N12<522953125 021

ubTÜBINGEN

© 2006 Verein für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim e.V.

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

ISSN 0341-9975
ISBN 978-3-7954-2207-3

jahrbuch für geschichte und kunst im bistum hildesheim _

75./76. Jahrgang _ Hildesheim _ 2007/2008

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZA 2592-75/76.2007/08

Inhaltsverzeichnis

Bernhard Bruns
1_ Kunstwerke von M. Schongauer, J. Schnorr von Carolsfeld und M. Schmalzl als Vorlagen für die Ausmalung der katholischen Pfarrkirche in Harsum

Thomas Flammer
21_ Antonius Holling und die Gründungszeit der katholischen Gemeinde in der Stadt des KdF-Wagens

Bernhard Gallistl
59_ »IN FACIEM ANGELICI TEMPLI« Kultgeschichtliche Bemerkungen zu Inschrift und ursprünglicher Platzierung der Bernwardstür

Maria Kapp
93_ Friedrich Eltermann

Maria Kapp
157_ Pfarrer Johannes Wosnitza (1908–1995)

Tanja Kohwagner-Nikolai
183_ Von Klosterfrauen für Klosterfrauen und Besucher Textile Dokumente und Hilfsmittel im monastischen Alltag

Bernd Langer
221_ Adolf Kardinal Bertram auf der Suche nach der Harmonie von Kirche und Staat in der Weimarer Republik

Torsten Memmert
271_ Schulleben am Gymnasium Josephinum in Hildesheim in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Michael Peter
291_ Das sogenannte Kreuz Heinrichs des Löwen

Christian Plath
319_ Kriegserfahrungen eines katholischen Geistlichen im Dreißigjährigen Krieg: Das Tagebuch des Hildesheimer Benediktinerabts Johann Jacke

Thomas Scharf-Wrede
349_ Weg durch wechselvolle Zeiten
Zur Geschichte der katholischen Kirche in Braunschweig von der Reformation bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs

Matthias Werner
373_ „Gegensätzliches mit Gegensätzlichem heilen"
Lebensweg und Spiritualität der hl. Elisabeth von Thüringen (1207–1231)

397_ Autorenverzeichnis

398_ Abbildungsnachweis

400_ Impressum

Bernhard Bruns

Kunstwerke von M. Schongauer, J. Schnorr von Carolsfeld und M. Schmalzl als Vorlagen für die Ausmalung der katholischen Pfarrkirche in Harsum

Die katholische Pfarrkirche von Harsum wurde nach dem verheerenden, durch Blitzschlag verursachten Brand, der am Morgen vor dem Patronatsfest der hl. Cäcilia am 21. November 1883 den Vorgängerbau völlig zerstört hatte, an derselben Stelle wie dieser errichtet und konnte schon am 24. Oktober 1886 eingeweiht werden. Sie wurde von dem Architekten Christoph Hehl auf Wunsch des Kirchenvorstands im neuromanischen Stil entworfen. Zehn Jahre später wurde der Innenraum der Kirche durch den Mainzer Kirchenmaler Valentin Volk, den der damalige Pfarrer von Harsum Franz Mellin durch Vermittlung des Bernward-Instituts in Mainz engagieren konnte, in der Zeit von 1896–98 vollständig ausgemalt.

Über Leben und Werk des Kirchenmalers Valentin Volk ist nicht viel bekannt. Er wurde am 2. August 1846 in Kostheim geboren und starb am 12. Dezember 1909 in Mainz. Er war verheiratet und hatte elf Kinder. In einem Nachruf des »Mainzer Journal« vom 13.12.1909 heißt es von ihm: »Unter mancherlei Entbehrungen ward es ihm dennoch möglich, seine Malstudien auf der Münchener Akademie zu vollenden und sich jenen Grad technischen Könnens anzueignen, der ihn befähigte, im Laufe der Zeit einer großen Reihe von Gotteshäusern in Hessen, Preußen, Baden und Bayern bildlichen Schmuck und dekorative Gewandung zu ge-

ben.« In einem Bericht über die Ausstellung für christliche Kunst, die anlässlich der 43. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands Ende August 1896 in Dortmund stattfand, ist über ihn zu lesen: »Unter den Kirchendekorationen dürfte Volk wohl die besten geliefert haben«.[1] Im Bistum Hildesheim wurde er nach Beendigung seiner Arbeiten in Harsum auch mit der Ausmalung der Pfarrkirchen in Borsum (1899) und Dinklar (1901) beauftragt. In seinem Mainzer Atelier hat er mehrere Kunstmaler beschäftigt, deren Namen nicht überliefert sind. Die Harsumer Gemälde sind alle mit Volks Namen signiert.

Wie die Architektur verdankt sich auch die Malerei der damaligen Stilrichtung des Historismus, der sich ganz bewusst die großen Stile früherer kunsthistorischer Epochen zum Vorbild nahm. Für den Historismus charakteristisch ist ein zeitgleicher Stilpluralismus. In der Kirchenarchitektur verwendete man vor allem den gotischen, aber auch den romanischen Baustil. In der Kirchenmalerei war der gotische Stil vorherrschend, der in der Tradition der Nazarener auch in der Harsumer Kirche zur Anwendung kam.

Nach dem Vorbild der spätmittelalterlichen Lukasgilden wurde 1808 an der Kunstakademie in Wien von Studenten der bildenden Künste der Lukasbund gegründet, deren Mitglieder in Opposition zur herrschenden Kunstauffassung des Klassizismus ein christlich motiviertes nationales Erneuerungsideal für Kunst und Gesellschaft anstrebten. Ihre Vorbilder suchten sie bei deutschen und italienischen Künstlern des Spätmittelalters (besonders Dürer und Raffael). Wie diese wollten sie sich vorrangig der religiösen Kunst widmen. Ihr Kunstideal hieß Wahrheit. Es ging ihnen um Einfachheit, Reinheit, Echtheit, Innerlichkeit. Nach ihrem Ausschluss aus der Akademie verließen die Lukasbrüder 1810 Wien und gingen nach Rom, wo sie sich im leer stehenden Franziskanerkloster Sant' Isidoro niederließen und dort in einer ordensähnlichen Künstlergemeinschaft zusammenlebten. In Rom wurden sie wegen ihres langen, in der Mitte gescheitelten Haars und ihrer frommen Lebensweise spöttisch Nazarener genannt.

Viele Kirchenbauten wurden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit Werken von Nazarenern der zweiten und dritten Generation ausgemalt, wodurch diese Kunstrichtung in weiten Kreisen der Bevölkerung bekannt wurde. Durch Massenproduktionen von Heiligen- und An-

dachtsbildern kam es zu einer sentimentalen Verflachung, was zur Folge hatte, dass der Nazarenerstil in Misskredit geriet und mit religiösem Kitsch gleichgesetzt wurde. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kam es zu einer Neubewertung dieser Kunstrichtung.

Der architektonischen Wand- und Deckengliederung entsprechend besteht die Malerei im Hauptschiff der Harsumer Kirche nur aus Einzelfiguren, Symbolbildern und Ornamenten. Großformatige szenische Darstellungen gibt es an den Wandflächen der Seitenschiffe, der Apsis und der Vorhalle. Die dort zu sehenden Gemälde sind alle im Mainzer Atelier des Malers auf Leinwand gemalt und mit Nägeln an die Wand geheftet. Sie sind nicht nur stilistisch der gotischen Malerei nachempfunden, sondern benutzen zum Teil Kunstwerke aus dieser Zeit sowie ebenfalls dem Historismus verpflichtete zeitgenössische Kunstwerke als Vorlagen, die aus unterschiedlichen Gründen mehr oder weniger große Veränderungen erfuhren. Schon in einer früheren Studie habe ich auf Kupferstiche von *Martin Schongauer* hinweisen können, die in abgeänderter Form und farbiger Gestaltung in der Harsumer Kirche wiederzufinden sind.[2] Darüber hinaus sind, worauf ich vor einiger Zeit zufällig gestoßen bin, auch einige Grafiken der *Bibel in Bildern* von *Julius Schnorr von Carolsfeld* in veränderter Form übernommen worden. Dem Abendmahlsbild liegt ganz offensichtlich ein Stich des Redemptoristenlaienbruders *Max Schmalzl* zugrunde.

_ Die Kupferstiche von Martin Schongauer

Der Maler und Kupferstecher Martin Schongauer wurde um 1450 als Sohn eines Augsburger Goldschmieds in Colmar geboren und starb 1491 in Breisach. Seine herausragende kunstgeschichtliche Bedeutung beruht vor allem auf seinem umfangreichen Kupferstichwerk, von dem Albrecht Dürer nachhaltig beeinflusst wurde. Seine 115 Kupferstiche, die alle erhalten sind, wurden schon zu seiner Zeit in hohen Auflagen gedruckt und verbreitet. Sie haben hauptsächlich religiöse Themen aus dem Neuen Testament und der Heiligengeschichte zum Inhalt. Sie wurden häufig kopiert und nachgeahmt, teilweise unter Verwendung seines Monogramms. Sein bekanntestes Gemälde ist die Madonna im Rosenhag in St. Martin zu Colmar. Von ihm stammt auch das Jüngste Gericht in der Westhalle des Breisacher Münster.

Die Geburt Christi und die Anbetung der Könige (Abb. 1–1A, 1B)
Der sechsteilige Marienzyklus im südlichen Querhaus enthält drei Gemälde, denen sechs Kupferstiche von Schongauer zugrunde liegen. Im Mittelfeld der Südwand, das mit Rücksicht auf die Anordnung der darüber befindlichen Fenster breiter angelegt ist als die beiden benachbarten Felder, sind die Kupferstiche *Die Geburt Christi* und *Die Anbetung der Könige* zu einer einzigen Komposition vereint. Das Jesuskind liegt wie bei der Geburt in der Krippe, ist jetzt aber nicht Maria, sondern den Königen zugewandt. Der Stall ist Schongauers Epiphanieszene entnommen. In den Farben ihrer Gewänder symbolisieren die drei Könige auf dem Harsumer Gemälde die drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe.

Jesus begegnet seiner betrübten Mutter (Abb. 2–2A, 2B)
Auch für dieses Bild hat der Mainzer Kirchenmaler zwei Kupferstiche von Schongauer als Vorlage benutzt. Zugrundegelegt hat er seinem Bild den Kupferstich *Die Kreuztragung*, auf dem zu sehen ist, wie die vor Jesus kniende Veronika von ihm ihr Schweißtuch mit dem Abbild seines Antlitzes zurückerhält. In der Harsumer Kirche ist Veronika durch Maria ersetzt, die auf dem Kupferstich *Christus am Kreuz* zur Rechten ihres am Kreuz erhöhten Sohnes kniet. Der dort zur Linken des Kreuzes stehende Johannes ist vom Kirchenmaler in voller Größe hinter Maria platziert, womit ein deutlicher Hinweis auf die in der Harsumer Kirche fehlende Kreuzigungsszene gegeben ist. Im Unterschied zu den Kupferstichen sind Jesus, Maria, Johannes und eine weitere um Jesus trauernde Frau durch den Nimbus als Heilige gekennzeichnet.

Die Krönung Mariens (Abb. 3–3A, 3B)
Bei Schongauer erfolgt die Krönung Mariens durch Christus allein. Sein Bild ist das mittlere von drei Bildern, von denen das erste den segnenden Christus als Weltherrscher auf dem Thron und das dritte die Inthronisation seiner Mutter zeigt, die nach ihrer Krönung neben ihm auf dem Thron zu seiner Rechten Platz genommen hat und von ihm gesegnet wird.

Volk lässt die Krönung ebenfalls durch Christus allein vollziehen, allerdings in Anwesenheit des Vaters und des Heiligen Geistes, was zur Folge hat, dass Christus dem Glaubensbekenntnis entsprechend »zur Rechten des Vaters sitzt« und seine Mutter daher jetzt nicht zu seiner Rechten, sondern zu seiner Linken kniet. Als Vorlage für die Darstellung

Gottvaters hat dem Maler unverkennbar Schongauers Kupferstich *Christus segnet seine Mutter* gedient. In derselben Weise wie dort Christus hat hier der Vater seine Rechte segnend über Maria erhoben und hält er die Weltkugel mit seiner linken Hand auf dem Schoß. Die Weltkugeln und die Fingerstellung der an ihnen liegenden Hand stimmen detailgenau überein. Auch der Faltenwurf des Unter- und Obergewands sind der Vorlage nachgebildet. Stilistische Ähnlichkeiten bestehen auch in der Gestaltung des steinernen Throns, auf dessen Sitzbank ein mit einer Troddel verziertes Kissen liegt. Maria kniet vor ihrem Sohn in derselben Gebetshaltung, den Kopf leicht geneigt (nur seitenverkehrt!) wie in der Geburtsszene, die Volk ja ebenfalls nach einem Kupferstich Schongauers gemalt hat.

Maria mit dem Jesuskind (Abb. 4–4A)
Die Muttergottesdarstellung in der südlichen Vorhalle ist eine Kopie von Schongauers Kupferstich *Madonna und Kind mit dem Apfel.* Statt des Apfels hält das Jesuskind die mit dem Kreuz bekrönte Weltkugel in der Hand, dem Attribut des *Salvator mundi*, des Erlösers der Welt. Durch diese kleine Änderung ist ein deutlicher Bezug hergestellt zu dem eigens mit diesem Titel versehenen *Salvator mundi* im Vierungsgewölbe, der dort allerdings an Stelle der Weltkugel das aufgeschlagene Buch der göttlichen Offenbarung als Attribut hat.

_ Die Bilder zur Bibel von Julius Schnorr von Carolsfeld

Julius Schnorr von Carolsfeld wurde am 26. März 1794 in Leipzig geboren und starb am 24. Mai 1872 in Dresden. Er war Sohn und Schüler des Porträtmalers Johann Veit Schnorr von Carolsfeld und begann 1811 sein Studium an der Kunstakademie in Wien. Über seine dort ebenfalls studierenden Brüder Ludwig und Eduard kam er mit dem Lukasbund in Berührung und schloss sich 1818 in Rom den Nazarenern an als einer der wenigen Protestanten unter ihnen, die nicht zur katholischen Kirche übertraten. 1827 erhielt er eine Professur an der Kunstakademie in München und 1846 an der Kunstakademie in Dresden. Er war der profilierteste Landschaftsmaler unter den Nazarenern. Sein großes Vorbild war Albrecht Dürer. 1851–1860 schuf er eine Bibelillustration in 240 Holzschnitten, »Die Bibel in Bildern«, die weit über die Landes- und Konfessionsgrenzen hinaus Verbreitung fand und die Bibelfrömmigkeit

vieler Generationen prägte. Die von Valentin Volk benutzten Vorlagen stammen aus diesem Werk. Mit Ausnahme von sechs Darstellungen, die als anstößig galten, wurden seine Bilder zur Illustration der 1909 von Franz Albert herausgegebenen und durch den Breslauer Erzbischof Georg Kopp approbierten katholischen Bibelausgabe übernommen.

Die Vertreibung aus dem Paradies (Abb. 5–5A)

Die Szenerie ist erheblich verändert. Zwischen dem Engel und den Stammeltern steht in voller Pracht der Baum des Lebens, der sich in der Mitte des Paradieses befindet und der auf Schnorrs Bild, am linken Bildrand gerade noch zu sehen, schon vom Cherub bewacht wird (vgl. Gen 3, 24). Seine mittleren Äste kreuzen sich zu einem X (dem griechischen Anfangsbuchstaben für Christus) – ein verheißungsvoller Hinweis auf den Lebensbaum des Kreuzes, an dem Christus die Menschheit erlösen wird. Die sieben goldenen Äpfel, die als Früchte an ihm hängen, symbolisieren die sieben Sakramente als Früchte der am Kreuz vollendeten Erlösung. Der Engel hat das Flammenschwert in seiner Rechten erhoben. Anders als bei Schnorr, der ihn mit flatterndem Haar und wehendem Umhang in stürmischer Bewegtheit mit beiden Füßen darstellt, strahlt er mit fast schwebendem Schritt, bei dem nur der linke Fuß sichtbar ist, nachdenkliche Ruhe aus. Er weiß, dass er den verzweifelten Stammeltern, was diese nicht ahnen können, trotz ihrer ausweglos erscheinenden Lage den Weg in eine verheißungsvolle Zukunft weist. Der Weg, den sie gehen, führt sie nämlich, wie die Platzierung des Bildes an der Nordwand der Vorhalle bezeugt, in die Kirche hinein, die nach Augustinus Ersatz für das Paradies ist, das sie verlassen müssen und in das es kein Zurück mehr geben wird. Außer der teuflischen Schlange fehlen die anderen Tiere, die auf Schnorrs Bild zu sehen sind. Die Stammeltern tragen mit Fellen besetzte Kleider (vgl. Gen 3, 21).

Das Opfer von Kain und Abel (Abb. 6–6A)

Volk hat aus Raumgründen die Bildhälften seiner Vorlage ausgetauscht, auf denen Kain und Abel getrennt voneinander an einem eigenen Altar ihr Opfer darbringen. Kains Altar steht jetzt am äußersten linken Bildrand, zu sehen ist fast nur der Rauch des Opferfeuers, der nicht zum Himmel aufsteigt, sondern zur Erde niedergeht. Kain hat sich in feindlicher Gesinnung ganz seinem Bruder zugewandt und kniet diesem gegenüber vor dessen Altar. Mit seinen beiden nach rückwärts ausgestreckten Händen und mit offenem Mund will er Abel vorwurfsvoll seine Ent-

täuschung darüber vor Augen führen, dass sein Opfer von Gott nicht angenommen wurde. Statt des Obstkorbes liegt vor seinem Altar ein Getreidebündel, ein Motiv, das den bäuerlichen Verhältnissen von Harsum besser entspricht, wo nicht Obstanbau, sondern Ackerbau betrieben wird. Durch die Platzierung an der Südwand der Vorhalle des Kirchengebäudes bekommt das Bild eine zusätzliche Bedeutung. Während Kain der Kirche den Rücken kehrt und sein Blick nach draußen, in die unerlöste Welt geht, sind Abels Augen nicht nur zum Himmel gerichtet, sondern geht sein geistiger Blick zugleich in das Innere der Kirche, wo die Erlösung der Menschheit in Wort und Bild verkündet und im Opfermahl der hl. Messe gefeiert wird, auf das sein Opfer schon zeichenhaft vorausweist. In dieser Ausrichtung ist er mit seinen Eltern Adam und Eva auf dem gegenüberliegenden Bild zu vergleichen, die sich auf Weisung des Vertreibungsengels schon auf dem Weg in die Kirche befinden.

Das Opfer des Abraham (Abb. 7–7A)
Die von Volk vorgenommenen Änderungen sind vor allem bedingt durch das Bildformat. Der auf der Vorlage stürmisch ins Bild hereinfliegende Engel, der mit seinem ausgestreckten rechten Arm Isaak vor dem drohenden Dolchstoß des Vaters bewahren will und mit seiner Linken den Widder als Ersatzopfertier herbeibringt, ist jetzt in hoheitsvoller aufrechter Gestalt dargestellt. Die rechte Hand hat er wie zur Beschwichtigung an Abrahams Schulter gelegt, mit der Linken gebietet er ihm Einhalt. An der Vorderseite der aus aufgeschichteten Steinen errichteten Opferstätte verbirgt sich schon wie an Abels Altar das Zeichen des Kreuzes zum prophetischen Zeugnis dafür, dass Gott einst selbst vollbringen wird, was Abraham im letzten Augenblick erspart bleibt: Er wird seinen eigenen Sohn nicht verschonen, sondern ihn für uns alle hingeben (vgl. Gen 22,16 mit Röm 8,32).

_ Eine Grafik von Max Schmalzl

Max Schmalzl wurde am 7. Juli 1850 in Falkenstein im Bayerischen Wald geboren und starb am 7. Januar 1930 im Redemptoristenkloster Gars am Inn, in das er am 20. Mai 1872 als Laienbruder eingetreten war. Mit einer einfachen handwerklichen und kunstgewerblichen Ausbildung, ohne eine Kunstakademie besucht zu haben, war er für seinen Orden als Maler und Zeichner tätig, der sich das religiöse Kunstideal der Nazarener

zu eigen machte. Zu seinen Arbeiten gehörten Ausmalungen von Kirchen und Kapellen sowie die Anfertigung von Kreuzweg- und anderen Andachtsbildern. Weithin bekannt wurde er durch seine zum Teil kolorierten Grafiken in den vom Verlag Pustet in Regensburg herausgegebenen liturgischen Büchern, mit deren Illustrierung er von 1883 an betraut wurde. Auch für den vom gleichen Verlag herausgegebenen Marienkalender hat er in den Jahren von 1878–1914 Bildmaterial geliefert.[3]

Das Abendmahlsbild (Abb. 8–8a)

Für das Abendmahlsbild im Zentrum der Apsis hat Valentin Volk offensichtlich eine Grafik von Max Schmalzl als Vorlage benutzt, die dieser im Jahre 1888 für die im Pustet Verlag Regensburg herausgegebenen liturgischen Bücher angefertigt hat. Auf beiden Bildern sind die Apostel an einem großen altarförmigen Tisch um Jesus versammelt, der inmitten der Apostel als Hoherpriester dargestellt ist. Wie der Priester bei der Wandlung der hl. Messe hat er das Brot in Form einer Hostie über dem Kelch erhoben. Auf der Grafik hält er die Hostie in der linken Hand, während die Rechte im Segensgestus erhoben ist, auf dem Apsisgemälde hält er die Hostie in der rechten Hand, während er mit der linken Hand den Fuß des Kelches umfasst. Theologisch bedeutsam ist die Änderung der Kopfstellung. Während Jesus auf der Vorlage in streng frontaler Haltung mit aufrecht erhobenem Haupt und auf den Betrachter gerichteten Blick dargestellt ist, hat er auf dem Apsisbild den Kopf nach rechts geneigt und die Augen gesenkt. Es ist dieselbe Kopfhaltung, die charakteristisch ist für den am Kreuz verstorbenen Erlöser, wie er auf dem Dreifaltigkeitsbild im Glasfenster direkt über dem Apsisbild zu sehen ist. Auf diese Weise hat der Mainzer Kirchenmaler nicht nur eine Verbindung zu dem damals schon vorhandenen Fenstermotiv hergestellt, sondern die Glaubenswahrheit anschaulich zum Ausdruck gebracht, dass der Erlösungstod Jesu am Kreuz im letzten Abendmahl zeichenhaft vorweggenommen wurde und in jeder Feier der hl. Messe sakramental vergegenwärtigt wird. Die Wasserkanne mit der Schüssel als Hinweis auf die vorangegangene Fußwaschung hat Volk weggelassen und damit die Aussage seines Bildes ganz auf das Hohepriestertum Jesu konzentriert, wie es der Bildunterschrift: *Tu es sacerdos in aeternum* entspricht. Judas, der auf Schmalzls Grafik rechts im Vordergrund am fehlenden Heiligenschein zu erkennen ist, verlässt auf dem Harsumer Gemälde die Tischgemeinschaft, indem er links aus dem Bild hinausgeht, d. h. – gemäß der Platzierung des Bildes an der Apsiswand – indem er die geostete Kirche nach Norden verlässt, dem

Symbol der Finsternis und des Bösen, wie es in Joh 13,30 heißt: »Es war aber Nacht«.

1_ Zeitschrift für christliche Kunst 9 (1896) Sp. 221.

2_ B. Bruns, Gemalte Christologie – Zum theologischen Gehalt der Ausmalung der katholischen Pfarrkirche St. Cäcilia in Harsum, in: Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 54 (1986) S. 151–180.

3_ Leonhard Eckl, Bruder Max. Lebensbild des Künstlers Fr. Max Schmalzl C.Ss.R., Regensburg 1930.

Abb. 1 _ Die Geburt Christi und die Anbetung der Könige

Abb. 1a _ Die Geburt Christi

Abb. 1b _ Die Anbetung der Könige

Abb. 2 _ Jesus begegnet seiner betrübten Mutter

Abb. 2a _ Die Kreuztragung

Abb. 2b _ Christus am Kreuz

Abb. 3 _ Die Krönung Mariens

Abb. 3a _ Die Krönung Mariens

Abb. 3b _ Christus segnet seine Mutter

Abb. 4 _ Maria mit dem Jesuskind

Abb. 5 _ Die Vertreibung aus dem Paradies

Abb. 4a _ Madonna und Kind mit dem Apfel

Abb. 5a _ Die Vertreibung aus dem Paradies

Abb. 6 _ Das Opfer von Kain und Abel

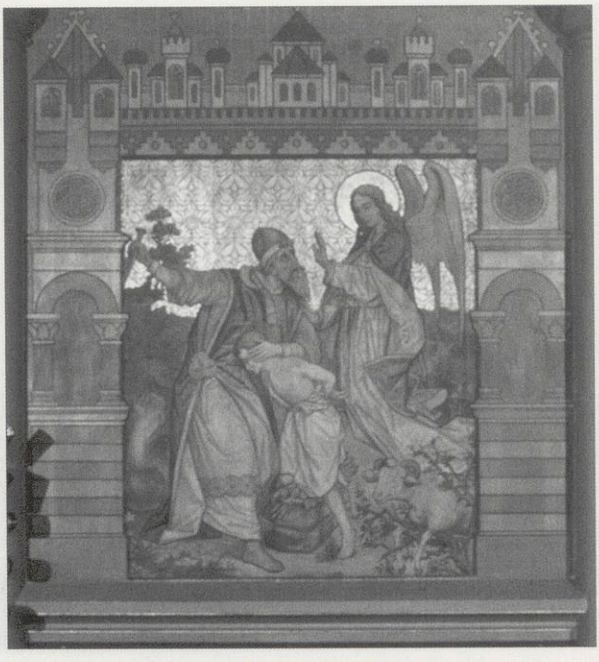


Abb. 7 _ Das Opfer des Abraham

Abb. 6a _ Das Opfer von Kain und Abel

Abb. 7a _ Das Opfer des Abraham

Abb. 8 _ Das letzte Abendmahl

Abb. 8a _ Das letzte Abendmahl

Thomas Flammer

Antonius Holling und die Gründungszeit der katholischen Gemeinde in der Stadt des KdF-Wagens

Am 2. September 2008 wäre Antonius Holling, einer der bedeutendsten Priester der Diözese Hildesheim in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts, 100 Jahre alt geworden. Als er im Jahre 1940 vom damaligen Bischof Joseph Godehard Machens in die Stadt des KdF-Wagens entsandt wurde, glich Fallersleben/Wolfsburg noch einer großen Baustelle. Für mehr als 55 Jahre sollte er fortan in Wolfsburg arbeiten und das katholische Leben in der Stadt, deren Ehrenbürger er später wurde, prägen.

Die ersten Jahre seines Wirkens waren gekennzeichnet von vielerlei Auseinandersetzungen mit den damaligen Machthabern, die in der nationalsozialistischen Musterstadt jeden Kirchbau verhindern wollten; mit Geschick und einer gewissen »Bauernschläue« gelang es ihm aber, unter widrigsten Umständen zwischen 1940 und 1945 den Grundstein für die spätere St.-Christophorus-Gemeinde zu legen. Trotz der schwierigen Nachkriegssituation konnte die erste Kirche schon 1951 eingeweiht werden.

Wenn auf den folgenden Seiten Einblicke in die ungewöhnliche Gründungszeit der Gemeinde St. Christophorus gegeben werden sollen, dann sei vorab bemerkt, dass sich die Ausführungen im ersten Teil zunächst mit den »Vorgeschichten« befassen, nämlich der Skizzierung des Lebenswegs Hollings bis zu seiner Berufung als Pfarrvikar im Jahre 1940.

Antonius Holling war der erste Vikar, der ab 1940 seinen Dienstsitz in der neugegründeten Stadt des KdF-Wagens aufnahm. Da die Geschichte der Katholischen Mission in der Region freilich schon eher begann, erscheint es sinnvoll, auch die kirchlichen Strukturen und Verhandlungen um Seelsorgemöglichkeiten vor seiner Ankunft zu beschreiben.

Im zweiten Teil der Ausführungen sollen die wichtigsten Ereignisse und insbesondere die pastoralen Probleme bis zum Bau der St.-Christophorus-Kirche behandelt werden, wobei an dieser Stelle auf die ausführlichen Darstellungen von Austermann, Börgershausen und die Gemeindefestschrift aus dem Jahre 2001 verwiesen sei.[1]

_ Der Lebenslauf von Antonius Holling bis 1940

Antonius Bernhard Aloysius Holling kam am 2. September 1908 in Osnabrück als Sohn der Gaststättenbesitzer Hermann und Anna Holling, geb. Wiemann, zur Welt.[2] Er wurde am 4. September 1908 im Dom zu Osnabrück getauft und am 29. September 1918 ebendort in der Gymnasialkirche des Carolinums gefirmt. Holling besuchte in seiner Heimatstadt Osnabrück zunächst die Bürgerschule und später bis zur Untersekunda das Gymnasium Carolinum, um dann am 9. Oktober 1926 in das Apostolat der Priester und Ordensberufe nach Bonn wechselte.

Für Holling begann nun als 18jähriger ein völlig neues Leben, da er nicht nur als Niedersache ins Rheinland übersiedelte, sondern als Zögling des Apostolats in eine neue Welt eintrat. Das Apostolat war Ende 1913 von August Doerner[3] mit dem Ziel der Gründung einer Vereinigung von Weltpriester-Missionaren ins Leben gerufen worden. Es hatte seinen Sitz seit Anfang der 1920ger Jahre auf der Rosenburg bei Bonn bis es schließlich 1939 nach Lantershofen umzog. Die Vereinigung verfolgte »die Beseitigung des Priestermangels mittels eines intensiven Gebetsapostolates« und unterstützte Jugendliche aus armen Verhältnissen, die Priester werden wollten.[4]

Auf der Rosenburg war auch die Vorbereitungsschule zur Weckung von Priesterberufen, wo sich Jugendliche zwischen 13 und 16 Jahren auf das Abitur vorbereiten konnten, um später Theologie zu studieren. Holling war also schon relativ alt, als er im Oktober 1926 auf die Rosenburg

kam. Am 8. Dezember 1926 trat Holling dann offiziell der Vereinigung von Weltpriester-Missionaren bei und legte zum ersten Mal das eidliche Versprechen der Beharrlichkeit in der Vereinigung ab und gelobte vollkommenen Gehorsam und vollkommenes gemeinschaftliches Leben nach den Satzungen der Vereinigung. Nach 1½-jähriger Vorbereitung wechselte Holling dann an das staatliche Beethovengymnasium in Bonn, welches er von der Oberprima bis zum Abitur besuchte. Für Holling sicherlich eine harte Zeit, zumal die Disziplin auf der Rosenburg als »ausgesprochen hart« galt: »Die Zöglinge durften z.B. nur einmal im Jahr während der vom Direktor bestimmten Ferien zwei bis drei Wochen nach Hause reisen und nur einmal im Jahr Besuch der Angehörigen empfangen. Zusendung von Lebensmitteln irgendwelcher Art war überhaupt nicht gestattet.«[5] Die »Rosenburger« waren geprägt von der Idee der Vita Communis, eiserner Disziplin, »Fleiß und Pflichterfüllung und an eine puritanische Lebensführung gewöhnt.«[6]

Es sei nur nebenbei bemerkt, dass Antonius Holling hier im Jahre 1926 auch den gleichaltrigen Johannes Wosnitza kennen lernte, der mit ihm im gleichen Kurs war und mit dem ihn fortan eine lebenslange Freundschaft verbinden sollte.

1928 bestand Holling schließlich die Aufnahmeprüfung am Beethovengymnasium in Bonn und erhielt am 7. März 1929 das Abitur. Es folgte das Studium der Theologie an der Katholischen Fakultät der Friedrich Wilhelms-Universität in Bonn nach der Studienordnung für die Theologiestudierenden der Erzdiözese Köln. Insgesamt hörte er hier 8 Semester Vorlesungen. An der Universität in Bonn standen die »Rosenburger« oder auch »Kappadozier«, wie sie wegen ihrer kurz geschorenen Haare, ihres Fleißes und ihrer Studienleistungen auch genannt wurden, bei den Professoren im hohen Ansehen. Sie saßen auf Weisung ihres Direktors »während der Vorlesungen auf den ersten Bänken, Sonderseminare durften sie nicht besuchen, mit Kommilitonen durften sich nicht unterhalten.«[7] Kein Wunder, dass sie nach einhelliger Meinung der Professoren »zu den regelmäßigsten Kollegbesuchern« zählten, die sich »›stets durch hervorragenden Fleiß und musterhaftes Betragen‹ auszeichneten und deren ›Prüfungsergebnisse vortrefflich‹ waren.«[8] Vor diesem Hintergrund verwundert es kaum, dass auch Holling mit guten Ergebnissen seine Studien im Jahre 1933 beenden konnte.

Da die Rosenburger auch für den Einsatz in der »Mission« bestimmt waren, meldete sich Holling auf Wunsch seines Direktors am 8. Juni 1933 in der Diözese Hildesheim, wo er vom 15. Oktober 1933 bis zum 22. September 1934 im Priesterseminar lebte. Seine niederen Weihen erhielt Antonius Holling am 5. Januar 1934 (Tonsur und Ostariat) am 6. Januar (Lektorat und Exzoristat) sowie am 7. Januar (Akolythat). Bereits am 10. Januar bat er den damaligen Bischof Nikolaus Bares um die Weihe zum Subdiakonat, die letztlich am 28. Januar 1934 erfolgte. Vorher legte Holling die »promissio ad vitam« für die Vereinigung der Weltpriestermissionare ab.[9] Am 30. August des Jahres erfolgte die Weihe zum Diakon bis dann am 22. September 1934 die Priesterweihe durch den neuen Diözesanbischof Joseph Godehard Machens erteilt wurde. Nach Vereinbarung zwischen Doerner und Bares wurden die Priester zwar in Hildesheim geweiht, gehörten jedoch nicht zum Diözesanklerus, sondern weiterhin der Vereinigung an, die auch für den Lebensunterhalt der Priester zu sorgen hatte, weshalb die Weihen »in titulum pensionis« erteilt wurden.[10] Da er nicht als Priester der Diözese Hildesheim inkardiniert wurde, konnte somit sein Direktor bestimmen, wo der junge Kaplan eingesetzt werden sollte. So kam es, dass er für den Dienst im Bistum Trier vorgesehen wurde und bis Ende 1936 in Trier-Ehrang als Kaplan tätig war.

Anfang 1937 führte ihn der Weg zurück in das Diasporabistum Hildesheim. Holling half zunächst als Kaplan vom 1. Januar bis 4. Februar 1937 in St. Michael/Göttingen und dann vom 5. Februar bis zum 3. März 1937 in St. Pankratius/Groß Förste aus.

Da er zu diesem Zeitpunkt nicht mehr mit den Zielen des Apostolats der Priester und Ordensberufe übereinstimmte, entschied sich Antonius Holling nach Rücksprache mit dem Ordinariat in Hildesheim Anfang April 1937, ganz in den Dienst der Diasporadiözese zu wechseln und bat am 1. April den damaligen Bischof Machens um die Inkardination, die bereits am 12. April 1937 erfolgte. Am 1. Mai 1937 wurde Holling als Kaplan nach Hamburg-Harburg versetzt, wo er, wiederum gemeinsam mit seinem Studienfreund Johannes Wosnitza, bis zum 28. Februar 1940 in der St.-Bonifatius-Gemeinde wirken sollte.[11]

Kurz nach Ausbruch des II. Weltkriegs wollte sich Holling als Freiwilliger für die Feldseelsorge zur Verfügung stellen. Die Diözesanleitung hatte

Abb. 1 _ Antonius Holling, September 1933

jedoch andere Pläne mit dem damals 32jährigen Priester, der am 1. März 1940 die Sorge für die Katholiken der Stadt des KdF-Wagens übertragen bekam.

_ Die Seelsorgemöglichkeiten im Raum der späteren KdF-Stadt

Grundsätzlich ist festzuhalten, dass die gesamte Region rund um die heutige Stadt Wolfsburg damals mit unter 5 % Katholiken an der Gesamtbevölkerung zur tiefsten katholischen Diaspora zählte. Prägend für die damalige kirchliche Situation war die Tatsache, dass die wenigen Katholiken vor Ort sich größtenteils aus Saisonarbeitern zusammensetzten, die nur in den Sommermonaten im Gebiet lebten und hier insbesondere

in der Landwirtschaft arbeiteten oder bei Neudorf-Platendorf Torf stachen. Zumeist kamen diese Katholiken aus Schlesien oder Polen.

Ein dauerhafter Anstieg der Katholikenzahl war erst zu Beginn des letzten Jahrhunderts zu verzeichnen gewesen. Ein Grund, warum man in Hildesheim überlegte, das Gebiet der damals für die Region zuständigen Pfarrei, St. Ludwig in Celle, zu untergliedern. 1919 erhielt deshalb Gifhorn mit der St.-Bernward-Kirche ein eigenes Gotteshaus und 1926 einen eigenen Geistlichen. In einem Brief des in Celle tätigen Pfarrer Nolte an Bischof Ernst vom 6. Dezember 1918 hieß es zu den Verhältnissen vor Ort:

»Die Zahl der Katholiken in Gifhorn ist nur klein, vor allem fehlt es an ortsansässigen Familien. Aber mit Rücksicht auf die Katholiken der Umgebung halte ich die Anstellung eines Geistlichen in Gifhorn für zweckmäßig. Gifhorn liegt ungefähr in der Mitte der Pfarreien Lehrte, Oebisfelde, Celle-Braunschweig. Der letzteren am nächsten (25 km). Eine Pastoration der Katholiken innerhalb dieses Kreises ist nur von Gifhorn aus möglich. Die Zahl der Katholiken kann ich bei der fluktuierenden Bevölkerung nicht angeben. Fallersleben liegt 17,4 km von Gifhorn und ist mit der Bahn zu erreichen. Bei einem Gottesdienste, den Pfarrvikar Helbig im vergangenen Winter morgens 6 Uhr in Fallersleben abhielt, und dem ich anlässig eines Gef[angenen]gottesdienstes beiwohnen konnte, waren ungefähr 60–70 Polen anwesend. Bei einer Seelenzahl von 2200 dürften in Fallersleben aber auch deutsche Katholiken wohnen. Fallersleben hat ein Amtsgericht, eine Zuckerfabrik. Das benachbarte Ehmen ein Kaliwerk, das z. Zt. mehrere Hundert Gefangene beschäftigt. In Gifhorn ist eine Glasshütte, eine Konservenfabrik, in Neudorf-Platendorf die Norddeutschen Torfwerke. Die Mehrzahl sämtlicher im Kreise Gifhorn wohnenden Katholiken ist polnisch. Daher wäre es meines Erachtens unbedingt notwendig, daß der betreffende Geistliche polnisch sprechen kann.«[12]

Mit der Einsetzung eines Priesters in Gifhorn verbesserte sich zwar die Lage der Katholiken etwas, aber dennoch herrschten aus heutiger Sicht unglaubliche Verhältnisse. Die Entfernung der nördlichsten Ortschaft Bokel bis zum südlichsten Ort Rottorf betrug gut 80 Kilometer; Gifhorn war der größte Kreis der Provinz Hannover, ja der viertgrößte im Staatsgebiete überhaupt.[13]

Um den Ausbau der Seelsorgemöglichkeiten kümmerte sich in den folgenden Jahren insbesondere Pastor Franz Lehne, der seit 1926 in Gifhorn die Missionsstelle inne hatte. Ihm gelang es Ende 1929 beispielsweise auch in der Ortschaft Meine den Katholischen Gottesdienst einzuführen, nachdem der dortige Wirt Ahrens zunächst »auf Betreiben eines ev. Kirchenvorstehers« mit der Begründung kündigte »man fürchtet die kath. Aktion«[14] und glaubte, dass »der Saal der Gastwirtschaft ... durch kath. Gottesdienst entweiht« werden würde.[15] Trotz solcher – aus heutiger Sicht – eher amüsanten Episoden, ließ sich der damalige Pastor von Rückschlägen nicht entmutigen und zog bereits 1929 in Erwägung, den »südlichen Teil des Kreises (Fallersleben, Meine, Heiligendorf) von einer selbstständigen Seelsorgstation in Fallersleben« zu betreuen, zumal hier seit 1928 eine kleine Wellblechkapelle existierte.[16]

In seinem Jahresbericht aus dem Jahre 1930/31 erhält man einen guten Einblick in die Verhältnisse vor Ort. Lehne schrieb, dass zum

»Großkreis Gifhorn 3 Stadtgemeinden (Gifhorn, Fallersleben, Wittingen) und 142 Landgemeinden gehören. Er umfaßt 161.744 Hektar mit einer Bevölkerung von 61.210. Hierunter sind Katholiken etwa 1.100. Rund 600 betätigen sich religiös. Der Rest ist durch Mischehe abständig geworden. 99% der Katholiken sind Landarbeiter. Kirche steht in Gifhorn, Kapellen sind in Fallersleben und Neudorf-Platendorf. Überdies geplant ist eine neue sehr notwendige Kapelle in Meine für den südlichen Teil des Kreises. Der nördlich angrenzende Kreis Isenhagen ist noch unversorgt.«[17]

Erst 1932 konnte auch im Kreis Isenhagen ein regelmäßiger Gottesdienst eingerichtet werden. So berichtete Lehne, dass »neuerdings monatlich Gottesdienst in Wittingen [stattfindet], wo ich einstweilen einen leerstehenden Laden benutzen kann.« Trotz der räumlichen Zugewinne, ging die Anzahl der praktizierenden Katholiken immer weiter zurück. So heißt es weiter, dass die Ursachen hierfür »die Not der Landwirtschaft [sei], die weniger Arbeitskräfte einstellt und frühzeitig entlässt, Abtransport der Polen, Mutlosigkeit unter den Arbeitern, die vom Stempelgeld kein Sonntagszeug beschaffen können, Beeinflussung durch Kommunisten auf dem Stempelamt, im nördlichen Teil des Kreises, besonders im Kreise Isenhagen Verhetzung durch den Tannenbergbund.«[18]

Zwischen 1933 und 1937 kam es nicht zuletzt durch die nationalsozialistische Machtübernahme zu größeren Umwälzungen in der kleinen Missionsgemeinde Gifhorn. Die Struktur der Gemeinde, die bislang stark von den polnischen Saisonarbeitern geprägt war, änderte sich durch das Fortbleiben der genannten Arbeitskräfte und durch den Zuzug von vornehmlich jugendlichen Landhelfern und -helferinnen aus den westlichen Industriegebieten. Mehrere Arbeitsdienst-, Landjahr- und Ferienkinderlager aber auch militärische Anlagen wurden errichtet. So in Flechtdorf (Arbeitsdienst), Wesendorf (Flugplatz), Dedelsdorf (Flugplatz), Groß Ösingen (Landjahr), Tülau-Fahrenhorst (Landjahr) und Dannenbüttel. Zwar stieg hierdurch die Anzahl der Katholiken im Gebiet dauerhaft an, es war jedoch schwer, die Gläubigen seelsorglich zu erreichen, da die Lager- und Dienstvorschriften eine kirchliche Betreuung oft erschwerten. So sollten Gottesdienste tunlichst außerhalb der Lager gehalten werden. Begründet wurde diese Forderung mit der Unwürdigkeit der Lageratmosphäre für den Gottesdienst. Zwar erhielten die Dienstverpflichteten offiziell die Erlaubnis, an den Gottesdiensten der Umgebung teilzunehmen, was jedoch durch die weiten Entfernungen zur nächsten Kirche erschwert wurde.

Etwas besser war die Situation nur »wenn man einen kath. Vorgesetzten fand, der seinen Einfluß geltend machte. Seit diese fehlen, versagen die kath. Mannschaften, denn sie wissen, daß die Lagerleitung rel. uninteressiert ist.« Letztlich halfen aber »bei dem dauernden Wechsel der Feldmeister ... keine Verhandlungen oder schriftlichen Vereinbarungen.«[19]

Ein weiteres Problem, das die örtliche Seelsorge vor Schwierigkeiten stellte, war die Mentalität der aus katholischen Gegenden zuziehenden Gläubigen. Nach den Quellen waren diese die bescheidenen Verhältnisse der Diaspora nicht gewohnt. Entsprechend findet sich in den zugänglichen Unterlagen oft die Klage über die zugewanderten Katholiken. Namentlich heißt es in einem Bericht:

»Nur ganz wenige haben sich religiös betätigt. Sie stehen ohne Fahrrad den hiesigen Entfernungen machtlos gegenüber. Es sind diese Katholiken den Opfern, wie sie die Diaspora verlangt, nicht gewachsen. Das haben auch 300 katholische Männer vom Unter-Eichsfelde bewiesen, die 3 Monate lang in Sülfeld beim Bau des Mittellandkanales beschäftigt wurden. ... Diese Männer sind nur in der Heimat katholisch.«[20]

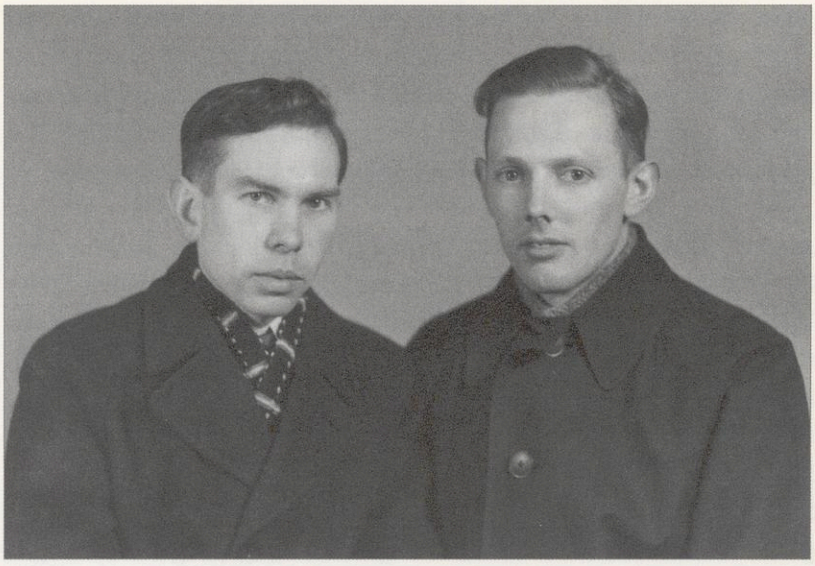


Abb. 2 _ Von Studienzeiten an befreundet: Antonius Holling und Johannes Wosnitza

In einem weiteren Bericht vor dem endgültig durch den Bau der Volkswagenwerke einsetzenden Umbruch der von der Landwirtschaft geprägten Region heißt es zur Lage der Katholiken vor Ort:

»Die Gemeinde besteht aus 1357 Seelen die auf 3 Städte und 147 Landgemeinden verstreut leben. Sie ist in anhaltender Bewegung. Katholiken leben in Gifhorn ca. 144, Fallersleben ca. 83 sind in Mischehen lebend zu 50% Versager. ... Rund 300 sind treue und zu allen Opfern bereite Katholiken. Ein Vereinsleben hat sich in Gifhorn nicht aufziehen lassen. Die Entfernungen lassen jeden Versuch scheitern. Es kann immer nur die Pfarrfamilie betreut werden. Neugegründet ist ein Bonifatiusverein mit 24 Mitgliedern. Religionsunterricht wird an 3 Stationen an 45 Kinder erteilt. 90 sind etwa ermittelt. Die noch fehlen, können die Entfernungen zurücklegen, wenn sie größer geworden sind. Problematisch ist, dass die Gemeinde so fluktuierend ist, dass sie sich in 10 Jahren 100 % geändert hat.«[21]

Von einem funktionierenden Gemeindeleben, wie noch viele es heute kennen, konnte also zu diesem Zeitpunkt keinesfalls gesprochen werden.

_ Kirchbauplanung im Gebiet der Stadt des KdF-Wagens

Für die Entwicklung der Katholischen Kirche im Gebiet um Wolfsburg und für den weiteren Lebensweg von Antonius Holling sollte eines der größten nationalsozialistischen Bauprojekte ausschlaggebend werden.

Ähnlich wie in dem wenige Kilometer südwestlich gelegenen Gebiet der Herman-Göring-Werke, sollte es mit der Grundsteinlegung der KdF-Werke durch Adolf Hitler am Himmelfahrtstag im Mai 1938 zur größten wirtschaftlichen, sozialen und kirchlichen Veränderung in der Geschichte der Region kommen.[22] Neben dem Werk wurde auch eine gleichnamige Stadt für bis zu 90.000 Einwohner projektiert, die am 1. Juli 1938 durch Verordnung des Oberpräsidenten in Hannover gegründet wurde. Die Stadt sollte aus damaliger Sicht mit allem »Komfort der Neuzeit« ausgestattet sein.[23] Binnen kürzester Zeit glich die Umgebung einem riesigen Bauplatz. Überall wuchsen in den folgenden Jahren die Häuserblocks aus dem Boden.
Zunächst wurde ein Großteil der Arbeitskräfte aus allen Gegenden Deutschlands und des befreundeten Auslands in Barackenlagern untergebracht. In der Pfarrchronik heißt es dazu:
»Zuerst wohnten die Männer in Baracken, und wenn ein neuer Häuserblock fertiggestellt war, zogen die Familien ein. Dazu kamen dann noch viele tausende Ausländer, die hier im Werk arbeiteten. Und so gab es ein Durcheinander von Sprachen und Dialekten, und die verschiedensten Typen von Menschen traten auf. Wir zählten einmal 27 Nationen. Für unsere deutschen Bewohner war es ein schweres Beginnen. Überall sahen sie unfertige Straßen, unfertige Häuser und überall fremde Menschen, die sich mit Misstrauen gegenüberstanden.«[24]

Verständlich, dass für die Arbeitermassen die kleine, seit 1928 existierende provisorische Wellblechkapelle mit ihren 60 Sitz- und 40 Stehplätzen auf dem gepachteten Platz am Glockenberg in Fallersleben zu klein sein musste. So wundert es nicht, dass Pastor Lehne bereits am 5. Mai 1938 einen ausführlichen Bericht über die »Volkswagenstadt ... mit jeglichem Komfort für die arbeitenden Volksgenossen, ein Kulturausstrahlungszentrum für das Hinterland« nach Hildesheim sandte.[25] Lehne war bereits zu diesem relativ frühen Zeitpunkt sicher, dass die »Musterstadt«, »die Visitenkarte Deutschlands ... für die Kath. Seelsorge ungeheure Probleme« und »größte Schwierigkeiten« bereiten würde, zumal er davon aus-

ging, »dass für kirchliche Belange nichts geschehen wird«, weshalb er den Generalvikar darum ersuchte, mit der Deutschen Arbeitsfront in Berlin in Kontakt zu treten, um nach der Möglichkeit von Bauplätzen und Kirchbauten zu fragen. Insgesamt ging Lehne davon aus, dass »in den nächsten 10 Jahren ... nach und nach drei Gotteshäuser entstehen müss(t)en, wenn die Errichtung solcher nicht unmöglich gemacht wird.«[26] Zudem betonte er, dass vom 1. April 1939 ab, »sich die Notwendigkeit ergeben dürfte, in Fallersleben oder in der Volkswagenstadt eine selbständige Seelsorgestelle einzurichten«.[27]

In Hildesheim dürften die Befürchtungen Lehnes auf offene Ohren gestoßen sein, zumal sich doch nach den wenige Monate zuvor begonnenen Bauarbeiten an den Hermann-Göring-Werken im Salzgittergebiet, nunmehr durch den Bau der Volkswagenwerke, die zweite »Großbaustelle« auftat, in der pastoraler Notstand herrschen sollte, nicht zuletzt weil man schon im Salzgittergebiet einschlägige Erfahrungen bezüglich staatlicher Schwierigkeiten machen musste.[28]
Lehne sollte deshalb »durch Mittelpersonen« versuchen, einen brauchbaren Bauplatz in Fallersleben beim Gut Glockenfeld sowie »in einigen der rings um die Siedlung gelegenen Dörfer ... Mörse, Sandkamp, Hesslingen, Nordsteimke und Benstorf« zu erwerben.[29]

Das Bistum wandte sich derweil selbst an das DAF-Centralbüro, um auf geeignete Plätze hinzuwirken. So hieß es in einem entsprechenden Schreiben:

»Wir bitten daher ergebenst, bereits bei der Planung der Siedlungsstadt die notwendigen Kirchen und Pfarrhausbauten in den Stadtplan aufnehmen und bei der Geländeverteilung die erforderlichen Geländestücke zur Verfügung stellen zu wollen. Nur so kann vermieden werden, daß für die Seelsorge unüberwindliche Hindernisse auftreten, die katholischen Werksangehörigen infolge Mangels an Kirchen und religiöser Versorgung der neuen Heimat innerlich fremd bleiben, den Zugang ablehnen – wie in der entfernteren Nachbarschaft bereits hat festgestellt werden müssen – oder wieder fortziehen. Nur so kann auch ein Stadtbild aus einem einzigen Guß entstehen.«[30]

Ferner erhoffte man sich Rückendeckung durch den aus Fallersleben stammenden Kirchenminister Kerrl, von dem man annahm, dass sich

dieser »deshalb auch besonders interessieren [würde], dass die kirchlichen Verhältnisse dort eine günstige Regelung finden.«[31]

Die Aktenlage zeigt, dass zumindest im Juni 1938 Kirchbauplanungen im Baugebiet der KdF-Stadt seitens staatlicher, landes-, und kommunalpolitischer Stellen noch nicht erörtert worden waren. So berichtete am 29. Juni der zuständige Regierungspräsident an den Oberpräsidenten in Hannover: »Wie mir der Landrat des Kreises Gifhorn nach mündlicher Rücksprache mit Herrn Dr. Koller von der Bauleitung der K.D.F.-Stadt berichtet, sind die Fragen bezüglich der Errichtung von Kirchen noch völlig ungeklärt.«[32]

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch ein weiteres Schreiben des Oberpräsidenten an den Reichskirchenminister, anhand dessen die Unverbindlichkeit und offene Kompetenzfrage gut ersichtlich wird. Während es im Briefentwurf hieß, dass die »Fragen bezüglich der Errichtung von Kirchen noch völlig ungeklärt seien« und es nach Ansicht des Oberpräsidenten ohne weiteres anzunehmen sei, dass »bei der Planung der Stadt Bauplätze für Kirchen Berücksichtigung finden werden«, wurde der an den Kirchenminister verschickte Brief letztlich dahingehend verändert, dass es nun hieß: »Die Errichtung von Kirchen« ließe »sich noch nicht absehen« und man rege an, sich »selbst von dort aus mit der Gesellschaft des KdF-Wagens und Berlin in Verbindung zu setzen«.[33]

Briefe solcher Art sollten in den folgenden Jahren noch mehrfach verfasst werden. Sie bezeugen einmal mehr das Kompetenzchaos im Dritten Reich. Letztlich setzte ab Mitte 1938 bezüglich neuer Kirchbauten ein unablässiger Briefverkehr zwischen kirchlichen und staatlichen Stellen ein, ohne dass ein befriedigendes Ergebnis oder zumindest eine eindeutige Aussage erzielt werden konnte, wie sich noch an späterer Stelle zeigen wird.

Trotz der offenen Kirchbaufrage konnte immerhin die Suche nach einer weiteren Gottesdienstmöglichkeit vorerst geklärt werden, wobei der katholische Geistliche von Gifhorn – ähnlich wie auch im Salzgittergebiet – im Herbst 1938 Unterstützung von unerwarteter Seite bekam: durch italienische Arbeitskräfte.

Um den Bedarf an Arbeitern im landwirtschaftlichen und industriellen Bereich aufzufangen, wurden in Deutschland nämlich ab Mitte 1937

schrittweise die Bestimmungen zur Beschäftigung von Ausländern gelockert und mit einigen Nachbarstaaten Abkommen über einen »Arbeitskräfteaustausch« abgeschlossen.[34] Auch die Volkswagenwerke griffen früh auf die Möglichkeit der Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte zurück, wandten sich mit Hilfe der engen Beziehungen der Deutschen Arbeitsfront (DAF) an die Confederazione Fascista die Lavoratori dell'Industria (CFLI) und baten um die Vermittlung von italienischen Arbeitskräften.[35]

Diese sollten für die kirchliche Entwicklung des Gebietes nunmehr von entscheidender Bedeutung werden, da den katholischen Arbeitern durch Intervention des Vatikans in der Heimat per Arbeitsvertrag die religiöse Betreuung zugesichert worden war.[36] Zudem begleiten nicht nur italienische Geistliche die Arbeitskräfte nach Deutschland, der Italiener-Seelsorge wurde vielmehr auch zugestanden, dass »die Polizei-Vorschriften über Versammlungen und Verwendung profaner Räume zu Gottesdienst-Zwecken« im Gegensatz zu den für deutsche Arbeiter geltenden Bestimmungen »keine Anwendung« fanden. Hiermit fiel letztlich die Begründung, wonach im Umkreis von einer Stunde Fußweg eine Gottesdienststation (in diesem Fall die Kapelle in Fallersleben) ausreichend war.[37]

Vor diesem rechtlichen Hintergrund erfolgten deshalb im Frühherbst 1938 Verhandlungen zwischen Lehne, den beiden Lagerführern, dem für die Betreuung der italienischen Arbeitskräfte in Deutschland zuständigen P. Dr. Salza und der Gestapo, die schnell ergaben, dass künftig sonntäglich Gottesdienste für die Arbeiter in unmittelbarer Nähe der Baustellen stattfinden durften.[38] So gelang es in Hesslingen, in der Gastwirtschaft »Zum Brandenburger Adler«, ab Oktober 1938 regelmäßigen Gottesdienst für die italienischen Arbeitskräfte einzuführen, der auch von deutschen Arbeitern besucht werden durfte. Die Gottesdienste wurden vom italienischen Geistlichen Don Vittorio Vigato und Pastor Lehne gehalten.[39]

Anfänglich müssen die Zustände hier äußerst kurios gewesen sein. Nach Aussagen Lehnes warteten die Geistlichen morgens lange auf die Benutzung des Saals, weil dort bis in die Morgenstunden gefeiert wurde, es nach Tabak und Bier roch und ein erheblicher Teil der Gottesdienstbesucher vom Altar wieder direkt an die Bar wechselten.[40]

Obwohl es sich lediglich um ein Provisorium handelte, wurde der Vorstoß seitens der Machthaber argwöhnisch wahrgenommen, dies bestätigt auch eine Meldung des Sicherheitsdienstes Berlin, in der es heißt:

»Wie dies in ähnlichen Fällen auch schon in früheren Jahren festzustellen war, hat die katholische Kirche durch die Unterwanderung und Ansiedlung katholischer Arbeiter in den im Zuge des Vierjahresplanes neu errichteten Industriezentren, z.B. Fallersleben, Salzgitter u.a., einen beträchtlichen Machtzuwachs in der Diaspora erfahren, den sie durch Errichtung neuer Pfarreien und Kuratien sofort organisatorisch gesichert hat.

In ihren Vorstößen zur Errichtung neuer Gottesdienststationen und kirchlicher Neubauten kam den bischöflichen Instanzen die Einwanderung ausländischer, insbesondere polnischer und italienischer Land- und Industriearbeiter zugute (...).«[41]

Erst Ende 1939 konnte der Saal mit finanzieller Unterstützung der DAF durch italienische Arbeiter ganz zu einer Notkapelle ausgebaut werden. Dem rund 300 Personen fassenden Tanzsaal war eine 3-Zimmer-Wohnung angeschlossen, in welcher der italienische Geistliche untergebracht war. Somit waren für die italienischen Arbeiter sonntäglich fortan zwei Gottesdienste möglich, die auch von einigen Dutzend deutschen Arbeitern besucht wurden. Auch der neue Pfarrer von Gifhorn, Joseph Henze, konnte weiterhin regelmäßig im Brandenburger Adler zelebrieren und sogar einen eigenen Gottesdienst für die Deutschen einführen, damit sie sich nicht ausschließlich »an italienischer Frömmigkeit erbauen müssen.«[42]

Während so zumindest regelmäßiger Gottesdienst gewährleistet werden konnte, wurde durch den stetigen Zuzug von katholischen Bau- und Werksarbeitern die Frage nach einem eigenen Geistlichen für die KdF-Stadt immer dringlicher. Bereits im Juni 1939 meldete Pastor Henze an das Generalvikariat, dass von den schätzungsweise 5.000 deutschen Arbeitern wohl 1500 Katholiken seien, weshalb es unbedingt notwendig sei, endlich einen neuen Geistlichen zu entsenden, was Generalvikar Offenstein schließlich am 20. Dezember 1939 bestätigte.[43]

_ Die Ankunft Antonius Hollings und die Verschlechterung der seelsorglichen Möglichkeiten in der Stadt des KdF-Wagens

Es sollten noch einige Monate verstreichen, bis am 1. März 1940 mit Antonius Holling der erste zuständige Pfarrvikar für die »K.D.F. Volkswagenstadt und Umgebung« bestellt wurde, ohne dass Hildesheim zunächst den Seelsorgebezirk näher umschrieb.[44] Aufgrund der problematischen Wohnungslage versorgte Holling seine neue Gemeinde in den ersten Wochen per Fahrrad und Motorrad vom 25 Kilometer entfernten Gifhorn aus, von wo aus er sich am 2. März gemeinsam mit Pastor Henze erstmals in sein neues Seelsorgegebiet begab. Gleich bei diesem ersten Besuch erhielt er durch den italienischen Geistlichen die Nachricht, dass künftig auf Weisung des italienischen Lagerführers Waldemarin kein Gottesdienst mehr durch einen deutschen Geistlichen in der Notkirche gehalten werden dürfte, weil dies laut Vertrag mit der DAF nicht erlaubt sei.[45]

Die Situation sollte sich noch weiter zuspitzen. Nicht nur, dass der ab März sonntäglich im angemieteten Gasthaus »Schulz« an der Fallerslebener Straße eingeführte Gottesdienst nach wenigen Wochen zum Pfingstfest auf Weisung der Gestapo[46] wieder aufgegeben werden musste, es scheiterten vielmehr auch die Verhandlungen um die Mitbenutzung der evangelischen Kirche, so dass die sonntägliche Gottesdienstgemeinde von 70 bis 100 Personen fortan auf den Besuch der kleinen Wellblechkapelle in Fallersleben angewiesen war.[47]

Als Erfolg war lediglich zu verzeichnen, dass der junge Vikar durch die Vermittlung des Baumeisters Peter Koch in die Stadt übersiedeln konnte, wo er bei der Familie am Ahornweg für 110,– Reichsmark zwei kleine Zimmer und Pension erhielt. In der Chronik heißt es hierzu »Herr Pastor nahm freudig an und siedelte schon Ende April 1940 zur KdF-Stadt über. Hier las er jeden Morgen an seinem Schreibtisch oder im Wohnzimmer der Familie Koch die hl. Messe ein halbes Jahr lang.«[48]

Nachdem wenigstens die Frage der Unterkunft unverhofft schnell geklärt werden konnte, sollte das Problem des fehlenden Gottesdienstraums in den folgenden Monaten für Holling immer virulenter werden, zumal die Katholikenzahl stetig anwuchs und laut Angaben der Kirchenstatistik bald 2.000 Gläubige zählte. Unablässig suchte er den Kontakt mit ver-

schiedensten Institutionen, um wieder die Notkirche der Italiener nutzen zu dürfen und um den Plan, wenigstens ein Kirchengebäude zu erbauen, voranzutreiben. Hierbei setzte Holling große Hoffnungen auf den Architekten und Leiter des Stadtbaubüros, Peter Koller, bei dem der Priester ein offenes Ohr für sein Anliegen fand.

Ob sich Holling auf Anraten Hildesheims an Koller wandte, ist nicht zu klären, aber zu vermuten, da Koller auf Weisung der DAF seit September 1938 mit dem Generalvikariat in Hildesheim in Kontakt stand und aufgrund der gewünschten Einzugspläne für Kirchbauten in den Planungsentwürfen der KdF-Stadt vom 23. September 1939 nicht nur Flächen für vier katholische Kirchbauten berücksichtigte, sondern auch einen konkreten Plan eines Kirchengebäudes mit Pfarrhaus und Kommunikantensaal vorlegte.[49]

Was Holling und wahrscheinlich auch Koller jedoch im April 1940 nicht ahnen konnten, war, dass bereits zu diesem Zeitpunkt die ursprünglichen, in der Öffentlichkeit vorgestellten Baupläne schon ad acta gelegt waren, da seitens höchster nationalsozialistischer Kreise beschlossen war, aus der KdF-Stadt endgültig eine NS-Musterstadt zu machen, in welcher der kirchliche Einfluss auszuschalten war.[50] Unter dieser Zielsetzung galt es, Siedlungen mit Vorbildcharakter zu konzipieren, in denen sich die Lebensordnung des Nationalsozialismus[51] widerzuspiegeln hatte. So wurde in Berlin bereits im Juli 1939 die nähere Planung von Kirchenbauten endgültig aufgrund eines Führerbefehls eingestellt, wie ein Brief von Albert Speer an den Reichskirchenminister Hans Kerrl zeigt:

»Der Führer hat heute eindeutig entschieden, daß in den neuen Siedlungen, wie z.B. Linz, Fallersleben, bei den Hermann Göring-Werken usw. keine Bauplätze für Kirchen vorgesehen werden sollen; ich bitte Sie, von dieser Entscheidung des Führers Kenntnis zu nehmen.«[52]

Wenige Wochen später wurde dieser Befehl nochmals durch den Stellvertreter des Führers, Martin Bormann, konkretisiert. In seinem Brief an das Reichsinnenministerium hieß es: »Der Führer hat bei dieser Gelegenheit auch die Frage, ob für einen etwaigen späteren Bedarf Plätze für Kirchenbauten freizuhalten seien, entschieden verneint.« Und weiter: »Dieser Entscheidung des Führers kommt grundsätzliche Bedeutung auch für alle anderen Fälle zu, in denen über die Frage entschieden werden

muß, ob bei Anlegung neuer Siedlungen Kirchenneubauten vorzusehen oder Plätze für Kirchenbauten freizuhalten sind. Ich bitte Sie, die in Frage kommenden Herren Reichsminister, die Leiter der Ihnen nachgeordneten Behörden und die Gemeindeleiter in geeigneter Weise auf die sich aus der Führerentscheidung ergebenden Folgerungen hinzuweisen. Allerdings möchte ich Sie bitten, hierbei jeden Hinweis darauf, daß eine Entscheidung des Führers in dieser Frage vorliegt, zu vermeiden.«[53]

In Berlin galt im Ministerium für die kirchlichen Angelegenheiten spätestens seit dem 26. August 1939 die Weisung, in der Angelegenheit der Beschaffung kirchlicher Räume nichts weiter zu veranlassen und auf schriftliche Eingaben nach Möglichkeit nicht zu antworten.[54]

Auch wenn noch vor wenigen Jahren seitens des Stadtarchivs Wolfsburg darauf insistiert wurde, dass vier Kirchengrundstücke in den Stadtplänen des Bauleiters Koller vorgesehen waren, entspricht dies zwar den Tatsachen, die reelle Bedeutung dieser Baupläne können jedoch als marginal betrachtet werden, was vor dem Hintergrund der hier zitierten Quellen nunmehr eindeutig belegt sein dürfte. Diese Einschätzung teilte übrigens schon der in den Verhandlungen involvierte Katholische Siedlungsdienst, der in seinem Tätigkeitsbericht für das Jahr 1938/39 festhielt:

»Der Kampf um jeden einzelnen Kirchbauplatz in diesen Siedlungen ist außerordentlich groß. Der Schritt von der unverbindlichen Zusage, dass im Siedlungsplan ein Kirchbauplatz ausgewiesen wird, bis zur wirklichen Einzeichnung eines Kirchbauplatzes in den Siedlungsplan ist schon ein großer Erfolg. Mit der Einzeichnung des Kirchbauplatzes in den Siedlungsplan ist der Siedlungsplatz und somit der Kirchbauplatz aber noch lange nicht genehmigt. Ist der Siedlungsplan mit dem Kirchbauplatz genehmigt, so ist der Kirchbauplatz noch lange nicht Eigentum der Kirchengemeinde. Die Auflassung muss ja auch genehmigt werden. Bei jedem dieser einzelnen Vorgänge haben viele Instanzen mitzureden, mit denen dauernd Verbindung aufrecht erhalten werden muss.«[55]

Spätestens im September 1940 kam es zu einer weiteren entscheidenden Unterredung im Reichskirchenministerium, an der auch einige Beamte des Reichsarbeitsministeriums teilnahmen. Letztere hatten »verschiedene Schreiben des Stellvertreters des Führers vorliegen, die über den uns bisher bekannten Standpunkt der Partei in dieser Frage noch wesentlich

hinaus[gingen].« Künftig sollte nämlich nicht mehr nur der Neubau von Kirchen unterbunden, sondern »auch kirchliche Umbauten verhindert werden.« Nach den vorliegenden Unterlagen »bestand Einverständnis darüber, daß während des Krieges ein Neubau von Kirchen usw. nicht in Betracht komme, fraglich erscheint aber, ob auch in Zukunft kirchliche Bauvorhaben, insbesondere in den neuen Siedlungen, verhindert werden sollen.« Um die letzten offenen Fragen zu klären, entschied man in Berlin, dass »es zweckmäßig sei, eine erneute Entscheidung des Führers herbeizuführen, insbesondere um zu klären, ob auch für andere kirchliche Bauten z. B. für Gemeindehäuser und Andachtsräume, Bauplätze nicht zur Verfügung gestellt werden sollten.«[56]

Bis zu einer entsprechenden Weisung des Führers wollte man die Kirchen auch weiterhin mit städtebaulichen oder kriegstechnischen Gründen und Auflagen beruhigen. Ob im Reichskirchenministerium oder anderswo eine weitere Entscheidung zur Frage des Kirchbaus bei den KdF-Werken fiel, ist anhand staatlicher Archivalien nicht belegbar. Die Ereignisse vor Ort deuten jedoch darauf hin.[57]

Es verwundert deshalb nicht, dass die in den Tagebuchaufzeichnungen Hollings dokumentierten Versuche, einen Pachtvertrag für ein Baugrundstück zu erwirken, fortan ins Leere liefen.

Erfolgreich sollte hingegen, nach mehr als einem halben Jahr zähen Ringens, die Einführung des Gottesdienstes in der Italienerkapelle sein. Es stellte sich nämlich nach dutzenden Gesprächen mit der Lagerführung, italienischen Dienststellen und sogar der Nuntiatur in Berlin heraus, dass die Nutzung des ehemaligen Gasthaussaals insbesondere von einigen Vertretern der DAF und dem italienischen Lagerführer Waldemarin, jedoch nicht »auf strenge Weisung der Gestapo«[58] verhindert wurde. Am 28. September 1940 »kam von Berlin die Erlaubnis«, fortan den Saal bei Wolter »als Gottesdienstraum auch für die Deutschen [zu] benutzen«.[59]

So konnte am Nachmittag des 29. Septembers 1940 um 16.00 Uhr die erste Andacht gefeiert werden, bevor ab dem 6. Oktober wieder regelmäßiger Gottesdienst in Hesslingen stattfand. Die Notkapelle muss zu diesem Zeitpunkt recht trist gewesen sein. In der Chronik wird der erste Eindruck, den der Gottesdienstraum machte, wie folgt beschrieben:

Abb. 3 _ Die Notkirche „Wolters Gasthof"

»Ein schmutziger Raum! Auf dem einfachen Bretteraltar stand ein kleiner Tabernakel mit ovalem Türchen, darin ein ganz kleiner silberner Kelch mit Deckel ohne Velum, ganz arm. Der italienische Priester opferte Weihrauch vor dem Allerheiligsten. Der Chorraum war eine Theaterbühne; eine kleine weiße Bank für zwei Personen diente als Kommunionbank. Hinter dem Altar hing ein selbstgemaltes rundes Josephsbild, des Patrons der Italiener. Im Raum selbst standen 50 Kinoklappstühle. Das war alles. Dies sollte nun unsere Kirche sein. Das heißt, wir hatten nur Gastrecht, die Italiener waren die Herren. – Doch Gott war unter uns in der hl. Hostie, seine große Liebe kam uns bei aller Armseligkeit erst recht zum Bewusstsein, beglückend empfanden wir seine heiligste Gegenwart. Es wurde eine begeisterte Dankandacht. Wir hatten ja nun in der KdF-Stadt ein Gotteshaus.«[60]

Mit finanzieller Hilfe des Bonifatiuswerks und zahlreichen Spendern aus den Reihen der Gemeinde sowie dem gesamten Reich, gelang es Holling in den kommenden Jahren, aus dem provisorisch eingerichteten Tanzsaal einen würdigen Gottesdienstraum zu gestalten, der fortan durchgehend genutzt werden konnte.[61]

Die Benutzung der Kapelle war nicht der einzige Erfolg, den Holling im Herbst 1940 durch sein fast »gebetsmühlenartiges« Vorsprechen bei den zuständigen Behörden erreichen konnte. Durch die persönliche Intervention Ferdinand Porsches, erhielt der junge Priester letztlich am 31. Oktober des Jahres die Zusage für eine eigene Wohnung an der Alten Landstraße 22, wobei im Mietvertrag festgelegt wurde, dass Holling »in der Wohnung keinerlei sakrale Handlungen vornehmen und Versammlungen abhalten« durfte und dazu verpflichtet wurde, »die Wohnung ausschließlich zu Wohnzwecken zu benutzen und sich jeglicher Amtshandlungen in den Wohnräumen zu enthalten«. Ferner wurde ihm im Kündigungsfalle kein Mieterschutz eingeräumt.[62] Was dies bedeuten konnte, sollte Holling bereits wenige Monate später zu spüren bekommen, als am 30. Juli 1941 unvermittelt die Kündigung der Siedlungsgesellschaft einging, die letztlich im Dezember 1941 nur unterblieb, weil »im Hinblick auf die Kriegsbedingten Verhältnisse und auf die Tatsache, dass Holling Standortpfarrer ist, dies zurzeit nicht tunlich« erschien.[63]

_ Facetten der Gemeinde- und Seelsorgsarbeit zwischen 1940–1945

Mit dem neuen Gotteshaus und der eigenen 3-Zimmer-Mansardenwohnung konnte nach mehr als einem halben Jahr nach Ankunft des Priesters die Seelsorge in geregelteren Bahnen stattfinden. In diesem Zusammenhang ist insbesondere der Einsatz von Seelsorgshelferinnen bzw. Pfarrhelferinnen, näherhin der Ordensschwestern Jutta Dirkmann und Ludgera Austermann vom Herz-Jesu-Institut in Germete zu erwähnen, die in der Gemeinde seit dem 15. Juli 1940 eine »ungeheure tägliche Kleinarbeit« leisteten und die ab 1943 noch von Sr. Bernadette Schaeffer unterstützt wurden.[64] Da sie nicht gemeinsam eine Wohnung beziehen durften, lebte Sr. Jutta in Fallersleben und Sr. Ludgera in der Stadt, wo sie vielfältige Aufgaben übernahmen. Neben der vornehmlichen Arbeit in der Familienpflege, versuchten sie durch regelmäßige und systematisch durchgeführte Hausbesuche Kontakte zu Gemeindemitgliedern zu knüpfen. Ferner hielten sie Kinderseelsorgestunden, die in Ermangelung eines Gemeindehauses in der Sakristei der Notkirche oder mitunter in Privatwohnungen stattfanden, um so zumindest teilweise den fehlenden Religionsunterricht zu ersetzen. Sie führten die Pfarrkartothek, erledigten die anfallenden Sekretariatsarbeiten, wirkten als Messnerinnen, reinigten und schmückten die Kapellen, sorgten sich um die Kirchenwäsche und

die Instandhaltung der Paramente. Auch der »helfende Dienst« in der Liturgie, wie die Gestaltung von Gebetszeiten, lag in ihren Händen. Die Schwestern wurden zur Verbindungslinie zwischen der Gemeinde und Holling und gehörten bald zu den wichtigsten Ansprechpartnern weiblicher Katholiken, da diese, wie bereits auf der Hildesheimer Diözesansynode 1937 festgestellt wurde, »der Seelsorgsschwester gegenüber mitteilsamer sind in Bericht und Fragestellung über ihre Tätigkeit, während sie sich dem Priester gegenüber oft genieren, fürchtend, unrichtig gehandelt oder gesprochen zu haben oder sich unklar auszudrücken.«[65] In ihrer Umgebung – vor allem der nichtkatholischen – galten die Schwestern zumeist als »weltliches Personal«. Sie arbeiteten nicht in Ordenstracht, sondern in Zivilkleidung und wurden bei den Meldeämtern unter ihrem weltlichen Namen angemeldet, um nicht von vornherein das Misstrauen der Gestapo zu schüren, was wie im Falle einiger Ordensschwestern im nahen Salzgittergebiet zum Zwangsarbeitseinsatz führen konnte.

Aufgrund der steigenden Katholikenzahl wurde ab 1942 zusätzlich Kaplan Aloys Scherer vom Bischof in die KdF-Stadt entsandt, so dass Pastor Holling etwas entlastet werden konnte. Bis zum Jahreswechsel 1941/42 stieg die Zahl der Katholiken auf 2.500, im Laufe des Jahres 1942 auf rund 3.000 und bis zum Kriegsende auf rund 5.000 an. Vor dem Hintergrund der genannten Zahlen ist es interessant, den Blick auf die durchschnittliche Anzahl der Kirchgänger zu legen, die laut der statistischen Angaben, die Holling jährlich an die bischöfliche Behörde nach Hildesheim sandte, verhältnismäßig gering war. Die sonntäglichen Gottesdienste waren zwar immer gut besucht, doch lag die Besucherzahl zu Kriegszeiten bei nie mehr als 20% der Gemeindemitglieder und somit weit unter den durchschnittlichen Zahlen des Bistums, die doppelt so hoch waren. Als Indikator kann hierbei insbesondere die Anzahl der Osterkommunikanten herangezogen werden, die 1941 bei 20,44% lag und bis 1944 auf 18,75% der Gemeindemitglieder absank.[66]

Es ist also festzuhalten, dass nur ein verhältnismäßig geringer Anteil der neu angesiedelten Katholiken regelmäßig die Gottesdienste besuchte. Hierfür sind sicherlich viele Gründe zu benennen: Unkenntnis über die Existenz der Notkapelle[67], weite Wege oder vielleicht auch die Arbeitsüberlastung durch den Schichtbetrieb in den Werken. Eine weitere Rolle dürfte die Angst vor Repressionen und sicherlich auch die Sorge um persönliche Nachteile gewesen sein, wenn man sich offen zum katholischen

Glauben bekannte. Nicht zuletzt weil offensichtlich einige Katholiken für ihren Einsatz Konsequenzen erleiden mussten, wie Herr Koch, der für die Unterbringung des Pastors und die Fertigung von Kommunion- und Fußbänken aus Fußbodenbrettern trotz Unabkömmlichkeitsbescheinigung an die Front geschickt wurde.

Ferner ist zu berücksichtigen, dass auch in der KdF-Stadt, wie in fast allen Gebieten zu verzeichnen war, die Neuzugezogenen mitunter erhebliche Schwierigkeiten mit dem Anschluss an die kirchlichen Strukturen, oder auch schlichtes Desinteresse an einer kirchlichen Bindung vor Ort zeigten, nachdem sie die ursprüngliche Heimat verlassen hatten.

Welcher Art diese Probleme sein konnten, zeigen u. a. die Ausführungen eines Mitbruders Hollings, des Pastors Greve von Wolfenbüttel, der 1940 in einem Vortrag die Seelsorgesituation in der Region wie folgt beschrieb: »Zehntausende von Arbeitern werden zusammengezogen, um die neuen Werke und Städte aufzubauen, in denen nach wenigen Jahren schon Hunderttausende leben werden. Und dies auf einem Raum, in dem noch vor ein paar Jahren nur kleine Dörfer oder Städte von einigen tausend Einwohnern standen. Diese neuen Menschenmassen setzen sich zusammen aus Deutschen aller Gaue. Ostpreußen und Saarländer, Wiener, Bayern, Sachsen, Rheinländer und Westfalen, kurz, alle Dialekte der deutschen Sprache sind dort vertreten. Dazu noch ausländische Arbeiter, vor allem Italiener, aber auch Tschechen und Polen. Wie schwer eine geordnete und nur einigermaßen umfassende Seelsorge da wird, ist leicht verständlich. Eine große Schwierigkeit liegt gerade darin, daß die Gläubigen so bunt zusammengewürfelt aus den verschiedensten Gegenden des Reiches stammen. Eine an sich verständliche und auch gute Heimattradition bereitet nun unerwartete und große Schwierigkeiten. Die Verschiedenartigkeit der Lieder, Gesänge und Gebete in den einzelnen Diözesen macht es fast unmöglich, durch gemeinsames Singen ein Gefühl der Gemeinschaft unter den Besuchern des Gottesdienstes zu wecken. Das ist ein nur schwer zu ermessender und kaum wett zu machender Nachteil. Die Schwierigkeiten werden noch erhöht, wenn man bedenkt, wie kümmerlich und primitiv naturgemäß der äußere Rahmen aller gottesdienstlichen Handlungen noch ist. Es ist in sehr vielen Fällen so, daß die Gläubigen in ihrer alten Heimat unter altgewohnten, liebgewordenen Umständen brav und bieder ihren religiösen Pflichten nachgekommen sind, nun aber unter ganz anderen, viel schwierigeren Verhältnissen den

Anschluss nicht mehr halten. Der viel weitere Weg zur meistens unregelmäßigen Feier der hl. Messe, das völlige Fehlen des ganzen gewohnt gewesenen kirchlich-religösen Milieus, andere Melodien, andere Lieder, da bleibt wenig mehr übrig, was Sympathien und Erinnerungen weckt an die bisherige religiöse Betätigung. Und an all diesen Dingen, wenn sie auch im Grunde nur Äußerlichkeiten sind, hängen die Menschen doch sehr, ja sie hängen, wie man hier festhalten muß, in der Masse geradezu von ihnen ab.«[68]

In der Tat scheinen die von Greve angesprochenen Punkte auch in Wolfsburg vorhanden gewesen zu sein, da beispielsweise die Gesangsproblematik mehrfach auch in der Pfarrchronik thematisiert wurde.[69]

Da Holling und seine Mitarbeiter nur geringe Möglichkeiten hatten, außerhalb liturgischer Handlungen in der Öffentlichkeit aufzutreten, waren die kirchlichen Feiern im Grunde die Höhepunkte im Leben der jungen Gemeinde. Inwieweit auch weltliche Feiern der Gemeinde stattfanden, lässt sich nicht mehr verifizieren. Grundsätzlich darf man aber festhalten, dass das Gemeindeleben an sich zumeist nur aus dem Besuch der Gottesdienste und Andachten bestand, zumal es nicht möglich war, kirchliche Gruppierungen ins leben zu rufen.

Neben der regulären Seelsorge an den deutschen Katholiken, hatte sich Antonius Holling von Anfang an auch um die sogenannte »außerordentliche Seelsorge« zu kümmern. Näherhin die Betreuung von deutschen Soldaten und Kriegsgefangenen, wie auch von ausländischen Kriegsgefangenen, Zivil- und Zwangsarbeitern, für die er als Standortpfarrer zuständig war. So betreute er seit 1941 die Soldaten des deutschen Strafgefangenenlagers, die er am Wochenende dort besuchen durfte und für die alle 14 Tage ein Gottesdienst gehalten wurde.[70]

Komplizierter war die Betreuung der ausländischen Gefangenen, Zwangs- und Zivilarbeiter. Da aus nationalsozialistischer Sicht Kriegsgefangener nicht gleich Kriegsgefangener war[71], wurden je nach Herkunft der Inhaftierten erhebliche Unterschiede in den Möglichkeiten der religiösen Betreuung gemacht. Während den sogenannten »Ostarbeitern« aus den sowjetischen Gebieten keine seelsorglichen Möglichkeiten eingeräumt wurden, konnte die Betreuung polnischer Kriegsgefangener/Zivilarbeiter – wenn auch erheblich eingeschränkt – vorgenommen

werden.[72] Die Gottesdienste, die bald nur noch einmal im Monat stattfinden durften, hatte Pastor Holling den Behörden im Vorfeld bekannt zu geben, was bis zum Kriegsende zu belegen ist. Dabei war die Liedauswahl beschränkt und der Gebrauch der polnischen Sprache bis auf den Gesang verboten. Nur bei ernsthaften Erkrankungen und Unfällen durfte Holling den priesterlichen Beistand leisten. Ansonsten hatte sich die Arbeit der Geistlichen ausschließlich auf die Seelsorge, wozu auch Taufen und Beerdigungen zählten, zu beschränken. Wegen des Heiratsverbots durften auch keine Trauungen vollzogen werden, weshalb Holling kurz nach dem Zusammenbruch rund 400 Trauungen nachholen »durfte«.[73]

Anders sahen die seelsorglichen Möglichkeiten für die Gefangenen und Zivilarbeiter der westlichen Länder, wie Frankreich, Belgien, den Niederlanden aus, die häufig als »stammverwandt« galten.[74] Sie konnten nach dem jeweiligen Waffenstillstand oder der Besetzung ihres Heimatlandes, mit »Auflockerung der Bewachung«, wenn nicht gar mit vorzeitiger Haftentlassung, rechnen. Somit galten für Gefangene und Arbeiter der übrigen Feindländer erheblich moderatere Seelsorgevorschriften und es bestanden weitaus mehr Möglichkeiten. Entgegen der Polenseelsorge versuchte man hier »zur Durchsetzung des gleichen Vorteils auf der Gegenseite« darauf hinzuwirken, dass »Kriegsgefangene und Zivilinternierte möglichst in ihrer Muttersprache seelsorglich betreut werden.«[75]

Im Oktober 1940 wurde schließlich festgelegt, dass die religiöse Betreuung der Kriegsgefangenen einschließlich der Beerdigungen »in erster Linie durch Geistliche der Feindmächte (kriegsgefangene Soldaten oder feindliche Feldgeistliche) vorgenommen werden«, wobei »erforderlichenfalls solche Geistliche in die Lager zu verlegen [seien,] in denen sich keine befinden.«[76] Die deutschen Standortpfarrer waren aber in diesen Fällen »die verantwortlichen Seelsorger für die kriegsgefangenen Priester seines Bezirks.«[77] Inwieweit Antonius Holling während des Kriegs mit den französischen Priestern der umliegenden Arbeitslager in Kontakt stand, ist nicht mehr nachzuvollziehen. Erst nach Kriegsende sind Kontakte mit französischen Geistlichen in der Chronik verzeichnet, die täglich in der Notkirche Gottesdienst feierten.[78]

Belegbar sind jedoch während des Krieges vielfältige Kontakte mit holländischen Studenten und französischen Seminaristen, die regelmäßig die Gemeindegottesdienste besuchten. Erstaunlich ist diesem Zusammen-

hang, dass Pastor Holling für sie und die deutschen Katholiken ab Sommer 1944 nicht nur ein Rosenkranzgebet einführte, welches an fast jedem Abend der Woche von einer anderen Nation gebetet wurde, sondern, dass auch während besonderer Gottesdienste »in vier verschiedenen Sprachen« gebetet wurde.[79]

_ Kriegsende und Neuanfang

Das letzte Kriegsjahr sollte nochmals zu einer besonderen Belastung in der Seelsorge führen. Die zunehmenden Alarme und Luftangriffe führten zum häufigen Ausfall von Gottesdiensten. Zudem wurden durch Feindflieger zweimal Dach, Türen und Fenster der Notkapelle in Mitleidenschaft gezogen. Dabei hatte die Gemeinde noch Glück im Unglück, da am Karsamstagnachmittag 1944 die anliegende Gaststätte einen Bombenvolltreffer erhielt, während die Kapelle fast unbeschädigt blieb.

Immerhin führte die sich verschärfende Kriegssituation auch dazu, dass nun seitens der Gemeinde einige Vorstöße gemacht werden konnten, die vorher undenkbar waren. Im festen Glauben an den »Endsieg« sollte wohl auch im Untersuchungsgebiet das Aufreiben der kirchlichen Strukturen auf die Zeit nach dem Krieg verschoben werden.[80] Vorerst hatte es um die Beruhigung der sogenannten »Heimatfront« oder »inneren Front« und den Blick auf den »äußeren Feind«[81] zu gehen. Das sich verändernde Verhalten der Nationalsozialisten zeigte sich unter anderem an kleinen Indizien, die vorher kaum denkbar gewesen wären. Es konnte beispielsweise im Jahr 1944 für die Notkapelle ein eigener Pachtvertrag unterzeichnet werden.[82]

Zudem konnten auf den umliegenden Dörfern einige Gottesdienststationen eingerichtet werden, da im Laufe des Jahres rund 1.500 Flüchtlinge aus dem Aachener Raum in das Gebiet der Gemeinde strömten.[83]

Staatliche Stellen zeigten sich fortan bei kirchlichen Anfragen, die im Zusammenhang mit den Evakuierten standen, zum »Wohle der Volksgemeinschaft« kooperativ. Auf Bitten, wie zum Beispiel der des Bischofs von Hildesheim, »alle Hindernisse, ... der Abhaltung katholischen Gottesdienstes für die Evakuierten in Sälen, Schulen, evangelischen Kirchen, Kapellen und Pfarrsälen entgegenstehen, gütigst zu beseitigen«, um den

»Evakuierten das Gefühl der Heimatlosigkeit im Aufnahmegebiet« zu ersparen[84], wurde in den letzten Kriegsmonaten fast immer positiv beschieden, wobei allerdings die zugestandenen Räumlichkeiten nach wie vor »nicht ... als kircheneigener Raum ... anerkannt« wurden.[85]

So wurden durch Holling für die Flüchtlinge »in den Dörfern ... überall Gottesdienst- und Unterrichtsstellen eingerichtet .... [und] die Leute fanden sich zur hl. Messe in Schulen oder Gasthaussälen zusammen.«[86] Nachdem es den Alliierten im März 1945 gelang, sowohl den Rhein im Westen, als auch die Oder im Osten zu überqueren, wurden die Ereignisse immer dramatischer. Die Städte der näheren Umgebung – Braunschweig, Hannover und Hildesheim – versanken im Bombenhagel und zwischen Anfang Februar und Anfang April wurde täglich zwei- bis viermal Alarm ausgegeben. Als am frühen Morgen des 11. Aprils 1945 die 9. amerikanische Armee durch die Stadt des KdF-Wagens zog, war der Krieg zwar vorbei, dafür kam es in den kommenden Tagen aber durch Plünderungen zu chaotischen Zuständen. Es ist Antonius Holling zu verdanken, dass diese Episode nur von kurzer Dauer sein sollte, da er dafür eintrat, dass die Amerikaner Truppenteile vor Ort stationierten und so für eine gewisse Ordnung sorgten.[87]

Überhaupt sollte das Verhältnis zwischen Holling und den Besatzungstruppen in der folgenden Zeit sehr gut sein. Wie überall in den befreiten Gebieten, sah die Besatzungsmacht in den Kirchen die einzigen nicht durch den Nationalsozialismus gänzlich durchsetzten, noch weitestgehend funktionsfähigen öffentlichen Institutionen, »die den Kahlschlag der Stunde Null überbrückten«; katholische wie auch evangelische Geistliche wurden »bevorzugte Ansprechpartner für den Aufbau des öffentlichen Lebens«.[88]

_ Ausblick

Aufgrund der entgegenkommenden Politik der Alliierten, bekam die Gemeindearbeit binnen weniger Monate ein vollkommen neues Gesicht. Bereits kurz nach dem Umsturz zog Holling in das ehemalige Parteihaus Weddigenstraße 15, wo erstmals das Pfarramt auch mit einem Schild öffentlich kenntlich war.[89] In Hesslingen konnte zudem noch 1945 die erste öffentliche Einrichtung der Gemeinde, ein Kindergarten und ein

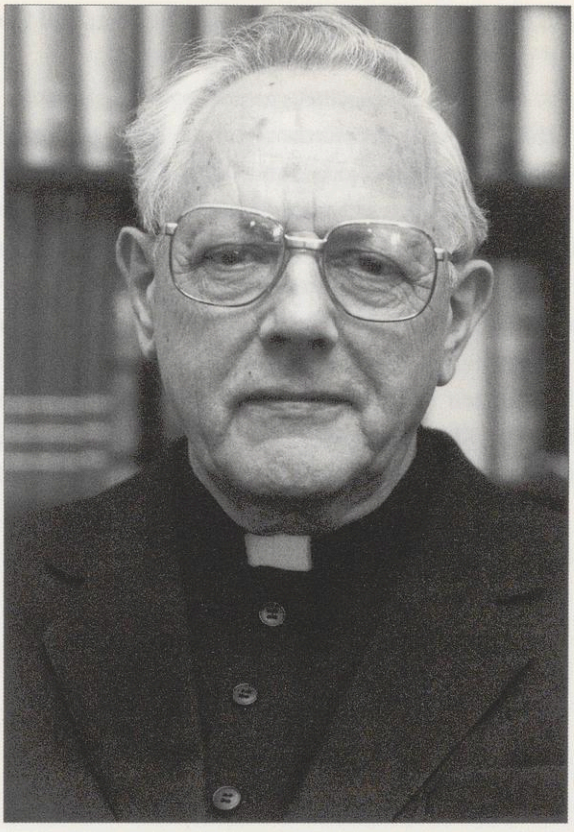


Abb. 4 _ Antonius Holling

Hort, in ehemaligen Schulbaracken gegründet werden, welche von gut 300 Kindern besucht wurde und 1947/48 durch einen massiven Steinbau ersetzt werden konnten. Bald folgten schon weitere Einrichtungen, wie 1949 die katholische Volksschule.

Nicht zuletzt konnten sich nun endlich kirchliche Vereine und Organisationen gründen, wie die Kolpingsfamilie, ein Elisabethverein, ein Kirchenchor, der Katholisch-Kaufmännische-Verein oder die Deutsche Jugendkraft.[90]

Einen erheblichen Aufschwung erfuhr insbesondere die Jugendarbeit durch den nunmehr einsetzenden Zuzug der vertriebenen schlesischen Familien, so dass es auch außerhalb des Stadtgebietes zur Gründung ei-

genständiger Gruppen, wie es beispielhaft für Neindorf und Parsau belegbar ist, kam.[91]

Insgesamt ließ der Zuzug der Katholiken aus den Ostgebieten die Gemeinde bis 1948 auf rund 8.000 Gläubige ansteigen. Aufgrund der damit wachsenden Zahl der Gottesdienstbesucher wurde somit der seit Jahren geplante, aber von den Nationalsozialisten verhinderte Bau einer Kirche dringender denn je. Auch hier zeigte Pastor Holling sein Geschick. Nach Verhandlungen mit dem Land Niedersachsen, den Volkswagenwerken und dem Bischof von Hildesheim, konnte nicht nur zeitnah ein Grundstück für einen Kirchbau gefunden, sondern ab September 1950 mit dem Bau der Kirche begonnen werden, die am 12. August 1951 durch Bischof Josef Godehard Machens eingeweiht werden konnte.

1_ Geschichte der Pfarrei Stadt des KdF-Wagens-Wolfsburg 1940-1947 von Ludgera Austermann. Pfarrarchiv (PfA) Wolfsburg; Karl-Heinz Börgershausen, Die Notkirche der ersten deutschen katholischen Kirchengemeinde in Wolfsburg 1940–1951, Wolfsburg o. J.; 50 Jahre St.-Christophorus-Kirche für die Stadt. Herausgegeben von der katholischen Kirchengemeinde St. Christophorus in Wolfsburg zum 50. Jahrestag der Weihe ihrer Kirche im Jahre 2001, Wolfsburg 2001.

2_ Zu den folgenden Angaben: Bistumsarchiv Hildesheim (BAH), Personalakte (PA) Antonius Holling 170.

3_ Reimund Haas, Art. Doerner, in: LThK 3 (2006), S. 282f.

4_ Gabriel Adriányi, Apostolat der Priester- und Ordensberufe. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 20. Jahrhundert, Köln – Wien, 1979, S. 6.

5_ Ebd., S. 39.

6_ Ebd., S. 41.

7_ Ebd., S. 41 Anm. 36.

8_ Ebd., S. 41.

9_ Wosnitza an Doerner vom 29.12.1935. BAH, NL Wosnitza.

10_ Vgl. hierzu auch Doerner an GVHildesheim vom 23.Dezember 1933. BAH, PA Johannes Wosnitza.

11_ Machens an Holling vom 15. April 1937. PfA St. Bonifatius Hamburg-Harburg.

12_ Nolte an Ernst vom 6. Dezember 1918. BAH, Ortsakte (OA) Gifhorn (Pfarrsachen; Seelsorge für die Katholiken in Gifhorn), Bl. 49.

13_ Vgl. Kirchliche Statistik 1936. BAH, OA Gifhorn (St. Bernward, Statistik), Bl. 58.

14_ Lehne an GV vom 20. Dezember 1929. PfA Gifhorn.

15_ Lehne an GV vom 24. Juni 1930. PfA Gifhorn.

16_ Lehne an GV vom 20. Dezember 1929. PfA Gifhorn.

17_ Jahresbericht 1930 bis 1931. BAH, OA Gifhorn (St. Bernward, Statistik), Bl. 22.

18_ Jahresbericht 1931. BAH, OA Gifhorn (St. Bernward, Statistik), Bl. 27.

19_ Lehne an GV vom 25. Januar 1935. BAH, OA Gifhorn (St. Bernward, Statistik), Bl. 44.

20_ Lehne an GV vom 20. Januar 1934. BAH, OA Gifhorn (St. Bernward, Statistik), Bl. 41 ff.

21_ BAH, OA Gifhorn (St. Bernward, Statistik), Bl. 59 f.

22_ Zur Geschichte des Volkswagenwerks grundlegend: Hans Mommsen / Manfred Grieger, Das Volkswagenwerk und seine Arbeiter im Dritten Reich, Düsseldorf 1996.

23_ Geschichte der Pfarrei Stadt des KdF-Wagens-Wolfsburg (wie Anm. 1), S. 3.

24_ Ebd., S. 7.

25_ Lehne an GV vom 5. Mai 1938. BAH OA Wolfsburg (St. Christophorus) 1, Bl. 2.

26_ Ebd., Bl. 2 f.

27_ Ebd., Bl. 4.

28_ Vgl. hierzu Thomas Flammer, Neuland auf dem Gebiet der Seelsorge? Katholische Kirche im Land Braunschweig zwischen 1930 und 1945 (im Druck).

29_ GV an Lehne vom 18. Mai 1938. BAH OA Wolfsburg (St. Christophorus) 1, Bl. 5.

30_ GV an die DAF-Berlin vom 18. Mai 1938. BAH OA Wolfsburg (St. Christophorus) 1, Bl. 6.

31_ Wienken an Machens vom 28. Mai 1938. BAH OA Wolfsburg (St. Christophorus) 1, Bl. 7.

32_ Staatsarchiv Hannover, Hann 122a XVII 3880 (Kirchen und Pfarrhausbauten in der Region Hannover), Bl. 45.

33_ Der Oberpräsident von Hannover an den Reichskirchenminister im Juli 1938. Ebd.

34_ Grundlegend hierzu: Ulrich Herbert, Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland. Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter, Flüchtlinge (Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Bd. 410), München 2001; Ders., Politik und Praxis des »Ausländer-Einsatzes« in der Kriegswirtschaft des Dritten Reiches, Bonn 1999; Ders., Europa und der Reichseinsatz. Ausländische Zivilarbeiter, Kriegsgefangene und KZ-Häftlinge in Deutschland 1938–1945, Essen 1991; Cesare Bermani/Sergio Bologna/Brunello Mantelli, Proletarier der ›Achse‹. Sozialgeschichte der italienischen Fremdarbeit in NS-Deutschland 1937–1943, Hamburg 1998; Brunello Mantelli, »Von der Wanderarbeit zur Deportation. Die italienischen Arbeiter in Deutschland 1938–1945«, in: Herbert, Europa und der Reichseinsatz, S. 51–89, hier insbesondere der Forschungsstand zum Thema der Migration italienischer Arbeiter, S. 79–81; Brunello Mantelli, Camerati del Lavoro. I lavoratori italiani emigrati nel Terzo Reich nel periodo dell' Asse 1938–1943 (Phil. Diss.), Torino 1991.

35_ Anlass für die Anwerbung war nach Mommsen ein Besuch von rund 2.500 italienischen Arbeitern vom KdF-Amt und dem italienischen Pendent Dopolavoro. Hier machte man dem Führer der CFLI Tullio Cianetti den Vorschlag, bis zu »20.000 Arbeiter an die Großindustrie im Reich zu vermitteln, und zwar in erster Linie nach Salzgitter und Fallersleben.« Mommsen / Grieger, Volkswagenwerk (wie Anm. 22), S. 288f., S. 290.

36_ Vgl. Cesare Bermani, Odyssee in Deutschland. Die alltägliche Erfahrung der italienischen «Fremdarbeiter» im «Dritten Reich», in: Ders./Bologna/Mantelli, Proletarier der ›Achse‹ (wie Anm. 34), S. 37–252, S. 78; Caritasverband an Faulhaber vom 16. März 1938. Archiv des Erzbistums München (AEM), NL Faulhaber 1306.

37_ Orsenigo an Faulhaber vom 14. März 1938 und Caritasverband an Faulhaber vom 16. März 1938. AEM, NL Faulhaber 1306; Vgl. auch BAH, Generalia II neu 68; Reichs- und Preußische Arbeitsminister vom 14. März 1938 und Reichsanstalt für Arbeitsvermittlung und Arbeitslosenversicherung an Caritasverband vom 24. März 1938. BAH, Generalia II neu 827; GV an die Geistlichen des Bistums Hildesheim vom 6. April 1938. BAH, Generalia II neu 822.

38_ Lehne an GV vom 24. September 1938. BAH, Generalia II neu 827.

39_ Gestapo Lüneburg Außenstelle Fallersleben an Lehne vom 18. Oktober 1938. BAH OA Wolfsburg (St. Christophorus) 1, Bl. 42.

40_ Lehne an Machens vom 27. Januar 1939. BAH, OA Wolfsburg (St. Christophorus) 1, Bl. 44.

41_ Jahreslagebericht 1938 des Sicherheitshauptamtes des Reichsführers SS, in: Heinz Boberach, Berichte des SD und der Gestapo über Kirche und Kirchenvolk in Deutschland 1934–1944 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen 12), Mainz 1971, S. 313, Nr. 14.

42_ Henze an Machens vom 19. Januar 1940. BAH ,OA Wolfsburg 14, Bl. 1.

43_ Henze an Machens vom 19. Juni 1939. PfA Gifhorn; Henze an Machens vom 19. Januar 1940. BAH, OA Wolfsburg 14, Bl. 1.

44_ Machens an Holling vom 12. Februar 1940. BAH, OA Wolfsburg 14, Bl. 3.

45_ Holling an Machens vom 13. Mai 1940. BAH, OA Wolfenbüttel 23, Bl. 4.

46_ Geschichte der Pfarrei Stadt des KdF-Wagens-Wolfsburg (wie Anm. 1), S. 11.

47_ Tagebuchaufzeichnungen von Antonius Holling. PfA Wolfsburg.

48_ Geschichte der Pfarrei Stadt des KdF-Wagens-Wolfsburg (wie Anm. 1), S. 11.

49_ Vgl. Koller an GV vom 15. August 1938. BAH OA Wolfsburg 1, Bl. 38; Koller an GV vom 1. September 1939 (Abschrift). PfA Wolfsburg; Zur Lage der Bauplätze vgl. Peter Koller, Die Stadt des KdF-Wagens, in: Die Kunst im Deutschen Reich, München 1942.

50_ Vgl. hierzu auch Eberhard Forndran, der in seinen Studien zu nationalsozialistischen Stadt- und Industriegründungen ebenfalls eindeutig darauf verweist, «daß in den nationalsozialistischen Planungen für die neuen Städte bzw. für die Vorstadtkomplexe Kirchenbauten nicht mehr eingeplant waren.» Eberhard Forndran, Die Stadt- und Industriegründungen Wolfsburg und Salzgitter. Entscheidungsprozesse im nationalsozialistischen Herrschaftssystem, Frankfurt a. M./New York 1984, S. 66.

51_ Ein klares Votum dieser Richtung ist beispielsweise in den Aussagen des Reichsverbandsleiters der deutschen Heimstätten, Dr. Hans Wagner, gegeben, der in einem Referat vom 2. Dezember 1937 die neu entstehenden Kolonien des Salzgittergebietes mit denen Friedrichs des Großen verglich und die Kirchen an ihren zukünftigen »Platz« verwies: «So wie früher die Kirche der Mittelpunkt einer Siedlung war und der Kirchturm weit sichtbar in die Landschaft ragte, so müßte heute im nationalsozialistischen Staat das steile Giebeldach des Gemeindehauses der Siedlung das Gepräge geben. ... Auf Kirchen kann verzichtet werden.» BAH, OA Wolfenbüttel 27, Bl. 6f.

52_ Speer an Kerrl vom 18. Juni 1939. Bundesarchiv (BA) Koblenz, R 18 (5471).

53_ Bormann an den Reichsinnenminister vom 28. Juli 1939. BA Koblenz, R 18 (5471).

54_ Vgl. Aktenvermerk vom 26. August 1939. BA Berlin, R 5101 (22355), Bl. 167.

55_ Aus dem Tätigkeitsbericht des katholischen Siedlungsdiensts 1938/39, S. 4. BAH, Generalia II neu 1469.

56_ Aktenvermerk vom 17. September 1940. BA Berlin, R 5101 (22355), Bl. 175f.

57_ Der Siedlungsdienst kommentierte die Lage in seinem Jahresbericht für das Jahr 1940 wie folgt: »Die Regelung der öffentlich-rechtlichen Kirchenverhältnisse in den begonnenen Großsiedlungen, es sind etwa deren 30, stößt nach wie vor auf große Schwierigkeiten. In keinem Falle wurde wohl die Zuweisung eines Kirchenbauplatzes abgelehnt, aber auch nicht genehmigt. Die Entscheidungen werden hinausgeschoben. In einem Falle wurde einer Kirchengemeinde ein Bauplatz zugewiesen, jedoch mit der Auflage, darauf keine Kirche zu bauen, sondern ein Wohnhaus. Letzteres ist im Augenblick auch nicht möglich», da «für den Wohnungsbau ... im Laufe des Krieges ein vollständiges Bauverbot» erging und nur «an den begonnenen Siedlungen weitergearbeitet wurde.« BAH, Generalia II Neu 1469.

58_ Diese Falscheinschätzung ist zu lesen bei: Börgershausen, Notkirche (wie Anm. 1), S. 10.

59_ Geschichte der Pfarrei Stadt des KdF-Wagens-Wolfsburg (wie Anm. 1), S. 13; Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass Holling keinesfalls nur ein »lapidares Schreiben an die örtliche Gestapo« mit dem Inhalt »Nach meiner Reise zu Berliner Amtsstellen beginne ich am morgigen Tage mit dem Gottesdienst« sandte, was bisher in den Darstellungen über Holling den Eindruck vermittelte, er habe eigenmächtig und ohne Weisung gehandelt. Richtig ist, dass Holling vielmehr nur aufgrund der positiven Nachricht aus Berlin an die Gestapo schrieb: »Meinem Versprechen gemäß mache ich hiermit die Mitteilung, dass ich nach Rücksprache mit den entsprechenden Behörden in Berlin von Sonntag, den 6. Oktober, an in der Kapelle der Italiener Gottesdienst abhalten werde.« Vgl. Börgershausen, Notkirche (wie Anm. 1), S. 11; Holling an Gestapo vom 4.10. 1940. PfA Wolfsburg.

60_ Geschichte der Pfarrei Stadt des KdF-Wagens-Wolfsburg (wie Anm. 1), S. 13.

61_ Vgl. hierzu Geschichte der Pfarrei Stadt des KdF-Wagens-Wolfsburg (wie Anm. 1); Börgershausen, Notkirche (wie Anm. 1).

62_ Vgl. hierzu die Ergänzungen zum Mietvertrag vom 1. November 1940. BAH, OA Wolfsburg 34, Bl. 2.

63_ Aktenvermerk vom 10. Dezember 1941. PfA Wolfsburg.

64_ Geschichte der Pfarrei Stadt des KdF-Wagens-Wolfsburg (wie Anm. 1), S. 1.

65_ Kernfragen zeitnaher Seelsorge, S. 114.

66_ BAH, OA Wolfsburg (Kirchliche Statistik).

67_ Vgl. hierzu beispielhaft die Eintragung in der Pfarrchronik: »Wenige Bewohner der Stadt haben dieses Heiligtum gekannt, doch die es gefunden hatten, fühlten sich darin geborgen«. Geschichte der Pfarrei Stadt des KdF-Wagens-Wolfsburg (wie Anm. 1), S. 24.

68_ Protokoll der ordentlichen Generalversammlung des Rheinisch-Westfälischen Vereins katholischer Edelleute am 10. April 1940 zu Münster i. W. Stadtarchiv Lingen (Ems), Dep. 3 Haus Beversundern, Nr. 66a (Verein katholischer Edelleute).

69_ Vgl. Geschichte der Pfarrei Stadt des KdF-Wagens-Wolfsburg (wie Anm. 1), S. 54.

70_ Geschichte der Pfarrei Stadt des KdF-Wagens-Wolfsburg (wie Anm. 1), S. 41.

71_ Vgl. auch die Wehrmachtsverordnung zur religiösen Betätigung von Kriegsgefangenen, Ludwig Volk, Akten Deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945 IV–VI (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen 30, 34, 38), Mainz 1981–1985, Akten Deutscher Bischöfe, Bd. V, S. 444, Nr. 667/lii.

72_ Zur Kriegsgefangenenseelsorge im Bistum Hildesheim vgl. auch: BAH, Generalia II neu 1876.

73_ Geschichte der Pfarrei Stadt des KdF-Wagens-Wolfsburg (wie Anm. 1), S. 49.

74_ Siehe hierzu insbesondere «Das Konzept der nationalen Differenzierung» in: Herbert, Politik und Praxis (wie Anm. 34), S. 111-121.

75_ Vgl. Runderlass des Oberkommandos der Wehrmacht vom 12. Juni 1940. PfA Peine 669.

76_ Rundschreiben des Katholischen Wehrkreispfarrer XI vom 27. November 1940. PfA Peine 748.

77_ Runderlass des RKM vom 1. Februar 1940. PfA Peine 669.

78_ Geschichte der Pfarrei Stadt des KdF-Wagens-Wolfsburg (wie Anm. 1), S. 50.

79_ Geschichte der Pfarrei Stadt des KdF-Wagens-Wolfsburg (wie Anm. 1), S. 45f.

80_ Heinz Hürten, »Endlösung« für den Katholizismus? Das nationalsozialistische Regime und seine Zukunftspläne gegenüber der Kirche, in: Stimmen der Zeit 203 (1985), S. 534–546.

81_ Ders., Deutsche Katholiken 1918–1945, Paderborn u. a. 1992, S. 479.

82_ DAF an Don Antonio Di Done vom 4. April 1944. BAH, OA Wolfsburg 24, Bl. 2.

83_ Geschichte der Pfarrei Stadt des KdF-Wagens-Wolfsburg (wie Anm. 1), S; BAH, OA Wolfsburg (Kirchliche Statistik).

84_ Machens an BS-Ministerpräsident vom 19. September 1944. BAH, Generalia II neu 861.

85_ Schreiben des NSDAP-Abschnittsleiters Stolze vom 11. Oktober 1944. BAH, Generalia II neu 861.

86_ Geschichte der Pfarrei Stadt des KdF-Wagens-Wolfsburg (wie Anm. 1), S. 51.

87_ Mommsen/Grieger, Volkswagenwerk (wie Anm. 22), S. 950f.

88_ Dieter Albrecht (Hg.), Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Ausgewählte Aufsätze von Ludwig Volk (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen 46), Mainz 1987, S. 113; Konrad Repgen, Die Erfahrung des Dritten Reiches und das Selbstverständnis der deutschen Katholiken nach 1945, in: Victor Conzemius/Martin Greschat/Hermann Kocher (Hg.), Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte. Referate der internationalen Tagung in Hünigen/Bern (Schweiz) 1985. Mit einer Bibliographie Andreas Lindt, Göttingen 1988.

89_ Geschichte der Pfarrei Stadt des KdF-Wagens-Wolfsburg (wie Anm. 1), S. 36.

90_ Börgershausen, Notkirche (wie Anm. 1), S. 37.

91_ Geschichte der Pfarrei Stadt des KdF-Wagens-Wolfsburg (wie Anm. 1), S. 53.

Bernhard Gallistl

»IN FACIEM ANGELICI TEMPLI«

Kultgeschichtliche Bemerkungen zu Inschrift und ursprünglicher Platzierung der Bernwardstür

Unter den Fragen, die uns die Bronzetür am Hildesheimer Dom immer noch aufgibt, nicht am unwesentlichsten ist die nach dem »angelicum templum« an dem sie, wie uns die Inschrift mitteilt, im Jahr 1015 von ihrem Stifter, dem Bischof Bernward, angebracht wurde.

»AN[NO] DOM[INICE] INC[ARNATIONIS] M XV B[ERNVARDVS] EP[ISCOPVS] DIVE MEM[ORIE] HAS VALVAS FVSILES IN FACIE[M] ANGELICI TE[M]PLI OB MONIM[EN]T[VM] SVI FEC[IT] SVSPENDI«

»Im Jahre der Menschwerdung des Herrn 1015 ließ Bischof Bernward – göttlichen Gedenkens – diese gegossenen Flügel am Engelstempel zu seinem Gedächtnis aufhängen.«[1]

Die Wendung »facies templi« allein begegnet dabei auch sonst nicht selten in Stifterinschriften, z. B. auf Radleuchtern, wie ein Blick in die »Schriftquellen« von Otto Lehmann-Brockhaus erweist.[2] Die Wendung »angelicum templum« andererseits galt bisher als singulär; selbst die Sammlung des Mittellateinischen Wörterbuchs enthält hier nicht einen Nachweis.[3] Umso mehr Raum gab sie für Spekulationen und kontroverse Vermutungen über den ursprünglichen Bestimmungsort der Tür, den

Abb. 1 _ Inschrift IN FACIEM ANGELICI TEMPLI. Bronzetür des Bischofs Bernward. Ausschnitt. Hildesheim Dom. 1015.

die einen am Dom, die anderen an der Kirche des von Bernward gestifteten Klosters sehen, das den Erzengel Michael und alle Engel zu Patronen hat. Dass der Ausdruck dennoch nicht ohne Parallelen ist, und in welchen Textzusammenhängen er dabei verwendet wird, soll hier ausgeführt werden.

