). Untersucht wird für den Zeitraum von 1918 bis 1933 eine auf den ersten Blick periphere Frage: die Auseinandersetzung um das Elternrecht und das Reichsschulgesetz im Weimarer Staat.

Die historische Kenntnis dieser Jahre gilt zwar als ausgesprochen gut. Aber durch die Arbeit von Tilly wird etwas erfüllt, was bislang ein Forschungswunsch war. Wissenschaftlich muß man dieses Buch als einen Beitrag zu einer „sozialgeschichtlichen Regionalgeschichte" betrachten. Dazu wurde aus vielen Landes- und Kirchenarchiven Material herangezogen, das bislang unbekannt war.

Wie wenig peripher die behandelten Fragen sind, zeigt Tilly, wenn er das empfindliche „System der Weimarer Republik", hier die gefährdeten Beziehungen zwischen den damaligen politischen Parteien und Kirchen im Hinblick auf das Schulwesen, vorstellt (41—98). Besonders „delikat" war die Frage nach dem Religionsunterricht, nicht so sehr in den Bekenntnis- als vielmehr in den Simultanschulen. Allgemeine Erinnerung an die „geistliche Schulaufsicht", zusammen mit dem festen Vorhaben, diese nach 1918 nicht wieder aufleben zu lassen, auf der einen Seite und die Befürchtungen der Kirchen, jeden Einfluß auf die Schulen zu verlieren, auf der anderen Seite, machen den Ausgangspunkt der schul- und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen aus.

Während der Weimarer Zeit, das galt als bekannt, gab es eine Reihe von Entwürfen zu einem „Reichsschulgesetz" (99—156); diese blieben schließlich alle Entwürfe, weil letztlich die „Verhandlungen im Reichsrat und Reichstag … erfolglos" (148) verliefen.

Wie nun im einzelnen um das Elternrecht in den Ländern des heutigen Niedersachsen gekämpft wurde, stellt Tilly erstmals und eingehend dar. Er zeigt die unterschiedlichen und gemeinsamen Vorgehensweisen der Kirchen. Behutsam differenzierend, schildert er zuerst, wie in den Bistümern Osnabrück (Bischof Berning, Beauftragter der Fuldaer Bischofskonferenz für Schul- und Kulturfragen), Hildesheim (Bischof Ernst, dem es gelang, mit dem Freistaat Braunschweig ein „Regionalkonkordat" abzuschließen) und dem münsterischen Anteil im Süden des Freistaates Oldenburg mit Hilfe des Elternrechts um die Erhaltung der Bekenntnisschule und die Verhinderung der Simultanschule gekämpft wurde.

Von der Kirchenorganisation und dem Verhältnis zum Staat her gesehen, hatten die evangelischen Landeskirchen zwar ähnliche Ziele, gingen jedoch überwiegend eigene Wege. Tilly behandelt darum auch die einzelnen Landeskirchen getrennt, die von Oldenburg (225—287), die von Braunschweig (288—367), die von Hannover (368—430) und die von Schaumburg-Lippe (431—446).

Die Darstellungen von Tilly, die zunächst „Rekonstruktion der Vorgänge" sind, beinhalten jedoch wichtige Einsichten, die nicht nur ein pädagogisch-historisches Gebiet, sondern allgemeiner die Weimarer Zeit betreffen. Denn an den Auseinandersetzungen um Elternrecht usw. wird auch deutlich, wie es zur „Demontage des Weimarer Systems" gekommen ist (kommen mußte?). Tilly argumentiert nicht polemisch, nicht parteilich. Um so ernster sind m. E. folgende Einsichten zu nehmen: das Scheitern eines Reichsschulgesetzes macht deutlich, wie sehr auf dem Gebiet des Schulwesens die daran beteiligten gesellschaftlichen Gruppierungen nicht ausgleichen konnten und somit auch das Ende der Republik mitbewirkten.

Es wird auch deutlich, daß der oft beschworene Elternwille und das Elternrecht kirchlicherseits zu politischen Schlagwörtern wurden, ohne daß ein wirkliches Mittun der Eltern im Schulbetrieb gewünscht wurde. Pädagogischen Fragen gegenüber wird ein merkwürdiges Nichtwissen seitens der Kirchen deutlich, weshalb auch manche Lehrerschaften sich gegen ihre „Hilfe" wandten.

