

Universität Paderborn
Fakultät für Kulturwissenschaften
Institut für Evangelische Theologie

Pastorale Identitätskonstruktionen in der Diaspora
am Beispiel des Pfarrers Theodor Holzhausen (1826-1900)
im Kirchenkreis Paderborn

Inauguraldissertation
zur Erlangung des akademischen Grades
Doktor der Philosophie

vorlegt von
Dipl. theol. Richard Janus, M.A.

Paderborn 2015

Angenommen aufgrund des Gutachtens von
Prof. Dr. Harald Schroeter-Wittke und
Prof. Dr. Ilona Nord.

Tag der Disputation: 10. Februar 2015

Dekan: Prof. Dr. Volker Peckhaus

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	7
1.1.	Das Jahrhundert der Wandlungen	12
1.2.	Die Veränderung der Pfarrerbildes	19
1.3.	Quellen und Methode	29
2.	Biographische Skizze	42
2.1.	Herkunft und Studium	43
2.2.	Hauslehrer und Pfarrverweser	46
2.3.	Pfarrer in Driburg	48
2.4.	Pfarrer in Warburg	51
2.5.	Kontextualisierung der Biographie	54
3.	Die Religionsgemeinschaften im ehemaligen Hochstift Paderborn im 19. Jahrhundert	57
3.1.	Das römisch-katholische Bistum Paderborn	58
3.1.1.	Vom Ende des Fürstbistums bis zur Neumschreibung 1821	58
3.1.2.	Wiedererwachen eines katholischen Selbstbewusst- seins und der Mischehenstreit	60
3.1.3.	Polemik und Kulturkampf	63
3.2.	Der evangelische Kirchenkreis Paderborn	67
3.2.1.	Die Gemeinden als Teil des Kirchenkreises Bielefeld 1818-1840	70
3.2.2.	Der Kirchenkreis Paderborn 1840-1900	73
3.3.	Die jüdischen Gemeinden	79
3.3.1.	Zwischen Reform und Restauration	81
3.3.2.	Von der eingeschränkten zur vollständigen Gleichstellung	85

4.	Das Verhältnis zum römischen Katholizismus	88
4.1.	Antikatholizismus	92
4.2.	Proselyten-Macherei	97
4.3.	Mischehen und das Problem der religiösen Kindererziehung	103
4.4.	Die Behinderung des evangelischen Gottesdienstes	108
4.5	Zusammenfassung	114
5.	Das Verhältnis zu anderen Religionsgemeinschaften	116
5.1.	Judentum	117
5.2.	Freikirchen und Sondergemeinschaften	122
5.2.1.	Methodisten	123
5.2.2.	Baptisten	124
5.2.3.	Irvingianer	126
5.3.	Zusammenfassung	128
6.	Faktoren der Unkirchlichkeit	131
6.1.	Das Problem der Sonntagsruhe	135
6.2.	Die Sozialdemokratie als Bedrohung	138
6.3.	Zustand und Entfernung der Kirchen	143
6.4.	Unkenntnis über den eigenen Glauben	146
6.5.	Die Auseinandersetzung mit der Liberalen Theologie	148
6.5.1.	Der Protestantenvverein	150
6.5.2.	Der Streit um das Apostolikum	152
6.5.3.	Die Lehrfreiheit der theologischen Fakultäten	156
6.6.	Unsittlichkeit	159
6.7.	Zusammenfassung	162
7.	Elemente der Kirchlichkeit	164
7.1.	Die Gottesdienste	167
7.2.	Das formale und materiale Prinzip	175
7.3.	Kriegstheologie und Nationalprotestantismus	181
7.4.	Zusammenfassung	192

8.	Kirche in der Krise: Ein- und Ausblicke	198
8.1.	Säkularisierungsängste	202
8.2.	Fundamentalismus und Verkirchlichung	204
8.3.	Fremdheitserfahrung und Diaspora	210
9.	Anhänge	
9.1.	Kommunizierendenstatistik von 1843 bis 1900	216
9.2.	Synopse des Berichtsschemas zu den Kreissynoden	219
9.3.	Verpflichtungs-Formular bei der Aufnahme solcher Personen, welche aus der römisch-katholischen zur evangelischen Kirche übertreten (1853)	221
9.4.	Abbildungen zur Biographie Theodor Holzhausens	222
9.5.	Theodor Holzhausen, Rundbrief vom 26.07.1858	226
9.6.	Theodor Holzhausen, Rundbrief vom 10.05.1872	227
9.7.	Theodor Holzhausen, Brief an Ernst Lohmann, 12.08.1899	229
9.8.	Dokumente zur Renovierung der evangelischen Kirche in Warburg	230
10.	Quellen- und Literaturverzeichnis	235

1. Einleitung

Nach Zeiten des Anwachsens und der Ausdifferenzierung kirchlicher Strukturen und Ämter erleben die evangelischen Landeskirchen und ihre Pfarrerinnen und Pfarrer seit einigen Jahrzehnten Stagnation und Schrumpfung. Das ist ein Prozess, der durch die Wiedervereinigung Deutschlands eine ganz neue Dynamik erfahren hat. Sinkende Mitgliedszahlen und Kirchensteuereinnahmen sowie eine Überalterung von Gemeinden gehören zu den großen Herausforderungen, die nicht nur für die Kirchen auf dem Gebiet der ehemaligen DDR von besonderer Dringlichkeit sind. (Über-)Parochiale Gliederungen, die seit dem 19. Jahrhundert entstanden sind, werden unter der Prämisse von Finanzeinsparungen und einer schlanken Verwaltung wieder zurückgenommen. Diese Strukturveränderungen finden auf allen Ebenen statt. Einzelne Gemeinden versuchen sich zu überlebensfähigeren Kirchengemeinden zusammen zu schließen. Kirchenkreise und ganze Landeskirchen fusionieren. Die vielen verschiedenen diakonischen Einrichtungen finden sich in größeren Organisationseinheiten wieder. Funktionspfarrstellen werden nicht mehr fortgeführt und eine Konzentration auf das Gemeindepfarramt findet statt.

Zugleich fragen Pfarrerinnen und Pfarrer nach ihrem Selbstverständnis nicht nur in Kirche und Gemeinde. Verwaltungs- und Organisationsfragen nehmen breiten Raum innerhalb ihrer Tätigkeit ein. Sie werden von Seiten der sogenannten Kerngemeinde mit anderen Erwartungen konfrontiert als von sogenannten Kasualchristinnen und -christen. Dazu kommen noch die unterschiedlichen Milieus der Gemeindeglieder, die angesprochen werden wollen. Entsprechend dieser Fragestellungen hat die pastoraltheologische Diskussion in der Praktischen Theologie wieder an Fahrt gewonnen und zu neuen Untersuchungen und Entwürfen geführt. Dabei wirken Begriffe wie Spiritualität¹ und Professionalisierung² wie Zauberworte. Betont der erste Begriff die Bedeutung des eigenen Glaubenslebens für den Beruf und seine Gestaltung, so fragt der zweite nach dem professionellen Handeln und seinen Kriterien. Damit treten Fragestellungen in einem neuen Gewand wieder auf, die seit dem Neuansatz einer wissenschaftlichen Theologie (im besonderen auch der Praktischen Theologie) auf der pastoraltheologischen Agenda standen.³

¹ Vgl. dazu Manfred Josuttis, Die Einführung in das Leben.

² Vgl. dazu Isolde Karle, Der Pfarrberuf als Profession.

³ Vgl. Christian Grethlein, Pfarrer - ein theologischer Beruf, 83.

Folgte man der scharfzüngigen Krisenanalyse eines liberalen Theologen⁴ am Beginn des 21. Jahrhunderts, dann stellen sich die evangelischen Kirchen in Deutschland dar als „stark vermachtete und verfilzte Organisationen mit viel Pfründenwirtschaft zur Alimentierung von Funktionären, die gern unter sich bleiben und miteinander in einem verquasten Stammesdiom kommunizieren, das für Außenstehende unverständlich bleibt - der ideale Nährboden für Schweigekartelle und Wagenburgmentalität.“⁵ Aus der Sicht Friedrich Wilhelm Grafs ist dies freilich nur die Spitze der zu benennenden Gravamina. Als eine der zentralen Ursachen für die heutigen Probleme in der evangelischen Kirche macht er die kirchlichen Entwicklungen im 19. Jahrhundert aus. In diesem Zeitabschnitt hat eine Entwicklung begonnen, die verhängnisvoll für den Protestantismus geworden ist und sich dadurch auszeichnet, dass die kulturprotestantisch-liberalen Kräfte gegenüber konservativ-erwecklichen Kreisen ins Hintertreffen geraten sind. Während die liberale Theologie Kultur und Kirche nicht als einen Gegensatz begreifen wollte, kamen die konservativen Pfarrer „zumeist aus Pfarrhäusern oder aus mittelständischen Milieus. Sie sahen in einer historisch-kritischen Universitätstheologie sowie in liberalen Kulturwerten und modernen Idealen autonomer Lebensführung primär einen Angriff auf das Evangelium und die Kirchenlehre. [...] In nur zwei Generationen habe sich eine Kerngruppe der deutschen Bildungsschicht zu einer kleinbürgerlichen Klerikerkaste gewandelt, die im selbstgewählten Kirchenghetto Agrarromantik, spießige Sozialmoral, religiös begründeten Antiintellektualismus und eine diffuse Modernitätsfeindschaft kultivierte.“⁶ An den Folgen dieser Entwicklung arbeite sich der Protestantismus bis heute ab.

Für die Analyse der kirchlichen Verhältnisse im 19. und 20. Jahrhundert greift Grafs wertende Beschreibung vom Sieg konservativer gegenüber liberalen Kreisen wesentlich zu kurz und ist offensichtlich polemisch motiviert. In der Diskussion um das Verständnis des Pfarrberufs im 19. Jahrhundert ist es überdies nicht Konsens, dass der Pfarrerstand in eine klerikale Subkultur abwandert und sich so von den Werten der bürgerlichen Gesellschaft entfernte. Der Gedanke, dass beide Jahrhunderte aufs engste miteinander verwoben sind, hat freilich seine Berechtigung. Selbst die dialektische Theologie fußte wesentlich im theologischen Diskurs am Ausgang des 19. Jahrhunderts. Als Neuaufbruch nach den Erfahrungen des 1. Weltkriegs hat die dialektische Theologie die größtmögliche Distanz

⁴ Die Bezeichnung „liberale Theologie“ lässt sich in den 1780er finden (vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Die Spaltung der Protestantismus, 175).

⁵ Friedrich Wilhelm Graf, Kirchendämmerung, 22.

⁶ A. a. O., 53.

zum Kulturprotestantismus gesucht. Nach dem Ende der theologischen Nachkriegszeit in Deutschland wurde selbstverständlich wieder bei den Theologen und Fragestellungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts angeknüpft, so dass heute die übergreifenden Linien wieder deutlicher zu Tage treten.

Immerhin waren die Herausforderungen des Protestantismus angesichts der Infragestellung durch die Aufklärung so enorm, dass Emanuel Hirsch in seinem 1939 erschienenen „Das Wesen des Christentums“ auch von der „großen Umformungskrise“⁷ sprach. Auf der einen Seite stellte sich diese als Verlust der „weltanschaulichen und geschichtlichen Voraussetzungen“⁸ dar, welcher durch die wissenschaftlichen, philosophischen und technischen Revolutionen der Zeit ausgelöst war, zugleich aber auf der anderen Seite dazu nötigt, „von der menschlichen Sinnhaftigkeit des christlichen Glaubens im Ganzen und im Einzelnen der Gottes- und Selbsterkenntnis sich und andern Rechenschaft [zu] geben“⁹. Diesen Aufgaben war die altprotestantische Theologie in keiner Weise gewachsen, aber auch das 19. Jahrhundert konnte letztlich keine abschließende Lösung der Probleme hervorbringen: „Das 19. Jahrhundert ist also, vom Christlichen her angesehen, das erste, in dem die Umformungskrise als das Schicksal der Kirchentümer öffentlich sichtbar wird. Das entspricht seinem allgemeinen Charakter als Übergangsjahrhundert. Von zwei Fragen ist das dem Christlichen gegenüber selbständig werdende Humane im 19. Jahrhundert bewegt worden: die eine entsteht aus dem Verhältnis von Gemeinschaft und Einzelnen, die andre aus dem Verhältnis von Mensch und Welt. Beide Fragen gehen sowohl das Denken wie das Leben an: neue Beobachtungen, Erkenntnisse, Ideen brechen hervor, und große Verwandlungen der Daseinsgrundlagen und Lebensformen drängen auf Neuordnung hin, und die eine Seite wirkt stets steigernd und stachelnd auf die andre zurück. Doch kommt es nirgends zu klaren Lösungen: das Jahrhundert bleibt überall in Widersprüchen und Ausgleichen hängen und wird in Parteiungen zerrissen.“¹⁰

Theologie und Kirche war im 19. Jahrhundert durch eine Vielfältigkeit bestimmt, sodass von dem Protestantismus im Grunde nicht zu reden ist, sondern von den verschiedenen

⁷ Emanuel Hirsch, Gesammelte Werke 19, 150.

⁸ A. a. O., 151.

⁹ A. a. O., 152.

¹⁰ A. a. O., 155. Vgl. auch Karl Barth, Die protestantische Theologie, 4: „Aber man täusche sich nicht: Gänzlich abgeschlossene, gar nicht mehr im Geschehen begriffene Stücke Geschichte gibt es in Wirklichkeit gar nicht und für uns nur da, wo uns in Folge des Mangels an geeigneten sprechenden Urkunden die lebendigen Menschen als Subjekte der Geschichte unwirksam und darum unhörbar und verborgen geworden sind.“

Protestantismen.¹¹ Dietmar von Reeken hat versucht die Pluralität des Protestantismus mit seinen vielfältigen Bruchlinien einzufangen: „Kulturprotestantismus, Moralprotestantismus, Sozialprotestantismus, Nationalprotestantismus, Ghettochristentum, liberaler und orthodoxer Protestantismus, von der konfessionellen Dreiteilung in Lutheraner, Reformierte und Unierte einmal ganz zu schweigen. Hinzu kam die Trennung in mehr als dreißig, in Größe und Strukturen sehr variierende Landes- und Provinzialkirchen mit heterogenen regionalen Traditionen.“¹² Die Beschreibung der Vielgestaltigkeit ist mit dem Ende des 19. Jahrhunderts nicht aufgehoben, sondern die Linie ließe sich auch noch weiter ziehen, die schließlich im Auseinanderbrechen der evangelischen Kirche im Dritten Reich mündete. Bis heute ist eine neue Synthese nicht in Sicht und so gehört Pluralität zu den protestantischen Tugenden.¹³

Dieses einleitende Kapitel versucht sich zunächst dem 19. Jahrhundert anzunähern und allgemeine wie kirchengeschichtliche Signaturen zu bestimmen. Dieses Jahrhundert ist nicht nur eines, das zu denken gibt. Vielmehr sind die Umwandelungsprozesse, die es angestoßen hat, immer noch aktuell und nicht abgeschlossen. Davon ist auch der Stand der evangelischen Pfarrer betroffen: Sie sind nicht nur Akteure, sondern auch Betroffene dieser Transformation. Deshalb werden in einem zweiten Schritt die Veränderungen im Bezug auf die Pfarrer beschrieben werden. Nach einer soziologischen Annäherung folgt die Wendung auf eine andere Reflexionsebene mit dem Nachzeichnen der Pastoraltheologie des 19. Jahrhunderts, die im Rahmen der enzyklopädischen Neubestimmung der Theologie innerhalb der Disziplin der Praktischen Theologie einen profilierten Ort erhalten hat. In die Identitätskonstruktion eines evangelischen Geistlichen des 19. Jahrhunderts lassen sich über soziologische und pastoraltheologische Rahmenbedingungen noch weitere Elemente einzeichnen, die stark prägend sind. Die Erfahrung der evangelischen Diaspora und die Begegnung mit dem Katholizismus als Mehrheitskonfession sind hier zu nennen, wie aber auch der Einfluss der Erweckungsbewegung. All das gehörte zur pastoralen Wirklichkeit des Pfarrers Theodor Holzhausen, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in drei Gemeinden des östlichen Kirchenkreises Paderborn gewirkt hat. Folglich wendet sich der

¹¹ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Die Spaltung des Protestantismus, 157.

¹² Dietmar von Reeken, Kirchen im Umbruch, 12f.

¹³ Vgl. Ulrich Barth, Aufgeklärter Protestantismus, 394: „Die Zukunft des Protestantismus liegt weder in klerikaler Bevormundung noch in vorauselender Unterwerfung, sondern im freien Austausch der religiösen und ethischen Überzeugungen auf gleicher Augenhöhe.“

abschließende Teil der Einleitung methodologischer Fragen zu, indem die Quellen und ihre Auswertung und Darstellung beschrieben werden.

1.1. Das Jahrhundert der Wandlungen

Wer sich mit dem 19. Jahrhundert beschäftigt, betritt einen unsicheren Grund. Zum einen liegt das schon darin, dass die Epochenbezeichnung „19. Jahrhundert“ nicht mit dem numerischen Jahrhundert identisch ist. Es muss zunächst geklärt werden, wann es begann und endete. Aber nicht nur Anfang und Ende sind strittig, sondern auch seine Untergliederung. Damit ist die erste Herausforderung benannt, die zweite steht in einem engen Verhältnis dazu. Das ist die Frage danach, was dieses Jahrhundert eigentlich ausmachte. Vielleicht war gerade dieses Fließende und Unstete die Signatur des 19. Jahrhunderts. Der Historiker Jürgen Osterhammel, der im Jahr 2009 die Ergebnisse seiner Beschäftigung mit dieser Epoche unter dem Titel „Die Verwandlung der Welt“ vorgelegt hat, kommt zu der Einschätzung, es sei „der Epochennomenklatur entglitten. Wie auch immer begrenzt, erscheint es nahezu allen Historikern als ein freistehendes, aber unbenennbares Zeitalter.“¹⁴ In einem globalen Horizont beschreibt er die vielfältigen Transformationsprozesse dieser Zeit. Auch Eric J. Hobsbawm spricht von „einem umwälzenden Wandel“¹⁵ als Signatur des Zeitalters. Wie Osterhammel herausgearbeitet hat, umgriff diese Umwälzung nicht nur einzelne Segmente des menschlichen Lebens, sondern war vielmehr global und fundamental: Industrialisierung, Bevölkerungswachstum und Migration, Nationalstaat und bürgerliche Gesellschaft.¹⁶ Kein Bereich, der nicht davon betroffen gewesen wäre. Diese Prozesse, die das persönliche Leben der Einzelnen nachhaltig veränderten, wurden nicht nur begrüßt, sondern brachten auch Ängste hervor. Deutschland wandelte sich vom rückständigen agrarisch geprägten Land zur Industriegesellschaft mit Großstädten in einem rasanten Tempo.¹⁷ Die Bauernbefreiung entließ die Landbevölkerung aus der Unfreiheit und den zu erbringenden Dienstleistungen für Adel und Kirche. Zugleich trug sie durch die Ablösungszahlungen auch zur weiteren Verarmung der Bevölkerung bei.¹⁸ Verstärkt wurde dies zudem durch das Anwachsen der Bevölkerung, die dann vielfach in den Städten oder in der Auswanderung ihr Glück suchte.

¹⁴ Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt*, 89. Zum Wandel der Geschichtskonstruktion des 19. Jahrhunderts vgl. Jürgen Kocka, *Das lange 19. Jahrhundert*, 23ff.

¹⁵ Eric J. Hobsbawm, *Das imperiale Zeitalter 1875-1914*, 7. Die Rede von einem „Übergangsjahrhundert“ bei Hirsch ist nicht angemessen und zweifelsohne aus seiner Affinität zum nationalsozialistischen Denken motiviert (Vgl. Emanuel Hirsch, *Wesen des Christentums* 155).

¹⁶ Vgl. Jürgen Kocka, *Das lange 19. Jahrhundert*, 139f.

¹⁷ Vgl. Hans-Ulrich-Wehler, *Das Deutsche Kaiserreich*, 19.

¹⁸ Vgl. a. a. O., 23.

Bei der Bestimmung des Anfangs und Endes lassen sich zwei Richtungen erkennen: die eine, die diese Epoche länger fasst, und die andere, welche sie verkürzt. Das lange 19. Jahrhundert wird zwischen die beiden Daten des Ausbruchs der Französischen Revolution im Jahr 1789 und des 1. Weltkriegs eingespannt.¹⁹ Die Sichtweise von einem kurzen Jahrhundert hat seine Widerlager in der Neuordnung Europas in Folge des Wiener Kongresses 1814/15 auf der einen Seite und dem spanisch-amerikanischen Krieg 1898, mit dem die Vereinigten Staaten die Bühne der Weltpolitik betreten, auf der anderen Seite. Auf Seiten der historischen Forschung ist derzeit die Tendenz zur Theorie des langen Jahrhunderts erkennbar.

In welcher Weise sich das 19. Jahrhundert untergliedert, wird von verschiedenen Historikern unterschiedlich beantwortet. Zumindest ist ein Konsens darin auszumachen, dass es dreigeteilt wird. Ein Vergleich zwischen den Entwürfen von Eric J. Hobsbawm, Jürgen Osterhammel und Leif Grane macht nicht nur die Bewertung der einschneidenden Ereignisse deutlich, sondern gibt auch in den jeweiligen Benennungen den Abschnitten unterschiedliche Signaturen. Diese Schwierigkeiten und Verwerfungen, die auf der Makroebene der historischen Beschreibung vorhanden sind, setzen sich auf den unteren Ebenen fort.²⁰

Eric J. Hobsbawm²¹	Jürgen Osterhammel²²	Leif Grane²³
1. Zeitalter der Revolutionen (1789-1848)	1. Sattelzeit (1770-1830)	1. Zeitalter der Revolutionen und Restauration (1789-1830)

¹⁹ Vgl. Werner Telesko, Das 19. Jahrhundert, 11 und Leif Grane, Die Kirche im 19. Jahrhundert, 15. Auch schon bei Reinhold Seeberg, An der Schwelle des zwanzigsten Jahrhunderts, 6: „In der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts sind zwei Epochen zu unterscheiden. Die erste steht im engsten Zusammenhang zum 18. Jahrhundert, die zweite hat Arbeit angefangen, die erst im 20. Jahrhundert zu relativem Abschluss gelangen kann.“ Dem würde Hans-Ulrich Wehler zustimmen können: „Bis 1945, ja in manchen Bereichen darüber hinaus, wirkte sich, durch ältere historische Traditionen und neue Erfahrungen begünstigt, der fatale Erfolg der kaiserlichen Machteliten aus: In der Anfälligkeit für autoritäre Politik; der Demokratiefeindschaft im Bildungs- und Parteiwesen; im Einfluß vorindustrieller Führungsgruppen, Normen, Wunschkörper; in der Zähigkeit der deutschen Staatsideologie; im Mythos der Bürokratie, in der Überlagerung von ständischem Gefälle und Klassengegensätzen; in der Manipulation des politischen Antisemitismus - so beginnt ein langer Katalog schwerer historischer Belastungen.“ (Das Deutsche Kaiserreich, 238f.).

²⁰ So müssen die Unterteilungen der Entwicklungen der Religionsgemeinschaften im ehemaligen Hochstift Paderborn für die Zeit zwischen 1800 und 1900 (Kap. 3) auch disparat bleiben.

²¹ Vgl. dazu Eric J. Hobsbawm, Europäische Revolutionen; ders., Die Blütezeit des Kapitals; ders., Das imperiale Zeitalter.

²² Vgl. dazu Jürgen Osterhammel, Die Verwandlung der Welt.

²³ Vgl. dazu Leif Grane, Die Kirche im 19. Jahrhundert.

2. Zeitalter des Kapitals (1848-1875)	2. Zeitalter des Viktorianismus (1830-1880)	2. Zeitalter des Liberalismus und Konservatismus (1830/1835-1870)
3. Zeitalter des Imperialismus (1875-1914)	3. Fin de Siècle (1880-1918/1919)	3. Zeitalter des Positivismus und Sozialismus (1870-1914)

Für viele Jahrhunderte stellte die Religion für die Menschen eine zentrale Kategorie im eigenen Leben, in der Gesellschaft und im Staat dar. In welcher Weise diese Aussage auch für das 19. Jahrhundert galt, ist in der (kirchen-)geschichtlichen Forschung umstritten. So lassen sich die religiösen Entwicklungslinien als Geschichte der Entkirchlichung und Säkularisierung lesen.²⁴ An die Stelle, die einst die Religion besetzt hat, trat das Konzept Nation und der Nationalismus wurde zur hegemonialen Ersatzreligion in der zweiten Jahrhunderthälfte. „Die Religion wie die Kirchen ragen nicht als ein Relikt der Tradition in das 19. Jahrhundert hinein, sondern sie sind Produkte und gestaltende Mächte dieses Jahrhunderts zugleich.“²⁵ Mit diesen Worten hat der Historiker Thomas Nipperdey die Bedeutung der Religion für die deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert beschrieben. Mit dem Ende des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation im Jahr 1806 begannen sich die konfessionellen Parameter nachhaltig zu verschieben. In den neu entstandenen oder sich vergrößernden deutschen Staaten war die konfessionelle Homogenität aufgebrochen, sodass das protestantisch geprägte Königreich Preußen eine große katholische Minderheitsbevölkerung erhielt. Im Gegenzug bekam das neue Königreich Bayern durch die Erweiterung um die fränkischen Gebiete protestantische Landstriche hinzu. Endgültig hat mit der Reichsgründung im Jahr 1871 der Protestantismus den Katholizismus als Leitkonfession auf Reichsebene abgelöst.²⁶

Die Anzeichen der Entkirchlichung waren deutlich erkennbar, indem die Bindekraft von Kirche schwandt und der Gottesdienstbesuch zurückging. Das 19. Jahrhundert war durch einen grundlegenden Wandel in der Frömmigkeitskultur bestimmt. Wenn man unter dem Stichwort der Entkirchlichung die „Distanzierung sozialer Gruppen bzw. einer Gesellschaft“

²⁴ Der Begriff Säkularisierung wird stets nicht im Sinn der überwundenen Säkularisierungsthese verstanden (vgl. Hans Joas, Glaube als Option, 16).

²⁵ Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800-1866, 403.

²⁶ Vgl. Gerhard Besier, Religion - Nation - Kultur, 3 und Martin H. Jung, Der Protestantismus in Deutschland von 1870 bis 1945, 38.

insgesamt vom kirchlichen Leben“²⁷ versteht, dann ist dies eines der prägenden Themen des Jahrhunderts. Diese Veränderung lässt sich auch im kirchlich-statistischen Material ablesen. Lucian Hölscher sieht die Zahlen zum Abendmahlsbesuch in den Kirchengemeinden als signifikant an.²⁸ Es zeigt sich darin, wie der Besuch des Abendmahls das gesamte Jahrhundert über abnimmt, wobei sich ein Unterschied zwischen dem städtischen und ländlichen Raum zeigt. „In den großen Städten kann der Prozeß der Entkirchlichung jedoch, gemessen am Indikator der Abendmahlsbeteiligung, schon seit der Mitte des 19. Jahrhunderts im wesentlichen als abgeschlossen angesehen werden.“²⁹ Die kirchlichen Strukturen waren in keiner Weise in der Lage, mit den wachsenden Städten auch nur annähernd Schritt zu halten. Den Gemeinden in den Großstädten mit mehreren Tausend Gemeindegliedern standen im ländlichen Raum Gemeinden mit tausend oder weniger Gemeindegliedern gegenüber. Erst im letzten Viertel des 19. Jahrhundert wurden in den Städten Maßnahmen zur Abhilfe der mangelnden kirchlichen Versorgung, etwa durch den Bau neuer Kirchen, ergriffen.³⁰ Auch der immer dringender werdenden sozialen Frage wandte sich der Protestantismus spät zu. So entwickelte sich die Sozialdemokratie in relativ kurzer Zeit zu einer Massenbewegung und sprach mit ihrer Kirchenfeindschaft viele Menschen an.³¹ In den eher ländlich geprägten Gegenden war dieser Rückgang nicht so dramatisch, aber doch spürbar.

War die Frömmigkeitskultur im ausgehenden 18. Jahrhundert von Pietismus und Aufklärung bestimmt, die auf Innerlichkeit abzielte, so praktizierte das 19. Jahrhundert eine „äußere Religiosität“³². Deshalb konnte auch der Begriff „Kirchlichkeit“ zum frömmigkeitstheologischen Modewort avancieren. Das Wort Frömmigkeit wurde durch den neuen Begriff der Kirchlichkeit ersetzt. Die zunehmend festzustellende Unkirchlichkeit wurde vielfach thematisiert.³³ Die traditionellen Formen protestantischer Frömmigkeit büßten ihre Attraktivität ein und zugleich entwickelten sich neue Formen: „Denn dem Rückgang traditioneller kirchlicher Sitten wie dem regelmäßigen Kirchen- und

²⁷ Lucian Hölscher, *Die Religion des Bürgers*, 596.

²⁸ Vgl. a. a. O., 598ff.

²⁹ A. a. O., 601.

³⁰ Vgl. Lucian Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit*, 200f.

³¹ Vgl. Stig Förster, *Der Sinn des Krieges*, 195.

³² Lucian Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit*, 182.

³³ Aus der breiten Literatur zu dem Thema ist exemplarisch das Werk eines der meistgelesenen Theologen seiner Zeit genannt: Karl Gottlieb Bretschneider, *Über die Unkirchlichkeit dieser Zeit*. Einen Überblick über den Diskurs bietet: Martin Burkhardt, *Die Diskussion über die Unkirchlichkeit*.

Abendmahlsbesuch steht seither die Belebung neuer religiöser Riten und Gewohnheiten gegenüber: etwa die feierliche Ausgestaltung des Weihnachtsfestes, die vermehrte Lektüre religiöser Schriften, die Mitarbeit in religiösen Vereinen“³⁴. Gerade die Erweckungsbewegung bediente sich dieser neuen Formen, ohne den Prozess der Entkirchlichung nachhaltig aufhalten zu können. Unter dem Vorzeichen von Kirchlichkeit kam die Religiösität der Gemeinde „als soziale Konvention und Loyalität zur Kirche in den Blick des Geistlichen.“³⁵ Deshalb ist der Einschätzung Wilhelm Gräbs nur zu folgen: „Säkularisierung ist insofern überhaupt nicht zu verwechseln mit einem Bedeutungsverlust oder gar Funktionsverlust der Religion. Säkularisierung ist die Verkirchlichung des Christentums und die Entkirchlichung weiter Teile der sich in ihren Funktionen ausdifferenzierenden Gesellschaft.“³⁶

Wenn das Christentum in diesen Prozessen kirchlicher wurde, dann gewannen auch Bekenntnisfragen wieder eine größere Bedeutung. Innerhalb des Protestantismus hob die preußische Union das Konfessionsthema wieder auf die kirchliche und politische Agenda. Nicht alle konnten der Linie der Union folgen und altreformierte wie altlutherische Gemeinden entstanden. Ab der Mitte des Jahrhunderts begann eine Rekonfessionalisierung innerhalb des deutschen Luthertums. Aber nicht nur innerhalb des Protestantismus spielten konfessionelle Fragen wieder eine Rolle, denn in ganz besonderer Weise galt dies im Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche. Im Laufe des Jahrhundert konnte das Papsttum seine Position festigen und ausbauen. Der katholische Blick wandte sich folglich über die Berge nach Rom und das erstarkende Selbstbewusstsein fand einen Ausdruck in den Beschlüssen des ersten Vatikanischen Konzils. In Deutschland lässt sich ein protestantisch-katholischer Antagonismus erkennen, der nicht nur kirchlich-religiöse Relevanz hatte, sondern auch die Politik bestimmte.

Entsprechend hat Olaf Blaschke den Versuch unternommen, das 19. Jahrhundert als ein Zweites Konfessionelles Zeitalter zu charakterisieren. „Der Begriff des >Zweiten Konfessionellen Zeitalters< wäre zumindest geeignet, den Blick auf erstaunlich einflußreiche Kräfte und Prozesse im 19. Jahrhundert zu lenken. [...] Zum einen will er der Religion allgemein den Platz reservieren, der ihr auch im Urteil der damaligen Zeitgenossen zukam. Zum anderen möchte er auf die spezifischen Ausprägungen und Konsequenzen

³⁴ Lucian Hölscher, Die Religion des Bürgers, 598.

³⁵ Lucian Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, 193.

³⁶ Wilhelm Gräb, Säkularisierung, 79.

des Konfessionalismus hinweisen, die so nur im >Zeitalter der Glaubenskämpfe< und nur wieder im 19. Jahrhundert virulent wurden, nicht aber in der Zwischenphase.“³⁷ Im Hintergrund steht die Einsicht, dass das 19. Jahrhundert nicht von einem Abnehmen der Religion geprägt war, sondern diese sogar auf zu blühen schien. Damit ging das Wachsen des Konfessionsbewusstseins und der -auseinandersetzung einher, das stark auf die eigenen Traditionen rekurrierte. Blaschke möchte seine Epochenbezeichnung gleichberechtigt neben den anderen sehen.³⁸ Auch dieser neuere Versuch, dem 19. Jahrhundert eine kirchen- und theologiegeschichtliche Signatur zu geben, hat nicht überzeugen können.³⁹ Wolfgang Altgeld bewertete die Bedeutung des Konfessionalismus ebenfalls hoch, da er in der religiösen Spaltung mit ihrer Dynamik und der Integration des nationalem Denkens den Motor für die „Radikalisierungen des deutschen Nationalismus“⁴⁰ ausmachen konnte. Natürlich war der protestantisch-katholische Antagonismus von hoher Relevanz für die Beschreibung des 19. Jahrhundert.⁴¹ So warnte Thomas Nipperdey davor, das 19. Jahrhundert nur als Zwischenschritt auf dem Weg der Säkularisierung zu begreifen: „Gewiß setzt seit dem 18. Jahrhundert der universale Prozeß der Säkularisierung ein, der im 20. Jahrhundert zur relativen Dechristianisierung unserer Lebenswelt geführt hat, dazu, daß die aktiven Christen eine Minderheit, Religion und Kirche ein Teil- und Spezialaspekt, eine Provinz des Lebens sind. Aber es wäre ganz falsch, das 19. Jahrhundert von diesem Ereignis her nur als Vorgeschichte dieser Entchristianisierung anzusehen.“⁴² Nicht nur die Welt verwandelte sich, sondern gerade auch die Religion. Ebenso eindimensional wie Blaschkes Rede von einem neuen Konfessionalismus ist auch der Versuch von Hans-Ulrich Wehler, die Transformation des Protestantismus lediglich als eine Legitimationsideologie zu beschreiben. „Die funktionelle Bedeutung der evangelischen Predigt, des evangelischen Religionsunterrichts, der evangelischen Militärseelsorge für die Stabilisierung und Legitimierung des Hohenzollernschen Cäsaropapismus ist fraglos nicht gering zu veranschlagen, vornehmlich allerdings dort, wo die Domestikation noch am ehesten möglich war: in den ländlichen Gebieten und Kleinstädten.“⁴³ Als Staatskirche ist

³⁷ Olaf Blaschke, Das 19. Jahrhundert, 39f. Vgl. dazu auch: Ders. (Hg.), Konfessionen im Konflikt.

³⁸ Olaf Blaschke, Das 19. Jahrhundert, 41.

³⁹ Vgl. Carsten Kretschmann/Henning Pahl, Ein „Zweites Konfessionelles Zeitalter“?, 388.

⁴⁰ Wolfgang Altgeld, Katholizismus, Protestantismus, Judentum, 63.

⁴¹ Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1866-1918 1, 529.

⁴² Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800-1866, 403.

⁴³ Hans-Ulrich Wehler, Das Deutsche Kaiserreich, 119. Eine entsprechende Blickrichtung vom 20. Jahrhundert aus nimmt auch Michael Klessmann ein, wenn er die Werthaltung lutherische Pfarrer beschreibt, die „konservativ-national eingestellt war, dem Nationalstaat ergeben gegenüberstand und

das Band zwischen Thron und Kirche noch fest. Zwar blieb der König immer *summus episcopus* der protestantischen Kirche in Preußen, dennoch erhielt die Landeskirche durch die Kirchenordnungen und Institutionen eine größere Selbstverwaltung.

zu einer religiösen Legitimation der Monarchie als einzige denkbare Form der Obrigkeit und damit letztlich zur unseligen Geschichte des 20. Jahrhunderts beigetragen hat“ (Das Pfarramt, 45).

1.2. Die Veränderung des Pfarrerbildes

Das Aufgreifen der durch die Aufklärung aufgeworfenen Fragestellungen hatte den Protestantismus in die von Hirsch so benannte „Umformungskrise“⁴⁴ geraten lassen, die in jeglicher Hinsicht fundamental war. Erst mit dem Entstehen des Neuprotestantismus und dessen Kirchenvater Schleiermacher wurde ein neues tragfähiges theologisches Paradigma formuliert. Von den Verunsicherungen, die durch die Aufklärung hervorgerufen wurden, war gerade auch das Selbstverständnis des evangelischen Geistlichen betroffen.⁴⁵ Der das 19. Jahrhundert bestimmende Transformationsprozess führte zu „einer stetigen Entdogmatisierung, Entkonfessionalisierung und Entkirchlichung des christlichen Lebens.“⁴⁶ Die evangelischen Geistlichen traf diese Entwicklung zweifach: auf der einen Seite waren sie selbst Träger der Veränderungen und auf der anderen Seite waren sie von den Folgen derselben direkt betroffen. Die Praktische Theologie hatte also im 19. Jahrhundert auch die Aufgabe, den Pfarrberuf neu zu verorten und zu begründen. Die Veränderungen, die das Pfarrerbild im 19. Jahrhundert betrafen, lassen sich zweifach beschreiben. Die Pastoraltheologie formulierte das Bild des Pfarrers und die pastorale Profession. Neben diesen Blick von innen konnte der Blick von außen gestellt werden, indem die Lebenswirklichkeit der evangelischen Geistlichen soziologisch beschrieben wurde.

Mit Friedrich Schleiermachers enzyklopädischem Neuansatz der evangelischen Theologie wird der Begriff Pastoraltheologie, der ursprünglich für das Ganze der praktisch-theologischen Handlungsvollzüge stand, durch die Bezeichnung Praktische Theologie ersetzt.⁴⁷ In der zweiten Auflage seiner „Kurzen Darstellung“ von 1830 bestimmte Schleiermacher die Praktische Theologie als eine technische Disziplin ($\tau\epsilon\xi\eta$; ars), deren Gegenstand die „mit der richtigen Verfahrensweise bei der Erledigung aller unter den Begriff der Kirchenleitung zu bringenden Aufgaben“⁴⁸ sind. In seiner Gefolgschaft wurde die Pastoraltheologie dann zu einer Unterdisziplin der Praktischen Theologie degradiert, die sich dann vornehmlich von der seelsorgerlichen Tätigkeit des Pfarrers aus konstituierte.

⁴⁴ Emanuel Hirsch, Das Wesen des Christentums, 150.

⁴⁵ Die daraus resultierende kirchliche Reformdebatte führte zur Prägung der Neologismen „Kirchlichkeit“ (1806) und „Unkirchlichkeit“ (1819), die zu zentralen Begriffen der Diskussion wurden (vgl. Martin Burkhardt, Die Diskussion über die Unkirchlichkeit, 228f).

⁴⁶ Ulrich Barth, Religion in der Moderne, 37.

⁴⁷ Vgl. Friedrich Schleiermacher, Praktische Theologie, 488ff.

⁴⁸ Friedrich Schleiermacher, KGA I/6, 418.

Jedoch war damit die Pastoraltheologie, die auf eine lange Tradition zurückblicken konnte,⁴⁹ nicht vollständig geähmt und schickte sich an, ihre Zuständigkeiten wieder zu erweitern. Bei Christian Palmer drängte sie wieder aus der Praktischen Theologie hinaus, indem sie das Handeln des Pfarrers nicht nur in poimenischer Hinsicht umfasste, vielmehr entfaltete Palmer sie als eine Amtslehre.⁵⁰ Ihre Aufgabe war dann „Verständnis, Begründung und Aufgaben des Pfarramtes, die Pflichten und Rechte von Pfarrerinnen und Pfarrern sowie die Fragen nach dem Verhältnis von Amt und Person“⁵¹ zu reflektieren. Mit dieser Bestimmung des Gegenstandes brachte das 19. Jahrhundert viele neue Entwürfe der Pastoraltheologie hervor. Nachdem sich die Pastoraltheologie angesichts der Neupositionierung der Praktischen Theologie neu orientieren musste, folgte eine Phase, in der sie auf die Herausforderungen durch eine veränderte Umwelt (Industrialisierung, soziale Frage etc.) antworten musste. Dieser Phase folgt eine Zuwendung zur Empirie um die Zeit des 1. Weltkriegs.⁵²

Innerhalb des pastoraltheologischen Diskurses des 19. Jahrhunderts lassen sich zwei Grundkonzeptionen erkennen. Die erste stellte die Gemeinde in den Mittelpunkt ihrer Konzeption, dagegen fokussierte die zweite das geistliche Amt als aus der Gemeinde herausgehoben. Das erste Modell verstand sich als eine bürgerliche Konzeption, die den Geistlichen im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft verortete.⁵³ Dieses Konzept entwickelte sich in Nachfolge der Überlegungen Schleiermachers, in der der Pfarrer als Leitender und „Fachmann“⁵⁴ innerhalb einer Gemeinde gesehen wurde, die Teil der Bürgergemeinde waren. Carl Immanuel Nitzsch entfaltete diese Vorstellung weiter, indem er den natürlichen vom positiven Klerus unterschied. Dabei entsprach die Rede vom „natürlichen Klerus“⁵⁵ dem Gedanken des Priestertums aller Gläubigen, das die Gleichheit und den Auftrag aller Gemeindeglieder betonte. Dem gegenüber stand der „positive Klerus“, der die Ordnung der Gemeinden aufrecht erhielt und „der Begabte, der in sich Berufene, wirklich berufen, tatsächlich ausgesondert und anerkannt werde“⁵⁶. Die

⁴⁹ Vgl. dazu Gerhard Rau, Pastoraltheologie.

⁵⁰ Vgl. Christian Palmer, Evangelische Pastoraltheologie, 1.

⁵¹ Michael Klessmann, Das Pfarramt, 139.

⁵² Zu den Phasen vgl. Uta Pohl-Patalong, Pastoraltheologie, 525ff.

⁵³ Vgl. a. a. O., 525.

⁵⁴ Friedrich Niebergall, Praktische Theologie 1, 412.

⁵⁵ Carl Immanuel Nitzsch, Praktische Theologie 1, 16f: „Demnach giebt es ebenso vermöge einer unmittelbaren Begabung und Lebensmittheilung aus der Quelle der Natur und Gnade, als vermöge eines unmittelbaren Lebensgesetzes des menschlichen Gemeinwesens einen der christlichen Gemeine eingeborenen, natürlichen Klerus.“

⁵⁶ A. a. O., 19.

Geistlichen einer religiösen Gemeinschaft sind dann durch die Beauftragung (Ordination) zu ihrem Amt berufen.⁵⁷ Die Vergemeinschaftung, die Religion mit sich bringt, begründet die Notwendigkeit des geistlichen Amtes.⁵⁸ Grundsätzlich wird die Pastoraltheologie poimenisch verstanden.

Indem Christian Palmer die Persönlichkeit des Pfarrers in den Blick seiner pastoraltheologischen Überlegungen nahm, überschritt er die Zuordnung zur Seelsorge innerhalb der Praktischen Theologie. „Die Praktische Theologie stellt das gesamte Leben und Handeln der Kirche dar, wie es wissenschaftlich zu bestimmen ist; die Pastoraltheologie stellt das sittliche Leben und Handeln des Pfarrers dar, und zwar für den Pastor, zum Zwecke seiner persönlichen Befähigung und Förderung im Berufe, vorzugsweise in demjenigen Zweige seines Amtes, in welchem gerade seine sittliche Persönlichkeit der Hauptfactor ist.“⁵⁹ Mit der Unterscheidung zwischen dem Bezug auf die Kirche für das Fach der Praktischen Theologie und auf die Persönlichkeit des Geistlichen für die Pastoraltheologie wollte Palmer eine Verdoppelung des Stoffes vermeiden, die zu den enzyklopädischen Problemen im Verhältnis von Praktischer Theologie und Pastoraltheologie gehört. Die Fähigkeiten und Kompetenzen, welche für die Erfüllung der verschiedenen pastoralen Aufgaben notwendig waren, wurden allerdings der Frage nach der Sittlichkeit der Person des Pfarrers untergeordnet. „Die Persönlichkeit, das Gewissen des Pfarrers, seine Weisheit, sein Habitus und seine Ethik treten damit in den Vordergrund pastoraltheologischer Überlegungen.“⁶⁰ Damit bekam auch die Sittlichkeit des Geistlichen ein besonderes Gewicht. Sein Leben und Handeln war vorbildlich für die gesamte Gemeinde. Seine Aufgabe bestand vor allem darin, die Gemeinde zu erziehen.⁶¹ Palmers Pastoraltheologie war der erste Versuch, den Beruf des Pfarrers in einer Professionstheorie darzustellen und somit der erster Schritt zu einer Professionalisierung des Pfarrberufs.⁶²

⁵⁷ Vgl. a. a. O., 18f.

⁵⁸ A. a. O., 131: „Weshalb denn allenthalben in dem Grade und Umfange und nach der Art, als Religion entwickelt ist und Gemeine überhaupt besteht, im Hause, im Volke, in der Welt, zu den übrigen nothwendigen Gemeinschaftsarten der Cultus hinzukommt, folglich die Religion nicht bloß persönlich, sondern auch gemeinsam, nicht bloß sittlich, sondern auch feierlich, nicht bloß zufällig und unstätig, sondern auch amtlich und stätig geübt wird.“

⁵⁹ Christian Palmer, Evangelische Pastoraltheologie, 16. Vgl. dazu Birgit Weyel, Der Pfarrer als „Symbol in Person“.

⁶⁰ Isolde Karle, Der Pfarrberuf als Profession, 17.

⁶¹ Vgl. Michael Klessmann, Das Pfarramt, 147.

⁶² Vgl. Thomas Kurtz, Religion als Profession, 123.

Das zweite Modell, das auch als „neulutherisch-konfessionell“⁶³ bezeichnet werden kann, fand in den pastoraltheologischen Überlegungen August Friedrich Christian Vilmars seinen Höhepunkt. Gegenüber einem bürgerlichen Konzept begründete Vilmar das geistliche Amt eben nicht aus der Gemeinde heraus. Vielmehr ging er von einer göttlichen Einsetzung des Pfarrers aus, die unmittelbar in Jesus Christus ihren Ursprung hatte und den Geistlichen für die Verkündigung und Sakramentsverwaltung legitimierte: „Das geistliche Amt ist eine göttliche Einsetzung, ein göttliches Institut im strengen Sinne d. h. es ist nicht bloß eine den göttlichen Intentionen analoge menschliche Einrichtung, wie Ehe und Obrigkeit und was damit zusammenhängt [...], ein Mittel um einerseits an die ursprünglichen Verhältnisse des noch nicht gefallenen Menschen zu erinnern, andererseits die Restitution des Sünder vorzubereiten, sondern es ist das geistliche Amt ein Institut, an dessen Vorhandensein und Wirksamkeit die Existenz der Kirche, also die Seligkeit der Welt gebunden ist.“⁶⁴ Damit wurde das geistliche Amt metaphysisch aufgeladen und näherte sich einem katholisierenden Verständnis des Pfarrers, der durch sein Amt zu einem anderen Menschen wurde: „Der Herr Christus ist also unmittelbar in dem geistlichen Amt und durch dasselbe wirksam; das geistliche Amt >stellt Christi Person dar< [...] und wiederholt die erlösenden Thaten Christi an den einzelnen Personen bzw. Gemeinden.“⁶⁵ Für den Träger des Amtes bedeutete das natürlich, dass er auch eine große Verantwortung trug, für die er mit besonderen „Kräften“⁶⁶ ausgestattet war und sich so von der Umwelt unterschied. Entsprechend wurde Kirche für Vilmar nicht von unten her, also von der Gemeinde aus, gebaut, sondern von oben, aus himmlischer Perspektive.⁶⁷ Vilmar lehnte sowohl die gemeindliche Begründung des Pfarramts (Nitzsch), wie auch den Fokus auf die Persönlichkeit (Palmer) ab. Es ist eben nicht die Person, welche das Amt trägt, sondern umgekehrt: das Amt trägt die Person. Deshalb darf sich die Persönlichkeit auch nicht zu sehr nach vorne drängen.

⁶³ Gerhard Rau, Pastoraltheologie, 12.

⁶⁴ August Friedrich Christian Vilmar, Lehrbuch der Pastoraltheologie, 9.

⁶⁵ A. a. O., 10. Vgl. auch ders., Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik, 91: „Jene eine Quelle ist Christus der Herr selbst, der ihn, den wenn auch noch so schwachen, in Sünden selbst verstrickten und an Sünden kranken armen Menschen an Seiner Statt in das Amt des Wortes und Sacraments gesetzt hat, welches Amt direct und unmittelbar Sein Amt ist, nur Sein Amt in unmittelbarster Weise sein kann, weil allein von diesem Amte die Wahrheit ausgeht, der Weg gewiesen wird, das Licht hinableuchtet in die Gemeinde.“

⁶⁶ August Friedrich Christian Vilmar, Lehrbuch der Pastoraltheologie, 38.

⁶⁷ Vgl. a. a. O., 7.

Claus Harms, dessen pastoraltheologische Konzeption als eine Vorstufe zu Vilmar verstanden werden kann, wählte einen anderen Zugang. Sich selbst hat Harms deziert als „Supernaturalisten“⁶⁸ in Abgrenzung gegen den Rationalismus bezeichnet und in dieser Richtung wollte er auch das geistliche Amt verstanden wissen. Dabei ordnete er die verschiedenen pastoralen Aufgabenbereiche den drei Aspekten zu, die sein Pfarrerbild formten: Prediger, Priester und Pastor. Nicht ganz zufällig bildete hierbei der priesterliche Aspekt die Mitte seiner Konzeption.⁶⁹ Recht nüchtern analysierte Julius Müller die Gründe, welche für die Lehre von einer göttlichen Einsetzung des geistlichen Amtes sprachen: „Nach alle dem ist es sehr begreiflich, dass in unserer Zeit viele Träger des geistlichen Amtes sich nach einem Bollwerk umschauen, um ihr Amt zu schützen sowohl gegen die Verachtung derer, die es in ihrem Wirken für das Reich Gottes ganz bei Seite lassen, um es durch ihre freie, durch kein theologisches Studium bedingte, der Aufsicht keiner Behörde unterworfen Thätigkeit zu ersetzen, als auch gegen den Verrath derer, die es den Meinungen der Zeit und ihren Antipathien gegen die Grundlehren des Christenthums unterwerfen. Und zu einem solchen Bollwerk scheint ihnen nichts tüchtiger als der Lehrsatz von der göttlichen Einsetzung des geistlichen Amtes.“⁷⁰ In diesem Sinne war die Amtstheologie von Harms oder Vilmar als Symptom einer kirchlich-pastoralen Krise zu verstehen. Vor der Verunsicherung flüchten sich die Pfarrer auf vermeintlich sicheren Boden. Was ursprünglich das Fundament ihres Standpunkts war, wurde zu diesem selbst. Vor dem 1. Weltkrieg bildete sich in christlichen Kreisen Amerikas der Begriff Fundamentalismus. Zwar wandte „sich der Fundamentalismus gegen die Weltanschauung und das Lebensgefühl der Moderne“⁷¹, dennoch war er selbst das Produkt dieser Moderne. Erste Ansätze die Situation der Pfarrer unter stärker soziologischen Aspekten zu beschreiben, lassen sich um 1900 ausmachen. Im Jahr 1904 versuchte Theodor Kappstein mittels einer Umfrage herauszubekommen, was die Bedeutung des Pfarrers für die damalige Gesellschaft ausmachte.⁷² Paul Drews wählte im folgenden Jahr einen historischen Zugang und legte eine Geschichte des Pfarrberufs von der Reformation bis

⁶⁸ Claus Harms, Pastoraltheologie 1, 5.

⁶⁹ Harms spricht in Bezug auf den Priester auch vom Heiligen (Pastoraltheologie 2, 32): „Das Heilige erscheint, tritt hervor in, wird getragen von Handlungen, die sich nicht selber thun, und von Worten, die sich nicht selber sprechen, und die an sich betrachtet nicht heilig sind, sondern, was sie an sich nicht sind, heilig werden durch die, einerley hier, nur geglaubte oder wirkliche Heiligkeit einer Person mittelst einer Concomitanz zwischen dieser Person und deren Handlung und Wort.“

⁷⁰ Julius Müller, Dogmatische Abhandlungen, 473f.

⁷¹ Jörg Lauster, Die Verzauberung der Welt, 507.

⁷² Vgl. dazu Theodor Kappstein, Bedürfen wir des Pfarrers noch?

zur Aufklärung vor. Das Fazit am Ende des Buches deutet die weitere Entwicklung an: „Das 19. Jahrhundert, an dessen Schwelle wir stehen bleiben, hat viele Schäden des Pfarrstandes geheilt, hat seine Wirksamkeit gewaltig umgestaltet, hat ihn gehoben wie keine Zeit vorher.“⁷³ Es ist vor allem das geistige und kulturelle Leben, auf das die Pfarrer einen bedeutenden Einfluss hatten und das sie mitprägten.⁷⁴ Darin unterschied sich der Beruf des Pfarrers in seiner Geschichte von anderen Ständen bzw. Berufen. Mit diesem Fokus auf die kulturellen Leistungen hatte Drews die Richtung für die Beurteilung des Pfarrerstandes vorgegeben und die bürgerliche Dimension stark gemacht.

Während das Thema Religion auch im 19. Jahrhundert weiterhin wichtig geblieben ist, so hat doch der Einfluss und die Bedeutung der Pfarrer auf die Gesellschaft nachgelassen. Nach innen war der Pfarrer in dem Maß zentraler geworden, wie sich das Christentum verkirchlichte, und nach außen schwand seine Relevanz mit der Entkirchlichung der Gesellschaft. Entsprechend resümierte Friedrich Niebergall in seiner Praktischen Theologie über die Wandlungen des Pfarrerbildes im 19. Jahrhundert: „Zumal auf dem politischen Gebiet ist die Säkularisation fortgeschritten; die ganze liberale Gesetzgebung hat etwas anderes aus ihm gemacht: der Pfarrer ist nicht mehr der Standesbeamte, nicht mehr der Ehevermahner, nicht mehr der Schulinspektor ohne weiteres; man behilft sich in dem überkonfessionellen Staats- und Gemeindeleben möglichst ohne ihn. Immerhin braucht man ihn noch in Schulvorständen und Armenausschüssen und benachrichtigt ihn von bevorstehenden Scheidungen, aber es ist nicht mehr selbstverständlich, daß er im Staatsleben all diese Aufgaben erfüllt. Dadurch ist sein Amt und sein Einfluß geringer geworden. [...] Er ist nur mehr für einen Bruchteil der Bevölkerung der cleric, der Mann, der mehr von den Dingen in der Welt weiß und bei dem man sich Rat holt; die meisten sind welterfahrener und klüger als er und bedürfen seiner nicht, um zu wissen, in welche Schule sie ihre Kinder schicken sollen oder wie man mit den Behörden zu verkehren habe. Man ist mündig geworden und hat den Priester gründlich aus allen Lebensbeziehungen entfernt.“⁷⁵ Auf der einen Seite war der Staat nicht mehr auf die Dienstleistungen von Kirche und Pfarrer angewiesen, weil man eigene Institutionen und Veraltungsstrukturen geschaffen hatte. Gerade der Verlust der Funktionen eines Standesbeamten und Schulinspektors

⁷³ Paul Drews, *Der evangelische Geistliche*, 145.