Wörtlich und in der lateinischen Form begegnet »templum angelicum« im Responsorium zum Fest des Heiligen Clemens von Rom:
»*Ancora in collo eius suspenso et in mari proiectus angelicum invenit templum paratus* (paratum coni. Hesbert).«[4]

Die Antiphon bezieht sich auf die Clemenslegende in ihrer lateinischen Fassung. Diese erzählt vom Martyrium dieses römischen Bischofs (Clemens gilt als der 3. oder 4. Nachfolgers des heiligen Petrus), der in Verbannung bei Cherson vor der Krimküste mit einem Anker um den Hals ertränkt wurde. Weiter wird dort berichtet, wie im Jahr 861 Konstantin der Philosoph, der als Slawenapostel unter seinem Mönchsnamen Kyrill besser bekannt ist, die Gebeine des heiligen Märtyrers wieder auffand.[5] Konstantin, der auf dem Weg zu den Chasaren (am unteren Don) durch Cherson kam, hatte erfahren, dass Engel den Leib des Heiligen nach

seinem Martyrium an einem Ort im Meer vor den Verfolgern in Sicherheit gebracht hatten, wo er in einem »von Engelshand gefertigten Tempel oder Kasten« verwahrt lag: »*sollerter investigare illa que ad se, tum litterarum traditione tum vulgari etiam fama, de corpore beati Clementis et de templo angelicis sibi manibus preparatum sive de archa ipsius pervenerant.*«

Die genaue Stelle war zwischenzeitlich in Vergessenheit geraten und auch nur bei einer bestimmten Gezeitenkonstellation zugänglich. Durch göttliche Zeichen fand Konstantin den »Engelstempel« im Meer auf und erhob die Gebeine des Heiligen (zusammen mit dem Anker, mit dem er gemartert wurde) unter Beteiligung des örtlichen Erzbischofs und der gesamten Gemeinde. Nach einem Weg über Großmähren übergab Konstantin die Reliquien schließlich (867) in Rom dem Papst Hadrian II., der sie – ebenfalls unter größten Feierlichkeiten – in der Titelkirche von San Clemente niederlegte, in der später auch Kyrill selbst sein Grab erhielt.

Nach den Grabungen von Alexander Bert'e-Delagard auf der Insel in der Kosakenbucht vor Cherson dürfen wir uns das »angelicum templum« von Cherson als Märtyrermemorie vorstellen, die dort unter einer Pilgerkirche in »einer Art Krypta« errichtet war.[6] Dass die Erhebung der Gebeine des heiligen Clemens nicht nur im Hinblick auf eine politische Mission Konstantins in Rom[7] erfolgte, sondern mit seinem gesamten Vorhaben der Slawenmission in enger Verbindung stand, ersehen wir nicht zuletzt daraus, dass ein Jahrhundert später der Großfürst Vladimir sich in einer Kirche Chersons taufen ließ (987) und es wiederum eine Clemenskirche war, die er für seine Grablege bestimmte (gest. 1015). Wenn Thietmar von Merseburg, ein Landsmann und Zeitgenosse Bernwards, es ist, der uns die letztere Notiz gibt,[8] beweist dieser auch noch für seine Zeit die Strahlkraft des pontischen Clemenskultes, dessen Herzstück das »angelicum templum« auf der Gezeiteninsel vor der Krimküste war. Es gibt Anzeichen, dass es auf der Insel bereits eine vorchristliche Kultstätte gegeben hatte. Im Wunderbericht von einem auf der Insel zurückgelassenen und nach Jahresfrist unversehrt wieder aufgefundenen Knaben ist noch eine Erinnerung an die Kultlegende des ägyptischen Gottes Osiris deutlich. Auch der Tod durch Ertränken, wie ihn Clemens erdulden musste, gehört ebenso zu Osiris, wie auch das Grab auf einer Insel, die nur zu gewissen Zeiten, bei Wassertiefstand (recessus maris) zugänglich ist. Man hat weiter bemerkt, dass der Clemenstag des 25. No-

Abb. 2 _ Wunder im »templum angelicum« des heiligen Clemens vor der Krimküste. Wandfresko. Rom. San Clemente. 11. Jahrhundert.

vember beinahe übereinstimmt mit den Osirisfesttagen vom 13.–16. November, an denen die Ägypter das Fallen des Nils gefeiert hatten.[9]

Im Narthex der alten Basilika San Clemente (jetzt Unterkirche) zeigt ein Wandfresko aus dem späten 11. Jahrhundert die wunderbare Auffindung des Knaben am Clemensgrab im Meer. Die darüber liegende Darstellung

ist zerstört, doch blieb von einer Unterschrift so viel erhalten, dass der Archäologe Giovanni Battista de Rossi den Text rekonstruieren konnte als Hexameter: IN ⟨MAR⟩E SU⟨BM⟩ERS⟨UM⟩ TUMUM PARAT ANGELUS ISTUM. Rossi ergänzte das von ihm gelesene TUMUM zu TUMULUM. Metrisch möglich wäre hier freilich ebenso ein TEMPLUM, das dann auch mit der Legendenüberlieferung übereinstimmen würde. Schräg gegenüber an der linken Wand sehen wir den thronenden Christus, links von ihm Andreas und Michael, rechts Gabriel und Clemens. Im Mittelschiff zeigt ein teilweise zerstörtes Bild den thronenden Christus mit Clemens und Michael auf seiner linken, Gabriel und Nikolaus auf der rechten Seite.[10]

Als griechisch ναὸς ἅγιος ἀγγελικός, was lateinisch mit »templum sanctum angelicum« zu übersetzen ist, finden wir die Wendung im Weihebericht der »Krypta« des Marcianus in Syrakus. Marcianus, der erste Bischof der Stadt, war nach einigen Überlieferungen Schüler des Petrus gewesen. Unserem Bericht zufolge lebte er allerdings später und erlitt in den Verfolgungen unter Kaiser Valerian (258) den Märtyrertod. Hauptinhalt des Enkomions (Lobgedicht) ist die Weihe einer Grotte mit dem Grab des Heiligen durch den Bischof Theodosios.[11] Ein Bischof Theodosius ist in Syrakus um 680 nachgewiesen, und wir dürfen annehmen, dass der Bericht in dessen Amtszeit verfasst worden ist. Es wird zunächst erzählt, wie der Glaubensbote Marcianus nach seiner Ankunft in den sogenannten »Pelopshöhlen« (σπήλαια Πελόπια) auf der Anhöhe Akradina Wohnstätte nahm und dort seine erste Gemeinde versammelte. Zuvor hatte der Heilige aber böse Dämonen verbannen müssen, die dort hausten. Nach dem Martyrium fand Marcianus in der Höhle auch sein Grab, das aber mit der Zeit in Vergessenheit geriet. Die Dämonen wurden dort wieder mächtig und ängstigten die Menschen, bis Bischof Theodosios dem Spuk ein Ende bereitete. Er reinigte die Grotte aufs Neue vom teuflischen Unwesen und errichtete über dem Grab seines heiligen Vorgängers eine »theke« (θήκη) als würdige Memorie. Von nun an war die Stätte »nicht mehr Satanshöhle, sondern heiliger Engelstempel; nicht mehr voll von üblem Dämonenwesen, sondern erfüllt von Festchören der Engel, nicht mehr Werkstatt des Trugs, sondern Heilstätte unheilbarer Krankheiten«:

Οὐκ ἔτι σπήλαιον σατανικὸν ἀλλὰ ναὸν ἅγιον ἀγγελικόν. οὐκ ἔτι κακοδαιμονίας ἀνάμεστεν ἀλλὰ ἀγγελικῆς χοροστασίας ἀνάπλεον · οὐκ ἔτι ἀπάτης ἐργαστήριον ἀλλὰ παθῶν ἀνιάτων ἐλατήριον.

Eine eucharistische Gemeindefeier mit der feierlichen Niederlegung eines Altartuchs (Antimension) am Eingang der Grotte vollendete die Weihe. Cosimo Damiano Fonseca machte die Feststellung, dass diese Schilderung den Ritus einer Kirchweihe im Detail wiedergibt.[12] Möglicherweise bestand eine Absicht der Erzählung sogar in der Kodifizierung des Brauchs. So dürfte es sich bei der Wendung »nicht mehr Höhle des Satan, sondern nun heiliger Engelstempel« um eine liturgische Formel der Lustration bei der Kirchweihe handeln. Wenn der Enkomiast sodann »Engelschöre« als die neuen Bewohner der Höhle aufruft und diese mit der Grotte von Bethlehem vergleicht (nach ostkirchlicher, von apokryphen Evangelien abgeleiteter, Vorstellung hatte die Geburt Jesu in einer Grotte stattgefunden), in der seinerzeit »die Engels- und Erzengelsordungen in weitem Kreis den nie verstummenden Lobgesang anstimmten ⟨... ⟩ und Engel den Menschen große Freude verkündeten« (ὦ ὄνομα σπηλαίου. ἐν ᾧ τάξεις ἀγγελικαὶ καὶ ἀρχαγγελικαὶ κυκλοφορικῇ παραστάσει τὴν ἀσίγητον ὑμνωδίαν προσέφερον ⟨...⟩ καὶ ἄγγελοι τοῖς ἀνθρώποις εὐαγγελήσαντο χαρὰν μεγάλην), wird in der Wiederholung den Engeln eine Rolle gegeben, die über deren gewöhnliche Nennung im Kirchweihformular hinausgeht.[13]

Auf der »Akradina« hatte sich in archaischer Zeit eine Nekropole befunden. Die »cripta di San Marciano« liegt heute unter den Ruinen der Kirche von San Giovanni Evangelista, die sich bis in normannische Zeit zurückverfolgen lässt. Die unterirdische Kirche mit quadratischem Grundriss, drei Apsiden und dem als Grab des Marcianus bezeichneten Arkosolium wurde gegen Ende des 6. Jahrhunderts in die Grotte hinein gebaut. Sie bildet den Eingang zu einer ausgedehnten Katakombe mit frühchristlichen Begräbnissen. Als »Pelopshöhle« war das Gelass in vorchristlicher Zeit offenbar das Grab des Stadtheros gewesen.[14] Unser Enkomiast rühmt, die einstige »Pelopshöhle« sei nunmehr durch das geweihte Grab des heiligen Marcianus ein Ort geworden, an dem »immer strömend Heilwunder fließen« (πλεῖσται θαυμάτων ἰάσεις βλύζουσιν ἀεννάως). Er könnte damit auf eine wundertätige Quelle anspielen, die zu seiner Zeit in der Grotte floss.[15]

Ein Glaubensbringer, der in ein heidnisches Heiligtum einzog, es mit Engelshilfe von Dämonenwesen reinigte und in eine christliche Kirche umwandelte, war auch der Apostel Bartholomäus. In der (seit dem 8. Jahrhundert nachweisbaren) »passio S. Bartholomaei« wird beschrieben, wie

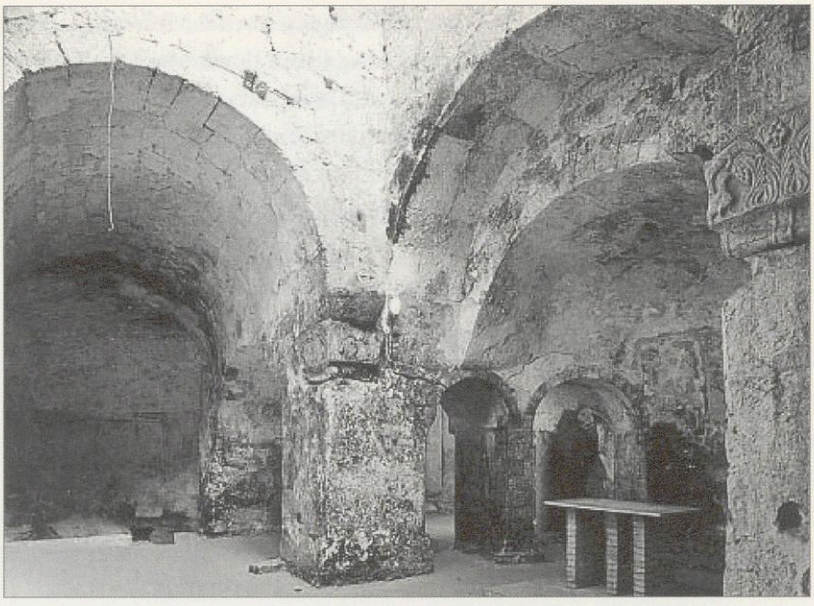


Abb. 3 _ Cripta di San Marziano. Siracusa. Unter San Giovanni Evangelista. Ende 6. Jahrhundert.

der Apostel nach seiner Ankunft in Indien im Tempel des Abgottes Astaroth (abgeleitet vom Namen der Isisverwandten Göttin Astarte) Wohnung nahm. Engel kamen hinzu, um den Dämon zu besiegen und zu binden. Als der Apostel den Tempel dann zur christlichen Kirche weihte, erschien abermals ein Engel, um in die vier Ecksteine das Kreuz einzuzeichnen.[16]

Von einem ἀρχαγγελικὸς ναός, lateinisch als »archangelicum templum« übersetzbar, lesen wir zweimal im Geschichtswerk des byzantinischen Schriftstellers Niketas Choniates.[17] Es ist dort die Bezeichnung für das weitberühmte Heiligtum des Erzengels Michael im phrygischen Chonai. Anlass für die Nennung sind zwei Besuche des Kaisers Manuel Komnenos in diesem Heiligtum, dessen Pracht und Reichtum hervorzuheben der Autor, der in dieser Stadt zu Hause ist, nicht versäumt. Niketas, der an der Wende zum 13. Jahrhundert (gest. 1217) schrieb, greift hier offenbar den Sprachgebrauch auf. In früherer Zeit, als in Kult und Liturgie noch nicht zwischen einzelnen Engeln unterschieden wurde,[18] hieß das Heiligtum vielleicht einmal schlichter ἀγγελικὸς ναός (angelicum templum).

So lässt der lateinschreibende Oströmer Corippus um die Mitte des 6. Jahrhunderts in einem Lobgedicht seinen Kaiser Justin II. am Morgen des Krönungstages ein »*templum angelicum*« zum Gebet aufsuchen: »*licet angelici pergens in limina templi*«. Den Kommentatoren zufolge ist damit eine der Kirchen des Erzengels Michael gemeint, von denen es in Konstantinopel damals mehrere gab.[19] Die Formel »templum angelicum« zielt dabei auf das Engelspatrozinium als solches. Entsprechend bezeichnet der Dichter das Heiligtum, das Justins Gemahlin zu gleicher Zeit aufsucht, als »*virginis et matris templum*«(2, 48) mit der Patronin, ohne auch dieses konkreter zu lokalisieren. Michael soll Schutzpatron des neuen Kaisers, Maria Schutzpatronin seiner Gemahlin sein. Mit dem Ausdruck »templum angelicum« will er das Patrozinium der Michaelskirche von dem der benachbarten Marienkirche deutlich absetzen. Bei unseren nachfolgenden Überlegungen über die Hildesheimer Situation sollten wir das präsent halten.

Das Heiligtum von Chonai war älter als die Michaelskirchen der Hauptstadt. In der Ortschaft, die auf der Anhöhe über dem antiken Kolossai lag, hatte einem Bericht des Patriarchen Sisinnios (gest. 427) zufolge der Erzengel Michael eine wundertätige Heilquelle entspringen lassen, an der man eine Kirche errichtete. Die Heiden waren über dieses »heilige Wasser« so sehr erbost, dass sie den nahen Fluss Lykos umleiteten, um das Heiligtum zu zerstören. Da erschien der Erzengel abermals und öffnete mit seinem Stab einen Erdspalt, in den er den Fluss von der Kultstätte ablenkte. Michael, der bekannte Führer der himmlischen Heerscharen, fungierte in Chonai vor allem als »himmlischer Arzt« und Patron der Kranken.[20] Offenbar wurde damit ein älterer Kult weitergeführt. Nicht weit liegt Attouda mit seinem Tempel des lanzenbewehrten Heilgottes Men Karou, im Altertum eine viel besuchte Stätte mit über 6000 Tempeldienern und einer bedeutenden Medizinschule.[21] Vorchristliche Wurzeln hat man auch für den intensiven Engelskult vermutet, den Paulus in der Gemeinde von Kolossai vorfand und nicht ohne Argwohn betrachtete.[22]

Soweit örtlich festzumachen, erscheint der Ausdruck »templum angelicum« also stets beim Typ einer unterirdischen Heilstätte, wobei vorchristliche Elemente aus dem Umkreis des sterbenden und wieder zum Leben erweckten Gottes zu erkennen sind.[23] Solche Höhlenheiligtümer an erhobener Stelle mit Wasser, bei denen Kranke Hilfe finden, werden in christlicher Zeit meist mit dem Erzengel Michael verbunden.[24] Der

Ausgangspunkt aller Michaelsverehrung aber war das Heiligtum in Chonai, für das wir die Bezeichnung »archangelicum templum« (in griechischer Form) kennen lernen konnten. Von Chonai leiten sich die zahlreichen weiteren Wallfahrtsorte des Erzengels ab, wie etwa das Michaelion bei Konstantinopel. Als bedeutendster unter ihnen wurde der Monte Sant' Angelo auf dem Gargano in Apulien zum zentralen Michaelsheiligtum des Westens.[25]

Die besondere Wertschätzung, die man dem Heiligtum auf dem Gargano zu Bernwards Zeit entgegenbrachte, wird deutlich, wenn Otto III. im Jahr 999 zu Fuß auf diesen Berg pilgerte, um für die grausame Behandlung der Crescentier und des Johannes Philagathos Buße zu tun.[26] Ob im Jahr 1022 auch sein Nachfolger Heinrich II. das Heiligtum besuchte und dort in nächtlicher Vision den Erzengel bei der himmlischen Liturgie schaute, ist eher zweifelhaft. Immerhin gibt es auch darüber eine Überlieferung.[27]

Das Michaelsheiligtum in der Höhle des Gargano bestand schon lange vorher. Am 29. September 493 war der Erzengel Michael dem Bischof von Sipontum erschienen und hatte verlangt, die Mithrasgrotte, die sich auf dem Gargano befand, in ein christliches Heiligtum umzuwandeln.[28] Michael ließ eine heilende Quelle entspringen und legte am Grotteneingang ein purpurnes Altartuch nieder, die Gründungsreliquie. (Erinnern wir uns an Bischof Theodosios von Syrakus, der die Weihe der *cripta di San Marziano* mit der Niederlegung eines »Antimensions« ebenfalls am Eingang vollendete).

Auf diese Weise weihte der Engel sein eigenes Heiligtum, wobei, wie Andrea Schaller bemerkt, »das Motiv der Selbstweihe ein geradezu notwendiges Element der Gründungslegende einer Michaelskirche darstellt.« Noch weiter gehend hat Matthias Tischler das Heiligtum auf dem Gargano, das der Erzengel Michael in Person (»non metallorum fulmine«) geweiht hatte, geradezu an den Beginn eines Typus übernatürlicher Konsekration gestellt, für den er neben hagiographischen auch kirchenrechtliche und ökonomische Motive sieht, wie etwa Sicherung gegen Ansprüche der Vögte, Konkurrenz zwischen rivalisierenden Parallelorten oder die Steigerung des Prestiges als Pilgerort.[29]

Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt die Gründung des Klosters von St. Michael, wie sie in der Lebensbeschreibung des Bischofs Bernward

von Hildesheim berichtet wird. Im Jahr 996 will der Hildesheimer Bischof eine Kapelle für die Kreuzpartikel errichten, die ihm Kaiser Otto III. schenkte, die aber für die Fertigung des Reliquiars nicht hinreichen, bis ein Wunder geschieht.

»*Sacellum etiam splendidum valde, foris murum in honore vivificae Crucis exstruxit. Cuius etiam aliquantam partem, largiente domno tercio Ottone augusto imperatore, ibidem clarissimis gemmis auroque purissimo inclusam condidit; ubi etiam divina pietas plurima suae pietatis indicia apertis signorum miraculis per virtutem sanctae crucis ostendit. Inter quae illud unicum, quo Dominus antistitis nostri devotionem consolari dignatus est, inserere libet. Nam venerabilis pontifex Bernwardus thecam auro gemmisque lautissimam, in qua vivificum lignum includeret, paravit, et cum ex tribus particulis sancti ligni quartam si fieri posset excidere temptaret, ut per singulas absides singulas conderet portiones, nec gracilitas vel parvitas quacumque ex causa sectionem admitteret, cum devotissimus Dei famulus animo fluctuaret: ecce subito inter manus ipsius antistitis quarta particula sacratissimi ligni angelico ut creditur ministerio delata apparuit. Mox igitur praesul laetus lignum sanctum per quatuor absides paravit. O quanti inde potantes ardorem vehementissimae febris saepius virtute sanctae crucis restinguebant! Multociens obortam aeris inaequalitate pestilentiam fideles hoc vivifico ligno se suaque lustrantes sedaverunt. Nimiam etiam siccitatem, prolato in publicum hoc singulari ligno, ceu pluviis imperantes, repulimus, multaque virtute huius sanctissimi triumphi fiunt cottidiana remedia, dum quisque moerens ibi prostratus, prompta percipit solatia. Ipsum vero sacellum sanctae crucis, vario decore perfectum. dedicavit 4. Ydus Septembris, anno incarnationis dominicae 996, indictione 9. regni gloriosissimi tercii Ottonis imperatoris 13. imperii primo, ordinationis autem suae quarto; locumque quondam dumis et vepribus horridum, vicinis incolis – gloria tibi, Christe! – ex tuis datis baptismi, sepulturae, unctionis fecit aeternum solatium.*«[30]

»Auch erbaute er außerhalb der Mauern eine prächtige Kapelle zu Ehren des Leben spendenden Kreuzes. Eine Partikel dieses Kreuzes, die ihm sein kaiserlicher Herr, Otto III., geschenkt hatte, legte er, eingefasst in funkelnde Edelsteine und reines Gold, in dieser Kapelle zur Verwahrung nieder. Und hier gab der gütige Gott durch die Kraft dieses heiligen Kreuzes durch unleugbare Zeichen und Wunder ungezählte Beweise seiner Huld. Von diesen Wundern will ich nur ein einziges erwähnen, durch das

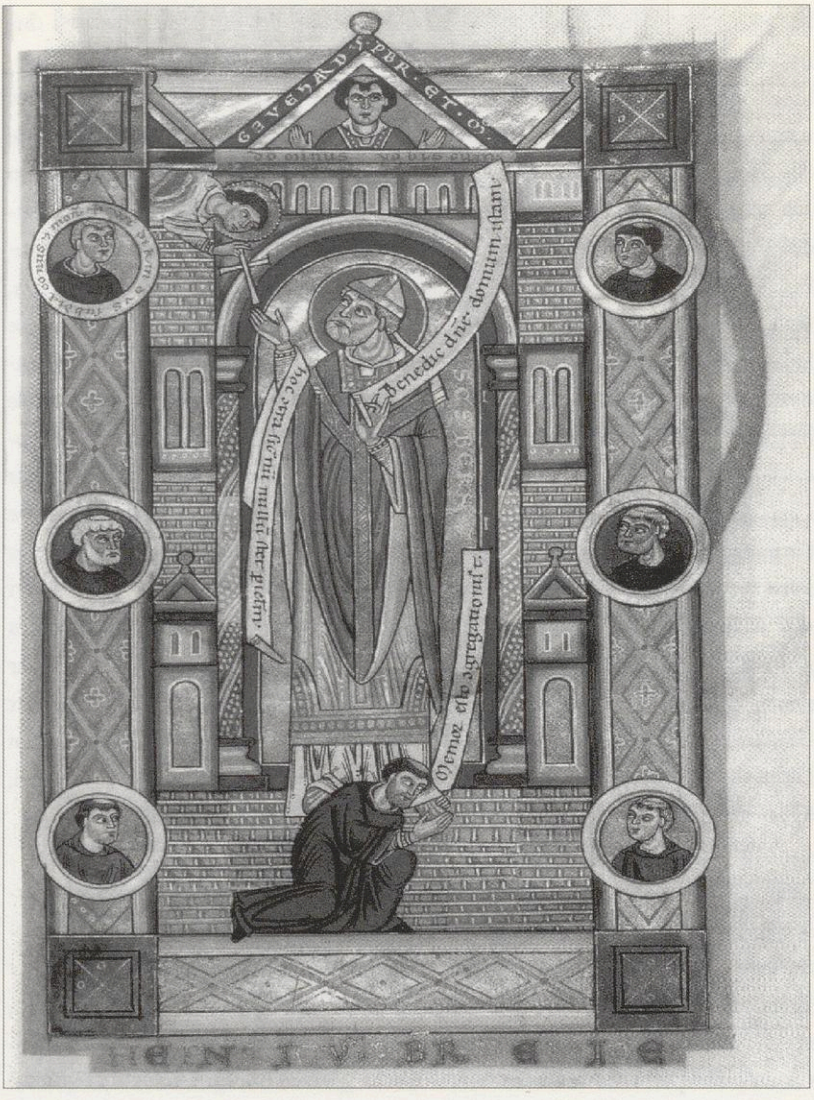


Abb. 4 _ Engel mit Kreuz und »Bernwardus in templo«. Miniatur. Stammheim-Missale. Hildesheim. St. Michael. Um 1170–1180.

der Herr unseren frommen Bischof zu erfreuen sich herab ließ Der ehrwürdige Bischof Bernward arbeitete nämlich an einer kunstvollen Kapsel von Gold und edlem Gestein, um darin das Leben spendende Holz einzuschließen. Da er nach allen vier Seiten hin ein Teilchen legen wollte, versuchte er, aus drei Teilchen des heiligen Kreuzes womöglich ein viertes

herauszuschneiden. Aber die Dünne und Feinheit der Teilchen ließ das nicht zu. Während nun der demütige Diener Gottes hin und her überlegte, siehe, da lag plötzlich des vierte Teilchen des hochheiligen Holzes unter den Händen des Bischofs, wie anzunehmen ist, mit Engelshilfe dorthin gebracht. Bald hatte der Bischof voll Freude das heilige Holz in alle vier Rundungen gelegt. O, wie viele haben sich daran gelabt und Linderung in heißer Fieberglut erfahren! Mehr wie einmal haben die Gläubigen, wenn durch schlechte Witterung Seuchen ausgebrochen waren, sich und das Ihre an diesem Leben spendenden Kreuz gereinigt und so die Seuche vertrieben. Auch schwere Trockenheit haben wir schon abgewendet, indem wir dieses einzigartige Holz hinaus ins Freie trugen, so als hätten wir Gewalt über den Regen. Täglich geschehen dort viele Gnadenerweise durch die Kraft dieses heiligen Siegeszeichens, da ein jeder, der sich dort in seiner Trübsal nieder wirft, alsbald Trost empfängt. Die Kapelle des heiligen Kreuzes aber weihte er, nachdem sie in vielfältiger Zier vollendet war, am 10. September des Jahres 996 nach der Geburt des Herrn, im 9. Jahr der Indiktion, im 13. Jahr des Königtums des glorreichen Kaisers Otto III., im ersten seines Kaisertums, im 4. Jahr seiner eigenen Bischofsweihe. So verwandelte er diesen Platz, der vorher von Dickicht und Dornensträuchern starrte, für die Bewohner der ganzen Gegend – Lob sei dir, Christus – in eine Stätte immerwährenden Trostes, kraft deiner Gaben der Taufe, des Begräbnisses und der Ölung.«

Der Vergleich mit dem von Matthias Tischler gesammelten Material erweist auch hier das Engelswunder als integrativen Bestandteil der Weihenachricht. Die Art, wie sich durch das Eingreifen eines oder mehrerer Engel die erworbenen Partikel zur Gründungsreliquie vervollständigen, erfüllt die Merkmale einer »Engelweihe«. Dazu fügt sich das Weihedatum der Kapelle mit den (in der Gründungsurkunde genannten) Patrozinien von Kreuz, Salvator, Maria, Michael und der anderen Engel.[31] Im Umkreis der Engelweihe treffen wir das Datum der Kreuzauffindung, den 14. September, sowie das »Doppelpatrozinium Salvator und Maria« (S. 70) auffallend häufig an (am bekanntesten darunter Einsiedeln mit Weihe am 14. September 948). Bernwards Kreuzkapelle wurde an einem 10. September geweiht, in Byzanz der Festtag für Verehrung der Kreuzreliquie und Beginn der Kreuzwoche mit dem Höhepunkt am 14. September.[32]

In Fortführung der Stiftung begann Bernward im Weiteren, ein Kloster zu errichten, und weihte dort die Kirchenkrypta am 29. September 1015 »in

Abb. 5 _ Der Engel weiht im Beisein des Apostels Bartholomäus einen vormaligen Götzentempel mit dem Kreuz. Federzeichnung zur »Passio S. Bartholomaei«. Ausschnitt. Regensburg-Prüfening. Um 1175.

Verehrung unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus, seiner heiligsten und glorreichen Mutter und allzeit reinen Jungfrau Maria, in Verehrung des heiligen Erzengels Michael und der ganzen himmlischen Heerschar« sowie für mehrere nicht namentlich aufgeführte Reliquienheilige.[33] In diesem Zusammenhang wiederholt der Verfasser/Redaktor der Bernwardsvita das Motiv des »locus horridus«, der unwirtlichen Stätte: »*Mo-*

nasterium itaque in septentrionali parte civitatis Hildesheimensis, in loco quodam squalido, feris quoque seu brutis animalibus coaptato, tota devotione et apparatu decenti instituit.«[34] (Wir erinnern uns an die unwirtliche, von Dämonen bewohnte Grotte des Marcianus in Syrakus, die Bischof Theodosios reinigen musste.)[35]

Den Platz vor dem Marienaltar der Krypta bestimmte Bernward für seine eigene Grablege. Wann der Hauptaltar auf dem Hochchor über der Krypta geweiht wurde, wissen wir nicht. Anlässlich der Neuweihe der Kirche (durch Abt Theoderich II.) am 29. September 1186 erfahren wir aber, dass er dem Salvator geweiht war und eine Partikel des Altartuchs vom Gargano enthielt.[36]

Das Engelwunder findet sich in der Pertzschen (MGH-) Ausgabe der Bernwardsvita, die der Hannoveraner Kanonisationsfassung folgt, als Episode in c. 8–10. Das ist exakt der Schluss jener Abschnitte (c. 1–10), die nach neuestem textkritischen Stand[37] als biographischer Nukleus anzusehen sind und mit hoher Wahrscheinlichkeit von Thangmar stammen. Diese »Urvita« ist vermutlich noch zu Bernwards Lebzeiten begonnen worden. Die Fundation der Kreuzkapelle bzw. von St. Michael wäre in diesem Lichte geradezu eine *causa scribendi*.

Die herausgehobene Rolle der Engel wird noch einmal aufgegriffen in einer späteren Wundererzählung, am Tag seines Todes habe sich Bernward einem Inklusen zu Lühnde (einem nördlich Hildesheims gelegenen Archidiakonatssitz) drei Mal in himmlischer Engelsglorie gezeigt und sich schließlich mit folgenden Worten zu erkennen gegeben:

»*Ego sum Bernwardus episcopus Hildensemensis, quem trina visione in choro angelorum collaudari audisti. Ego templum in Hildensem angelis construxi et Virginis filium patrimonii mei successorem feci.*«[38]
Solche Selbstprädikation des heiligen Gründers sollte vielleicht auch zur Bestätigung von Besitz und Selbständigkeit des Klosters beitragen, das in seinen Urkundenabschriften und -fälschungen wiederholt die Bemühung zeigte, seine Immunität und sein Recht auf die Wahl seines Abts und des Vogts zu bekräftigen.[39]

Ein bildlicher Reflex der Engelweihe am 10. September 996 findet sich auf einer Miniatur des sogenannten »Stammheim-Missales«, das um

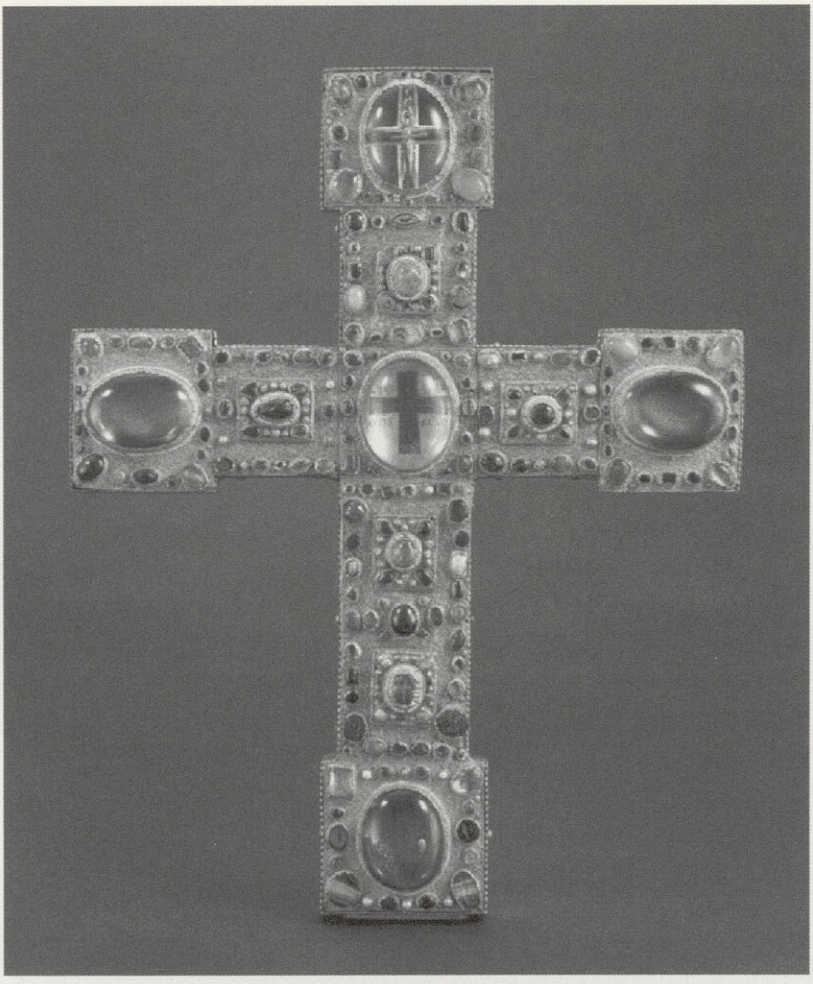


Abb. 6 _ »Goldkreuz des Heiligen Bernward« aus St. Michael. Hildesheim.

1170/80 für das Hildesheimer Michaelskloster angefertigt worden ist.[40] Dort reicht ein herabkommender Engel dem Bischof Bernward ein Kreuz. Bernward hält die Spruchbänder »hoc c(on)tra signu(m) nullu(m) stet p(er)ic(u)l(um)« und »Benedic d(omi)ne domum istam.« Es handelt sich zum einen um einen Vers aus dem, Heinrich II. zugeschriebenen, Hymnus zum Kreuzauffindungsfest[41] zum anderen um den Beginn einer Antiphon der Kirchweihe.[42] Der Stifter des Buchs, der Priester Henricus de Middel, der im Mönchsgewand zu Füßen de heiligen Bischofs kniet, hält ein Band mit dem Spruch »*Memor esto congregationis tu(ae)*« aus Psalm »Salvum

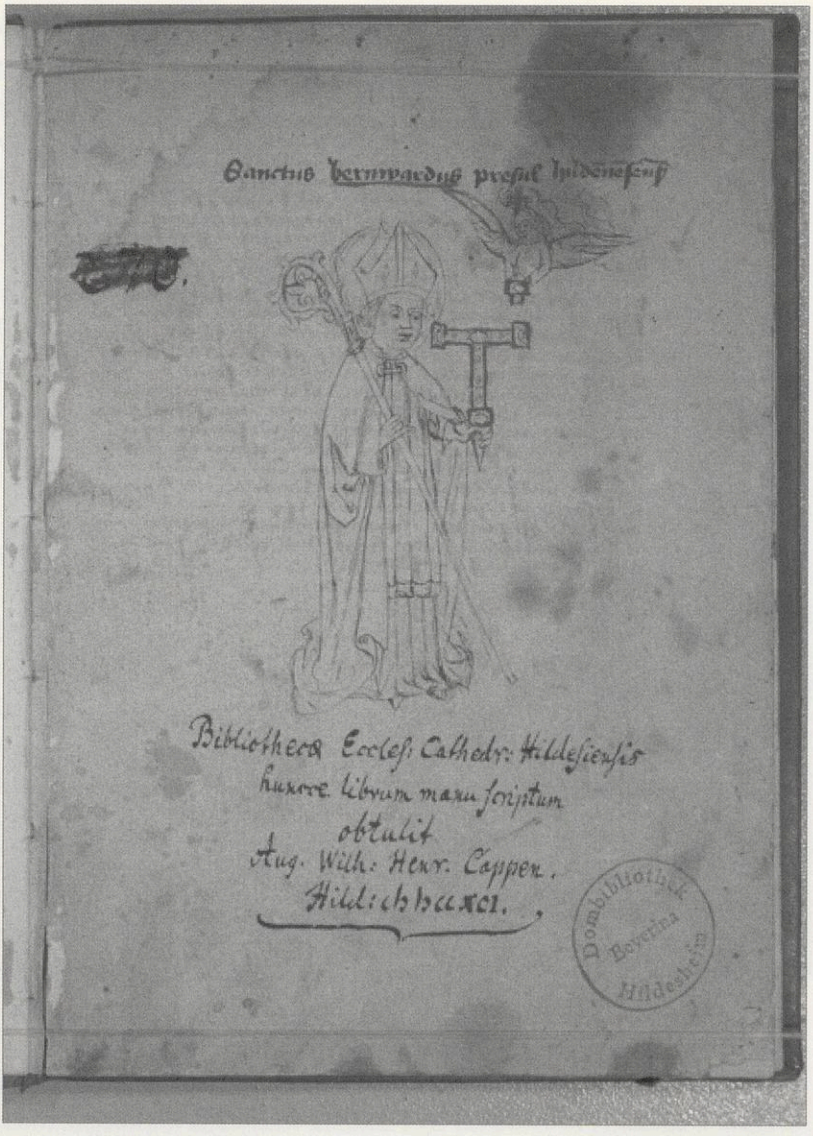


Abb. 7 _ Bernward mit Kreuz und Engel. Federzeichnung auf dem Titel einer Vita Bernwardi. Um 1500.

fac« (73,2), der auch als Antiphon bei der Abtweihe verwendet wird. Der Weihekontext wird bestätigt durch die Maleranweisung »*Bernwardum in templo*«, die mit Blindgriffel über die rahmende Architektur geschrieben ist:

Die hier zusammengestellten Parallelstellen zum »angelicum templum« der Türinschrift deuten in ihrem liturgisch-hagiographischen Charakter insgesamt auf eine Formel aus dem Zusammenhang wunderbarer Heilstätten, bei deren Gründung Engel tätig waren. Zu diesem Kulttyp gehören auch Krypta/Grotte und wundertätiges Wasser. Solche Merkmale[43] treffen in Hildesheim nur auf Bernwards Kreuzkapelle von 996 bzw. ihren Nachfolge- oder Erweiterungsbau, die Kirche von St. Michael und ihrer Krypta zu.[44]

Öfter mit dem »templum angelicum« in Verbindung gebracht wurden der »chorus angelorum« und ein Altar des Erzengels Michael und aller Engel im Dom. Diese sind allerdings erst im ausgehenden 14. Jahrhundert nachzuweisen,[45] wobei auch nicht feststeht, ob sie sich, wie stets angenommen, damals auf der Westempore befunden haben und nicht etwa über dem nördlichen Seitenschiff.[46] Allgemein gilt die Feststellung »dass das Michaelspatrozinium bei den von der Architekturgeschichte viel beachteten Turm- und Emporenkapellen oft erst seit dem Spätmittelalter, in manchen Fällen auch überhaupt nicht überliefert ist.«[47] Die Bezeichnung »Engelsempore« bzw. »Engelschor« für hochgelegene, zum Kirchenschiff hin geöffnete Bauteile rührte in den meisten Fällen von deren ursprünglicher Funktion als Ort der Sänger, des »chorus angelicus« her.[48] Von einer besonderen Rolle des Michaels- und Engelskultes im Hildesheimer Dom ist jedenfalls nichts bekannt. Zum Tag des Erzengels Michael am 29. September zogen die Domherrn mit ihrer Choralschola geschlossen in die Kirche von St. Michael, um dort gemeinsam mit den Mönchen das Hochamt für den Kirchenpatron zu feiern.[49] Vor all diesen Argumenten muss freilich schon festgestellt werden, dass der Dom in bernwardinischer Zeit überhaupt noch keine Westempore hatte. Eine solche wurde erst durch Bischof Godehard errichtet.

Dass das Weihedatum 1015 der Krypta von Sankt Michael mit dem Jahr übereinstimmt, das die Inschrift der Bronzetür für die Aufhängung nennt, hat zu anderen Überlegungen Anlass gegeben. Die hier neu gefundenen Parallelen zum »templum angelicum« können sicherlich als ein neues Argument für die ursprüngliche Anbringung der Tür an Bernwards Stiftung St. Michael gelten. Weitergehende Schlussfolgerungen würden den Rahmen dieser sprachlichen Untersuchung sprengen. Dennoch werden bauarchäologische Erkenntnisse, wie etwa der neueste Grabungsbefund im Westen der Krypta,[50] diese Standortfrage kaum allein beantworten können.

Die Klosterkirche St. Michael scheint im Westen begonnen worden zu sein. Wir wissen aber nicht, wie weit zur Zeit der Kryptenweihe von 1015 der Bau auch an anderen Stellen gediehen war, was Bernward bis zur Teilweihe am 29. September 1022 plante, und welche Konzeptänderungen unter durch seinen Nachfolger Godehard erfolgten, der mit seiner Weihe vom 29. September 1033 den Gesamtbau erst abgeschlossen haben dürfte. Schon im nächsten Jahr kam es auch zu einem Brand, der so tiefgreifend war, dass nach den Instandsetzungsarbeiten abermals eine Weihe (im Jahr 1035) nötig wurde. Im gleichen Jahr ließ Godehard am Dom die Westvorhalle errichten, die der Bronzetür seines Vorgängers ihren neuen Platz für die kommenden Jahrhunderte gab.[51]

In St. Michael könnten die großen Vorbilder[52] des Tempels und der Grabeskirche von Jerusalem und der Basiliken von St. Peter und S. Giovanni in Laterano in Rom an einen anfänglichen Haupteingang im Osten der Anlage denken lassen. Liturgisch am plausibelsten aber ist ein Standort der Bronzetür an der südlichen Seitenschiffwand, wohin der Prozessionsweg vom Dom her führte. Josef Bohland fand hier Fundamente einer Vorhalle, die Francis Tschan dokumentierte.[53] Die Fundstelle wurde bei den neuen Grabungen nicht wieder berücksichtigt. Die »facies angelici templi«, an der Bernward seine Tür anbringen ließ, könnte aber konkret die dem Dom und der Marktsiedlung zugewandte Südfassade der Kirche von St. Michael gewesen sein.

1_ Zur Inschrift insgesamt vgl. D. von der Nahmer. Die Inschrift auf der Bernwardstür in Hildesheim im Rahmen bernwardinischer Texte. In: Bernwardinische Kunst. Hrsg. M. Gosebruch, F. J. Steigerwald. (Schriftenreihe der Kommission für niedersächsische Bau- und Kunstgeschichte bei der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft 3). Göttingen 1988. S. 51–70; Die Inschriften der Stadt Hildesheim. Ges. und bearb. von Ch. Wulf. (Die deutschen Inschriften 58) Bd. 2. Nr. 15. S. 189–192; Ch. Wulf. Bernward von Hildesheim, ein Bischof auf dem Weg zur Heiligkeit. In: Concilium medii aevi 11. 2008 S. 1–19: 10–12. Die gründlichste Darstellung der Diskussion des »in faciem angelici templi« gibt Hans Rieckenberg in: W. Berges und H. Rieckenberg. Die älteren Hildesheimer Inschriften bis zum Tode Bischof Hezilos (gest. 1079) (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Klasse. 3. Folge. 131). Göttingen 1983. S. 113–116.

2_ O. Lehmann-Brockhaus. Schriftquellen zur Kunstgeschichte des 11. und 12. Jahrhunderts für Deutschland, Lothringen und Italien. New York 1938, repr. 1971. Registerband. S. 278, s. v. »facies«. Die Wendung entstammt der Vulgata, die damit die Vorderseite am Haus des Tempels von Jerusalem bezeichnet, wobei sich die Nachricht von der Neuweihe des Tempels durch die Makkabäer für ein Zitat in Weihezusammenhang (und auf Radleuchtern) bevorzugt anbot (Makk 1, 4, 57): »ornaverunt faciem templi coronis aureis et scutulis et dedicaverunt portas et pastoforia et inposuerunt eis ianuas.« In der Vita Bernwardi heißt es über den Radleuchter, den der Bischof im Dom stiftete; »coronam quoque argento auroque radiantem mirae magnitudinis in facie templi suspendit« (c. 8. ⟨wie Anm. 30⟩. S. 761). Wie bei anderen biblischen Wendungen dieser Art (z.B. »in medio ecclesiae/templi«) ist auch mit dieser nur wenig Konkretes über den Ort in oder am Kirchengebäude zu entnehmen. Vgl. F. Oswald. In medio ecclesiae. Die Deutung der literarischen Zeugnisse im Licht der archäologischen Funde. In: Frühmittelalterliche. Studien 2. 1969. S. 313–326.

3_ Vgl. Inschriften (wie Anm. 1). S. 192.

4_ R.-J. Hesbert. Corpus Antiphonalium Officii. d 4. Roma 1970. Nr.

6721. S. 183. Belegt im Antiphonar des Lupus von Benevent (um 1170). Benevento Bibl. Cap. MS V. 21.

5_ »Legenda Italica« (LBHL 2073. Hrsg. P. de Vos. Analecta Bollandiana Bd 73. 1955. S. 455–461) von Leo von Ostia im frühen 11. Jahrhundert verfasst auf der Grundlage der »Vita Constantini cum translatione Clementis« des Gauderich von Velletri, von der wir durch einen Brief des Anastasius Bibliothecarius an diesen aus dem Jahr 875 wissen (MGH Epp. 6. Hrsg. E. Perels, G. Laehr. Berlin 1928. S. 482f. BHL 2073), ja »vielleicht nur ein späterer Auszug aus dem Schlußteil des verlorenen Werkes« (H. von Schubert. Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter: Ein Handbuch. Hildesheim, New York 1976. S. 518). Anhand der skandinavischen Clemens-Überlieferung wies Dietrich Hofmann nach, dass das »templum angelicis manibus paratum« schon vor Leo von Ostia Bestandteil der lateinischen Clemenslegende gewesen ist. D. Hofmann. Die Legende von Sankt Clemens in den skandinavischen Ländern im Mittelalter (Beiträge zur Skandinavistik 13). Frankfurt/M. 1997. S. 145–150. Die griechische Überlieferung hingegen lässt den Tempel von Gott unmittelbar geschaffen sein: »invenerunt in modum templi marmorei habitaculum a Deo paratum et ibi in arca saxea corpus sancti Clementis positum« Passio S. Clementis 24,2. Patres Apostolici. Hrsg. F. X. Funk und F. Diekamp. Bd.2 Tübingen 2. Aufl. 1913. Zur Gesamtüberlieferung: F. X. Risch. Die Clemens-Biographie, Epitome prior, martyrium Clementis. GCS (Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte) im Erscheinen. Herrn Franz Xaver Risch, Berlin, danke ich hier auch für weiterführende Hinweise.

6_ »Diese ›Krypta‹ war eingeteilt in mehrere Räumlichkeiten. Zu einer dieser Abteilungen führte von der Seite ein breiter Durchgang, der die Kirchenmauer durchbrach, weshalb sie an dieser Stelle von einem Pfeiler und zwei Bögen gestützt wurde. An dieses sehr enge Gelass gelangte man durch mehrere kleine, miteinander verbundene Räume, die einen Korridor bildeten. Die Anlage der kleinen Kammer muss durch einen besonderen Grund veranlasst worden sein, denn eine ähnliche Einrichtung findet sich nirgends sonst auf der Krim. Deshalb spricht Bert'e-Delagarde sie als Grabstätte des heiligen Clemens an«. A. Esser. Wo fand der heilige Konstantin-

Cyrill die Gebeine des hl. Clemens von Rom? In: Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slawen 863–1963. Hrsg. Manfred Hellmann u.a. Köln-Graz 1964,. S. 131–146: 141. In einem Reisebericht von 1253 findet die Pilgerstätte vor der Krimküste folgende Erwähnung: »Et navigantes coram ea vidimus insulam in qua est templum illud quod dicitur angelicis manibus preparatum.« Itinerarium Wilhelmi de de Rubruc 1,2 (ed. A. van den Wyngaert. Itinera et relationes fratrum minorum saec. XIII et XIV. Sinica Franciscana Bd 1. Rom 1964. S. 165.

7_ Vgl. N. Trunte: Die römische Mission Konstantins des Philosophen. Zur byzantinischen Diplomatie der 60er Jahre des 9. Jahrhunderts. – Преславска книжовна школа 7 (Шумен 2004), S. 256–293; A.L. Romacuk. Studien zur Geschichte und Archäologie des byzantinischen Cherson. Colloquia Pontica 11. Leiden 2005. S. 81–95.

8_ »Sepultus in Cuiewa civitate magna et in aecclesia Christi martiris et papae Clementis iuxta predictam coniugen suam, sarcofagis eorundem in medio templo palam stantibus« (c. 7,74. Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung. Hrsg. R. Holtzmann. MGH SS rer. Germ. NS 9. Berlin 1935, S. 488). Vgl. P. P. Tolocko. Rom und Byzanz in der Kiever Rus' im 10.–11. Jahrhundert. In: Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.–14. Jahrhunderts (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz) Bd. 2. Stuttgart 1998. S. 233–246: 241f. Das Bistum Münster besaß Clemensreliquien, die Bischof Wilhelm (875–895) aus Rom gebracht hatte (W. Kohl. Bistum Münster, die Diözese. Germania Sacra NF 37,1. Göttingen 2003. S. 74).

9_ J. Hofmann. Unser heiliger Vater Clemens. Ein römischer Bischof im Kalender der griechischen Kirche (Trierer theologische Studien 54). Trier 1992. S. 108–111; 115. Die »archa« oder »larnax«, in der die Gebeine des Clemens im Meerestempel ruhten, scheint wiederum die Erinnerung an die »Truhe« zu bewahren, in welcher der Mythos den toten Gott Osiris ins Wasser versenken lässt. Die herausgehobene Bedeutung der Kopfreliquie des Clemens, auf deren Segen man sich 1147 bei einer ohne Zustimmung des Patriar-

chen von Konstantinopel erfolgten Weihe des Kiewer Metropoliten nachdrücklich berufen konnte (vgl. Tolocko. Rom. ⟨wie Anm. 8⟩. S. 241 f.), erlaubt auch Assoziationen an das »Haupt des Osiris«, das, aus Papyrus bestehend, am jährlichen Festtag des Gottes (wohl auch in einer Truhe) im Hafen von Byblos ablandete (Lukian. De dea Syria 1, 7). In der altnordischen Clemenssaga heißt es: »Da geschah das überaus große Wunder, dass die See drei Meilen vom Land zurückwich. Und da gingen die Christen ihr nach mit Lobpreisung des höchsten Gottes. Und der heilige Gott bereitete seinem Volk einen trockenen Weg, bis sie zu einem großen und sehr prächtigen Tempel kamen, den Engel Gottes aus Marmorstein erbaut hatten ⟨...⟩ und es fanden sich Runen auf dem Steinsarg des Papstes, (die besagten), dass sie nicht von dort wegnehmen sollten, denn diesem herrlichen Freund Gottes (wurde) so die allergrößte Ehre erwiesen beim Begräbnis und beim Dienst der heiligen Engel des allmächtigen Gottes, wie man hören kann« (c. 58). D. Hofmann. Legende (wie Anm. 5). S. 274.

10_ G. B. de Rossi. Le pitture scoperte in S. Clemente. In: Bolletino di archeologia christiana 2. 1864. S. 1–6: 5; W. Buchowiecki. Handbuch der Kirchen Roms. Bd 1. Wien 1967. S. 572 f. 577 f.

11_ Im Paralleldruck mit der lateinischen Übersetzung von Jaques Sirmond SJ. AASS Iuni 2. Antwerpen 1648. S. 788–795: 793. Zur »cripta di San Marziano« vgl. O. Garana. Le catacombe siciliane e la loro martiri. Palermo 1961. S. 206; Giuseppe Agnello. La cripta di San Marziano a Siracusa a luce dei recenti scavi. In: Palladio n. s. 18. 1969. S. 3–24; P. Guyot. Die Anfänge des Christentums in Sizilien. In: Orbis terrarum 7. 2001 S. 201–218.

12_ »La ceremonia della consacrazione della grotta in cui si riteneva fosse sepolto il santo protovescovo si accompagna ad un vero e proprio esorcismo teso a liberare l'antro dalla presenza diabolica che si era manifestata attraverso rumori, strepiti ed apparizioni di spettri: il vescovo Teodosio, emolo del suo predecessore Basilio – , che, annota il biografo ›combattè con il demonio e lo prostrò‹ – convocò tutti gli ordini del clero, i vari ceti di fedeli nella grotta in cui ›apparivano le sembianze degli spettri che compivano cose orrende‹ e, insieme con loro, procedette alla benedizione attraver-

so gli atti rituali: la processione, il disporsi secondo l'orientamento liturgico verso oriente, le acclamazioni, la sinassi eucaristica e, per ultimo, la triplice benedizione, sì che la grotta non era più ›ricettacolo di satana, ma tempio santo e angelico (οὐκ ἔτι σπήλαιον σατανικὸν ἀλλὰ ναὸν ἅγιον ἀγγελικόν), non più piena di caterve di demoni, ma celebrata dai cori degli angeli, non più laboratorio di frodi e sortilegi, ma medicina di morbi inguaribili« C.D. Fonseca. naon hagion angelikon. La dedicazione di chiesa e altari tra paradigmi ideologici e strutture istituzionali. In: Santi e demoni nell' alto medioevo occidentale (Settimane di studio del centro italiano di studi sull' alto medioevo. Bd. 36,2). Spoleto 1989. S. 925–946: 944 f.

13_ »Betrachtet man die liturgischen Bestandteile der verschiedenen Kirchweihriten genauer, so stößt man bei der Kirch- und Altarweihe allenthalben auf die Präsenz der Engelchöre und des durch sie gewährten Schutzes für das neue Haus Gottes.« Tischler. Christus. (wie Anm. 28). S. 26; vgl. B. Neunhauser. Die Engel im Zeugnis der Liturgie. In. Archiv für Liturgiewissenschaft 6. 1959. S. 4–27: 18 und 20.

14_ Die Griechen des Mutterlandes verehrten ihr Pelopsgrab (mit blutigen Opfern) bei Olympia am Ufer des Flusses Alpheios (Pindar Ol. 1,92; Pausanias 5,13,1; vgl. W. Burkert. Homo necans. Berlin 1977. S. 46), von dem man wiederum glaubte, er stehe in unterirdischer Verbindung mit der Arethusaquelle auf der Insel Ortygia, dem Zentrum des alten Syrakus. In dem Zusammenhang bezeichnet Pindar die Stadt Syrakus als Gründung des Pelops (Πέλοπος ἀποικία Ol 25).

15_ S. 791 (mit Wiederholung in der conclusio. S. 795) Der Verfasser des Enkomions erwähnt hier auch das zu seiner Zeit noch existierende und verehrte Taufbecken, in dem Marcianus einst die ersten Christen der Stadt in dieser Grotte taufte. Auf einen Quellkult verweist auch die Verknüpfung Pelopsgrab-Alpheios-Arethusa-Pelopshöhle (vgl. Anm. 14).

16_ »Cumque omnes respondissent amen, apparuit angelus domini ⟨...⟩ et per quattuor angulos templi circumvolans digito suo in quadratis

saxis sculpsit signum crucis.« Acta apostolorum apocrypha. ed. R. A. Lipsius und M. Bonnet. 2,1. Leipzig 1898. c. 7. S. 128–150: 145; vgl. Tischler. Christus. (wie Anm. 28). S. 29; 151 Abb. 1.

17_ Nicetae Choniatae historia pars prior (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis 11.1). Berlin 1975. Zunächst (S. 178 = 230 ed. Bekk) geht es um eine Episode während des Feldzugs Manuels gegen die Perser im Frühjahr 1176: »Als alles zum Auszug bereit war, betrat der Kaiser das große Gotteshaus, welches nach der unergründlichen göttlichen Weisheit benannt ist (Anm. des Übers.: die Hagia Sophia), und bat um den Beistand Gottes und um den Sieg ⟨...⟩ Der Kaiser brach nun von der Hauptstadt auf, zog durch Phrygien und Laodikeia und kam nach meiner Heimatstadt Chonai, dem alten Kolossai, einer gesegneten und großen Stadt. Dort besuchte er die Erzengelkirche, die ungeheuer groß, herrlich schön und in allem und jedem ein bewundernswertes Kunstwerk ist«. Später (S. 219 = 285 ed. Bekk) berichtet Niketas im Rückblick, wie der mit der Weissagung begabte Erzbischofs von Chonai, ebenfalls Niketas mit Namen, seinerzeit (1143) dem jungen Manuel erfolgreiche Herrschaft, aber auch seinen späteren Übertritt zum Islam vorhersagte, als dieser »damals erst seit kurzem für die Krone und zum Nachfolger seines Vaters bestimmt, auf dem Weg von Armenien nach Konstantinopel durch Chonai durchkam, die Erzengelkirche betrat und der Erzbischof ihn segnete, weil seine Tugend und Tüchtigkeit bereits berühmt war und von allen besprochen wurde.« (Übersetzung aus: Die Krone der Komnenen. Aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von F. Gabler ⟨Byzantinische Geschichtsschreiber 7⟩. Graz 1958. S. 222f. 269).

18_ »Der Erzengel unterschied sich zunächst nicht von den anderen Engeln«. A. Schaller. Der Erzengel Michael im frühen Mittelalter. Ikonographie und Verehrung eines Heiligen ohne Vita (Vestigia Bibliae 26/27). Bern 2006. S. 36.

19_ In laudem Iustini Augusti Minoris II, 8. MHG AA 3, 2. Hrsg. J. Partsch. Berlin 1879. S. 127; Corippus. Éloge de l'empereur Justin II. Ed. S. Antès. Paris 1981. S. 104f.

20_ Miraculum Sancti Michaelis in Conas. Migne PO 4, 5. Nr. 19. S. 231–278; M. Bonnet. Narratio de miraculo a Michele Archangelo Chonas patrato. In: Analecta bollandiana 8. 1889. S. 289–387. AASS Sept 8. S. 14–48. Vgl. Schaller. Erzengel (wie Anm. 19). S. 32–37; P. Rohland. Der Erzengel Michael, Arzt und Feldherr. Zwei Aspekte des vor- und frühbyzantinischen Michaelskultes. Leiden 1977. S. 96.

21_ M. P. Nilsson, Geschichte der Griechischen Religion. Bd. 2 (Handbuch der Altertumswissenschaft 5,2,2). München 1950. S. 39; V. Nutton. Ancient medicine. New York 2004. S. 367 Anm. 63. Der Erdspalt bei Kolossai ist schon bei Herodot erwähnt (7,30, ohne Hinweis auf einen Kult).

22_ Kol 2,18. Noch auf dem Konzil von Laodikea von 363 hielt man es für notwendig, den Engelskult in Phrygien einzudämmen. Vgl. C. Arnold. The Colossian Syncretism. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT 2, 77). Tübingen 1995.

23_ W. Burkert. Ancient mystery cults. Cambridge Mass. 1967. S. 73. Zum minoischen Typ »Tempelgrab« vgl. B. Gallistl. Der Zagreusmythos bei Euripides. Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft NF 7. 1981. S. 235–252: 248 f. Bei der »cripta die San Marziano« in Syrakus weist insbesondere der frühere Name »Pelopshöhle« (vgl. Anm. 12) auf diesen Kulttyp. Wie der ägyptische Gott Osiris musste auch der griechische Heros Pelops Zerstückelung und Wiederbelebung erfahren. Höhle und Dämonenkampf schaffen weitere Gemeinsamkeit.

24_ Gemeinsamkeiten mit den Stätten des Erzengels Michael bestehen auch im Clemenskult von Cherson. Die Quelle, die der Heilige für seine Mitverbannten in den Marmorbrüchen von Cherson entspringen ließ. weist dort auf einen Quellkult hin (vgl. auch das Quellwunder der Clemensreliquien des Aridus von Limoges. Gregor von Tours. In gloria martyrum c. 35. Ed. B. Krusch. SS rer. Merow, 1, 2. S. 511). In Chonai hatte der Erzengel Michael eine Heilquelle entspringen lassen, wie auch sonst die Quelle zum Michaelskult gehört (in Pythia in Bithynien und anderen Orten Kleinasiens heiße Quellen). Die nur bei Niedrigwasser zu bestimmter Jahreszeit zugängliche Clemensinsel lässt an die dem Erzengel geweihten Ge-

zeiteninseln des Mont Saint Michel im Ärmelkanal und des St. Michel's Mount vor Cornwall denken. Auch Grotte, die man auf der Clemensinsel fand, gibt eine Verbindung zu den Michelsheiligtümern. Bei allem spielt Vorchristliches hinein. Das Höhlenheiligtum des Monte Gargano soll auf einer Kultstätte des Mithras entstanden sein. Die römischen Kirche San Clemente ist über einem Mithräum errichtet.

25_ Vgl. W. von Rintelen, Kult- und Legendenwanderung von Ost nach West im frühen Mittelalter. In: Sacullum 22. 1971. S. 71–88; A. Brückner. Michaelsverehrung. In: Theologische Realenzyklopädie Bd 22. S. 717–724: 720; Schaller. Erzengel (wie Anm. 18). S. 112; 119–127.

26_ Als Bußwerk verstand auch Bischof Bernward die Erbauung seines St.-Michaels-Klosters. Bereits in der Urkunde von 996 motiviert er die Gründung aus seinem Sündenbewusstsein (»immensitatem criminum meorum attendens«). Urkundenbuch Hochstift 1. (wie Anm. 30). Nr. 39. S. 27. Zur Michaelsverehrung Ottos III. und Bischof Bernwards als Ausdruck ihrer Bußgesinnung vgl. Schaller. Erzengel (wie Anm. 19). S. 305–307. Das Leitmotiv Buße ist auch im Bildprogramm seiner Bronzetür deutlich. Die Bilder des linken Flügels mit der Erschaffung des Menschen, dem Sündenfalls und der Geschichte von Kain und Abel entsprechen der Brevierlesung (Gn 1–5, 5) zum Sonntag Septuagesima und der darauf folgenden Woche, mit denen die Vorfastenzeit (als Bußzeit) beginnt. Zur Matutin des Sonntags Septuagesima las man das Evangelium von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1–16) mit der kommentierenden Homilie Gregors des Großen (11 hom. in ev. 1 hom. 19. Migne PL 76, Sp. 1510; Gregorii magni liber responsalis. Migne PL 78. Sp. 725ff.). In Gregors Deutung verbildlicht der Weinberg des Gleichnisses die im Heil vollendete Kirche Christi. In diesem Zusammenhang preist Gregor den Abel als den ersten der Propheten des Alten Bundes, welche die Ankunft Christi vorbereiteten. Bernwards Bronzetür lässt dem untersten Bild des linken Flügels auf der gegenüberliegenden Seite die Verkündigung an Maria folgen. Auf dem »Noli me tangere«, mit dem der Bildzyklus schließt, ist der Garten der Auferstehung mit großen Rebstöcken als Weinberg charakterisiert.

27_ Vitae S. Heinrici additamenta, Hrsg. G. Waitz. MGH SS 4. Hannover 1841. S. 816–820. Vgl. Theologische Realenzyklopädie Bd. 22 (Michael) S. 719. M. M. Tischler. Christus- und Engelweihe im Mittelalter. Texte, Bilder, Studien zu einem ekklesiologischen Erzählmotiv. Berlin 2005. S. 31f.; Schaller. Erzengel (wie Anm. 18). S. 206.

28_ Apparitio Sancti Michaelis in Monte Gargano. AASS Sept. 8. S. 61–70; MGH SS rer. Lang. Hrsg. G. Waitz. Hannover 1878, S. 540–543. Vgl. G. Otranto. Il liber de apparitione e il culto di San Michele sul Gargano nella documentazione liturgica altomedievale. In: Vetera Christianorum 18. 1981. S. 423–442. Unter den Langobardenherrschern trat der Erzengel Michael auf dem Gargano mehrfach als Schlachtenhelfer in Erscheinung. Seine Kirche erhielt dort 1075 ihre byzantinische Bronzetür. Eine große, vom kaiserlichen Palast übernommene Bronzetür besaß auch das Michaelion bei Konstantinopel. (Niketas Choniates. historia ⟨wie Anm. 17⟩. S.442). Sozomenos (hist. eccl. 2,3, 10–13) berichtet von einer Erscheinung des Erzengels im Michaelion und von späteren Heilungen durch wundertätigen Schlaf oder durch Anblick des Kreuzes, das dort auf dem Altar stand.

29_ Schaller. Erzengel (wie Anm. 18). S. 122; Tischler. Christus. (wie Anm. 27). S. 39f.

30_ C. 8–10. Vita Bernwardi episcopi Hildesheimensis auctore Thangmaro. Hrsg. G. H. Pertz MGH SS 4. Hannover 1841. S. 754–782: 762. Deutsche Übersetzung vom Verfasser in Anlehnung an die Übersetzung von Kallfelz. Leben des hl. Bernward, Bischof von Hildesheim, verfasst von Thangmar (?). In: Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10.–12. Jahrhunderts, übers. von H. Kallfelz ⟨Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 22⟩. Darmstadt 1973. S. 263–361. Spätmittelalterliche Darstellungen des Engelwunders bei M. Wolfson. Bernward von Hildesheim in der Kunst des späten Mittelalters. In: Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen, Hrsg. M. Brandt; A. Eggebrecht. Hildesheim 1993. S. 431–438. Abb. 225; 229: 233. Zu einer Federzeichnung auf dem Titelblatt der Handschrift der Vita Bernwardi Dombibliothek Hildesheim Hs 124/1f. 1 vgl. M. Giese. Die Textfas-

sungen der Lebensbeschreibung Bischof Bernwards von Hildesheim. (MGH Studien und Texte 40). Hannover 2006. S. 15. Anm. 53

31_ »In honore scilicet domini nostri Jhesu Christi perpetueque virginis sanctique Michahelis et omnium celestium virtutum necnon sancte et vivifice crucis, cuius pars aliquanta ibidem dei gratia veneratur.« (Urkundenbuch des Hochstifts Hildesheim und seiner Bischöfe. Bd. 1. Hrsg. K. Janicke. Leipzig 1896. Nr. 39. S. 27 f.). Im Jahr 1013 bestätigte Heinrich II. für Bernward eine Schenkung seines Vorgängers Otto III. an die Kreuzkapelle (»capellam quae dicitur sanctae crucis«. ebda. Nr. 52. S. 42 f. Nr. 52 = DH. II. 257).

32_ S. A. Morcelli. Menologion ton Euangelion heortastikon sive Kalendarium Ecclesiæ Constantinopolitanæ. Rom 1788. S. 19. Zur möglichen Herkunft der Kreuzreliquie Bernwards aus dem Kloster San Salvatore zu Pavia, einem Vorposten der Cluniazensischen Reform, vgl. B. Gallistl. Epiphanius von Pavia. Schutzheiliger des Bistums Hildesheim. Hildesheim 2000. S. 49; 136 Anm. 46. Auch das Vorbild der Heiliggrabkirche, das in Einsiedeln wie auch bei anderen Heiligtümern des Engelweihtypus (Tischler. Christus ⟨wie Anm. 29⟩. S. 56; 70–72) wirksam war, ist im Bauplan der Hildesheimer Michaelskirche kenntlich. Zur besonderen Verbindung von Kreuz- und Michaelsverehrung vgl. Schaller. Erzengel (wie Anm. 18). S. 86 f.

33_ »In honore salvatoris domini nostri Iesu Christi, et eius beatissimae et gloriosissimae genitricis perpetuaeque virginis Mariae, sanctique Michahelis archangeli totius quoque militiae caelestis« Vita Bernwardi. (wie Anm. 30). S. 778. Eine weitere Gründungsnachricht in dens Hildesheimer Annalen zum Jahr 1015. Annales Hildesheimenses. Hrsg. G. Waitz. MGH SS rer. Germ. 8. Hannover 1878. S. 31 f.

34_ Der Verfasser der Bernwardsvita greift an der ersten Stelle (c. 8; vgl. Anm. 30) direkt oder indirekt auf Cicero Disp. Tusc. 5, 23 zurück. Dort erzählt Cicero, wie er seinerzeit als Quästor von Sizilien (75 v. Chr.) in Syrakus das Grab des Archimedes an einem verwahrlostem Ort (»saeptum undique et vestitum vepribus et dumetis«) auffand, den er säubern ließ, und das Grabmal wieder instand setzte. Die Episode, die in gewisser Weise als Vorläufer der christ-

lichen Legenden um Reliquienauffindungen gelten kann, fand im Gräberbereich von Syrakus statt. Ist es Zufall oder scheint gemeinsame örtliche Legendenbildung durch, wenn in eben dieser Zone mehrere Jahrhunderte später Bischof Theodosius an ungastlicher Stätte das vergessene Grab des Glaubensbringers Marcianus aufsuchte und zu neuen Ehren brachte? Vgl. etwa auch bei Diodor (4, 79, 3–4) die Anekdote vom Auffinden des Minosgrabes in einem unterirdischen Gelass unter einem Aphroditetempel durch Theron von Akragas.

35_ Vgl. Anm. 12.

36_ Urkundenbuch Hochstift 1 (wie Anm. 31) Nr. 441. S. 438.

37_ Giese. Textfassungen (wie Anm. 30). S. 35–39.

38_ Miracula Bernwardi. Hrsg. G. H. Pertz. MGH SS 4. Hannover 1841. S. 782–786: 782 Anm. c. Vgl. Giese. Textfassungen. (wie Anm. 30). S. 8 mit Anm. 29; 52 mit Anm. 190; Bernhard Schütz. Zum ursprünglichen Anbringungsort der Bronzetüren Bischof Bernwards von Hildesheim. Ztschr. für Kunstgeschichte 57. 1994. S. 569–599. Martina Giese macht mich hier aufmerksam auf die Revelationes s. Michaelis, welche in der Hannoveraner Kanonisationsfassung der Bernwardsvita enthalten sind, aber bislang noch nicht behandelt wurden. Ein Wunder bei einer angeblichen Grundsteinlegung im Jahr 1001 überliefert Jakob Bötticher (gest. 1743) in einer Randbemerkung seiner Chronica Abbatum S. Michaelis (Dombibliothek Hildesheim Hs 297. S. 2): »in antiquo quodam manuscripto traditur inter caetera hoc miraculum. Cum S. Bernwardus primum posuit lapidem et populus pro honore ad sacra oblationem faceret, offertorium visibiliter cum omnium admiratione ita augebatur, ut de eo singulis Sabbathinis diebus cuilibet operario sua merces reddita, idque usque ad consummationem et perfectionem ecclesiae et monasterii.«

39_ Vgl. Bernwards Schenkungsurkunde für das Michaelskloster vom 1. Nov. 1019: »monastici ordinis indidi personas, quas ea ratione coadunavi, ut sicut iuxta monasticam normam sunt a seculi actibus alieni (vgl. Regula S. Benedicti IV 29), ita essent ab omni impe-

dimento secularis servitii liberi.« (Urkundenbuch 1. ⟨wie Anm. 31⟩. Nr 162. S. 52; vgl. Vita Bernwardi. ⟨wie Anm. 30⟩. 780); die verunechtete Königsurkunde von 1022 (Urkundenbuch 1. ⟨wie Anm. 31⟩. Nr. 69. S. 70–74 = DH. II. Nr. 260) fordert konkreter: »ut nullus iudex publicus nec quislibet ex iudiciaria potestate sive aliquis ex fidelibus sancte dei ecclesie vel nostris ullo umquam tempore ingredi et irritare presumet, huius auctoritate precepti confirmari volumus«.

40_ Los Angeles. The J. Paul Getty Museum. Ms. 64 f. 156r vgl. Bernward von Hildesheim (wie Anm. 30). Bd 2. S. 607–609. E. C. Teviotdale. The Stammheim Missal. Los Angeles 2005. S. 78–80.

41_ Analecta Hymnica 50. Nr. 223; vgl. S. Boynton. Shaping a monastic identity. Liturgy and history at the imperial abbey of Farfa 1000–1125. Ithaca 2006. S. 163.

42_ Schon belegt im Antiphonar von Compiègne (2. Hälfte 9. Jahrhundert.) Hesbert CAO 6235; ebenso bei Wilhelm von Auxerre (gest. 1231) (Summa de officiis ecclesiasticis. Ausgabe bei J. Arnold. Spiritualis dedicatio. Wilhelm von Auxerre und Durandus von Mende. In: Das Haus Gottes seid ihr selbst. Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe. Hrsg. R. Stammberger u. a. (Erudiri Sapientia 6) Berlin 2006. S. 367–440: 427. Vgl. M.-Th. Lorcin, Benedic Domine domum istam et angeli tui in pace custodiant muros ejus . La protection des demeures par les armes spirituelles. In: Cadre de vie et manières d'habiter (XIIe-XVIe siècle). Hrsg. D. Alexandre-Bidon u.a. (Publications du C.R.A.H.M) Caen 2006, S. 187–206.

43_ Zum Kult am Bernwardsgrab mit dem »Bernwardswasser« mit Votivgaben vgl. E. Bünz. Der Kult des hl. Bernward von Hildesheim im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. In: Bernward von Hildesheim (wie Anm. 30). Bd. 1. S. 419–430: 428 f. mit Abb. 223 (Votivgaben); S. Haarländer. Hagiographie und urkundliche Überlieferung von Klöstern im 12./13. Jahrhundert. In: Hagiographie im Kontext. Hrsg. D. R. Bauer und K. Herbers. Stuttgart 2000. S. 26–45: 30 f. mit Anm. 21. Zu den Krankensegnungen mit dem Großen Bernwardskreuz vgl B. Gallistl. Neue Dokumente zum Ostchor der Michaeliskirche aus der Dombibliothek. In: Die Diözese Hildesheim 72. 2004.

S. 259–289: 283–286. Zu Heilungen durch Wasser der Bernwardsquelle vgl. Gründliche Nachricht von der Verehrung des heiligen Bernwards. Hildesheim 1767. repr. Bielefeld 1993. S. 133; 136f. In einem handschriftlichen Bändchen des Nikolaus Turtual (gest. 1778), Mönch von St. Michael, findet sich das Gedicht »De fonte S. Bernwardi« in elegischem Versmaß (Dombibliothek Hildesheim Hs 730, f. 1v). Seiner Unbekanntheit halber soll es hier vollständig angeführt sein:

Frigida te vexat, te corripit arida Febris,
consilio medici pharmaca sana sitis.
Potio gustatur dulcis, gustatur amara,
sic calor extinguit frigus et ossa vigent.
Potio gustatur, vel lympha refrigerat aestum,
ne carnem et venas rodat acuta febris.
Sed stagnat Bernwarde! tuo medicina sepulchro,
inde salus animis corporibusque fluit,
inde salus crescitque meatibus unda sacratis
pulvere Bernwardi sanctificantur aquae,
quae vegetant aegros, quae corpora languida sanant.
Febri lapsus adis, viribus auctus abis.
Non capit hic vitium rivus, putredinis expers
unda paludosis vermibus usque caret.
Fons sacer et nitidis tumulus cristallinus undis
utilitate scatens, prodigiisque nitens.
Tota Diocesis fluvium super aethera tollit
Bennopolisque pari flumina laude canit.
Quae pietas, quam sanctus honor, reverentia qualis.
Indigenaeque canunt ruricolaeque bibunt.
Dive! Patrociniis plebem Bernwarde tueris
quae colit Instranas, florida prata, plagas,
quos Deus exaudit, quibus auxiliatur ubique
permotus meritis (daruntergeschrieben: precibus) Praesul amande tuis.

Auf die Quelle spielt vermutlich schon das »potantes« in Vita Bernwardi c. 9 an (vgl. Anm. 30).

44_ Die genauen Beziehungen zwischen diesen beiden Bauten der Michaelsstiftung werden kontrovers diskutiert. Francis Tschan geht mit Berufung auf die Grabungen von Josef Bohland davon aus, dass die Kirchenkrypta auf den Grundmauern der bernwardinischen

Kreuzkapelle steht. F. J. Tschan. Saint Bernward of Hildesheim (Publications in Medieval Studies, The University of Notre Dame 6, 12, 13). Bde. 1–3 Notre Dame Ind. 1942–1952: hier Bd 2. S. 401–422. Die neueren Grabungen unter dem Boden der Krypta konnten entsprechende Fundamente allerdings nicht bestätigten. Seit dem späteren Mittelalter lässt sich die Kreuz- (auch Lamberti-) kapelle als Pfarrkirche an der Nordostecke des Klosterkreuzgangs lokalisieren. Sie wurde im Zuge der Reformation profaniert, in Napoleonischer Zeit abgebrochen.

44_ Die Urkunde vom 8. Juli 1266, Urkundenbuch der Stadt Hildesheim. Hrsg. R. Doebner.

45_ Bd. 1. Hildesheim 1881. Nr. 300. S. 145f.) mit Stiftung für einem »chorus angelorum«, die Ch. Wulf (Inschriften ⟨wie Anm. 1⟩. S. 192. Anm. 11) hier anführt, bezieht sich auf das Kloster von St. Godehard, nicht auf den Dom. Einen Engelschor im Dom nennt erstmalig die Urkunde vom 29. November 1378, in der Bischof Gerhard (1365–1398) die Stiftung einer Vikarie für das »altare S. Michaelis et omnium angelorum« bestätigt. Dabei sollten zwei der gestifteten Messen jeweils so lange auf dem »chorus angelorum« gefeiert werden, bis der für den Bau einer Orgel niedergelegte Engelsaltar wiederhergestellt sei: »duas missas in qualibet septimana prout in choro angelorum facere tenebuntur celebrari facient et procurent, donec altare angelorum destructum per organa restauretur.« (Urkundenbuch des Hochstifts Hildesheim 6. Hrsg. H. Hoogeweg. Hannover 1911. Nr. 342. S. 232; vgl. Germania Sacra 46 ⟨wie Anm. 8⟩. S. 49). Der Herausgeber H. Hoogeweg konjizierte für das überlieferte »tenebuntur« ein »tenebantur«. Aus anderer Quelle (Chron.ica episcoporum Hildesheimensium. MGH SS 7. Hrsg. G. H. Pertz. Hannover 1846. S. 871) wissen wir, dass Bischof Gerhard die Domorgel neu errichten oder vergrößern ließ. Es handelte sich dabei aber wahrscheinlich um die »kleine Schwalbennestorgel im Norden über der Wand des Seitenschiffs über den östlichsten Jochen« (J. M. Kratz. Über die Orgel im Dom und die Domorganisten 1883. Dombibliothek Hildesheim Hs C373. S. 7; E. Palandt. Alte Kirchenorgeln in der Stadt Hildesheim. In: Alt-Hildesheim 11. 1931. S. 28–36) und nicht um die Orgel, die erst im 16. Jahrhundert auf der Westempore nachzuweisen ist (Kratz, ebda. S. 3; A. Bertram. Ge-

schichte des Bistums Hildesheim. Bd. 1. Hildesheim 1899. S. 356). Emporenorgeln solcher Art sind sonst vor dem 16. Jahrhundert nicht bekannt. Engelsaltar und -chor haben sich 1378 demnach eher in Nähe der Schwalbennestorgel im nördlichen Seitenschiff über den östlichen Arkaden befunden.

46_ »supra sacellum S. Sylvestri est altare S. Lucae sive omnium angelorum. mscpt. vetust.« J. M. Kratz. Der Dom zu Hildesheim Bd. 1. Vor 1840. Dombibliothek Hildesheim Hs C 31a. S. 53, mit Hinweis auf J. Ch. Harenberg. Historische Beschreibung der Bischöflichen Kirche in Hildesheim. In: Hannoversche Gelehrte Anzeigen vom Jahre 1754. 44. Stück. S. 607. Harenberg erwähnt dort allerdings nur eine »Capelle des hl. Lucä« über der Silvesterkapelle (also im nördlichen Westwerk), ohne ein Engelspatrozinium zu erwähnen. Der erste Nachweis für letzteres liegt jedenfalls erst in einer Zeit, in der die Vikarie »omnium angelorum« mit der Lukas-Vikarie zusammengelegt war. Eine »Michaeliskapelle im Thurme« nennt A. Bertram (Bistum (wie Anm. 42), Bd. 1. S. 387) mit Bezugnahme auf das heute verschollene Manuskript »Cod. Bev. 114«. Dieses war eine Abschrift des Kapitelsoffiziumbuchs des Hildesheimer Domkapitels von 1191 (Wolfenbüttel. Cod. Guelf. 83. 30 Aug.°), die J. M. Kratz in den Jahren 1849–1850 fertigte. Das Wolfenbütteler Original enthält eine solche Notiz allerdings nicht. Auch die sprachliche Form weist auf ein neueres Datum, so dass es sich vermutlich um einen Zusatz von Kratz handelt.

47_ Schaller. Erzengel (wie Anm. 18). S. 292.

48_ B. Brenk. Wer sitzt auf der Empore? In: Sinopien und Stuck im Westwerk der karolingischen Klosterkirche von Corvey. Hrsg. J. Poeschke. Münster 2002. S. 71–86: 83–85.

49_ Vgl. Gallistl. Dokumente (wie Anm. 43). S. 282.

50_ K. B. Kruse. Zum Phantom der Westhalle mit dem Standort der Bronzetüren in St. Michaelis. In: Niedersächsisches Landesamt für Denkmalpflege. St. Michaelis in Hildesheim. Forschungsergebnisse zur bauarchäologischen Untersuchung im Jahr 2006. Hrsg. Ch. Segers-Glocke (Arbeitshefte zur Denkmalpflege in Niedersachsen

34). Hameln 2008. S. 144–159. Vgl Schütz. Anbringungsort. (wie Anm. 38).

51_ »Ibidem autem monasterium ab eo Adalberto abbate nisi quibus turribus et minoribus capellis laudabiliter consummatum, incarnationis Domini 1033 anno suaeque promotionis undecimo, in honore sancti Michaelis 3 Kal. Octob. Dedicavit ⟨...⟩ postremo principale nostrum monasterium cripta quadam in occidentali parte obscuratum aperuit et valvas quas domnus Bernwardus conflari fecerat ibidem pulcherrime composuit ⟨...⟩ et etiam campanarium ⟨...⟩ amplum ⟨...⟩ composuit.« Wolfhere. Vita Godehardi prior. Hrsg. G. H. Pertz. MGH SS 11. Hannover 1854. S 167–196: 195.

52_ Vgl. B. Gallistl. Die Hildesheimer Bronzetür und die sakrale Vorbildlichkeit in der bernwardinischen Kunst. In: Hildesheimer Jahrbuch 64. 1993. S. 81–84. Zur frühen Bausituation an S. Michael vgl. H. Jakobs. Anmerkungen zur Urkunde Benedikts VIII. für Bernward von Hildesheim (JL 4036) und zu den Anfängen von St. Michael. In: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 62. 1994. S. 204–214.

53_ Tschan. Saint Bernward (wie Anm. 44). Bd. 2. S. 415–419; Bd. 3. Abb. 252–255; vgl. H. Beseler und H. Roggenkamp. Die Michaeliskirche in Hildesheim. Berlin 1954. S. 103. Anm. 236; R. Wesenberg. Bernwardinische Plastik. Berlin 1955. S. 174–181. Eine Hildesheimer Münze des frühen 11. Jahrhunderts zeigt die Kirche von St. Michael als Seitenfassade mit einem großen Mittelportal, darüber »dextera Dei« und Kreuz. M. Mehl. Eine neue Hildesheimer Münze aus einem russischen Schatzfund. In: Alt-Hildesheim 50. 1979. S. 3–6.

»Portas atrii« an St. Michael erwähnt Wolfhere im Zusammenhang mit den Leichenzeremonien für Bischof Godehard (gest. 5.5.1038). Vita Godehardi posterior. c. 31, MGH SS 11 (wie Anm. 51), S. 196–218: 215. Johann Michael Kratz (Über die Michaeliskirche. Dombibliothek Hildesheim, Hs C26, S. 1) nennt einen Haupteingang im Süden mit den Standbildern des Kaiserpaares Heinrich II. und Kunigunde, der bis 1412 bestanden hat. Vgl. Giese, Textfassungen (wie Anm. 30), S. 117.

Maria Kapp

Friedrich Eltermann

Die hier vorgelegte Arbeit widmet sich dem Historien- und Porträtmaler Friedrich Eltermann, der von ca. 1861 bis zum Ersten Weltkrieg in Hildesheim wirkte und zu den wichtigsten Künstlern seiner Zeit im Bistum gehörte. Die Kunst der Nazarener und die Stilrichtung des Historismus prägten das kirchliche Kunstschaffen dieser Jahrzehnte auch in der Diözese Hildesheim. Da sie im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts jedoch eine deutliche Ablehnung erfuhren, wurden die Ausstattungen der Kirchen (Wandgemälde, Altäre, Kanzeln, Kommunionbänke, Figuren, Bilder, Kreuzwege) entfernt und zerstört, die ausführenden Künstler gerieten in Vergessenheit. Von den meisten der damals in Hildesheim tätigen ortsansässigen Malern, Bildhauern und Goldschmieden ist heute nur wenig bekannt, umfassende Untersuchungen zur Malerei, Skulptur und zum Kunstgewerbe stehen noch aus[1].

_ I. Lebensbeschreibung

Dietrich Friedrich Wilhelm Eltermann wurde am 22. Dezember 1835 in Iserlohn als Sohn des Fabrikarbeiters Wilhelm Eltermann und seiner Ehefrau Henriette Wilhelmine, geb. Hillebrand, geboren. Nach Studienjahren in Düsseldorf (bei Ernst Deger, 1809–1885) und München kam Eltermann 1861 nach Hildesheim. Es kann vermutet werden, dass dieser

Umzug auf Veranlassung von Ernst Deger erfolgte, der der Pate des Hildesheimer Pfarrers und späteren Domkapitulars Ernst Otto Wiecker (1834–1925) war, der sich durch ein besonderes Interesse an der bildenden Kunst und an der Bistumsgeschichte auszeichnete.

In Hildesheim knüpfte Eltermann bald Kontakte, sowohl zu den Geistlichen und der bischöflichen Behörde als auch zu der bekannten Malerin Julie Gräfin von Egloffstein, die Einfluss auf sein Porträtschaffen nahm.[2] In den Einwohnerbüchern der Stadt ist Eltermann erstmals für das Jahr 1863 verzeichnet (Am Friesentor), dann ab 1866 (Vorderer Brühl), ab 1880 am Domhof, ab 1884 am Pfaffenstieg, ab 1892 in der Wilhelmstraße, ab 1908 bis zu seinem Tod am 18. Juni 1919 am Domhof 29.

Eltermann heiratete am 7. November 1865 Anna Wiecker, die Schwester von Ernst Otto Wiecker (geb. 21. August 1837, gest. 8. Mai 1912). Zwei Söhne gingen aus der Ehe hervor: Otto, geb. am 5. Dezember 1868 (Pate: Otto Wiecker) und Wilhelm, geb. am 3. März 1872 (Pate: Pfr. Wilhelm Ludewig, 1819–1897). Wilhelm Eltermann starb bereits am 4. August 1896 als Assistenzarzt in Marsberg an einer Blutvergiftung. Otto Eltermann ließ sich in Kleve nieder, er war verheiratet mit Anna, geb. Wiidhaut. Die Traueranzeige für Friedrich Eltermann, unterzeichnet von Otto Eltermann und Domkapitular Otto Wiecker, erschien am 20. Juni 1919 in der Hildesheimschen Zeitung (Kornackersche Zeitung), zusammen mit einer kurzen Würdigung des Künstlers. In der Hildesheimer Allgemeinen Zeitung wie auch in der Bistumszeitung wurde des Malers nicht gedacht. Die Beisetzung erfolgte am 21. Juni 1919 auf dem Magdalenenfriedhof.

_ II. Quellen und Literatur

Die Werke Eltermanns haben in der kunst- und bistumsgeschichtlichen Literatur nur einzelne Erwähnungen und Beschreibungen erfahren. Im Folgenden soll das Kunstschaffen des »Historien-, Porträt- und Kunstmalers« – so bezeichnete er sich selbst – Eltermann vorgestellt werden. Es werden dafür alle archivalisch nachweisbaren Arbeiten im Bistum Hildesheim berücksichtigt. Werke für private Auftraggeber, für die evangelischen Gemeinden der Landeskirchen Hannover und Braunschweig sowie für kommunale u.a. Interessenten können wegen der unzureichenden Quellenlage nicht behandelt werden.

Für die Auffindung der Arbeiten wurden die relevanten Ortsaktenbestände des Bistumsarchivs Hildesheim (BAH), d. h. die Bau- und Inventarakten, durchgesehen, außerdem der Bestand der historischen Inventare und der neuen, durch Mitarbeiter der Kirchlichen Denkmalpflege ab 1989 erstellten Inventarbände. Außerdem wurden die geordneten Pfarrarchivbestände, die im BAH verwahrt werden, durchgesehen. Als Quellen dienten außerdem ausgewählte Festschriften, Chroniken und Sekundärliteratur, ferner die Einträge im Katholischen Sonntagsblatt bzw. St. Bernwardus-Blatt. Die ungeordneten Pfarrarchivbestände konnten nur in Ausnahmefällen ausgewertet werden.

Es sei nochmals betont, dass die folgenden Werkverzeichnisse sich auf die Diözese Hildesheim und auf das archivalisch Nachweisbare beschränken. Nicht überprüfbare Zuschreibungen wurden nicht berücksichtigt, Aussagen der Sekundärliteratur, die sich von den Quellen her als falsch erwiesen, ebenfalls nicht. Es ist davon auszugehen, dass weitere Werke Eltermanns aufgefunden werden bzw. sich nachweisen lassen, z. B. durch die fortschreitende Erschließung der Pfarrarchive. Es ist allerdings ebenso zu befürchten, dass eine Vielzahl von Arbeiten verloren gegangen ist, nicht nur durch die Zerstörung der Werke selbst, sondern auch durch die (häufig mutwillige) Vernichtung von Archiven bzw. bereits durch die Tatsache, dass die Kunstwerke zur Zeit ihrer Entstehung nicht sachgerecht dokumentiert wurden – entgegen den Vorschriften der bischöflichen Behörde.

Mein Dank gilt an dieser Stelle dem Direktor des Bistumsarchivs, Herrn Dr. Thomas Scharf-Wrede, für die Unterstützung des Projekts sowie den Hildesheimer Vinzentinerinnen für die freundlich gewährte Unterbringung und den »geistlichen Rahmen«, der die Grundlage der Arbeit bildete. Mein Dank gilt außerdem – in alphabetischer Reihenfolge – Herrn Dr. Stefan Bölke, Frau Barbara Flügge, Frau Dr. Elisabeth Peters (Hinweise zu Hockeln und Groß Düngen), Frau Dr. Monika Tontsch, Herrn Erik Ernst Venhorst (Hinweise zu Hönnersum) und Frau Gabriele Vogt.

_ III. Die Kirchenlandschaft im Bistum Hildesheim bis zum Ersten Weltkrieg

Grundlage und Voraussetzung für die Beurteilung von Eltermanns Schaffen ist eine Beschreibung der Kirchenbauten des Bistums. Die Tätigkeit

Eltermanns in Hildesheim umfasste den Zeitraum von ca. 1861 bis zum Ersten Weltkrieg, d. h. die (Teil-) Episkopate von Bischof Wedekin (1849–1870), Bischof Sommerwerck (1871–1905) und Bischof Adolf Bertram (1906–1914)[3]. Bereits die Amtszeit von Bischof Wedekin zeichnete sich durch einen deutlichen Anstieg der Katholikenzahlen aus, was wiederum die Gründung neuer Gemeinden und den Bau von Kirchen nach sich zog. Die erste Hälfte der Amtszeit von Bischof Sommerwerck stand im Zeichen des Kulturkampfes, der die positive Entwicklung zwar nicht aufhalten, jedoch verlangsamen konnte. Die Zahl der Kirchenneubauten ging in dieser Zeit etwas zurück, es ist jedoch zu betonen, dass dennoch wichtige Neubauprojekte durchgeführt wurden, z. B. in Bernshausen, Linden und Bündheim. Nach Beendigung des Kulturkampfes setzte eine schnelle Konsolidierung der Gemeinden und des geistlichen Lebens ein, die äußerlich durch eine große Zahl von Kirchenneubauten, Erweiterungsbauten und der Neuausstattung der Kircheninnenräume sichtbar wurde.

Bis zum Ersten Weltkrieg zählte das Bistum ca. 180 Gemeindekirchen, hinzu kamen die Kapellen der Ordenshäuser und Kongregationen. Vergleichsweise gering war der Anteil an alten, d. h. vorbarocken Bauwerken, der sich, bedingt durch die Reformation, auf die Kirchen der Stadt Hildesheim, auf einzelne ehem. Klosterkirchen (im Besitz der Klosterkammer Hannover), auf die Kirchen in Duderstadt, Goslar, Ringelheim und Helmstedt beschränkte. Erstaunlich groß war die Zahl der barocken Kirchen, die als Neubauten im Stift Hildesheim (Amts- und Klosterpfarreien, Schlosskirchen) und im – damals noch kurmainzischen – Eichsfeld entstanden. Als herausragende Beispiele sind die Klosterkirchen in Grauhof, Lamspringe oder Escherde zu nennen, die Schlosskirchen in Liebenburg und Wohldenberg, die Amts- und Pfarrkirchen in Hannover, Braunschweig, Borsum, Dinklar, Bilderlahe, schließlich die eichsfeldischen Dorfkirchen wie Immingerode, Seeburg, Desingerode oder Gieboldehausen. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden nur wenige neue Kirchen, z. B. in Celle, Vienenburg, Sottrum oder Itzum. Eine zweite Blütezeit des Kirchenbaues setzte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein und hielt bis zum Ersten Weltkrieg an. In diesen Jahrzehnten wurden ca. 75 Kirchen neu gebaut, die sowohl für neu gegründete Pfarrgemeinden – vor allem im nördlichen Teil des Bistums – nötig wurden als auch als größere Bauten die kleineren barocken oder mittelalterlichen Vorgängerbauten ersetzten. Neogotische und neoromanische Kirchenbauten wurden etwa gleich häufig ausgeführt, bis 1880 überwogen na-

turgemäß die neogotischen Räume. Zu den bedeutendsten Bauten bis ca. 1880 zählten St. Augustinus in Hameln (1865/66, A. Güldenpfennig), St. Marien in Harburg (1864/65, A. Essenwein), St. Bernward in Hönnersum (1864/65, V. Statz), St. Marien in Lüneburg (1857, Mey), St. Peter und Paul in Bernshausen (1874, Statz), St. Godehard in Linden (1874, C. Hehl) und Hlg. Engel in Peine (1866–68, C. W. Hase). In den folgenden Jahrzehnten waren es vor allem die Kirchenbauten von Christoph Hehl und Richard Herzig, die die Kirchenlandschaft prägten, zu erwähnen sind St. Marien und St. Elisabeth in Hannover, St. Benno in Linden, St. Bernward in Döhren (alle Hehl), von Herzig St. Martin in Nörten, die Klosterkirche der Ursulinen in Duderstadt, St. Joseph in Verden, schließlich von Eberhard Wulff St. Joseph in Holzminden. Das erste Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts wurde außerdem durch mehrere Kirchenbauten von Jagielski charakterisiert (Misburg, Schöningen, Lehe u. a.).

Nicht nur die Kirchenneubauten benötigten bzw. erhielten komplette Inneneinrichtungen, die gewöhnlich von den Architekten entworfen wurden. Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die barocken Inventarstücke der Vorgängerkirchen nur selten in die neuen Räume integriert wurden. Auch die barocken Kirchen wurden oft neu ausgestattet und im historistischen Stil ausgemalt. Die Hochschätzung des gotischen Stils als des typischen Stils kirchlicher Kunst, ebenso die Verehrung frühchristlicher und ravennatischer Kunst, dagegen auf der anderen Seite die Ablehnung des barocken als typischen „weltlichen" Stils hatten zur Folge, dass barocke Altäre und Innenensembles entfernt und durch neogotische oder – später – neoromanische Einrichtungen ersetzt wurden. Die Ent-Barockisierung von St. Cyriakus in Duderstadt sei beispielhaft erwähnt. Gerade die Ausmalung (jetzt meist nur noch photographisch belegbar) mit Schablonenmalereien und Spruchbändern in einem barocken Innenraum wirkt heute sehr befremdlich. Ausgenommen von diesen Maßnahmen blieben die Kirchen der Klosterkammer (ehem. Stifts- und Klosterkirchen), die bis heute meist ihre barocke Innenausstattung bewahrt haben, außerdem die Schlosskirchen. Mit großer Wertschätzung behandelten die Gemeinden die erhaltenen mittelalterlichen Kirchen, z. B. in Goslar, wo die barocke Ausstattung aus Stift Riechenberg weiter benutzt wurde, oder in Duderstadt.

Zu den wichtigsten Teilen der Neuausstattungen gehörten neue Altäre, Kommunionbänke, Kanzeln, Fenster, Orgelprospekte, Beichtstühle,

Kreuzwege, außerdem Wand- bzw. Decken- und Tafelgemälde. Dekorative und figürliche Malereien schmückten sowohl neogotische als auch neoromanische Kirchenbauten. Bezüglich der Planung und Durchführung der Innenraumgestaltung sei bereits hier gesagt, dass die Entwürfe für die äußere Gestalt der Altäre, Kanzeln, Kommunionbänke, Orgelprospekte, Beichtstühle von den Architekten selbst vorgelegt wurden, daß dagegen die Ikonographie der Retabeldarstellungen, der Kanzeln und vor allem der Wandgemälde und Fenster durch den Pfarrer festgelegt wurden, der die Programme mit dem Generalvikariat abzustimmen hatte. Gerade zwischen Bau und Ausmalung einer Kirche (oder auch der Ausschmückung mit figürlichen Glasmalereien) konnten Jahrzehnte liegen, d. h. weder der ausführende Architekt noch der ehem. Pfarrer als Bauherr hatten die Möglichkeit einer Einflussnahme. Dennoch wurden und werden die erhaltenen historistischen Kirchen mit ihren kompletten Ausstattungen (wie in Harsum, Nörten oder Brochthausen) als einzigartige Gesamtkunstwerke und Beispiele besonderer Homogenität erlebt.

Dem Historienmaler Eltermann, der 1861 nach Hildesheim kam, öffnete sich – auch dank seiner durch Wiecker vermittelten Beziehungen zum Klerus – ein weites Betätigungsfeld, das neben Wand- und Tafelgemälden die Gestaltung von Altären, Tabernakeln, Kanzeln umfasste, die Ausführung von Kreuzwegen, die Entwürfe für Fenster und Paramente, Vergoldungen und Polychromierungen, schließlich die Durchführung von Restaurierungen sowie die Gestaltung von Sonderaufträgen (z. B. Heilige Gräber) und Porträts.

Im Folgenden sollen die Werke Eltermanns, gegliedert nach thematischen Gruppen, vorgestellt werden.

_ IV. Werkverzeichnisse

Hinweise zur Benutzung

1. Die Angaben sind bewusst kurz gehalten. Auf Maßangaben wurde generell verzichtet, da das Ausmessen in vielen Fällen nicht möglich war.

2. Die Ortsbezeichnung nennt den historischen Ortsnamen, nicht die heutige politische Zugehörigkeit (z.B. Sorsum statt Hildesheim-Sorsum).

3. In der Kopfzeile ist der Name des auftraggebenden Pfarrers angeführt. Der Zusatz „vgl. ...“ bezieht sich auf ein zeitgleich entstandenes Werk in derselben Kirche, „vgl. auch...“ auf ein Werk, das von demselben Pfarrer in einer anderen Kirche in Auftrag gegeben wurde.

4. Künstlersignaturen wurden aufgenommen, wo sie sichtbar bzw. in der Literatur zweifelsfrei angegeben waren. Es ist möglich, dass weitere Werke signiert bzw. auf der Rückseite bezeichnet sind.

5. Im Anschluss an die Werkbeschreibung folgt die Nennung der Quellen und Literatur. Die historischen und modernen Inventare wurden nur dann verzeichnet, wenn der Werknachweis aus ihnen genommen wurde. Fehlerhafte Sekundärliteratur wird nicht zitiert.

6. Erhaltene oder teilweise erhaltene Werke sind mit * bezeichnet.

A: Kirchenausmalungen (Wand- und Deckengemälde)

1. Dinklar, St. Stephanus, 1864 (Pfr. Paul Hottenrott, vgl. M 1)
   Chorraum: vier Evangelisten in Medaillons in den Lünetten über den Fenstern, Verkündigung an Maria / Geburt Christi an den Wänden unterhalb der Fenster.
   Vgl. BAH, Ortsakten (OA) Dinklar Nr. 1, Bl. 201 v; Kath. Sonntagsblatt vom 9.10.1864, Nr. 41, S. 325.

2. Tiftlingerode, St. Nikolaus, 1876 und 1882 (Kaplan Otto von dem Hagen, vgl. B 7)
   Schiff: Geburt Christi, Kreuzigung (1876), Taufe Christi, Letztes Abendmahl (1882).
   Chorbogen: Melchisedech, Abel (Rundmedaillons; 1876).
   Chorraum: Nikolaus, Bonifatius (1876).
   Vgl. BAH, OA Tiftlingerode Nr. 40 und 41
   s. auch: Mario Diederich: Tiftlingerode. Ein lebendiges Dorf und seine Menschen auf ihrer Reise durch die Zeit, 2 Bände, Göttingen 2004, Bd. 1, S. 326ff.; Maria Kapp: Inventarisierung katholischer Dorfkirchen im Untereichsfeld und in Bilderlahe, in: DHVG, 70, 2002, S. 251ff. (hier: S. 252, 257).

3. Wolfenbüttel, St. Petrus, 1892 (Pfr. Dr. Karl Grube)
Chorraum: Gottvater mit Engeln, Verkündigung an Maria, Opfer des Melchisedech, Opfer Abrahams, vier Evangelisten, Johannes der Täufer, Moses (?); Teppichmotive im Sockelbereich mit Medaillons.
Vgl. PfA Wolfenbüttel, Kasten 4; s. auch: Maria Kapp: Die St.-Petrus-Gemeinde in Wolfenbüttel, in: DHVG, 67, 1999, S. 175 ff. (hier: S. 179 f.), Bertram (wie Anm. 3), S. 363.

*4. Hönnersum, St. Bernward, 1893 (Pfr. Ludwig Specht)
Chorraum: Tagewerk des Hlg. Bernward, Engelmedaillon; Tod des Hlg. Bernward, Christusmedaillon (*vgl. Abb. 1*).
Vgl. BAH, OA Hönnersum Nr. 1, Bl. 19 f.; s. auch: Bertram (wie Anm. 3), S. 301.

5. Bockenem, St. Clemens, 1894 (Pfr. Heinrich Schlauter, vgl. B 2, B 14)
Chorgewölbe: Goldsternausmalung, Nordwand des Chorraumes: Anbetung der Könige, am Chorbogen: Evangelistensymbole (vgl. Quellenanhang).
Vgl. PfA III, 61, Bl. 5 und III, 13, S. 52.

6. Sorsum, St. Kunibert, 1893 und 1894–96 (Pfr. Rudolf Metz, vgl. B 15)
Chorraum (1893): Geburt Christi/Kreuzigung, Apsis: Christus als Weltenrichter, Engel, St. Kunibert, St. Joseph; Chorbogen: 7 Sakramente.
Wände des Schiffes (1894–96): Verkündigung (Gabriel und Maria in Medaillons über den Seitenaltären), 4 Kardinaltugenden, 8 Seligkeiten (Franz von Assisi, Stephanus, Bruno, Thomas von Aquin, Elisabeth von Thüringen, Agnes, Cäcilia, Katharina), 2 weitere Heilige in Medaillons an der Westwand neben der Orgel.
*Decke (1894–96): Stammbaum Christi mit den 4 großen und 12 kleinen Propheten.
Vgl. BAH, OA Sorsum Nr. 1, Bl. 107 ff.; Rudolf Metz: Die bildlichen Darstellungen in der Pfarrkirche zum heiligen Cunibert in Sorsum, gemalt 1894–1896 vom Historienmaler Eltermann, Hildesheim (Kornacker) 1896, Bertram (wie Anm. 3), S. 355.

7. Hüddessum, St. Matthias, 1898 (Pfr. Ludwig Reineke, vgl. E 1, H 6)
Chorraum: Christus in Emmaus, Christus am Ölberg, Gewölbe: Verklärung Christi im Himmel, Trinität, Engelgruppen, Maria und Johannes der Täufer als Fürbitter.

Abb. 1 _ Hönnersum, Wandbild im Altarraum, 1893

Vgl. BAH, OA Hüddessum Nr. 2, Bl. 3; PfA Hüddessum (ungeordneter Bestand).

*8. Nörten, St. Martin, 1899 (Pfr. Karl Westermann, vgl. B 17, B 18)
Chorraum: Gnadenstuhl mit den Heiligen Elisabeth von Thüringen, Martin und Bernward / Christus und die fünf klugen Jungfrauen.
Vgl. BAH, OA Nörten Nr. 2, Bl. 33 ff.; s. auch: Carl Osseforth: Geschichte der St. Martini-Kirche und des Chorherrenstiftes St. Peter zu Nörten-Hardenberg, Hildesheim 1955, S. 76; Georg Dehio: Handbuch der deutschen Kunstdenkmale: Niedersachsen, Bremen, München und Berlin 1992, S. 987; Knapp (wie Anm. 1), S. 54 ff.

9. Bettmar, St. Katharina, 1903 (Pfr. Friedrich Becker)
Apsis: Thema nicht zu ermitteln.
Vgl. BAH, OA Bettmar Nr. 3, S. 47 ff.; PfA Nr. 282

10. Machtsum, St. Nikolaus, 1905 (Pfr. Johannes Busche)
Chorraum: Geburt Christi / Gnadenstuhl mit Adam und Eva;

*Apsis: Christus zwischen Nikolaus und Michael; Schiff: 4 Evangelisten, Moses, Johannes der Täufer, 3 Engel mit Spruchbändern, St. Bernward zeigt sein Kreuz dem Kaiser Heinrich II., St. Nikolaus mit den Armen; Triumphbogen: 7 Sakramente; Decke: Symbole, Glaubenssätze, Spruchbänder, Kardinaltugenden, Symbole der Lauretanischen Litanei.
Vgl. BAH, OA Machtsum Nr. 1, Bl. 81; St. Bernwardus-Blatt vom 17.9.1905, Nr. 38, S. 311, vom 21.1.1906, Nr. 3, S. 21f.; vom 28.1.1906, Nr. 4, S. 27f.; vom 11.2.1906, Nr. 6, S. 45; vom 18.2.1906, Nr. 7, S. 52f.

11. Ottbergen, Kreuzkapelle, 1911–13 (Pfr. Wilhelm Büchert, vgl. B 8, 9; vgl. auch C 1)
Vorhalle: Jüngstes Gericht mit Darstellung der vier Evangelisten, der Kirche, des Papstes, Vertretern für die Werke der geistigen und leiblichen Barmherzigkeit, der sieben Todsünden und des Antichrist / Kreuzauffindung / Kaiser Konstantin der Große.
Vgl. PfA Ottbergen, Nr. 192.

Die Kirchenausmalungen nehmen im Gesamtschaffen Eltermanns neben den Altar- und Tafelbildern eine zentrale Stellung ein. Mit Ausnahme der frühen Beispiele in Dinklar und Tiftlingerode – letztere entstanden für den Kaplan und Laienmaler Otto von dem Hagen, der möglicherweise Schüler Eltermanns war – gehören die Kirchenmalereien zum Spätwerk Eltermanns, vor allem in die 1890er Jahre. Sie wurden, abgesehen von den Wandbildern der barocken Kirchen in Dinklar und Hüddessum für Kirchenneubauten konzipiert, unter denen die Martinskirche in Nörten und St. Petrus in Wolfenbüttel als die wichtigsten bezeichnet werden können.

Die Ikonographie der figürlichen Darstellungen wurde durch die jeweiligen Pfarrer festgelegt, die ihrer Gemeinde ein erbauliches und lehrreiches theologisches Programm vorstellen wollten[4]. Die Inhalte bezogen sich einerseits auf die Kirchen- und Bistumspatrone, andererseits auf die zentralen Glaubensaussagen der katholischen Kirche und auf die Sakramente. Von besonderer Bedeutung ist das sorgfältig durchdachte Programm der Sorsumer Kirche, das als eine Art katholischer Katechismus in Bildgestalt bezeichnet werden darf. Der kunstbegeisterte Pfarrer Rudolf Metz kam bei Fertigstellung der Malereien gern dem Wunsch seiner Pfarrkinder nach einer genauen Beschreibung und Erläuterung der Darstel-

lungen nach[5]; seine Schrift wurde mit Genehmigung des Generalvikariats 1896 bei Kornacker gedruckt. Interessant ist hier auch das Schreiben von Domkapitular Adolf Bertram (vgl. OA Sorsum Nr. 1, Bl. 110ff.), in dem er die von Pfr. Metz eingesandten Pläne kommentierte (vgl. Quellenanhang). Es überrascht, dass Bertram die schriftlichen Ausführungen des Pfarrers wie auch die Skizzen des Malers bis in kleinste Details prüfte und Veränderungswünsche mitteilte, wie z. B. die Ausführung des Nimbus' des Jesuskindes an der Sorsumer Decke nicht als einfacher Scheiben-, sondern als Kreuznimbus. Soweit erkennbar, wurden alle Bemerkungen bzw. Monita Bertrams umgesetzt – ein eindrucksvolles Beispiel dafür, welchen Einfluss das Generalvikariat ausübte und nach welchen Vorgaben sich Eltermann selbst zu richten hatte.

In den genannten Kirchen führte Eltermann stets die figürlichen Darstellungen aus. Da er keine Werkstatt bzw. Malereibetrieb hatte, ist bei mehreren Kirchen für die Erstellung der einfachen Dekorationsmalereien die Mitarbeit weiterer Maler archivalisch bezeugt: In Wolfenbüttel, Hüddessum, Nörten und Bettmar war es der Hildesheimer Dekorationsmaler Karl Borgmeyer, in Machtsum der Kirchenmaler Joseph Bohland. In Nörten entstand das Gesamtkonzept der Ausmalung in Zusammenarbeit mit Prof. Hermann Schaper, Hannover. In der Krankenhauskapelle Neu-Mariahilf in Göttingen führte Borgmeyer alle Malereien nach den Entwürfen Eltermanns aus (vgl. G 10).

Die Ausmalung des Kircheninneren gehörte zur typischen Ausgestaltung einer historistischen Kirche wie auch zur zeitgenössischen Renovierung einer barocken. Als Dekorationselemente sind zuerst figürliche Darstellungen (Szenen und Einzelpersonen) zu nennen, außerdem Schablonenmalereien mit Teppichmotiven, meist in starker Buntfarbigkeit, Medaillons mit Symbolen, Spruchbänder. Für die Kirchen der Diözese Hildesheim lassen sich – neben Eltermann – mehrere Maler nachweisen, die schwerpunktmäßig mit dem Ausmalen beschäftigt waren. Zu den Hildesheimer Malern der »ersten« Generation gehören Franz Borgmeyer (1812–1884), Franz Thiesing (1830–1891), Heinrich Ruthe (1834–1908), der wichtigste Maler der »zweiten« Generation war Karl Borgmeyer (1849–1906), zur dritten und letzten Generation der Dekorationsmaler zählen Joseph Bohland der Ältere (1876–1935) und Heinrich Gronau (1880–1956), der die Werkstatt Karl Borgmeyers übernahm und bis zu seinem eigenen Tod leitete. Die Einwohnerbücher der Stadt Hildesheim unter-

scheiden zwischen den »Dekorationsmalern«, die eher dem Handwerk zuzurechnen waren, und den »Porträt-, Historien- und Landschaftsmalern«, die künstlerischen Anspruch hatten. Karl Borgmeyer und Joseph Bohland waren die am meisten beschäftigten Kirchenmaler, die gleichzeitig auch Restaurierungen durchführten.

Zu den Malern, die nicht in Hildesheim ansässig waren und ebenfalls regelmäßig für Kirchenausmalungen innerhalb der Diözese tätig wurden, gehören zunächst Prof. Hermann Schaper in Hannover (1853–1911), Michael Welter in Köln (1808–1892), Oskar Wichtendahl in Hannover (1861–1933), Valentin Volk in Mainz (1846–1909), Wilhelm Clausing in Osnabrück, Heinrich Brinkmann in Paderborn, Schmauss und Pfister in Fulda. Für das Eichsfeld ist vor allem Arthur Krumpipen, ein Schüler der Werkstatt Goldkuhle in Wiedenbrück zu nennen, der sich 1897 in Duderstadt niederließ[6]. Für die großen und kirchenpolitisch wichtigsten Ausmalungsprojekte wurden gewöhnlich die auswärtigen Maler beschäftigt, besonders Hermann Schaper. Es sei darauf hingewiesen, dass sowohl Eltermann als auch Schaper, Wichtendahl, Clausing und Volk für das Generalvikariat als Berater tätig waren bzw. Pläne überarbeiteten, die von lokalen Malern vorgelegt wurden[7]; für die Korrektur oder Durchsicht des ikonographischen Programmes wurde auch der bereits erwähnte Pfarrer und spätere Domkapitular Otto von dem Hagen herangezogen[8]. Als herausragende Beispiele für erhaltene Ausmalungen seien die Malereien von Volk in Harsum und Borsum genannt, die von Wichtendahl in Hannover, St. Elisabeth, die von Welter in Hildesheim, St. Godehard, sowie schließlich die von Krumpipen in Brochthausen. Der Großteil der Kirchenmalereien wurde leider nach dem Zweiten Weltkrieg zerstört.