Was die Arbeit von Tilly, trotz ihres Umfangs (von 500 Seiten mit Anhang), lesenswert macht, ist u. a., daß sie an einem keineswegs nebensächlichen Problem eine detaillierte Einsicht über die Zeit ermöglicht, die mit der sog. Machtübernahme endet. So leistet das Buch von G.-E. Tilly eine wichtige Hilfe, eine Zeit zu verstehen, die keineswegs vergangen ist.

Johannes Köhler

von Boetticher, Manfred: Kloster und Grundherrschaft Mariengarten. Entstehung und Wandel eines kirchlichen Güterkomplexes im südlichen Niedersachsen vom 13. bis ins 19. Jahrhundert (Quellen und Untersuchungen zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Niedersachsens in der Neuzeit 12), Hildesheim: Lax 1989, 267 Seiten.

Seit 1987 gibt es ein Urkundenbuch des Klosters Mariengarten. Zwei Jahre später hat der Bearbeiter eine umfassende Studie zur Wirtschaftsgeschichte dieses im äußersten Süden Niedersachsens gelegenen Zisterzienserinnenklosters vorgelegt. Das ist schon deshalb von besonderem Interesse, weil ein Klostergut der untergegangenen Abtei fortbesteht und der Klosterkammer Hannover gehört. Das 1245 von Beuron besiedelte Nonnenkloster hatte stets eine Äbtissin und dürfte um 1500 etwa 40 Nonnen beherbergt haben (S. 1 → 1585). Die allgemeine Agrarkrise des Mittelalters erreichte auch Mariengarten. Zunächst trat das Kloster als Geldgeber durch Rentenkauf auf. Am Ende des 14. Jahrhunderts wurde die klösterliche Grundherrschaft vom Gläubiger zum Schuldner durch den Verkauf von Renten. So kam städtisches Kapital in den Grundbesitz, der teilweise direkt verpfändet wurde. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts konnten die verpfändeten Ländereien allmählich zurückerworben werden. Ist das nur die Folge einer steigenden Agrarkonjunktur, oder liegt der Grund nicht vielmehr in einer mit der spätmittelalterlichen Klosterreform einhergehenden geordneten Wirtschaftsführung? Die vorliegende Studie ist mit Sicherheit nicht nur von großem Interesse für die Wirtschaftsgeschichte, sondern über weite Abschnitte hin auch für die Geschichte des monastischen Lebens. Die Tabellen der klösterlichen Ämter sind in dieser Hinsicht sehr aufschlußreich. Müßte man nicht besser die Subpriorinnen S. 153 unübersetzt lassen (statt des ungebräuchlichen Ausdrucks Unterpriorinnen)? Dasselbe gilt für Parlatorium statt Sprachhaus (S. 6). Ein Begrifflexikon des monastischen Lebens bleibt ein Desiderat. Ob sich der gewöhnlich mit dem Kreuzgang verbundene Kapitelsaal über dem Remter befunden hat (S. 7), ist unwahrscheinlich. Kirchenrechtlich wäre es wohl besser, S. 13 vom Pfarrer als vom Dorfpriester zu sprechen. Die Göttinger Franziskaner waren keine Mönche (S. 20), sondern Mendikanten.

Die überaus wertvolle Studie wird auch der berücksichtigen müssen, der sich mit den Zisterziensermänner- und frauenklöstern anderer Regionen Niedersachsens beschäftigt (→ GermBen XII). Das Quellen- und Literaturverzeichnis sowie der Index der Orte und Personen wird jeder Historiker mit großem Gewinn sichten und benutzen.

Ulrich Faust

Oberschelp, Reinhard: Politische Geschichte Niedersachsens 1803—1866. Hildesheim: Lax 1988, XI, 452 Seiten, 105 Abb., 7 Tafeln, 5 Tab. (= Veröffentlichungen der Niedersächsischen Landesbibliothek Hannover; 8). ISBN 3-7848-3877-4.