⁷⁴ Vgl. a. a. O., 6.

⁷⁵ Friedrich Niebergall, *Praktische Theologie* 1, 404.

wurden von den Pfarrern als sehr schmerhaft empfunden, da es „das soziale Prestige“⁷⁶ veränderte. Hier hat der Staat in einem weiteren Schritt die Verflechtung zwischen Kirche und Staat entwirrt. Auf der anderen Seite war der Pfarrer nicht mehr der Ansprechpartner der Menschen für alle möglichen Fragen des Lebens. Machten am Beginn des 19. Jahrhunderts die Theologen noch die größte Gruppe unter den Akademikern aus, so sank der prozentuale Anteil der Studierenden der Theologie das Jahrhundert über kontinuierlich.⁷⁷ Immer weniger war die Bevölkerung auf den Pfarrer angewiesen.

Im Gegensatz dazu stand die romantische Verklärung des Ideals eines Dorfpfarrers. Aus der zeitgenössischen Literatur entstand für Niebergall dann folgendes Bild: „Besonders hat die Dichter immer der Dorfpfarrer angezogen. Es sind meist typische Züge: der freundliche von Jung und Alt geprüßte milde Patriarch des Dorfes, der trotz aller Dürftigkeit nicht nur Brot für seine reichlichen Kinderschar, sondern auch für liebe Gäste hat; der des Samstags, an dem kritischen Tag in seinem Haus, seine Wochenarbeit unterbricht, die ihn zum Trösten und Mahnen in die Häuser seiner lieben Gemeindeglieder führt. Leichter Humor fügt dann noch die Embleme der Pfeife und des Samtkäppchens, so wie das mit lebhaften Scherz und eifriger, schonungsloser Kritik aller Dinge auf dem Erdenrund erfüllte Kränzchen am Montag hinzu, wo sich die mannigfachen Vertreter des Wortes Gottes von Lande mit ihren lieben Frauen und Töchtern zusammenfinden. Seine Bücherei weist vor allem Predigtände auf, wenn auch der Schiller nicht fehlt, und häufig noch das Griechisch das Gegengewicht gegen die Prosa des Alltags bildet. Es war eine liebe Welt, diese Pfarrerswelt in der Mitte des vorigen Jahrhunderts, mag man auch manches in jenen Schilderungen auf den frohen Sinn der ihren Städten an sonnigem Sommertag entronnenen Poeten schieben, die die Hinter- und die Winterseite an jenem Idyll nicht gewahr werden. Aber ohne Zweifel haben jene Häuser mit ihren tüchtigen, teils schwarz gekleideten und auch sonst auf Würde bedachten Herrn und ihren wackern Frauen viel zum Frieden und zur Kraft ihrer Umgebung und auch noch weiter hinaus beigetragen. Sie haben den vaterländischen, sie haben auch sonst den idealen Sinn gehütet und, nicht belastet mit schweren wissenschaftlichen Fragen, ihren Bauern beigestanden, wie es ein rechter Pfarrer soll. Es war ein tüchtiges und ernstes Geschlecht von Pfarrern, gegründet auf Gottes Wort und die Kirche des Herrn; sie haben großen Eindruck auf jung und alt gemacht, weil sie vor allem einmal Pfarrer, Diener Jesu an den Seelen, sein wollten. Sie

⁷⁶ Michael Klessmann, Das Pfarramt, 43.

⁷⁷ Vgl. Hartmut Titze, Überfüllung und Mangel, 71.

haben auch darum weit und breit, bei hoch und nieder eine großen Einfluß besessen, den sie treu und fromm benutzt haben, um das Reich Gottes zu bauen.“⁷⁸

Die Untersuchungen seit dem Ausgang des 20. Jahrhunderts zum Pfarrer-Sein und Protestantismus im 19. Jahrhundert greifen auf die vielen kirchlichen Dokumente und Quellen in anderer Weise zurück. Oliver Janz hat in seiner Arbeit die Pfarrer Westfalens in den Blick genommen und ihre Lebenswege statistisch erfasst und ausgewertet. Für ihn stellt sich die Entwicklung des Pfarrerbildes als ein Prozess der zunehmenden Entbürgerlichung dar. Waren die Pfarrer am Beginn des Jahrhunderts noch fest im Bürgertum verwurzelt, so zogen sie sich dann „in die kirchlich-pastorale Subkultur“⁷⁹ zurück. Damit liefert er eine Erklärung für die Marginalisierung des Pfarrers in der Gesellschaft, die nicht allein äußere Faktoren - wie etwa den Verlust der Schulaufsicht - in Anschlag bringt, sondern versucht diese aus inneren Entwicklungen zu erklären. „Nach 1850 geriet die Pfarrerschaft durch den sozialen Wandel in Kirche und Gesellschaft in eine wachsende Distanz zum Bürgertum.“⁸⁰ Damit wurde eine starke Selbstbezüglichkeit tragend, die der zeitgenössischen Frömmigkeit entsprach und zu einer Klerikalisierung der Geistlichen führte. Zudem fanden sich viele Pfarrer auf Stellen im ländlichen Raum wieder, der die Tendenz zu Ländlichkeit und Kleinbürgerlichkeit verstärkte. In ähnlicher Weise beschreibt auch Lucian Hölscher die Entwicklungen. Drei Faktoren bestimmten die Veränderungen des Pfarramtes im 19. Jahrhundert in besonderer Weise: „1. im sozialen Strukturwandel des Pfarramts selbst, 2. in dessen rechtlichen Zuschnitt und 3. im Amtsverständnis der Pfarrerschaft.“⁸¹ So ließ die Strahlkraft des Pfarramts in die Gesellschaft nach und man wirkte stärker nach innen. Dadurch wurden die Kirchengemeinden „kirchlicher“⁸². In der pastoralen Ausbildung wurden Standards festgelegt und auch die rechtlichen Rahmenbedingungen des Pfarramts führten zu einer Professionalisierung der Geistlichen. In den Kirchenordnungen manifestierte sich die Neuorganisation des Kirchenwesens. Im Amtsverständnis orientierten sich die Pfarrer zunehmend am Beamtentum und entwickelten zugleich ein eigenes Milieu, das sich vom Bildungsbürgertum entfernte. Beide gehen davon aus, dass die Anschlussfähigkeit der

⁷⁸ Friedrich Niebergall, Praktische Theologie 1, 402.

⁷⁹ Oliver Janz, Bürger besonderer Art, 491.

⁸⁰ A. a. O., 490.

⁸¹ Lucian Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, 273.

⁸² A. a. O., 274.

Pfarrer an die bürgerliche Gesellschaft geringer wurde und der Bezug auf die eigene Gruppe und das kirchliche Milieu stärker.

Durch die dezidierte Aufnahme des Milieubegriffs versucht Dietmar von Reeken „ein so diffuses Gebilde wie den Protestantismus des 19. Jahrhunderts [...] methodisch in den Griff“⁸³ zu bekommen. Seinen regionalen Schwerpunkt legt er auf den nordwestdeutschen Bereich. Die Umformungskrise nötigte den Protestantismus zu einer Antwort, die zur Bildung von Milieus beitrug. „Konstitutiv für Milieus sind vier Elemente: (1) ein gemeinsames Wert- und Normsystem, also eine kollektive Sinndeutung; (2) gemeinsame Milieuorganisationen; (3) die Entwicklung eigener Formen der Sozialisation ins Milieu hinein und dessen Verankerung und Tradierung im Alltag der Milieumitglieder und im generationellen Wechsel; (4) schließlich die Abgrenzung von anderen entstehenden Milieus.“⁸⁴ So lässt sich für die Bremische, Oldenburgische und Hannover'schen Landeskirchen ein protestantisches Milieu beschreiben, das sich dann in weitere Teilmilieus aufgliedert. Nach innen wirkten Milieus integrativ, nach außen hatten sie eine stark segregierende Wirkung. Den Gemeindepfarrern kam bei der Milieubildung eine besondere Rolle zu, da sie „Milieukern und Milieumanager“⁸⁵ in einer Person waren.

Im Jahr 2001 legte Frank-Michael Kuhlemann eine Untersuchung zu den evangelischen Pfarrern in Baden im Zeitraum vom 1860 bis 1914 vor. Für das protestantische Milieu zeigte sich gerade eine feste Bürgerlichkeit und Tendenz zur weiteren Verbürgerlichung.⁸⁶ Dabei waren die Zugehörigkeit zum Bildungsbürgertum, die Akademisierung der pastoralen Ausbildung und die Organisation des Gemeindelebens in Vereinsform die entscheidenden Faktoren.⁸⁷ Von einem Rückzug aus dem Bürgertum kann nicht gesprochen werden, es ist vielmehr ein gegenläufiger Prozess zu beobachten: „Die Bürgerlichkeit von liberalen und konservativen Protestanten zeigt sich schließlich im allgemeinpolitischen und kirchenpolitischen Denken. Schon die Mitarbeit von liberalen und konservativen Pfarrern in den Kirchenparteien und ihren Zeitungen verdeutlicht, wie sehr die Geistlichen an einer öffentlichen Debatte über die Grundfragen der religiösen, theologischen und kirchenpolitischen Probleme interessiert waren. Diese Debatte dokumentiert darüber hinaus eine Form der Auseinandersetzung, wie man sie sich schärfer

⁸³ Dietmar von Reeken, Kirche im Umbruch, 15f.

⁸⁴ A. a. O., 18.

⁸⁵ A. a. O., 154ff.

⁸⁶ Vgl. Frank-Michael Kuhlemann, Bürgerlichkeit und Religion, 25 und 461.

⁸⁷ A. a. O., 462.

nicht vorstellen kann.“⁸⁸ Auf der Ebene der Landeskirchen lässt sich davon sprechen, dass sich ein protestantisches Milieu bildete. Über die Kirche fand es in Vereinen, Verbänden und Zeitschriften sein Betätigungsgebiet, und strahlte auch in die Politik aus.⁸⁹ Kuhlemann setzt stärker auf den Mentalitätsbegriff, um die „Lebenswelt“⁹⁰ der Pfarrer tiefenschärfer beschreiben zu können.

Nach wie vor bildet das Bürgertum den Dreh- und Angelpunkt der Untersuchungen zum Pfarrerbild im 19. Jahrhundert. Dabei werden zwei gegenläufige Entwicklungen beobachtet. Auf der einen Seite wird der Pfarrer entbürgerlicht und zieht sich in seinen klerikalnen Bereich zurück. Auf der anderen Seite wird eine weiter fortschreitende Verbürgerlichung beschrieben, die sich in Milieubildungsprozessen manifestiert. Letztlich wird auf beide Weisen die Tatsache interpretiert, dass sich der Pfarrerstand im bürgerlichen Spektrum stärker profiliert und an den Ausdifferenzierungsprozessen des 19. Jahrhunderts, die allgemein wie in Kirche und Theologie zu beobachten sind, teilnimmt. Auch bildete das Bürgertum keine einheitliche Größe, sondern wurde selbst durch eine innere Pluralität bestimmt.⁹¹ Die Rede von einem protestantischen Milieu wurde aber durch die liberale wie konservative Lagerbildung innerhalb des Protestantismus erschwert. So betont Gangolf Hübinger das Trennende zwischen beiden Gruppen, die sich unversöhnlich gegenüber standen.⁹²

⁸⁸ A. a. O., 465.

⁸⁹ A. a. O., 29.

⁹⁰ A. a. O., 40.

⁹¹ Vgl. a. a. O., 21.

⁹² Vgl. Gangolf Hübinger, Kulturprotestantismus, Bürgerkirche, 277.

1. 3. Quellen und Methode

Als Quellen, aus denen die pastorale Identitätskonstruktion Theodor Holzhausens rekonstruiert werden soll, kommen die von ihm verfassten Berichte zu den jährlich stattfindenden Synoden des Kirchenkreises⁹³ Paderborn in Frage,⁹⁴ zumal sich Predigten und andere kirchlich-theologische Texte nicht erhalten haben. Die Berichte gehörten zu den amtlichen Texten, zu denen Holzhausen verpflichtet war. Das Protokoll der zweiten Westfälischen Provinzialsynode im Jahr 1838 gibt Auskunft über das Ziel und den Aufbau solcher Berichte: „Was die Jahresberichte der Presbyterien solcher Gemeinden, in welchen im Laufe des Jahres keine Visitationen gehalten wird, anbelangt, so scheinen dieselben zwar wohl in den meisten, doch nicht in allen Diözesen vorzukommen. Sie sind aber sehr heilsam und zur Controlirung der Gemeinden für die Superintendenten durchaus nothwendig. Auch diese müssen dann nach dem Schema der Synodal-Verhandlungen eingerichtet werden und es erscheint wünschenswerth, daß die Superintendenten den Presbyterien aufgeben, diese Berichte nicht auf eine bloß tabellarische Weise abzufassen, sondern umfassend und erschöpfend, insonderheit in Darstellung des religiösen und sittlichen Zustandes der Gemeinden. Erforderlich ist es dabei, daß sie nicht bloß vom Pfarrer, sondern auch von den Gliedern des Presbyterii unterschrieben werden, so wie auch, daß die Superintendenten den Presbyterien einen Termin bestimmen, bis zu welchem die Einsendung derselben erfolgt sein müsse.“⁹⁵ Die Berichte waren die genuine Aufgabe des Pfarrers und dem Presbyterium zur Kenntnis zu geben.⁹⁶ Für die Zeit als Pfarrverweser für Marienmünster-Nieheim-Steinheim liegen von Holzhausen keine Berichte vor, da der Pfarrer in Brakel der Kreissynode berichtspflichtig war. Demnach umfassen die Berichte die Amtswirksamkeit als Pfarrer in Driburg und Warburg. Die Berichte folgten dem

⁹³ Ich verwende durchweg den heute gebräuchlichen Begriff Kirchenkreis, auch wenn dieser erst 1922 Einzug in die Kirchenordnung gehalten hat; die alten Bezeichnungen sind: Kreisgemeinde und Diöcese (Vgl. Jürgen Kampmann, Die Einrichtung von Kirchenkreisen, 24f).

⁹⁴ Im LkA EKvW die Bestände 4.6/131, 223 und 224.

⁹⁵ Verhandlungen der zweiten Westphälischen Provinzial-Synode, 55f.

⁹⁶ Nur die wenigsten Berichte Holzhausen sind auch von den Mitgliedern des Presbyteriums unterzeichnet. Vgl. Karl Gottlob Boche, Der Preußische legale evangelische Pfarrer, 390: „Die Pfarrer haben während des laufenden Jahres und am Schlusse desselben mehrere Listen, Tabellen oder Verzeichnisse, Nachweisungen, Atteste und Berichte auf den [sic] Grund der von ihnen geführten Original-Kirchenbücher, nach den vorgeschriebenen Schemas, ordnungsmäßig und gewissenhaft anzufertigen und solche zur bestimmten Zeit an die betreffenden Behörden gelangen zu lassen.“

geforderten Protokolls schema.⁹⁷ Während sich die meisten Geistlichen auf die engeren Belange ihres pastoralen Wirkens beschränkten, hat Theodor Holzhausen gerne und vielfach zu allgemeinen kirchlichen und kirchenpolitischen Fragen Stellung genommen. Im Vergleich zu seinen Amtsvorgängern und -nachfolgern waren seine Berichte fast doppelt so lang; im Schnitt waren seine Berichte zwölf Seiten lang. Sie entsprachen auch den formalen Vorgaben wie sie Karl Gottlob Boche benannte.⁹⁸

Die Aufgabe dieser Arbeit besteht darin, protestantisch-konservative Identitätskonstruktionen in der römisch-katholischen Diaspora des Paderborner Kirchenkreises in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts am Beispiel des Pfarrers Theodor Holzhausen zu rekonstruieren. Dazu wird das pastoraltheologische Selbstverständnis eines Pfarrers dieser Zeit in den Blick kommen, der für den Kirchenkreis zwar prägend war, aber der nicht eine hervorgehobene kirchenleitende Funktion (z. B. Superintendentenamt) ausgeübt hat. Ziel der Arbeit ist es nicht eine Biographie Theodor Holzhausens zu rekonstruieren, sondern sein Selbstverständnis als evangelischer Pfarrer in der Paderborner Diaspora im Zeitraum zwischen 1858 und 1900 darzustellen. Der biographische Rahmen hat insofern eine Bedeutung, indem zu fragen ist, in welcher Weise das Leben Holzhausens typische Züge eines westfälischen Geistlichen dieser Zeit trägt und wo das gerade nicht der Fall ist. Mit dieser örtlichen Begrenzung wird deutlich, dass hier ein Pfarrer an der Peripherie zu Wort kommt, der nicht nur randständig im Königreich Preußen, sondern auch in der Provinz Westfalen tätig gewesen ist. Der östliche Teil des ehemaligen Paderborner Hochstifts war selbst in Westfalen mit Münster als Provinzhauptstadt und Minden⁹⁹ als zuständigem Verwaltungszentrum randständig. Zugleich war die katholische geprägte Region umgeben von protestantischen Ländern wie Lippe, Waldeck und Hessen-Kassel. Typisch ist die Theologie Holzhausens in ihrer konservativen Ausrichtung nicht nur für den Kirchenkreis Paderborn, sondern auch für die

⁹⁷ Im Anhang 2 befindet sich eine Synopse des Protokollschemas der Westfälischen Provinzialsynode. Der Aufbau solcher Schemata und Berichte unterscheidet sich je nach Kirchenprovinz deutlich (vgl. G. Schellack, Die Verwaltungsberichte der evangelischen Gemeinden, 403ff).

⁹⁸ Vgl. Karl Gottlob Boche, Der Preußische legale evangelische Pfarrer, 323: „Was die Form der an die Behörden einzureichenden Berichte und Vorstellungen betrifft, so müssen diese auf die rechte Seite des gebrochenen Bogens deutlich geschrieben und zwischen dem Schluß und der Unterschrift des Namens und der Charge ein Reverenzstrich, statt der sonst in Privatbriefen üblichen Hochachtungsversicherungen, gemacht werden. Oben auf die rechte Seite kommt Ort, Datum und Jahreszahl, links darunter eine kurze (summarische) Inhaltsangabe des Berichts oder der Vorstellung nebst Vermerk des Datum des etwa vorangegangenen betreffenden Rescripts etc. der resp. Behörde und deren Journalzeichen und Nummer - und gleich darunter die Adresse, neben welcher auf der rechten Seite des gebrochenen Bogens der Bericht oder die Vorstellung anhebt.“

⁹⁹ Vgl. Hans Nordsiek, „Kaiserwetter“ in Minden, 29ff.

Kirchenprovinz Westfalen. Dabei war der konservative Flügel der evangelischen Kirche keineswegs einheitlich und Unterschiede sind zwischen den Konservativismen feststellbar. Gerade an diesem Punkt ist die Herkunft und der Hintergrund Holzhausens von Interesse. Teilte er zwar mit vielen westfälischen Pfarrern die Universität Halle als Studienort,¹⁰⁰ so war er allerdings vor allem durch den Besuch des Gymnasiums und der Universität in Halle und die anschließende Tätigkeit als Hilfslehrer am Waisenhaus, das in der Tradition des mit dem Namen August Hermann Franckes verbundenen hallischen Pietismus steht, geprägt. Er ist mit den theologischen Gedankens August Tholucks und Julius Müllers in Berührung gekommen.

Wenn Differenzerfahrung dazu beiträgt, die eigene Identität in einem stärkeren Maß wahrzunehmen und auszubilden, dann müssen Holzhausens Differenzerfahrungen den Ausgangspunkt der Rekonstruktion seiner pastoraltheologischen Position bilden.¹⁰¹ Als ein erster Differenzpunkt kann das Verhältnis zum römischen Katholizismus benannt werden, dem sich die Gemeinden des Kirchenkreises Paderborn als eine Minderheit gegenüber sahen. Auch wenn weite Teile des Gebietes sich der Reformation angeschlossen hatten,¹⁰² hat die Rekatholisierung durch den Jesuitenorden, die besonders durch Bischof Dietrich von Fürstenberg forciert wurde, mit dem Ausgang des Dreißigjährigen Krieges die Spuren und die Erinnerung an die Zeit des evangelischen Glaubens fast gänzlich zu tilgen gesucht. Erst mit dem Übergang des Fürstbistums Paderborn an Preußen siedelten sich wieder Protestanten in der Region an.¹⁰³

Die zweite Religionsgruppe im ehemaligen Hochstift ist die jüdische Bevölkerung, die lange Zeit den Protestanten gegenüber die größere Minderheitsgruppe darstellte. Gerade im östlichen Teil war das Judentum stark vertreten: für längere Zeit war Warburg Zentrum des

¹⁰⁰ Robert Stupperich, Die evangelische Kirche von Westfalen 1815 - 1945, 56.

¹⁰¹ „Ich will von der Entdeckung des anderen durch das Ich sprechen. Das Thema ist unerschöpflich. Kaum hat man es allgemein formuliert, wird man gewahr, wie es sich nach vielfältigen Kategorien in zahllose Richtungen unterteilt. Man kann die anderen in sich entdecken, kann herausfinden, daß man keine homogene Wesenheit ist, die mit nichts außer sich selbst etwas gemein hätte: Ich ist ein anderer. Aber die anderen sind auch Ich: Subjekte wie ich, die nur mein Blickwinkel, aus dem alle dort sind und ich allein hier bin, tatsächlich von mir trennt und unterscheidet. Ich kann diese anderen als eine Abstraktion, jeweils als Moment psychischen Gestalt jedes Individuums auffassen, als das Andere, den anderen oder die anderen im Bezug auf das Ich oder aber als eine konkrete gesellschaftliche Gruppe, der wir nicht angehören.“ (Tzvetan Todorov, Die Eroberung Amerikas, 11).

¹⁰² Stupperich nennt an Orten, die um 1603 protestantisch gesinnt waren: Borgholz, Büren, Brakel, Herlinghausen Lüdge, Nieheim, Paderborn, Steinheim und Wünnenberg (vgl. Westfälische Reformationsgeschichte, 169).

¹⁰³ Zwar gab es noch vereinzelte Protestanten zu Beginn des 18. Jahrhundert (vgl. Josef Menze, Reformation und Gegenreformation in Steinheim und Umgebung, 56).

Landjudentums im Paderborner Land. Die Gemeinde mit dem größten jüdischen Bevölkerungsanteil war Herlinghausen, das von 2/3 Protestanten und 1/3 Juden bewohnt wurde. In der Regel erfuhr das Judentum sowohl Ablehnung durch die katholische wie auch die evangelische Kirche. Mit dem Hofprediger Adolf Stoecker, dessen Wahlkreise im Minden-Ravensberger Land und dem Siegerland lagen, war auf evangelischer Seite eine der prominentesten Gestalten des Antisemitismus auch in Westfalen verankert. Mit dem Verhältnis zum römischen Katholizismus und dem Judentum werden die der Identitätsbildung zugrunde liegenden Differenzerfahrungen nach außen beschrieben. Von der Wirksamkeit von Freikirchen und religiösen Sondergemeinschaften geben die Berichte zu den Kreissynoden Auskunft. Auch innerhalb des Protestantismus in Preußen lässt sich das Andere in Form der Liberalen Theologie benennen. Im Allgemeinenbettet die Kirchengeschichtsschreibung das 19. Jahrhundert in die Spannung von liberalen und konservativen Theologieansätzen. Die verschiedenen Auseinandersetzungen innerhalb des Protestantismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hinterließen ihre Spuren bis in die entlegenen Gebiete des Königreichs Preußen. Dabei schien es selbstverständlich, dass im geistesgeschichtlichen Klima des 19. Jahrhunderts eine von außen (dem römischen Katholizismus) angefochtene Kirche sich auf die Seite eines Konservatismus schlug, als vielmehr der Liberalen Theologie das Wort zu reden. Die Abgrenzung zu liberalen Strömungen und der von ihr geprägten wissenschaftlichen Theologie überhaupt sollte die Kirche vor den Erscheinungen der Moderne schützen.

Bei der Interpretation der Quellen gilt das, was Helmut Geck allgemein über die Erforschung der Geschichte der Kirchenkreise¹⁰⁴ gesagt hat: „sie muss diese vielmehr immer im Kontext der deutschen Kirchen-, Politik-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte aufarbeiten.“¹⁰⁵ Damit ist der Rahmen einer historischen Annäherung an die Berichte Holzhausens zu den jährlichen Kreissynoden beschrieben. In vielen Untersuchungen nach 1945 ist das 19. Jahrhundert in seinen vorauslaufenden Linien zum Nationalsozialismus und der Schoah gelesen worden. Diese Betrachtungsweise hat Thomas Nipperdey an Hans-Ulrich Wehler kritisiert. Eine neue Zuwendung zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhundert ist jedoch für Frank-Michael Kuhlemann geboten: „Das ist nicht nur aufgrund der pauschalierenden Urteile über die Kontinuität zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus nötig; es ist auch deshalb geboten, weil - trotz aller Neuansätze vor

¹⁰⁴ Vgl. Jürgen Kampmann, Die Einrichtung von Kirchenkreisen, 24ff.

¹⁰⁵ Helmut Geck, Kirchenkreisgeschichtsforschung, 22.

allem der Kulturprotestantismusforschung - wesentliche Bereiche des Protestantismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als unerforscht gelten müssen.“¹⁰⁶ Neben der Liberalen Theologie ist es vor allem der kirchlich-theologische Umgang mit der soziale Frage, welche in der Forschung aufgegriffen wurde.¹⁰⁷ Auch Friedrich Wilhelm Graf konstatiert ein Ungleichgewicht in den Untersuchungen vor allem zu Ungunsten eines „konservativ-konfessionalistische[n] Kirchenprotestantismus.“¹⁰⁸ Die nähere Betrachtung des konservativen Milieus im Protestantismus ist auch gerade deshalb von Interesse, weil es sich „als die kirchenpolitisch erfolgreichere Kraft durchsetzen konnte.“¹⁰⁹ Für eine Theologie, die sich vor allem mit der Frömmigkeit beschäftigte, um „reflektierend und anleitend ausschließlich der rechten Lebensgestaltung der Christen dienen“¹¹⁰ zu können, hat Berndt Hamm den Begriff der Frömmigkeitstheologie für das Spätmittelalter und die Reformationszeit fruchtbar gemacht. Im spätmittelalterlichen Kontext bildete die Frömmigkeitstheologie einen Gegenpol zur scholastischen Theologie, die sich in einer Rationalitätskrise befand.¹¹¹ Auch für das 19. Jahrhundert ließe sich eine ähnliche Konstellation erkennen, indem der frömmigkeitstheologische Aufbruch in Form der Erweckungsbewegung auf den vorherrschenden theologischen Rationalismus antwortete. Dass Theodor Holzhausen auf Seiten einer Frömmigkeitstheologie steht, ist bei dieser Untersuchung stets mitzubedenken.

Zeitlich gesehen fällt die Amtswirksamkeit Theodor Holzhausens in die Zeit der Einigung Deutschlands unter preußischer Führung, die in der Reichsgründung ihren Abschluss fand. Im Jahr 1858 übernahm der spätere König Wilhelm I. für seinen Bruder Friedrich Wilhelm IV. die Regentschaft in Preußen¹¹² und wurde schließlich im Jahr 1861 selbst König. Nach Jahren des zähen Konservatismus wurde der Regierungswechsel als Anbruch einer „neuen Ära“¹¹³ begrüßt. Zehn Jahre nach seiner Krönung zum preußischen König in Königsberg wurde er zum Deutschen Kaiser und regierte noch bis 1888. Nach der kurzen Regentschaft Friedrich III. wurde 1888 Wilhelm II. zum Kaiser. Im Jahr 1890 kam es zu einem Einschnitt in der politischen Kontinuität mit der Entlassung des Kanzlers Bismarck. Geistesgeschichtlich gesehen sind die sattelzeitlichen Diskurse abgeschlossen. Bildete bis

¹⁰⁶ Frank-Michael Kuhlemann, Bürgerlichkeit und Religion, 16.

¹⁰⁷ Vgl. Dietmar von Reeken, Kirche im Umbruch, 13.

¹⁰⁸ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Die Spaltung des Protestantismus, 162.

¹⁰⁹ Frank-Michael Kuhlemann, Bürgerlichkeit und Religion, 34.

¹¹⁰ Berndt Hamm, Religiösität im späten Mittelalter, 119.

¹¹¹ Vgl. a. a. O., 117.

¹¹² Vgl. David E. Barclay, Anarchie und guter Wille, 393.

¹¹³ Franz Herre, Kaiser Wilhelm I., 264.

1850 das Pfarrhaus noch einen Mittelpunkt der bürgerlichen Kultur, so zeigten sich nach 1850 deutliche Erosionserscheinungen in der Kirchenbindung und die Industrialisierung veränderte die gesellschaftlichen Strukturen nachhaltig.¹¹⁴

Im Mittelpunkt zur Rekonstruktion der pastoraltheologischen Identität Theodor Holzhausens steht die Interpretation von ihm verfasster amtlicher Texte.¹¹⁵ Diese Interpretation bedient sich zweifelsohne des Instrumentariums historisch-kritischen Arbeitens. Allerdings erschöpft sie sich nicht allein in einer solchen Hermeneutik, sondern der Rahmen wird weiter gezogen. Im Sinne einer „thick description“ soll die Verstrickung des Menschen in selbstgemachte Netze aus Bedeutung dargestellt und interpretiert werden. Die Aussagen Holzhausens sollen eben nicht auf ihren Realitätsgehalt abgeglichen werden, sondern sein pastoral-kirchliches Selbstkonzept soll dargestellt werden. Ziel ist es, dieses in seiner Stimmigkeit zu rekonstruieren. Die Methode der dichten Beschreibung wurde von Clifford Geertz für seine ethnologisch-anthropologischen Forschungen fruchtbar gemacht. Sein Verständnis von Kultur ist semiotisch bestimmt: Den Menschen sieht er als „an animal suspended in webs of significance he himself has spun“¹¹⁶. Diese Bedeutungsgespinste lassen sich beschreiben und analysieren in Form von „guessing at meanings, assessing the guesses, and drawing explanatory conclusions from the better guesses“¹¹⁷. In die kulturellen Netze sind Bedeutungen eingeschrieben, die interpretiert werden wollen.¹¹⁸ Auf diese Weise entsteht schließlich die „thick description“. Die untersuchte Gedankenwelt mit ihren Elementen soll von innen heraus untersucht werden, um in einen Prozess der Auseinandersetzung treten zu können.¹¹⁹ Als ein besonderes kulturelles Bedeutungsgewebe hat Geertz gerade die Religion beschrieben: „(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.“¹²⁰

¹¹⁴ Vgl. Thomas Kurtz, Religion als Profession, 135.

¹¹⁵ Vgl. Alexander Schweizer, Pastoraltheorie, 222: „Im Einswerden der Person mit dem Beruf liegt die tieffeste Quelle pastoraler Kräftigung.“

¹¹⁶ Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures, 5.

¹¹⁷ A. a. O., 20.

¹¹⁸ Vgl. a. a. O., 89: “[I]t denotes an historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life.”

¹¹⁹ Vgl. a. a. O., 24.

¹²⁰ A. a. O., 90.

Impulse ergeben sich auch aus der postkolonialen Theorie als eines weiteren Interpretationsrahmen. Das Deutsche Reich gehörte zweifelsohne selbst nicht zu den großen Kolonialmächten und kam überhaupt erst spät zu Kolonien.¹²¹ Es zeigt sich allerdings, dass koloniale Vorstellungen und Strukturen im 19. Jahrhundert durchgehend auffindbar sind und dass das „Nachdenken und Phantasieren über das Koloniale als solches nicht an die reale Existenz von Kolonien in deutscher Hand gebunden“¹²² ist. Deshalb ist in diesem Zusammenhang auch der Begriff „Kolonialphantasien“¹²³ in die Diskussion eingebracht worden, um die deutsche Kolonialideologie aufzuschlüsseln. Zu einem Kolonialreich wurde das Deutsche Reich bekanntlich erst 1884, das auch mit dem Ende des 1. Weltkriegs schon wieder sein Ende nahm. Dennoch gab es eine episodenhafte Vorgeschichte für den Kolonialismus in Deutschland, der von persönlichen Ambitionen und vom Scheitern des Projekts geprägt ist. 1680 baute der preußische Kurfürst Friedrich Wilhelm I. im heutigen Ghana an der westafrikanischen Goldküste die Kolonie „Groß-Friedrichsburg“ auf.¹²⁴ 41 Jahre später konnte König Friedrich Wilhelm I. den ungeliebten preußischen Kolonialbesitz durch den Verkauf an die Niederlande wieder aufgeben.¹²⁵ Die Hoffnung auf lukrative Handelsmöglichkeiten hatte diese Kolonie nie eingelöst, sodass auch ein weiteres Interesse an überseeischen kolonialen Besitzungen in Preußen nicht vorhanden war. Dennoch strebte die preußische Außenpolitik im 18. und 19. Jahrhundert danach, das Staatsgebiet strategisch abzurunden und zu erweitern. Dadurch wurde Preußen nicht nur zu einer Großmacht im europäischen Kräftespiel, sondern schließlich auch zur hegemonialen und dominierenden Macht in Deutschland. Der Siebenjährige Krieg mit der Annexion Schlesiens sowie die Teilungen Polens geben davon beredte Auskunft. Die Entschädigungen für das verlorene linksrheinische Gebiet durch Napoleon vergrößerte das preußische Territorium erheblich und legte den Grundstein für die postnapoleonisch im Jahre 1815 errichtete Provinz Westfalen. Der Deutsch-Dänische Krieg und der Deutsch-Französische Krieg brachte dem Königreich Preußen weitere Gebiete ein. Die Expansion wurde aus dem Blickwinkel der Kaiserproklamation am 18. Januar 1871 im Schloss von

¹²¹ Was nicht heißt, dass der Kolonialismus für das Deutsche Reich nicht dennoch eine wichtige Kategorie ist, deren Bedeutung bis in unsere Tage reicht. Eines der augenfälligsten Beispiele ist der Völkermord an den Hereros und Namas im August 1904 am Waterberg in Deutsch Südwestafrika und die Rückgabe von Schädeln Umgekommener aus dem Besitz der Charité an deren Nachfahren im Jahr 2011.

¹²² Axel Dunker, Kontrapunktische Lektüren, 8.

¹²³ Susanne M. Zantop, Kolonialphantasien im vorkolonialen Deutschland, 10.

¹²⁴ Vgl. Christopher Clark, Preußen, 64.

¹²⁵ Vgl. a. a. O., 121.

Versailles als „Reichseinigung“ und nicht als „Kolonisierung“ Deutschlands durch Preußen interpretiert.¹²⁶ Ein Schlüssel zum Verständnis des kolonialen Diskurses liegt in der deutschen bzw. preußischen Ostkolonisation, die seine Besonderheiten auch ausmacht.¹²⁷ Hier standen sich Deutsches und Slawisches gegenüber und bezeichneten die ethnische Differenz, in der die Inferiorität der einen Seite durch die Unterscheidung von Christentum und Heidentum, Protestantismus und Katholizismus, Kultur und Barbarentum usw. begründet wurde.¹²⁸ Konstruiert wurde diese Vorstellung im 19. Jahrhundert und eingelöst im 20. Jahrhundert. Mit Ethnizität und Inferiorität sind zwei wichtige Aspekte des kolonialen Dispositivs genannt. Postkoloniale Theorie jedoch beschreibt nicht nur die Prozesse der Ent- und Wiederkolonialisierung, sondern auch die Mechanismen der Kolonisierung selbst.¹²⁹ „Als kolonialer Diskurs ließe sich in einer ersten Annäherung die Gesamtheit der Regeln bezeichnen, nach denen auf dem kolonialen Feld Bedeutungen und mit ihnen verbundene Machteffekte performativ erzeugt werden.“¹³⁰

Die Inbesitznahme des Fürstbistums Paderborn durch Preußen im Jahr 1802 und schließlich endgültig nach der napoleonischen Zeit im Jahr 1813 mit der folgenden Eingliederung in die neugeschaffene Provinz Westfalen lässt sich als ein kolonialer Akt verstehen, dessen Folgen als Kolonisierung das weitere 19. Jahrhundert andauerten.¹³¹ Auch wenn es anfangs keinen offenen Widerstand gegen die neuen Herren gab, war die Bevölkerung ihnen gegenüber ablehnend eingestellt.¹³² Dieser brach dann an der Auseinandersetzung um das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu Preußen aus und wurde zum Vehikel, um die eigene Identität gegenüber den Anderen deutlich zu

¹²⁶ Auch wenn die Fürsten und die Bevölkerung der anderen deutschen Staaten dies so erleben. Ein prominentes Beispiel in diesem Zusammenhang der Kaiserfrage ist die Käuflichkeit Ludwig II. von Bayern (vgl. Ernst Engelburg, Bismarck, 640).

¹²⁷ Vgl. Herbert Uerlings, Kolonialer Diskurs und deutsche Literatur, 40.

¹²⁸ Vgl. Kristin Krapp, Reinventing Poland as German colonial territory in the nineteenth century, 20: „One strategy was to map iconographic aspects of the Wild West onto the eastern territories, in the creation of a >Wild East< on the Polish plains. Accordingly, a vast and empty prairie landscape was imagined, replete with nomadic Polish >Indians<.“

¹²⁹ Vgl. Maria do Mar Castro Varela/ Nikita Dhawan, Postkoloniale Theorie, 8. Herbert Uerlings beschreibt die heutigen Interessen am Kolonialismus folgendermaßen: „Der Kolonialismus lässt sich aus heutiger kulturwissenschaftlicher Sicht (1) als Ereignis von globaler Bedeutung, (2) als Teil der seit der Frühen Neuzeit entstehenden Moderne und (3) als ein Syndrom von Machtverhältnissen und damit verbundenen Repräsentationsformen verstehen, das die Kolonisierenden ebenso nachhaltig geprägt hat wie die Kolonisierten, wenn auch natürlich auf andere Weise“ (Kolonialer Diskurs und deutsche Literatur, 17).

¹³⁰ Herbert Uerlings, Kolonialer Diskurs und deutsche Literatur, 17.

¹³¹ Um die Integration neuer Gebiete in das Königreich Preußen zu beschreiben, ist schon ein Begriff wie „Imperialismus“ unüblich (vgl. Peter Burg, Einführung, 23).

¹³² Vgl. Wolfgang Maron, Vom Ende des Fürstbistums bis zur Gründung des Deutschen Reichs (1802 - 1871), 7 und Jürgen Herres/Bärbel Holtz, Rheinland und Westfalen als preußische Provinzen, 121.

machen, da dies über ethnische Kategorien nicht möglich war. Ein Vorgang, der natürlich auch in die entgegengesetzte Richtung wirkte, denn „Preußen war keine Nation im Sinne einer Gemeinschaft mit einer gemeinsamen Geschichte“¹³³, aus der sich so etwas wie „Preußentum“ hätte ergeben können. „Es ist oft darauf hingewiesen worden, dass die Erfahrung der Kolonialregierung in Indien und andernorts eine ritualisierte Form der >Britishness< hervorbrachte, die erst im Rahmen eines Diskurses der moralischen und gesellschaftlichen Überlegenheit zu ihrer vollen Entfaltung gelangte. Auf dieselbe Weise bestärkte die nahezu ausschließlich negative Wahrnehmung der polnischen Traditionen zusammen mit dem leidenschaftlichen Fortschrittsglauben der Aufklärung das Vertrauen in die charakteristischen Vorzüge des >preußischen Weges<.“¹³⁴ Es waren also die polnischen Teilungen des 18. Jahrhunderts, die dazu beigetragen haben, das Preußentum auszubilden. Als Träger des Preußentums im ehemaligen Hochstift Paderborn wurde nicht nur das Militär und die Administration wahrgenommen, sondern auch im Besonderen alle Protestanten.

Indem im kolonialen Denken die Kategorie des Anderen bestimmt, den es zu kolonisieren gilt,¹³⁵ wird eine deutliche Differenzierung gemacht. Aus den derzeitigen kulturwissenschaftlichen Diskursen lässt sich die Kategorie „Diaspora“ neben der des (Post-)Kolonialismus festhalten. Diese nimmt einen anderen Blickwinkel ein. Der Begriff „Diaspora“ wird als Selbstbeschreibung der Evangelischen in der Situation des Kirchenkreises Paderborn durchgängig gewählt.¹³⁶ Die Bezeichnung Diaspora begegnet in drei Zusammenhängen, wobei der erste zugleich auch die Herkunft des Wortes abbildet. Die griechische Übersetzung (LXX) der Hebräischen Bibel bringt das Wort „διασπορά“ ins Spiel und legt die Grundlage, dass es zum Fachbegriff wird, der die israelitischen bzw. jüdischen Gemeinden in der „Zerstreuung“ bezeichnete, die also außerhalb Palästinas wohnten. Die Folge dieser Minderheitenposition war auf der einen Seite der seklusive Charakter¹³⁷ und andererseits die Möglichkeit, die Religion zum Vehikel von Widerstand

¹³³ Christopher Clark, Preußen, 493.

¹³⁴ A. a. O., 284.

¹³⁵ Vgl. Maria do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan, Postkoloniale Theorie, 16: „Tatsächlich beruht der koloniale Diskurs essentiell auf einer Bedeutungsfixierung, die in der Konstruktion und Fixierung der ausnahmslosen Anderen zum Ausdruck kommt.“

¹³⁶ Vgl. die Ausführungen des Superintendenten Baumann auf der Kreissynode 1856: „Unsere Diözese ist in der Provinz Westfalen die erste und bis jetzt die einzige in der Diaspora“. (Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1856, 2).

¹³⁷ Vgl. Aristeas Ep. 139: „συνθεωρήσας οὖν ἐκαστα σοφὸς ὡν ὁ νομοθέτης, ὑπὸ θεοῦ κατεσκευασμένος εἰς ἐπιγνώσιν τῶν ἀπάντων, περιεφραξεν ἡμᾶς ἀδιακόποις χάραξι καὶ σιδηροῖς τείχεσιν, ὅπως μηθενὶ τῶν ὄλλων ἐθνῶν ἐπιμισγώμεθα κατὰ μηδέν, ἀγνοὶ

werden zu lassen,¹³⁸ die die wesentlichen Elemente der jüdischen Diasporagemeinschaften dargestellt haben. Im Bereich des Protestantismus wurde der Begriff der Diaspora von Nikolaus Graf Zinzendorf in der Mitte des 18. Jahrhunderts eingeführt, um damit diejenigen zu bezeichnen, die als die wahrhaft Gläubigen in den Kirchen lebten. Doch erst mit dem Entstehen des Gustav-Adolf-Werks gewann der Begriff an Kontur. Dem Gustav-Adolf-Verein widmete Ernst Christian Achelis in seinem „Lehrbuch der Praktischen Theologie“ einen ganzen Abschnitt, in dem er nicht nur die Geschichte und Tätigkeit des Vereins nachzeichnete, sondern auch zugleich Kritik an der preußischen Landeskirche übte: „Einen großen Teil der Liebesfürsorge des Gustav-Adolf-Vereins haben wir als Pflicht der Landeskirche in Anspruch zu nehmen [...]“¹³⁹. Es wäre die ureigene Aufgabe der „Liebestätigkeit der Provinzial- und Landeskirche“, sich um „die Fürsorge für die Existenz der Einzelgemeinde, falls diese in eigener Kraft für ihre Existenz nicht zu sorgen vermag“¹⁴⁰, zu kümmern. Die Notwendigkeit des Vereins im Hinblick auf die Unterstützung außerhalb Deutschlands liegender Gemeinden erkannte er an und lobte seine Verdienste im In- und Ausland.¹⁴¹ Die Arbeit des Gustav-Adolf-Vereins verortete Friedrich Niebergall im vorletzten Abschnitt „Kirche“ seiner „Praktischen Theologie“ unter den „Die kirchlichen Organisationen“. Die Verdienste des Vereins wurden beschrieben und in den Kontext des Überlebens und Festigens evangelischen Lebens in katholisch-feindlicher Zerstreuung gestellt. Im Jahr 1898 stellt Theodor Schäfer fest: „Die pastorale Diasporafürsorge [...] ist u. W. noch nie in größerem Umfang wissenschaftlich behandelt worden.“¹⁴² Entsprechend ist sein Diaspora-Artikel streng pastoraltheologisch fokussiert und aufgebaut. Die Diaspora definiert er in einem sehr weiten Sinn als „jede unter Andersgläubigen zerstreut wohnende Minorität“¹⁴³. Diese Definition verortete den Begriff Diaspora noch im religiösen Bereich.

Der Begriff „Diaspora“ hat in den kulturwissenschaftlichen Diskursen derzeit Konjunktur. Er schickt sich an, die postkolonialen Studien, die Themen wie Imperialismus, Migration,

καθεστώτες κατὰ σῶμα καὶ κατὰ ψυχήν, ἀπολελυμένοι ματάίων δοξῶν, τὸνμόνον θεὸν καὶ δυνατὸν σεβόμενοι παρ' ὅλην τὴν πᾶσαν κτίσιν.“

¹³⁸ Vgl. Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, 197ff.

¹³⁹ Ernst Christian Achelis, Lehrbuch der praktischen Theologie 3, 262.

¹⁴⁰ A.a.O.

¹⁴¹ A.a.O., 275. Die Unbestimmtheit, dass Gemeinden gefördert werden, die dem Kriterium „evangelisch“ genüge tun, und dass der Gustav-Adolf-Verein eine der ersten gesamtdeutschen kirchlichen Einrichtungen ist, kann er noch nicht als Stärke wahrnehmen und würdigen.

¹⁴² Theodor Schäfer, Diaspora, evangelische, 621.

¹⁴³ A. a. O., 622.

kulturelle Identität etc. behandelt haben, weiter zu entwickeln, zu bearbeiten oder gar zu ersetzen. Dabei geht es um „eine veränderte Annäherung an die Schlüsselbegriffe der Globalisierungs- und Migrationserfahrung - Exil, Gedächtnis und Verlangen“¹⁴⁴. Während eine Definition von Diaspora für lange Zeit an dem Paradigma der jüdischen Diaspora orientiert war, wird seit den 1990er Jahren versucht, eine offenere und damit auf möglichst alle sich als Diaspora verstehende Gemeinschaften anzuwendende Begriffsbestimmung zu finden. Ein weitreichender Schritt für den Diaspora-Diskurs war die Verabschiedung der Vorstellung, dass die in der Diaspora lebenden Gruppen am Gedanken der Heimkehr in die Heimat festhielten.¹⁴⁵ So wird die Diaspora heute „als genuin neue Form der soziokulturellen Identifikation und Interaktion mit utopischem Verweispotential“¹⁴⁶ verstanden. Die evangelische Diaspora verstand sich zunächst in religiöser Hinsicht von der römisch-katholischen Bevölkerungsmehrheit unterschieden. Sie ist aber auch eine koloniale Diaspora, da viele Evangelische dem preußischen Militär oder der Verwaltung angehörten. Zugleich war es auch eine durch Arbeitsmigration entstandene Gruppe.¹⁴⁷ Die Selbstzuschreibung der Evangelischen im Kirchenkreis Paderborn war im 19. Jahrhundert eindeutig. Aus dem Blickwinkel der Diaspora-Forschung weist der Begriff weitere Dimensionen auf, die aufschlussreich für die konfliktreiche Zeit des 19. Jahrhunderts im ehemaligen Hochstift Paderborn sind. Damit sind verschiedene Elemente benannt, die sich auf die Identitätskonstruktion auswirkten. Im Sinne der Rede von Mentalitäten, wie sie Frank-Michael Kuhlemann vorgelegt hat,¹⁴⁸ lässt sich das pastorale Selbstbild Theodor Holzhausen auch im Rahmen der Mentalitätsgeschichte des Pfarrerstandes beschreiben. Der Vorteil dieses Vorgehens liegt in der Möglichkeit, „die Erfahrungen einer bestimmten Lebenswelt mit bestimmten Ideen, kulturellen Einstellungen und sozialen Handeln“¹⁴⁹ verbinden zu können.

Das Kapitel 2 dieser Arbeit nimmt den Faden der Überlegungen aus dem ersten einleitenden Kapitel auf und gibt einen Überblick über die Entwicklungen der drei für das ehemalige Hochstift Paderborn im 19. Jahrhundert relevanten Religionsgemeinschaften. Die Entwicklung der römisch-katholischen und evangelischen Kirche und der jüdischen Gemeinden ist stark regional geprägt. Dabei sind die Neuordnung der Bistümer nach dem

¹⁴⁴ Ruth Mayer, Diaspora, 7.

¹⁴⁵ Vgl. a. a. O., 10.

¹⁴⁶ A. a. O., 12.

¹⁴⁷ Zur Typologie vgl. Robin Cohen, Global Diasporas, 18.

¹⁴⁸ Vgl. Frank-Michael Kuhlemann, Bürgerlichkeit und Religion, 37ff.

¹⁴⁹ A. a. O., 37.

Ende der Napoleonischen Herrschaft und der Kulturkampf überregionale Ereignisse, die ihren Niederschlag auch in Paderborn finden. Auf evangelischer Seite entspricht dem die Gründung der Kirchenprovinz Westfalen, die Einführung der Union und die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung. Auf jüdischer Seite sind die Gesetze, mit denen Juden in Preußen und dann in Deutschland den anderen Bewohnern gleichgestellt wurden, von einschneidender Bedeutung. In Kapitel 3 wird der Lebenslauf Theodor Holzhausens aus den wenigen vorliegenden Zeugnissen rekonstruiert und mit den Auswertungen der statistischen Daten der westfälischen Pfarrerschaft im 19. Jahrhundert abgeglichen. Auch wenn sich hier die Prägungen durch die Schulzeit und das Studium in Halle nur andeuten lassen, können sie in den Äußerungen wieder aufgefunden werden.

Damit ist der Boden bereitet für die Untersuchung für die Konstruktion des Selbstbildes von Theodor Holzhausen, das in den folgenden Kapiteln zunächst die verschiedenen Differenzerfahrungen thematisiert. Das erste Gegenüber, an dem die eigene Identität entwickelt wird, ist die römisch-katholische Kirche im Bistum Paderborn. Das Kapitel 4 stellt die Erfahrungen von Holzhausen in der Begegnung mit dem Katholizismus und sein Bild desselben in den Mittelpunkt. Es ist klar, dass der Katholizismus nur als eine Negativfolie dienen kann. Nicht nur die katholische Kirche war im östlichen Teil des Kirchenkreises Paderborn omnipräsent, sondern dort lebte seit der misslungenen Reformation auch eine starke jüdische Minderheit. So fragt das Kapitel 5 dann nach den Einstellungen zum Judentum und weiteren religiösen Gemeinschaften. Das 19. Jahrhundert ist von einer Pluralisierung im religiösen Bereich geprägt, die zu neuen Gemeinschaften führen, die vor dem Paderborner Land nicht halt machen. Aus dem evangelischen Feld ist es hier besonders Baptismus und Methodismus, die Anhänger finden und versuchen sich zu etablieren.

Nach den Differenzerfahrungen nach außen, also im Bezug auf andere Religionsgemeinschaften, wendet sich im Kapitel 6 die Blickrichtung auf die Innenperspektive. Die verschiedenen Anfechtungen, vor denen die evangelische Kirche steht, werden unter dem damals modernen Begriff der Unkirchlichkeit beschrieben. Es sind äußere Einflüsse, die Gemeindemitglieder abhalten, sich kirchlich zu engagieren. So ist es von den Richtungen des Protestantismus die Liberale Theologie, mit der Holzhausen nicht nur nichts anzufangen weiß, sondern diese sogar für gefährlich für die Zukunft der Kirche hält. Der Protestantverein, der Apostolikumstreit, die Besetzung theologischer Lehrstühle sind Themen, die auch den Pfarrer in der Peripherie beschäftigen. Gerade in der

theologischen Schule Albrecht Ritschls finden sich die Vertreter einer die Grundlagen der Evangelischen Kirche zersetzen Lehre wieder. Das Kapitel 7 versucht, die Identitätskonstruktion ex negativo mit positiven Elementen weiter voranzutreiben. Dabei kommen nun die Vorstellungen zur Sprache, die Holzhausen noch wichtig sind. Seine konservative Einstellung zeigt sich in seiner Einstellung zu der Trias von „Gesangbuch, Agende, Apostolikum“¹⁵⁰, die für den liberalen Protestantismus zum roten Tuch geworden sind. Aber auch die Frage nach der Verbindung von Thron und Altar, sowie einer Kriegstheologie, kann nicht ausbleiben.

Schließlich werden im Kapitel 8 die Ergebnisse zusammengefasst und auf dem Hintergrund des Diaspora-Diskurses diskutiert. Im 19. Jahrhundert ist Diaspora ein wichtiges Thema für den Protestantismus geworden, da sich die konfessionelle Homogenität der deutschen Länder zunehmend aufgelöst hat. Das Denken und Handeln von Pfarrer Theodor Holzhausen im östlichen Teil des Kirchenkreises Paderborn stellt eine Möglichkeit dar, darauf zu reagieren. Von hier aus kann der Ansatzpunkt für ein neues Verständnis von Diaspora gesucht werden, in der sich der Protestantismus in Deutschland de facto schon befindet.

¹⁵⁰ Gangolf Hübinger, Kulturprotestantismus, Bürgerkirche, 280.

2. Biographische Skizze

Das Leben des evangelischen Pfarrers Theodor Holzhausen¹⁵¹ umfasste nach seinen Lebensdaten (1826-1900) drei Viertel des 19. Jahrhunderts. Ausgehend von den Orten seines Lebens und Wirkens wird versucht, seine Biographie nach zu zeichnen, zugleich soll dabei gefragt werden, in welcher Weise diese Lebensgeschichte typisch für einen evangelischen Geistlichen dieser Zeit in Westfalen gewesen ist. Die Biographie soll nur in Kürze dargestellt werden, zumal nicht das Leben des Pfarrers Holzhausen im Vordergrund steht, sondern sein pastorales Selbstverständnis. Gerade wie dieses durch seine häuslichen Prägungen und Impulse durch seine Schul- und Universitätszeit vorbereitet wurde, kann lediglich angedeutet werden.

¹⁵¹ Vgl. Friedrich Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen, 219 (Nr. 2787).

2.1. Herkunft und Studium

Die Geschichte der Familie Holzhausen lässt sich gesichert bis um das Jahr 1670 zurückverfolgen, da zu dieser Zeit die ersten Vertreter der Familie in den Kirchenbüchern der Evangelischen Kirchengemeinde Ellrich im Südharz erscheinen, die als Öl- und Walkmüller dort eine Mühle unterhielten. 1813 verließ der 14jährige Gottfried Holzhausen¹⁵² die Stadt Ellrich, um in Halle die Schule zu besuchen, die ihm ermöglichte von 1819-1822 an der Universität Halle Theologie zu studieren.¹⁵³ Damit hat er die mit dem Beruf des Pfarrers sich eröffnende Chance auf einen gesellschaftlichen Aufstieg in die bürgerliche Sphäre ergriffen und vollzogen. Zwei Jahre später (1824) trat er die Stelle als Rektor an der Schule in Bad Sachsa an und heiratete Karoline Thilo, die Tochter des Ellricher Diaconus Adolf Thilo. Dieser Ehe entstammten zwei Kinder: Theodor und Auguste. In der Biographie des Vaters Gottfried Holzhausen sind einige Stationen und Prägungen vorgezeichnet, die sich im Leben Theodors wiederholen werden, der am 07. April 1826 in Bad Sachsa geboren und am 23. April auf die Namen Theodor Heinrich Friedrich getauft wurde. Im Jahr 1830 trat der Vater dann die Pfarrstelle in Benneckenstein im Harz an und konnte schließlich 1842 als Pfarrer nach Bad Sachsa zurück kehren, dessen Pfarrstelle er bis zu seinem Tod im Jahr 1869 versah. Eine theologische Linie innerhalb der Familie lässt sich über die Mutter verfolgen, die die Tochter des zweiten Ellricher Pfarrers Adolf Thilos¹⁵⁴ war, der wiederum selbst mit einer Pfarrerstochter verheiratet war. Holzhausens Ururgroßvater Otto Wilhelm Schüßler¹⁵⁵, Pastor Primarius und Konsistorialrat in Bleicherode, studierte an der neu gründeten Universität Halle, war von 1693 bis 1697 Assistent von August Hermann Francke und las dort als Magister orientalische Sprachen. Der Bezug zu den Francke'schen Stiftungen und der Universität Halle zieht sich durch die nachfolgenden Generationen. So begann Theodor Holzhausen ab 1842 im Alter von 15 Jahren in Halle die Lateinische Schule der Francke'schen

¹⁵² Vgl. Verein für Pfarrerinnen und Pfarrer in der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen (Hg.), Pfarrerbuch der Kirchenprovinz Sachsen 4, 293.