B: Altäre (Entwürfe, Altargemälde)

*1. Hüddessum, St. Matthias, 1866 (Pfr. Theodor Krone, vgl. auch M 2)
Hochaltar mit dreiteiligem Retabel: Maria mit dem Kind, St. Matthias (links), St. Martin (rechts) (*Abb.* 2)
Vgl. BAH, OA Hüddessum Nr. 3, Bl. 9 ff.

*2. Bockenem, St. Clemens, 1866 (Pfr. Heinrich Schlauter, vgl. A 5, B 14)
Seitenaltar mit Darstellung der Verkündigung Mariens (Kopie des

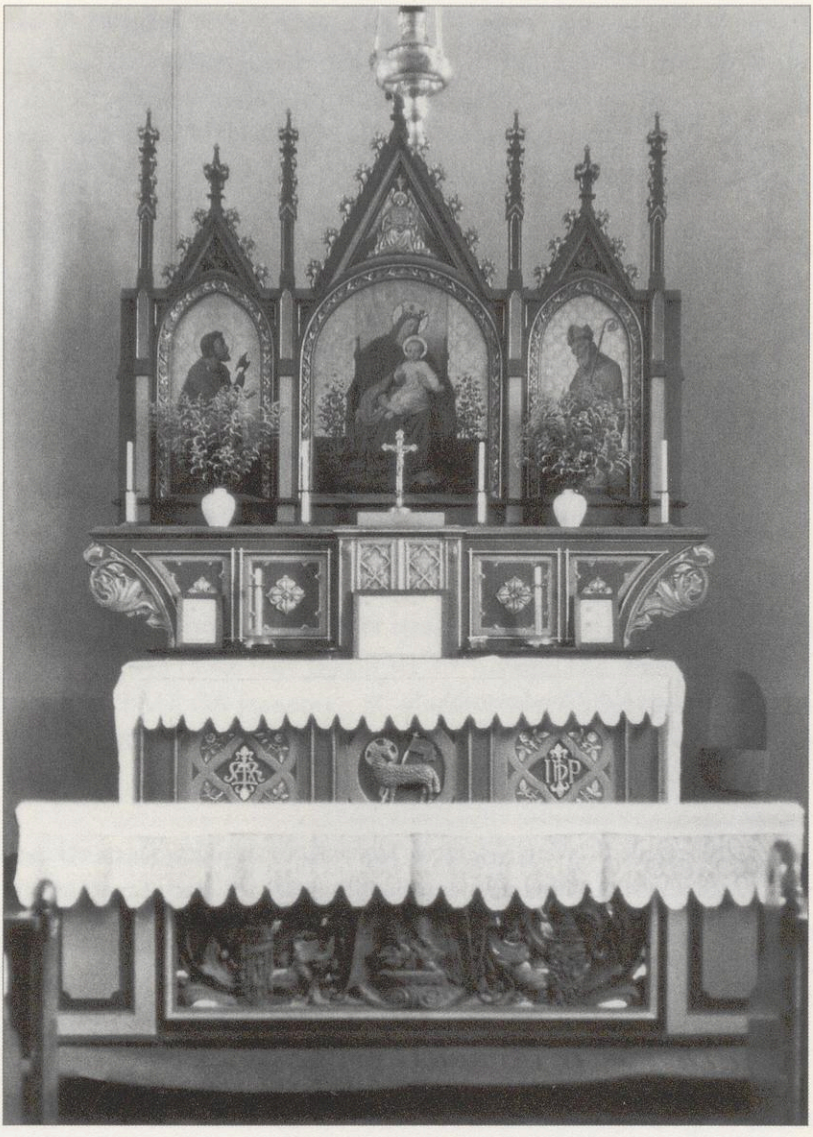


Abb. 2 _ Hüddessum, Altar, 1866

Fiesole-Altares). Pfr. Schlauter erhielt das Bild 1880 als Geschenk von Domdechant Christoph Sievers (1799–1880, Pfarrer in Bockenem 1825–32) mit der Bitte, einen Nebenaltar damit zu gestalten.
Bez. unten rechts: »von Fr. Eltermann / 1866.«
Vgl. PfA, III, 13, S. 44.

3. Hameln, St. Augustinus, 1866 (Pfr. Franz Peters, vgl. auch B 25, H 7, M 6, M 8)
Seitenaltar mit Darstellung der Gottesmutter.
Vgl. BAH, OA Hameln Nr. 46, Bl. 253 v; Dombibliothek Hildesheim C 1436.

4. Dingelbe, St. Michael, um 1870 (?) (Pfr. Heinrich Richter)
Seitenaltar mit Herz-Jesu-Darstellung. Das Bild wurde bereits 1896 durch einen neuen Altar mit einer Herz-Jesu-Skulptur ersetzt.
Vgl. BAH, Inventar Nr. 50, Nr. VII. 3.

*5. Steinbrück, St. Mariä Himmelfahrt, 1872 (Pfr. Andreas Leßmann, vgl. L 2)
Hochaltarbild: Maria mit dem Kind (nach Ernst Deger).
Vgl. BAH, OA Steinbrück Nr. 5, Bl. 75 f.

*6 Algermissen, St. Matthäus, um 1872 (Pfr. Heinrich Deister, vgl. H 2, M 3)
Hochaltarbild: Gnadenstuhl.
Vgl. Kunstinventar der Pfarrkirche St. Matthäus in Algermissen, bearb. von Claudia Günther, Sarstedt 2005, Inv.-Nr. I. 1.

*7. Tiftlingerode, St. Nikolaus, 1873 (Kaplan Otto von dem Hagen, vgl. A 2)
Hochaltarbild: Maria mit dem Kind (Regina caeli; nach Ernst Deger).
Vgl. BAH, OA Tiftlingerode Nr. 1, Bl. 59 ff. und Nr. 4

*8. Ottbergen, Kreuzkapelle, 1886 (Pfr. Wilhelm Büchert, vgl. A 11; vgl. auch C 1)
Altarbild: Kreuzerhöhung (Anbetung des Kreuzes auf dem Hügel von Golgatha), bez. unten rechts: »FE (ligiert) / 1886«.
Vgl. BAH, OA Ottbergen Nr. 2, Bl. 47; Kunstinventar der Pfarrkirche St. Nikolaus in Schellerten – Ottbergen mit Kreuzkapelle, bearb. von Stefan Bölke, Kiel 2004, Inv.-Nr. III. 1.

*9. Ottbergen, St. Nikolaus, 1886/87 (Pfr. Wilhelm Büchert, vgl. auch A 11, C 1)
Entwurf für den neuen Hochaltar der Kirche. Erhalten haben sich zwei Skulpturen (Hlg. Nikolaus, Hlg. Katharina) und das Gemälde, das im Auszug angeordnet war (Verkündigung an Maria).

Vgl. BAH, OA Ottbergen Nr. 2, Bl. 48 f.; Kunstinventar der Pfarrkirche St. Nikolaus in Schellerten-Ottbergen mit Kreuzkapelle, bearb. von Stefan Bölke, Kiel 2004, Inv.-Nr. II. 3, 4, III. 2.

10. Münden, St. Elisabeth, 1889 (Pfr. Caspar Baule, vgl. auch D 5, E 2)
Entwurf für den Hochaltar.
Vgl. BAH, OA Münden Nr. 2, Bl. 179 f. und 183 v.

*11. Hockeln, St. Johannes Baptist, 1889 (Pfr. Joseph Baule, vgl. C 2, G 8, H 4, L 10)
Entwurf für den Hochaltar: neoromanischer Baldachinaltar mit Skulpturen (Ausführung durch Bütefisch, Hildesheim, und Stuflesser, St. Ulrich)
Vgl. PfA Hockeln, Nr. 42 und 50

12. Hannover, St. Marien, 1890 (Pfr. Adalbert Gerhardi)
2 Bilder für den Seitenaltar (Josephsaltar): Die Heilige Familie in Nazareth (Jesus hilft Joseph bei der Arbeit), Tod des Hlg. Joseph.
Vgl. BAH, OA Hannover, St. Marien Nr. 2, Bl. 82; s. auch: St. Marien-Kirche Hannover, hrsg. von der Pfarrgemeinde, Hannover 1936, S. 44 f.

13. Peine, Hlg. Engel, 1890 (Pfr. Otto Wiecker, vgl. auch B 19, 20, K 1, N 1)
Entwurf für die Vergrößerung des Marienaltares (ausgeführt durch die Hildesheimer Bildschnitzer Böhme und Gehrz, Polychromierungsarbeiten durch Eltermann).
Vgl. St. Bernwardus-Blatt vom 9.11.1890, Nr. 45, S. 357

*14. Bockenem, St. Clemens, 1892 (Pfr. Heinrich Schlauter, vgl. A 5, B 2)
Hochaltarbild: Gnadenstuhl.
Vgl. PfA, III, 13, S. 52

15. Sorsum, St. Kunibert, 1893 (Pfr. Rudolf Metz, vgl. A 6)
Entwurf zur Vergrößerung des Hochaltares.
Vgl. BAH, OA Sorsum Nr. 1, Bl. 107 f.

*16. Verden, St. Joseph, 1894 (Pfr. Bernard Bram, vgl. C 3, H 5)
4 Heiligenbilder für das Hochaltarretabel; erhalten haben sich die

Darstellungen von St. Clara und St. Elisabeth.
Vgl. BAH, OA Verden Nr. 3, Bl. 38 ff.; Kunstinventar der Propsteikirche St. Joseph in Verden, bearb. von Stefan Bölke, Kiel 1996, Inv.-Nr. I. 28 und 29.

17. Nörten, St. Martin, 1895 (Pfr. Karl Westermann, vgl. A 8)
Seitenaltar: Marienaltar; Mittelbild: thronende Maria mit dem Kind; seitlich je zwei kleinere Bilder, im Predellabereich zwei weitere Bilder.
Vgl. Carl Osseforth: Geschichte der St. Martini-Kirche und des Chorherrenstiftes St. Peter zu Nörten-Hardenberg, Hildesheim 1955, S. 76; 100 Jahre St. Martin in Nörten-Hardenberg 1895–1995, hrsg. von der Pfarrgemeinde, 1995, historisches Photo (ohne Paginierung).

*18. Nörten, St. Martin, 1895 (Pfr. Karl Westermann)
Seitenaltar: Josephsaltar; Mittelbild: Hlg. Joseph mit dem Jesuskind; vier seitliche Bilder, zwei Bilder in der Predellazone (vgl. B 17).
Das Mittelbild heute im Dom-Museum Hildesheim (Inv.-Nr. 2001-7; im Jahr 2001 aus Privatbesitz angekauft), bez. unten rechts: »FE (ligiert) 1895« (*Abb. 3*).
Vgl. Literaturangaben bei B 17.

*19. Adlum, St. Georg, 1895 (Pfr. Otto Wiecker, vgl. auch B 13, K 1, N 1)
Seitenaltar: Entwurf des Altares und Ausführung des Altarbildes (Maria immaculata); bez. »F. El. 1895«
Vgl. BAH, Photosammlung; St. Bernwardus-Blatt vom 19.5.1895, Nr. 20, S. 167; Kunstinventar der Pfarrkirche St. Georg in Harsum-Adlum, bearb. von Esther P. Wipfler, Göttingen 1998, Inv.-Nr. III. 7.

*20. Adlum, St. Georg, 1898 (Pfr. Otto Wiecker)
Hochaltarbild: Christus als Auferstandener mit Maria und Johannes (nach Bellini).
Vgl. BAH, Photosammlung; Kunstinventar der Pfarrkirche St. Georg in Harsum-Adlum, bearb. von Esther P. Wipfler, Göttingen 1998, Inv.-Nr. I. 1A.

*21. Ringelheim, St. Abdon und Sennen, 1897 (Pfr. Heinrich Bank, vgl. D 6)

Abb. 3 _ Nörten, ehem. Seitenaltar, 1895 (heute: Dom-Museum Hildesheim)

Seitenaltarbild (Chorseitenaltar): Maria immaculata (nach Felsburg).
Vgl. BAH, Inventar Nr. 210, Tit. VII, Bilder und Statuen, Nr. 1c.

*22. Ringelheim, St. Abdon und Sennen, 1900 (Pfr. Heinrich Bank)
Seitenaltarbild (Chorseitenaltar): Gnadenstuhl (nach Dürer), bez. „F E (ligiert) / 1900".
Vgl. BAH, Inventar Nr. 210, Tit. VII, Bilder und Statuen, Nr. 1d.

23. Hildesheim, Heilig Kreuz, vor 1900 (Pfr. Joseph Graen, vgl. D 8)
Seitenaltarbild: Maria mit dem Kind (nach Deger).
Vgl. Nachruf vom 20.6.1919; s. auch: Richard Herzig: Die Kirche zum Heiligen Kreuz in Hildesheim, Hildesheim 1929, S. 19.

*24. Achtum, St. Martin, 1901 (Pfr. Georg Vogt, vgl. auch G 7)
Seitenaltarbild: Maria mit dem Kind, bez. „F E 1901".
Vgl. Kunstinventar der Pfarrkirche St. Martin in Hildesheim-Achtum, bearb. von Margarete Zink, Karlsruhe 1995, Inv.-Nr. I. 8.

*25. Groß Düngen, St. Cosmas und Damian, 1902 (Pfr. Franz Peters, vgl. H 7, M 6, M 8, vgl. auch B 3)
2 Bilder für den Seitenaltar (Christus als Guter Hirte, Schweißtuch der Veronika)
Vgl. PfA Groß Düngen, Nr. III. 70, fol. 111.

26. Hildesheim, St. Bernward, 1907 (Pfr. Karl Sommer)
Seitenaltarbild für den Marienaltar.
Vgl. BAH, OA Hildesheim, St. Bernward Nr. 1, S. 10

27. Hildesheim, St. Bernward, 1907 (Pfr. Karl Sommer)
Seitenaltarbild für den Michaelaltar.
Vgl. BAH, OA Hildesheim, St. Bernward Nr. 1, S. 10

*28. Hildesheim, St. Elisabeth, 1907 (Pfr. Franz Wiederholt)
Seitenaltarbild: Hlg. Katharina, bez. „F. E. 1907".
Vgl. Nachruf vom 20.6.1919; Kunstinventar der Pfarrkirche St. Elisabeth in Hildesheim, bearb. von Frank Schönfeld, Göttingen 1994, Inv.-Nr. III. 2; s. auch: Karl Sievert: 75 Jahre St.-Elisabeth-Kirche und St.-Elisabeth-Gemeinde in Hildesheim, Hildesheim 1982, S. 22.

*29. Winzenburg, St. Mariä Geburt, 1907 (Pfr. Hermann Plathner)
Altarbild des rechten Seitenaltares: Verehrung der Gottesmutter durch St. Dominikus und Papst Leo XIII (Rosenkranzaltar). Der Altar wurde 1888 errichtet, das Altarbild 1907 erneuert; bez. „F. E. PINXIT".
Vgl. BAH, OA Winzenburg Nr. 7, Bl. 166; Kunstinventar der Pfarrkirche St. Mariä Geburt, bearb. von Maren Christine Härtel, Göttingen 1997, Inv.-Nr. III. 2.

*30. Winzenburg, St. Mariä Geburt, 1908 (Pfr. Hermann Plathner)
Altarbild des linken Seitenaltares: Anbetung des Herz-Jesu durch St. Maria Margarete Alacoque und Papst Pius X.
Vgl. Kunstinventar der Pfarrkirche St. Mariä Geburt, bearb. von Maren Christine Härtel, Göttingen 1997, Inv.-Nr. III. 3.

Die Altargemälde bilden im Gesamtwerk Eltermanns die zahlenmäßig größte Gruppe. Einen zeitlichen Schwerpunkt gibt es nicht, die Bilder verteilen sich etwa gleichmäßig auf das Frühwerk, die mittlere und späte Schaffensphase des Künstlers. Die meisten Retabel zeigen eine Heiligendarstellung vor Goldgrund, der oft mit schablonierten, geprägten Ornamenten belebt ist. Bereits das frühe Hochaltarretabel in Hüddessum (1866) fällt durch eine überaus genaue Detailzeichnung auf, durch eine reiche Ornamentierung der Gewänder, die als besonders kostbar charakterisiert sind, durch eine sehr überzeugende Darstellung der Physiognomie und Körperlichkeit wie auch der Perspektive. Neben eigenen Bildkompositionen, die sich häufig an Vorbildern der italienischen Renaissance orientieren, finden sich auch zahlreiche Kopien, u.a. nach Ernst Deger und Albrecht Dürer, ebenso ist die Wiedergabe des Fiesole-Altares der Sammlung von Bischof Wedekin zu erwähnen[9]. Die 1866 datierte Tafel in Bockenem aus dem Besitz von Domdechant Sievers kann hier gleichzeitig als frühester Beleg zum Erwerb und zur Reinigung des Altares vorgestellt werden. Dass Eltermann die Möglichkeit zum Kopieren bekam, kann im Hinblick auf seine Beziehungen nicht überraschen.

Neben den Heiligendarstellungen sind szenische Altarbilder zu nennen, z.B. die beiden am Josephsaltar in St. Marien in Hannover (1890), die Darstellung der Kreuzerhöhung in der Kreuzkapelle in Ottbergen (1886), oder die beiden Anbetungsbilder der Seitenaltäre in Winzenburg (1907/08). Grundsätzlich kann die Ikonographie der Altarbilder als

schlicht und konzentriert beschrieben werden, die Darstellungen sind als Andachtsbilder konzipiert, die den Betrachter unmittelbar menschlich ansprechen, die Heiligen werden vorbildhaft in ihrer Hingabe, ihrer Erhabenheit, Schönheit und ihrer – körperlichen wie emotionalen – Tätigkeit. Diese ikonographischen Wesensmerkmale müssen wiederum – wie bei den Wandgemälden – auf die Wünsche und Vorstellungen der auftraggebenden Pfarrer zurückgeführt werden. Dies erklärt auch, dass einige der bei den Nazarenern beliebten Bildtypen – etwa die Darstellung der sog. Sacra conversazione, der Allegorie oder auch von alttestamentarischen Szenen – unter den Altarbildern Eltermanns fehlen bzw. bisher nicht nachweisbar sind[10]. Heiligenbilder, Trinitäts- und Marienbilder (auch in der Art von Votivdarstellungen) charakterisieren den Bestand.

Die Altarbilder und Altarentwürfe Eltermanns entstanden sowohl für neu gebaute Kirchen als auch für historische. Im Hinblick auf die große Zahl der im Bistum benötigten Haupt- und Seitenaltäre sei an dieser Stelle wiederum die Frage nach weiteren Künstlern und Werkstätten gestellt, die Altäre ausführten. Es sei hier zunächst festgehalten, dass die überwiegende Zahl der zeitgenössischen Altäre mit plastischen Darstellungen geschmückt war, d. h. mit Reliefs und Statuen, die in die architektonisch gestalteten Retabel eingefügt wurden. Zu nennen sind hier die Werkstätten in Wiedenbrück, in Rheinland und Westfalen, in St. Ulrich (Gröden), oder auch das St.-Bernward-Institut in Hanau und Mainz. Für das Eichsfeld war die Werkstatt Oppermann der wichtigste Lieferant von Altären, Kanzeln u. a.; für die Stadt Hildesheim sind die Werkstätten Reupke, Bütefisch und vor allem Friedrich Küsthardt hervorzuheben. Herausragende, repräsentative Altäre wurden in den rheinischen und westfälischen Goldschmiedewerkstätten gearbeitet, mit aus Kupfer getriebenen, vergoldeten und emaillierten Reliefs, mit Steinbesatz und gegossenen Skulpturen. Die Werkstatt August Witte in Aachen, die z. B. die Altäre für die Domkrypta und für das Mutterhaus der Vinzentinerinnen in Hildesheim lieferte, sei beispielhaft genannt. Schließlich ist auf einige steinerne Altarretabel hinzuweisen, z. B. in Hönnersum nach dem Entwurf von Vinzenz Statz.

Als Maler von Altarbildern verdienen neben Eltermann zunächst Wilhelm Ahlborn (1796–1857) und August Klemme (1830–1878), beide Hannover, Erwähnung, außerdem der bereits genannte Priester Otto von dem Hagen (1846–1927) und der aus dem Eichsfeld stammende Heinrich

Weber (1839–1913), der in München wirkte, dabei aber seiner Heimat durch Aufträge verbunden blieb. Ebenso wie bei den Wandmalereien wurden auch bei den Altarbildern für die wichtigsten Aufträge auswärtige Künstler beschäftigt, darunter Ernst Deger und Heinrich Lauenstein. Als bekanntes Beispiel sei auf die Malereien des Hauptaltares in der Marienkirche in Hannover hingewiesen, die von Alexius Kleinertz (Köln) ausgeführt wurden. Eltermann war nicht aufgefordert worden, einen Entwurf hierzu vorzulegen[11].

C. Tabernakelbilder

*1. Farmsen, Unbefleckte Empfängnis Mariä, 1888 (Pfr. Wilhelm Büchert, vgl. auch A 11, B 8, 9)
2 Engel auf den Außenseiten der Türen.
Vgl. BAH, OA Farmsen Nr. 1, Bl. 31.

*2. Hockeln, St. Johannes Baptist, 1889 (Pfr. Joseph Baule, vgl. B 11, G 8, H 4, L 10)
2 Engel auf den Außenseiten der Türen
Vgl. PfA Hockeln, Nr. 42

*3. Verden, St. Joseph, 1894 (Pfr. Bernard Bram, vgl. B 16, H 5)
2 Engel auf den Außenseiten der Türen.
Vgl. BAH, OA Verden Nr. 3, Bl. 38 ff.; Kunstinventar der Propsteikirche St. Joseph in Verden, bearb. von Stefan Bölke, Kiel 1996, Inv.-Nr. I. 28e.

*4. Detfurth, St. Gallus, 1898 (Pfr. Christian Kaune, vgl. M 7)
Verkündigung an Maria (Kopie des Fiesole-Altares) auf den Außenseiten der Türen, 2 anbetende Engel auf den Innenseiten.
Zuschreibung durch stilistische Vergleiche.

*5. Dom-Museum Hildesheim, Inv.-Nr. 1978-102, Ende 19. Jhdt.; Provenienz: nicht bekannt
Verkündigung an Maria (Kopie des Fiesole-Altares) auf den Außenseiten der Türen; 2 anbetende Engel auf den Innenseiten.
Zuschreibung durch stilistische Vergleiche; s. auch: Knapp, Restauratio (wie Anm. 1), Kat.-Nr. E 59, S. 222 ff. (Elisabeth Scholz)

Vgl. auch B 9 und B 10 (Entwürfe für die Pfarrkirchen in Ottbergen und Münden, jeweils mit Tabernakel).

Die wenigen Tabernakelbilder Eltermanns gehören in die spätere Schaffenszeit des Künstlers. Die Ausführung der ikonographisch weitgehend festgelegten Bilder zeichnet sich durch virtuose Genauigkeit und Feinheit der Zeichnung, eine sorgfältige Behandlung der Ornamentik und die Verwendung kräftiger, leuchtender Lokalfarben aus.

Es kann nicht überraschen, dass die Tabernakelbilder in Eltermanns Gesamtwerk nur eine untergeordnete Rolle spielen. Für die Gestaltung der Tabernakeltüren wurden üblicherweise reliefierte Darstellungen vorgezogen (Holz, geschnitzt, gefasst), bei repräsentativen Aufträgen Goldschmiedearbeiten (vergoldete und emaillierte Reliefs). Die erhaltenen Beispiele Eltermanns brauchen den Vergleich mit diesen nicht zu scheuen. Der durchweg ornamentierte Goldgrund der Darstellungen, beim Verdener Tabernakel zusätzlich die Edelsteinimitationen in der Rahmung, bei den Beispielen in Detfurth und im Dom-Museum die Steinimitationen in den Nimben unterstreichen den Eindruck des besonders Kostbaren und Wertvollen.

D: Kreuzwege

*1. Hildesheim, St. Godehard, 1885–87 (Pfr. Johannes Bettels)
14 Stationen nach Joseph von Führich (Kreuzweg in Wien). Es sind 10 Stationen erhalten, 4 wurden nach dem letzten Weltkrieg gestohlen. Die letzte Station ist rückseitig bez.: »Dieser Kreuzweg wurde gemalt / von Fr. Eltermann in d. Jahren / 1885–87 und wurde einge- / weiht am Godehards-Feste 87.«
Vgl. BAH, OA Hildesheim St. Godehard, Nr. 8, Bl. 107; BAH, Inventar Nr. 132, Tit. VII, Nr. C 15; St. Bernwardus-Blatt vom 22.5.1887, Nr. 21, S. 170.

*2. Itzum, St. Georg, 1888 (Pfr. Joseph Wahrendorf)
14 Stationen nach Friedrich Overbeck. Die letzte Station ist rückseitig bez.: »Zur Erinnerung an das / fünfzigjährige Priesterjubilaeum / des Pastors Wahrendorff, / den 23. Dezember 1888, gewidmet von der Gemeinde Itzum. / C. Muth, Cooperator.«, außerdem: »Dieser

Kreuzweg / ist gemalt von F. Eltermann / Hildesheim / 1888«.
Vgl. BAH, OA Itzum Nr. 62, Bl. 23; St. Bernwardus-Blatt vom 13.1.1889, Nr. 2, S. 13 f.

*3. Bavenstedt, Unbefleckte Empfängnis Mariä, 1891 (Pfr. Bernhard Theele)
14 Stationen nach Friedrich Overbeck.
Vgl. 100 Jahre St. Marien-Kirche Bavenstedt, Hildesheim 1989, S. 16.

*4. Hildesheim, St. Mauritius, 1892 (Pfr. Franz Völsen)
14 Stationen nach Overbeck; die erste Station rückseitig bez.: vierzeilige Inschrift, die ersten drei Zeilen nicht mehr lesbar, die vierte Zeile: »und gemalt von Fr. Eltermann 1891–92«.
Vgl. BAH, OA Hildesheim, St. Mauritius, Nr. 55, Bl. 156.

5. Peine, Hlg. Engel, 1893 (Pfr. Caspar Baule, vgl. auch B 10, E 2)
14 Stationen. Der Kreuzweg wurde bereits 1913 durch einen neuen ersetzt; Aussagen über die Gestaltung sind nicht mehr möglich.
Vgl. Kunstinventar der Pfarrkirche Zu den Hl. Engeln in Peine, bearb. von Angela Klauke, Peine 2004, S. 17.

*6. Ringelheim, St. Abdon und Sennen, 1896 (Pfr. Heinrich Bank, vgl. B 21, 22)
14 Stationen nach Joseph von Führich (Kreuzweg in Wien).
Vgl. BAH, Inventar Nr. 210, Tit. VII, Bilder und Statuen, Nr. 4.

*7. Dingelbe, St. Michael, 1897 (Pfr. Joseph Busch)
14 Stationen nach Friedrich Overbeck.
Vgl. 200 Jahre St. Michael Dingelbe 1786–1986, Festschrift, hrsg. von der Pfarrgemeinde, S. 34.

8. Hildesheim, Heilig Kreuz, 1890er Jahre (?) (Pfr. Joseph Graen, vgl. B 23)
14 Stationen. 1945 verbrannt; es können keine Angaben zur Gestaltung gemacht werden.
Vgl. BAH, Inventar Nr. 137, Tit. VII, Nr. IV. 103.

9. Hildesheim, Mutterhaus der Vinzentinerinnen, 1903 (Generaloberin: Sr. M. Beda Baumüller, vgl. M 9)

Abb. 4 _ Hildesheim, St. Godehard, Kreuzwegstation, 1886

14 Stationen. 1945 verbrannt; es können keine Angaben zur Gestaltung gemacht werden.
Vgl. Mutterhausarchiv, Nr. A I 5.

Ein Kreuzweg gehört zur Grundausstattung jeder Pfarrkirche. Es ist demnach zu erwarten, dass auch die Stationsbilder im Gesamtwerk Elter-

manns eine nicht unbedeutende Rolle spielen. Die nachweisbaren Kreuzwege sind der mittleren und späten Schaffensphase des Künstlers zuzuordnen, sie entstanden nach den bekannten Vorbildern von Joseph von Führich und Friedrich Overbeck, die – ebenso wie die von Johannes Klein und Gebhard Fugel – immer wieder kopiert wurden. Der frühe Kreuzweg in St. Godehard (*Abb. 4*) zeichnet sich durch großformatige, repräsentative Stationen aus; auch hier fällt auf, wie detailliert Eltermann z. B. die variierende Ornamentik des Nimbus' Christi darstellte, außerdem die gute Charakterisierung der Figuren und Figurengruppen, die sorgfältige, die Handlung nachzeichnende Physiognomie des Christusantlitzes. Aus dem Inventareintrag (vgl. oben, D 1) ist ersichtlich, dass jede Station mit 600 Mark berechnet wurde. Dieser außergewöhnlich hohe Preis zeigt, dass es sich hier um einen sehr wichtigen Auftrag handelte, der höchste Qualität forderte. Andere Kreuzwege (z. B. in Bavenstedt, Dingelbe und Itzum) wurden einfacher gestaltet, da hier nicht so viel Geld zur Verfügung stand. In diesem Zusammenhang sei besonders auf den Kreuzweg im Mutterhaus der Vinzentinerinnen hingewiesen, der in Öl auf Kupferplatten ausgeführt wurde, wobei die einzelne Station mit 300 Mark berechnet wurde. Im Kostenanschlag vom 18. September 1902 schrieb Eltermann, dass er die Bilder »nach Vereinbarung mit der würdigen Mutter und dem Herrn Professor Schaper in neuen Kompositionen und reicheren Figurengruppen« als die beiden schon gelieferten Proben ausführen würde. Diese Formulierung zeigt, dass der Auftraggeber – hier die Generaloberin der Vinzentinerinnen – unmittelbar auf Ikonographie und Kompositionsgestaltung Einfluss nehmen konnte, in diesem Fall gemeinsam mit Prof. Hermann Schaper, Hannover, der gleichzeitig die Mutterhauskapelle ausmalte. Es kann vermutet werden, dass Eltermann zunächst zwei Proben, d. h. Beispiele der üblichen Kreuzwegkopien, vorlegte. Die Schwestern entschieden sich jedoch für eine individuelle Ausführung. Der Verlust dieses Kreuzweges ist besonders zu bedauern.

Es ist anzunehmen, dass Eltermann weit mehr Kreuzwege malte als archivalisch nachzuweisen ist. Das ist damit zu begründen, dass die Kreuzwege oft gestiftet wurden, der Schriftverkehr mit dem Generalvikariat beschränkte sich auf die Mitteilung des Erwerbs und die Bitte, die Stationen weihen zu lassen, was durch einen Franziskanerpater vorgenommen wurde. In den Urkunden über die Errichtung eines Kreuzweges wurde nicht auf den ausführenden Künstler hingewiesen. Im Hinblick auf den Gesamtbestand an Kreuzwegen kann es als etwas Besonderes gewertet

werden, wenn diese durch einen etablierten Kunstmaler angefertigt wurden. In vielen Kirchen waren die Stationsbilder lediglich Öldrucke oder es handelte sich um serienmäßig angefertigte Kopien aus einer Kunstanstalt. Eine größere Zahl von Kreuzwegen malte auch der bereits mehrfach genannte Priester Otto von dem Hagen[12]. Auch aus den Wiedenbrücker Werkstätten wurden Kreuzwege bezogen; ihre Ausführung als Reliefs war bis zum Ersten Weltkrieg eher eine Ausnahme.

E: Kanzeln (Bilder, Entwürfe)

*1. Hüddessum, St. Matthias, 1898 (Pfr. Ludwig Reineke, vgl. A 7, H 6)
4 Bilder für den Kanzelkorb (Evangelisten), Polychromierung.
Vgl. BAH, OA Hüddessum Nr. 2, Bl. 3; PfA (ungeordneter Bestand).

*2. Adlum, St. Georg, 1904 (Pfr. Caspar Baule, vgl. auch B 10, D 5)
Entwurf für Kanzel und Schalldeckel mit zwei Bildern am Kanzelkorb (Berufung des Matthäus, Joachim, Anna und Maria; bez. »F. E. 1904«) und 10 Figuren an Korb und Deckel (Bilder erhalten).
Vgl. Kunstinventar der Pfarrkirche St. Georg in Harsum-Adlum, bearb. von Esther P. Wipfler, Göttingen 1998, Inv.-Nr. III. 4, 5.

Die Gestaltung von Kanzeln ist im Gesamtwerk Eltermanns praktisch ohne Bedeutung. Die beiden nachweisbaren Beispiele befinden sich in Kirchen, für die der Künstler bereits größere Aufträge ausgeführt hatte. Kanzelkörbe wurden – sofern sie nicht rein architektonisch gestaltet waren – üblicherweise mit Skulpturen geschmückt, häufig mit den vier Evangelisten, seltener mit den Kirchenvätern oder mit anderen Heiligen. Die vier in den Kanzelkorb eingelassenen Evangelistenbilder in Hüddessum zeigen die Dargestellten als Ganzfiguren vor ornamentiertem Goldgrund, die Ausführung ist auf Fernsicht ausgerichtet.

Außergewöhnlich sind die beiden Bilder von der Kanzel in Adlum, die auf eine reiche Ikonographie hinweisen, ebenso wie die zehn Skulpturen für Kanzelkorb und Schalldeckel, die sich nicht erhalten haben. Die großzügige Ausstattung der Kanzel muss als persönliches Anliegen des Pfarrers gewertet werden, der seine Pfarrkinder dadurch in besonderer Weise belehren und zur Andacht führen wollte.

F: Entwürfe für Glasmalereien

1. Nesselröden, St. Georg, 1868 (Pfr. Georg Kirchner)
   Entwürfe für die beiden Chorfenster (nicht erhalten).
   Vgl. BAH, OA Nesselröden Nr. 65, Bl. 63 f.
2. Linden, St. Godehard, 1874 (Pfr. Ignaz Diedrich, vgl. H 3)
   Entwürfe für Glasfenster (nicht erhalten).
   Vgl. BAH, OA Linden, St. Godehard, Nr. 1, Bl. 124.

Die beiden nachweisbaren Entwürfe Eltermanns für Kirchenfenster zählen zum Frühwerk des Künstlers. In beiden Fällen haben sich weder die Entwürfe noch die Fenster selbst erhalten.

Die Ausstattung einer Kirche mit figürlichen Glasmalereien – zumindest im Altarraum – gehörte zum erstrebten Standard. Es ist in vielen Fällen nachzuweisen, dass einfache oder ornamentale Verglasungen, die beim Bau einer Kirche eingesetzt wurden, später ausgewechselt wurden. Die wichtigste Glasmalereifirma für das Bistum Hildesheim war die Fa. Henning und Andres in Hannover. Wurden figürliche Glasmalereien bestellt, fertigte die Firma die Entwürfe an, wofür Musterbücher für Glasmalereien benutzt wurden, die von den Zeichnern der Firma je nach Auftrag und gewünschtem Stil abgewandelt werden konnten. Die Anfertigung von Vorlagen durch freie Künstler weist auf einen repräsentativen, sehr individuellen Auftrag hin. Als weitere Beispiele seien Entwürfe von dem bereits erwähnten Eichsfelder Maler Heinrich Weber genannt (für die Pfarrkirche in Desingerode)[13], außerdem die Chorfenster mit figürlichen Darstellungen in Hannover, St. Clemens, die 1880 von dem bekannten Kölner Maler Michael Welter im Rahmen der Kirchenrenovierung unter Leitung von Christoph Hehl entworfen wurden[14].

G: Sonstiges

1. Harburg, St. Marien, 1865 (Pfr. Carl Eduard Koch, vgl. H 1)
   Figürliche Darstellungen am Hochaltar: in den Feldern seitlich des Tabernakels (12 Apostel, 6 Engel) und am Antependium (apokalyptisches Lamm, Evangelistensymbole, 4 Kardinaltugenden).
   Vgl. BAH, OA Harburg, St. Marien, Nr. 1, Bl. 328 ff.; Nr. 16, Bl. 24; Kath. Sonntagsblatt vom 15.10.1865, Nr. 42, S. 342 f.

2. Harburg, St. Marien, 1865 (Pfr. Carl Eduard Koch, vgl. H 1)
Figürliche Darstellungen über dem Portal (außen): Engel mit Spruchband, darüber in Nischen: segnender Christus, Petrus, Paulus.
Vgl. Quellen bei G 1.

3. Hildesheim, St. Godehard, 1866 (Pfr. Anton Heuzenröder)
Heiliges Grab (Nachschöpfung der barocken Vorlage, jedoch im neoromanischen Stil; Grabhöhle mit Gewölbe, Fassade mit Giebel und zwei Türmen, am Giebel: Christus als Schmerzensmann, Medaillons mit Phönix und Löwe; Engel, Spruchbänder; im Inneren drei gemalte Transparente zum Auswechseln: Ölberg, Kreuzigung, Auferstehung).
Vgl. BAH, OA Hildesheim, St. Godehard Nr. 8, Bl. 86ff.; BAH, Inventar Nr. 132, Tit. VII, Nr. C 16; Kath. Sonntagsblatt vom 15.4.1866, Nr. 15, S. 119f.

4. Hönnersum, St. Bernward, 1866 (Pfr. Heinrich Aue, vgl. L 1)
Ehrenpforte zur Kirchweihe (Bischöfl. Wappen, Spruchbänder, rückseitig Bilder der Maria, von Bernward und Oswald).
Vgl. Kath. Sonntagsblatt vom 27.5.1866, Nr. 21, S. 164f.

5. Hildesheim, Seminarkirche, 1867 (Regens Joseph Koch)
Heiliges Grab.
Vgl. Kath. Sonntagsblatt vom 15.4.1866, Nr. 15, S. 120 (der Entwurf war zu diesem Zeitpunkt in Anlehnung an das Heilige Grab in St. Godehard fertig gestellt; Aufstellung des Grabes für Ostern 1867 vorgesehen).

6. Ottbergen, St. Nikolaus, ca. 1865–70 (Pfr. Andreas Wahrhausen)
Entwurf für eine Pieta mit Sockel und Baldachin, Polychromierung der ausgeführten Skulptur; Entwurf für einen siebenarmigen Leuchter und Bronzierung desselben.
Vgl. PfA Ottbergen, Nr. 290.

*7. Grasdorf, Unbefleckte Empfängnis Mariä, 1889 (Pfr. Georg Vogt, vgl. auch B 24)
Antependium: Anbetung der Könige.
Vgl. Kunstinventar der Pfarrkirche Unbefleckte Empfängnis Mariä in Holle-Grasdorf, bearb. von Elisabeth Peters, Bonn 2005, Inv.-Nr. III. 10.

*8. Hockeln, St. Johannes Baptist, 1889 (Pfr. Joseph Baule, vgl. B 11, C 2, H 4, L 10)
Antependium: Lamm Gottes, von Engeln mit den Leidenswerkzeugen umgeben.
Vgl. PfA Hockeln, Nr. 42

*9. Liebenburg, St. Mariä Verkündigung, 1890 (Pfr. Heinrich Stübe)
Antependium (Darstellung konnte nicht ermittelt werden).
Vgl. BAH, Inventar Nr. 179, Tit. VII., Nr. F 22.

10. Göttingen, Krankenhauskapelle in Neu-Mariahilf, 1896 (Generaloberin: Sr. M. Cäcilia Sieberling)
Entwürfe für die Ausmalung der Kapelle (Themen nicht bekannt; ausgeführt von Karl Borgmeyer) und drei Statuen (Herz Jesu, Maria, Joseph; ausgeführt in der Werkstatt Bütefisch).
Vgl. Göttinger Tageblatt, 20.10.1896.

*11. Henneckenrode, St. Joseph, 1901 (Pfr. Albert Pape, vgl. auch M 10)
Restaurierung und Neufassung des spätgotischen Hochaltares, Erneuerung der Predella (Evangelistensymbole).
Vgl. Kunstinventar Holle-Henneckenrode, St. Joseph, bearb. von Elisabeth Peters, Bonn 1999, Inv.-Nr. I B 1.

*12. Söder, Unbefleckte Empfängnis Mariä, 1912 (Pfr. Albert Pape und Johannes Ernst, vgl. M 10)
Restaurierung und Neufassung des Rahmens des Hochaltarbildes, Bronzieren von 6 gusseisernen Leuchtern, Restaurierung von 6 Rahmen der Brabeck'schen Wappenschilde.
Vgl. BAH, OA Söder Nr. 12, Bl. 41 f.

Die in diesem Abschnitt zusammengestellten Werke gehören überwiegend in die frühe Schaffensphase Eltermanns, möglicherweise ein Hinweis dafür, dass der Künstler in den ersten Jahren, sei es um bekannt zu werden, sei es aus finanziellen Gründen, jeden Auftrag annahm, vielleicht auch solche, die für einen Kunst- und Historienmaler wenig interessant waren. Die Vielfalt der Themen und der anzuwendenden Techniken der frühen Arbeiten ist hervorzuheben, und es ist besonders zu bedauern, dass sich keines dieser Werke erhalten hat.

Gut dokumentiert sind die Arbeiten Eltermanns in der Marienkirche in Harburg, für die er von dem ausführenden Architekten Essenwein empfohlen wurde.[15] Neben den figürlichen Darstellungen am Hochaltarretabel und -antependium sind die großformatigen Malereien über dem Portal, an der Außenseite der Kirche, hervorzuheben.

Interessant ist weiterhin die für die Hönnersumer Kirchweih gestaltete Ehrenpforte, eine »Gebrauchsdekoration«, wobei es überrascht, dass der Pfarrer einen ausgewiesenen Künstler damit beauftragte und nicht einen der Hildesheimer Dekorationsmaler.

Eine besondere zeitgeschichtliche Bedeutung kommt dem sog. Heiligen Grab zu, das Eltermann 1866 für St. Godehard gestaltete. Es ersetzte das barocke Grab, war aber stilistisch eng an der romanischen Architektur der Kirche orientiert. Der Aufbau, der im Kath. Sonntagsblatt genau beschrieben wurde (vgl. Quellenanhang) und auch den ausdrücklichen Beifall C. W. Hases fand, war für die Taufkapelle konzipiert. Die mit Giebel und Türmen gestaltete Fassade war mit figürlichen Darstellungen und Spruchbändern geschmückt, die Innenwände mit einer Teppichmalerei, das Tonnengewölbe mit Goldsternen auf dunklem Grund. Über der eigentlichen Grabhöhle wurde der Raum durch drei große, gemalte Transparente geschlossen: Christus am Ölberg, von einem Engel gestärkt (Gründonnerstag), Kreuzigung Christi (Karfreitag und Karsamstag), Auferstehung Christi (Ostern). Das Heilige Grab fand so viel Beifall und Bewunderung, dass Eltermann unverzüglich einen Entwurf für ein solches in der Seminarkirche ausarbeitete. Der Verlust des Grabes von St. Godehard ist kulturgeschichtlich sehr zu bedauern.

Hingewiesen sei auch auf Entwürfe Eltermanns, die er von anderen Künstlern ausführen ließ: in Ottbergen eine Pieta mit Sockel und Baldachin und ein siebenarmiger Leuchter, in Göttingen (Krankenhauskapelle Neu-Mariahilf) die Ausmalung von Decke und Wänden, die Karl Borgmeyer übernahm, sowie die Figuren Herz Jesu, Maria und Joseph, die in der Werkstatt Bütefisch geschnitzt wurden. Entwürfe dieser Art nehmen im Gesamtwerk Eltermanns eine Randstellung ein; möglicherweise muss die Tatsache, dass er in Göttingen die Ausmalung nicht selbst ausführte, mit familiären Gründen (Tod des Sohnes) erklärt werden.

1. Harburg, St. Marien, 1865 (Pfr. Carl Eduard Koch, vgl. G 1, 2)
Polychromierung und Vergoldung von Altar, Kanzel, Beichtstuhl, Taufsteindeckel.
Vgl. BAH, OA Harburg, St. Marien Nr. 1, Bl. 328 ff.; Nr. 16, Bl. 24; Kath. Sonntagsblatt vom 15.10.1865, Nr. 42, S. 342 f.
2. Algermissen, St. Matthäus, 1872 (Pfr. Heinrich Deister, vgl. B 6, M 3)
Polychromierung verschiedener Statuen.
Vgl. BAH, OA Algermissen Nr. 29, S. 229.

3. Linden, St. Godehard, 1874 (Pfr. Ignaz Diedrich, vgl. F 2)
Polychromierung des Hochaltarretabels und Baldachins.
Vgl. BAH, OA Linden, St. Godehard Nr. 1, Bl. 124; Kath. Sonntagsblatt vom 4.10.1874, Nr. 40, S. 317

*4. Hockeln, St. Johannes Baptist, 1889 (Pfr. Joseph Baule, vgl. B 11, C 2, G 8, L 10)
Polychromierung und Vergoldung des Altares
Vgl. PfA Hockeln, Nr. 42

*5. Verden, St. Joseph, 1894 (Pfr. Bernard Bram, vgl. B 16, C 3)
Polychromierung des Altares.
Vgl. BAH, OA Verden Nr. 3, Bl. 38 ff.; BAH, Inventar Nr. 237, Nr. E I 1.

*6. Hüddessum, St. Matthias, 1898 (Pfr. Ludwig Reineke, vgl. A 7, E 1)
Polychromierung (»Decorierung«) und Vergoldung von Altar und Kanzel.
Vgl. BAH, OA Hüddessum Nr. 2, Bl. 3; PfA (ungeordneter Bestand).

*7. Groß Düngen, St. Cosmas und Damian, 1902 (Pfr. Franz Peters, vgl. B 25, M 6, M 8; vgl. auch B 3)
Polychromierung der Figuren von Cosmas und Damian am Hochaltar.
Vgl. PfA, II 28, fol. 175

Die Polychromierungs- und Vergoldungsarbeiten an Stücken des Primärinventars nehmen erwartungsgemäß nur eine untergeordnete Stellung im

Schaffen Eltermanns ein. In allen archivalisch nachgewiesenen Fällen stehen sie in Zusammenhang mit weiteren, gleichzeitig in der jeweiligen Kirche ausgeführten Arbeiten des Künstlers. Es kann davon ausgegangen werden, daß es sich hier um eine besondere Gefälligkeit und Aufmerksamkeit gegenüber dem auftraggebenden Pfarrer handelte.

J: Entwürfe für Paramente

*1. Kasel zum 50-jährigen Priesterjubiläum von Papst Leo XIII, 1887; Hildesheim, Dom-Museum, Nr. D 2000-41
Weiße Festkasel, Vorderseite: Bischof Bernward in einer romanisierenden Architektur mit Baldachin; Rückseite: Kaselkreuz mit großformatigem Gemmenkreuz (Bernwardkreuz), bischöfliches Wappen, Rosenranken. Ausführung: Schwestern von der Ewigen Anbetung, Mainz.
Vgl. St. Bernwardus-Blatt vom 21.8.1887, Nr. 34, S. 272f. und vom 20.11.1887, Nr. 47, S. 381f.; Knapp, Restauratio (wie Anm. 1), Nr. F 1 (Elisabeth Scholz).

Der Entwurf zur Festkasel, die als Geschenk des Bischofs von Hildesheim zum Priesterjubiläum von Papst Leo XIII 1887 angefertigt wurde, zeigt eine reiche Ikonographie und eine überaus gelungene, dem Parament angepasste Komposition. Dass Eltermann für diesen repräsentativen Auftrag ausgewählt wurde, verwundert nicht. Da hier eine typische »Hildesheimer« Festgabe entstehen sollte, wurde der beste einheimische Maler mit dem Entwurf beauftragt, kein auswärtigen Künstler.

Es ist davon auszugehen, dass Eltermann weitere Entwürfe für repräsentative Paramente – hier ist besonders an Kaseln und Ornate zu denken – erstellte. 1864 wurde in Hildesheim der Clara – Verein gegründet, dessen Aufgabe die Anfertigung von Paramenten für arme Gemeinden war. Später gab es Paramentenvereine in Duderstadt und Hannover, außerdem führten die Duderstädter Ursulinen und die Hildesheimer Vinzentinerinnen Paramente aus. Ebenso wie den Paramentenfirmen standen auch den Vereinen Musterbücher und -zeichnungen zur Verfügung, die jedoch bezüglich der Ornamente und figürlichen Darstellungen auf eine allgemein verwendbare Ikonographie beschränkt waren.[16] Sonderaufträge erforderten auch hier eigens angefertigte Entwürfe. Archivalische Nachweise für die Mitarbeit Eltermanns konnten jedoch bislang nicht aufgefunden werden.

Abb. 5 _ Bischof Godehard Joseph Osthaus, 1873

K: Porträts

1. Domkapitular Otto Wiecker, 1861 (vgl. auch B 13, B 19, B 20, N 1)
Ehem. Dombibliothek Hildesheim.
Vgl. Dombibliothek Hildesheim, C 1436.

*2. Bischof Eduard Jakob Wedekin, 1865
Bischofshaus Hildesheim, bez. »F. E. / 1865«.
Vgl. BAH, Gen. I, Nr. 347, Nr. VI. 8; Ausstellungskatalog Schatzkammer auf Zeit (wie Anm. 9), Nr. 89.

*3. Bischof Wilhelm Sommerwerck, um 1871
Bischofshaus Hildesheim, nicht bez.; Zuschreibung aus stilistischen Gründen.
Vgl. Knapp, Restauratio (wie Anm. 1), Abb. S. 20.

*4. Bischof Jacob Joseph Wandt, 1873
Bischofshaus Hildesheim, bez. »F. E. / 1873«.
Vgl. BAH, Gen. I, Nr. 347, Nr. VI. 7.

*5. Bischof Godehard Joseph Osthaus, 1873
Bischofshaus Hildesheim, bez. »F. E. / 1873« (*Abb. 5*).
Vgl. BAH, Gen. I, Nr. 347, Nr. VI. 5.

*6. Bischof Franz Egon von Fürstenberg, 1893
Bischofshaus Hildesheim, bez. »F. E. 1893«

*7. Bischof Wilhelm Sommerwerck, 1893
Bischöfliches Generalvikariat, Hildesheim, nicht bez.; Zuschreibung aus stilistischen Gründen.

*8. Bischof Wilhelm Sommerwerck, 1905
Dom-Museum Hildesheim, Nr. 2002-73; bez. »F. E. 1905 / F. E. 1871/93«
Das Bild entstand im letzten Lebensjahr von Bischof Sommerwerck. Wegen des schlechten Gesundheitszustandes des Bischof malte es Eltermann nach den Vorlagen seiner Porträts von 1871 und 1893 (vgl. Nr. K 3 und 7); das Porträt stellt keinen sehr alten, kranken Bischof dar.

*9. Bischof Adolf Bertram, um 1910
Kardinal-Bertram-Haus, Hildesheim; nicht bez.; Zuschreibung aus stilistischen Gründen.

10. Johann Wolfgang von Goethe, 1913
Privatbesitz (?); bez. auf der Rückseite: »Nach dem Bilde der Gräfin Egloffstein gemalt von Fr. Eltermann 1913« (das Goethebild der Egloffstein befand sich im Besitz Eltermanns, vgl. oben Anm. 2).
Vgl. Alfriede Marioth: Bewahrtes Erbe aus Krieg und Zerstörung. Ein Hildesheimer Goethebildnis, in: Allgemeiner Heimatkalender 1968 für Stadt und Land, S. 63 f.

11. Domsyndikus und Justizrat Heinrich Dettmar (1822–1896)
Privatbesitz (?)
Vgl. A. Marioth (wie Nr. 10).

Eltermann hat sich selbst immer wieder (auch) als Porträtmaler bezeichnet, so z. B. in den frühesten Einträgen im Einwohnerverzeichnis. Im Kath. Sonntagsblatt vom 9. Juni 1861, Nr. 23, S. 181, findet sich die Formulierung »Die auf dem Gebiete der Landschafts-, Architectur- und besonders der Porträtmalerei rühmlichst bekannten Leistungen des Herrn Eltermann ...« Und im Jahr 1900 wird der Kreuzweg im Inventarverzeichnis von Heilig Kreuz (BAH, Inventar Nr. 137) beschrieben »Ein Kreuzweg von 14 Stationen, in Oel gemalt ... von Porträtmaler Eltermann.«

Die Porträts bildeten demnach einen Schwerpunkt im Gesamtwerk des Künstlers, eine Gattung, der er selbst höchste Aufmerksamkeit und Bedeutung zumaß. Dass die Zahl der nachweisbaren Porträts vergleichsweise niedrig ist, muss damit begründet werden, dass die Bildnisse in Privatbesitz verblieben, abgesehen von den Bischofsporträts. Der Verlust des Wiecker'schen Porträts, seines Schwagers, und eines der frühesten Bilder im Gesamtwerk des Malers überhaupt, ist besonders zu bedauern. Es kann vermutet werden, dass Eltermann ebenso Porträts von sich und seiner Familie anfertigte, wahrscheinlich auch von verschiedenen Pfarrern, wobei vor allem an die zu denken ist, die ihn mehrfach für Kirchenausstattungen beschäftigten. Archivalische Nachweise darüber liegen jedoch nicht vor.

Als die wichtigsten Bildnisse müssen die Bischofsporträts bezeichnet werden. Bereits der junge Künstler wurde mit dem Porträt von Bischof Wedekin (1865) beauftragt, das als das bekannteste Bild Wedekins gilt und unsere Vorstellung von seinem Aussehen bis heute maßgeblich prägt. Ebenso malte Eltermann die Bischöfe Sommerwerck und Bertram. Es fällt auf, dass die Bildnisse naturnah und sehr konzentriert ausgeführt sind, auf eine Ausgestaltung des Hintergrundes und Attribute wurde verzichtet, die Dargestellten begegnen dem Betrachter unmittelbar, sind nicht geschönt oder – aufgrund ihres Amtes – überhöht. Die realistische Wiedergabe der Physiognomie zeichnet auch Schwächen und Unschönheiten auf, die jedoch hinter der persönlichen Ausstrahlung zurücktreten. Hinzuweisen ist auf die sorgfältige Licht-Schatten-Behandlung, die Spiegelung des Lichtes in den Augen, die virtuose Abstufung der abgeschatteten Gesichtspartien, zum Beispiel im Porträt Wedekins von 1865. Weniger lebendig und überzeugend sind naturgemäß die Porträts, die Eltermann als Kopien anfertigte, darunter die Bischofsporträts der Vorgänger Wedekins und das Goethebildnis, die jeweils dem Stil der Vorlage folgen.

Abb. 6 _ Hönnersum, Maria mit dem Kind, 1861

*1. Hönnersum, St. Bernward, 1861 (Pfr. Heinrich Aue, vgl. G 4)
a) Maria mit dem Kind, bez. »F. E. 1861«;
b) St. Oswald, 1861 oder wenig später als Pendant zu a) ausgeführt, nicht bez.
Die Bilder befanden sich bis 1866 in der Oswaldkapelle, dem Vorgängerbau der Bernwardkirche. (*Abb. 6*)
Vgl. Kath. Sonntagsblatt vom 9.6.1861, Nr. 23, S. 181 (zu a), Kunstinventar der Pfarrkirche St. Bernward in Harsum-Hönnersum, bearb. von Erik Ernst Venhorst, Berlin 2006, Inv.-Nr. III. 1 und 2.

*2. Steinbrück, St. Mariä Himmelfahrt, 1872 (Pfr. Andreas Leßmann, vgl. B 5)
2 Gemälde für die Seitenwände des Altarraumes:
a) Hlg. Laurentius
b) Hlg. Joseph.
Vgl. BAH, OA Steinbrück Nr. 5, Bl. 75 f.

*3. Obernfeld, St. Blasius, 1883 (Pfr. Ludwig Flörke)
a) Letztes Abendmahl
b) Pfingstwunder.
Vgl. BAH, OA Obernfeld Nr. 84, S. 45, 47; Kath. Sonntagsblatt vom 21.10.1883, Nr. 42, S. 338 f. und vom 28.10.1883, Nr. 43, S. 347; Rolf-Günther Lucke u. a.: Die Kirchen im Eichsfeld, Duderstadt 2005, S. 202.

*4. Hildesheim, Dom-Museum, 1886, Inv.-Nr. L 1992-6, L 1992-7
a) Bischof Bernward zeigt sein Kreuz dem Kaiser, bez. »F. E. 1886« (*Abb. 7*)
b) Bischof Godehard leitet einen Kirchenbau.
Die Bilder gehörten ursprünglich zum Inventar des Bischofshauses, sie wurden durch Bischof Wilhelm Sommerwerck erworben.
Vgl. BAH, Gen. I, Nr. 347, Nr. VI. 1 und 2; vgl. Knapp, Restauratio (wie Anm. 1) Nr. D 3 und D 4 (Petra Meschede), Petra Meschede: Anmut, Pathos und Sentiment – Zur religiösen Malerei des 19. Jahrhunderts im Dom-Museum in: Knapp (wie vor), S. 99 ff.; Elisabeth Epe: Friedrich Eltermann. Bischof Bernward zeigt sein Kreuz dem Kaiser, in: Hildesheimer Heimatkalender 1993, S. 7.

Abb. 7 _ Bischof Bernward zeigt sein Kreuz dem Kaiser, 1886 (Dom-Museum Hildesheim)

*5. Emmerke, St. Martinus, 1886 (Pfr. Ferdinand Rappe, vgl. M 4)
Hlg. Martin.
Vgl. BAH, Inventar Nr. 67, Tit. VII, F. Gemälde (als Nachtrag notiert), BAH, OA Emmerke Nr. 9, Bl. 47; Christian M. Zachlod/ Theodor Kreutzkam: Emmerke. Ein Dorf im Hochstift Hildesheim, Emmerke 2004, S. 63.

*6. Emmerke, St. Martinus 1887 (Pfr. Ferdinand Rappe, vgl. M 4)
Maria mit dem Kind.
Vgl. BAH, OA Emmerke Nr. 9, Bl. 47.

*7. Hildesheim, Dom-Museum, um 1893 (?), Inv.-Nr. 1992-14 und 1992-15
a) Bischof Bernward, b) Bischof Godehard.
Vgl. Knapp, Restauratio (wie Anm. 1), Nr. D 5 und D 6 (Petra Meschede).

8. Hildesheim, St. Godehard, um 1880 (?) (Pfr. Hermann Krüger?)
Überreichung des Rosenkranzes an St. Dominicus.
Vgl. BAH, Inventar Nr. 132, Tit. VII, Nr. C 14.

9. Hildesheim, St. Godehard, um 1880 (?), (Pfr. Hermann Krüger?)
Herz Jesu
Vgl. BAH, Inventar Nr. 132, Tit. VII, Nr. C 13

*10. Hockeln, St. Johannes Baptist, 1901 (Pfr. Joseph Baule, vgl. B 11, C 2, G 8, H 4)
a) St. Elisabeth von Thüringen
b) St. Johannes von Nepomuk; jeweils signiert »FE / 1901«.
Vgl. PfA Hockeln, Nr. 50

*11. Dinklar, St. Stephanus, 1909 (Pfr. Theodor Engelke)
2 Gemälde für die Seitenwände des Altarraumes:
a) St. Stephanus vor dem Hohen Rat
b) Begräbnis des Hlg. Stephanus; jeweils bez. »F. E. 1909« (*Abb. 8*)
Vgl. BAH, OA Dinklar Nr. 2, Bl. 77. Die Gemeinde beabsichtigte, ein drittes Ölgemälde (Darstellung der Taufe Christi, für die Wand hinter dem Taufbecken) von Eltermann anfertigen zu lassen, dieses wurde jedoch nicht ausgeführt.

Abb. 8 _ Dinklar, Tod des Hlg. Stephanus, 1909

Auch die Tafelbilder, die der Ausgestaltung der Kirchenräume dienten, nehmen im Gesamtschaffen Eltermanns einen breiten Raum ein. Thematisch lassen sich die altarbildartigen Heiligendarstellungen von den szenischen Historienbildern unterscheiden.

Das früheste dieser Bilder, zugleich das früheste im Hildesheimer Gesamtwerk des Künstlers überhaupt, ist ein Bildnis der Maria mit dem Kind in Hönnersum, das im Frühsommer 1861 entstand und im Kath. Sonntagsblatt sehr positiv beurteilt wurde: »... so ist doch das besagte Bild im allgemeinen als ein sehr gelungenes zu bezeichnen und zeichnet sich nicht nur durch eine fleißige Ausführung im Einzelnen, sondern auch durch seine originelle Ausführung vortheilhaft aus.« (vgl. auch Quellenanhang). Als Frühwerk weist das Bild noch verschiedene Schwächen auf, etwa in der Behandlung der Physiognomie und in der Farbgestaltung, die möglicherweise jedoch durch den Auftraggeber festgelegt worden war. Das Bild kostete 50 Taler.

Eine größere Zahl von Bildern datiert in die 1880er Jahre, d.h. in die mittlere Schaffensphase des Malers. Hier ist zunächst auf die beiden Bilder in Obernfeld hinzuweisen, die zwei barocke, schlecht erhaltene, erset-

zen sollten. Auch diese Bilder wurden in der Öffentlichkeit sehr wohlwollend beurteilt, im Kath. Sonntagsblatt heißt es u. a. »Den Herren Pfarrern und Kirchenvorständen, die Willens sind, Oelgemälde für ihre Kirchen anzuschaffen, kann Herr Eltermann empfohlen werden.«

Zu den bekanntesten Werken im Schaffen Eltermanns gehören die beiden großformatigen Historienbilder von 1886, die Bischof Bernward und Bischof Godehard zeigen. Lt. Inventareintrag wurden sie der Bischöflichen Kurie 1890 von Bischof Wilhelm geschenkt. Die Bilder kosteten 800 bzw. 600 Mark, die Rahmen jeweils 200. Im Vergleich zu den Kreuzwegstationen in St. Godehard, die ebenfalls mit 600 Mark je Stationsbild veranschlagt waren, muss dieser Preis als moderat bezeichnet werden – ein Freundschaftspreis für den Auftraggeber Bischof Wilhelm, der ein wichtiger Förderer Eltermanns war. Die bistumsgeschichtliche Bedeutung der Bilder braucht hier nicht wiederholt zu werden. An dieser Stelle sei auf die minutiöse Malweise hingewiesen, die kräftigen, leuchtenden Lokalfarben, die virtuose Gestaltung der Ornamentik, die überzeugende, sehr feinteilig gezeichnete Physiognomie und Absetzung der Charaktere, schließlich die meisterhafte Beherrschung der Perspektive. Die herausragende Qualität der Bilder bewirkt, dass sie unsere Vorstellung vom Aussehen der beiden Bischöfe bis heute maßgeblich prägen. Die gut erhaltenen Bilder gehören zu den wichtigsten künstlerischen Zeugnissen des Bistums.

Nicht bekannt ist die Provenienz der beiden kleinformatigen Bischofsbilder, die möglicherweise als private Andachtsbilder dienten und anlässlich des Bernwardjubiläums 1893 gemalt wurden. Auch hier fällt die überzeugende Darstellung der Physiognomien auf, der Licht-Schatten-Verhältnisse und die gute Behandlung der Körperlichkeit. Als Auftraggeber der nicht signierten Bilder ließe sich Domkapitular Otto Wiecker, der Schwager Eltermanns, oder ein anderer Pfarrer denken. Dies könnte die nicht repräsentative Gestaltung der Bistumsheiligen erklären.

Zum Spätwerk Eltermanns und zu seinen spätesten Werken überhaupt zählen die beiden großformatigen Bilder mit Szenen aus der Stephanuslegende, die 1909 für den Chorraum der Dinklarer Kirche entstanden. Auch diese vielfigurigen Historienbilder zeichnen sich durch Farbintensität, eine sehr überzeugende, perspektivisch durchgestaltete Komposition, eine virtuose Detailbehandlung und sehr gute Charakterisierung der Dargestellten aus, besonders zu betonen ist die eindrucksvolle Wieder-

gabe der nächtlichen Stimmung des Begräbnisbildes. Die künstlerisch-stilistischen Grundlagen auch dieser Historienbilder liegen in den Werken Kaulbachs, Moritz von Schwinds und Joseph von Führichs.

M: Restaurierungen

1. Dinklar, St. Stephanus, 1864 (Pfr. Paul Hottenrott, vgl. A 1)
Hochaltarbild (Steinigung des Stephanus).
Vgl. BAH, OA Dinklar Nr. 1, Bl. 201v.

2. Borsum, St. Martinus, 1862/65 (Pfr. Theodor Krone, vgl. auch B 1)
Restaurierung von 6 Gemälden in der Kirche (1862 vorgesehen lt. Kostenvoranschlag, ausgeführt 1865).
Vgl. BAH, OA Borsum Nr. 1, S. 109, Nr. 4, Bl. 30f.

3. Algermissen, St. Matthäus, 1872 (Pfr. Heinrich Deister, vgl. B 6, H 2)
Deckenfresko (Himmelfahrt Christi), bez. »Renovatum MDCCCLXXII / F. E.«
Vgl. BAH, OA Algermissen Nr. 29, S. 229; Kunstinventar der Pfarrkirche St. Matthäus in Algermissen, bearb. von Claudia Günther, Sarstedt 2005, Inv.-Nr. III. 10.

4. Emmerke, St. Martinus, 1888 (Pfr. Ferdinand Rappe, vgl. L 5, 6)
Hochaltarbild (Letztes Abendmahl).
Vgl. BAH, OA Emmerke Nr. 9, Bl. 47; Christian M. Zachlod/Theodor Kreutzkam: Emmerke. Ein Dorf im Hochstift Hildesheim, Emmerke 2004, S. 59.

5. Hildesheim, Dom, 1887–90
Restaurierung des Wandgemäldes im Hohen Chor unter Leitung von Regierungsbaurat Cuno.
Vgl. Nachruf vom 20. 6. 1919. Die Baulast des Domes lag nicht bei der Diözese, sondern beim Land Preußen; kein Hinweis zur Restaurierung in den Akten des Domkapitels, nicht bei Knapp, Restauratio (wie Anm. 1), S. 64ff.

6. Groß Düngen, St. Cosmas und Damian, 1891 (Pfr. Franz Peters, vgl. B 25, H 7, M 8, vgl. auch B 3)

Abb. 9 _ Detfurth, Hochaltarbild, 1899 restauriert

Restaurierung der Altarbilder. Vgl. PfA III 70, fol. 74.

7. Detfurth, St. Gallus, 1899 (Pfr. Christian Kaune, vgl. C 4)
Hochaltarbild (St. Gallus) (*Abb. 9*).
Vgl. BAH, OA Detfurth Nr. 10, Bl. 29.

8. Groß Düngen, St. Cosmas und Damian, 1902 (Pfr. Franz Peters, vgl. B 25, H 7, M 6, vgl. auch B 3)
Restaurierung des Altarbildes. Vgl. PfA III 70, fol. 111.

9. Hildesheim, Mutterhaus der Vinzentinerinnen, 1903 (Generaloberin: Sr. M. Beda Baumüller, vgl. D 9)
Restaurierung eines »alten« spanischen Ölgemäldes mit Rahmen.
Vgl. Mutterhausarchiv, Nr. A I 5.

10. Söder, Unbefleckte Empfängnis Mariä, 1911 (Pfr. Albert Pape, vgl. G 11, 12)
6 Ölgemälde (Hlg. Felicitas, Joseph, Antonius von Padua, Johannes von Nepomuk, Christus am Kreuz, Maria immaculata).
Vgl. BAH, OA Söder Nr. 11, Bl. 13 f. (Schriftverkehr von 1904), Nr. 12, Bl. 41 f. (1911, Hinweis auf die Ausführung der Restaurierung, die von Bischof Bertram bezahlt wurde).

Die Durchführung von Restaurierungen gehörte bis weit in das 20. Jahrhundert hinein zu den typischen Aufgaben eines (Historien-, Kirchen-, Dekorations-) Malers. Auch Eltermann führte zahlreiche Restaurierungen an zumeist barocken Gemälden (üblicherweise mit Rahmen) aus. Es sei an dieser Stelle erwähnt, dass der Hildesheimer Dekorationsmaler Karl Borgmeyer 1897 den bedeutenden Ringelheimer Crucifixus »renovierte«[17], ein eindrucksvolles Beispiel für die weit reichende, damals als selbstverständlich empfundene Tätigkeit eines Malers um 1900.

Die Liste der Restaurierungsarbeiten Eltermanns zeigt, dass auch diese ihn während seines ganzen Lebens beschäftigten. Das wichtigste Projekt, die Arbeit im Hildesheimer Dom, ist in den Archivalien des BAH nicht beschrieben. Zahlreiche Restaurierungen können als Gefälligkeitsarbeiten bezeichnet werden, die im Zusammenhang mit der Ausführung größerer Aufträge standen (z. B. bei den Vinzentinerinnen oder in Emmerke). Restaurierungsprotokolle oder -berichte wurden nicht aufgefunden. Es ist davon auszugehen, dass die Zahl der Eltermann'schen Restaurierungen tatsächlich weitaus größer ist.

N: Zeichnungen

1. Nachzeichnungen der Reliefs der Bernwardsäule, gezeichnet in Blei nach den Gipsabgüssen des Hildesheimer Bildhauers Friedrich Küsthardt, um 1870
Vgl. Die Bernwardssäule zu Hildesheim. Eine archäologische Abhand-

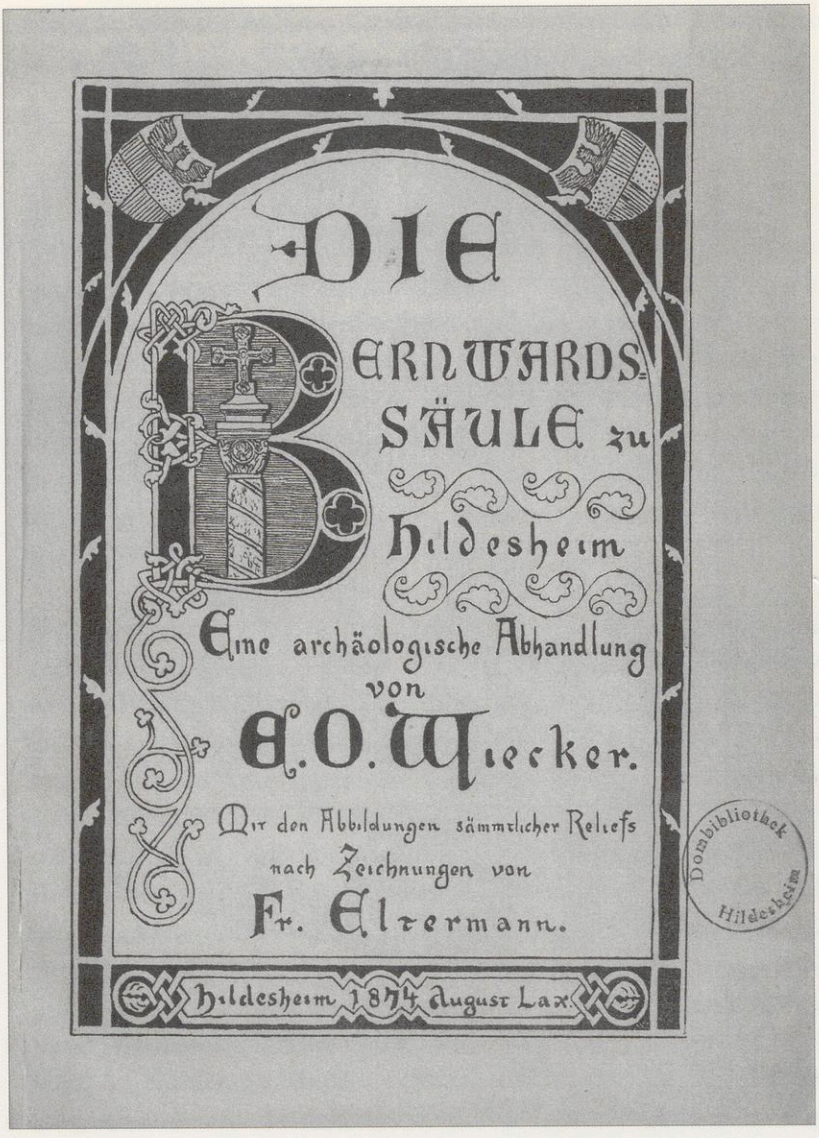


Abb. 10 _ Titelbild der Wiecker'schen Abhandlung, 1874

lung von E. O. Wiecker. Mit den Abbildungen sämmtlicher Reliefs nach Zeichnungen von Fr. Eltermann, Hildesheim, August Lax, 1874 (4 Tafeln mit Abbildungen), Bernhard Gerlach/Hermann Seeland: Geschichte des Bischöflichen Gymnasium Josephinum in Hildesheim, Hildesheim 1950, S. 131 f.; vgl. B 13, 19, 20, K 1.

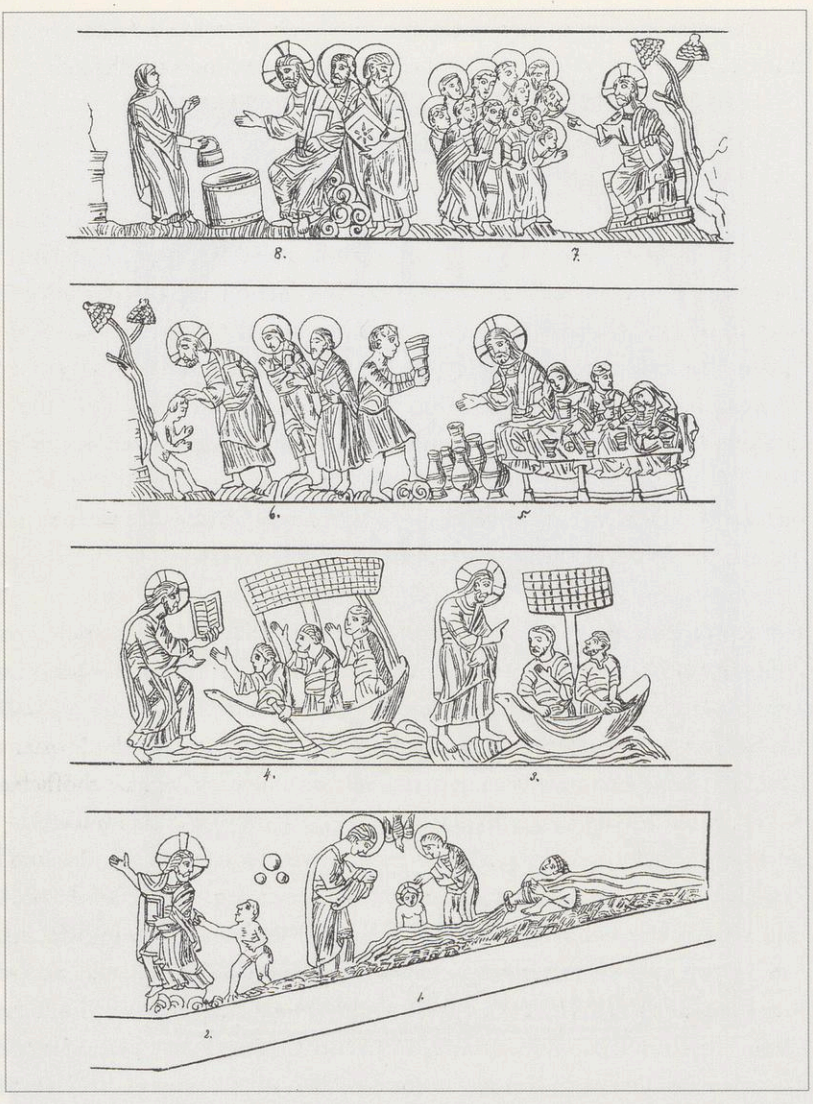


Abb. 11 _ Tafel mit Zeichnungen der Reliefs der Bernwardsäule, 1874

Die Zeichnungen, die durch ihre Genauigkeit und die sehr überzeugende Wiedergabe des romanischen Stils bestechen, sind ein gutes Zeugnis für die Zusammenarbeit und gegenseitige Einflussnahme des geschichtsbewussten und kunstinteressierten Priesters und Gymnasiallehrers Wiecker und seines Schwagers Eltermann (*vgl. Abb. 10, 11*). Die Umrisszeichnungen aller Szenen der Bernwardsäule wie auch der Plinthenfigur und des

von Küsthardt entworfenen Kapitells vermitteln auch dem heutigen Betrachter ein besseres Verständnis der Thematik als moderne Photos.

_ V. Würdigung

Anhand der Werkverzeichnisse lassen sich über 100 Arbeiten Eltermanns nachweisen, unter denen die Altargemälde, Tafelbilder, Kirchenausmalungen, Kreuzwege und Porträts die wichtigsten thematischen Gruppen bilden. Diese Werke entstanden für 51 Kirchen des Bistums in einem nachweisbaren Zeitraum von 1861 bis zum Ersten Weltkrieg. Im Folgenden soll das Gesamtwerk des Künstlers zunächst nach örtlichen und zeitlichen Gesichtspunkten charakterisiert werden, außerdem im Hinblick auf die Auftraggeber, d. h. Bischöfe, Pfarrer und Ordensoberen ebenso wie auf die Architekten der Kirchenneubauten.

Betrachtet man das Werk Eltermanns unter räumlichen Gesichtspunkten (vgl. Karte), fällt eine klare Bevorzugung des Großraumes Hildesheim auf. In der Stadt Hildesheim sind der Dom, St. Mauritius, St. Godehard, Heilig Kreuz, St. Bernward, St. Elisabeth, die Seminarkirche, die Mutterhauskapelle der Vinzentinerinnen zu nennen, außerdem die Bischöfliche Kurie (Bischofshaus, Generalvikariat), im Großraum Hildesheim die Ortschaften Achtum, Adlum, Algermissen, Bavenstedt, Bettmar, Borsum, Detfurth, Dingelbe, Dinklar, Emmerke, Farmsen, Grasdorf, Groß Düngen, Henneckenrode, Hockeln, Hönnersum, Hüddessum, Itzum, Machtsum, Ottbergen (Pfarrkirche, Kreuzkapelle), Söder, Sorsum und Steinbrück. Im mittleren Teil der Diözese sind es Hameln, Hannover, Linden, Peine, Wolfenbüttel, Winzenburg, Bockenem, Ringelheim und Liebenburg. Im Norden der Diözese entstanden Werke für Verden und Harburg, im Süden für Nörten, Münden, Göttingen, Obernfeld, Tiftlingerode und Nesselröden. Der Schwerpunkt der Tätigkeit Eltermanns liegt somit eindeutig in der Bischofsstadt selbst bzw. im unmittelbaren Einzugsgebiet. Daneben war die Ausführung besonders repräsentativer Aufträge in allen Teilen des Bistums aber in allen Zeitphasen selbstverständlich, wie etwa in Verden, Wolfenbüttel oder Nörten.

Eine Strukturierung der Werke Eltermanns in zeitlicher Hinsicht (vgl. Tabelle) zeigt folgendes Ergebnis: In den Jahren von 1861 bis 1870, d. h. bis zum Tod Bischof Wedekins und in der frühen Schaffensphase Elter-

manns, entstanden 18 Werke, darunter mehrere Altäre und verschiedene Ausstattungsstücke für Gemeinden.

Die Amtszeit von Bischof Sommerwerck kann in zwei Phasen unterteilt werden, die erste von 1871 bis 1885, d. h. bis etwa zum Ende des Kulturkampfes, die zweite von 1886 bis 1905, d. h. die Zeit der Konsolidierung und der reichen Entfaltung des kirchlichen Lebens. Für die erste Phase sind nur 16 Werke nachweisbar, u. a. Altäre, Porträts und Tafelbilder. Dieser Rückgang der kirchlichen Aufträge, der jedoch keineswegs ein Stillstand ist, entspricht der kirchenpolitischen Situation; es ist zu vermuten, dass Eltermann in diesen Jahren vermehrt Porträts ausführte und für private oder staatliche Auftraggeber tätig war.

Eine Blütezeit im Gesamtwerk des Malers sind die Jahrzehnte von 1886 bis 1905, d. h. der zweite Teil des Episkopats von Bischof Wilhelm Sommerwerck, dessen letzte Jahre durch eine zunehmende Vergrößerung des Einflusses von Domkapitular und Generalvikar Bertram geprägt waren, der 1906 zum Bischof gewählt wurde. In diesen Jahrzehnten entstanden 67 Werke, darunter vor allem Kirchenausmalungen, Altäre, Tabernakel, Kreuzwege und Porträts. Mehrere Aufträge für den Bischof selbst lassen sich nachweisen, und der Schriftverkehr mit dem Generalvikariat zeigt, dass auch Domkapitular Bertram dem Werk Eltermanns sehr positiv entgegenkam.

Die letzten Jahre von 1906–14, d. h. die Amtszeit Bischof Bertrams und die Spätzeit des künstlerischen Schaffens, sind von einem deutlichen Rückgang der ausgeführten Arbeiten geprägt, der mit dem zunehmenden Alter Eltermanns zu erklären ist sowie mit seiner familiären Situation (Krankheit und Tod der Ehefrau). Dennoch entstanden auch in den letzten Jahren noch bedeutende Werke, wie z. B. die Altäre für die neu erbauten Kirchen St. Bernward und St. Elisabeth in Hildesheim, die Ausmalung der Kreuzkapelle in Ottbergen und die beiden Tafelbilder für die Stephanuskirche in Dinklar. Selbst Restaurierungen und kleinere Gefälligkeitsarbeiten wie in Söder und Henneckenrode führte der Künstler noch aus.

Schließlich sei der Blick auf die Auftraggeber Eltermanns gelenkt sowie auf die Architekten der Kirchenneubauten, für die er tätig wurde.

Bei der Durchsicht der Werkverzeichnisse fällt zunächst auf, dass mehr

als die Hälfte der dort genannten Pfarrer Eltermann mehrere Aufträge erteilte, die häufig zeitlich parallel lagen, sich oft aber auch über mehrere Jahre oder noch größere Zeiträume verteilten. Mehrere Pfarrer beauftragten ihn nach einer Versetzung mit Werken für ihre neue Pfarrei. Unter diesen ist zunächst Pfr. Franz Peters zu nennen (Altarbilder in Hameln und Groß Düngen; Restaurierungs- und Polychromierungsarbeiten in Groß Düngen), dann Pfr. Caspar Baule (Altarentwurf für Münden, Kreuzweg für Peine, Kanzel für Adlum), Pfr. Georg Vogt (Altarbild für Achtum, Antependium für Grasdorf) und natürlich Pfarrer und Domkapitular Otto Wiecker, der Schwager Eltermanns, für den er in Peine einen Altarentwurf gestaltete, in Adlum zwei Altarbilder, für den außerdem ein Porträt und Zeichnungen entstanden. Erwähnung als Auftraggeber verdienen weiterhin die Pfarrer Dr. Karl Grube in Wolfenbüttel, Rudolf Metz in Sorsum, Karl Westermann in Nörten, Bernard Bram in Verden, Heinrich Schlauter in Bockenem, Heinrich Bank in Ringelheim, sowie der spätere Domkapitular Otto von dem Hagen, schließlich die Hildesheimer Vinzentinerinnen. Die Bischöfe als Auftraggeber wurden bereits erwähnt, hier sei nochmals auf die wichtige Stellung von Bischof Sommerwerck hingewiesen, für den zahlreiche Porträts und die beiden großen Historienbilder (L 4) gemalt wurden.

Sofern Eltermann in Kirchenneubauten tätig wurde, fällt auf, dass der größte Teil dieser Kirchen nach Entwürfen von Richard Herzig (1851–1934) gebaut wurde (z. B. Wolfenbüttel, Nörten, Bettmar, Verden, Achtum, in Hildesheim St. Elisabeth und St. Bernward).

Inwieweit Herzig und Eltermann zusammenarbeiteten, sich absprachen oder beeinflussten, kann heute nicht mehr beurteilt werden. Es ist bekannt und wurde bereits erwähnt, dass die Architekten Entwürfe für die Primärausstattung vorlegten[18], auf die Ikonographie der Retabeldarstellungen oder der Ausmalungen (und deren Umfang und Gestaltung) hatten sie jedoch keinen Einfluss. Bauliche Veränderungen durch den Auftraggeber ohne Absprache mit dem Architekten sind nicht außergewöhnlich; hingewiesen sei auf die bauliche Umgestaltung der Mutterhauskapelle in Hildesheim anlässlich ihrer Ausmalung durch Hermann Schaper nur wenige Jahre nach Fertigstellung des Baues.

An weiteren Architekten ist Essenwein (Harburg, St. Marien) zu nennen, der Eltermann ausdrücklich empfahl (vgl. oben, Abschnitt G), Gülden-

pfennig (Hameln, St. Augustinus), Hehl (Linden, St. Godehard) sowie Heimann (Münden, St. Elisabeth). Auch hier kann jeweils von einer Zusammenarbeit unter Leitung des Pfarrers ausgegangen werden, damit ein stilistisch einheitliches Gesamtkunstwerk entstehen konnte. Schließlich sei auf die Entwürfe Eltermanns zur Ausgestaltung der Kapelle in Neu-Mariahilf, Göttingen, hingewiesen, die von dem Göttinger Architekten Freise gebaut wurde. Gerade hier, wo die Tätigkeit Eltermanns über das übliche Maß hinausging, ist von einer engen Absprache zwischen Architekt und Maler auszugehen.

Am Schluss dieser Arbeit soll der Versuch einer künstlerischen Einordnung und Würdigung unternommen werden. Von zentraler Bedeutung in Eltermanns Schaffen war die Vielseitigkeit, die im Gegensatz zu der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich ausbreitenden Spezialisierung auf einzelne Gattungen stand. Eltermann leistete sowohl in der Wand- als auch in der Tafelmalerei, in der Historien- wie in der Porträtmalerei Hervorragendes, dank seiner Schaffenskraft, die bis über das 70. Lebensjahr praktisch ungebrochen war, nahm er über Jahrzehnte hin die Stellung des wichtigsten Hildesheimer Malers ein.

Stilistisch gesehen blieb Eltermann dem Vorbild der Nazarener, die seine Ausbildung geprägt hatten, treu. Einflüsse von Ernst Deger, Moritz von Schwind, Peter Cornelius, Julius Schnorr von Carolsfeld und Wilhelm Kaulbach kennzeichnen die Werke auch seiner mittleren und späten Zeit; vor allem die Wandbilder in Hönnersum und Nörten erinnern stilistisch an die Fresken der Nazarener. Auch die zahlreichen Kopien, die Eltermann ausführte, sind überwiegend dem nazarenischen (Um-) Kreis bzw. Vorbildern entnommen. Das Anfertigen von Kopien entsprach einem zeitgenössischen Selbstverständnis und war keineswegs auf die Malerei beschränkt; im Bereich der Bildhauerkunst sei auf die vielen Nachbildungen der Pieta des Wilhelm Achtermann (Münster) hingewiesen.

Ein Blick auf die Eltermann'schen Kopien zeigt, dass er neben genauen Wiederholungen auch Abwandlungen vornahm, um die Kopie stilistisch oder kompositionell besser in den Kirchenraum einfügen zu können. Als Beispiel sei das im Jahr 1900 entstandene Altarbild für den Ringelheimer Chorseitenaltar genannt (vgl. B 22), wo der Gekreuzigte im Vergleich zu Dürers Vorbild barockisierend abgewandelt wurde, um die Darstellung harmonischer in den barocken Raum einzupassen. Außerdem ist zu er-

wähnen, dass Eltermann auch eigene Werke kopierte bzw. wiederholte, z. B. das Bild von 1886 (Bischof Bernward zeigt sein Kreuz dem Kaiser, vgl. L 4a), das – in veränderter Form – 1905 in Machtsum als Wandgemälde ausgeführt wurde (vgl. A 10). Interessant ist ferner ein Vergleich der Kopien des Fiesole-Altares (vgl. B 2, C 4, 5), die eine stilistische Verbesserung und fortschreitende Werktreue offenbaren.

Typisch für den Malstil Eltermanns sind kräftige, leuchtende Lokalfarben, eine sehr feinteilige, filigrane, virtuose Behandlung der Stofflichkeit und Ornamentik (z. B. Gewandsäume, gemusterte Fußböden, Stoff- und Edelsteinimitationen). Sehr überzeugend ist die Charakterisierung der Personen bzw. Typen, die Hervorhebung der zentralen Figuren durch eine überaus sorgfältig gestaltete Physiognomie. Auffällig ist weiterhin die sehr gekonnte Raumaufteilung und Komposition, die – vor allem in den Werken der mittleren und späten Phase – auch auf kleinem Bildraum eine erstaunliche Tiefenwirkung erzeugt, verbunden mit einer optimalen Ausnutzung der zur Verfügung stehenden Bildfläche; beispielhaft seien hier die Wandbilder in Nörten genannt, in denen die perspektivischen Kunstgriffe die vergleichsweise enge Bildfläche vergessen lassen. Auch auf die Wiedergabe von Licht und Schatten, eindrucksvoll eingesetzt bei den beiden späten Stephanusbildern in Dinklar, ist in diesem Zusammenhang hinzuweisen. Ein weiteres Stilmerkmal ist der Reichtum der Haltungsmotive und Bewegungsabläufe bei den vielfigurigen Historienbildern, z. B. in Hönnersum oder in Nörten bei der Darstellung der fünf klugen Jungfrauen, wodurch ein Bewegungsfluss erzeugt wird, in den der Betrachter durch entsprechende aus dem Bild weisende Rand- oder Vermittlungsfiguren einbezogen wird. Außerdem ist zu betonen, dass die Wand- und Altarbilder, die für Kirchenneubauten entstanden, stilistisch und kompositionell den Kircheninnenräumen angepasst wurden, hier kann eine Zusammenarbeit mit dem Architekten vermutet werden.

Schließlich sei der Blick auf die reiche Ikonographie und Symbolik vor allem der Historienbilder gelenkt. Es wurde bereits mehrfach darauf hingewiesen, dass Bildprogramme und Ikonographie durch die Auftraggeber bestimmt wurden. Dies schließt jedoch nicht aus, dass auch Eltermann selbst Vorschläge einbrachte und Details innerhalb der Darstellungen bestimmen konnte, einschließlich der Verwendung von Symbolen. Die Aussagekraft der Eltermann'schen Werke ist heute dank ihrer vor-

züglichen Maltechnik und der verwendeten, sehr guten Materialien ungebrochen, auch wenn viele Arbeiten durch schlechte Aufbewahrung und Behandlung gelitten haben. Friedrich Eltermann kann heute beispielhaft für eine Blütezeit des Kunstschaffens der Diözese Hildesheim stehen, in der er zu den wichtigsten Künstlern gehörte. Es ist zu hoffen, dass diese Epoche wieder die ihr zustehende Wertschätzung erfährt und ihre Künstler das Interesse der kunst- und bistumsgeschichtlichen Forschung finden.

_ Quellenanhang

a) Katholisches Sonntagsblatt, vom 9. Juni 1861, Nr. 23, S. 181 (vgl. L 1 a)
Die auf dem Gebiete der Landschafts-, Architectur- und besonders der Porträtmalerei rühmlichst bekannten Leistungen des Herrn Eltermann lassen nur wünschen, es möge ihm in unserer Diöcese recht bald Gelegenheit geboten werden, in der religiösen Malerei sein Talent zu entfalten, wozu ihm (!) sein vom Geiste der Kirche durchdrungener, fromm – gläubiger Sinn ganz besonders befähigt. ...
(Das Madonnenbild) von dem jungen, in Hildesheim wohl bekannten Künstler Eltermann ... wenn auch Herr Eltermann bis jetzt wenig Gelegenheit hatte, auf dem Gebiete der religiösen Malerei sein künstlerisches Talent auszubilden, so ist doch das besagte Bild im allgemeinen als ein sehr gelungenes zu bezeichnen und zeichnet sich nicht nur durch eine fleißige Ausführung im Einzelnen, sondern auch durch seine originelle Auffassung vortheilhaft aus.

b) BAH, OA Hildesheim, St. Godehard Nr. 8, Bl. 88 (vgl. G 3) (*vgl. Abb. 12*)
Kostenanschlag / zu dem beifolgenden Plane für ein neues Hl. Grab in der St. Godehardi Kirche in Hildesheim.
Bei der Ausführung dieses Planes habe ich mich bemüht, dem Stiele der Kirche möglichst treu zu bleiben, und ist eben durch den ernsten Charakter dieses Stieles eine Abweichung im Vergleich mit den bisher bestehenden Gräbern eingetreten, die auch der Hochw. Bischof als eine »sehr erwünschte und günstige« bezeichnete.
Die Höhe und Weite des Eingangs des Grabes, welche 8 zu 5 Fuß beträgt, sowie die Höhe der Fassade welche ungef. 16 Fuß, die Breite 13 Fuß beträgt, wird durch den Ort (die Taufkapelle) wo das Grab aufgestellt werden soll, bedingt.

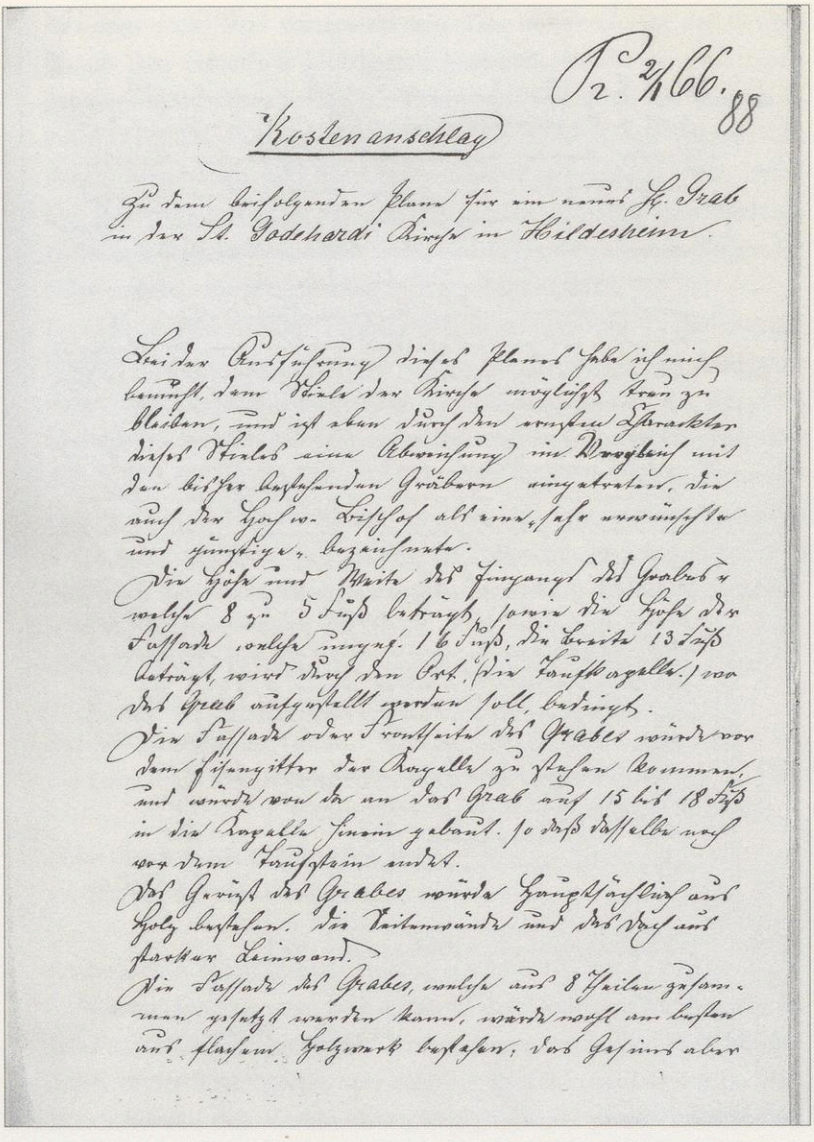
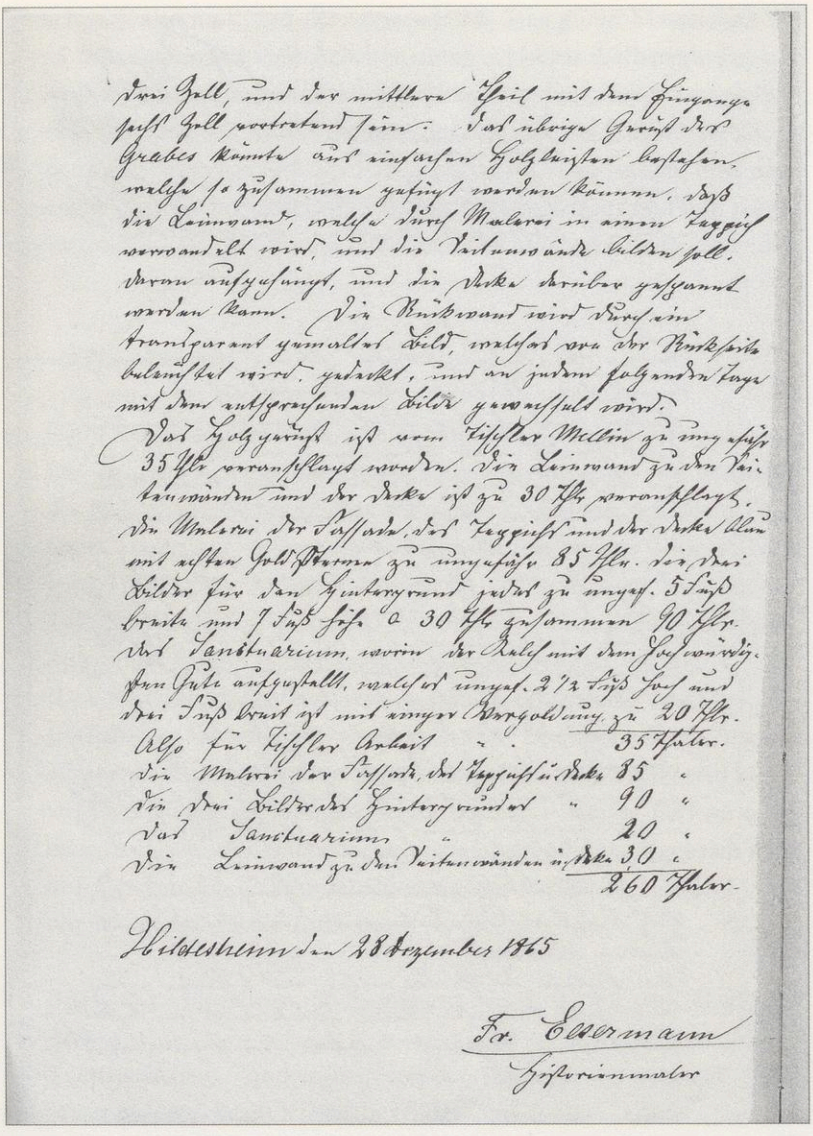


Abb. 12a _ BAH, OA Hildesheim, St. Godehard Nr. 8, Bl. 88, Kostenvoranschlag Eltermanns von 1865, Vorderseite

Die Fassade oder Frontseite des Grabes würde vor dem Eisengitter der Kapelle zu stehen kommen, und würde von da an das Grab auf 15 bis 18 Fuß in die Kapelle hinein gebaut, so daß dasselbe noch vor dem Taufstein endet.



drei Zoll, und der mittlere Theil mit dem hinaus-
stehenden Zoll profilirt sein. Das übrige Gerüst des
Grabes könnte aus einfachen Holzleisten bestehen,
welche so zusammen gefügt werden können, dass
die Leinwand, welche durch Malerei in einen Teppich
verwandelt wird, und die Seitenwände bilden soll,
daran aufgenagelt, und die Stäbe darüber gespannt
werden kann. Die Rückwand wird durch ein
Trockgerüst gemalt, welches wie der Rückseite
befestigt wird, gestützt, und an jedem folgenden Tage
mit dem aufgespannten Bilde gewechselt wird.
Das Holzgerüst ist vom Tischler Mellin zu mit circa
35 Thlr. veranschlagt worden. Die Leinwand zu den Sei-
tenwänden und der Stoff ist zu 30 Thlr. veranschlagt.
Die Malerei der Fassade, des Teppichs und der Stoffe dem
mit reicher Goldverzierung zu ungefähr 85 Thlr. die drei
Bilder für den Hintergrund jedes zu ungef. 5 Fuss
breite und 7 Fuss hoch à 30 Thlr. zusammen 90 Thlr.
das Sanctuarium, worin der Kelch mit dem Heiligen-
den Gute aufgestellt, welches ungef. 2½ Fuss hoch und
drei Fuss breit ist mit einiger Vergoldung zu 20 Thlr.
Also für Tischler Arbeit . . 35 Thaler.
Die Malerei der Fassade, des Teppichs u. Stoffe 85 "
Die drei Bilder des Hintergrundes " 90 "
Das Sanctuarium " 20 "
Die Leinwand zu den Seitenwänden u. Stoffe 30 "
260 Thaler.

Hildesheim den 28 Dezember 1865

Fr. Eltermann
Historienmaler

Abb. 12b _ BAH, OA Hildesheim, St. Godehard Nr. 8, Bl. 88, Kostenvoranschlag Eltermanns von 1865, Rückseite

Das Gerüst des Grabes würde Hauptsächlich aus Holz bestehen. Die Seitenwände und das Dach aus starker Leinwand.

Die Fassade des Grabes, welche aus 8 Theilen zusammen gesetzt werden kann, würde wohl am besten aus flachem Holzwerk bestehen; das Gesims aber drei Zoll, und der mittlere Theil mit dem

Eingange sechs Zoll vortretend sein. Das übrige Gerüst des Grabes könnte aus einfachen Holzleisten bestehen, welche so zusammen gefügt werden können, daß die Leinwand, welche durch Malerei in einen Teppich verwandelt wird und die Seitenwände bilden soll, daran aufgehängt, und die Decke darüber gespannt werden kann. Die Rückwand wird durch ein transparent gemaltes Bild, welches von der Rückseite beleuchtet wird, gedeckt, und an jedem folgenden Tage mit dem entsprechenden Bild gewechselt wird.
Das Holzgerüst ist vom Tischler Mellin zu ungefähr 35 Thlr veranschlagt worden. Die Leinwand zu den Seitenwänden und der Decke ist zu 30 Thlr veranschlagt. Die Malerei der Fassade, des Teppichs und der Decke blau mit echten Goldsternen zu ungefähr 85 Thlr. Die drei Bilder für den Hintergrund jedes zu ungef. 5 Fuß Breite und 7 Fuß Höhe a 30 Thlr zusammen 90 Thlr. Das Sanctuarium worin der Kelch mit dem Hochwürdigsten Gute aufgestellt, welches ungef. 2 ½ Fuß hoch und drei Fuß breit ist mit einiger Vergoldung zu 20 Thlr.
Also für Tischler Arbeit 35 Thaler
die Malerei der Fassade, des Teppichs u. Decke 85 Thaler
die drei Bilder des Hintergrundes 90 Thaler
das Sanctuarium 20 Thaler
die Leinwand zu den Seitenwänden u. Decke 30 Thaler
260 Thaler.
Hildesheim den 28 Dezember 1865
Fr. Eltermann / Historienmaler

Katholisches Sonntagsblatt vom 15.4.1866, Nr. 15, S. 119f.
... Wir meinen das neue heil. Grab in der Godehardikirche, aus Fr. Eltermanns kunstfertigen Händen hervorgegangen. Der Platz für dasselbe, in der Taufkapelle, war sehr gut gewählt, und es schien auch wirklich, weil den Verhältnissen angepasst und getreu im Style der Kirche gehalten, mit der Umgebung, namentlich mit der Orgel darüber, ein harmonisches Ganzes auszumachen. Achten wir darauf, wie hier die zunächst liegende Idee, die eines Grabes für den Heiland zum einfachen aber künstlerischen Ausdruck gelangt ist. Denn bei manchen andern hl. Gräbern findet man wohl größeren Reichthum der Darstellung, ja es werden oft alle Scenen der Passion aufgeboten und in den Vordergrund gerückt, während das Allernächste, die Darstellung eines Grabes, was doch die Hauptsache bilden muß, bei Seite geschoben ist.

Bei näherer Betrachtung des unserigen stellt sich uns die mit romanischem Zierrath reich geschmückte Fassade desselben als aus einem Giebelbau und zwei Thürmen bestehend dar. Oben in dem vom Zeichen der Erlösung überragten Giebel gewahren wir in einem Medaillon das edle schmerzenreiche Antlitz Christi auf Goldgrund. Auf dem das Medaillon umgebenden grünen Bande liest man in weißen Buchstaben: Vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit Js. LIII, 4. Zu deutsch: Wahrlich unsre Mühseligkeiten hat er selbst getragen und unsere Schmerzen hat er selbst auf sich genommen. Darunter, zu beiden Seiten des Bogens, welcher den Eingang überspannt, sind zwei kleinere Medaillons angebracht mit den Sinnbildern der Auferstehung nach der Symbolik des christlichen Alterthums: der Vogel Phönix, der aus seiner Asche zu neuem Leben ersteht und der Löwe, welcher seinen todtgeborenen Jungen wachbrüllt. Zu beiden Seiten unter den Thürmen stehen Engel mit Spruchbändern in den Händen. Diese enthalten die Prophezeihung: Ipsum gentes deprecabuntur – et erit sepulcrum ejus gloriosum. Js. XI, 10. Das heißt: Ihn werden die Völker anflehen, und sein Grab wird glorreich sein.

Lassen wir nun den Blick ins Innere des Grabes selbst eindringen, so gleitet er hin an einem prächtigen, sehr gelungenen Teppiche, der die Seitenwände bildet, und unter einem schwarzblauen mit Goldsternen übersäeten Tonnengewölbe hindurch. Ueber der eigentlichen Grabhöhle, in welcher am Charfreitage das Krucifix niedergelegt wird und dem Tabernakel für den Gründonnerstag wird der Raum durch große Transparente geschlossen. Letztere wechselten zu dreien Malen. Am Gründonnerstage Christus am Oelberge, von einem Engel gestärkt, am Charfreitage und Charsamstage Christus am Kreuze und endlich am Osterfeste die Auferstehung. Sie wirken recht gut, zu wünschen wäre vielleicht noch, daß auch für den Charsamstag eine besondere Darstellung bestimmt wäre, etwa ein sog. Vesperbild: Maria den Leichnam ihres göttlichen Sohnes auf dem Schoße.

Wir dürfen wohl das Ganze gelungen nennen und führen nur noch das gewichtige Urtheil des Hrn. Oberbaurath Hase aus Hannover an, welcher dem Werke seinen vollen Beifall schenkte ...

c) PfA Bockenem, III 61, Bl. 5 (betr. A 5)
Kostenanschlag / über die Ausmalung des Chores der kathol. Kirche in Bokenem

Die Ausmalung ist im Einverständniß mit dem Herrn Dechant Schlauter wie folgt geplant.
Die Gewölbeflächen mattblau mit Goldstern-Ornament. Die Gewölberippen farbig mit Gold. Die Mittelfläche des Gewölbes mit der Darstellung von Blatt II auf weißem Grunde. Die Wände mit einem zum Gewölbe passenden Ton gestrichen. Die Fensterlaibungen mit einem entsprechenden Ornament. Die freie Wandfläche den südlichen Fenstern gegenüber nach Blatt I. Die Darstellung der Hl. Drei Könige mit Gefolge das Jesuskind auf dem Schoße seiner Mutter umgeben vom Hl Joseph und den bekannten Thieren; anbetend. Der untere Teil der Wand bis zum Fenster einerseits und bis zum Bilde andererseits mit gothischem Fließenmuster. Der Triumphbogen mit reichem Ornament und den Symbolen der 4 Evangelisten. Die ganze oben genannte Ausführung bin ich bereit für den Preis von fünfzehnhundert Mark zu übernehmen, einschließlich der Entwürfe.
Hildesheim den 9 August 1894. / Fr. Eltermann

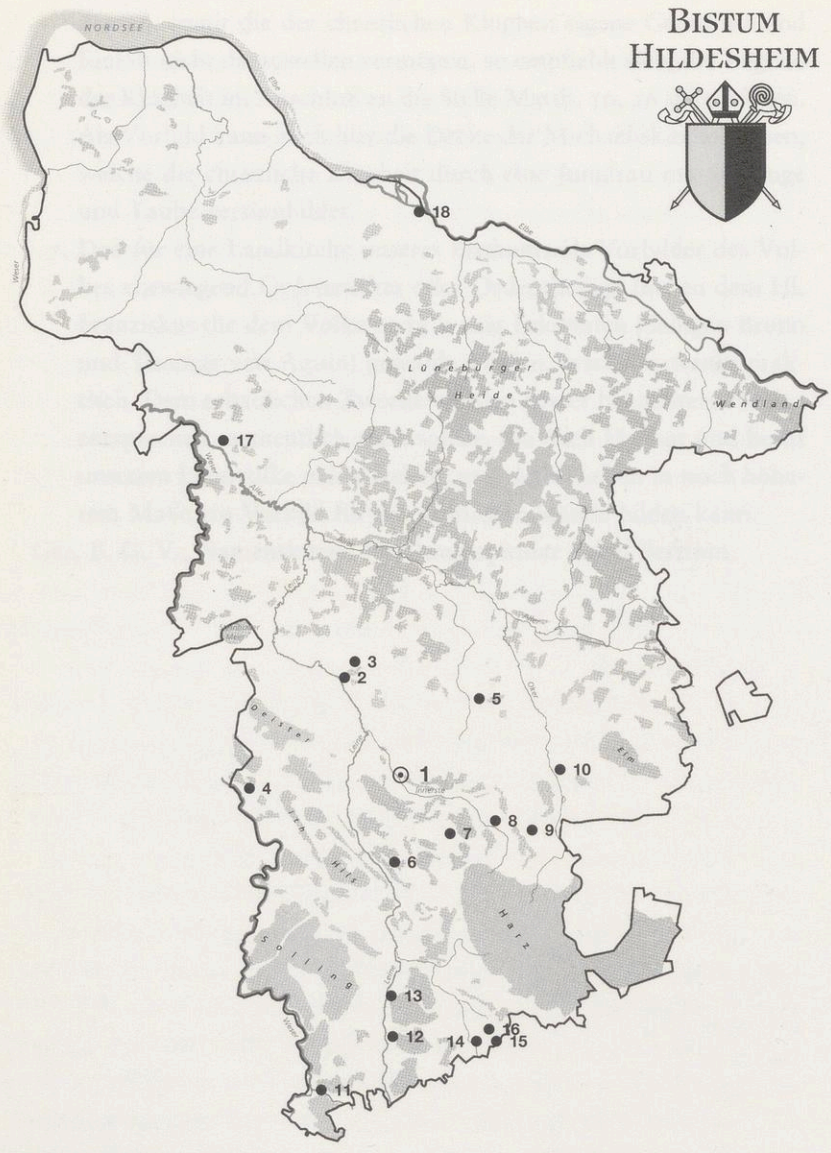
d) BAH, OA Sorsum Nr. 1, Bl. 110ff. (betr. A 6)
Bemerkungen zum Entwurfe für Ausmalung der St. Kunibert-Kirche in Sorsum.

1. Im letzten Hauptbilde der Decke ist der Heiligenschein des Jesus-Kindes als Kreuznimbus zu bilden.
2. An der Längswand empfiehlt sich, unter die Bilder der Tugenden statt der einfachen Namen Prudentia, Fortitudo etc. einen kurzen auf sie bezüglichen biblischen Text zu schreiben.
3. Die Zusammenstellung der Namen der Heiligen mit den Bibeltexten in denselben Medaillon ist ungünstig, zumal der Raum sehr gering ist. Die Heiligennamen sind unschwer mit dem unter ihnen herlaufenden Friese zu vereinigen; die entsprechende Bibelstelle findet dann im Medaillon besser Platz. Dem erbaulichen Zwecke der Malerei würde es entsprechen, wenn diese Bibeltexte in deutscher Sprache geschrieben werden, was kein Bedenken hat.
4. Bei den Leidenswerkzeugen Christi (Engelgruppe über dem Beichtstuhle) darf das Kreuz nicht fehlen.
5. Der »verlorene Sohn« kann als solcher auch dann erkannt werden, wenn er nicht halb nackt gemalt wird. Die Stellung des Bildes als Andachtsbild am Beichtstuhl lässt eine Erweiterung der Körperbedeckung als sehr rathsam erscheinen.
6. Die Darstellung der »Klugheit« mit Schlange und Spiegel ist aller-

dings zulässig. Da jedoch diese beiden Symbole heute zugleich außer Klugheit und Selbstkenntniß auch Listigkeit und Eitelkeit bedeuten, somit die der christlichen Klugheit eigene Geradheit und Einfalt nicht darzustellen vermögen, so empfiehlt sich, die Tugend der Klugheit im Anschluß an die Stelle Matth. 10, 16 darzustellen. Als Vorbild kann auch hier die Decke der Michaeliskirche dienen, welche die christliche Klugheit durch eine Jungfrau mit Schlange und Taube versinnbildet.

7. Daß für eine Landkirche unseres Bisthums als Vorbilder des Volkes vorwiegend Ordensstifter oder Ordensheilige (neben dem Hl. Franziskus die dem Volke recht wenig bekannten Heiligen Bruno und Thomas von Aquin) gewählt werden, erscheint wenig praktisch. Dem erbaulichen Zwecke würden besser bekanntere Heilige entsprechen, namentlich auch solche, die nach Heimat und Beruf unserem Landvolke näher stehen, und deren Leben in noch höherem Maße ein Vorbild für die weltlichen Stände bilden kann.

Gez. B. G. V., Namenskürzel für Domkapitular Adolf Bertram.



1: Hildesheim (Stadt/Großraum)
2: Hannover
3: Linden
4: Hameln
5: Peine
6: Winzenburg
7: Bockenem
8: Ringelheim
9: Liebenburg
10: Wolfenbüttel
11: Münden
12: Göttingen
13: Nörten
14: Nesselröden
15: Tiftlingerode
16: Obernfeld
17: Verden
18: Harburg

Werkgruppen:	bis 1870	1871–85	1886–1905	1906–14
A Ausmalungen	▮	▮	▮▮▮▮▮▮▮▮	▮
B Altäre	▮▮▮▮	▮▮▮	▮▮▮▮▮▮▮▮▮ ▮▮▮▮▮▮▮▮▮	▮▮▮▮▮
C Tabernakel			▮▮▮▮▮	
D Kreuzwege			▮▮▮▮▮▮▮▮▮	
E Kanzeln			▮▮	
F Glasmalereien	▮	▮		
G Sonstiges	▮▮▮▮▮▮		▮▮▮▮▮	▮
H Vergoldungen Polychrom.	▮	▮▮	▮▮▮▮	
J Paramente			▮	
K Porträts	▮▮	▮▮▮	▮▮▮▮	▮▮
L Tafelbilder	▮²	▮²▮²▮▮	▮²▮▮▮²▮²	▮²
M Restaurierungen	▮▮	▮	▮▮▮▮▮▮	▮
N Zeichnungen		▮		

▮² = Paar

1_ Eine grundlegende Würdigung findet diese Epoche in: Ulrich Knapp (Hrsg.): Restauratio Ecclesiae. Das Bistum Hildesheim im 19. Jahrhundert, Kataloge des Dom-Museums, Bd. 4, Hildesheim 2000.