Schon fünf Jahre nach der „Politischen Geschichte Niedersachsens 1714—1803 kann der Bibliotheksdirektor an der Landesbibliothek Hannover und Fachreferent für Geschichte und Theologie Dr. Reinhard Oberschelp den Folgeband vorlegen. Auf 452 Seiten findet sich eine interessante, detailreiche Abhandlung zur politischen Geschichte Niedersachsens von 1803 bis 1866, d. h. vom Reichsdeputationshauptschluß bis zur preußischen Annexion des Königreichs Hannover. Das vorliegende Buch ist für Laien und Fachleute gut zu lesen, es ist informativ und unterhaltsam zugleich. Dies ist nicht zuletzt durch die umfangreiche Bebilderung bedingt — 105 Abbildungen auf 328 Textseiten. Zudem ist Oberschelps Sprache meist klar und präzise.

Oberschelps Gliederung in fünf Hauptteile ist konsequent und übersichtlich, die einzelnen Kapitel sind von 1 bis 53 durchnumeriert und mit aussagekräftigen Überschriften versehen. Hauptteil 1 (S. 1—45) ist betitelt als „Franzosenzeit, 1803—1813", Teil 2 (S. 46—91) als „Restaurationszeit, 1814—1830". Teil 3 (S. 92—170) behandelt die Jahre 1830 bis 1847, den „Vormärz", Teil 4 (S. 171—226) die „Revolution, 1848/49" und der Schlußteil 5 (S. 227—328) „Reaktion und nationale Bewegung, 1849—1866". Dem Text folgen Anmerkungsteil (S. 329—380), 7 Stammtafeln

und 5 Tabellen. Abgerundet wird das Buch durch eine — auch den ersten Band der „Politischen Geschichte" umfassende — umfangreiche Bibliographie (S. 396—433) sowie ein gemischtes Personen-, Sach- und Ortsregister (S. 435—451).

Problematisch ist der Titel „Politische Geschichte Niedersachsens". „Niedersachsen" suggeriert — gerade in Verbindung mit dem Wort „politisch" — ein staatliches Gebilde als Untersuchungsobjekt. Gemeint ist jedoch der geographische Raum, ja in seinem Vorwort schließt Oberschelp sogar noch Bremen ausdrücklich mit ein. Eine zumindest kurze Erläuterung seines Verständnisses von „Politischer" Geschichte wäre ebenfalls wünschenswert gewesen. Viele Erwartungen an das Buch würden so frühzeitig relativiert.

Die optische Gestaltung des Buchs — übrigens in einer guten Druckqualität und einem ordentlichen Paperback-Einband — ist gelungen. Sehr interessant sind die zahlreichen Abbildungen. Daß sie im Unterschied zum ersten Band in den Text integriert sind, ist ein großer Gewinn. Das Spektrum der Abbildungen ist weit, so finden sich z. B. Porträts (Ludwig Windthorst, Abb. 96, S. 293) wie auch Karikaturen („Hannoverscher Philister", Abb. 66, S. 225). Auf den Abdruck nur minimal oder gar nicht illustrierter Buchtitel hätte allerdings verzichtet werden können (wie z. B. Abb. 27, S. 66; 28, S. 86; 59, S. 204; 60, S. 208).

Der Anmerkungsteil ist mit 2023 Eintragungen sehr umfangreich und belegt eindrucksvoll die große Arbeitsleistung Oberschelps. Wenn es auch ohne Zweifel für die Lesbarkeit des Buchs von Vorteil ist, daß die Anmerkungen in einem gesonderten Teil hinten aufgeführt sind, so wird dieser Gewinn durch die durchgehende Zählweise schon wieder aufgehoben; vierstellige Zahlen sind aus gutem Grund in wissenschaftlichen Veröffentlichungen unüblich. Zu bemängeln ist auch die Quellenangabe mit „ff.".