¹⁵³ An der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert wurde das Abitur als einheitliche Voraussetzung zum Universitätsstudium eingeführt, außerdem wurden für die Theologie ein dreijähriges Studium gefordert und schließlich wurde ein zweites Examen für die Berufung ins Pfarramt vorgeschrieben (vgl. Oliver Janz, Evangelische Pfarrer und Bürgertum in Westfalen, 62f.).

¹⁵⁴ Vgl. Verein für Pfarrerinnen und Pfarrer in der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen e.V. (Hg.), Pfarrerbuch der Kirchenprovinz Sachsen 8, 546.

¹⁵⁵ Vgl. a. a. O., 138.

Stiftungen zu besuchen,¹⁵⁶ die er 1849 mit dem Abitur im Alter von 23 Jahren abschloss. Damit war der Grundstein für eine geistliche Karriere gelegt, die - wie in dieser Zeit üblich - ein väterlicher Wunsch gewesen sein dürfte.¹⁵⁷

Diesem schließt sich das Studium der Theologie in Halle an, dessen theologische Fakultät in dieser Zeit vom Erweckungstheologen August Tholuck dominiert wurde, der seit 1826 dort lehrte und im Laufe seiner Lehrtätigkeit die Fakultät zu einer von der neupietistischen Theologie geprägten umgestaltete.¹⁵⁸ Zunächst fand Tholuck eine vom Rationalismus bestimmte Theologie in Halle vor, deren bekanntester Repräsentant Julius Wegschneider gewesen ist.¹⁵⁹ Mehr als eine Theologengeneration war durch diese Richtung geprägt worden. Tholuck selbst war durch Hans Ernst Freiherr von Kottwitz mit Kreisen der Berliner Erweckung in Kontakt gekommen und gab der Sündenvorstellung der Erweckung in „Die Lehre von der Sünde und vom Versöhnner, oder: die wahre Weihe des Zweiflers“ von 1823 Ausdruck.¹⁶⁰ Im Rückgriff auf reformatorische Vorstellungen wurde die Erkenntnis der Sünden zu einem fundamentalen Bestandteil seiner Versöhnungsvorstellung.¹⁶¹ Dass gerade die Sünde die Offenbarung notwendig machte, wurde dann zu einer zentralen Annahme der Erweckungsbewegung und damit Front gegen einen Pantheismus spinozistischer Prägung in der Theologie in der Nachfolge Schleiermachers bezogen.

Tholuck erhielt in Halle ab 1839 Unterstützung in Gestalt von Julius Müller, der in seiner Theologie die persönliche Beziehung des Einzelnen zu Jesus Christus hervorhob und „bei der Studentenschaft einen durch seine persönliche Frömmigkeit und seinen Glaubensernst bestimmten tiefen Eindruck“¹⁶² machte. Da sich entsprechende theologische Elemente in den Äußerungen des späteren Pfarrers Holzhausen wiedererkennen lassen, liegt es nahe, davon auszugehen, dass sich Holzhausen auch der Erscheinung Müllers nicht entziehen konnte. Holzhausen arbeitete von Ostern 1852 bis 1853 als Hilfslehrer am Waisenhaus in

¹⁵⁶ Vgl. AFSt/S L 8, 369. Der Wechsel aus dem (pfarr-)häuslichen Unterricht auf eine Lateinschule an einem anderen Ort, in der Regel im Alter von 10 Jahren, wurde schon im 18. Jahrhundert praktiziert (vgl. Johannes Wahl, Lebensläufe und Geschlechtsräume, 41). Eine Erklärung für das vergleichsweise hohe Alter beim Eintritt in die Francke'sche Lateinschule könnte sein, dass Gottfried Holzhausen im gleichen Alter in diese Schule eingetreten ist.

¹⁵⁷ Vgl. Andreas Gestrich, Erziehung im Pfarrhaus, 69.

¹⁵⁸ Vgl. Joachim Mehlhausen, Rationalismus und Vermittlungstheologie. Unionstheologie und Hegelianismus an den preußischen Fakultäten, 186 und Gunter Wenz, „Gehe Du in in Dich, mein Guido“, 70.

¹⁵⁹ Robert Stupperich, Die Evangelische Kirche in Westfalen 1815-1945, 56f.

¹⁶⁰ Vgl. Gunter Wenz, Art. Tholuck, Friedrich August Gotttreu, 425.

¹⁶¹ Vgl. Christine Axt-Piscalar, Ohnmächtige Freiheit, 7.

¹⁶² Joachim Mehlhausen, Art. Müller, Julius, 398.

Halle und legte das erste Examen pro licentia concionandi zum Ostertermin am 13.03.1854 in Halle ab, dem sich ein weiteres Vierteljahr als Hilfslehrer im Waisenhaus anschloß.¹⁶³ Für viele Jahrzehnte war die Universität Halle die wichtigste theologische Ausbildungsstätte Preußens überhaupt gewesen.¹⁶⁴

¹⁶³ Vgl. LkA EKvW 4.6/41. Vgl. Lucian Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, 75: „Seit 1799 wurde in Preußen das theologische Examen von mehreren Prüfern abgehalten, die traditionelle Frömmigkeitsprüfung zugunsten von Sprachexamina fallengelassen und eine differenzierte Benotung eingeführt. Seit 1810 dauerte das Theologiestudium mindestens drei Jahre und schloss mit einem ersten, zur Predigt berechtigenden Examen.“

¹⁶⁴ Vgl. Eckhard Lessing, Schul- und Hochschulreformen, 64.

2.2. Hauslehrer und Pfarrverweser

Die Protokolle der Kreissynode Paderborn geben darüber Auskunft, dass Holzhausen vom 18.06.1854 bis 15.10.1855¹⁶⁵ als Hauslehrer bei der Familie des Freiherrn von der Borch in Holzhausen bei Nieheim tätig gewesen ist.¹⁶⁶ Hierbei handelte es sich als Anstellungsgeber um Karl Freiherr von der Borch (1795-1866)¹⁶⁷ und seine zweite Ehefrau Ludmilla, geb. Gräfin von der Recke von Volmerstein (1797-1858), die miteinander drei Kinder hatten: Alhard (geb. 1845), Leopold (geb. 1846) und Agnes (geb. 1852). Es dürfte sich also bei der Hauslehrerstelle um die Erziehung vor allem der beiden Söhne gehandelt haben. Die Familie von der Borch hatte sich zur Reformationszeit dem lutherischen Glauben angeschlossen¹⁶⁸ und war durch den starken Druck der Gegenreformation im Fürstbistum Paderborn bis 1655 zum katholischen Glauben zurückgekehrt.¹⁶⁹ Nachdem die katholische Linie Anfang des 18. Jahrhunderts ausgestorben war, ging das Gut Holzhausen an die evangelische Linie der Familie von der Borch aus Langendreer.¹⁷⁰ Nach dem Übergang des Gebietes an Preußen beteiligte sich die Familie aktiv am Aufbau von evangelischem Leben und Gemeinden. Ein Jahr (Dez. 1855 bis Nov 1856) lang weilte Holzhausen im elterlichen Pfarrhaus in Bad Sachsa, um sich auf das zweite Examen vorzubreiten.¹⁷¹ Das zweite kirchliche Examen pro ministerio legte er am 25.11.1856 in Magdeburg ab und wird am 04.07.1857 vom Westfälischen Konsistorium als Kandidat aufgenommen.¹⁷² Ab Dezember 1856 trat er wieder in den Dienst als Hauslehrer beim Freiherrn von der Borch in

¹⁶⁵ Vgl. LkA EKvW 4.6/41.

¹⁶⁶ Verhandlungen der Kreissynode Paderborn am 13. Juli 1854, 13. Im Familienarchiv von der Borch im Landesarchiv Münster waren keine entsprechenden Unterlagen oder Hinweise auffindbar. Die Verbindung zur Familie von der Borch hat auch in der Warburger Zeit angehalten: Bei der Taufe der ersten Tochter Emilie Lohmann, geb. Holzhausen, im Jahr 1869 sind zwei Vertreterinnen der Familie von der Borch Taufpatinnen.

¹⁶⁷ Sämtliche biographische Daten entnommen: Gothaisches Genealogisches Taschenbuch der Freiherrlichen Häuser. Teil A, 90 (1940), 59.

¹⁶⁸ Vgl. Karl Hengst, Kirchliche Reformen im Fürstbistum Paderborn, 121.

¹⁶⁹ Vgl. Presbyterium der Ev.-luth. Kirchengemeinde Marienmünster-Nieheim (Hg.), Die Kreuzkirche in Nieheim, 13.

¹⁷⁰ Vgl. a. a. O., 14.

¹⁷¹ Vgl. LkA EKvW 4.6/41.

¹⁷² Vgl. LkA EKvW 4.6/41 u. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn am 17. Juni 1857, 7. Die preußische Ausbildungsreform von 1810 legte fest, dass zwischen dem ersten und zweiten Examen, das zur Übernahme einer Pfarrstelle berechtigte, mindestens ein Jahr liegen musste (vgl. Lucian Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, 275f).

Holzhausen ein.¹⁷³ Mit dem Status eines Kandidaten verband sich die Aufsicht der Kreissynode über ihn,¹⁷⁴ aber auch die Möglichkeit, sich auf Pfarrstellen zu bewerben.¹⁷⁵

Als Pfarrverweser wurde er schließlich ordiniert und in sein Amt im Bereich Marienmünster-Nieheim-Steinheim der Kirchengemeinde Brakel am 05. Mai 1858 eingeführt.¹⁷⁶ Der von Holzhausen versehene Bereich umfasste 33 Ortschaften, in denen „auf einem Distrikt von 5 Stunden Ausdehnung gegen 300 Evangelische“¹⁷⁷ wohnten. Im Jahr 1856 war in Nieheim eine evangelische Kirche errichtet worden und 1857 in Steinheim.¹⁷⁸ Von den beiden evangelischen Elementarschulen lag die eine in Nieheim und die andere in Marienmünster, wo Holzhausen an vier Tagen unterrichten musste.¹⁷⁹ Eine Wohnung konnte der neue Pfarrverweser in Marienmünster bei dem Amtmann und Gutsbesitzer Heinrich Meier nehmen, der das eine der aus dem Kloster Marienmünster errichteten Güter 1843 erworben hatte.¹⁸⁰ Auf dem Gut ließ Heinrich Meier eine Kapelle für die Evangelischen einrichten, die am 14.09.1855 eingeweiht werden konnte.¹⁸¹ Die eigenständige evangelische Kirchengemeinde Marienmünster-Nieheim-Steinheim wurde erst zehn Jahre nach Holzhausens Weggang 1864 errichtet.¹⁸² Bis dahin hatte das Gebiet zur 1843 gegründeten Kirchengemeinde Brakel gehört, die aus der seit 1544 bestehenden Gemeinde Bruchhausen ausgegründet wurde.¹⁸³ Um die pastorale Versorgung im nördlichen Teil der Kirchengemeinde Brakel zu verbessern wurde 1854 der erste Hilfsprediger Carl Böttner¹⁸⁴ eingewiesen.¹⁸⁵

¹⁷³ Vgl. LkA EKvW 4.6/41.

¹⁷⁴ Vgl. § 37 b RWKO. Vgl. auch die Kandidatenordnung für Schlesien in: Karl Gottlob Boche, Der Preußische legale evangelische Pfarrer, 422ff.

¹⁷⁵ Vgl. § 59 Abs. 1 RWKO.

¹⁷⁶ „2. Eingeführt und ordinirt: a. für Marienmünster Cand. Theodor Holzhausen am 5. Mai cur. zu Steinheim;“ (Verhandlungen der Kreissynode Paderborn am 25. August 1858, 7).

¹⁷⁷ S. Anhang 9.5.

¹⁷⁸ Vgl. Presbyterium der Ev.-luth. Kirchengemeinde Marienmünster-Nieheim (Hg.), Die Kreuzkirche Nieheim, 16ff.

¹⁷⁹ Vgl. Anhang 9.5.

¹⁸⁰ Vgl. Friedrich Brannolte, Großenmarpe, Blomberg 1971, 68. Das Klostergut wurde aufgeteilt und die eine Hälfte 1812 an einen katholischen Käufer und die andere Hälfte 1834 an einen evangelischen Käufer gegeben (Vgl. Barbara Seifen, „Zu irgendeinem anderen Geschäfte einzurichten und zu benutzen, 127f). Das Klostergut galt vor der Säkularisierung als ertragsschwach (Jutta Prieur, Die Aufhebung der Männerklöster im Hochstift Paderborn 1803, 204).

¹⁸¹ Vgl. Presbyterium der Ev.-luth. Kirchengemeinde Marienmünster-Nieheim (Hg.), Die Kreuzkirche in Nieheim, 16.

¹⁸² Vgl. a. a. O., 18.

¹⁸³ Vgl. a. a. O., 14f.

¹⁸⁴ Vgl. Friedrich Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen, 48 (Nr. 625).

¹⁸⁵ Vgl. Presbyterium der Ev.-luth. Kirchengemeinde Marienmünster-Nieheim (Hg.), Die Kreuzkirche in Nieheim, 15.

2.3. Pfarrer in Driburg

Nach vier Jahren als Pfarrverweser in Marienmünster-Nieheim-Steinheim wurde Holzhausen im Alter von 35 Jahren und 5 ½ Jahre nach Ablegen der Prüfung pro ministerio am 09.02.1862 in die Pfarrstelle Driburg eingeführt. Die Errichtung einer eigenständigen Kirchengemeinde wurde durch die Einsetzung des Hilfspredigers Claus Bachmann¹⁸⁶ für das Driburger Gebiet in der Kirchengemeinde Brakel im Jahr 1850 eingeleitet und mit Kabinettsorder vom 07.10.1853 und Bestätigung durch den Evangelischen Oberkirchenrat am 10.01.1854 zu einem Ende gebracht.¹⁸⁷ Noch im selben Jahr konnte die Kirche eingeweiht werden.¹⁸⁸ Die Pfarrstelle wurde erst 1858 errichtet und mit Ludwig Bosse¹⁸⁹ besetzt.¹⁹⁰ Weitere zehn Jahre später wurde neben der Kirche eine Schule mit Lehrerwohnung errichtet.¹⁹¹

In Driburg hatte es in der Mitte des 19. Jahrhundert starke konfessionelle Auseinandersetzungen gegeben. So sah sich der katholische Vikar Johannesmann genötigt, die Gemeindeglieder vor seinem evangelischen Kollegen Claus Brachmann als einem „neuen Irrlehrer“¹⁹² zu warnen. Gerade die evangelischen Beerdigungen waren eine Gelegenheit, bei der die konfessionellen Spannungen gegenüber den Protestanten zum Ausdruck kamen. Die Driburger Gemeinde unterscheidet sich hierin grundsätzlich nicht von der Situation im übrigen Kirchenkreis Paderborn, scheint aber in der Intensität stärker gewesen zu sein. In der Stadt Driburg wohnten entsprechend der Volkszählungen am 03.12.1861: 133 Protestanten (Bevölkerungsanteil 6,2 %)¹⁹³ und am 03.12.1864: 183 Protestanten (Bevölkerungsanteil 8,0 %).¹⁹⁴ Der Anstieg während der drei Jahre resultierte vor allem aus dem Zuzug von Eisenbahnmitarbeitern. Im Bezug auf die jüdische

¹⁸⁶ In Friedrich Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen ist keine Eintragung zu Bachmann zu finden.

¹⁸⁷ Vgl. Jens Murken, Die evangelischen Gemeinden in Westfalen 1, 84. Der Bau entspricht dem von August Stüler entworfenen Normalkirchenplan (vgl. Helga Nora Franz-Dauhme, Die Einflußnahme Friedrich Wilhelm III. von Preußen, 74).

¹⁸⁸ Vgl. a. a. O., 123f.

¹⁸⁹ Vgl. Friedrich Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen, 52 (Nr. 648).

¹⁹⁰ Vgl. Jens Murken, Die evangelischen Gemeinden in Westfalen 1, 84.

¹⁹¹ Vgl. Iris Schäferjohann-Bursian, „Verzage nicht, du Häuflein klein...“, 125.

¹⁹² A. a. O., 122.

¹⁹³ Vgl. Waldemar Becker, Driburger Annalen 1861 - 1903, 5. Der Anteil der jüdischen Bevölkerung lag bei 1,8 % (40 Personen).

¹⁹⁴ Vgl. a. a. O., 9. Der Anteil der jüdischen Bevölkerung lag bei 2,0 % (45 Personen). Elf Pracht gibt für die Zahl der jüdischen Bewohner 1802 mit 16 an, 1843 mit 46, 1888 mit 71 und 1895 mit 70 (Vgl. Ders., Jüdisches Kulturerbe in Nordrhein-Westfalen 3, 151). Im Ortsteil Dringenberg wohnten 1802 22 Personen, 1843 22 Personen, 1864 29 Personen und 1885 9 Personen (Vgl. a.a.O, 154).

Bevölkerungsminderheit, die schön länger kontinuierlich in Driburg wohnte,¹⁹⁵ bilden die evangelischen Bewohner in der Mitte des 19. Jahrhundert die größere Minderheit. Für das Jahr 1863 war in der Kirchengemeinde Driburg die Anzahl der Gemeindeglieder mit 900 - unter Einschluss der Eisenbahnarbeiter - angegeben;¹⁹⁶ bereinigt liegt diese zwischen den 230 Gemeindegliedern für das Jahr 1861 und den 300 für das Jahr 1864.¹⁹⁷ Zum Gebiet der Kirchengemeinde gehörten damals neben der Stadt Driburg noch die Ortschaften Allhausen und Siebenstern, sowie Altenbeken, Neuenheerse, Buke und Schwaney.¹⁹⁸ Die durchschnittliche Teilnahme am Abendmahl im Kirchenkreis Paderborn lag zwischen 1864 und 1868 bei 68,1 %, während im gleichen Zeitraum diese in der Gemeinde Driburg bei 79,1 % lag.¹⁹⁹

Im Marienmünsterer Klostergut lernte Holzhausen seine zukünftige Frau kennen. Ida Christine Meier wurde als Tochter Heinrich Meiers und seiner Frau Henriette, geb. Sölter, am 10.04.1849 in Marienmünster geboren und am 26.04. getauft. Am 05.10.1865 heiratete Theodor Holzhausen Ida Meier in Marienmünster. Hier scheint die Familienkonstellation dem traditionellen Bild zu folgen, bei dem ein deutliches Gefälle zwischen den Ehepartnern vorliegt, welches sich nicht nur im Altersunterschied ausdrückt.²⁰⁰ Für die Rolle als Pfarrfrau und Mutter war eine berufliche Ausbildung für Ida Holzhausen nicht notwendig. Insgesamt hat sie 13 Kinder zur Welt gebracht. Die Aufgabe der Pfarrfrau war die einer „Gehilfin im Schatten des Mannes“²⁰¹. Hierin zeigt sich schon ein Wandel in der Rollenzuweisung im 19. Jahrhundert, in dem die Hausfrau durch die Pfarrfrau abgelöst wurde, indem nicht mehr Land- und Hauswirtschaft im Zentrum ihres Lebens stehen, sondern sie eine „institutionalisierte Funktion“²⁰² innerhalb der Gemeinde einnahm. Wolfgang Steck beschreibt die Stellung des Pfarrhauses im 19. Jahrhundert folgendermaßen: „Seinen Bewohnern erscheint das Pfarrhaus denn auch als eine Bühne, ihr familiäres Leben als Theater. Als spielten sie ihr privates Leben anderen vor, als führten sie ihre Ehe für andere, erzögen ihre Kinder für andere, als inszenierten sie die intimen Szenen des Familienlebens für andere; kurz, als führten andere Regie im Glashaus, so stellt die

¹⁹⁵ Der erste Bericht über jüdisches Leben in Driburg resultiert aus dem Jahre 1652 (Vgl. Elfi Pracht, Jüdisches Kulturerbe in Nordrhein-Westfalen 3, 150).

¹⁹⁶ Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1864, 12.

¹⁹⁷ Vgl. LkA EKvW 4.6/131 (24.06.1861) und (07.06.1865).

¹⁹⁸ Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1851, 7.

¹⁹⁹ S. Anhang 9.1.

²⁰⁰ Vgl. Johannes Wahl, Lebensläufe und Geschlechterräume im Pfarrhaus, 55.

²⁰¹ Barbara Beuys, Die Pfarrfrau: Kopie oder Original?, 58.

²⁰² Andreas Gestrich, Erziehung im Pfarrhaus, 74.

Pfarrfamilie ihre eigene Welt dar, jene bürgerliche Lebenswelt, die sich das klassische bürgerliche Theater als Spiegel ihrer selbst schuf und die Puppenstube als Miniatur ihres Lebenskreises.²⁰³ Schließlich war das Pfarrhaus „Vorbild und Sinnbild christlicher Lebensführung“²⁰⁴. In Driburg wurden die ersten beiden Kinder Gottfried²⁰⁵ (1866) und Emilie (1869) geboren. Auch wenn von den Töchtern vier Pfarrer heiraten werden, so ist doch ein Wandel feststellbar, denn die Töchter erhielten eine berufliche Ausbildung. Als Beispiel sei die älteste Tochter Emilie genannt, die mit einem Lehrer-Zeugnis am 16.07.1894 nach einem einjährigen Studium vom Konservatorium in Leipzig abging.²⁰⁶ Über die gesundheitliche Verfassung von Theodor Holzhausen gibt es nur wenige Hinweise. Im Oktober 1864 war Holzhausen durch Krankheit verhindert an der Kreissynode teilzunehmen.²⁰⁷

²⁰³ Wolfgang Steck, Die Pfarrfamilie als Sinnbild christlichen und bürgerlichen Lebens, 110.

²⁰⁴ A. a. O., 112.

²⁰⁵ Vgl. Friedrich Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen, 219 (Nr. 2788).

²⁰⁶ Vgl. Archiv der Hochschule für Musik und Tanz „Felix Mendelssohn Bartholdy“ Leipzig, A, I. 3, 6237.

²⁰⁷ Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1864, 1.

2.4. Pfarrer in Warburg

Am 17.11.1868 unterrichtete das Konsistorium den Superintendenten Konrad Beckhaus²⁰⁸, Pfarrer Holzhausen für die vakante Pfarrstelle in Warburg vorzuschlagen.²⁰⁹ Durch den Superintendenten wurde Holzhausen in die dritte Stätte seines pastoralen Wirkens am Sonntag Reminiscere, dem 21.02.1869, eingeführt.²¹⁰ Notwendig wurde die Neubesetzung der Pfarrstelle durch das Ableben des Pfarrers Heinrich Koch.²¹¹ Die Geschicke der evangelischen Gemeinde gestaltete Holzhausen insgesamt 31 Jahre lang bis zu seinem Tod am 12.09.1900. Er wurde in Warburg auf dem Neustädter Friedhof begraben.²¹² In seinen Lebenserinnerungen schilderte der älteste Sohn, Gottfried Holzhausen, die Warburger Verhältnisse: „Diese Gemeinde ist Diasporagemeinde in stark überwiegend katholischer Stadt, umgeben von ganz katholischen Landgemeinden. Sie war es damals noch in höherem Masse wie heute, was ich schon in früher Jugend daran zu spüren bekam, dass ich von älteren und stärkeren katholischen Nachbarsbuben allerlei Anfeindungen zu erleiden hatte. Besonders in Erinnerung ist mir auch der im ganzen abstossende Eindruck, den das Fastnachtstreiben, das im specifischen katholisch ist, auf mich machte.“²¹³

Ida Holzhausen überlebte ihren Mann um sechs Jahre und starb am 11.02.1906 in Lübbecke. In Warburg kamen die Kinder Theodor, Paul, Ida, Marie, Elisabeth, Heinrich, Paula, Gerhard (1887), August (1890) und Johanna (1893) zu Welt. Am 22.03.1896 wurde Holzhausen der Rote Adlerorden vierter Klasse verliehen.²¹⁴ Die Stellung Holzhausens innerhalb der Geistlichkeit zeigte sich auch in den Funktionen, die er in der Provinzialkirche und dem Kirchenkreis übernahm. Nachdem Holzhausen 1872 zum stellvertretenden Skriba gewählt wurde,²¹⁵ erfolgte 1882 die Wahl zum Skriba.²¹⁶ Damit wird er Teil des Moderamens der Kreissynode. Das Amt des Skriba wie auch des Synodaldelegierten übte er bis zu seinem Tod aus. Im Jahr 1865 erfolgte zum ersten Mal die Wahl zum zweiten Stellvertreter des geistlichen Deputierten für die Provinzialsynode.²¹⁷

²⁰⁸ Vgl. Friedrich Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen, 29 (Nr. 348).

²⁰⁹ Vgl. LkA EkvW 4.6/222.

²¹⁰ Vgl. Gustav Venghaus, Geschichte der evangelischen Gemeinde Warburg, 10.

²¹¹ Vgl. Friedrich Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen 263, (Nr. 3324).

²¹² Vgl. Gustav Venghaus, Geschichte der evangelischen Gemeinde Warburg, 10.

²¹³ Gottfried Holzhausen, Amtswirksamkeit, Lebens- und Studiengang, 1.

²¹⁴ Vgl. LkA EkvW 4.6/222.

²¹⁵ Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1872, 14.

²¹⁶ Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1882, 16.

²¹⁷ Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1865, 14.

1884 wurde er dann zum ersten Stellvertreter bestimmt²¹⁸ und schließlich wurde er 1886 zum Deputierten.²¹⁹ Er nahm an der 18. Provinzialsynode in Soest im September 1887 als deputierter Pfarrer teil und wurde in die Commission IX (Für Adressen und Petitionen) gewählt.²²⁰ Der Synode 1890 gehörte er wiederum an und wurde dort in die Commissionen IIIb (Für Emeriten- und Relicten-Gesetz) und IX (Für Adressen und Petitionen) gewählt.²²¹ Die letzte Synode, die Holzhausen besuchen konnte, war die 22. Provinzialsynode in Soest im September 1899. Dort gehörte er der Kommission III (Für kirchliche Verwaltung) an.²²² Die im Jahr 1899 durch einen Gallensteinleiden angeschlagene Gesundheit war soweit wieder hergestellt, dass Theodor Holzhausen im September zur Synode nach Soest reisen konnte.²²³ Im Protokoll der Synode 1902 wurde seiner gedacht und vermerkt, dass „er nach längerem Leiden am 12. September 1900 aus dem Leben schied.“²²⁴ Nach einer Zeit des Aufenthalts in Höxter zog die Witwe Ida Holzhausen zu ihrer Tochter Ida, die mit dem ehemaligen Warburger Vikar Ernst Güse²²⁵ verheiratet war, nach Lübbecke. Sie starb dort am 11.09.1906 und wurde in Lübbecke beerdigt.

Mit der Kabinettsorder vom 21.12.1824 wurde die evangelische Kirchengemeinde in Warburg errichtet und am 16.04.1826 der erste Pfarrer, Ferdinand Winzer²²⁶, eingeführt.²²⁷ Zu den Evangelischen hatten sich 1822 in Warburg selbst 174 und im Umland 102 Personen gezählt.²²⁸ Als Kirche wurde der neugegründeten Gemeinde die Kirche des gerade aufgelösten Dominikanerklosters zugewiesen.²²⁹ Vor der Gründung der Gemeinde wurden die Evangelischen in Warburg von Wethen in Waldeck und die Evangelischen in Herlinghausen von Ersen in Hessen aus betreut.²³⁰ Während in der Kirche in Herlinghausen Gottesdienst gefeiert werden konnte, war Warburg zunächst ohne eigenen Gottesdienst und Religionsunterricht. Erst 1845 wurde die Betreuung Herlinghausens

²¹⁸ Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1884, 14.

²¹⁹ Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1886, 12.

²²⁰ Vgl. Verhandlungen der Achtzehnten Westfälischen Provinzial-Synode, 3 und 8.

²²¹ Vgl. Verhandlungen der Neunzehnten Westfälischen Provinzial-Synode, 1 und 7f.

²²² Vgl. Verhandlungen der zweiundzwanzigsten Westfälischen Provinzialsynode, 1 und 9.

²²³ Brief an Ernst Lohmann vom 12.08.1899: „[...] wollen meine Frau und ich auf einige Zeit, vielleicht 14 Tage, nach Carlshafen gehen, wo ich meine Kur mit Carlsbader Sprudelsalz fortsetzen und einige Solbäder nehmen werde. Hoffentlich werde ich von dort so gestärkt wieder zurückkehren, daß ich ohne Bedenken an der Provinzialsynode werde theilnehmen können, welche am 9ten September cr. beginnt.“

²²⁴ Verhandlungen der dreiundzwanzigsten Westfälischen Provinzialsynode, 68.

²²⁵ Vgl. Friedrich Wilhelm Bauks, Die Evangelischen Pfarrer in Westfalen, 172 (Nr. 2183).

²²⁶ Vgl. a. a. O., 566 (Nr. 7030).

²²⁷ Vgl. Hermann Bastert, Aus der Geschichte der evangelischen Kirchengemeinde Warburg, 47.

²²⁸ Vgl. Gustav Venghaus, Geschichte der evangelischen Gemeinde Warburg, 4.

²²⁹ Vgl. Meinolf Lohrum OP, Warburg und die Dominikaner, 67.

²³⁰ Vgl. Gustav Venghaus, Geschichte der evangelischen Gemeinde Warburg, 3.

durch Ersen beendet und von Warburg aus versorgt; ab 1869 durch einen Pfarrverweser.²³¹ Aus der Gemeinde Warburg konnte 1856 Peckelsheim mit den Ortschaften Bühne, Manrode und Muddenhagen ausgepfarrt werden.²³² Die Kirchengemeinde umfasste bei Holzhausens Amtsantritt die Orte Warburg, Herlinghausen, Dalheim, Calenberg, Wormeln, Welda, Germete, Ossendorf, Nörde, Menne, Hohewepel, Dössel, Lütgeneder, Daseburg, Rösebeck, Scherfede, Rimbeck und Westheim.²³³ 1887 wurden durch Holzhausens Engagement Scherfede und Rimbeck mit Westheim eine eigenständige Kirchengemeinde.²³⁴ In die Amtszeit Holzhausens fiel auch von 1891 bis 1895 die Renovierung und Neugestaltung der Warburger Kirche, deren äußeres Erscheinungsbild eine Veränderung erhielt in Form des neugotischen Dachreiters, der anstelle des barocken angebracht wurde. Im Inneren ersetzte man die katholische Ausstattung bis auf den Hochaltar durch eine neue.

²³¹ Vgl. a. a. O., 11.

²³² Vgl. a. a. O., 12.

²³³ Vgl. Max Neuhaus, Die Gemeinde Scherfede-Westheim, 12.

²³⁴ Vgl. Gustav Venghaus, Geschichte der evangelischen Gemeinde Warburg, 12.

2.5. Kontextualisierung der Biographie

Oliver Janz hat das statistische Material für die westfälische Pfarrerschaft erhoben und ausgewertet.²³⁵ Seine Ergebnisse - im Besonderen für die Geburtskohorte 1821-1830 - werden als Referenzgröße herangezogen. Stellt man die ermittelten Altersangaben bei den Geistlichen Westfalens neben die Daten aus dem Leben Holzhausens, so ergibt sich folgendes Bild:

Durchschnittliches Alter bei:	1821 - 30 ²³⁶	Theodor Holzhausen
Abitur	20,5	23
1. Examen	24,8	28
2. Examen	26,8	30
Ordination	29,0	32
1. Pfarrstelle	32,0	36
Heirat	31,9	39
Amtsende	61,4	74
Tod	65,2	74

Beim Vergleich der biographischen Einschnitte im Laufe eines westfälischen Pfarrersleben für die Geburtsjahrgänge 1821-1830 und dem Leben Theodor Holzhausen ergibt sich, dass die berufliche Laufbahn mit einer Verspätung durch den späten Schuleintritt in Halle in den gleichen zeitlichen Abständen verläuft wie bei seinen Kollegen. Lediglich die etwas spätere Heirat und die lange Wirksamkeit bis zum Tod unterscheiden sich vom Durchschnitt einer Jahrgangskohorte. Für die Geburtsjahrgänge 1821-1830 der nachmaligen Pfarrer der Kirchenprovinz Westfalen gehörte er zu den 16,9 %, die aus den altpreußischen Landesteilen der Landeskirche kamen.²³⁷ Der Wert für einen Vater, der ebenfalls Pfarrer war, lag mit 28,9 % etwas über dem statistischen Mittel des Jahrhunderts (24,9 %).²³⁸ Der überwiegende Teil von Vätern entstammte zu dieser Zeit Akademikern mit 44,5 %. Bei der weiteren pastoralen Abstammung gehörte Holzhausen dann zu einer

²³⁵ Vgl. dazu Oliver Janz, Bürger besonderer Art.

²³⁶ Vgl. a. a. O., 559f.

²³⁷ Vgl. a. a. O., 539. 73,5 % rekrutieren sich aus Rheinland und Westfalen.

²³⁸ Vgl. a. a. O., 540. Janz rechnet die Geistlichen nicht zu den Akademikern.

Minderheit von 9,4 %, bei denen der Großvater mütterlicherseits Pfarrer war.²³⁹ Daneben gehörte er zu einem Viertel der entsprechenden Pfarrer, die ein Gymnasium außerhalb der rheinisch-westfälischen Provinzialkirchen besucht haben.²⁴⁰ Für die Wahl Halles als ersten Studienort war für diese Geburtsjahrgänge der Wert mit 68,8 % am höchsten.²⁴¹ Im Bezug auf die Studienmobilität fällt auf, dass überdurchschnittlich viele Studierende (41,3 %) nur an einer Universität studierten.²⁴² Mit der Hochschulreife im Jahr 1849 und der Hilfslehrertätigkeit 1852 in Halle ergab sich eine Studiendauer von ca. 6 Semestern. Das entspricht der Mehrzahl (70,8 %) seiner Mitstudenten.²⁴³

Innerhalb der Kandidatenzeit war für 17,9 % der westfälischen Pfarrer der Jahrgänge 1821-1830 der Eintritt in den Schuldienst die erste ausgeübte Tätigkeit.²⁴⁴ Ein Wert, der dem Durchschnitt für das 19. Jahrhundert entspricht. Für die meisten war die erste Tätigkeit mit 37,3 % eine Hauslehrerstelle. Während dann für 60,6 % der Kirchendienst die zweite Anstellung war, lag eine Hauslehrertätigkeit bei 21,1 %.²⁴⁵ Auch die Tätigkeit eines Pfarrverwesers wurde noch zur Kandidatenzeit gezählt, sodass er nach der Hilfslehrerzeit in Halle und der Hauslehrerzeit in Holzhausen somit die dritte Stelle in Marienmünster angetreten hat. Innerhalb der Geburtsjahrgänge 1821-1830 war dieser Vorgang nicht nur nicht unüblich, sondern die Regel: 77,1 % der westfälischen Kandidaten, die eine dritte Stelle antraten, befanden sich im kirchlichen Dienst und der Wert für eine Hauslehrertätigkeit halbierte sich.²⁴⁶ Etwa ein Drittel der Kandidaten haben eine Stelle im kirchlichen Hilfsdienst angetreten, zu dem auch die Pfarrverweser gehörten.²⁴⁷ Hier kann man das Nachlaufen der Theologenwelle deutlich erkennen, das in der Preußischen Landeskirche nur langsam abgebaut werden konnte.²⁴⁸ Die größte Zahl an westfälischen Pfarrern der Geburtsjahrgänge 1821-1830 hatte nur eine Pfarrstelle inne (42,2 %), gefolgt von denen, welche zwei Pfarrstellen angetreten haben mit 33,7 %.²⁴⁹ Holzhausen gehört in

²³⁹ Vgl. a. a. O., 541.

²⁴⁰ Vgl. a. a. O., 548.

²⁴¹ Vgl. ebd.: Jahrhundertdurchschnitt 34,1 %.

²⁴² Vgl. a. a. O., 549: Jahrhundertdurchschnitt: 19,8 %.

²⁴³ Vgl. a. a. O., 550.

²⁴⁴ Vgl. a. a. O., 552.

²⁴⁵ Vgl. a. a. O., 553.

²⁴⁶ Vgl. a. a. O. Der Jahrhundertdurchschnitt lag bei 66,4 %.

²⁴⁷ Vgl. a. a. O., 556.

²⁴⁸ Vgl. Hartmut Titze, Überfüllung und Mangel im evangelischen Pfarramt, 57.

²⁴⁹ Vgl. Oliver Janz, Bürger besonderer Art, 559. Beide Werte entsprechen dem Durchschnitt des 19. Jahrhunderts.

seiner Geburtskohorte zur Mehrheit (59,3 %) der Pfarrer, denen in ihrem Leben kein Ruhestand vergönnt war.²⁵⁰

Bei der Wahl einer westfälischen Ehepartnerin war Theodor Holzhausen auf der Seite der Mehrheit (56,6 %) der Pfarrer der Geburtsjahrgänge 1821-1830.²⁵¹ Dagegen wählte nur eine kleine Minderheit von 4,8 % die Tochter eines Gutsbesitzers.²⁵² Lediglich das Alter bei der Eheschließung von Ida Holzhausen war gegenüber dem statistischen Alter von 24,5 Jahren etwas jünger, auch erreichte sie nicht das Alter von 61,5 Jahren ihrer Mitpfarrfrauen, sondern starb mit 57 Jahren.²⁵³ Mit dem Antritt der ersten Pfarrstelle war für die überwiegende Mehrheit der Geistlichen der lebensgeschichtliche Punkt erreicht, eine Familie zu gründen. Holzhausen gehört zu den 22,5 %, die sich in einem Zeitraum von zwei bis vier Jahren nach dem Stellenantritt verehelichten.²⁵⁴ Ein Viertel der Ehen haben einen Altersunterschied, bei dem der Mann über zehn Jahre älter ist als die Frau.²⁵⁵ Bei der Anzahl der Kinder sind die Werte zwischen einem und sechs führend, nur eine kleine Gruppe von 6,4 % hat mehr als zehn Kinder.²⁵⁶ Sieht man von der Hochzeit mit der Tochter eines Gutsbesitzers und der zahlreichen Kinderschar ab, dann war der Lebens- und Amtsweg von Pfarrer Theodor Holzhausen nicht wirklich für die Geistlichen seiner Geburtsjahrgänge außergewöhnlich.

²⁵⁰ Vgl. a. a. O., 562.

²⁵¹ Vgl. a. a. O., 544: Jahrhundertmittel: 57,7 %.

²⁵² Vgl. a. a. O., 545.

²⁵³ Vgl. a. a. O., 500.

²⁵⁴ Vgl. a. a. O., 562.

²⁵⁵ Vgl. a. a. O., 563.

²⁵⁶ Vgl. a. a. O., 568.

3. Die Religionsgemeinschaften im ehemaligen Hochstift Paderborn im 19. Jahrhundert

Im folgenden Kapitel wird ein Überblick über die drei das 19. Jahrhundert bestimmenden Religionsgemeinschaften im Gebiet der ehemaligen Fürstbistümer Paderborn und Corvey gegeben, um den regionalreligionsgeschichtlichen Rahmen zu beschreiben, ohne den es schlechterdings nicht möglich ist, die verschiedenen Mentalitäten der jeweiligen Religionsgemeinschaften darzustellen.²⁵⁷ Zahlenmäßig dominierend war die römisch-katholische Kirche, die sich von einem relativ kleinen und säkularisierten Fürstbistum zu einem flächenmäßig riesigen Diasporabistum nach der Neubeschreibung im Jahr 1821 entwickelt hatte. Die vom Königreich Preußen, zu dessen Landesteil Paderborn wurde, bevorzugte Religionsgemeinschaft war freilich die evangelische Kirche, deren Mitglieder im Paderborner Raum nach der Gründung der Provinz Westfalens im Kirchenkreis Bielefeld zusammengefasst wurden, aus dem dann 1840 der Kirchenkreis Paderborn ausgegliedert wurde. Im Gegensatz zur jüdischen Bevölkerung wuchs die protestantische Bevölkerung, wenn auch in der deutlichen Minderheit zur römisch-katholischen Bevölkerung, stetig an. Die jüdischen Gemeinden, die zum Teil schon seit der Mitte des 16. Jahrhunderts bestanden, erlebten zwar zunächst ein Anwachsen, jedoch im 19. Jahrhundert machte sich die Abwanderung in größere Städte bzw. das Ruhrgebiet bemerkbar. Für 1818/19 lässt sich das Verhältnis der Religionsgemeinschaften in der preußischen Provinz Westfalen wie folgt angeben: katholische Kirche 59,7 %, evangelische Kirche 39,4 % und Judentum 0,9%.²⁵⁸ Erstaunlicherweise liegen für alle drei Religionsgemeinschaften für das Gebiet des ehemaligen Hochstifts Paderborn im Zeitraum des 19. Jahrhunderts keine eigenständigen Beschreibungen der Entwicklung der jeweiligen Gemeinschaft vor. Auf protestantischer und jüdischer Seite gibt es Darstellungen für die Provinz Westfalen und auf katholischer Seite für das neugeschaffene Bistum Paderborn auf der Makroebene und eine Vielzahl einzelner Arbeiten im Bereich der Mikroebene auf Gemeindeebene.

²⁵⁷ Während das Landjudentum im süddeutschen Raum im Fokus des wissenschaftlichen Interesses steht, ist das preußische und besonders das für Westfalen wichtige, in den Kreisen Höxter und Warburg lebende Landjudentum nur wenig erforscht (vgl. Arno Herzig, Landjuden - Stadtjuden, 91).

²⁵⁸ Vgl. Friedrich Brune, Der erste Oberpräsident der Provinz Westfalen, 84.

3.1. Das römisch-katholische Bistum Paderborn

Die Gründung des Bistums Paderborn erfolgte schon zu karolingischer Zeit. Im Jahr 799 wurde in Anwesenheit Karls des Großen und des Papstes Leo III. das Bistum errichtet und Hathumar (gest. 815) zum ersten Bischof ernannt. Unter Bischof Meinwerk (gest. 1039) wurde der territoriale Besitz erweitert und ein ehrgeiziges Bauprogramm in Paderborn realisiert. Die Entwicklung im Spätmittelalter führte schließlich dazu, dass das Bistum Paderborn von Köln aus verwaltet wurde. Durch Dietrich von Fürstenberg (gest. 1618) wurde die landesherrliche Autorität wieder hergestellt, die Reformation im Fürstbistum zurückgedrängt und die erste Universität in Westfalen errichtet.

3.1.1. Vom Ende des Fürstbistums bis zur Neuumschreibung 1821

Für das Paderborner Bistum war das 19. Jahrhundert zunächst von fundamentalen Umwälzungen bestimmt, deren Folgen bis ins 20. Jahrhundert reichten. Zwar blieb das Bistum nach der Inbesitznahme des nun mediatisierten Hochstifts durch das Königreich Preußen als kirchliche Institution bestehen. Die Funktion des Landesherrn ging dem Bischof endgültig verloren. Pläne, das Bistum aufzulösen, existierten schon im Siebenjährigen Krieg.²⁵⁹ Realisiert wurden diese Absichten jedoch erst im Königreich Westfalen unter König Jérôme, dem das Hochstift nach der französischen Besetzung 1806 zugefallen war. So sollte das Paderborner Bistum zugunsten eines neu zu schaffenden Erzbistums mit Sitz in Kassel aufgelöst werden.²⁶⁰ Entsprechend wurde das Domkapitel am 14.12.1810 aufgehoben.²⁶¹ Nach der ersten Auflösung von Klöstern unter den Preußen, wurden nun weitere Klöster aufgehoben. Nach dem Ende der französischen Zeit und bei Gründung der preußischen Provinz Westfalen im Jahr 1815 war die Situation der katholischen Kirche in der neuen Provinz unübersichtlich geworden. Lediglich in Paderborn und Corvey standen amtierende Bischöfe den westfälischen Bistümern vor.²⁶² Ebenso waren die Folgen der vollzogenen Säkularisierungsmaßnahmen unübersehbar, da viele aufgehobene Einrichtungen mit ihren Rechtstiteln verstaatlicht worden waren.

²⁵⁹ Vgl. Manfred Weitlauff, Der Staat greift nach der Kirche, 27.

²⁶⁰ Vgl. Hans Jürgen Brandt/Karl Hengst, Geschichte des Erzbistums Paderborn 3, 21.

²⁶¹ Vgl. Eduard Hegel, Die katholische Kirche in Westfalen 1815-1945, 3

²⁶² Vgl. a. a. O., 2.

Entsprechend stand die katholische Kirche vor großen Herausforderungen, die zunächst darin bestanden die Veränderungen aus der Zeit des Königreich Westfaphens zu revidieren, die Bistümer auf dem Gebiet der Provinz zu reorganisieren und schließlich religionsrechtliche Grundlagen zu fixieren, sowie Vereinbarungen mit dem Preußischen Staat zu treffen.²⁶³ Zudem war die relative konfessionelle Homogenität mit einer jüdischen Minderheit im ehemaligen Hochstift durch den Zustrom von Evangelischen aufgebrochen worden. Für das Selbstbewusstsein war diese Veränderung von wichtiger Bedeutung: „die Katholiken erlebten sich als einer evangelischen Oberschicht unterworfen.“²⁶⁴ Trotz ihrer Bevölkerungsmehrheit im ehemaligen Hochstift fühlten sie sich von den neuen Landesherren zurückgesetzt und benachteiligt.

Von 1815 bis 1821 führte Preußen durch seinen Gesandten Barthold Georg Niebuhr Verhandlungen mit dem Papst über die Neuordnung der katholischen Kirche in Preußen.²⁶⁵ Zunächst wollte man die Bistümer Paderborn und Corvey untergehen lassen, änderte aber dahingehend seine Absichten, dass zumindest Paderborn erhalten werden und neue Gebiete in Preußen bekommen sollte. Da ein förmliches Konkordat mit der katholischen Kirche nicht beabsichtigt war,²⁶⁶ wurden die Ergebnisse in der Zirkumskriptionsbulle „De salute animarum“ vom 16.07.1821 durch Pius VII. veröffentlicht. Ziel der Verhandlungen war gewesen, die Bistumsgrenzen mit denen der Staatsgrenzen zur Deckung zu bringen und dem Preußischen Staat bei der Stellenbesetzung entsprechenden Einfluss zu sichern.²⁶⁷ In der Bulle wurden die Verhältnisse der rheinisch-westfälischen Bistümer in der Form geregelt, dass Münster, Paderborn und Trier zu Suffraganbistümern Kölns wurden, außerdem legte sie die Ausdehnung des Bistums Paderborn fest.²⁶⁸ Nach Breslau war Paderborn nun zum zweitgrößten Bistum in Deutschland geworden. Die Zahl der zugehörigen Pfarrgemeinden erhöhte sich von 99 auf

²⁶³ Vgl. a. a. O., 3.

²⁶⁴ Klaus-Michael Mallmann, Ultramontanisierung und Arbeiterbewegung im Kaiserreich, 79.

²⁶⁵ Vgl. Karl Hausberger, Reichskirche Staatskirche „Papstkirche“, 168ff.

²⁶⁶ Klaus Wappeler, Karl von Altenstein und das Ministerium der geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten, 121.

²⁶⁷ Eduard Hegel, Die katholische Kirche in Westfalen 1815-1945, 5.

²⁶⁸ Dazu gehörten das ehemalige Hochstift Lippe, Waldeck und Waldeck-Pyrmont, das ehemalige Bistum Corvey, die Dekanate Wiedenbrück und Rietberg, die Grafschaft Mark, das Herzogtum Westfalen, das Fürstentum Siegen und die Grafschaft Wittgenstein nebst Minden-Ravensberg, sowie das Obereichsfeld, der Regierungsbezirk Erfurt, das Großherzogtum Sachsen-Weimar und das Gebiet der preußischen Provinz Sachsen (vgl. Hans Jürgen Brandt/Karl Hengst, Geschichte des Erzbistums Paderborn 3, 22).

391²⁶⁹ und stieg bis zum Beginn des 1. Weltkriegs auf 545 an.²⁷⁰ Mit diesem Schritt wurde aus dem kleinen ehemaligen Fürstbistum ein weit ausgedehntes Diasporabistum. Damit wurde das Unterlegenheitsgefühl auf katholischer Seite angesichts der Übermächtigkeit des preußischen Protestantismus nur noch weiter verstärkt. Die konfessionellen Mehrheitsverhältnisse im Bistum waren mit der Neumschreibung deutlich umgedreht.²⁷¹ Die Amtszeit des Bischofs Franz Egon von Fürstenberg beginnt im Jahr der Französischen Revolution und endet vier Jahre nach der Neumschreibung des Bistums. Angesichts des vorgerückten Alters des Bischofs wurde die Bistumsleitung so verteilt, dass von Fürstenberg für das ehemalige Hochstift zuständig blieb und für die neuen Gebiete ein Apostolischer Vikar eingesetzt wurde: Richard Dammers.

3.1.2. Wiedererwachen eines katholischen Selbstbewusstseins und der Mischehenstreit

In Paderborn folgte 1825 Friedrich Klemens von Ledebur-Wicheln Bischof von Fürstenberg im Amt nach, der bis zu seinem Tod im Jahr 1841 das Bistum leitete.²⁷² Mit dem Amtsantritt des neuen Bischofs wurde schließlich das Bistum Corvey aufgehoben und zum Teil des Bistums Paderborn entsprechend der Regelungen der Zirkumskriptionsbulle von 1821.²⁷³ Im Jahr 1818 wurde die Aufhebung der Universität Paderborn verfügt, die dann 1836 zurückgenommen wurde. Im Jahr 1844 erhielt sie schließlich die Rechtsform einer philosophisch-theologischen Lehranstalt.²⁷⁴ In seiner Amtszeit wurde die Organisationsstruktur des Bistums in der Weise neuordnet, dass der westfälische Teil des Bistums im Jahr 1832 in Dekanate eingeteilt wurde.²⁷⁵ Im ehemaligen Hochstift mit Corvey entstanden die Dekanate Beverungen, Borgentreich, Brakel, Büren, Delbrück, Gehrden,

²⁶⁹ Vgl. Eduard Hegel, Die katholische Kirche in Westfalen 1815-1945, 7.

²⁷⁰ Vgl. Hans Jürgen Brandt/Karl Hengst, Geschichte des Erzbistums Paderborn 3, 58.

²⁷¹ Der katholische Bevölkerungsanteil liegt für das gesamt Gebiet des Bistums Paderborn für das weitere 19. Jahrhundert bei ca. 20 % und im westfälischen Teil bei 40 % (vgl. a. a. O., 95).

²⁷² Vgl. a. a. O., 128f. Über seine Wirksamkeit zieht Eduard Hegel eine ernüchternde Bilanz: „Seine Wahl war insofern eine Enttäuschung, als er sehr zurückgezogen lebte, Beschwerden und schwierigen Aufgaben aus dem Weg ging und nicht die Kraft zu einem wirklichen Neuaufbau des Bistums aufbrachte“ (Eduard Hegel, Die katholische Kirche in Westfalen 1815-1945, 9).

²⁷³ Vgl. Georg Föllinger, Corvey - Von der Reichsabtei zum Fürstbistum, 181.

²⁷⁴ Vgl. Eduard Hegel, Die katholische Kirche in Westfalen 1815-1945, 13.

²⁷⁵ Vgl. a. a. O., 10.

Höxter, Lichtenau, Paderborn, Salzkotten, Steinheim, Warburg.²⁷⁶ Kirchenpolitisch bestimmend war für seine Amtszeit der Mischehenstreit. Nachdem es in den neuen Provinzen zu Streitigkeiten im Bezug auf konfessionsverschiedene Ehe gegeben hatte, dehnte Friedrich Wilhelm III. im Jahr 1825 die 1803 eingeführte Regelung auch auf das Rheinland und Westfalen aus, nach der die religiöse Erziehung aller Kinder entsprechend der Religion des Vaters erfolgte.²⁷⁷ „Demgemäß wurden die Pfarrer der Bistümer Münster und Paderborn unterrichtet, daß das Versprechen katholischer Kindererziehung nicht mehr gefordert werden dürfe, daß aber der erwähnte § 78 des Allgemeinen Landrechts nicht aufgehoben, mithin ein freiwillig offeriertes Versprechen der Brautleute nicht vom Gesetz verboten sei und für die kirchliche Trauung Voraussetzung bleiben müsse, andernfalls sei die Trauung zu verweigern.“²⁷⁸ In den nachfolgenden Verhandlungen zwischen dem päpstlichen Stuhl und der preußischen Regierung wollten die Bistümer Münster und Paderborn sich dem Usus der östlichen preußischen Provinzen anschließen. In einer geheimen Konvention gestand der Kölner Erzbischof Ferdinand August von Spiegel im Jahr 1834 zu, dass die Entscheidung über Mischehen die jeweiligen Pfarrer treffen sollten. 1836 widerrief der Bischof von Trier seine Zustimmung zur Konvention, 1838 folgten die Bischöfe von Münster und Paderborn. Spiegels Nachfolger in Köln, Clemens August von Droste-Vischering, weigerte sich, die Konvention durchzuführen, und wurde 1837 in Minden gefangen gesetzt.²⁷⁹ Nach Solidarisierungsaktionen mit dem gebürtigen Westfalen Droste-Vischering und antipreußischen Ausschreitungen lenkte der neue Preußische König Friedrich Wilhelm IV. in der Frage 1841 schließlich ein und die verhafteten bzw. verbannten Bischöfe wurden freigelassen. „Innerhalb der Kirche selbst bewirkten diese Auseinandersetzungen eine stärkere Orientierung auf das Papsttum als die einzige Schutzmacht, die den bedrängten Katholiken geblieben war.“²⁸⁰

Auf von Ledebur-Wicheln folgte der betagte Weihbischof Dammers für drei Jahre. In die Zeit des Bischofs Franz Drepper von 1845 bis 1855 fällt vor allem das Anwachsen kirchlicher Frömmigkeit.²⁸¹ In Folge des Erscheinens der „Symbolik“ von Johann Adam Möhler im Jahre 1832 lässt sich auch für Paderborn ein Anwachsen des katholischen

²⁷⁶ Vgl. Hans Jürgen Brandt/Karl Hengst, Geschichte des Erzbistums Paderborn 3, 120.

²⁷⁷ Vgl. Klaus Fitschen, Der Katholizismus von 1648 bis 1870, 143.

²⁷⁸ Eduard Hegel, Die katholische Kirche in Westfalen 1815-1945, 15.

²⁷⁹ Vgl. Hubert Wolf, Katholische Kirchengeschichte im „langen“ 19. Jahrhundert von 1789 bis 1918, 125.

²⁸⁰ Heinz Hürten, Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus, 74.

²⁸¹ Vgl. Hans Jürgen Brandt/Karl Hengst, Geschichte des Erzbistums Paderborn 3, 130.