2_ Vgl. Goethes glückliche Zeichnerin? Das unvollendete Künstlerleben der Julie von Egloffstein (1792–1869), Ausstellungskatalog, hrsg. von Manfred Boetzkes, Hildesheim 1992, Nr. 65.

3_ Als Grundliteratur wurden benutzt: Adolf Kardinal Bertram: Geschichte des Bistums Hildesheim, Bd. 3, Leipzig 1925; Karl Henkel: Handbuch der Diözese Hildesheim, Hildesheim 1917; Thomas Scharf-Wrede: Das Bistum Hildesheim 1866–1914. Kirchenführung, Organisation und Gemeindeleben, Hannover 1995; Ulrich Knapp: Das Bistum Hildesheim und seine Kirchen, Straßburg 2002.

4_ Vgl. Bernhard Bruns: Gemalte Christologie – Zum theologischen Gehalt der Ausmalung der katholischen Pfarrkirche St. Cäcilia in Harsum, in: DHVG, 54, 1986, S. 151ff.

5_ Mehrere Pfarrer stellten die ikonographischen Programme der Kirchenausmalungen ausführlich im St. Bernwardus-Blatt vor, wie z:B. Dr. Karl Grube die Malereien von Karl Borgmeyer in Salzgitter – Bad, St. Marien (Ausgabe vom 22.12.1889, S. 410ff.) oder Johannes Busche die in Machtsum (vgl. oben Nr. A 10).

6_ Vgl. BAH, OA Seeburg Nr. 1, S. 143.

7_ Vgl. BAH, OA Seeburg Nr. 1, OA Nesselröden Nr. 1, Bl. 54.

8_ Z. B. in Braunschweig, St. Joseph (BAH, OA Nr. 2), Gieboldehausen (OA Nr. 2) oder Misburg (OA Nr. 2).

9_ Vgl. Schatzkammer auf Zeit. Die Sammlungen des Bischofs Eduard Jakob Wedekin 1796–1870, hrsg. von Michael Brandt, Ausstellungskatalog, Hildesheim 1991, Nr. 76; Kirchenkunst des Mittelalters, hrsg. von Michael Brandt, Ausstellungskatalog, Hildesheim 1989, S. 245f. Die Bockenemer Kopie beweist, dass der Fiesole-Altar vor 1866 erworben und gereinigt wurde.

10_ Vgl. dazu: Herbert Schindler: Nazarener. Romantischer Geist und christliche Kunst im 19. Jahrhundert, Regensburg 1982.

11_ BAH, OA Hannover St. Marien, Nr. 2.

12_ vgl. Maria Kapp: Otto von dem Hagen. Priester und Maler, in. Eichsfeld Jahrbuch, 14, 2006, S. 171ff.

13_ Vgl. Erika Dittrich: Die katholische Pfarrkirche St. Mauritius zu Duderstadt-Desingerode, in: DHVG, 68, 2000, S. 265ff. (hier: S. 309ff.).

14_ BAH, OA Hannover, St. Clemens, Nr. 6, Bl. 137.

15_ BAH, OA Harburg, St. Marien, Nr. 1, Bl. 328.

16_ Vgl. dazu: Elisabeth Scholz: Granatapfel und Passionsblume. Beobachtungen zu den Messgewändern des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts im Hildesheimer Dom-Museum, in: Ulrich Knapp (Hrsg.): Restauratio Ecclesiae (wie Anm. 1), S. 113ff.; für den evangelischen Bereich: Anja Schrader: Evangelische Paramentik im 19. Jahrhundert, Braunschweig 1999.

17_ BAH, Inventar Nr. 210, Anmerkung in der Rubrik „Geräte von Holz", Nr. 19; vgl. auch Kirchenkunst des Mittelalters (wie Anm. 9), Nr. 5, bes. S. 89.

18_ Vgl. dazu den Abschnitt „Kirchenausstattungen", in: Günther Kokkelink/Monika Lemke-Kokkelink: Baukunst in Norddeutschland. Architektur und Kunsthandwerk der Hannoverschen Schule 1850–1900, Hannover 1998, S. 423ff.

Maria Kapp

Pfarrer Johannes Wosnitza (1908–1995)

Johannes Wosnitza, von 1941 bis 1985 als Pfarrverwalter und Pfarrer in Salzgitter-Gebhardshagen tätig, gehört zu den herausragenden Priestern des 20. Jahrhunderts in der Diözese Hildesheim. Aus Anlass seines 100. Geburtstages wurde sein Nachlass, der als bisher ungeordneter Sonderbestand im Bistumsarchiv Hildesheim liegt, durch die Verfasserin durchgesehen und ausgewertet. Im Folgenden soll das Leben dieses beliebten Geistlichen beschrieben werden, außerdem ist die Entwicklung der Seelsorge in seiner Pfarrgemeinde darzustellen. An dieser Stelle sei jedoch zunächst der Nachlass des Pfarrers, der dem Archiv durch die Kusine und ehem. Haushälterin Wosnitzas, Frau Agnes Wender, Salzgitter, übergeben wurde, kurz charakterisiert. Der Inhalt der sieben Archivkartons lässt sich untergliedern in

- persönliche Unterlagen (Zeugnisse, Angaben zur Vita etc.)
- Schriftverkehr mit der bischöflichen Behörde
- Urkunden, Ehrenzeichen
- Bücher (einige wenige, anscheinend zufällig ausgewählte theologische Titel)
- Predigtmanuskripte aus den Jahren 1934 bis 1995. Diese machen den größten Teil des Nachlasses (vier Kartons) aus, die meisten der erhaltenen Predigten datieren allerdings in die letzten Lebensjahre, aus den ersten Jahrzehnten seiner Tätigkeit in Salzgitter hat sich nichts erhalten, wohl aber aus den Jahren seiner Kaplanszeit in Celle und Hamburg-Wilhelmsburg.

Hingewiesen sei auch darauf, dass die persönlichen Unterlagen und der Schriftverkehr mit dem Hildesheimer Generalvikariat ebenfalls unvollständig sind; private Aufzeichnungen fehlen – verständlicherweise – völlig. Viele Fragen, z.B. bezüglich der Kontakte des Pfarrers mit den Künstlern, die die Kirche und das Caritaszentrum ausstatteten, können heute nicht mehr beantwortet werden.

Für die Erstellung der vorliegenden Arbeit wurden außerdem die Priesterkartei und die Personalakte (BAH, PA II, Nr. 316) Wosnitzas durchgesehen. Zahlreiche Hinweise zu seiner Persönlichkeit erhielt ich in Gesprächen mit Frau Wender, der an dieser Stelle für ihre Freundlichkeit und ihre Bemühungen herzlich gedankt sei.

_ I. Kindheit, Jugend, Ausbildung (1908–1934)

Johannes Wosnitza wurde am 20. September 1908 in Auendorf (Kroschnitz, Oberschlesien) als eines von acht Kindern des Landwirts Konstantin Wosnitza (geb. 1880, am 31.12.1914 im Ersten Weltkrieg vermisst und später für tot erklärt) und seiner Ehefrau Franziska, geb. Nowak (geb. 1873, gest. 1933) geboren und am selben Tag in der Pfarrkirche in Raschau getauft. Sein Namenspatron war der Heilige Johannes von Krakau.

Von 1915 bis 1922 besuchte er die Volksschule, in den folgenden Jahren half er seiner Mutter in der Landwirtschaft. Die enge Verbindung zur Natur beeinflusste ihn nachhaltig, die Schönheit der Schöpfung findet sich als stets wiederkehrendes Motiv in seinen Predigten. In einer Kinderkatechese der 1930er Jahre sagte er: »Wie freute ich mich immer, wenn ich in den Ferien den ganzen Tag auf dem Feld sein konnte.«

Am 7. September 1922 empfing Wosnitza das Sakrament der Firmung in Raschau.[1] Etwa gleichzeitig spürte er seine Berufung zum Priestertum und erhielt deshalb durch seinen Pfarrer Privatunterricht in Latein. Im Herbst 1925 trat er in das Apostolat der Priester- und Ordensberufe in Bonn ein, dessen Direktor Pfarrer Doerner war. Hier, auf der sog. Rosenburg, wurde Wosnitza auf die Aufnahme in die Oberprima eines staatlichen Gymnasiums vorbereitet und besuchte von Ostern 1928 bis Ostern 1929 das Beethovengymnasium in Bonn, wo er das Abitur ablegte. Das Zeugnis bescheinigte ihm in allen Fächern ein »gut« oder »genügend«,

lediglich im Kunstunterricht (Zeichnen) wurden seine Leistungen mit »mangelhaft« bewertet. Zum Glück konnte diese Beurteilung das große Interesse des späteren Pfarrers an kirchlicher Kunst nicht beeinflussen.

Nach seiner Aufnahme in die Rosenburg legte Wosnitza erstmals am 8. Dezember 1926 das eidliche Versprechen ab, in der Vereinigung der Weltpriester-Missionare (Societas Missionariorum Saecularium), der Trägerschaft des Instituts, zu bleiben, das er bis 1934 jährlich wiederholte. Später, im September 1936, wurde er durch den Hildesheimer Bischof von diesen Verpflichtungen entbunden. Im Jahr 1925 oder 1926 nahm Wosnitza an einer Aloysius-Jugend-Wallfahrt nach Rom teil.

Vom April 1929 bis April 1933 studierte Wosnitza an der Universität Bonn Theologie und Philosophie und besuchte Vorlesungen und Seminare bei den Professoren Vogels, Neuß, Rademacher, Dyroff, Feldmann, Dölger, Peters, Andres, Junglas, Geyer, Tillmann und Koeniger. Seine Leistungen wurden durchweg mit »gut« oder »sehr gut« beurteilt; Fleiß, Aufmerksamkeit und Verhalten waren stets ohne jeden Tadel.

Zum 1. Oktober 1933 trat Wosnitza in das Hildesheimer Priesterseminar ein, da es sein besonderes Anliegen war, Seelsorger in einer Diasporagemeinde zu werden. Einige Monate vorher, am 26. Mai 1933, war seine Mutter verstorben, so dass der junge Priesteramtskandidat bereits während seiner Ausbildung elternlos war.

Im Januar 1934 empfing er durch Bischof Nikolaus Bares die sog. Niederen Weihen und die Subdiakonatsweihe, am 30. August 1934 spendete ihm Bischof Joseph Godehard Machens die Diakonats- und am 22. September 1934 die Priesterweihe.

Zu seinem Weihekurs gehörten außerdem Bruno Axmann, Heinrich Bodenburg, Michael Frieß, Antonius Holling, Ferdinand Kirchhoff, Joseph Lampe, Edgar Lehnert, Johannes Lewandowitz, Wilhelm Machens, Karl Morotini, Heinrich Schumann und Paul Solbach. Zusammen mit Wosnitza hatten auch Frieß, Holling, Lehnert, Lewandowitz und Solbach die Rosenburg besucht. Eine besonders enge Freundschaft verband Wosnitza mit Antonius Holling (1908–1996, seit 1940 in Wolfsburg), außerdem mit Johannes Lewandowitz (1910–2002, seit 1942 im Eichsfeld) und mit Michael Frieß (1908–1978, seit 1952 in Stade)[2].

Das erste Jahr seiner Kaplanszeit (Oktober 1934-Oktober 1935) verbrachte Wosnitza in Celle, St. Ludwig. Bereits die ersten Predigten dieser Zeit zeichnen sich durch grundlegende Eigenschaften aus, die sich ebenso in den letzten Lebensjahren des Pfarrers manifestieren. Wosnitza widmete sich in seinen Ansprachen den Basisthemen des kath. Glaubens, er sprach gern über christliche Tugenden, die Heiligkeit der Kirche, die Sakramente, die Heiligen, wobei ihn eine besondere Verehrung der Gottesmutter, des Heiligsten Herzens Jesu und des Hlg. Aloysius auszeichnete. Gerade das Leben der Maria war ihm immer wieder Anlass, auf ihren Vorbildcharakter für alle Christen hinzuweisen. Seine Predigten hatten einen stark lehrhaften Charakter, waren dabei jedoch von der Sprache her lebendig und verständlich. Die erhaltenen Manuskripte zeigen eine gründliche Vorbereitung und intensive geistliche Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Thema. Hinzuweisen ist auch darauf, dass der junge Kaplan seine Predigten sorgfältig nach Anlässen unterschied, d.h. eine Ansprache während eines Hochamtes hatte einen anderen Charakter als eine für eine besondere Gruppe (z.B. Kolpinggemeinschaft), eine Kinderpredigt oder eine der besonders ausführlichen Fastenpredigten. Es sei bereits an dieser Stelle betont, dass er stets ein gutes Verhältnis zu Kindern hatte und dass ihm die Kinderseelsorge ein besonderes Anliegen war.

Als Beispiel einer frühen Predigt fügen wir an dieser Stelle eine Marienpredigt für Kinder (Mai 1935) ein, die uns heute vielleicht zu lehrhaft und zu lang erscheint, was sie für damalige Verhältnisse allerdings nicht war.

12.5.35 Celle

Kinder-Predigt

»Sei gegrüßt, o Jungfrau rein; sei gegrüßt Maria« (Lied Nr. 145)

Einleitung: Meine lieben Kinder!
Muttertag ist heute. Tausende von Kinderhänden regen sich, um der guten Mutter eine Freude zu bereiten. Und wenn ein Kind arm ist und der Mutter nichts schenken kann, dann sucht es wenigstens ein paar Blumen oder lernt ein Gedichtchen, um so das gute Mütterlein zu erfreuen.

Wir wollen unseren Blick auf unsere beste himmlische Mutter richten; und weil wir arme Menschenkinder der erhabenen Gottesmutter nichts schenken können, wollen wir sehen, wie wir sie wenigstens mit unserem Gruß erfreuen können.

Eine Legende erzählt vom hl. Bernhard: Als er im Kloster Afflighem eine schöne Mutter-Gottes-Statue erblickte, habe er, in Liebe zu Maria entbrannt, laut gerufen: Ave, Maria. »Gegrüßt seist du, Maria!« Vom Bilde sei ihm Mariens Gegengruß erklungen: »Gegrüßt seist du, Bernhard!«

So sollen auch wir im Maimonat Maria grüßen mit dem Gruße: 1. heiliger Ehrfurcht; 2. herzlicher Dankbarkeit; 3. großen Vertrauens. Dann wird uns Maria als Gegengruß schenken innige Liebe zu ihr und ihrem göttlichen Sohn.

Abhandlung. Liebe Kinder!
In ihrem Lobgesang Magnifikat hat Maria vorausgesagt: »Siehe, von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter, denn Großes hat an mir getan der Mächtige« (Lk. 1, 48). Gott selber hat also die seligste Jungfrau allen Menschen aller Zeiten so ehrwürdig gemacht.

Als ein großer griech. Künstler Zeuxis einst ein Bild vollendeter Frauenschönheit und Frauenhoheit schaffen wollte, ließ er die fünf schönsten Jungfrauen aus ganz Griechenland kommen und nahm von jeder Jungfrau das Schönste, was er schaute: von der einen den Glanz der Stirn, von der anderen die strahlenden Augen, von der dritten das herabwallende Lockenhaar, von der vierten den Schnee und das Rot der Wangen und von der fünften die Anmut des lieblichen Mundes. So schuf er ein Bild, das den Inbegriff der Schönheit widergab, den Widerschein der Schönheit des ganzen Landes.

Das ist nur ein schwaches Bild der Schönheit Mariens! Was immer der himmlische Vater an Schönheit und Erhabenheit einer Seele verliehen hat, das vereinigte er in der Seele Mariens. Maria erstrahlte in der Liebesglut der Engel, im Glauben Abrahams, in der Reinheit des ägyptischen Josef, im Feuereifer der Apostel, in der Standhaftigkeit der Martyrer, in der Frömmigkeit der Bekenner. Beim Anblick all dieser Schönheit rief sogar der Erzengel Gabriel voll Ehrfurcht und Bewunderung aus: »Ave Maria, Gegrüßt seist du, Maria.« Mit dem hl. Erzengel Gabriel wollen

auch wir jeden Tag im Maimonat Maria voll Ehrfurcht grüßen: »sei gegrüßt, o Jungfrau mein, sei gegrüßt Maria.«

Liebe Kinder!
Zu diesem Gruße hl. Ehrfurcht fügen wir den Gruß herzl. Dankbarkeit hinzu. Wem schulden wir nach Gott größeren Dank als der seligsten Jungfrau. Eva hatte uns ins größte Unglück gestürzt, Maria brachte uns ewiges Glück. Denn Maria schenkte uns den Heiland, der den Fluch aufgegeben und uns Segen gebracht, der den Tod zuschanden machte und uns das ewige Leben geschenkt hat. Dankbarkeit erweisen wir den Männern und Frauen, die sich ums Vaterland verdient gemacht. Wie müssen wir erst Maria dankbar grüßen, die uns den Erlöser und damit ewiges Glück und ewige Freude schenkte! »Wär uns ihr Kindlein nicht gebor'n, so wär'n wir allzumal verlor'n.« Darum wollen wir jeden Tag Maria dankbar grüßen und singen: »Demütig wir dich grüßen, Maria Gnadenthron, und fallen dir zu Füßen, du aller Engel Kron'.« (Lied Nr. 144)

Maria gebührt aber auch ein Gruß des Vertrauens. Ein Vorbild Mariens, die Königin Esther, vermag uns das zu erklären. Schwere Zeiten waren über Israel gekommen. Das ganze Volk sollte ausgerottet werden. Das Todesurteil war gefällt. Da richteten sich alle Blicke auf die Königin und bat (sic!) sie: »Rede du für uns zum Könige und rette uns vom Tod« (Est. 15, 3). Und Esther ging zum König und wandte sein Herz um, daß er das Urteil des Todes in Gnade und Segen umwandelte.

Esther ist ein mattes Bild unserer himmlischen Königin Maria. Mögen die Zeiten noch so schwer sein, mögen dunkle Wolken des Leides und der Glaubenskämpfe uns noch so dunkel umhüllen und noch so heftig umtoben, alle Kinder Mariens wissen es, Maria braucht nur zum himmlischen König ein Wort zu sagen, und wir sind gerettet. Wir müssen nur mit starkem Vertrauen beten: »Maria, du kannst mir ja helfen, du Mächtigste; du willst mir ja helfen, du Gütigste; du mußt mir nun helfen, Getreueste; du wirst mir auch helfen, Barmherzigste.« Und in jedem Maimonat kommen Tausende zu Maria und bitten vertrauensvoll: »Rede für uns zum Könige und wir sind gerettet.«

O selige Maienzeit, in der jung und alt, hoch und nieder, Priester und Volk miteinander wetteifern, Maria zu huldigen und zu grüßen wegen

ihrer Herrlichkeit und Erhabenheit, ihr innig zu danken für alle Gnaden und sie voll Vertrauen zu bitten: »Böses von uns wende, alles Gute spende.«

II.

Liebe Kinder!
Wie belohnt nun Maria unsere Grüße? Sie vermehrt vor allem unsere Liebe zu ihrem Mutterherzen und zum göttlichen Erlöser. Die Kirche wendet auf Maria die Worte an: »Ich liebe, die mich lieben.« Je besser wir in den Maibetrachtungen Maria kennen lernen, umso mehr entbrennt unser Herz von Liebe zu ihr. Wenn wir Maria grüßen in frommen Liedern und Gebeten, wenn wir unsere Liebe zeigen durch Schmücken ihrer Bilder und Altäre mit Blumenzier und Kerzenpracht, dann wird uns Maria lohnen mit neuer Liebesglut. Wärmer als die Sonnenstrahlen umfluten uns im Monat Mai die warmen Strahlen der Liebe unserer himmlischen Mutter.

Wie viel würde uns fehlen, wenn wir Maria nicht hätten. Kann eine Familie glücklich sein, wenn die Mutter, das Herz der Familie, nicht mehr da ist? Warum fehlt in der protestantischen Religion jede Wärme? Weil man dort die Mutter Gottes nicht kennt! Wer längere Zeit in der Fremde war, der weiß es am besten, was wir an der Mutter haben. Wie oft gingen da seine Gedanken zur Mutter. Und wenn er dann heimkehrte, da suchten seine Augen zu allererst die Mutter.

Unsere himmlische Mutter, sie lebt immerdar, mit Leib und Seele thronend zur Rechten ihres göttlichen Sohnes. Sie ruft uns zum Maialtar. Es ist die warme Mutterliebe, die uns ruft, um neue Kraft des Glaubens, neue Gluten der Liebe in uns zu erwecken. Kommt alle, um von ihr den Segen zu empfangen. Und betet: Maria Maienkönigin ... segne uns mit holdem Sinn ... »Wolle rein das Leben, sichre Fahrt uns geben, daß wir Jesus sehen, und zur Freud eingehen!«

Liebe Kinder!
Heute ist der erste aloysianische Sonntag. Ihr habt mir gesagt, ihr wolltet alle diese Sonntage halten, d.h. jeden Sonntag zu den hl. Sakramenten kommen, um euch Kraft zu holen, um dem Heiland, unserem König, stets so treu und ritterlich zu dienen wie der kleine Grafensohn Aloysius von Gonzaga.

Am ersten Sonntage nun sollt ihr euren Schutzpatron Aloysius bitten um eine innige glühende Liebe zur lieben Gottesmutter. Wie zärtlich und innig hat Aloysius Maria geliebt! Schon in frühester Jugend hat er sich der Mutter Gottes geweiht. In den Orden der Gesellschaft Jesu ist er vor allem deshalb eingetreten, weil in diesem Orden besonders die Mutter Gottes verehrt wurde.

In dem Hause, wo er wohnte, hing über der Treppe ein Bild Mariens. So oft nun Aloysius die Treppe hinauf- oder herunterging, grüßte er auf jeder Stufe die Mutter Gottes mit dem Gruße: »Ave, Maria, gegrüßt seist du Maria.« Keinen Tag vergaß er, den Rosenkranz zu beten und den Engel des Herrn.

Das Schönste und Beste in seiner Verehrung der Mutter Gottes war, daß er die Tugenden Mariens nachahmte und das so vollkommen, daß er mit Recht der engelgleiche Jüngling genannt wird.

Diese hl. Liebe und ein reines, makelloses Herz soll dir der hl. Aloysius erflehen. Geh' zu ihm, er hilft dir gern. Bitte ihn: »Hl. Aloysius, erflehe mir kindliche Liebe und festes Vertrauen zu Maria, damit ich sie innig und herzlich liebe, an ihrem Lobe mich erfreue, in allen Anliegen, Zweifeln, Versuchungen und Gefahren zu Maria meine Zuflucht nehme und so dir und Maria in allen Tugenden ähnlich werden.« Amen

Im Oktober 1935 wurde Wosnitza nach Hamburg-Wilhelmsburg, St. Bonifatius, versetzt, wo auch Holling von 1937 bis 1940 als Kaplan tätig war. Die Jahre in Celle und Hamburg verliefen noch ohne (größere) Schikanierungen seitens der Partei, der junge Geistliche konnte seine Arbeit weitgehend so gestalten, wie es die Kirche wünschte.[3] 1939 unternahm Wosnitza eine Reise nach Wien zu den Herz-Jesu-Priestern. Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass der spätere Weihbischof Heinrich Pachowiak (geb. 1916, gest. 2000, Priesterweihe 1940, Bischofsweihe 1958) auch durch den Einfluss Wosnitzas zu seiner Berufung bzw. ihrer Bestätigung fand.

Zum 24. März 1941 wurde Wosnitza zum Pastor in Salzgitter-Gebhardshagen (Pfarrvikarie Wolfenbüttel Land IV) ernannt und erhielt damit in der als »Stadt ohne Gott« und »Stadt ohne Kirchen« proklamierten Hermann-Göring-Stadt eine der schwierigsten Seelsorgestellen im Bistum.

Abb. 1 _ Johannes Wosnitza, 1937

Die Jahre bis 1945 waren durch ständige Drangsalierungen seitens des Staates geprägt, durch laufende Kontrollen durch die Gestapo, durch Vorladungen, mündliche und schriftliche Drohungen, die die Deportierung in ein KZ einschlossen. Schriften und der Photoapparat des Pastors wurden beschlagnahmt, Gottesdienste waren zunächst nur in seiner Privatwohnung möglich. »Er stand immer mit einem Fuß im KZ«, mit diesem Satz wird die Situation schlaglichtartig beschrieben. Es überrascht nicht, dass im Jahr 1943 ein Herzmuskelschaden und der Verdacht auf einen Infarkt diagnostiziert wurden, eine allgemeine Schwäche blieb in den nächsten Jahren und in den frühen Nachkriegsjahren bestehen, 1946 wurde sein Gesundheitszustand als »bedenklich« eingestuft. Zeitgenössische Photos zeigen einen ernst und schmal gewordenen, vom Leid geprüften Mann, der sich in seinem Verkündigungsauftrag jedoch so sicher war, dass ihn keine diktatorische Maßnahme erschüttern konnte. Er blieb Gott, der Kirche und sich selbst treu.

Seit März 1943 wurden den Katholiken öffentliche Gottesdienste im Saal des Gasthauses »Zur Deutschen Eiche« gestattet; nach der Zerstörung des Hauses am 30. November 1944 bei einem Bombenangriff stellte die evangelische Kirche ihr – ebenfalls beschädigtes – Gotteshaus zur Verfügung. Zu erwähnen ist, dass die Hildesheimer Vinzentinerinnen noch während des Krieges für die junge Gemeinde – Ende 1941 zählte die Pfarrvikarie bereits 1200 Seelen – einen Stahltabernakel zur Verfügung stellten.

_ III. Die Entwicklung der Gemeinde in Gebhardshagen (1945–1961)

Wosnitza blieb seiner Gemeinde auch nach Beendigung des Krieges treu. Ab Sommer 1945 wurde ihr die Turnhalle der Volksschule Sonnenbergweg als Gottesdienstraum zugewiesen, ab Oktober 1947 die Kellerräume derselben Schule.[4] Bereits diese ersten provisorischen Notkirchen erhielten durch die Initiative Wosnitzas eine beeindruckende künstlerische Ausgestaltung. Hinzuweisen ist zuerst auf Carl Miebach, einen Kunst- und Werkerzieher aus dem Rheinland, der gegen Kriegsende nach Gebhardshagen kam und zwischen 1945 und 1953 aus einfachem Sperrholz verschiedene großformatige, holzschnittartige Bilder fertigte, darunter eine Kreuzigung Christi mit Maria und Johannes, Darstellungen des Hlg. Joseph, Antonius von Padua und der Elisabeth von Thüringen sowie – als Pendants – die Verkündigung an Maria und die Krönung Mariens durch Christus. Die ausdrucksstarken Bilder sprechen auch den Besucher der heutigen Kirche unmittelbar an. Der zweite Künstler, der für Wosnitza tätig wurde, war der Bildhauer Prof. Georg Fürstenberg (geb. 1884, gest. 1974, seit Kriegsende in Goslar ansässig), der die großen Tonfiguren von Christus als dem guten Hirten und Maria mit dem Kind 1949 arbeitete, außerdem wenig später die kleinere Figur des Hlg. Antonius von Padua und die vielfigurige Weihnachtskrippe. Am 8. Mai 1949 konnte die Notkirche in den Kellerräumen der Schule durch den Braunschweiger Propst Stuke geweiht werden.

Das wichtigste Anliegen der Gemeinde war der Bau einer Kirche. Als einer der frühen Kirchenbauten der Nachkriegszeit im Bistum konnte die Gabrielskirche am 13. Dezember 1953 durch Bischof Joseph Godehard Machens benediziert werden.[5] Sie wurde nach Plänen von Diözesanbaurat Joseph Fehlig (1908–1980) errichtet. Die künstlerische Ausgestaltung

Abb. 2 _ Altar in der Notkirche mit Darstellungen von Carl Miebach, 1949

der Kirche wurde in den folgenden Jahren vervollkommnet, wofür Wosnitza immer wieder private Mittel zur Verfügung stellte. Der wichtigste Künstler für den Bildschmuck im Inneren war Wilhelm Keudel (1913–1974, seit 1950 in Salzgitter ansässig), ein Emailkünstler und Graphiker, der sich schwerpunktmäßig mit kirchlicher Kunst beschäftigte. Für die Gabrielskirche fertigte er nach den ikonographischen Angaben Wosnitzas die Emailmedaillons für die Tabernakelverkleidung, den Kreuzweg (geschliffene Emailtafeln), die neun Tafeln des Marienlebens an der Brüstung der Orgelempore (Tempera auf Holz), das Emailbild der Hlg. Barbara in der Werktagskapelle sowie die kleinen Emailbilder an den Opferkästen. Es sei hier auch darauf hingewiesen, dass der bekannte Kirchenmaler Joseph Bohland, Hildesheim, für die Altarwand der Kirche eine großformatige Darstellung des Erzengels Gabriel malte, die bei der Umgestaltung des Altarraumes 1972 jedoch entfernt wurde.

In den folgenden Jahren widmete sich Wosnitza in einzigartiger Weise der Caritas. Ab 1958 wurde das Caritaszentrum »Maria im Tann« gebaut, mit Kindergarten, Sonderkindergarten, Stadtranderholung, Altenheim und Altenwohnungen. Bereits im Jahr 1959 konnten die ersten Bewohner des Altenheimes aufgenommen werden, im Februar 1960 weihte Bischof Heinrich Maria Janssen Haus und Kapelle.[6]

Abb. 3 _ Pfr. Holling und Pfr. Wosnitza in Rom, 1959

1955 wurde die Gemeinde zur Kuratie-, 1961 zur Pfarrgemeinde erhoben, 1961 zählte sie 3700 Seelen. Nach 20 Jahren Tätigkeit in Salzgitter erhielt Wosnitza im Jahr 1961 den Titel eines Pfarrers. Aus Anlass seines Silbernen Priesterjubiläums hatte er 1959 zusammen mit Antonius Holling (Wolfsburg) eine Reise nach Rom unternommen. Er konnte in diesen Jahren auf eine einzigartige Aufbautätigkeit in Gebhardshagen zurückblicken. Die Gemeinde schenkte ihrem Seelsorger eine silbervergoldete, mit Halbedelsteinen geschmückte Kelchgarnitur aus der Paderborner Werkstatt Cassau.

_ IV. Pfarrer in Gebhardshagen (1961–1985)

Die 1960er und 1970er Jahre waren durch eine ständige Bautätigkeit charakterisiert. Diese umfasste sowohl Erweiterungsbauten des Caritasheimes, wie auch Modernisierungsarbeiten im Inneren sowie die künstlerische Bereicherung der Pfarrkirche. 1964 wurde die Kapelle des Heimes durch eine Apsis vergrößert, außerdem wurde eine für Rollstühle und Krankenbetten geeignete Empore gebaut.

Abb. 4 _ Festmesse aus Anlass des 25-jährigen Priesterjubiläums in St. Gabriel, Gehardshagen, 1959

1972 entwarf Wilhelm Keudel die Pläne für die Umgestaltung des Altarraumes der Kirche gemäß den Richtlinien des Konzils; Altar, Ambo, Kredenz und Tabernakelstele wurden in Travertin nach seinen Plänen ausgeführt, Kommunionbank, Kanzeln, Seitenaltäre und das Wandbild im Altarraum wurden entfernt. Am 30. März 1974 wurde der Altar durch Bischof Heinrich Maria geweiht. Bereits 1973 hatte Weihbischof Pachowiak die ebenfalls umgestaltete Kapelle des Altenheimes geweiht. 1975 wurde in der Kirche eine Orgel aufgestellt, 1982 wurde – mit erheblichen Eigenmitteln des Pfarrers – der Kirchturm gebaut, der drei Glocken der Fa. Petit & Gebr. Edelbrock, Gescher, erhielt. In diese Jahrzehnte fällt auch der Erwerb der zahlreichen Skulpturen und Reliefs des bedeutenden Bildhauers Joseph Krautwald, Rheine (1914–2003), mit dem Pfr. Wosnitza eine langjährige, enge Freundschaft verband.[7] Genannt seien hier lediglich die Bronzereliefs im Altarraum der Kirche (Elias in der Wüste bzw. Mannalese), die großformatige Gabrielsfigur an der Westfassade, ein Geschenk der Gemeinde anlässlich des 75. Geburtstages des Pfarrers 1983, der Kreuzweg im Garten des Caritaszentrums, der Jonasbrunnen, das Marienleben über dem Eingang zur Altenheimkapelle, außerdem verschiedene Skulpturen mit weltlichen Themen, darunter eine Darstellung des Märchens vom Froschkönig. Dank der rastlosen Er-

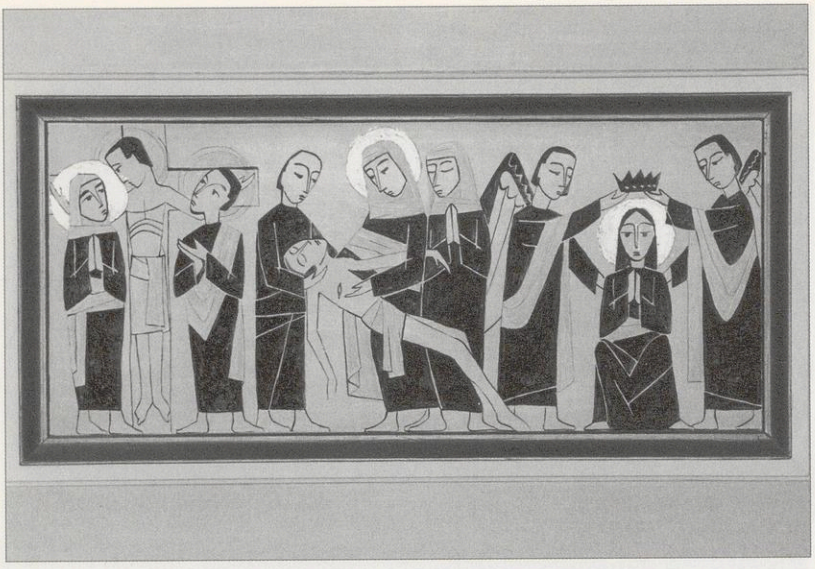


Abb. 5 _ Darstellungen aus dem Marienleben von Wilhelm Keudel in St. Gabriel, 1954

werbstätigkeit Wosnitzas kommt der Stadt Salzgitter heute die Bedeutung zu, eine der umfangreichsten Krautwald-Sammlungen auf ihrem Boden zu bewahren. Darüber hinaus vermittelte Wosnitza auch in anderen Kirchen des Salzgittergebietes Werke von Krautwald. Dank der Freundschaft mit Pfr. Holling konnte Krautwald auch eine größere Zahl von Arbeiten für St. Christophorus in Wolfsburg ausführen.

Ein zweiter Künstler verdient in diesen Jahrzehnten ebenfalls große Bedeutung, nämlich der Wolfsburger – von Holling vermittelte – Goldschmied und Bildhauer Raimund Lange (1928–2006), der für die Gemeinde in Gebhardshagen nicht nur verschiedene Goldschmiedearbeiten ausführte, sondern auch das Apostelgitter in der Taufkapelle (1976) sowie (für die Werktagskapelle) ein Relief mit der Darstellung Daniels in der Löwengrube und die Gabrielsfigur (jeweils 1978). Mit besonderer Vorliebe verarbeitete er auch Amethystgeoden und Bergkristalle. Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass das Inventar der Gabrielskirche Zeugnis für die gute Qualität kirchlicher Kunst nach dem Zweiten Weltkrieg ist und ihre Entwicklung eindrucksvoll dokumentiert. Viele Künstler der Region sind hier mit besonders ausdrucksstarken Werken vertreten. Dies ist der Initiative des Pfarrers zu verdanken.

Ein weiteres Anliegen Wosnitzas in diesen Jahren war der Friedhof in Gebhardshagen, der in städtischer Trägerschaft steht. Hier ließ er von der Gemeinde vier große Grabfelder pachten, die für die kath. Kirchengemeinde und für mittellose Heimbewohner vorgesehen waren. Die Einzelgrabstellen erhielten jeweils einen schlichten, kleinen Stein. Auf allen Feldern wurde zwischen 1977 und 1986 eine großformatige Stele durch Joseph Krautwald aufgestellt, mit Darstellungen von Tod, Auferstehung und Richteramt Christi, aus dem Marienleben, der Auferweckung des Lazarus und des Erzengels Gabriel. Die gut sichtbaren Stelen, deren Ikonographie wiederum Wosnitza entworfen hatte, setzen auf dem Friedhof besondere Akzente einer künstlerischen Gesamtanlage.

Zahlreiche Ehrungen wurden Pfarrer Wosnitza zuteil. 1966 verlieh ihm Bischof Heinrich Maria den Titel eines Geistlichen Rates a(d) h(onorem). 1981 erfolgte die Ernennung zum Ehrendomkapitular, 1983 die Überreichung der Stadtmedaille der Stadt Salzgitter. 1984 erhielt er aus Anlass seines Goldenen Priesterjubiläums ein Glückwunschschreiben von Papst Johannes Paul II. Bischof Heinrich Maria, der Wosnitza eng verbunden war, nannte ihn einen »Boten Gottes« und führte 1984 in seiner Gratulation aus: »In Ihrem priesterlichen Leben ist sichtbar geworden, wie ein Mann zum Segen werden kann für viele, die der Herrgott ihm zuführt. In Gemeinde und Heim haben Sie in einer ungewöhnlichen Weise die Liebe Gottes erfahrbar gemacht.« 1985 wurde Wosnitza mit dem Verdienstkreuz am Bande des Verdienstordens der Bundesrepublik Deutschland ausgezeichnet. 1977 ernannte ihn die Schützengesellschaft Gebhardshagen zum Ehrenmitglied. Zu erwähnen ist schließlich, dass Wosnitza im Mai 1983 eine Reise in das Heilige Land unternehmen konnte.

_ V. Ruhestandsgeistlicher in Gebhardshagen (1986–1995)

Zum 31. Dezember 1985 war Pfr. Wosnitza in den Ruhestand getreten, den er in seiner Gemeinde verlebte, er wohnte in einer der von ihm gebauten Altenwohnungen. Im Altenheim Maria im Tann übernahm er die Seelsorge, las täglich die Messe, außerdem wurde er in Salzgitter und Umgebung oft und gern für Vertretungen in Anspruch genommen. Mit besonderer Liebe widmete er sich auch weiterhin den Kindern, hingewiesen sei hier auf seine Auftritte als Nikolaus mit langen, von ihm selbst verfassten Gedichten. Die Kinder revanchierten sich mit Besuchen zum

Geburtstag o. ä., wozu sie sich mit Maikäfer- oder Blumenkostümen schmückten. Schließlich ist seine Tätigkeit als Beichtvater der Vinzentinerinnen in Salzgitter und Liebenburg zu erwähnen.

Den 80. Geburtstag am 20. September 1988 konnte Pfr. Wosnitza mit seiner Gemeinde und zahlreichen weiteren Gästen feiern. Eine besondere Bedeutung erhielt die Feier und die damit verbundene Festmesse durch die Teilnahme von Altbischof Heinrich Maria Janssen, der dem Jubilar einen großen Wandteller aus Kevelaer schenkte, den er selbst 1957 von der Kevelaerer Gemeinde zur Bischofsweihe erhalten hatte. Es war die letzte Amtshandlung des Bischofs, der einen Tag später schwer erkrankte und am 7. Oktober 1988 verstarb. Wosnitza selbst bat anlässlich seines 80. Geburtstages um Spenden für eine Hilfssendung für die Missionsstation der Benediktiner in Tansania.

Eine weitere Ehrung wurde dem Geistlichen im Mai 1989 zuteil: die Ehrenbürgerschaft der Stadt Salzgitter. In dem zugehörigen Schreiben heißt es: »Johannes Wosnitza hat sich seit dem Jahr 1941, anfangs unter schwierigsten Bedingungen, als Seelsorger um die Menschen unserer Stadt gekümmert. Sein unermüdlicher und gütiger Einsatz schaffte Betreuungsmöglichkeiten für Kinder, Behinderte und ältere Menschen, er hat so wesentlich am Aufbau des sozialen Bereiches unseres kommunalen Gemeinwesens mitgewirkt.«

Pfr. Wosnitza war es vergönnt, noch den 60. Jahrestag der Priesterweihe zu erleben. Wiederum verzichtete er auf Geschenke und spendete einen Wassertank für einen Massai-Stamm im Norden Tansanias, außerdem die Ausstattung für eine kleine Holzkirche in Königsberg.

Auch in den letzten Lebensjahren war Wosnitza unermüdlich als Seelsorger tätig, außerdem erwarb er weiterhin Kunstwerke, hauptsächlich von Joseph Krautwald und Raimund Lange, um das Altenheim und die Kapelle auszuschmücken. Ein besonderes Anliegen war es ihm, den Kranken die Kommunion zu bringen. Hingewiesen sei auch darauf, dass er in Gesprächsrunden zu Themen der Nazizeit als Zeitzeuge ein von allen verehrter Teilnehmer war, der gerade jungen Menschen die Botschaft Gottes vermitteln wollte. Der Verkündigung des Evangeliums widmete er sich buchstäblich bis zum letzten Atemzug. Dabei ging es ihm stets darum, diese Botschaft in die Gegenwart zu übertragen, seine Mit-

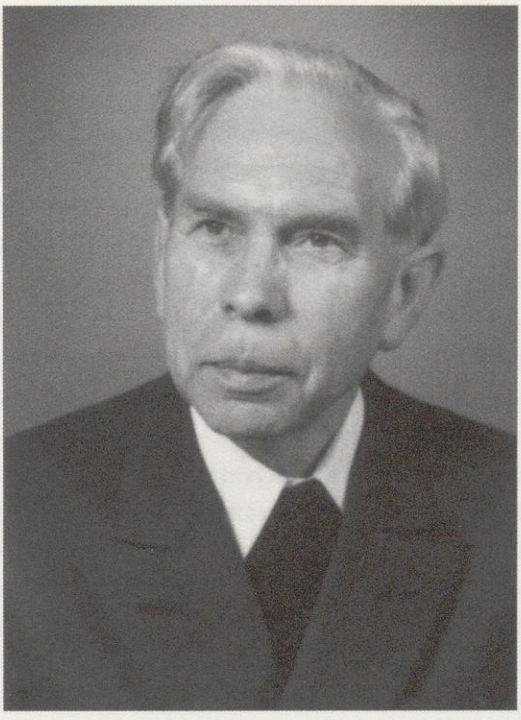


Abb. 6 _ Johannes Wosnitza, um 1990

menschen zum gelebten Glauben, zur Caritas zu ermutigen. Als Beispiele lassen wir zwei Predigten aus seinen letzten Lebensjahren folgen, die nochmals exemplarisch seine Liebe zur Gottesmutter und sein großes Interesse an kirchlicher Kunst aufleuchten lassen.

7. Sonntag der Osterzeit / 23. 5. 93

»Freut Euch, dass Ihr Anteil an den Leiden Christi habt; denn so könnt Ihr auch bei der Offenbarung Seiner Herrlichkeit voll Freude sein.« (1. Petr. 4, 13)

So schreibt der hl. Apostel Petrus.

Liebe Schwestern und Brüder!
Am kommenden Sonntag feiern wir Pfingsten; der Pfingst-Montag ist der letzte Maientag. Dieser Umstand hat mich veranlasst, heute ein

kurzes Wort zu unseren ausdrucksvollen Marienbildern zu sagen, die wir in der Pfarrkirche, hier in der Hauskapelle Mariens Heimsuchung und ringsum als ein kostbares Vermächtnis zu hüten haben. Auf dem Meisterwerk von Josef Krautwald hier über dem Eingang der Marienkapelle – Bilder zum Salve Regina – sehen wir die Mutter des Herrn. In der Bildmitte steht sie als Königin und Fürsprecherin vor uns; das letzte der 7 Bilder zeigt Maria in der Mitte der 12 Apostel. Nach der Himmelfahrt des Herrn versammelten sie sich im Abendmahls-Saal und beteten einmütig und inständig um die Herabkunft des Heiligen Geistes. Ihr Herr und Meister hatte es ihnen geboten; »Geht nicht auseinander, bis Ihr die Kraft von oben empfangen habt.«

Liebe Schwestern und Brüder im Herrn!
Die für eine Frühmesse vorgesehene Zeit erlaubt es nicht, auch nur das eine oder andere unserer Marienbilder genauer vorzustellen und es zu deuten. Aber jedes dieser Bilder, einerlei wo Sie es vorfinden – in der Pfarrkirche, hier in der Marienkapelle oder in den Grünanlagen um die Häuser – jedes lädt uns ein, hier und da zu verweilen und zu fragen: Was will mir dieses Marienbild oder auch: was wollte mir der Künstler mit seinem Kunstwerk über Maria, die Mutter des Herrn und das Urbild der Kirche sagen? Nur die 4 Künstler unserer Zeit, die eigens für unsere Gemeinde ihr Kunstwerk geschaffen haben, möchte ich in aller Kürze vorstellen:

Carl Miebach, im zweiten Weltkrieg schwer verwundet, in Köln und ein zweites Mal in Hildesheim völlig ausgebombt, kam durch Vermittlung nach Gebhardshagen. Er war Lehrer, aber die Schule war von englischen Soldaten besetzt: Der Lehrer ohne Arbeit und ohne Brot und Lohn, aber mit Frau und 2 kleinen Kindern, die Hunger hatten. Carl Miebach besorgte Sperrholz und schuf für unsere provisorische Kirche ein grosses Altarbild; dieses wanderte mit uns in den Keller der Schule, war aber für den Altar-Raum zu gross. Carl Miebach schnitzte ein neues Altarbild: Mariä Verkündigung und Mariens Krönung.

Carl Miebach entdeckte in Goslar einen Bildhauer, der als Vertriebener aus dem Osten zwar eine sehr kleine Wohnung, aber keine Arbeit bekam. Für Lebensmittel, die wir auf dem Lande besorgten, schuf Professor Fürstenberg, von Carl Miebach inspiriert, die grosse aus Ton geformte Maria Königin in der Pfarrkirche. In der Ziegelei in Bilshausen auf dem Eichs-

feld konnten wir ihm eigens bei der Arbeit zuschauen und unsere Wünsche sagen, die Prof. Fürstenberg erfüllte.

Wilhelm Keudel kam als Flüchtling aus der DDR nach Salzgitter. Unter Drohungen und Versprechungen wollte ihn die Stasi für die Spionage-Arbeit gewinnen. Stacheldraht, Mauer und Minenfelder waren an der Grenze noch nicht aufgebaut, so dass er und seine Familie bei Nacht und Nebel flüchten konnten. Ob er von seinem Hab und Gut über Freunde und Verwandte hinterher einiges bekommen hatte – darüber schwieg er sich aus, um niemanden zu verraten. Von Wilhelm Keudel haben wir das grosse Marien-Leben auf der Orgelempore in der Pfarrkirche im Jahre 1954 bekommen und im Jahre 1959 das farbenfrohe Marienbild auf der Giebelseite vor dem Eingang zum Alten- und Pflegeheim. Die Botschaft dieses Bildes heisst: Habt keine Angst vor dem Altenheim, ob Ihr Euch um einen Pflegeplatz bemühen müsst oder um einen Dienst bei den Kranken. Denn wer bereit ist, wie Maria zu sprechen: Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach Deinem Wort, der ist geborgen unter dem Schutzmantel Mariens, und ihr Sohn, der durch sein Leiden in die Herrlichkeit des Vaters eingegangen ist, hält schützend seine Hand über sie.

Auf alle 3 genannten verstorbenen Künstler trifft das Wort des hl. Petrus zu: »Freut Euch, dass Ihr Anteil habt an den Leiden Christi, denn so könnt Ihr auch bei der Offenbarung Seiner Herrlichkeit voll Freude sein.« Das Gleiche könnte man von Josef Krautwald sagen, der ebenfalls im Kriege verwundet wurde, im 80. Lebensjahr noch voller Schaffensfreude ist, der für uns so viele und vielerlei Kostbares im Kleinst- und Grossformat, auch die 4 Grabmale auf dem Friedhof geschaffen hat. Kreuzweg- Stationen und Marienbilder in allen Grössen und Variationen aus Stein und Bronze, in vielen Kirchen und Grünanlagen im Münsterland laden zum betrachtenden Gebet ein. Und großartige Springbrunnen an markanten Plätzen einer Stadt. Als Josef Krautwald für eine Stadt einen Marien-Brunnen entworfen hatte, freuten sich die Stadt-Väter über die gelungene Dokumentation. Nur eine Figur wollte man nicht: Hoch oben, über den Dokumenten, stand Maria mit Ihrem göttlichen Sohn auf dem Arm, ähnlich wie wir sie vor dem Haupt-Eingang unserer Pfarrkirche haben. Josef Krautwald aber: Entweder mit Maria oder sucht Euch einen anderen Mann. Weil aber der Marienbrunnen so grossartig wie preiswert war, gingen die Stadt-Väter in die Knie. Und nun steht er

da, der Marienbrunnen, und verkündet allen in der Stadt: Maria hat Euch den Heiland geboren, den Herrn und König der Welt.

Liebe Schwestern und Brüder!
»Als Jesus in den Himmel aufgenommen war, kehrten die Apostel vom Ölberge ... nach Jerusalem zurück. ... Sie gingen in das Obergemach hinauf ... und verharrten dort einmütig im Gebet, zusammen mit den Frauen, vor allem mit Maria, der Mutter Jesu.« So der hl. Lukas in der Apostelgeschichte. So auch auf unserem grossen Wandrelief zum Salve Regina, dort oben. Dicht gedrängt im Kreise, gross in der Mitte Maria, die Mutter des Herrn. Auf alle herabsteigend der Heilige Geist, der Geist der Wahrheit, der Liebe und des Friedens. – Ist das die Kirche Christi auch in unserer Zeit? Sei gegrüsst, o Königin, Mutter der Barmherzigkeit, Du unsere Hoffnung sei gegrüsst! Amen.

14. Sonntag im Jahreskreis / 3. 7. 94

»Wer bin ich, dass die Mutter meines Herrn zu mir kommt?« Lk. 1, 43
So sprach Elisabeth zu Maria, als sie nach Ain Karem in das Haus des Priesters Zacharias eintrat.

Liebe Schwestern und Brüder im Herrn!
Gestern, am 2. Juli feierte die kath. Kirche dieses Ereignis, von dem uns der hl. Evangelist Lukas im ersten Kapitel seines Evangeliums berichtet. Weil das Fest Mariä Heimsuchung das Patronatsfest dieser Kapelle und des Hauses Maria im Tann ist, darf ich diesen Gedanken heute in den Mittelpunkt unserer Eucharistiefeier stellen.

Von drei namhaften Künstlern haben wir kostbare Bilder, die uns deutlich sprechend dieses Fest-Evangelium vor Augen führen. Der hl. Lukas erzählt: »In jenen Tagen machte sich Maria auf den Weg und eilte in eine Stadt im Bergland von Judäa. Sie ging in das Haus des Zacharias und begrüsste Elisabeth.«

Liebe Schwestern und Brüder!
Wenn wir am Sonntag oder wochentags um 7 Uhr den Hügel hinaufsteigen unsere Marienkapelle aufsuchen, grüssen uns im Eingang – in einem Bild – zwei fürstlich gekleidete Frauen: Maria aus Nazareth und Elisabeth vor dem Hause des Priesters Zacharias in Ain Karem stehend. Elisa-

beth scheint zu sprechen: »Selig ist die, die geglaubt hat, dass sich erfüllt, was der Herr ihr sagen liess.« Der Tiroler Schnitzer hat die beiden Frauen so dargestellt, als ob sie beide jemanden erwarten würden, den sie eingeladen hatten. Ob sie auch uns eine Einladung geschickt haben? Und die Berge im Hintergrund? Sind es Berge in Judäa? Oder im schönen Land Tirol? Oder aber! Hat der Tiroler Schnitzer an das Psalmwort gedacht: »Der Herr ist mein Fels, auf den ich mich flüchten kann?« Und die beiden Türmchen zwischen den Bergen? Im gleichen Psalm heisst es: »Der Herr ist meine feste Burg, in die ich mich retten kann!« Fürstliche Kleidung deutet vielleicht die Würde, den Glanz, die Fülle der Gnade Gottes.

Liebe Schwestern und Brüder. Der von mir oft genannte Stein-Bild-Hauer Josef Krautwald hat für uns ebenfalls ein Bild zum Thema Mariä Heimsuchung geschaffen. Er schuf es in stahlhartem Material – Dural genannt. Wenn wir nach dem Gottesdienst aus der Marienkapelle hinausgehen, sollten wir immer auch noch einen kurzen Augenblick nach oben zum Salve-Regina-Marien-Bild hinaufschauen. Auf dem zweiten Bild von links nach rechts stehen vor uns zwei Frauen; dieses Mal nicht in fürstlichen Gewändern, sondern im Trauergewand die Ältere, im Pilgerkleid Maria aus Nazareth. Elisabeth lebte sehr zurückgezogen, sie mied die Feste und wurde gemieden; denn sie war kinderlos; das hiess damals: Gott habe an ihr kein Wohlgefallen. Nun aber trägt sie, die als unfruchtbar galt, doch noch ein Kind unter ihrem Herzen. Seit 6 Monaten ist sie eine gesegnete unter den Frauen. Aber! Wird man ihr das glauben, dass dieser Segen von Zacharias, ihrem Gemahl, dem hochbetagten Tempeldiener, kommt? »Wer bin ich, dass die Mutter meines Herrn zu mir kommt?« Erstaunt und beglückt kann Elisabeth so sprechen. Denn: »In dem Augenblick, als ich Deinen Gruss hörte, hüpfte das Kind vor Freude in meinem Leib.« (Lk. 1, 44)

Liebe Schwestern und Brüder!
Diesen Augenblick hat Josef Krautwald in seinem Bild festgehalten. Die beiden Frauen strahlen vor Glück und Freude und scheinen zu tanzen und zu singen: »Meine Seele preist die Grösse des Herrn und mein Geist jubelt über Gott, meinen Retter. Denn auf die Erniedrigung seiner Magd hat Er geschaut ... Ja, der Mächtige hat Grosses an mir getan!«

Liebe Schwestern und Brüder! Gibt es heute noch Frauen, Eltern, Familien, die froh und glücklich sind, wenn es feststeht, dass die junge

Mutter noch einmal eine Gesegnete unter den Frauen geworden ist? – Gott Lob! Es gibt so etwas auch heute noch! Und wir alle sollten dann sprechen: »Gott erbarmt sich aller, die Ihn fürchten und ehren!«

Liebe Schwestern und Brüder!
Ein drittes Bild zum Thema Mariä Heimsuchung finden Sie in der Pfarrkirche. Das Marienlob an der Orgelempore – es ist ein Kunstwerk vom Graphiker Wilhelm Keudel – ist nicht nur Zier- und Schmuckwerk, vielmehr will es eine Botschaft des Heiles, eine Predigt ohne Worte sein. Eines von diesen 7 x 3 Bildern ist die Botschaft des Evangeliums Lk. 1, 39 »In jenen Tagen machte sich Maria auf den Weg und eilte in eine Stadt im Bergland von Judäa.« Maria aus Nazareth wird von 3 Engeln begleitet. Zwei gehen führend voraus, ebnen den Weg, einer folgt und stützt Maria auf den steinigen Strassen. Ein Bild, wo wir ein altes Adventlied anstimmen könnten, wo es heisst: »Maria durch ein Dornwald ging, der hat 7 Jahr kein Laub getragen – Maria durch ein Dornwald ging, mit einem Kindlein unter ihrem Herzen, da haben die Dornen Rosen getragen.« Rosen, Zeichen der Freude! Rosen, ein Gruss des Himmels!

Liebe Schwestern und Brüder!
Wo Kommunion-Helfer – etwa in Verbindung mit der Sonntags-Messe – einem Kranken in der Gemeinde die hl. Kommunion ins Haus bringen, dort ereignet sich Mariä Heimsuchung! Das erfahre ist jeden Sonntag, wenn ich nach dieser hl. Messe 15–17 Kranken die hl. Kommunion ans Krankenbett bringe, weil sie unsere Eucharistiefeier nicht erreichen können. Mariä Heimsuchung! Wir sprechen oder singen: Hoch preiset meine Seele den Gott und Heiland mein ... Denn Grosses hat an mir getan der Allmächtige; sein Name bleibt heilig! Amen.

Am Sonntag Judica, dem 2. April 1995, führte eine Gehirnblutung zu einem Zusammenbruch, während er die Messe las. Pfr. Wosnitza wurde zuerst in das Elisabeth-Krankenhaus in Salzgitter-Bad eingeliefert und wenig später nach Seesen verlegt. In den letzten Lebenstagen war er nicht mehr bei Bewusstsein. Am Sterbebett besuchten ihn Bischof Josef Homeyer, Kaplan Martin Karras, Pfr. Lodzik, die beiden langjährigen Messdiener Thomas Flammer und Thomas Düver sowie das Ehepaar Wender. Am frühen Morgen des 7. April verstarb Pfr. Wosnitza im Alter von 86 Jahren. Die Beerdigungsfeierlichkeiten leitete Weihbischof Pachowiak als priesterlicher Freund. Das Grab Wosnitzas befindet sich auf dem

Städtischen Friedhof in Gebhardshagen, zu Füßen der großen Gabrielstele, die er 1986 hatte errichten lassen. Es ist den Besuchern des Friedhofes bekannt, ebenso wie seine Persönlichkeit vielen Mitgliedern der Gemeinde und Bewohnern der Stadt unvergessen bleibt. Auf dem Gelände des Caritaszentrums erinnert ein Gedenkstein, der um 1980 errichtet wurde, an den Geistlichen. Er trägt die Inschrift: »DEM GRÜNDER / DER PFARRGEMEINDE UND / DIESES KIRCHENZENTRUMS / GEISTL. RAT JOHANNES WOSNITZA / DER KIRCHENVORSTAND«.

Versucht man, ein Persönlichkeitsbild des Pfarrers mit seinen typischen Charakterzügen zu zeichnen, so sind es zunächst die priesterlichen Tugenden, die hervorzuheben sind. Er war demütig, zum Leiden (physisch wie psychisch) bereit, gehorsam gegenüber dem Bischof, hatte ein unerschütterliches Gottvertrauen und lebte als Diener Gottes, wobei er das Bekenntnis zum Priestertum auch durch seine Kleidung zum Ausdruck brachte. Er verkündete das Evangelium, das Wort Gottes - nicht sich selbst.

Als allgemein menschliche Eigenschaften sind seine große Bescheidenheit und Selbstlosigkeit hervorzuheben, seine Großzügigkeit, Offenheit und Herzlichkeit, seine warme Menschlichkeit, Klugheit und Beharrlichkeit. Sein Leben war Caritas, Hingabe für andere, wobei er sich gerade auch den sog. Randgruppen und benachteiligten Menschen zuwandte. Ein wesentliches Persönlichkeitsmerkmal ist weiterhin seine Liebe zur Literatur und sein großes Interesse an kirchlicher Kunst. Seine hohe Allgemeinbildung und seine Belesenheit machen die vielen Zitate und Literaturerwähnungen in seinen Predigten deutlich, die neben der deutschen Literatur ebenso die klassische Antike (mit häufigen Beispielen aus der griechischen Mythologie) und fremdsprachliche Autoren, auch der Gegenwart, umfassen. Das Studium der päpstlichen Lehrschreiben, von Hirtenworten, schließlich auch der Konzilsliteratur war ihm ebenfalls eine Selbstverständlichkeit. Kirchliche Kunst diente ihm zur Steigerung der Verkündigung, letztlich auch zur Erhebung der Seele zu Gott. Sofern er zeitgenössische Kunst für Kirche und Heim erwarb bzw. anfertigen ließ, war es ihm ein starkes Anliegen, die Ikonographie selbst zu entwerfen, wie etwa bei den Arbeiten Keudels. Allen Künstlern, die für ihn über Jahre und Jahrzehnte tätig waren, war er in Freundschaft verbunden. Gerade die Leistungen Krautwalds, seine Bildsprache und Emp-

findungstiefe beeindruckten Pfr. Wosnitza immer wieder, und in seinen Predigten erzählte er oft von Besuchen bei diesem Künstler. Als Beispiel lassen wir einen Auszug aus einer Predigt vom 1. 5. 1994 folgen:

»... Und ich erinnere mich an einen Besuch, den ich dem Künstler (= Bildhauer Joseph Krautwald) vor etwa 3 Jahren gemacht habe: Als er mich zu seinem Atelier geleitet hatte, standen dort in einem Halbrund 12 Apostelfiguren für die St.-Johannes-Kirche in Hildesheim. Die 12 Apostel aus französischem weissen Kreidestein in Lebensgrösse, ein jeder davon ein Original. Meister Krautwald in der Mitte! Es war mir, als würden die Zwölf miteinander sprechen, als wollten sie dem Meister sagen: ‚Das hat Du sehr gut gemacht.' Dementsprechend gross war auch die Freude, um nicht zu sagen das Glück des Meisters. Stolz bemerkte Meister Krautwald: ‚Den dort habe ich an einem Tag gemacht'. Und weil er mein Staunen bemerkt hatte, fügte er hinzu: ‚Es war schon nach Mitternacht, als ich fertig war. Und der Schweiss floss an mir herunter vom Kopf bis zu den Füssen.'

Die Erzählung offenbart nicht nur den tiefen Respekt des Pfarrers vor der Leistung des Künstlers, sie zeigt auch den lebhaften, packenden Stil, der seine Ansprachen bis zuletzt kennzeichnete. Die Gemeinde fühlte sich unmittelbar angesprochen von den einprägsamen Inhalten, die immer einen unmittelbaren Bezug zur (Glaubens-) Praxis und zum täglichen Leben hatten. Es wurde deutlich, dass hier jemand mit großer Gottes- und Menschenliebe sprach, der die Nachfolge Christi im Leiden nicht gescheut hatte und andere dazu ermutigen wollte. Wer ihm begegnete, traf tatsächlich einen Engel, nämlich einen Boten Gottes.

R. I. P.

1_ Tauf- und Firmtag lt. Bescheinigung des Pfarramtes in Raschau (BAH, PA II, Nr. 316)

2_ Angaben jeweils nach den Priesterkarteien des BAH.

3_ Lt. Aussage von Frau Wender, die betonte, dass die Kaplanszeit für Wosnitza eine glückliche Zeit war.

4_ Zur Gründung der Pfarrgemeinde vgl. BAH, Ortsakten Salzgitter-Gebhardshagen , Nr. 1, 2, 3, 6, 11.

5_ Vgl. auch: Kunstinventar der Pfarrkirche St. Gabriel in Salzgitter-Gebhardshagen, bearbeitet von Maria Kapp, Goslar 2006, Exemplare im BAH, Pfarrarchiv und bei der Kirchlichen Denkmalpflege; außerdem: Maria Kapp: Die Inventarisierung katholischer Kirchen in Salzgitter, in: Salzgitter – Jahrbuch 2005/2006, S. 103 ff. (hier: S. 109 ff.).

6_ Vgl. auch: Kunstinventar des Senioren-Pflegeheimes Maria im Tann mit der Hauskapelle Mariae Heimsuchung in Salzgitter-Gebhardshagen, bearbeitet von Maria Kapp, Goslar 2006; Exemplare im BAH, Pfarrarchiv und bei der Kirchlichen Denkmalpflege.

7_ Zu Krautwald vgl.: Der Bildhauer Joseph Krautwald 1914–2003, in: Rheine gestern heute morgen, 2/2006, hrsg. von der Stadt Rheine, S. 29 ff.

Tanja Kohwagner-Nikolai

Von Klosterfrauen für Klosterfrauen und Besucher

Textile Dokumente und Hilfsmittel im monastischen Alltag[1]

Aus der Region des Nordharzes und der Lüneburger Heide haben sich etwa 48 gestickte Bildbehänge aus der Zeit zwischen dem Beginn des 14. und der Mitte des 16. Jahrhunderts erhalten, die ausschließlich aus Frauenklöstern stammen. Neben ein paar vordergründig profanen Behängen[2] finden sich vor allem religiöse Bildinhalte, auf die hier der Schwerpunkt gelegt werden soll. Innerhalb dieses Schwerpunkts bilden Behänge mit rein ornamentalen Bildern, die Parallelen zu kirchlicher Bauplastik und dem Dekor von Chorgestühlen aufweisen, eine erste Gruppe.[3] Eine andere thematische Einheit beschäftigt sich mit den Gründungslegenden des jeweiligen Konvents.[4] Ein großer Teil der Behänge thematisiert *vitae sanctorum*. Besonders beliebt sind die Katharinen- und die Elisabethlegende[5], aber auch andere Heiligenviten sind vertreten, wie die des Apostels Thomas[6]. Zu einer weiteren Gruppe schließen sich Objekte mit alttestamentarischen Szenen zusammen.[7] Der nächste Themenkomplex zeigt Programme mit christologischem Inhalt[8] sowie Teppiche, welche die Weissagungen der Sibyllen bzw. Propheten[9] in Bezug auf die Heilsgeschichte interpretieren. Der Heininger Philosophie- und Tugendteppich[10] verbindet antikes und christliches Gedankengut. Sie alle sind im Klosterstich mit farbiger Wolle auf meist naturfarbenem, locker gewebtem Leinengrund flächendeckend gestickt.

Dieser Bestand an niederdeutschen Wollstickereien im Klosterstich bietet durch seine Reichhaltigkeit und Kontinuität ein in sich geschlossenes Ent-

wicklungsbild. Mit Programmanalysen und durch Hinweise in schriftlichen Zeugnissen aus den Herstellungsklöstern wird es möglich, die Funktion dieser Behänge zu ermitteln. Im Gegensatz zur **Verwendung** der Behänge an bestimmten Orten innerhalb des Klosters wird unter **Funktion** in diesem Zusammenhang die Aufgabe, die Wirkungsweise der Behänge verstanden. Es wird hier folglich nicht die Frage nach dem Ort, sondern vielmehr die nach dem Sinn untersucht. Dabei ist zwischen der Funktion im Herstellungsprozess und der Funktion der fertigen Behänge zu unterscheiden. Es gilt zu klären, welche Absicht sich hinter der Herstellung der Klosterstickarbeiten und den Bildprogrammen verbarg. Dabei ist es jedoch wichtig, deutlich zu machen, dass die einzelnen Behänge meist mehrere Funktionen parallel, aber auch zu unterschiedlichen Zeiten erfüllen konnten. Die angeführten Beispiele sollen nur als prägnante Exempel dienen und weder das einzelne Objekt auf diese eine Funktion reduzieren noch nicht genannte Behänge aus dem jeweiligen Funktionszusammenhang ausschließen.

Um die Funktionen der Wollstickereien in ihrem zeitgenössischen Kontext beurteilen zu können, ist es notwendig, als erstes der Frage nachzugehen, wer diese Teppiche mit welcher Intension in Auftrag gegeben hat. Für die frühen Behänge aus der Zeit vor den Klosterreformen des 15. Jahrhunderts kann man konkrete Herstellungsanlässe aufgrund mangelnder Quellen nur schwer ermitteln. Durch Programmanalysen und Vergleiche mit der historischen Entwicklung der Klöster können als auslösende Momente mit baulichen Veränderungen und Umbruchphasen innerhalb des jeweiligen Konvents innerklösterliche Bedürfnisse nachgewiesen werden. In Stift Steterburg beispielsweise werden zwei Gründungsteppiche erwähnt, die jeweils von einem Konventsmitglied in Auftrag gegeben worden sind. 1275 heißt es in den Quellen, dass *domina Margareta quondam priorissa dicta Holtnicker* (...) *tapetum magnum de domina Friderunda operari fecit* (...)[11] Margarete Holtnicker war Küsterin und von 1273 bis 1282 Priorin des Stifts. Ihre Stiftung fällt in eine Zeit großer monastischer Veränderungen, im Zusammenhang derer Propst Johann und das Stift 1275 vorübergehend exkommuniziert wurden.[12] Anfang des 15. Jahrhunderts ließ Beleke Elers einen weiteren Steterburger Gründungsteppich anfertigen, *dar inne steyt iuu use closter stichtet is.*[13] Der Grund für den Auftrag Beleke Elers lässt sich anhand der Entwicklung der schriftlich fixierten Gründungslegende in Stift Steterburg erschließen. Während im 13. Jahrhundert lateinische Fassungen der

Legende gebräuchlich waren, sind aus dem 14. und beginnenden 15. Jahrhundert – also zeitgleich zu Beleke Elers Stiftung – mehrere volkssprachliche Übersetzungen überliefert.[14] Eine zusätzliche Visualisierung, die auf den veränderten Sprachgebrauch Bezug nahm, scheint wünschenswert gewesen zu sein.

Deutlicher werden die Fragen nach Auftraggeber und Herstellungsgrund bei denjenigen Stickereien beantwortet, die nach den Klosterreformen des 15. Jahrhunderts gearbeitet worden sind. Hier wird meist in den Teppichinschriften die jeweilige Klosterreform als auslösendes Moment genannt. Die Entstehung des Lüner Osterteppichs[15] (*Abb. 1*) wird am ausführlichsten in den Quellen dokumentiert. In einem Bericht Mechthild Wildes zum Jahre 1504 heißt es: *Item feria quinta ante Invocavit presentavit mihi MRO magnum tapete cum resurgente.*[16] Dabei dürfte es sich um den Entwurf zum Osterteppich gehandelt haben, den Margarete Rosenhagen am 21. Februar 1504 bereits der neuen Vorsteherin Mechthild Wilde vorlegte, nachdem deren Vorgängerin Sophia von Bodendike am 2. Februar verstorben war. Die Umschrift des Teppichs schreibt die Auftraggeberschaft eindeutig Sophia von Bodendike zu. Demnach muss sie kurz vor ihrem Tod Margarete Rosenhagen beauftragt haben, einen Teppich zu entwerfen. Die vergleichsweise reiche Entlohnung, die Mechthild Wilde ihrem Bericht zufolge Margarete Rosenhagen für die erwähnte Präsentation gab, spricht dafür, dass tatsächlich die Nonne als Entwerferin anzusprechen ist. Zu dieser Entlohnung gehörte u. a. ein weißes Untergewand, eine neue Lampe, vergoldete Süßigkeiten und Würzwein.

Soweit die Quellen Aufschlüsse darüber zulassen, ist festzustellen, dass für alle Teppiche, bei denen der Auftraggeber nachzuweisen ist, dieser im Kreis der Konventsvorsteherinnen bzw. namentlich erwähnter Konventsmitglieder zu suchen ist. Vereinzelt erfolgte eine finanzielle Unterstützung durch nahe Familienangehörige, aber ebenfalls ausnahmslos durch Frauen. Insgesamt ist das Fehlen jeglicher Hinweise auf externe Auftraggeber oder Stifter auffällig. Dies liegt jedoch nicht allein an der sicher beträchtlichen Dezimierung des Archivalienbestandes, da zum einen für Kunstwerke anderer Gattungen – auch in der untersuchten Region - die Überlieferungen weit aussagefreudiger sind und zum anderen gerade für einen Großteil der Klosterstichbehänge konventsinterne Auftragssituationen belegt sind. Neben der Tatsache, dass die Materialbeschaffung der Wolle und des Leinens zu den Aufgaben des Konvents und sei-

Abb. 1 _ Osterteppich, Kloster Lüne 1504–1508

ner Angehörigen, der Familiaren und Konversschwestern, gehörte und das Sticken Konventsmitgliedern oblag, sprechen auch die Vorlagen eine deutliche Sprache: Zum einen weisen die Bildteppiche trotz zeitgenössisch aktueller Themen und Programme[17] überwiegend konservative Gestaltungsmerkmale auf, was sicher auf die Verwendung älterer, in der ikonographischen Tradition verhafteter Vorlagen zurückzuführen ist. Zum anderen nutzten die Entwerferinnen neben vereinzelten konkreten Vorlagen – wie die Illustrationen des *Speculum humanae salvationis* für den Heilsspiegelteppich – zum größten Teil ihr unmittelbares klöster-

liches Umfeld als Quelle für die ikonographischen Vorlagen: Sie adaptierten Werke der Bauplastik, der Wand- und Glasmalerei, der Skulptur, der Buchmalerei und im Falle des Zentralmedaillons des Osterteppichs ein Altarbild. Aber auch eigene Bilderfindungen und -konzeptionen sind nachzuweisen. Darüber hinaus lassen sich Bildschemata finden, die versatzstückartig in immer neuen Kontexten verwendet wurden. Aus diesen einzelnen Elementen entwarfen Nonnen häufig – dem heutigen Überlieferungsstand zufolge – singuläre Bildprogramme. Neben ihrem handwerklichen Können befähigte sie die umfassende Bildung, die sie in den Klöstern erhielten, zum selbstständigen Entwurf der teilweise komplexen Bildprogramme. Diese belegen den Bildungsumfang der Klosterfrauen, der weit über rudimentäre Lese- und Schreibfähigkeiten hinausging, und auch theologisches Wissen und höfisches Kulturgut umfasste. Es zeigt sich an den komplexen Programmen, die zum Teil zeitgenössisches Gedankengut aufgriffen, dass die in den Klöstern genutzten Handschriften nicht nur zum Spracherwerb verwendet wurden, sondern die gelesenen Inhalte rezipiert und für die Umsetzung in das textile Medium nutzbar gemacht wurden.

Geht man nun davon aus, dass die gesamte Herstellung in den Händen der Konvente lag und das Behangsticken in Lüne und Heiningen mit Bezug auf die Klosterreformen eingeführt wurde, stellt sich die Frage nach dem Sinn des Stickens. Nachdem die Vorzeichnung vermutlich unter Verwendung der üblichen Eisengallustinte mit einem Pinsel auf das Leinen gebracht worden ist, gab sie in der Regel als Umrisszeichnung die Gliederung der Fläche vor, während den Stickerinnen in ihrer Ausgestaltung weitgehende Freiräume zur individuellen Gestaltung blieben, soweit nicht z. B. bestimmte Farben durch die Entwurfszeichnung oder Umrisse durch die Vorzeichnung festgelegt waren.[18] Die Stickerei der hier behandelten Behänge erfolgte in der Regel – wie dies durch exemplarische Händescheidungen und schriftliche Quellen nachgewiesen werden konnte – arbeitsteilig durch etwa vier bis neun Frauen zeitgleich. Dabei hatte jede Stickerin einen bestimmten Arbeitsbereich von etwa 80 bis 100 cm Breite zu bewältigen. So kann es auch innerhalb eines Teppichs zwischen den einzelnen Stickbereichen bedingt durch die unterschiedlichen Fähigkeiten der einzelnen Stickerinnen zu deutlichen Qualitätsschwankungen kommen. So wird deutlich, dass die Stickerei nicht nur mechanisches Ausfüllen einer vorgegebenen Zeichnung war, sondern wesentlichen Anteil am Erscheinungsbild des fertigen Behangs hat. Erst im Zuge der Kloster-

reformen – beginnend im Lüner Konvent – treten die Stickerinnen der Klosterstickarbeiten zunehmend aus ihrer Anonymität. Während die Umschrift des zweiten Lüner Katharinenlakens mit den Worten *completum est hoc scampnale per manus sororum nostrarum hic in Lune*[19] nur allgemein die Herstellung im Lüner Konvent erwähnt, haben sich die Stickerinnen in den Bordüren von drei der vier großformatigen Bildteppiche aus Lüne mit ihren Initialen verewigt.[20] Für den vierten Behang[21] sind die Initialen der Stickerinnen im Amtsbuch der *Sacrista*[22] überliefert. Den Quellen zufolge waren alle Stickerinnen zum Zeitpunkt ihrer Tätigkeit an den jeweiligen Behängen aus der Schule entlassen, also mindestens 13, 14 Jahre alt. Mit Ausnahme von zwei Stickerinnen, die ihre Profess erst während der Arbeit an einem Teppich ablegten, waren alle anderen bereits vollwertige Konventsmitglieder. Auch für den Philosophie- und Tugendteppich aus Kloster Heiningen dokumentiert die umlaufende Teppichinschrift zweifelsfrei die Herstellung innerhalb des Konvents. Welche der über 50 namentlich genannten Frauen den Teppich stickten, muss allerdings offen bleiben. Sicher waren nicht alle – wie dies beispielsweise August Fink[23] annimmt – an der Arbeit beteiligt. Zutreffender scheint die Vermutung von Leonie von Wilckens, die glaubte, in den zwölf bis dreizehn Chorfrauennamen des inneren Bandes die Stickerinnen identifizieren zu können[24], obwohl auch dies eine außergewöhnlich große Anzahl an Stickerinnen gewesen wäre. Eventuell könnte es sich bei den sechs mit Nachnamen genannten Damen um die Stickerinnen handeln, während die sechs oder sieben Vornamen die Weberinnen und Garnmacherinnen bezeichnen. Der Text betont jedoch mit den Worten *per has deo consecratas ac professas virgines* ... auch für Heiningen, dass die Stickerinnen vollwertige Konventsmitglieder gewesen waren.

Sticken war eine jener Beschäftigungen, in denen Frauen ihre Kunstfertigkeit unter Beweis stellen konnten und die entsprechend gewürdigt wurden.[25] Es gehörte zu den standesgemäßen Beschäftigungen adeliger Töchter und ließ sich gut in den durch *ora et labora* strukturierten Klosteralltag einbinden, da es jeder Zeit zum Gebet unterbrochen werden konnte und in der Vorstellung des Mittelalters zu den Kunstfertigkeiten gehörte, denen sich die Jungfrau Maria gewidmet haben soll. Zudem verband das Sticken von religiösen Bildteppichen die *vita activa* mit der *vita contemplativa*: Der Müßiggang in gebetsfreien Zeiten konnte vermieden werden und die einzelne Stickerin sich darüber hinaus während der Arbeit in die dargestellten Inhalte und Glaubenswahrheiten vertiefen, denn

der Klosterstich ist eine relativ leicht zu erlernende Sticktechnik, die stets im selben Arbeitsablauf ausgeführt wird und so nicht der ständigen Konzentration bedarf. Beide Bereiche des monastischen Alltags – die *vita activa* und die *vita contemplativa* – befähigten die Jungfrauen, ihrem Lebensziel – der realen Vereinigung mit der göttlichen Sphäre nach dem Tod – näher zu kommen. Auch der *Memoria* im Sinne eines Gebetsgedächtnisses konnten die Frauen während der Arbeit nachgehen. Speziell die Arbeit an den Bildteppichen, die wie der Sibyllenteppich aus Kloster Heiningen, der Steterburger und der Fischbecker Gründungsteppich auf die Gründung des jeweiligen Konvents Bezug nehmen, ist jeweils ein zusätzlich zum liturgischen Gebetsgedenken stattfindender Akt der *Memoria*. Die Stickerinnen schufen so eine Überlieferung für die Stifterinnen, die unabhängig von den Klosterfrauen weiterwirkte. Damit war die langjährige Handarbeit Gedenk- und Überlieferungsarbeit zugleich und somit auch Teil weiblicher Historiographie.[26] Das Sticken ist in der Verbindung des Spirituellen mit dem Sensuellen eine zusätzliche Möglichkeit im Bemühen um die eigene innere Vervollkommnung. Damit kommt der Sticktätigkeit nicht nur eine den Klosteralltag gliedernde und ergänzende, sondern auch eine weitreichende spirituelle Bedeutung zu. Gleichzeitig förderte das gemeinschaftliche Arbeiten an einem Objekt den Gemeinschaftsgeist. Dies wurde dann im Zuge der Reformen bewusst zur Wiedereinführung der *vita communis* genutzt. Zudem sicherte die Beschäftigung mit den Inhalten zu allen Zeiten die Identifizierung der Stickerinnen mit ihrem Konvent und den dort gelebten Frömmigkeitsvorstellungen. Beide Aspekte trugen zur Bildung einer konventseigenen Identität sowie dem Fortbestand der Kommunitäten bei und gewährleisteten die Fortdauer von Reformprozessen. Damit wird deutlich, dass die Herstellung der Klosterstichbehänge keine ›Beschäftigungstherapie‹ war, sondern die gemeinschaftliche Textilarbeit einen normierenden und frömmigkeitszentrierenden Einfluss hatte[27] und ein Instrument religiöser Unterrichtung war. Diese Funktionen treffen für alle Objekte unabhängig ihrer Herstellungszeit zu. Für die Stickereien, die nach den jeweiligen Klosterreformen gefertigt worden sind, wurden sie allerdings bewusst eingesetzt.[28] Besonders deutlich wird dies im Fall von Kloster Lüne: Lüne wurde 1481 ausgehend von Kloster Ebstorf reformiert. Die neue Priorin Sophia von Bodendike kam aus Kloster Ebstorf. Dort hatte, wie die erhaltenen Behänge bezeugen, im 14. Jahrhundert eine Klosterstichwerkstatt existiert. Zur Zeit Sophia von Bodendikes scheinen diese Behänge in Benutzung gewesen zu sein. Dagegen belegen zwei kleinformatige in

Kloster Ebstorf erhaltene Klosterstickarbeiten aus dem frühen 16. Jahrhundert mit falsch verstandenem und schlampig ausgeführtem Klosterstich, dass die Werkstatt im 15. Jahrhundert sicher nicht mehr bestanden hatte. Aus diesem Grund konnte in Kloster Lüne im Zuge der Reform eine Werkstatt für Klosterstichbehänge gegründet werden, da man sich so auf eine Zeit ›monastischer Ideale‹, aus der die in Ebstorf verwendeten Behänge zu stammen schienen, berufen konnte.

Darüber hinaus sorgten die Stickerinnen, die sich in den Lüner Behängen oder dem Heininger Philosophie- und Tugendteppich nennen, bereits im Zuge der Herstellung für eine Selbstüberlieferung, die stets verbunden war mit der Bitte um Gebetsgedenken die eigene Person betreffend. Die eingestickte Namensliste im Philosophie- und Tugendteppich beispielsweise nennt den gesamten Konvent und die Amtsträgerinnen. Sie erscheint also nicht zum alleinigen Zweck der Selbstüberlieferung oder der Bestätigung der Autorinnenschaft, sondern im Kontext von Kloster- und Heilsgeschichte sowie der Bitte um *Memoria*.[29] Auch die Einfügung der Initialen am Sibyllen- und Prophetenteppich, am Auferstehungsteppich und am Osterteppich belegen, dass die Stickerinnen bestrebt waren, ihre Mitarbeit vor dem Vergessen zu bewahren und die späteren Betrachter zum fürbittenden Gebet aufzufordern. Ebenso dürfen die Wappen der Konventualinnen am Fischbecker Gründungsteppich und die Umschriften der Lüner Arbeiten interpretiert werden, die sowohl den Namen der Priorin nennen als auch die Herstellung *per manus sororum*. Dies ist jedoch keine Ausnahme, auch mittelalterliche Autoren nennen ihren Namen und bitten damit – als Gegengabe des Lesers für die Dichtung – um dessen Gebet. Hartmann von Aue schreibt beispielsweise:

> dar umbe hât er sich genant,
> daz er sîner arbeit
> die er dar an hât geleit
> iht âne lôn belîbe,
> und swer nâch sînem lîbe
> sie hoere sagen oder lese,
> daz er im bittende wes
> der sêle heiles hin ze gote.[30]

Dieser Aspekt leitet bereits zu einer möglichen Funktion der fertigen Behänge über. Eine einfache Dekorationsaufgabe zum Schmuck der Räume,

in denen sie verwendet wurden, erfüllten wohl alle Behänge. Auf Grund der teils deutlichen Bitte um *Memoria* und wegen der oft komplexen theologischen Programme kann dies aber nicht ihre einzige Funktion gewesen sein. Doch stellt sich gerade in bezug auf die Bitte des Hartmann von Aue auch für die Klostersticharbeiten die Frage, ob ihr jemals ein Adressat Folge leistete. Deshalb ist vorab festzustellen, dass die Funktionalität nur als Anliegen der jeweiligen Entwerferin zu definieren ist. Die Durchsetzung der im Entwurf angelegten Ideen und Ideale, die Aufnahme und Umsetzung bei den Adressaten lag nicht mehr in ihrer Hand. Ob die Klosterstichbehänge ihrer programmimmanenten Funktion gemäß rezipiert wurden, lässt sich heute nicht mehr zweifelsfrei ermitteln, da Rezeptionszeugnisse völlig fehlen. Zudem ist die Wirkungsweise an Zeit und Ort gebunden. Eine weitere Voraussetzung für gelingende Funktionalität der Behänge war der gleiche intellektuelle und kulturelle Hintergrund von Entwerferin und Adressaten, da nur so das Verständnis der Bilder und des Programms möglich war. Auf Grund der konzeptuellen Ausrichtung auf die innerhalb der Klausur lebenden bzw. von den Klosterreformen betroffenen Frauen sind beim überwiegenden Anteil der Behänge die Nonnen (zum Teil mit ihren Familien) als Adressaten anzusprechen. Da diese demselben sozialen, religiösen und gesellschaftlichen Umfeld angehörten wie die Entwerferinnen, kann von einem annähernd gleichen intellektuellen Hintergrund ausgegangen werden.[31]

Neben den einsichtigsten Aufgaben – der Gestaltung des kirchenjahreszeitlichen Wandels und der Verhüllung bei Behängen zur Fastenzeit[32], auf die hier nicht weiter eingegangen werden soll – muss auf Grund der erläuterten Funktionen im Herstellungsprozess und der Sicherung des Gebetsgedächtnisses als einem der wichtigsten Motive für den Klostereintritt eines Mädchens die *Memoria*[33] als eine der offensichtlichsten Bestimmungen der fertigen Objekte angeführt werden. Durch das Gebet und die Wiederholung der *res gestae* halfen die Lebenden den Verstorbenen vor dem Vergessen bewahrt zu werden und vor Gott Gnade zu erlangen. Diese Funktion erfüllten gerade die Behänge, die Heiligenviten oder Szenen aus dem Leben Christi illustrieren. Sie erinnern den Betrachter und fordern ihn zur Memoria auf, aber auch zur imitatio. Zum Teil erfüllen sie darüber hinaus eine Funktion als bildgewordenes Gebet. So zeigt z.B. das letzte Medaillon des Lüner Bartholomäuslakens[34] die Verehrung des Schutzpatrons durch die Nonnen (*Abb.* 2). Über den Nonnengruppen zu beiden Seiten des Heiligen befindet sich jeweils ein

Abb. 2 _ Der Schutzpatron, Detail aus dem Bartholomäuslaken, Kloster Lüne 1492

Schriftband: *O gloriose patrone Beate Bartho[lomee]*. Umgeben ist das Medaillon von der Inschrift *o pie patrone adiuva nos*. Im zweiten Lüner Katharinenlaken ist die Darstellung einer knienden Nonne eingefügt (*Abb. 3*). Über ihr artikuliert ein Schriftband die Bitte: *O sancta Katherina ora pro nobis*. Durch die Verwendung der entsprechenden Behänge an den Heiligenfesten wurden die dargestellten Heiligen noch greifbarer als durch die bloße Nennung ihres Namens. Beim Bartholomäus- und den Katharinenlaken wurden die Umschriften zum größten Teil den Reimofficien entnommen, die am Festtag der Heiligen gesungen wurden. Für die Georgslaken[35] ist Vergleichbares anzunehmen, wenn auch heute nicht mehr zweifelsfrei nachweisbar.[36] Damit wird der Bezug zu den jährlichen Gedächtnisfeiern und ihren Riten weiter betont. Dies gilt aber nicht nur für die Heiligen, sondern auch für die Stickerinnen, die sich mit ihren Initialen verewigt haben, die Amtsträger, die in den Behängen durch Namensnennung oder Wappen erwähnt sind, sowie alle Personen,

Abb. 3 _ Nonne, Detail aus dem zweiten Katharinenlaken, Kloster Lüne 1500

die durch ihre Wappen repräsentiert werden. Der Osterteppich trägt beispielsweise in seinem umlaufenden Schriftband den Sterbevermerk für die Priorin Sophia von Bodendike verbunden mit dem Wunsch *cuius anima requiescat in pace amen*. Die Verwendung solcher Behänge beim Totengedächtnis liegt nahe und wird auch durch Quellen bestätigt. So verpflichtete sich beispielsweise St. Michael in Hildesheim 1446 zu Seelenmessen mit *teppatleggen mydden in de kerken unde vere schone lecht dar umme her stetten … na wonheit unses stichtes.*[37]

Den Behängen kamen folglich zwei zu unterscheidende Memoriafunktionen zu: Die des Gedächtnisses selbst und die des Mediums zur Memoria. Durch diese Funktion als Memorialbild waren die Bildteppiche im Kontext des christlichen Kultus und der Liturgie Teil des religiösen Ritus. Der das gesamte Medaillonfeld rahmende Text des Bartholomäuslakens nennt mit den Worten *Patroni pro memoria te deum facialiter videamus in gloria vivamus immortaliter*[38] die augustinische Vorstellung, dass die Betenden bereits durch das Gedenken dem ewigen Leben nach dem Tode näher kommen.[39]

Abb. 4 _ Zentralmedaillon des Steterburger Teppichs, Stift Steterburg? 1560

Gleichzeitig kann durch die Stiftermemoria bei Behängen, die auf die Gründung des Konvents oder bestimmte Ereignisse Bezug nehmen, Klostergeschichte lebendig gehalten und zur Steigerung der Verbundenheit und der Schaffung einer Konventsidentität genutzt werden. Am Heininger Philosophie- und Tugendteppich befinden sich in der Mittelachse über dem zentralen Medaillon fünf und darunter drei halbkreisförmig übereinander liegende, zur Mitte ausgerichtete Schriftbänder. Die Worte dieser Schriftbänder[40] und der Text des umlaufenden Schriftbandes[41] nehmen Bezug auf die Klosterreform und die baulichen Veränderungen der Folgezeit. Das erwähnte Gut Altenrode gehörte zum alten Besitz des Klosters Heiningen und war 1360 an die Herren von Schwicheldt verkauft worden. Erst im Zusammenhang mit der erneuten Blütezeit des Stifts nach der Klosterreform gab der bischöfliche Marshall Konrad von Schwicheldt Altenrode 1479 gegen Zahlung von 650 Gulden an Heiningen zurück.[42] Der Teppich dokumentiert folglich das Ende eines Streits

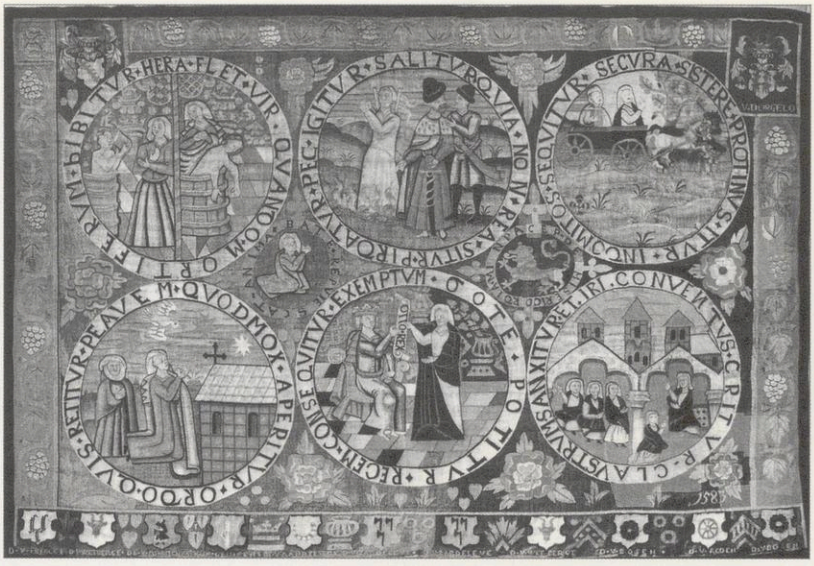


Abb. 5 _ Fischbecker Gründungsteppich

um Eigentumsverhältnisse und den erneuten Besitz.

Der in unmittelbarem Anschluss an eben erwähnten Behang ebenfalls in Heiningen gestickte Sibyllenteppich zeigt in der linken oberen Ecke die Stifterpersönlichkeiten: Die adelige Witwe Hildeswit hatte – der Gründungslegende zufolge – zusammen mit ihrer Tochter Walburgis, der ersten Äbtissin, das Kloster Heiningen gegründet und reich ausgestattet. Seit dem 13. Jahrhundert stellte die Klostertradition eine genealogische Verbindung zu dem sagenhaften Germanenkönig Alfridus her.

Beim Steterburger Teppich stehen sich im zentralen Medaillon Heilwich und ihre Tochter Frederunda gegenüber und halten das Stiftsmodell (*Abb. 4*). Die beiden stifteten der Steterburger Gründungslegende folgend das Kloster. Frederunda stattete es mit ihrem Erbe aus und wurde dessen erste Äbtissin.

Der Fischbecker Gründungsteppich (*Abb. 5*) verknüpft indessen in sechs Medaillons die 955 von Helmburg vorgenommene Stiftung und die spätere, zwischen 1254 und 1262 erfolgte Übernahme der Augustinerregel. Der heute erhaltene Teppich geht auf einen um 1300, vielleicht auch etwas früher entstandenen Behang derselben Thematik zurück, der damit in zeitlicher Nähe zur Übernahme der Augustinerregel entstand. Da in Szene II/1 entgegen der historischen Tatsachen bereits der Stifterin

Abb. 6a _ Annateppich, links

der Empfang der neuen Ordensregel zugeschrieben wird, erfolgt eine Legitimierung der Neuorganisation als Augustiner-Chorfrauenstift. Das folgende Medaillon zeigt Helmburg vor Kaiser Otto, von dem sie die Exemtion für das von ihr gegründete Stift erhält. Mitte des 12. Jahrhunderts geriet Fischbeck in die Gefahr, seine Unabhängigkeit zu verlieren, als Kloster Corvey versuchte, sich den Niedergang der benachbarten Klöster Kemnade und Fischbeck zunutze zu machen. Corvey gelang es jedoch nur, Kemnade in Besitz zu nehmen, da sich Fischbeck auf Grund seiner aus dem Gründungsprivileg resultierenden freien Stellung erfolgreich zur Wehr setzen konnte. Diese freie Stellung wurde noch gefestigt durch das von Papst Hadrian IV. 1158 ausgestellte Exemtionsprivileg, das Fischbeck weitgehend vor Zugriffen des Mindener Bischofs schützte.[43] Damit wird deutlich, dass in diesem Medaillon der ausgefochtene Streit mit dem benachbarten Kloster Corvey und der errungene Sieg ›für alle Zeiten‹ visualisiert und somit auch fixiert werden sollte. Der Behang dokumentiert hier zweifelsfrei die Rechtssicherheit des Stifts Fischbeck.
Auch der Heininger Philosophie- und Tugendteppich schreibt mit der erwähnten Wiederinbesitznahme bzw. der erneuten Nutzung des Gutes Altenrode das Ergebnis eines juristischen Streits fest. Damit übernahmen diese Behänge eine Stellvertreterrolle für nicht zugängliche, abgeschlossen verwahrte Urkunden. Die Behänge sind eine Visualisierung dieser Texte und gleichzeitig der Legenden, die sich um die jeweilige Gründung gebildet haben. Die Teppiche hielten durch Stifterdarstellungen und beige-

Abb. 6 b _ Annateppich, rechts

fügte Texte die Erinnerung an die Gründer und an gewährte Privilegien sowie die Bindungen an Familien und Herrscherpersönlichkeiten, also die rechtliche Position des Klosters präsent.[44] Sie fungierten als Visualisierung rechtlicher Sachverhalte und fixierten dies als legitimiertes, festgeschriebenes Recht.

Darüber hinaus finden sich Behänge, die zur Legitimierung theologischer Lehrinhalte und zugleich zur Legitimierung des Selbstverständnisses der Konventualinnen dienten. Dies lässt sich an dem in den Jahren vor 1469 entstandenen Annateppich (*Abb. 6*) aus Kloster Wienhausen demonstrieren: Der Annateppich präsentiert sich mit zwei übereinanderliegenden Registern. Das obere Register zeigt Szenen aus dem Leben der hll. Anna und Joachim. Die zweite Bildzeile widmet sich der Darstellung der hl. Sippe in fünf einzelnen Familiengruppen. Nach dem Wienhäuser Klosterpatron, dem hl. Alexander, schließt das Bild vom Tempelgang Mariens den Zyklus ab und bildet gleichsam eine Klammer. Allein diese letzte Szene und die häufige Zuordnung der Szenen aus dem Annenleben zur Kindheitsgeschichte Mariens zeigt, dass das eigentliche Thema des Behangs die Auserwählung der zukünftigen Gottesmutter und ihre *praeservatio in utero* ist. Maria wurde den Nonnen hinsichtlich ihrer Lebensweise und inneren Haltung als Vorbild vermittelt. Die Identifikation mit Maria ging so weit, dass sich die Nonnen selbst bereits vor ihrer Empfängnis im Mutterleib für ein Leben als Braut Christi auserwählt fühlten,

so wie Maria vor ihrer unbefleckten Empfängnis vor-auserwählt war.[45] So wurde durch den Vergleich mit der Lebensgeschichte Mariens auch der eigene Klostereintritt im Kindesalter und die Eintrittsschritte bis zur Profess legitimiert, denn Maria wurde im Kindesalter zum Tempel gebracht, wo sie unterrichtet wurde und den Dienst der Tempeljungfrauen versah. Im Alter von 14 Jahren habe Maria dann die Tradierung der Eltern und ihr eigenes Jungfräulichkeitsgelübde wiederholt.[46] Dies entspricht in etwa den im Spätmittelalter üblichen Aufnahmeriten für Nonnen.[47] Für Wienhausen ist belegt, dass entgegen der offiziellen Ordensstatuten und des kanonischen Rechts die *oblatio*[48] als kirchenrechtlich bindendes Gelübde der Eltern für ihre minderjährigen Töchter vor und auch noch einige Zeit nach der Klosterreform von 1469 praktiziert wurde. Erst als das Kloster 1502 oder 1503 nochmals visitiert wurde, wird die *oblatio* und ihr Ritus kritisiert. Der Wienhäuser Konvent wehrte sich gegen eine Änderung der Gewohnheiten mit einer Verteidigungs- und Rechtfertigungsschrift mit dem Titel *Questio de puellis offerendis a parentibus ad sanctam religionem*.[49] In der Art einer scholastischen Beweisführung werden in dieser Schrift die bei der *oblatio* vollzogenen Riten vorgestellt, erläutert und verteidigt.[50] Dieser in Wienhausen ausgetragene Konflikt um den Ritus macht die enorme Diskrepanz zwischen dem Selbstverständnis der Nonnen als Bräute Christi und ihrer kirchenrechtlichen den Laien gleichgesetzten Stellung sichtbar. Die *oblatio* bedeutet für die zukünftigen Nonnen einen Wendepunkt in ihrem Leben und zunächst einen enormen gesellschaftlich sanktionierten Zwang. Dem wurde auf der Basis der real verstandenen Idee der Nonnen als Bräute Christi ein – aus unserer heutigen Sicht deutlich überhöhtes – Selbstverständnis entgegen gesetzt. Diese besondere Stellung vor Gott war gleichzeitig die Legitimation, der Sinn und die Belohnung ihrer Tradierung an den Altar. So erfuhr die frühe Bestimmung zum geistlichen Leben eine positive Umdeutung. Die Reformer kritisierten an der Oblationspraxis die rechtsgültige Übergabe sehr junger Mädchen durch die Eltern und monierten so das eingespielte und zu beiderseitigem Nutzen stattfindende Zusammenwirken der Familien und der Konvente: Die Familien drängten ihrerseits auf eine möglichst frühe Regelung der Erbfolge und strebten für die Töchter eine sichere Versorgung an und den Konventen kam ein früher verbindlicher Übertritt zukünftiger Konventsmitglieder ebenfalls entgegen, da somit Erziehung und Ausbildung in ihre Verantwortung fielen. Die Mädchen konnten so von frühester Kindheit an in ihrem Selbstverständnis ›trainiert‹ und für ein Leben in Klausur konditio-

niert werden. Der Annateppich visualisiert mit der Betonung der Auserwählung der Gottesmutter und dem abschließenden Bild des Tempelgangs genau die Situation, in der die von den Eltern vorgenommene Übergabe der Mädchen an das Kloster für die zukünftigen Nonnen eine positive Umdeutung erfahren musste. Mit seinen Bildern konnte den Mädchen ein positives Bild des oktroyierten Klostereintritts vermittelt werden, da er gleichzeitig eine Art Visualisierung der später in der *Questio* schriftlich fixierten Argumentation und Legitimation der Oblationspraxis ist. Durch die Darstellung der hl. Sippe wird zugleich der Nutzen angedeutet, den die Familie der zukünftigen Nonne aus deren Klostereintritt zieht: Mit der Übergabe eines Mitglieds schuf die Familie eine dauerhafte Verbindung zum Kloster, die ihnen das ständige Gebet und die spezielle Pflege der Familienmemoria sicherte. Durch die zukünftige Nonne trat die Familie in die Nachfolge der Sippe Christi, die durch die Auserwählung der Gottesmutter aus den anderen Familien herausgehoben wurde. Verstärkt wird dieser Bedeutungsinhalt durch die Verwendung des Annateppichs an der Chorschranke, wo er den Blick zum Hochaltar unterband und so den Nonnenchor zu einem abgeschlossenen, exklusiven Gebetsort für Frauen machte.[51]

Gerade dieses besondere Selbstverständnis der Nonnen wird in mehreren Behängen betont. Im Salomoteppich[52] (*Abb. 7*) wird der Besuch der Königin von Saba bei Salomo dargestellt und um Teile der Kreuzlegende erweitert, die Jacobus de Voragine in seiner *Legenda aurea* basierend auf der *historia scholastica* des Petrus Comestor als zweite Version schildert.[53] Demnach errichtete Salomo für die Bundeslade in Jerusalem einen herrlichen Tempel, für den ihm Hiram, der König der phönizischen Stadt Tyrus, Handwerker und Zedernholz aus dem Libanon sandte. Auch für sich ließ Salomo ein Haus aus Zedern bauen. Die Königin von Saba hörte von Salomos Weisheit und Herrlichkeit, weshalb sie ihn besuchte und beschenkte. Auf ihrer Heimreise habe die Königin von Saba im ›Haus der Libanonzedern‹ in einer Vision das Holz gesehen, an dem einmal der Heiland der Welt hängen sollte. Nach ihrer Heimkehr, habe sie dies Salomo durch ihre Boten mitteilen lassen, worauf Salomo das Holz entfernen und vergraben ließ. Auf Grund der geschilderten Handlungsabläufe sollte die heute oberste Bildzeile als unterste stehen, denn sie schildert die Heimreise der Königin, ihre Botschaft an Salomo und den darauffolgenden Befehl zur Beseitigung des Zedernholzes. Zu Beginn des Registers dürfte die Vision der Königin dargestellt gewesen sein.[54] Obwohl in der In-

Abb. 7 _ Salomoteppich, Kloster Wienhausen um 1350–1360

schrift der Name Salomos häufig genannt wird und er durchaus als einer der Protagonisten fungiert, liegt dieser Rekonstruktion zufolge der Hauptakzent des Teppichprogramms auf der Königin von Saba und ihrer Kreuzesvision. Sie ist auf der Suche nach Weisheit, die ihr prophetisch offenbart wird. Damit wird die Sonderstellung einer Frau und die ihr im göttlichen Heilsplan zugedachte Rolle als Künderin des Heilands und seines Todes am Kreuz thematisiert und einer Frau die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis zugesprochen, die nach mittelalterlicher Vorstellung den Frauen nur durch die Erhaltung ihrer körperlichen Unversehrtheit möglich war. Zudem galt die Königin von Saba zusammen mit Salomo seit dem 13. Jahrhundert als Präfiguration Marias und Christi als *sponsa et sponsus*, womit wiederum der Bogen zum bereits erwähnten ausgeprägten Eigenbild der Nonnen als Bräute Christi geschlagen wird. Der Behang propagiert keineswegs die Gleichstellung der Geschlechter – dies würde nicht der mittelalterlichen Gedankenwelt entsprechen –, sondern es wird der Versuch unternommen, den Konventualinnen durch ein *exemplum* die Möglichkeit vor Augen zu führen, dass auch Frauen – sofern sie ihre Jungfräulichkeit bewahren – zur Gotteserkenntnis gelangen können. Diese Programmidee betrifft also nicht die Frauen als gesellschaftliche Gruppe in ihrer Gesamtheit, sondern ausschließlich diejenigen, die für ein Klosterleben bestimmt worden sind. Damit dokumentiert dieser Behang das Selbstverständnis der Nonnen und legitimiert es gewissermaßen. Ähnlich verhält es sich beim Lüner Auferstehungsteppich (*Abb. 8*). Zwischen den Bildern der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi reihen sich auf 14 Bildfelder verteilt in vier übereinanderliegenden Registern Szenen mit den Erscheinungen des Auferstandenen aneinander. Frauen

Abb. 8 _ Auferstehungsteppich, Kloster Lüne 1503–1507

waren die ersten, die Zeugen der Auferstehung wurden. Dazu werden gleich drei ›Frauenbegegnungen‹ an den Anfang des Zyklus nach dem Auferstehungsbild gestellt. In allen drei Szenen – besonders im *Noli me tangere*-Typus der Magdalenenerscheinung – wird durch räumliche Distanz deutlich, dass die Frauen jeweils ohne Berührung glaubten. Im Gegensatz dazu wird in den folgenden Szenen, welche die Begegnungen des Auferstandenen mit seinen Jüngern thematisieren, stets unterstrichen, dass Christus den Männern erst durch Berühren, Wunder oder Essen seine leibhaftige Auferstehung demonstrieren musste, damit auch sie glauben. In den beiden Doppelszenen, die – jeweils in der Mitte des drit-

ten und vierten Registers gesetzt – eine Art Zentralgruppe bilden, wird zunächst in der Emmaussequenz der Tadel Christi ob der Kleingläubigkeit der Jünger mit den Worten *O stulti et tardi corde*[55] in Worte gefasst und in der darunter befindlichen Erscheinung am See von Tiberias[56] eilt Petrus erst dann auf den Herrn zu, als er ihn anhand des wundersam mit Fischen gefüllten Netzes und des Hinweises von Johannes erkennt. So wird auch in diesem Programm den jungfräulich lebenden Marien, die den Nonnen als Vorbilder dienten, eine besondere Fähigkeit zu Gotteserkenntnis zugeschrieben, die sie schon fast über die Männer erhebt.
Der Heininger Sibyllenteppich zeigt ausschließlich weibliche Protagonistinnen. Das zentrale Bildfeld mit Synagoge und Ecclesia wird von zwölf Sibyllen umringt und in den vier Ecken sind ebenfalls Szenen dargestellt, die eine Frau in der (aktiven) Hauptrolle zeigen, wohingegen die männlichen Figuren passiv bleiben: die tiburtinische Sibylle verkündet Augustus die Geburt Christi; Esther bittet Ahasver für ihr Volk; die Königin von Saba vor Salomo sowie die beiden *fundatrices*. Im Kontext des Programms, das als Gegenstück zum Philosophie- und Tugendteppich, der den Bildungskanon der Frauen umreißt, die spirituelle Seite der Bildung von Klosterfrauen betont, lässt diese Auswahl vermuten, dass sich die geistlichen Frauen – u. a. basierend auf den biblischen Berichten von den Erscheinungen des Auferstandenen – im Gegensatz zur scholastischen Tradition, die Frauen mangelndes Erkenntnisvermögen bescheinigte, als besonders geeignet für mystische Gotteserfahrungen und spirituelle Kontemplation hielten. Die Behangbilder postulieren, dass die Betrachterinnen ohne haptisches Erfahren glauben sollten (und konnten). Was nun einerseits als Abgrenzung von Klerikern gewertet werden muss, die ›heilige‹ Gegenstände – wie beispielsweise die Hostie – berühren konnten und so Anteil am Heil erhielten, wovon Frauen ausgeschlossen waren, zeigt andererseits wiederum eine positive Umdeutung dieses Dogmas durch die besondere Befähigung der Jungfrauen. Diese Teppiche dienten allerdings nicht nur zur Legitimierung dieses Ansatzes, sondern vor allem auch der Vermittlung. Während man nun bei geistlich lebenden Frauen, die bereits von dieser Gedankenwelt geprägt waren, davon ausgehen kann, dass sie den Konnex bei der Betrachtung selbstständig herstellten, eignete sich diese Behanggruppe auch ausgezeichnet zur Unterrichtung der Mädchen, die auf ein geistliches Leben vorbereitet werden sollten. Denn es war notwendig, ihnen dieses im Gegensatz zur Welt außerhalb des Klosters veränderte Frauenbild zunächst nahe zu bringen. Hier zeigt sich folglich eine didaktische Möglichkeit, den Mädchen durch positive (Vor)Bilder

und ein daraus resultierendes erhöhtes Selbstbewusstsein das Leben als Jungfrau in Klausur zu erleichtern.[57] Dies entspricht völlig der von Thomas Lentes sowohl in der spätmittelalterlichen Frömmigkeitsliteratur als auch in der Moraldidaxe und Literatur herausgearbeiteten anthropologischen Grundthese: »Du wirst, was du siehst«.[58]

In diesen Kontext der Unterweisung gehören auch Behänge, die spezifische Frömmigkeitsauffassungen der regionalen Reform- und Observanzbestrebungen des 15. Jahrhunderts visualisieren und damit dem Betrachter nahe bringen. Besonders deutlich wird dies bei den Lüner Banklaken. Die Programme greifen sowohl in den szenischen Darstellungen als auch in den jeweils das Medaillonfries rahmenden Inschriften Gedanken mystisch geprägter Gottesschau und die Passion der Heiligen auf. In den Katharinenlaken werden im Vergleich zum vorher entstandenen Bartholomäuslaken zusätzlich vor den einzelnen Szenen des Martyriums Gebetsszenen eingeschoben, die eine Tröstung oder Stärkung durch das Gebet für die bevorstehenden Prüfungen verdeutlichen. Die Inschrift des zweiten Katharinenlakens unterstreicht dies mit den Worten: *Horrida rota paratur, virgo christum deprecatur ars feralis conquassatur virtute non hominis.*[59] Die Georgslaken legen mit der dreimaligen Auferstehung, die auf apokryphe Fassungen der Georgslegende zurückgehen, und den zahlreichen Martyrien die Betonung auf die Macht des Gebets und die Unbesiegbarkeit des Heiligen. Das letzte bzw. vorletzte Bild zeigt jeweils in allen drei Zyklen neben dem Tod die Erhebung der Seele zu Gott als Ziel des christlichen Lebens. Somit teilt sich hier mit der Aufforderung und Anleitung zur *compassio* und *imitatio sanctorum* eine spezifische Frömmigkeitsauffassung der Reform- und Observanzbestrebungen mit Einflüssen der *devotio moderna* mit.[60] Gleichzeitig wird dem Betrachter das Ziel seines Strebens als Lohn für die Nachfolge vor Augen gestellt.

Neben der Aufforderung zur Nachfolge, die grundsätzlich allen vorgestellten Bildteppichen mit Heiligenthematik innewohnt, geht beispielsweise der Wienhäuser Thomasteppich (*Abb. 9*) einen Schritt weiter. Hier wird die Vita des Apostelheiligen nach der *Legenda aurea*[61] unter Hinzufügung der Sakramentenspende aus der von Hermann von Fritzlar[62] überlieferten Legendenfassung illustriert. Diese bewusste Erweiterung des Zyklus im letzten Bild schafft eine Verbindung zum ersten Bild, dem Thomaszweifel. Das privilegierte Berühren der Seitenwunde, des Blutes Christi befähigt nach mittelalterlicher Vorstellung den Apostel Thomas

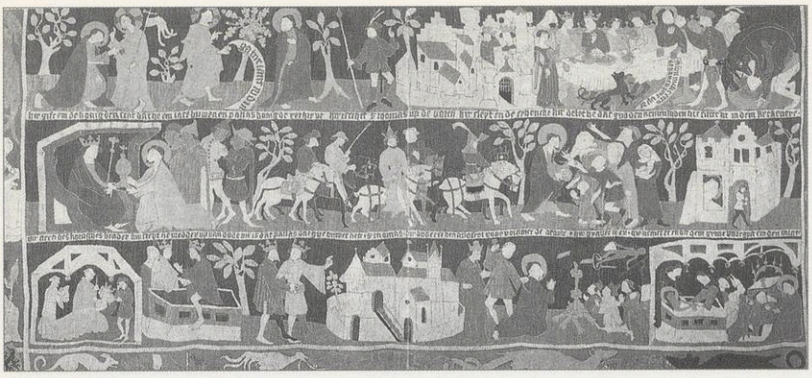


Abb. 9 _ Thomasteppich

in besonderem Maß zur Spende der Kommunion. Die zweite Diagonale zeigt zunächst den Tod des Mundschenken, also den Tod eines schlechten Menschen als Strafe für seine Sünde, während am Ende der Diagonalen der Tod Gads steht: Gad konnte nach seinem Tod im Himmel den Palast sehen, den Thomas seinem Bruder dort errichtet hatte, und – wie Christus – von den Toten auferstehen, um seinem Bruder davon zu berichten. Die mi-parti-Kleidung in der folgenden Szene verdeutlicht durch die allgemein abwertende Konnotation dieses Kostüms und seine allegorische Bedeutung, dass Gad tatsächlich wieder zum Leben erwacht ist. Es handelt sich um keinen Traum, keine Vision, sondern um die Realität – ebenso wie das Berühren der Seitenwunde Christi durch Thomas sichtbares Zeichen für die leibhaftige Auferstehung Jesu ist. Thomas ist somit in besonderem Maß Zeuge der Auferstehung Christi. Die vergleichsweise seltene Erweiterung der Thomaslegende im Sinne der spätmittelalterlichen Mystik ist im norddeutschen Raum nicht unbekannt, vor allem in Kloster Wienhausen selbst sprechen viele Zeugnisse für eine besondere Thomasverehrung auch im Kontext der Heilig-Blut-Reliquienverehrung.[63] Der Thomasteppich diente damit zur weiteren Etablierung eines Heiligenkultes. Ruth Slenczka konnte eine entsprechende Funktion bereits für einige Werke aus der von ihr als ›lehrhafte Bildtafeln‹ bezeichneten Objektgruppe spätmittelalterlicher Tafelbilder nachweisen.[64] Der Thomasteppich macht aber deutlich, dass diese Funktion zur Etablierung eines Heiligenkultes nicht nur zur Bekanntmachung und Verbreitung des Kultes um einen ›neuen‹ Heiligen dient, wie dies Slenczka[65] indirekt postuliert, sondern auch zur Modifizierung eines bereits bestehenden Heiligenkultes.