Das Literaturverzeichnis ist für den ersten Band mitangelegt, d. h. es verzeichnet Literatur zur niedersächsischen Geschichte von 1714 bis 1866. Es ist sehr umfangreich und nennt auffallend viel ältere Literatur; so manchem Titel ist hierbei Primärquellencharakter zuzusprechen. Man merkt, daß Oberschelp maßgeblich an der großen „Niedersächsischen Bibliographie" beteiligt ist. Da Oberschelps Arbeit eine reine Literaturarbeit ist, wird anhand des Literaturverzeichnisses das inhaltliche Spektrum der Untersuchung sichtbar. Literatur zur Kirchengeschichte fehlt hier weitestgehend, auf einige wichtige fehlende Werke zur Geschichte der katholischen Kirche sei hier ergänzend hingewiesen: H.-G. Aschoff, Um des Menschen willen. Die Entwicklung der katholischen Kirche in der Region Hannover, Hildesheim 1983; E. Gatz (Hrsg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Berlin 1983; K. Henkel, Handbuch der Diözese Hildesheim. Hildesheim 1917; J. Meyer, Kirchengeschichte Niedersachsens. Göttingen 1939; L. Niehues, Geschichte des Bistums Osnabrück. Hildesheim 1955; K. Schmitt, Das Bischöfliche Priesterseminar zu Osnabrück zugleich eine Darlegung der früheren Ausbildung des Osnabrücker Klerus. Osnabrück 1929; H.-J. Schulze (Hrsg.), Die Herzogtümer Bremen und Verden und das Land Hadeln in späthannoverscher Zeit (1848—1866). Stade 1981; H. Seeland, Die katholische Kirche im Herzogtum Braunschweig. Hildesheim 1909; K. Seling (Red.), Das Bistum Osnabrück. Berlin 1934; F. W. Woker, Geschichte der katholischen Kirche in Hannover und Celle. Paderborn 1889; K. Zehrt, Eichsfeldische Kirchengeschichte. Heiligenstadt 1892; J. Zürlik, Staat und Kirche im Land Oldenburg von 1848 bis in die Gegenwart. In: Oldenburgisches Jahrbuch 82 (1982) S. 33—98 und 83 (1983) S. 107—166.

In diesem Jahrbuch scheint es mir durchaus berechtigt, die inhaltliche Diskussion von Oberschelps Veröffentlichung auf den Themenkomplex „Katholische Kirche" zu beschränken; auch wenn die katholische Kirche im Untersuchungsgebiet Oberschelps nur eine Minderheit bildet.

Das 19. Jahrhundert war noch ein christlich und kirchlich geprägtes Zeitalter. „Religion und Kirche sind eine das Dasein, das Bewußtsein und Verhalten des Menschen bestimmende Selbstverständlichkeit und Macht, sie bleiben auch für Staat, Gesellschaft und Kultur von entscheidender Bedeutung." (Th. Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800—1866. München ^{4}1987, S. 403). Dem wird Oberschelp nicht gerecht — beide Kirchen werden nur ausgesprochen spärlich berücksichtigt. Ein eigenes Kapitel „Religion und Kirchen" findet sich nur in Teil 2, S. 89—91, Teil 3, S. 169f. und Teil 5, S. 303—310. Auch im Register werden sie nicht angemessen berücksichtigt. So fehlen z. B. der letzte Hildesheimer Fürstbischof Franz Egon Freiherr von Fürstenberg wie auch der für die Entwicklung der katholischen Kirche im Bistum Hildesheim so eminent wichtige Bischof Eduard Jakob Wedekin. Unter dem Schlagwort „Katholische Kirche" finden sich im Register nur 8 bzw. 11 Verweise, sofern man die Doppelnennung von Seiten außer acht läßt.

Gerade die katholische Kirche wurde von den großen Veränderungen infolge der Französischen Revolution, der napoleonischen Neuordnung und Reformen an der Wende des 18. zum 19. Jahrhundert stark betroffen. Die Einverleibung des Fürstbistums Hildesheim in das neue Königreich Hannover 1815 wird von Oberschelp nur kurz erwähnt (S. 48). Es bleibt völlig außen vor, daß diese zwangsweise Eingliederung der hauptsächliche Grund für die bis 1866 andauernde Disharmonie zwischen dem alten Fürstbistum und der hannoverschen Regierung war. U. a. war die Nichtberücksichtigung Hildesheims bei der Festlegung der wirtschaftlich so bedeutenden Nord-Süd-Eisenbahn eine hiermit zusammenhängende politische Entscheidung. Augenfälligster Ausdruck der antihannoverschen Grundstimmung in Hildesheim war die Reaktion 1866 auf die preußische Annexion des Königreichs Hannover. So sprachen sich 150 angesehene Hildesheimer Bürger in einer Adresse an den preußischen König für die förmliche Erweiterung der preußischen Grenzen aus und sandte der Hildesheimer Rat am 9. September als eine der ersten annektierten Stadtgemeinden eine Ergebenheitsadresse nach Berlin.