Selbstbewusstseins erkennen, zu dem Ludowine von Haxthausen und Pauline von Mallinckrodt in karitativer und spiritueller Hinsicht ihren Beitrag leisteten.²⁸² In dieser Zeit wird auch kirchliche Mentalität in Richtung eines starren Konservativismus geprägt, zu dem die Exerzitienbewegung und die Volksmission ihren Beitrag geleistet haben.²⁸³ Der Restrukturierung der katholischen Kirche auf der organisatorischen Ebene entspricht nach innen die Erneuerung: Im Jahr 1844 wurde die Trierer Wallfahrt zum Hl. Rock mit einer halben Million Teilnehmenden zum Zeichen eines neu erstarkten katholischen Bewusstseins.²⁸⁴ Zugleich gewinnen Vereine immer größere Bedeutung für das Gemeindeleben und die Frömmigkeit. Die Gesellenvereine Kolpings nahmen sich der sozialen Frage an, indem sie das Handwerk, das durch die fortschreitende Industrialisierung in Bedrängnis kam, zu stärken versuchten.²⁸⁵ Der erste Gesellenverein im Bistum Paderborn konnte in Lippstadt im Jahr 1852 gegründet werden.²⁸⁶ Auf katholischer Seite sind es Wilhelm Emmanuel von Ketteler und eben Adolf Kolping, die die sozialen Probleme der Zeit auf die kirchliche Agenda setzten.²⁸⁷

Im Jahr 1852 wurde eine Jesuitenniederlassung in Paderborn errichtet, in der der Ultramontanismus eine neue Heimstätte fand.²⁸⁸ In der Mitte des 19. Jahrhunderts hatte sich die Ausrichtung auf den Papst und Rom noch nicht vollständig durchgesetzt. Das Dogma der unbefleckten Empfängnis von 1854 und der Syllabus errorum aus dem Jahr 1864 markieren jedoch Wegmarken auf einem Weg, dessen Endpunkt im 1. Vatikanischen Konzil mit dem Unfehlbarkeitsdogma gesetzt ist. Damit hatten die Ultramontanisten wesentliche Anliegen verwirklicht: „innerkirchlich traten sie für weitere Konzentration, für die radikale Absage an die Aufklärung und für den Universalepiskopat des Papstes ein, kirchenpolitisch für die völlige Unabhängigkeit der Kirche vom Staat.“²⁸⁹

²⁸² Vgl. a. a. O., 79.

²⁸³ Vgl. a. a. O., 91.

²⁸⁴ Vgl. Klaus Fitschen, Der Katholizismus von 1648 bis 1870, 162 und Gerhard Besier, Religion - Nation - Kultur, 30f. „Bischof Arnoldi, der gegen alle Bedenken die Ausstellung angeordnet hatte, war es nicht nur gelungen zu zeigen, welche Massenbasis die katholische Kirche und ihre Hierarchie noch besaßen, sondern auch, daß das alte katholische Brauchtum mit seinen vielfältigen sozialen Funktionen noch eine Vitalität ausstrahlte, die viel lebendiger als das Dombaufest zum Ausdruck brachte, daß die schon tot geglaubte römisch-katholische Kirche lebte.“

²⁸⁵ Vgl. Heinz Hürten, Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus, 114f.

²⁸⁶ Vgl. Hans Jürgen Brandt/Karl Hengst, Geschichte des Erzbistums Paderborn 3, 300.

²⁸⁷ Vgl. Hubert Kirchner, Das Papsttum und der deutsche Katholizismus 1870-1958, 60.

²⁸⁸ Vgl. Hans Jürgen Brandt/Karl Hengst, Geschichte des Erzbistums Paderborn 3, 235.

²⁸⁹ Rudolf Lill, Der Ultramontanismus, 88.

3.1.3. Polemik und Kultukampf

Das letzte Quartal des 19. Jahrhunderts ist geprägt vom „Kultukampf“²⁹⁰, der nicht allein preußische Dimensionen hat, sondern ganz Europa erfasst, weil die Klärung ansteht, wie sich eine äußerst konservative katholische Kirche zu den Erfordernissen des modernen Staats stellt. Mit dem *Syllabus errorum* von 1864 versucht Pius IX. den Gefahren des Liberalismus und der Moderne zu begegnen.²⁹¹ Gerade in den Beschlüssen des ersten Vatikanischen Konzil von 1869 bis 1870 kommt die restaurative Stimmung auf katholischer Seite zum Ausdruck. Letztlich ist das Konzil auch vom Geist der Gegenreformation getragen²⁹² und behauptet die Unfehlbarkeit des Papstes, die heftige Auseinandersetzung inner- und außerhalb der katholischen Kirche auslöst. Eine Gruppe um den Theologen Ignaz von Döllinger, die die Konzilsentscheidungen nicht mittragen konnte, ruft die Altkatholische Kirche ins Leben. Im Jahr 1871 verliert der Papst den Kirchenstaat an Italien und die ersten Maßnahmen des Kultukampfes in Deutschland und Preußen werden erlassen. Als kleindeutsche Lösung wird im gleichen Jahr das Kaiserreich gegründet und der preußische König zum Kaiser ernannt. Im preußisch-österreichischen Krieg von 1866 hatte Preußen einen schnellen Sieg über das katholisch geprägte Österreich gewonnen und damit die großdeutsche Perspektive von der Agenda genommen. Damit galten viele katholische Kreise im Reich, die sich an einer großdeutschen Politik orientiert hatten, als belastet.²⁹³ Zudem stellten im neuen Reich die Römisch-Katholischen nur noch ein Drittel der Bevölkerung und sahen sich als benachteiligt an.²⁹⁴ Dieses Gefühl wurde durch den gerade anhebenden Kultukampf noch befördert.

²⁹⁰ Der Begriff wurde von Rudolf Virchow erstmals 1873 gebraucht (vgl. Hubert Kirchner, Das Papsttum und der deutsche Katholizismus 1870-1958, 45).

²⁹¹ Vgl. Hubert Wolf, Katholische Kirchengeschichte im „langen“ 19. Jahrhundert von 1789 bis 1918, 141 und Hubert Wolf, Der „Syllabus errorum“ (1864), 117.

²⁹² Vgl. Hubert Kirchner, Das Papsttum und der deutsche Katholizismus 1870 -1958, 27.

²⁹³ Vgl. Heinz Hürten, Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus, 127.

²⁹⁴ Vgl. Thomas Mergel, Gute Katholiken und gute Preußen, 158: „Im Deutschen Reich von 1871 waren die Katholiken eine Minderheit von etwa 35 % und fühlten sich vom protestantischen Kaisertum der Hohenzollern zurückgesetzt. Aus diesem Gefühl heraus entstand ein organisierter Katholizismus, der sich in einer Vielzahl von Vereinen und Bruderschaften sowie einer eigenen Partei, dem Zentrum, zu Papst und Kirche bekannte und in einer tiefverwurzelten Animosität gegen die moderne Welt, gegen Kapitalismus, aufgeklärte Bildung und liberalen Staat sich in eine Subkultur zurückzog, die bald zum Ghetto wurde. Die katholische Frömmigkeit wie etwa die Herz-Jesu-Verehrung erschien den Protestanten als mittelalterlich, der Gehorsam der Katholiken gegenüber ihren Geistlichen, insbesondere den Ordenspriestern, erregte ihr Misstrauen und veranlaßte sie zu der Vermutung, daß hierdurch dem Einfluß einer auswärtigen Macht, nämlich des Papstes, Tür und Tor geöffnet sei.“

Im Dezember 1871 wird der Kanzelparagraph in das Strafgesetzbuch eingefügt. Auf preußischer Ebene ist das Schulaufsichtsgesetz vom März 1872 der nächste Schritt. Im Sommer 1872 löst der Reichstag den Jesuitenorden im Deutschen Reich auf und die Jesuiten müssen ihre Niederlassung auch in Paderborn wieder schließen.²⁹⁵ Im Jahr 1874 wird dann die Zivilehe und das Standesamtswesen für das Königreich Preußen eingeführt. Auch im Bistum Paderborn hat der Kulturmampf einschneidende Folgen, da Bischof Martin 1874 gefangen gesetzt und im folgenden Jahr seines Amtes enthoben wird. Aus der Festungshaft konnte er nach Belgien fliehen, wo er schließlich im Jahr 1879 im Exil verstarb. Im Königreich Preußen war im Jahr 1876 keiner der römisch-katholischen Bischöfe mehr im Amt und bis zum Jahr 1880 stieg die Zahl der vakanten Pfarrstellen auf über 1000.²⁹⁶ Mit Leo XIII. übernahm im Jahr 1878 ein „politischer Papst“²⁹⁷ die Leitung der katholischen Kirche und konnte den Kulturmampf mit Preußen beilegen. Vom Jahr 1880 an wurden die Maßnahmen des Kulturmampfs zurückgenommen und 1882 nahmen Deutschland und der Vatikan diplomatische Beziehungen auf, sodass 1886 die Aussöhnung erfolgen konnte.²⁹⁸ Die Maßnahmen des Kulturmampfs hatten jedoch nicht das Ziel einer Schwächung der katholischen Kirche und des Zentrums bewirkt, sondern zu einem starken Zusammenschluss geführt.²⁹⁹ Auf dem Höhepunkt des Kulturmampfs konnte im Jahr 1874 ein allgemeines Gesangbuch mit dem Titel „Sursum corda“ für das Paderborner Bistum eingeführt werden. In Paderborn bemühte sich der Nachfolger von Martin Bischof Drobe (1882-1891), die Folgen des Kulturmampfs zu beseitigen.³⁰⁰ Hubertus Theophil Simar wurde 1891 zum Bischof berufen und blieb bis 1899 in Paderborn, als er zum Kölner Erzbischof gewählt wurde.³⁰¹

Dem Wirken Konrad Martins wird man freilich nur gerecht, wenn man sein Verhältnis zu Judentum und Protestantismus berücksichtigt. Mit dem Judentum hat er sich im Besonderen in seiner Schrift „Blicke in's Talmudische Judenthum“³⁰² beschäftigt und stellt

²⁹⁵ Vgl. Hans Jürgen Brandt/Karl Hengst, Geschichte des Erzbistums Paderborn 3, 236.

²⁹⁶ Vgl. Heinz Hürten, Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus, 146.

²⁹⁷ Hubert Kirchner, Das Papsttum und der deutsche Katholizismus 1870-1958, 52.

²⁹⁸ Vgl. Hubert Kirchner, Das Papsttum und der deutsche Katholizismus 1870-1958, 57.

²⁹⁹ Vgl. Rudolf Morsey, Der Kulturmampf, 172. Vgl. Hans Jürgen Brandt/Kurt Hengst, Geschichte des Erzbistums Paderborn 3, 102: „Anstatt ihrer staatlichen Disziplinierung erreichte Bismarcks Kulturmampf bekanntlich bei den preußischen Katholiken das genaue Gegenteil. Zur Verteidigung ihrer religiösen Interessen schlossen sie sich politisch zusammen, rückten innerkirchlich eng auf und gewannen einen geschärften weltkirchlich-katholischen Denkhorizont.“

³⁰⁰ Vgl. a. a. O., 133.

³⁰¹ Vgl. a. a. O., 134.

³⁰² Im Jahr 1848 erstmals erschienen und 1878 von Joseph Rebbert neu herausgegeben.

im Judentum einen Hass gegenüber allem Nicht-Jüdischen und vor allem dem Christentum fest. „Basales Argument dieser Vorstellung ist, daß ein Volk, das fähig ist, sogar den Sohn Gottes zu ermorden, eine prinzipiell verderbte Religion und einen abgründig bösartigen Charakter haben muß, der es dazu anhält, auch weiterhin alles Christliche zu zerstören und ihm sogar erlaubt, in seinem Haß gegen Christen, diesen ständig Arges zuzufügen, sei es durch persönliche Angriffe, sei es durch latente Sabotage an Kirche und christlicher Gesellschaft.“³⁰³ Deshalb votiert Martin auch gegen die Emanzipation des Judentums, die um das Jahr 1848 diskutiert und gefordert wurde. Mit seiner Position steht er nicht allein. Mit seinem Werk „Der Talmudjude“, das zum „Klassiker des religiösen Antisemitismus“³⁰⁴ wurde, konnte August Rohling einen Bestseller schreiben, der mehrere Auflagen und Übersetzungen erlebte. Für die wohlfeile Verteilung sorgte der Paderborner Bonifatius-Verein mit einer kostenlosen Ausgabe. Der Historiker Olaf Blaschke sieht den katholischen Antisemitismus nicht als Folge der ökonomischen Krisen des Kaiserreichs, wie dem Gründerkrach im Jahr 1873, sondern stellt ihn im Zusammenhang mit dem seit 1871 begonnenen Kulturmampf.³⁰⁵ Je stärker sich die katholische Kirche vom Liberalismus distanzierte und ultramontan wurde, desto schneller beschleunigte sich die Bildung eines eigenen Milieus und der Antisemitismus.³⁰⁶ Noch vor dem Kulturmampf wandte sich Martin im Jahr 1864 mit einer ersten Schrift an die Protestanten, der zwei weitere Schriften im Verlauf einer heftig geführten Auseinandersetzung folgten. Der von ihm vertretene Anspruch, dass er als römisch-katholischer Bischof auch zugleich Oberhirte aller in seinem Bistum lebenden Christen sei, war Ausgangspunkt seiner Einladung an die Protestanten zur Rückkehr nach Rom.³⁰⁷ Auch in der Synode des evangelischen Kirchenkreis Paderborn wurde Martins Anliegen diskutiert und zurück gewiesen.

In der das 19. Jahrhundert durchziehenden Auseinandersetzung zwischen liberalen und konservativen Kräften innerhalb des Katholizismus zeichnet sich zum Ende des Jahrhunderts der Sieg des Ultramontanismus ab. Mit dem Kulturmampf lässt sich von einer

³⁰³ Olaf Blaschke, Wider die „Herrschaft des modern-jüdischen Geistes“, 244.

³⁰⁴ A. a. O., 245.

³⁰⁵ Vgl. a. a. O., 250: „Antisemitismus war keine gezielte ultramontane Manipulationsstrategie, aber der Klerus zentrierte und artikulierte als professioneller Multiplikator das vorliegende Unbehagen des katholischen Volkes an der Moderne, dessen Antipathie gegen Juden sowie die gesteigerte Volksfrömmigkeit.“

³⁰⁶ Vgl. Olaf Blaschke, Katholizismus und Antisemitismus, 30.

³⁰⁷ Vgl. Konrad Martin, Unsere gegenwärtige Pflicht, 25f: „In der Tat gibt es hier nur ein Entweder - Oder. Entweder kehren die ehrlichen christus-gläubigen Protestantent Deutschlands bald zur katholischen Wahrheit und Einheit zurück, oder es löst sich die ganze deutsche protestantische Kirche schließlich in einen chaotischen Urbrei auf.“

dezidierten „Romorientierung“³⁰⁸ sprechen. Verstärkt wurde diese Tendenz durch die Gleichsetzung von Protestantismus und Deutschtum im Kaiserreich, sodass die Abschottung des Katholizismus gegenüber einer protestantisch geprägten Kultur noch deutlicher und die ultramontane Gesinnung zur Grundlage der eigenen Identitätskonstruktion wurde.³⁰⁹ Zu ihren Grundelementen gehörten die Zentralisierung der katholischen Kirche auf Rom und den Papst hin, eine Klerikalisierung, die Orientierung an Scholastik und Gegenreformation, sowie die Ablehnung der Moderne.³¹⁰

³⁰⁸ Hubert Wolf, Katholische Kirchengeschichte im „langen“ 19. Jahrhundert von 1789 bis 1918, 152. Vgl. Thomas Nipperdey, Religion im Umbruch, 13: „Der nicht-ultramontane Katholizismus lag in Trümmern.“

³⁰⁹ Hubert Wolf, Katholische Kirchengeschichte im „langen“ 19. Jahrhundert von 1789 bis 1918, 167. Vgl. Heinz Hürten, Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus, 133: „Der ultramontane und poltische aktive Katholizismus trat in das neue Reich mit der Belastung, diesen kleindeutschen Staat nicht gewollt und die Liberalen bekämpft zu haben, die zu seinen Befürwortern gehört hatten.“

³¹⁰ Thomas Nipperdey, Religion im Umbruch, 9.

3.2. Der evangelische Kirchenkreis Paderborn

Die eigentliche Geschichte des protestantischen Kirchenwesens im ehemaligen Hochstift Paderborn beginnt mit der Errichtung des westfälischen Konsistoriums in Münster im Jahr 1815. Zwar hatten sich weite Teile des Hochstifts Paderborn nach der Mitte des 16. Jahrhunderts der Reformation angeschlossen.³¹¹ Im Zuge der katholischen Reform wurden bis zum Beginn des Dreißigjährigen Krieges so gut wie alle Anhänger der reformatorischen Lehren unter Bischof Ferdinand von Fürstenberg rekatholisiert oder vertrieben.³¹² Erste Anzeichen evangelischen Lebens zeigten sich schon vor der Institutionalisierung durch die preußische Regierung an einzelnen Orten. In Paderborn hängt dies mit dem Einmarsch preußischer Truppen im August 1802 und der Übergabe der Abdinghofkirche für den evangelischen Gottesdienst im folgenden Jahr zusammen.³¹³ Zur Gründung von evangelischen Kirchengemeinden kam es erst einige Jahre später im Hochstift. Im Paderborner Gebiet war lediglich die Kirchengemeinde Herlinghausen aus den Zeiten der Reformation übrig geblieben und wurde von Hessen aus betreut. Im Gebiet des Fürstbistums Corvey sah die Lage durchaus anders aus. In der Stadt Höxter beginnt die Reformation im Jahre 1533. Nach dem Interim von 1548 blieben Höxter (St. Petri und St. Kiliani) und Bruchhausen und Amelunxen beim evangelischen Glauben.³¹⁴ Bis zur Säkularisierung nutzte der Abt (seit 1792 Bischof) der Reichsabtei seine landesherrliche Stellung zu Rekatholisierungsmaßnahmen und zur Unterdrückung der Evangelischen.³¹⁵ In Folge der preußisch-französischen Konvention von 1802 ging die Herrschaft Corvey an Nassau-Oranien über.³¹⁶ Sie währte nur kurz, da 1807 Corvey (wie auch Paderborn) in das neue Königreich Westphalen inkorporiert wurde.³¹⁷ Erst mit den Regelungen des Wiener

³¹¹ Vgl. Robert Stupperich, Westfälische Reformationsgeschichte, 169. Sowie vgl. Gesine Dronsz, Reformation in Paderborn - nur eine Episode?, 11ff.

³¹² Vgl. Robert Stupperich, Westfälische Reformationsgeschichte, 169.

³¹³ Vgl. Jens Murken, „Die Präsenz der Kirche entscheidet sich an der Existenz der Gemeinde.“, 58.

³¹⁴ Vgl. Christoph Lagemann, Der Kirchenkreis Paderborn, 243. Im Jahr 1790 lebten im Corveyer Herrschaftsgebiet 3.000 Evangelische und 12.000 Katholiken (Vgl. Georg Föllinger, Corvey - Von der Reichsabtei zum Fürstbistum, 102).

³¹⁵ Vgl. a. a. O., 27.

³¹⁶ Vgl. a. a. O., 177 und Georg Schumacher, Geschichte der Evangelischen Gemeinde, 55ff. Mit der Errichtung eines evangelischen Konsistoriums wurde die bis dahin bestehende bischöfliche Aufsicht beendet (Vgl. Hertha Köhne, Die Entstehung der westfälischen Kirchenprovinz, 25).

³¹⁷ Vgl. Monika Lahrkamp, Die französische Zeit, 23.

Kongresses wurde das ehemalige Fürstbistum Corvey dann zu einem Teil des Königreichs Preußen.³¹⁸

Geprägt wird die im Jahre 1815 gegründete Kirchenprovinz Westfalen zunächst durch die Neuorganisation in Folge der Eingliederung von schon bestehenden lutherischen und reformierten Kirchengemeinden und deren Zusammenschlüssen sowie den hinzu gekommenen vor allem katholisch-bevölkerten Gebieten. Förderlich war dabei, dass sich der westfälische Oberpräsident Ludwig von Vincke, der die Geschicke der Provinz von 1815 bis 1844 leitete, auch persönlich beim Aufbau des evangelischen Gemeindewesens engagierte.³¹⁹ Zum Präsidenten des neugeschaffenen Konsistoriums der Kirchenprovinz Westfalen wurde der Oberpräsident bestellt.³²⁰ Durch den Sieg Napoleons über Preußen war auch die konsistoriale Leitung der evangelischen Kirche zerstört worden. Die Neuordnung, die auch im Rahmen des Stein'schen Reform- und Modernisierungswerkes steht, konnte schließlich das synodale Prinzip stärken.³²¹ Die Lösung der Verfassungsfrage der Kirchenprovinz zog sich hin, bis mit der neuen „Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung“ von 1835 die Kirchenprovinzen Rheinland und Westfalen ein eigenständiges Profil gegenüber den anderen Provinzen der Preußischen Landeskirche wahren konnten. Zugleich war die Kirchenprovinz Westfalen ebenso von den weiteren Maßnahmen des landesherrlichen Kirchenregiments König Friedrich Wilhelms III. betroffen: die Union und die neue Agende. Eine Motivation zum Unionsaufruf des Königs vom 27.09.1817 zum 300jährigen Reformationsjubiläum bildete die im gleichen Jahr durchgeführte märkische Synode aus Lutheranern und Reformierten.³²² „Im Unterschied zu Kirchenunionen in anderen deutschen Landeskirchen besitzt die Kirchenunion in Preußen kein kirchliches Statut, keine Lehrvereinbarungen, in ihrem Anfang auch keine gottesdienstliche Einheitsform. Sie ist auf einen Weg von Sakraments- und

³¹⁸ Vgl. Christoph Lagemann, Der Kirchenkreis Paderborn, 244.

³¹⁹ Vgl. Friedrich Brune, Der erste Oberpräsident der Provinz Westfalen, 78 und 109: „Fest steht, daß manche evangelische Gemeinde in Westfalen ihre Existenz seinem mutigen und unerschrockenen Eintreten verdankt. Für alle Nöte, gerade auch der neuen evangelischen Diaspora-Gemeinden, hatte er Ohr und Herz.“

³²⁰ Vgl. a. a. O., 85.

³²¹ Vgl. Gerhard Besier, Preussische Kirchenpolitik, 11.

³²² Vgl. Robert Stupperich, Die Evangelische Kirche in Westfalen 1815-1945, 45. Vgl. dazu auch Friedrich Brune, Der erste Oberpräsident der Provinz Westfalen, 84: „Der König, ein bewußt evangelischer Christ, war sich als erstes und vornehmstes Glied der Evangelischen Kirche in altpreußischen Landen seiner, wie er meinte, ihm damit von Gott auferlegten Verpflichtung bewußt, nun auch der erste Bischof, der Leiter und Verwalter der Evangelischen Kirche in seinem Lande zu sein.“

Parochialgemeinschaft hin angelegt, für den nur der erste Schritt getan wird.³²³ Der weitere Weg verlief wechselvoll, so dass schließlich Friedrich Wilhelm IV. im Jahr 1852 für eine Klärung sorgen musste, indem er die Union als eine Verwaltungsunion beschrieb.³²⁴ Mit der Union zwischen Reformierten und Lutheranern war es möglich, eine evangelische Landeskirche in Preußen zu schaffen und ein modernes Verständnis einer Staatskirche zu etablieren.³²⁵ Das Jahr 1817 steht aber auch noch für eine Reform der Staatsverwaltung, die zur Gründung des Kultusministeriums führte, das für die geistlichen Angelegenheiten zuständig wurde. Zum ersten Minister wurde Karl von Altenstein berufen, der dem Ministerium bis 1840 vorstand.³²⁶ Die neue preußische Agende lag 1821 vor und führte zu zum Teil heftigen Reaktionen von Ablehnung und Verweigerung in der Landeskirche.³²⁷ Erst als der König erlaubte, den Provinzialagenden eigene Anhänge anzufügen, wurden diese auf Seiten der Pfarrerschaft annehmbar.³²⁸ Die Agende für das Rheinland und Westfalen ließ bis 1834 auf sich warten, da die Einführung mit der Klärung der Kirchenordnung verbunden war.³²⁹ Die Agende blieb bis zur revidierten Ausgabe im Jahr 1895 in Geltung.³³⁰ Die in Preußen weiter schwelenden Fragen zur Union führten 1850 zur Einführung einer obersten kirchenleitenden Behörde: des Evangelischen Oberkirchenrats (EOK).³³¹ Mit der ersten Generalsynode der Kirche der altpreußischen Union 1876 konnte die evangelische Kirche mehr Eigenständigkeit im Königreich Preußen erlangen.³³² Im Laufe der Jahre bildeten sich kirchliche Lager auf den Synoden heraus: Im Deutschen Protestantverein organisierten sich die liberalen Kräfte, die Konfessionellen fanden sich in der Allgemeinen Evangelisch-lutherischen Konferenz zusammen, in der Evangelischen Vereinigung fand sich die Mittelpartei repräsentiert; die Positive Union war aus der

³²³ Johann F. Gerhard Goeters, Einleitung, 27.

³²⁴ Vgl. Robert Stupperich, Die Evangelische Kirche in Westfalen 1815-1945, 66. Joachim Mehlhausen hebt hervor, dass Friedrich Wilhelm IV. das Prinzip der Toleranz - im Gegensatz zu seinem Vater - wieder aufgenommen hat und die verschiedenen anhängigen und ungelösten religiösen Problemstellungen angegangen ist (Vgl. Joachim Mehlhausen, Friedrich Wilhelm IV., 197ff).

³²⁵ Vgl. Errki Kouri, Der deutsche Protestantismus, 51.

³²⁶ Vgl. Klaus Wappler, Karl von Altenstein und das Ministerium, 116f.

³²⁷ Von 338 westfälischen Geistlichen lehnten 1830 219 die neue Agende ab (vgl. Robert Stupperich, Die Evangelische Kirche in Westfalen 1815-1945, 47).

³²⁸ Vgl. Wilhelm H. Neuser, Evangelische Kirchengeschichte Westfalens im Grundriß, 159.

³²⁹ Vgl. Wilhelm H. Neuser, Agende, Agendenstreit und Provinzialagenden, 159.

³³⁰ Vgl. Robert Stupperich, Die Evangelische Kirche in Westfalen 1815-1945, 48.

³³¹ Vgl. Hartmut Sander, Die oktroyierte Verfassung und die Errichtung des Evangelischen Oberkirchenrats, 416.

³³² Vgl. Wilhelm H. Neuser, Evangelische Kirchengeschichte Westfalens im Grundriß, 180.

Hofpredigerpartei hervor gegangen und bildete schließlich die größte Gruppe.³³³ Jede dieser Gruppen stellte sich anders zu den kulturellen und wissenschaftlichen Entwicklungen des 19. Jahrhundert und schließlich kulminierten die Streitigkeiten am Ausgang des Jahrhunderts in der Frage nach der Besetzung theologischer Lehrstühle in der westfälischen Provinzialsynode 1893. Den konservativen Weg beschritt auch Friedrich von Bodelschwingh im Jahr 1904 mit der Gründung einer theologischen Schule in Bethel.³³⁴ Die Anstalten in Bielefeld-Bethel waren infolge der Rede Wicherns in Wittenberg 1848 gegründet worden, die zum Gründungsdokument der Diakonie (Innere Mission) wurde. Vielfach war das diakonische Engagement mit einem Hintergrund in der Erweckungsbewegung verbunden.³³⁵ In Minden-Ravensberg und Lippe hatte sich die Erweckung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur hegemonialen Frömmigkeitskultur entwickelt, die geprägt war von der radikalen Absage an das Programm einer rationalistischen Theologie.³³⁶ Von dort aus wirkte die Erweckungsbewegung auch in den Kirchenkreis Paderborn hinein.

3.2.1. Die Gemeinden als Teil des Kirchenkreises Bielefeld 1818-1840

Mit der Inbesitznahme durch die Preußen 1802 hatte es schon erste evangelische Gottesdienste in Paderborn gegeben. 1806 wurde Pfarrer Friedrich Wilhelm Offelsmeyer³³⁷ beauftragt, die Gründung einer Zivilkirchengemeinde vor zu bereiten.³³⁸ Die rechtliche Konstituierung der de facto bestehenden Gemeinde³³⁹ wurde durch die Besetzung durch Truppen Napoleons im Herbst 1806 vereitelt. 1809 wurde dann Karl Günter³⁴⁰ zum Pfarrer der evangelisch-protestantischen Gemeinde bestellt und damit neben Münster die zweite

³³³ Vgl. a. a. O., 182 und Robert Stupperich, Die Evangelische Kirche in Westfalen 185-1945, 55: „Von da wird es auch verständlich, daß die theologischen Kämpfe in den folgenden Jahrzehnten mit zunehmender Heftigkeit ausgetragen wurden. Den Auseinandersetzungen zwischen Rationalisten und Supranaturalisten folgten solche mit den Vertretern der Erweckungsbewegung und mit den Konfessionellen. Diese Kämpfe fanden ihren Niederschlag auf Synoden, in Pfarrkonventen und in der theologischen Kleinkultur. Sie zogen bisweilen weite Kreise und bestimmten auch der gebildete Bürgertum.“

³³⁴ Vgl. Wilhelm H. Neuser, Evangelische Kirchengeschichte Westfalens im Grundriß, 189.

³³⁵ Vgl. a. a. O., 175.

³³⁶ Josef Mooser, Erweckungsbewegung und Gesellschaft, 11.

³³⁷ Vgl. Friedrich Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen, 369 (Nr. 4589).

³³⁸ Vgl. Jens Murken, „Die Präsenz der Kirche entscheidet sich an der Existenz der Gemeinde.“, 156.

³³⁹ Vgl. a. a. O., 161.

³⁴⁰ Vgl. Friedrich Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen, 171 (Nr. 2178).

Unionsgemeinde in Westfalen geschaffen.³⁴¹ Da ein juristisches Gründungsdokument fehlt, ist das Gründungsdatum der Paderborner Gemeinde nur schwer zu bestimmen.³⁴² Jedenfalls ist sie die einzige Gemeindegründung nach dem Zeitalter des Konfessionalismus bis zur Errichtung der Kirchenprovinz Westfalen. Die Evangelischen in Paderborn und dem ehemaligen Hochstift waren unbeliebt, nicht nur weil sie einer anderen Konfession angehörten, sondern auch weil sie mit Preußen assoziiert wurden, das für das Ende der politischen Eigenständigkeit des Fürstbistums Paderborn stand.³⁴³

In der Zeit des Königreichs Westphalen waren die Evangelischen in den Gebieten der ehemaligen Fürstbistümer Paderborn und Corvey in einer Landeskirche zusammen gefasst worden. Dieser Zusammenschluss setzte sich nach dem endgültigen Übergang an Preußen fort, indem der ravensbergische Superintendent Heinrich Scherr³⁴⁴ die Aufsicht über die Gemeinden übernahm. So visitierte Scherr die Gemeinden in Höxter, Amelunxen, Bruchhausen und Paderborn umgehend. In seinem Bericht werden die diakonischen Bemühungen in Höxter hervorgehoben, Paderborn als eine sich entwickelnde Gemeinde und die beiden Landgemeinden als ärmlich dargestellt.³⁴⁵ Die Gemeinde in Herlinghausen wurde übersehen, da sie zwar politisch zum Fürstbistum Paderborn, jedoch kirchlich zu Kurhessen gehört hatte. Auf der Sitzung der Superintendentur Bielefeld 1817 wurde beschlossen, im Regierungsbezirk Minden vier Kirchenkreise zu errichten: Minden, Rahden, Herford und Bielefeld. Paderborn und Corvey wurden nun Teil des Kirchenkreises Bielefeld, der sich 1818 konstituierte.³⁴⁶ Auf der Kreissynode 1835 wurde die Idee der Bildung eines eigenen Paderborner Kirchenkreises aufgeworfen und in der Synode im folgenden Jahr wieder aufgegriffen. Der Paderborner Pfarrer Friedrich Baumann³⁴⁷ formulierte in einem Memorandum die Vorbehalte gegen eine solche Eigenständigkeit, denen Konsistorialrat Anton Sasse³⁴⁸ in einem Gegengutachten widersprach.³⁴⁹ Baumann befürchtete, dass der Zusammenhalt mit dem evangelisch geprägten Minden-Ravensberg verloren gehe und die Kirchengemeinden die entstehenden

³⁴¹ Vgl. Jens Murken, „Die Präsenz der Kirche entscheidet sich an der Existenz der Gemeinde.“, 166.

³⁴² Zur Diskussion dazu vgl. a. a. O. und vgl. dazu Iris Schäferjohann-Bursian, „Verzage nicht, du Häuflein klein...“.

³⁴³ Vgl. Friedrich Brune, Der erste Oberpräsident der Provinz Westfalen, 79.

³⁴⁴ Vgl. Friedrich Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen, 434 (Nr. 5387).

³⁴⁵ Vgl. Christoph Lagemann, Der Kirchenkreis Paderborn, 244f.

³⁴⁶ Vgl. Friedrich Brune, Der erste Oberpräsident der Provinz Westfalen, 87.

³⁴⁷ Vgl. Friedrich Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen, 24 (Nr. 298).

³⁴⁸ Vgl. a. a. O., 427 (Nr. 5305).

³⁴⁹ Vgl. Christoph Lagemann, Der Kirchenkreis Paderborn, 247f.

finanziellen Belastungen durch den neuen Kirchenkreis nicht würden tragen könnten.³⁵⁰ Schließlich kommt der westfälische Oberpräsident von Vincke in seiner Stellungnahme vom 14. Juli 1838 zu dem Ergebnis, die Gründung eines Kirchenkreises Paderborn für sinnvoll zu erachten.³⁵¹ In der Kirchenkreisreform 1838 werden zusätzlich die Kirchenkreise Vlotho, Halle und Paderborn errichtet und am 21. Oktober 1840 konstituiert sich der Kirchenkreis Paderborn.³⁵²

Nicht nur in Paderborn wuchs der Anteil der evangelischen Bevölkerung, auch in Warburg als einem wichtigen weiteren Verwaltungszentrum. Jedoch musste es bis zur Gründung eigener evangelischer Kirchengemeinden noch einige Jahre dauern. Während der Zeit als Teil des Kirchenkreises Bielefeld von 1818 bis 1840 wurden insgesamt drei Gemeinden neu ins Leben gerufen und in die Eigenständigkeit geführt: Warburg (1824), Büren (1834) und Lichtenau (1838).³⁵³ Die Gemeinden des Kirchenkreise hatten alle die Union angenommen. Im Jahr 1830 wurde dies in den bis dahin errichteten Gemeinden des Kirchenkreises in einem förmlichen Akt wiederholt.³⁵⁴

Frömmigkeitsgeschichtlich bestimmend wurde im 19. Jahrhundert in Ostwestfalen die sich von Minden-Ravensberg ausbreitende Erweckungsbewegung. Zur ersten über die Region Minden-Ravensberg ausstrahlenden Gestalt wurde der Pfarrer Heinrich Volkening³⁵⁵, der seit 1823 erwecklich predigte.³⁵⁶ Sein Nachfolger wurde der Mennighüffener Pfarrer

³⁵⁰ Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1856, 2.

³⁵¹ Vgl. Christoph Lagemann, Der Kirchenkreis Paderborn, 248. Der entsprechende Beschluss der Westfälischen Provinzialsynode 1838 lautet: „Es sollen die Gemeinden im Corvey'schen und Paderbornschen zu einer besonderen Diöcese vereinigt werden, um dieselben sowol in einem organischen Zusammenhange mit der evangelischen Landeskirche zu erhalten, als auch insbesondere das kirchliche und evangelischen Interesse in denselben zu erwecken, zu beleben und zu kräftigen. Es ist darum wünschenwerth, daß sie durch einen eigenen Kreis-Synodal-Verband enger mit einander vereinigt werden, welcher nicht zu umfassend ist, als daß der zu berufende Superintendent, ohne sein eigenes Pfarramt zu versäumen, durch die nötige persönliche Intervention und Anregung das christliche und kirchliche Gemeindeleben in derselben fördern könne“ (zit. n. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1856, 2).

³⁵² Vgl. Christoph Lagemann, Der Kirchenkreis Paderborn, 249.

³⁵³ Es wurde das Jahr der vollständigen Selbstständigkeit der Kirchengemeinde genommen. Der Gemeindegegründungsprozess bzw. die Errichtung der Gemeinde kann einige Jahre zurück reichen. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1842, 3 und 1852, 2. In Höxter wurde die Union im Jahr 1817 eingeführt (Vgl. Georg Schumacher, Geschichte der Evangelischen Gemeinde, 69). Lediglich in der Gemeinde Herlinghausen wird das Abendmahl nach der reformierten Weise gefeiert. Außerdem kann Pfarrer Beckhaus erreichen, dass in Höxter nach Einführung der Agenda auch dezidiert lutherische Gottesdienstformen (Mette und Vesper), die durch die früher geltende Braunschweigisch-lüneburgische Kirchenordnung in Gebrauch waren, wieder durch die Evangelischen Oberkirchenrat zugelassen werden (vgl. Robert Stupperich, Die Evangelische Kirche in Westfalen 1815-1945, 48).

³⁵⁵ Vgl. Friedrich Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen, 530 (Nr. 6578).

³⁵⁶ Vgl. Robert Stupperich, Die Evangelische Kirche in Westfalen 1815-1945, 58.

Theodor Schmalenbach³⁵⁷. In das Zentrum des pastoralen Wirkens wurde die Predigt und die Seelsorge gestellt und zu dem wichtigsten Event entwickelte sich das Missionsfest.³⁵⁸ Die Erweckung hat ihr eigenes Milieu geschaffen, das den sich davon unabhängig vollziehenden Bedeutungsverlust der evangelischen Pfarrer in der Gesellschaft Preußens im 19. Jahrhundert noch verstärkt hat.³⁵⁹ Auch auf den Kirchenkreis Paderborn hat die Erweckung in der Gestalt des Pfarrers in Höxter, Konrad Beckhaus³⁶⁰, Einfluss genommen, der über 30 Jahre dem Kirchenkreis als Superintendent vorstand.

3.2.2. Der Kirchenkreis Paderborn 1840-1900

Der Paderborner Pfarrer Friedrich Baumann wird zum ersten Superintendenten des neugegründeten Kirchenkreises gewählt.³⁶¹ Im Jahre 1821 war Baumann als Pfarrer in sein Amt in Paderborn eingeführt worden und „hatte damals zu betreuen: die Kirchengemeinden Paderborn, Lichtenau, Fürstenberg, Büren, das Krankenhaus der barmherzigen Schwestern in Paderborn, die Militärlazarette in Paderborn und Neuhaus, das Untersuchungsgefängnis, die Militär- und Zivilgemeinde Neuhaus (150 Seelen), den evangelischen Religionsunterricht am Paderborner Gymnasium (50 Schüler) und nicht zuletzt seit 1840 das Superintendentenamt.“³⁶² Von seiner Studienzeit war er rationalistisch geprägt gewesen und schloss sich dann in Paderborn der Erweckung an, was ihm als Opportunismus ausgelegt wurde.³⁶³ 1857 schied er schließlich aus dem Amt des

³⁵⁷ Vgl. Friedrich Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen, 440f. (Nr. 5461) und Gerhard Rösche, Superintendent Theodor Schmalenbach.

³⁵⁸ Vgl. Robert Stupperich, Die Evangelische Kirche in Westfalen 1815-1945, 59.

³⁵⁹ Vgl. Oliver Janz, Evangelische Pfarrer und Bürgertum in Westfalen, 66: „Parallel zur Entkirchlichung, dem Bedeutungsverlust der Pfarrerschaft, dem Wandel der Gemeindestruktur und der Entbürgertlichung des kirchlichen Lebens vollzog sich in bedeutenden Teilen der preußischen Pfarrerschaft ein Rückzug in ein zunehmend nach außen abgeschottetes, kirchlich-pastoral geprägtes Milieu, Prozesse, die sich gegenseitig bedingten und verstärkten. Sie wurden erheblich gefördert durch Neuluthertum und Erweckungsbewegung, die seit den 1840er Jahren die Pfarrerschaft und ihr Selbstverständnis immer stärker prägten.“

³⁶⁰ Vgl. Friedrich Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen, 28 (Nr. 348).

³⁶¹ Vgl. Christoph Lagemann, Der Kirchenkreis Paderborn, 250.

³⁶² A. a. O., 251.

³⁶³ Vgl. a. a. O., 252. Im Jahr 1850 stellt Superintendent Baumann in Bezug auf ein von der Erweckung geprägten Gemeindeleben im Kirchenkreis fest: „Daß ein eigentliches Glaubensleben mehr und mehr erwacht, wird aus einer Gemeinde gerühmt. In andern Gemeinden bemerkt man leise Anfänge. Im Allgemeinen ist überall religiöser und kirchlicher Sinn neben einer völligen Gleichgültigkeit gegen Religion und Christenthum und entschiedener Gedankenlosigkeit und während einerseits die Kirche fleißig besucht und am Heiligen Abendmahl regelmäßig Theil genommen wird, kommen andere nie zur Kirche oder zum Abendmahl, in einigen Gemeinden ist

Superintendenten aus. Im Jahr zuvor bilanziert er auf der Kreissynode im Hinblick auf sein vor der Abtrennung vom Kirchenkreis Bielefeld geäußertes Bedenken: „Allein es ist nicht nur keine einzige dieser Befürchtungen eingetroffen, sondern es hat die Trennung uns nur zum Vortheil gereicht. Die Gemeinden, bisher einander fast fremd, schlossen sich enger zusammen, und wurden bald gewahr, wie ganz anders ihre Angelegenheiten durch die von ihnen gewählten kirchlichen Organe gefördert wurden, weil diese ausschließlich damit sich beschäftigen konnten“³⁶⁴.

Der Pfarrer von Höxter, Konrad Beckhaus³⁶⁵, wird auf der Kreissynode 1857 zum Nachfolger Baumanns ins Amt des Superintendenten gewählt und zu Beginn des folgenden Jahres eingeführt.³⁶⁶ Bei Beckhaus verbinden sich Erweckungsbewegung und lutherischer Konfessionalismus.³⁶⁷ Mit Predigt und diakonischem Engagement versucht Beckmann dies zu konkretisieren. Schon 1849 hatte er das St. Petristift in Höxter als erste Institution der Inneren Mission im Kirchenkreis gegründet.³⁶⁸ Die Aufgabe des Petristifts bestand darin, „solche Kinder aus der Diaspora aufzunehmen, welche sonst keine evangelische Erziehung erhalten konnten.“³⁶⁹ Dieses Projekt veranlasste den damaligen Superintendenten Baumann dazu, das Engagement in Höxter als Vorbild für weitere diakonische Aktivitäten zu sehen: „Eine der erfreulichsten und lieblichsten Erscheinungen in der evangelischen Kirche Deutschlands überhaupt und Preußens insbesondere ist der überall sich regende Eifer für die Zwecke der inneren Mission und die lebendige Theilnahme, welche dieselbe in den

die Zahl der ersteren, in anderen die Zahl der letzteren überwiegend. So leben für jetzt noch die, welche für oder gegen Christus sind, untereinander, es ist noch keine Geschiedenheit eingetreten, sie wird aber immer mehr hervortreten, und das bewußte Auseinander- und Gegenübertreten kommt zunächst da zum Vorschein, wo das Gemeindeleben erwacht“ (Verhandlungen der Kreissynode 1850, 20).

³⁶⁴ Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1856, 2.

³⁶⁵ Vgl. Friedrich Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen, 28 (Nr. 348). Vgl. auch die Biographie von Wilhelm Burgbacher in: Konrad Beckhaus, Das Evangelium von der Vergebung der Sünden, XI-LVI. Sowie vgl. dazu Wolfgang Petri, Superintendent Konrad Beckhaus.

³⁶⁶ Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1857, 12.

³⁶⁷ Vgl. Robert Stupperich, Die Evangelische Kirche in Westfalen 1815-1945, 59f. In seiner Predigt über Lk 7, 38-50 auf der Provinzialsynode im Jahr 1865 macht Beckhaus die Vergebung der Sünden zur Voraussetzung der Erweckung des Herzens: „Alles Vornehmen hilft nicht, Jesum zu lieben; unser Herz hat keine Lust und keine Macht, Jesum zu lieben; dazu müssen wir andere Menschen werden. Da sieht im Evangelium den einzigen Weg, wie er unser Herz so umwandeln kann, daß es ihn lieb hat: durch die Vergebung der Sünden. Wem vergeben ist, der liebt. Darin, daß es die Vergebung der Sünden empfängt, darin kommt die Liebe Gottes in unser todes Herz.“ (Konrad Beckhaus, Das Evangelium von der Vergebungen der Sünden, 579). Auch in einer undatierten Predigt für den Reformationstag: „Evangelisch werden kann man nur durch eine Reformation, und zwar durch eine Reformation des innersten Herzens“ (Konrad Beckhaus, Suche Jesum und sein Licht! 530).

³⁶⁸ Vgl. Robert Stupperich, Die Evangelische Kirche in Westfalen 1815-1945, 67.

³⁶⁹ Georg Schumacher, Geschichte der Evangelischen Gemeinde, 75.

Gemeinden gefunden hat. Unter den Gemeinden des Synodalkreises geht darin Höxter mit dem rühmlichsten Beispiele voran. Es giebt sich dort ein lebendiger Sinn für die Angelegenheiten der inneren Mission kund, welcher von allen Gemeinden der Diözese beachtet zu werden verdient.³⁷⁰ Von 1858 bis 1890 wird Beckmann dem Kirchenkreis als Superintendent vorstehen. Im Jahr 1892 folgt der Driburger Pfarrer Georg Baersch³⁷¹ im Amt des Superintendenten nach.³⁷²

In der Mitgliederzahl ist der neugegründete Kirchenkreis Paderborn der kleinste der Kirchenprovinz, auch wenn er von seiner Ausdehnung in der Fläche zu den größten gehört.³⁷³ Zu den ersten organisatorischen Maßnahmen gehört die Einpfarrung der verstreut wohnenden Evangelischen in die entsprechenden Kirchengemeinden, die noch einige Zeit in Anspruch nehmen wird.³⁷⁴ Die Zahl der Evangelischen im Kirchenkreis wird von den im Synodalprotokoll für das Jahr 1843 ausgewiesenen 6.052 Mitgliedern auf 14.331 im Jahr 1900 steigen (das entspricht einer Steigerung um 138 %).³⁷⁵ In den Jahren von der Errichtung des Kirchenkreises bis 1900 wurden dann neun neue Kirchengemeinden gegründet bzw. selbständig: Brakel (1844), Lippspringe (1847), Driburg (1854), Peckelsheim (1856), Marienmünster-Nieheim (1864), Steinheim (1877), Beverungen (1887), Scherfede-Westheim (1887) und Fürstenberg (1893). Zu den besonderen Herausforderungen gehören die Neuerrichtung von Schulen, Pfarrwohnungen und Kirchen, sowie die Instandhaltung der bestehenden Gebäude, die in vielen Fällen nur durch die Förderung des preußischen Königs und des Gustav Adolf-Vereins möglich wird, der sich die Unterstützung evangelischer Diasporagemeinden zur Aufgabe gemacht hatte.³⁷⁶

In den Synodalprotokollen klingen die Themen an, die den Kirchenkreis über die nächsten Jahrzehnte beschäftigen werden. Als Diasporakirchenkreis ist Paderborn durch eine andere christliche Mehrheitskonfession herausgefordert, und so ist die konfessionelle Situation stets Thema bei den Synodalzusammenkünften und wird durchweg problematisiert. Die Intensität der Auseinandersetzung wird dabei unterschiedlich beschrieben, wobei die Opferrolle den Evangelischen zugeschrieben wird. Nach der Verhaftung des Kölner Erzbischofs spitzt sich die konfessionelle Lage auch im ehemaligen Hochstift Paderborn

³⁷⁰ Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1850, 2.

³⁷¹ Vgl. Friedrich Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen, 16 (Nr. 197).

³⁷² Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1891, 18.

³⁷³ Iris Schäferjohann-Bursian, „Verzage nicht, du Häuflein klein..., 94.

³⁷⁴ Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1849, 7.

³⁷⁵ Vgl. dazu Anhang 9.1. In Warburg beträgt die Steigerung im gleichen Zeitraum 243 %.

³⁷⁶ Vgl. Johann Friedrich Gerhard Goeters, Nationalkirchliche Tendenzen und Landeskirchen, 336.

zu, die sich in den Jahren vor dem 1. Vatikanischen Konzil wieder zu entspannen scheint.³⁷⁷ Das Konzil sorgte dann für eine neuerliche Verschärfung des konfessionellen Gegensatzes.³⁷⁸ Die Gesetzgebung Bismarcks im Kulturkampf trägt nicht zu einer Entspannung bei, sodass Superintendent Baertsch im Jahr 1894 feststellt: „Daß die konfessionellen Gegensätze durchweg sich steigern und in wachsender Gehässigkeit und Ausbrüchen des Fanatismus sich kundgeben, nicht am wenigsten in der Wiedertaufe der Uebertretenden und dem Versuch, auch auf Kommunalfriedhöfen die Evangelischen in irgend einen Winkel zu weisen“³⁷⁹. Sein Vorgänger Beckhaus formulierte als Aufgabe für die evangelische Kirche in der Situation der Diaspora: „Die Diaspora hat der römischen Kirche gegenüber die bestimmte Mission, nicht allein der evangelischen Kirche Anerkennung zu verschaffen und ihre Gränzen zu wahren, sondern vor Allem ihre Lehre und ihr Wesen den Römischen bekannt werden zu lassen, und durch das Hervortreten des gemeinsam Christlichen die Schroffheit des Gegensatzes zu mildern.“³⁸⁰ Dass es zu einer Anerkennung der evangelischen Kirche im katholischen Bistum Paderborn noch ein weiter Weg ist, zeigt sich gerade an der Frage nach der religiösen Kindererziehung in Mischehen zwischen einem katholischen und evangelischen Ehepartner. Als weiterer Anstoß der Verärgerung auf evangelischer Seite wird die Proselytenmacherei genannt, die vor allem dem Wirken der Jesuiten zugeschrieben wird.³⁸¹

Die Beerdigung Evangelischer auf den Friedhöfen des Wohnorts scheint vor dem sogenannten Kölner Ereignis kein Problem gewesen zu sein.³⁸² Anlass der Verschärfung der konfessionellen Lage waren also nicht regionale Probleme, sondern die Auseinandersetzung des Preußischen Staates mit dem Kölner Bischof. In der Folge heizte sich die Stimmung so weit auf, dass es in der Kirchengemeinde Driburg von Seiten der

³⁷⁷ Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn, 1869, 2: „Das Verhältnis zu den einzelnen römischen ist im Allgemeinen ein durchaus freundliches; man gewöhnt sich immer mehr, die Evangelischen als Christen und als gleichberechtigt anzusehen. Dabei hat es aber auch wieder seine Wahrheit, was ein Bericht beklagt, daß die Katholiken sich nur so lange freundlich zeigen, als man ihnen nachgiebt, und daß man sofort als intolerant verschrien werde, wenn man ihnen in Beziehung auf die Mischehen nicht ganz und gar das Feld räume.“

³⁷⁸ Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1872, 3.

³⁷⁹ Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1894, 3.

³⁸⁰ Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1867, 3.

³⁸¹ Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1853, 5f : „Die Ursache dieser Spannung wird mit Recht dem Wirken der Jesuiten zugeschrieben, welche zwar bei ihrem öffentlichen Auftreten die evangelische Kirche nicht direct angegriffen, indirect aber dieselbe als eine Secte, die ihre Kirchlein und Kapellen neben dem prachtvollen und unerschütterlich feststehenden erhabenen Dom der katholischen Kirche angebaut hätten, tief herabgesetzt haben, seitdem aber in der Stille mit dem gewohnten Eifer an dem Umsturz der evangelischen Kirche, ihrem Princip gemäß, arbeiten.“

³⁸² Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1842, 5.

katholischen Mehrheitsbevölkerung zu gewaltsamen Ausschreitungen gegen evangelische Beerdigungen gekommen ist.³⁸³ Da man im Jahr 1842 in der Kreissynode davon ausging, dass sich die Friedhöfe in katholischer Trägerschaft befinden, wurde den Gemeinden empfohlen, über die Anlage eigener Friedhöfe nachzudenken.³⁸⁴ Ein solcher wurde in Driburg angelegt. Die Evaluation der Trägerschaft der Friedhöfe im Kirchenkreisgebiet ergab, dass die Friedhöfe communal oder katholisch waren.³⁸⁵ Die Klärung durch die Behörden in der Frage der Zulassung von evangelischen Beerdigungen auch auf Kommunalfriedhöfen zog sich noch Jahre hin und mündete in die Regelung, dass auf einem katholischen Friedhof eine evangelische Beerdigung nur verweigert werden kann, wenn es einen evangelischen Friedhof am Ort gibt. Ansonsten findet die Beerdigung auf dem Friedhof des Wohnortes statt, auch wenn er katholisch ist.³⁸⁶

Ein weiteres Spannungsfeld hat die Überweisung von Kirchen an die evangelischen Gemeinden gebracht, bei denen ein Mitbenutzungsrecht für katholische Gottesdienste festgelegt wurde. In Warburg war das Recht katholische Gottesdienste abzuhalten auf das (Pro-)Gymnasium im ehemaligen Dominikanerkloster übergegangen und wurde von der katholischen Gemeinde ausgenutzt.³⁸⁷ Ein Rechtsstreit, der bis zum Reichsgericht geführt wurde, brachte zwar keine Beseitigung des Mitgebrauchs, aber bestimmte Auflagen, die eingehalten werden mussten, und machte den Weg frei, die Kirche zu renovieren und ihre Innenausstattung zu verändern, indem auf katholische Elemente verzichtet wurde. In Brakel und Büren waren die Verhältnisse nicht besser, sodass sich die Gemeinden schließlich von den Gotteshäusern trennten und neue Kirchen errichten ließen.³⁸⁸

Über den gesamten Zeitraum und die drei Superintendenten ziehen sich die Klagen über die sittlichen Probleme in den Gemeinden in Form von Alkoholismus, der Feiertagsentheiligung und den Folgen sexueller Verfehlungen.³⁸⁹ Als besondere pastorale Herausforderung stellt sich der Eisenbahnbau im Kirchenkreis dar. Unter den mehreren Tausend Arbeitern aus verschiedenen Regionen des Reiches sind auch Evangelische, deren Betreuung die Ortsgeistlichen überfordern.³⁹⁰

³⁸³ Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1852, 4.

³⁸⁴ Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1842, 6.

³⁸⁵ Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1853, 6.

³⁸⁶ Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1863, 3.

³⁸⁷ Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1842, 7.

³⁸⁸ Vgl. Bernd Zymner, 100 Jahre Auferstehungskirche in Brakel, 29ff.

³⁸⁹ Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1844, 19 und 1863, 8.

³⁹⁰ Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1851, 6.

Auch die theologischen Auseinandersetzungen innerhalb des Protestantismus finden ihren Niederschlag in den jährlichen Beratungen der Kreissynode. Dabei ist zu beobachten, dass zum Ende des Jahrhunderts die Heftigkeit der Meinungsäußerungen zunimmt. Dabei werden die religionsgeschichtliche Schule, Liberalismus und Protestantenverein als Bedrohung für die evangelische Kirche wahrgenommen. Im Gefolge der ersten und zweiten Phase des Apostolikumstreits wird die Frage nach der Lehrfreiheit der universitären Theologie zum Thema.³⁹¹ In allen Provinzen der preußischen Landeskirche wurden die Äußerungen Adolf von Harnacks zum Apostolikum skandalisiert und heftig diskutiert.³⁹² Entsprechende Anträge, die für die Generalsynoden 1891 und 1894 formuliert wurden, konnte die Kirchenleitung freilich verhindern.³⁹³ Zur Bekenntnisgrundlage war die Confessio Augustana zu Beginn des 19. Jahrhunderts geworden. „Im Bewußtsein der Gemeinden fungierte sogar nur das Apostolikum als das eigentliche Glaubensbekenntnis. Das hing in Preußen mit dessen verbindlicher Einführung in die Gottesdienstliturgie durch die Agende von 1817 zusammen. Daraus folgte, daß für die Gemeinden das >Festhalten am Apostolikum< zum entscheidenden Kriterium in der Auseinandersetzung mit der modernen Theologie wurde.“³⁹⁴

³⁹¹ Vgl. Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1886, 2; 1888, 3 und 1895, 2f.