Bei den bereits angesprochenen Behängen mit Illustrationen zur Gründungsgeschichte des jeweiligen Konvents tritt neben die Memoria-, die Legitimations- und die Rechtssicherungsfunktion – zumindest innerhalb des betreffenden Hauses – auch diese Funktion zur Etablierung eines Heiligenkultes, denn die Gründerin wurde jeweils in den Konventen heiligmäßig verehrt.

Anhand dieser Funktionen wird deutlich, dass den Bildteppichen letztlich eine didaktische Funktion innewohnt. Den Bildern und inschriftlichen Texten kam in Bezug auf diese Funktion gleichermaßen eine wichtige Rolle zu, da sich der Betrachter im Zusammenspiel von Bild und Text die Inhalte selbstständig, ohne die Vermittlung eines ›Lehrers‹ erschließen konnte. Geht man von den monastisch lebenden Frauen als Adressatenkreis aus, kann man das Textverständnis sowohl bei lateinischen wie volkssprachlichen Texten voraussetzen. Andererseits konnten Inschriften Betrachtern, die des Lesens oder der lateinischen Sprache nicht mächtig waren, auch durch mündliche Erklärungen verständlich gemacht werden. Ebenso ist es wahrscheinlich, dass Inhalte, die selbst durch Beischriften nicht selbsterklärend waren, neue Ideen transportierten oder vielfältige Möglichkeiten zur Exegese boten, den Betrachtern erklärt worden sind. Außerdem konnten die Lehrinhalte mit Hilfe der Behänge einer größeren Gruppe erläutert werden. Deutlich wird dies am Beispiel des Heilsspiegelteppichs, der alle Illustrationen des mittelalterlichen Andachtsbuches *speculum humanae salvationis* in der Kurzfassung mit 34 Kapiteln zeigt. Viele Szenen sind jedoch derart reduziert dargestellt, dass eine lückenlose und zweifelsfreie Interpretation des Teppichs ohne die inhaltliche Ergänzung durch den Text der Heilsspiegelhandschriften unmöglich wäre. In den Manuskripten beruht die Deutung auf dem Zusammenspiel von Bild und Text, da sich beide Komponenten ergänzen und der Text häufig eine andere Interpretation nahe legt als das Bild. Insgesamt wirkt der Behang wie eine Vergrößerung der Buchillustrationen, eine Art ›Schautafel‹, die mehreren Betrachtern ermöglicht, die Bilder zu sehen, während jemand vorliest oder spricht.[66]

Bei den meisten Behängen lassen sich Charakteristika erkennen, die zur besseren Verwendbarkeit als Schautafel beitrugen: Die Maße überschreiten nie die Größe, die mit einem Zeigestab erreichbar ist. Die Registergliederung ist weithin sichtbar, wobei die einzelnen Szenen durch Trennungsbäume oder -architekturen von einander getrennt sind. Oder es

dominiert ein zentrales Bildfeld, das meist von nebengeordneten Bildern umgeben wird. Bis auf wenige Ausnahmen ist die Ikonographie auf das Wesentliche reduziert. Nur in den Bordüren blüht die Detailfreude sowie in den beiden unmittelbar vor der Klosterreform in Kloster Wienhausen gefertigten Teppichen. Die einzelnen Farbflächen sind ohne Schattierung nebeneinander gesetzt und durch Konturen von einander geschieden. Auf allzu subtile Details wurde in der Regel verzichtet. Auch der buchstaben- oder wortweise Farbwechsel innerhalb der Inschriften, der bei den meisten Behängen zur Anwendung kam, ist nicht nur dekoratives Schmuckelement, sondern dient der besseren Lesbarkeit.

Alle Behänge rufen dem Betrachter bei jedem Sehen erneut die dargestellten Inhalte ins Gedächtnis, somit kommt ihnen eine mnemotechnische Funktion zu, die teilweise durch die Inschriften in der Form unterstützt wird, dass die Texte zunächst zum sicheren Identifizieren des Stoffes beitragen und z. B. im Fall des Salomoteppichs[67] mit seinem zunächst an Nacherzählungen erinnernden Text, der im Verlauf knapper und schlagwortartiger wird, die durch das Betrachten angeregte Umsetzung des Gesehenen in Worte, den erneuten Erzählprozess anstoßen. Dieser verselbstständigt sich im weiteren Verlauf und bedarf nur mehr einzelner Stichworte, um zum Ende der Geschichte zu gelangen. Horst Wenzel arbeitete im Zuge seiner Untersuchungen zur mittelalterlichen Vorgeschichte audiovisueller Medien einige Charakteristika mit gedächtnisstützender Wirkung heraus. Dazu gehören u. a. der syntaktische Parallelismus, Reim und Rhythmus der Sprache, die Verbindung von Hören und Sehen und die Transformation von Zeit und Raum, da die Erzählung zum Memorialbild verdichtet und vom Bild ausgehend wieder zur Erzählung erweitert wird.[68] Die einzelnen Bilder der Klosterstichbehänge selbst können keinen Handlungsablauf schildern, sondern ausschließlich eine Momentaufnahme zeigen, doch der Betrachter vervollständigt im Geiste diesen starren Ausschnitt zu einer Geschichte in ihrem Ablauf unter der Voraussetzung, dass er um die dargestellten und angedeuteten Inhalte weiß. Auch die anderen Merkmale wie einfache Sprache und paralleler Satzbau finden sich innerhalb der Teppichinschriften.[69] Die *ars memorativa*, zu der die hier vorgestellte mnemotechnische Funktion der Behänge gehört, bildet eine der fünf Phasen zur Vorbereitung einer Rede, also einen Methodenkomplex innerhalb des Rhetorikunterrichts. Damit kann den Behängen über die mit niedergeschriebenen Texten vergleichbare Funktion hinaus, die das Vergessen der Geschichte verhinderte, eine Funktion innerhalb des Rhetorikunterrichtes zugekommen sein. Am

Heininger Philosophie- und Tugendteppich reiht sich Cicero als Allegorie der Rhetorik in die Reihe der *septem artes liberales* ein. Rhetorik gehört neben Grammatik und Dialektik zum Trivium, auf dem die mittelalterliche Schulbildung basierte. Daher liegt nahe, dass Rhetorik neben der nachweislich geübten Grammatik Unterrichtsfach war. Die *artes liberales* galten im Mittelalter als Enzyklopädien allen menschlichen Wissens und als Voraussetzung zum Verständnis der biblischen Heilsbotschaft. Sie waren wie die Tugenden Hilfsmittel auf dem Weg zum Heil. Die Tugenden schützen die Seele, die Wissenschaften den Geist des Menschen. So erklärt sich auch die Kombination der *septem artes liberales* mit den Tugenden an diesem Teppich, der in seinem Programm monastische Bildungsideale zeigt. »Es ist keine autonome Verherrlichung der Philosophie und der freien Künste (...) angestrebt, sondern die Erinnerung an den spirituellen Nutzen, den die Beschäftigung mit diesen Bildungsdisziplinen hervorbringt.«[70] Die Philosophie und die freien Künste wurden folglich hier nicht um ihrer bzw. der Wissenschaft selbst Willen dargestellt, sondern die Beischriften erinnern immer wieder an den religiösen Nutzen der Philosophie und ihrer wissenschaftlichen Fächer, die hier der Theologie untergeordnet werden. Die Beschäftigung mit den Fächern des Triviums und des Quadriviums wird im Philosophie- und Tugendteppich also nicht gemäß dem humanistischen Bildungsideal mit Antikenrezeption vorgestellt, sondern gerade mit dem ikonographisch und inhaltlich deutlichen Bezug zum *hortus deliciarum* der Herrad von Landsberg, der als enzyklopädisches Werk zur Belehrung und Erbauung von Nonnen geschaffen wurde, und der Beischrift *Philosophia ex gratia super naturali fit theologia*[71] der Forderung nach einer Anleitung zu einem besseren, gottgewollten Leben der Klosterfrauen angepasst. Dieser Anleitung wird innerhalb der monastischen Ausbildung der Mädchen und Nonnen absolute Priorität vor dem persönlichen Bildungsstreben eingeräumt. Der als Pendant zu wertende Sibyllenteppich mit seiner programmimmanten Betonung des Spirtuellen ergänzt den Philosophie- und Tugendteppich und dessen eher wortorientierte Ausrichtung um die zweite Seite der klösterlichen Bildung von Frauen.

Die Unterrichtung der Schülerinnen, die für ein geistliches Leben bestimmt waren, erfolgte in der Regel durch die *magistra* oder die *scholaria*. Berichte, dass Männer – wie z. B. der Propst oder andere im Kloster tätige Kleriker – an der Ausbildung beteiligt waren, finden sich für die Klöster der untersuchten Region nicht.[72] Über die inneren Verhältnisse der meis-

ten mittelalterlichen Frauenklöster und die Ausgestaltung des monastischen Alltags ist nur wenig bekannt, weil die Quellenlage kaum Einblicke zulässt. Die seltenen Beschreibungen des Unterrichts – wie sie sich z. B. für Kloster Ebstorf aus der Zeit nach der Klosterreform erhalten haben – beziehen sich ausschließlich auf den grammatikgestützten Lateinunterricht, der das eigenständige Verstehen des Bibeltextes und der liturgischen Gestaltung des Alltags ermöglichte.[73] Über die Nutzung von textilen Schautafeln als didaktische Medien wird nichts berichtet. Eine Beschreibung des Schulunterrichts in Saint-Victor erwähnt allerdings die Hängung einer anscheinend großformatigen Weltkarte, die der Schüler zu Rate ziehen sollte.[74] Für die Ebstorfer Weltkarte wäre diese Funktion ebenfalls naheliegend.[75] Der vergleichbaren Nutzung von Bildteppichen steht nichts im Wege, da sowohl die Stickereien mobil waren als auch der Unterricht im Nonnenchor erfolgen konnte.[76] Ein derart bildgestützter Unterricht hätte das Gelernte durch die mnemotechnische Funktion der Behänge verfestigt, die zudem den monastischen Alltag als kirchliche Ausstattungsgegenstände in unterschiedlichen Funktionen begleiteten. Zumindest aber sind die multifunktionalen Bildteppiche eine Quelle, die uns authentische Einblicke in Abhängigkeiten des Klosteralltags von Kunst- und Bildungsverständnis gewährt und uns ermöglicht, zu erfassen, wie sehr in den spätmittelalterlichen Frauenkommunitäten das an eine irdische, schwache Existenz gebundene Leben mit dem Streben, der zielgerichteten Orientierung auf das Leben nach dem Tode verbunden war, das die reiche Entlohnung für irdische Entsagungen versprach. Sie zeigen darüber hinaus, wie ein aufbauendes Selbstbild, das durch Identifikationsfiguren wie Maria und weibliche Heilige vermittelt wurde, als Hilfestellung in diesem Spannungsfeld zwischen Ideal und Wirklichkeit fungierte. Für die Frauen waren die selbst gefertigten Klosterstichbehänge sowohl als Modelle der Frömmigkeit als auch Spuren des Numinosen unentbehrlich. Sie waren Teil des monastischen Alltags, Zeichen ihrer Fähigkeiten und ihrer Bildung.

1_ Es handelt sich bei diesem Thema um einen Teilaspekt der von der Verfasserin an der Universität Erlangen 2005 abgeschlossenen Disseration: Tanja Kohwagner-Nikolai: »per manus sororum ...« Niedersächsische Bildstickereien im Klosterstich. 1300–1583, München 2006.

2_ Z.B. Tristanteppich III, 251×386 cm, Kloster Wienhausen um 1350–1360 (Kloster Wienhausen, WIEN Ha 3).

3_ Z.B. Vierpasslaken, 73×355 cm, Kloster Ebstorf um 1300 (Kloster Ebstorf, EBS Ha 1) oder Medaillonteppich, 205×157 cm, niedersächsisch 1. Hälfte 14. Jahrhundert (Wartburg-Stiftung Eisenach, KT 2).

4_ Z.B. Steterburger Teppich, 157×408 cm, niedersächsisch (Stift Steterburg?) 1560 (Wolfenbüttel, Schloss, Leihgabe der Ritterschaft des ehem. Landes Braunschweig 16) oder Fischbecker Gründungsteppich, 246×339 cm, 1583 gewirkt nach einem niedersächsischen Vorgängermodell im Klosterstich um 1300 (Stift Fischbeck).

5_ Z.B. Elisabethteppich, 210×681 cm, Kloster Wienhausen vor 1469 (Kloster Wienhausen WIEN Ha 13) oder Katharinenlaken, 2 Laken je 68×550cm, Kloster Lüne 1500 (Kloster Lüne LÜN Ha 8–9).

6_ Thomasteppich, 205×446 cm, Kloster Wienhausen um 1380 (Kloster Wienhausen WIEN Ha 5 [a–e]).

7_ Z.B. Moselaken, 51×500 cm, Kloster Wienhausen um 1320/1330 (Herzog Anton Ulrich Museum Braunschweig MA 33) oder Salomoteppich, 137×370 cm, Kloster Wienhausen um 1350–1360 (Herzog Anton Ulrich Museum Braunschweig MA 35).

8_ Z.B. Heilsspiegelteppich, 379×612 cm, Kloster Wienhausen um 1430 (Kloster Wienhausen WIEN Ha 6).

9_ Z.B. Prophetenteppich, stark frag. 243×158 cm, Kloster Wienhausen um 1300 (Kloster Wienhausen WIEN Ha 4) oder Sibyllen- und Prophetenteppich, 510×408 cm, Kloster Lüne 1500–1502 (Kloster Lüne LÜN Ha 5).

10_ Philosophie- und Tugendteppich, 477×ca. 420 cm, Kloster Heiningen 1516 (London, Victoria and Albert Museum 1876–289).

11_ Vgl. Gesta praepositorum Stederburgensium continuata. In: Monumenta Germaniae Historica 5 (Scriptores in Folio 25) hg. v. Georg Waitz. Hannover 1880 (ND 1974) S. 728 (Übersetzung: Domina Margareta ehemals Priorin genannt Holtnicker ließ einen großen Teppich über die Domina Friderunda anfertigen.)

12_ Vgl. Silvia Bunselmeyer: Das Stift Steterburg im Mittelalter (Beihefte zum Braunschweigischen Jahrbuch 2) Braunschweig 1983, S. 87–88.

13_ StA Wolfenbüttel, VII B Hs. 366, S. 55.

14_ Bunselmeyer 1983, Kap. II.

15_ Osterteppich, 475×420 cm, Kloster Lüne 1504–1508 (Hamburg, Museum für Kunst und Gewerbe 1949, 73).

16_ KIA Lüne Hs 24 Aufzeichnungen der Priorin Mechthild Wilde (1504–1535) fol. 2v (Übersetzung: Am Donnerstag vor Invocavit zeigte mir Margarete Rosenhagen einen Wandteppich mit dem Auferstehenden.)

17_ Beispielsweise bezieht sich der 1500 begonnene Lüner Sibyllen- und Prophetenteppich auf das 1481 in Rom erschienene Werk *Sibyllarum et prophetarum de Christo vaticinia* des Filippo de Barberi.

18_ Der Entwurf – vermutlich eine vergleichsweise kleinformatige Zeichnung – enthielt bereits alle wichtigen Merkmale der Stickerei und muss während des gesamten Stickprozesses in der Werkstatt zugänglich gewesen sein. Dies demonstrieren z. B. konsequente Farbübereinstimmungen in Gewändern. Denn ohne eine konkrete Farb- und Gestaltungsanweisung wären solche Beobachtungen nicht erklärbar, da gerade bei den großformatigen Behängen bereits bestickte Teile weggerollt und somit nicht mehr überprüfbar waren, aber auch Farbangaben in schriftlicher Form – wie wir sie

von den Wirkereien durchaus kennen – in den Vorzeichnungen fehlen.

19_ Übersetzung: Dieses Banklaken ist durch die Hände unserer Schwestern hier in Lüne vollendet worden.

20_ Sibyllen- und Prophetenteppich, Auferstehungsteppich, 365×307 cm, Kloster Lüne 1503–1507 (Kloster Lüne LÜN Ha 4) und Osterteppich.

21_ Wurzel Jesse-Teppich, 377×283 cm, Kloster Lüne 1503–1505 (Kloster Lüne LÜN Ha 3).

22_ KlA Lüne Hs 4 (lfd. Nr. 23) Amtsbuch der *Sacrista* (Ende 15. Jh.–1512/13).

23_ August Fink: Der Wappenteppich der Adelheid von Bortfeld. In: Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte 1 (1961) S. 183–184.

24_ Leonie von Wilckens: Paramente. In: Schatzkammer auf Zeit. Die Sammlungen des Bischofs Eduard Jakob Wedekin. 1796–1870. Katalog zur Ausstellung im Diözesanmuseum Hildesheim 191, hg. v. Michael Brandt. Hildesheim 1991, S. 189.

25_ Vgl. Ruth Grönwoldt: Stickereien von der Vorzeit bis zur Gegenwart aus dem Besitz des Württembergischen Landesmuseums Stuttgart und der Schlösser Ludwigsburg, Solitude und Monrepos. München 1993, S. 12.

26_ Vgl. dazu Heide Wunder: ›Gewirkte Geschichte‹: Gedenken und ›Handarbeit‹. Überlegungen zum Tradieren von Geschichte im Mittelalter und zu seinem Wandel am Beginn der Neuzeit. In: Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche, hg. v. Joachim Heinzle. Frankfurt a.M./Leipzig 1994, S. 324–354.

27_ Vgl. dazu in Bezug auf die Frauengemeinschaften der *Devotio moderna* Anne Bollmann: Mijt dijt spynnen soe suldi den hemel gewinnen. Die Arbeit als normierender und frömmigkeitszentrierender Einfluß in den Frauengemeinschaften der Devotio moderna.

In: Normative Zentrierung (Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit 2) hg. v. Rudolf Suntrup u. Jan R. Veenstra. Frankfurt a. M. u. a. 2002, S. 88–124. Dies gilt auch für die im Kontext der Klosterreform hergestellten Lüner Stickereien, da Lüne 1481 ausgehend von Kloster Ebstorf reformiert wurde, das 1469 von Propst Matthias von dem Knesebeck der Erneuerungsbewegung angeschlossen worden war. Die in Ebstorf in der Folgezeit einsetzende rege Schreibtätigkeit zeigt deutliche Einflüsse der Windesheimer Kongregation.

28_ Vgl. dazu Kristin Böse: Der Magdalenenteppich des Erfurter Weißfrauenklosters im Spiegel des spätmittelalterlichen Reformgedankens. Bildinhalt und Herstellungsprozess. In: Lesen, Schreiben, Sticken und Erinnern: Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte mittelalterlicher Frauenklöster (Religion in der Geschichte 7) hg. v. Gabriela Signori. Bielefeld/Gütersloh 2000, S. 53–89 und Eckhard Michael: Bildstickereien aus Kloster Lüne als Ausdruck der Reform des 15. Jahrhunderts. In: Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 53 (1985) S. 63–78.

29_ Nach dem dreißigjährigen Krieg, als die Namensliste des Philosophie- und Tugendteppichs dem Propst Steckeln – mangels anderer Quellen – bei der Rekatholisierung 1659 dazu diente, die Namen der vorreformatorischen Klosterfrauen für das neuangelegte Anniversarium zu vervollständigen, wurde dem Teppich und der Namensliste damit eine Quellenfunktion zugewiesen, die sicher ganz im Sinne der Klosterfrauen war, die durch die Aufzeichnung ihrer Namen zukünftige Betrachter zum Gebetsgedenken auffordern wollten.

30_ Zitiert nach Otto Gerhard Oexle: Memoria in der Gesellschaft und in der Kultur des Mittelalters. In: Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche, hg. v. Joachim Heinzle. Frankfurt a. M./Leipzig 1994, S. 317–318 mit der Übersetzung: »Er hat seinen Namen genannt, damit er für seine Mühe, die er darauf [auf die Geschichte] verwandt hat, nicht ohne Lohn bleibe: dass der bei Gott für das Heil seiner Seele bitte, der sie nach seinem Tod vortragen hört oder liest.«

31_ Auch für geistliche und weltliche Visitatoren ist der gleiche intellektuelle Hintergrund anzunehmen, zumal dieser auch mit Hilfe des jeweiligen Behangs geschaffen werden konnte. Inwieweit diese Herren Zutritt zum Nonnenchor, dem wichtigsten Ort zur zeitlich begrenzten Hängung der Teppiche, hatten, soll hier nicht diskutiert werden, denn die Behänge waren transportabel.

32_ Vgl. Tanja Kohwagner-Nikolai: Zur Funktion des Heilsspiegelteppichs in Kloster Wienhausen. In: Jahrbuch des Vereins für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim. Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart, 69 (2001) S. 105–137.

33_ Zu Bedeutung und Formen der Memoria vgl. Oexle 1994, S. 297–323.

34_ 73×492 cm, Kloster Lüne 1492 (Kloster Lüne LÜN Ha 1).

35_ Laken I: 68×345 cm, Laken II und III: je 65×565 cm, Laken IV: 70×475, Kloster Lüne 1500 (Laken I und IV Hannover. Kestner-Museum WM XXII 29 a und b, Laken II und III Kloster Lüne LÜN Ha 6–7).

36_ Vgl. Eckhard Michael [Bearb.]: Die Inschriften des Lüneburger St. Michaelisklosters und des Klosters Lüne (Die Deutschen Inschriften 24; Göttinger Reihe 2) Wiesbaden 1984, S. 127–136.

37_ Urkundenbuch der Stadt Hildesheim 4 (1890) 621, zitiert nach Renate Kroos: Niedersächsische Bildstickereien des Mittelalters. Berlin 1970, S. 188.

38_ Übersetzung: Dass wir durch das Gedenken an den Schutzpatron dich, Gott, von Angesicht zu Angesicht sehen in deiner Herrlichkeit und unsterblich leben.

39_ Augustinus: Confessiones – Bekenntnisse. Lat./dt., übers. und bearb. v. Joseph Bernhardt. München ⁴1980.

40_ *completa sunt hec sub venerabili priore Gerhardo per me dominum Hinricum monasterii // et predium in Oldenrode ex fundamento edificaverunt spinas et tribulos eradicantes* (Übersetzung: Sie sind

unter dem ehrwürdigen Prior Gerhard vollendet worden durch mich, Herrn Heinrich. Das Kloster und das Landgut in Altenrode haben sie von Grund auf erbaut, indem sie Dornen und Disteln samt ihren Wurzeln herausrissen. Letzteres bezieht sich auf Gn 3, 18). Nach Einführung der Windesheimer Reform in Heiningen 1451 übernahmen die Pröpste der Klöster Riechenberg und Hamersleben die Aufgaben als Prioren in Heiningen. Erwähnter Heinrich Horensen war Riechenberger Propst von 1478–1498, Gerhard Holkenberg von 1510–1538.

41_ *harum religiosarum ac devotarum virginum sudore ac manuum labore gloriosum istud monasterium Heningen ex antiqua vetustate dirutum a fundamentis noviter erectum est sub regimine honorabilium virorum religiosorum professorum in Rikenberch sanctorum domini Arnoldi Stenwick qui ultra XXX annos et providi Antonii Colhof qui ultra XX annos nobiscum in prosperis et adversis perseverantes ordinati ex favore pii prioris Hinrici Horensen comisarii nostri prioris in Rikenberch pie recodacionis* (Übersetzung: Durch den Schweiß und der Hände Arbeit dieser Gott ergebenen Jungfrauen, welche die einfachen Gelübde abgelegt haben, wurde das ehrwürdige Kloster Heiningen, das seit langem zerstört war, von Grund auf neu errichtet unter der Aufsicht der ehrwürdigen, heiligmäßigen Herrn Professoren in Riechenberg , Herrn Arnold Stenwick, der über dreißig Jahre, und des Vorstehers Anton Colhof, der über zwanzig Jahre mit uns in guten und schlechten Zeiten ausgehalten haben. Durch die Gunst des frommen Fürsten Heinrich Horensen, des Priors in Riechenberg seligen Andenkens, wurden sie zu unseren Verwaltern bestellt.) Arnold Stenwick fungierte von 1480–1512 als Propst des Klosters Heiningen, Anton Colhof von 1521–1527. Er muss aber bereits vorher in Heiningen tätig gewesen sein, denn die Fertigstellung des Teppichs ist 1516 bezeugt. Vgl. dazu Hildesheim, Dombibliothek Hs 546d, fol. 9v.

42_ Vgl. Falk Eisermann: Die Inschriften auf den Textilien des Augustiner-Chorfrauenstifts Heiningen. In: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 6 (1996) S. 227–277.

43_ Vgl. Sabine Wehking; Christine Wulf: Die Inschriften des Stifts Fischbeck bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. In: Ja muz ich sunder

riuwe sin. FS für Karl Stackmann zum 15. Februar 1990, hg. v. Wolfgang Dinkelacker. Göttingen 1990, S. 51–52.

44_ Vgl. Wunder 1994, S. 335.

45_ Diese positive Umdeutung einer Fremdbestimmung zum geistlichen Leben durch die Familie wird in den Worten einer jungen Ebstorfer Nonne deutlich, die diese im Zusammenhang des ersten ›Reformberichts‹ niederschrieb: *»Ad quem nobilem et dignissium statum nos previdit et preelegit deus optimus, antequam in utero matris conciperemur.«* Zitiert nach: Conrad Borchling: Litterarisches und geistiges Leben in Kloster Ebstorf am Anfang des Mittelalters. In Zeitschrift des Historischen Vereins für Niedersachsen 4 (1905) S. 395.

46_ Jakobus de Voragine: *Legenda aurea*. Heiligenlegenden, bearb.v. Jacques Laager. Zürich ⁴1994, S. 431–432.

47_ Vgl. Schlotheuber 2004.

48_ Die Feier der *oblatio* galt als geistliche Vermählung der Mädchen mit Christus, die wie eine weltliche Hochzeit gefeiert wurde, da mit ihr der Übergang vom Familienverband in die Klostergemeinschaft und eine rechtswirksame Enterbung einherging. Die an die Liturgie anschließende ›weltliche‹ Feier wurde von den Eltern der Mädchen ausgerichtet. Nur an diesem Festtag hatten die Eltern und andere Familienmitglieder Zugang zur Klausur und zum Nonnenchor. Die *oblatio* wurde innerhalb der Liturgie als geistliche Hochzeit mit Riten gefeiert, die den Vorbildcharakter der *presentatio* bzw. *oblatio Mariae* verdeutlichten. Dazu gehörte, dass die Mädchen auf den Altar gesetzt oder gestellt wurden. Damit sollte symbolisiert werden, dass es sich um eine Opferung, eine Darbringung handelt und das Mädchen gottgewollt und rechtsgültig an den Altar tradiert wird. Das Mädchen wird als *hostia viva* und als *sponsa Christi* verstanden. Diesen bei der *oblatio* von den Eltern eingeschlagenen Weg sollte die zukünftige Nonne bei ihrer Profess wiederholen.

49_ KIA Wienhausen Hs. 27.

50_ Vgl. Schlotheuber 2004, S. 234–258 mit ausführlicher Beschreibung und Interpretation der Argumente.

51_ Vgl. Gisela Muschiol: Liturgie und Klausur: Zu den liturgischen Voraussetzungen von Nonnenemporen. In: Studien zum Kanonissenstift (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte Göttingen 167; Studien zur Germania Sacra) hg. v. Irene Crusius. Göttingen 2001, S. 129–148 sowie Tanja Kohwagner-Nikolai: Bildteppiche – weit mehr als nur Schmuck. Themen und Funktionen niederdeutscher Klosterstickarbeiten des Mittelalters. In: Frauen – Kloster – Kunst. Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters, hrsg. von Jeffrey F. Hamburger, Carola Jäggi, Susan Marti und Hedwig Röckelein, Turnhout 2007, S. 247–254.

52_ 137×370 cm, Kloster Wienhausen um 1350–1360 (1877 aus dem Heiligkreuzkloster Braunschweig überwiesen, heute Braunschweig, Herzog Anton Ulrich-Museum MA 35).

53_ *Legenda aurea*, S. 174.

54_ Die Abfolge der einzelnen Szenen muss bei der Übergabe ans Herzog Anton-Ulrich-Museum 1877 und der Zusammenfügung der Bildzeilen 1879 unbekannt gewesen sein. Vgl. auch schon Leonie von Wilckens: Die mittelalterlichen Textilien. Katalog der Sammlung Herzog Anton Ulrich-Museum Braunschweig. Braunschweig 1994, S. 85. Untersuchungen der horizontalen Nahtverläufe, die für eine Rekonstruktion der Inschriftenbänderabfolge wichtig wären, konnten aus museumstechnischen Gründen leider nicht durchgeführt werden. Die Ausführungen bei Wilckens 1994, S. 84 »jede der drei Bildzeilen und die Inschriftstreifen sind für sich gearbeitet, um zusammengenäht zu werden« lassen vermuten, dass die Schriftbänder nicht unmittelbar mit den Bildfriesen verknüpft und somit austauschbar sind. Doch dies als den ursprünglichen Befund anzunehmen, widerspräche der üblichen Herstellung dieser Behänge, die meist auf zwei Leinenbahnen gearbeitet und nach Beendigung des Stickens zusammengefügt wurden, wobei diese Naht abschließend überstickt wurde. Nur etwa 5 cm schmale Schriftbandstreifen wären beim Sticken im Klosterstich schwer zu händeln gewesen. Es spricht also vieles

dafür, dass der Behang erst später in einzelne Streifen zerschnitten wurde.

55_ Nach: Lc 24, 13–29.

56_ Nach: Io 21, 1–23.

57_ Vgl. z. B. Schlotheuber 2004, S. 307.

58_ Thomas Lentes: Soweit das Auge reicht. Sehrituale im Spätmittelalter. In: Das »Goldene Wunder« in der Dortmunder Petrikirche. Bildgebrauch und Bildproduktion im Mittelalter (Dortmunder Mittelalter-Forschungen, Schriften der Conrad-von-Soest-Gesellschaft Verein zur Förderung der Erforschung der Dortmunder Kulturleistungen im Spätmittelalter 2) hg. v. Barbara Welzel, Thomas Lentes u. Heike Schlie. Bielefeld 2003, S. 243.

59_ Übersetzung: Das schreckliche Rad wird vorbereitet. Die Jungfrau bittet Christus um Gnade und das todbringende Gewerbe wird durch eine Kraft erschüttert, die nicht die Kraft eines Menschen ist.

60_ So auch Michael 1985, S. 69–71.

61_ *Legenda aurea*, S. 35–44.

62_ Hermann von Fritzlar. Nikolaus von Strassburg. Davis von Augsburg (Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts 1) hg.v. Franz Pfeiffer. Leipzig 1845, S. 25.

63_ Vgl. Horst Appuhn: Der Auferstandene und das Heilige Blut zu Wienhausen. In: Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte 1 (1961), S. 92–94.

64_ Ruth Slenczka: Lehrhafte Bildtafeln in spätmittelalterlichen Kirchen (Pictura et poësis 10) Köln, Weimar, Wien 1998, S. 130–142.

65_ Ebd.

66_ Kohwagner-Nikolai 2001.

67_ Deutlicher wird dies noch bei den sog. Tristanteppichen I und III sowie dem Gawanteppich.

68_ Nach: Horst Wenzel: Hören und Sehen – Schrift und Bild. Zur mittelalterlichen Vorgeschichte audiovisueller Medien. Antrittsvorlesung 4. Mai 1994 (Öffentliche Vorlesungen 46) Berlin 1995, S. 5–6.

69_ Beispielsweise sollen hier nur die Reimversatzstücke wie *en lerer nicht sal der scrift mer utleghen, wen em to sinen reden komet eben* in der Inschrift des Heilsspiegelteppichs oder der parallele Satzbau *hir badet se, hir wint sunte ilsebe, hir vait se brwt, ...* beim Wienhäuser Elisabethteppich gelten.

70_ Falk Eisermann: Die Inschriften auf den Textilien des Augustiner-Chorfrauenstifts Heiningen. In: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 6 (1996) S. 255, so auch Karl-August Wirth: Von mittelalterlichen Bildern und Lehrfiguren im Dienste der Schule und des Unterrichts. In: Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Bericht über die Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1978 bis 1981 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen; Phil.-hist. Klasse 3, 137) hg. v. Bernd Moeller, Hans Patze u. Karl Stackmann. Göttingen 1983, S. 360.

71_ Übersetzung: Philosophie wird durch übernatürliche Gnade zur Theologie.

72_ Vgl. Schlotheuber 2004, S. 111–120 und S. 279.

73_ Vgl. ebd., S. 283 und 297.

74_ Vgl. Patrick Gautier Dalche: La Descriptio Mappe Mundi de Hugues de Saint-Victor. Texte inéd. avec introd. et commentaire. Paris 1988, S. 95f.

75_ Jürgen Wilke: Die Ebstorfer Weltkarte (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen 39) Bielefeld 2001.

76_ Vgl. dazu Anna Morath-Fromm: Theologie und Frömmigkeit in religiöser Bildkunst um 1600. Eine niederländische Malerwerkstatt in Schleswig-Holstein (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte I 37) Neumünster 1991, S. 52–54.

Bernd Langer

Adolf Kardinal Bertram auf der Suche nach der Harmonie von Kirche und Staat in der Weimarer Republik

Das Wirken des Hildesheimer Bischofs und Breslauer Erzbischofs Adolf Bertram ist in der zeitgeschichtlichen Forschung stark vom Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz in der Zeit des Nationalsozialismus bestimmt. Bertram stand dieser Konferenz aber bereits seit 1920 vor, und will man die Weimarer Republik nicht einfach nur als Vorgeschichte des sogenannten Dritten Reiches ansehen, lohnt es sich, Bertrams Wirken auch in dieser Zeit zu betrachten. Ich möchte dies anhand dreier Schlaglichter tun: Am Beginn und in der Mitte der Weimarer Republik sowie in der Phase der nationalsozialistischen Machtbefestigung zeigt sich an bestimmten politischen Ereignissen auch ein Bild des Kirchenpolitikers Bertram.

Doch zuvor ein paar Grundlinien von Bertrams Verständnis von Kirche und Staat.

_ 1. Bertrams Harmoniemodell

Durch die massive Intervention Kaiser Wilhelms II. war der 55-jährige Adolf Bertram zu Beginn des Ersten Weltkriegs zum Bischof der 3½ Millionen Katholiken zählenden Diözese Breslau gewählt oder besser bestimmt worden.[1] Nach dem politischen und kirchenpolitischen ambitio-

nierten Kardinal Kopp sollte nun – auch nach dem Wunsch des Kaisers – ein eher seelsorglich ausgerichteter Bischof in Breslau wirken.

Bereits sein erster Hirtenbrief in Breslau vom 15. Oktober 1914[2] zeigt Bertrams »Harmoniemodell«[3]: Nur wenn Staat und Kirche auf ihrem je eigenen Aufgabengebiet wirken und dabei harmonisch zusammenarbeiten, kann sich das menschliche Zusammenleben und die Gesellschaft allgemein positiv entwickeln. Der Staat ermöglicht die Rechtssicherheit und den Freiraum, den die Kirche braucht, um das Evangelium zu verkünden und die Sakramente zu spenden – ein Freiraum, der im Kulturkampf sehr stark beschnitten war. Die Kirche wiederum vermittelt die Werte und Tugenden, ohne die der Staat nicht lebensfähig wäre. Zur Veranschaulichung nun ein etwas längeres Zitat aus diesem ersten Hirtenbrief in Breslau, gewissermaßen dem Regierungsprogramm des neuen Bischofs: »Wie zum Oberhaupt der Kirche [= der Papst, B.L.], so erheben wir den Blick auch zum Landesvater: zum Heldenkaiser Wilhelm II., unserem Könige, und zum ehrwürdigen greisen Kaiser und König Franz Joseph, dem Landesherrn meiner österreichischen Diözesanen. Nicht nur vaterländische, sondern auch religiöse Pflicht ist es, die beim Antritt meines Amtes des irdischen Herrschers mich gedenken lässt. Heilig ist uns die Untertanentreue deshalb, weil von Gott alle rechtmäßige Ordnung hienieden stammt, und daher von Gott das Band geheiligt ist, das mich und Euch mit dem Landesvater verknüpft. Heilig halten wir dieses Band auch wegen der vielfachen Beziehungen der kirchlichen und staatlichen Ordnung. Wohl ist die katholische Kirche unabhängig auf ihrem eigenen, inneren Gebiete. Aber viele unentbehrliche äußere Einrichtungen der Kirche sind angewiesen auf die schützende Mitarbeit dessen, dem die äußere weltliche Ordnung anvertraut ist. Und andererseits bedürfen zahlreiche staatliche Einrichtungen der Mitarbeit der Kirche, sollen sie wahren und vollen Nutzen stiften. Darum bietet auch die Kirche, besorgt um des Volkes ewiges und zeitliches Heil, dem Staate ihre tiefgreifende Mitarbeit an. Die Kirche ist dankbar denjenigen Staaten, die verständnisvoll diese Arbeit der Kirche begrüßen und fördern. Die Harmonie zwischen Kirche und Staat ist von Gott gewollt. Es ist darum echt kirchliche Gesinnung, aus der der Gruß entspringt, den ich beim Amtsantritte auch der staatlichen Obrigkeit an heiliger Stätte entbiete.«[4]

Über das harmonische Zusammenwirken des Vertreters der »äußeren weltlichen Ordnung« und des Vertreters des »inneren Gebietes der Kir-

che« hinaus waren Wilhelm II. und Bertram freundschaftlich miteinander verbunden. Bertram hatte das Kaiserpaar durch den Hildesheimer Dom geführt, und so war Wilhelm auf den Hildesheimer Bischof aufmerksam geworden. Diese Verbundenheit ließ Bertram am 8. November 1918 eine Loyalitätserklärung für Wilhelm unterzeichnen, in der dieser als Friedenspolitiker gekennzeichnet wurde:

»(...) *Das Band zwischen Volk und Kaiser*, der getreu dem Vorbild seiner Ahnen in voller Selbstlosigkeit sein schweres Amt nur als ›Dienst am Volke‹ ausübt, darf nicht gelockert werden. (...) Dieses Vertrauen zu König und Kaiser laut und nachdrücklich zu bekunden, hat Schlesien besonderen Grund, das nie vergessen darf, dass sein Wohlstand unter Schutz und Führung unseres Herrscherhauses erblüht ist. (...) Unser Volk soll zu allen Zeiten eingedenk bleiben seiner Pflicht, ›dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist‹! Unser Kaiser, der stets den Frieden gewollt hat (sic!), wird auch in dieser Zeit Schirm und Hut aller Volksgenossen, des Einzelnen wie des Ganzen sein, mit ihm wollen wir in Treue und Glauben auch fortan wie bisher verbunden bleiben (...)«[5]

Dass die Loyalitätserklärung schon am Tage ihrer Veröffentlichung hinfällig wurde und Bertram keine Möglichkeit besaß, sie praktisch umzusetzen, hat den äußerst korrekten und vertragstreuen Fürstbischof persönlich tief getroffen. Dieses Gefühl »hat ihn gegen alle politischen Dinge ganz misstrauisch gemacht. Er hat nie mehr irgend etwas so öffentlich unterschrieben, gesagt, sich produziert, meinetwegen vor die Weimarer Republik gestellt.«[6]

_ 2. Bertram als Geburtshelfer der Weimarer Republik

Auch wenn Bertram kein Herzensrepublikaner geworden ist und die Weimarer Republik in ihm keinen öffentlichen glühenden Verteidiger gefunden hat, hat Bertram doch dafür gesorgt, dass eine bis 1932 aktive Stütze der Republik überhaupt zustande kam: die sogenannte »Weimarer Koalition« in Preußen. Weil die holländischen Bischöfe in ihrem Hirtenbrief vom 1. Dezember 1918 eine Unterstützung des Sozialismus als hinreichenden Grund für eine Exkommunikation ansahen[7] und auch der gemeinsame Hirtenbrief der Kölner Kirchenprovinz sowie der Bischöfe

von Osnabrück und Hildesheim vom 8. Januar 1919 klar formulierte: »Der Widerspruch und Kampf des Sozialismus gegen Christentum und Kirche ist unversöhnlich (...) die verschiedenen Gruppen im Sozialismus – die Unabhängigen und die Mehrheitssozialisten – machen hierin keinen Unterschied (...) Wer den Sozialismus unmittelbar oder mittelbar, durch eigenes Tun oder durch Nachlässigkeit oder durch Saumseligkeit unterstützt, versündigt sich an Christus und an seiner Kirche.«[8], war die Regierungsbildung nach den Wahlen zur Verfassunggebenden Landesversammlung in Preußen am 26. Januar 1919 zunächst schwierig. Der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal von Hartmann von Köln, hatte noch 1917 versucht, das preußische Dreiklassenwahlrecht gegen die Katholische Arbeiterbewegung zu verteidigen, obwohl Kaiser Wilhelm bereits die Einführung des allgemeinen und gleichen Wahlrechts auch in Preußen angekündigt hatte.[9] Die preußische Regierung von MSPD und USPD profilierte sich von November 1918 bis Januar 1919 durch eine dezidiert antikirchliche Schul- und Kirchenpolitik – daher der klare Trennungsstrich im Hirtenbrief vom 8. Januar 1919. Wie sollte sich die vom Klerus mindestens organisatorisch abhängige Zentrumspartei verhalten?

_ 2.1. Der von den Bischöfen erlaubte Eintritt des Zentrums in das Preußische Staatsministerium

Nach den Wahlen zur preußischen Landesversammlung stand die Bildung eines vom Parlament abhängigen Staatsministeriums auf der Tagesordnung. Die Frage war, ob das Zentrum, mit 85 Mandaten zweitstärkste Fraktion, in eine Regierung eintreten sollte, die von der SPD mit 145 Mandaten dominiert wurde. Schließlich hatte der Wahlkampf stark auf die sozialistische Schul- und Kirchenpolitik abgehoben. Als einige Fraktionsmitglieder durch die SPD den Entwurf einer Koalitionsgeschäftsgrundlage mit der Aufforderung, in die Regierung einzutreten, erhalten hatten, wandte sich der schlesische Zentrumsführer Felix Porsch10 an seinen Ortsbischof Bertram. Bei einer so weitgehenden Entscheidung bedurfte es nach Porschs Ansicht der Rückendeckung durch den Episkopat.

Der folgende Briefwechsel zwischen Bertram und Hartmann ermöglichte es dem Zentrum, in die »Weimarer Koalition« in Preußen einzutreten

Abb. 1 _ Adolf Bertram – Bischof von Hildesheim

und dem größten Land eine musterhafte politische Stabilität während der Weimarer Republik mitzusichern. Bertram schrieb dem Konferenzvorsitzenden Hartmann am 1. März 1919:

»Von Herrn Geh.[eimen] R.[at] Porsch erhalte ich heute den Entwurf der Grundsätze, auf denen ein preußisches Staatsministerium zustande kommen soll. Einzelne Katholiken sind eingeladen, unter Anerkennung dieser Grundlinien einzutreten. Porsch selbst will kein Staatsamt annehmen. Er fragt mich um Rat und bezweifelt, ob Ihnen dieses Programm schon anderweitig mitgeteilt sei. Ich sende es anbei.

Eine Schwierigkeit bereitet die Voraussicht, daß anderenfalls ein noch schlimmeres Programm unter voller Ausschaltung der treu katholischen Männer zur Geltung kommen wird, wenn dieses Programm von den Katholiken als Grund des Nichteintretens in die leitenden Stellen erklärt wird.

Das anl[iegende] Programm enthält manches, was nicht unseren Anschauungen entspricht. Um nicht das alles zu besprechen, habe ich nur den Absatz 7 auf Seite 1 aufgezeichnet. [Der Absatz lautet: ›Die öffentlichen Schulen vereinigen die Kinder aller Bekenntnisse. Der Religionsunterricht ist konfessionell getrennt in besonders dazu bestimmten Stunden zu erteilen.‹] Billigen kann man das nicht. Die Frage ist, ob man unter Mißbilligung desselben den Katholikeneintritt ins neue Ministerium solvieren kann ad praecavenda majora mala.

Es ist sehr schwer, dazu bestimmt Stellung zu nehmen, einerseits weil die Vertreter der anderen Parteien ein Mehr zu konzedieren als absolut ausgeschlossen erklären, andererseits weil man nicht voraussehen kann, ob die Situation bei glatter Ablehnung des Eintritts nicht noch zehnmal schlimmer wird. Zur Pflicht der Prinzipientreue kommt die Pflicht, tunlichst das Erreichbare anzustreben.

Falls Euere Eminenz Sich dazu äußern können, würde ich dankbar sein, und bitte um Rückgabe der Anlage.«[11]

Der Brief zeigt Bertram als nüchternen Kirchenpolitiker, der nicht bei einer unfruchtbaren »Alles oder nichts!«-Position stehen bleibt. Auch wenn er die demokratisch bestätigten Kräfteverhältnisse nicht ungeteilt positiv bewertete, billigte er den Eintritt des Zentrums in die Regierung als »kleineres Übel«. Dem gegenüber bedeutete das Festhalten an Prinzipien des »einzig Guten« und damit der Verweigerung, Regierungsverantwortung mit zu übernehmen, gleichzeitig den Verlust an Einflussmöglichkeit. Hartmanns Antwort an Bertram ist im Konzept erhalten:

»Euerer Fürstlichen Gnaden beehre ich mich, das anliegende Programm mit verbindlichem Dank ergebenst zurückzusenden. Die Bezeichneten 3 Stellen (?) erscheinen mir vor allem verwerflich. Trotzdem meine ich, sollten treue Katholiken sich dadurch nicht abhalten lassen, in das Ministerium einzutreten, falls der Schein vermieden wird, als ob sie die falschen Grundsätze billigten. Auch im Schooße (!) der früheren Re-

gierung bestanden falsche, unkatholische Grundsätze und Maximen – und doch haben überzeugungstreue Katholiken es deswegen nicht abgelehnt, in die Regierung einzutreten. Weigern sich die Katholiken jetzt in die Regierung einzutreten, so ist abzusehen, welches Unheil daraus entstehen kann, während ihr Eintritt viel Übles verhindern kann.

Ich möchte darum die Verantwortung für eine ablehnende Antwort seitens der Katholiken nicht übernehmen, wobei ich aber immer voraussetze, daß sie der falschen Grundsätze (!) des Programms nicht zustimmen.«[12]

Karl Bachem zitierte in seinem achten Band der Zentrumsgeschichte[13] genau diese beiden Positionen, die die Zentrumsfraktion am 21. März bzw. am 24. März 1919 als bischöfliche Billigung, in die neue Regierung einzutreten, erfahren hatte.[14] Dass das Fraktionsmitglied Kamp, immerhin Vorsitzender des Katholischen Lehrerverbandes des Deutschen Reichs, noch am Vormittag des 21. März vorschlug, den Episkopat zu befragen[15], zeigt, dass Porsch seine Anfrage an Bertram ohne Wissen der Gesamtfraktion gerichtet hat. Und die Tatsache, dass Kamp offensichtlich als einziger und auch erst relativ spät die Konsultation der Bischöfe wünschte, bestätigt Rupperts These von der weitgehenden Einflusslosigkeit des Episkopats, was die Taktik der Zentrumspartei betrifft.[16]

Es war vorauszusehen, dass die Zustimmung der beiden wichtigsten preußischen Bischöfe auch in der öffentlichen Diskussion als Argumentationshilfe für den Eintritt des Zentrums in die Regierung verwendet werden würde. Das war Hartmann alles andere als recht, hatte er doch z.B. in der Auseinandersetzung um die preußische Wahlrechtsform auch viel Kritik einstecken müssen. Seine Besorgnis, in innerparteiliche Diskussionen hineinzugeraten, drückte sich in seinem Brief an Bertram vom 30. März 1919 aus.[17] Fünf Tage zuvor war das preußische Staatsministerium unter Paul Hirsch (SPD)[18] gebildet worden.[19] Hartmann wehrte sich gegen die z.T. öffentliche Behauptung einzelner Zentrumsabgeordneter (Kuckhoff), wonach die Fraktion von den Bischöfen »*dringend gebeten*« worden sei, in die Regierung einzutreten. Er paraphrasierte seinen Brief vom 5. März an Bertram und betonte gegenüber seinem Breslauer Bischofskollegen:

»Ich habe aber niemals auch nur mit einem Worte Zentrumsabgeordnete gebeten, in die Regierung einzutreten.

Denn ich wollte es ihrer freien Entscheidung überlassen, ob es politisch klug sei, tatsächlich in die Regierung einzutreten. Ew.[Eure] Fürstl[ichen] Gnad[en] möchte ich ergebenst bitten, Herrn Geheimrat P.[orsch] hierauf aufmerksam zu machen und ihn zu ersuchen, dem falschen Gerede der Abgeordneten entgegenzutreten. Denn sonst würde ich, falls das Gerücht weitere Verbreitung findet, genötigt sein, die Sache richtig zu stellen.«[20]

Es ist bemerkenswert, wie derselbe Hartmann, der ein Jahr zuvor bei der Zentrumspartei und -fraktion massiv gegen das gleiche Wahlrecht interveniert hatte, nun der Fraktion eine freie Entscheidung in dieser wichtigen Frage der Regierungsbeteiligung zubilligte. Zwar zeigte sich Hartmanns Vorbehalt gegen eine Regierungsbeteiligung in dem Wort »tatsächlich«, aber Hartmann schien nach dem unerquicklichen Streit um die Wahlrechtsreform gelernt zu haben, sich taktisch-politisch zurückzuhalten, oder er hatte schlichtweg resigniert. Dass aber die Bischöfe – und damit auch er selbst – angeblich aktiv eine Koalition mit den großen Gegnern Sozialdemokratie und Linksliberalismus propagierten und unterstützten, ging für Hartmann über den Rahmen des Tolerablen hinaus. Die von Hartmann angedrohte »Richtigstellung« hätte für die Zentrumspartei, die ja mangels eines eigenen Organisationsapparats noch zumindest mittelfristig auf die Unterstützung der Kleriker angewiesen blieb, unabsehbare Folgen gehabt. Bertram beeilte sich, dem Kölner Erzbischof mitzuteilen:

»Von dem in Euerer Eminenz geneigten Briefe v.[om] 30. v.[origen] M[ona]ts mit Recht beanstandeten Gerede habe ich seither nichts gehört. Ich habe Geheimrat Porsch gestern abend geschrieben. Er hat in der Fraktionssitzung[21] *Ihre und meine Stellungnahme in vollkommen korrekter Form mitgeteilt, ist aber gern bereit, in der nächsten Fraktionssitzung noch ausdrücklich jenes Gerede als unzutreffend und unrichtig zu bezeichnen.*[22]*«*[23]

Da Porsch wegen einer Muskelzerrung die von Bertram in Aussicht gestellte Klarstellung nicht geben konnte, wandte sich Hartmann direkt an das geistliche Fraktionsmitglied Lauscher. Er skizzierte noch einmal seine Position und stellte klar:

»Mein Brief [vom 5. März] war lediglich eine Antwort auf die Frage des Herrn Fürstbischofs. Wenn ich von Fraktionsmitgliedern gefragt würde,

so wäre die Fassung eine andere gewesen. Übrigens schreibt mir der Fürstbischof unter dem 4.[24]*, daß ich das entsprechende Gerede mit vollem Recht beanstande. Indem Ew.[Euere] Hochw.[ürden] autorisiere von diesem Briefe jeden Ihnen gut scheinend (!) Gebrauch zu machen, verbleibe ich ...«.*[25]

Die Frage stellt sich, wie die »andere Fassung« ausgesehen hätte und ob sie auch inhaltlich von Hartmanns Schreiben am 5. März 1919 abgewichen wäre. In diesen Ereignissen vom März 1919 erscheint Bertram als ein »politischer Kopf«, dessen Fähigkeit, in Stellungnahmen eine beeindruckende Argumentation zu entwickeln, auf Hartmann den gewünschten Effekt nicht verfehlte. Nach dem Hirtenbrief am 8. Januar 1919, der ja trotz aller Abschwächungen gegenüber den holländischen Verlautbarungen einen klaren Trennungsstrich zwischen Katholiken und Sozialdemokratie zog, war ein passives Zulassen einer Weimarer Koalition in Preußen seitens des Kölner Kardinals nicht unbedingt zu erwarten gewesen.

_ 3. Die oberhirtliche Erklärung zur Fürstenenteignung

In den mittleren, relativ stabilen Jahren der Weimarer Republik entwickelte sich die sogenannte »Fürstenenteignung« zu der gesellschaftlich polarisierenden Thematik schlechthin.

_ 3.1. Die strittige Vermögensauseinandersetzung zwischen neuem Staat und alten Herrschern

Mit der Revolution war die Frage aufgeworfen, wie das Vermögen der entmachteten Landesherren zu behandeln sei. In Österreich wurde diese Frage »politisch« beantwortet, d. h. das Vermögen, das nicht einwandfrei als »privates« nachgewiesen werden konnte, wurde zum Staatseigentum erklärt. In Deutschland hingegen agierte eine breite Mehrheit (einschließlich der SPD und der USPD) zunächst für eine »juristische« Behandlung der Frage[26]. Da die Nationalversammlung und die von ihr ausgearbeitete Reichsverfassung zu diesem Komplex schwiegen, galt es nun in den einzelnen *Ländern* sorgfältig zu prüfen, welcher Teil des Vermögens unzweifelhaft als »Privatvermögen«, das staatlichem Zugriff verwehrt

blieb, zu gelten hatte, und welcher Teil den *Monarchen als Repräsentanten* des jeweiligen Landes zuteil geworden war und damit dem Staat als Rechtsnachfolger zustand. In manchen Bundesstaaten, so z. B. in Bayern, gelang schnell und zur beiderseitigen Zufriedenheit eine Einigung zwischen Regierung und ehemaligem Herrscherhaus; in anderen, so z. B. in dem uns hier interessierenden Preußen, zog sich die Vermögensauseinandersetzung jahrelang hin.

Am 22. Januar 1920 paraphierte das preußische Kabinett einen Vergleich in dieser strittigen Frage. Der Freistaat hätte demnach viele Lasten übernommen und den ehemals Regierenden die Verwaltung der rentablen Objekte überlassen.[27] Vor der Beratung dieses Entwurfs in der preußischen Landesversammlung hatte die Arbeitsgemeinschaft der Arbeiterräte der Kriegsorganisation dem Reichspräsidenten Ebert eine Protestresolution am 28. Februar übergeben, in der der Entwurf als »himmelschreiendes Unrecht«[28] bezeichnet worden war. Auch Landwirtschaftsminister Braun (SPD), dessen Ressort direkt betroffen wurde, lehnte den Entwurf als nachteilig für den Staat ab. Für den Entwurf stimmten schließlich Ministerpräsident Hirsch, Finanzminister Südekum und auch Kultusminister Haenisch (alle SPD).

Die Zustimmung des »Schulkämpfers« Haenisch zu diesem für den Adel günstigen Vergleich überrascht auf den ersten Blick. Für Haenischs Haltung wird wesentlich gewesen sein, dass er die Frage der Fürstenabfindung als sekundäres Problem empfand, als Nachwehe einer vergangenen Zeit. Der »Thron« war unwiderruflich gestürzt. Was aber konkrete Gegenwart blieb, war der »Altar«. Deutlich war der »Altar« für Haenisch in den schulpolitischen Forderungen der katholischen Kirche, parlamentarisch vertreten durch die Zentrumspartei, greifbar. Sollte die »sozialistische Gesellschaft« im Sinne Haenischs Realität werden, konnte sie nicht per Gesetz eingeführt werden, sondern musste durch Schulung und Bildung der Kinder, also »von unten her« wachsen – ohne Einschränkung und ohne Konkurrenz, z. B. von Seiten des »Altars« und seiner Konfessionsschule. Daher nahm er die einseitig erlassenen und daher ungültigen klaren Trennungserlasse von Kirche und Schule seines ehemaligen Mitministers Hoffmann nicht von sich aus zurück, sondern erst nach massiven Protesten der Erziehungsberechtigten.[29] So erklärt sich Haenischs ungleiches Verhalten gegenüber den beiden Größen »Thron« und »Altar«.

Der Vergleich des preußischen Kabinetts konnte sich nicht durchsetzen, wurde an den Rechtsausschuss überwiesen und dort dilatorisch behandelt. Seitdem wuchs in der SPD immer mehr der Wunsch, die Frage der Fürstenabfindung *gesetzlich* zu regeln statt privatrechtliche Verträge abzuschließen. So plädierten am 1. März 1920 die SPD-Fraktionen in der Nationalversammlung und in der preußischen Landesversammlung für eine reichsgesetzliche Grundlage einer Enteignung des Fürstenvermögens zum Wohle der Allgemeinheit, wie sie Artikel 153 Absatz 2 der Reichsverfassung ermöglichte.

Nach 1923 erschwerte die Frage der Aufwertung die ohnehin schwierige Vermögens-auseinandersetzung. Bereits zustande gebrachte Einigungen wurden von den Ex-Monarchen wieder gekündigt, um einen Inflationsausgleich zu erhalten. Die Gerichte urteilten immer mehr zugunsten der ehemaligen Landesherren, so dass deren Prozesslust stetig zunahm. Bei vielen Kleinsparern und Mittelschichtlern, die in der Inflationszeit ihr Vermögen verloren und ungenügende Aufwertungen erhalten hatten, verstärkte sich hingegen der Eindruck, als werde nur den »Fürsten da oben« Recht zuteil.

Am 12. Oktober 1925 wurde der nunmehr dritte Vergleichsentwurf - der zweite datierte vom 28. Februar 1924 — zwischen Preußen und dem Haus Hohenzollern zwar paraphiert, war aber aufgrund des weiter unten behandelten »Sperrgesetzes« des Reichstags »weder dem Staatsrat noch dem Landtage als den zuständigen Instanzen vorgelegt worden«[30]. Dieser Vergleichsentwurf deklarierte 73,7% des strittigen Grundbesitzes als Privateigentum der Hohenzollern.[31] Die Kriegsbeschädigten waren wegen dieses Entwurfes verstimmt, sollten doch in ihren Augen die Schuldigen am Krieg mit diesem Vergleich auch noch belohnt werden. Auch die zur Jahreswende 1925/26 immer zahlreicher werdenden Arbeitslosen konnten es nicht verstehen, dass dringend benötigte Mittel für Investitionen dem Staat auf diese Weise entzogen werden sollten. Sogar in politisch eher rechtsstehenden Ortsvereinen der Zentrumspartei stieß der Vergleichsentwurf auf Kritik[32], ganz zu schweigen von der eher »linken« Zentrumsarbeiterschaft[33].

Um »*der Überspannung der von den Landesherren geltend gemachten Forderungen*«[34] entgegenzuwirken und weitere politisch unliebsame Gerichtsurteile zu verhindern, brachte die DDP am 23. November 1925 eine

Gesetzesinitiative im Reichstag ein, die die Länder ermächtigen sollte, die Materie »durch Landesgesetz unter Ausschluß des Rechtsweges zu regeln«[35]. Dieser Antrag sah eine Entschädigung vor, während die KPD zwei Tage später einen Gesetzentwurf zur rückwirkenden (ab 8. November 1918) entschädigungslosen Enteignung vorlegte[36]. In der ersten Lesung beider Entwürfe am 2./3. Dezember 1925 prallten die Argumente beider Seiten aufeinander. Der Zentrumssprecher Bell forderte eine Vermögensauseinandersetzung nach Recht und Gerechtigkeit und betonte, dass für seine Partei das Gemeinwohl über den Interessen einzelner Fürsten stehe. Die KPD blieb bei ihrem Antrag. Eine rasche parlamentarische Klärung, ob den Fürsten eine Entschädigung gezahlt werden sollte, konnte allein schon wegen der anstehenden Weihnachtsferien nicht erwartet werden.

_ 3.2. Das Volksbegehren von 1926

Nach den Ferien wurde der Komplex »Fürstenenteignung« auf verschiedenen Ebenen weiter behandelt. Der Zentrumsabgeordnete Schulte lud am 15. Januar 1926 die Vertreter der Mittelparteien (Zentrum, DVP, DDP, BVP, Wirtschaftliche Vereinigung) zu einer Besprechung über die gesetzliche Regelung der Vermögens-auseinandersetzung ein. Ein von der KPD dominierter »Ausschuß zur Durchführung des Volksentscheids für entschädigungslose Enteignung der Fürsten« reichte am 18. Januar 1926, dem 55. Jahrestag der Gründung des zweiten deutschen Kaiserreichs, einen Gesetzentwurf zur entschädigungslosen Enteignung der depossedierten Landesherren zum Wohle der Allgemeinheit beim Reichsinnenministerium ein, um ihn zum Volksbegehren zuzulassen. Einen Tag später entschied sich auch die SPD nach längerem Taktieren für die Unterstützung dieses Volksbegehrens, um der KPD nicht allein das Agitationsfeld zu überlassen. Die für die SPD problematische Aktionseinheit legte am 25. Januar einen gemeinsamen Gesetzentwurf zur Fürstenenteignung im Reichsinnenministerium vor[37], der den radikaler gefassten ersten Entwurf ersetzte und daher nach Einschätzung der SPD chancenreicher war.

Diese außerparlamentarische Aktivität setzte die Gespräche der Mittelparteien zusätzlich unter Druck, und am 29. Januar einigten sich diese auf Richtlinien, die als Kompromissentwurf am 2. Februar im Rechts-

ausschuss des Reichstags vorgelegt wurden.[38] Die von der DDP im November 1925 beabsichtigte *politische* Auseinandersetzung wurde nun doch wieder auf die *juristische* Ebene zurückverwiesen. Ein Reichssondergericht sollte für eine einheitliche Rechtsprechung sorgen. Diesem Gericht wurde ein sehr weiter Ermessensspielraum zugestanden, der von den nicht näher präzisierten Größen »Steuerkraft der Länder« und »Ermöglichung würdiger Existenzbedingungen der Fürsten« begrenzt wurde. Damit wurde den Bedenken des Zentrums Rechnung getragen, die Länder durch den ursprünglichen DDP-Antrag »zur *Entscheidung in eigener Sache* zu bevollmächtigen«[39]. Um den Status quo zu wahren, beschloss der Reichstag auf Antrag des Rechtsausschusses am 4. Februar gegen die Stimmen der DNVP ein von der KPD initiiertes Gesetz, das bis zum 30. Juli alle laufenden Gerichtsverfahren in dieser Angelegenheit aussetzte (»Sperrgesetz«).

Am 15. Februar wurde der von SPD und KPD eingereichte Gesetzentwurf zur entschädigungslosen Enteignung durch Verordnung zum Volksbegehren zugelassen. Vom 4. bis zum 17. März konnten sich diejenigen, die den Entwurf begehrten, in die ausliegenden Listen eintragen. Die Parteien waren nun aufgerufen, ihre Stellungnahme zu diesem Volksbegehren abzugeben.

SPD und KPD unterstützten als Initiatoren selbstverständlich das Begehren, wobei sich bei den Sozialdemokraten allerdings gewisse Reserven nicht übersehen ließen. Während Reichstagspräsident Löbe (SPD) einem latent-monarchistischen Reichs-sondergericht keine objektive Urteilsfindung zutraute und für die Unterstützung des Begehrens eintrat, zogen einige seiner Parteifreunde eine Verbesserung des Kompromissentwurfs der Mittelparteien vor. Die DDP stellte ihren Anhängern die Entscheidung faktisch frei. Einerseits trug sie den Kompromissentwurf vom 2. Februar aus Koalitionsrücksichten mit[40], andererseits verhehlte sie nicht, dass dieser Entwurf nichts mehr mit einer *politischen* Lösung der Vermögensauseinandersetzung zu tun hatte, wie es das Ziel der Partei im November gewesen war. Die DNVP lehnte den begehrten Gesetzentwurf als Schritt der Bolschewisierung Deutschlands mit dem Ziel, jedwedes Privateigentum aufzuheben, ab. Die DVP hielt ihn für ungerecht und verfassungswidrig, erklärte sich aber anders als die DNVP bereit, auch (politische) »Billigkeitsrücksichten« bei der Vermögensauseinandersetzung anzuerkennen. Die BVP lehnte das Volksbegehren ab, weil es sich

gegen Gottes Ordnung richte und verfassungswidrig sowie überflüssig sei, da die Gesetzesmaterie in die Kompetenz der Länder falle und Bayern bereits 1923 eine einvernehmliche Lösung mit den Wittelsbachern erzielt habe, die so durch das Volksbegehren nicht zustande kommen werde. Das Zentrum lehnte eine entschädigungslose Enteignung als Verstoß gegen das Recht auf Privateigentum weiterhin ab. Das Zentrum konnte aber nicht verhindern, dass in Arbeiterkreisen sowie in seiner Jugendorganisation, den Windthorstbünden, viele Sympathien mit dem begehrten Gesetz vorhanden waren.

Obwohl das Volksbegehren von Gemeindebehörden besonders auf dem flachen Land z.T. massiv behindert wurde[41], wurde es ein großer Erfolg der Initiatoren. Über 12,5 Millionen Wähler, das entspricht 31,8 % der Anzahl der Stimmberechtigten beim zweiten Wahlgang der Reichspräsidentenwahl 1925, trugen sich in die ausliegenden Listen ein. Für einen Erfolg hätten bereits 10 % ausgereicht. Die Initiatoren erreichten etwa 2 Millionen Wähler mehr als die Linksparteien SPD, USPD und KPD bei der letzten Reichstagswahl (7. Dezember 1924) auf sich vereinigen konnten. In den katholischen Gebieten des Reichs unterstützten 18,7 % das Volksbegehren. Das waren über 300.000 Stimmen mehr, als die Linksparteien im Dezember 1924 dort erhielten.[42] Der Stimmenzuwachs im katholischen Wahlkörper stammte »überwiegend aus den Reihen der Zentrumswählerschaft vom Dezember 1924«.[43]

Nur in Bayern gab es eine gegenläufige Tendenz. Der Passauer Bischof von Ow-Felldorf hatte eine Teilnahme am Volksbegehren als schwere Sünde gegen das siebte Gebot (»Du sollst nicht stehlen!«) bezeichnet und dazu aufgerufen, bereits geleistete Unterschriften wieder zurückzuziehen.[44] Die SPD-Vertreter im Rechtsausschuss des Reichstags sahen in dieser Aufforderung einen Verstoß gegen Artikel 136 Absatz 1 der Reichsverfassung, der die (staats-)bürgerlichen Rechte und Pflichten klar von der garantiert freien Ausübung der Religion trennt. Reichsjustizminister Marx erklärte daraufhin im Ausschuss, der Bischof habe lediglich als Seelsorger gesprochen. Diese Erklärung brachte Marx einen Heiterkeitserfolg seitens der Vertreter der Linksparteien ein.[45] Wie sein Passauer Amtskollege rief auch der Rottenburger Bischof Keppler seine Diözesanen dazu auf, sich am Volksbegehren, dem Angriff auf das Eigentum, nicht zu beteiligen.[46] Dagegen wahrte der Regensburger Bischof Henle völlige Neutralität, indem er die Beteiligung am Volksbegehren als

Gewissensentscheidung des Einzelnen ansah. Der Meißener Bischof Schreiber bat den Vorsitzenden der Zentrumspartei, Marx, die Partei als entschiedene Verfechterin des Privateigentums zu profilieren, um das Eigentum der Kirche vor einem Präzedenzfall der entschädigungslosen Enteignung zu bewahren.[47] Die preußischen Bischöfe schwiegen zum Volksbegehren, was um so erstaunlicher war, da es sich bei der Vermögensauseinandersetzung ja um ein primär preußisches Problem handelte.

Ein erfolgreich begehrtes Gesetz musste im Reichstag beraten werden. Das geschah am 24. April 1926. Die Reichsregierung, die den begehrten Gesetzentwurf pflichtgemäß eingebracht hatte, erklärte diesen aber zugleich als verfassungsändernd und folgte damit einem Votum Hindenburgs, das dieser am 15. März, also noch während des laufenden Volksbegehrens, abgegeben hatte.

Die DDP legte nun ihrerseits einen eigenen Gesetzentwurf vor, der sich formal an das Volksbegehren hielt, aber die Länder zu einer Abfindung verpflichtete, die den Fürsten »eine angemessene Lebenshaltung ermöglicht«[48]. Damit war der begehrte Gesetzentwurf inhaltlich wesentlich verändert. Das Zentrum legte einen Gesetzentwurf vor, der sich grundsätzlich auf der Linie des Kompromissentwurfs der Mittelparteien vom 2. Februar (Reichssondergericht entscheidet über Entschädigung) bewegte.[49] Nahm der Reichstag diesen Gesetzentwurf an und lehnte er damit den begehrten ab, sollten beide Entwürfe im automatisch folgenden Volksentscheid den Stimmberechtigten zur Entscheidung vorgelegt werden.
Nach einer Grundsatzdebatte vom 28. bis zum 30. April wurden alle drei eingebrachten Gesetzentwürfe dem Rechtsausschuss überwiesen und dort ohne Diskussion am 4. Mai und im Reichstag am 6. Mai abgelehnt. Da alle drei Anträge als verfassungsändernd eingestuft worden waren und deshalb zu ihrer Annahme einer 2/3-Mehrheit bedurften, war dies parlamentarische Ergebnis allgemein erwartet worden.

Nun wurde die Reichsregierung aktiv. Sie legte ihrerseits am 25. Mai den Zentrums-entwurf vor, der am 6. Mai im Reichstag gescheitert war.[50] Er wies dem preußischen Staat erheblich mehr Grundbesitz zu und verminderte seine Barzahlungen an das Haus Hohenzollern als nach dem Vergleichsvorschlag vom 12. Oktober 1925 vorgesehen war. Kein Wunder, dass sich der preußische Finanzminister zufrieden zeigte. Am

10. Juni überwies der Reichstag diesen Gesetzentwurf nach kurzer Debatte an den Rechtsausschuss.

Unterdessen war am 17. Mai durch Verordnung der 20. Juni als Termin des Volksentscheids über das im Reichstag gescheiterte begehrte Gesetz festgelegt worden. Der Volksentscheid erhielt über die eigentliche Fragestellung hinaus auf dem Hintergrund des Flaggenstreits, der zum Rücktritt des Kabinetts Luther II am 12. Mai führte, und der bei Hausdurchsuchungen offenbar gewordenen Putschpläne im Umkreis der Vaterländischen Verbände eine Dimension der grundsätzlichen Entscheidung zwischen demokratischem »Volksstaat« und autoritärem »Obrigkeitsstaat«.

»Die republikanische Öffentlichkeit begriff die Auseinandersetzung um die Fürstenvermögen nicht so sehr als Problem der Staatsfinanzen oder einer gerechteren Vermögensverteilung, sondern als Akt der Abwehr monarchistischer, antirepublikanischer Kräfte und als Dokumentation des festen Willens, die letzten Relikte adeliger Privilegien zu beseitigen«.[51] Auch die publizierte Position des Reichspräsidenten gegen den Volksentscheid trug zu dieser Atmosphäre der »grundsätzlichen Entscheidung« bei, obwohl der neue Reichskanzler Marx Hindenburgs Stellungnahme als Privatmeinung herunterzuspielen versuchte. Dass Hindenburg seine vom Amt her gebotene parteipolitische Neutralität in dieser Angelegenheit verletzt hatte, war nicht nur die Auffassung der Initiatoren des Volksentscheids, sondern auch in weiten Kreisen der DDP und des Zentrums vorherrschende Meinung. Marx musste sich für sein Eintreten für Hindenburg auch aus seiner eigenen Partei Kritik gefallen lassen.

Da das begehrte Gesetz von der Reichsregierung im April als verfassungsändernd eingestuft worden war, bedurfte es nach Artikel 76 Absatz 1 der Reichsverfassung der Zustimmung der absoluten Mehrheit der Wahlberechtigten, um im Volksentscheid angenommen zu werden. Das bedeutete, dass zu den gut 12,5 Millionen Stimmen des Volksbegehrens noch 7,5 Millionen Stimmen dazukommen mussten, um diese qualifizierte Mehrheit zu erreichen. Da eine Nichtbeteiligung am Volksentscheid faktisch eine Neinstimme bedeutete, kam den Gegnern des Volksentscheids die Bequemlichkeit der politisch Desinteressierten entgegen. Weiterhin erschwerend für die Initiatoren des Volksentscheids war die Tatsache, dass eine Beteiligung am Volksentscheid als Ja-Stimme gerechnet wurde, da alle bürgerlichen Parteien mit Ausnahme der DDP ihren An-

hängern geraten hatten, zu Hause zu bleiben. »Die geheime Abstimmung war auf diese Weise zu einer öffentlichen gemacht und dem Gesinnungsterror, vor allem auf dem flachen Land, Tür und Tor geöffnet.«[52]

Durch gesetzlich zugelassenes Abschreiben der offiziellen Stimmlisten konnte die Identität derjenigen, die zum Volksentscheid gingen, mühelos festgestellt werden. Rechte Volksentscheidsgegner nutzten dies, um eventuell Bestrafungsmaßnahmen bis hin zur Kündigung vorzunehmen, linke Volksentscheidsinitiatoren, besonders Kommunisten, nutzten dies, um »Säumige« zur Abstimmung anzuhalten.

Aber trotz aller Erschwernisse durften SPD und KPD auch beim Volksentscheid wiederum mit einer breiten Unterstützung aus denjenigen Schichten rechnen, die ihnen bei Parlamentswahlen niemals ihre Stimme geben würden. Zu der oben beschriebenen Aufheizung der politischen Atmosphäre trat nun eine zunächst fiskalische Problematik, die auch politisch eher Gleichgültige motivieren konnte, am Volksentscheid teilzunehmen.

Angeregt durch den Erfolg des Volksbegehrens zur Fürstenenteignung versuchten die Inflationsgeschädigten des »Sparer-Bundes« nun ihrerseits, ein Volksbegehren mit dem Ziel einzuleiten, die rückwirkende Aufwertung aller Geldforderungen seit 1919 auf 50% – eine andere Initiative forderte gar 100% – des Goldmarkbetrags zu erreichen. Die entsprechenden Gesetze vom Juli 1925 hatten vorgesehen, Sparkassenguthaben auf 12,5% und Hypotheken auf 25% des Goldmarkbetrages aufzuwerten. Da von der Initiative des Sparer-Bundes auch die öffentlichen Anleihen betroffen waren, sah die Reichsregierung – wie übrigens auch die SPD-Experten – den Staatshaushalt gefährdet und stimmte deshalb der Auffassung des Justizministers Marx zu, ein solches Aufwertungs-Volksbegehren wie ein Volksbegehren zu Haushaltsplan, Abgaben- und Besoldungsordnungen behandelt zu wissen, die nach Artikel 73 Absatz 4 der Reichsverfassung unzulässig waren. Am 6. Mai 1926, dem Tag des Scheiterns des vom Zentrum eingebrachten Kompromissentwurfs zur Fürstenenteignung, brachte das Kabinett einen entsprechenden Gesetzentwurf ein, um das Aufwertungsvolksbegehren zu unterbinden. Der Entwurf wurde am 25. Juni, also nach dem Fürstenenteignungs-Volksentscheid, wieder zurückgezogen, nachdem sich für ihn im Reichstag keine verfassungsändernde 2/3-Mehrheit fand.[53]

Besonders die DNVP, der sich viele Inflationsgeschädigte verbunden fühlten, stand nun unter Druck. 1925 hatte sie um ihres großagrarischen Flügels willen, der dadurch seine hohen Verschuldungen radikal abtragen konnte, für eine möglichst geringe Aufwertung votiert. Dass die Aufwertung der durch die Inflation stark geschmälerten Sparguthaben und die Fürstenenteignung zwei grundverschiedene Dinge seien, die getrennt behandelt werden müssten, war zwar objektiv richtig, verfing aber beim Sparer-Bund nicht, der die Enteignung der Fürsten mit der Enteignung der Sparer durch die ungenügende Aufwertung gleichsetzte. Erneut bestätigte sich der Satz, wonach in der Politik nicht wichtig ist, was etwas ist, sondern wie es wirkt. Enttäuscht von der Haltung der DNVP, die die Enteignung der Sparer hingenommen hatte und nun die Enteignung der Fürsten bekämpfte, beschloss der Sparer-Bund, der eigenen »kalten Enteignung« nun eine »heiße Enteignung« der Fürstenhäuser folgen zu lassen und rief dazu auf, den Volksentscheid am 20. Juni zu unterstützen.

Die Organisationen, die das Volksbegehren initiiert und unterstützt hatten, sowie die Organisationen, die es bekämpft hatten, wiederholten ihre entsprechenden Argumente in der Diskussion vor dem Volksentscheid. Allerdings wurde nun der Ton schärfer und die Auseinandersetzung mit weiterreichenden Zielen verbunden. Es ging nun je nach Blickwinkel um Pro und Kontra »Republik«, »Demokratie« und »Bolschewismus«. Das verwundert nicht, wenn man bedenkt, dass die Rechte durch die hohe Beteiligung am Volksbegehren aufgeschreckt war und die Linke nur noch 7,5 Millionen Stimmberechtigte mobilisierten musste, um zum Erfolg zu gelangen.

In dieser – um ein typisches Wort dieser Zeit zu gebrauchen – »erregten Stimmung weiter Volkskreise« meldeten sich nun die deutschen Bischöfe zu Wort – nicht mehr einzeln mit unterschiedlichen Aussagen wie beim Volksbegehren, sondern in einer gemeinsamen Erklärung, die es nun darzustellen gilt.

_ 3.3. Die Vorgeschichte der oberhirtlichen Erklärung

Die parlamentarische Entwicklung war auf der einen Seite vorhersehbar, brachte aber auf der anderen Seite die Bischöfe in eine schwierige Lage. Intervenierten sie in dieser Frage, mussten sie damit rechnen, dass dieje-

nigen Katholiken, die schon das Volksbegehren unterstützt hatten, sich davon nicht beeindrucken ließen und das Bischofsamt in dieser aufgeheizten Atmosphäre an Autorität verlieren würde. Schwiegen sie, würde ihnen mit Gewissheit unterstellt werden, einen Präzedenzfall mit unabsehbaren Folgen für das Rechtsbewusstsein vieler Bürger zugelassen zu haben. So teilte z. B. Franz von Galen, der Vorsitzende des Rheinisch-Westfälischen Vereins Katholischer Edelleute und Bruder des späteren Münsteraner Bischofs, dem Paderborner Bischof Klein am 19. März 1926, also zwei Tage nach Beendigung des erfolgreichen Volksbegehrens, mit, die Generalversammlung des Vereins habe an diesem Tag einstimmig die Auffassung vertreten, wonach das »Ziel des Volksbegehrens und das Ziel des Kompromiß-Gesetzentwurfes wesentlich dasselbe und nur dem Grade nach ein verschiedenes«[54] sei. Begründet wurde die Ablehnung auch der Zentrumsinitiative mit dem Hinweis, dass ein Reichs*sonder*gericht *Sonder*recht sprechen werde. Galen rief in seinem Brief dazu auf, die katholischen Parlamentarier von Rechtsbruch und der Verletzung des göttlichen Sittengesetzes abzuhalten.

Am 8. April 1926 schrieb Bertram den Mitgliedern der Fuldaer Bischofskonferenz, er sei von drei Mitbischöfen gefragt worden, ob die Konferenz nicht nach dem Vorbild des Rottenburger und des Passauer Bischofs »gemeinsam ernste Warnung und Verbot an die Diözesanen [sich am Volksentscheid zu beteiligen, B. L.] erlassen«[55] sollte. Er, Bertram, habe die Anfrage mit dem Vorsitzenden des Reichsausschusses für die Bearbeitung der Fürstengüterfrage, dem Zentrumsabgeordneten Karl Anton Schulte, besprochen und stimme mit diesem überein, erst einmal die Dinge abzuwarten. Ein ernstes Wort sei erst fällig, wenn der Volksentscheid bevorstehe. Ein entsprechendes bischöfliches Mahnwort dürfe aber auf keinen Fall das Argument anführen, bei einem erfolgreichen Volksentscheid sei auch das Eigentum der Kirche gefährdet. Vielmehr sollte darauf abgehoben werden, dass die Unterstützung des Volksentscheids gegen das siebte Gebot verstoße und furchtbare Gefahren für die ganze Ordnung heraufbeschwöre. Ein Bischofswort müsste sich auch jeder Antwort auf die speziellen Fragen dieser Materie enthalten, also keine Anweisungen oder Richtlinien geben, was als Privat- und was als Staatseigentum zu gelten habe, wie strittige Rechtsfragen gelöst werden könnten und das Gemeinwohl als Faktor für die Urteilsfindung konkret berücksichtigt werden müsste. Eine Auseinandersetzung mit diesen speziellen Fragen würde nur die Verbitterung weiter Volkskreise fördern.

Bertrams Taktik des Abwartens fand schnell ihr Ende. Bereits am 4. Mai, also zwei Tage, *bevor* der Reichstag die drei Gesetzentwürfe zur Vermögensauseinandersetzung ablehnte und also *bevor* der Volksentscheid überhaupt notwendig wurde, schrieb Nuntius Pacelli vertraulich an alle deutschen Bischöfe[56], dass »Persönlichkeiten«[57] beim Hl. Stuhl allerlei Unrichtigkeiten in der Debatte der Fürstenabfindung bzw. -enteignung angesprochen hätten. Die Konsequenz dieser nicht präzisierten »Richtigstellung« lautete:
»Der Heilige Stuhl bittet die Hochwürdigsten Herren Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands erwägen zu wollen, ob nicht in dieser Angelegenheit eine gemeinsame Kundgebung des deutschen Episkopates angebracht wäre, in welcher unter Berücksichtigung der Not der Bevölkerung und der Verluste, die diese erlitten hat, gleichzeitig die wahren Grundsätze der christlichen Moral dargelegt würden.«[58]

Dieser Bitte konnte sich Bertram selbstredend nicht entziehen. Sein Generalvikar Blaeschke informierte die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz bereits am 10. Mai:

»Im Auftrage des z. Zt. auf einer Romreise abwesenden Herrn Fürstbischofs gestatte ich mir ergebenst mitzuteilen, daß der Entwurf zu einer Kundgebung i.[n] S.[achen] Fürstenabfindung alsbald zu geneigter Prüfung ergebenst vorgelegt werden wird«.[59]

Zwei Tage später teilte Blaeschke den Bischöfen mit, dass Bertram mit dem Zentrumsvorsitzenden Marx auch wegen der Fürstenabfindung bereits am 29. April ein Gespräch geführt habe. Der Brief Pacellis sei erst am 9. Mai in Breslau angekommen. Bertram habe während der Bahnfahrt nach Rom einen ersten und flüchtigen Entwurf der gewünschten Kundgebung verfasst, der nun jedem Bischof in zweifacher Ausfertigung zugeschickt werde. Ein Exemplar sollten die Bischöfe behalten, das andere sollte mit Änderungswünschen versehen bis zum 20. Mai nach Breslau gesandt werden.[60]

Am 26. Mai konnte Bertram seinen Fuldaer Mitbischöfen melden[61], dass sein Entwurf lediglich redaktionelle Änderungen erfahren musste. Er persönlich sei gegen eine allgemeine Verlesung der Erklärung auf der Kanzel, weil das zuviel Unruhe stifte. Die Verlesung sollte den Geistlichen vor Ort überlassen werden. Eine direkte Anweisung, ob der Katholik sich gar

nicht erst am Volksentscheid beteiligen oder, um die katholische Position deutlich zu vertreten, mit »Nein« stimmen sollte, sei umstritten und würde seines Erachtens »die Einheitlichkeit der Haltung des Episkopates durchbrechen«. Bertram hielt jedoch diözesane »Ausführungsbestimmungen« durch die einzelnen Bischöfe für legitim und legte seinen Entwurf für das Fürstbistum Breslau als Muster-Vorschlag gleich anbei. Den Breslauer Seelsorgsgeistlichen wurde darin eingeschärft, die Verlesung der Bischofserklärung durch keinerlei »Bemerkung politischer Art« zu kommentieren. Bertram schlug vor, die Erklärung am 5. Juni zu publizieren und sie am 6. Juni, also genau zwei Wochen vor dem Volksentscheid, für die katholische Presse freizugeben.

Zweierlei ist hier bemerkenswert: Die Intervention rechtskatholischer Kreise war anders als bei dem schon länger andauernden Versuch, die Autorität des Vatikans und der deutschen Bischöfe gegen die Weimarer Koalition im Reich und besonders in Preußen zu instrumentalisieren, erfolgreich. Die »Oberhirtliche Erklärung« vom 1. Juni 1926 wurde als willkommenes Argument der Volksentscheidgegner benutzt.

Zum anderen wird Bertrams Haltung deutlich, alles zu vermeiden, was die Einheitlichkeit des Episkopats gefährden könnte. Die heillose Zerstrittenheit der Bischöfe während des Gewerkschaftsstreits sollte sich unter keinen Umständen wiederholen. Die »Bitte« des Vatikans beinhaltete so wenige konkrete Vorgaben, so dass Bertram auch nicht konkreter formulieren musste, als er um der Einheitlichkeit der Bischofskonferenz willen für erforderlich hielt.

_ 3.4. Die oberhirtliche Erklärung und ihre Reaktionen

Die »Oberhirtliche Erklärung betreffend Beurteilung einer Fürstenenteignung vom Standpunkte des christlichen Sittengesetzes«[62] war relativ kurz gehalten, um die Aufnahmekraft der sie ja zunächst Hörenden nicht zu überfordern. Schon der erste Satz hatte programmatische Dimension: Krieg, wirtschaftlicher Niedergang und eine daraus resultierende Verbitterung hatten *»in weitesten Kreisen zu einer Auffassung vom persönlichen Eigentum geführt, die mit den Grundsätzen des christlichen Sittengesetzes nicht vereinbar ist.«* Die Erklärung fährt fort mit der Feststellung, dass das Privateigentum auch in schwierigen Zeiten »als Grundlage

gesunder Ordnung im privaten, Familien- und Gesellschaftsleben« geschützt werden müsse, und genau dies habe die Kirche besonders seit Leo XIII. immer getan. Den möglichen Einwand einer einseitigen Parteinahme seitens der Kirche wehrt die Erklärung dann sofort ab: »*Dabei ist die Haltung der kirchlichen Autorität keineswegs eine einseitige zugunsten der Besitzenden.*« Sie begründet diesen Satz relativ ausführlich mit ihren ständigen Mahnungen, auch gegen die Arbeiter Gerechtigkeit und Liebe walten zu lassen, mit dem Hinweis, dass der Kirche früher »*eine einseitige Stellungnahme zugunsten der arbeitenden Klassen (sic!)*« vorgeworfen worden sei und dass sie den Gesetzgeber dazu aufgerufen habe, bei den Beratungen über die Aufwertungsgesetze stärker die Grundsätze von Treu und Glauben sowie die Bedürfnisse der Verarmten zu berücksichtigen. Damit widerspricht die Erklärung der Auffassung vieler Kleinsparer, die Kirche habe durch ihr Schweigen die Quasi-Enteignung der Gläubiger durch eine ungenügende Aufwertung gebilligt und wolle diese sich daher auch zum Volksentscheid aus Gründen der Neutralität nicht äußern.

Der Rekurs auf die Aufwertungsgesetzgebung als einer konkreten politischen Fragestellung unterbricht die bisher mit Ausnahme der kurzen Schlaglichter direkt am Anfang (Krieg, Geldentwertung, Arbeitslosigkeit) eher allgemein gehaltenen Ausführungen. Nun findet sich zum ersten Mal im Text der Begriff »*Fürstenabfindung*«. Die Bischöfe mahnen alle Beteiligten zur »*Gerechtigkeit*«, benennen aber keine konkreten Richtlinien, die dieser »Gerechtigkeit« zum Durchbruch verhelfen (können). Die Aufteilung der Streitmasse in Privat- und Staatseigentum sei nicht Aufgabe der kirchlichen Autorität. Sprachlich differenzierter äußert sich die Erklärung aber zur Frage, wie viel »*Entgegenkommen*« von den Fürstenhäusern verlangt werden kann. Dies »*abzumessen*«, sei auch nicht die Aufgabe der kirchlichen Autorität – jedenfalls nicht »*in jedem Einzelfalle*«. Sieht der Verfasser der Erklärung, Kardinal Bertram, hier in Einzelfällen Möglichkeiten, auf die ehemals Regierenden einzuwirken? Nach allen Mahnungen und Aufrufen folgt nun die Hauptaussage der Erklärung:

»*Eine rechtswidrige Vergewaltigung würde erfolgen, wenn eine unzulässige und ungerechte Enteignung durchgeführt würde. So ist als unzulässig eine Enteignung zu bezeichnen, die und soweit sie ohne Not, ohne gerechte zwingende Gründe erfolgt. Ungerecht würde sie sein, wenn sie ohne solche Entschädigung erfolgen würde, die als angemessen zu betrachten ist unter Berücksichtigung des wirklichen Wertes einerseits*

und der Verhältnisse des in schwerer Krise befindlichen Volkswohles andererseits.«[63]

Dieser Satz stellt eine Meisterleistung dar. Einerseits schärft er ein, dass eine Enteignung immer einen Eingriff in das von Sittengesetz und Reichsverfassung geschützte Privateigentum darstellt und er somit dem Volksentscheid auf entschädigungs*lose* Enteignung eine klare Absage erteilt. Bei der Frage nach der Höhe der Entschädigung konzedieren die Bischöfe aber durchaus politisch motivierte Billigkeitsgründe (»Volkswohl in schwerer Krise«), ohne sich näher festzulegen.

Anschließend betonen die Bischöfe noch einmal ausdrücklich die Schrankenfunktion des natürlichen und christlichen Sittengesetzes, die die Ordnung im Volksleben garantiere und unter keinen Umständen ignoriert werden dürfe.

Die Verlesung der »Oberhirtlichen Erklärung« führte, was Bertram ja befürchtet hatte, zu Unruhen. In Kirchen, wo sie verlesen wurde, kam es zu Unmutsäußerungen – nicht nur im »roten« Berlin.[64] Dass die Erklärung auch im Nachhinein nicht alle Kirchgänger überzeugte, zeigt die Reaktion der Gottesdienstbesucher in der hannoverschen St.-Joseph-Kirche am Abstimmungssonntag (20. Juni 1926). Als der dortige Pfarrer zur Eröffnung der Messe das Lied »Hier liegt vor Deiner Majestät (sic!) im Staub die Christenschar« singen ließ, soll »die Gemeinde bereits zum Gloria die Kirche verlassen«[65] haben. Was Bertram durch sein Schweigen zum großen innenpolitischen Thema des Jahres 1926 verhindern wollte, schien jetzt einzutreten: eine politisch motivierte Polarisierung innerhalb der katholischen Kirche. Da die *»eindrucksvolle Kundgebung«*[66] ebenso wie die inhaltlich praktisch gleichlautende Kundgebung des Kirchensenats der Altpreußischen Landeskirche für die Agitation der Zentrumspartei genutzt wurde[67], war es unvermeidlich, dass die Erklärung und damit auch ihre Autoren in den tagespolitischen Kampf einbezogen wurden.

Die Paderborner Bistumsleitung übernahm Bertrams Zusatz an die Breslauer Kleriker wörtlich:

»Obiger Kundgebung entsprechend, wollen die hochwürdigen Herrn Pfarrer nach ihrem Ermessen die Gläubigen in geeigneter Weise darüber aufklären, daß aus Gründen des natürlichen und christlichen Sittenge-

setzes es unerlaubt ist, der entschädigungslosen Enteignung von Privatvermögen fürstlicher oder anderer Personen zuzustimmen, dabei aber jedweder Bemerkung politischer Art ebenso sich enthalten, wie die vorstehende Kundgebung einzig aus religiös-sittlichen Erwägungen hervorgeht. Es darf die Erwartung ausgesprochen werden, daß nach Erledigung des Volksentscheids die gesetzgebenden Faktoren bei erneuter Prüfung der Angelegenheit zu einer Entschließung gelangen, die ebenso mit den sittlichen Forderungen der Gerechtigkeit, wie der Notlage des Volkes und den Anforderungen des Volkswohles vereinbarlich ist.«[68]

Die beschwichtigenden Worte konnten nicht alle Paderborner Kirchenbesucher zufriedenstellen, wie einige Briefe dokumentieren. So zeigte sich ein Brief aus Iserlohn mit sieben Unterschriften erstaunt über die bischöfliche Kundgebung, da doch zum einen politische Fragen nicht in der Kirche behandelt werden sollten und zum anderen die Bischöfe sich sehr einseitig geäußert hätten.[69] Der Brief bezweifelt, ob die Bischöfe sich für das Wohl der Bevölkerung eingesetzt hätten. So hätten sie bei der Sparerenteignung nicht nur geschwiegen, sondern zudem verboten, Banknoten in Gold einzuwechseln. Sie hätten sich nicht für ihren Fehler entschuldigt, zugunsten der Kriegsanleihen aufgerufen zu haben. Die Fürsten hätten im Krieg genug belogen und betrogen und prassten jetzt, wo das Volk hungere. Schließlich sei der Kaiser zu einem Zeitpunkt nach Holland geflohen, als Millionen starben. Konsequenterweise wollten sie bewusst gegen das Bischofswort handeln und den Volksentscheid unterstützen. Ihr Kommentar zur Kundgebung war eindeutig: »*Solche Verordnungen* (sic!) *sind geeignet, das Vertrauen zur Kirche aus schwerste zu erschüttern.*«[70] Auf entsprechende Anfrage des Ordinariats teilte der Iserlohner Dechant Gedes mit:

»Beim Beginn der Verlesung des Bischöflichen Schreibens betr.[effs] Fürstenabfindung sind vereinzelte Mitglieder der Gemeinde aus die (!) Kirche gegangen und nach der Verlesung zurückgekehrt. Die Unterzeichner des Schreibens an den hochwürdigsten Herrn kann ich nicht alle mit Sicherheit feststellen, da mehrere Namen öfter vorkommen. Die Bekannten sind jüngere Leute, die infolge der starken Hetze sichere Orientierung verloren haben.«[71]

Aber nicht nur junge, vermeintlich verhetzte und orientierungslose Katholiken meldeten sich. Ein Metallwarenfabrikant Haurand aus Holver

bei Iserlohn bedauerte in seinem Brief an das Generalvikariat[72], dass die bischöfliche Erklärung ex officio abgegeben worden sei. Die Kanzel habe »als politische Tribüne herhalten«[73] müssen, so dass bald ein Kanzelwort nicht mehr wert sei als irgendeine beliebige politische Rede. Warum hätten denn die Bischöfe geschwiegen, als das fürstliche Machtwort Millionen Menschen zum Tod auf dem Schlachtfeld verurteilte, als viele enteignet in Elend und Not lebten, als viele Arbeiter entlassen wurden, die nun mit ihren Familien hungerten? Die Erklärung erwecke den Eindruck, als würde in der Kirche mit zweierlei Maß gemessen. In einem zweiten Schreiben[74] kritisierte der Fabrikant, dass er noch keine Antwort auf seinen Brief von vor zwei Monaten erhalten habe. In einer Kindermesse in Iserlohn habe der Geistliche betont, dass die Einheit der Kirche notwendig sei, wenn nicht Zustände wie in Mexiko eintreten sollen. Der Fabrikant vermutete, dass durch solche Einheitsappelle die Bischöfe gegenüber Kritik immunisiert werden sollten. Der schon erwähnte Dechant Gedes gab seine Stellungnahme dazu ab:

»Die in dem Schreiben vom 17. Aug.[ust] 1926 erwähnte Predigt hat Herr Vikar Leyener gehalten. Ich füge seinen Bericht über den Inhalt der Predigt bei. Von einem Schreiben des Herrn Dr. Haurand, der übrigens guter, praktizierender Katholik ist, war hier nichts bekannt.«[75]

Vikar Leyener bemerkte, er habe die Einigkeit deswegen so betont, weil sich nur 40% der wahlberechtigten Katholiken an den Elternbeiratswahlen beteiligt hätten.[76]

Die Reaktionen auf die bischöfliche Erklärung zur Fürstenabfindung offenbarten zur Genüge, dass Äußerungen der Bischöfe auch bei kirchentreuen Katholiken nicht einfach kritiklos hingenommen wurden. Selbst der Verweis auf das Sittengesetz, dessen Interpretation bei kirchlich gebundenen Katholiken unbestritten die Domäne der Bischöfe war, konnte daran nichts ändern. Kritisiert wurde allerdings nicht die Methode der Deduktion in der Erörterung der Bischöfe, sondern die einseitige Handhabung der Argumentation mit der Unverletzlichkeit des Privateigentums, die in den Aufwertungsfragen nicht vernommen wurde. Dass diese Kritik bis in Fabrikantenkreise hinein geteilt wurde, beweist, wie tief das Misstrauen gegen politische und politisierende Verlautbarungen der Bischöfe saß. Dies gilt es zu beachten, wenn die Haltung des Episkopats im Umbruchjahr 1933 beurteilt werden soll.

Abb. 2 _ Adolf Kardinal Bertram – Fürstbischof von Breslau

_ 3.5. Die Zentrumspartei und die »Oberhirtliche Erklärung«

Der Vorstand der Zentrumspartei formulierte am 19. Mai seine Hoffnung auf eine gerechte Lösung der Vermögensauseinandersetzung und die Erwartung, dass die Zentrumswähler den Volksentscheid nicht unterstützen werden.[77] Daher bot ihr die bischöfliche Verlautbarung eine willkommene Argumentationshilfe. Der badische Zentrumsführer Prälat Schofer und der Frankfurter Physikprofessor und Publizist Dessauer[78], Aufsichtsratsvorsitzender der linkskatholischen Rhein-Mainischen Volkszeitung hatten sich jedoch nach dem Vorbild der Entschließung des DDP-Vorstands vom 20. Mai[79] dafür ausgesprochen, den Wählern die Entscheidung freizustellen, waren aber im Parteivorstand gescheitert. Der Paderborner Dompropst und Zentrumsabgeordnete im preußischen Landtag, Linneborn, sparte nicht mit Kritik an Dessauers unentschiedener Haltung.

»Herr Kollege Dessauer hätte vielleicht auch als Angehöriger der Zentrumsfraktion [im Reichstag, B. L.] sich etwas entschiedener aussprechen dürfen zur Parole der Partei; Heißt das den (!) Führer sein des Volkes: Von einem Abgeordneten kann man erwarten, daß er zu solchen Dingen

nach Grundsätzen handelt und entscheidet u.[nd] diese Grundsätze haben ihre zwingende Kraft für jeden auch in einer demokratischen Partei. Damit es [wohl: das Volk] nicht auf jede Phrase hereinfällt, sei es von D[eu]t[sch]n[a]t[ionaler] o[der] a[uch] demokr[atischer] oder kommunistischer und sozialistischer Seite.«[80]

Die Erklärung der Bischofskonferenz schien nun die Position des Parteivorstands zu stärken. Dennoch erlebte die Partei eine Phase der internen Diskussion, die die Oberhirtliche Erklärung als *eine* Meinungsäußerung neben anderen auffasste. So formulierte der westfälische Landtagsabgeordnete Schmelzer am 6. Juni, also am Tag der Publikation der Oberhirtlichen Erklärung durch die katholische Presse, das siebte Gebot werde jetzt von denen ständig angeführt, die es in der Vergangenheit oft selber nicht gehalten hätten und verwies auf die Beispiele der Säkularisation und die im Kaiserreich versuchte Enteignung der Polen in den östlichen Landesteilen Preußens.[81]

Als bekanntestes Beispiel innerparteilicher Opposition gegen die Ablehnung des Volksentscheids gilt neben der Rhein-Mainischen Volkszeitung, die die entschädigungslose Enteignung als »kleineres Übel« gegenüber der Entfremdung weiter Kreise von der Republik bezeichnete[82], der »Reichsausschuss der katholischen Jugend zum Schutz des 7. Gebotes gegen die Fürsten« in Berlin. Verschiedene Windthorstbünde und Quickbornkreise der Stadt sowie Ernst Niffka, Mitglied des Reichsausschusses der Partei, unterzeichneten einen Aufruf, der die Oberhirtliche Erklärung nicht eindeutiger ablehnen konnte:

»Bei aller Ehrfurcht vor der uns Katholiken gesetzten Autorität der Bischöfe glauben die unterzeichneten Kreise und Vertreter des kath.[olischen] Volkes, dieser Kundgebung aus Gewissensgründen nicht entsprechen zu können. (...) Die ungeheure materielle und sittliche Not der breiten unterdrückten (sic!) Massen unseres Volkes zwingt uns im Gewissen, ungeheure, durch die Arbeit des Volkes geschaffene Werte jenen wieder zu nehmen, die sich ihrer durch Krieg und Gewalt bemächtigt haben und die nicht die sittliche und religiöse Kraft nach dem Zusammenbruch aufbrachten, sich dieser nach Naturrecht und christlichem Sittengesetz unrechtmäßig enteigneten Werte in einer Zeit höchster Not freiwillig zu entäußern. (...) Aus diesen grundsätzlichen, unserer Gewissensnot entspringenden Erwägung heraus werden wir beim Volksentscheid *mit – Ja – stimmen.«*[83]

Die Wirkung des Aufrufs war reichsweit. Der Quickborn des Rheinlands und die Hauptversammlung des Frankfurter Jungzentrums solidarisierten sich mit diesem Aufruf, und auch eine »Jung-Katholische Bewegung« warb für ein Ja beim Volksentscheid. Die Verbandsleitung der Windthorstbünde distanzierte sich aber von dem Aufruf und versuchte, ihn als Privatmeinung einiger Berliner Außenseiter herunterzuspielen. Die Windthorstbünde des linken Niederrheins forderten gar den Ausschluss der Abweichler von der offiziellen Parteilinie.[84] Die Leitung des Quickborn rückte von den beiden Berliner Unterzeichnergruppen nicht nur in der Presse ab85, sondern auch in einem Schreiben an die Bischöfe[86], die dem Quickborn anders als dem Bund Neudeutschland, der sich klar der kirchlichen Hierarchie unterordnete, immer reserviert bis skeptisch gegenüber standen[87]. Niffka wurde am 14. Juni vom Großberliner Zentrum als Parteiredner suspendiert, die anderen Unterzeichner gemaßregelt.[88] Die Uneinheitlichkeit der Katholiken in der Frage der Fürstenabfindung war offenkundig. Die Oberhirtliche Erklärung konnte die Gräben nicht nur nicht überbrücken, sondern hat anscheinend eher als Katalysator weiterer Spannungen gewirkt, da sich jetzt kirchentreue Katholiken verpflichtet fühlten, unter Berufung auf ihr Gewissen den Bischöfen die Gefolgschaft zu versagen – ein in dieser Öffentlichkeit bisher unerhörter Vorgang.

Die aufgeheizte Debatte über Fürstenenteignung oder -abfindung hatte noch fast sieben Jahre später fatale Nachwirkungen in der katholischen Kirche.

_ 4. Bertram als ungewollter Helfer der nationalsozialistischen Machtbefestigung

Im Falle einer Alleinherrschaft der nationalsozialistischen Bewegung befürchteten die Bischöfe 1932, dass *»für die kirchlichen Interessen der Katholiken die dunkelsten Aussichten sich eröffnen«*[89]. Damit war die Haltung der Repräsentanten der katholischen Kirche klar: Die Mitgliedschaft in der NSDAP war verboten; wer für die Partei agitierte, war wie die Aktivisten von SPD und KPD von den Sakramenten ausgeschlossen – jedenfalls grundsätzlich.

Der 30. Januar 1933 schien die Fuldaer Bischöfe zunächst kaum zu berühren. Ihr Wahlaufruf zu den Wahlen zum Reichs- und preußischen

Landtag am 5. März 1933 war identisch mit dem Aufruf zu den Reichstagswahlen im Juli und Dezember 193290 und wurde lediglich durch den Zusatz, dass dieser Aufruf *»in entscheidender Stunde«*[91] erscheine, erweitert. Aber hinter der Fassade der Ungerührtheit wuchs bei Bertram zunehmend die Besorgnis, nach dem Reichstagsbrand und den darauf ergehenden Notverordnungen (27./28. Februar 1933) würde der wachsende nationalsozialistische Terror die Wahlfreiheit zusehends einschränken. So sah er sich veranlasst, beim Reichspräsidenten zum Schutz der Bürgerrechte zu intervenieren und erhielt eine beruhigende Antwort.[92] Aufgrund der Tatsache, dass zwanzig Zeitungen kurzfristig verboten werden waren, weil sie einen Wahlaufruf verschiedener katholischer Organisationen[93] veröffentlicht hatten[94] und wegen der beginnenden Entfernung der dem Zentrum nahestehenden politischen Beamten aus ihren Ämtern sah er bereits im Februar das *»Herannahen eines schweren Kulturkampfes«*[95].

Bertrams Angst, die Wahlsieger vom 5. März könnten jede Opposition oder was sie dafür hielten nun rücksichtslos bekämpfen, wurde täglich bestätigt. Als am Donnerstag nach den Wahlen der oberschlesische Zentrumsprälat Karl Ulitzka von SA-Männern ungestraft misshandelt werden konnte[96], drückte Bertram am Tag darauf Hindenburg gegenüber die Furcht der Bischöfe aus, die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft sei gefährdet[97]. Hindenburg ging in seinem Antwortschreiben auf diese Furcht inhaltlich nicht ein, versprach aber, mit Hitler zu sprechen.[98]

Mit den Repressalien gegenüber den Katholiken wuchs auch der Druck auf die Bischöfe, die Position zum Nationalsozialismus zu überdenken. Die Geistlichen wurden ebenfalls zusehends nervöser und unsicherer, wie sie sich weiter verhalten sollten. Der herzkranke Kölner Kardinal Schulte sah keine andere Möglichkeit mehr, als – ohne Rücksprache mit den anderen Bischöfen – allgemein auf Anfragen der Geistlichen die beruhigende Zusage zu geben, »die Bischöfe würden schon rechtzeitig Weisung geben«[99]. Die Kölnische Volkszeitung meldete am 18. März, bei einer klareren politischen Situation werde eine neue Kundgebung der deutschen Bischöfe erscheinen. Der Tag der Meldung hätte für Bertram kaum ungünstiger sein können. Am selben Tag erhielt er Besuch vom Vizekanzler von Papen, dessen Kirchlichkeit unbestritten war und bei dem sich Bertram sechs Tage zuvor über die Attacken auf oberschlesische Geistliche beschwert hatte[100]. Papen versuchte, bestärkt durch die Mel-

dung der Kölnischen Volkszeitung, die Rücknahme der bischöflichen Beanstandungen gegenüber dem Nationalsozialismus zu erreichen. Bertram lehnte Papens Bitte mit dem Hinweis ab, erst müsse der Nationalsozialismus seine antikirchliche Gesinnung ändern.

In seinem am Tag darauf verfassten Rundschreiben informierte Bertram seine Fuldaer Kollegen[101] von von Papens Besuch und äußerte seine Überzeugung, dass die in der Konferenz von 1932 formulierte skeptische Haltung zum Nationalsozialismus[102] nach wie vor gültig sei. Er konzedierte aber, die Geistlichen neu instruieren zu müssen. Wie gewohnt lieferte er dazu gleich einen Vorschlag. Danach könnte die 1931 in der »Cura impendenda« zugestandene bona fides der Mitläufer und Unterstützer der NSDAP aufgrund von Massenirrtümern, Massenunzufriedenheit und Massenverführung auch auf führende Parteimitglieder ausgedehnt werden, sofern diese sich nicht klar als kirchenfeindlich offenbarten. Die neuen Hilfspolizisten, faktisch ausschließlich SA-Männer, seien als staatliche Beamte anzusehen. Bei verbotenen Parteidemonstrationen in der Kirche sollte nicht sofort eingegriffen, sondern den Initiatoren der kirchliche Wunsch, solche Aktionen künftig zu unterlassen, im Nachhinein mitgeteilt werden. Bertram bat um Stellungnahme zu diesem Vorschlag bis zum 24. März. Schultes Bitte vom 18. März, *»die Initiative zu einer einheitlichen, am besten ganz kurzen bischöflichen Beruhigungsäußerung«*[103] zu ergreifen, lehnte Bertram mit dem Hinweis ab, dass die Lage sich noch nicht ausreichend geklärt habe und dass er noch das Ergebnis des von Hindenburg zugesagten Gesprächs mit Hitler abwarten wolle.

Parallel zu diesen Ereignissen liefen die Beratungen der Zentrumspartei. Die Abgeordneten mussten entscheiden, ob sie dem von Hitler geforderten Ermächtigungsgesetz zustimmen konnten und wollten. Dieses Thema ist minutiös dargestellt worden.[104] Was auffällt, ist das Nebeneinander-Agieren von »kirchlichem« Katholizismus und »politischem« Katholizismus. Gerade in den entscheidenden Märztagen von 1933 erwies es sich als großes Verhängnis, dass Zentrum und Bischöfe ohne institutionalisierte Kommunikation untereinander handelten. Dieses Problem existierte schon jahrelang, und Bertram hatte es schon 1931 anlässlich der Schulmaterie beklagt[105] – geändert hatte sich freilich nichts. So schätzte Bertram die Lage ohne Kenntnis der Situation im Reichstag ein, und die dortige Zentrumsfraktion war zutiefst in Sorge, dass eine Lockerung oder gar Aufhebung der bischöflichen Warnungen vor dem Na-

tionalsozialismus ihre politische Opposition gegenüber der neuen Regierung konterkarieren würde.

In einer sowohl unübersichtlichen als auch gespannten Lage wurde der Reichstag am 21. März wiedereröffnet. Hitler verfiel auf den öffentlichkeitswirksamen Gedanken, als von der katholischen Kirche Ausgeschlossener nicht zur Messe in die Potsdamer St.-Peter-und-Paul-Kirche zu gehen, sondern statt dessen auf dem Luisenstädter Friedhof einen Kranz für die Gefallenen der Bewegung niederzulegen.[106] Es musste dann als große Geste erscheinen, am 23. März in Hitlers Regierungserklärung Sätze zu hören wie:

»Die nationale Regierung sieht in den beiden christlichen Konfessionen wichtigste Faktoren der Erhaltung unseres Volkstums. (...) ihre Rechte sollen nicht angetastet werden. (...) Die nationale Regierung wird in Schule und Erziehung den christlichen Konfessionen den ihnen zukommenden Einfluss einräumen und sicherstellen. Ihre Sorge gilt dem aufrichtigen Zusammenleben zwischen Kirche und Staat.«[107]

Die erschütterte Harmonie von Kirche und Staat schien wiederhergestellt zu sein, zumal die Zentrumsfraktion mit ihrem Ja zum Ermächtigungsgesetz »die nationale Regierung« unterstützte.

Bertram reagierte sofort. Bereits am Tag nach der Regierungserklärung, als ihr Text überall in den Tageszeitungen nachgelesen werden konnte[108], sandte Bertram an seine Fuldaer Mitbischöfe einen Entwurf für eine öffentliche Kundgebung[109], in dem Hitler für seine kirchenfreundlichen Passagen gedankt wurde[110]. Der zentrale Satz des Entwurfs lautete:

»Der Episkopat hegt daher das Vertrauen, daß die vorbezeichneten Gebote und Warnungen [sc. gegenüber der nationalsozialistischen Bewegung] nicht mehr als notwendig betrachtet zu werden brauchen.«[111]

Er bat um schnelle Prüfung des Entwurfs und eventuelle Änderungswünsche, ohne allerdings eine genaue Frist zu nennen.

Wieder einen Tag später, am 25. März, sandte Bertram an alle deutschen Bischöfe[112] den Entwurf einer Instruktion an den Klerus[113]. Danach sollten NSDAP-Mitglieder mit entsprechender Disposition zu den Sa-

kramenten zugelassen werden (auch in Kolonne mit Uniform). Fahnen sollten zwar nicht in die Kirche mitgebracht werden, andererseits sollte bei Missachtung ein öffentlicher Skandal vermieden und das Verbot der Fahne in der Kirche im Nachhinein erläutert werden. Bei der kirchlichen Beerdigung wurden Fahnen anders als parteipolitische Kundgebungen nun geduldet. Verglichen mit Bertrams Instruktion an die Breslauer Geistlichen vom 28. Februar, in der er *»jede Form von geschlossener Teilnahme an Liturgie und Begräbnis ablehnte«*[114], war sein Entwurf schon eine überdeutliche Aufweichung des klaren Standpunktes. Bertram begründete seine Nachgiebigkeit mit der Notwendigkeit, die Gunst der Stunde zu nutzen und auf Grund von Hitlers Offerte eine versöhnliche(re) Haltung einzunehmen. Zumal schmerzte den Seelsorger Bertram, dass katholische SA-Männer bei einer prinzipientreuen Position der Bischöfe immer stärker zur evangelischen Kirche abwandern würden.[115] Bertram bat um eine Stellungnahme bis zum 29. März.