Die Neuorganisation der katholischen Kirche nach den politischen Rahmenbedingungen des Wiener Kongresses ist nur knapp und oberflächlich behandelt (S. 89—91). Man vermißt Erläuterungen, z. B. weswegen die katholischen Konsistorien in Osnabrück und Hildesheim so unterschiedliches Gewicht besaßen. In Osnabrück verblieben trotz der Nichtbesetzung des Bistums durch einen neuen Bischof erheblich mehr Kompetenzen beim Generalvikariat, d. h. der rein kirchlichen Behörde. Zu knapp ist auch die Behandlung der Bulle „Impensa Romanorum Pontificum" von 1824, das Untereichsfeld als katholisches Kerngebiet hätte zumindest Erwähnung finden müssen. Auch die besondere Stellung der Katholiken im Herzogtum Braunschweig wäre herauszuarbeiten gewesen — hätte doch anhand der beiden Staaten Hannover und Braunschweig der unterschiedliche Umgang mit konfessionellen Minderheiten aufgezeigt werden können; ein für die Beurteilung eines Staates nicht unwichtiges Kriterium. Der Terminus „nominelle Gleichberechtigung" (S. 169) als Folge der neuen Braunschweigischen Landschaftsordnung von 1832 wird den tatsächlichen Gegebenheiten jedenfalls nicht gerecht, Oberschelp bleibt hier zu sehr an der Oberfläche. Hier wird auch die inhaltliche Problematik seiner

Arbeit deutlich: Eine reine Literaturarbeit — wie er seine Untersuchung selbst charakterisiert (S. IX) — hat es schwer, dem tatsächlichen Geschehen gerecht zu werden. Archivmaterial bedarf stets einer intensiven Durchdringung, Kausalzusammenhänge für Sachentscheidungen und Entwicklungen werden langsam erarbeitet, die Literaturauswertung erfolgt ergänzend. Zudem kann eine reine Literaturarbeit schwerlich neue Erkenntnisse vermitteln.

Die sich in Hannover im Zusammenhang mit dem „Gesetz über das christliche Volksschulwesen" (S. 169f.) vom 26. 5. 1845 entwickelnde und lang hinziehende Diskussion zwischen Kirche und Staat um die jeweiligen Rechte und Pflichten sind eines der Grundthemata in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Bertrams Hildesheimer Bistumsgeschichte (Bd. 3) und Aschoffs Untersuchung über das Verhältnis von Kirche und Staat im Königreich Hannover (beide bei Oberschelp im Literaturverzeichnis genannt) sind Beispiele für einen adäquaten Umgang mit diesem auch für die politische Geschichte so eminent wichtigen Thema. Auch die Behandlung des Katechismusstreits (1843—1851) ist bei Oberschelp zu kurz geraten.

Im Teil 4 „Revolution, 1848/49" fehlt leider ein eigenes Kapitel „Kirchen" — oder sollten diese Ereignisse für die Kirche nicht so wichtig gewesen sein? Wohl kaum, wenn auch viele der Errungenschaften der Revolution nur kurzzeitig Bestand hatten. Zweifellos war die deutsche Revolution für die katholische Kirche eine neue Initialzündung, hingewiesen seien nur auf die deutschen Katholikentage. Zur Frankfurter Paulskirchenversammlung hatten die Hildesheimer Katholiken übrigens (vergeblich) für Jacob Grimm votiert, einen der berühmten — im Königreich Hannover eher berüchtigten — „Göttinger Sieben". Bei den sich bildenden politischen Vereinen (Kap. 37) hätte Oberschelp den katholischen „Piusverein" nicht unerwähnt lassen dürfen, im Bistum Hildesheim wurde er 1849 eingeführt. Überhaupt muß festgestellt werden, daß Oberschelp den „Politischen Katholizismus" fast gänzlich außer acht gelassen hat. Keinesfalls war Windthorst der einzige im politischen Leben stehende Katholik. Zumindest für den Raum Osnabrück/Emsland und das Oldenburger Münsterland wäre eine adäquate Behandlung dieses Themenkomplexes notwendig gewesen; mit gewissen Abstrichen läßt sich das auch für das Stift Hildesheim und das Untereichsfeld sagen. Auch der „Gesellenverein" Adolf Kolpings, in Hildesheim 1850 als vierter Gesellenverein überhaupt eingeführt und sowohl in sozialer als auch politischer Hinsicht von Bedeutung, gehört zu den wichtigen und von Oberschelp unberücksichtigten Errungenschaften dieser Zeit.