³⁹² Vgl. Frank-Michael Kuhlemann, Die moderne Theologie und das evangelische Bekenntnis, 259ff.

³⁹³ Vgl. Robert Stupperich, Die Evangelische Kirche in Westfalen 1815-1945, 92.

³⁹⁴ Frank-Michael Kuhlemann, Die moderne Theologie und das evangelische Bekenntnis, 264. In der Agende Friedrich Wilhelms III. wurde das Apostolikum verpflichtender Teil des evangelischen Gottesdiensts, so dass es in der Folge zum eigentlichen Bekenntnis werden konnte (vgl. Alfred Adam, Bekenntnisstand und Bekenntnisbildung, 199).

3.3. Die jüdischen Gemeinden

Die Geschichte des Judentums in Deutschland im 19. Jahrhundert ist geprägt vom Kampf um Emanzipation und der Diskussion über die Frage nach der Assimilation. Am Ende des Jahrhunderts wird die Gleichstellung der jüdischen Bevölkerung erreicht sein, die schon am Beginn des Jahrhunderts im Königreich Westphalen aufblitzte. Mit den Veränderungen, die die Aufnahme des ehemaligen Fürstbistums Paderborn ins neugeschaffene Königreich Westphalens mit sich brachte, beginnt der Überblick des 19. Jahrhunderts. Für die jüdische Bevölkerung bedeutete die Rückkehr ins Königreich Preußen als Teil der Provinz Westfalen 1815 einen deutlichen Rückschritt. Der Kampf um die rechtliche Gleichstellung wird in Preußen bis zum Jahr 1847 dauern. Das Gesetz von 1847 brachte zwar auf der persönlichen Ebene neue Möglichkeiten für die jüdische Bevölkerung, aber blieb auf der institutionellen Ebene mehr als unbefriedigend. Mit dem Einsetzen der Hochindustrialisierung im Kaiserreich ab 1871 ist der Höhepunkt jüdischen Lebens als Landjudentum im Paderborner Raum überschritten und eine Abwanderung in die Zentren der Industrie setzt ein.³⁹⁵ Die Landflucht ist so stark, dass Synagogen geschlossen werden müssen, weil nicht mehr genügend Männer vorhanden sind.³⁹⁶

Von einer kontinuierlichen jüdischen Bevölkerungsminderheit lässt sich ab der Mitte des 16. Jahrhunderts sprechen. Verschiedene Städte des Fürstbistums nahmen für sich das Recht in Anspruch, Juden auf zu nehmen (Vergleitung), das der Kaiser mit der Reichspolizeiordnung von 1548 den Ständen eingeräumt hatte.³⁹⁷ Viele der neuen Bewohner stammten vermutlich aus Hessen, wo 1539 die Einführung einer Judenordnung für große Verunsicherung gesorgt hatte.³⁹⁸ Das Motiv für die Vergleitung von Juden liegt in der ökonomischen Bedeutung, die mit der Ansiedlung erwartet wurde und zugleich Städten und dem Landadel die Möglichkeit bot, sich als Herrschaften zu profilieren, indem sie die „iura recipiendi iudeos“³⁹⁹ ausübten. Die Übernahme des Judenregals durch die Paderborner Stände und Städte gehört in den Kontext der Schwäche des landesherrlichen Autorität im 16. Jahrhundert, in der man sich auch das Recht zur Einführung der

³⁹⁵ Vgl. Arno Herzig, Westfälische Juden zwischen Tradition und Moderne, 194.

³⁹⁶ Als Beispiel sei an dieser Stelle die Gemeinde Driburg-Dringenberg genannt, die im Jahr 1900 ihren Gottesdienst einstellen musste (Vgl. Karl Hengst (Hg.), Historisches Handbuch der jüdischen Gemeinschaften in Westfalen und Lippe, 182).

³⁹⁷ Vgl. Martha Evers, Die Geschichte der Juden in der Stadt Warburg in fürstbischoflicher Zeit, 12.

³⁹⁸ Vgl. Jörg Deventer, Das Abseits als sicherer Ort?, 53.

³⁹⁹ Friedrich Battenberg, Das Heilige Römische Reich bis 1648, 38.

Reformation genommen hatte. In den Jahren 1534/1554 wurden Schutzbriebe von den Herren von Büren ausgegeben und 1559 von der Stadt Warburg.⁴⁰⁰ Während die reformatorische Lehre wieder zurück gedrängt wurde, hielt der Landesherr an der Ansiedlung jüdischer Bevölkerung fest. Zu Beginn des 17. Jahrhundert gelingt es dann Ferdinand von Bayern als Landesherr, das Recht der Judenvergleitung wieder allein wahr zu nehmen.⁴⁰¹

Unter den jüdischen Gemeinden im Hochstift nimmt Warburg eine besondere Rolle ein, da dort wesentlich mehr Juden wohnten als in der Landeshauptstadt Paderborn und diese auch wirtschaftlich leistungsfähiger waren.⁴⁰² Den Sitz eines schon bestehenden Landesrabbinates bezeugt die Bestallungsurkunde für Mathias Hirsch aus Frankfurt/Main von 1686.⁴⁰³ Die Bedeutung Warburgs als geistiges Zentrum des Judentums und größte Gemeinde im Hochstift Paderborn zeigt sich auch an der unter dem Landesrabbiner Samuel Steeg (1797-1807) errichteten Talmudhochschule.⁴⁰⁴ Seit 1673 wird der jüdische Landtag als Selbstverwaltungsorgan bezeugt, der ebenfalls in Warburg tagte.⁴⁰⁵ Verschiedene Judenordnungen regelten das gemeindliche und organisatorische Leben. Seit 1661 sind die Juden als eine Gemeinschaft anerkannt, an deren Spitze der „Judenvorgänger“ steht, der auch für die Steuereintreibung verantwortlich war.⁴⁰⁶ In der Amtszeit des Bischofs Clemens August, der die 1719 neu veröffentlichte Judenordnung 1720 bestätigt hatte, stieg die Zahl der jüdischen Familien im Fürstbistum von 158 auf 212.⁴⁰⁷ Die Wahl Clemens Augs' war nur durch die finanzielle Unterstützung jüdischer Hoffaktoren möglich geworden; Lebensstil und Hofhaltung erforderten deren weitere Finanzierung.⁴⁰⁸ Das Interesse des Bischofs, durch die Abgaben seine Einnahmen und Unabhängigkeit von der Landständen zu vergrößern, fand bei diesen und besonders im

⁴⁰⁰ Vgl. Jörg Deventer, Das westfälische Land- und Kleinstadtjudentum in der Frühen Neuzeit, 51.

⁴⁰¹ Vgl. ebd.

⁴⁰² Das zeigen die Steuerfestlegungen: 1651 zahlten die Paderborner Juden 24 Rt., die Warburger 42 Rt. und 1678 in Paderborn 1.532 Rt. und in Warburg 13.242 Rt. (vgl. Hermann Hermes, Ausschnitte aus der Geschichte der Juden in Warburg, 77).

⁴⁰³ Vgl. a. a. O., 78. Zunächst verstand man unter einem Landrabbiner, den Geistlichen einer Landgemeinde, später wurde er zu einem Titel für den Vorsteher eines Gebietes (vgl. Arno Herzog, Einführung, 18). Auch in Corvey, das 1794 zum Fürstbistum wird, amtiert ein Landesrabbiner, ab 1796 in Personalunion mit dem Landesrabbinat des Herzogtum Westfalen (a.a.O., 19). Im 16. Jahrhundert hatte der zuständige Landesrabbiner noch seinen Sitz in Friedberg (Hessen) (vgl. Friedrich Battenberg, Das Heilige Römische Reich bis 1648, 39).

⁴⁰⁴ Vgl. Elfi Pracht, Jüdisches Kulturerbe in Nordrhein-Westfalen III, 219. Nach Arno Herzog ist Warburg für ganz Westfalen die bedeutendste Gemeinde (Einführung, 18).

⁴⁰⁵ Vgl. Arno Herzog, Judentum und Emanzipation in Westfalen, 8.

⁴⁰⁶ A. a. O., 7.

⁴⁰⁷ Vgl. a. a. O., 2.

⁴⁰⁸ Vgl. a. a. O., 5. Darunter auch der Geheime Finanzrat Joseph Süß Oppenheimer aus Württemberg.

Domkapitel einen erbitterten Gegner. Der Versuch von Seiten der Stände neue Geleitbriefe 1795 zu verhindern, misslang und so erneuerte Bischof Franz Egon im Jahr 1800 das Hauptgeleit.⁴⁰⁹

In soziologischer Hinsicht handelt es sich bei der jüdischen Bevölkerung, wie in weiten Teilen Deutschlands, um „Landjuden“, die in ländlichen und kleinstädtischen Kontexten beheimatet war. Den Charakter als Ackerbürgerstädte behielten nicht nur die Kleinstädte über weite Teile des 19. Jahrhunderts bei.⁴¹⁰ Als ein Ergebnis der Vertreibungen in der frühen Neuzeit fanden sich viele städtische Juden auf dem Land wieder und so wird die „Peripherie nun in immer stärkerem Maß zum hauptsächlichen Rückzugsraum“⁴¹¹. Bei den Nachfahren der Vertriebenen handelt es sich zwar um Landjuden, jedoch bildete sich ein Bauernjudentum eben nicht aus und so wird klar, „daß viele Dorfbewohner die Dorfjuden als >städtischer< empfanden als die Bauern.“⁴¹² Diese Reste dieser Stadtkultur verstärkten die Differenzerfahrungen der jüdischen Bevölkerung auf dem Land.

3.3.1. Zwischen Reform und Restauration

Das 19. Jahrhundert ist durch die Frage nach der Emanzipation des Judentums bestimmt. Der Kampf um die rechtliche und gesellschaftliche Anerkennung und Gleichstellung bestimmte die Lebenswelt dieses Zeitabschnitts, der immer wieder durch Rückschläge gekennzeichnet ist. Die Hoffnung auf eine mögliche Emanzipation nach dem Einmarsch preußischer Truppen 1802 im ehemaligen Hochstift Paderborn erfüllte sich nicht, da der bestehende Rechtsstatus durch die neuen Herren nicht verändert wurde.⁴¹³ Erst mit der französischen Besetzung weiterer Teile Deutschlands und der Gründung des Königreich Westphalen änderte sich die Situation für die jüdische Bevölkerung grundsätzlich. Nach

⁴⁰⁹ Vgl. a. a. O., 2.

⁴¹⁰ Es bietet sich an der Definition von Monika Richarz zu folgen: „Es empfiehlt sich daher eine flexible Handhabung des Begriffs >Landjuden<, der auch kleine Landstädte mit bis zu etwa 5.000 Einwohnern einschließen sollte, sofern es sich um Ackerbürgerorte handelt“ (Monika Richarz, Ländliches Judentum als Problem der Forschung, 7).

⁴¹¹ Stefan Rohrbacher, Stadt und Land: Zur „inneren“ Situation der süd- und westdeutschen Juden in der Frühneuzeit, 37. 1802/03 betrug der Anteil der jüdischen Bevölkerung in gesamten Hochstift Paderborn 2,0 %. In den Städten hatten Peckelsheim mit 12,4 %, Warburg mit 9,8 %, Beverungen mit 9,0 % und in den Dörfern Herlinghausen mit 30,6 %, Ossendorf mit 11,7 %, Ikenhausen mit 5,5 % die größten jüdischen Niederlassungen (vgl. Rudolf Muhs, Zwischen Schutzherrschaft und Gleichberechtigung, 37).

⁴¹² Mordechai Breuer, Jüdische Religion und Kultur in den ländlichen Gemeinden 1600-1800, 69.

⁴¹³ Margit Naarmann, Die Paderborner Juden 1802-1945, 33.

französischem Vorbild wurden ihnen die gleichen Rechte verliehen, wie allen anderen Bürgern des neuen Staates. Der erste Artikel des Dekrets vom 17. Januar 1808, mit dem König Jérôme die Juden gleichstellt hat, lautet: „Unsere Unterthanen, welche der Mosaischen Religion zugethan sind, sollen in Unsern Staaten dieselben Rechte und Freyheiten genießen, wie Unsere übrigen Unterthanen.“⁴¹⁴ Damit war das Königreich Westphalen, „was die Emanzipation der Juden betraf, seinerzeit der fortschrittlichste Staat in Deutschland.“⁴¹⁵ Das napoleonische Frankreich hatte nach 1806 eine Konsistorialverfassung für die jüdische Religionsgemeinschaft eingeführt, die mit der Errichtung des Königreichs Westphalen im August 1807 übernommen wurde.⁴¹⁶ Entsprechend erhielt das am 31. März 1808 errichtete „Konsistorium der Israeliten“ seinen Sitz in der Hauptstadt Kassel.⁴¹⁷ Präsident des Konsistorium wurde Israel Jacobson, der als Kämpfer für die Emanzipation der Juden galt und der sogleich an eine Reihe von Reformen ging, zu deren gottesdienstlichen die Einführung deutscher Gebete und vor allem der Predigt gehört.⁴¹⁸ Die Reformen, die Jakobson in Bezug auf den Gottesdienst und das traditionelle Leben einführte, wurden jedoch weitgehend kritisch gesehen. In Seesen veranlasst Jacobson einen Synagogenneubau, der 1810 eingeweiht werden kann und in welchem ein moderner Gottesdienst gefeiert wird.⁴¹⁹ Viele dieser Veränderungen geschahen aus dem Geist der jüdischen Aufklärung, die gerade in den westfälischen Landgemeinden keine Resonanz gefunden hatte. Auch das Verständnis des Rabbiners wurde durch das Konsistorium neu definiert, indem dieser in Analogie zu den Geistlichen der christlichen Konfessionen stärker im pastoralen Bereich gesucht wurde und der Seelsorge eine herausgehobene Bedeutung zugebilligt wurde. Wie sehr sich die neue Gottesdienstform am Protestantismus orientierte, zeigt sich an der Einführung von deutschsprachigen Predigten.⁴²⁰ Einen weiteren Schwerpunkt seiner Tätigkeit legte Jacobson auf die Bildung. Die jüdischen Schulen wurde in das staatliche Schulwesen übernommen und ein Lehrerseminar in Kassel gegründet.⁴²¹ Die von Jacobson durchgeführte Kultusreform

⁴¹⁴ zit. nach: a. a. O., 51.

⁴¹⁵ Arno Herzig, Judentum und Emanzipation in Westfalen, 14. In der christlichen Bevölkerung Westfalens kam es auch zur Ablehnung der Gleichstellung (vgl. Johannes Waldhoff, Die Geschichte der Juden in Steinheim, 98f.).

⁴¹⁶ Vgl. Caesar Seligmann, Geschichte der jüdischen Reformbewegung, 68f.

⁴¹⁷ Vgl. Arno Herzig, Von der Aufklärung zur Emanzipation, 80.

⁴¹⁸ Vgl. Caesar Seligmann, Geschichte der jüdischen Reformbewegung, 71.

⁴¹⁹ Vgl. Thomas Kollatz, Westfälisches Judentum zwischen Reform und Orthodoxie, 102.

⁴²⁰ Vgl. Friedrich Battenberg, Das europäische Zeitalter der Juden 2, 156.

⁴²¹ Vgl. Bernhard Brilling, Das Judentum in der Provinz Westfalen 1815-1945, 122.

wurde nach 1815 im Königreich Preußen auf Druck konservativ-orthodoxer Kreise wieder zurückgenommen.⁴²² Auch die Organisation des Judentums wurde verändert, sodass die jüdische Bevölkerung des Königreichs in vier Bezirke eingeteilt wurde, denen jeweils ein Oberrabbiner vorstand. Warburg wurde zum Sitz eines Oberrabbinates mit 22 Gemeinden.⁴²³ Im gesamten Königreich Westphalen lebten zu dieser Zeit ca. 15000 Juden.⁴²⁴ Die wiedererrichtete preußische Herrschaft in Westfalen als neugewonnener Provinz war für die Juden mit einem gewaltigen Rückschritt verbunden, indem weder die Regelungen und Neuorganisation des bonapartistischen Westfalen mit Konsistorium und Bezirkseinteilungen weiter geführt wurden, noch die alten Strukturen des Fürstbistums Paderborn wieder aufgenommen wurden.⁴²⁵ Die jeweiligen Gemeinden waren auf den Status von „erlaubten Privatgesellschaften“⁴²⁶ zurückgesunken. Das im Königreich Preußen eingeführte Emanzipationsgesetz wurde nicht auf die neuen Provinzen ausgedehnt.⁴²⁷ Auch die Kultusreformen wurden revidiert, da Friedrich Wilhelm III. zu viel Nähe des Judentums zum Protestantismus fürchtete, wenn im jüdischen Gottesdienst auf Deutsch gepredigt und die Orgel eingesetzt würde.⁴²⁸

Im Jahre 1815 wird Mendel Steinhardt durch die Preußische Verwaltung als Oberrabbiner für den Bereich Paderborn eingesetzt. Steinhardt war im schwäbischen Hainsfurth geboren und hatte bisher im fränkischen Fürth gewirkt. Im Jahre 1809 wurde er zum Konsistorialrat und Rabbiner von Paderborn berufen.⁴²⁹ Das Amt übte er bis zu seinem Tod im Jahr 1824 aus. Offensichtlich hielt das ostwestfälische Landjudentum über die französische Zeit hinaus an einer reformfreudigen Gesinnung fest.⁴³⁰ Dieser Umstand ist besonders erstaunlich, weil „die Aufklärung im westfälischen Judentum kaum Spuren hinterlassen“⁴³¹

⁴²² Vgl. Arno Herzog, Judentum und Emanzipation in Westfalen, 13: „Jakobson scheiterte jedoch mit seinen Bemühungen. Zwar hatten fast alle Juden die Gleichstellung mit der christlichen Bevölkerung begeistert begrüßt, zwar waren sie aufrichtig daran interessiert, sich zu assimilieren, lehnten aber Jakobsons pedantische Reformen ab, die der Tradition der jüdischen Gemeinden total widersprach.“

⁴²³ Vgl. Arno Herzog, Einführung, 20.

⁴²⁴ Monika Lahrkamp, Die französische Zeit, 33.

⁴²⁵ Vgl. Margit Naarmann, Die Paderborner Juden 1802-1945, 124.

⁴²⁶ Arno Herzog, Judentum und Emanzipation in Westfalen, 19.

⁴²⁷ Vgl. Bernhard Brilling, Das Judentum in der Provinz Westfalen 1815-1945, 126.

⁴²⁸ Vgl. Arno Herzog, Einführung, 21 und Ders. Judentum und Emanzipation in Westfalen: „Friedrich Wilhelm III. wollte trotz der Bekehrungsversuche, die er unterstützte, eine Annäherung des jüdischen Gottesdienstes an den protestantischen verhindern. [...] In Wirklichkeit aber spielte beim König der Gedanke eine Rolle, den jüdischen Gottesdienst in seinen alten, zum Teil unverständlichen Formen zu belassen, um den Übertritt zum protestantischen Glauben vor allem für die jüdischen Intellektuellen attraktiver zu machen.“

⁴²⁹ Vgl. Bernhard Brilling, Zur Geschichte des Rabbinats von Paderborn 1, 25.

⁴³⁰ Vgl. Arno Herzog, Einführung, 25.

⁴³¹ Arno Herzog, Von der Aufklärung zur Emanzipation, 80.

hatte. Gegen den Widerstand der Gemeinden wurde 1825 der orthodoxe Rabbiner Moses Friedhelm, der bis dahin als Rabbiner in Bielefeld gewirkt hatte, als Oberrabbiner für Paderborn, Corvey und Rietberg eingeführt; er verstarb schon im darauf folgenden Jahr.⁴³² Die Neuwahl eines Oberrabbiners zog sich zwei Jahre hin, bis schließlich 1828 Abraham Sutro gewählt wurde.⁴³³ Sutro war bei seiner Wahl schon als Rabbiner für das Münsterland zuständig gewesen und galt als „ein typischer Repräsentant der modernen Orthodoxie.“⁴³⁴ Er war einer der profilierten Exponenten des traditionellen Judentums in Westfalen, auch wenn er seine Predigten in deutscher Sprache hielt. Mit seinem Tod im Jahr 1869 ist die Tradition des Oberrabinats in Westfalen erloschen.⁴³⁵ Die Form des Gottesdienstes, wie er in Paderborn abgehalten wurde, enthält mit Chorgesängen und vierwöchentlicher Predigt in deutscher Sprache weiterhin Elemente des Reformjudentums.⁴³⁶

Im Bezug auf Westfalen spricht Arno Herzig für den Zeitabschnitt von 1806 bis 1830 von einer ersten Umbruchphase, in der es „einen ersten Urbanisierungsschub, eine weitgehend freie Gewerbeordnung und den Versuch, sich der allgemeinen Kultur und der allgemeinen Sozialstruktur anzupassen“⁴³⁷ gab. In dieser Zeit hatten die beiden Kreise Höxter und Warburg den größten Anteil von jüdischer Bevölkerung in Westfalen.⁴³⁸ Die wirtschaftlichen Entfaltungsmöglichkeiten wurden im Gegensatz zu anderen Gebieten deutlich durch eine Kabinettsordre vom 20.09.1836 für die Kreise Büren, Höxter, Paderborn und Warburg eingeschränkt.⁴³⁹ Die „adlige Agrarlobby Ostwestfalens“⁴⁴⁰ hatte erreicht, dass Juden nur dann landwirtschaftliche Grundstücke erwerben konnten, wenn sie sie selbst bewirtschafteten.⁴⁴¹ Damit sollte verhindert werden, dass Land und Höfe von überschuldeten Bauern in jüdische Hände kamen. Entsprechend konnte der regionale Adel seinen Landbesitz ohne Konkurrenz erweitern.⁴⁴² Erst 1847 wurde die Regelung wieder aufgehoben, die dazu geführt hatte, dass sich die jüdische Bevölkerung dem Geld-,

⁴³² Vgl. Bernhard Brilling, Zur Geschichte des Rabbinats von Paderborn 1, 25.

⁴³³ Vgl. a. a. O., 37ff.

⁴³⁴ Thomas Kollatz, Westfälisches Judentum zwischen Reform und Orthodoxie, 105.

⁴³⁵ Vgl. Margit Naarmann, Die Paderborner Juden 1802-1945, 128.

⁴³⁶ Vgl. a. a. O., 134.

⁴³⁷ Arno Herzig, Von der Aufklärung zur Emanzipation, 82.

⁴³⁸ Vgl. Rudolf Muhs, Zur Geschichte der jüdischen Gemeinden und Synagogen, 223. Im Kreis Höxter beträgt der jüdische Anteil im Jahr 1843 3,8 % und im Kreis Warburg 2,6 % (a.a.O., 227).

⁴³⁹ Text bei: Margit Naarmann, Die Paderborner Juden 1802-1945, 92f.

⁴⁴⁰ Arno Herzig, Landjuden - Stadtjuden, 96.

⁴⁴¹ Vgl. Bernhard Brilling, Das Judentum in der Provinz Westfalen 1815-1945, 127.

⁴⁴² Vgl. Arno Herzig, Jüdische Geschichte in Deutschland, 157. Im Kreis Warburg wurde Zusammenhang zwischen der hohen Verschuldung der Höfe und der hohen Anzahl jüdischer Bevölkerung konstruiert (vgl. Margit Naarmann, Die Paderborner Juden 1802-1945, 97).

Getreide- und Viehhandel zuwandte. Die Frage des Bürgerrechts wurde von Gemeinde zu Gemeinde unterschiedlich gehandhabt. In Driburg konnten Juden es ab dem Jahr 1818⁴⁴³ und in Steinheim ab dem Jahr 1841⁴⁴⁴ erwerben. Synagogen wurden 1824 in Salzkotten, 1828 in Driburg, nach 1830 in Höxter, 1838 in Borgholz und 1844 in Brakel neuerrichtet. In Beverungen wird die bestehende Synagoge im Jahr 1819/20 und in Steinheim ein Haus im Jahr 1829 zur Synagoge umgebaut.

3.3.2. Von der eingeschränkten zur vollständigen Gleichstellung

In die Zeit des Rabbiners Sutro fällt die erste große Veränderung im Königreich Preußen in Richtung der völligen Gleichstellung des Judentums. Mit dem Gesetz über die Verhältnisse der Juden vom 23. Juli 1847 wurden einheitliche Regelungen geschaffen und nun bekamen die „jüdischen Religionsgemeinschaften den Charakter juristischer Personen.“⁴⁴⁵ Friedrich Wilhelm IV. hatte sich im Preußischen Landtag nicht damit durchsetzen können, die bestehenden Rechte des Judentums zurück zu nehmen, um die Vorstellung Preußens als eines gänzlich christlichen Staates verwirklichen zu können.⁴⁴⁶ Zugleich gewährte das Gesetz das passive Wahlrecht auf kommunaler Ebene. Dennoch blieb die Möglichkeit, eine staatliche Karriere zu ergreifen, weiterhin verschlossen. Das Gesetz war in vielfacher Hinsicht ambivalent für das Judentum in Preußen, da es zwar Verbesserungen mit sich brachte, jedoch nicht zu einer vollständigen Emancipation führte. In Steinheim zeigte sich die fortschreitende gesellschaftliche Akzeptanz darin, dass in der Folge des Gesetzes Juden in den Schützenverein aufgenommen und als Stadtverordnete gewählt wurden.⁴⁴⁷ Manche Regelungen jedoch erwiesen sich sogar als problematisch. Dem Gesetz entsprechend wurde der Gemeindezwang eingeführt und alle Juden in Synagogalgemeinden zusammengefasst.⁴⁴⁸ Weitere übergemeindliche Zusammenschlüsse waren jedoch nicht vorgesehen, da die Juden eben nicht innerhalb, sondern neben der Preußischen Verwaltung organisiert werden sollten. Im Rahmen dieser Gemeindeneuordnung wurden zwischen 1853 und 1856 die Gemeinden in Albraxen, Amelunxen, Driburg, Wünnenberg,

⁴⁴³ Vgl. Elfi Pracht, Jüdisches Kulturerbe in Nordrhein-Westfalen 3, 150.

⁴⁴⁴ Vgl. Johannes Waldhoff, Die Geschichte der Juden in Steinheim, 143.

⁴⁴⁵ Bernhard Brilling, Das Judentum in der Provinz Westfalen 1815-1945, 113.

⁴⁴⁶ Vgl. Arno Herzig, Jüdische Geschichte in Deutschland, 158.

⁴⁴⁷ Vgl. Johannes Waldhoff, Die Geschichte der Juden in Steinheim, 159f.

⁴⁴⁸ Vgl. Shulamit Volkov, Die Juden in Deutschland 1780-1918, 35.

Beverungen, Borgholz, Brakel, Büren, Fürstenau, Haaren, Herstelle, Höxter, Lichtenau, Nieheim, Osnabrück, Paderborn, Peckelsheim, Pömsen, Salzkotten, Steinheim, Vörden und Warburg errichtet.⁴⁴⁹ Auch soziale Einrichtungen wurden jetzt aufgebaut, wie das jüdische Waisenhaus in Paderborn, das im Jahr 1856 gegründet wurde.⁴⁵⁰ Der Aufbau eines eigenen Schulwesens gestaltete sich teilweise schwierig, da die Gemeinden für Lehrer und Gebäude aufkommen mussten. In Steinheim gelang es erst 1870, die Elementarschule von der jüdischen Privaträgerschaft in eine öffentliche städtische Trägerschaft zu überführen.⁴⁵¹ Im Jahr 1891 wurde der „Verband der Synagogengemeinden Westfalens“ gegründet, der im Jahr 1896 ein konservatives Pendant im „Verein zur Wahrung der Interessen des Judentums in Westfalen“ findet.⁴⁵² Im Jahr 1894 erscheint auch ein vom Rabbiner Heinemann Volgelstein erarbeitetes neues Gesangbuch für die Gemeinden.⁴⁵³

Der Norddeutsche Bund hat 1869 die Beschränkungen Juden gegenüber aufgehoben. Das wurde im Jahr 1871 auf das gesamte neu gegründete Deutsche Reich übertragen.⁴⁵⁴ Damit war in rechtlicher und gesellschaftlicher Sicht die Emanzipation des Judentums in Deutschland erreicht. „Zur Enttäuschung vieler der 512 000 Juden in den Jahren nach der Reichsgründung musste die bittere Erfahrung gereichen, zwar de jure in den politischen und Bürgerrechten gleichgestellt, de facto jedoch aus zentralen Bereichen des politischen, wirtschaftlichen und öffentlichen Lebens weiterhin ausgeschlossen zu bleiben.“⁴⁵⁵ In den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts hatte es wiederholt Proteste und Ausschreitungen gegen eine weitere Gleichstellung des Judentums in Westfalen gegeben.⁴⁵⁶ Über Krawalle wird in Paderborn im Jahr 1847⁴⁵⁷ und im folgenden Jahr aus Steinheim⁴⁵⁸ und Peckelsheim⁴⁵⁹ berichtet. Wenige Jahre nach der Reichsgründung gewinnt dann die moderne antisemitische Bewegung an Stärke, die durch den Historiker Heinrich von Treitschke und den Berliner Hofprediger und Politiker Adolf Stoecker repräsentiert wird.⁴⁶⁰ Diese Form des Antisemitismus unterscheidet sich vom Antisemitismus der Emanzipationszeit darin,

⁴⁴⁹ Zu den einzelnen Gemeinden vgl. Karl Hengst (Hg.), Historisches Handbuch der jüdischen Gemeinden.

⁴⁵⁰ Vgl. Bernhard Brilling, Das Judentum in der Provinz Westfalen 1815-1945, 122.

⁴⁵¹ Vgl. Johannes Waldhoff, Die Geschichte der Juden in Steinheim, 171.

⁴⁵² Vgl. Bernhard Brilling, Das Judentum in der Provinz Westfalen 1815-1945, 116ff.

⁴⁵³ Vgl. a. a. O., 118.

⁴⁵⁴ Vgl. Arno Herzog, Von der Aufklärung zur Emanzipation, 82.

⁴⁵⁵ Thomas Brechenmacher, Jüdisches Leben im Kaiserreich, 126.

⁴⁵⁶ Vgl. Arno Herzog, Von der Aufklärung zur Emanzipation, 81.

⁴⁵⁷ Vgl. Friedrich Battenberg, Das europäische Zeitalter der Juden 2, 125.

⁴⁵⁸ Vgl. Johannes Waldhoff, Die Geschichte der Juden in Steinheim, 158f.

⁴⁵⁹ Vgl. Elfi Pracht, Jüdisches Kulturerbe in Nordrhein-Westfalen 3, 234.

⁴⁶⁰ Vgl. Shulamit Volkov, Die Juden in Deutschland 1780-1918, 48ff.

dass er sich nun im bürgerlichen Denken ausbreitet und verankert, sowie politisch in Erscheinung tritt.⁴⁶¹ Auf die Ausbreitung des Antisemitismus hat sich gerade auch der Finanzcrash von 1873 und die nachfolgende Depression begünstigend ausgewirkt.⁴⁶² Wie weit gerade auch in (bildungs-)bürgerlichen Kreisen antisemitische Vorstellungen anschlussfähig waren, zeigt auch die Rezeption der im Jahre 1899 erschienenen „Grundlagen des 19. Jahrhunderts“ von Houston Stewart Chamberlain.⁴⁶³ Adolf Stoecker vertrat als Reichstagsabgeordneter für die Christ-Soziale Partei das Siegerland. „Stoecker kommt das zweifelhafte Verdienst zu, den Antisemitismus als parteipolitisches Programm salonfähig gemacht zu haben.“⁴⁶⁴ Daneben hat er stark in den kirchlichen Raum hinein gewirkt und viele junge Menschen nachhaltig geprägt.⁴⁶⁵ Er stand auf dem Boden des alten christlichen Antijudaismus, den er modernisierte und mit rassischen Elementen erweiterte.⁴⁶⁶ Im Gebiet des ehemaligen Hochstifts Paderborn hat sich besonders Bischof Konrad Martin durch seine antisemitischen Ausfälle auf katholischer Seite hervorgetan.⁴⁶⁷ Wie unterschiedlich die Partizipation jüdischer Mitbürger am gesellschaftlichen Leben im ehemaligen Hochstift Paderborn war, zeigt sich darin, dass noch 1873 in Nieheim die Aufnahme von Juden in den Schützenverein abgelehnt wurde.⁴⁶⁸

⁴⁶¹ Vgl. Friedrich Battenberg, Das europäische Zeitalter der Juden 2, 175.

⁴⁶² Vgl. Ulrich Wyrwa, Die Reaktion des deutschen Judentums auf den Antisemitismus, 32 und Hans Rosenberg, Grosse Depression und Bismarckzeit, 88ff.

⁴⁶³ Vgl. Wolfgang Benz, Was ist Antisemitismus?, 100ff.

⁴⁶⁴ Günter Birkmann, Zwischen tödlichem Zorn und vereinnahmender Liebe, 126.

⁴⁶⁵ Vgl. Martin Greschat, Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit, 36f. Greschat nennt ausdrücklich als von Stoecker geprägte Theologen: Theophil Wurm, Hans Meiser und Otto Dibelius (a.a.O., 38ff.).

⁴⁶⁶ Vgl. a. a. O., 44.

⁴⁶⁷ Vgl. Günter Birkmann, Zwischen tödlichem Zorn und vereinnahmender Liebe, 125.

⁴⁶⁸ Vgl. Elfi Pracht, Jüdisches Kulturerbe in Nordrhein-Westfalen 3, 207.

4. Das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche

Während am Anfang der Tätigkeit von Theodor Holzhausen in Driburg die konfessionellen Verhältnisse verhärtet waren, hat sich das Zusammenleben von Katholiken und Evangelischen im Jahr 1866 deutlich entspannt.⁴⁶⁹ Im folgenden Jahr fiel der Bericht auch entsprechend positiv aus: „Confessioneller Hader ist nicht vorgekommen. Confessionelle Spannung ist im Abnehmen, so daß auch zuweilen schon Katholiken unsere Kirche besuchen.“⁴⁷⁰ In ihrer Untersuchung zu den konfessionellen Spannungen im 19. und 20. Jahrhundert teilt Christel Köhle-Hezinger der 19. Jahrhundert in verschiedene Phasen ein. Die ersten drei Abschnitte beschreiben die Zeit vor dem Wirken von Theodor Holzhausen. Die Jahre von 1803 bis 1817 waren von einer ausgesprochenen Irenik geprägt.⁴⁷¹ Mit dem Reformationsjubiläum 1817 stieg das konfessionelle Selbstbewusstsein erkennbar an.⁴⁷² Das Kölner Ereignis von 1837 leitete die dritte Phase der „offenen Konfrontation“⁴⁷³ ein, die bis 1848 andauert. Im Zeitabschnitt zwischen 1848 und 1870 ließ sich eine Entpolitisierung der konfessionellen Auseinandersetzung beobachten und auf Seiten der katholischen wie evangelischen Kirche eine sich verstärkende Verkirchlichung.⁴⁷⁴ Dieser Rückgang wirkte sich im Kirchenkreis Paderborn aus, indem die Wirkung des bischöflichen Wortes und die Reaktionen darauf in den Gemeinden vor Ort gering war und - wie in Driburg - eine Entspannung spürbar gewesen ist. Die fünfte Phase umfasste die Jahre zwischen 1871 und 1891, in die der Kulturmampf fiel und sich die konfessionellen Konflikte zuspitzten.⁴⁷⁵ Von evangelischer Seite trugen die Feiern zu Jubiläen, wie dem 400. Geburtstag Martin Luthers im 1883, nicht gerade zur Entspannung bei, sondern bildeten selbst einen Höhepunkt im interkonfessionellen Streit.⁴⁷⁶ Die Positionen, die sich in dieser Zeit aufgebaut hatten, prägten den nächsten Abschnitt, der bis 1914 andauerte. In diesem waren die Fronten zwischen den Konfessionen verhärtet.⁴⁷⁷ Diese beiden Phasen müssten also während der Tätigkeit Holzhausens in Warburg bestimmend gewesen sein. Die konfessionelle Prägung des 19. Jahrhunderts resultiert aus verschiedenen Entwicklungen:

⁴⁶⁹ Vgl. LkA EKvW 4.6/131 (1867).

⁴⁷⁰ LkA EKvW 4.6/131 (03.06.1868).

⁴⁷¹ Vgl. Christel Köhle-Hezinger, Evangelisch-Katholisch, 94.

⁴⁷² Vgl. a. a. O., 95.

⁴⁷³ Ebd.

⁴⁷⁴ Vgl. a. a. O., 96.

⁴⁷⁵ Vgl. a. a. O., 96f.

⁴⁷⁶ Tillmann Bendikowski, Großer Kampf um kleine Seelen, 107.

⁴⁷⁷ Vgl. Christel Köhle-Hezinger, Evangelisch-Katholisch, 97.

„Die Entstehung gemischtkonfessioneller Staaten am Ende des Alten Reiches [...]; die Politisierung breiter Bevölkerungsschichten schuf neue politische Kontaktzonen und Konfliktfelder, wobei wiederum auch neue Konflikte im alten konfessionellen Rahmen wahrgenommen und ausgetragen wurden; das Vordringen des modernen Staates lief nicht ohne Konfrontationen in den kirchlich-staatlichen >Mischbereichen< von Ehe, Familie und Erziehung ab; die neue Mobilität [...] brachte auch die über Jahrhunderte stabile Konfessionskarte in Bewegung“⁴⁷⁸.

Mit dem Wechsel nach Warburg im Jahr 1869 kam Holzhausen in eine Gegend, in der das „Verhältniß zwischen Evangelischen und Katholiken ein feindliches“⁴⁷⁹ war. Mit dem Beginn der Maßnahmen des Kulturkampfes kam es in Warburg zu einer Verschärfung der konfessionellen Spannungen, die durch den Plan der preußischen Verwaltung, das katholische Progymnasium in ein paritätisches Gymnasium unter der Bedingung der Beteiligung des evangelischen Pfarrers im Kuratorium zu erweitern, noch verstärkt wurde.⁴⁸⁰ Nach der Verkündigung des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit im Rahmen des 1. Vatikanischen Konzils distanzierten sich auch Katholiken in Warburg verstärkt von ihrer Kirche und besuchten den evangelischen Gottesdienst.⁴⁸¹ Für Holzhausen war das Dogma schlichtweg Ausdruck für den „Götzendienst der katholischen Kirche“⁴⁸². Während der Auseinandersetzung des Kulturkampfes waren die Fronten gänzlich verhärtet: „Die Bitterkeit unter den Katholiken ist sehr groß. Die Opposition gegen die Staatsgesetze wird förmlich organisiert. Ein Schlagwort dabei ist auch: >Die Staatsregierung wolle die Katholiken lutherisch machen.<“⁴⁸³ Auf katholischer Seite wurde gegen die gesetzlichen Maßnahmen protestiert und Widerstand geleistet. Der preußische Staat wurde dabei mit der evangelischen Konfession identifiziert.⁴⁸⁴ Auf der lokalen Ebene wurde der Kampf in der Beamtenschaft geführt: „Im Ganzen kann man sagen, daß das Verhältniß der Evangelischen zu der katholischen Bevölkerung einen feindlichen Charakter hat, nur unter den evangelischen und den katholischen Beamten beschränkt sich der Verkehr bloß auf das Ceremonielle, sonst ist eine ziemlich heftige Spannung und gezeigte Stimmung unter ihnen, die auch wohl den ihren Grund hat, daß die evangelischen Beamten

⁴⁷⁸ Martin Baumeister, Parität und katholische Inferiorität, 73f.

⁴⁷⁹ LkA EKvW 4.6/223 (21.10.1869).

⁴⁸⁰ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (21.08.1872).

⁴⁸¹ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (14.09.1870).

⁴⁸² Ebd.

⁴⁸³ LkA EKvW 4.6/223 (18.06.1874).

⁴⁸⁴ Wie stark der Beamtenapparat am Ende des 19. Jahrhunderts noch protestantisch dominiert war, zeigt die Studie von Martin Baumeister, Parität und katholische Inferiorität, 18ff.

meist entschiedene Culturkämpfer sind[.]“⁴⁸⁵ Der Bericht aus dem nachfolgenden Jahr war jedoch von nachdenklichen Tönen geprägt, da die Folgen der Gesetzgebung im Kulturkampf auch die evangelische Kirche trafen und die katholische Seite nicht zu einem Nachgeben bereit war. Viele der Gemeindeglieder, die zunächst den Kulturkampf begrüßt hatten, rückten nicht nur von den Maßnahmen Bismarcks, sondern auch von ihrer Kirche ab.⁴⁸⁶

Von der Einladung zum 25jährigen Amtsjubiläum des Dechanten und Domkapitulars Gerken im Jahr 1882 zeigte sich Holzhausen überrascht, zumal noch weitere evangelische Ehrengäste eingeladen waren: Landrat von Delius und Amtmann Büter.⁴⁸⁷ Die katholische Geistlichkeit in Warburg war in der Akzeptanz der Evangelischen offenbar weiter als die städtische Verwaltung. Noch im Jahr 1885 war die Situation in Warburg so, dass eine Mitwirkung von Evangelischen im Stadtrat und Waisenrat nicht erwünscht war und verhindert wurde.⁴⁸⁸ Sechs Jahre später hatte sich die Situation zu ändern begonnen und Holzhausen wurde als evangelischer Pfarrer in die Armen-Commission der Stadt gewählt.⁴⁸⁹ Auch bei den Beerdigungen auf dem städtischen Friedhof in Warburg gab es keine Probleme, da Evangelische und Katholische nebeneinander begraben wurden. Aus dem Bericht aus dem Jahr 1895 ergibt sich, dass die Evangelischen weithin akzeptiert wurden. So gibt es „im geschäftlichen Verkehre kein confessioneller Gegensatz“⁴⁹⁰ und die Renovierung der evangelische Kirche in Warburg wird von katholischer Seite gelobt. Bei den konfessionsverschiedenen Ehe blieb die Lage freilich weiterhin angespannt, jedoch waren es weniger die katholischen Geistlichen, die Druck machten, sondern mehr noch die katholischen Verwandten der Brautleute.

Die Gründung des „Evangelischen Bundes zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen“ im Jahre 1886 um „gegen die aggressiven Bestrebungen der katholischen Front zu machen“⁴⁹¹ wurde auch von Holzhausen ausdrücklich begrüßt. Die Ziele des Vereins waren „den deutschen Protestantismus zu sammeln, das evangelische Bewußtsein zu wecken, die landeskirchlichen Trennungen und lähmenden Parteigegensätze zu

⁴⁸⁵ LkA EKvW 4.6/223 (03.11.1876).

⁴⁸⁶ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (28.05.1877).

⁴⁸⁷ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (27.10.1882).

⁴⁸⁸ LkA EkvW 4.6/223 (13.10.1885).

⁴⁸⁹ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (02.09.1891).

⁴⁹⁰ LkA EKvW 4.6/224 (30.06.1895).

⁴⁹¹ LkA EKvW 4.6/223 (05.09.1889).

überbrücken“⁴⁹², um dem sich machtvoll präsentierenden Katholizismus gegenüber nicht ins Hintertreffen zu geraten. Im 19. Jahrhundert war der Antikatholizismus eine Ausdrucksform der bürgerlichen Kultur, die sich der Rückständigkeit der katholischen Kirche in jeder Weise überlegen wusste. Die Äußerungen Theodor Holzhausens zur katholischen Kirche waren von einem durchgehenden Antikatholizismus grundiert. Zu den Vorwürfen der katholischen Kirche gegenüber gehörte die Missionierung von Evangelischen, die auch als „Proselyten-Macherei“ bezeichnet wurde. Vielfach waren die Konversionen auch durch den Druck innerhalb konfessionsverschiedener Ehen auf den evangelischen Teil verursacht. In diesen Mischehen wurde darüber hinaus die Kindererziehung zum Problem. Ein weiterer Stein des Anstoßes in seiner Amtswirksamkeit war die Behinderung des evangelischen Gottesdienstes. Das geschah in Scherfede-Rimbeck in der Form, dass der evangelischen Gemeinde weder ein Raum für das Abhalten von Gottesdiensten noch ein Bauplatz für eine Kirche von den dort lebenden Katholiken zur Verfügung gestellt wurde. In Warburg war es das Recht des Gymnasiums, die evangelische Kirche für katholische Schulgottesdienste mitbenutzen zu können, das die Gemeinde lange beschäftigte, und dadurch die Umwandlung der ehemaligen Klosterkirche mit ihrer katholischen Ausstattung in eine Kirche, die den Anforderungen für eine evangelische Kirche genüge tätte, um Jahrzehnte verzögerte. Das Kapitel wird das Verständnis der katholischen Kirche von Theodor Holzhausen anhand der Problematiken des Antikatholizismus, des Proselyten-Machens, der Mischehen und der Behinderung des Gottesdienstes nacheinander thematisieren.

⁴⁹² Willibald Beyschlag, Art. Bund, evangelischer, 549. Vgl. dazu Armin Müller-Dreier, Konfession in Politik.

4.1. Antikatholizismus

Aus protestantischer Sicht bot sich im 19. Jahrhundert die römisch-katholische Kirche als negative Projektionsfläche an, um die eigene Identität zu profilieren. Als Reformbewegung hatten die Reformatoren des 16. Jahrhunderts die westliche Kirche erneuern wollen und zu einer weiteren Konfessionalisierung des Christentums beigetragen. So trugen die reformatorischen Kirchen eine Abgrenzung vom Katholizismus in ihrem Kern mit sich. Aus diesem Grund wird deutlich, warum der Antikatholizismus für die Identitätsbildung des Protestantismus wesentlich gewesen war.⁴⁹³ „An Meistererzählungen über die Diskriminierung des Katholizismus, über Antiklerikalismus bis hin zum Antikatholizismus herrscht kein Mangel. Im 19. Jahrhundert verbreiteten sich die konfessionellen und Kulturkämpfe mit der katholischen Kirche über fast ganz Europa.“⁴⁹⁴ Der Antikatholizismus war kein auf die protestantischen Länder begrenztes Phänomen, sondern war zugleich Haltung einer bürgerlichen Kultur. Im Deutschland des 19. Jahrhunderts war der Protestantismus Teil der bürgerlichen Gesellschaft, die ihre Ablehnung allem Katholischen gegenüber aus einem Überlegenheitsgefühl speiste.⁴⁹⁵ Die Vorstellung einer Inferiorität nährte sich aus dem Bewusstsein, dass der Katholizismus für heillos rückständig und fortschrittsfeindlich angesehen wurde.⁴⁹⁶ Für die gesellschaftlichen und politischen Diskurse war im Kaiserreich der Antikatholizismus von größerer Bedeutung gewesen als der Antisemitismus, der für die Geschichte des 20. Jahrhunderts so verhängnisvoll werden sollte.⁴⁹⁷

Im Jahr 1864 hatte der Paderborner Bischof Konrad Martin eine kontroverstheologische Schrift veröffentlicht, die nicht nur in Westfalen hohe Wellen schlug und schließlich auch zum Politikum wurde, da sich der preußische Kultusminister genötigt sah, dem Bischof sein Missfallen über die Folgen der Veröffentlichung mitzuteilen.⁴⁹⁸ In die Diskussion um seine Ausführungen griff Martin nochmals in einem zweiten Band im Jahr 1866 ein. Ein Stein des Anstoßes waren die Aussagen, die Martin als Anhänger des altkirchlichen Konzepts eines episkopalen Monarchismus auswiesen: „Denn von Gottes und Rechts

⁴⁹³ Vgl. Olaf Blaschke, Antiprotestantismus und Antikatholizismus, 266.

⁴⁹⁴ A. a. O., 265.

⁴⁹⁵ Vgl. Martin Baumeister, Parität und katholische Inferiorität, 89.

⁴⁹⁶ Vgl. a. a. O., 75.

⁴⁹⁷ Vgl. Wolfgang Altgeld, Katholizismus, Protestantismus, Judentum, 4.

⁴⁹⁸ Vgl. Jochen-Christoph Kaiser, Konfession und Provinz, 282. Vgl. dazu Paul-Werner Scheele, Konrad Martins bischöfliche Worte.

wegen bin ich Bischof der Diöcese Paderborn, d. h. nicht bloß der Katholiken dieser Diöcese, sondern aller Christen, die innerhalb der Grenzen derselben wohnen, welchem Bekenntnisse sie auch angehören mögen.“⁴⁹⁹ Die Forderung für alle Christen und Christinnen innerhalb seines Sprengels zuständig zu sein, war schon aus staatskirchenrechtlicher Perspektive schwierig, da sie dem Summepiskopat des preußischen Königs über die protestantische Landeskirche widersprach. Martin leitete seinen Anspruch aus der Taufe in die eine Kirche ab, die mit der römisch-katholischen identisch sei. Der erste Teil der Schrift bildete eine Ekklesiologie und der zweite Teil war eine Darstellung der kirchlichen Lehren. An die konfessionellen Hardliner auf protestantischer Seite wandte Martin sich gerade nicht, sondern an die, welche Interesse an der Wahrheit hätten. Ziel war es, „sie in ihren religiösen Ansichten und Vorstellungen aufzuklären, damit statt des Zerrbildes, das sie sich bisher von der katholischen Kirche gemacht, deren wahres und unentstelltes Bild ihnen erscheine, damit sie die Kirche sehen, wie sie wirklich ist, sie anerkennen und sie lieben.“⁵⁰⁰ Mit dem Bemühen um Rückkehr der Protestantten in die Kirche lag Martin auf gleicher Linie mit Papst Pius IX., der im Jahr 1867 feststellte, dass es eine Vereinigung von römisch-katholischer und evangelischer Kirche „nur in der Form der >Rückkehr< der Protestantten in den Schoß der katholischen Kirche geben könne.“⁵⁰¹ Auf das neuerschienene Buch ging Theodor Holzhausen noch im gleichen Jahr ein: „Es ist nicht gut denkbar, daß der katholische Bischof Martin zu Paderborn mit seinem bischöflichen Worte an die Protestantten uns hat gewinnen wollen, vielmehr liegt der schon ausgesprochene Verdacht nahe, daß er den katholischen Pastoren seines Sprengels ein Handbuch hat geben wollen, um Entstellungen und Verdrehungen der evangelischen Lehre zu verbreiten. Die Folge davon wird sein, daß die Intoleranz der katholischen Bevölkerung gegen die Evangelischen sich steigern wird. Und insofern ist ein solches bischöfliches Wort

⁴⁹⁹ Konrad Martin, Ein bischöfliches Wort 1, 8.

⁵⁰⁰ A. a. O., 2.

⁵⁰¹ Martin H. Jung, Der Protestantismus in Deutschland von 1815 bis 1870, 105. Superintendent Beckhaus geht 1867 auf Bischof Martin ein: „Zur achtzehnhundertjährigen Gedächtnißfeier des Martyriums St. Petri und Pauli, (vielfach mit Fackelzügen, Illuminationen u. dgl. begangen!) hat der Bischof Martin in den Kirchen seiner Diözese einen Hirtenbrief verlesen lassen, welcher sich durch Geistreichheit und Vermeidung aller Gehässigkeit auszeichnet. Daß im Uebringen Rom darin das wahre neue Jerusalem genannt, und an Christum oder an der Papstthum glauben als ein und dasselbe bezeichnet wird, daß Petrus eigentlich der Name des HERRN ist, den er auf seinen Stellvertreter (nicht Nachfolger) Petrus übertragen hat, wird uns nicht wundern; daß das Papstthum der Hort der Gewissensfreiheit, der wahren religiösen Freiheit ist, und von jeher an der Spitze aller wahrhaft civilisatorischen Unternehmungen stand, daß man ein je besserer Katholik auch ein um so besserer Patriot ist, sind wir längst gewohnt geworden zu hören;“ (Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1867, 2).

zu beklagen und wird uns Veranlassung geben, unsere Wachsamkeit zu verdoppeln.“⁵⁰² Das Buch war aus der Sicht Holzhausens ein Beitrag, die konfessionellen Spannungen zu vertiefen, da er es als eine kontroverstheologische Handreichung vor allem für die katholischen Priester sah. Es konnte sich also gar nicht um den Versuch handeln, die evangelische Theologie objektiv darzustellen. Auf eine in dieser Weise für die Auseinandersetzungen zugerüstete katholische Geistlichkeit galt es entsprechend zu reagieren. Auf der folgenden Kreissynode lehnte Superintendent Beckhaus freilich eine Verurteilung der Schrift ab: „Mehrere Pastoren und Presbyterien haben gewünscht, es möchte von Seiten der kirchlichen Behörden, zunächst unserer Synode wenigstens ein Bedauern ausgesprochen werden über diese öffentliche bischöfliche Aufregung zu Streit und Unfrieden. Aber die Schrift ist doch nur als eine literarische Kundgebung anzusehen; das rechte Feld, auf dem ihr zu begegnen ist, wird darum auch das literarische sein.“⁵⁰³ Die angemessene Antwort von evangelischer Seite auf die Schrift Martins war für Beckhaus nicht die Verurteilung, sondern die inhaltliche Auseinandersetzung. Nach diesen Ausführungen im Synodalbericht wurde auf das bischöfliche Wort und seine Folgen nicht mehr eingegangen. Auch Holzhausen kam in seinen Berichten nicht mehr darauf zurück. In Driburg hat das bischöfliche Wort offensichtlich nicht zu einer Verschärfung in der konfessionellen Auseinandersetzung geführt, sondern die Situation hatte sich vielmehr beruhigt.

Grundsätzlich wurde die ganze katholische Kirche von Holzhausen negativ bewertet, „denn die Jesuitenkirche, in welche die katholische Kirche sich verwandelt hat, kennt keine Buße und daraus auch keine Versöhnung mit der Kirche der Reformation.“⁵⁰⁴ In der katholischen Kirche herrschten schlechterdings „Götzendorf und Aberglaube“⁵⁰⁵. „Mag also die römische Kirche sich in einer äußern zur Schau getragenen Herrlichkeit gefallen, mag sie durch das Schaugepräge ihrer Gottesdienste, ihrer öffentlichen Aufzüge und Prozessionen und durch ihre vielgerühmte Einheit unter dem sogenannten sichtbaren Stellvertreter Christi auf Erden die Menge ihrer Verehrer an sich fesseln, sie verdeckt dadurch den Einsichtigen ihre innere Armuth nicht. Denn gerade dadurch daß sie das helle Bild des Evangeliums unter den Scheffel stellt und den Herrn Jesum und sein heiliges

⁵⁰² LkA EKvW 4.6/131 (07.10.1864).

⁵⁰³ Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1864, 3.

⁵⁰⁴ LkA EKvW 4.6/223 (04.11.1873). Papst Leo XIII. unternahm erste Schritte der Wiederannäherung an die Orthodoxie, jedoch nicht in Richtung des Protestantismus (Vgl. Hubert Kirchner, Das Papsttum und der deutsche Katholizismus, 53).

⁵⁰⁵ LkA EKvW 4.6/223 (05.09.1889).