Parallel zu Bertram verfasste auch Kardinal Faulhaber einen Entwurf einer Instruktion an den Klerus[116]. In ihr durften außerordentliche Gottesdienste und Glockengeläut nur von den Ordinariaten angeordnet werden. Das bloße Tragen von Uniform in Kolonne und das Mitführen von Fahnen im Gottesdienst sollten geduldet werden, wenn die Feier dadurch nicht gestört werde. Die 1931 im Vergleich zu den Fuldaer Diözesen relativ liberalen bayerischen Kriterien der Zulassung zu den Sakramenten wurden bestätigt. Wie in Bertrams neuem Entwurf war die parteipolitische Demonstration am Grab unstatthaft. Faulhaber berührte noch die Frage nach der Mitgliedschaft von NSDAP–Mitgliedern in katholischen Vereinen und empfahl eine Einzelfallprüfung unter Beteiligung des Vereinspräses. Die Beflaggung der Kirche wurde verboten, die des Pfarrhauses als *»Privatsache«* erlaubt. Die Seelsorger wurden aufgerufen, die neue Regierung in ihrem Bemühen, die *»innere Erneuerung unseres Volkslebens«*[117] zu fördern und zu unterstützen, den Tendenzen einer deutschen Nationalkirche aber entschieden entgegenzutreten. In seinem Begleitschreiben bat Faulhaber die bayerischen Bischöfe, seinen und Bertrams Entwurf zu prüfen und dabei zu berücksichtigen, dass Hitler dem Papst in dessen Kampf gegen den Bolschewismus nun beistehe.[118]

Da die bayerischen Bischöfe zwei Entwürfe miteinander vergleichen konnten, besaßen sie gegenüber ihren Fuldaer Amtsbrüdern, die Faulhabers Entwurf nicht kannten, einen Vorteil. Der Regensburger Bischof

Buchberger formulierte einen eigenen Entwurf[119]. Sein Passauer Kollege von Ow-Felldorf erbat Einschübe, die klarstellten, dass die Bischöfe weltanschauliche Unvereinbarkeiten mit dem Nationalsozialismus bereits verurteilt hatten und nun hofften, dass diese Unvereinbarkeiten nicht mehr existierten.[120] Von Ow-Felldorf wollte auf jeden Fall verhindern, dass der *»etwas allzu sehr der neuen Lage entgegenkommende Charakter des Entwurfes«*[121] als Kapitulation des Episkopats aufgefasst werden konnte, wie der Würzburger Bischof Ehrenfried befürchtete[122]. Aber auch aus der Fuldaer Konferenz gab es Abänderungswünsche aufgrund der Sorge, Bertrams Kundgebungsentwurf sei zu weitgehend.[123]

Bereits am Montag, dem 27. März, stellte Bertram die beiden Bischofskonferenzen vor vollendete Tatsachen. Obwohl Faulhaber aufgrund von Firmreisen die Voten der Freisinger Bischöfe noch nicht übermitteln konnte und auch mehrere Fuldaer Bischöfe sich noch nicht geäußert hatten[124], stellte Bertram in seinem Rundschreiben an alle deutschen Bischöfe[125] *»eine erfreuliche Übereinstimmung«* fest und bat um Verständnis, dass nicht alle Änderungswünsche berücksichtigt werden konnten, weil die damit verbundene *»zeitraubende Korrespondenz«* die notwendig schnelle Erklärung verhindert hätte. Die bayerischen Bischöfe wurden aufgefordert, den Text zu billigen und Bertrams Eingeständnis, *»die in den bayerischen Diözesen zu nehmenden besonderen Rücksichten«*[126] nicht übersehen zu können, zu akzeptieren. Bertram schlug als Termin der Veröffentlichung den 29. März vor.

Warum Bertram so plötzlich so eilig vorging, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Ludwig Volk hat einige mögliche Gründe für Bertrams eigentlich untypisches Verhalten zusammengetragen.[127] Neben den oben erwähnten pastoralen Sorgen, die Bertram selbst benannte, führte Volk noch eine Zwangslage bei Bertram an. Bertram hatte über von Papen Hitler übermitteln lassen, der erste Schritt für ein besseres Verhältnis von Episkopat und Nationalsozialismus müsse von der Partei ausgehen – dies war für die NSDAP mit der Regierungserklärung geschehen. Bertram fürchtete, mit jedem Tag ohne bischöfliche Erwiderung auf Hitlers Offerte würden die antikirchlichen Strömungen innerhalb der NSDAP erneut Auftrieb erhalten. Zudem intervenierte Graf Wolff-Metternich bei Erzbischof Klein mit der Information, Göring und Hitler seien bereit, sich zu einem guten Einvernehmen mit der Kirche zu verpflichten.

Zusätzlich zu den von Volk benannten Gründen sei die Frage erlaubt, ob Bertram nicht auch die Sorge, der Vatikan könnte sich einschalten und eine Positionsveränderung der Bischöfe anordnen, zu seinem schnellen Handeln veranlasst hat. Die vom Vatikan initiierte Erklärung des deutschen Episkopats zur Fürstenenteignung, die Bertram ja am liebsten vermieden hätte, hatte zu einem bis dahin nicht gekannten Autoritätsverlust der Bischöfe bei den kirchentreuen Katholiken geführt.[128] Bertram wollte diese Erfahrung nicht ein zweites Mal machen. Wenn Volk mit seiner Vermutung recht hat, Faulhaber habe Bertram noch vor der Bischofskundgebung vom 28. März vom Eindruck seiner Romreise unterrichtet, Pius XI. schätze Hitler als Mitkämpfer gegen den Bolschewismus[129], so mag Bertram diese Einschätzung zwar als übertrieben angesehen haben. Aber war es völlig ausgeschlossen, dass Pacelli sich melden würde, zumal Hitler in seiner Regierungserklärung den Heiligen Stuhl explizit genannt hatte? Und war es dann bei Pacellis Arbeitsweise nicht sehr wahrscheinlich, dass er den Bischöfen auch inhaltliche Direktiven machen würde? Tatsächlich meldete sich ja Pacelli bei den Nuntien in München und Berlin mit der Anweisung, die Bischöfe auf einen gemäßigteren Kurs gegenüber den neuen Machthabern zu bringen.[130] Aber am Tag dieser Anweisung, dem 29. März, war die bischöfliche Kundgebung bereits publiziert, so »dass der vatikanische Einfluss zwar ausgeübt, aber nicht wirksam wurde, weil er zu spät kam«[131]. Somit konnte Bertram die Kundgebung so abfassen, wie er es für richtig hielt.

Obwohl Bertram nicht alle Voten abwartete, änderte er den oben zitierten Zentralsatz: »*Der Episkopat hegt daher das Vertrauen, daß die vorbezeichneten Verbote und Warnungen nicht mehr als notwendig betrachtet zu werden brauchen.*« in:

»*Ohne die in unseren früheren Maßnahmen liegende Verurteilung bestimmter religiös-sittlicher Irrtümer aufzuheben, glaubt daher der Episkopat das Vertrauen hegen zu können, daß die vorbezeichneten allgemeinen Verbote und Warnungen nicht mehr als notwendig betrachtet zu werden brauchen.*«[132]

Auch diese sprachliche Nuancierung vermochte es ebenso wie die drei Schlussabsätze, die die katholischen Anliegen erneut formulierten, nicht zu verhindern, dass besonders in den Kreisen des politischen Katholizismus die Kundgebung als Kapitulation angesehen wurde. Bertrams

Hoffnung, die bei den führenden Zentrumsblättern erbetenen klärenden Kommentare zur Kundgebung würden die nach wie vor vorhandene Distanz der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus unterstreichen, erfüllte sich nicht. Was die Kundgebung vermissen ließ, war ein Dankeswort gegenüber denjenigen, die sich im politischen Raum für die kirchlichen Belange eingesetzt und nun als politische Beamte ihre Stellung bereits verloren hatten oder zu verlieren drohten. Bertram gab gegenüber Faulhaber zu, dies schlichtweg übersehen zu haben – auch ein Indiz für die Tatsache, wie sehr »religiöser« und »politischer« Katholizismus nebeneinander agierten und so aus dem Blickfeld des jeweils anderen gerieten. So wurden weder die Bischöfe in die zentrumsinterne Debatte über das Ermächtigungsgesetz eingebunden noch die Zentrumspartei vorab von Bertram über die Kundgebung der Bischöfe informiert.[133] Erst im April formulierten die Metropoliten der Fuldaer Konferenz in insgesamt drei Stellungnahmen ihre Solidarität mit den gewissenhaften Beamten, die nun unverdientes Leid hinnehmen müßten.[134] Bertram hatte sich bereits zuvor bei Hindenburg für diese Gruppe eingesetzt.[135] In Faulhabers Pastoralen Anweisungen für den Klerus[136], die von der gesamten Freisinger Bischofskonferenz beraten worden waren, fand sich im Schlusspunkt ein gegenüber dem ersten Entwurf[137] ergänzter Dank an die frühere bayerische Staatsregierung. Sie habe Bolschewismus und Kommunismus abgewehrt und sich für die religiös-sittliche und sozial-wirtschaftliche Gesundung des Volkes eingesetzt.[138]

Zurück zur Kundgebung vom 28. März. Bertram sandte den endgültigen Text an diesem Tag an Faulhaber, der zwar sofort seine Zustimmung und die aller bayerischen Bischöfe nach Breslau telegraphierte, es aber auch damit nicht verhindern konnte, dass die Kundgebung am 29. März in der Presse als Kundgebung nur der Fuldaer Konferenz veröffentlicht wurde. Warum Bertram die Kundgebung nicht im Namen der beiden Bischofskonferenzen publizieren ließ und so der Freisinger Konferenz die undankbare Rolle eines verspäteten Nachzüglers zuwies, ist nicht zu ergründen. War Bertram davon überzeugt, dass es in der Hektik des Spätmärz 1933 nicht zu einer einheitlichen Position aller deutschen Bischöfe kommen würde und er deshalb die »kleindeutsche« Lösung bevorzugte?

Als Fazit ist festzuhalten, dass Bertram sich ebenso wie 1918/19 so auch 1933 insgesamt erstaunlich schnell auf den Boden der jeweils neuen

Tatsachen stellen konnte. Bei seiner Befürwortung einer Koalition des Zentrums mit der SPD ließ er sich von der Überzeugung leiten, dass damit ein größeres Übel vermieden werden könnte. Auf der Folie der preußischen Schulpolitik des Novembers und Dezembers 1918 war diese Überzeugung leicht nachzuvollziehen. Auch die Kundgebung vom 28. März 1933 sollte ein größeres Übel vermeiden. Bertram fürchtete, durch eine unmodifizierte Haltung der Bischöfe auch nach Hitlers Regierungserklärung könnte der Druck auf die Katholiken zunehmen. Weitere Zentrumsbeamte würden dann entlassen werden, und die Kirche insgesamt drohte bei der angestrebten Neuordnung in die Rolle einer unfruchtbaren Opposition gedrängt zu werden. So erhielt die Kundgebung ein doppeltes Gesicht: Die allgemeinen Verbote und Warnungen vor dem Nationalsozialismus wurden aufgehoben, bestimmte religiös-sittliche Irrtümer blieben weiterhin verurteilt. Zudem schwang in der Kundgebung ein unüberhörbarer Vorbehalt mit (»glaubt daher der Episkopat das Vertrauen hegen zu können«[139]), der mit einem wachsenden antikirchlichen Auftreten des Nationalsozialismus zumindest rechnete.

Der Hinweis auf die Treue zur rechtmäßigen Obrigkeit und die Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten, der in Bertrams Entwurf noch fehlte, war die Antwort auf Hitlers Zusage, die Sorge der neuen Regierung gelte »dem aufrichtigen Zusammenleben zwischen Kirche und Staat«[140]. Der von Leo XIII. angemahnten »ordinata colligatio« von Kirche und Staat[141], die Bertram 1914 als »Harmonie« umschrieben hatte, sollte durch die Kundgebung der Bischöfe der Weg bereitet werden. Denn – so Bertrams Überlegung – was der Reichskanzler Hitler versprochen hatte, konnte der Parteiführer Hitler doch nicht ablehnen. Und für diese Chance eines einvernehmlich(er)en Miteinanders von Kirche und nationalsozialistischer Bewegung war Bertram bereit, über die Köpfe vieler Bischöfe hinweg zu handeln, auch bevor er vom Vatikan dazu gezwungen werden konnte. Seine Hoffnung, mit dem Abklingen der »Revolution« würden auch die Ausschreitungen gegen die Katholiken und die Kirche aufhören, wurde in den folgenden zwölf Jahren allerdings gänzlich zerstört.

Bertram wurde zu Beginn des Ersten Weltkriegs Bischof von Breslau und starb am Ende des Zweiten Weltkriegs. Für sein Ziel einer Harmonie von Kirche und Staat war er bereit, Konzessionen zu machen, die ihn gerade in seinen letzten zwölf Lebensjahren immer mehr ins Zwielicht rückten. Seine mutige Geburtshilfe zu Beginn der Weimarer Republik darf bei

einer kritischen Würdigung seiner Persönlichkeit allerdings nicht verschwiegen werden. Trotz weniger und klarer Handlungsprinzipien bleibt Bertrams Leben in seiner Vielschichtigkeit und seinem Facettenreichtum wie jedes Menschenleben ein Geheimnis.

1_ Zur Wahl vgl. A.-H. Leugers-Scherzberg, Wahl.

2_ Abdruck bei W. Marschall, S. 1–11.

3_ Vgl. A. Leugers.

4_ W. Marschall, S. 2f. Unterstrichenes im Original kursiv.

5_ Der Aufruf »Schlesien. Treu zu Kaiser und Reich« findet sich in der Schlesischen Volkszeitung Nr. 525 vom 9. November 1918. Hervorhebungen im Original.

6_ Freundliche Mitteilung des von Bertram 1928 zum Priester geweihten Prälaten H. Mischkowsky vom 7. Oktober 1993. Mischkowsky verstarb am 18. Dezember 1998.

7_ S. 53, Anm. 149.

8_ KA K 59 (1919), S. 11–13. Zitate S. 11 und S. 13. Unterstrichenes im Original gesperrt.

9_ Grundlegend hierzu R. Patemann.

10_ Felix Porsch, *30. April 1853 in Ratibor, 1876 Dr. iur., 1882–1914 Konsistorialrat des Fürstbischofs von Breslau, 1881–1893 MdR, 1883–1918 MdprA, 1904–1918 Vorsitzender der dortigen Zentrumsfraktion, 1908–1930 Vorsitzender der preußischen Zentrumspartei, 1919/1920 MdprLV, 1920 Vorsitzender des Verfassungsausschusses, 1920 stellvertretender Vorsitzender der Zentrumspartei, 1920–1930 MdL, 1920–1930 Vorsitzender der Zentrumsfraktion, gestorben am 8. Dezember 1930. Zu seiner Biographie vgl. A.-H. Leugers-Scherzberg, Porsch.

11_ HAEK Gen 23.23,1. Bertram an Hartmann. 1. März 1919.

12_ HAEK Gen 23.23,1. Konzept Hartmann an Bertram. 5. März 1919.

13_ Vgl. K. Bachem, Bd. 8, S. 386.

14_ Vgl. A. H. Leugers-Scherzberg – W. Loth, S. 13 und S. 15.

15_ Vgl. ebd., S. 12.

16_ Vgl. K. Ruppert, Dienst, S. 26.

17_ HAEK Gen 23.23,1. Hartmann an Bertram. 30. März 1919.

18_ Paul Hirsch, * 17. November 1868 in Prenzlau (Uckermark), Studium der Medizin, Sozialwissenschaften und Nationalökonomie in Berlin, 1900–1921 Stadtverordneter in Charlottenburg und Berlin, 1908 einer der ersten SPD-Abgeordneten im preußischen Abgeordnetenhaus, im Ersten Weltkrieg Fraktionsvorsitzender, ab 12. November 1918 im Auftrag des Vollzugsrates des Arbeiter- und Soldatenrats zusammen mit Heinrich Ströbel (USPD) Leiter des preußischen Staatsministeriums, bis März 1919 auch preußischer Innenminister, 1921–1924 MdpL, Juli 1920 bis April 1921 parlamentarischer Staatssekretär im preußischen Ministerium für Volkswohlfahrt, Februar 1921 bis November 1925 stellvertretender Bürgermeister in Charlottenburg, November 1925 bis 1933 Oberbürgermeister von Dortmund, gestorben am 1. August 1940 in Berlin-Charlottenburg. Vgl. K. Malettke.

19_ Zu den Hintergründen der Koalitionsbildung vgl. H. Hömig, S. 39–48.

20_ HAEK Gen 23.23,1. Hartmann an Bertram. 30. März 1919.

21_ Gemeint ist wohl die Sitzung vom 24. März 1919, in der Porsch »Mitteilung über die Haltung der Bischöfe zur Stellung des Zentrums« macht. A. H. Leugers-Scherzberg – W. Loth, S. 15.

22_ In der Fraktionssitzung am 10. April, an der Porsch wegen einer Muskelzerrung nicht teilnehmen konnte, wurde mitgeteilt: »Die Stellung der Bischöfe zum Eintritt in die Regierung hat zu einer Einrede des Kardinals in Köln geführt gegen eine Äußerung Kuckhoffs in einer Versammlung in Köln. Es wird die Anschauung geäußert, daß die Bischöfe jetzt auch zu ihrer Haltung öffentlich Stellung nehmen müssen.« Ebd., S. 21 f.

23_ HAEK Gen 23.23,1. Bertram an Hartmann. 4. April 1919.

24_ Vgl. die vorherige Anmerkung.

25_ HAEK Gen 23.23,1. Hartmann an Lauscher. 13. April 1919.

26_ Der Rat der Volksbeauftragten beantwortete am 3. Dezember 1918 eine entsprechende Anfrage des Lipper Arbeiter- und Soldatenrates mit dem Hinweis, die Vermögensfrage sei eine Rechtsfrage und müsse demzufolge den Gerichten überlassen bleiben. Vgl. U. Schüren, S. 24.

27_ Vgl. ebd., S. 35.

28_ Ebd.

29_ In seinem grundsätzlichen Artikel »Die Politik des Kultusministeriums« räumt Haenisch die überstützt-ungeschickte Ausführung einer an sich richtigen Kirchen- und Schulpolitik im November und Dezember 1918 ein. Die Trennung von Kirche und Staat war für Haenisch keine private Forderung, sondern Gebot der Stunde: »Schon jetzt fordert das öffentliche Gewissen die Beseitigung dieses Restes eines vergangenen Zeitalters, des Zeitalters der Ketzerverfolgungen und Religionskriege, des Zeitalters, wo die Staatsgewalt die heilige Freiheit der Seele missachtete und mit äußeren Mitteln glaubte, einen Glauben zu erzwingen, erhalten und vertreten zu können und zu sollen.« Allgemeine Deutsche Zeitung vom 11. April 1919. Fundort: EbAP. Nachlass Linneborn. Konkordat. Schule.

30_ H. Bell, S. 408.

31_ Vgl. U. Schüren, S. 46.

32_ Ebd., S. 67 nennt als Beispiel den Ortsverein Essen mit seinem Vorsitzenden, dem Kaufhausbesitzer Magis.

33_ Vgl. ebd., S. 68.

34_ H. Bell, S. 408.

35_ Text: Drucksache Reichstag III. Wahlperiode 1924/26 Nr. 1527 vom 23. November 1925, in: Verhandlungen, Band 405. Zitat § 1.

36_ Text: Drucksache Reichstag III. Wahlperiode 1924/26 Nr. 1539 vom 25. November 1925, in: ebd.; auch bei K. A. Schulte, Auseinandersetzung, S. 493.

37_ Text: Drucksache Reichstag III. Wahlperiode 1924/26 Nr. 2229 vom 25. Januar 1925, in: Verhandlungen, Band 408; auch bei K. A. Schulte, Auseinandersetzung, S. 502 f.

38_ Text: ebd., S. 498–501.

39_ Ebd., S. 494. Hervorhebung im Original.

40_ Der preußische Finanzminister Höpker-Aschoff (DDP) wollte den Entwurf zugunsten preußischer Interessen verschärfen, was die DVP mit ihrer Drohung, dann die Zustimmung zum Kompromissentwurf zu verweigern, verhindern konnte. Vgl. U. Schüren, S. 108 f.

41_ Allein in Ostpreußen legten mehr als 100 Guts- und Gemeindevorsteher die Listen zum Volksbegehren nicht aus. In München wurden ganze 14 Wahllokale eingerichtet. Vgl. U. Schüren, S. 117 und S. 119.

42_ Vgl. J. Horstmann, Volksentscheide, S. 74. U. Schüren, S. 138, errechnet dagegen in den 1924 vom Zentrum gewonnenen Wahlkreisen, die ja durchweg katholische Mehrheiten aufweisen, einen Zuwachs für die Linksparteien von fast einer Million.

43_ J. Horstmann, Volksentscheide S. 74.

44_ Vgl. Generale von Bischof Sigismund von Ow-Felldorf zur Fürstenenteignung vom 9. März 1926. Belegstück: Archiv des Bistums Passau, Ordinariatsarchiv, Oberhirtliches Verordnungsblatt für die Diözese Passau 1926, am Schluß des Jahrgangs vor dem Re-

gister eingebunden. Die Verlautbarung war vermutlich aktuell entstanden und verteilt worden und nicht auf dem üblichen Weg der Amtsblattveröffentlichung dem Klerus der Diözese zur Kenntnis gebracht worden.

45_ Vgl. U. Schüren, S. 129f.

46_ Vgl. KA ROT 1926, S. 56: »Obiger Kundgebung entsprechend wollen die hochwürdigen Herren Pfarrer in der ihnen geeignet scheinenden Weise die Gläubigen aufklären und zu richtigem Verhalten am Tage der Volksabstimmung (entweder Stimmenthaltung oder Neinabstimmung) anleiten. (...)«.

47_ Vgl. NL Marx, Nr. 188 fol. 36f.: Schreiber an Marx, 25. Februar 1926.

48_ Drucksache Reichstag III. Wahlperiode 1924/26 Nr. 2234 vom 29. April 1926, in: Verhandlungen, Band 408.

49_ Text: Drucksache Reichstag III. Wahlperiode 1924/26 Nr. 2236 vom 28. April 1926, in: Verhandlungen, Band 408, auch bei K. A. Schulte, Auseinandersetzung, S. 505f. Dieser sogenannte dritte Kompromissentwurf war die zweite Bearbeitung des Kompromissentwurfs der Mittelparteien. Er kam nach einer Intervention des preußischen Finanzministers Höpker-Aschoff zustande und berücksichtigte stärker die Interessen der Länder.

50_ Text: Drucksache Reichstag III. Wahlperiode 1924/26 Nr. 2324 vom 25. Mai 1926, in: Verhandlungen, Band 408, mit strukturierenden Zwischenüberschriften auch bei K.A. Schulte, Auseinandersetzung, S. 509–518.

51_ U. Schüren, S. 169f.

52_ Ebd., S. 184.

53_ Vgl. Verhandlungen, Band 390, S. 7583 (217. Sitzung der III. Wahlperiode des Reichstags 1924/26 vom 25. Juni 1926).

54_ Vgl. EbAP XXII, 1. Franz von Galen an Klein. 19. März 1926. Es ist zu vermuten, dass Galen mindestens allen preußischen, wenn nicht sogar allen deutschen Bischöfen diese Mitteilung machte. Vgl. den gleichlautenden Brief Franz von Galen an Ernst. 22. März 1926. BAH G II 799.

55_ Vgl. ebd. und EbAP XXII, 1. Bertram an die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz. 8. April 1926. Eventuell kam diese Anfrage der Bischöfe auf Galens Brief vom 19./22. März zustande.

56_ Vgl. BAH G II 799. Pacelli an alle deutschen (Erz-) Bischöfe. 4. Mai 1926. In dem Brief bittet Pacelli darum, den angesprochenen Inhalt vertraulich zu behandeln.

57_ U. Schüren, S. 211 benennt als eine solche »Persönlichkeit« den katholischen Ex-König von Sachsen aufgrund einer Mitteilung des bayrischen Gesandten beim Vatikan, von Ritter, an den bayrischen Ministerpräsidenten Held vom 7. Mai 1926 (BHStA München Abt. II [Geheimes Staatsarchiv] MA 103208).

58_ BAH II 799. Pacelli an alle deutschen (Erz-)Bischöfe. 4. Mai 1926.

59_ BAH G II 799. Blaeschke an die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz. 10. Mai 1926. Abschrift mit Vermerk »Vertraulich«.

60_ Vgl. BAH G II 799. Blaeschke an die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz. 12. Mai 1926.

61_ Vgl. BAH G II 799 und EbAP XXII, 1. Blaeschke an die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz. 26. Mai 1926.

62_ Druck z. B. KA K 66 (1926), S. 77f. Dort auch die Zitate.

63_ Ebd., S. 78.

64_ Vgl. Reichstagskorrespondenz der BVP vom 21. Juni 1926. Im Bundesarchiv (BA) Mappen der Zeitgeschichtlichen Sammlung (Zsg) 1-8/1, zitiert nach H. Pleyer, S. 115.

65_ G. Weigel.

66_ K. A. Schulte, Auseinandersetzung, S. 524.

67_ Beide Erklärungen wurden als Argumentationshilfe abgedruckt bei K. A. Schulte, Fürstenvermögen, S. 45f.

68_ EbAP XXII, 1. Bertram an Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz. 26. Mai 1926.

69_ EbAP XXII, 1. Brief aus Iserlohn an Klein. 18. Juni 1926.

70_ Ebd.

71_ EbAP XXII, 1. Dechant Gedes (Iserlohn) an Generalvikariat Paderborn. 23. August 1926.

72_ Vgl. EbAP XXII, 1. Dr. Haurand an das Generalvikariat Paderborn. 21. Juni 1926.

73_ Ebd.

74_ Vgl. EbAP XXII, 1. Dr. Haurand an das Generalvikariat Paderborn. 17. August 1926.

75_ Vgl. EbAP XXII, 1. Dechant Gedes (Iserlohn) an das Generalvikariat Paderborn. 23. August 1926.

76_ Vgl. ebd.

77_ Vgl. Germania Nr. 230 vom 20. Mai 1926.

78_ Zu Dessauer vgl. H. Blankenberg, Dessauer.

79_ Zu den Hintergründen dieser Entschließung vgl. U. Schüren, S. 222.

80_ EbAP NL Linneborn Fürstenenteignung. Schulfragen.

81_ Westfälisches Volksblatt Nr. 159 vom 7. Juni 1926.

82_ Vgl. Rhein-Mainische Volkszeitung Nr. 99 vom 30. April 1926 (»Wie steht es um die Abfindung?«) und Nr. 115 vom 20. Mai 1926 (»Das kleinere Übel«).

83_ HAStK NL Marx Nr. 188 fol. 93 (Aufruf des Reichsausschusses, Flugblatt); auch bei U. Schüren, S. 220.

84_ Vgl. U. Schüren, S. 221.

85_ Vgl. Germania Nr. 273 vom 16. Juni 1926.

86_ Vgl. BAH G II 799. Quickbornleitung an die deutschen Bischöfe. 19. Juni 1926.

87_ Vgl. Protokoll 1926, S. 6.

88_ Vgl. Germania Nr. 271 vom 15. Juni 1926.

89_ Protokoll 1932, in: ebd., S. 843f., S. 844.

90_ Vgl. KA K 72 (1932), S. 95 und S. 139 mit KA K 73 (1933), S. 39.

91_ KA K 73 (1933), S. 39. Im Original gesperrt. Auch in: B. Stasiewski, Akten I, S. 6f.

92_ Vgl. ebd., S. 7f., Anm. 2.

93_ Text in: ebd., S. 3–6. Auch in: H. Müller, S. 59–62.

94_ Vgl. R. Morsey, Untergang, S. 106.

95_ EAB IA 25 m 30 (Entwurf). Bertram an Pacelli. 24. Februar 1933. Auch zitiert in: L. Volk, Reichskonkordat, S. 56.

96_ Vgl. G. Hitze, S. 1106, der die Darstellung bei R. Morsey, Untergang, S. 117, bestreitet, wonach Ulitzka auch in Schutzhaft genommen wurde.

97_ Vgl. Bertram an Hindenburg. 10. März 1933. Druck in: B. Stasiewski, Akten I, S. 7f.

98_ Vgl. Hindenburg an Bertram. 14. März 1933. Druck in: B. Stasiewski, Akten I, S. 8, Anm. 1.

99_ EAB I A 25 z 42. Schulte an Bertram. 18. März 1933. Auch zitiert in: L. Volk, Reichskonkordat, S. 71.

100_ Vgl. EAB I A 25 k 124. Bertram an Papen. 12. März 1933. Auch zitiert in: L. Volk, Reichskonkordat, S. 62.

101_ Vgl. Bertram an die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz. 19. März 1933. Druck in B. Stasiewski, Akten I, S. 11–13. Auch in: H. Müller, S. 73–75.

102_ Vgl. oben.

103_ EA B I A 25 z 42. Schulte an Bertram. 18. März 1933. Auch zitiert in: L. Volk, Reichskonkordat, S. 71.

104_ Vgl. R. Morsey, Untergang.

105_ Vgl. Bertram an Marx. 27. Januar 1931: »Es ist aber zweifellos, daß Sie wegen aller Ihrer dortigen Beziehungen in dieser [= Forderung nach Religionsunterricht im neu verpflichtenden 9. Schuljahr, B.L.] und ähnlichen Angelegenheiten nicht besser als ein Fernstehender beurteilen können, wann in religiös bedeutsamen Anliegen ein Schritt des Episkopats förderlich erscheint. (...) In solchen und ähnlichen Fragen wünsche ich sehr, eine diskret orientierende Mitteilung zu erhalten. Porsch-Breslau hat seit langen Jahren schon ganz versagt. Ein anderer Z-Politiker, der in solchen Fragen informieren könnte, ist hier kaum zu haben.« Zitiert nach H. Stehkämpfer, NL Marx II, S. 385f. Auch G. Hitze vermerkt nirgends eine stetige Information des Kardinals durch den oberschlesischen Zentrumsprälaten Ulitzka. Vgl. auch L. Volk, Reichskonkordat, S. 84f.

106_ Vgl. B. Stasiewski, Akten I, S. 14f, Anm. 3, die den Völkischen Beobachter Nr. 81 vom 22. März 1933 zitiert.

107_ Der oft zitierte Redeauszug findet sich z.B. in: B. Stasiewski, Akten I, S. 15, Anm. 1 und in: H. Müller, S. 72f.

108_ Die nationalsozialistische Presse ließ den Satz: »Die nationale Regierung wird in Schule und Erziehung den christlichen Konfessionen den ihnen zukommenden Einfluß einräumen und sicherstellen.« bezeichnenderweise unerwähnt. Vgl. H. Müller, S. 73, Anm. *

109_ Druck in: B. Stasiewski, Akten I, S. 16, Anm. 1 und S. 30–32 (linke Spalte) sowie H. Müller, S. 76–78 (linke Spalte).

110_ Vgl. Bertram an die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonfernz und an Kardinal Faulhaber. 24. März 1933. Druck in: B. Stasiewski, Akten I, S. 15f. und H. Müller, S. 76.

111_ B. Stasiewski, Akten I, S. 16, Anm. 1 und S. 31 sowie H. Müller, S. 77.

112_ Vgl. Bertram an die Mitglieder der Fuldaer und der Freisinger Bischofskonferenz. 25. März 1933. Druck in: B. Stasiewski, Akten I, S. 24f. und H. Müller, S. 78f.

113_ Druck in : B. Stasiewski, Akten I, S. 25f.

114_ So Faulhaber an die Mitglieder der Freisinger Bischofskonferenz. 24. März 1933. Druck in: B. Stasiewski, Akten I, S. 16–18, S. 17.

115_ Vgl. Bertram an die Mitglieder der Fuldaer und der Freisinger Bischofskonferenz. 25. März 1933. Druck in: B. Stasiewski, Akten I, S. 24f., S. 24 und H. Müller, S. 78f., S. 79.

116_ Vgl. Faulhaber. Pastorale Anweisungen an den hochwürdigen Klerus. 24. März 1933. Druck in: B. Stasiewski, Akten I, S. 18–22.

117_ Beide Zitate ebd., S. 21.

118_ Vgl. Faulhaber an die Mitglieder der Freisinger Bischofskonferenz. 24. März 1933. Ebd., S. 17.

119_ Vgl. Buchberger an Bertram. 27. März 1933. Druck in: B. Stasiewski, Akten I, S. 28f.

120_ Vgl.von Ow-Felldorf an Bertram. 25. März 1933. Druck in: B. Stasiewski, Akten I, S. 22f.

121_ Von Ow-Felldorf an Faulhaber. 25. März 1933. Druck in: B. Stasiewski, Akten I, S. 23f., S. 23.

122_ Vgl. L. Volk, Reichskonkordat, S. 75.

123_ Vgl. ebd.

124_ Vgl. ebd., S. 76.

125_ Vgl. Bertram an die Mitglieder der Fuldaer und der Freisinger Bischofskonferenz. 27. März 1933. Druck in: B. Stasiewski, Akten I, S. 29.

126_ Alle drei Zitate ebd.

127_ Vgl. zum folgenden L. Volk, Kundgebung, S. 439–444.

128_ Vgl. den Passus aus dem Brief von P. Franziskus Stratmann OP an Faulhaber vom 10. April 1933: »›Insbesondere tritt die Personalpolitik und die Judenpolitik jedes Rechtsgefühl mit Füßen. Eine barbarische, nie erlebte geistige und materielle Enteignung wird gegen Zehntausende Unschuldige, Wehr- und Rechtlose durchgeführt, und keine autoritative Stimme erhebt sich in der Öffentlichkeit dagegen. Man sagt: die Bischöfe haben gegen die Fürstenenteignung protestiert; warum schweigen sie zu dieser weit schlimmeren Enteignung?‹« Zitiert nach L. Volk, Kundgebung, S. 453f. Der Satz zeigt, wie tief sich diese Auseinandersetzung in das Bewusstsein vieler Katholiken eingegraben hatte und noch nach fast sieben Jahren für einen Vergleich mit der Gegenwart mobilisiert werden konnte.

129_ Vgl. L. Volk, Laudatio, S. 228.

130_ Vgl. Ders., Reichskonkordat, S. 88.

131_ Ebd., S. 89.

132_ Ebd., S. 444; B. Stasiewski, Akten I, S. 31 und H. Müller, S. 77. L. Volk benennt als Autor aller Änderungen des Bertram-Entwurfs Kardinal Schulte. Nur der Hinweis auf die katholischen Jugendorganisationen sei von Bischof Berning und Bischof Hilfrich eingebracht worden. Vgl. Ders., Reichskonkordat, S. 78 mit Anm. 101.

133_ Örtliche Ausnahmen sind die Kontakte von Kardinal Faulhaber zu Domdekan Scharnagl (MdL, BVP) und Erzbischof Gröber mit Präslat Föhr. Vgl. ebd., S. 78f.

134_ Vgl. B. Stasiewski, Akten I, S. 51, S. 59 und S. 60 sowie H. Müller, S. 95, S. 96 und S. 96f.

135_ Vgl. Bertram an Hindenburg. 6. April 1933. Druck in: B. Stasiewski, Akten I, S. 49f. und H. Müller, S. 93–95.

136_ Vgl. Pastorale Anweisungen Faulhabers an den Klerus. 5. April 1933. Druck in: B. Stasiewski, Akten I, S. 35–38.

137_ Vgl. Entwurf Faulhabers für Pastorale Anweisungen. 24. März 1933. Druck in: ebd., S. 18–22.

138_ Vgl. Pastorale Anweisungen Faulhabers an den Klerus. 5. April 1933. Ebd., S. 38.

139_ Ebd., S. 31 und H. Müller, S. 77.

140_ Ebd., S. 73 und B. Stasiewski, Akten I, S. 15, Anm. 1

141_ DH 3168.

Torsten Memmert

Schulleben am Gymnasium Josephinum in Hildesheim in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

_ Vorbemerkungen

Im Jahr 2006 fand sich eine Gruppe interessierter Oberstufenschülerinnen und -schüler zusammen, um an Originalquellen des benachbarten Bistumsarchivs Hildesheim die Geschichte ihrer Schule zu erforschen. Verbindendes Element der Zusammenarbeit war die Neugierde, aus ungedruckten und unerschlossenen Schriftquellen gewissermaßen experimentell neue Erkenntnisse zum Schulleben zu gewinnen.[1]

Aus didaktischen Gründen bot es sich an, das 19. Jahrhundert in den Mittelpunkt der Untersuchungen zu stellen, da diese Epoche paläographisch relativ gut zu erschließen ist und die sozialen und ereignisgeschichtlichen Rahmenbedingungen verhältnismäßig überschaubar sind.

Der Aufsatz gibt einen kleinen Einblick in die Situation des Josephinums in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wobei sowohl die Schule als Bildungsinstanz als auch die in ihr agierenden Menschen Berücksichtigung finden. Da sich unsere Untersuchungen weitgehend auf Originalquellen – unter Berücksichtigung der zentralen Forschungsliteratur – stützen, wird in Teilen historisches „Neuland" betreten. Der enge Zeitrahmen, der Großteil der AG hat das Josephinum im Frühjahr 2006 mit

dem Abitur verlassen, ließ jedoch auch einige Fragen zum Thema unbeantwortet. Doch auch das ist eine Erkenntnis, die Historikern durchaus geläufig ist.

_ Zur Geschichte des Josephinums

Mit der Gründung des Bistums Hildesheim beginnt auch die wechselvolle Geschichte des Josephinums als bischöfliche Domschule und einer der zentralen Bildungsanstalten Norddeutschlands, die von 1595 bis 1773 (und einer neunjährigen Unterbrechung in Folge der Wirren des Dreißigjährigen Krieges) als Jesuitenkolleg von den Jesuiten geprägt wurde.[2] Die Aufhebung des Ordens im Jahre 1773 durch Papst Clemens XIV. hatte die Konsequenz, dass das Josephinum als »Fürstbischöfliches Gymnasium« nun unter der Oberaufsicht des jeweiligen Landesherren stand.[3] Das ausgehende 18. Jahrhundert war von den Unruhen der napoleonischen Besatzungszeit sowie der Säkularisation (1803) geprägt, welche gar zu Überlegungen führte, die beiden christlichen Lehranstalten Hildesheims, das Josephinum und das Andreanum, zusammenzulegen.[4] Der Untergang des Hochstiftes in Folge des Wiener Kongresses führte zu einem erneuten Wechsel der Bildungshoheit: Das Königreich Hannover übernahm die Schulaufsicht über das Gymnasium, verzichtete aber weitgehend auf umfassende Eingriffe in das nach wie vor traditionell bischöflich orientierte Josephinum.[5]

Als zu Beginn des 19. Jahrhunderts die preußische Regierung die oben genannte Zusammenlegung der Konfessionsschulen in Hildesheim zu einer »Simultananstalt« anstrebte, hob man »die guten Räume« und die »mehr als auskömmlichen Mittel« des Josephinums hervor, um die neu zu gründende Schule dort am Domhof unterzubringen (vom bischöflichen Kollegium war die Regierung nicht überzeugt, hier sollte das Lehrpersonal des Andreanums dominieren.)[6] In der Tat waren die räumlichen Gegebenheiten des Josephinums bis zur Kriegszerstörung am 22. März 1945 außergewöhnlich, was die Größe, Ausstattung und die architektonisch repräsentative Anlage angeht.

Wie der überlieferte Grundriss aus dem Beginn des 18. Jahrhunderts zeigt, bestand die Schule aus zwei rechteckigen Baukörpern, die sich jeweils um einen Innenhof gruppierten, womit deutliche Parallelen zur

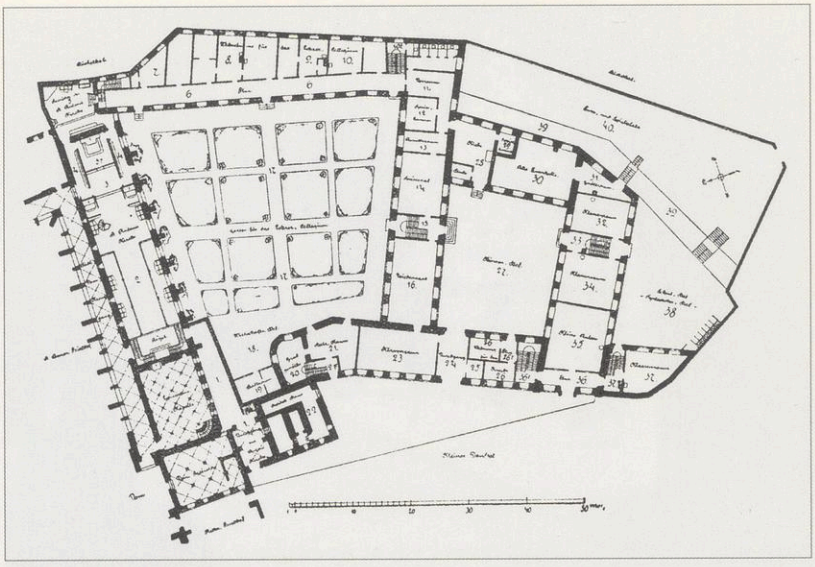


Abb. 1 _ Grundriss des Josephinums

Klosterarchitektur offensichtlich werden. Verschiedene Bauphasen bestimmten seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert das Bild des Josephinums,[7] wie die Datierungsinschriften in Architekturüberresten noch heute belegen. Das Erscheinungsbild und die grundsätzliche Nutzung dürften sich wahrscheinlich auch im 19. Jahrhundert nicht wesentlich von der des historischen Grundrisses unterscheiden. Dies belegen zum Beispiel die letzten Fotos vor der Kriegszerstörung aus den 1930er Jahren, die weitgehend mit den Angaben des Planes identisch sind.[8]

Diese Aussagen werden auch vom zeitgenössischen Chronisten Blumenberg bestätigt, der nur von behutsamen Modernisierungsmaßnahmen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts schreibt, die sich vor allem auf die Bestückung der Klassenräume mit Öfen beschränkten.[9]

Auffällig ist die klare Nutzungseinteilung der Gebäudetrakte. So war der rückwärtige, nordöstliche Teil zum Hückedahl dem Kollegium als Wohntrakt vorbehalten, dem sich Küche und Speisesaal anschlossen. Die Klassenräume waren vor allem Richtung Domhof ausgerichtet. Aula und Bibliothek nahmen einen zentralen Raum im Nordwesten ein. Die bauliche Einbeziehung der Antoniuskirche und der Bartholomäuskapelle

Abb. 2a _ Foto aus den 1930er Jahren

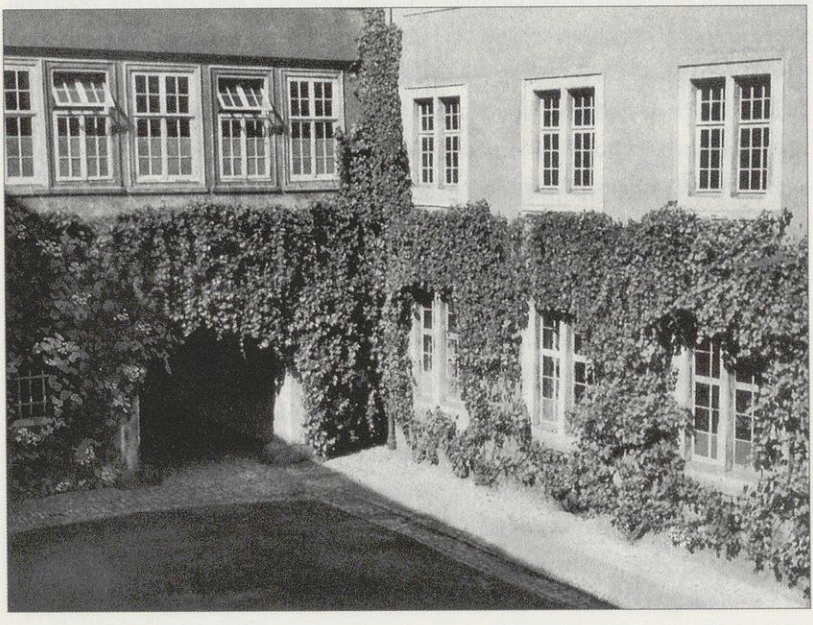


Abb. 2a _ Foto aus den 1930er Jahren

im Südosten entsprachen dem Bauprogramm der bischöflichen Lehranstalt.

Kleine Einblicke in die aufwändige Innenausstattung geben einerseits die oben genannten fotographischen Aufnahmen, andererseits aber auch die Architekturzeichnungen, die im Kunstdenkmälerinventar der Stadt Hildesheim überliefert sind. Hier wird die repräsentative barocke Durchgestaltung der Schule deutlich, die sich insbesondere in der Formgebung der Türen und Treppenhäuser offenbart und den außergewöhnlichen Charakter der Schule unterstreicht.[10]

_ Lehrer am Josephinum

Das Kollegium des Josephinums in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts setzte sich vor allem aus Geistlichen zusammen, die sowohl lokal als auch emotional eng mit dem baulich noch integrierten Priesterseminar, der Philosophisch-Theologischen Lehranstalt, verbunden waren. Demnach wundert es auch nicht, dass viele »Professores«, so die historische Berufsbezeichnung, ihren biographischen Werdegang als Pfarrer, Prediger, Kaplan, Missionar, Apostolischer Protonotar oder gar Bischof abschlossen. Die Unterrichtstätigkeit am Josephinum stellte vielfach nur einen Lebensabschnitt der weiteren klerikalen Karriere dar.[11]

Ein Großteil der Lehrer kam unmittelbar aus Hildesheim und Umgebung, aber auch weiter entfernte Herkunftsorte wie das Eichsfeld, Halberstadt, Paderborn, Osnabrück, die Moselregion oder gar Frankreich sind nachzuweisen,[12] was für die Anziehungskraft der Bildungsanstalt spricht, insbesondere, wenn man von der Immobilität der Gesellschaft in der Vorindustrialisierung ausgeht. Die Kollegen wohnten in der Regel im Josephinum und wurden dort auch von der ansässigen Küche im Speisesaal verköstigt. Wenn der Chronist Blumenberg im ausgehenden 18. Jahrhundert noch von einem großen Lehrerschlafsaal berichtet, der mit Sichtschutzwänden unterteilt und schwer zu beheizen war, wird man von recht spartanischen Wohnverhältnissen ausgehen müssen, die wenig »professoral« anmuten und eher an ein asketisches Klosterleben erinnern.[13]

Beispielhaft soll nun im Folgenden auf zwei Lehrerbiographien eingegangen werden, deren Quellenlage relativ dicht sind.

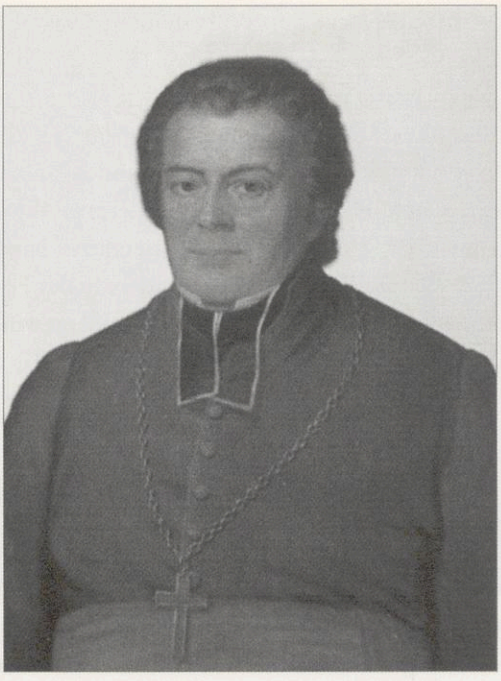


Abb. 3 _ Bischof Jakob Joseph Wandt

Jakob Joseph Wandt wurde am 16. August 1780 im Obereichsfeld in Dingelstädt geboren.

Über die soziale Herkunft seiner Eltern sind wir nicht unterrichtet. Wandt legte sein Abitur am Josephinum ab und begann mit dem Theologiestudium am benachbarten Priesterseminar. 1805 empfing er die Priesterweihe, nachdem er ein Jahr zuvor seine pädagogische Arbeit am Josephinum begann. Von 1812 bis 1815 wechselte Wandt an eine Elementarschule, um dort die Kinder auf die gymnasiale Laufbahn vorzubereiten. Danach unterrichtete er erneut am Josephinum als Klassenlehrer insbesondere in den Fächern Religion, Deutsch, Latein, aber auch in Mathematik und Physik. 1823 wurde ihm am Priestersemiar das Fach Dogmatik übertragen, was erneut die unmittelbare Verknüpfung der beiden Lehranstalten unterstreicht. Im Juni 1824 übernahm Wandt die Leitung des Josephinums als sogenannter »Präfekt«. Sechs Jahre später übertrug man ihm das Amt des Domkapitulars und 1834 wurde er zum »ersten Regens« des Priesterseminars berufen. Als 1841 der Hildesheimer Bischof

Fritz starb, gehörte auch der hoch gebildete und pädagogisch erfahrene Wandt zur ersten Wahl für den Bischofstitel. Da in den Wahlgängen des Domkapitels keine klare Mehrheit für einen Kandidaten zustande kam, bat man den Heiligen Stuhl um eine Entscheidung, was zu Protesten bei der hannoverschen Regierung führte. Mit knapper Mehrheit einigte man sich letztendlich auf Bischof Jakob Joseph Wandt, der am 14. August 1842 konsekriert wurde.

Seine pädagogische Arbeit setzte der Bischof jedoch fort, indem er sich nach wie vor um die Personalpolitik der bischöflichen Lehranstalten kümmerte und an der Herausgabe eines neuen Schul-Katechismus arbeitete. Wandt starb am 16. Oktober 1849, seine letzte Ruhestätte fand er in einer Seitenkapelle des nördlichen Domkreuzganges.[14]

Sein Nachfolger im Bischofsamt wurde ebenfalls ein Josephiner (Abiturient und Schulleiter), Eduard Jakob Wedekin (1796–1870), der in diesem Sinne die Tradition auf die Bistumsleitung fortsetzte.

Joseph Godehard Müllers (1816–1883) Biographie soll hier ebenso exemplarisch für ein Lehrerdasein am Josephinum herangezogen werden.

Für eine sachliche Auseinandersetzung mit dem späteren Schulleiter, Literaten, Gelehrten und Priester Müller spricht nicht nur seine Bekanntheit über Hildesheim hinaus, sondern auch die günstige Quellenlage im Bistumsarchiv. Zu dieser Persönlichkeit ist eine sehr detaillierte Personalakte überliefert, die neben dem schulischen und universitären Bildungsgang auch das Wirken als Schulleiter und Wissenschaftler genau beleuchtet.[15] Joseph Müller entstammt einer Handwerkerfamilie. Er wurde am 13. Januar 1816 auf dem Moritzberg geboren, sein Vater war selbstständiger Schneidermeister. Als Zehnjähriger wurde Joseph Godehard eingeschult, mit 13 Jahren kam er auf das Josephinum und bestand dort am 16. August 1833 mit Auszeichnung seine Abschlussprüfung: »Maturitäts-Zeugnis erster Classe«.[16] Ohne lange Umschweife immatrikulierte sich Müller knapp zwei Monate später in Göttingen für die Fächer Klassische Philologie und Geschichte (das Abiturzeugnis und die Immatrikulationsurkunde sind erhalten). Wie viele seiner Kommilitonen schloss sich Müller einer studentischen Verbindung an, indem er der katholischen Bruderschaft „Winfridia“ beitrat.[17]

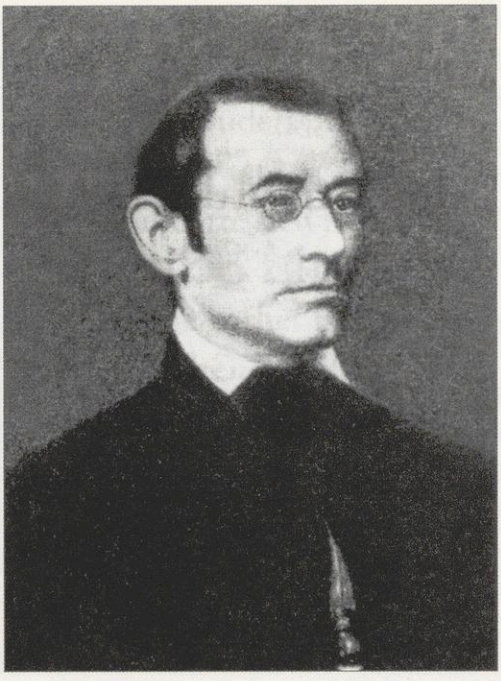


Abb. 4 _ Joseph Godehard Müller

Als Einundzwanzigjähriger bat ihn der Schulleiter des Josephinums Renke den Ausbildungsunterricht an seiner alten Wirkungsstätte aufzunehmen und dort seinen wissenschaftlichen Werdegang fortzusetzen. Jedoch fehlte ihm das Theologiestudium, um als »vollwertiger Kollege« innerhalb der Lehrerschaft zu gelten und um sich weitere berufliche Aufstiegsmöglichkeiten offen zu halten. Deshalb absolvierte Müller das Theologiestudium in Freiburg und Rom, das, wie bei vielen Intellektuellen seiner Zeit, eine besondere Anziehungskraft in Folge der Klassikbegeisterung auf den jungen Gelehrten ausübte. Hier schloss sich Müller einer deutschen Künstlerkolonie an und verfasste neben seinen theologischen Studien Gedichte, Übersetzungen zur klassischen Antike und kleinere Erzählungen, die im Stil der Romantik verfasst wurden. 1845 kehrte Müller nach Hildesheim zurück und wurde im gleichen Jahr im Dom zum Priester geweiht. Mit dieser Auszeichnung konnte er nun seinen pädagogischen Weg einschlagen und wurde von Bischof Wandt als Professor am Priesterseminar angestellt. Lediglich die Zusage, zukünftig die Position des Schulleiters zu bekleiden, überzeugte Müller im Jahr 1850 zur Rück-

kehr an das Josephinum. Erst 16 Jahre später übernahm er den Direktorenposten, nachdem Schulleiter Joseph Renke nach langen 34 Dienstjahren aufgrund körperlicher Gebrechen in den Ruhestand ging. Als Bischof Wedekin 1870 verstarb, galt auch Müller als aussichtsreicher Kandidat für den Bischofsstuhl. Das Domkapitel entschied sich jedoch – wahrscheinlich galt Müller als zu ehrgeizig und karriereorientiert – für einen anderen Josephiner: Daniel Wilhelm Sommerwerck (1821–1905), mit dem Müller freundschaftlich verbunden war.[18]

Sieben Jahre später, im Jahr 1877, stellte auch Müller sein Ruhestandsgesuch, mit dem ein Pensionsgehalt von dreitausend Mark und eine Dienstwohnung einher gingen. Er sollte jedoch sein Amt so lange weiter führen, bis ein geeigneter Nachfolger gefunden war. Müller schien der passive Ruhestand nicht gut zu bekommen, denn bereits ein halbes Jahr nach seinem beruflichen Ausscheiden übermittelte er seine Bereitschaft, sich auch »[..] nach der Pensionierung an dem Unterrichte der Anstalt freiwillig zu beteiligen«.[19] Er führte seinen Unterricht in den Fächern Griechisch und Latein mit reduzierter Stundenzahl weiter, konnte dies jedoch wohl nicht mit ganzer Kraft tun, denn der Rastlose übernahm 1881 zudem das Amt des Generalvikars. Am 7. 2. 1883 verstarb Müller an einer Gehirnkrankheit.[20]

_ Schüler am Josephinum

Über den Unterricht, gewissermaßen als das sachliche Bindeglied zwischen Schüler und Lehrer, geben die Quellen unmittelbar kaum Hinweise. Aus der weitläufigen Sekundärliteratur ist jedoch zu entnehmen, dass sich der Unterricht in der Regel – am Josephinum wird es nicht anders gewesen sein – sehr autoritär und lehrerzentriert präsentierte. Man wird davon ausgehen können, dass der monologische Lehrervortrag, abgelöst durch längere Stillarbeitsphasen der Schüler, die vorrangige Methode der Unterrichtsgestaltung war. Eine weitere Phasierung der Lehre dürfte kaum stattgefunden haben. Der Pädagoge sorgte in erster Linie für eine ruhige und disziplinierte Lernatmosphäre, die mit Hilfe von Arreststrafen und Zusatzarbeiten durchgesetzt wurde. So musste sich ein Josephiner 1833 mit dem schwergewichtigen Gesinnungsaufsatz »Die Vorteile des Zuhausebleibens« auseinandersetzen – über den pädagogischen Nutzen dieser Arbeit mag man streiten.

Überhaupt wurden Sachinformationen langwierig diktiert und von den Schülern detailliert notiert, wie die breit überlieferten Diktatvorlagen, etwa DIN A6 große, fadengebundene Heftchen, der Josephiner Lehrer belegen.[21]

Wer in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts am Josephinum sein Maturitätszeugnis, also sein Abitur ablegte, musste Kenntnisse in folgenden Fächern erfolgreich nachweisen: Religion, Deutsch, Latein, Griechisch, Französisch, Geschichte, Mathematik und Naturgeschichte. Die humanistisch-klassische Bildung unter theologischen Vorzeichen stand also noch im Mittelpunkt des Lehrkanons. Die Naturwissenschaften waren, auch in Folge der sich rasant ausbreitenden Industrialisierungswelle des frühen 19. Jahrhunderts, erst auf dem Vormarsch in die Klassenzimmer. Hier tat sich besonders der Naturforscher und Biologe Johannes Leunis hervor, der 1824 seine Lehrertätigkeit am Josephinum begann und mit seiner Neuausrichtung des Faches Naturgeschichte pädagogische Akzente weit über Hildesheim hinaus setzte.[22]

Das Schülerdasein zu Beginn des 19. Jahrhunderts am Josephinum war entbehrungsreich, wenig kindgerecht und deutlich leistungsorientiert, verhieß in der Regel jedoch auch eine erstrangige Karriere in der noch statischen Gesellschaft der nachnapoleonischen Zeit, in welcher sich die Ständeschranken erst langsam auflösten.

Entsprechend viele Schüler strebten diese Ausbildung an. So weist das Josephinum nach dem »Verzeichnis der Lehrer und Schüler 1824–26«[23] ungefähr 400 Schüler auf, was für eine Bildungsanstalt dieser Größenordnung als sehr groß eingeschätzt werden muss. Diese zentrale Quelle unserer Untersuchungen listet detailliert für die benannten drei Jahre alle Schüler und deren Klassenlehrer auf. Hierbei wird unter der jeweiligen Klassenbezeichnung und dem Namen des Klassenlehrers der Familienname und Vorname des Schülers, der Geburts- und der Wohnort aufgeführt.

Da verschiedene Verfasser paläographisch festzumachen sind, ist davon auszugehen, dass die Klassenlehrer persönlich für ihre Lerngruppe diese Aufstellung schrieben. Hin und wieder sahen es die Pädagogen als zweckmäßig an, weitere Informationen anzugeben. So sind Eintragungen wie vorzeitiger Abgang, Berufe der Eltern, Leistung, finanzielle Bedürftigkeit

Seite 3
Physici

M1	Claus	Engelbert	aus Hildesheim	auf dem Friesenst. beim Schn. Rautert T
M2	Engelke	Johannes	aus Hildesheim	b Tischlerm. Hecker am Pulverthurm NB T
M3	Frische	Franz	aus Hildesheim	auf d. Mburge bei H. Fransen
M4	Gauer	Carl	aus Hildesheim	in d. langen Burgst.
M5	Holze	Caspar	aus Ottbergen	in d. Dammth. B. d. Witwe Walter
M6	Isecke	Carl	aus Hildesheim	auf der Wollenweberstraße
M7	Marheineke	Edmund	aus Hildesh.	auf d. Goschenst. b. s. Eltern
M8	Mosqua	Franz	aus Hildesheim	im vorderen Brühle bei H. Bettels T
M9	Müller	Franz	aus Hildesheim	auf d. Keßlerst. b. s. Eltern
M10	Oppermann	Gottfried	aus Hildesheim	im Pfaffenst. b. s. Mutter T
M11	Pick	Anton	aus Hildesh.	auf dem Bohlwege b. s. Eltern
M12	Schäfer	Christoph	aus Zilly	im Hinterbrühle bei H. Kirchhoff T
M13	Schulze	Carl	aus Hildesheim	wohnt in dem Altenhofp. b. s. Vater
M14	Hartmann	Gerhard	aus kl. Algermissen	wohnt auf der Mühlenst. Bei der Dam Distelmann
M15	Shneider	Conrad	Krombach Obereichsfeld	w. b. H. Kreisnehmer Mathäi

Seite 4
Logici et metaphysici

M1	Bertram	Arnold	aus Hildesheim	in der Hölle b. d. Gärtner Bertram
M2	Bodecker	Joseph	aus Emmerke	in d. Dammst. b. d. Witme Walthern T
M3	Engelhard	Georg	aus Bilshausen	beim Sattler Lindemann auf dem Dammth.
M4	Even	Johannes	aus Halberstadt	im Hinterb. beim Lohnkutscher Kirchhoff
M5	Flügge	Clemens	aus gr. Förste	im langen Hagen b. d. Dachdecker Lerche
M6	Grebe	August	aus Hildesh.	im Hinterbrühle
M7	Glahn	Heinrich	aus Erwitzen	am Vorderbrühle b. H. Igel
M8	Kölln	Johannes	aus Hildesheim	in der Schmiedest. b. s. Mutter T
M9	Hoffmann	August	aus Wartjenstedt	im langen Hagen b. d. Dachdecker Lerche T
M10	Northoff	Friederich	aus Sarstedt	bei d. Demoiselle Wink
M11	Reinwald	Joseph	aus Hildesheim	bei Schneider Schlaberg
M12	Riepenhausen	Franz	aus Duderstadt	bei H. Heleke in der Herrenstraße
M13	Schamoni	Franz	aus Gesecke	bei Knochenhauers Sohn auf d. n Markt T
M14	Schlüter	Franz	aus Liebenburg	bei Madame Hardek
M15	Seiters	Anton	aus Thüle	d. Dammth. beym Becker Sohle
M16	Wippern	Friederich	aus Dinklar	auf der Herrenst. beim Kaufmann H. Pollmann
M17	Nolte	Johannes	aus Oberfeld	logiert bei H. Heleke auf der Herrenst.

Nach Neujahr auf der Redute Bei H. Marchion
Reinwald, Grebe, Dammhausen aus der IV El.
Fastnachtsballe Rahtsschenke, Reinwald, Dammhausen, Engelhardt VI.
Wippern und Engelh. VI haben einen Ball veranstalten wollen wozu der erstere die Damen eingeladen hat, der aber nicht zustande gekommen ist.

ABB. 5 _ Statistische Auswertung

oder auch der weitere Bildungsgang der Abgänger stichwortartig hinter dem Namen des jeweiligen Schülers vermerkt.

Die Josephiner waren entsprechend ihres Leistungsstandes und Alters auf folgende Klassen aufgeteilt: Infimista, Locici et Metaphysici, Rhetores, Humanista, Syntaxista, und Physici. Diese Bezeichnungen dürften jedoch nicht mit einem direkten Unterrichtszusammenhang zu sehen sein, da alle Absolventen Religion, Deutsch, Mathematik, Geschichte und Latein zu

belegen hatten. Möglicherweise konservieren die Klassenbezeichnungen ältere jesuitische Strukturen und sind als Traditionsnamen zu sehen.

Das Alter der Schüler schwankte nach dem obigen Verzeichnis zwischen 11 und 17 Jahren, entsprach also in der Kernzeit unserer gegenwärtigen gymnasialen Alterszusammensetzung. Auch die überlieferte Klassengröße kommt mit durchschnittlich etwa 30 Schülern der heutigen sehr nahe. Die Fluktuation innerhalb der Klassen hielt sich in Grenzen. Zwischen 10 bis 20 % verließen die Lerngruppen vorzeitig, was in Folge der hohen Leistungsanforderungen als relativ gering bewertet werden kann.

Gemäß christlicher Leitsätze ist Bildung ein zentrales Aufgabenfeld der Kirche und somit möglichst allen Sozialschichten zugänglich zu machen. Diesen Anspruch praktizierte das Josephinum erfolgreich. Allen Bevölkerungsschichten war die Lehranstalt offen: Jeder, unabhängig seines gesellschaftlichen Standes, wurde bei entsprechender Begabung gefördert. Ein Schulgeld wurde bis 1830 nicht erhoben.[24]

In der Mitte der 1820er Jahre verfasste der Schulleiter Wandt eine Übersicht, die die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit der Schülereltern aufzeichnete und die Schüler jeweils mit »divites«, »semidivites« und »pauper«– Anmerkungen versah. Demnach sind von 137 aufgezählten Schülern 34 »reich«, 17 »halbreich« und 70 verarmt, wobei die Berufsbezeichnung der Eltern nicht immer unmittelbar auf den Finanzstatus schließen lässt. So werden Lehrerkinder einerseits als mäßig wohlhabend andererseits auch als arm verortet, wohingegen Maurer- und Schneidermeisterkinder, gemeinhin mittelständische Berufe, als reich bezeichnet. Möglicherweise mussten sich die Schülereltern selbst finanziell taxieren, was zu dieser ökonomischen Unbestimmtheit führte.

Für die oben erwähnten »pauperes« stellte das Josephinum nicht nur den Unterricht kostenlos zur Verfügung, sondern kümmerte sich zudem um eine angemessene Kleidung. Hin und wieder weisen die Schülerlisten milde Gaben für bedürftige Kinder aus, die sich vor allem auf »Rock«, Schuhe und Strümpfe beschränkten. Bei dem »Rock« dürfte es sich um den sogenannten »blauen Mantel« gehandelt haben, der von allen Josephinern getragen werden musste und in der Öffentlichkeit als Markenzeichen fungierte.[25] Der in den 1820er Jahren als Schüler nachzuweisende Lorenz Keller überlieferte in seinen „Lebensblätter“ hinsichtlich der

Schulkleidung folgendes: „Die Schüler der drei untersten Klassen: Infima, Sekunda und Syntax, mußten Sommer und Winter überall, wo sie öffentlich in der Stadt und auf dem Schulweg erschienen, einen mit scharlachrotem Kragen gezierten dunkelblauen Mantel tragen. Bei günstigem Wetter war es erlaubt, dieses Kleidungsstück statt über die Schultern über den Arm zu hängen. [Diese Uniformierung...] war freilich sonderbar, oft auch recht lästig, hatte aber doch ihre guten Seiten. Abgesehen davon, daß sie bei Prozessionen und Aufzügen einen eigentümlichen, festlichen Eindruck machte, schützte sie im Winter vor der Kälte und war für das ganze Volk, welches in der Kirche noch mitten im Gange auf Steinpflaster knieen mußte, gar nicht unangenehm. Einzelnen armen Scholaren diente der Mantel wohl auch zugleich als Decke ihrer dürftigen Bekleidung, wenn sie den Schulweg daherwandelten; ja, man darf wohl behaupten, daß die Uniform das junge, oft sehr mutwillige Volk auf diesem Wege vor mancher Torheit und manchem Mutwillen bewahrte und zugleich einen gewissen Korporationsgeist pflegte und weckte. So hat gar manches aus alter Zeit seine guten Seiten, was die Gegenwart für ungebührlichen Zwang und Pedanterie halten möchte.«[26]

Diese Bedürftigkeit vieler Schüler, die der Zeitzeuge Keller in seinen Erinnerungen anmerkt, lässt sich auch in unserer Untersuchung bestätigen. Wenn man alle zur Verfügung stehenden Angaben der Lehrer- und Schülerliste zum sozialen Hintergrund der Lernenden auswertet, kommt man zu dem Ergebnis, dass etwa zwei Drittel der Josephiner aus einfachen Verhältnissen stammten. Im Detail überwogen Repräsentanten des Kleinbürgertums (44%), Bauern (11%) und Landarbeiter (9%), wohingegen Unternehmerkinder und Abkömmlinge des Bildungsbürgertums zusammen nur 36% ausmachten. Demnach verstand sich das Josephinum als Bildungsanstalt vorrangig für eine aufstiegsorientierte Mittelschicht, die ökonomisch Solventeren ließen ihre Kinder in der Regel durch Privatlehrer ausbilden.

Die soziale Toleranz der Schule lässt sich auch in der Großzügigkeit im Umgang mit protestantischen Schülern festmachen, denn am Josephinum wurden auch Protestanten beschult, wie eine separat eingerichtete Lutheranerklasse belegt.

Über die Herkunft und den Wohnort der Schüler und Lehrer sind wir gut unterrichtet. So ist festzuhalten, dass das Josephinum in den 20er Jahren

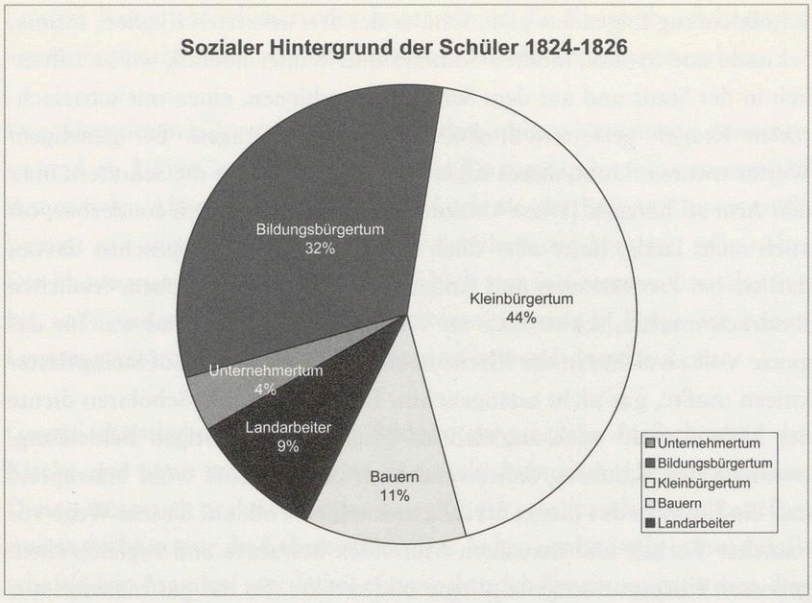


Abb. 6 _ Sozialer Hintergrund

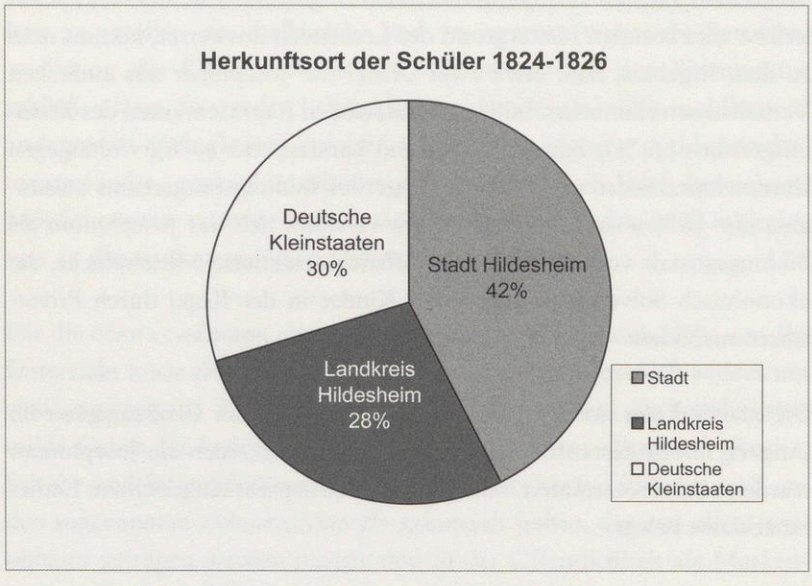


Abb. 7 _ Herkunftsort der Schüler

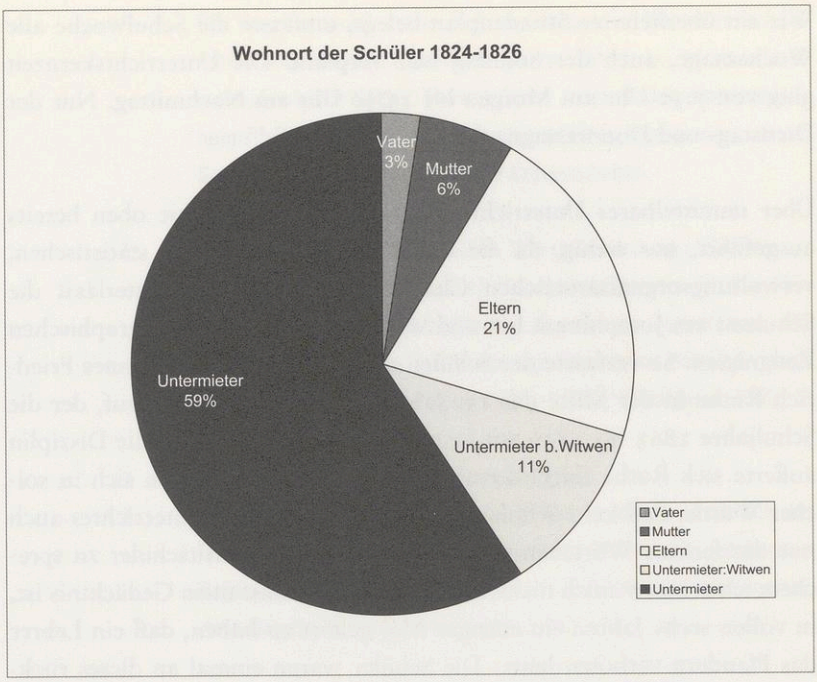


Abb. 8 _ Wohnort der Schüler

des 19. Jahrhunderts eine beachtliche Außenwirkung hatte, wie die große Anzahl externen Schüler belegt. Im Vergleich zu den gegenwärtigen Verhältnissen kamen nur 42 % unmittelbar aus der Stadt Hildesheim und 28 % aus dem Landkreis, wohingegen ca. 30 % in anderen, vorrangig norddeutschen Kleinstaaten beheimatet waren.

Demnach lebte nur etwa eine Drittel der Schüler bei den Eltern zuhause, hiervon 3 % beim Vater und 6 % bei der Mutter, die auswärtigen Jugendlichen mussten die Belastung auf sich nehmen, anderweitig Quartier zu beziehen. Diese Externen wohnten als Untermieter bei privaten Hausherren, die kleinere Zimmer und Kammern den Josephinern gegen Bezahlung zur Verfügung stellten. Interessanterweise sahen häufig alleinstehende Witwen (11 %) in diesem Geschäft eine Möglichkeit, ihre finanziellen Verhältnisse aufzubessern. Häufig finden sich einzelne Vermieter mehrfach in den Listen, sodass davon auszugehen ist, dass quasi kleinere Schülerwohnheime in privater Verwaltung das Wohnungsproblem der Auswärtigen regelte.

Wie ein überlieferter Stundenplan belegt, umfasste die Schulwoche alle Wochentage, auch der Sonntag war verplant. Die Unterrichtskernzeit ging von 7:30 Uhr am Morgen bis 15:30 Uhr am Nachmittag. Nur der Dienstag- und Donnerstagnachmittag waren frei.[27]

Über unmittelbares Unterrichtsgeschehen wissen wir, wie oben bereits ausgeführt, nur wenig, da die Quellenüberlieferung eher statistischen, verwaltungsorganisatorischen Charakter besitzt. Doch hinterlässt die Schulzeit am Josephinum hin und wieder Spuren in autobiographischen Zeugnissen. So verfasste der Schüler und spätere Lehrer Johannes Friedrich Ruthe in der Mitte des 19. Jahrhunderts einen Lebenslauf, der die Schuljahre 1803 bis 1809 am Josephinum reflektiert. Über die Disziplin äußerte sich Ruthe folgendermaßen: »Die Lehrer bewegten sich in solcher Würde, daß kein Schüler es wagte, während des Unterrichtes auch nur das leiseste Wörtchen zu seinem benachbarten Mitschüler zu sprechen; ich erinnere mich nicht, so treu mir auch sonst mein Gedächtnis ist, in vollen sechs Jahren ein einziges Mal gehört zu haben, daß ein Lehrer das Plaudern verboten hätte. Die Schüler waren einmal an dieses rücksichtsvolle Benehmen gewöhnt, und jeder würde sich selbst geschämt haben, wenn er sich soweit hätte vergessen können, in dieser Hinsicht getadelt oder auch nur ermahnt werden zu müssen. Prügel wegen Vergehen außer der Schule gab es mitunter, aber in meiner Klasse doch selten.«[28]

Dass der Josephiner jedoch nicht völlig weltfremd und vergeistigt agierte, vermittelt eine kleine Randnotiz in den Schülerlisten, die wohl eher nebensächlich aufgeschrieben wurde. Hier wurde ein schweres Vergehen der Schüler Wippern und Engelhard angemahnt. Diese trafen sich am Fastnachtsabend in der Ratsschenke und »[...] haben einen ball veranstalten wollen wozu der erstere [also Wippern] die Damen eingeladen hat [...]«.[29] Wie man sich vorstellen kann, war Damenkontakt für die angehenden Theologen unangebracht und in einem Knabengymnasium per se anrüchig. Ob hier eine große Fastnachtsparty gefeiert werden sollte, oder nur der Anlass hinterhältig genutzt wurde, um Kontakt zum anderen Geschlecht aufzubauen, bleibt uns verborgen, hier schweigen die Quellen. Eins ist jedoch sicher: Die Ausmaße einer der heutigen »Abifeiern« dürfte diese kleine Veranstaltung nicht gehabt haben.

1_ Die Geschichts-AG setzte sich aus folgenden Oberstufenschülerinnen und -schülern zusammen: Thomas Bilitewski, Marion Horstmann, Franziska Köhler, Thomas Opitz, Jasmina Ude, Dominic Wilhelms, Cord C. Wirries. Das beachtliche Engagement dieser Schülerinnen und Schüler ist hier hervorzuheben.

2_ Vgl. überblicksartig Anton Göke, Von der Gründung (1595) bis zur Vertreibung (1634), in: Dietrich Hosemann/Hermann Strüber/Herbert Nitsche (Hrsg.), Bischöfliches Gymnasium Josephinum. 400 Jahre. Festschrift zur Geschichte der Schule seit der Übernahme durch die Gesellschaft Jesu (1595–1995). Hildesheim 1995, S. 38 ff.

3_ Vgl. die grundlegende Arbeit von Julius Seiters, Im Schatten des Domes. Das Gymnasium Josephinum im 19. und 20. Jahrhundert (Hildesheimer Chronik. Beiträge zur Geschichte des Bistums Hildesheim, Bd. 3), Hildesheim 1999, S. 71.

4_ Vgl. das Standardwerk zur Geschichte des Josephinums, Bernhard Gerlach / Hermann Seeland, Geschichte des Bischöflichen Gymnasium Josephinum in Hildesheim. Bd. 1: Von der Aufhebung der Gesellschaft Jesu im Jahre 1773 bis zur Zerstörung der Anstaltsgebäude des Josephinums 1945, Hildesheim 1950, S. 37.

5_ Zu den historischen und kirchenrechtlichen Prozessen des 19. Jhs. vgl. Thomas Scharf-Wrede, Das Bistum Hildesheim im 19. Jahrhundert, Straßburg 1999, S. 7 f.

6_ Vgl. Seeland (wie Anm. 4), S. 36.

7_ Vgl. ebd., S. 11 f. und Jens-Uwe Brinkmann, Köln als Vorbild? Überlegungen zu einer Architekturzeichnung im Archiv des Jesuitenordens in Rom, in: Bischöfliches Gymnasium Josephinum, Jahrbuch 1994/95, S. 51 ff.

8_ Vgl. einen undatierten Fotoband zu einem Schuljubiläum wohl aus den 1930er Jahren im Schularchiv des Josephinums.

9_ Vgl. Seeland (wie Anm. 4), S. 61.

10_ Vgl. Adolf Zeller, Die Kunstdenkmäler der Provinz Hannover. Bd. II, 4: Stadt Hildesheim. Kirchliche Bauten, Hildesheim 1911.

11_ Vgl. Seeland (wie Anm. 4), S. 68ff. und Priesterkartei BAH.

12_ Vgl. Seeland (wie Anm. 4).

13_ Vgl. ebd., S. 61.

14_ Zur Biographie Wandts vgl. Hermann Seeland (wie Anm. 4), S. 78f. und Thomas Scharf-Wrede (wie Anm. 5), S. 15f.

15_ Vgl. BAH, Josephinum I, Nr. 142 und Julius Seiters, Joseph Godehard Müller (1816–1883). Literat und Schulmann. In: Ders. (wie Anm. 3), S. 109ff.

16_ Vgl. BAH, Josephinum I, Nr. 142.

17_ Vgl. ebd., hier auch Statuten, Korrespondenzen zu »Winfridia«.

18_ Vgl. Scharf-Wrede (wie Anm. 5), S. 27. und Seiters (wie Anm. 15), S. 116f.

19_ Vgl. ebd.

20_ Vgl. Seiters (wie Anm. 15), S. 111.

21_ Zur Übersicht des historischen Unterrichts, vgl. Torsten Memmert, Schule und Bildung im 19. Jahrhundert – ein Überblick, in: Jürgen Selck/ Hermann Strüber (Hrsg.): Geistlicher. Lehrer, Naturforscher. Zum 200. Geburtstag von Johannes Leunis, Hildesheim 2002, S. 62. Vgl. BAH Josephinum I, Nr. 137: Kolleghefte und Schulaufgaben (1830).

22_ Im Detail vgl. dazu die Festschrift zum 200. Geburtstag Leunis': Selck (wie Anm. 21).

23_ BAH, Josephinum I, Nr. 138.

24_ Vgl. Seeland (wie Anm. 4.), S. 96. Möglicherweise hängt die Einführung des Schulgeldes mit den ökonomischen Substanzverlusten der katholischen Kirche in Folge der Säkularisation zusammen.

25_ Vgl. Seeland (wie Anm. 4), S. 96.

26_ Zit. nach Seeland (wie Anm. 4), S. 96.

27_ BAH, Josephinum I, Nr. 138.

28_ Zit. nach Seeland (Anm. 4), S. 74.

29_ BAH, Josephinum I, Nr. 138.

Michael Peter

Das sogenannte Kreuz Heinrichs des Löwen

In dankbarer Erinnerung
an Dietrich Kötzsche
(1930–2008)

Das sog. Kreuz Heinrichs des Löwen im Schatz der Hildesheimer Heiligkreuzkirche (*Abb. 1 u. 2*) wird seit dem späten 19. Jahrhundert mit Heinrich dem Löwen (1129–1195) in Verbindung gebracht[1]. Grundlage für diese Zuschreibung ist eine undatierte, heute verlorene Urkunde, die sich bis zum 2. Weltkrieg im Archiv der Heiligkreuzkirche in Hildesheim befand[2]. Dort ist Heinrich der Löwe als Stifter eines Kreuzes mit einer Kreuzreliquie für die Heiligkreuzkirche verzeichnet. Auch der Zweck der Stiftung ist genannt: Das Kreuz diente als Unterpfand für das Seelenheil des gesamten herzoglichen Hauses, für Heinrich, seine Gemahlin Mathilde, seine Kinder, seine Nachkommen sowie für alle Verwandten in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Heinrich selbst wird in der Urkunde als Herzog von Bayern und Sachsen bezeichnet. Die Formulierung bezeugt, dass die Schenkung noch vor der Entmachtung des Herzogs und dem Entzug der bayerischen Herzogswürde im Jahre 1180 erfolgte. Das zur Urkunde gehörige Reitersiegel war nachweislich zwischen 1161 und 1174 in Gebrauch, so dass sich auch von daher eine Datierung der Schenkung in die Zeit vor 1180 ergibt.

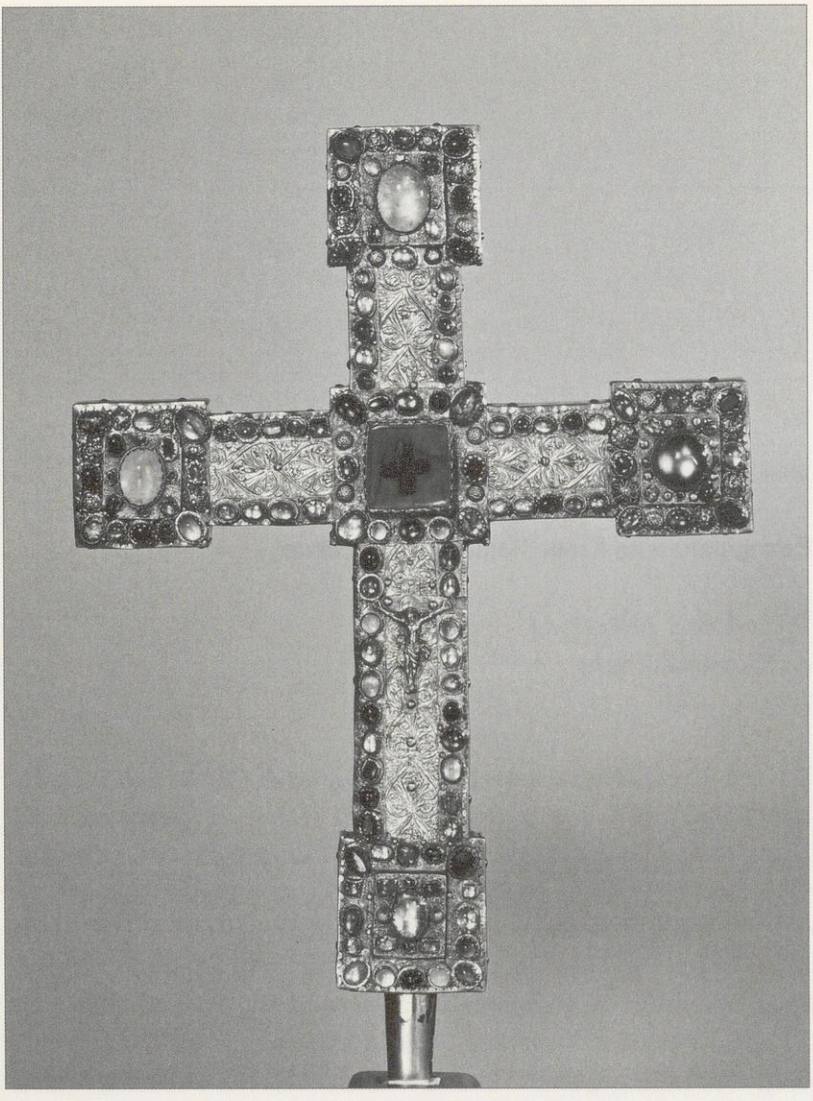


Abb. 1 _ Sog. Kreuz Heinrichs des Löwen, Vorderseite. Hildesheim, Dom-Museum. Leihgabe der Pfarrkirche zum Heiligen Kreuz, Hildesheim.

Bei der genaueren zeitlichen Einordnung des Kreuzes hat darüber hinaus die Pilgerfahrt Heinrichs des Löwen im Jahre 1172 eine wichtige Rolle gespielt[3]. Die Reise führte ihn sowohl nach Jerusalem als auch nach Konstantinopel – beides Orte, an denen Kreuzreliquien erworben werden konnten. Es ist daher immer wieder versucht worden, die in der Urkunde

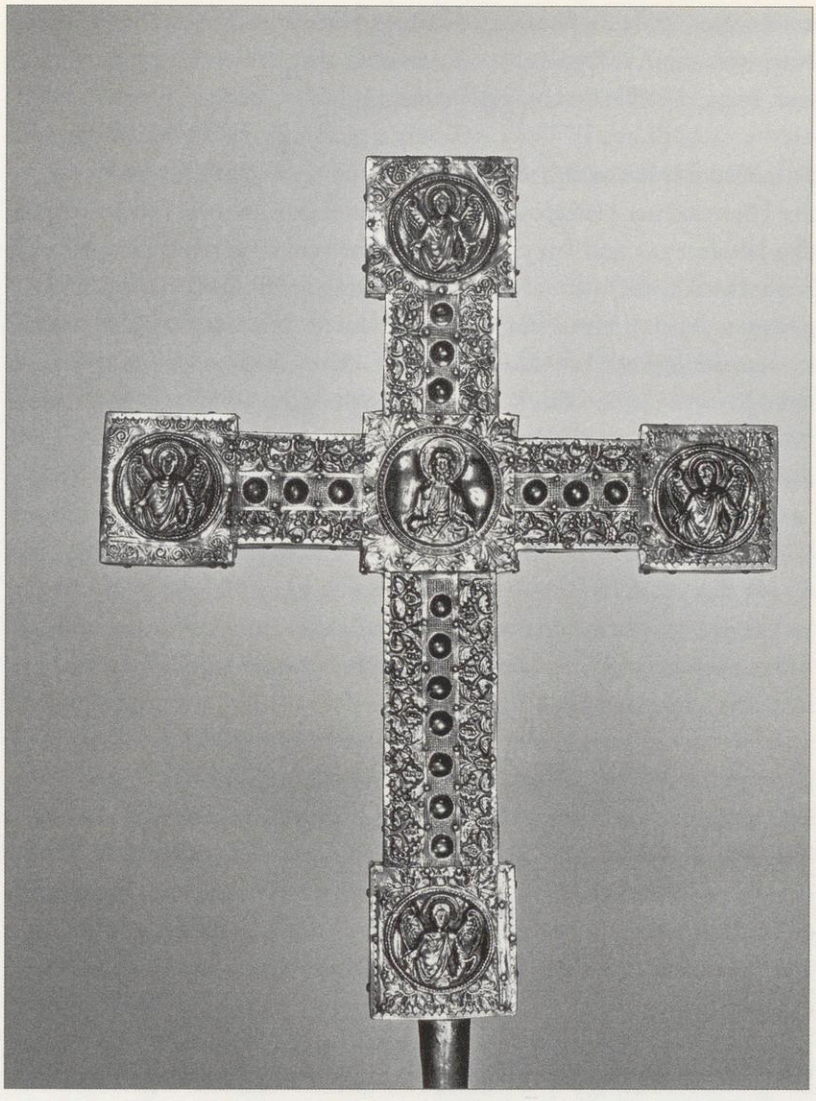


Abb. 2 _ Sog. Kreuz Heinrichs des Löwen, Rückseite.

genannte Reliquie mit der Pilgerfahrt des Herzogs zu verbinden und die Schenkung des dazugehörigen Kreuzes in die Zeit um 1173, kurz nach der Rückkehr aus dem Heiligen Land, zu datieren. Das in der Urkunde erwähnte Kreuz wäre dann eines der wenigen Werke, das sich unmittelbar mit dem Namen Heinrichs des Löwen verbinden ließe, ein Werk zudem, das ein Zeugnis jener berühmten Jerusalemfahrt des Herzogs

wäre, deren Ziele und Beweggründe noch immer nicht geklärt und deren Nachwirkungen in der Kunst um Heinrich den Löwen bis heute eine offene Frage der Wissenschaft geblieben sind[4].

Das erhaltene Kreuz ist jedoch nicht vor dem 18. Jahrhundert im Schatz der Hildesheimer Heiligkreuzkirche nachweisbar. In zwei Inventaren aus den Jahren 1725 und 1745 wird es als Vortragekreuz bezeichnet, das eine Kreuzpartikel enthält und an hohen Festtagen bei Prozessionen umhergetragen wurde[5]. Von einer Schenkung durch Heinrich den Löwen ist in keinem der Inventare die Rede. In einem älteren Inventar des Schatzes aus dem Jahre 1546 ist das Kreuz überhaupt nicht erwähnt[6]. Über seine Form und seine Beschaffenheit ist auch aus der Stiftungsurkunde Heinrichs des Löwen nichts zu entnehmen.

Die schriftliche Überlieferung bietet somit kaum genügend Anhaltspunkte, um das erhaltene Kreuz sicher mit der Stiftung Heinrichs des Löwen zu verbinden, und um so wichtiger scheint es, sich der kunstgeschichtlichen Möglichkeiten zu bedienen, die sich für die Frage nach seiner Herkunft und Datierung ergeben.

Dabei sind zunächst Befund und Erhaltungszustand von besonderem Interesse. Die Vorderseite des Kreuzes (*Abb. 1*) lässt deutlich erkennen, dass ihre Ausstattung im Laufe der Jahrhunderte Eingriffe und Veränderungen erfahren hat. So ist ein Teil des ursprünglichen Steinschmucks in spätmittelalterlicher Zeit erneuert worden, wobei einfache, geschlossene Zackenfassungen an die Stelle von Hochfassungen auf Schlaufen und Arkaden traten. Ähnliches gilt für die hochgefassten Quadrate auf den Balkenenden, deren Arkadenstellungen – bis auf die Platte am oberen Kreuzarm – durch glatte Zargenbleche ersetzt wurden. Die großen Goldblechbuckel und Filigrankörbchen, mit denen die rahmenden Edelsteinleisten am oberen Balkenende und an den quadratischen Endstücken der seitlichen Kreuzarme verziert sind, waren ursprünglich auch am unteren Balkenende und auf dem Vierungsquadrat des Kreuzes angebracht, in regelmäßigem Wechsel mit den Steinen. Sie sind bei einer späteren Wiederherstellung durch kleine Steine in Kastenfassungen ersetzt worden, wobei die Bodenringe der ursprünglichen Buckel und Körbchen erhalten blieben. Zudem wurden die Kantenbeschläge des Kreuzes erneuert und ein kleines Votivkruzifix des 16. Jahrhunderts auf dem unteren Kreuzbalken montiert. Bei der jüngsten Restaurierung des Kreuzes im Jahre 1966 wur-

den weitere Fassungen und Steine der Vorderseite ergänzt[7], allerdings nicht in zeitgenössischen, sondern in alten Formen mit Schlaufen- und Arkadenfassungen, so dass sich vielfach ein historisch richtiger, aber keineswegs authentischer Eindruck ergibt. Für den Fuß des Kreuzes wurde ein Knauf des 12. Jahrhunderts wiederverwendet; Schaft und Sockel sind barock.

Dagegen gehört die Fassung der Kreuzreliquie auf dem Mittelquadrat des Kreuzes zweifellos zum ursprünglichen Bestand. Dafür spricht nicht nur ihre quadratische Form, die in den hochgefassten quadratischen Schmuckplatten auf den Balkenenden ihre Entsprechung findet. Das belegt vor allem auch die regelmäßige Anlage des Filigrans, das in seinem Verlauf auf der Mittelplatte nicht gestört ist. Die kleinen Filigranvoluten setzen jeweils am Rand der Fassung an, so dass eine spätere Veränderung ausgeschlossen erscheint.

Die Fassung selbst ist an den Seiten mit umlaufenden Filigranarkaden und kleinen Filigranvoluten verziert. Sie bilden am oberen Ende eine Art Zackenfassung aus, die als Halterung für den quadratischen Bergkristall dient. Sie kann in dieser Form nicht etwa als Träger für eine weitere quadratische Schmuckplatte wie auf den Balkenenden gedient haben, sondern muss von Anfang an als Fassung für einen quadratischen Stein bestimmt gewesen sein, und es besteht kein Grund, an der ursprünglichen Zugehörigkeit des erhaltenen Bergkristalls zu zweifeln.

Damit ist klar, dass es sich bei dem Hildesheimer Kreuz von Anfang an um ein Reliquienkreuz gehandelt hat. Ebenso aber wird deutlich, dass die bedeutendste Kostbarkeit des Kreuzes neben der Reliquie selbst schon immer der tafelförmig geschliffene Bergkristall war, unter dem die Reliquie sichtbar geborgen wurde.

In seiner äußeren Form folgt das Hildesheimer Kreuz dem Typus eines lateinischen Krückenkreuzes mit quadratisch erweiterter Vierung und quadratischen Balkenenden, wie er von Gemmenkreuzen des 11. und 12. Jahrhunderts wohlbekannt ist[8]. In Hildesheim lässt sich der Typus bereits seit dem 11. Jahrhundert belegen, wie etwa das sog. Hezilokreuz der Hildesheimer Heilig-Kreuz-Kirche zu belegen vermag, das zwischen 1060 und 1080 entstanden ist[9]. Doch kommt der Typus auch im 12. Jahrhundert noch in verschiedenen Varianten vor, so etwa am Kreuz im

Schatz der Hildesheimer Godehardkirche[10], das auf Balkenenden und Vierung mit quadratischen Emailplatten belegt ist.

Für die anderen Form- und Gliederungselemente des Hildesheimer Kreuzes – die hochgefassten Schmuckplatten der Balkenenden, die dreiteilig gestufte Gliederung der Kreuzarme, die strahlenförmige Anlage der ganzen Komposition – lassen sich unter den Gemmenkreuzen des 12. Jahrhunderts jedoch keine unmittelbaren Parallelen aufzeigen. Vergleichbares findet sich eher bei ottonischen Gemmenkreuzen wieder, so am Kreuz mit den großen Senkschmelzplatten[11] oder am Theophanukreuz im Essener Münsterschatz[12], deren Kreuzarme ebenfalls durch einen breiten, flachen Mittelstreifen und zwei schmale hochgefasste Edelsteinleisten gegliedert sind, vor allem aber am Reichskreuz in Wien, Weltliche Schatzkammer[13], das von allen erhaltenen Kreuzen des Mittelalters dem Hildesheimer Kreuz am nächsten steht. Es enthält die beiden großen Reliquien Christi, die zum Schatz der Reichskleinodien gehören: die heilige Lanze, die Otto der Große in der Schlacht am Lechfeld 955 mit sich geführt hatte, und die große Kreuzpartikel, die Konrad II. 1028 wohl vom byzantinischen Kaiser als Geschenk erhalten hatte. Nicht nur der allgemeine Typus eines Krückenkreuzes mit quadratisch erweiterter Vierung und quadratischen Balkenenden, sondern auch die dreiteilige Gliederung der Kreuzarme und die zentrierte Komposition der Balkenenden kehren hier wieder.

Während am Reichskreuz die erhöhten Mittelplatten die Form kreisrunder Schmuckteller haben, nehmen am Hildesheimer Kreuz hochgefasste Quadrate das Zentrum der Balkenenden und der Vierung ein. Sie folgen damit einer künstlerischen Tradition, wie sie unter den erhaltenen Gemmenkreuzen vor allem das Petruskreuz im Fritzlarer Domschatz[14] vertritt, das wohl im 2. Viertel des 12. Jahrhunderts entstanden ist. Doch lässt es sich in seiner übrigen Form nicht näher mit dem Hildesheimer Kreuz verbinden. Vielmehr zeigt gerade der Vergleich mit dem Fritzlarer Kreuz, wie traditionell, ja, altertümlich das Hildesheimer Werk in romanischer Zeit erscheint.

Schließt die Gliederung des Hildesheimer Kreuzes an die fließende, von der Kreuzmitte ausstrahlende Komposition frühmittelalterlicher Gemmenkreuze an, so macht das Fritzlarer Kreuz den Wandel deutlich, der sich in spätottonischer und frühromanischer Zeit innerhalb der Gattung

vollzog[15]. An die Stelle der strahlenförmigen Anlage der Kreuzarme ist eine Gliederung von eher statischem und additivem Charakter getreten, die aus gleichartigen, sich wiederholenden Einzelelementen besteht, die sich konzentrisch um die Mitte ordnen. Die Entwicklung setzt gegen Ende des 11. Jahrhunderts mit Werken wie dem Adelheidkreuz im Benediktinerstift St. Paul im Lavanttal[16] ein und findet sich voll ausgeprägt um die Mitte des 12. Jahrhunderts am sog. Großen Bernwardkreuz der Hildesheimer Magdalenenkirche[17] wieder, dessen Kreuzarme durch fünf gleich große Quadratfelder gebildet sind. Werke wie das Engerer Kreuz in Berlin, Kunstgewerbemuseum[18], oder die drei Scheibenkreuze im Hildesheimer Domschatz[19] sind weitere, eindruckvolle Zeugen dieses Wandels. Die Dynamik karolingischer und ottonischer Kreuzkompositionen ist hier weitgehend verloren gegangen.

Wie die Form, so ist aber auch die Ausstattung des Hildesheimer Kreuzes durch eine Reihe historisierender und retrospektiver Züge gekennzeichnet. An erster Stelle sind hier die schmalen Goldblechröhrchen mit aufgesetzter Granalie zu nennen, die sich auf den Edelsteinleisten der Kreuzarme und der Balkenenden befinden (*Abb. 3*). Sie stellen ein klassisches Schmuckmittel der ottonischen Goldschmiedekunst dar[20], dessen Verwendung sich von der Goldschmiedeornamentik der Reichskrone in Wien, Weltliche Schatzkammer,[21] über Werke wie das Kreuzreliquiar Heinrichs II. in München, Schatzkammer der Residenz[22], bis zu spätottonischen Arbeiten wie dem bereits erwähnten Hezilokreuz der Hildesheimer Heiligkreuzkirche[23] verfolgen lässt. Aus dem 12. Jahrhundert haben sich dagegen keinerlei Zeugnisse für das Weiterleben dieser Zierform erhalten, und es liegt nahe, in ihrem so unvermittelten und isolierten Auftreten einen bewussten Rückgriff auf alte und überkommene Vorbilder zu vermuten.

Ähnliches ist für die getriebenen Goldblechbuckel auf den Edelsteinleisten des Kreuzes zu vermuten. Zwar finden sich getriebene Goldblechbuckel noch an einem weiteren niedersächsischen Gemmenkreuz des 12. Jahrhunderts wieder: dem sog. großen Bernwardkreuz in Hildesheim[24], wo sie auf den rechteckigen Schmuckplatten der Kreuzarme erscheinen. Doch lassen sie sich nach Größe, Form und dekorativer Wirkung nur schwer mit den Goldbuckeln des Kreuzes der Heiligkreuzkirche vergleichen. Einen wesentlich besseren Anhaltspunkt vermögen hier wohl karolingische und ottonische Goldschmiedearbeiten zu geben, von denen

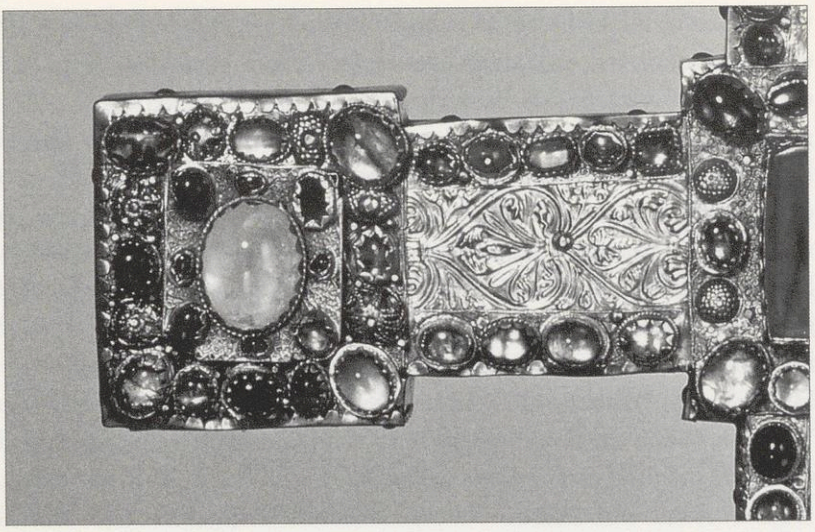


Abb. 3 _ Sog. Kreuz Heinrichs des Löwen, Vorderseite, linker Kreuzarm (Detail).

der Einband eines karolingischen Evangeliars aus dem Bamberger Dom[25] oder – noch deutlicher – die Edelsteinleisten des spätottonischen Adelheidkreuzes in St. Paul im Lavanttal[26] die engsten Parallelen bieten.

Darüber hinaus weist das Hildesheimer Kreuz aber noch zwei weitere Besonderheiten auf, die in der niedersächsischen Goldschmiedekunst des 12. Jahrhunderts ungewöhnlich erscheinen: die geschlossenen Filigrankörbchen, die auf den Balkenenden angebracht sind, sowie das dichte Würmchenfiligran, das den Grund der Schmuckplatten und Edelsteinleisten überzieht. Beide Zierformen kommen vor allem an Goldschmiedearbeiten vor, die im byzantinischen und islamischen Einflussgebiet entstanden sind.

Während das Würmchenfiligran im byzantinischen Bereich im 11. und 12. Jahrhundert nahezu überall nachweisbar ist und in der Krone der romanischen Madonnenfigur im Hildesheimer Domschatz[27] auch in Niedersachsen selbst noch weitere Nachfolge gefunden hat, haben sich für die geschlossenen Filigrankörbchen im byzantinischen Bereich nur wenige Beispiele erhalten. Ihre historisch bedeutendste Ausprägung fanden sie an der Scheide des Zeremonienschwerts der Reichskleinodien in Wien, Weltliche Schatzkammer[28], das für die Kaiserkrönung Friedrichs II. im

Jahre 1220 in Palermo angefertigt wurde. Doch liegen der Schmuckform offenbar weit ältere Vorbilder zugrunde, wie etwa die byzantinische Lapislazuli-Ikone des 12. Jahrhunderts in Paris, Musée du Louvre[29], vor allem aber eine Vielzahl islamischer Schmuckarbeiten des 10. bis 12. Jahrhunderts vor Augen führen[30]. Unter ihnen begegnet nicht nur die charakteristische Form der Hildesheimer Filigrankörbchen mit Scheitelring und aufgesetzter Granalie in vielfältigen Abwandlungen wieder, sondern auch die Verbindung von geschlossenen Filigrankörbchen und Goldblechbuckeln mit Granulationsauflage ist hier ein weit verbreitetes Motiv, wie etwa ein Ohrring des 10. bis 12. Jahrhunderts im Nationalmuseum in Damaskus,[31] zwei Ohrringpaare und ein Armreif im Metropolitan Museum, New York[32], oder ein weiteres Ohrringpaar in Berlin, Museum für Islamische Kunst[33], bezeugen. Es liegt daher nahe, die Vorbilder für beide Schmuckformen nicht in unterschiedlichen – teils karolingischen, teils byzantinischen – Traditionen, sondern in der gemeinsamen Überlieferung der islamischen Goldschmiedekunst zu suchen, wo beide Motive über das gesamte Mittelalter gebräuchlich waren.

Die Filigrankörbchen und Goldblechbuckel des Hildesheimer Kreuzes lassen jedoch deutlich erkennen, dass die Nachahmung solcher östlichen Vorbilder für die Goldschmiede sowohl in künstlerischer als auch in technischer Hinsicht eine ungewohnte Aufgabe darstellte. So weisen etwa die Unregelmäßigkeiten, die bei der Zusammenführung der Drähte auf dem Scheitel der Filigrankörbchen zu beobachten sind, auf eine nur geringe Vertrautheit mit freitragenden, à jour gearbeiteten Filigrankonstruktionen hin. Ebenso zeigen die punzierten Goldblechbuckel des Kreuzes, welche Schwierigkeiten die Nachahmung von Flächengranulation bereitete.

Für eine genauere kunstgeschichtliche Einordnung des Kreuzes ist vor allem die Rückseite von Bedeutung (*Abb. 2*). Sie zeigt an den Balkenenden und in der Vierung gestanzte Medaillons, von denen das mittlere ein Brustbild Christi (*Abb. 4*), die vier anderen Darstellungen von Engeln in Halbfigur (*Abb. 5*) tragen. Die Pressform, die den Engelmedaillons des Kreuzes zugrunde liegt, ist in der Hildesheimer Goldschmiedekunst des späten 12. Jahrhunderts noch an einem weiteren Werk verwendet worden: dem Buchdeckel des Bernwardevangeliars im Hildesheimer Domschatz[34], einer ottonischen Prachthandschrift, deren Einband am Ende des 12. Jahrhunderts, wohl im Zusammenhang mit der Heiligsprechung Bernwards im Jahre 1193, erneuert worden ist (*Abb. 6*). Der schärfere

Abb. 4 _ Sog. Kreuz Heinrichs des Löwen, Rückseite, Christusmedaillon.

Abb. 5 _ Sog. Kreuz Heinrichs des Löwen, Rückseite, Engelmedaillon.

Abb. 6 _ Sog. Kostbares Evangeliar Bischof Bernwards, Vorderdeckel. Hildesheim, Dom-Museum.

Abdruck des Medaillons auf dem Hildesheimer Kreuz weist darauf hin, dass es wohl etwas früher als der Buchdeckel entstanden ist.

Die Muldenleisten auf der Rückseite des Kreuzes (Abb. 7) finden ihre nächsten Parallelen in der rheinisch-maasländischen Goldschmiedekunst

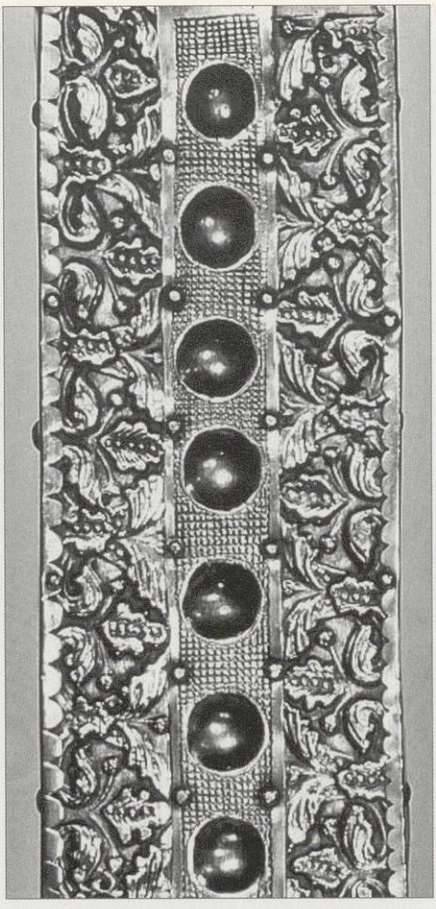


Abb. 7 _ Sog. Kreuz Heinrichs des Löwen, Rückseite, unterer Kreuzbalken (Detail).

des fortgeschrittenen 12. Jahrhunderts, in Werken wie dem Buchdeckel des Lebuinus-Evangeliars in Utrecht[35] oder dem Stabloer Triptychon in New York, Pierpont Morgan Library[36]. Für die ornamentalen Stanzleisten hat dagegen bereits Georg Swarzenski[37] auf niedersächsische Vorbilder und Voraussetzungen hingewiesen. So kehren die Palmettenmotive der Rückseite eng verwandt am Apostelarmreliquiar aus dem Braunschweiger Welfenschatz im Cleveland Museum of Art[38] wieder, das wohl gegen Ende des 12. Jahrhunderts entstanden ist, und auch die Rankenornamentik der Vorderseite fügt sich ohne weiteres in die Formenwelt der niedersächsischen Goldschmiedekunst des ausgehenden 12. Jahrhunderts ein[39].

Abb. 8 _ Sog. Kreuz Heinrichs des Löwen, Knauf des Kreuzfußes.

Darüber hinaus aber lässt sich das Hildesheimer Kreuz noch in einem weiteren Punkt mit der niedersächsischen Kunst des späten 12. Jahrhunderts verbinden. Die Filigranbeschläge am Knauf des Kreuzes (*Abb. 8*) sind denen auf dem Buchdeckel des Hildesheimer Bernwardevangeliars (*Abb. 6*) technisch und motivisch eng verwandt. Man hat den Knauf daher wohl zu Recht als zeitlich und künstlerisch zusammengehörig mit dem Kreuz angesehen, als Teil des ursprünglichen Vortragestabs, der für das Kreuz verwendet wurde[40]. Ähnliche Filigranformen finden sich zudem am Armreliquiar Bischof Bernwards der Hildesheimer Magdalenenkirche[41], das wohl ebenfalls gegen Ende des 12. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der Heiligsprechung des Bischofs in Hildesheim entstanden ist.

Abb. 9 _ Kopfreliquiar des hl. Oswald, König Sigismund (Detail). Hildesheim, Dom-Museum.

Entscheidend für die Frage der kunsthistorischen Einordnung und Datierung des Kreuzes sind jedoch die künstlerischen Voraussetzungen, die den Medaillonbildern der Rückseite zugrunde liegen (*Abb. 4 u. 5*). Die charakteristischen Eigenschaften ihres Stils lassen sich innerhalb der niedersächsischen Goldschmiedekunst des 12. Jahrhunderts nicht vor den gravierten Darstellungen des Oswald-Reliquiars im Hildesheimer Dom-

schatz[42] wiederfinden (*Abb. 9*), einem Werk, das in die späten achtziger Jahre des 12. Jahrhunderts datiert worden ist. Es bezeichnet den Beginn einer neuen Stilphase der Kunst in Hildesheim, die sich deutlich von der Auffassung älterer Werke wie etwa den beiden Buchdeckeln im Trierer Domschatz[43] aus der Zeit um 1170–1180 unterscheidet.

So wird man auch aus stilgeschichtlichen Gründen dazu geführt, das Hildesheimer Kreuz nach 1180 – und damit in die Zeit nach der Entmachtung Heinrichs des Löwen – zu datieren. Es kann daher kaum als das in der Urkunde genannte Kreuz Heinrichs des Löwen angesehen werden. Da es jedoch offenbar von Anfang an als Reliquienkreuz für eine Kreuzreliquie bestimmt war, fällt es schwer, seine Entstehung vollständig aus dem Zusammenhang mit der Stiftung Heinrichs des Löwen zu lösen. Es ist daher zu Recht die Frage aufgeworfen worden[44], ob sich die in der Urkunde genannte Schenkung nicht nur auf die kostbare Reliquie bezog, die sicher ihrerseits wieder in irgendeiner Form gefasst gewesen sein mag – vielleicht in Form einer Staurothek oder eines byzantinischen Doppelkreuzes, wie es noch im 13. Jahrhundert auf den Siegeln[45] des Hildesheimer Heilig-Kreuz-Stifts erscheint.

So könnte das Hildesheimer Kreuz erst in einigem zeitlichen Abstand zur Schenkung der kostbaren Reliquie durch Heinrich den Löwen geschaffen worden sein. Ob und inwieweit Heinrich der Löwe auch an der Stiftung des Kreuzes beteiligt war, wird sich anhand der erhaltenen Quellen wohl nie eindeutig klären lassen. Die ungewöhnliche Typenverwandtschaft des Hildesheimer Kreuzes mit dem Reichskreuz lässt sich jedenfalls eher mit dem bewussten Repräsentationsanspruch eines Herrschers vom Rang Heinrichs des Löwen als mit dem Auftrag des Hildesheimer Stiftskapitels verbinden. Auch die auffällige Nachahmung ottonischer, byzantinischer und islamischer Schmuckelemente auf der Vorderseite des Kreuzes könnte ganz bewusst auf die außergewöhnliche Herkunft, das Alter und die besondere Authentizität der Reliquie hinweisen. Man wird das Kreuz daher trotz seiner späten Entstehung nicht ohne weiteres von der Person Heinrichs des Löwen lösen können.

Dass derartige Rückgriffe auf die künstlerische Überlieferung in der Hildesheimer Kunst des ausgehenden 12. Jahrhunderts auch sonst vorkommen, macht noch einmal der Blick auf das Grubenschmelzkreuz der Hildesheimer Godehardkirche deutlich. Die Darstellung des Gekreuzig-

ten auf der Vorderseite des Kreuzes[46] wiederholt bis in die Einzelheiten das Vorbild des silbergegossenen Kruzifixes im Hildesheimer Domschatz[47], der zu Beginn des 11. Jahrhunderts durch Bischof Bernward gestiftet wurde[48]. Die Heiligsprechung Bernwards, aber auch der vor Ort erhaltene Reichtum an Zeugnissen der eigenen, bedeutenden Vergangenheit, die gegen Ende des 12. Jahrhunderts neu beschworen wurde, mögen Auslöser für diese Angleichung gewesen sein. Ähnliches ist wohl für das sog. kleine Bernwardkreuz der Hildesheimer Magdalenenkirche[49] zu vermuten, das in der konzentrischen Anordnung der großen Bergkristalle dem starren Schema der Hildesheimer Scheibenkreuze[50] folgt, in der streifenförmigen Gliederung der Kreuzarme aber ähnliche künstlerische Vorbilder wie das Kreuz der Heiligkreuzkirche erkennen lässt. Dessen umfassende und bewusste Übernahme älterer und fremder Elemente findet sich hier jedoch nicht wieder. Stattdessen spiegelt das Kreuz in allen übrigen die künstlerische Ausführung betreffenden stilistischen, motivischen und technischen Merkmalen die Formensprache der Hildesheimer Goldschmiedekunst des 12. Jahrhunderts wider.