Im letzten Teil „Reaktion und Nationale Bewegung" findet sich quantitativ das meiste zum Themenkomplex „Kirchen" (S. 303—310). Wie schon weiter vorne werden die schwierigen Braunschweiger Verhältnisse auch hier nicht in ihrer eigentlichen Tragweite behandelt. Die Wiederherstellung des Bistums Osnabrück wird von Oberschelp in fünf (5) Zeilen behandelt — wie kann da noch von einem „faktenreichen Abriß" (S. IX) gesprochen werden?

Auf den verhältnismäßig wenigen Seiten über das Ende des Königreichs Hannover und die damit verbundene Neuordnung des norddeutschen Raumes wird dem Phänomen der katholischen Präferenz für eine großdeutsche Lösung und das gleichzeitige Verbleiben im protestantischen Hannover nicht nachgegangen. Der berühmte „Fall Schlaberg", d. h. die Nichtanerkennung der preußischen Regierung durch den Pfarrer der katholischen Gemeinde der bisherigen Landeshauptstadt Hannover, hätte zumindest einer Literaturangabe bedurft; die bislang umfangreichste Abhandlung wurde durch H. Seeland in dieser Zeitschrift im Jg. 31 (1962) S. 68—79 veröffentlicht. Die in den Augen der preußischen Regierung große Bedeutung der beiden Kirchen als Integrationselement in die neue kleindeutsche Ordnung hätte zumindest angesprochen werden müssen.

Fazit: Die Veröffentlichung Oberschelps ist ein ansprechend gemachtes Buch, das allerdings noch viele Fragen zur Geschichte „Niedersachsens" 1803—1866 offenläßt. Der Fragehorizont „politische" Geschichte ist irgendwie unbefriedigend. Insbesondere der Bedeutung der Kirche(n) für den Staat und seine politische Geschichte wird die Abhandlung nicht gerecht. Sofern der Leser keine Neuigkeiten erwartet und sich mit einem ordentlichen Überblick zu einer eher äußeren „Ablaufsgeschichte" zufriedengibt, dürfte sich der Kauf — nicht zuletzt wegen der guten Bebilderung — doch lohnen; nur darf man keine Neuigkeiten und historisches Fragen nach den Gründen des jeweiligen Sachverhalts erwarten.

Thomas Scharf

In eigener Sache

In Zuschriften und Gesprächen erfahren wir immer wieder, wie sehr unsere Leser die Buchrezensionen in diesem Jahrbuch schätzen. Dies hat sicher nicht zuletzt seinen Grund darin, daß bisher keine umfassende und regelmäßige Übersicht über neuere Veröffentlichungen zur Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim erschienen ist.

Buchrezensionen können naturgemäß nur mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung geboten werden. Außer auf Bücher dürfte auch ein Hinweis auf Kirchenführer, gut gearbeitete Pfarrchroniken u. ä. Material für die Leser unseres Jahrbuches interessant sein. Dies alles soll künftig unter der Buch- und Zeitschriftenschau aufgelistet werden, d. h. unter dem Titel, wie bisher sporadisch, Rezensionen.

Die Redaktion dankt schon jetzt allen Lesern, die ihr Hinweise auf kleinere Veröffentlichungen zur Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim geben werden, das so groß ist, daß wir nicht alles „im Griff" haben können. (Ey.)