Verdienst verleugnet, beweist sie, daß sie die Gnadschätze des Reiches Gottes nicht besitzt, daß sie sich von dem unsichtbaren Haupt im Himmel, dem Herr und König seiner Kirche losgesagt hat und damit die Keime ihres Zerfalls, die auch schon in unserer Zeit sichtbar hervortreten, in sich trägt.“⁵⁰⁶ Dieses Urteil über den Katholizismus war in jeder Hinsicht vernichtend und sprach der katholischen Kirche ab, noch die Kirche Jesu Christi zu sein. Sie hatte sich von Jesus Christus als ihrem Haupt entfernt und die Verkündigung des Evangeliums durch prunkvolle Zeremonien und äußeren Glanz ersetzt. Entsprechend konnte die Verkündung des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit im Jahr 1870 nur auf Unverständnis stoßen. Es sorgte aber auch in katholischen Kreisen für heftige Diskussionen. Auch wenn auf der lokalen Ebene sich die konfessionellen Streitigkeiten beruhigten und es zu einer Entspannung im Verhältnis kam, blieb die grundsätzliche Ablehnung des Katholizismus bei Holzhausen bestehen. Die Heilig-Rock-Wahlfahrt im Jahr 1891 lieferte ihm eine weitere Vorlage für Polemik: „Und sehen wir nun auf die katholische Kirche, welche sich die allein seligmachende Kirche nennt, die unserer Kirche alle Existenzberechtigung bestreitet und durch täuschende Wunder ihre Apostolizität verkündigt, was sind das für Wunder, mit welchen sie sich brüstet? Sie weist hin auf die wunderthätigen Marienbilder und kräftig wirkenden Reliquien, kann sich aber dabei dem begründeten Verdacht der Täuschung und des Betrugs nicht entziehen. Gegenwärtig ist es die Wunderkraft des heiligen Rocks zu Trier, durch dessen Ausstellung der dortige Erzbischof sich ein besonderes Verdienst um das katholische Volk meint erwerben zu können, welche viele an sich lockt.“⁵⁰⁷ Mit den Marienerscheinungen meinte Holzhausen aller Wahrscheinlichkeit nach die Vorkommnisse im saarländischen Marpingen, das zum Anlaufpunkt zahlreicher marianischer Wallfahrenden wurde.⁵⁰⁸ Nachdem im Jahr 1876 Kinder von Marienerscheinungen erzählt hatten, zog der Ort viele Pilgernde an.⁵⁰⁹ Im Jahr 1844 wurde die wiederbelebte Wallfahrt zum heiligen Rock nach Trier zu einer machtvollen Demonstration des Katholizismus mit 500.000 Teilnehmenden.⁵¹⁰ Zugleich wurde auch schon die Kritik laut, dass „ein Geschäft aus dem Aberglauben der einfachen Massen“⁵¹¹ gemacht werde. In die gleiche Kerbe schlug auch die Kritik Holzhausens zur

⁵⁰⁶ LkA EKvW 4.6/224 (20.07.1892).

⁵⁰⁷ LkA EKvW 4.6/223 (02.09.1891).

⁵⁰⁸ Vgl. dazu David Blackbourn, Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei.

⁵⁰⁹ Vgl. Jörg Lauster, Die Verzauberung der Welt, 515.

⁵¹⁰ Vgl. Christel Köhle-Hezinger, Evangelisch-Katholisch, 219. Zöckler gibt 1,1 Mio. Teilnehmende an (Vgl. Otto Zöckler, Art. Rock, der heilige, 61).

⁵¹¹ Jörg Lauster, Die Verzauberung der Welt, 510.

Ausstellung des Gewands im Jahr 1891: „Doch nicht nur die Kirche, sondern alle die Anstalten, welche mit ihr in Zusammenhange stehen, machen ein riesiges Geschäft. [...] Ja man muß sagen, daß die Ausstellung des sogenannten Rocks des Herrn Jesus in unserer Zeit noch möglich ist und daß sich in der ganzen katholischen Kirche und auch auf den gegenwärtig zu Danzig tagenden Katholikentags keine einzige Stimme gegen solchen großartigen Aberglauben und gegen solche gotteslästerliche Abgötterei erhebt, es ist ein Zeichen, in welch einem Sumpf die katholische Kirche der Gegenwart gerathen ist.“⁵¹² Zugleich ist die Ausstellung und Wallfahrt mit ihren negativen Begleiterscheinungen das Symptom für den Verfallszustand des Katholizismus. Dem entspricht die Einschätzung von Holzhausen im Jahr 1900: „Das Jubeljahr, das nach Anordnung des Papstes in diesem Jahr mit viel Abgötterei, Ablaßkram und äußerem Gepränge in Rom gefeiert wird, scheint den Fanatismus mancher Katholiken zu steigern, indem sie mit um so größerem Eifer Evangelischen und namentlich die in Mischehe lebenden in ihre Netze zu ziehen suchen.“⁵¹³

⁵¹² LkA EKvW 4.6/223 (02.09.1891).

⁵¹³ LkA EKvW 4.6/224 (28.08.1900).

4.2. Proselyten-Macherei

Der Vorwurf der Missionierung von Evangelischen durch Mitglieder der katholischen Kirche war ein durchgehendes Thema in den Berichten Holzhausens. In der pastoraltheologischen Literatur bestand Einmütigkeit darin, der evangelische Pfarrer „hat nicht die Aufgabe draußen Stehende zu suchen und Proselyten zu machen“⁵¹⁴. Die Aufgabe des Pfarrers wurde nicht in der Mission nach außen gesehen, sondern darin, sich um seine Gemeindeglieder zu kümmern und diese zu „bekehrten lebendigen Christen“⁵¹⁵ zu machen. Da es aber immer wieder Menschen gibt, die evangelisch werden wollen, wurde die seelsorgerliche Begleitung von Konvertiten beschrieben. Wie mit Menschen umzugehen war, die die evangelische Kirche verlassen wollten, wurde jedoch nicht behandelt. Im Bereich der konfessionsverschiedenen Ehen wurde von katholischer Seite Druck gemacht, nicht nur die Kinder im katholischen Glauben zu erziehen, sondern auch den evangelischen Teil zum Übertritt zu bewegen. Für Holzhausen war das Phänomen der Konversion zum Katholizismus nur schwer erträglich und konnte nicht an der evangelischen Kirche und ihrer Lehre und Praxis liegen.

Der Zuzug von Arbeitern für den Bau der Eisenbahn in Driburg hat zu verstärkten Missionsbemühungen von Seiten katholischer Geistlicher geführt: „In Altenbeken pflegt der katholische Kaplan die fremden Evangelischen in ihrer Wohnung zu besuchen und ungerufen den Kranken seine Dienste anzubieten.“⁵¹⁶ In einem solchen Fall soll ein Sterbender auf dem Totenbett katholisch geworden und dann von dem katholischen Pfarrer zu Buke beerdigt worden sein. Da sich die Aussagen der Witwe und der Schwester des Verstorbenen unterschieden, vermutete Holzhausen, der den Sterbenden selbst besucht hatte, dass es eigentlich um die katholische Erziehung der Kinder ging, die durch die Konversion abgesichert werden sollte. In einem anderen Fall hatte der Altenbekener Kaplan das Kind evangelischer Eltern beerdigt, die er durch die Zusicherung einer kostenfreien Beerdigung überredet hatte. Der Grund für diese Vorkommnisse lag in der Unkenntnis der Neuzugezogenen: „Es ist zu beklagen, daß die fremden Evangelischen unsere Diaspora-Verhältnisse so schwer begreifen können, so daß sie nicht den katholischen Ortspfarrer für ihren Pfarrer halten, weshalb sie ihm auch Anfangs

⁵¹⁴ Alexander Schweizer, Pastoraltheorie, 141 und August Friedrich Christian Vilmar, Lehrbuch der Pastoraltheologie, 188.

⁵¹⁵ LkA EKvW 4.6/223 (24.10.1878).

⁵¹⁶ LkA EKvW 4.6/131 (24.06.1862).

Taufhandlungen übertragen und Krankenbesuche gestatten.“⁵¹⁷ Den Fall der kostenlosen Kindsbeerdigung hat Holzhausen gemeldet und so konnte er im folgenden Jahr berichten: „In einem Falle, wo der Kaplan zu Altenbeken das verstorbene Kind evangelischer Eltern beerdigt hat, ist dem selben von seiner Behörde ein Verweis ertheilt worden“⁵¹⁸. Von zwei Übertritten zum Katholizismus musste Holzhausen in diesem Jahr ebenfalls berichten; dabei handelte es sich um eine Frau auf dem Sterbebett und einen arbeitslosen Mann. Beide waren dem Alkoholismus ergeben, sodass die Konversion nicht Anlass zur Nachprüfung gab. Anders in einem Fall einer Frau, die trotz Mischehe zur evangelischen Kirche gehalten hat: „Die alte Frau hielt treu an der evangelischen Kirche fest, obgleich ihre Kinder ihr häufige Versuchungen zum Übertritt bereiteten. Lange Zeit schon kränklich kam sie doch noch am 13ten Sonntage p[.] Tr[.] vorigen Jahres nach Driburg zur Kirche, um das heilige Abendmahl zu empfangen. Und schon einige Wochen darauf erfahre ich, daß sie auf dem Sterbebette noch katholisch geworden und dann katholisch beerdigt worden sei. Es läßt sich nicht gut glauben, daß der Übertritt wirklich geschehen sei, indeß fehlten zur Beschwerdeführung genügend Beweise.“⁵¹⁹ So wollte sich in einem anderen Fall der bei der Sterbebett-Konversion anwesende katholische Arzt dazu nicht äußern und verhinderte auf diese Weise, dass der Fall zur Anzeige gebracht werden konnte.⁵²⁰ Aber nicht nur auf der rechtlichen Ebene ging Holzhausen den Fällen von Konversion nach, sondern versuchte auch die Betreffenden wieder für den Protestantismus zurück zu gewinnen, was im ersten berichteten Fall in Warburg der Fall war: „Denn ein katholisch gewordener Tischlergesell zeigt Reue über seinen Abfall und besuchte wieder auf meine Ermahnungen hin unsere Kirche. Indeß vermochte er sich nicht von der geistlichen Tyrannei seines katholischen Meisters zu emanzipieren, nahm wieder Theil an Prozessionen, besuchte wieder die katholische Kirche und mußte von mir aufgegeben werden.“⁵²¹ In diesem Fall war der katholische Druck stärker, sodass die seelsorgerlichen Bemühungen nicht wirkten. Auf katholischer Seite wurden verschiedene Versuche unternommen, zu missionieren: „Von der in dieser Woche hier in Warburg stattfindenden

⁵¹⁷ Ebd.

⁵¹⁸ LkA EKvW 4.6/131 (04.09.1863).

⁵¹⁹ LkA EKvW 4.6/131 (18.10.1866).

⁵²⁰ Vgl. LkA EKvW 4.6/131 (07.10.1864).

⁵²¹ LkA EKvW 4.6/223 (21.10.1869).

römischen Mission erwarten die Römischen mit Zuversicht bedeutende Übertritte der Evangelischen zur ihrer Kirche.“⁵²²

Ein Brennpunkt der konfessionellen Auseinandersetzung war die Warburger Filialgemeinde Rimbeck-Scherfede. Ein besonderer Fall war die Konversion eines evangelischen Mädchens, das von ihrem Stiefvater vergewaltigt und in das Haus ihres katholischen Onkels gebracht worden war: „In Scherfede Rimbeck ist ein junges evangelisches Mädchen von dem evangelischen Manne, den ihre Stiefmutter nach dem Tode ihres Vaters wieder geheirathet hatte, verführt. Nach ihrer Niederkunft wurde sie von Seiten des vormundschaftlichen Gerichts aus ihrem Vaterhause entfernt und zu ihrem Vormunde, dem Bruder ihrer längst verstorbenen katholischen Mutter gebracht. So kam sie selbst sehr schwer und ohne allen Widerstand ganz unter den Einfluß fanatischer Katholiken. Zur Kirche kam sie seitdem nicht mehr, sondern ging seitdem in die katholische Kirche. Wiederholt habe ich sie in dem Hause ihres Vormunds aufgesucht, einige Male vergeblich, denn schade abgewiesen bis ich endlich von dem Vormunde unter groben Beleidigungen aus dem Hause gewiesen und der Zutritt zu demselben mir gänzlich verboten wurde. Bald darauf ist sie katholisch geworden, so daß ein Antrag meinerseits dem Mädchen einen anderen Vormund zu geben und dasselbe von dort zu entfernen, an das Vormundschaftsgericht nicht mehr eingereicht werden konnte.“⁵²³ Das noch minderjährige Mädchen war nicht in der Lage, weder den sexuellen Übergriffen, wie auch dem Fanatismus ihres Onkels etwas entgegen zu setzen. Dem evangelischen Pfarrer gelang es weder direkt Einfluss auf das Mädchen auszuüben, noch mittels des Vormundschaftsgerichts. In der Schilderung der Ereignisse ist allerdings erkennbar, dass der Umstand der Konversion für Holzhausen offensichtlich die größere Problematik als die Vergewaltigung darstellte.

Die Konversion eines Gärtners war offensichtlich aus beruflichen Gründen motiviert: „Von Übertritten zur katholischen Kirche wird erzählt, daß ein reisender evangelischer Gärtner von dem katholischen Pastor in Germete in Arbeit genommen, convertirt und dann bei einer katholischen Adligen als Gärtnerbursche soll untergebracht worden sein.“⁵²⁴ Im Fall eines Schneiders aus Warburg war es die Aussicht auf eine Erbschaft, die ein Ehepaar in Mischehe verleitete, ihre Kinder katholisch werden zu lassen. Holzhausen

⁵²² Ebd.

⁵²³ LkA EKvW 4.6/223 (31.06.1880).

⁵²⁴ LkA EKvW 4.6/223 (27.10.1882).

berichtete aus zwei Gesprächen, die er mit ihm führte: „Ich sagte ihm: Sind Sie schon verheirathet? Antwort: Ja! Ich: Ihre Frau ist doch evangelisch? Antwort: Nein, sie ist katholisch. Ich: Aber Ihre Kinder werden doch evangelisch? Antwort: Nein, sie sollen katholisch werden. Ich: Wie kommen Sie dazu, sie katholisch werden zu lassen. Sie sind doch als Vater für ihre Erziehung verantwortlich? Antwort: Das will ich Ihnen sagen, meine Frau hat einen kinderlosen, reichen Verwandten, der meine Kinder zu seinen Erben einsetzen will, wenn sie katholische werden, darum habe ich auch das Versprechen der katholischen Kindererziehung gegeben und es ist ja doch einerlei, ob sie evangelisch oder katholisch werden. [...] Als ich den Mann später in seiner Krankheit besuchte und derselbe mich um Unterstützung aus Gemeindemitteln bat, weil er mit 1 M[ark] täglich, den er von der Stadt Dortmund als Armenunterstützung erhalte, mit seiner Familie nicht auskommen könne, so erinnerte ich ihn an seinen reichen Verwandten und fragte, wie es denn mit der Erbschaft seiner Kinder stände? Ach, antwortete er, unser Verwandter ist gestorben und hat sein Versprechen nicht gehalten. Und als ich ihm nun darauf erwiderte: Nun dann sind Sie ja ganz frei und können ihre Kinde nun auch evangelisch werden lassen, entgegnete er: Ach nein, das will ich doch nicht thun, denn ich kann hierin dem Willen meiner Frau nicht entgegentreten.“⁵²⁵ Nachdem die Perspektive einer Erbschaft entfiel, war es jedoch dem Mann nicht möglich, sich seiner Frau gegenüber durchzusetzen. Vielmehr ist es wiederum eine Unkenntnis über die verschiedenen Konfessionen, die sich als Indifferentismus bei dem Schneider zeigte. Es gab aber auch Fälle, bei denen die Betreffenden Glück hatten und schließlich vor dem Konversionsdruck bewahrt werden konnten: „In Daseberg hat eine allein stehende evangelische Wittwe viele Anfechtungen zu bestehen gehabt durch Verleitungen zum Übertritt von den katholischen Ortsbewohnern, die ihr alle möglichen Versprechen machten, wenn sie den Schritt thue. Gegenwärtig hat sich ein evangelischer Mann aus dem Hessischen gefunden, der sie heiraten will und mit dem sie nächsten Sonntag getraut wird und da haben dann endlich die Versuchungen aufgehört.“⁵²⁶ In diesem Fall haben die mit dem Übertritt verbundenen Angebote nicht wirken können. Die Gründe für eine Konversion waren für Theodor Holzhausen nicht die selbstständige Entscheidung für eine Konfession, sondern erklärten sich aus dem Umstand der Unkenntnis, des mangelnden sittlichen Fundaments und der Erlangung eines Vorteils. Die Unkenntnis über den eigenen evangelischen Glauben war die Grundlage, sich von der

⁵²⁵ LkA EKvW 4.6/223 (28.10.1881).

⁵²⁶ LkA EKvW 4.6/223 (13.10.1885).

äußersten Pracht und dem Schein der katholischen Kirchen und der Rituale überwältigen zu lassen. Der Mangel an Sittlichkeit in Form von Unzucht, Alkoholismus oder Glückspiel brachte weniger gefestigte Persönlichkeiten hervor, die schnell zur Konversion zu verleiten waren. Schließlich sind als dritte Gruppe diejenigen zu nennen, welche sich aus dem Konfessionswechsel einen Vorteil erhofften, in dem sie für sich bessere berufliche Chancen erkennen konnten, oder schlicht mit Geldzuwendungen rechneten. Außerdem kommen noch die Fälle hinzu, in denen eine echte Konversion gar nicht stattgefunden hat, sondern im Nachhinein von einem Verstorbenen behauptet wurde. Damit war für Holzhausen vollständig klar, dass niemand aus Überzeugung zur katholischen Kirche wechselte.⁵²⁷

Eine besondere Problematik lag in der gelegentlichen Praxis, evangelische Konvertiten nochmals katholisch zu taufen. Davon berichtet Holzhausen nur in einzelnen Fällen. Diese Praxis war insofern für die katholischen Geistlichen heikel, weil die evangelische Taufe als gültig anerkannt worden war und somit eine Wiedertaufe vorgenommen wurde. Im Jahr 1897 berichtete Holzhausen von dem Übertritt eines minderjährigen Mädchens aus dem hessischen Ersen, das im Dienst bei einem Ökonomen in Daseberg stand. Nachdem es dem Vater nicht gelungen war, mit der 17jährigen zu sprechen, da es der Dienstherr verhinderte, konnte Holzhausen ein Gespräch erwirken: „Endlich trat das Mädchen in Begleitung des Dienstherrn und noch eines anderen Mannes in das Zimmer. Und als ich das Mädchen ermahnte, sie solle wohl bedenken, was sie zu thun vorhabe und nicht voreilig ihr Gelübde brechen, das sie bei ihrer Confirmation abgelegt habe, und ihrem Herrn und Heiland Jesus Christus nicht den Rücken zukehren, dem sie damals treu zu sein gelobt habe, auch sollte sie ihren Eltern nicht ungehorsam sein, die doch bei ihrer Minderjährigkeit das Bestimmungsrecht über sie hätten, wurde mir von ihrem Dienstherrn erklärt, das Mädchen sei bereits katholisch getauft und fühle sich glücklich ein Glied der seligmachenden Kirche zu sein. Und als ich das Mädchen fragte, ob das wirklich so sei, antwortete sie: Ja, ich bin katholisch getauft und bin froh ein Glied der wahren Kirche zu sein.“⁵²⁸ Im Anschluss an das Gespräch mit dem Mädchen und Dienstherrn intervenierte Holzhausen beim zuständigen katholischen Pfarrer wegen der erfolgten zweiten Taufe. „Und als ich ihn fragte, Wie er dazu käme, eine auf den Namen des dreieinigen Gottes getaufte Christin noch einmal zu taufen, da dies doch mit der Praxis seiner Kirche im Widerspruch stehe, antwortete er: Ich habe sie natürlich mit dem Vorbehalt, wenn sie noch

⁵²⁷ Vgl. LkA EKvW 4.6/224 (20.07.1892).

⁵²⁸ LkA EKvW 4.6/224 (02.06.1897).

nicht richtig getauft sei, getauft, da ich nicht wissen kann, ob bei ihrer Taufe wirklich die Worte >Im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes< gebraucht sind. Ich gebe ihm darüber zur Antwort: Darüber hätte er sich leicht bei seinem nächsten Nachbar, dem Pfarrer Noll in Hauna Auskunft holen können, auch durch einen Taufchein sich darüber Gewißheit verschaffen können. Auch müsste er doch wissen, daß in der evangelischen Kirche nicht anders getauft würde. Dagegen erklärt er: Aus früheren Erfahrungen wisse er, als er noch Pastor in einer katholischen Gemeinde mitten unter den Evangelischen gewesen, daß die evangelischen Herrn Pfarrer in dieser Hinsicht sehr willkürlich verführen, und gesetzt auch, es würde von ihnen die Taufe wirklich richtig im Namen des dreieinigen Gottes verwaltet, so vermöchten sie doch nicht die Taufe als ein Sakrament im Namen der katholischen Kirche zu verrichten, und deshalb seien ihre Taufen ungültig. Aus dem Grunde würde jetzt überall in der katholischen Kirche bei Übertritten zu derselben die Taufe unter Vorbehalt vorgenommen. Darauf machte ich ihm noch Vorhaltung, wie unrecht er doch gehandelt habe, ein Kind von 17 Jahren im Widerspruch mit seinen Eltern in die katholische Kirche aufzunehmen, es von seinen Eltern unbarmherzig zu trennen und einen Zwiespalt in ihre Familie zu bringen. Er entschuldigte sich aber damit, daß er darauf keine Rücksicht zu machen habe, wo es sich um das Seelenheil eines Menschen handle, zumal bei der sittlichen Verkommenheit ihres evangelischen Vaters, der ein Trunkenbold sei.⁵²⁹ In der Argumentationslinie des katholischen Kollegen konnte Holzhausen nur den Ausdruck einer jesuitischen Gesinnung erkennen.

⁵²⁹ Ebd.

4.3. Die religiöse Kindererziehung und die Mischehen

Die Problematik von konfessionsverschiedenen Ehen durchzog das 19. Jahrhundert und erzeugte Spannungen im Verhältnis von katholischer Kirche und preußischem Staat, ebenso im Verhältnis von katholischer und evangelischer Kirche. Stein des Anstoßes war besonders die Entscheidung, in welcher Konfession die Erziehung der Kinder stattfinden sollte. Da die katholische Kirche im Rahmen ihres Verständnisses der Ehe als Sakrament nur eine katholische Eheschließung akzeptieren konnte, wurden evangelische Trauungen und später die Zivilehe abgelehnt. Aus katholischer Sicht stand auch die entsprechende Taufe und Erziehung der Kinder im katholischen Glauben außer Frage und dessen Versprechen wurde als Voraussetzung zur Eheschließung gefordert.⁵³⁰ Um einer Gefahr durch eine schleichende Katholisierung vorzubeugen, wurden im preußischen Landrecht Regelungen für Mischehen getroffen, die die Orientierung der Kinder im Glauben und die Erziehung an die Konfession des Vaters zurückband.⁵³¹ Im Streit zwischen Staat und Kölner Erzbischof Clemens-August von Droste-Vischering wurde die Unvereinbarkeit beider Positionen deutlich. Der preußische Staat im Jahr 1837 reagierte auf den Widerstand von katholischer Seite mit der Festungshaft für den Bischof.⁵³² Daher nimmt es nicht Wunder in der Frage nach der Erziehung der Kinder aus Mischehen auf verhärtete Fronten zu treffen, die zu viel Leid in die Familien beigetragen hat. Thomas Nipperdey sprach in diesem Zusammenhang von „Tragödien, wenn eine Liebe an der Konfessionsverschiedenheit auflief“⁵³³. Sowohl die katholische als auch die evangelische Kirche nutzten die Maßnahmen der Kirchenzucht - wie den Ausschluss von Abendmahl - zur Disziplinierung bei Verletzungen der eigenen Bestimmungen.

Die Berichte von Holzhausen geben aus der Perspektive eines evangelischen Pfarrers einen Einblick in die zum Teil prekäre Familienkonstellationen.⁵³⁴ „Im Bezirk Marienmünster ist die Ehefrau eines Katholiken übergetreten, welche schon lange die evangelische Kirche mied, und allen Erinnerungen des Seelsorgers die Erklärung entgegenstellte, daß ihr Mann ihr den Besuch der evangelischen Kirche, ja nur das Sprechen davon, ein für alle Mal bei

⁵³⁰ Vgl. Tillmann Bendikowski, Großer Kampf um kleine Seelen, 88.

⁵³¹ Vgl. Klaus Fitschen, Der Katholizismus, 143.

⁵³² A. a. O., 145.

⁵³³ Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1866-1918 1, 529.

⁵³⁴ Ein realistische Bild der Situation der konfessionsverschiedenen Ehe lässt sich aus Mangel an autobiographischen Dokumenten kaum rekonstruieren (vgl. Tillmann Bendikowski, Großer Kampf um kleine Seelen, 93).

Strafe untersagt, ihr die Bibel fortgetragen, und das Gesangbuch vor ihren Augen zerrissen habe; dabei weigerte sie die Annahme einer neuen Bibel, und erklärte, daß sie bei ihrem Mann und ihren Töchtern nicht eher Ruhe erhalten werde, als bis sie selbst katholisch geworden sei.⁵³⁵ Dieser in das Protokoll der Kreissynode eingeflossene Bericht aus dem Jahr 1859 zeigt, dass Mischehen durchgängig ein Thema der pastoralen Wirksamkeit Theodor Holzhausens gewesen sind und wie stark die konfessionellen Auseinandersetzungen das Familienleben bestimmen konnten. Für den katholischen Teil in einer Mischehe bestand zudem noch die Pflicht, auf den evangelischen Teil einzuwirken, auch den katholischen Glauben anzunehmen.⁵³⁶ Viele Schilderungen in den Synodalberichten gaben Auskunft über den Druck, der auf die Evangelischen in den Mischehen ausgeübt wurde. Grundsätzlich stellte sich die Lage im Bezug auf die religiöse Kindererziehung in den Mischehen in Driburg so dar: „Wenn auch die Kinder aus den meisten Mischehen römisch werden, so haben doch einige evangelische Väter in Mischehen angefangen ihre Kinder in die evangelischen Schule zu schicken.“⁵³⁷ Von den katholischen Priestern wurde vor der Eheschließung verlangt, das Versprechen zur katholischen Kindererziehung an Eides statt anzugeben.⁵³⁸ Zwar wurde von Holzhausen gefordert, diese Verfahrensweise zu unterbinden, das hätte jedoch einer entsprechenden Gesetzesänderung bedurft. So klagte Holzhausen wenige Jahre wiederum über diesen Missstand: „Unsittlichen Verführern pflegt man durch sonst gesetzlich das Handwerk zu legen, aber die schrecklich unsittliche That, die beim Versprechen der katholischen Kindererziehung wohl von dem katholischen Geistlichen, der das Versprechen abnimmt, als auch durch Verführten, die sich dazu verleiten lassen, oft mit so traurigen sittlichen Folgen begangen wird, bleibt gänzlich ungeahndet.“⁵³⁹ Auch hier wird klar, dass die Entscheidung das Versprechen zu geben, nur das Resultat einer Nötigung sein kann. Auf den evangelischen Teil des Brautpaars wird ein solcher Druck aufgebaut, dass diese oder dieser gar nicht anders kann, als seine Einwilligung in die katholische Erziehung zu geben. Das führte zu vielen negativen Folgen, bei denen Evangelische sogar zu Straftaten verleitet wurden: „Ein evangelischer Schäfer aus Ossendorf will ein katholisches Mädchen dortselbst heiraten. Er hat auch bereits das Versprechen der katholischen Kindererziehung

⁵³⁵ Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1859, 2.

⁵³⁶ Vgl. Tillmann Bendikowski, Großer Kampf um kleine Seelen, 88.

⁵³⁷ LkA EKvW 4.6/223 (21.10.1869).

⁵³⁸ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (21.08.1872) und (27.10.1882).

⁵³⁹ LkA EKvW 4.6/223 (24.10.1878).

gegeben und meldet sich bei mir das Aufgebot. Durch meine Vorhaltung und durch die Mittheilung, daß das Aufgebot unter diesen Umständen nur unter dem von der Kreissynode festgesetzten Vermerk geschehen könne, kommt der Mann zur Erkenntniß seiner Sünde und verspricht sein dem katholischen Pfarrer gegebenes Versprechen wieder zurückzunehmen. Der katholische Pfarrer indeß verschärft nun auch seiner Seite eine Forderungen und will das Paar nur unter der Bedingung trauen, daß der evangelische Bräutigam sich in dem katholischen Orte Ossendorf ein Haus kaufe. Und wirklich der Bräutigam geht darauf ein. Da er aber kein Geld hat, um ein Haus zu kaufen, so geht er einen Scheinkauf ein und mit dem Schein des Notars darüber versehen, wird er von dem katholischen Pfarrer getraut. Der Notar, der mir die Sache mitgetheilt hat, ist ungewiß, ob darüber eine Klage beim Staatsanwalt erhoben werden kann und darum habe ich auch über diesen Übergriff noch keine weitere Beschwerde erhoben.”⁵⁴⁰ In diesem Fall hat der katholische Geistliche den Bräutigam mit seiner Forderung, sich ein Haus zu kaufen, zu einem Betrug genötigt. Wiederholt musste Holzhausen von Fällen häuslicher Gewalt gegenüber Evangelischen in Mischehen berichten. So wurde ein Tagelöhner „seit Jahren von seiner römischen Frau und von seinen erwachsenen römischen Söhnen gedrängt, mit ihnen das römische Bekenntniß anzunehmen, aber er widerstand solchen Versuchungen und besuchte fleißig unsere Kirche in Warburg. Und als nun alle Versuchungen und alle Beschimpfungen des Angefochtenen nicht zum Ziele führten, wandten seine Bedränger Gewalt an, denn eines Tages warf sein ältester Sohn, dem sein Vater bereits sein Häuschen hatte übergeben müssen, den alten, 68jährigen Mann auf die Erde, seine Frau hält ihn fest, und nun richtete der gottlose Sohn seinen Vater so erbärmlich mit Stockschlägen zu, daß er längere Zeit zu Bette liegen mußte und zur Arbeit unfähig war. Endlich wurde der Vater aus dem Hause getrieben und mußte sich ein Stübchen bei anderen Leuten mieten, bis es gelang, ihm im Johannesstift zu Paderborn ein Asyl zu verschaffen.“⁵⁴¹ Als Holzhausen den Mann in Paderborn besuchte, war dieser über seine Unterbringung dankbar. Während das St. Petristift in Höxter die Aufgabe hatte, Jugendliche aus der Diaspora den Schulbesuch zu ermöglichen, war das St. Johannisstift „eine Anstalt alter, verlassener Evangelischer aus der Diaspora“⁵⁴², das Plätze für 30 Senioren hatte.

⁵⁴⁰ LkA EKvW 4.6/223 (14.09.1870).

⁵⁴¹ LkA EKvW 4.6/224 (20.07.1892).

⁵⁴² Verhandlungen der Achtzehnten Westfälischen Provinzialsynode, Anhang 67.

Die zwölfte Provinzialsynode der Kirchenprovinz Westfalen hatte im Jahr 1868 beschlossen, dass der evangelische Partner in einer Mischehe, wenn er oder sie das Versprechen der katholischen Kindererziehung gegeben habe, „von der Theilnahme an kirchlichen Wahlrechten, Gemeinde- und Ehrenämtern, resp. von der kirchlichen Aussegnung der Wöchnerinnen, vom Rechte der Taufpathenschaft und von der Theilnahme am hl. Abendmahl ausgeschlossen“ wird. Grundsätzlich wurde die Durchführung von disziplinarischen Maßnahmen in Bezug auf Mischen von Holzhausen begrüßt: „Im vergangenen Jahre sind wieder 7 neue Mischehen im Diasporabezirk unserer Gemeinde geschlossen, von denen 4 katholisch und 3 evangelisch getraut worden sind. An den ersten, die alle das Versprechen der katholischen Kindererziehung gegeben haben, sind die Bestimmungen der XII[.] Provinzialsynode in Ausführung gekommen und es ist zu erwarten, wenn davon auch nichts zu bemerken ist, daß die geübte Kirchenzucht einen Eindruck machen und für die Zukunft eine Verminderung solcher Fälle zur Folge haben wird. Es ist hierbei noch zu bemerken, daß die hiesigen Katholiken über diese Bestimmungen der XII[.] Provinzialsynode sehr erbittert sind und sich den Anschein geben, als ob allein die katholische Kirche berechtigt sei, Kirchenzucht an ihren Gliedern zu üben.“⁵⁴³ Auch die 14. Provinzialsynode im Jahr 1874 befasste sich wiederum mit der Frage der Kirchenzucht und beschließt den § 120 der Kirchenordnung zu ergänzen: „Innerhalb der westfälischen Provinzial-Kirche kommen folgende Straf- und Zuchtmittel zur Anwendung: 1) Mahnung des Presbyterii durch den Geistlichen, 2) Wiederholung der Mahnung vor versammelten Presbyterio oder vor mindestens 2 hierzu deputirten Mitgliedern des Presbyterii, 3) die Entziehung des passiven und demnächst 4) Entziehung des activen Kirchengemeindenwahlrechtes, 5) die Ausschließung von der Pathenschaft, 6) die Ausschließung vom heiligen Abendmahl.“⁵⁴⁴ Die Kommission zur Kirchenzucht weist in ihrem Gutachten zu den disziplinarischen Möglichkeiten der Kirche ausdrücklich darauf hin, dass eine Abkündigung der in der Kirchenzucht stehenden Gemeindeglieder von der Kanzel durch das Landrecht untersagt ist.⁵⁴⁵ Die Versuche, die katholische Trauung zu verhindern, waren sehr unterschiedlich. Der Kirchenkreis Bochum verschickte Briefe, die vor den Folgen warnen sollten.⁵⁴⁶ Im Jahr 1883 riet der Evangelische Oberkirchenrat in

⁵⁴³ LkA EKvW 4.6/223 (21.08.1872).

⁵⁴⁴ Verhandlungen der Vierzehnten Westfälischen Provinzial-Synode, 56.

⁵⁴⁵ A. a. O., 57.

⁵⁴⁶ Vgl. Tillmann Bendikowski, Großer Kampf um kleine Seelen, 100.

einem Erlass zu seelsorgerlichen Hausbesuchen.⁵⁴⁷ Mit der Einführung der Ziviltrauung wurde die Übersicht über katholisch getraute Mischehen noch schwieriger, da nun die Informationen über die Eheschließung bei den Standesämtern einzuholen gewesen wären. Im Fall der Kirchengemeinde Warburg waren das vier anzufragende Standesämter.⁵⁴⁸ Die Regelungen zur Kirchenzucht von Evangelischen in Mischehen führten bei den Betroffenen zu Verärgerung und Irritationen. „So ist ein evangelischer Mann in Mischehe im Ärger über diese Beschlüsse zur katholischen Kirche übergetreten. Ja es bildete sich förmlich ein Bund solcher Männer, welche in Folge der Verlesung jener Beschlüsse sich zum Übertritt gleichsam gegenseitig ermuthigten. [...] Es wurde vielmehr nur von katholischer Seite das Gerücht verbreitet, daß 6-8 Männer, die sich zum Übertritt gemeldet, katholischen Unterricht erhielten.“⁵⁴⁹ In einem Gespräch konnte Holzhausen das entstandene Missverständnis, aus der evangelischen Kirche ausgeschlossen zu sein, bereinigen, sodass die Männer von einer Konversion zur katholischen Kirche wieder Abstand nahmen.

Die Gründe für die Abgabe des Versprechens der katholischen Erziehung der Kinder in Mischehen sieht Holzhausen im Indifferentismus der Evangelischen, in dem Druck, den der katholische Partner ausübte und im Einfluss der katholischen Verwandtschaft auf das Paar.⁵⁵⁰ Gerade beim Tod eines Elternteils konnte die religiöse Kindererziehung zum Konfliktfall werden.⁵⁵¹

⁵⁴⁷ Vgl. a. a. O., 101.

⁵⁴⁸ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (10.11.1876).

⁵⁴⁹ LkA EKvW 4.6/223 (31.06.1880).

⁵⁵⁰ LkA EKvW 4.6/223 (24.10.1878).

⁵⁵¹ Vgl. Tillmann Bendikowski, Großer Kampf um kleine Seelen, 104.

4.4. Die Behinderung des evangelischen Gottesdienstes

Zu Beginn seiner Tätigkeit in Warburg berichtete Holzhausen über die Schwierigkeiten, einen Raum für das Abhalten von Gottesdiensten für die Evangelischen in Rimbeck, Scherfede und Ossendorf zu finden: „Der alle 4 Wochen in Scherfede fest gesetzte Nachmittagsgottesdienst konnte bisher dort nicht gehalten werden, weil der Fanatismus der dortigen Katholiken es nicht gestatten, ein Lokal dort für gottesdienstliche Zwecke zu mieten. Eine Königliche Regierung ist daselbst, ersucht ein dem Chausseefiskus gehörendes Stück Land der evangelischen Gemeine zu Warburg käuflich abzulassen, um ein Gebäude zu gottesdienstlichen Zwecken darauf zu bauen, mit Hinweis auf den in Scherfede hervortretenden Fanatismus der Katholiken, der den Erwerb eines Lokales zu unseren Gottesdiensten bisher zu verhindern gewußt habe.“⁵⁵² Als Folge der Unmöglichkeit, einen Raum anzumieten, plante die Kirchengemeinde selbst ein Gebäude zu bauen. Über die Notwendigkeit, eine Filialgemeinde zu gründen, war sich Holzhausen noch nicht im Klaren, auch wenn ein Zuwachs an evangelischer Bevölkerung wahrnehmbar gewesen ist. Die Hoffnungen richteten sich auf die Eisenbahngesellschaft, um einen geeigneten Gottesdienstraum anzumieten.⁵⁵³ Schließlich stellte die Bergisch-märkische Eisenbahn im Bahnhofsgebäude ab 1873 einen Raum zur Verfügung.⁵⁵⁴ Nachdem der Bahnhof in Scherfede zu einem Zentralbahnhof aufgewertet worden war, wurden alle Räume in demselben durch die Bahngesellschaft benötigt, sodass die Suche nach einem neuen Gottesdienstraum wiederum begann. Auch wenn der finanzielle Grundstock für einen Kirchenbau noch gering war, sollte mit dem Bau in naher Zukunft begonnen werden. „Denn es ist geglückt, einen recht passenden Bauplatz in der Nähe des Bahnhofes, an der Chaussee von Rimbeck nach Scherfede zu erwerben. Zwei kleine, untereinander liegende Gärten von 55 Ruthen sind für 1310 Mark angekauft und ein dritter danebenliegender Garten ist vielleicht auch noch zu erwerben. So steht denn in dieser Beziehung kein Hinderniß mehr im Wege mit dem Bau eines Kirchhauses im nächsten Jahr zu beginnen, indem ein größerer Raum für die Gottesdienste und für den wöchentlichen Religionsunterricht der dortigen Kinder sich befinden soll.“⁵⁵⁵ Vom Jahr 1877 an bis zur Einweihung des Kirchenhauses wurden die evangelischen Gottesdienste in einem Raum im

⁵⁵² LkA EKvW 4.6/223 (21.10.1869).

⁵⁵³ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (21.08.1872).

⁵⁵⁴ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (04.11.1873).

⁵⁵⁵ LkA EKvW 4.6/223 (03.11.1876).

Güterschuppen des Bahnhofs gefeiert.⁵⁵⁶ Am 16.07.1878 wurde der Grundstein für das Kirchenhaus gelegt,⁵⁵⁷ das am 03.11.1880 feierlich eingeweiht werden konnte.⁵⁵⁸ Die konfessionellen Spannungen waren damit noch lange nicht zu Ende. Im Jahr 1891 wurden zwölf evangelischen Bahnbeamten von ihren katholischen Vermietern die Wohnungen gekündigt, um die neu gegründete evangelische Kirchengemeinde zu schwächen.⁵⁵⁹ Nachdem Theodor Holzhausen im Jahr 1869 die Pfarrstelle in Warburg angetreten hatte, berichtete er dem Superintendent Konrad Beckhaus über die Probleme, die aus dem Mitbenutzungsrecht der evangelischen Kirche von katholischer Seite für die Gemeinde entstanden. Er fasste für die Kreissynode die Situation zusammen: „Die Kirchen in Warburg und Brakel sind vom König Friedrich Wilhelm III. den evang. Gemeinen geschenkt. Das Geschenk ist aber später durch Cabinets-Orders und Verfügungen so eingeschränkt, daß den Evangelischen der freie Gebrauch nur während einiger Stunden übrig geblieben ist, während sie außer an Orgel und Glockenseilen die Reparaturen allein zu tragen haben. Es ist nicht zu verwundern, daß unter solchen Umständen auch sich der Wunsch geregt hat, ein solches Geschenk gar nicht erhalten zu haben oder den Katholiken ganz zu überlassen. In Warburg sind auf dem Chor nicht blos Beichtstühle aufgestellt, sondern auf dem Hochalter steht auch ein Tabernakel. Von der Forderung die Beichtstühle fortschaffen zu lassen, habe ich allerdings geglaubt abstehen zu sollen, da dieselben schon gegen 30 Jahre geduldet sein sollen, um so mehr aber gemeint, darauf bestehen zu müssen, daß das Tabernakel weggeschafft werde, damit die evangelische Communion ohne Anstoß am Hochaltar gefeiert werden könne. Der röm. Geistliche hat sich nun zwar bereit finden lassen, die Monstranz nach beendigter Messe fortnehmen zu wollen, das zur Abhaltung des Gottesdienstes >durchaus nothwendige< Tabernakel lasse sich aber bis zum Anfang des evang. Gottesdienstes nicht fortbringen, da es kaum von 6-8 Männern gehoben werden

⁵⁵⁶ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (28.05.1877).

⁵⁵⁷ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (24.10.1878).

⁵⁵⁸ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (18.10.1881). Vgl. Max Neuhaus, Die Gemeinde Scherfede-Westheim, 11: „Am 3. November 1880 zog eine stattliche Schar von Evangelischen in feierlichem Zuge vom Güterschuppen, der zuletzt für die Gottesdienste benutzt worden war, nach dem neu erbauten Kirchhaus hinüber. Die heiligen Geräte wurden vorangetragen, singend folgte die Gemeinde. [...] In den Akten der Gemeinde befindet sich noch ein Programm der Einweihungsfeier. Die Herrlichkeit der singenden Kirche wurde in den Chorälen kund: >Bis hierher hat mich Gott gebracht< - >Ach bleib mit deiner Gnade< [...] - >O Heiliger Geist kehr bei uns ein< (bei der Aufstellung der Abendmahlsgärte auf dem Altar) - >Eine feste Burg< [...] - >Gloria sei dir gesungen [...] - >Dir, dir Jehova will ich singen< und >Nun danket alle Gott<. [...] Die Predigt hielt Pastor Holzhausen über 2. Chronika 6,40-42“.

⁵⁵⁹ Vgl. Max Neuhaus, Die Gemeinde Scherfede-Westheim, 12f.

könne, und durch einen Flaschenzug fortbewegt werden müsse.⁵⁶⁰ Entsprechend berichtete Holzhausen zur nächsten Kreissynode: „Was nun den Beschuß 3 der vorjährigen Synode betrifft, das Presbyterium der evangelischen Gemeinde Warburg solle weiter über das Vorhandensein der Beichtsstühle und des Tabernakels auf dem Hochaltare und Altare unserer evangelischen Kirche berichten, so will durchaus der Dirigent des hiesigen katholischen Progymnasiums auf die Entfernung des Tabernakels von unserem Altare nicht eingehen. Er behauptet, da dem katholischen Progymnasium der Mitgebrauch unserer Kirche gestattet sei, so sei ihm auch die Aufstellung derjenigen Gegenstände in unserer Kirche gestattet, die zu ihren Gottesdiensten nothwendig wären und unmöglich könne die Königliche Cabinets Ordre, welche ihnen den Mitgebrauch unserer Kirche gestatte, die Entfernung, sowohl der Beichtstühle, als auch des Tabernakels wollen, die ihnen den Mitgebrauch unserer Kirche unmöglich mache.“⁵⁶¹ An katholischen Ausstattungsgegenständen, die den Anstoß der Evangelischen erregten, wurden genannt: Beichtstühle, Tabernakel, die Bischofsfiguren des Hochaltars, das Hochaltarbild der Himmelfahrt Mariens und zwei Seitenaltäre.⁵⁶² Die Kirchengemeinde drängte nun auf Klärung der rechtlichen Verhältnisse. Im Jahr 1872 wird der Warburger Rechtsanwalt Niemeyer von der evangelischen Gemeinde beauftragt, ein Gutachten bezüglich des katholischen Mitbenutzungsrechts der Kirche zu erstellen.⁵⁶³ Ein bei Justizrat Schulz in Paderborn in Auftrag gegebenes weiteres Gutachten lag 1877 noch nicht vor.⁵⁶⁴ Der Versuch mit der Erweiterung des Progymnasium zum Gymnasium im Jahr 1874 die Nutzung durch die Schule für katholische Gottesdienste einzuschränken, gelang nicht.⁵⁶⁵ Die Eröffnung des paritätischen Gymnasiums erfolgte dann am 17.06.1874, in dessen Statut war die Nutzung der evangelischen Kirche für den katholischen Schulgottesdienst enthalten. Im Jahr 1883 beginnt im Dezember der Prozess.⁵⁶⁶ Im Jahr 1885 berichtete Holzhausen dann über den Ausgang des Gerichtsverfahrens: „Der Prozeß unserer Gemeinde Warburg gegen das hiesige Gymnasium wegen Mitgebrauchs unserer Kirche hat ein für unsere Gemeinde ungünstiges Ende erreicht. Am 11ten Juli hat das Reichsgericht zu Leipzig die Revision des Erkenntnisses zweiter Instanz verrufen. Es bleibt also bei dem

⁵⁶⁰ Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1869, 4.

⁵⁶¹ LkA EKvW 4.6/223 (1870).

⁵⁶² Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (1871) und (18.06.1874). S. dazu auch die Abbildungen im Anhang 9.8.

⁵⁶³ LkA EKvW 4.6/223 (21.08.1872).

⁵⁶⁴ LkA EKvW 4.6/223 (28.05.1877). Es ist am 26.08.1878 ausgefertigt und befindet sich im Archiv der Kirchengemeinde Warburg Nr. 34.

⁵⁶⁵ LkA EKvW 4.6/223 (18.06.1874).

⁵⁶⁶ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (15.11.1883).

Erkenntnisse des Oberlandesgerichts zu Hamm vom 29ten November pr., nach welchem Folgendes für Recht erkannt ist: >1) Das Gymnasium wird verurtheilt, das Alleineigentum der evangelischen Gemeinde an der früheren Dominikanerkirche anzuerkennen, 2) Der Mitgebrauch der evangelischen Kirche von Seiten des Gymnasiums ist ein presarium; 3) Doch ist die evangelische Gemeinde nicht berechtigt dies presarium eigenmächtig aufzuheben, sondern nur der König, an den sich die evangelische Gemeinde zu wenden hat; 4) Das frühere königliche katholische Progymnasium und das jetzige städtische paritätische Gymnasium sind identisch und das letztere Rechtsnachfolger des ersteren; 5) da die evangelische Gemeinde keinen Grund zur Klage gehabt hat, so ist sie in die Kosten des Prozesses zu verurtheilen.<“⁵⁶⁷ Das Urteil gibt den weiteren Weg des Verfahrens vor, da nur der König in der Lage sei, das Nutzungsrecht wieder aufzuheben.⁵⁶⁸ Sollte sich der preußische König nicht zu einer Abschaffung des Mitbenutzungsrechts bewegen lassen, so würde die evangelische Gemeinde den Bau einer eigenen Kirche ins Auge fassen.⁵⁶⁹ Seinen Ursprung hat das Recht, die Kirche vom Gymnasium für katholische Schulgottesdienste nutzen zu können in Akt des Übergangs der Dominikanerkirche an die evangelische Kirchengemeinde im Jahr 1826. Es wurde den noch vorhandenen Geistlichen des aufgelösten Klosters gestattet, die Kirche zum Gottesdienst zu nutzen. Dieses Recht ging dann auf das im Kloster eingerichtete Progymnasium über. Für die evangelische Kirchengemeinde war gerade die Teilnahme von Warburger Katholiken an den Schulgottesdienst ein Politikum, da sie darin einen Angriff auf ihr Eigentumsrecht an der Kirche witterten.⁵⁷⁰ Infolge der Immediatseingabe der evangelischen Kirchengemeinde, um das Recht zur Mitbenutzung aufzuheben bzw. frei über die Kirche verfügen zu können, wurden der Oberpräsident der Provinz Westfalen zum Bericht aufgefordert.⁵⁷¹ Als Ergebnis regelte eine Kabinetts-Ordre vom 18.01.1888 die Verhältnisse. Gemäß der Vorgaben wurde streng darauf geachtet, dass die katholischen Schulgottesdienste nicht mehr von anderen Katholiken besucht wurden.⁵⁷²

Eine weitere Möglichkeit, den evangelischen Gottesdienst in Warburg zu stören, bestand im Läuten der Glocken der Altstäder Kirche: „Schon immer wurden unsere Gottesdienste in Warburg in der Prozessionszeit vom Läuten der Glocken in der altstädtischen Kirche

⁵⁶⁷ LkA EKvW 4.6/223 (13.10.1885).

⁵⁶⁸ Eine Kopie der Eingabe befindet sich im Archiv der Kirchengemeinde Warburg Nr. 38.

⁵⁶⁹ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (13.10.1885).

⁵⁷⁰ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (04.11.1886).

⁵⁷¹ Vgl. Ebd.

⁵⁷² Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (02.09.1891).

gestört. In diesem Jahre aber ist die Zahl der Prozessionssonntage viel zahlreicher und also auch die Störung viel häufiger geworden. In der Regel, wenn in unserer Kirche die Predigt beginnt, fängt an solchen Sonntagen auch das Läuten in der Altstadt an und da der Thurm mit den Glocken in der Altstadt in gleicher Höhe mit dem Schiffe unserer Kirche liegt, so ist die Störung in unserer Kirche so stark, daß auch bei der größten Anstrengung des Prädikanten die Predigt von den meisten Zuhörern nicht verstanden wird. Noch unangenehmer ist es für den Prädikanten und für die Zuhörer, wenn in Pausen geläutet wird und die Störung kaum beendet, immer wieder von Neuem beginnt. Von Andacht in unserer Kirche kann dann kaum die Rede sein. Auf diese Weise ist während dieses Sommers wohl 11-12 Male der Gottesdienst gestört. Freundliche Vorstellung bei dem Pfarrer der Altstadt hat keinen Erfolg gehabt. Derselbe hat auf unsere Bitten das Läuten zu mäßigen oder einzustellen nur die Antwort: >Es sei keine Prozession ohne Geläut der Glocken möglich.< Gar arg wird der Schwindel, wenn zu dem Läuten auch mit Böllerschüssen geschossen wird, was während dieses Sommers auch an einigen Sonntagen geschehen ist. Als Ursache, warum in diesem Jahr häufigere Prozessionen in der Altstadt vorgekommen sind, gab der hiesige Bürgermeister an, er habe es den umliegenden katholischen Gemeinden ohne Geistlichen, die sich zur altstädtischen katholischen Gemeinde jetzt halten, erlaubt, ihre gebräuchlichen Prozessionen in der altstädtischen Kirche zu halten.“⁵⁷³

Mit der Klage über die Zunahme der Prozessionen und Störung des evangelischen Gottesdienstes musste sich auch die 14. Provinzialsynode im Jahr 1874 befassen. Hauptsächlich wurde dieses Problem von den Kreissynoden Dortmund und Paderborn vorgetragen, das von der staatlichen Verwaltung sehr ernst genommen wurde. So wurden die Polizeibehörden sowohl durch den Innenminister als auch den Minister der geistlichen Angelegenheit angewiesen, „Uebelständen der belegten Art mit allen in den Gesetzen gewährten Mitteln vorzubeugen.“⁵⁷⁴ Um die öffentliche Ordnung zu schützen, war es der Polizei möglich bei den Prozessionen einzutreten. Die als Vereinsgesetz bezeichnete Verordnung aus dem Jahr 1850 lieferte dafür die Rechtsgrundlage in Preußen.⁵⁷⁵ Die Regelungen wurden im Jahr 1874 erweitert und auf Seiten der Behörden strenger als früher

⁵⁷³ LkA EKvW 4.6/223 (03.11.1876).

⁵⁷⁴ Verhandlungen der Vierzehnten Westfälischen Provinzialsynode, 18.

⁵⁷⁵ Vgl. Lena Krull, Prozessionen in Preußen, 47f.

umgesetzt.⁵⁷⁶ Die Störungen in Warburg geschahen zwei Jahre nach der Provinzialsynode und der Verschärfung des Umgangs mit Prozessionen, sodass sich hieraus erklärt, warum in Warburg eingelenkt wurde und im nächsten Bericht von einem deutlichen Rückgang von Störungen des Gottesdienstes durch das Glockenläuten die Rede war.⁵⁷⁷ „Die Störungen unserer Gottesdienste durch das anhaltende Läuten bei Prozessionen in der Altstadt, worüber wir im vorigen Jahr Klage führen mußten, kommen in diesem Jahre weniger vor. Das Läuten ist nicht so anhaltend und deshalb weniger störend, so daß wir wenigstens bis jetzt keinen Grund zur Klage haben. Auch scheinen die Prozessionen sich auf das fröhliche Maß zu beschränken.“⁵⁷⁸ Mögliche Klagen hätten ein Einschreiten der staatlichen Organe zu Folge haben können, sodass diese zurückgingen.

⁵⁷⁶ Vgl. a. a. O., 59.

⁵⁷⁷ In Münster kulminierte die Auseinandersetzungen um die Große Prozession auch im Jahr 1876 (Vgl. a. a. O., 164).

⁵⁷⁸ LkA EKvW 4.6/223 (28.05.1877).

4.5. Zusammenfassung

Der Kirchenbegriffs Martin Luthers, der von der Unterscheidung zwischen der verborgenen und der sichtbaren Kirche ausging, rechnete damit, dass auch im Katholizismus als einer Form der sichtbaren Kirche die verborgenen Kirche präsent sein konnte.⁵⁷⁹ Die Kirche war die Gemeinschaft der Glaubenden, in der das Wort Gottes rein gehört wurde. Das Urteil Theodor Holzhausens über die römisch-katholische Kirche seiner Zeit klingt dagegen radikaler, da ihr das Kirche-Sein im Sinne des Christentums abgesprochen wird. Sie war alles das, was der Protestantismus als wahre Kirche nicht ist. Die Liturgie, Prozessionen und Wallfahrten zeugten vom veräußerlichten Charakter des Katholizismus, dem es mehr um den Schein als das Sein ging. Prachtentfaltung konnte wichtiger erscheinen als die Verkündigung des Evangeliums. Dazu gesellte sich der Anspruch, die alleinseligmachende Kirche zu sein und alle anderen Formen von Kirchen abzulehnen. Symbol für diesen Machtanspruch war die Person des Papstes, der absolut und zentralistisch die Kirche beherrschte und dem die Gläubigen in ultramontaner Untertänigkeit verbunden waren. Dabei galten Holzhausen die Jesuiten als die wichtigsten Handlanger einer Kirche, die keine Gemeinschaften außerhalb ihrer duldet.

Das Verständnis des Katholizismus von Holzhausen war so von einer antikatholischen Haltung getragen, dass die Diskussionen und Auseinandersetzungen innerhalb der katholischen Kirche gar nicht den Blick kommen konnten. Hinter allem, was von katholischer Seite gemacht wurde, witterte er gleich eine gegen die Protestanten gerichtete Absicht, die das Ziel der Vernichtung des Protestantismus stets verfolgte. Vor Ort war das Miteinander davon geprägt, dass sich keine der beiden Seiten der anderen etwas schenkte. Wenn man von Seiten des Progymnasiums auf der Notwendigkeit bestand, dass die katholischen Ausstattungsgegenstände für den katholischen Kultus unabdingbar wären und so der evangelischen Kirche weiterhin ein katholisches Gepräge erhalten wollte, so konnte es durchaus passieren, dass solche Gegenstände einfach aus der Kirche verschwanden, wodurch man sich auf katholischer Seite provoziert fühlte. Nationale Themen und Konflikte waren dann auch im östlichen Teil des Kirchenkreises Paderborn zu spüren, indem Prozessionen der Kirchenkampfzeit zu antiprotestantischen Demonstrationen werden konnten.

⁵⁷⁹ Vgl. Dorothea Wendebourg, Kirche, 405f.