Vor diesem Hintergrund ist es von besonderem Interesse, dass sich im Umkreis Heinrichs des Löwen noch eine weitere Goldschmiedearbeit erhalten hat, die durch die Wiederbelebung überkommener Formen und Techniken gekennzeichnet ist: der Buchdeckel des Evangeliars aus St. Ägidien in Braunschweig[51], das in die Zeit zwischen 1170 und 1190 datiert wird (*Abb. 10*). Schon die Gliederung scheint altertümlich. Sie folgt dem Schema des fünfteiligen Diptychons, wie es in spätantiker und karolingischer Zeit für den Schmuck von Bucheinbänden verwendet wurde. Werke wie der Buchdeckel des Lorscher Evangeliars aus der Hofschule Karls des Großen[52] sind eindrucksvolle Zeugnisse der alten, weit zurückreichenden Tradition. Darüber hinaus aber lässt auch die Goldschmiedeornamentik des Buchdeckels deutlich erkennen, dass seiner künstlerischen Ausstattung frühmittelalterliche Vorbilder zugrunde liegen. So stellen die separat gearbeiteten, flach getriebenen Blattrosetten mit Filigranauflage am unteren Rahmenstreifen eine Schmuckform dar, die sonst nur in der spätkarolingischen und frühottonischen Goldschmiedekunst begegnet und selbst dort nur in wenigen Beispielen überliefert ist, so etwa am Buchdeckel des Evangelium longum in St. Gallen[53] und am Buchdeckel aus Sitten im Victoria and Albert Museum, London[54]. Ähnliches gilt für die kleinen aufgelegten Stanzbleche mit Rosettenmotiven, die in der Tradition getriebener karolingischer und ottonischer Gold-

Abb. 10 _ Evangeliar aus St. Ägidien, Vorderdeckel. Braunschweig, Herzog Anton Ulrich-Museum.

blechbuckel stehen[55]. In der romanischen Goldschmiedekunst sind sie ohne Parallele.

Wenn auch ein unmittelbarer künstlerischer Zusammenhang zwischen Buchdeckel und Kreuz nicht festzustellen ist, so machen sich doch in Form, Typus und Technik der Ausstattung ähnliche retrospektive und historisierende Tendenzen bemerkbar, die beide Werke miteinander ver-

binden und in der niedersächsischen Kunst des 12. Jahrhunderts ungewöhnlich sind. Sie finden ihre Entsprechung in den Rückgriffen auf alte, überkommene Formen herrscherlicher Repräsentation, wie sie sich vor allem im Umkreis Heinrichs des Löwen nachweisen lassen und im Stifterbild des Herzogs im Evangeliar Heinrichs des Löwen ihren bedeutendsten Ausdruck erfuhren[56]. Sie mögen von dort auch auf andere Zentren und Persönlichkeiten im Umkreis des Braunschweiger Hofes ausgestrahlt haben. So erscheint das Kreuz – ähnlich wie der Buchdeckel – als Zeugnis für die Wiederbelebung der karolingischen und ottonischen Tradition, wie sie offenbar dem Anspruch und dem Selbstverständnis des Herzogs in besonderer Weise entsprach, die sich aber – mit anderer Zielsetzung und anderen Mitteln – gleichzeitig auch in Hildesheim sowie in Quedlinburg vollzog, wo um die Wende zum 13. Jahrhundert eine Reihe von karolingischen und ottonischen Werken des Kirchenschatzes restauriert und mit neuen, kostbaren Fassungen versehen wurden[57].

Die Anregung zur Untersuchung des Kreuzes geht auf einen Besuch der Ausstellung „Heinrich der Löwe und seine Zeit" mit Dietrich Kötzsche zurück. Für fachlichen Rat und Hilfe danke ich Michael Brandt, Dom-Museum Hildesheim, der mir die Untersuchung des Kreuzes großzügig gestattet hat.

1_ Dauerleihgabe im Dom-Museum Hildesheim, Inv. Nr. DS L 112. – Johann Michael Kratz, Herzog Heinrichs des Löwen Kreuz, Hildesheim 1882. – Ders., Kreuzkirche und Kreuzstift in Hildesheim, hrsg. von Adolf Bertram, Hildesheim 1892, S. 1011. – Otto Gerland, Die Werke der Kleinkunst in der Kirche zum heiligen Kreuz zu Hildesheim, in: ders., Kunst- und kulturgeschichtliche Aufsätze über Hildesheim, Hildesheim 1905, S. 49–59 (57), Abb. 6 u. 7. – Adolf Bertram, Hildesheims kostbarste Kunstschätze. Eine Auswahl religiöser Kunstwerke in Sankt Bernwards Stadt, Mönchengladbach 1913, Nr. 23, Taf. 14. – Max Creutz, Kunstgeschichte der edlen Metalle (Hermann Luer u. Max Creutz, Geschichte der Metallkunst 2), Stuttgart 1909, S. 176. – Georg Swarzenski, Aus dem Kunstkreis Heinrichs des Löwen, in: Städel-Jahrbuch, 7/8, 1932, S. 241–397 (332–333). – Hildesia sacra (Ausstellungskatalog), Hannover 1962, Kat. Nr. 30, Abb. 20. – Michael Brandt, Das Inventar der Kirche zum Heiligen Kreuz in Hildesheim, in: Die Kirche zum Heiligen Kreuz in Hildesheim (Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 46/47, 1978/79), Hildesheim 1980, S. 137–174 (157–158), Kat. Nr. 3, Abb. 192, 193. – Stadt im Wandel. Kunst und Kultur des Bürgertums in Norddeutschland 1150–1650 (Ausstellungskatalog), hrsg. von Cord Meckseper, Stuttgart–Bad Cannstatt 1985, Kat. Nr. 1042 (Michael Brandt), mit Abb. – Michael Brandt u. Regula Schorta, Der Einband, in: Das Kostbare Evangeliar des Heiligen Bernward, hrsg. von Michael Brandt, München 1993, S. 56–63 (58), Abb. 4. – Heinrich der Löwe und seine Zeit. Herrschaft und Repräsentation der Welfen 1125–1235 (Ausstellungskatalog), hrsg. von Jochen Luckhardt u. Franz Niehoff, München 1995, Kat. Nr. D 89 (Michael Brandt), mit Abb. – Abglanz des Himmels. Romanik in Hildesheim (Ausstellungskatalog), hrsg. von Michael Brandt, Hildesheim u. Regensburg 2001, Kat. Nr. 4.26 (Michael Brandt), mit Abb. – Holger A. Klein, Byzanz, der Westen und das wahre Kreuz. Die Geschichte einer

Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland (Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend, Reihe B, 17), Wiesbaden 2004, S. 231–233.

2_ Karl Jordan, Die Urkunden Heinrichs des Löwen, Herzogs von Sachsen und Bayern (Monumenta Germaniae Historia. Laienfürsten- und Dynastenurkunden der Kaiserzeit 1), Weimar 1941–1949, Nachdr. Stuttgart 1957–1960, Nr. 95, S. 145–146 (146). – Brandt, Inventar (Anm. 1), S. 158, Abb. 194.

3_ Zur Pilgerfahrt vgl. Einar Joranson, The Palestine pilgrimage of Henry the Lion, in: Medieval and Historical Essays in Honor of James Westfall Thompson, hrsg. von James Lea Cate u. Eugene N. Anderson, Chicago 1938, S. 146–225. – Karl Jordan, Heinrich der Löwe. Eine Biographie, München 1979, S. 175–183. – Wolfgang Georgi, Friedrich Barbarossa und die auswärtigen Mächte. Studien zur Außenpolitik 1159–1180 (Europäische Hochschulschriften, Reihe III, 442), Frankfurt am Main, Bern, New York u. Paris 1990, S. 209–225.

4_ Johannes Fried, Jerusalemfahrt und Kulturimport. Offene Fragen zum Kreuzzug Heinrichs des Löwen, in: Der Welfenschatz und sein Umkreis, hrsg. von Joachim Ehlers u. Dietrich Kötzsche, Mainz 1998, S. 111–137. – Peter Schreiner, Diplomatische Geschenke zwischen Byzanz und dem Westen ca. 800–1200: Eine Analyse der Texte mit Quellenanhang, in: Dumbarton Oaks Papers 58, 2004, S. 251–282 (260). – Holger A. Klein, Eastern Objects and Western Desires: Relics and Reliquaries between Byzantium and the West, in: Dumbarton Oaks Papers, 58, 2004, S. 283–314 (284–287 u. 300, Abb. 11).

5_ Abgedruckt bei Brandt, Inventar (Anm. 1), S. 151–152.

6_ Brandt, Inventar (Anm. 1), S. 150–151.

7_ Restaurierungsbericht von Elisabeth Treskow, Köln, im Pfarrarchiv Heilig Kreuz.

8_ Vgl. Theo Jülich, Gemmenkreuze. Die Farbigkeit ihres Edelsteinbesatzes bis zum 12. Jahrhundert, in: Aachener Kunstblätter 54/55, 1986/87, S. 99–258.

9_ Dauerleihgabe im Dom-Museum Hildesheim, Inv. Nr. DS L 113. – Brandt, Inventar (Anm. 1), S. 153–154, Kat. Nr. 1, Abb. 182 u. 183. – Willmuth Arenhövel, Der Hezilo-Radleuchter im Dom zu Hildesheim. Beiträge zur Hildesheimer Kunst des 11. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der Ornamentik, Berlin 1975, S. 138–143, Abb. 272–309. – Canossa 1077. Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Aufgang der Romanik (Ausstellungskatalog), hrsg. von Christoph Stiegemann u. Matthias Wemhoff, München 2006, Kat. Nr. 437 (Michael Peter), mit Abb.

10_ Der Schatz von Sankt Godehard (Ausstellungskatalog), hrsg. von Michael Brandt, Hildesheim 1988, Kat. Nr. 32 (Michael Brandt), mit Abb. – Michael Brandt, Ein Hildesheimer Vortragekreuz mit Grubenschmelzen, in: Festschrift für Hermann Fillitz zum 70. Geburtstag (Aachener Kunstblätter 60), Köln 1994, S. 223–236. – Abglanz des Himmels (Anm. 1), Kat. Nr. 4.27 (Michael Brandt), mit Abb.

11_ Hermann Schnitzler, Rheinische Schatzkammer, Düsseldorf 1957, Nr. 44, Taf. 147–149. – Jülich (Anm. 8), S. 190–191, Abb. 31.

12_ Schnitzler, Schatzkammer (Anm. 11), Nr. 45, Taf. 155. – Jülich (Anm. 8), S. 193, Abb. 36. – Michael Peter, Der Gertrudistragaltar aus dem Welfenschatz. Eine stilgeschichtliche Untersuchung (Schriften des Dom-Museums Hildesheim 2), Mainz 2001, S. 175 mit Anm. 14, Abb. 146.

13_ Percy Ernst Schramm u. Florentine Mütherich, Denkmale der deutschen Könige und Kaiser. Ein Beitrag zur Herrschergeschichte von Karl dem Großen bis Friedrich II. (Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Kunstgeschichte in München 2), München, 2. Aufl. 1981, Nr. 145, mit Abb. – Hermann Fillitz, Die Schatzkammer in Wien. Symbole abendländischen Kaisertums, Salzburg u. Wien 1986, S. 166–167, Nr. 2, Taf. 6 u. 7. – Jülich (Anm. 8), S. 172–174, Abb. 19.

14_ Hermann Schnitzler, Das sogenannte große Bernwardkreuz, in: Karolingische und ottonische Kunst. Werden – Wesen – Wirkung (Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie 3), Wiesbaden 1957, S. 382–394 (390–391), Abb. 161–162. – Jülich

(Anm. 8), S. 175–179, Abb. 20. – Canossa (Anm. 9), Kat. Nr. 522 (Michael Peter), mit Abb.

15_ Schnitzler, Bernwardkreuz (Anm. 14), 390–393.

16_ Hermann Fillitz, Das Adelheid-Kreuz aus St. Blasien, in: Das tausendjährige St. Blasien. 200jähriges Domjubiläum (Ausstellungskatalog), Karlsruhe 1983, Bd. 2, S. 212–228. – Hermann Fillitz u. Martina Pippal, Schatzkunst. Die Goldschmiede- und Elfenbeinarbeiten aus österreichischen Schatzkammern des Hochmittelalters, Salzburg und Wien 1987, Nr. 112, mit Abb. – Canossa (Anm. 9), Kat. Nr. 8 (Michael Peter), mit Abb.

17_ Dauerleihgabe im Dom-Museum Hildesheim, Inv. Nr. DS L 109. – Schnitzler, Bernwardkreuz (Anm. 14), S. 382–394, Abb. 157–160. – Kirchenkunst des Mittelalters. Erhalten und erforschen (Ausstellungskatalog), hrsg. von Michael Brandt, Hildesheim 1989, Kat. Nr. 2 (Michael Brandt), mit Abb. – Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen (Ausstellungskatalog), hrsg. von Michael Brandt u. Arne Eggebrecht, Hildesheim u. Mainz, Kat. Nr. VIII-34 (Martina Pippal), mit Abb. – Abglanz des Himmels (Anm. 1), Kat. Nr. 4.24 (Michael Brandt), mit Abb.

18_ Jülich (Anm. 8), S. 179–180, Farbtaf. 6. – Peter Lasko, The Enger Cross, in: Helmarshausen und das Evangeliar Heinrichs des Löwen, hrsg. von Martin Gosebruch u. Frank Neidhart Steigerwald (Schriftenreihe der Kommission für niedersächsische Bau- und Kunstgeschichte bei der Braunschweigischen wissenschaftlichen Gesellschaft 4), Göttingen 1992, S. 79–108. – Canossa (Anm. 9), Kat. Nr. 520 (Michael Peter), mit Abb.

19_ Erich Meyer, Die Hildesheimer Rogerwerkstatt, in: Pantheon 17, 1944, S. 1–11 (4–7). – Abglanz des Himmels (Anm. 1), Kat. Nr. 5.1–5.3 (Ursula Mende). – Canossa (Anm. 9), Kat. Nr. 527–529 (Ursula Mende), mit Abb.

20_ Zu dieser Schmuckform Hermann Fillitz, Studien zur römischen Reichskrone, in: Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen in Wien 50, 1953, S. 23–52 (33). – Mechthild Schulze-Dörrlamm, Die

Kaiserkrone Konrads II. (1024–1039). Eine archäologische Untersuchung zu Alter und Herkunft der Reichskrone, Sigmaringen 1991, S. 64–66. – Hiltrud Westermann-Angerhausen, Spuren der Theophanu in der ottonischen Schatzkunst?, in: Kaiserin Theophanu. Begegnungen des Ostens und des Westens um die Wende des ersten Jahrtausends. Gedenkschrift des Kölner Schnütgen-Museums zum 1000. Todesjahr der Kaiserin, hrsg. von Anton von Euw u. Peter Schreiner, Köln 1991, Bd. 2, S. 193–218 (205–207).

21_ Schramm u. Mütherich (Anm. 13), Nr. 67, mit Abb. – Fillitz, Schatzkammer (Anm. 13), S. 165–166 Nr. 1, Taf. 1–4. – Hermann Fillitz, Bemerkungen zur Datierung und Lokalisierung der Reichskrone, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 56, 1993, S. 313–334, Abb. 1–4.

22_ Schramm u. Mütherich (Anm. 13), Nr. 134, mit Abb. – Hermann Fillitz, Der Einband, in: Das Perikopenbuch Heinrichs II. Clm 4452 der Bayerischen Staatsbibliothek München. Begleitband zur Faksimileausgabe, hrsg. von Florentine Mütherich u. Karl Dachs, Frankfurt am Main u. Stuttgart 1994, S. 121–133 (126–128), Abb. 99, 103 u. 104. – Peter (Anm. 12), S. 90–94, Abb. 41, 67–70.

23_ Arenhövel (Anm. 9), Abb. 287–294. – Vgl. oben Anm. 9.

24_ Kirchenkunst (Anm. 17), Kat. Nr. 2, Abb. 9 u. 10. – Vgl. oben Anm. 17.

25_ München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4451. – Frauke Steenbock, Der kirchliche Prachteinband im frühen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Beginn der Gotik, Berlin 1965, Nr. 32, Abb. 48. – Schramm u. Mütherich (Anm. 13), Nr. 113, mit Abb. – Schulze-Dörrlamm (Anm. 20), S. 76, Abb. 52.

26_ Fillitz, Adelheid-Kreuz (Anm. 16), Abb. 67. – Fillitz u. Pippal (Anm. 16), Nr. 112, Abb. 112.3. – Vgl. oben Anm. 16.

27_ Josef Braun, Meisterwerke der deutschen Goldschmiedekunst der vorgotischen Zeit (Sammelbände zur Geschichte der Kunst und des Kunstgewerbes 8), München 1922, Bd. 2, S. 10, Taf. 51. – Victor H. Elbern u. Hans Reuther, Der Hildesheimer Domschatz, Hildesheim 1969, Nr. 36.

28_ Schramm u. Mütherich (Anm. 13), Nr. 197, mit Abb. – Fillitz, Schatzkammer (Anm. 13), Nr. 14, Taf. 19. – Nobiles Officinae. Die königlichen Hofwerkstätten zu Palermo zur Zeit der Normannen und Staufer im 12. und 13. Jahrhundert (Ausstellungskatalog), hrsg. von Wilfried Seipel, Wien u. Mailand 2004, Kat. Nr. 57 (Helmut Trnek), mit Abb. S. 87 u. 239.

29_ Le trésor de Saint-Denis (Ausstellungskatalog), Paris 1991, Kat. Nr. 39 (Jannic Durand), mit Abb. – Byzance. L'árt byzantin dans les collections publiques françaises (Ausstellungskatalog), Paris 1992, Kat. Nr. 196 (Jannic Durand), mit Abb. – The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843–1261 (Ausstellungskatalog), hrsg. von Helen C. Evans u. William David Wixom, New York 1997, Kat. Nr. 133 (Susan A. Boyd), mit Abb.

30_ In den gleichen Zusammenhang gehört das Motiv der offenen Filigrankörbchen, wie sie etwa eine Fibel des 12. Jahrhunderts aus Monte Cassino in Rom, Museo dell'Alto Medievo, vgl. Nobiles Officinae (Anm. 28), Kat. Nr. 3, mit Abb., oder das Kreuz der Kathedrale von Velletri, vgl. ebd., Kat. Nr. 5, mit Abb., aufweisen, deren reiche Goldschmiedeornamentik ebenfalls auf islamische Vorbilder zurückgeführt worden ist.

31_ Schätze der Kalifen. Islamische Kunst zur Fatimidenzeit (Ausstellungskatalog), hrsg. von Wilfried Seipel, Wien u. Mailand 1999, Kat. Nr. 79, mit Abb.

32_ Marilyn Jenkins u. Manuel Keene, Islamic Jewelry in the Metropolitan Museum of Art, New York 1982, Kat. Nr. 16, 40 u. 41, mit Abb.

33_ Almut von Gladiss, Schmuck im Museum für Islamische Kunst, Berlin 1998, Kat. Nr. 18, Taf. 7.

34_ Hildesheim, Dom-Museum, DS 18. – Steenbock (Anm. 25), Nr. 66, Abb. 93. – Bernward von Hildesheim (Anm. 17), Kat. Nr. VIII-30 (Michael Brandt u. Ulrich Kuder), mit Abb. – Brandt u. Schorta, Einband (Anm. 1), S. 56–63, Taf. 1. – Abglanz des Himmels (Anm. 1), Kat. Nr. 4.9 (Michael Brandt), mit Abb.

35_ Utrecht, Museum Catharijneconvent, AMB h. 1, (Deckel m. 901). – Steenbock (Anm. 25), Nr. 86, Abb. 118. – Rhein und Maas. Kunst und Kultur 800–1400 (Ausstellungskatalog), hrsg. von Anton Legner, Köln 1972 u. 1973, Kat. Nr. J 39 (Anton von Euw), mit Abb.

36_ Marie-Madeleine Gauthier, Emaux du moyen âge occidental, Fribourg 1972, S. 124–126 u. 343–344 Nr. 81. – William Voelkle, The Stavelot Triptych. Mosan Art and the Legend of the True Cross, New York 1980, Taf. 1–8. – The Glory of Byzantium (Anm. 29), Kat. Nr. 301 (William Voelkle), mit Abb.

37_ Swarzenski (Anm. 1), S. 332–333, Abb. 278 u. 279.

38_ Swarzenski (Anm. 1), S. 326–339, Abb. 269, 270, 273, 278, 281, 282, 285. – Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur (Ausstellungskatalog), hrsg. von Reiner Haussherr, Stuttgart 1977, Kat. Nr. 578 (Dietrich Kötzsche), Abb. 387. – Heinrich der Löwe (Anm. 1), Kat. Nr. D 60 (Michael Brandt), mit Abb.

39_ Motivisch verwandt ist etwa die Rankenornamentik auf dem Buchdeckel des 1159 datierten Ratmann-Sakramentars in Hildesheim, Dom-Museum, DS 37, vgl. Steenbock (Anm. 25), Nr. 96, Abb. 135. – Heinrich der Löwe (Anm. 1), Kat. Nr. G 31 (Michael Brandt), mit Abb. – Abglanz des Himmels (Anm. 1), Kat. Nr. 3.9 (Michael Brandt), mit Abb.

40_ Brandt, Inventar (Anm. 1), Kat. Nr. 3. – Heinrich der Löwe (Anm. 1), Kat. Nr. D 89 (Michael Brandt). – Abglanz des Himmels (Anm. 1), Kat. Nr. 4.26 (Michael Brandt).

41_ Dauerleihgabe im Dom-Museum Hildesheim, Inv. Nr. L 1978-2. – Schatzkammer auf Zeit. Die Sammlungen des Bischofs Eduard Jakob Wedekin 1796–1870 (Ausstellungskatalog), hrsg. von Michael Brandt, Hildesheim 1991, Kat. Nr. 39 (Michael Brandt), mit Abb. – Bernward von Hildesheim (Anm. 17), Kat. Nr. IX-22 (Michael Brandt), mit Abb. – Abglanz des Himmels (Anm. 1), Kat. Nr. 4.16 (Michael Brandt), mit Abb.

42_ Kirchenkunst (Anm. 17), Kat. Nr. 9 (Michael Brandt), mit Abb. – Heinrich der Löwe (Anm. 1), Kat. Nr. A 17 (Michael Brandt), mit Abb. – Susanne Beatrix Hohmann, Die Halberstädter Chorschranken. Ein Hauptwerk der niedersächsischen Kunst um 1200 (Neue Forschungen zur deutschen Kunst 3), Berlin 2000, S. 117–120, Abb. 141–144. – Abglanz des Himmels (Anm. 1), Kat. Nr. 4.23 (Michael Brandt), mit Abb.

43_ Trier, Domschatz, Cod. 140 u. 141. – Steenbock (Anm. 25), Nr. 98 u. 99, Abb. 138 u. 139. – Schatz von Sankt Godehard (Anm. 10), Kat. Nr. 29 u. 30 (Michael Brandt), mit Abb. – Abglanz des Himmels (Anm. 1), Kat. Nr. 4.7 (Michael Brandt), mit Abb.

44_ Heinrich der Löwe (Anm. 1), Kat. Nr. D 89 (Michael Brandt). – Abglanz des Himmels (Anm. 1), Kat. Nr. 4.26 (Michael Brandt).

45_ Brandt, Inventar (Anm. 1), S. 172–173, Nr. 1, Abb. 231. – Klein, Byzanz (Anm. 1), S. 232, Abb. 101.

46_ Peter Bloch, Romanische Bronzekruzifixe (Denkmäler deutscher Kunst. Bronzegeräte des Mittelalters 5), Berlin 1992, S. 240 Nr. VI A 2, mit Abb. – Vgl. oben Anm. 10.

47_ Bloch (Anm. 46), S. 240 Nr. VI A 1, mit Abb. – Bernward von Hildesheim (Anm. 17), Kat. Nr. VIII-31 (Michael Brandt), mit Abb.

48_ Vgl. Peter Bloch, Romanische Bronzekruzifixe vom Typus des Bernward-Kruzifixes, in: Aachener Kunstblätter 47, 1976, S. 81–110 (81–82, 85–86), Nr. 1 u. 2, Abb. 1 u. 2. – Brandt, Vortragekreuz (Anm. 10), S. 223–228, Abb. 1 u. 4.

49_ Dauerleihgabe im Dom-Museum Hildesheim, Inv. Nr. L 1989/6. – Schatzkammer auf Zeit (Anm. 41), Kat. Nr. 38 (Michael Brandt), mit Abb. – Bernward von Hildesheim (Anm. 17), Kat. Nr. IX-25 (Beate Braun-Niehr), mit Abb. – Abglanz des Himmels (Anm. 1), Kat. Nr. 4.25 (Michael Brandt), mit Abb.

50_ Canossa (Anm. 9), Kat. Nr. 527–529 (Ursula Mende), mit Abb.– Vgl. oben Anm. 19.

51_ Braunschweig, Herzog Anton Ulrich-Museum, Inv. Nr. MA 55. – Steenbock (Anm. 25), Nr. 107, Abb. 146. – Stadt im Wandel (Anm. 1), Kat. Nr. 1030 b (Frauke Steenbock), mit Abb. – Heinrich der Löwe (Anm. 1), Kat. Nr. F 13 (Jochen Luckhardt), mit Abb.

52_ London, Victoria and Albert Museum, Inv. Nr. 138-1866. – Vatikanstadt, Biblioteca Apostolica Vaticana, Museo Sacro, Pal. Lat. 50. – Adolph Goldschmidt, Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karolingischen und sächsischen Kaiser. 8.–11. Jahrhundert, Bd. 1, Berlin 1914, Nr. 13 u. 14, Taf. 7 u. 8. – Steenbock (Anm. 25), Nr. 14, Abb. 22 u. 23. – 799. Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn (Ausstellungskatalog), hrsg. von Christoph Stiegemann u. Matthias Wemhoff, Mainz 1999, Kat. Nr. X.22 (Paul Williamson), mit Abb.

53_ St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. 53. – Steenbock (Anm. 25), Nr. 23, Abb. 36 u. 37. – Johannes Duft u. Rudolf Schnyder, Die Elfenbein-Einbände der Stiftsbibliothek Sankt Gallen, Beuron 1984, S. 75–93, Taf. 6, 7 u. 15. – Peter Lasko, Ars sacra 800–1200, 2. Aufl. New Haven u. London 1994, S. 65, Abb. 85 u. 86.

54_ Steenbock (Anm. 25), Nr. 55, Abb. 75. – Lasko (Anm. 53), S. 84, Abb. 121.

55_ Karl Hermann Usener, Zur Datierung der Stephansbursa, in: Miscellanea Pro Arte. Hermann Schnitzler zur Vollendung des 60. Lebensjahres (Schriften des Pro Arte Medii Aevi 1), Düsseldorf 1965, S. 37–43 (40–42), Taf. 38 u. 39.

56_ Hartmut Hoffmann, Buchkunst und Königtum im ottonischen und frühsalischen Reich (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 30), Stuttgart 1986, S. 36–37. – Florentine Mütherich, Das Evangeliar Heinrichs des Löwen und die Tradition des mittelalterlichen Herrscherbildes, in: Das Evangeliar Heinrichs des Löwen und das mittelalterliche Herrscherbild (Bayerische Staatsbibliothek. Ausstellungskataloge 35), München 1986, S. 25–34.

57_ Dietrich Kötzsche, Der Buchdeckel des Quedlinburger Evangeliars, in: Das Quedlinburger Evangeliar. Das Samuhel-Evangeliar aus dem

Quedlinburger Dom (Bayerische Staatsbibliothek. Ausstellungskataloge 53), München 1991, S. 43–50. – Der Quedlinburger Schatz – wieder vereint (Ausstellungskatalog), hrsg. von Dietrich Kötzsche, Berlin 1992, Kat. Nr. 4, 5, 8, 9 (Dietrich Kötzsche), mit Abb. – Michael Peter, Das karolingische Elfenbeinkästchen im Schatz der Quedlinburger Stiftskirche, in: Zeitschrift des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft 52/53, 1998/99, S. 53–92.

Christian Plath

Kriegserfahrungen eines katholischen Geistlichen im Dreißigjährigen Krieg: Das Tagebuch des Hildesheimer Benediktinerabts Johann Jacke

_ I. Selbstzeugnisse als Quellengattung

Selbstzeugnisse – oder sog. Ego-Dokumente[1] – stellen eine wichtige Quelle zur Erforschung individueller Erfahrungen dar, da in derartigen Texten eine Verknüpfung zwischen der Innen- und Außenwelt erfolgt und somit die individuellen Auswirkungen der institutionellen Rahmenbedingungen sichtbar werden[2]. Seit einigen Jahren steht die systematische Erfassung und Auswertung von Selbstzeugnissen unter verschiedensten Aspekten im Blickpunkt der Geschichtsforschung[3], wobei deutlich wird, dass auch in früheren Jahrhunderten nicht nur Kleriker und höhergestellte Persönlichkeiten, sondern auch einfache Leute wie z. B. Söldner, Handwerker oder Bauern ihre Erfahrungen niedergeschrieben haben[4]. Während sich Selbstzeugnisse aus späteren Epochen, insbesondere aus der Zeit der Weltkriege, in unüberschaubarer Menge erhalten haben, sind derartige Archivalien für die Frühe Neuzeit eher selten[5].

Für Hildesheim war bisher als Selbstzeugnis aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges lediglich das Tagebuch des Hildesheimer Arztes und zeitweiligen Ratsherrn Conrad Jordan bekannt[6]. Dieser Bericht ist in die Tradition der Hildesheimer Bürgermeistertagebücher einzuordnen und

stellt das letzte Glied einer bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts zurückreichenden Kette derartiger Tagebücher dar[7]. Die Aufzeichnungen Conrad Jordans liegen allerdings nur in einer den wissenschaftlichen Ansprüchen kaum genügenden Edition vor[8]. Das Original des über 2000 Seiten umfassenden Tagebuchs ist anscheinend verloren, denn bei dem in der Hildesheimer Dombibliothek aufbewahrten und als Grundlage für die Edition dienenden Exemplar handelt es sich wahrscheinlich um eine Abschrift aus dem Ende des 18. Jahrhunderts[9].

Neben Conrad Jordans Tagebuch sind als Selbstzeugnisse für Hildesheim aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges noch die bisher nicht bekannten[10] Aufzeichnungen des Abtes von St. Michaelis, Johann Jacke[11], erhalten, welche das Schicksal eines katholischen Geistlichen nach dem Einmarsch der schwedisch-welfischen Truppen in Hildesheim widerspiegeln und somit eine wichtige Quelle für die Wahrnehmungsperspektive und Erfahrungsmuster[12] eines katholischen Geistlichen darstellen. Bevor aber das Tagebuch näher vorgestellt wird, soll das Geschehen in Hildesheim zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges und somit jenes Umfeld, in dem der Benediktinerabt seine Aufzeichnungen verfasste, kurz skizziert werden.

_ II. Die konfessionellen Verhältnisse in Hildesheim während des Dreißigjährigen Krieges

Die ersten Jahre des 1618 in Böhmen ausgebrochenen Dreißigjährigen Krieges verliefen für Hildesheim zunächst harmlos[13]. Erst ab 1625 war die Stadt von den Kämpfen betroffen, als kaiserliche Truppen die Amtshäuser Marienburg und Steuerwald besetzten und immer wieder Ausfälle in das Umland unternahmen. Hildesheim blieb jedoch von direkten Kriegsfolgen sowie von der Umsetzung des 1629 seitens Kaiser Ferdinands II. erlassenen Restitutionsedikts, das die Rückgabe aller seit 1552 von den Protestanten beanspruchten Kirchengüter an die Katholiken vorsah[14], zunächst verschont, obwohl Bischof Ferdinand von Bayern[15] Tilly wiederholt zur Eroberung Hildesheims aufforderte[16].

Erst Ende September 1632 wurde Hildesheim von kaiserlichen Truppen erobert. Im November 1632 zog der Osnabrücker Bischof Franz Wilhelm von Wartenberg[17] in Hildesheim ein und führte dort wie zuvor in

Minden und Osnabrück[18] umfangreiche gegenreformatorische Maßnahmen durch. Diese bestanden in einer Einziehung aller lutherischen Kirchen und der damit verbundenen Beschränkung des lutherischen Gottesdienstes auf die Rathäuser der Alt- und Neustadt, der Ausweisung von acht der zwölf lutherischen Pfarrer sowie der erzwungenen Aufnahme von Katholiken in den Rat. Außerdem forderten die katholischen Kleriker vom Rat hohe Schadensersatzforderungen. Diese Maßnahmen fanden erst ein Ende, als der Osnabrücker Bischof Ende Februar 1633 überstürzt die Stadt verließ, da schwedisch-welfische Truppen seine Heimatbistümer bedrohten[19]. Von August 1633 bis Juni 1634 wurde Hildesheim von schwedisch-welfischen Truppen belagert.

Mit der Einnahme der Stadt wendete sich das Blatt in die entgegengesetzte Richtung. Die lutherischen Pfarrer kehrten zurück und nahmen ihre Kirchen mit feierlichen Gottesdiensten wieder in Besitz[20], aber nun wurden die katholischen Kleriker bedrängt. Auch wenn nur die Jesuiten explizit ausgewiesen wurden und den übrigen katholischen Klerikern freigestellt wurde, unter Verzicht ihrer Sonderrechte in der Stadt zu bleiben, so gingen doch fast alle betroffenen Personen ins Exil. Die leer stehenden Gebäude wurden geplündert[21]. Die in Hildesheim verbliebenen Kleriker[22] wurden zunehmenden Repressalien ausgesetzt: Sie wurden zunächst aus den Klöstern und Stiften vertrieben und in der Kapuzinerniederlassung im Brühl konzentriert, zudem sperrte der Rat alle Einkünfte, und die neue Besatzungsmacht untersagte die Feier der Messe[23].

Die unter Franz Wilhelm von Wartenberg gemachten Erfahrungen prägten ein tiefes Misstrauen der Hildesheimer Bürgerschaft gegen die Katholiken aus. Conrad Jordan warf ihnen vor, sie würden bei den Messen auf die Lutheraner schimpfen und Intrigen planen[24], und der Rat begründete 1640 eine Visitation in der Stadt damit, dass sich *viele Verdächtige unter den Catholischen* aufhalten[25]. Bereits bei der Ratswahl von 1634 waren jene Männer, die unter Franz Wilhelm von Wartenberg in den Rat gedrängt worden waren, nicht mehr berücksichtigt worden[26]. Diese Maßnahmen zeigen den tiefen Argwohn, der sich gegenüber den Katholiken entwickelt hatte.

Auch dem neuen Machthaber Herzog Georg von Braunschweig-Lüneburg-Hildesheim waren die Katholiken suspekt. Er verfügte zunächst eine systematische Erfassung aller katholischer Bürger, die zu dem Ergebnis

führte, dass sich in der Bischofsstadt neben den Klerikern noch 23 Katholiken aufhielten[27]. Von diesen Personen verlangte der Herzog einen Treueeid, der ihm jedoch verweigert wurde[28]. Der Argwohn erreichte seinen Höhepunkt, als Herzog Georg im November 1640 die Ausweisung aller Katholiken forderte[29]. Ein Grund für den Ausweisungsbeschluss wurde nicht angegeben, jedoch lag ein direkter Zusammenhang mit einer Zusammenkunft mehrerer Heerführer in Hildesheim Anfang November 1640 und ihrem plötzlichem Tod nahe[30]. Die Anordnung wurde jedoch nicht im vollen Umfang umgesetzt, denn wenige Tage später ließ Herzog Georg lediglich zwölf katholische Bürger aus der Stadt weisen[31].

Die konfessionellen Verhältnisse normalisierten sich erst wieder mit dem 1643 zwischen der Stadt Hildesheim, dem Welfenhaus sowie Erzbischof Ferdinand von Bayern geschlossenen Goslarer Frieden. Dieser begrenzte zwar die Ausübung der lutherischen Konfession im Hochstift Hildesheim auf 40 Jahre für die Untertanen bzw. 70 Jahre beim Adel, in Bezug auf die Stadt Hildesheim stellte der Vertrag aber den früheren status quo wieder her, sodass die katholischen Kleriker wieder zurückkehrten[32].

Mit dem Westfälischen Frieden von 1648 wurden die konfessionellen Grenzen endgültig auf den Stand von 1624 festgeschrieben, was bedeutete, dass der Hildesheimer Rat die Kapuziner auswies. Nach mehrjährigen Verhandlungen mit dem Landesherrn nahm die Stadt sie aber wieder auf[33]. Der Dreißigjährige Krieg hatte somit zu einem Höhepunkt der konfessionellen Konfrontation geführt, bevor 1648 die Verhältnisse endgültig fixiert wurden.

_ III. Das Tagebuch des Johann Jacke als Ausdruck katholischer Kriegserfahrung

Das in der Hildesheimer Dombibliothek aufbewahrte Tagebuch[34] besteht aus einem Oktavheft von 62 Seiten, wobei Jacke durch die Bemerkung *descripta a me Johanne abbate* als Verfasser zu identifizieren ist. Die Aufzeichnungen des Benediktinerabts Johann Jacke umfassen die Monate August 1634 bis Januar 1635 und reichen somit von der Besetzung der Stadt durch schwedisch-welfische Truppen bis zu seiner Flucht aus Hildesheim. Die Exilszeit, die der Abt in Wolfenbüttel verbrachte, ist dort nicht mehr geschildert.

Da Abt Johann nicht nur äußere Geschehnisse beschreibt, sondern auch seine privaten Erlebnisse in der Ich-Form dargestellt hat, ist dieser Text in Abgrenzung zur Chronik als Tagebuch einzuordnen[35]. Abt Johann schildert zum einen die allgemeine Situation der noch in Hildesheim verbliebenen Kleriker und zum anderen seine eigenen Erlebnisse, sodass eine Verknüpfung zwischen der Innen- und Außenwelt erfolgte, und die individuellen Auswirkungen der institutionellen Rahmenbedingungen sichtbar werden[36].

Dieses Dokument stellt die einzige bisher zu ermittelnde Niederschrift persönlicher Kriegserfahrung von katholischer Seite für den Hildesheimer Raum dar. Die Tatsache, dass für den Beginn der Aufzeichnungen erst der Einzug der schwedisch-welfischen Truppen ausschlaggebend war, verdeutlicht, dass der Abt den Dreißigjährigen Krieg als Konfessionskrieg wahrnahm und die Katholiken seiner Ansicht nach im Sommer 1634 in eine mitteilenswerte außergewöhnliche Situation gerieten. Diese Erwartungshaltung war durch das Vorgehen der Schweden in anderen Gebieten des Reichs vorgeprägt[37]. Dennoch stellen Jackes Tagebücher keine konfessionelle Polemik dar. Sie sind zwar subjektiv gefärbt, aber dennoch weitgehend deskriptiv gehalten und vom Aussagewert her zuverlässig, da fast alle der seitens des Abts geschilderten Ereignisse auch in anderen Quellen überliefert sind. Da Abt Johann seine Aufzeichnungen in deutscher Sprache verfasste[38] und lediglich bis zu seiner Flucht aus Hildesheim fortführte, sollte die Zielgruppe keine höhere kirchliche Instanz, sondern wahrscheinlich das kaiserliche Militär sein, dem er die Bedrängnisse der Katholiken schildern wollte, um die Feldherren zu einer Eroberung Hildesheims zu bewegen.

Auch wenn Jackes Aufzeichnungen erst im Sommer 1634 beginnen, so hatte das Benediktinerkloster St. Michael schon zuvor die Folgen des Krieges zu spüren bekommen. Im Sommer 1626 hatte Jacke gegen Zahlung von 100 Talern vom dänischen Proviantmeister Caspar Richter einen Schutzbrief für die Ländereien des Klosters erhalten[39], aber das Papier schütze nicht davor, dass die Klostermühle niedergebrannt wurde[40]. Diese Schäden waren jedoch, verglichen mit der Situation ab dem Sommer 1634, noch sehr gering. Jackes Aufzeichnungen veranschaulichen das System von Repressalien gegen die katholischen Kleriker, das mit dem Einmarsch der schwedisch-welfischen Truppe einsetzte.

Von den ursprünglich sieben Mönchen des Konvents waren im Sommer 1634 nur der Abt und ein weiterer Pater in Hildesheim verblieben[41], während die übrigen Benediktiner zusammen mit einem Großteil der anderen Kleriker Ende Juli 1634 ins Exil gegangen waren[42].

Die beiden noch im Kloster verbliebenen Mönche verloren allerdings schon bald die Verfügungsgewalt über das Gebäude, denn Anfang August 1634 ist *salva guardia in unser Closter kohmen und die Schlüßel weggenohmen worden*[43]. Die Übergabe des Klosters erfolgte also nicht im Rahmen einer feierlichen Zeremonie, sondern fand auf eine unspektakuläre Weise statt, wobei die Einlegung der *salva guardia*, also Besatzungssoldaten, auf eine Überwachung der Mönche hinauslief. Dies war nur der erste Schritt zu einer Räumung des Klosters, denn am 14. August 1634 wurde den Mönchen angezeigt, *daß wir das Closter reumen sollten*[44].

Die Vertriebenen fanden vorerst in der Kapuzinerniederlassung im Brühl eine neue Bleibe. Mitte August 1634 machte Abt Johann eine Bestandsaufnahme der noch in Hildesheim verbliebenen katholischen Kleriker, wonach sich noch vier Domherren, 12 Domvikare und einige wenige andere Kleriker in der Stadt befanden. Der Abt erwähnt allerdings nicht, ob sich die betreffenden Personen ebenfalls im Kapuzinerkloster oder an anderen Orten aufhielten[45].

Nach der Ausweisung der Mönche nahmen die Räte Herzog Georgs das St. Michaeliskloster durch das Anschlagen des herzoglichen Wappens symbolisch in Besitz[46]. Das Gebäude stand allerdings vorerst leer und wurde in den folgenden Wochen erst von den Soldaten, dann auch von Bürgern geplündert[47]. Hierbei unterstellten die calenbergischen Räte dem Abt auch, er habe *in dem Garten einen Casten begraben laßen mit Kelchen und anderen Kleinodien*, sodass auch der Klostergarten vollständig umgegraben wurde, ohne dass die Soldaten fündig wurden[48]. Im Jahr 1636 wurde schließlich auch die bisher verschonte Bibliothek des Klosters mit ihren wertvollen mittelalterlichen Handschriften abtransportiert[49]. Diese Einträge demonstrieren, dass die Soldaten vor allem an Wertgegenständen und nicht an speziellen Repressalien gegen die katholischen Kleriker interessiert waren.

Die Requirierung der Gebäude stellte nicht die einzige Maßnahme gegen den Klerus dar, denn Mitte September 1634 wurde allen weltlichen und

geistlichen katholischen Einwohnern auferlegt, *daß sie monathlich 500 Taler Contribution geben sollen*[50], obwohl den Klerikern alle Einkünfte gesperrt worden waren[51]. Wer sich, sei es aufgrund fehlender finanzieller Mittel, sei es aus bewusster Opposition, weigerte, den für ihn angesetzten Betrag zu zahlen, dem drohten Zwangsmaßnahmen. Abt Johann war ein solches Beispiel: Als er, der ohnehin schon aus dem Kloster vertreiben war, sich weigerte, die Gelder zu zahlen, wurden ihm 2 *Musquetierer geschicket, die Contribution zu bezahlen, sonsten sollen die beiden so lange bleiben und alles auffressen und aussaufen, biß ich das Geld erlegt habe*[52]. Auf seine Beschwerde, *er hette nichts, wovon ich Contribution geben solle*, habe der Kriegskommissar Conrad Philipp Knochenhauer[53] lediglich erwidert, dass *daß Closter Lüchter habe, die zu Gelde gemacht werden* könnten[54]. Die Kontributionsforderungen zeigten somit das Bestreben der neuen Besatzungsmacht, den katholischen Klerus finanziell auszuplündern, wobei noch evtl. vorhandene Wertgegenstände abgegeben oder verkauft werden sollten.

Den pekuniären Forderungen folgte die systematische Zusammenführung der Kleriker. Nachdem Kriegskommissar Knochenhauer bereits Ende November 1634 angedroht hatte, dass *alle Papisten auß der Stadt geschaffet werden mügen*[55], wurden Anfang Dezember 1634 ohne offizielle Begründung[56] alle katholischen Einwohner, sowohl Kleriker als auch Bürger, gewaltsam zusammengetrieben und auf den Schuhhof, das Amtshaus der Gerber und Schuhmacher[57], geführt. Auch der Abt von St. Michaelis war von dieser Maßnahme betroffen: *Ist ein Leutenandt mit zwei Musquetierern kommen und hat mich zu den anderen nach dem Schuhhoffe geführet*[58]. Auf dem Weg dorthin wurden die Kleriker *von den Bürgern sehr beschimpfet und mit Steinen beworffen*[59]. Die Schmähruf e und Steinwürfe der Bürger resultierten vor allem aus den Erfahrungen der katholischen Gegenreformation und der anschließenden Belagerung, welche die Aversionen gegen die Katholiken noch verstärkt hatte. Allerdings waren derartige Übergriffe die Ausnahme, denn ansonsten sind keine Gewalttaten der Bürger gegen die katholischen Kleriker überliefert.

Die Inhaftierung im Schuhhof war derartig streng, dass die calenbergischen Räte selbst das Begräbnis des während der Haft verstorbenen Küchenmeisters der Kartäuser untersagten und dieser erst nach langen Verhandlungen in einem Sack und ohne jegliche Zeremonie verscharrt

werden durfte[60]. Es ist nicht bekannt, zu welchem Zeitpunkt die Inhaftierten freigelassen wurden.

Aufgrund der Repressalien sah sich Abt Johann Anfang 1635 genötigt, die Stadt zu verlassen. Unter nicht näher geschilderten Umständen gelang ihm die Flucht aus Hildesheim. Eine spätere Quelle des Klosters stellt die Flucht so dar, dass der Abt ausgerechnet im Habit eines lutherischen Pfarrers geflohen sei[61]. Hierbei handelt es sich aber wahrscheinlich um eine literarische Ausschmückung, denn Abt Johann erwähnte in seinen Aufzeichnungen nur die Flucht.

Sein Ziel war das seit 1627 von kaiserlichen Truppen besetzte Wolfenbüttel, wo er *den 15. Januar* [1635] *angelanget*, vom Stadtkommandanten *zu Gaste geladen* worden sei und berichtet habe, *wie die Catholischen würden mitgenommen*[62]. Mit diesen Schilderungen intendierte der Abt, dass die kaiserlichen Truppen gegen Hildesheim vorgehen sollten, um den dort bedrängten katholischen Klerikern zur Hilfe zu eilen. Diese Wünsche wurden jedoch nicht erfüllt, denn bis zum Abschluss des Goslarer Friedens 1643 herrschte eine militärische Pattsituation: Während schwedische Truppen die Bischofsstadt Hildesheim besetzt hielten, hatten sich die kaiserlichen Armeen in der welfischen Residenzstadt Wolfenbüttel eingerichtet. Keine Seite wollte ihre Position aufgeben oder die eigene Festung durch einen Ausfall so schwächen, dass der Gegner sie hätte einnehmen können[63].

Die Aufzeichnungen Jackes brechen nach der Erwähnung seiner Flucht ab und beschreiben die Exilszeit nicht mehr. Während des Aufenthalts in Wolfenbüttel war der Abt bestrebt, die Rechte und Privilegien des Klosters geltend zu machen, indem er Listen über die Rechte, Privilegien und Einkünfte des Klosters verfasste, um sie bei einer späteren Restitution vorzulegen[64]. Der Abt versuchte also, mit juristischen Ansprüchen gegen die Vertreibung aus dem Kloster vorzugehen.

Der Geistliche konnte erst Ende September 1643, im Gegensatz zu seiner Flucht aber reich beladen, nach Hildesheim zurückkehren[65]. Ihm war es während des Exils gelungen, von kaiserlichen Feldherren und anderen Klerikern zahlreiche Zuwendungen, insbesondere Bücher zum Aufbau einer neuen Bibliothek, zu erhalten[66]. Am Jahrestag des Namenspatrons des Klosters, dem Michaelistag 1643, nahm der Abt das Kloster feierlich

wieder in Besitz[67]. Zwar sind in diesem Zusammenhang auch weitere Mönche erwähnt, jedoch geht aus den Quellen ihre Anzahl ebenso wenig bekannt hervor wie der Ort, an welchem diese das Exil verbracht hatten.

Mit den Aufzeichnungen des Benediktinerabts Johann von St. Michaelis liegt eine persönliche Dokumentation von katholischer Seite über die Situation der katholischen Kleriker unmittelbar nach der kriegspolitischen Wende vor. Die auch über andere Quellen belegten Schilderungen der Repressalien gegenüber den Klerikern vollzogen sich in einem Stufensystem: Der Ausweisung aus den Gebäuden folgten finanzielle Forderungen und schließlich die Inhaftierung, wobei das Ziel dieser Maßnahmen nicht der Kampf gegen die katholische Konfession, sondern das Vermögen der Klöster und Kleriker war. Auf Dauer wurde die Situation so unerträglich, dass Abt Johann aus Hildesheim floh.

_ IV. Die Interpretation des Dreißigjährigen Krieges in den Aufzeichnungen Johann Jackes

Abt Johann interpretierte den Dreißigjährigen Krieg als Konfessionskrieg, der sich aber allein gegen die katholische Konfession richtete, denn seine Aufzeichnungen setzen erst mit der Eroberung Hildesheims durch schwedisch-welfische Truppen ein. Die zuvor erfolgte Unterdrückung der lutherischen Konfession erwähnt der Geistliche mit keinem Wort. Jacke stellt das Geschehen in Hildesheim auch nicht in größere politische Zusammenhänge, sondern beschreibt nur die direkten Konsequenzen für sein Kloster. Der Erfahrungsraum des Abtes war rein lokaler Natur und blieb allein auf seine eigenen Erfahrungen sowie die Situation des Klosters beschränkt. Abt Johann erwähnt außer der Solidaritätsbekundung der Kapuziner, die ihm und anderen Klerikern Unterkunft gewährten, weder das Verhältnis zu anderen Ordensgemeinschaften, noch äußerte er konfessionelle Polemik. Er nahm der die Lutheraner pauschal als die für die Repressalien verantwortliche Besatzungsmacht sowie in Form von Schmährufen bei der Inhaftierung wahr, aber hiermit verbunden war allein eine deskriptive Sichtweise und keine Polemik.

Mit seiner eng begrenzten Sichtweise unterscheidet sich Abt Johann von anderen Ordensleuten wie z. B. dem Abt des Benediktinerklosters St. Georgen bei Villingen, Georg Gaisser. Auch wenn dieser ebenfalls bestrebt

war, vor allem die juristischen Ansprüche und finanziellen Einkünfte seines Klosters zu sichern, so unterlegte Gaisser seine Aufzeichnungen mit theologisch-philosophischen Reflexionen, die seine Bildung unter Beweis stellten, sowie mit Beschreibungen über das Verhältnis zu den Besatzungssoldaten bzw. über die Grausamkeit der Soldaten. Zudem äußerte er Sorgen um die Untertanen des Klosters, lieferte Kriegsberichte, schilderte das Verhältnis zu anderen Ordensgemeinschaften wie z. B. den Jesuiten, durch deren Ansprüche sich das Kloster bedroht sah, und nahm deutlich Partei für die katholische Konfession, wobei er das Verhältnis zum Luthertum in rein juristischen Standpunkten definierte[68]. Gaisser stellte seine eigenen Erlebnisse in ein größeres Umfeld und zeigte sich somit als »ordenspolitischer Aktivist«[69]. Im Dreißigjährigen Krieg sah Gaisser das Wirken einer höheren Macht: »Gott wird als Herr über den lauf der Welt und einzelner Schicksale gedacht, die er nach seinem Willen lenkt«[70]. Während Gaissers Tagebücher somit eine wahre Fundgrube für das religiöse Profil, die theologisch-philosophische Bildung sowie die politisch-konfessionelle Einstellung des Abtes darstellen, zeigen sich Abt Johanns Aufzeichnungen eher nüchtern, denn er zählt ohne größere Zusammenhänge allein die ihn persönlich bzw. in seiner Eigenschaft als Abt betreffenden Ereignisse auf.

Abt Johann interpretierte die militärische Auseinandersetzung nicht in erster Linie als europäische militärische Auseinandersetzung oder eine Konfrontation mit dem Luthertum, sondern sein Denken prägten allein juristische und materielle Standpunkte. Er sah den Dreißigjährigen Krieg – wie viele andere Geistliche[71] auch – allein als Kampf um bestehende Rechtsnormen und nicht wie die lutherischen Pfarrer[72] als die gesamte Menschheit betreffendes Strafgericht Gottes an[73].

Abt Johanns Blickwinkel war zumindest in Hildesheim kein Einzelfall, denn auch die chronikalen Aufzeichnungen des Benediktinerklosters St. Godehard verzeichnen lediglich die materiellen und juristischen Einbußen während des Dreißigjährigen Krieges und verzichten auf weitere Kommentare und Polemik.

_ V. Die Situation im Benediktinerkloster St. Godehard als Vergleich zu den Aufzeichnungen Abt Johanns

Auch für das Benediktinerkloster St. Godehard existieren Aufzeichnungen, die erst mit den direkten Auswirkungen des Dreißigjährigen Krieges einsetzen. Die als Chronik[74] einzuordnenden, die Jahre 1630–1637/1644 umfassenden Protokolle des Klosters St. Godehard[75] zeigen, dass die acht Mönche des Konvents bereits während der Belagerung Hildesheims im zunehmenden Maße den militärischen Erfordernissen zu dienen hatten und bereits unter der kaiserlichen Besatzungsmacht ihrer Immunität beraubt wurden[76]. Die Befehlshaber handelten also nicht nach konfessionellen Sympathien, sondern allein aufgrund militärischer Erfordernisse[77].

Im August 1633 hieß es, *dass alle Conventualen auch Clostergesinde auf die Wacht gehen müssen*[78]. Bedeutete bereits die Heranziehung zur Wache Eingriffe in die Rechte des Klosters, so wurde einen Monat später, als die Lebensmittelvorräte in der belagerten Stadt knapp wurden, auf Befehl des Stadtkommandanten *waß noch an Gerste und Hafer verhanden verzeichnet zu Behuf der Reiterei*[79]. Kurze Zeit später vermerkten die Klosterprotokolle, dass *30 Dragoner ankommen, welche bey uns seyn geleget worden, ist auch alle Wochen zu geben 5 Talern 18 Groschen*[80]. Die Kriegsbelastungen dehnten sich während der Belagerung also auch auf die Kleriker aus, die nun ebenso wie die Bürger von Wachdienst, Kornlieferungen, Einquartierungen und Kontributionszahlungen betroffen waren. Dies bedeutete einen massiven Eingriff in die Rechte der geistlichen Institutionen.

Hatte bereits die Belagerung zu Einschnitten in das klösterliche Leben geführt, so wurden nach der kriegspolitischen Wende auch die Mönche von St. Godehard zunehmend Repressalien ausgesetzt. Bereits am 25. Juli 1634 wurde *den Catholischen ihr Exercitium verbotten und alle ihre Kirchen versiegelt*[81], sodass die Feier der Messen nicht mehr möglich war. Wenige Tage später mussten die Mönche ihr Kloster verlassen[82], wobei nicht bekannt ist, wie viele Mitglieder des Konvents sich zu diesem Zeitpunkt noch in der Stadt aufhielten[83]. Das Kloster war künftig im Wechsel mit dem Michaeliskloster das Quartier für den Kriegskommissar Conrad Philipp Knochenhauer[84]. Die zum Kloster gehörende Kirche diente in den folgenden Jahren gelegentlich für lutherische Zeremonien, wie beispielsweise im November 1635, als der Kriegskommissar in Anwesenheit des

späteren Calenberger Herzogs Christian Ludwig *sein Söhnlein in St. Godehards Kirchen uf Lutterisch taufen lassen*[85]. Mit der Wahl des Herzogs als Gevatter betonte der Kriegskommissar nicht nur seine Loyalität gegenüber dem Welfenhaus, sondern die Wahl einer vormals katholischen Kirche als Taufstätte bedeutete auch eine Provokation der Katholiken.

Wie die anderen aus ihren Konventsgebäuden ausgewiesenen Kleriker, so kamen auch die Mönche von St. Godehard bei den Kapuzinern unter[86]. Die Aufzeichnungen erwähnen in diesem Zusammenhang, *die Bürger haben beim Herzog* [Friedrich Ulrich] *angehalten, alle Catholische[n] auß der Stadt zu schaffen*[87], jedoch fehlen für eine derartige Forderung der Bürgerschaft weitere Belege. Die Mönche konnten vorerst in der Stadt bleiben, allerdings unter der Bedingung, dass *jeder monathlich contribuieren müßen 5 Taler*[88]. Auch im Falle des Konvents von St. Godehard zielten die Maßnahmen der Besatzungsmacht also in erster Linie auf die finanziellen Ressourcen der Kleriker ab, und die Mönche sahen sich vor die schwere Aufgabe gestellt, trotz fehlender Einkünfte die Kontributionsgelder aufzubringen. Wie ihnen das gelang und sie einer Ausweisung zuvorkommen konnten, ist nicht bekannt.

Die Chronik von St. Godehard überliefert zwar keine Plünderung des Klosters, aber Conrad Jordan erwähnt, dass auch das Kloster von derartigen Maßnahmen nicht verschont wurde: So schenkte Herzog Georg von Braunschweig-Lüneburg-Calenberg im September 1635 den Bürgern von Sarstedt eine Glocke der Klosterkirche[89], und auch die Klosterbibliothek ging in diesen Jahren verloren[90].

Über die Lebensumstände der Mönche nach der Ausweisung aus dem Kloster schweigen die Klosterprotokolle, die ebenfalls die Gefangennahme der katholischen Kleriker auf dem Schuhhof nicht erwähnen. Als einziger Kommentar zu der Vertreibung aus dem Kloster hieß es *wir haben uns fast drey Jahre lang kümmerlich behelffen müssen*[91]. Erst im Juni 1637 gestattete Herzog Georg von Braunschweig-Lüneburg-Calenberg dem Abt auf dessen Bitte hin die Rückkehr ins Kloster[92]. Auch wenn der Herzog keine Begründung für seine Entscheidung lieferte, so ist der Grund für diese Erlaubnis in der ab 1636 allmählich erfolgten Verlegung des Hofes nach Hannover zu sehen, infolge dessen ein Großteil der requirierten Gebäude nicht mehr benötigt wurde[93]. Bei der Rückgabe des

Klosters überließ Herzog Georg den Mönchen für ihren Lebensunterhalt zudem die Einkünfte eines Meyerhofes in Dinklar[94].

Im Juli 1637 zogen der Abt und zwei Mönche wieder in das Kloster ein, das sie allerdings noch drei Monate lang mit dem Kriegskommissar Knochenhauer teilen mussten[95], der erst im Oktober 1637 auf Befehl Herzog Georgs von Braunschweig-Lüneburg-Calenberg das Gebäude verließ[96]. Messen in der Klosterkirche durften erst wieder ab Mai 1638 und nur als *exercitium privatum*, d.h. hinter verschlossenen Türen und ohne Glockengeläut, abgehalten werden[97]. Die Mönche versuchten allerdings, diese Bestimmung zu unterlaufen, sodass Herzog Georg in den folgenden Jahren wiederholt das Glockengeläut untersagte[98]. Als Termin für die erste Messe nach dem Wiedereinzug in die Kirche wählte der Abt mit Fronleichnam 1638 symbolisch ein Hochfest[99].

Aber auch nach der Rückkehr ins Kloster waren die Kriegslasten für die Mönche noch nicht vorbei. In den Jahren 1638, 1640 und 1642 war das Kloster St. Godehard von Einquartierungen[100], Durchsuchungen[101] und der Requirierung von Vorräten[102] betroffen. Auch wenn die Mönche nicht wieder vertrieben wurde, so zeigten diese Ereignisse, dass sie weiterhin der Willkür der Besatzungsmacht ausgesetzt waren.

Bei den Protokollen von St. Godehard standen nicht einzelne Personen, sondern allein das Schicksal des Klosters im Vordergrund, denn die Lebensumstände der Mönche nach der Vertreibung aus den Gebäuden werden nicht thematisiert, sondern es wird allein das Schicksal des Klosters beschrieben. Der Chronist bleibt namentlich unbekannt. Die unmittelbaren Auswirkungen der machtpolitischen Wende bestanden auch im Falle von St. Godehard in einer Ausweisung der Mönche aus den Gebäuden, finanziellen Forderungen, Plünderungen und juristischen Einschränkungen. Trotz der Repressalien unter der schwedisch-welfischen Besatzungsmacht verzichtete auch diese Quelle auf Polemik gegen die Lutheraner. Selbst die Wiedererlangung der Klosterkirche wurde nicht als Erfolg der katholischen Konfession, sondern lediglich als Wiederherstellung der bestehenden Rechtsnormen angesehen. Auf die alleinige juristische Sichtweise des Krieges weist auch die Tatsache hin, dass die Klosterprotokolle abbrechen, als mit dem Wiedereinzug der Mönche in das Kloster im Jahr 1637 der vorherige juristische Status quo erreicht worden war. Sie liefern anschließend lediglich noch einige kurze Notizen zum Goslarer Frieden.

Sowohl das Tagebuch des Abts von St. Michaelis als auch die Klosterprotokolle von St. Godehard sind Beispiele für die Wahrnehmung und Deutung des Dreißigjährigen Krieges von katholischer Seite. Beide Texte verdeutlichen, dass der Krieg von den katholischen Klerikern nicht als die gesamte Menschheit umfassendes Strafgericht, sondern allein als Auseinandersetzung um bestehende Rechtsnormen interpretiert wurde. Anders als auf lutherischer Seite, wo die Deutung des Krieges als Strafgericht globale Auswirkungen implizierte und zu einer Änderung des individuellen Verhaltens aufforderte, war der Blickwinkel der Hildesheimer Benediktinerklöster lediglich auf die institutionengebundenen Rechte gerichtet. Das Kriegsziel der Äbte war keine Gegenreformation oder Disziplinierung der katholischen Gläubigen, sondern lediglich eine Wahrung der bestehenden Rechtsnormen.

_ VI. Ergebnisse

Die Aufzeichnungen aus den Hildesheimer Benediktinerklöster St. Michaelis und St. Godehard zeigen die Kriegserfahrungen katholischer Kleriker unter der schwedisch-welfischen Besatzungsmacht. Die Quellen verdeutlichen, dass die Erfahrungen in den katholischen Institutionen sich glichen und in einer Ausweisung der Kleriker, einer Unterdrückung der Messfeier, einer Plünderung der Klöster und finanziellen Repressalien bestanden.

Das harte Vorgehen der Besatzungsmacht erklärt sich hierbei aus der zuvor unter Franz Wilhelm von Wartenberg durchgeführten Gegenreformation, welche das Misstrauen gegenüber den Katholiken geschürt hatte. Die treibende Kraft in Bezug auf das Vorgehen gegen die Kleriker war allerdings nicht der Hildesheimer Rat, denn dieser hätte massive Gegenmaßnahmen des bischöflichen Landesherrn zu befürchten gehabt. Da die Autonomie der Stadt sowohl unter der kaiserlichen als auch unter der schwedisch-welfischen Besatzung stark eingeschränkt war[103], waren es vor allem Franz Wilhelm von Wartenberg bzw. Herzog Georg, welche das Vorgehen gegen die jeweils andere Konfession veranlassten. Aber die Bürgerschaft zeigte eindeutig ihre konfessionellen Sympathien, indem sie auch unter Franz Wilhelm von Wartenberg beim lutherischen Bekenntnis verblieb und nach der kriegspolitischen Wende die Maßnahmen gegen die katholischen Kleriker begrüßte[104]. Der Dreißigjährige Krieg führte so-

mit zu einem Höhepunkt der konfessionellen Konfrontation, die erst 1643 bzw. 1648 einer vertraglich vereinbarten Koexistenz wich. Der Krieg hatte einen letzten Versuch zur konfessionellen Dominanz in der bikonfessionellen Bischofsstadt dargestellt, aber schließlich für keine Seite Gewinne gebracht.

Für die katholischen Institutionen Hildesheims stellten die Jahre 1634–1643 erstmals seit der Reformation eine existenzielle Bedrohung dar. Dies belegt schon die Tatsache, dass sowohl die Aufzeichnungen Johann Jackes als auch die Chronik von Str. Godehard erst 1633 bzw. 1634 einsetzen, als der Status der Klöster gefährdet war. Hierbei verdeutlicht die Tatsache, dass die Mönche die Möglichkeit des freien Abzugs nicht annahmen, sondern in Hildesheim verblieben, dass sie sich so gut wie möglich für ihre Klöster einsetzen und diese nicht einfach preisgeben wollten, auch wenn durch das Vorgehen der Schweden in anderen Teilen des Reiches die Gefahren durchaus bekannt waren, die ein solches Verhalten mit sich brachte. Hauptzweck der Aufzeichnungen war, die Repressalien zu dokumentieren, um die Bedrängnisse der Kleriker zu betonen und ein Vorgehen der kaiserlichen Truppen gegen Hildesheim zu rechtfertigen. Außerdem sollten die Berichte die juristischen Ansprüche der geistlichen Institutionen festhalten. Der Krieg wurde somit in erster Linie als juristischer Feldzug um die bestehenden Rechtsnormen angesehen.

Obwohl die Ausweisung aus den Klöstern auch die Form eines Konfessionskrieges darstellte, fehlt in den hier vorgestellten Quellen konfessionelle Polemik. Die lutherische Konfession wurde also akzeptiert und der Krieg nicht als Feldzug gegen sie betrachtet, denn konfessioneller Hass fehlt in diesen Aufzeichnungen trotz aller Repressalien. Ein Grund für diese Haltung ist darin zu suchen, dass zwar die finanziellen Ressourcen der Konvente im Blickpunkt standen, aber – von einer Inhaftierung abgesehen – keinerlei körperliche Gewalt gegen die Geistlichen erfolgte[105], denn die Kleriker konnten lebend immerhin evtl. noch ein Lösegeld einbringen[106]. Die Aufzeichnungen Johann Jackes und des Klosters St. Godehard beschreiben allein die direkte Situation in Hildesheim und stellen die dortigen Ereignisse nicht in den weiteren Zusammenhang der Reichspolitik oder philosophisch-theologischer Reflexionen. Diese Quellen sind daher rein deskriptiver Natur und als schriftliche Fixierung von Rechtsverletzungen aufzufassen. Verglichen mit den Tagebüchern

Georg Gaissers ist somit aus den Hildesheimer Aufzeichnungen kaum die philosophisch-theologische Bildung der Geistlichen und ihr religiöses Profil zu rekonstruieren. Der Benediktinerabt Georg Gaisser, der an mehreren bedeutenden Universitäten studiert hatte[107], residierte in der vorderösterreichischen Stadt Villingen an der Nahtstelle mehrere Territorien und pflegte Kontakte zu anderen Klöstern und Orden.

Ein Vergleich in der Gestaltung Quellen zeigt, in welchem Maße dieselben Erlebnisse unterschiedlich aufgearbeitet werden konnten und dokumentiert die unterschiedlichen Horizonte, über die Benediktineräbte verfügen konnten: Während sich Gaisser als politisch bewandert und gebildet erwies, den Blick über das eigene Kloster richtete und über den Krieg reflektierte, beschränkten sich die Hildesheimer Aufzeichnungen allein auf das eigene Kloster. Diese Ergebnisse spiegeln die Abgeschiedenheit der Bischofsstadt im Norden des Reiches zu bedeutenden Bildungszentren und die Ferne zu politisch bedeutenden Regionen im Gefüge des frühneuzeitlichen Reiches wider. Hiermit verbunden war ein nur beschränkter Horizont und Erfahrungsraum der Hildesheimer Kleriker, deren Kriegserfahrungen sich aber mit denen katholischer Kleriker in anderen Regionen des Reiches deckten.

1_ Über die Bezeichnung dieser Quellenart herrscht kein Konsens. Während eine Gruppe von Historikern, beeinflusst von Winfried Schulze, dafür plädiert, persönliche Aufzeichnungen als »Ego-Dokumente« zu bezeichnen (Winfried Schulze, Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung »Ego-Dokumente«, in: Ders. (Hg.), Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte, [Selbstzeugnisse der Neuzeit 2], Berlin 1998, S. 11–30, hier S. S. 13, 21), versucht eine andere Richtung, hierfür den Begriff »Selbstzeugnisse« zu etablieren (Benigna von Krusenstjern, Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert, in: Historische Anthropologie 2 (1994), S. 462–471. sowie Dies., Selbstzeugnisse des Dreißigjährigen Krieges. Ein beschreibendes Verzeichnis [Selbstzeugnisse der Neuzeit 6], Göttingen 1997, S. 18f.). Trotz der unterschiedlichen Bezeichnung herrscht Konsens darüber, dass derartige Quellen Auskunft über die Selbstdarstellung von Individuen, ihr Verhältnis zum System, ihr Verhalten sowie ihre Werteeinstellungen liefern. Zur Begriffsdiskussion und der Erforschung von Selbstzeugnissen der Frühen Neuzeit siehe auch die Beiträge von Andreas Rutz, Ego-Dokumente oder Ich-Konstruktion? Selbstzeugnisse als Quelle zur Erforschung des frühneuzeitlichen Menschern sowie Kaspar von Greyerz, Schweizerische Deutschsprachige Selbstzeugnisse (1500–1800) als Quelle der Mentalitätsgeschichte, beides in der Internet-Zeitschrift »Zeitenblicke« 2002, Nr. 2 (jeweils abrufbar unter http://www.zeitenblicke.historicum.net/2002/02/[Verfassername]/index.html).

2_ Siehe Peter Boerner, Tagebuch (Sammlung Metzler), Stuttgart 1969, S. 16ff., der in Bezug auf persönliche Aufzeichnungen von einer Verknüpfung zwischen »Faktizität und Subjektivität« spricht.

3_ Zu der zahlreichen Literatur über frühneuzeitliche Selbstzeugnisse seien hier nur genannt: Daniela Hacke (Hg.), Frauen in der Stadt: Selbstzeugnisse des 16.–18. Jahrhunderts (Veröffentlichungen des südwestdeutschen Arbeitskreises für Stadtgeschichtsforschung 39), Ostfildern 2004; Kaspar von Greyerz (Hg.), Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich: europäische Selbstzeugnisse als historische Quellen (1500–1800) (Selbstzeugnisse der Neuzeit 9),

Köln 2001; Klaus Arnold (Hg.), Das dargestellte Ich: Studien zu Selbstzeugnissen des späteren Mittelalters und der frühen Neuzeit (Selbstzeugnisse des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit 1), Bochum 1999 sowie Harald Tersch (Hg.), Österreichische Selbstzeugnisse des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit (1400–1650): eine Darstellung in Einzelbeiträgen, Wien 1998.

4_ Siehe Krusenstjern, Verzeichnis (wie Anm. 1) sowie Jan Peters, Mit Pflug und Gänsekiel: Selbstzeugnisse schreibender Bauern, eine Anthologie (Selbstzeugnisse der Neuzeit 12), Köln 2001; Peter Burschel, Himmelreich und Hölle. Ein Söldner, sein Tagebuch und die Ordnung des Krieges, in: Benigna von Krusenstjern/Hans Medick (Hgg.), Zwischen Alltag und Katastrophe. Der Dreißigjährige Krieg aus der Nähe (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 148), Göttingen 1999, S. 181–194 sowie Gerd Zillhardt, Der Dreißigjährige Krieg in zeitgenössischer Darstellung: Hans Heberles »Zeytregister« (1618–1672). Aufzeichnungen aus dem Ulmer Territorium. Ein Beitrag zu Geschichtsschreibung und Geschichtsverständnis der Unterschichten (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 13), Ulm 1975. Auch Frauen haben höchstwahrscheinlich in einem weit größeren Umfang schriftliche Aufzeichnungen geführt, als es heute aufgrund des schlechten Überlieferungsstandes deutlich wird (Krusenstjern, Verzeichnis, wie Anm. 1, S. 11).

4_ So Krusenstjern, Verzeichnis (wie Anm. 1), S. 11–13, 25f. Demzufolge hätten sich aufgrund der institutionalisierten Aufbewahrungsorte Aufzeichnungen von Klerikern im größeren Umfange erhalten als von Privatleuten, da bei letzteren ein erheblicher Verlust aufgrund von Zerstörungsursachen und dem Desinteresse nachfolgender Generationen eingetreten sei.

6_ Conrad Jordan (1591–1659) stammte aus Bockenem. Nach einer Schulausbildung in seiner Heimatstadt und in Wolfenbüttel besuchte Conrad Jordan die Universitäten Helmstedt und Wittenberg und wurde 1620 in Helmstedt in Medizin promoviert. Anschließend war er in seiner Heimatstadt als Arzt tätig, bevor er 1625 nach Hildesheim übersiedelte, wo er eine Ehe mit Ursula Brandis, der Tochter des Hildesheimer Bürgermeisters Joachim Brandis d. J.,

einging. Im Jahr 1635 wurde Conrad Jordan in den Hildesheimer Rat gewählt und war bis 1647 als Ratsherr tätig (so die Leichenpredigt auf Conrad Jordan im Stadtarchiv Hildesheim, Best. 993).

7_ Zur Tradition der Hildesheimer Chronistik siehe Gerhard Diehl, Exempla für eine sich wandelnde Welt. Studien zur norddeutschen Geschichtsschreibung im 15. und 16. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen 38), Bielefeld 2000, bes. S. 188–198, 313–327. Zur Intention von Bürgermeistertagebüchern, die aus zahlreichen Städten erhalten sind, siehe Rainer Postel, »Warumb ich diese Historiam geschrieben«. Bürgermeister als Chronisten, in: Peter Johanek (Hg.), Städtische Geschichtsschreibung im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit (Städteforschungen, Reihe A: Darstellungen 47), Köln 2000, S. 319–332.

8_ Acta bellorum Hildesiensium. Das Tagebuch des Dr. Conrad Jordan von 1614–1659, bearb. von Hans Schlotter/Hans-Werner Schneider/Hans-Jürgen Ubbelohde (Veröffentlichung der Familienkundlichen Kommission für Niedersachsen und Bremen sowie angrenzender ostfälischer Gebiete), Hildesheim 1985.

9_ Dombibliothek Hildesheim, HS 179a+b. Unter der Bemerkung Conrad Jordans zum 5. [15.] Januar 1651 *Ein sehr tiefer Schnee alhier gefallen* findet sich ein von gleicher Hand stammender Vermerk *Anno 1795 den 7. und 8. Apriliis ist alhier ein Schnee gefallen, daß gleichen bei Menschen gedenken niemandt gesehen* (Dombibliothek Hildesheim, HS 179b, fol. 1820). Dieser Zusatz lässt darauf schließen, dass es sich bei dem Exemplar um eine entsprechende Abschrift aus dem 18. Jahrhundert handelt.

10_ Krusenstjern, Verzeichnis (wie Anm. 1) hat diese Quelle nicht mit aufgeführt, und auch in der Literatur über Hildesheim im Dreißigjährigen Krieg fand dieser Text bisher keine Erwähnung.

11_ Jackes Aufzeichnungen finden sich in der Dombibliothek Hildesheim, Bev. HS 179, I. Johann Jacke war von 1614–1668 Abt des Benediktinerklosters St. Michaelis in Hildesheim. Zu Abt Johann Jacke siehe Wolfgang Seibrich, Gegenreformation als Restaura-

tion. Die restaurativen Bemühungen der alten Orden im Deutschen Reich von 1580 bis 1648 (Germania Benedictina. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 38), Münster 1991, S. 74, Anm. 180 sowie Ulrich Faust (OSB), Hildesheim, St. Michaelis, in: Ders. (Hg.), Die Benediktinerklöster in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Bremen (Germania Benedictina 4), St. Otilien 1979, S. 218–252, hier S. 241.

12_ Der nur selten konkret definierte Begriff »Erfahrung« wird hierbei nicht im heutigen umgangssprachlichen Verständnis mit »Erleben« gleichgesetzt, sondern versteht sich im Rahmen eines ursprünglichen Verständnisses des Wortes als ein vielschichtiger Komplex von Erleben, Wahrnehmen, Deuten und Handeln. Siehe hierzu Nikolaus Buschmann/Horst Carl, Die Konstruktion historischer Erfahrung. Neue Wege zu einer Erfahrungsgeschichte des Krieges, in: Dies. (Hgg.), Die Erfahrung des Krieges. Erfahrungsgeschichtliche Perspektiven von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Weltkrieg (Krieg in der Geschichte 9), Paderborn u. ö., S. 261–272. Auch wenn sich die dort vorgestellten Forschungsansätze auf die Kriege des 19. und 20. Jahrhunderts beziehen, so lassen sie sich ohne weiteres auch auf die Frühe Neuzeit übertragen. Die Fruchtbarkeit des erfahrungsgeschichtlichen Ansatzes in Bezug auf den Dreißigjährigen Krieg zeigt sich z. B. bei Frank Kleinehagenbrock, Die Grafschaft Hohenlohe im Dreißigjährigen Krieg. Eine erfahrungsgeschichtliche Untersuchung zu Herrschaft und Untertanen (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, Forschungen 153), Stuttgart 2003, während Christian Schulz, Strafgericht oder menschliches Versagen? Die Tagebücher des Benediktinerabtes Georg Gaisser als Quelle für die Kriegserfahrung von Ordensleuten im Dreißigjährigen Krieg, in: Matthias Asche/Anton Schindling (Hgg.), Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges, 2. Aufl. 2003, S. 219–290 die Aufzeichnungen eines katholischen Klerikers unter diesem Aspekt ausgewertet hat.

13_ Die Beschreibung zum Verlauf des Dreißigjährigen Krieges in Hildesheim folgt im Wesentlichen Johannes Heinrich Gebauer, Ge-

schichte der Stadt Hildesheim, Bd. 2, Hildesheim/Leipzig 1924, S. 35–104.

14_ Zu den Auswirkungen des Restitutionsedikts in Norddeutschland siehe Onno Klopp, Das Restitutionsedikt im nordwestlichen Deutschland, in: Forschungen zur deutschen Geschichte 1 (1862), S. 75–127. Die Auswirkungen und Folgen dieser Entscheidung auf Reichsebene skizziert Heinz Schilling, Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648 (Siedler Deutsche Geschichte), Berlin 1994, S. 423–427.

15_ Zu Ferdinand von Bayern (1612–1650), der unter anderem Erzbischof und Kurfürst von Köln und Bischof von Lüttich, Münster, Paderborn und Hildesheim war, siehe Erwin Gatz (Hg.), Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reichs 1648–1803. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1996, S. 107–111; Adolf Bertram Bertram, Die Bischöfe von Hildesheim, Hildesheim 1897, S. 159–173; Edith Ennen, Kurfürst Ferdinand von Köln (1573–1650). Ein rheinischer Landesfürst zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges, in: Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein 163 (1991), S. 5–40 sowie Joachim Foerster, Kurfürst Ferdinand von Köln. Die Politik seiner Stifter in den Jahren 1634–1650 (Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der Neueren Geschichte 6), Münster 1976, zu Hildesheim bes. S. 1–11, 52–82.

16_ Aufgrund der schlechten Versorgungslage weigerte sich Tilly jedoch, diesen Anweisungen Folge zu leisten (siehe Hermann Forst [Hg.], Politische Correspondenz des Grafen Franz Wilhelm von Wartenberg, Bischofs von Osnabrück, aus den Jahren 1621–1631 (Publicationen aus den Königlich Preußischen Staatsarchiven 68), Leipzig 1897, S. 203. 205, 256, 334). Tilly erwies sich also nicht als »frommer katholischer Glaubenskämpfer« und »überzeugter Verfechter der katholischen Gegenreformation« (so Jörg Peter Findeisen, Der Dreißigjährige Krieg. Eine Epoche in Lebensbildern, Darmstadt 1998, S. 149, 158), sondern wie das Beispiel Hildesheim zeigt, dachte der Feldherr hauptsächlich in strategischen Bahnen.

17_ Zu Franz Wilhelm von Wartenberg (1593–1661), dem Bischof von Osnabrück, Minden und Verden, siehe Gatz, Bischöfe 1448–1648 (wie Anm. 15), S. 558–561.

18_ Zu den Maßnahmen Franz Wilhelms von Wartenberg in Minden und Osnabrück siehe Alois Schröer, Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung (1585–1648). Bd. 2: Die Gegenreformation in den geistlichen Landesherrschaften (1585–1648), Münster 1986, S. 65–94.

19_ Siehe im Einzelnen Gebauer, Geschichte (wie Anm. 13), S. 70–75.

20_ Acta bellorum (wie Anm. 8), S. 199.

21_ Gebauer, Geschichte (wie Anm. 13), S. 83.

22_ Es verblieben in Hildesheim: *Herr Schnettlage und Friedrich von Oehr, Herr Brummer von den Domherren, Abt von St. Michael, Abt von St. Godehard, 2 Capuciner, Prior in der Carthaus mit ihren München, 4 Herren von St. Mauritii Berge, Barthold Natha zum Hl. Creutz, item noch 2 ander. Herr Jobst Schomborg, Canonicus St. Andreas* (Acta bellorum, wie Anm. 8, S. 199). Eine von den Angaben Conrad Jordans zum Teil abweichende Liste der noch in Hildesheim verbliebenen Geistlichen hat Abt Johann Jacke von St. Michaelis angelegt (Dombibliothek Hildesheim, Bev. HS 179 I, fol. 14r–15v). Demnach verblieben in Hildesheim vier Domherren und 12 Vikare, fünf Kanoniker und zwei Vikare vom Moritzstift, sechs Stiftskanoniker und sieben Vikare vom Hl.-Kreuz-Stift, drei Kanoniker von St. Andreas sowie vier Insassen des St. Johannisstifts.

23_ Acta bellorum (wie Anm. 8), S. 200f.

24_ Ebd., S. 215.

25_ Stadtarchiv Hildesheim, Best. 100-45 Nr. 321.

26_ Gebauer, Geschichte (wie Anm. 13), S. 85.

27_ Stadtarchiv Hildesheim, Best. 100-45 Nr. 71.

28_ Acta bellorum (wie Anm. 8), S. 209.

29_ Stadtarchiv Hildesheim, Best. 100-45 Nr. 353.

30_ Anfang November 1640 hatte in Hildesheim eine Konferenz mehrerer Heerführer stattgefunden. Da einige Gäste unmittelbar nach dem Essen starben, vermuteten die Zeitgenossen vergifteten Wein als Todesursache (Acta bellorum, wie Anm. 8, S. 328).

31_ Acta bellorum (wie Anm. 8), S. 328.

32_ Gebauer, Geschichte (wie Anm. 13), S. 96ff.

33_ Zur Ausweisung der Kapuziner siehe Gebauer, Geschichte (wie Anm. 13), 107 sowie Hillard von Thiessen, Die Kapuziner zwischen Konfessionalisierung und Alltagskultur. Vergleichende Fallstudien am Beispiel Freiburgs und Hildesheims 1599–1750 (Rombach Wissenschaft, Reihe Historie 13), Freiburg 2002, S. 126ff.

34_ Dombibliothek Hildesheim, Bev. HS 1791.

35_ Zu den Abgrenzungskriterien zwischen Tagebuch und Chronik siehe Boerner, Tagebuch (wie Anm. 2), S. 12f., 16–18.

36_ Boerner, Tagebuch (wie Anm. 2) S. 16ff., spricht bei persönlichen Aufzeichnungen in diesem Zusammenhang von einer Verknüpfung zwischen »Faktizität und Subjektivität«.

37_ Zum Vorgehen der Schweden gegen katholische Kleriker siehe Schilling, Aufbruch (wie Anm. 14), S. 430ff. sowie Schröer, Erneuerung (wie Anm. 18), S. 97, 123 u. ö.

38_ Die Aufzeichnungen des Benediktinerabts Georg Gaisser sind hingegen überwiegend in lateinischer Sprache gehalten (Schulz, Tagebücher, wie Anm. 12, S. 222).

39_ Stadtarchiv Hildesheim, Best. 100-91 Nr. 299.

40_ Ebd.

41_ Dies geht aus einer späteren Quelle zur Geschichte des Benediktinerklosters St. Michaelis hervor, wonach der Abt *mit einem fratribus aus dem Closter vertrieben worden* sei (Dombibliothek Hildes-

heim, Bev. HS 287, fol. 44). Conrad Jordan sprach hingegen nur vom Abt, der im Kloster zurückgeblieben sei (Acta bellorum, wie Anm. 8, S. 199).

42_ Es ist jedoch nicht bekannt, wohin die Mönche ins Exil gingen.

43_ Dombibliothek Hildesheim, Bev. HS 179I, fol. 4r.

44_ Ebd., fol. 10v. Vgl. auch Acta bellorum (wie Anm. 8), S. 201.

45_ Dombibliothek Hildesheim, Bev. HS 179I, fol. 14r–15v. Andere Angaben über die in der Stadt verbliebenen Kleriker in den Acta bellorum (wie Anm. 8), S. 199.

46_ Dombibliothek Hildesheim, Bev. HS 179I, fol. 12v. So auch die Acta bellorum (wie Anm. 8), S. 201.

47_ Dombibliothek Hildesheim, Bev. HS 179I, fol. 12v., 41r.

48_ Ebd., fol. 58r.

49_ *Heut und vorige Tage ward die Bibliotheck zue St. Michael* [...] *distrahirt* (Acta bellorum, wie Anm. 8, S. 242).

50_ Dombibliothek Hildesheim, Bev. HS 179I, fol. 24r.

51_ Ebd., fol. 14r.

52_ Ebd., fol. 42r.

53_ Conrad Philipp Knochenhauer (um 1590–1675) war als calenbergischer Kriegsrat für Herzog Georg tätig (Acta bellorum, wie Anm. 8, S. 225, Anm. 3).

54_ Dombibliothek Hildesheim, Bev. HS 179I, fol. 42r.

55_ Ebd., fol. 48v.

56_ Conrad Jordan ging davon aus, dass nicht gezahlte Kontributions-

gelder der Anlass für diese Maßnahme waren: *Waren diese Zeit alle Geistliche wegen ihrer Contribution, so sie aufbringen müßen, in Arrest* (Acta bellorum, wie Anm. 8, S. 211). Möglich ist aber auch, dass diese Inhaftierung erfolgte, weil die Katholiken einen Treueeid auf Herzog Georg verweigert hatten (ebd., S. 210).

57_ Gebauer, Geschichte (wie Anm. 13). Bd. 1, S. 76.

58_ Dombibliothek Hildesheim, Bev. HS 179I, fol. 55r.

59_ Ebd. Im Gegensatz zum Benediktinerabt Georg Gaisser von St. Georgen bei Villingen, der die Grausamkeit der Soldaten gegen die katholischen Kleriker betont hat (Schulz, Tagebücher, wie Anm. 12, S. 267–273), fehlen für Hildesheim Hinweise auf Gewaltexzesse.

60_ Dombibliothek Hildesheim, Bev. HS 179I, fol. 58v. sowie Acta bellorum, S. 211.

61_ In dieser Quelle heißt es, dass Abt Johann *in eines lutherischen Praedicanten Habit mit einem Stock in der Hand* nach Wolfenbüttel geflohen sei. (Dombibliothek Hildesheim, Bev. C 918, ohne fol.).

62_ Dombibliothek Hildesheim, Bev. HS 179I, fol. 60v.

63_ Gebauer, Geschichte (wie Anm. 13), Bd. 2, S. 91.

64_ So dien entsprechenden Listen in Dombibliothek Hildesheim, Bev. HS 288g, 289, 300.

65_ *Kegen Abend zog der Abt von St. Michael mit 2 Gutschen in seyn Closter* (vgl. Acta bellorum, wie Anm. 8, S. 414, Eintrag zum 19. [29.] September 1643).

66_ So ein von Abt Johann erstelltes entsprechendes Verzeichnis *Waß ich in meinem Exilo darzue gekaufft und verbessert habe* in Dombibliothek Hildesheim, HS 301).

67_ *In Festo Sancti Michaelis Archangeli Abbas Johannes cum suis fratribus nach dem ruiniertem Closter wieder kohmen* (Dombiblio-

thek Hildesheim, Bev. C 983, ohne fol.). Die Rückkehr Abt Johanns erwähnen auch die Acta bellorum, S. 414.

68_ Schulz, Tagebücher (wie Anm. 12), passim.

69_ Ebd., S. 237.

70_ Zit. nach ebd., S. 279.

71_ Ebd., S. 285.

72_ Zur Interpretation des Dreißigjährigen Krieges als ein »Strafgericht Gottes« und die damit verbundenen Aufrufe zur Buße siehe Thomas Kaufmann, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur (Beiträge zur historischen Theologie 107), Tübingen 1998.

73_ Allerdings sah auch Georg Gaisser Buße und die Hinwendung zu Gott als einzige Möglichkeit an, um den Krieg zu beenden (Schulz, Tagebücher, wie Anm. 12, S. 281).

74_ Als Abgrenzungskriterium zwischen Chronik und Tagebuch gilt im allgemeinen, dass eine Chronik keinerlei persönliche Bemerkungen und Reflexionen enthält (Boerner, Tagebuch, wie Anm. 2, S. 18).

75_ Dombibliothek Hildesheim, Bev. HS 315.

76_ Zu den Privilegien der Kleriker gehörten die Befreiung von der Wachpflicht sowie die steuerliche und juristische Immunität (Cord Alphei, Die Bewohner des Domhofes zur Zeit der Bischöfe Ernst und Ferdinand (1573–1650), in: Bernhard Kruse (Hg.), Küche, Keller, Kemenate. Alltagsleben auf dem Domhof um 1600. Ergebnisse der Grabungen an der Bernwardsmauer. Ausstellungskatalog des Diözesan-Museums Hildesheim, Hildesheim 1990, S. 34–55, Bewohner, hier S. 37).

77_ Michael Kaiser, Inmitten des Kriegstheaters: Die Bevölkerung als militärischer Faktor und Kriegsteilnehmer im Dreißigjährigen Krieg, in: Bernd Kroener/Ralf Pröve (Hgg.), Militär und Gesellschaft in der

Frühen Neuzeit, Paderborn 1996, S. 281–304, hier S. 301.

78_ Dombibliothek Hildesheim, Bev. HS 315, fol. 113.

79_ Ebd., fol. 121.

80_ Ebd., fol. 113.

81_ Ebd., fol. 123.

82_ *Die Mönche werden heute aus St. Godehards Closter gewiesen* (Acta bellorum, wie Anm. 8, S. 200). Die Klosterprotokolle erwähnten dieses Ereignis bemerkenswerterweise nicht.

83_ Die Acta bellorum (wie Anm. 8), S. 199 nennen lediglich den Abt David Zell als in der Stadt verblieben, während Abt Johann von St. Michaelis das Kloster St. Godehard in seiner Auflistung über die in der Stadt verbliebenen Kleriker merkwürdigerweise unerwähnt lässt (Dombibliothek Hildesheim, Bev. HS 179, I, fol. 14r–15v).

84_ Acta bellorum (wie Anm. 8), S. 266.

85_ Ebd., S. 225.

86_ Ebd. Allerdings erwähnen die Acta bellorum, S. 211, der Abt von St. Godehard habe sich im Dezember 1634 *in der Schelenstraßen in Carl Brandeß Hauß aufgehalten.*

87_ Dombibliothek Hildesheim, Bev. HS 315, fol. 123.

88_ Ebd., fol. 125.

89_ *Umb diese Zeit holten die von Sarstedt die großen Glocken von St. Godehard, welche ihnen der Herzog verehret* [hat] (Acta bellorum, wie Anm. 8. S. 223).

90_ Seibrich, Gegenreformation (wie Anm. 11), S. 496, Anm. 184.

91_ Dombibliothek Hildesheim, Bev. HS 315, fol. 125.

92_ *Dem Abt die Wohnung im Closter wieder vergönnet* (Dombibliothek Hildesheim, Bev. HS 315, fol. 127).

93_ Gebauer, Geschichte (wie Anm. 13). S. 92.

94_ Acta bellorum (wie Anm. 8), S. 266.

95_ Ebd., S. 271.

96_ Ebd., S. 272 f.

97_ Ebd., S. 285 f.

98_ Ebd., S. 323, 373.

99_ *In Festo Corpus Christi ließ der Abt zue St. Godehardt die Divina* [...] *zum erstenmahl wieder verrichten* (Acta bellorum, wie Anm. 8, S. 286).

100_ Ebd., S. 286, 321, 327.

101_ *Die Herren Räthe laßen mit Secretarien, Officierern und Soldaten St. Godehardts-, Süstern-Closter it*[em] [die] *Congegration visitirn und verschloßene Gemächer, so nicht alsbald geöffnet, ufbrechen* (Acta bellorum, wie Anm. 8, S. 322).

102_ Im *Closter St. Godehardt ließ Ill*[ustrissi]*mus inventirn, viel Korn benehmen* (Acta bellorum, wie Anm. 8, S. 326).

103_ Gebauer, Geschichte (wie Anm. 13), S. 84 f.

104_ Ebd., S. 87.

105_ Im Gegensatz zu Georg Gaisser, der durchaus Gewalt gegen Kleriker verzeichnete (siehe Schulz, Tagebücher, wie Anm. 12, S. 268 ff.).

106_ Zu den gängigen Regeln der Geiselnahme im Dreißigjährigen Krieg siehe Peter Burschel, Söldner im Nordwestdeutschland des 16. und

17. Jahrhunderts. Sozialgeschichtliche Studien (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 113), Göttingen 1994, S. 87 f.

107_ Schulz, Tagebücher (wie Anm. 12), S. 220.

Thomas Scharf-Wrede

Weg durch wechselvolle Zeiten

Zur Geschichte der katholischen Kirche in Braunschweig von der Reformation bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs

Wie eigentlich allerorten war die Einführung der Reformation auch in Braunschweig ein längerer Prozess: weil sich in ihr die – vollkommen berechtigte – Forderung nach einer grundlegenden Reform der Kirche mit der Forderung nach weitreichenden politischen bzw. gesellschaftlichen Veränderungen verband; was eben nicht von heute auf morgen möglich ist.[1] Das Pro und Contra »alter« und »neuer« Lehre bzw. Kirche wurde dabei in der Stadt Braunschweig insbesondere von den Franziskanern bei der Brüdernkirche und den Benediktinern von St. Aegidien diskutiert. So machte sich Gottschalk Kruse aus St. Aegidien, der 1520/21 in Erfurt und Wittenberg Luther, Carlstadt und Melanchthon gehört hatte, in seinen keineswegs nur von den Novizen des St.-Aegidien-Klosters besuchten Vorlesungen deren Interpretation des Römerbriefs zu eigen – die der Franziskanerpater Runge in seinen Predigten dann seinerseits zu widerlegen bemüht war; sein Urteil über St. Aegidien: das sei eine »Ketzerschule«. Unter der Führung des Domdechanten Blecker schlossen sich die Stiftsherren von St. Blasien und St. Cyriakus zu einer »Union« zusammen – gegen die »lutherische Ketzerei«. Und in der Tat, Kruse musste die Stadt verlassen, doch konnte er dank der tatkräftigen Unterstützung seines Abtes letztlich nicht dingfest gemacht werden. Fürs erste schien die Situation bereinigt, zumal die in der (katholischen) Union zusammengeschlossenen Pfarrer ihre »Heuerpfaffen« – also diejenigen

Geistlichen, denen die eigentliche liturgischen und seelsorglichen Aufgaben in einer Pfarrei oblagen – nur noch mit »Jahresverträgen« ausstatteten; um sie im »Fall der Fälle«, der evangelischen Predigt, schnell wieder entlassen zu können ... Diese Rechnung ging jedoch nicht auf, immer mehr Geistliche bzw. Hilfsgeistliche äußerten Sympathien für die neue Lehre – bis sich schließlich im Spätsommer 1527 Heinrich Lampe, Kompastor in St. Magni, dann ganz grundsätzlich gegen die »papistischen Greuel« wandte, indem er u.a. die Taufe auf deutsch spendete und das Abendmahl unter beiderlei Gestalt austeilte. Die Proteste der Union und des Rates zeitigten keine Wirkung, stand doch die Gemeinde hinter Lampe – und was will/kann eine Obrigkeit schon machen, wenn alle Gottesdienstbesucher die an sich verbotenen evangelischen Kirchenlieder singen? Der seitens des Rats der Stadt Braunschweig initiierte Versuch einer »theologischen Widerlegung« der neuen Lehre durch einen auswärtigen Geistlichen geriet zu einem Fiasko und selbst die – ebenfalls ratsseitige – Anstellung eines lutherischen Stadtpredigers, der »alte« und »neue« Elemente nebeneinander belassen wollte, beruhigte die Situation nicht. Die Stadt war ganz einfach »reif« für die Reformation, die ihr dann durch den damals schon sehr bekannten Reformator Dr. Johannes Bugenhagen, einen engen Vertrauten Martin Luthers, auch zuteil wurde: »Der erbarn stad brunswig christlike ordeninge to denste dem hilgen evangelio, christliker levem tucht, frede unde eynicheit«, so lautet die Überschrift seiner Kirchenordnung für Braunschweig von 1528, in der so gut wie alle Belange des Gottesdienstes, des Schulwesens und der Armenpflege geregelt wurden.

Der aus ureigenem Interesse eine ganz andere Linie verfolgende braunschweigische Landesherr Herzog Heinrich der Jüngere spielte bei dieser so nachhaltigen, keineswegs auf den »inneren« kirchlichen Bereich beschränkten, Neuorientierung der Stadt Braunschweig keine wirklich Rolle. Letztlich, und das ist sicherlich ein fader Beigeschmack der Reformation, ging es in ihr in Braunschweig wie überall eben nicht nur um theologische oder kirchenorganisatorische Belange, sondern immer auch um die Möglichkeit der Übernahme von Kirchen- und Klostergut durch Fürsten oder Städte – was im Herzogtum Braunschweig nach dem Tod Herzog Heinrichs des Jüngeren durch seinen Sohn und Nachfolger Herzog Julius Wirklichkeit wurde. Zu seinen ersten Regierungsmaßnahmen gehörte die konsequente Durchführung der Reformation in seinem gesamten Herrschaftsbereich; mittels einer intensiven Kirchenvisitation, dem

Erlass einer neuen Kirchen- und Klosterordnung sowie der Einrichtung eines Konsistoriums und von Generalsuperintendenturen.

Dass sich nach über 100 Jahren dann doch wieder katholisches Leben in der Stadt Braunschweig entwickeln konnte, ist letztlich auf drei Gründe zurückzuführen: a) auf die politischen Veränderungen und Neuorientierungen im Welfenhaus gegen Ende des 17. Jahrhunderts, b) auf den in mancherlei Hinsicht damit korrespondierenden wirtschaftlichen und kulturellen Aufschwung gerade auch der Stadt Braunschweig c) auf die gleichermaßen pragmatische wie visionäre Politik Herzog Anton Ulrichs, der 1709/10 selbst zum Katholizismus konvertiert ist; sicherlich aus einer Mischung aus politischen Überlegungen, barockem Selbstgefühl und echter religiöser Orientierung.

Schauen wir kurz – in Stichpunkten – auf das Geschehen in Braunschweig, in Stadt und Herzogtum:

- Aus dem furchtbaren 30-jährigen Krieg, der mit dem Friedensschluss von Osnabrück und Münster 1648 sein Ende findet, gehen die welfischen Fürsten geschwächt hervor; u.a. müssen sie (bereits 1643) das sogenannte Große Stift an den Bischof von Hildesheim zurückgeben.
- 1671 erobern die vereinigten Truppen der welfischen Fürsten die Stadt Braunschweig. Die bislang gesamtwelfische Stadt verliert ihre weitgehende Eigenständigkeit und fällt unter die alleinige Herrschaft der Wolfenbütteler Herzöge.
- 1681 richtet der in Wolfenbüttel residierende Herzog Rudolf August in Braunschweig regelmäßige Frühjahrs- und Herbst-Messen ein.
- 1685 wird Anton Ulrich zum gleichberechtigten Mitregenten seines älteren Bruders Rudolf August bestellt.
- 1687/88 werden in Wolfenbüttel eine Ritterakademie und ein Theater errichtet.
- 1690 erfolgt in Riddagshausen die Gründung des »Collegium Candidatorum«, eines evangelischen Predigerseminars. Im selben Jahr wird auch in Braunschweig ein Theater eingeweiht; in deutlicher Konkurrenz zum ein Jahr zuvor in Hannover begründeten Opernhaus.
- 1692 erlangt Fürst Ernst August von Hannover die Kurwürde – womit die bis dahin zumindest in grundsätzlichen Belangen gemeinsame Politik der Welfen endet. Die Wolfenbütteler Fürsten betreiben fortan eine gegen die Vormachtstellung Hannovers gerichtete Politik; die

hannoversche Kurwürde erkennen sie 1703 im sogenannten Celler Vergleich an.
- 1694 wird das herzogliche Lustschloss Salzdahlum eingeweiht.
- 1704–1714 regiert Herzog Anton Ulrich das Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel als Alleinherrscher.

In unserem Zusammenhang kommt dem Bau des Theaters und der Begründung regelmäßiger Messen besondere Bedeutung zu, kamen so doch auch katholische Handwerker, Kaufleute und Künstler nach Braunschweig – die natürlich an der Möglichkeit der Teilnahme an katholischen Gottesdiensten interessiert waren. Von Wolfenbüttel aus, wo wir ja eine ähnliche – im Blick auf den dort befindlichen Hof und die schon damals bedeutende Bibliothek vielleicht sogar noch etwas »intensivere« – Entwicklung feststellen können, gingen die Katholiken einige Zeit ins nahe Dorstadt, wo sie am dortigen katholischen Gemeindegottesdienst teilnahmen. Dass sowohl in Wolfenbüttel wie in Braunschweig eigene katholische Gottesdienstmöglichkeiten eingerichtet werden konnte, ja: die »öffentliche Ausübung« der katholischen Religion überhaupt gestattet wurde – das gründet in concreto in der Person Herzog Anton Ulrichs von Braunschweig-Wolfenbüttel.

Anton Ulrich gilt gemeinhin als eine der schillerndsten, aber auch faszinierendsten Gestalten des Welfenhauses. Er war ein Repräsentant des »höfischen Absolutismus«, ein prunkliebender Bauherr, ein Förderer der Künste und Wissenschaften und ist sogar selbst als Schriftsteller in Erscheinung getreten – mit ihm trat das Fürstentum Wolfenbüttel für kurze Zeit aus seiner sonstigen provinziellen Enge heraus. 1633 in Hitzacker geboren und umfassend gebildet, heiratete er 1656 Prinzessin Elisabeth Juliane von Holstein-Norburg, mit der er insgesamt 13 Kinder bekam, von denen jedoch nur drei Söhne und vier Töchter die Kindheitsjahre überlebten; wie 1676 auch sein ältester Sohn August Friedrich starb, der eigentlich die Tochter des Celler Herzogs Georg Wilhelm hatte heiraten sollen, wodurch die Fürstentümer Wolfenbüttel und Celle eventuell wieder vereinigt worden wären.

Der Erhöhung der Dynastie und der Stärkung ihrer Stellung im politischen Kräftespiel dienten auch die von Herzog Anton Ulrich so intensiv betriebenen Einheiratungen seiner Enkelinnen Elisabeth Christine (1691–1750) und Charlotte Christine Sophie (1694–1715): letztere heiratete 1711 den

ältesten Sohn und präsumptiven Nachfolger Zar Peters des Großen – und Elisabeth Christine schon im Jahr 1708 Erzherzog Karl (1685–1740), den zweiten Sohn Kaiser Leopold I., der Aussicht auf die spanische Erbfolge hatte und nach dem Tod seines älteren Bruders Joseph I. 1711 selbst Kaiser des »Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation« wurde.

Bereits seit 1692 die sogenannten »katholisierenden Zirkel« in Salzdahlum und Gandersheim fördernd und ab 1697 in einem regen und kontinuierlichen Gedankenaustausch mit dem bedeutenden Corveyer Benediktinerabt Florenz von dem Velde befindlich, begleitete Anton Ulrich die für diese Heirat zwingend notwendige Konversion Elisabeth Christines mit großem persönlichen Engagement. Von erheblicher Bedeutung dürfte hierbei auch ein Gutachten der von ihm hoch geschätzten Helmstedter Theologischen Fakultät gewesen sein, nach dem man »in der katholischen Religion so gut wie in der lutherischen sein Heil wirken« könne – was dann letztlich dazu führte, dass Herzog Anton Ulrich am 4. Januar 1710 in einem kleinen Zimmer der Wolfenbütteler Residenz vor dem ihm nahe stehenden Hildesheimer Kanoniker Ludolph Wilhelm Majus und seinem Küchenmeister im Geheimen das Katholische Glaubensbekenntnis ablegte. Seine erste Beichte und hl. Kommunion folgte sechs Tage später, und im April desselben Jahres konnte Anton Ulrich zum ersten Mal einer katholischen hl. Messe beiwohnen.

Das Ganze war natürlich ein Politikum, weswegen denn auch die Geheimen Räte, Landstände und Stadtgeistlichen, als sie gerüchteweise von Anton Ulrichs Konversion erfuhren, diesen aufforderten, entweder zur lutherischen Lehre zurückzukehren oder doch wenigstens seiner eigenen Konversion folgende Auswirkungen für die Landeskirche eng zu umgrenzen – zumal der Herzog ja in der durch ihn selbst nur ein Jahr zuvor verabschiedeten Kirchenordnung versprochen habe, »die Seelig machende Evangelische Reine Lehre als ein Augapffel zu bewahren.« Um die Situation zu entschärfen, erklärte Herzog Anton Ulrich gegenüber der Stadtgeistlichkeit und dem Geheimen Rat denn auch, dass durch seinen Übertritt zum Katholizismus niemand in seiner Religion gekränkt werden solle und er über die derzeit im Land lebenden Katholiken keine weiteren in Land holen werde – wie er auch weiterhin am evangelischen Gottesdienst teilnehmen, keine katholische Kirche aufsuchen und lediglich im Schloss durch Pater Hamilton Privatgottesdienste halten lassen werde ... Im sogenannten Religionsrevers vom 24. März 1710 verpflichtete sich

der Herzog darüber hinaus zur Gewährleistung des lutherischen Besitzstandes im Herzogtum und zur Beachtung des welfischen Hausgesetzes vom 10. Dezember 1636, das u. a. die Übertragung von Staats- und Hofämtern an Katholiken untersagte. Erst hiernach vollzog Anton Ulrich am 11. April 1710 seinen feierlichen öffentlichen Übertritt zur katholischen Kirche: in der Kapelle des Bischofspalastes in Bamberg in einer von Erzbischof Lothar Franz von Schönborn zelebrierten hl. Messe.

Und auch wenn so manche Zeitgenossen meinten, Anton Ulrich sei lediglich aus machtpolitischen Gründen konvertiert und mache sich jetzt Hoffnungen entweder auf den Hildesheimer Bischofsstuhl oder sogar auf das Amt eines Erzbischofs von Köln – Herzog Anton Ulrich betonte immer und überall seine ausschließlich religiösen Motive. So schrieb er etwa noch am Tage seiner Konversion dem Geheimen Rat Lüdecke: »... Wann Er es gut befindet, könnte Er von meinetwegen dem Könige ... Versicherung geben, dass ich so wenig Cöln als Hildesheimb verlange, und suche anders nichtes, als Ruhe zu haben, die keinem Menschen jemalen zu nehmen intendiren werde. Was ich gethan habe, dazu hat mein Gewissen mich getrieben. Die Sorge und Furcht, die man sich deswegen machen würde, wird, wo nicht ehe, dennoch mit meinem leben, das nicht mehr lange dauren kann, vergehen.«

In diesem sich – hier nur skizzenhaft beschriebenen – langsam entwickelnden und ungemein vielschichtigen Konversionsprozess Herzog Anton Ulrichs erfolgte dessen Genehmigung zur Feier öffentlichen katholischen Gottesdienstes in Wolfenbüttel und Braunschweig. »Auslöser« hierfür war die Auseinandersetzung um die Rechtmäßigkeit einer dem evangelischen Konsistorium nicht angezeigten katholischen Trauung in Wolfenbüttel, das die Eheleute für dieses »Vergehen« mit entweder 12 Talern Strafe oder ersatzweise acht Tagen Gefängnis belegte ... Als Herzog Anton Ulrich von diesem Urteil erfuhr, entschied er am 20. Januar 1708: »Eß sollen in Wolfenbüttel die Catholische Bürger Eben die Freyheit haben, die in Braunschweig die Reformierte genießen und diesen die Straffe erlassen sein« – ein großer Erfolg für die katholische Seite, der durch ein zweites Reskript vom 21. August sogar noch verstärkt wurde, indem der Herzog jetzt ganz ausdrücklich gestattete, »denen Catholischen Religionsverwandten, ihren Gottesdienst ungehindert in Wolfenbüttel anzustellen und zu verrichten, auch zu dero Behuff ein bequemes Hauß zu miethen, in selbigem zusammenzukommen und der sacrorum abzuwarten«.

Am 22. September 1708 folgte dann schließlich das für Braunschweig so wichtige Schreiben Herzog Anton Ulrichs: »Der durchlauchtigste fürst und Herr Herr Anthon Ulrich, Hertzog zu Braunschweig und Lüneburg, haben gnädigst ersehen, waß die allhie befindliche Catholische Religions-Verwandte wegen Verstattung deß freyen Exercitii Religionis an dieselbe unterthänigst gelangen lassen. ... Also erklären dieselbe sich hiemit Gnädigst dahin, dass denen supplicanten, dass freye exercitium ihrer Religion in allen wie solcheß denen Romano Catholicis, so sich zu Hannover befinden, allda verwilliget worden, auff gleiche maße auch allhie verstattet sein und sie daran in keine wege behindert werden sollen, immaßen ihnen dan dabey auch frey gelassen wird, ob sie behueff ihres gotteßdienstes einen gewissen ort in hiesiger Vestung [gemeint ist Wolfenbüttel] oder Zu Braunschweig erwehlen wollen.«

Dieser »gewisse ort« war zunächst das Gashaus Aegidienkeller, in dem der ansonsten in Wolfenbüttel tätige Halberstädter Franziskaner Benedikt Saur am 29. September 1708 erstmalig und danach allsonntäglich katholischen Gottesdienst feierte – bei so reger Beteiligung aus der Stadt, dass sich die Wirtin des Gasthauses beschwerte, die Katholiken würden dabei auch andere Räumlichkeiten noch mitbenutzen ... Pater Saur mangelte es nicht an Ideen, wo die katholische Gemeinde dauerhaft sesshaft werden könnte, doch weder die zentral gelegene profanierte Jakobskapelle noch die Johanniskirche, das Stadthaus des Klosters Riddagshausen am Steinwege oder die Aegidienkirche fanden die Zustimmung der lutherischen Geistlichkeit oder des Magistrats. Erst Herzog Anton Ulrich selbst ermöglichte den Katholiken wenigstens die Nutzung eines (größeren) Raumes im ebenfalls leer stehenden sogenannten Sack-Rathaus zur Verfügung. Die Position des braunschweigischen Rates verdeutlicht seine Eingabe an Herzog Anton Ulrich vom 18. Januar 1710, nach der die Katholiken nur »in einem entlegenen Orte und daselbst belegenen Hause und Garten ihren Gottesdienst ohne Geläute abhalten« sollten – wie sie auch »sich aller Propaganda enthalten, keine hiesigen Einwohner an sich locken und vor allen keine Immobilien zum Baue eines Klosters sich erwerben« dürften ...

Persönlich von der unbedingten Notwendigkeit eines angemessenen Kirchengebäudes überzeugt, kaufte Herzog Anton Ulrich allen Monita zum Trotz »aus eigenen Mitteln zur Erbauung einer römisch-katholischen Kirche, Schule und Pfarrgebäude« einen Platz am direkt hinter der

Stadtmauer gelegenen Steintor an – um diesen dann umgehend an den Kaiserlichen Gesandten Graf Damian Hugo von Schönborn zu überweisen, womit offiziell der Kaiser als Bauherr fungierte; ein Versuch, sich selbst aus der »Schusslinie« der natürlich weiterhin gegen den Bau einer katholischen Kirche agitierenden evangelischen Geistlichkeit zu nehmen.

Für den Bau ihrer Kirche war die kleine katholische Gemeinde auf Zuwendungen von außerhalb angewiesen, weswegen Schönborn bereits auf dem Regensburger Reichstag vom Februar 1710 seine insgesamt sehr intensive »Fundraising-Aktion« startete – fast 15.000 Taler wurden ihm dabei zugesagt, von Bischöfen, Domkapiteln, Klöstern und weltlichen Herrschern. Es gehört zu den besonderen »Problemen« des Braunschweiger Kirchenbaues, dass – leider – nicht alle finanziellen Zusagen eingehalten wurden: u. a. weil zeitgleich dieselbe Klientel auch für den Bau der hannoverschen St.-Clemens-Kirche »eingebunden« wurde und insofern ihre Zuwendungen bisweilen zwischen beiden Projekten aufteilte ... Wenn in der hannoverschen Endabrechung exakt 7.621 Taler als »für die Kirche zu Braunschweig« bezeichnet werden, so deutet dies zumindest auf gewisse »Schwierigkeiten« finanzieller Art hin – man wird dies, nachdem das Bistumsarchiv Hildesheim jetzt sowohl das Pfarrarchiv von St. Nicolai/St. Aegidien als auch von St. Clemens geordnet hat, noch einmal genauer untersuchen müssen.

Wie dem auch sei, auf jeden Fall wurde in Braunschweig am 7. April 1710 nach Plänen des Landesbaumeisters Hermann Korb mit den Bauarbeiten begonnen. In der Festschrift anlässlich des 200-jährigen Jubiläums von St. Nicolai heißt es dazu: »Die Kirche wurde im Barockstil erbaut und in Fachwerk ausgeführt. Ihre Richtung bekam dieselbe von Norden nach Süden, dem Nordende wurde das Pfarrhaus vorgelegt, durch welches auch der Eingang zur Kirche führte. Dasselbe war zweigeschossig, die Kirche erhielt dieselbe Höhe wie die beiden Stockwerke des Pfarrhauses. Die Maße der Kirche waren bescheiden. Der Kirchenraum, welcher in Länge und Breite 13 Meter enthielt, war durch Holzsäulen in drei Schiffe aufgeteilt, sodaß das Mittelschiff eine Breite von 8,63 Metern hatte. In beiden Seiten waren über den schmalen Seitenschiffen Galerien angeordnet. Das Mittelschiff ging ohne Triumpfbogen sofort in einen dreiseitigen Chorabschluß über. Die Decke der Kirche erhielt ein großes Gemälde, Gott in seiner himmlischen Herrlichkeit darstellend. Als Turm war eine große Kuppel über dem Pfarrhaus geplant,

welche aber aus Mangel an Mitteln nicht ausgeführt wurde. Im Sommer 1711 war die Kirche bereits unter Dach.«

Der Bau an sich ging weithin nach »eigenem Sinn und Willen« des Architekten Korb vonstatten, was zwar nach Ansicht des durch den Mainzer Kurfürsten und Erzbischof Lothar Franz von Schönborn mit einer »Projekt-Visitation« in Braunschweig wie in Hannover beauftragten Bamberger Hofbaumeisters Johann Dienzenhofer die Baukosten nicht gerade niedrig hielt, andererseits aber die zügige Fertigstellung des Kirchengebäudes durchaus beförderte ... Denn schon am 3. Dezember 1712 konnte die neue St.-Nicolai-Kirche durch den hannoverschen Weihbischof Agostino Steffani geweiht werden – »unter Ausschluss der Öffentlichkeit«, wie wir heute sagen würden, war aus Sorge vor eventuellen Störungen doch das gesamte Areal komplett abgeriegelt worden. Das erste feierliche Pontifikalamt in St. Nicolai feierte Weihbischof Steffani, der für die Stadt Braunschweig zuständige Apostolische Vikar aus Hannover (der Bischof von Hildesheim übernahm die Jurisdiktion für Braunschweig erst im Jahr 1714) am darauf folgenden Tag, dem zweiten Adventssonntag. Herzog Anton Ulrich: Er kam am darauffolgenden Sonntag, dem Patronatsfest, zum ersten Mal in die neue katholische Kirche, was er in der Folgezeit dann übrigens relativ häufig tat.

Die Ausstattung der kleinen Kirche mit Kanzel, Beichtstuhl, Orgel wie auch mit liturgischen Gerätschaften und Paramenten und insbesondere die dauerhafte Sicherstellung der Sustentation, also des Unterhalts, des an ihr tätigen Klerus, war kein ganz einfaches Unterfangen. Nur durch Schenkungen bzw. Vermächtnisse von Herzog Anton Ulrich, etliche kirchliche und weltliche Würdenträger aus ganz Deutschland sowie durch Naturalzuwendungen der Klöster Helmstedt, Dorstadt und Heiningen bekam man wenigstens eine Art »Grundfinanzierung« zu Stande, die den Franziskanerpatres Stephan Parensen, Benedict Saur und Romanus Pompey – den ersten ständig in Braunschweig wohnenden Geistlichen – ein wenigstens einigermaßen erträgliches Auskommen sicherten; dass Franziskaner die Mission bzw. Gemeinde übernahmen, war ein ausdrücklicher Wunsch Herzog Anton Ulrichs gewesen.

Schwierig war auch die »Perspektive« der kleinen Gemeinde: wie sollte es nach dem Tod des greisen Herzog Anton Ulrich weitergehen? Zu eindeutigen Bestandsgarantien fanden sich die welfischen Prinzen selbst auf

nachdrückliche Bitten Kaiser Karls VI. – der ja mit einer Enkelin Anton Ulrichs verheiratet war – nur sehr zögerlich bereit. So schrieb etwa Erbprinz August Wilhelm: »dass, wenn Wir nach Göttlicher providence künfftig zur Landes-Fürstlichen Regierung gelangen sollten, Wir alsdann oberwehnte Concession des Exercitii Religionis Romano Catholicae auf die Maße und in den Schranken, wie dieselbe von Hochgedachten Unseres Herrn Vaters Gnaden allhie ... eingerichtet und gefaßet sit, Unsers Theils nicht anfechten noch hindern, sondern sothane Concession in solchem Stande ohne änderung verbleiben lassen wollen«. Ähnlich erklärten sich auch die Landstände, die das Ganze zuspitzend noch anmerkten, dass es sicherlich besser gewesen wäre, wenn Herzog Anton Ulrich den katholischen Gottesdienst in Braunschweig nicht ermöglicht hätte.

Vor diesem Hintergrund stellte Herzog Anton Ulrich am 12. März 1714 folgende der katholischen Gemeinde zu Braunschweig folgende Urkunde aus: »... 1. Bestätigen Wir gnädigst denen Römisch-Catholischen, dass Ihnen bißhero in Braunschweig gestattete freye Religions-Exercitium, wollen auch dass sowoll die Römisch-Catholische Gemeinde, als Ihre Geistlichen alle Freyheiten, denen Reformirten in Braunschweig gleich, zu genießen haben wollen. 2. Die zu Braunschweig neuerbaute Catholische Kirche, wie auch das darzu gehörige Priester-Hauß, befreyen Wir von allen oneris publicis, wie die Nahmen haben mögen, zu ewigen Zeiten; Desgleichen 3. Genießen die Römisch-Catholischen Geistlichen die Befreyung von densen sowol ordinariis und extraordinariis Anlagen, als Consumptions-Accise, gleich wie die Reformirte in Braunschweig. 4. Wird auch denen Römisch-Catholischen eine Kinder-Schule gestattet, umb ihre Jugend in den Glaubens-Articuln unterrichten zu lassen. 5. Ist ihnen erlaubet ihre Todten auf ihren Kirchhoff in Braunschweig ohne jemandts Hinderung zur Erden zu bestatten, doch mit keiner anderer Processions Begleitung, alß in Unserer Stadt Braunschweig gebräuchlich ist, gleich wie Ihnen auch außer ihrer Kirchen und Kirchhoff in den Evangelischen Städten ungewöhnliche Processiones verboten seind.«

In der Praxis gestaltete sich nach Herzog Anton Ulrichs Tod am 27. März 1714 die weitere Entwicklung der Katholischen Gemeinde Braunschweig allerdings dann doch durchaus »schwierig«: von wirklicher Toleranz keine Spur; wie übrigens auch in Hannover der dortigen katholischen Gemeinde ein durchaus kräftiger Wind ins Gesicht wehte – nach der bereits

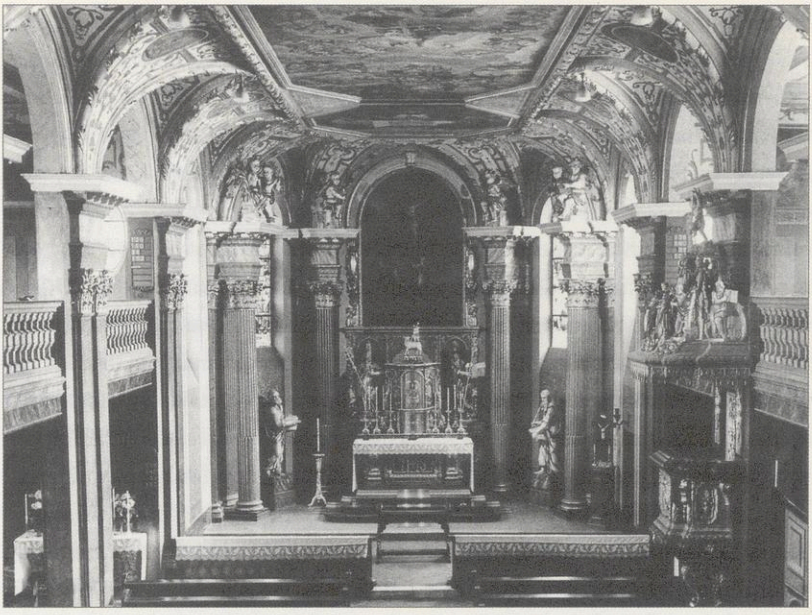


Abb. 1 _ Innenansicht der Braunschweiger Hauptkirche St. Nicolai

erwähnten Erlangung der Kurwürde und dem Beginn der Personalunion mit Großbritannien im Jahre 1714.

Deutlicher Ausdruck für die nur bedingte Duldung der Katholiken im Herzogtum Braunschweig ist das sogenannte Reglement Herzog Karls I. vom 9. April 1768, das die Rechte der Katholiken im Herzogtum Braunschweig sehr eindeutig umschrieb. Danach durften etwa die katholischen Geistlichen in Braunschweig nur solche Paare trauen, die in der Stadt Braunschweig wohnten und bei denen Mann und Frau katholisch waren. Bei Mischehen war eine katholische Eheschließung nur möglich, wenn der Mann katholisch war; und die Frau willens, »ihrem Bräutigam freiwillig zu folgen«. Und überhaupt: bezüglich der Konfessionszugehörigkeit ihrer späteren Kinder hatten sie sich vertraglich zu binden; unter Hinzuziehung des evangelischen, nicht aber des katholischen Geistlichen. Ich zitiere wörtlich: »Die Kinder sind in der Kirche zu taufen, in deren Konfession sie nach dem Kontrakte zu erziehen sind. Alle Eheleute gemischter Konfession, welche sich zurzeit in Braunschweig befinden, und alle, welche sich später darin befinden, sollen binnen acht Wochen vom Datum der Verfügung resp. dem der Niederlassung der Ortsobrigkeit den

Vertrag über die Kindererziehung bei Verlust der Gültigkeit desselben vorzeigen, welche das Notwendige daraus extrahierte und dem zuständigen Prediger übergibt, damit dieser auf genaue Beobachtung desselben hält. Ist ein solcher Vertrag nicht geschlossen, oder nicht rechtzeitig vorgezeigt, so folgen sämtliche Kinder, wenn der Vater evangelisch ist, diesem in der Religion, ist der Vater katholisch, so sind die Söhne katholisch, die Mädchen lutherisch zu erziehen. ... Haustaufen sind den katholischen Geistlichen verboten außer in Notfällen, alsdann aber ist dem Generalsuperintendenten dieses entweder vorher oder gleich nachher zu melden und nach dessen Befinden sind je nach dem Vermögen 12 oder 24 Groschen auch 1 bis 2 Taler an das lutherische Waisenhaus zu entrichten. Alle evangelisch zu erziehenden Kinder sind nur in lutherische Schulen zu schicken oder dürfen nur lutherische Hauslehrer erhalten, nach Absterben des Vaters sind ihnen nur lutherische Vormünder zu geben. ... Alle Streitigkeiten zwischen Verlobten wegen des Verlöbnisses entscheidet das Geistliche Gericht nach der fürstlichen Ehe-Verlöbnis-Ordnung. Ehescheidungen vollzieht ebenfalls das Geistliche Gericht. ... Die katholischen Kranken können die katholischen Geistlichen besuchen, außerhalb der Stadt jedoch nur, wenn entweder bei der Obrigkeit oder dem Prediger solches gemeldet und angezeigt ist. Soll eine solche Anzeige vorher nicht mehr möglich sein, so soll sie sofort nach dem Besuche geschehen. ... Die Katholiken dürfen weder direkt noch indirekt andere zur Annahme des katholischen Glaubens anhalten, oder von der lutherischen Konfession abraten. Konvertiten sollen die katholischen Geistlichen anzunehmen nicht eher sich erkühnen, bis dargetan ist, dass kein Leichtsinn, Übereilung oder gar sträfliche Absichten das Vorhaben veranlasst haben. Daher soll jeder Konvertend sich beim lutherischen Pastor anmelden, welche mit Zuziehung des Superintendenten oder noch eines Mitglieds des Staatsministeriums denselben belehren und bei der lutherischen Lehre zu erhalten sich bemühen soll. Endlich soll jeder ankommende oder abgehende katholische Geistliche binnen 14 Tagen auf der Fürstlichen Geheimen Ratsstube gemeldet werden und soll der ankommende durch Namensunterschrift geloben, dass er dieses Reglement beobachten will.«

Die katholische Kirche und ihre Mitglieder, sie waren im Braunschweig des ausgehenden 18. Jahrhunderts letztlich nur eine geduldete Minderheit. In diesem Zusammenhang vielleicht auch einige (wenige) Anmerkungen zur zahlenmäßigen Entwicklung der katholischen Gemeinde Braunschweig, die sich aus den Eintragungen der 1713 begonnenen Kir-

chenbücher ergeben. Danach wurde am 13. April 1713 in St. Nicolai das erste Kind getauft, insgesamt waren es in diesem Jahr sechs Taufen. Bis 1755 wurden in Braunschweig insgesamt rund 500 Kinder getauft, also pro Jahr durchschnittlich 12, von 1756 bis 1787 dann 1.083, also 33 im Jahresdurchschnitt. Den 500 Taufen des ersten Zeitsegments standen 585 Beerdigungen gegenüber, bis 1787 waren es dann noch einmal 1.002. Summa summarum hielten sich also Taufen und Beerdigungen die Waage, und die Gemeinde dürfte um 1787 insgesamt rund 1.000 Mitglieder gezählt haben; eine Zahl, die aus einer Notiz von Pater Schlüter, dass es im Vorjahr in St. Nicolai 450 Kommunikanten, 70 Schulkinder und 14 Erstkommunikanten gegeben habe, so hochgerechnet werden kann. Das gottesdienstliche Angebot in St. Nicolai bestand an Sonn- und Festtagen aus Frühmesse, Hochamt, Predigt, Christenlehre und Sakramentsandacht, wie es auch an den Werktagen stets wenigstens einen Gottesdienst und immer wieder besondere Andachtsmöglichkeiten gab; u. a. schon um 1750 herum eine sehr ausgeprägte Kreuzwegsandacht. Die Teilnahme am religiös-liturgischen Leben war – wie eigentlich überall und auch bei den evangelisch-lutherischen Christen – weithin selbstverständlich, sowohl aus innerer Überzeugung als auch aus gesellschaftlichen Zwängen ging man im 18. Jahrhundert halt regelmäßig zur Kirche.

Diese Selbstverständlichkeit blieb auch nach dem »Epochenschnitt« von 1803/06 bestehen, also nach dem Ende des »Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation« und der ihm folgenden völligen Neuordnung Europas und Deutschlands durch den Wiener Kongress von 1814/15. Infolge der allgemeinen Aufhebung der Klöster verloren auch die zu dieser Zeit zwei in Braunschweig tätigen Franziskanerpatres ihre bisherige »Zuordnung« zum Kloster Halberstadt, sie blieben jedoch als Weltgeistliche vor Ort; wenigstens ganz kurz angemerkt sei hier, dass sie in ihrem liturgischen und pastoralen Dienst im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts durch französische Geistliche – auch Bischöfe – Unterstützung gefunden hatten, die in Folge der Französischen Revolution wie auch einige Hundert Gläubige aus Frankreich hierher emigriert waren.

Als Benustianus Diedenhof im Dezember 1824 starb, endete die lange Verbindungslinie zum Franziskanerkloster Halberstadt – jetzt kam mit Jodocus Meyer am 1. Januar 1825 der erste Hildesheimer Diözesanpriester nach Braunschweig. Mit großer Energie und erheblichem diplomatischen Geschick ging er die zahlreichen drängenden Fragen an: u. a. die

Bestellung eines zweiten Geistlichen, die ihm schon ein Jahr nach seinem eigenen Amtsantritt gelang, wie er 1828/29 auch die Teilung der katholischen Schule in zwei Klassen mit jetzt zwei Lehrern erreichte. Als Dechant des aus den drei katholischen Gemeinden Braunschweig, Wolfenbüttel und Helmstedt bestehenden Dekanates Braunschweig war er auch maßgeblich an der definitiven Zuordnung des Herzogtums Braunschweig zum 1824 neu strukturierten Bistum Hildesheim beteiligt: 1834 aggregierte ein Päpstliches Breve dieses dem Bistum Hildesheim, wodurch ein gut 100-jähriges »Provisorium« sein Ende fand.

Aus dem Gemeindeleben in der ersten Hälfte des 19. Jahrhundert gibt es nichts Weiteres zu berichten, es lief – wie überall – in seinen bisherigen Bahnen weiter, sieht man einmal von den Unruhen ab, die gerade in der Stadt Braunschweig um 1840 durch die sogenannte Deutsch-Katholische Bewegung entstand: eine religiös-politische Bewegung, die sich gegen einen vermeintlichen – oder auch tatsächlichen, das sei hier einmal dahin gestellt – Dogmatismus der katholischen Kirche richtete und gleichzeitig sowohl sozial-liberale wie nationalstaatliche Ziele verfolgte. 1859 verließ Jodocus Meyer Braunschweig, nach 34 Jahren als Pfarrer von St. Nicolai – ihm folgte, übrigens für dieselbe lange Amtszeit, der bisherige 2. Pastor der Gemeinde, Robert Becker: ein »Mann von großer Körper- und Tatkraft, sowie eine stattliche Erscheinung, ein glanzvoller Kanzelredner. Er erntete die Früchte, welche sein Vorgänger in langer Arbeit gesät und zur Reife gebracht hatte«, wie es in der Festschrift von 1908 heißt.

Bezüglich der Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Staat kam es nur kurz nach seinem Amtsantritt zu einer keineswegs geringen Verbesserung, indem die Katholiken im Herzogtum Braunschweig 1861 vom evangelisch-lutherischen Pfarrzwang befreit wurden, was de facto mittelfristig auch zu einer Steigerung der Pfarreinkünfte in Braunschweig, Wolfenbüttel und Helmstedt führte. 1867 verabschiedete die Herzogliche Regierung dann das sogenannte Katholikengesetz, das zwar unter Berücksichtigung der sogenannten Neuen Landschaftsordnung von 1832 einige Bestimmungen des Reglements von 1768 – wovon schon gesprochen bzw. geschrieben wurde – aufhob bzw. abmilderte, am Grundsatz der Benachteiligung der Katholischen Kirche und ihrer Mitglieder jedoch nichts veränderte: von besonderem Nachteil war dabei die neuerliche Festschreibung des evangelischen Schulzwanges für katholische Kinder außerhalb der drei privilegierten Städte.

Von großem Gewinn für die katholische Gemeinde war sicherlich Pfarrer Beckers »finanzpolitisches Geschick«. So konnte er dank der durch ihn erreichten breiten Unterstützung katholischer Vereine aus ganz Deutschland – allen voran: der Bonifatiusverein – nicht nur die auf St. Nicolai lastenden Schulden abtragen, sondern a) 1873 die kleine Kirche für 13.000 Taler restaurieren und ein wenig vergrößern, wie auch die ihr vorgelagerten Pferdeställe jetzt abgerissen wurden, was ihr den Charakter einer »versteckten Geheimkirche« nahm, b) in der Friesenstraße zwei der Kirche nahe Gebäude ankaufen und c) ebendort ein neues Schulgebäude errichten.

Das katholische Schulwesen war – bis in die Weimarer Republik hinein – das ganz besondere »Sorgenkind« der Braunschweiger Gemeinde, die diesbezüglichen finanziellen Belastungen drohten ihr immer wieder über den Kopf zu wachsen. Verhandlungen über staatliche oder kommunale Unterstützungen zogen sich stets lange hin, so wurde etwa ein Anfang 1872 durch Pfarrer Becker gestellter Antrag auf dauernde Unterstützung der Lehrerbesoldung sowie die Genehmigung zur Einrichtung zweier neuer Klassen – einschließlich der Anstellung zweier neuer Lehrer – staatsseitig erst im April 1874 verhandelt, also gut zwei Jahre später ... Nach einem Gespräch Beckers im Staatsministerium anerkannte dieses im Mai 1874 zwar die Notwendigkeit einer finanziellen Beihilfe, machte jedoch deren Zuweisung gleichzeitig von einer staatlichen Oberaufsicht abhängig, deren genauerer Charakter im November »vorgeklärt« werden konnte. Danach sollte an der angedachten dreiklassigen katholischen Volksschule die Aufsicht »dem Stadtmagistrat unter Mitwirkung des ersten Direktors der Bürgerschulen und unter Oberaufsicht des Staatsministeriums, die Leitung der Schule aber dem ersten katholischen Geistlichen unter Mitwirkung des katholischen Schulvorstandes übertragen werden.« Der konfessionelle Charakter blieb davon unberührt, konkret auch die Schulbuchauswahl für die Fächer Religion und Weltgeschichte der Kirche anheimgestellt. Kirchen- und Schulvorstand wie auch Bischof Sommerwerck erklärten sich einverstanden, d. h. endlich wurde jetzt aus der bisherigen Privatschule eine öffentliche Schule. Den kirchlicherseits gewünschten Schulneubau unterstützte das Staatsministerium mit der einmaligen Zahlung von 1.500 Talern, jedem Lehrer wurde eine staatliche Gehaltszulage aus dem Klosterfonds in Höhe von 250 Talern bewilligt, »ohne jedoch eine Verpflichtung des Staats zur Unterstützung der katholischen Schule anzuerkennen.« Parallel dazu erklärte sich der

braunschweigische Magistrat zu einer Unterhaltsbeihilfe von jährlich 200 Talern bereit. Da die Genehmigung des Generalvikariats bereits seit 1864 vorlag, begann der Kirchenvorstand unverzüglich mit dem Bau eines neuen Schulgebäudes – vier Klassenzimmer und zwei Lehrerwohnungen – an der Friesenstraße. Für 12.000 Taler wurde an der Friesenstraße ein Fachwerkhaus mit vier Klassenzimmern und zwei Lehrerwohnungen erichtet. Von 1880 bis 1890 stieg die Zahl der Schüler von 280 auf 539, die der Lehrer auf sieben. 1885 betrugen die laufenden Kosten für diese Schule 12.000 Mark – eindeutig zuviel für die kleine Gemeinde, doch konnte erst 1892 eine einvernehmliche Lösung dieser finanziellen Probleme erreicht werden.

Für die weitere Entwicklung der katholischen Kirche im Herzogtum und damit auch in der Stadt Braunschweig von Bedeutung waren auch die in unregelmäßigen Abständen durchgeführten Dekanatskonferenzen der Geistlichen, auf denen meist sehr intensiv gearbeitet wurde. So besprach man etwa 1867 die Beschlüsse des Kölner Provinzialkonzils von 1860 und diskutierte Fragen der allgemeinen Seelsorge, insbesondere hinsichtlich der Form der Eheschließung. Auf der Konferenz des Jahres 1871 referierten Pfarrer Becker über das Thema »Beichte und Buße« und der Wolfenbütteler Pastor Pape über die besonderen Probleme der Arbeiterschaft, wobei er u.a. dafür votierte, diese zum Wechsel ihrer Beschäftigungsverhältnisse aufzufordern, sofern sie von ihrem aktuellen Wohnort aus keinen katholischen Gottesdienst besuchen konnten: ein dogmatisch sicherlich verständliches Anliegen, doch darf man es schon als überraschend bezeichnen, dass in Braunschweig mit eigentlich grundsätzlich weiten Wegen zur nächstgelegenen katholischen Kirche eine derartige Radikalforderung erhoben wurde, ohne dass irgendwelche Alternativideen wie etwa die Einrichtung weiterer Gottesdienststationen überhaupt angedacht worden wären.

Anfang der 1880er Jahre bildeten sich in Braunschweig – wie im Bistum Hildesheim überhaupt – erste katholische Vereine; Bruderschaften gab es hier nicht. Bis 1890 entstanden der Männer- und Gesangverein »Winfridia« (gegr. 1873), der »Gesellenverein« (1884), der »Katholische Klub« (1887) und der »Katholische Kaufmännische Verein« (1888) – bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs kamen u.a. noch der »Katholische Arbeiterverein«, ein Ableger des »Volksvereins für das katholische Deutschland«, der »Marienverein« und der »Katholische Frauenbund«

hinzu, so dass die Gesamtzahl der katholischen Vereine schließlich auf beachtliche 34 anstieg. Unter ihnen besaß der am 2. März 1884 durch 15 Handwerker gegründete Gesellenverein besondere Bedeutung. Er stellte sich im Juli 1884 der Öffentlichkeit vor, die eigentliche Gründungsfeier war dann am 14. September 1884 im »Weißen Roß«. Fachunterricht, d. h. die berufliche Weiterbildung der Mitglieder begann im Oktober 1885, zur Pflege der Geselligkeit richtete man eine Gesangsabteilung ein. Erster Höhepunkt war die feierliche Fahnenweihe am 29. August 886, an der nicht nur die Braunschweiger »Winfridia« sondern auch Abordnungen der Gesellenvereine Hildesheim, Hannover, Halberstadt und Oschersleben teilnahmen. In der »Waisenhaustwete« konnte der Gesellenverein ein Zimmer mit zwei Betten anmieten und durchreisenden Gesellen zur Verfügung stellen; gleichzeitig war hier das Vereinslokal. Zusammen mit der offiziellen kirchlichen Anerkennung wurde 1888 Pastor Adalbert Greveler zum ersten geistlichen Präses bestellt. Auch wurde im selben Jahr eine eigene Sparkasse gegründet, in der die Vereinsmitglieder bis 1890 6.380 Mark ansparten; gerade der individuellen finanziellen Vorsorge wurde im Braunschweiger Gesellenverein großes Gewicht beigemessen. Um ein eigenes Gesellenhaus errichten zu können, führte man 1891 eine »Hausbaukasse« ein, in die jedes Mietglied monatlich 15 Pfennige einzahlen musste. Ihr Kapital, vermehrt durch größere Sammelaktionen, Spenden oder auch Vereinsaktivitäten wie Theateraufführungen wuchs bis 1922 auf rund 30.000 Mark an, ehe die Inflation den gesamten Betrag verloren gehen ließ. 1889 erhielt der Gesellenverein eine Vereinsbibliothek, die rasch auf beachtliche 300 Bände anwuchs; 1927 wurde sie mit der Borromäusbücherei vereinigt. Die braunschweigische Regierung nahm auf die Entwicklung dieses Vereins keinen Einfluss. Seine Entfaltungsmöglichkeiten unterschieden sich in nichts von denen im preußischen Bistumsteil wie überhaupt das katholische Vereinswesen sich frei entfalten konnte, d. h. die staatlichen und kommunalen Behörden in den innerkirchlichen Bereich nicht eingriffen.

Allen Vereinen gemeinsam war die Aufgabe, das »innerkatholische Zusammengehörigkeitsgefühl« zu stärken – wozu übrigens nicht zuletzt auch das ausgesprochen umfangreiche Kulturprogramm mit Konzerten, Rezitationsabenden und sogar eigenen Opernaufführungen gehörte; im Pfarrarchiv St. Nicolai/St. Aegidien gibt es hierzu eine voluminöse Akte mit geradezu zahllosen Programmeinladungen und -abläufen, bis hin zu

»Muckis Hochzeit«, einer »Tragi-Komisch-Melodramatischen Zauberoper« aus dem Jahr 1922 ... Eher nach außen zielten die ab 1899 regelmäßigen Katholikenversammlungen, auf denen kirchliche wie gesellschaftliche Fragen angesprochen und entsprechende Monita aufgestellt wurden: 1901 ging es bspw. um die Frage einer Niederlassung der Hildesheimer Vinzentinerinnen in Braunschweig, 1902 um die Schulfrage und 1903 um die Funktion der katholischen Arbeitervereine. Auch wenn diese Versammlungen natürlich keinen direkten Erfolg zeitigten: dass bis zu 2.000 Katholiken aus dem gesamten Herzogtum Braunschweig so regelmäßig zusammen kamen und ihre Belange miteinander diskutierten, machte auf die braunschweigische Regierung wie auch auf die nichtkatholischen Einwohner des Herzogtums schon Eindruck ...

Dass trotzdem gerade jetzt staatlicherseits eine Revision des Katholikengesetzes von 1867 erfolgte, mutet vielleicht ein wenig merkwürdig an – ist es aber letztlich dann doch nicht. Die vielfältigen Benachteiligungen der katholischen Kirche und ihrer Mitglieder im Braunschweigischen wurden natürlich auch außerhalb des Herzogtums wahrgenommen, ja: sie erreichten auch den Deutschen Reichstag, wo die katholisch orientierte Zentrumspartei sich für die Braunschweiger Katholiken verwandte. Die Regierung »vor Ort«, sie wollte nach der Jahrhundertwende die in der Tat ja nicht ganz einfache Situation »auflockern« – wobei sie sich gewohnheitsgemäß der Instrumentarien der Vergangenheit bediente, sprich: die katholische Seite nicht in den Entstehungsprozess des neuen »Gesetzes betreffend die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse der Katholiken« vom 29. Dezember 1902 mit einbezog. Allerdings: das Ganze war keineswegs nur ihre Schuld; wenn man in diesem Zusammenhang überhaupt von Schuld sprechen kann. Auch die Hildesheimer Bistumsleitung besaß einen nicht gerade geringen Anteil an der misslichen Entwicklung, hatte etwa Bischof Daniel Wilhelm Sommerwerck (1871–1905) doch kein einziges Mal das direkte Gespräch mit dem Braunschweiger Herzog oder seinem Staatsministerium gesucht ... Es blieb seinem Nachfolger Adolf Bertram vorbehalten, die realen Benachteiligungen der katholischen Kirche/katholischen Gläubigen im Herzogtum Braunschweig in den Jahren 1907/08 in vertraulichen Gesprächen mit dem braunschweigischen Kultusminister zu benennen und ihre Abschwächung bzw. Beseitigung auf den Weg zu bringen; das Ganze ist ein interessantes Beispiel für wirklich konstruktives »Krisenmanagement« zwischen Kirche und Staat.

Ein gutes »Krisenmanagement« war zwischen 1890 und 1910 in Braunschweig auch noch in vier anderen Fragen notwendig: a) bei der Weiterentwicklung des Katholischen Schulwesens, b) beim Neubau weiterer katholischer Kirchen, c) bei der Errichtung eines katholischen Waisenhauses samt dessen Übernahme durch die Hildesheimer Vinzentinerinnen und d) der pastoralen Betreuung der nach 1900 immer zahlreicher werdenden polnischsprachigen Saisonarbeiter.

Zunächst zum Schulwesen, dessen laufende Unterhaltungskosten sich eigentlich Jahr für Jahr in immer neue schwindelerregende Höhen schraubten – kein Wunder, stieg die Zahl der katholischen Schüler doch allein zwischen 1892 und 1900 von 622 auf rund 1.200 ... Mit dem Schulsystem an der Friesenstraße war es von daher nicht mehr getan, im Westen der Stadt – bei St. Joseph – musste Dechant Dr. Karl Grube, seit Januar 1894 Nachfolger des immens verdienstvollen Robert Becker, 1898 eine neue katholische Volksschule errichten. Allein ihre laufenden Unterhaltungskosten beliefen sich im Schuljahr 1902/03 auf sage und schreibe 50.000 Mark, wovon die Stadt Braunschweig und die Klosterkammer Braunschweig lediglich etwa 65% trugen – der restliche Betrag musste über Schulgeld und die Kirchenkasse aufgebracht werden. Die grundsätzliche Gleichstellung katholischer und evangelischer Volksschulen, wie sie in Preußen durch das Volksschulunterhaltungsgesetz von 1906 erfolgte: sie kam in Braunschweig erst 1919/21 zu Stande. Übrigens: Hildesheim/die Hildesheimer Bistumsleitung spielte bei den Veränderungen in Braunschweig in dieser Zeit keine Rolle – man besaß eine gehörige Portion Selbstbewusstsein. So ließ bspw. Dechant Grube 1897/98 an der Straße Hinter der Masch ein dreistöckiges Schulgebäude errichten, während der Hildesheimer Generalvikar lediglich ein zweigeschossiges genehmigt hatte – den er im übrigen erst bei der Einweihung des Gebäudes über diese »Modifikation« informierte: die Kosten seien durch die Erweiterung ja auch nur geringfügig angestiegen ...

Zum Bau weiterer Kirchen: Am 27. November 1894 konnte Dechant Dr. Grube die aufgrund des Anwachsens der katholischen Gemeinde Braunschweigs gerade im Westen der Stadt notwendige zweite Kirche der Stadt benedizieren. Wobei: »Kirche« ist für dieses Gebäude eigentlich ein etwas hoch gegriffener Begriff, der nur notdürftig für gottesdienstliche Zwecke hergerichtete Raum war wirklich nur ein Provisorium. Ein Provisorium, das aus feuerpolizeilichen Gründen nur sieben Jahre nach seiner Inbe-

triebnahme sogar schon wieder geschlossen werden musste: die Decke war einsturzgefährdet ... Das Problem ließ sich dauerhaft nicht beseitigen, weswegen 1902/03 nach Plänen von Richard Herzig, gewissermaßen der Haus- und Hofarchitekt des Bistums Hildesheim, eine neue Kirche errichtet wurde: St. Joseph. Auch im Norden Braunschweigs bestand »Catholica-Bedarf«: hier wurde »Hinter der Masch« 1896 zunächst die eben schon erwähnte neue katholische Volksschule errichtet – der Bau von St. Laurentius, ebenfalls nach Plänen von Richard Herzig, folgte dann 1899/1900. Beide Gemeindebezirke zählten ungefähr je 2.500 Mitglieder, von denen meist je 600–800 an den Sonntagsgottesdiensten teilnahmen.

Und wenn wir schon bei baulichen Aktivitäten sind: im Blick auf den schlechten baulichen Zustand von St. Nicolai votierte im Januar 1904 eine Gemeindeversammlung für deren Abriss – was Bischof Sommerwerck jedoch ablehnte. Stattdessen wurde sie im Vorfeld ihres 200-jährigen Bestehens im Jahr 1908 für die vergleichsweise bescheidene Summe von 40.000 Mark – St. Joseph hatte fast 130.000 Mark gekostet – umfangmäßig beinahe verdoppelt und durch Bischof Dr. Adolf Bertram am 17. Oktober 1908 neu konsekriert.

Zu den Schwierigkeiten um die Hildesheimer Vinzentinerinnen: Dass eine so prosperierende Stadt wie Braunschweig funktionstüchtige sozial-caritative Einrichtungen benötigte, liegt auf der Hand. Als Dechant Dr. Grube die Hildesheimer Vinzentinerinnen 1895 fragte, ob Sie nach Braunschweig kommen würden, sagten diese ihm auch zu – doch sein entsprechender Antrag auf Genehmigung zur Niederlassung einer Ordensgemeinschaft wurde von der braunschweigischen Regierung abgelehnt. Auch eine von 1.030 katholischen Männern unterzeichnete Petition drei Jahre später wurde negativ beschieden, wegen »Gefahren für den öffentlichen Frieden und die staatliche Sicherheit« ... Es gehört zu den besonderen Charakteristika von Dechant Dr. Grube, dass er den Kopf dennoch nicht in den Sand steckte, sondern vielmehr in der Friesenstraße ein Haus ankaufte und einer ordensmäßig nicht dezidiert verfassten Gemeinschaft aus dem Bistum Würzburg übergab, den sogenannten Mariazeller Schwestern. Erst 1909 konnte der Dechant die braunschweigische Regierung davon überzeugen, dass die Hildesheimer Vinzentinerinnen keineswegs einen Staatsstreich im Auge hatten – sondern lediglich die bestmögliche Besetzung für das Nikolausstift waren ... Und natürlich fand ihre Arbeit im Waisenhaus, im Kindergarten und in der Suppen-

küche in Braunschweig dann auch wirklich eine sehr positive Resonanz.

Zur »Polenseelsorge«, also zur kirchlichen/pastoralen Betreuung der 1905 immerhin knapp 5.000 polnischsprachigen Saisonarbeiter im Herzogtum Braunschweig – ein merkwürdigerweise lange »übersehenes« Problem, kamen doch bereits seit Mitte der 1890er Jahre immer wieder und immer mehr Polen zur Feldarbeit auch ins Braunschweigische. Für die im hannoverschen Teil des Bistums Hildesheim tätigen Saisonarbeiter – kurz vor dem ersten Weltkrieg waren dies rund 12.000 Frauen und Männer – hatte der spätere Bischof Dr. Adolf Bertram bereits ab 1894/96 ein dichtes »Missions-Netz« geknüpft, wie auch in den Kreisen Braunschweig, Helmstedt und Wolfenbüttel – sehr zur Überraschung der braunschweigischen Regierung – immer wieder solche »Missionstage« stattgefunden hatten. Kam ein polnischer Geistlicher in die Stadt Braunschweig, war es für Dechant Grube selbstverständlich, dass dieser hier auch Gottesdienst feierte: in Form einer »Privatmesse«, die aber auch von den polnischen Mitgliedern der Gemeinde besucht werden konnte. Um Komplikationen zu vermeiden, wurden Dechant Grube und Bischof Bertram Anfang 1910 beim braunschweigischen Staatsministerium vorstellig. Bertram betonte dabei, dass eine besondere Polenseelsorge nicht nur ein »Akt kirchlicher Fürsorge« sei, sondern sich positiv auf das sittliche Leben des einzelnen auswirken würde und somit »im staatlichen Interesse gelegen« sei. Tatsächlich erfolgte am 29. August 1910 die staatliche Genehmigung für den von Bertram vorgeschlagenen Vikar Franz Olejniczak aus Posen, der dann von Anfang September bis Anfang Oktober in Schöningen, Braunschweig, Süpplingen und Helmstedt tätig wurde. Die Resonanz bei den polnischen Katholiken, aber auch bei der deutschen Gemeinde und der Pfarrgeistlichkeit, war positiv: allein in St. Nicolai musste Olejniczak am 17./ 18. September etwa 600 Beichten hören – eine Akzeptanz, die sich bis zum weltkriegsbedingten Auslaufen dieser besonderen Seelsorgeform so halten konnte.

Die letztlich nach der Jahrhundertwende doch positive Entwicklung der katholischen Gemeinde Braunschweigs setzte sich nach dem Ersten Weltkrieg nur bedingt fort. Positiv war sicherlich, dass die Braunschweiger Katholiken durch die Weimarer Reichsverfassung jetzt endlich wirkliche Parität im Freistaat Braunschweig erhielten, was sich u. a. im sogenannten Regionalkonkordat vom 10. Oktober 1921 konkretisierte, durch das die katholische Gemeinde von der finanziellen Unterhaltung ihrer Schulen

befreit wurde; ohne dass deren Konfessionalität in irgendeiner Weise verändert worden wäre.

Über die reale Entwicklung der Gemeinde geben u. a. die im Bistumsarchiv Hildesheim wie im Pfarrarchiv St. Nicolai/St. Aegieden vorhandenen Statistiken und Missions- bzw. Seelsorgeberichte Auskunft; auf die verschiedenen baulichen Maßnahmen an St. Nicolai sei hier nicht näher eingegangen. So gab es etwa 1923 in der Stadt Braunschweig bei insgesamt rund 160.000 Einwohnern, von denen 8.190 katholisch waren, eine Pfarrkirche – St. Nicolai – und zwei Filialkirchen, St. Joseph und St. Laurentius, in denen insgesamt vier Geistliche tätig waren. Die Zahl der katholischen Eheschließungen betrug 165, davon waren in 37 beide Ehepartner katholisch, in 128 dagegen nur einer der beiden. 222 Kinder wurden 1923 geboren, bei denen zumindest ein Elternteil katholisch waren – 139 von ihnen wurden in einer der drei katholischen Kirchen getauft. Sterbefälle: 87, von denen 83 kirchlich beerdigt worden sind. Aufnahmen in die katholische Kirche und Austritte aus ihr: 7 Aufnahmen, 4 Wiederaufnahmen und 30 Austritte. Und der Gottesdienstbesuch? Nun, in St. Nicolai gingen an den beiden Zählsonntagen durchschnittlich 1.492 Katholiken zum Gottesdienst (bei 3.700 Gemeindemitgliedern), in St. Joseph 613 (bei 2.500 Gemeindemitgliedern) und in St. Laurentius 320 (bei 2.000 Gemeindemitgliedern) – also rund 30% der Gesamtgemeinde. Im Laufe der Weimarer Republik verringerte sich diese Zahl immer weiter: 1931 gingen nur noch gut 20% der Braunschweiger Katholiken zum Sonntagsgottesdienst – eine deutlich unter dem Reichsdurchschnitt liegende Quote, wie auch die Zahl der durchschnittlichen Kommunionen mit lediglich drei doch erheblich unter dem Reichsdurchschnitt von zehn Kommunionen/Jahr lag.

Was das gemeindliche Leben im engeren/weiteren Sinn betrifft, so muss man feststellen: das Vereinswesen hatte auch in Braunschweig seinen Höhepunkt überschritten, ja: musste teilweise sogar kräftige Einbrüche hinnehmen – so etwa die Jünglingsvereine mit einem Mitgliederverlust von gut 45%. Das wohl eigentliche Kernproblem dieser Zeit umschrieb der Hildesheimer Diözesanjugendsekretär Karl Engelhardt im Juni 1930 so: »Die Diasporakatholiken umfängt überhaupt eine Atmosphäre religiöser Lauheit. Weil die Mitmenschen keine Kirche besuchen, wird die innere Verpflichtung zum Besuch der hl. Messe nicht mehr empfunden. Das Gewissen wird stumpf. ... Es ist ein langsamer Prozeß, dessen lang-

sames Gleiten kaum bemerkt wird. ... Im katholischen Land schlummert in dem lauen Menschen der Glaube in einem tiefen Winterschlaf, in der Diaspora haben wir es meist mit einem langsamen Sterben zu tun.«

Die allgemeine »Trendwende« des deutschen Katholizismus hin zur Pfarrei/Kirchengemeinde als neuer Heimat der Katholiken, wie sie im Bistum Hildesheim insbesondere durch Prof. Dr. Konrad Algermissen, lange Jahre an maßgeblicher Stelle in der Zentrale des Volksvereins tätig und dann ab 1933 bis zu seinem Tod im Jahr 1964 in verschiedenen Funktionen in Hildesheim so eine Art »Pastoraler Vordenker« unseres Bistums, propagiert wurde – sie konnte in sich in Braunschweig nicht richtig durchsetzen. Vielleicht fehlte hierfür einfach die notwendige Zeit, die Machtübernahme durch die Nationalsozialisten zog auch in bzw. für Braunschweig einen radikalen Schlussstrich unter die bisherigen Freiheiten der katholischen Kirche und ihrer Mitglieder. Der politische Katholizismus, in Braunschweig ohnehin nur sehr schwach ausgeprägt: er löste sich auf – Die katholischen Vereine: sie wurden verboten und aufgelöst – Die katholischen Schulen: sie wurden »gleichgeschaltet«, sprich: aufgelöst – Die Pfarrseelsorge: sie wurde auf den engeren Kirchenraum zurückgedrängt. Die katholische Kirche, sie wurde eben schon sehr rasch und vor allem mit aller Konsequenz aus dem öffentlichen Leben verdrängt – kann man die nationalsozialistische Politik für 1933/34/35 vielleicht noch als »Entkonfessionalisierung« bezeichnen, so muss man für die Jahre danach sagen: es ging den Nationalsozialisten um die Vernichtung der Kirche, ihrer Einrichtungen wie ihrer Protagonisten, ja letztlich all ihrer Mitglieder.

Die katholische Kirche Braunschweigs im Nationalsozialismus: dies ist ein eigenes, abendfüllendes Thema – es sei an anderer Stelle in gebührend betrachtet. Nur so viel sei hier festgehalten: Erfolg hatten die Nationalsozialisten mit all ihren Repressalien auch in Braunschweig nur sehr bedingt. Die Katholiken, die vor 1933 in die Kirche gegangen waren und sich auch in anderer Weise ihr zugehörig gefühlt hatten, taten dies auch weiterhin – und besondere pastorale Angebote wie etwas die große Volksmission 1935 wurden ebenfalls weiterhin gut angenommen. Von daher: auch in dieser schwierigen Zeit blieb die katholische Kirche in Braunschweig auf dem Weg – »Unterwegs zwischen Zeit und Ewigkeit«, wie die aus Anlass des 300. Geburtstags der Katholischen Gemeinde Braunschweig erschienene Festschrift völlig zur Recht betitelt ist.

1_ Unveränderter Abdruck meines Vortrags in Braunschweig St. Aegidien am 8. September 2008. Auf dezidierte Quellenbelege sei an dieser Stelle verzichtet, Basis des Vortrags bzw. Aufsatzes bilden die umfangreichen auf Braunschweig bezogenen Überlieferungen des Bistumsarchivs Hildesheim und des Pfarrarchivs Braunschweig St. Aegidien, das derzeit im Bistumsarchiv Hildesheim erschlossen wird. Aus der für die Geschichte der katholischen Kirche Braunschweig vergleichsweise nur spärlich vorhandenen Literatur sei erwähnt: Adolf Bertram, Geschichte des Bistums Hildesheim. 3 Bde., 1899–1925; Zur Geschichte der Katholischen Gemeinde in Braunschweig. Festgabe zum 200jährigen Bestehen derselben, Braunschweig 1908; Hermann Seeland, Die Katholische Kirche im Herzogtum Braunschweig, Hildesheim 1909; Thomas Scharf-Wrede, Das Bistum Hildesheim 1866–1914. Kirchenführung, Organisation, Gemeindeleben, Hannover 1995; Thomas Scharf-Wrede, Das Bistum Hildesheim im 19. Jahrhundert, Straßburg 1999; Thomas Scharf-Wrede, Das Bistum Hildesheim im 20. Jahrhundert, Straßburg 2001; Hans-Georg Aschoff, Rückkehr nach Rom – Konversionen im Welfenhaus, in: Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 70 (2002), S. 175–250; Unterwegs zwischen Zeit und Ewigkeit. 300 Jahre katholische Kirche in Braunschweig, hrsg. von Reinhard Heine, Braunschweig 2008; Thomas Flammer, Neuland auf dem Gebiet der Seelsorge? Die katholische Kirche im Land Braunschweig zur Zeit des Nationalsozialismus (im Druck). Für die allgemeine Geschichte Braunschweigs sei verwiesen auf: Geschichte Niedersachsens. Bd. 1 ff., begr. von Hans Patze, Hildesheim/Hannover 1977; Die Braunschweigische Landesgeschichte, hrsg. von Horst Jarck/Gerhard Schildt/Peter Albrecht, Braunschweig 2000; Braunschweigisches Biographisches Lexikon. 2 Bde., hrsg, von Horst Jarck, Hannover 1996/Braunschweig 2006.

Dieser Vortrag und Aufsatz ist Frank Guthardt (1959–2008) in besonderer Weise zugeeignet.

Matthias Werner*

„Gegensätzliches mit Gegensätzlichem heilen"

Lebensweg und Spiritualität der hl. Elisabeth von Thüringen (1207–1231)

Hildesheim, vor allem die Bischofskirche von Hildesheim, ist durch die Person des hochbedeutenden Hildesheimer Bischofs Konrad II. (1221–1247) aufs engste mit dem Geschehen um die hl. Elisabeth verbunden. Bischof Konrad II. zählte zu Lebzeiten Elisabeths zum engeren geistlichen Umfeld der frommen thüringischen Landgräfin und ihres Gemahls Landgraf Ludwigs IV. Nach Elisabeths Tod 1231 und der Ermordung ihres Beichtvaters Konrad von Marburg im Juli 1233 nahm er sich wie kein anderer Geistlicher der Sorge um das Marburger Hospital Elisabeths mit dem Grab der rasch als Heilige verehrten Landgräfin an. Konrad hatte entscheidenden Anteil daran, dass der ins Stocken geratene Kanonisationsprozess Elisabeths rasch wieder aufgenommen wurde und bereits im Mai 1235 mit der feierlichen Heiligsprechung Elisabeths durch Papst Gregor IX. zum Abschluss gelangte.

Das Bistum Hildesheim hat im Elisabeth-Jahr 1931 dieser engen Verbindung zur hl. Elisabeth und der führenden Rolle Bischof Konrads II. anlässlich des 700. Todestages der hl. Elisabeth in besonderer Weise gedacht und ein ganzes Heft seiner Bistums-Zeitschrift »Unsere Diözese in Vergangenheit und Gegenwart« dem »700jährigen Jubiläum der hl. Elisabeth« gewidmet. Inzwischen ist die Forschung weitergegangen und hat sowohl zur Gestalt der hl. Elisabeth wie auch zur Person Bischof Konrads II. grundlegend neue Ergebnisse erzielt. Bevor wir uns Elisabeth

selbst zuwenden, fragen wir einleitend kurz: Wie kam es, dass gerade der Bischof der von Eisenach und Marburg vergleichsweise weit entfernten Bischofskirche Hildesheim eine so wichtige Rolle im Leben und vor allem im Nachleben der hl. Elisabeth von Thüringen spielte?

Der wohl aus einer Adelsfamilie des Odenwald-Neckarraums stammende, um 1175/80 geborene Konrad hatte nach seinem an einer der hohen Pariser Schulen absolvierten Theologie-Studium als Magister in Paris Theologie gelehrt. Er stand sehr wahrscheinlich der modernen Pariser Pastoraltheologie nahe, wirkte als Prediger gegen die häretischen Albigenser in Südfrankreich und übernahm 1208/09 das Amt des Dekans des Domkapitels von Speyer. Konrad zählte zu jener kleinen Elitegruppe hochgelehrter, hochrangiger und reformoffener Geistlicher, die der Papst als enge Vertrauensleute seit 1214 mit der Kreuzzugspredigt und Kreuzzugswerbung betraute. 1216 stieg er zum Scholaster des erzbischöflichen Domkapitels in Mainz auf und wurde 1218 an die Kurie berufen, wo er bis 1220 als päpstlicher Kaplan und Pönitentiar zum engsten Umkreis des Papstes gehörte. Von dieser Position aus erlangte er 1221 gegen erhebliche örtliche Widerstände die Leitung des Bistums Hildesheim und wurde von hier aus sehr bald führend in der Kreuzzugspredigt in Deutschland wie in der Reichspolitik tätig. Seiner Offenheit gegenüber der modernen religiösen Armutsbewegung seiner Zeit und seinen älteren Kontakten zu den frühesten Franziskanern entsprach es, dass unter seiner Leitung Hildesheim 1223 die Anlaufstelle der 1221 nach Deutschland gelangten Franziskaner für ihre Ausbreitung in Sachsen wurde. Zu den damals nach Sachsen gelangten Franziskanerbrüdern gehörte auch jener Laienbruder Rodeger, der im Herbst 1221 in Würzburg als einer der ersten deutschen Brüder in den Franziskanerorden eingetreten war und der dann zeitweise die geistliche Betreuung der jungen thüringischen Landgräfin Elisabeth übernommen hatte – wir werden von ihm noch hören. Zugleich dürfte Konrad II. bereits in der ersten Hälfte der 1220er Jahre als faktischer Leiter der Kreuzzugspredigt in Deutschland Mentor und Vorgesetzter des Kreuzzugspredigers Konrad von Marburg gewesen sein, den Elisabeth 1226 zu ihrem Beichtvater und Seelenführer bestimmte.

Im Mai 1224 trat Bischof Konrad II. unmittelbar mit dem Thüringer Landgrafenhof in Verbindung. Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit war er, der bereits 1215 dem jungen staufischen König bei seiner Krönung in Aachen das Kreuz angeheftet hatte, derjenige hochrangige

Geistliche, aus dessen Hand Landgraf Ludwig IV. auf einem Hoftag in Frankfurt im Mai 1224 das Kreuz empfing und sich damit als höchster weltlicher Reichsfürst aus dem Deutschen Reich zur Teilnahme am kaiserlich geführten Kreuzzug verpflichtete. Dies berichtet – sehr wahrscheinlich unter Rückgriff auf zeitgenössische Vorlagen – der 1289/94 schreibende Biograph der hl. Elisabeth, Dietrich von Apolda. Es kann deshalb kaum ein Zweifel daran bestehen, dass sich die Darstellung des Bischofs in der Szene des 1236/49 entstandenen Marburger Elisabeth-Schreins mit der Kreuznahme Ludwigs IV. auf Konrad II. bezieht. Spätestens nach dieser folgenreichen Entscheidung Ludwigs IV., an der Konrad II. als Kreuzzugsprediger gewiss nicht geringen Anteil hatte, war Konrad II. mit dem religiösen Geschehen am thüringischen Landgrafenhof engstens verbunden. Dies galt vor allem für Elisabeths Hinwendung zu den frühen Franziskanern, die Kreuzzugsfrömmigkeit des Landgrafen und die tiefgreifenden Veränderungen, die die Kreuzzugsverpflichtung für die landgräfliche Familie brachte. Im Sommer 1227 begleitete er die deutschen Kreuzzugsteilnehmer, an ihrer Spitze Landgraf Ludwig IV., bei ihrem Aufbruch ins Heilige Land, und er war zugegen, als Landgraf Ludwig IV. am 10. September 1227 bei der Ausfahrt des Kreuzfahrerheeres in Otranto einer schweren Seuche erlag, was zum Abbruch des Kreuzzugsvorhabens führte.

Nach dem Tod Ludwigs IV. 1227 und der erzwungenen Übersiedlung Elisabeths nach Marburg 1228 hielten Konrads II. enge Verbindungen zu Konrad von Marburg, der als weltlicher Vormund und geistlicher Leiter die Landgrafenwitwe Elisabeth in ihren letzten Lebensjahren in ihrem Marburger Hospital begleitete, ebenso an wie seine vertrauensvollen Beziehungen zum Thüringer Landgrafenhof unter Elisabeths Schwägern Landgraf Heinrich Raspe und Konrad. Angesichts dieser vielfachen, nahen Verflechtungen überrascht es nicht, dass es nach der Ermordung Konrads von Marburg im Juli 1233, als das von Elisabeths Beichtvater sofort nach dem Tod der Landgräfin im November 1231 eingeleitete Heiligsprechungsverfahren ins Stocken geriet und der Status des Marburger Hospitals Elisabeths mit ihrem von unzähligen Pilgern aufgesuchten Grab einer Klärung bedurfte, Bischof Konrad II. war, an den sich die Landgrafen wandten und den der Papst im Herbst 1233 zum Beschützer des Hospitals bestellte und im Herbst 1234 mit der Wiederaufnahme des Heiligsprechungsprozesses betraute. Konrad II. hat 1234 und Anfang 1235 in engem Zusammenwirken mit den Landgrafen Heinrich Raspe

und Konrad, mit dem Deutschen Orden unter Hochmeister Hermann von Salza, mit Kaiser Friedrich II. und mit Papst Gregor IX. weitreichende Entscheidungen über das künftige Schicksal des Marburger Hospitals und des künftigen Heiligengrabes Elisabeths getroffen. In diesem Zusammenhang hat er vor allem die folgenreiche Übertragung des Hospitals an den Deutschen Orden im Juli 1234 wesentlich mit vorbereitet und den Eintritt des Landgrafen Konrad, des Schwagers Elisabeths, dessen päpstlichen Schutz er 1233 übernommen hatte, am 18. November 1234 in den Deutschen Orden und in das Marburger Deutschordenshaus – d. h. das bisherige Hospital Elisabeths – mit begleitet.

Vor allem aber hat Bischof Konrad II., den Papst Gregor IX. im Oktober 1234 mit der Leitung der zweiten päpstlichen Heiligsprechungskommission für Elisabeth beauftragte (die erste, im Herbst 1232 eingesetzte Kommission unter Leitung des Erzbischofs von Mainz und führender Mitwirkung Konrads von Marburg war im Januar/Februar 1233 tätig geworden), im Winter 1234/35 ein erneutes Zeugenverhör über Leben und Wunder der frommen Landgräfin Elisabeth vorbereitet und in Marburg durchgeführt. Dies war die wichtigste Voraussetzung, um unter seiner Leitung im Frühjahr 1235 jenen erneuten Heiligsprechungsantrag an die Kurie auf den Weg zu bringen, der dann an Pfingsten 1235 mit der offiziellen Heiligsprechung Elisabeths durch Papst Gregor IX. in Perugia zum Erfolg führte. In diesem Zusammenhang veranlasste Konrad II., dass erstmals Personen aus dem engsten Umkreis Elisabeths ausführlich und unter Eid Zeugnis über das Leben und Wirken Elisabeths von ihrer Kindheit bis zu ihrem Tod ablegten. Befragt wurden insbesondere zwei thüringische Hofdamen Elisabeths, Guda und Isentrud, die sich von der Ankunft der vierjährigen Elisabeth in Thüringen 1211 bis zu ihrem Eintritt in die Marburger Hospitalgemeinschaft im Herbst 1228 stets in der engsten Umgebung Elisabeths befunden hatten, und die beiden Hospitalschwestern Irmgard und Elisabeth, die den Marburger Hospitalalltag mit Elisabeth vom Herbst 1228 bis zu ihrem Tode in der Nacht vom 16./17. November 1231 geteilt hatten und bei Elisabeths Tod und ihrer Beerdigung zugegen gewesen waren. Ihre ausführlichen Aussagen wurden im Januar 1235 von der Heiligsprechungskommission zu Protokoll genommen, ins Lateinische übersetzt und in leicht redigierter Form als das wichtigste Dokument dem Heiligsprechungsantrag beigefügt. Die Originale sind verloren. Wohl aber sind die Texte in einer Überarbeitung erhalten, die kurz nach Elisabeths Heiligsprechung 1235/36 in Marburg angefer-

tigt wurde. Sie bilden – in dieser Form überliefert – nicht nur die mit Abstand wichtigste Grundlage unseres Wissens über die hl. Elisabeth, sondern sie stellen ein Zeugnis einzigartiger Detailgenauigkeit, Lebensnähe und Authentizität dar, wie es für keine andere Frauengestalt des 13. Jahrhunderts, wenn nicht des hohen Mittelalters insgesamt, zur Verfügung steht. Es war Bischof Konrad II. von Hildesheim, unter dessen Leitung und Verantwortung diese unschätzbaren, zentralen Texte entstanden sind. Ihm haben wir es deshalb entscheidend zu verdanken, dass wir uns der Gestalt der hl. Elisabeth bis in Alltagsdetails hinein in einer Weise annähern können, wie dies für keine andere Persönlichkeit ihrer Zeit auch nur entfernt möglich ist.

Mit seiner führenden Mitwirkung an den Vorgängen von 1233/35 hat Bischof Konrad II. von Hildesheim als eine Persönlichkeit aus dem engeren persönlichen Umfeld Landgraf Ludwigs IV. und seiner Gemahlin Elisabeth nicht nur wesentlich dazu beigetragen, die Erinnerung und das Wissen um die Gestalt Elisabeths zu bewahren. Vielmehr hatte er auch wesentlichen Anteil daran, dass die spontane, unmittelbar nach ihrem Tod einsetzende volksfromme Verehrung der schon zu Lebzeiten im Rufe der Heiligkeit stehenden Landgräfin in Bahnen gelenkt wurde, die zum raschen Aufblühen ihres Kultes als einer der beliebtesten europäischen Heiligen führten. Kein anderer Bischof war auch nur annähernd so eng mit Leben und Nachleben der hl. Elisabeth verbunden. Nichts macht dies deutlicher sichtbar als seine bereits erwähnte Darstellung bei der Kreuznahme Ludwigs IV. auf dem Marburger Elisabeth-Schrein von 1236/49 und die gleichfalls am ehesten wohl auf ihn zu beziehende Bischofsdarstellung auf dem Relief des 14. Jahrhunderts an der Tumba des Elisabethmausoleums im Nordchor der Marburger Elisabeth-Kirche. Diesem Gedenken Konrads II. in Marburg, dieser bildlichen Präsenz des Hildesheimer Bischofs in der Marburger Elisabeth-Kirche mag es entsprechen, sich umgekehrt – wie schon 1931 – auch an seinem Wirkungsort Hildesheim in besonderer Weise der hl. Elisabeth zu erinnern und ihr in ihrem Jubiläumsjahr 2007 anlässlich ihres 800. Geburtstages einen Rückblick auf ihr außergewöhnliches Leben zu widmen.

Die zweite zentrale Quelle neben den von Konrad II. veranlassten Aussagen der vier Frauen aus Elisabeths engstem Umkreis, auf die wir uns als zeitgenössisches Zeugnis zum Leben der hl. Elisabeth stützen können, ist ein kurzer, die Jahre 1226 bis 1231 umfassender Lebensabriss, den Elisa-

beths Beichtvater und Seelenführer Konrad von Marburg im Sommer 1232 aufzeichnete und als einzige »Zeugenaussage« über den heiligmäßigen Lebenswandel der frommen Landgräfin den von ihm inaugurierten bzw. maßgeblich unter seiner Beteiligung zustandegekommenen ersten Heiligsprechungsanträgen für Elisabeth an den Papst vom August 1232 und vom Januar/Februar 1233 beifügte. In seinem knappen Bericht überliefert Konrad neben wichtigen anderen Informationen vor allem eine bedeutsame Aussage Elisabeths, die in unserem Zusammenhang besonders interessiert. Er berichtet, dass er Elisabeth getadelt habe, weil sie in ihrem Marburger Hospital »die Elendesten und am meisten Verachteten zu sich an den Tisch holte«. Elisabeth habe ihm darauf geantwortet, sie erfahre von diesen (d.h. den Niedrigsten der damaligen Gesellschaft) »einzigartige Gnade und Erniedrigung, und als eine zweifellos überaus kluge Frau führte sie mir ihr früheres Leben vor Augen und sagte, sie müsse auf diese Weise Gegensätzliches mit Gegensätzlichem heilen«, d.h. für ihren höchsten Stand mit der tiefsten Erniedrigung sühnen.

Diese Worte können als Schlüssel zum Verständnis des Lebensweges Elisabeths dienen – eines Lebensweges, den Elisabeth nach der eben zitierten Darstellung ihres Beichtvaters und Seelenführers als einen Weg zwischen den Extremen begriff. Die Zeitgenossen suchten die für sie kaum fassbaren Lebensentscheidungen der jungen Landgräfin z.T. schon zu Lebzeiten Elisabeths und erst recht nach ihrem Tode vor allem als von Gott gewollt, als heiligmäßig zu verstehen.

Unseren Erklärungs- und Deutungsversuchen als wissenschaftlichen Historikern sind wesentlich engere Grenzen gesetzt – Erkenntnisgrenzen, die wir mit dem Voranschreiten der Forschung zwar stets wieder ein kleines Stück weiter hinausschieben können, die wir letztlich aber nicht überschreiten dürfen. In dem Bewusstsein dieser Grenzen, wohl aber mit dem Versuch, den reichen Ertrag der jüngsten – nicht zuletzt auch im Rahmen der 3. Thüringer Landesausstellung betriebenen – internationalen Elisabeth-Forschung zu bündeln, möchten wir im Folgenden fragen: Was verbirgt sich hinter Elisabeths Wort, sie müsse »Gegensätzliches mit Gegensätzlichem heilen«? Was war der höchste Stand, was die tiefste Erniedrigung, mit der sie »Heilung« anstrebte? Und vor allem: Was veranlasste Elisabeth zu einer solch extremen Umkehr, dass sie das, was bisher das Höchste war, zum Niedrigsten machte, und umgekehrt die tiefste Selbsterniedrigung zur höchsten Erhöhung erhob? Dies sind die Fragen, denen

unser Vortrag vor allem gilt, wenn wir heute – knapp 800 Jahre nach dem Geschehen – von Bischof Konrads II. Wirkungsort Hildesheim auf die Wartburg, nach Eisenach und nach Marburg blicken.

I.

Die im Sommer 1207 in Ungarn geborene Elisabeth entstammte höchstem europäischem Adel. Die Familie ihres Vaters Andreas II., das ungarische Königshaus der Arpaden, war mit den Königsdynastien von Jerusalem bis Aragon verbunden und vernetzte den byzantinischen Osten mit dem abendländischen Westen. Kaum weniger weit reichten die Verbindungen der Familie ihrer Mutter Gertrud, des Hochadelshauses der Andechs-Meranier, die sich von Schlesien, Ungarn und der Adria bis an den Königshof von Frankreich und nach Burgund erstreckten. Elisabeths Verlobung 1211 im Alter von vier Jahren mit dem ältesten thüringischen Landgrafensohn Ludwig als Folge eines weitgespannten politischen Bündnisses war ein Teil dieser hochadeligen Welt, die die kleine politische und soziale Spitze des damaligen Europa darstellte. Für die thüringischen Landgrafen, die sich im Verlaufe des 12. Jahrhunderts mit großem Geschick aus bescheidenen Verhältnissen zu einem der wichtigsten Machtfaktoren in der Mitte des Reiches emporgearbeitet hatten und die zu Beginn des 13. Jahrhunderts mit ihrem literarischen Mäzenatentum und ihren Prachtbauten zu den glänzendsten Fürstenhöfen in Deutschland zählten, bedeutete die Einheirat in das ungarische Königshaus und in die Familie der Andechs-Meranier eine weitere Steigerung ihres Ranges und Einflusses.

Dies waren die äußeren Rahmenbedingungen der Biographie Elisabeths. Sie gaben die Normen und Handlungsspielräume für eine Lebensform vor, bei der feste Rituale, höchster Lebensstil, aufwändige Repräsentation und exklusive Abgrenzung ein unverzichtbarer Teil der Herrschaftsausübung und Herrschaftssicherung waren und Alltag wie Festtag prägten. Als Elisabeth 1221 im Alter von 13 Jahren den damals 20-jährigen regierenden Landgrafen Ludwig IV. heiratete, traten zu diesem höchsten Stand auch noch ihre Stellung und Pflichten als Fürstin hinzu, stand sie nun doch gemeinsam mit ihrem Gemahl an der Spitze des fürstlich-landgräflichen Hofes und eines Herrschaftsgebietes, das sich von der Saale im Osten bis an die obere Lahn im Westen erstreckte und das in dem dama-

ligen Ringen um die Vorherrschaft im Reich von höchstem reichspolitischen Interesse war.

Man muss sich dies alles sehr konkret vor Augen halten, um die Dimensionen und Konsequenzen des Bruches zu ermessen, zu dem sich Elisabeth nur kurze Zeit nach ihrer Heirat und wohl unmittelbar nach der Geburt ihres Sohnes Hermann im März 1222 im Alter von 14/15 Jahren aus religiösen Motiven entschied. Nochmalige kritische Analyse der Quellen lässt es als sicher erscheinen, dass die junge Landgräfin bereits 1222/23 den frühesten Franziskanern in Deutschland begegnete und dass diese Begegnung zu einer Umkehr in ihrem Leben führte.

Die Bußbrüderschaft des Kaufmannssohnes Franziskus von Assisi war 1216 vom Papst als Orden anerkannt worden. Die italienischen und deutschen Franziskanerbrüder, die im Herbst 1221 von Assisi zur Ausbreitung des Ordens nach Deutschland aufbrachen und die noch ganz vom unmittelbaren Erleben ihres charismatischen Ordensgründers geprägt waren, gewannen mit ihrer Predigt und mit ihrem gelebten Vorbild wörtlich begriffener Christusnachfolge sofort zahlreiche neue Brüder und konnten sich binnen weniger Jahre fast explosionsartig über weite Teile Deutschlands ausbreiten. Diese ersten Brüder, bei denen noch das Laienelement überwog, vertraten die ursprünglichen Ziele des frühen Franziskanertums vor der rasch einsetzenden Klerikalisierung des Ordens. Diese Ziele waren geprägt von der radikalen, wörtlichen Befolgung der Nachfolgeworte Christi Matthäus 16,24: »Wer mir nachfolgen möchte, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach«, oder Matthäus 19,29: »Und wer verlässt Häuser oder Brüder oder Schwester oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Äcker um meines Namens willen, der wird es hundertfältig nehmen und das ewige Leben ererben« – umgesetzt als Bußbrüderschaft in völliger persönlicher Armut, Ablehnung jedes Besitzes und Geldes, in tiefster Selbsterniedrigung als geringste verachtetste Brüder, gleichsam »nackt dem nackten, armen, leidenden Christus folgend«, sich um die Elendesten kümmernd, in Schicksalsgemeinschaft mit den Ausgegrenzten, »sich freuend«, wie es die älteste Regel der Franziskaner von 1221 formuliert, »wenn sie unter ganz geringgeschätzten, verachteten Leuten verweilen, inmitten von Armen und Hinfälligen, Kranken und Aussätzigen und Bettlern auf der Straße«. Wie die völlige Armut und die Selbsterniedrigung im Umgang mit den Niedrigsten eine Nachfolge des bettelarmen, erniedrigten Chris-

tus war, so bildete die Hinwendung zu den Elendesten, Kranken und vor allem zu den Aussätzigen, den Leprakranken, eine Hinwendung zu Christus selbst, den man nach Matthäus 25,40: »Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan« in der Gestalt dieser Ärmsten und Notleidenden erblickte, – Christusnachfolge, Christusliebe, um Buße zu leisten, Vergebung der Sünden zu erlangen und das »ewige Leben zu ererben«.

Die junge Landgräfin Elisabeth schloss sich diesen Zielen des Franziskus an, unzweifelhaft angestoßen durch ihre Begegnung mit den noch ganz vom unmittelbaren Erleben des Franziskus beflügelten frühesten Franziskanern in Deutschland 1222/23 im Alter von 14/15 Jahren. Ein Laienbruder Rodeger, der im Herbst 1221 in Würzburg in den Orden eintrat und 1223 zu den für die Ausbreitung des Ordens in Sachsen nach Hildesheim gesandten Brüdern zählte, wurde für kurze Zeit ihr geistlicher Leiter und lehrte sie »Keuschheit, Demut und Geduld zu wahren, sich dem Gebet zu widmen und Werke der Barmherzigkeit zu tun«. Die Konsequenzen dieses Schritts waren weitreichend. Sie stellten letztlich die Grundlagen ihres höfischen Lebens in Frage und führten zu einem extremen, unvereinbarem Kontrast zu ihren Verpflichtungen als Fürstin, als Angehörige des europäischen Hochadels und als Ehefrau und Mutter. Elisabeths Gemahl Landgraf Ludwig IV., damals einer der machtpolitisch erfolgreichsten und ambitioniertesten Fürsten des Reiches, hat in Abkehr von dem Prunk unter seinem Vater Landgraf Hermann I. und wohl auch aus tiefer eigener Religiosität heraus diese Entscheidung seiner Gemahlin mitgetragen, ja sie in vielfacher Hinsicht erst ermöglicht, und er hat seiner Gemahlin den entscheidenden Rückhalt geboten für die Konflikte, in die ihre rigorose Armutsfrömmigkeit den thüringischen Landgrafenhof stürzte. Es ist leicht auszumalen, was es bedeutete, wenn Elisabeth ekelerregende, kranke Bettler in den herrschaftlichen Bereich der Wartburg brachte, sie hier eigenhändig wusch, kämmte und sie in ihren Schoß nahm, wenn sie kostbare Stoffe zerschnitt, um damit Arme zu kleiden und deren Toten zu bestatten, wenn sie mit ihrem Hofstaat die Elendsviertel in Eisenach immer wieder aufsuchte, hier Gebärenden, Kranken und Sterbenden half, die Armen reich mit Almosen beschenkte, wenn sie vor ihren Dienerinnen ärmliche Kleider anzog und davon schwärmte, Gott zuliebe betteln zu gehen und Not zu leiden, und wenn sie öffentlich nach der Gründonnerstag-Prozession den Leprakranken die Füße wusch, sich vor ihnen niederkniete und ihnen die Wunden küsste. Dieses Verhal-

ten, das Elisabeths Hofdame Isentrud als Augenzeugin als »sehr fromm, sehr selbsterniedrigend und überaus karitativ« beschrieb, entsprach und folgte Frömmigkeitsformen, wie sie für fast alle Heiligen des Mittelalters und vor allem für die Vertreter der religiösen Armutsbewegung der Zeit Elisabeths immer wieder beschrieben werden, für Franziskus von Assisi ebenso wie für die frommen Frauen in Nordfrankreich und Belgien, die Beginen. Keine dieser Persönlichkeiten aber war auch nur annähernd so hochgestellt wie Elisabeth, keine hatte mit ihrer Hinwendung zu den Armen und Kranken solche Extreme zu überwinden wie sie, keine exponierte sich als öffentliche Person so wie sie und brach öffentlich die ihr gesetzten Normen derart eklatant und provozierend. Welche Sprengkraft, welchen Konfliktstoff, welche Brüskierung ihrer gesamten hochadeligen Umwelt, insbesondere des Landgrafenhofes dieses Verhalten der jungen Landgräfin in sich barg, kann man sich kaum drastisch genug vorstellen. Nichts weniger war geschehen, als dass eben jene Angehörige der europäischen Hocharistokratie, mit deren Einheirat die Landgrafen endgültig in die Spitze des Adels aufgestiegen waren, all das in Frage stellte, wofür bislang keine andere so sehr wie sie in eigener Person stand.

Elisabeth selbst dürfte sich vor allem als Nachahmerin des Franziskus empfunden haben. Damit war sie in den Anfangsjahren der Franziskaner die höchstgestellte Frau, die sich von dem Vorbild des Franziskus leiten ließ und die Nähe des Ordens suchte. Ihr Schritt, Christus so nachzufolgen wie dies Franziskus getan hatte, bedurfte auf die Dauer eines geistlichen Rückhalts – wie ihn allerdings weder der Franziskanerorden, der in seiner Frühzeit personell und institutionell noch nicht in der Lage war, Frauen enger an den Orden zu binden, noch die Geistlichkeit am landgräflichen Hofe leisten konnten. Mit anderen Worten: es bedurfte eines geistlichen Leiters, der, ohne dem Franziskanerorden anzugehören, dessen Zielen nahestand und der zugleich von seinem eigenen Profil her dem Rang einer so hochgestellten Frau wie Elisabeth entsprach. Die Persönlichkeit, die in dieser durch die fürstliche Stellung Elisabeths und ihre religiöse Entschiedenheit außergewöhnlichen Situation in das Leben der jungen Landgräfin eintrat, war der Kreuzzugsprediger und Kirchenvisitator Konrad von Marburg. Er sollte für den weiteren Lebensweg Elisabeths weichenstellende Bedeutung gewinnen.

Konrad war durch seine Herkunft aus dem landgräflichen Marburg, vielleicht sogar als Angehöriger einer ludowingischen Ministerialenfamilie, dem Landgrafenhof eng verbunden. Vor allem aber war er ein hochgebildeter Mann, er war neben dem Mainzer Domscholaster und späteren Hildesheimer Bischof Konrad II. (1221–1247) einer der einflussreichsten Kreuzzugsprediger und Kirchenreformer im damaligen Deutschland und ein enger Vertrauter des Papstes. Wie andere Kreuzzugsprediger und Förderer der neuen Frauenfrömmigkeit war auch Konrad geprägt von der neuen praktischen Moraltheologie der Pariser Hohen Schulen der Zeit um 1200. Diese nahm mit ihren Zielen eines strengen Bußlebens und einer Verwirklichung der Werke der Barmherzigkeit, insbesondere der Armenfürsorge, sowie mit ihrer Forderung intensiver Buß- und Moralpredigt und einer vorbildlichen apostolischen Lebensweise für die hochgebildeten Kleriker viel von dem vorwegnahm, was dann wenig später die neuen städtischen Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner in noch sehr viel stärkerer Dynamik und Radikalität anstrebten. Wie andere Angehörige dieses Kreises stand auch Konrad diesen neuen Orden nahe. Bei Konrad von Marburg trat hinzu, dass er im Unterschied zu anderen Kreuzzugspredigern seiner Zeit das Armutsgebot auch für seine eigene Person verwirklichte und nach Aussage Elisabeths als Weltgeistlicher »nichts besaß, sondern bettelarm war«. Letzteres war für Elisabeth der entscheidende Grund, Konrad zu ihrem Beichtvater zu bestimmen und ihm Gehorsam zu geloben. Dieses Gehorsamsgelübde, mit dem Elisabeth – gleichfalls in der Nachfolge Christi – auf ihren eigenen Willen verzichtete, legte Elisabeth unter Wahrung der Rechte ihres Gemahls im Frühjahr 1226 in die Hände Konrads ab, eines Mannes, den die Zeitgenossen wegen seiner Strenge fürchteten und den selbst wohlwollende Weggefährten als »hart« und »harsch« beschrieben.

Elisabeths Status war nun der einer verheirateten Fürstin in strikter Gehorsamsbindung an einen hochrangigen Vertreter der neuen Reformtheologie und Armutsbewegung, dessen religiöse Ziele in weiten Bereichen dem glichen, was Elisabeth an Impulsen und Leitbildern von den frühen Franziskanern übernommen hatte. Damit schuf die Bindung an Konrad ihr in vieler Hinsicht die Rahmenbedingungen und den Rückhalt, ein Leben in Buße, Selbsterniedrigung, angestrebter Armut und Fürsorge für die Armen zu führen, das ohne Bindung an den Franziskanerorden

zahlreiche Elemente frühen Franziskanertums enthielt und das in singulärer Weise den Status Elisabeths als Fürstin wahrte und ihn – mit der scharfen Kritik an den Normen und der Praxis fürstlichen Lebens – zugleich sprengte.

Bereits in die ersten Monate nach ihrem Gehorsamsgelübde an Konrad von Marburg fiel ein Ereignis, das Elisabeths künftigen Weg entscheidend beeinflussen sollte: Seit den frühen 20er Jahren hatten klimabedingte Ernteausfälle mit anschließenden Teuerungen auch in Thüringen für die einfache Bevölkerung zu wachsenden Versorgungsproblemen und Nöten geführt. Elisabeth selbst hatte dies bei ihren häufigen Besuchen in den Armenvierteln Eisenachs hautnah erlebt und hier den Kontrast zur prunkvollen fürstlichen Hofhaltung unmittelbar erfahren. Seit 1225 verschlechterte sich die Situation der notleidenden Bevölkerung dramatisch, 1226 kam es zu einer schweren Hungersnot, die weite Teile der verarmten Bevölkerung erfasste. Elisabeth, die damals für ihren bei Kaiser Friedrich II. in Italien weilenden Mann die Regierungsgeschäfte führte, öffnete in sämtlichen Herrschaftsgebieten Ludwigs IV. die landesherrlichen Kornkammern für die hungernden Menschen, ließ fast sämtlichen Schmuck, kostbare Stoffe und wertvollen Hausrat verkaufen, damit die Armen sich von dem Erlös Nahrung kaufen konnten, und sie richtete in einem steinernen Haus unterhalb der Wartburg für die besonders Geschwächten und Kranken ein Hospital ein, in dem und vor dem sie reichlich Almosen an die Armen verteilte. Bis hierhin lassen sich ihre Aktivitäten durchaus noch als Maßnahmen landesherrlicher Fürsorgepflicht für die von besonderen Notfällen heimgesuchte Bevölkerung ansehen, auch wenn sie weit über das übliche Maß hinausgingen. Auch die Einrichtung des Hospitals fiel in den Bereich landes- und stadtherrlicher Fürsorge. Bereits 1223 hatte Landgraf Ludwig IV. unter Mitwirkung seiner Mutter, Elisabeths und seiner Brüder in seiner Stadt Gotha als Stadtherr ein Hospital gegründet. In der wichtigsten landgräflichen Stadt Eisenach hingegen gab es bis zu der Hungersnot von 1226 noch kein Hospital, und die Umwidmung eines Gebäudes unterhalb der Wartburg für diese Zwecke mochte diesen Mangel in der Notsituation von 1226 vorübergehend erst einmal beheben.

Bemerkenswert ist vielmehr etwas anderes: der hingebende, liebevolle Dienst Elisabeths an den Kranken, die sie in diesem Hospital untergebracht hatte. Berichten die Augenzeuginnen, Elisabeths thüringische Hofdamen Guda und Isentrud, bis zum Jahre 1226 zwar vereinzelt von Eli-

sabeths Hilfe für erkrankte Arme im Rahmen ihrer sonstigen Sorge um die Armen, so beschreiben sie – und ähnlich auch Konrad von Marburg – zu 1226 ausführlich, wie Elisabeth die Kranken in dem Hospital täglich mehrfach besuchte, sich mit ihnen tröstend unterhielt, sie mit Essen und Trinken versorgte, und ihre Wunden mit eigenen Händen pflegte. Ihre ganz besondere Fürsorge galt den kranken, aussätzigen, geschwächten und verkrüppelten Kindern, die von ihren Eltern, die sie aus eigener Not nicht mehr versorgen konnten, ausgesetzt worden waren. Elisabeth pflegte diese Kinder, die sie als ihre »Mutter« anriefen und ihr, wenn sie das Hospital betrat, gemeinsam entgegenliefen, besonders liebevoll und beschenkte sie mit Spielzeug. Die beiden Hofdamen beschreiben gerade diese Szenen sehr ausführlich, ohne sie näher zu kommentieren.

Nicht so sehr die völlige Erschöpfung der landgräflichen Getreidevorräte und der Verkauf ungezählter Pretiosen zugunsten der Armen durch Elisabeth stießen auf den Widerstand des Hofes, sondern das anstößige, gegen alle höfischen Normen verstoßende Verhalten der Landgräfin gegenüber den Armen, ihre öffentliche Selbsterniedrigung und vor allem das Gebot Konrads von Marburg, nur solche Gerichte zu sich zu nehmen, bei denen Elisabeth wusste, dass sie nicht auf der Erpressung der Bevölkerung beruhten. Dies führte dazu, dass Elisabeth an der landgräflichen Tafel und bei Besuchen an anderen adeligen und fürstlichen Höfen sich bei jeder aufgetragenen Speise nach deren Rechtmäßigkeit erkundigte und im Falle »ungerechter Herkunft« ihren Verzehr verweigerte. »Daher«, so berichten ihre Hofdamen, »wurde sie selbst bei verschiedenen Gängen am Tisch ihres Gemahls von Hunger und Durst geplagt. Ihr Gemahl sagte ihr immer leise, welcher Herkunft die gerade aufgetragenen Gerichte seien«. Die rigide Einhaltung dieses sog. »Speisegebots« stellte die gesamten Grundlagen höfischen Lebens in Frage und brachte den landgräflichen Hof so sehr gegen Elisabeth und Ludwig IV. auf, dass sich Ludwig IV. ständigen Vorwürfen selbst seiner Untergebenen wegen dieses unerhörten Verhaltens ausgesetzt sah.

So überrascht es nicht – da es zudem offenbar große Spannungen zwischen Ludwig IV. und seinen Brüdern Heinrich Raspe und Konrad gab, die Ludwig entgegen bisheriger Praxis nicht an der Herrschaft beteiligte –, dass nach dem Tod Ludwigs IV. am 11. September 1227 bei der Ausfahrt des Kreuzfahrerheers in Südtalien der gesammelte, angestaute Unmut des Hofes über Elisabeth, die 20-jährige Witwe Landgraf

Ludwigs IV., und ihre Kinder hereinbrach. In einem eklatanten Rechtsbruch auf höchster Ebene brachen Elisabeths Schwäger Heinrich und Konrad die seinerzeit mit dem ungarischen Königshaus getroffenen Ehevereinbarungen, verweigerten Elisabeth wegen angeblicher Unzurechnungsfähigkeit die Nutzung ihrer Witwengüter und entzogen ihr damit die ihr rechtlich zustehende angemessene Witwenversorgung. Ihr Angebot, Elisabeth Unterhalt an der landgräflichen Tafel zu gewähren, war für Elisabeth wegen des »Speisegebots« Konrads von Marburg kaum annehmbar und kam faktisch einer Vertreibung nahe.

Elisabeth verbrachte die Herbst- und Wintermonate 1227/28 mit ihren drei Kindern – das jüngste, Gertrud, war erst Ende September, d. h. wenige Wochen nach dem Tode Ludwigs IV. geboren – in einem quasi rechtlosen Zustand unter demütigendsten Umständen in Eisenach. Erst das Eingreifen des Papstes, der offenbar von Konrad von Marburg eingeschaltet worden war, und der mütterlichen Familie Elisabeths beendeten diese beklemmende, skandalöse Situation, die von Elisabeth freilich als tiefste Erniedrigung und wahrhafte Armut begrüßt wurde. Papst Gregor IX. nahm Elisabeth als fürstliche Witwe in seinen päpstlichen Schutz und beauftragte Konrad von Marburg, diesen Schutz wahrzunehmen und mit Kirchenstrafen gegen diejenigen vorzugehen, die sich an der Person und den Gütern Elisabeths vergriffen. Konrad, bisher Beichtvater und geistlicher Leiter Elisabeths, war damit zum päpstlich bestellten Vormund der verwitweten Landgräfin auch in ihren weltlichen Belangen geworden. In dieser Funktion erreichte Konrad mit den Schwägern Elisabeths einen Ausgleich in dem Streit um Elisabeths Witwenversorgung und er traf, eng damit verbunden, in enger Abstimmung mit Elisabeth die Entscheidung über ihre künftige Lebensform als hochadelige Witwe.

III.

Für eine Witwe vom Stande Elisabeths, die Ehelosigkeit und ein religiöses Leben gelobt hatte, gab es die Möglichkeit, in ein Kloster einzutreten oder bei einem Kloster das abgeschiedene Leben einer Rekluse zu führen. Konrad schreibt zu seinen Gesprächen mit Elisabeth über ihre künftige Lebensform in seinem Bericht vom August 1232 an den Papst: »Als Ihr, Heiliger Vater, beschlosset, sie nach dem Tode ihres Gatten meiner

Schutzgewalt anzuvertrauen, hat sie mich im Streben nach der höchsten Vollkommenheit befragt, ob sie als Inkluse oder als Nonne in einem Kloster oder in irgendeinem anderen Stand höchstes Verdienst erwerben könne. Am Ende war ihre Seele davon beherrscht, und dies forderte sie mit vielen Tränen von mir, dass ich ihr gestatten solle, an den Türen zu betteln. Als ich ihr es aber schroff abschlug, antwortete sie mir: So werde ich tun, woran Ihr mich nicht hindern könnt«. Was Elisabeth damit meinte, teilt er daran anschließend über eine zweite Begegnung mit Elisabeth mit: »Und gerade am Karfreitag (28. März 1228), als die Altäre entblößt waren, legte sie ihre Hände auf den Altar einer Kapelle ihrer Stadt (d.h. Eisenach), die sie den Minderbrüdern (d.h. Franziskanern) übergeben hatte, und verzichtete in Gegenwart einiger Brüder auf Eltern und Kinder und auf den eigenen Willen, auf allen Glanz der Welt und auf alles, was zu verlassen der Heiland im Evangelium rät. Und als sie nun auch auf ihren Besitz verzichten wollte, hielt ich sie zurück, einmal damit sie für die Schulden ihres Mannes aufkommen könne, dann aber wegen der Armen, denen sie, so wollte ich, aus dem, was ihr als Wittum zukam, Almosen spenden sollte«.

Dieses erneute Gelübde Elisabeths, das sie am Karfreitag 1228 in der Franziskanerkirche in Eisenach als Witwe frei von allen bisherigen fürstlichen Bindungen und familiären Verpflichtungen in die Hände Konrads ablegte, bedeutete ihre völlige Loslösung aus ihren bisherigen Bindungen und strikten Gehorsam gegenüber Konrad in einer geistlichen Lebensform, von der sie sich »höchste Vollkommenheit« erhoffte, nicht als Inkluse, nicht als Nonne, sondern – in der Nachfolge des Franziskus – in Bettelarmut, unter Weggabe von allem Besitz, von Tür zu Tür betteln gehend. Konrad schlug ihr den Wunsch des Bettelns ab, der für Frauen ohnehin auf größte kirchliche Bedenken stieß. Die Lebensform, von der sich Elisabeth neben einem Leben als Bettlerin die höchste Vollkommenheit versprach, nannte sie selbst in einem Gespräch mit ihrer Marburger Hospitalschwester Irmgard: »das Leben der Schwestern in der Welt«, wobei sie dieses Leben als »das am meisten verachtete« bezeichnete und hinzufügte: »und wenn es irgendein noch mehr verachtetes Leben gäbe, dann hätte ich dieses gewählt«. Ihre Worte bezogen sich auf das Leben als Schwester in der geistlichen Gemeinschaft eines Hospitals. Offenbar bestand bereits damals, im März 1228, der Plan, Elisabeth die Möglichkeit hierzu zu verschaffen – als jene religiöse Lebensweise, die ihren Intentionen am stärksten entsprach.

Der Hospitalplan war Teil des Vergleichs, den Konrad von Marburg im Frühsommer 1228 mit Elisabeths landgräflichen Schwägern, Heinrich Raspe und Konrad, abschloss. Der Vergleich sah vor, dass Elisabeth als Abfindung für ihre Wittumsgüter den Betrag von 2000 Mark Silber erhielt, dies entsprach etwa 680 kg Silber oder 10 größeren Landgütern. Weiterhin überließen die Landgrafen Elisabeth zur Nutznießung, aber in ihrem Obereigentum bleibend, ein Stück Land im Mündungsdreieck der Ketzerbach und des Mühlgraben-Lahnarms unterhalb ihrer Stadt Marburg. Dieses Gelände, mit dem zusammen offenbar auch noch kleinere Ländereien und Einkünfte übertragen wurden, war für das geplante Hospital vorgesehen, das, ideal an zwei fließenden Gewässern außerhalb Marburgs gelegen, als gleichsam landes- und stadtherrliche Gründung die erste Institution dieser Art für die seit den 80er Jahren des 12. Jahrhunderts mächtig aufstrebende Stadt Marburg bildete. Im Obereigentum der Landgrafen befindlich, war das Hospital Elisabeths, durchaus vergleichbar mit der landgräflichen Hospitalgründung in Gotha von 1223, eine ganz zeittypische landes- und stadtherrliche Gründung für eine aufblühende landesherrliche Stadt. Dies vor allem dürfte es erklären, dass die beiden Landgrafen nur wenig später dem Hospital als wichtigste materielle Grundlage das Patronatsrecht der Marburger Kirchen übertrugen. Doch nicht nur aus diesem Gründen lag die Stiftung des Hospitals bei Marburg im Interesse der Landgrafen. Zugleich und vor allem war damit das »Problem« Elisabeth gelöst, wussten sie doch nun die skandalträchtige Witwe ihres Bruders fest eingebunden in eine geistliche Gemeinschaft unter der weltlichen und geistlichen Oberleitung Konrads von Marburg an der Peripherie ihres Herrschaftsgebiets.

Wenn sich das Marburger Hospital dennoch singulär von der Fülle vergleichbarer, zeitgleicher Hospitalgründungen abhob, so durch die Person Elisabeths. Elisabeth ließ das Hospital, als dessen Gründerin sie galt und in dessen Hospitalbruderschaft sie im Spätherbst 1228 eintrat, als erste kirchliche Institution nördlich der Alpen dem hl. Franziskus von Assisi weihen, der erst kurz davor am 16. Juli 1228 heilig gesprochen worden war. Damit stellte sie sich und ihr Hospital unter den Schutz des hl. Franziskus als ihrem Patron. Nichts zeigt deutlicher als dies, wie sehr sie sich als »Schwester in der Welt«, d. h. als Schwester in ihrem Marburger Hospital, in der Nachfolge des Franziskus empfand. Dieser Schritt ist bemerkenswert, vor allem deshalb, weil Franziskus selbst über seinen Aufenthalt bei den Leprosen und seine allgemeine Hinwendung zu den Armen

und Kranken hinaus die Pflege der Kranken, den Dienst im Hospital nicht zu seinem Anliegen gemacht hatte. Auch sonst begegnen regelmäßige, d. h. institutionalisierte Krankensorge und Hospitaltätigkeit nicht als ausgeprägte Aufgaben bei den Franziskanern und haben die Franziskaner selbst innerhalb des Ordens keine Hospitäler unterhalten.

Elisabeths Hofdamen Guda und Isentrud und erst recht die beiden Hospitalschwestern Elisabeth und Irmgard berichteten vor der zur Vorbereitung des dritten Heiligsprechungsantrages für Elisabeth eingesetzten päpstlichen Heiligsprechungskommission unter Leitung Bischof Konrads II. von Hildesheim im Januar 1235 in Marburg ausführlich über das Hospital und über das Wirken Elisabeths. Auch Konrad von Marburg teilt in seinem kurzen Lebensabriss Elisabeths vom August 1232 einige Einzelheiten mit. Die Berichte, denen noch einige Urkunden hinzuzufügen sind, lassen deutlich erkennen, dass das Marburger Hospital Elisabeths die für die damalige Zeit typische Organisationsform als bruderschaftliches stadtherrliches Hospital aufwies. In ihm wirkten Brüder und Schwestern unter der Leitung eines Hospitalmeisters, die Oberleitung hatte Konrad von Marburg trotz seiner häufigen Abwesenheit inne. Der Eintritt in die Brüder- und Schwestergemeinschaft des Hospitals erfolgte durch einen förmlichen Einkleidungs- und Aufnahmeakt, durch die Einkleidung in ein einfaches, ungefärbtes Hospitalgewand und die Ablegung der Gelübde der Keuschheit, Armut und des Gehorsams – er bildete damit deutlich den Eintritt in den geistlichen Stand. Entsprechend stellen die ältesten bildlichen Darstellungen des Lebens Elisabeths, das Elisabethfenster und die Dachreliefs des Elisabethschreins von 1236/49 für die neuerrichtete Elisabeth-Kirche, die Einkleidung Elisabeths in das »graue Gewand« durch Konrad von Marburg als einen Wendepunkt in ihrem Lebensweges dar.

Elisabeth, obwohl sie von den Hospitalschwestern als Herrin angeredet wurde und faktisch als Gründerin und Fürstin an der Spitze der Gemeinschaft stand, empfand sich selbst als einfache Hospitalschwester. Sie stellte sich mit den Schwestern niedriger Herkunft auf einer Stufe, nötigte sie, sie mit »Du« anzureden, und leistete gemeinsam mit ihnen einfache Küchendienste. Selbst ohne jeden Besitz, faktisch so arm, dass sie sich wie die Franziskaner und die Beginen ihren Lebensunterhalt durch eigener Hände Arbeit – konkret durch das Spinnen von Wolle gegen Geld für das Prämonstratenserinnenstift Altenberg bei Wetzlar – verdiente, lebte sie

hier dem Gebet, dem Gehorsam und der Kontemplation, nahm sich – vor allem durch die Verteilung von Almosen, Kleidung und Nahrung – der Armen an und sorgte sich durch hingebungsvolle Pflege um die Kranken. Nur ein Beispiel für viele, die die Hospitalschwestern Irmgard und Elisabeth mitteilen, sei kurz wörtlich zitiert: »Sie (d.h. Irmgard) sagte nämlich, dass sie (d.h. Elisabeth) einen kleinen einäugigen Jungen voller Krätze in einer Nacht sechsmal zum Verrichten der Notdurft heraustrug und ihn wieder in das Bett brachte und zudeckte. Auch die verschmutzten Windeln des Jungen wusch sie selbst und, ihm schmeichelnd, sprach sie auf das zärtlichste mit ihm. Irmgard sagte auch, dass Elisabeth nach der Gründung des Hospitals in Marburg selbst dabei mithalf, die Kranken zu baden, nachher wieder ins Bett zu bringen und zuzudecken. Einmal zerriss sie einen Leinenvorhang, wie er gewöhnlich zum Schmücken der Häuser benutzt wird, bettete die Armen nach dem Bad darauf, deckte sie damit zu und rief: ›Was ist es doch angenehm für uns, dass wir unseren Herrn so baden und zudecken dürfen!‹ Ihre Magd antwortete ihr: ›Fühlt ihr euch wohl bei dieser Art von Leuten? Ich weiß nicht, ob das für andere auch so ist.‹ Sie sagte auch, dass Elisabeth eine ganz übelriechende Leprakranke, die voller Geschwüre und Eiter war, in ihrem Hospital versorgte; jeden anderen ekelte es, sie auch nur aus der Ferne anzusehen. Diese Kranke wusch sie, deckte sie zu, wusch ihre Wunden, linderte ihre Schmerzen und warf sich vor ihr nieder zu Boden, um ihr die Schuhriemen zu lösen und die Schuhe auszuziehen. Aber die Kranke erlaubte es nicht. Sie schnitt ihr die Nägel an den Füßen und Händen und mit der Hand berührte sie ihr mit Geschwüren bedecktes Gesicht. Im Laufe der Zeit fand sie Heilung. Elisabeth brachte sie im hinteren Winkel des Hofes unter und besuchte sie oft. Manchmal rief sie die Kranke auch in das Hospital und scherzte sehr viel mit ihr. Sie machte ihr das Bett und unterhielt sich liebevoll und tröstend mit dieser armen Frau, und was immer die Armen wünschten, darum sorgte sie sich mit aufmerksamem Eifer.«

Auf diese Weise wirkte Elisabeth in ihrem Hospital, den Alltag im wesentlichen von der Sorge um die Kranken, Elenden, Ausgestoßenen, Verachteten und Hilflosen bestimmt, in liebevoller Zuwendung, gelegentlich aber auch in harscher Zurechtweisung, wenn es um Gottesdienst, Beichte und Seelsorge ging. Nicht selten stand sie dabei in einem kaum lösbaren und kaum erträglichen Spannungsverhältnis zwischen den Kranken und Armen einerseits und ihrem geistlichen und weltlichen Vormund und Hospitalleiter Konrad von Marburg andererseits, der mit seinem »Mangel an

rechtem Maß und Umsicht«, den ihm die Zeitgenossen konstatierten, Elisabeth harte Prüfungen auferlegte, um ihren Willen zu brechen: »wenn ich schon einen sterblichen Menschen so sehr fürchte, wie sehr muss man dann den allmächtigen Herrn fürchten, der Herr und Richter ist«.

Drei Jahre verblieben Elisabeth für ihr Wirken in Marburg, das sie so sehr erschöpfte und schwächte, dass sie nach kurzer Krankheit in der Nacht vom 16./17. November 1231 im Alter von 24 Jahren in ihrem Hospital starb. Dessen Franziskus-Kapelle hatten sie und Konrad von Marburg als ihre Grablege vorgesehen – fernab der Gräber ihrer engsten Angehörigen, vor allem ihres Mannes Ludwig IV. im thüringischen Reinhardsbrunn. Vier Tage lag Elisabeth in ihrem grauen, flickenübersäten Gewand aufgebahrt. »Groß«, so berichtet ihre Hospitalschwester Irmgard, »war der Schmerz der Armen, die zusammenströmten, unermesslich die Trauer aller, und vor allem klagten die Kranken und Bedürftigen über ihren Tod, als sei sie die Mutter von ihnen allen gewesen. Kaum lässt sich der Schmerz, der Jammer, die Trauer der einzelnen schildern.« Doch es blieb nicht bei der Trauer, denn von den herbeigeströmten Menschen begannen »viele, in Verehrung entflammt, sich Stückchen von ihrem Gewand abzuschneiden, andere rissen ihr Haare aus, oder schnitten ihr die Finger- und Fußnägel ab, einige schnitten ihr sogar Stücke von ihren Ohren, ja sogar die Brustwarzen ab und bewahrten sie für sich als Reliquien auf.« Die ganze Ungeheuerlichkeit der Biographie Elisabeths, die die Zeitgenossen nun bei ihrem Tode nur als Ausdruck von Heiligkeit zu begreifen vermochten, spiegelt sich in diesen Worten und Geschehnissen wider.

Wenig später, mit dem Beginn des Heiligsprechungsprozesses im August 1232 und nochmals im Januar 1235, hielten die Personen aus dem engsten Umkreis Elisabeths, Konrad von Marburg und ihre vier engsten Gefährtinnen und Hospitalschwestern Guda, Isentrud, Irmgard und Elisabeth, mit dem Ziel einer möglichst umgehenden Heiligsprechung all das fest, was ihnen aus ihrem Erleben für die Heiligkeit Elisabeth als wesentlich erschien und wie sie Elisabeth sahen und ihr Wirken deuteten.

IV.

Wir haben im Vorangehenden versucht, dieses Bild der Zeitgenossen für uns als Historiker zu schärfen und zum Sprechen zu bringen für unsere

Fragen: Was verbirgt sich hinter Elisabeths Wort, sie müsse »Gegensätzliches mit Gegensätzlichem heilen«? Welche Motive leiteten sie, sich für einen Lebensweg derartiger Extreme zu entscheiden? Wichtig scheint dabei nach von uns vorgetragenen Ergebnissen folgendes: Elisabeth schloss sich als eine sehr junge, sehr hochgestellte Frau bereits sehr früh an die frühesten Franziskaner in Deutschland an, die noch nicht von der Klerikalisierung des Ordens erfasst waren und sich noch als Büßergemeinschaft und als Schicksalsgemeinschaft mit den Niedrigsten begriffen. Die Hinwendung einer derart hochgestellten Frau war in der Geschichte der frühen Franziskaner einzigartig. Für Elisabeth bedeutete sie eine tiefgreifende Wende in ihrer Biographie und verlangte auf die Dauer eine hochrangige geistliche Begleitung der jungen Landgräfin. Der Kreuzzugsprediger Konrad von Marburg, dem Elisabeth seit 1226 engstens verbunden war, hat ihr bei aller Verschärfung in der Leitung ihres religiösen Verhaltens die Verwirklichung der frühfranziskanischen Ideale ermöglicht und stand ihr zur Seite, als sie 1226 als Landesherrin in der Nachfolge Christi die Not der Bevölkerung mit den Möglichkeiten landesherrlicher Fürsorge und frühfranziskanischer Selbsterniedrigung zu lindern suchte. Sehr wahrscheinlich waren es diese Erfahrungen, die Elisabeth darin bestärkten, Christusnachfolge vor allem als Dienst an den Armen und Kranken zu begreifen und in der tiefen Lebenskrise nach dem Tod ihres Mannes im Winter 1227/28 sich für ein Leben als »Schwester in der Welt« als jene religiöse Lebensform zu entscheiden, die ihren religiösen Zielen am meisten entsprach.

Bei ihrer Entscheidung, als Schwester in einem Armen- und Pilgerhospital im Dienste an den Untersten der Gesellschaft das »am meisten verachtete Leben« zu führen, verstand sich Elisabeth in der Nachfolge des Franziskus. Eine derartige Hospitaltätigkeit war bei den Franziskanern etwas Ungewöhnliches. Elisabeth, die Konrad von Marburg als eine »überaus kluge Frau« würdigte, ist an diesem entscheidenden Punkt in der Gestaltung ihrer geistlichen Lebensform einen eigenen Weg gegangen. Die Verbindung von frühem Franziskanertum und Krankenfürsorge im Hospital findet sich in dieser Form nur bei Elisabeth, und sie unterscheidet Elisabeth als Lebensmodell franziskanischer Christusnachfolge grundlegend von zeitgenössischen hochgestellten Frauen, denen ein ähnlicher Weg seitens des Ordens bzw. des Papsttums verwehrt war oder die aus anderen Gründen dazu nicht in der Lage waren, wie Franziskus' Seelenfreundin Klara von Assisi oder Elisabeths Cousine, die böhmische Königstochter Agnes von Prag.

Elisabeths rasche Verehrung als Heilige knüpft eben hier an, an ihrem eigenständigen Weg, daran, dass sie als Königstochter und Angehörige der höchsten sozialen Schicht wie keine andere ihrer Zeit sich in der Caritas, der Nächstenliebe zu den notleidenden Untersten der Gesellschaft verzehrte. Eben dies war es, was sie meinte, als sie es – ganz in der Nachfolge des Franziskus – zu ihrem Lebensziel erklärte, »Gegensätzliches mit Gegensätzlichem zu heilen«, d. h. in einem Lebensweg zwischen den Extremen für ihren höchsten Stand mit tiefster Selbsterniedrigung zu sühnen. Konkret bedeutete dies: den Weg zu gehen von der Fürstin, der Königstochter, die Hof hielt, die über einen eigenen Hofstaat mit Dienerschaft verfügte, bei der kostbarste Kleidung, aufwändiger Hausrat, Schmuck und erlesene Speisen ein unverzichtbarer Teil der nötigen Repräsentation ihres exklusiven Standes waren, die im Umgang mit Gleichgestellten in festen Formen geschult war, Befehle erteilte und kaum jemals in Kontakt oder gar körperliche Berührung mit den Untersten der Gesellschaft kam – den Weg zu gehen von dieser extremen sozialen und rangmäßigen Höhe zu möglichst tiefer Selbsterniedrigung: am liebsten als Bettlerin, und als dies nicht möglich war, als »Schwester in der Welt«, als verachtete Dienerin der Elendesten, Verkommensten und Niedrigsten, denen sie alle Dienste erwies, die ihr vorher von ihren Dienerinnen geleistet wurden, wobei sie in der freien Zeit noch Geld durch eigene Handarbeit hinzuverdiente. Sie, die bislang ihren prunkvollen Lebenswandel aus den Abgaben und Einkünften aus der landgräflichen Herrschaft und den landgräflichen Ländereien bestritt, lebte nun gleichsam als Tagelöhnerin. Auch dies war eine unerhörte Dokumentation freiwilliger völliger Armut und Selbsterniedrigung. »Noch nie hat man eine Königstochter spinnen gesehen«, rief entsetzt der ungarische Graf Paviam aus, der Elisabeth im Auftrag ihres Vaters nach Ungarn zurückholen sollte und sie in Marburg bei ihrer Tagelöhnerarbeit am Spinnrocken antraf. Größer konnten die Extreme nicht sein, zwischen denen sich Elisabeth in ihrem kurzen Leben bewegte!

In der Wahrnehmung der Zeitgenossen war, wie schon oben vermerkt, ein Leben zwischen solchen Extremen – jedenfalls nach Elisabeths Tod – für die allermeisten nur als von Gott gewollte Heiligkeit zu begreifen. Entsprechend gingen sie davon aus, dass nach der Vollendung eines derartigen Lebens Gott am Grab der Landgräfin und in ihren sterblichen Resten, den Reliquien, Wunder wirken werde: Deshalb die für heutige Verhältnisse befremdliche Leichenfledderung der aufgebahrten Elisabeth,

deshalb die ungezählten Pilger, die sich in kürzester Zeit zum Elisabeth-Grab nach Marburg aufmachten, um hier Heilung zu erbitten. Aber auch eine andere Komponente trat hinzu: Elisabeths Leben war bei aller Rigorosität ihrer Entscheidungen ganz wesentlich von der Caritas, der Nächstenliebe, der Selbsterniedrigung durch die Liebe zum leidenden, bedürftigen Mitmenschen geprägt. Diese Liebe scheinen vor allem die Armen Elisabeth zurückgegeben zu haben, als sie Elisabeth bei ihrer Aufbahrung in tiefer Trauer als »Mutter aller« beklagten, und als – wie wir aus den Zeugenaussagen über Wunderheilungen Elisabeths vom Januar 1233 erfahren – Menschen, die nach der Anrufung Elisabeths oder dem Besuch ihres Grabes geheilt worden waren, in Marburg in deutscher Sprache ein Lied über den Abschied Elisabeths von ihrem Mann sangen, das sie zu Tränen des Mitgefühls und des Mitleids bewegte. Schon kürzeste Zeit nach ihrem Tode war die fromme Landgräfin Elisabeth dadurch, wie sie »Gegensätzliches mit Gegensätzlichem« heilte, zu einer Heiligen der Nächstenliebe, der Fürsorge für die Elendesten und Schwächsten geworden und sie hatte die Anteilnahme derer, die ihren Beistand anriefen, an ihrem persönlichen Schicksal auf sich gezogen.

Ob Bischof Konrad II. von Hildesheim Elisabeth persönlich kannte und ihr begegnet war, wissen wir nicht. Doch ist es bei seinen engen Kontakten zu Landgraf Ludwig IV. und zu Konrad von Marburg gut denkbar. In jedem Falle aber war er als ein nahe stehender Zeitgenosse, als Vertreter der modernen Theologie, als ein Unterstützer der neuen Frauenfrömmigkeit, als ein früher Förderer der Franziskaner und als Vertrauter des landgräflichen Hofes wie keine andere Persönlichkeit vergleichbar hoher kirchenpolitischer Stellung engstens in das Geschehen um das Leben und Nachleben der hl. Elisabeth einbezogen. Dass wir heute so detailliert über Elisabeths Lebensweg sprechen und die von Elisabeth gelebten Extreme aufgrund der anschaulichen Schilderungen der Zeitgenossen in ihren Dimensionen ermessen können, ist nicht zuletzt Bischof Konrad II. zu verdanken, ohne dessen Sammlung und Redaktion der Aussagen der vier Frauen aus Elisabeths engster Umgebung als Leiter der zweiten Heiligsprechungskommission wir über das Leben und Wirken dieser einzigartigen Frauengestalt des Mittelalters entscheidend weniger wüssten!

* Im Folgenden wird in leicht erweiterter Form und unter verändertem Titel der Wortlaut meines Vortrags vom 11. Oktober 2007 vor dem »Verein für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim« wiedergegeben. Der Vortrag deckte sich in wesentlichen Passagen mit meinem Festvortrag am 4. Mai 2007 vor dem »Hinterländer Geschichtsverein e.V.« in Biedenkopf, der unter dem Titel »Elisabeth von Thüringen – Ein Lebensweg zwischen den Extremen« in dem Band: Region und Geschichte. Festschrift zum 100-jährigen Bestehen des Hinterländer Geschichtsvereins e.V. (Beiträge zur Geschichte des Hinterlandes 9), Biedenkopf 2008, S. 79–96, abgedruckt wurde. Die in deutscher Übersetzung wiedergegebenen Zitate entstammen der Edition der Wunderprotokolle von 1233 bei Albert Huyskens, Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen, Marburg 1908 (hier S. 224/25 Nr. 84), und der Lebensbeschreibung Elisabeths von Konrad von Marburg von 1232 sowie dem Bericht über die Aussagen der vier Dienerinnen von 1235, zuletzt ediert von Ewald Könsgen, Caesarius von Heisterbach, Das Leben der Heiligen Elisabeth und andere Zeugnisse (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen, Band 67: Kleine Übersetzungen und Texte, Band 2), Marburg 2007 (hier S. 127–135, und S. 137–193). An jüngster Literatur zum Leben und Nachleben der hl. Elisabeth sei lediglich auf die beiden Begleitbände zur 3. Thüringer Landesausstellung »Elisabeth von Thüringen – Eine europäische Heilige« vom 7. Juli–19. November 2007 auf der Wartburg und im Predigerkloster in Eisenach verwiesen: Dieter Blume, Matthias Werner (Hrsg.), Elisabeth von Thüringen – Eine europäische Heilige, Katalog und Aufsätze, Petersberg 2007. Hier ist der aktuelle internationale Forschungsstand wiedergegeben und finden sich zahlreiche Hinweise auf weiterführende Literatur.

Autorenverzeichnis

Dr. Bernhard Bruns, Rektor-Dorpmund-Straße 5, 31177 Harsum

Dr. Thomas Flammer, Universität Münster, Wegesende 6, 48143 Münster

Dr. Bernhard Gallistl, Dombibliothek Hildesheim, Domhof 30, 31134 Hildesheim

Dr. Maria Kapp, Dorothea-Borchers-Straße 4, 38640 Goslar

Dr. Tanja Kohwagner-Nicolai, Hanselmannstraße 36, 80809 München

Pfr. Bernd Langer, St.-Heinrich-Straße 5, 37081 Göttingen

Torsten Memmert, Im Winkel 3, 31033 Brüggen

Dr. Michael Peter, Abegg-Stiftung, Werner-Abegg-Straße 67, CH Riggisberg

Dr. Christian Plath, Andreasstraße 19, 27283 Verden

Dr. Thomas Scharf-Wrede, Bistumsarchiv Hildesheim, Pfaffenstieg 2, 31134 Hildesheim

Prof. Dr. Matthias Werner, Hildebrandstraße 7, 07749 Jena

Abbildungsnachweis

Bistumsarchiv Hildesheim: S. 25, 29, 39, 47, 105, 125, 145, 146 165, 167, 168, 169, 170, 173, 225, 246, 273 274, 276, 278, 359
Dr. Stephan Bölke, Hildesheim: S. 101, 116, 132, 135
Dombibliothek Hildesheim: S. 137, 138, 74, 11, 13, 15, 17, 19, 20
Dom-Museum Hildesheim: S. 109, 292, 293, 298, 300, 301, 302, 303, 304
Dr. Bernhard Gallistl, Hildesheim: S.60, 62, 65
Lutz Engelhardt, Hildesheim: S. 96
Dr. Maria Kapp, Goslar: S. 96, 153
Kloster Lüne: S. 201
Restauratio Ecclesiae. Das Bistum Hildesheim im 19. Jahrhundert, hrsg. Von Ulrich Knapp, Hildesheim 2000 (Kataloge des Dom-Museums Hildesheim, 4): S. 130
Dr. Tanja Kohwagner-Nicolai: S. 193, 196, 197, S. 204
Heinz Mainka, Luttrum: S. 10, 12, 14, 16, 18, 20
Torsten Memmert, Brüggen: S. 281, 284, 285
Museum für Kunst und Gewerbe, Hamburg: S. 186
Museum Schloss Wolfenbüttel, Wolfenbüttel: S. 194
Ursula Pütz, Paderborn: S. 192
Stift Fischbeck: S: 195
E. T. Teviotdale, The Stammheim Missal, Los Angeles 2005: S. 69
M. M. Tischler, Christus- und Engelswerke im Mittelalter. Texte, Werke, Bilder zu einem ekklesiologischen Erzählmotiv, Berlin 2005: S. 71
Erik E. Venhorst, Berlin: S. 128

Impressum

Jahrbuch für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim 2007/08
75./76. Jahrgang
Verlag Schnell + Steiner, Regensburg
ISSN 0341-9975
ISBN 978-3-7954-2207-3

Herausgeber
Dr. Thomas Scharf-Wrede
im Auftrag des Vorstands des Verein für Geschichte und Kunst
im Bistum Hildesheim e. V.
Pfaffenstieg 2, 31134 Hildesheim
Telefon (0 51 21) 307-932, Telefax (0 51 21) 307-950
E-Mail: thomas.scharf-wrede@bistum-hildesheim.de

Verein für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim e.V.
Pfaffenstieg 2, 31134 Hildesheim
Telefon (0 51 21) 307-932, Telefax (0 51 21) 307-950
E-Mail: bistumsarchiv@bistum-hildesheim.de

Nachdruck und Wiedergabe auch in elektronischen Medien
(auch auszugsweise) sowie fotomechanische Reproduktion einzelner
Beiträge nur mit ausdrücklicher Genehmigung durch den Verein.

Typografische Konzeption und Gestaltung
Dipl.-Des. Nicole Westphal
Atelier für Kommunikationsgestaltung, Hildesheim

Satz, Druck und Herstellung
Druckhaus Köhler, Harsum

Textschrift Linotype Sabon
Auszeichnungsschrift Univers Condensed
Textpapier GardaPat 13 KIARA
Vorsatzpapier Bugra Bütten
Einbandmaterial Regentleinen von Gustav Ernstmeier, Herford