Letztendlich resultierte der Antikatholizismus aus einer Angst vor der römisch-katholischen Kirche, die aus heutiger Perspektive als irrational gesehen werden kann. Die konfessionelle Situation im 19. Jahrhundert war nicht mehr von der Gefahr eines Religionskrieges bestimmt, wie Deutschland sie im 16. und 17. Jahrhundert gesehen hatte. Deshalb befand sich Deutschland im 19. Jahrhundert eben in keinem zweiten Konfessionellen Zeitalter, wo ein Entscheidungskampf zwischen den Konfessionen ausgefochten worden wäre.⁵⁸⁰ Holzhausen war in einer evangelischen Gegend, dem Südharz, aufgewachsen und könnte in Halle mit antikatholischen Haltungen in Kontakt gekommen sein. Jedenfalls war der Antikatholizismus Teil des bürgerlichen Denkens, das sich der katholischen Kirche als rückständiger Institution überlegen wusste.

⁵⁸⁰ Vgl. dazu Olaf Blaschke, Das 19. Jahrhundert.

5. Das Verhältnis zu anderen Religionsgemeinschaften

Nachdem sich das vorangehende Kapitel das Verhältnis zur Mehrheitskonfession zum Thema gemacht hat, richtet sich der Blick nun auch auf andere Religionsgemeinschaften, die ebenfalls in der Minderheit im Gebiet des ehemaligen Hochstifts Paderborn sind. Mit der Schwächung der landesherrlichen Gewalt des Paderborner Bischofs erhielten Ende des 16. Jahrhundert Juden wieder die Möglichkeit eines dauerhaften Aufenthalts durch die nach Autonomie strebenden Städte. Während der Protestantismus im Rahmen der gegenreformatorischen Maßnahmen zu Beginn des 17. Jahrhunderts verschwand, konnte die jüdische Bevölkerung bleiben und sich in den folgenden Jahrhunderten besonders im östlichen Teil des Hochstifts weiter entwickeln. So waren in den Gemeinden, in welchen Holzhausen tätig war, stets bedeutende jüdische Minderheiten vertreten. Sowohl von römisch-katholischer Seite wie aber von protestantischer Seite gab es Druck auf die jüdische Bevölkerung. Bischof Konrad Martin und Adolf Stöcker sind hier die prominenten Gestalten, die im ostwestfälischen Raum ihre Spuren hinterlassen haben. Zugleich erlebt das 19. Jahrhundert eine religiöse Pluralisierung, indem neue Gemeinschaften entstanden und schließlich auch vom Staat akzeptiert wurden. Fromme Zusammenschlüsse entstanden innerhalb und außerhalb des landeskirchlichen Christentums in Preußen. Die Erweckung trug zur Bildung einer neuen Frömmigkeitskultur bei, die ihren Ausdruck in eigenen Gemeinden fand. Es sind dabei vor allem Baptisten und Methodisten, die im Kirchenkreis aktiv waren. Auch die neuapostolische Gemeinschaft fand Erwähnung.

In diesem Kapitel wird zunächst in den Blick genommen, wie sich Theodor Holzhausen zum Judentum verhielt, mit dem man die Minderheiten-/Diaspora-Situation teilte. Hier stellt sich die Frage, ob in seinem Wirken bzw. im Kirchenkreis Paderborn Antijudaismen erkennbar sind und der Weg in den Antisemitismus beschritten wurde. Auf die Bildung von Gemeinschaften jenseits der reformatorischen Landeskirchen hat Luther sehr heftig reagiert. Im 19. Jahrhundert hatte sich die religiöse Landschaft weitgehend verändert. Die Individualisierung auch des eigenen Glaubens und der Frömmigkeit hat neue gemeinschaftliche Formen hervorgebracht, auf die die Vertreter der Landeskirche reagieren mussten. Deshalb soll erhoben werden, welche Gemeinschaften bei Holzhausen in den Blick kommen und wie er mit diesen umgegangen ist.

5.1. Judentum

In den Protokollen der Kreissynode Paderborn zeigt sich, dass das Judentum ein marginales Thema ist, aber doch signifikanter Weise in Erscheinung tritt. Dabei sind es drei Zusammenhänge, die das Verhältnis zum Judentum deutlich werden lassen: a) die Verwechslungsgefahr der protestantischen und jüdischen geistlichen Amtstracht, b) der Konfessionswechsel zwischen beiden Religionsgemeinschaften und c) die Mischehen zwischen Menschen jüdischen und evangelischen Glaubens.

Im Jahr 1858 wird im Protokoll der Kreissynode vermerkt: „Es ist mehrfach vorgekommen, daß Judenlehrer, sogar auf öffentlicher Straße, sich die Amtstracht evangelischer Geistlicher angemaßt haben.“⁵⁸¹ Darauf hat sich die Kreissynode über diesen Umstand beschwert und zur Antwort bekommen: „Unsere Beschwerde wegen Amtstracht der Judenlehrer ist erledigt; unterm 6. Novbr. pr. hat Königl. Regierung dem Königl. Consistorio mitgetheilt, alle Landräthe seien angewiesen, darauf zu achten, daß sich die Tracht der jüdischen Cultus-Beamten sowohl im Schnitt der Röcke, als in der Form der Kopfbedeckung von der der evangelischen Geistlichen augenfällig unterscheide, namentlich sich auch durch einen Gürtel und das Fortfallen des weißen Päffchen auszeichne.“⁵⁸² Die kirchliche und staatliche Administration sieht die Notwendigkeit, dass sich die jüdische und evangelische Amtstracht unterscheidet und nicht Grund zur Verwechslung gibt. Im Jahr 1860 ereignet sich in diesem Zusammenhang der nächste Vorfall: „Bei der Einweihung der Synagoge zu Büren hat nicht nur der Lehrer ein Pastoren-Barett getragen - was ihm vom Landratsamt verwiesen ist, sondern der fungierende Rabbi ist in voller Amtstracht eines evangelischen Geistlichen, nur durch ein kleines weißes Tuch um die Schulter unterschieden, aufgetreten. Möchte unsere Amtstracht doch endlich nachdrücklich vor solcher Verhöhnung vor dem katholischen Volke geschützt werden!“⁵⁸³ Im folgenden Jahr wiederholt sich die Klage anlässlich der Grundsteinlegung des jüdischen Waisenhauses in Paderborn: „Bei der Grundsteinlegung des jüdischen Waisenhauses in Paderborn im Mai c. hat nach dem Bericht des Presbyteriums wiederum der Ober-Rabbiner aus Köln in Talar mit Bäffchen und Baret fungiert, so daß er von einem evangel.

⁵⁸¹ Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1858, 2.

⁵⁸² Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1859, 3.

⁵⁸³ Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1860, 3. Die Einweihung des Neubaus der Synagoge erfolgt am 03.08.1860. Sie wurde, nachdem sie schon geschändet war, in der Nacht vom 10. auf den 11.11.1938 niedergebrannt (vgl. Elfi Pracht, Jüdisches Kulturerbe 3, 457f).

Geistlichen nicht zu unterscheiden gewesen ist. Wenn wir uns wirklich gefallen lassen müssen, immer wieder unser Amtstracht vor dem katholischen Volke von Juden preisgegeben zu sehn, so möchte man fast wünschen, daß sie unsererseits geändert werde.“⁵⁸⁴ Interessanterweise wird nicht die jüdische Amtstracht als solche kritisiert, sondern ihre Außenwirkung im Bezug auf die katholische Bevölkerung. Beide Amtstrachten wurden durch den preußischen König Friedrich Wilhelm III. durch die Kabinettsordre vom 01. Januar 1811 festgelegt.⁵⁸⁵ Eine Konsistorialverfügung aus dem Jahr 1817 regelte weitere Einzelheiten. Die Formulierungen „Verhöhnung“ und „gefallen lassen“ geben die Bewertung des Vorgangs eindeutig zu erkennen. Für die Kreissynode ist die Anmaßung, die in der Ähnlichkeit der Trachten, die zu Verwechslungen führt und auch von jüdischer Seite provoziert wird, klar erkennbar. Das protestantische Profil ist hier bedroht, da die Gefahr besteht, mit dem Judentum assoziiert zu werden. Auch wenn es in den Synodalprotokollen keine explizite antijüdische Positionierung gibt, ist die Verwechslung mit dem Judentum kein erstrebenswerter Vorgang. Aus protestantischer Sicht ist die Notwendigkeit um die Amtstracht zu kämpfen, wichtig, da mit dem schwarzen Talar, Beffchen⁵⁸⁶ und Barett der Unterschied zur liturgischen Kleidung der römisch-katholischen Kirche schon äußerlich augenfällig wird. Die Amtstracht wird somit zum wichtigen Identitätsmarker.

Ein Konfessionswechsel vom oder zum Judentum ist auf evangelischer Seite während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die absolute Ausnahme. Übertritte von Protestanten zum Judentum gibt es keine und Eintritte aus dem Judentum sind im Jahr 1877 ein Fall und im Jahr 1894 zwei Fälle.⁵⁸⁷ In den Kreissynodalprotokollen wird lediglich folgender

⁵⁸⁴ Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1861, 3f. Das Jüdische Waisenhaus wurde 1856 von Fanny Nathan gegründet. „Die Grundsteinlegung für den Neubau des Waisenhauses konnte 1861 in Anwesenheit der Oberrabbiner aus Krefeld, Trier, des Oberrabbiners Sutro aus Münster und des Kölner Rabbiners Dr. Schwarz, von Honoratioren der Stadt und Deputierten der jüdischen Gemeinden beider Provinzen gefeiert werden“ (Elfi Pracht, Das jüdische Kulturerbe 3, 468). Im Zweiten Weltkrieg wurde das Gebäude zerstört. Zur Geschichte des Waisenhauses: Margit Naarmann, Christliches Kloster und Jüdisches Waisenhaus.

⁵⁸⁵ In der Literatur finden sich folgende Zeitangaben für die Kabinettsorder: 01.01. (vgl. Chr. Grethlein, Abriß der Liturgik, 101) und 20.03. (vgl. Arthur Carl Piepkorn, Die liturgischen Gewänder, 82).

⁵⁸⁶ Als sichtbares Zeichen der innerprotestantischen Konfessionsunterschiede ist das Beffchen zudem durch die preußische Konsistorialverfügung von 1817 geworden. Demgegenüber repräsentieren die unterschiedlichen Talar- und Barettformen lediglich die landeskirchliche Zugehörigkeit.

⁵⁸⁷ So die Angaben in Lucian Hölscher (Hg.), Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland 4, 686. Auch wenn es in den Synodalprotokollen statistische Angaben im Anhang über Konversionen gibt, so sind diese mit großer Vorsicht zu behandeln. Vielfach stimmen die Berichte über Konversionen im Protokoll mit der Statistik in keiner Weise überein. Mischehen mit jüdischen Partner sind gar nicht erfasst.

Fall genannt: „In Herlinghausen ist eine Jüdin nebst ihrem Kinde getauft worden; sie hat auffallend große Anerbietungen der Judenschaft, obwohl arm, standhaft abgewiesen und macht durch einen ehrbaren [...] Wandel ihrem neuen Namen Ehre. Gott lasse uns solche fröhliche Nachrichten öfter hören.“⁵⁸⁸ Von besonderen missionarischen Aktivitäten der jüdischen Bevölkerung gegenüber wird aber nichts erwähnt.⁵⁸⁹ Von jüdisch-christlichen Ehen wird im Jahr 1879 berichtet: „Nach Höxter ist ein früherer Schauspieler gezogen, welcher mit einer Jüdin verheirathet ist, und dem Presbyterium schriftlich erklärt hat, er wolle zur evangelischen Gemeine gehören, werde aber seine sämmtlichen Kinder in der israelitischen Religion erziehen. Selbstverständlich ist derselbe von allen kirchlichen Rechten eines evangelischen Gemeindegliedes ausgeschlossen, wozu namentlich auch der Anspruch auf das kirchliche Begräbniß gehört. Innerhalb der Gemeine Beverungen hat sich ein früher sehr kirchlicher Förster mit einer Jüdin verheirathet.“⁵⁹⁰ Aus den genannten Beispielen lässt sich eine Haltung zum Judentum nur schwer rekonstruieren. Jedenfalls wollten die evangelischen Pfarrer um der katholischen Bevölkerung Willen nicht mit Rabbinern verwechselt werden.

Gerade in den Städten und Dörfern des östlichen Teils des Hochstifts hat sich eine reiche jüdische Kultur entwickeln können, die erst durch die Abwanderung im letzten Viertel des 19. Jahrhundert in die aufstrebenden Städte des Ruhrgebiets stagnierte und schließlich durch die nationalsozialistische Gewaltherrschaft vernichtet wurde. Während auf der rechtlichen Ebene das 19. Jahrhundert die Emmanzipation des Judentums in Deutschland verwirklichte, ist in gesellschaftlicher Hinsicht die Einstellung zum Judentum vielfach durch Antijudaismus und Antisemitismus geprägt.⁵⁹¹ Für den Zeitabschnitt bis 1900 sind drei Phasen für den Antisemitismus in Deutschland zentral. Zunächst beginnt die antisemitische Agitation im Nachgang des Börsenkrachs von 1873 und umfasst die Jahre von 1874 bis 1876.⁵⁹² In diese Phase fällt auch die Wiederauflage der „Einblicke ins Talmudjudentum“ von Konrad Martin im Jahr 1876 auf katholischer Seite.⁵⁹³ Die erste

⁵⁸⁸ Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1861, 3f.

⁵⁸⁹ Auf der Ebene der Provinzialsynode spielt die Judenmission sehr wohl eine Rolle.

⁵⁹⁰ Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1879, 5.

⁵⁹¹ Als literarisches Beispiel sei genannt: Annette von Droste-Hülshoff, Die Judenbuche. Aber auch für den Westfälischen Oberpräsidenten Ludwig von Vinke war klar, dass die Armut der ländlichen Bevölkerung nicht auf die Gutsbesitzer zurückzuführen, sondern den Juden zuzuschreiben sei (Vgl. Arno Herzog, Judentum und Emmanzipation, 30).

⁵⁹² Vgl. Olaf Blaschke, Katholizismus und Antisemitismus, 119.

⁵⁹³ Vgl. dazu Hannelore Noack, Unbelehrbar? Aus dem folgenden Jahr 1877 gibt es in der Märkischen Zeitung judenfeindlichen Äußerungen von Martin (Vgl. Olaf Blaschke, Der „Dämon des Konfessionalismus“, 59).

große Welle des Antisemitismus dauert von 1879 bis 1882, deren Exponenten Adolf Stoecker und Hermann Treitschke sind.⁵⁹⁴ Für die Zeit des wilhelminischen Kaiserreichs ist der Hofprediger und Politiker Stoecker die wichtigste Gestalt des protestantischen Antisemitismus. Auch an ihm ist der Übergang vom Antijudaismus zum Antisemitismus zu erkennen: Bis 1879 ging Stoecker über „die alten Stereotypen des christlichen Antijudaismus [...] auch nicht hinaus.“⁵⁹⁵ Erst seit dieser Zeit wendet er seine Vorbehalte dem Judentum gegenüber ins Rassistische. Das Jüdische stellt gegenüber dem Christlich-Deutschen ein Ausschlusskriterium dar. Stoecker vertrat Minden-Ravensberg im Preußischen Landtag 19 Jahre lang, dabei konnte seine Partei bis zu einem Viertel der Stimmen erringen.⁵⁹⁶ 1881 wechselt er nach Siegen-Wittgenstein und zog wiederholt in den Reichstag ein.⁵⁹⁷ Die zweite Welle des Antisemitismus in Deutschland erfolgte dann von 1891 bis 1894.⁵⁹⁸ Offensichtlich hat sich der auch im östlichen Westfalen verbreitete Antijudaismus und -semitismus nicht auf den evangelischen Kirchenkreis erstreckt. Die Wirksamkeit Adolf Stoeckers im sozialpolitischen Bereich wird jedoch von der Kreissynode wahrgenommen.⁵⁹⁹

In den Berichten Theodor Holzhausens finden sich noch weniger Hinweise auf das Judentum. Während der Zeit seiner Tätigkeit in der Gemeinde Driburg von 1862 bis 1869 findet es keine Erwähnung. In der ersten Zeit in der Kirchengemeinde Warburg wird die jüdische Bevölkerung im Zusammenhang mit den Kommunalabgaben für den Unterhalt der katholischen Schulen und Kirchen erwähnt. Der Rat der Stadt berief sich bei seiner Veranlagung der evangelischen Bevölkerung darauf, dass die Juden ebenfalls einen Beitrag leisten müssten.⁶⁰⁰ Die Abgaben für den Unterhalt der katholischen Schulen werden der evangelischen Schulkasse erstattet, für die Kirchen bleibt das Recht zur Veranlagung jedoch bestehen. Es gibt also keine Anzeichen, die auf eine antijüdische Haltung bei Theodor Holzhausen Hinweis geben.⁶⁰¹ Ein weiterer Bericht, der im Zusammenhang mit einer

⁵⁹⁴ Vgl. Olaf Blaschke, Katholizismus und Antisemitismus, 119.

⁵⁹⁵ Martin Greschat, Protestantischer Antisemitismus, 30.

⁵⁹⁶ Frank Nipkau, Traditionen der Erweckungsbewegung in der Parteipolitik?, 368.

⁵⁹⁷ A. a. O., 377.

⁵⁹⁸ Vgl. Olaf Blaschke, Katholizismus und Antisemitismus, 120.

⁵⁹⁹ Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1878, 2.

⁶⁰⁰ Vgl. LkA EkvW 4.6/223 (14.09.1870). In der Kirchengemeinde gibt es eine ähnliche Problematik: „Die Heranziehung der Juden zu Schulbeiträgen hat die Gemeine Amelunxen fallen lassen, nachdem Kgl. Regierung dieselbe für berechtigt erklärt hatte unter der Bedingung, daß die Juden zur evang. Schule eingeschult würden“ (Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1869, 8).

⁶⁰¹ Untersucht man die verwendeten biblischen Zitate und Anspielungen in den Berichten, dann zeigt sich hier, dass er sich durchweg auf das Neue Testament bezogen hat.

bevorstehenden Mischehe und Konversion steht, zeigt, dass Holzhausen offensichtlich keine Berührungsängste gegenüber Juden gehabt hat: „Von einem Anstreicher gesellen mit Namen Baumann hörte ich, daß er ein katholisches Mädchen heirathen und katholisch werden wolle. Ich bat seinen jüdischen Meister um Gelegenheit, mit seinem evangelischen Gesellen über diesen Punkt seelsorgerlich zu sprechen. Gern war derselbe bereit, mir den betreffenden Gesellen vorzuführen.“⁶⁰²

⁶⁰² LkA EKvW 4.6/224 (05.09.1894).

5.2. Freikirchen und Sondergemeinschaften

Das 19. Jahrhundert ist auch von einer religiösen Pluralisierung geprägt. Die Landeskirchen hatten ihre monopolartige Stellung verloren und verschiedene religiöse Bewegungen boten die Möglichkeit, an freiwilligen Gemeinschaftsbildungen teilzunehmen.⁶⁰³ Persönlicher Glaube und Engagement fanden in den religiösen Gemeinschaften jenseits der Landeskirche einen Ort. Eine tolerante Politik führt zur Entstehung von Freikirchen und Sondergemeinschaften oder lässt diese in Deutschland Fuß fassen.⁶⁰⁴ Es sind zunächst die Großstädte und Industrieregionen, von denen diese Entwicklung ausgeht und sich vornehmlich an kleinbürgerliche Kreise wendet.⁶⁰⁵ In Preußen wird unter Friedrich Wilhelm IV. im Jahr 1847 eine entsprechende Gesetzgebung erlassen, die Gründung von Religionsgemeinschaften möglich macht.⁶⁰⁶ Die Klärung der Stellung von Gemeinschaften, die sich der Union widersetzt hatten und zu Unruhen in Preußen geführt hatte, machte diese Maßnahme nötig.⁶⁰⁷ Mit dem Gesetz wurde der Austritt aus der Kirche möglich gemacht, war jedoch verbunden mit dem Eintritt in eine andere Gemeinschaft. Erst 1873 wurde die Bedingung des Eintritts durch ein neues Gesetz abgeschafft.⁶⁰⁸ Auch in Westfalen gibt es eine entsprechende Missionstätigkeit neuer Gemeinschaften. Im Bericht zur Kreissynode im Jahr 1892 nennt Holzhausen drei Gruppen, die sich ausbreiten: „Baptisten, Methodisten und Irvingianer“⁶⁰⁹. Zehn Jahre vorher berichtet er: „Wir stehen hier aber nicht allein im Kampf mit den Katholiken, sondern auch mit den Methodistischen und Baptisten.“⁶¹⁰ Aus der Sicht Holzhausens haben diese Gemeinschaften das Fundament einer richtigen Auslegung der Bibel, das mit dem Augsburgischen Bekenntnis konform geht, verlassen und vertreten lediglich Irrlehren. Damit folgt er der Linie der preußischen Landeskirche, die das Phänomen dieser neuen Gemeinschaften als „Dissidententum“ benennt.

⁶⁰³ Vgl. Rudolf Schlögl, Alter Glaube und moderne Welt, 254.

⁶⁰⁴ Martin H. Jung, Der Protestantismus in Deutschland von 1815 bis 1870, 97.

⁶⁰⁵ Lucian Hölscher, Bürgerliche Religiösität, 195.

⁶⁰⁶ Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800-1866, 435.

⁶⁰⁷ Vgl. Gerhard Besier, Religion - Nation - Kultur, 23f.

⁶⁰⁸ Vgl. Sebastian Prüfer, Sozialismus statt Religion, 126.

⁶⁰⁹ LkA EKvW 4.6/224 (20.07.1892).

⁶¹⁰ LkA EKvW 4.6/223 (27.10.1882).

5.2.1. Methodisten

John Wesley gilt - neben seinem Bruder Charles Wesley und George Whitefield - als Gründer des Methodismus, der zunächst keine eigenständige Kirche beabsichtigte, sondern sich als eine Erneuerungsbewegung verstand, die sich auch aus pietistisch-herrnhutischen Quellen speiste.⁶¹¹ Sie gehört zu den Erweckungsbewegungen im 18. und 19. Jahrhundert. Die Orientierungslosigkeit in der Lebensführung, die durch die einsetzende industrielle Entwicklung entstanden war, bildete den Ansatzpunkt für die Methodistenprediger mit ihrer „Vermittlung einer die ganze Person bestimmenden Daseins- und Sinnorientierung“⁶¹². Für jemanden, der sich den Methodisten anschloss und sich bekehrte, bedeutete das eine totale Veränderung seines Lebens: „Alles in ihrem Alltag, jeder Schritt und Tritt, war fortan geregelt, reglementiert und kontrolliert, von der Nahrung und Kleidung angefangen bis hin zur Unterhaltung und Entspannung. Alkohol, Tabak und Zerstreuung aller Art waren verpönt, Pünktlichkeit dagegen, Sauberkeit, Regelmäßigkeit und Fleiß im Beruf, aber auch in der Gemeinde, gefordert.“⁶¹³ Ende des 18. Jahrhunderts trennten sich die methodistischen Gemeinden von der anglikanischen Kirche und wurden selbständig. Die ersten methodistischen Kreise in Deutschland entstanden in Württemberg nach 1830 durch Christoph Gottlieb Müller.⁶¹⁴ Erst die von Bremen ausgehende Mission erfasste weite Teile Deutschlands, wo seit 1849 Ludwig Sigismund Jacoby wirkte.⁶¹⁵ Dieser wandte sich seit 1858 dem Königreich Preußen zu und konzentrierte die Aktivitäten auf die Städte.⁶¹⁶ Bekenntnisschriften im eigentlichen Sinne kennt der Methodismus nicht, dennoch gibt es Lehrnormen, die sich an der Lehre Wesleys orientieren. In Bezug auf die Rechtfertigung vertrat Wesley eine arminianische Position, indem er an der Lehre vom freien Willen des Menschen festhielt.⁶¹⁷ Entsprechend ist die Bekehrung und Heiligung des Lebens ein zentraler Punkt und es ist möglich, ein Leben in christlicher Vollkommenheit zu führen.⁶¹⁸

Im Jahr 1881 berichtet Holzhausen darüber, dass ein Methodist nach Warburg zugezogen ist: „Seit einem halben Jahr wohnt hier ein Methodist, der fleißig unsere Gottesdienste

⁶¹¹ Vgl. Martin Schmidt, Methodismus, 596.

⁶¹² Vgl. Martin Greschat, Das Zeitalter der Industriellen Revolution, 32.

⁶¹³ A. a. O., 33.

⁶¹⁴ Vgl. Lucian Hölscher, Weltgericht oder Revolution, 116.

⁶¹⁵ Vgl. C. Ernst Sommer, Geschichtlicher Überblick, 36.

⁶¹⁶ Vgl. a. a. O., 38.

⁶¹⁷ Vgl. Mark A. Noll, Art. Methodismus/Methodisten I., 1178.

⁶¹⁸ Vgl. Georg Schmid/Georg Otto Schmid, Kirchen, Sekten, Religionen, 82

besucht und auch einmal hier zum heiligen Abendmahl gegangen ist. Derselbe hat den Pastor schon mehrere Male besucht und ihm eine methodistische Dogmatik und andere methodistische Schriften zum Lesen gegeben.⁶¹⁹ Offensichtlich hat sich Holzhausen mit den Schriften beschäftigt, denn er kommt zu dem Ergebnis, dass er das methodistische Rechtfertigungsverständnis ablehnt. Bis 1883 gab es in Warburg methodistische Versammlungen, die danach nicht mehr stattgefunden haben.⁶²⁰ Von den Versammlungen berichtet Holzhausen im Jahr 1883: „Die Methodisten haben sich hier in Warburg seit einem halben Jahr ein Lokal gemietet, in welchem sie wöchentlich zwei Male Versammlungen halten. Das eine Mal leitet sie ein auswärtiger Methodistenprediger, das andere Mal der hiesige Methodistenprediger Schlichting. Ihre Versammlungen werden aber sehr wenig besucht.“⁶²¹ Von einer methodistischen Familie berichtet Holzhausen im Jahr 1885, dass diese die evangelische Kirche besucht und auch am Abendmahl teilnimmt. Ebenso besuchen die Kinder die evangelische Schule und werden auf die Konfirmation vorbereitet.⁶²² Für das Jahr 1886 wird von methodistischen Versammlungen in Herlinghausen berichtet.⁶²³ Letztmalig berichtet er im Jahr 1891: „Ein Methodist unseres Ortes besucht fleißig unseren Gottesdienste und lässt auch seine Kinder, welche die evangelische Schule besuchen und an dem evangelischen Katechumenen- und Confirmandenunterricht teilnehmen, in unserer Kirche confirmieren.“⁶²⁴ Inwieweit die erwähnten Methodisten identisch sind, kann anhand der Berichte nicht entschieden werden.

5.2.2. Baptisten

Die Anfänge der baptistischen Gemeinden liegen am Beginn des 17. Jahrhunderts in England und sind durch den Puritanismus geprägt.⁶²⁵ Die erste Gemeinde wurde 1608 jedoch in Amsterdam durch John Smith gegründet.⁶²⁶ In Deutschland nimmt die baptistische Bewegung ihren Beginn mit der Taufe von Johann Gerhard Oncken am 22.

⁶¹⁹ LkA EKvW 4.6/223 (28.10.1881).

⁶²⁰ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (27.10.1882) und (13.10.1885).

⁶²¹ LkA EKvW 4.6/223 (15.11.1883).

⁶²² Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (13.10.1885).

⁶²³ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (04.11.1886).

⁶²⁴ LkA EKvW 4.6/223 (02.09.1891).

⁶²⁵ Vgl. Herbert Stahl, Weltbund der Baptisten, 617.

⁶²⁶ Vgl. Georg Schmid/Georg Otto Schmid, Kirchen, Sekten, Religionen, 87.

April 1834 in der Elbe bei Hamburg.⁶²⁷ Die Wirksamkeit Onckens wurde für die deutschen baptistischen Gemeinden prägend. Das Zentrum der Mission war zunächst der norddeutsche Raum.⁶²⁸ Zunächst war das Verhältnis zu den evangelischen Kirchen relativ spannungsarm, jedoch änderte sich dies im Lauf der Zeit, sodass es zu „Klagen landeskirchlicher Geistlicher über die kirchenfeindliche Agitation der Baptisten“⁶²⁹ kam. Ein zentraler Unterschied zur Kirche war die Erwachsenentaufe, die durch vollständiges Untertauchen praktiziert wird.⁶³⁰ Dabei kann die Taufe nur eine Glaubenstaufe sein und an die Mitglieder wird die Forderung, „durch den Glauben die in Jesus Christus angebotene Gnade Gottes angenommen“⁶³¹ zu haben, gestellt.

Im Gegensatz zu den Erwähnungen von methodistischen Personen sind die Baptisten durch gösseren Missionseifer geprägt. Im Jahr 1885 berichtet Holzhausen: „Auch die hiesigen Baptisten-Familien sind von hier verzogen und es wäre von dieser Seite kaum Verleitung mehr zu befürchten, wenn nicht wieder ein eifriger Baptist in der Person eines Gerichtsboten, oder Hülfsgerichtsvollziehers hierher versetzt worden wäre, der seine dienstlichen Gänge vielfach dazu benutzen soll, nun für seine Dissidentensache zu wirken, doch bis jetzt ohne Erfolg.“⁶³² Mit den verzogenen Familien könnten die beiden Familien gemeint sein, die im Bericht 1882 erwähnt werden: „eine Schäferfamilie in Übelgoenne und die Familie eines Bahnwärters“⁶³³ in Warburg. Die Frage Holzhausens nach der Taufe seines Kindes erwiderte der Bahnwärter mit dem Hinweis darauf, „die Kindertaufe sei in der heiligen Schrift nicht befohlen und sei daher schriftwidrig.“⁶³⁴ Im Jahr 1883 nimmt das Kind an der Konfirmation teil.⁶³⁵ Von dem Hilfsgerichtsvollzieher und seiner Familie wird 1886 berichtet, dass diese an methodistischen Versammlungen in Herlinghausen teilnehmen.⁶³⁶ Im Jahr 1891 wird wiederum berichtet: „Ein Baptist schickt auch seinen ungetauften Sohn in unsere evangelische Schule, hält sich aber fern von unseren Gottesdiensten. Die Versuche evangelische Gemeindeglieder in seine Gemeinschaft zu ziehen, hat er aufgegeben.“⁶³⁷

⁶²⁷ Vgl. Herbert Stahl, Weltbund der Baptisten, 622.

⁶²⁸ Lucian Hölscher, Weltgericht oder Revolution, 115.

⁶²⁹ A. a. O., 115.

⁶³⁰ Vgl. Martin H. Jung, Der Protestantismus in Deutschland von 1815 bis 1870, 102.

⁶³¹ John David Hughey, Einheit und Mannigfaltigkeit, 13.

⁶³² LkA EKvW 4.6/223 (13.10.1885).

⁶³³ LkA EKvW 4.6/223 (27.10.1882) und (15.11.1883).

⁶³⁴ LkA EKvW 4.6/223 (27.10.1882).

⁶³⁵ LkA EKvW 4.6/223 (15.11.1883).

⁶³⁶ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (04.11.1886).

⁶³⁷ LkA EKvW 4.6/223 (02.09.1891).

Auf der Kreissynode 1863 berichtet der Superintendent Beckhaus erstmalig über die missionarische Tätigkeit eines Baptisten im Kirchenkreis. Der Ton ist hier ein anderer als in den Berichten Holzhausens. Auch klingt in der Wortwahl des Begriffs „Wiedertäufer“ die reformatorische Polemik gegen die täuferischen Kreisen an. „Während bis jetzt in unserer Diöcese die Pest des Baptismus sich nur ganz vorübergehend bemerklich gemacht hatte, ist nun wirklich ein Mitglied unserer Kirche zu dieser grundstürzenden Secte abgefallen. Ein schon seit Jahren in Hardehausen (Parochie Lichtenau) wohnender Baptist aus Hessen, der eifrig auf Proselyten-Macherei ausgeht, hatte er zunächst ein gefallenes Mädchen daselbst bestimmt, dem Pfarrer die Taufe ihres Kindes zu weigern. Nachdem dieser sich beschwerend an das vormundschaftliche Gericht gewandt, damit es dem Kinde zu seinem Rechte verhelfe, hat dann die Mutter ihren Austritt aus der Kirche und ihren Uebertritt zu den Wiedertäufern vor Gericht erklärt.“⁶³⁸ Ein aus Essen nach Höxter gezogener Baptist ist im Deutsch-Französischen Krieg gefallen, sodass nicht damit zu rechnen ist, dass „das Gift der Wiedertäuferei“⁶³⁹ sich weiter ausbreitet.

5.2.3. Irvingianer

Die Katholisch-Apostolische Kirche gehört zu den Gemeinschaften, die sich der Adventsbewegung im England um 1800 verdanken.⁶⁴⁰ Zu den Gründergestalten der Katholisch-Apostolischen Kirche zählt der Schotte Edward Irving, dessen Predigten und apokalyptische Erwartung einen großen Eindruck auf seine Zeitgenossen machte.⁶⁴¹ Die in seinen Gottesdiensten praktizierte Zungenrede und Weissagungen führten zu seiner Absetzung als Pfarrer der schottischen Kirche.⁶⁴² Das war der Anstoß zur Gründung einer eigenen Gemeinde, die 1832 entstand. Im Zusammenschluss mit Anderen begann drei Jahre später die weltweite Missionstätigkeit der Katholisch-Apostolischen Kirche. In der Mitte des 19. Jahrhunderts erhielt die Gemeinschaft in Deutschland „unter pietistischen Pfarrern, Theologen und Adligen schon bald eine kleine, z. T. hochangesehene

⁶³⁸ Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1863, 1.

⁶³⁹ Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1870, 4.

⁶⁴⁰ Lucian Hölscher, Weltgericht oder Revolution, 118.

⁶⁴¹ Vgl. Friedrich Wilhelm Bautz, Die Neuapostolische Kirche, 3.

⁶⁴² Vgl. Kurt Hutten, Seher, Grübler, Enthusiasten, 17.

Gefolgschaft.“⁶⁴³ An der Frage nach der Nachbesetzung von verstorbenen Mitgliedern in den Leitungskreis der 12 Apostel entzündete sich im Jahr 1860 ein heftiger Streit, der zur Abspaltung der Neuapostolischen Gemeinde führte.⁶⁴⁴ „Der eigentliche Aufschwung der apostolischen Gemeinden setzte in Deutschland erst ein, nachdem sich 1878 unter der Führung des früheren Bahnmeisters Krebs die neuapostolische Bewegung von der älteren katholisch-apostolischen Gemeinde abgespalten hatte. Mit der Einführung des Stammapostolats erhielt sie eine gegenüber der älteren kollegialen Führungsstruktur streng zentralistische Verfassung. Zugleich wurde die Missionspredigt gegenüber den 50er und 60er Jahren erheblich aggressiver und wandte sich jetzt in erster Linie an kleinbürgerliche und proletarische Schichten.“⁶⁴⁵ In Westfalen wirkte ab 1868 Menkhoff als Evangelist und Apostel, auf den zahlreiche Gemeindegründungen zurückgehen.⁶⁴⁶ Am Ende des Jahrhunderts war die Neuapostolische Kirche zur größten Sondergemeinschaft neben dem Protestantismus geworden.⁶⁴⁷ Sie wird von Holzhausen nur an einer Stelle erwähnt, was darauf hindeutet, dass deren Wirksamkeit von ihm grundsätzlich wahrgenommen wird, es jedoch in Warburg keine Aktivitäten gegeben hat.

⁶⁴³ Lucian Hölscher, Weltgericht oder Revolution, 119.

⁶⁴⁴ Vgl. Kurt Hutten, Seher, Grübler, Enthusiasten, 592.

⁶⁴⁵ Lucian Hölscher, Weltgericht oder Revolution, 121.

⁶⁴⁶ Vgl. Friedrich Wilhelm Bautz, Die Neuapostolische Kirche, 8f.

⁶⁴⁷ Vgl. Lucian Hölscher, Weltgericht oder Revolution, 117.

5.3. Zusammenfassung

Auch in der pastoraltheologischen Literatur wird das Phänomen des Auftretens von Freikirchen und Sondergemeinschaften (Dissidententum) wahrgenommen. Im Abschnitt „Von der Seelsorge in Beziehung auf falsche Lehre“ geht August Friedrich Christian Vilmar in seiner Pastoraltheologie auf den Umgang mit anderen religiösen Gemeinschaften ein. Grundsätzlich stellt er erst einmal fest: „Dazu gehört selbstverständlich, daß der Pfarrer in der Lehre seiner Kirche völlig fest sei, und daß er die Thatsachen der Offenbarung selbst erlebt habe, so daß er davon zeugen kann.“⁶⁴⁸ Bei den Baptisten rät er dazu sich mit dem System der Baptisten vertraut zu machen, da man sich sonst nicht gegen sie wehren könne. „Auch hier hat der Pfarrer die Taufgnade recht oft und sehr umständlich in der Predigt zu verkündigen und die Personen, welche in Gefahr stehen, auf das Eindringlichste von der Sacramentsschändung, der sie entgegengehen, zu belehren.“⁶⁴⁹ In Bezug auf die Irvingianer ist das Urteil ambivalent, da er in ihrer Lehre auch gute Züge erkennen kann, da sie einen stark erwecklichen Anteil haben. Ihren größten Irrtum erkennt er in der „Wiederherstellung des Apostolats“⁶⁵⁰. Neben die Irvingianer stellt Vilmar dann die Methodisten. „Da ihr Grundfehler ist, daß die Methode vor der Sache betont wird, so ist ihnen gegenüber das Wesen der christlichen Buße in seiner vollen Einfachheit und Nüchternheit darzustellen.“⁶⁵¹ Wenn ein Gemeindeglied sich den Irrlehren anschließt, ist der große Bann, also die Exkommunikation, zu vollziehen; dies gilt besonders bei Tatbestand der „Sacramentsschändung“⁶⁵². Vilmar vertritt in seiner Pastoraltheologie eine harte Haltung gegenüber Dissidenten. Die Auseinandersetzung mit ihnen erfolgt vor allem in der Form der Belehrung, wobei vollständig klar ist, dass der landeskirchliche Geistliche auf der Seite der Orthodoxie steht und jeder Form der Heterodoxie wehren muss.

Damit die Pfarrer ihre Gemeindeglieder vor der Mission durch religiöse Gemeinschaften außerhalb der Landeskirche schützen können, rät Alexander Schweizer dazu, dass die Pfarrer zum einen Kenntnisse über diese Gemeinschaften haben und zum anderen auf die religiösen Bedürfnisse ihrer Gemeinden achten sollen.⁶⁵³ Auch seine Ausführungen sind in eine poimenisch verstandene Pastoraltheologie eingebettet. Gemeinschaftsbildung gibt es

⁶⁴⁸ August Friedrich Christian Vilmar, Lehrbuch der Pastoraltheologie, 173.

⁶⁴⁹ A. a. O., 175.

⁶⁵⁰ A. a. O., 176.

⁶⁵¹ A. a. O., 177.

⁶⁵² A. a. O., 208.

⁶⁵³ Alexander Schweizer, Pastoraltheorie, 136.

für ihn innerhalb und außerhalb der Kirche. Bei den „Sondervereinigungen“⁶⁵⁴, die sich von der Kirche getrennt haben, handelt es sich um Gemeinschaften, die missionarisch tätig sind. Als Sekten werden von ihm unterschiedslos Mennoniten, Baptisten, Darbyisten, Irvingianer, Methodisten und Mormonen bezeichnet.⁶⁵⁵ Auf die Seite einer Gemeinschaftsbildung darf der Pfarrer sich nicht stellen, da er für alle Gemeindeglieder ansprechbar sein soll.⁶⁵⁶ Wenn in seiner Gemeinde Gruppen entstehen, die zur Trennung von der Kirche neigen, ist seine Aufgabe: „Bei drohenden Spaltungen pflege man die Vereinigungspunkte und trachte das was in Absonderung gesucht wird, kirchlich zu befriedigen.“⁶⁵⁷ Schweizer rät zu einem irenischen Vorgehen und zur Wahrnehmung der religiösen Bedürfnisse in der Gemeinde, denn nur so können Abspaltungen verhindert werden. Das Auftreten einer religiösen Gemeinschaftsbildung ist also eine Anfrage an die Gemeindekonzeption. Auch wenn Vilmar und Schweizer unterschiedliche theologische Vorstellungen vertreten, so sind sie sich doch darin einig, dass der Geistliche „nicht die Aufgabe draußen Stehende zu suchen und Proselyten zu machen“⁶⁵⁸ hat. Die evangelische Kirche betreibt in diesem Sinn keine Mission, sondern kümmert sich lediglich um die eigenen Mitglieder.

Für Holzhausen scheint es kein Problem zu sein, dass Methodisten und Baptisten die Gottesdienste und Veranstaltungen der evangelischen Kirchengemeinde besuchen. Auch beim Abendmahlbesuch gibt es keine Hinderungsgründe.⁶⁵⁹ Methodistische und baptistische Kinder besuchen die evangelische Schule und nehmen an der Konfirmation teil. Die Wirkung der freikirchlichen Familien bzw. Gemeinschaften auf seine Gemeinde hält er für gering: „Einen Einfluss auf andere hiesige Gemeindeglieder scheinen diese Sectirer nicht zu haben.“⁶⁶⁰ Die missionarischen Aktivitäten werden von ihm wahrgenommen, müssen jedoch nicht als Bedrohung für die evangelische Kirchengemeinde gewertet werden. Offensichtlich werden die religiösen Bedürfnisse durch die Gemeinde ausreichend befriedigt. Holzhausen sucht das Gespräch mit den Angehörigen von Methodisten und Baptisten in seiner Gemeinde und dabei werden die Kontroverspunkte angesprochen. Im Gegensatz zur harten Linie gegenüber der

⁶⁵⁴ A. a. O., 132.

⁶⁵⁵ Vgl. a. a. O., 137ff.

⁶⁵⁶ Vgl. a. a. O., 134.

⁶⁵⁷ A. a. O.

⁶⁵⁸ A. a. O., 141 u. vgl. August Friedrich Christian Vilmar, Lehrbuch der Pastoraltheologie, 188.

⁶⁵⁹ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (15.11.1883).

⁶⁶⁰ LkA EKvW 4.6/223 (04.11.1886).

Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft jenseits der Landeskirche bei Vilmar bleiben ihnen die Kirchentüren in Warburg jedoch offen. Zudem sind die Ausführungen Holzhausens auch nicht von der Polemik des Paderborner Superintendenten geprägt.

6. Faktoren der Unkirchlichkeit

Der Wort „Kirchlichkeit“ gehörte zu den zentralen Begriffen im pastoralen Diskurs des 19. Jahrhunderts. Karl Gottlieb Bretschneider definiert Kirchlichkeit folgendermaßen: „Kirchlichkeit ist ein neuerlich gebildetes aber treffendes Wort, um das Interesse an dem Institut der christlichen Kirche zu bezeichnen. Es umfaßt die Ueberzeugung von dem Werthe der äußerlichen Religionsgemeinschaft, der man angehört, die Neigung durch Beobachtung der religiösen Gesellschaftspflichten sich als ein thätiges Mitglied derselben zu zeigen, und zu ihrer Erhaltung, Verbesserung und Erweiterung beizutragen, und das Gefühl von dem Werthe äußerlicher, durch eine religiöse Gemeinschaft gegebener Mittel zur Darstellung und Erweckung des innern religiösen Lebens.“⁶⁶¹ In den Vordergrund der Frömmigkeit rückte der äußerliche Bezug zur Kirche. Damit wurde eine „neue Form der Frömmigkeit“⁶⁶² benannt, die „Religiösität und Frömmigkeit [...] stärker als bisher unter dem Aspekt ihrer äußerlichen Darstellung und damit zugleich als kollektive, soziale Erscheinung“⁶⁶³ sah. Zugleich entwickelte sich nicht nur die Bewegung hin zur Kirche, sondern auch in die entgegen gesetzte Richtung. Damit nimmt die Kirchlichkeit ab und die Unkirchlichkeit zu. Unkirchlichkeit wurde zum Gegenbegriff, der ein „spezifisch modernes Problem“⁶⁶⁴ zum Ausdruck brachte. „Unkirchlichkeit“ dagegen bezeichnet die Gleichgültigkeit gegen den kirchlichen Verband, die Anstalten, die Zwecke, die Fortdauer und Wohlfahrt der Kirche, das Verkennen ihrer Wirksamkeit zu Erweckung eines religiösen Lebens, und die daher entstehende Abneigung, die Pflichten eines Mitglieds der Kirchen zu erfüllen.⁶⁶⁵ „Vorzüglich aber ist der Geist der Unkirchlichkeit sichtbar in der verminderten Theilnahme an der öffentlichen Gottesverehrung.“⁶⁶⁶ Das Phänomen der Unkirchlichkeit wurde gerade deshalb als entscheidend angesehen, weil man sich „einer existenzbedrohenden Bewährungsprobe ausgesetzt“⁶⁶⁷ sah. Die Notwendigkeit zur Transformation, die durch die Veränderungen infolge der Aufklärung auf Theologie und Kirche zukam, wurde als tiefgreifende Krise wahrgenommen. Auf den schwierigen Transformationsprozess hat sich die liberale Richtung in Kirche und Theologie eingelassen

⁶⁶¹ Karl Gottlieb Bretschneider, Ueber die Unkirchlichkeit, 1.

⁶⁶² Lucian Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, 181.

⁶⁶³ A. a. O., 182.

⁶⁶⁴ Martin Burkhardt, Die Diskussion über die Unkirchlichkeit, 4.

⁶⁶⁵ Karl Gottlieb Bretschneider, Ueber die Unkirchlichkeit, 1.

⁶⁶⁶ A. a. O., 5.

⁶⁶⁷ Lucian Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, 178.

und hat dafür harsche Kritik geerntet. Für konservative Kreise stand ein Untergangsszenario im Raum, obgleich etwa die Erweckungsbewegung sich auch der Subjektivierung und Individualisierung in der Philosophie der Aufklärung verdankt. Auf die Pluralisierung der Frömmigkeitsstile und -formen antwortete man im konservativen Protestantismus mit der Betonung des Bezugs zur Kirche. Der liberale Protestantismus hat andere Orte zur Befriedigung religiöser Bedürfnisse gefunden.⁶⁶⁸

Den schwindenden Kirchenbezug musste auch Holzhausen in seiner Gemeinde feststellen: „Bei solchen Zuständen ist es denn nicht zu verwundern, daß die Kirchlichkeit wenn auch in langsamer, doch festschreitender Abnahme sich befindet und daß dagegen Vergnügungssucht, Genußsucht, Verschwendug und mannigfache Unsittlichkeit in demselben Grade sich steigert.“⁶⁶⁹ Im gleichen Maß, wie die Kirchlichkeit zurückging, verschafften sich Laster und Unsittlichkeit ihren Raum. An vielen seiner Gemeindeglieder beobachtete Holzhausen „Gleichgültigkeit und Indifferentismus“⁶⁷⁰ ihrem eigenen Glauben gegenüber. Die Kirche war der Ort, an dem auf das moralische Bewusstsein der Menschen in einem positiven Sinn eingewirkt wurde. Wenn der Pfarrer zugleich bemerken muss, dass die erwünschten Effekte seiner Arbeit ausblieben, stellte sich Frustration ein. Dazu gehört die Klage, dass die Gemeindeglieder sich zwar die Predigt und Unterweisung anhörten, „doch nicht Thäter des Wortes Gottes sein wollen.“⁶⁷¹ Entsprechend unterscheidet Holzhausen in der Gemeinde zwischen Menschen, die ungläubig sind, und anderen, die gläubig sind. Die Kirchlichen gehörten dabei zu den Gläubigen. Die Grundtendenz von der Kirchlichkeit zur Unkirchlichkeit ist allerdings unübersehbar.

In vielen Fällen war es für den Pfarrer nicht einfach festzustellen, wodurch die Unkirchlichkeit hervorgerufen wurde: „So wird oft durch äußerliche Dinge die Wirksamkeit des Geistlichen gehemmt, ohne daß er lange Zeit den Grund daran entdecken kann.“⁶⁷² Zu den Maßnahmen, um die Missstände anzugehen, war die Predigt offensichtlich allein nicht ausreichend. In Form von kirchlichen Vereinen entstand im Ausgang des 19. Jahrhundert das Gemeindeleben.⁶⁷³ Die verschiedenen Vereine boten ein Angebot der Freizeitgestaltung, ohne etwa die Wirtshäuser besuchen zu müssen. Während

⁶⁶⁸ Vgl. dazu Richard Janus, Wenn der Konzertsaal zur Kirche wird; sowie vgl. Friedrich Schleiermacher, KGA I,2, 189.

⁶⁶⁹ LkA EKvW 4.6/223 (21.08.1872).

⁶⁷⁰ LkA EKvW 4.6/224 (05.09.1894).

⁶⁷¹ LkA EKvW 4.6/131 (03.06.1868).

⁶⁷² LkA EKvW 4.6/131 (1867).

⁶⁷³ Vgl. Christian Grethlein, Praktische Theologie, 25.

seiner Zeit in Driburg war es schwierig, ein kirchliches Vereinswesen zu initiieren. Dagegen entwickelte sich dieses in Warburg besser und war vielfältig aufgestellt.

Der Gliederung dieses Kapitels liegt die Einteilung der Begründungen für Unkirchlichkeit von Claus Harms zugrunde. Seine Überlegungen ordnet er der Hirtenfunktion innerhalb des geistlichen Amts zu, welche die Gebiete der Seelsorge, Religionspädagogik und persönlichen Verhältnisse des Pfarrers umfasst.⁶⁷⁴ Als Hirte (Pastor) hat sich der Pfarrer um seine Herde zu kümmern und trifft auf das Phänomen der Unkirchlichen, deren Zahl groß ist.⁶⁷⁵ Als Gründe, warum Menschen nicht kirchlich sind, führt er an: „ökonomische, sociale, ästhetische, intellectuelle, dogmatische, moralische.“⁶⁷⁶ Unter den ökonomischen Gründen versteht er, dass es Menschen gibt, „welche vor Arbeit und Geschäft keine Zeit dazu haben oder zu haben vermeinen“⁶⁷⁷, sich an die Kirche zu halten. Diese Gründe greifen in Warburg bei den Eisenbahn- und Fabrikmitarbeitern, denen die Arbeitszeiten eine Teilnahme an gemeindlichen Veranstaltung, besonders dem Hauptgottesdienst verwehren. Das Stichwort ist hier die Sonntagsruhe, die am Ende des Jahrhunderts auch in der Westfälischen Provinzialsynode diskutiert wird. Als zweiten Grund nennt Harms soziale Gründe: Darunter versteht er Menschen, die „mit dem Prediger nicht gut Freund“⁶⁷⁸ sind. Eine antiklerikale und kirchenkritische Position wurde damals von der Sozialdemokratie vertreten, die im Kaiserreich zu einer Massenbewegung wurde. Mit ihren Forderungen und Vorstellungen konnte sich Holzhausen in keiner Weise anfreunden, sondern sah in ihr eine ernste Bedrohung für die Kirche. Unter den ästhetischen Gründen für Unkirchlichkeit benennt Harms: „Dem einen ist das Gebäude zu schlecht, dem andern der Sitz darin, dem dritten ist der Geruch zuwider, dem vierten der Gesang und das Orgelspiel unausstehlich, der fünfte kann die Stimme und die Gesten des Predigers nicht leiden.“⁶⁷⁹ Für Driburg und Warburg ist der Katalog noch durch die weiten Wege und die Witterung zu erweitern, die Gemeindeglieder abhielt, die Kirche zu besuchen. In Warburg war der bauliche Zustand der Kirche schlecht und zudem brauchte es lang bis die katholischen Ausstattungsgestände entfernt werden konnten. Im Rimbeck-Scherfede musste erst überhaupt ein Kirchgebäude errichtet werden. Im Harms'schen Katalog folgen

⁶⁷⁴ Vgl. Claus Harms, Pastoraltheologie, 3, 6ff.

⁶⁷⁵ A. a. O., 50.

⁶⁷⁶ A. a. O., 53.

⁶⁷⁷ Ebd.

⁶⁷⁸ A. a. O., 54.

⁶⁷⁹ A. a. O., 55.

nun intellektuelle Gründe: „Einigen predigen wir zu platt, andern dagegen zu hoch.“⁶⁸⁰ In Bezug auf die Tätigkeit von Theodor Holzhausen wenden wir diesen Aspekt auf die Frage, welche Wirkung auf die Gemeinde seine Wirksamkeit hat. Vielfach nimmt er Unkenntnis über den eigenen Glauben bei seinen Gemeindegliedern war. Unkirchlichkeit wird - nach Harms - auch durch dogmatische Unterschiede zwischen dem Pfarrer und dem Gemeindeglied hervorgerufen.⁶⁸¹ Sein Fokus liegt noch auf der Auseinandersetzung zwischen Rationalismus und Supernaturalismus. Auch Holzhausen sieht sich einer theologischen Richtung gegenüber, deren Gefahr darin besteht, die Kirche von innen her zu zersetzen: die liberale Theologie. So schlägt der Streit um die Verwendung des apostolischen Glaubensbekenntnisses im protestantischen Gottesdienst hohe Wellen, die bis nach Warburg auslaufen. Die letzte Begründung, warum Menschen unkirchlich sind, liegt in der Moral.⁶⁸² Denn eine unmoralische Lebensweise führt zur Abkehr von der Kirche. Wie überall so hat auch Theodor Holzhausen mit der Unsittlichkeit in der Gemeinde zu kämpfen. Dabei waren Alkoholismus und Unzucht die sittlichen Hauptprobleme.

⁶⁸⁰ Ebd.

⁶⁸¹ Vgl. A. a. O., 56.

⁶⁸² A. a. O., 57.

6.1. Das Problem der Sonntagsruhe

Im Jahr 1877 griff der Evangelische Oberkirchenrat in die lebhafte Debatte um die Sonntagsruhe mit einer „Denkschrift über die Sonntagsfrage“ ein.⁶⁸³ Zunächst wurde das eigentliche Problem beschrieben, das in der Entheiligung des Sonntags bestand. Die Diagnose lautete: „In weiten Kreisen unseres Volkslebens ist der Sonntag zum besetztesten Tag der ganzen Woche geworden, der Tag der Ruhe und Kräftigung für Leib und Geist zu einem Tage der Unruhe und Schwächung der geistigen und leiblichen Kraft der Nation.“⁶⁸⁴ Um dem entgegen zu steuern, müssten entsprechende Gesetze den Sonntag als Ruhetag schützen. Der Oberkirchenrat unterschied davon die Ausgestaltung des Sonntags, die nicht durch ein staatliches Gesetz vorgeschrieben werden sollte.⁶⁸⁵ Auch die Kirche habe nicht die Aufgabe, entsprechende Vorschriften zu machen. Die evangelische Freiheit gebiete vielmehr, dass die Kirche „[a]lle Mittel zur Bildung und Pflege einer christlichen Sonntagssitte [...] durch ihr Wort und ihre Tätigkeit unterstützen und zum guten Ziele zusammen leiten“⁶⁸⁶ soll. Mit der Denkschrift als Diskussionsgrundlage wurde den Kreissynoden in der Preußischen Landeskirche aufgegeben, die Sonntagsfrage zu erörtern.⁶⁸⁷ Damit erhielt die Forderung nach einem arbeitsfreien Sonntag eine neue Dynamik. Die Gesetzgebung der deutschen Länder zur Sonntagsruhe war bis 1891 sehr unterschiedlich, wandte sich aber grundsätzlich gegen die Störung der religiösen Feiern.⁶⁸⁸ Eine grundsätzliche Arbeitsbefreiung war jedoch nicht vorgesehen. Im kirchlichen Kontext nahm sich die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelnde Innere Mission besonders der Forderung nach der Sonntagsruhe an. Auf dem ersten Kongress für Innere Mission wurde das Ziel der Sonntagsheiligung als einer zentralen diakonischen Aufgabe aufgegriffen.⁶⁸⁹

Schon vor der Denkschrift ist die Sonntagsruhe ein Thema für Theodor Holzhausen. In Driburg traf er auf eine sehr unterschiedliche Handhabung, da eine der Glashütten am Sonntag nicht arbeitete, während die andere nicht schloß.⁶⁹⁰ Die Frage nach der Sonntagsruhe wurde von Holzhausen nicht in der Perspektive einer Erholung von der

⁶⁸³ Abgedruckt in: Günter Brakelmann (Hg.), Kirche, soziale Frage und Sozialismus, 51-66.

⁶⁸⁴ A. a. O., 52.

⁶⁸⁵ Vgl. A. a. O., 60.

⁶⁸⁶ A. a. O., 64.

⁶⁸⁷ Vgl. Friedrich Heckmann, Arbeitszeit und Sonntagsruhe, 111.

⁶⁸⁸ Vgl. a. a. O., 39.

⁶⁸⁹ Vgl. a. a. O., 95f.

⁶⁹⁰ Vgl. LkA EKvW 4.6/131 (1867).

restlichen Arbeitswoche für die Beschäftigten gesehen, sondern die Arbeitsfreiheit des Sonntags war notwendig, damit der Gottesdienstbesuch nicht behindert wurde. Die soziale Frage war für ihn nicht das Movens den Sonntag arbeitsfrei zu halten. Im Rahmen des Konsultationsprozesses zur Sonntagsruhe beschäftigte sich Holzhausen mit der Frage nach den gesetzlichen Grundlagen für die Sonntagsruhe und -heiligung. In Bezug auf die Durchführung einer Heiligung des Sonntags vermittelte gesetzlicher Vorschriften, die den Menschen Hausandachten bzw. das Fernhalten vom Wirtshausbesuch oder Kartenspiel vorschrieben, äußerte er starke Bedenken. Dann würden viele nicht aus innerer Überzeugung, sondern aus Zwang oder zum Schein die Regeln befolgen. Lediglich in der Predigt kann dazu aufgefordert und mit dem eigenen Tun ein Vorbild gegeben werden.⁶⁹¹ Im Bericht aus dem Jahr 1876 stellte er fest, dass „im Ganzen [...] über Sonntagsentheiligung wenig zu klagen ist“⁶⁹². Eine Ausnahme bildete die Eisenbahn: „Sehr zu bedauern ist auch, daß die Eisenbahnverwaltung noch immer nicht die Sonntagszüge namentlich die Güterzüge am Sonntag einstellt. Dadurch wird es vor allem dem Fahrpersonal recht schwer, den Gottesdienst zu besuchen.“⁶⁹³ Dabei verzichtete auch die Eisenbahn an den Sonntagen auf verschiedene Arbeiten und Tätigkeiten mit Ausnahme des Güter- und Personenverkehrs. Zum Teil war der Sonntagsbetrieb in der Personenbeförderung personalintensiver als an den Werktagen, sodass sich ein gegenteiliger Effekt einstellte.⁶⁹⁴

Die wiederholten Versuche, eine allgemeine Arbeitsruhe am Sonntag in Deutschland einzuführen, scheiterten an der hartnäckigen Ablehnung Otto von Bismarcks. Erst nach seiner Ablösung wurde der Weg frei für eine entsprechende Änderung der Gewerbeordnung, die dann zum 01.06.1891 veröffentlicht wurde.⁶⁹⁵ Am 01.04.1895 trat nach der Einführung der Arbeitsruhe im Handel dann auch diese für alle Arbeiter in Kraft. Die Denkschrift zur Sonntagsruhe von 1877 war das erste kirchenleitende Dokument, das sich mit den Folgen durch die Industrialisierung für die Beschäftigten auseinandersetzte. Erst durch die Beschäftigung mit der Sonntagsfrage entstand überhaupt erst ein Bewusstsein für die Probleme der Arbeiter und ihres Lebens.⁶⁹⁶ Mit dem Gesetz von 1891 war Holzhausen unzufrieden, da es dem Handel ermöglichte, weiterhin fünf Stunden lang

⁶⁹¹ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (24.10.1878).

⁶⁹² LkA EKvW 4.6/223 (03.11.1876).

⁶⁹³ Ebd.

⁶⁹⁴ Vgl. Friedrich Heckmann, Arbeitszeit und Sonntagsruhe, 85.

⁶⁹⁵ Vgl. a. a. O., 132.

⁶⁹⁶ Vgl. a. a. O., 151.

am Sonntag seinen Geschäften nachzugehen und in der Weihnachtszeit ganze Adventssonntage für den Handel freigab. Damit die Gottesdienstzeiten den Handel nicht noch mehr beeinträchtigten, wurde eine Anpassung des Beginns des Gottesdienstes vorgeschlagen: „Und wenn ferner unsere staatlichen Behörden von unseren Gemeinden hier in der Diaspora verlangen, daß die Zeit des sonntäglichen Hauptgottesdienstes von den für unsere Verhältnisse allein möglichen Morgenstunden 10-11½ Uhr auf ½10-11 Uhr verlegt werden, um die Stunden des sonntäglichen Geschäftsbetriebes auf die Zeit von 7 - 9 und von 11 - 2 Uhr festsetzen zu können, so ist das doch eine sehr bedenkliche Zumutung, da eine Änderung in der gewohnten Zeit des Hauptgottesdienstes auf den Besuch desselben sehr nachtheilig wirken muß.“⁶⁹⁷ Wie Friedrich Heckmann festgestellt hat, war es auch die Frage nach dem Gottesdienstbesuch, die „die Situation des arbeitenden Menschen nicht unmittelbar in den Blick kommen“⁶⁹⁸ lässt. Vielmehr hatten die Gewerkschaften und die Sozialdemokratie schon längst die Lage der Arbeiter zu ihrem Thema und durch Streiks und politische Aktivitäten auf die Missstände aufmerksam gemacht.

⁶⁹⁷ LkA EKvW 4.6/224 (20.07.1892).

⁶⁹⁸ Friedrich Heckmann, Arbeitszeit und Sonntagsruhe, 40.

6.2. Die Sozialdemokratie als Bedrohung

In drei Berichten spielt die Sozialdemokratie eine Rolle. Die erste Erwähnung war noch vor dem Auslaufen der Sozialistengesetze im Jahr 1889 verfasst worden: „Die geistliche Noth der großen Städte, namentlich Berlin's, übertrifft bei weitem die in der Diaspora und hat eine viel größere Gefahr im Gefolge, nämlich eine Überschwemmung durch die aus dem Abgrunde aufsteigender Fluthen der Socialdemokratie und Anarchie.“⁶⁹⁹ Die Sozialdemokratie wurde in einem Zug mit anarchistischen Kreisen genannt und so ihr bedrohender Charakter deutlich. Bedroht war alles, was für das Kaiserreich wichtig war: „Ordnung, Gesetz, Zucht, Obrigkeit, Vaterland, Monarchie, Militär, Familie, Kirche, Religion, Eigentum.“⁷⁰⁰ Am Beispiel Berlins wurden die Bedingungen beschrieben, die der Grund für den Aufstieg der Sozialdemokratie für weite Bevölkerungsteile der Arbeiter und Handwerker waren. Mit dem Wachstum der Stadt hatte die kirchliche Betreuungssituation nicht mithalten können. In diese Lücke konnte die Sozialdemokratie stoßen, „welche durch gewaltsamen Umsturz aller bestehenden Ordnung alles Volkselend zu beseitigen und in ihrem Zukunftsstaate eine dauernde irdische Glückseligkeit herzustellen verspricht, und durch solche fata morgana, die sie unserer Zeit verspricht, viele verführt.“⁷⁰¹ Hier kam der revolutionäre Charakter der SPD zum Ausdruck, die als einzige Partei die Systemfrage stellte und damit an den Grundfesten des Wilhelminischen Kaiserreichs rüttelte.⁷⁰² Diese Veränderung von Staat und Gesellschaft ging einher mit dem Versprechen der Verbesserung der Lebens- und Arbeitsverhältnisse des Volks. Offensichtlich war es außerhalb der Vorstellungsmöglichkeiten von Theodor Holzhausen, sich die Verbesserung der Lebensbedingungen im Diesseits vorstellen zu können. Diese konnten nur eine Täuschung sein, die auf die Verführung der Massen angelegt war. Bis zum Sozialistengesetz war jedoch in Westfalen von einer Arbeiterbewegung kaum zu reden.⁷⁰³

Auch wenn die Vorläufer weit zurückgingen, so war doch das Jahr 1863 das Gründungsdatum für die Sozialdemokratie in Deutschland.⁷⁰⁴ Die Politik eines Otto von Bismarcks im und nach dem Deutsch-Französischen Krieg wurde abgelehnt und die

⁶⁹⁹ LkA EKvW 4.6/223 (05.09.1889).

⁷⁰⁰ Kathrin Roller, Die „rote Gefahr“, 91.

⁷⁰¹ LkA EKvW 4.6/223 (02.09.1891).

⁷⁰² Bernd Faulenbach, Geschichte der SPD, 20f.

⁷⁰³ Vgl. Karl Ditt, Die sozialistische Arbeiterbewegung, 163ff..

⁷⁰⁴ Bernd Faulenbach, Geschichte der SPD, 11f.

Annexion von Elsass-Lothringen als Bruch des Völkerrechtes angesehen.⁷⁰⁵ So wurde auch August Bebel, der Bismarck kritisiert hatte, im Jahr 1872 in Leipzig wegen Hochverrats angeklagt und musste für einige Monate in Festungshaft.⁷⁰⁶ Diese kritische Haltung der Staatspolitik gegenüber hat dazu beigetragen, dass in der Sozialdemokratie sowohl von konservativen wie auch von liberalen Kreisen Vaterlandsverrat gewittert wurde.⁷⁰⁷ Durch die Sozialistengesetzgebung im Jahr 1878 versuchte Bismarck den Aufstieg der Sozialdemokratie in Deutschland zu verhindern. Das Feindbild Sozialdemokratie diente der konservativen Elite dazu, sich den Problemen durch die Wandlungsprozesse des 19. Jahrhunderts, die auch zur Verschärfung der sozialen Frage geführt hatten, nicht stellen zu müssen und sich an der Arbeiterbewegung abzuarbeiten.⁷⁰⁸ Die Verbindung von Thron und Altar sollte zerschnitten werden. Neben der kirchenkritischen bzw. -feindlichen Haltung war die Sozialdemokratie gerade in ihrer internationalistischen Ausrichtung verdächtig. Ein Zug, den sie mit dem römischen Katholizismus in seiner antinationalkirchlichen, ultramontanen Form teilte.

„Und das wird er auch thun gegen den anderen Feind unserer evangelischen Kirche, gegen die Socialdemokratie, welche in Atheismus und Materialismus versunken keinen Gott und kein Jenseits mehr gelten lassen will, welche alles Heilige verhöhnt und auch über Blutströme hinweg Thron und Altar umstürzen will und darin ihre satanische und antichristliche Natur offenbart. Und daher kommt denn auch die satanische Lüge, daß diese Gesellschaft, welche den Eidbruch heiligt, die Treulosigkeit verherrlicht und organisiert, welche Revolution, Bürgerkrieg und Empörung predigt und über Haufen von Trümmern und Ruinen ihren Staat aufrichten will, in diesem ihrem Zukunftsstaate aller Welt Friede und Glückseligkeit verheißt. Und daß solche gottlosen Pläne und auf den Umsturz alles Bestehenden gerichteten Unternehmungen in öffentlichen Versammlungen und Socialistenkongressen, wie eben wieder in Brüssel, berathen und beschlossen werden können, giebt unserer Zeit den Charakter der letzten Zeit und daß, obgleich für alle Einsichtsvolle es auf der Hand liegt, wie von dieser Seite nichts Gutes kommen kann, solche Partei doch einen großen Anhang findet und immer größere Massen unseres Volkes an sich zieht, ist ein deutliches Zeichen, daß Satanas los ist und anbietet den Streit Christo

⁷⁰⁵ A. a. O., 18.

⁷⁰⁶ Sebastian Prüfer, Sozialismus statt Religion, 34.

⁷⁰⁷ Vgl. Kathrin Roller, Die „rote Gefahr“, 81.

⁷⁰⁸ Vgl. a. a. O., 114.

und der Christenheit.“⁷⁰⁹ In der Sozialdemokratie sah Holzhausen eine Bewegung, die Grundstürzendes beabsichtigt. Daher kann diese nur im Zusammenhang mit dem Bösen - Satan - gesehen werden. Der Streit zwischen Kirche und Sozialdemokratie hat eine endzeitliche Dimension. Erst im Jahr 1890 war es den sozialdemokratischen Politikern möglich, wieder offiziell zu wirken, nachdem die mehrfach verlängerten Sozialistengesetze von 1878 ausgelaufen waren. „Das für 30 Monate gedachte, aber 1880, 1884, 1886 und 1888 verlängerte >Gesetz gegen die gemeingefährlichen Bestrebungen der Sozialdemokratie< vom 21.10.1878 verbot jede sozialdemokratische Vereinsbildung, Versammlungstätigkeit und die Verbreitung von Druckschriften.“⁷¹⁰ Jetzt wurde auch der endgültige Name festgelegt: Sozialdemokratische Partei Deutschlands.⁷¹¹

Das folgende Jahr wurde für die SPD bestimmend, indem das Grundsatzprogramm auf einem Parteitag in Erfurt beschlossen wurde, das die politische Linie bis in die Weimarer Zeit hinein festlegen sollte.⁷¹² Zu wesentlichen Aussagen der Religion gegenüber gehörte die Beschränkung der Religion auf den Privatbereich.⁷¹³ Holzhausens Äußerungen müssen im Zusammenhang dieses sozialdemokratischen Aufbruchs gelesen werden, der die SPD zur größten Partei in Hinsicht auf die Entwicklung der Mitgliederzahl und der Wahlergebnisse im Kaiserreich machen sollte.⁷¹⁴ Auch die Sozialgesetzgebung in den 80er Jahren konnte diese Entwicklung nicht stoppen, vielmehr hatte sich nur ein stärkeres Selbstbewusstsein der Arbeiterklasse herausgebildet.⁷¹⁵ Für Holzhausen war mit dem Ende der Sozialistengesetzgebung und dem nunmehr legalen Auftreten der SPD und anderer entsprechender Organisationen eine neue Phase angebrochen. Ein endzeitlicher Kampf um die (Gesellschafts-)Ordnung hatte begonnen. Aus der Perspektive von 1918 setzte Holzhausen hier auf die schließlich untergehende Macht. In der Perspektive des Jahres 1892 befand sich die Regentschaft Wilhelm II. auf dem Höhepunkt und deren Ende war freilich nicht absehbar.

„Und mag auch die Sozialdemokratie in unserer Zeit sehen können, durch die gröbsten Entstellungen der Wahrheit die Menge unseres Volkes unserer evangelischen Kirche entfremden[,] indem sie derselben ein Himmelreich hier auf Erden zu geben verspricht und

⁷⁰⁹ LkA EKvW 4.6/223 (02.09.1891).

⁷¹⁰ Hans Fenske, Deutsche Parteiengeschichte, 144.

⁷¹¹ Vgl. a. a. O., 145.

⁷¹² Vgl. Bernd Faulenbach, Geschichte der SPD, 27.

⁷¹³ Vgl. a. a. O., 28.

⁷¹⁴ Vgl. a. a. O., 21.

⁷¹⁵ Vgl. Errki Kouri, Der deutsche Protestantismus, 37.

unserer Kirche der Untergang droht, wir wissen, daß der Herr Jesus seiner Kirche verheißen hat, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen sollen und daß er, wenn seine Zeit gekommen sein wird, den Antichristen zu Boden werfen wird und trösten uns mit den Worten des Psalmisten: Obgleich das Meer wüthete und wallete und von seinem Ungestüm die Berge einfielen, dennoch soll die Stadt Gottes fein lustig bleiben mit ihrem Brünnlein, da die heiligen Wohnungen des Höchsten sind, denn der Herr ist bei ihr drinnen, darum wird sie wohl bleiben.“⁷¹⁶ In der Sozialdemokratie wurde der Dichter Heinrich Heine hoch geschätzt. Die Wendung „ein Himmelreich auf Erden“, die Holzhausen hier zitiert, spielt auf ein Gedicht aus „Deutschland. Ein Wintermärchen“⁷¹⁷ an. Vielfach übernahmen sozialdemokratische Politiker religiös-geprägte Wendungen.⁷¹⁸ So konnte der Marxismus und die Sozialdemokratie eine „innerweltliche Heilslehre“⁷¹⁹ entwickeln und „ein Stück weit als säkularisierte Religion bzw. Religionsersatz“⁷²⁰ erscheinen. Mit dem Gedanken der Errichtung eines diesseitigen Himmelreiches klingt ein eschatologischer Ton an, den Holzhausen in seiner Entgegnung aufnimmt. Trotz apokalyptischer Schrecken, die von der Sozialdemokratie ausgehen, wird die Kirche unter dem Schutz Christi bleiben und so bestehen können. Holzhausen zitiert in diesem Zusammenhang direkt Mt 16,18 und biete eine Paraphrase zu Ps 46, 3-6. Die beschriebenen katastrophalen Naturereignisse, die grundstürzend sind, können die Stadt Gottes und ihren Bewohnenden nichts anhaben. Eine wirkliche Naherwartung der Wiederkunft des Messias scheint Holzhausen nicht vertreten zu haben, da sich dafür keine Hinweise finden. Deutlich kritisierte er die Bemühungen von Pfarrern, die sich dem Ernst der sozialen Frage stellten und sich den Arbeitern zuwandten. Darin erkannte er eine Einseitigkeit, die nur den Klassenkampf verstärkte und nicht den Prinzipien der christlichen Nächstenliebe genügte, die sich nicht exklusiv an eine Gruppe wandte, sondern für alle offen war.⁷²¹ Im Jahr 1895 hatte der Evangelische Oberkirchenrat einen Zirkularerlass herausgegeben, in dem die Geistlichen aufgefordert wurden, sich eines größeren Engagements in Hinsicht auf die Sozialpolitik zu enthalten. Es wurde wahrgenommen, dass

⁷¹⁶ LkA EKvW 4.6/224 (20.07.1892).

⁷¹⁷ Vgl. Heinrich Heine, Historisch-kritische Gesamtausgabe 4, 92: „Ein neues Lied, ein besseres Lied,/ O Freunde, will ich Euch dichten!/ Wir wollen hier auf Erden schon/ Das Himmelreich errichten.“

⁷¹⁸ Sebastian Prüfer, Sozialismus statt Religion, 308.

⁷¹⁹ Hans-Ulrich Wehler, Das Deutsche Kaiserreich, 120.

⁷²⁰ Bernd Faulenbach, Geschichte der SPD, 20.

⁷²¹ Vgl. LkA EKvW 4.6 Nr. 224 (02.06.1897).

sich Pfarrer in zunehmenden Maß in sozialpolitische Debatten einmischten.⁷²² Der Erlass stand auch im Zusammenhang mit den sozialpolitischen Aktivitäten eines Adolf Stöckers.⁷²³

⁷²² Vgl. Errki Kouri, *Der deutsche Protestantismus*, 4.

⁷²³ Vgl. a. a. O., 83. Schon 1890 hatte Wilhelm II. Stöcker als Hofprediger entlassen (John Röhl, *Wilhelm II.*, 454). Im Zusammenhang mit der Erwähnung Stöckers in einem Telegramm aus dem Jahr 1896 benennt Wilhelm den pastoralen Wirkungskreis: „Die Herren Pastoren sollen sich um die Seelen ihrer Gemeinden kümmern, aber die Politik aus dem Spiele lassen, dieweil sie das gar nichts angeht.“ (zit. n. a. a. O., 793).

6.3. Zustand und Entfernung der Kirchen

Im Bezirk Marienmünster-Nieheim-Steinheim der Kirchengemeinde Brakel, den Theodor Holzhausen als Pfarrverweser zu betreuen hatte, lagen die Probleme vor allem in den weiten Entfernungen.⁷²⁴ So wohnten die 300 zu betreuenden Gemeindeglieder verstreut über 33 Ortschaften. Zu den drei Gottesdienstorten Nieheim, Steinheim und Marienmünster hatten sie teilweise Wegstrecken von zwei Stunden zu absolvieren. Gleches galt für die evangelischen Schulkinder, die nach Nieheim oder Marienmünster mussten. Die finanzielle Leistungsfähigkeit des Pfarrbezirks war entsprechend gering. Für seine erste eigene Gemeindestelle in Driburg ist die Situation etwas anders, da die in Driburg wohnenden Gemeindeglieder die Kirche besuchten, während auch hier die Auswärtigen nur selten zum Gottesdienst nach Driburg kamen.⁷²⁵ Auch nach Fertigstellung der Eisenbahnlinie änderte sich an dieser Situation nur wenig. „Da die Gemeindeglieder immer bequemer werden und die weiten Wege als einen genügenden Grund ansehen, die Kirche nicht zu besuchen, muß der Pastor immer lebendiger werden und trotz der weiten Entfernungen und der mühsamen Wege im Teutoburger Wald zu gewissen Zeiten an verschiedenen Orten Gottesdienste einrichten.“⁷²⁶

In der Kirchengemeinde Warburg lagen die Probleme auf unterschiedlichen Ebenen.⁷²⁷ Im Bereich Rimbeck-Scherfede, das 1887 zur eigenständigen Gemeinde erhoben wurde, war es zunächst die Anmietung eines Raumes für den Gottesdienst, der auf Schwierigkeiten stieß, da sich die katholische Bevölkerung weigerte, Räume zur Verfügung zu stellen. Schließlich konnte im Jahr 1880 das Kirchhaus in der Nähe des Bahnhofs Scherfede eingeweiht werden und weitere sieben Jahre später wurde eine eigenständige Kirchengemeinde errichtet. Ebenso problematisch war die Situation in Warburg selbst, da sich die evangelische Kirche in einem baulich sehr schlechten Zustand befand. Für die Gemeindeglieder waren die kaputten Fenster im Kirchenschiff ein Anlass gerade in der Winterzeit dem Gottesdienst fern zu bleiben, um dem Zug in der Kirche zu entgehen.⁷²⁸ Das wird auch ausdrücklich im Protokoll der 1872 erfolgten Visitation der

⁷²⁴ Vgl. Anhang 9.5.

⁷²⁵ Vgl. LkA EKvW 4.6/131 (1867).

⁷²⁶ LkA EKvW 4.6/131 (03.06.1868).

⁷²⁷ S. dazu auch Kap. 4.4.

⁷²⁸ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (1871).

Kirchengemeinde Warburg festgehalten.⁷²⁹ Da zunächst das Dach saniert wurde, ließ die Reparatur der Fenster auch aus finanziellen Erwägungen bis zum Jahr 1873 auf sich warten.⁷³⁰ Im Jahr 1874 konnten der Eingang und die Außenwände saniert werden.⁷³¹ Im Jahr 1876 wurde die Außenrenovierung der Kirche endlich abgeschlossen.⁷³² Alle diese Renovierungsmaßnahmen waren für die Kirchengemeinde nur möglich, weil finanzielle Unterstützung durch die Gustav-Adolf-Vereine in größerem Umfang erfolgte.⁷³³ Neben dem baulichen Zustand war die Ausstattung der Kirche aus evangelischer Sicht eine Zumutung. Auch fast 70 Jahre nach der Übergabe der Kirche des aufgelösten Dominikanerklosters an die evangelische Gemeinde waren die katholischen Ausstattungsgegenstände noch verblieben und prägten den Eindruck im Inneren der Kirche. Grund dafür war eine entsprechende Auslegung des Rechts zur Mitbenutzung der Kirche, das von den Mönchen des aufgelösten Klosters auf das (Pro-)Gymnasium übergegangen war. Nachdem die rechtlichen Fragen im Jahr 1888 endgültig geklärt waren, konnte die Renovierung der Kirche projektiert werden. „Demnach erhalt von uns der in Kirchenbauten erfahrene Baumeister Wiethuse zu Coeln a/Rh[,] der durch die Burgbeuten für den Herrn Hugo Schuchard in Calenberg bei Warburg uns bekannt geworden war, den Auftrag dazu.“⁷³⁴ Der Kölner Diözesanbaumeister Heinrich Wiethase hatte die Burg Calenberg in den Jahren 1880 bis 1882 neugotisch umgebaut.⁷³⁵ 1890 begann er mit der Generalinstandsetzung der evangelischen Kirche in Warburg. Zur Neugestaltung des Innenraumes der Kirche gehörte die Entfernung der aus der Klosterzeit stammenden Altäre und die Errichtung eines neuen Altars.⁷³⁶ Während die Seitenaltäre abgebaut wurden, ist der Hauptaltar in der Kirche verblieben.⁷³⁷ Der Abschluss der Arbeiten an der Kirche bildete im Jahr 1895 der Bau eines neuen Dachreiters mit drei Glocken.⁷³⁸ Der Dachreiter, der den aus der Barockzeit stammenden ablöste, war neugotisch. Auch das Innere der Kirche erhielt eine neugotische Ausstattung. Damit folgte die Neuausstattung der evangelischen Kirche in Warburg den Vorgaben des „Eisenacher Regulativ für den

⁷²⁹ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (11.06.1872).

⁷³⁰ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (04.11.1873).

⁷³¹ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (18.06.1874).

⁷³² Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (03.11.1876).

⁷³³ Vgl. dazu Jochen-Christoph Kaiser, 150 Jahre Gustav-Adolf-Verein in Westfalen.

⁷³⁴ LkA EKvW 4.6/223 (05.09.1889).

⁷³⁵ Vgl. Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler. Nordrhein-Westfalen 2, 1126.

⁷³⁶ Vgl. LkA EKvW 4.6/224 (20.07.1892).

⁷³⁷ Die Veränderung lässt sich anhand der Bilder im Anhang 9.8 nachvollziehen.

⁷³⁸ Vgl. LkA EKvW 4.6/224 (30.06.1895).

evangelischen Kirchenbau“ aus dem Jahr 1861, in dem als Orientierung im stilistischen Bereich die Romanik und Gotik vorgegeben wurde.⁷³⁹ Generalsuperintendent Gustav Nebe⁷⁴⁰ weihte am 26.01.1896 das renovierte Gotteshaus wieder ein.⁷⁴¹

⁷³⁹ Vgl. Wolfgang Herbst (Hg.), Evangelischer Gottesdienst, 209.

⁷⁴⁰ Vgl. Friedrich Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen, 352 (Nr. 4404).

⁷⁴¹ Vgl. Gustav Venghaus, Geschichte der evangelischen Gemeinde Warburg, 8.

6.4. Unkenntnis über den eigenen Glauben

Gerade in der Frage nach den Gründen eines Übertritts zur katholischen Kirche hatte Holzhausen angenommen, dass die Unkenntnis über den eigenen Glauben eine Ursache war. „Denn die meisten Evangelischen, welche solchen Schritt thun, wissen gar nicht, was sie an ihrem evangelischen Glauben gehabt haben, kamen nicht die Vorzüge und den kostlichen Kern desselben, sondern nur höchstens seine äußere unscheinbare Hülle und geben, wie Esau, für ein Linsengericht ihr Erstgeburtsrecht hin.“⁷⁴² Teilweise gaben sich Unwissen und eine gleichgültige Einstellung den Konfessionen gegenüber die Hand. Für Holzhausen war dieses Problem ein diasporaspezifisches, da sich aus evangelischen Gebieten Herzuziehende den Gefahren des Lebens unter einer mehrheitlich katholischen Bevölkerung nicht bewusst waren. Entsprechend klingt auch die Klage aus dem Jahr 1881: „Es ist ein rechtes Leiden, daß uns aus den evangelischen Nachbarländern so viele schwächliche Glieder zugeschickt werden, die von ihrem evangelischen Glauben gar wenig wissen und von den Unterscheidungslehren nicht die geringste Kenntniß haben. Nur durch Zufall lernt man sie kennen und hat wenig Einfluß auf sie. Zum Gottesdienste kommen sie wenig oder gar nicht, und wenn sie kommen, vernehmen sie doch wenig, weil ihnen die nothwendigsten Voraussetzungen zu einem gesegneten Gebrauche des Gottesdienstes fehlen. Sie sind dann eine leichte Beute für die Mischehen und werden endlich selbst auch eine Beute der katholischen Kirche.“⁷⁴³ Ohne die nötige Festigung im Glauben lassen sie sich „von dem in der katholischen Kirche herrschenden Fanatismus [...] anstecken und berauschen“⁷⁴⁴. Als Möglichkeit, um der mangelnden religiösen Bildung Abhilfe zu schaffen, sah er den Konfirmandenunterricht. Sein Eindruck über den Konfirmandenunterricht im Allgemeinen war, dass dieser meist unzureichend war. Besonders in der Frage der interkonfessionellen Kompetenz war auf große Unkenntnis zu stoßen. Die Folge ist, dass, wenn „ein so ungenügend Vorgebildeter aus evangelischen Gegenden, wo vielfach religiöses Leben und häusliche Andacht gänzlich fehlt, in unsere Diaspora [kommt], dann ist er wie ein Rohr, das der Wind hin und her weht.“⁷⁴⁵ Als eines der Ergebnisse des Lutherjubiläums im Jahr 1883 erhoffte sich Holzhausen, dass der Kleine Katechismus Martin Luthers wieder zu einem Volksbuch werden würde.

⁷⁴² LkA EKvW 4.6/223 (27.10.1882). Anspielung auf Gen 25, 29-34.

⁷⁴³ LkA EKvW 4.6/223 (28.10.1881).

⁷⁴⁴ LkA EKvW 4.6/223 (05.09.1889).

⁷⁴⁵ LkA EKvW 4.6/224 (05.09.1894).

Offensichtlich hat sich der Katechismus nicht nachhaltig in der Gemeinde und bei der Jugend durchsetzen können. Im Jahr 1892 musste Holzhausen feststellen, dass kein Bewusstsein dafür vorhanden sei, was für einen „Schatz“ man mit dem Katechismus neben der Bibel habe.⁷⁴⁶ Die Fluktuation der Gemeindeglieder stellte eine besondere Herausforderung dar, weil oft vierzehnjährige Kinder zum Katechumenen- bzw. Konfirmandenunterricht angemeldet werden, die vorher noch keinerlei Unterweisung genossen hatten. „Hier muß durch besonderen Privatunterricht in der Religion nachgeholfen werden, um nothdürftig zu erzielen, was die Kirchenordnung mit ihrer Bestimmung erreichen will.“⁷⁴⁷ Die Neuordnung der Eisenbahnbetriebsämter führte im Jahre 1896 dazu, dass insgesamt 30 evangelische Familien von Versetzungen betroffen waren und Warburg verließen.⁷⁴⁸ Demgegenüber standen Zuzüge aus den benachbarten Gebieten Hessen und Waldeck, aus denen „unreife evangelische Burschen und leichtsinnige evangelische Mädchen“⁷⁴⁹ auf der Suche nach Arbeit nach Warburg kamen. In den verschiedenen Landeskirchen wurde die Konfirmation unterschiedlich gehandhabt. So konnten in Hessen Mädchen schon mit 13 Jahren konfirmieren und in Waldeck wurde wesentlich weniger Unterricht verlangt.⁷⁵⁰ Diese Unterschiede wurde auch in der Weise genutzt, dass Kinder nach Hessen und Waldeck geschickt wurden, um früher konfirmiert zu werden.⁷⁵¹ Aber auch die häusliche Situation konnte die Bildung der Kinder gefährden, wenn hier Alkoholismus und Arbeitsscheu von Seiten der Eltern mit im Spiel war.⁷⁵²

⁷⁴⁶ Vgl. LkA EKvW 4.6/224 (20.07.1892).

⁷⁴⁷ LkA EKvW 4.6/223 (28.10.1881).

⁷⁴⁸ LkA EKvW 4.6/224 (24.04.1896). Ähnlich auch die Klage darüber aus Driburg; vgl. LkA EKvW 4.6/131 (03.06.1868).

⁷⁴⁹ LkA EKvW 4.6/224 (30.06.1895).

⁷⁵⁰ LkA EKvW 4.6/224 (24.04.1896).

⁷⁵¹ Vgl. LkA EKvW 4.6/224 (20.07.1892).

⁷⁵² LkA EKvW 4.6/223 (13.10.1885).

6.5. Die Auseinandersetzung mit der Liberalen Theologie

Die akademische protestantische Theologie im langen 19. Jahrhundert ist zunächst durch ihre Wendung zum Neuprotestantismus mit dem Wirken Friedrich Schleiermachers bestimmt. Die ihm nachfolgende Theologie wird durch den Gegensatz von konservativen und liberalen Entwürfen geprägt.⁷⁵³ Den Konservativen eignete eine Abneigung gegen die durch die Aufklärung initiierten historisch-kritische Auslegung der Bibel und das Bemühen die alten Lehrbestände zu bewahren. In Frontstellung gegen die rationalistische Theologie sind August Neander, August Friedrich Christian Tholuck und Julius Müller angetreten und haben ihre Gedanken als Erweckungstheologie vorgetragen.⁷⁵⁴ Ebenfalls durch die Erweckungsbewegung beeinflusst ist die konfessionelle Theologie, die sich bemühte das eigene (lutherische) Bekenntnis zu schärfen. Ernst Wilhelm Hengstenberg, Johann Christian Konrad von Hofmann oder Gottfried Thomasius sind als deren Vertreter zu nennen.⁷⁵⁵ Ab der Jahrhundertmitte formten sich die konservativen Kräfte als biblische Theologie mit Johann Tobias Beck, Martin Kähler und Adolf Schlatter als deren Vertreter.⁷⁵⁶ Auf der liberalen Seite hatte zunächst der Rationalismus in weiten Teilen des Protestantismus Eingang gefunden. Julius August Ludwig Wegschneider war aber mit der „unbesehene[n]⁷⁵⁷ Transformation der kantischen Philosophie in Theologie schon zu seiner Zeit nicht sehr innovativ und so war der Rationalismus um die Jahrhundertmitte überwunden.⁷⁵⁸ Mit David Friedrich Strauß tritt die Tübinger Schule auf den Plan, die sich der Bibel mit den Mitteln der historischen Kritik näherte. Ihr wichtigster Vertreter ist Ferdinand Christian Baur.⁷⁵⁹ Seit den 1870er Jahren setzte das theologische System Albrecht Ritschls neue Impulse und fand eine breite Schülerschar, zu denen Adolf von Harnack wie Wilhelm Herrmann zählte.⁷⁶⁰ In der religionsgeschichtlichen Schule fanden liberale Theologien zudem seit 1890 ein Sammelbecken, dem sich Julius Wellhausen, Johannes Weiß, Albert Schweitzer oder Ernst Troeltsch anschlossen.⁷⁶¹

⁷⁵³ Vgl. Leif Grane, Die Kirche im 19. Jahrhundert, 165; sowie vgl. Rudolf Kübel, Über den Unterschied, 281.

⁷⁵⁴ Vgl. Johannes Wallmann, Kirchengeschichte Deutschlands, 221f.

⁷⁵⁵ Vgl. a. a. O., 222f.

⁷⁵⁶ Vgl. Martin H. Jung, Der Protestantismus in Deutschland von 1870 bis 1945, 59ff.

⁷⁵⁷ Karl Barth, Die protestantische Theologie, 425.

⁷⁵⁸ Vgl. Karl Barth, Die protestantische Theologie, 431.

⁷⁵⁹ Vgl. Johannes Wallmann, Kirchengeschichte Deutschlands, 228.

⁷⁶⁰ Vgl. Martin H. Jung, Der Protestantismus in Deutschland von 1870 bis 1945, 49.

⁷⁶¹ Vgl. Johannes Wallmann, Kirchengeschichte Deutschlands, 230ff.

Es mag nicht verwundern, wenn Theodor Holzhausen mit der liberalen Richtung innerhalb der protestantischen Theologie offensichtlich nichts anfangen kann. Das liegt sicher an der Prägung durch sein Studium in Halle, wo man den Kampf gegen Rationalismus gekämpft und gewonnen hatte. Inhaltlich sieht er in den Vertretern einer liberalen Richtung eine Bedrohung für die evangelische Kirche und ihre Grundlagen. Die Bibel wird nicht mehr als Dokument mit göttlicher Autorität gelesen, sondern historisch. Auf der Ebene des Kirchenkreises hat er entsprechend an der Diskussion um den Protestantverein, die Lehrfreiheit der Theologie und den Streit um das apostolische Glaubensbekenntnis teilgenommen. Die Gefahren werden aus seiner Sicht in aller Schärfe benannt. Dabei wurde die Auseinandersetzung auf den Namen Ritschl fokussiert, welcher „der einflussreichste und vielleicht bedeutendste protestantische Dogmatiker seit Schleiermacher“⁷⁶² war. Das lag auch daran, dass sich eine nach ihm benannte Schule nach 1874 bildete.⁷⁶³ So nimmt es nicht wunder, wenn Theodor Holzhausen gegen den „Ritschianismus“⁷⁶⁴ polemisiert. Die Diskussionen der Theologen sind gerade deshalb von Schaden, weil diese in der Kirche „Verwirrung“⁷⁶⁵ und „tiefgreifende Beruhigung“⁷⁶⁶ stiften. Die Kirche ist aufgefordert, den Kampf gegen die liberale Theologie aufzunehmen. Dabei ist vollkommen klar, dass die Theologie der Ritschl-Schule nur von kurzer Dauer ist: „Denn hat die Kirche den Gnosticismus, den Arianismus, den Pelagianismus u[nd] den Rationalismus überwunden[,] so wird sie auch eine andere Gestalt dieser letzteren Verirrung den Ritschelianismus überwinden“⁷⁶⁷. Die Irrlehre dieser Richtung besteht darin, dass die beiden Grundprinzipien des Protestantismus, das Schriftprinzip und die Rechtfertigungslehre, verändert werden. So wird die Bibel als menschliches Produkt verstanden und die Lehre von der göttlichen Inspiration abgelehnt. In Bezug auf die Rechtfertigung ist es der stellvertretende Opfergedanke, der infrage gestellt wird. Die Entwicklung einer modernen Theologie wird von Holzhausen als eine Bedrohung auf den Bestand der evangelischen Kirche und ihrer überkommenen Lehren angesehen. Mit ihr öffnet sich auch eine Tür für Unkirchlichkeit und Unsittlichkeit, die eine zwangsläufige Folge einer solchen Theologie sein müssen, weil sie selbst eine der schwersten Sünde ist: „so ist auch jede Abweichung von den Lehren des Wortes Gottes durch eine falsche

⁷⁶² Martin H. Jung, Der Protestantismus in Deutschland von 1870 bis 1945, 49.

⁷⁶³ Vgl. a. a. O., 52.

⁷⁶⁴ LkA EKvW 4.6/224 (24.04.1896).

⁷⁶⁵ LkA EKvW 4.6/224 (23.04.1893).

⁷⁶⁶ LkA EKvW 4.6/224 (30.06.1895).

⁷⁶⁷ LkA EKvW 4.6/224 (24.04.1896)

Wissenschaft und jede Zerstücklung des Wortes Gottes durch die schrankenlose Kritik eine Entheiligung des Namens Gottes und eine schwere Sünde gegen den heiligen Namen Gottes und kann auch nur zu einem ungöttlichen Leben führen.“⁷⁶⁸ Da die Kirchenleitungen vor allem mit Vertretern der konservativen Richtung besetzt waren, sahen sie sich zum Ende des 19. Jahrhundert dazu genötigt, sich des Mittels von Lehrzuchtverfahren zu bedienen.⁷⁶⁹ Damit wird der inhaltliche Streit auf die kirchenrechtliche Ebene verlagert.

6.5.1. Der Protestantenverein

Der Deutsche Protestantenverein geht auf eine Gründungsinitiative Daniel Schenkels und Karl Zittels im Jahr 1863 zurück. Mit der Aufnahme des Unionsvereins mit Sitz in Berlin im Jahr 1865 erhielt der Protestantenverein seinen preußischen Landesverband.⁷⁷⁰ Seine Ziele bestanden in der Schaffung einer evangelischen Nationalkirche und der Überwindung der landeskirchlichen Zersplitterung Deutschlands. Seine größte Wirksamkeit entfaltete er in den 1870er Jahren. Da der Protestantenverein auch in Driburg Anhänger gefunden hat, nimmt Holzhausen im Jahr 1872 dazu Stellung: „Noch viel schlimmere Feinde unserer Kirche als die Jesuiten sind die Glieder des Protestantenvereins, indem sie das Bestreben haben durch Entleerung der Kirche von ihren göttlich gegebenen Inhalten dieselbe zu einem bloßen Protestantenverein zu machen.“⁷⁷¹ Dass der Protestantenverein noch gefährlicher für die evangelische Kirche ist als die Jesuiten erklärt sich darin, dass letztere den Protestantismus von außen her bedrohen. Im Gegensatz dazu wirkt der Protestantenverein im Inneren der Kirche zersetzend. In den Jahren vorher hat Holzhausen schon von einer Opposition gebildeter und angesehener Gemeindemitglieder berichtet: „Einige haben sich ganz von der Kirche getrennt, weil sie die ärgerliche Predigt von Christo nicht leiden mögen und mit den Lehren der Kirche nicht einverstanden sind und da diese zu den sogenannten Gebildeten gehören, so kann es nicht ausbleiben, daß sie

⁷⁶⁸ LkA EKvW 4.6/224 (1898).

⁷⁶⁹ Vgl. Albrecht Beutel, Spurensicherung, 52.

⁷⁷⁰ Vgl. Joachim Mehlhausen, Der kirchliche Liberalismus, 145.

⁷⁷¹ LkA EKvW 4.6/223 (1872).

auch auf Andere verderblichen Einfluß ausüben.“⁷⁷² Von diesen „Ungläubigen“⁷⁷³ und ihrem negativen Einfluss berichtet er erstmals im Jahr vorher. Sie gehören zu den angesehenen Gemeindegliedern und versuchen andere Gemeindeglieder „vom Besuch der Kirche abzuhalten.“⁷⁷⁴ Auch in Warburg trifft Holzhausen auf eine ähnliche Gruppe, die jedoch das Gespräch und den Austausch suchte: „Auch bei den sonst kirchlich gesinnten Gemeindegliedern findet sich viel freisinniges Wesen und aufgeklärte Denkungsweise. Doch ist es anzuerkennen, daß sich einige finden, die sich über den Gegensatz ihrer Anschauungsweise und der gehörten Predigt auszusprechen wünschen und offenbar mit dem Bestreben zu anderer Überzeugung zu kommen.“⁷⁷⁵ Gleichwohl ist dennoch klar, „daß unter den Beamten und sogenannten Gebildeten die Kirchlichkeit im Abnehmen ist“⁷⁷⁶. Einen Grund findet er in der gelesenen Literatur, die aus Werken des politischen wie kirchlichen Liberalismus besteht. Der pastorale Vorschlag „von Schriften und Büchern erbaulichen und religiösen Inhalts wird sehr übel aufgenommen, weil viele sich für reif und gebildet genug halten, ihre Privatlectüre selbst zu bestimmen.“⁷⁷⁷ Offensichtlich empfinden viele Gemeindeglieder das Anliegen Holzhausens, „bessere geistliche Nahrung zu bieten“⁷⁷⁸, als Bevormundung.

Besonders ein Anliegen der Protestantenviereins wurde von Holzhausen entschieden zurückgewiesen. In der Ausgestaltung der Kirchenordnung vertrat der Protestantenvierein die Position, das repräsentative Element zu stärken und die Kirche von den einzelnen Kirchengemeinden aus zu strukturieren.⁷⁷⁹ Dieses als Gemeindeprinzip bezeichnete Konzept sollte auch die Stellung der Laien in den Kirchenorganen verbessern. Im Jahr 1875 trat eine Generalsynode für Preußen zusammen, die eine Ordnung die Generalsynode erarbeiten sollten. Die von Wilhelm I. am 20.01.1876 erlassene Ordnung waren auch

⁷⁷² LkA EKvW 4.6/131 (1867). Die Abneigung gegen die Gebildeten, nebst Schleiermacher-Polemik, findet sich bei Claus Harms, Pastoraltheologie 1, 103f: „Habe ich zu unterscheiden rücksichtlich der Sprache, ob ich vor einer gebildeten oder vor einer ungebildeten Gemeinde predige? Wir antworten mit einer Gegenfrage: Die gebildete Gemeinde, wo ist die? In Kiel, in Schleswig? oder, weiter entfernt, in Leipzig, Dresden, Berlin? Daselbst in der Dreyfaltigkeitskirche möchte sich am ersten eine gebildete Gemeinde, obwohl nicht als Gemeinde, finden, sonst aber nirgend, überall machen die Minder-, die Ungebildeten die bey weitem größere Zahl aus, daher also die Minorität der Gebildeten keine besondern Ansprüche zu machen hat.“

⁷⁷³ LkA EKvW 4.6/131 (18.10.1866).

⁷⁷⁴ Ebd.

⁷⁷⁵ LkA EKvW 4.6/223 (03.11.1876).

⁷⁷⁶ LkA EKvW 4.6/223 (28.05.1877).

⁷⁷⁷ LkA EKvW 4.6/223 (04.11.1873).

⁷⁷⁸ LkA EKvW 4.6/223 (28.05.1877).

⁷⁷⁹ Vgl. Joachim Mehlhausen, Der kirchliche Liberalismus, 143.

Forderungen des Protestantenvereins aufgenommen worden.⁷⁸⁰ Im Jahr 1873 prophezeite Holzhausen der evangelischen Kirche ihren Untergang, wenn sie sich dem Gemeindeprinzip annäherte: „Möge Gott geben, daß dadurch sein Reich könne gebaut werden, möge er verhüten, daß dadurch unsere Provinzialkirche Schaden nehme, aber ganz besonders, daß dadurch der kirchliche Liberalismus unter der Führerschaft des Protestantenvereins und unter dem Deckmantel der Union seine destruktiven Pläne zur Ausführung bringe und sein Schoßkind, das Gemeindeprinzip, in unserer preußischen Landeskirche zur Geltung bringen könne, denn das könnte keine andren Folgen haben, als die Auflösung derselben.“⁷⁸¹ An dieser Position hielt er auch fest, nachdem die neue Generalsynodalordnung in Kraft getreten war. „Einer Änderung unserer Kirchenordnung im Interesse der Vermehrung des Laienelemenths in der Kreis-[,] Provinzial-[,] und Generalsynode muß man entgegentreten, so lange man kann, nicht allein um des unermeßlichen Schadens willen, der daraus entstehen kann, sondern auch wegen der Mehrkosten, die doch den einzelnen Gemeinden zur Last fallen werden.“⁷⁸²

6.5.2. Der Streit um das Apostolikum

Der Streit um die Geltung des apostolischen Glaubensbekenntnisses hat zwei Phasen. Die erste in den 1870er Jahren ist mit den Namen der Pfarrer Gustav Lisco und Adolf Sydow verbunden. Die zweite Phase beginnt 1891 mit einer Handlung des Pfarrers Christoph Schrempf und wird auch Adolf von Harnack involvieren. Während der Jahre 1871 und 1872 hatten Lisco und Sydow sich in einer Vortragsreihe mit der Vorstellung der Jungfrauengeburt, die auch im apostolischen Glaubensbekenntnis ausgesagt wird, beschäftigt. Daraufhin sieht sich das Konsistorium in Berlin genötigt, gegen beide einzuschreiten. Die harte Strafe des Konsistoriums wird in der Folge durch den Evangelischen Oberkirchenrat abgemildert. Schließlich erhält Lisco einen Verweis und Sydow einen schweren Verweis.⁷⁸³ Die Milde der obersten Kirchenleitung wird von Vielen

⁷⁸⁰ Vgl. Joachim Rogge, Die außerordentliche Generalsynode von 1875, 231. Vgl. auch Peter Landau, Art. Kirchenverfassungen, 152: „Die so ausgeformte gemischte Kirchenverfassung wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jh. auch in den übrigen deutschen Landeskirchen eingeführt; sie blieb der maßgebende Typus der evangelischen Kirchenverfassung bis zur Gegenwart.“

⁷⁸¹ LkA EKvW 4.6/223 (04.11.1873).

⁷⁸² LkA EKvW 4.6/223 (28.05.1877).

⁷⁸³ Vgl. Hanna Kasparick, Lehrgesetz oder Glaubenszeugnis?, 12f.

aus dem konservativen Lager kritisiert. So werden die Anschauungen Liscos und Sydows vom Presbyterium der Kirchengemeinde im Jahr 1872 verurteilt und die Kreissynode aufgefordert, ebenso zu verfahren.⁷⁸⁴ Statt einer Verurteilung der beiden Pfarrer legt die Kreissynode auf den Vorschlag des Superintendenten Beckhaus hin ein Bekenntnis „zum evangelischen Glauben, wie es im Worte Gottes gegründet und in den Bekenntnissen unserer Kirche bezeugt ist“⁷⁸⁵ ab. Im folgenden Jahr wird die Enttäuschung über die Entscheidung des Oberkirchenrates deutlich und die Kreissynode fordert einen Schutz der Gemeinden vor Pfarrern, die durch ihre Lehren zu einem „Ärgerniß“⁷⁸⁶ werden. Viele Pfarrer sahen in dem apostolischen Glaubensbekenntnis nicht nur den „Inbegriff ihres eigenen christlichen Glaubens“⁷⁸⁷, sondern einen öffentlichen Bekenntnistext der ganzen Gemeinde. Der Charakter eines gemeinsamen Bekenntnisses überdeckt die enthaltenen problematisierten Aussagen von „Jungfrauengeburt, Höllenfahrt und leiblicher Wiederkunft Christi sowie der Auferstehung des Fleisches“⁷⁸⁸.

Der Auslöser der neuen Phase des Apostolikumstreit war 1892 die fristlose Entlassung des württembergischen Pfarrers Schrempf aus dem Kirchendienst, da dieser sich geweigert hatte im Taufgottesdienst das Apostolikum zu verwenden.⁷⁸⁹ Am 05. Juli 1891 hatte Schrempf ein Kind getauft, indem er im Gottesdienst auf das apostolische Glaubensbekenntnis verzichtet hatte.⁷⁹⁰ Der nachfolgende Konflikt mit dem württembergischen Konsistorium gipfelte am 14. Juni 1892 mit der Erklärung der Entlassung ohne Pensionsansprüche.⁷⁹¹ Dieser Fall erregte großes Aufsehen nicht nur in Württemberg, sondern auch im Reich und so kam es, dass Adolf von Harnack von Studenten um eine Stellungnahme zu der Angelegenheit gebeten wurde. Im Rahmen einer Vorlesung gab Harnack eine Antwort, die er schließlich unter dem Titel „In Sachen des Apostolikums“ in der Christlichen Welt erschienen ließ.⁷⁹² Als Empfehlung für den liturgischen Gebrauch formuliert er dort: „Daher kann zur Zeit jegliche Bemühung nur darauf ausgehen, entweder das Apostolikum aus dem liturgischen Gebrauch zu entfernen,

⁷⁸⁴ LkA EKvW 4.6/223 (1872).

⁷⁸⁵ Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1872, 2.

⁷⁸⁶ Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1873, 2.

⁷⁸⁷ Albrecht Beutel, Spurensicherung, 53.

⁷⁸⁸ A. a. O., 52.

⁷⁸⁹ Hans-Martin Barth, Apostolisches Glaubensbekenntnis II, 561.

⁷⁹⁰ Vgl. Hanna Kasparick, Lehrgesetz oder Glaubenszeugnis?, 41.

⁷⁹¹ Vgl. a. a. O., 43.

⁷⁹² ChW 6(1892), 768 - 770; wieder abgedruckt in: Adolf von Harnack, Reden und Aufsätze 1, 219 - 264.

oder doch den Gemeinden die Möglichkeit zu gewähren, es nicht zu brauchen, oder es durch eine andre evangelische Glaubensformel zu ersetzen.“⁷⁹³ Sein Vorschlag, den Gebrauch frei zu stellen bis ein neues zeitgemäßes Glaubensbekenntnis formuliert sei, schlug hohe Wellen.⁷⁹⁴ Begründet hatte er dies auch dadurch, dass mehrere Aussagen des Apostolikums Anlass zur Kritik boten. Hauptstreitpunkt war nachwievor die Aussage der Jungfrauengeburt.

Entsprechend schlug der Streit hohe Wellen und so suchte der Preußische Evangelische Oberkirchenrat mit einem Zirkular-Erlass vom 25. November 1892 die Gemeinden zu beruhigen.⁷⁹⁵ Wie Hanna Kasparick gezeigt hat, lag die Bedeutung der Auseinandersetzung um das apostolische Glaubensbekenntnis in den Jahren 1892/93 nicht so sehr auf der Ebene der theologischen Auseinandersetzung, sondern in den ekklesiologischen Folgen: „Die Lebensfrage der protestantischen Kirche, wie sie mit den unterschiedlichen theologischen Meinungen und Glaubensüberzeugungen ihrer Glieder umgehen soll, wie sie ohne ein Lehramt ihre Einheit trotz der unterschiedlichen Auffassungen darstellen kann bzw. wie das Verhältnis zwischen den Bekenntnisgrundlagen und der Lehrfreiheit zu bestimmen ist, wurde mit diesem Streit erneut gestellt und forderte eine Antwort.“⁷⁹⁶ Diese Antwort wurde mit der Revision der Preußischen Agende 1894/95 gegeben. Für die theologische Fakultät in Berlin war die Folge, dass eine neue Professur installiert wurde, auf die der konservative Adolf Schlatter berufen wurde.⁷⁹⁷ Harnack hatte in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte die Dogmenbildungsprozesse der Alten Kirchen untersucht und als Einfluss der griechischen Philosophie entlarvt: „Seine Dogmengeschichte war eine Dogmenkritik.“⁷⁹⁸ In der Regierungszeit Kaiser Wilhelms II. ist Harnack zur Gallionsfigur des liberalen Christentums geworden.⁷⁹⁹

⁷⁹³ Adolf von Harnack, Reden und Aufsätze 1, 222.

⁷⁹⁴ Vgl. Martin H. Jung, Der Protestantismus in Deutschland von 1870 bis 1945, 58f.

⁷⁹⁵ abgedruckt in: Hanna Kasparick, Lehrgesetz oder Glaubenszeugnis?, 64 - 66.

⁷⁹⁶ A. a. O., 14.

⁷⁹⁷ Vgl. Martin H. Jung, Der Protestantismus in Deutschland von 1870 bis 1945, 58f.

⁷⁹⁸ A. a. O., 57.

⁷⁹⁹ Vgl. Kaiser Wilhelm II., Ereignisse und Gestalten aus den Jahren 1878 - 1918, Leipzig 1922, 165: „Einen schweren Kampf hatte ich zu bestehen, als ich die Berufung Professor Harnack's nach Berlin durchsetzte. Die rechtsstehenden Theologen und >Orthodoxen< erhoben scharfe Proteste. Nachdem ich mich bei Hinze noch einmal eingehend erkundigt und dieser sein Urteil mit den Worten geschlossen hatte, daß es für Berlin und Preußen äußerst bedauerlich sein würde, falls ich nachgäbe, bestand ich auf der Berufung, und sie erfolgte. Jetzt kann man jenen Widerstand gar nicht mehr verstehen. Welch eine Persönlichkeit ist Harnack! Was für eine gebietende Stellung in der Geisteswelt hat er sich errungen! Welchen Nutzen und wieviel Wissen hat mir der rege und intime Verkehr mit diesem feurigen Geist gebracht!“ Dieses positive Einschätzung Harnacks dürfte aus der

Der Zirkular-Erlass von 1892 wird von Holzhausen ausdrücklich begrüßt und auf die Bedeutung des Glaubensbekenntnisses im Gottesdienst für die Gemeinde hingewiesen.⁸⁰⁰

„Außerdem sind alle Sätze desselben schriftgemäß, weshalb auch die Kirchen der Reformation das apostolische Glaubensbekenntniß zu ihrem eigenen Bekenntniß gemacht haben. Und aus demselben Grunde hat auch unsere evangelische Landeskirche dasselbe mit in die Agende unserer Landeskirche aufgenommen.“⁸⁰¹ Auch wenn die Infragestellung des Gebrauchs des apostolischen Glaubensbekenntnisses von Holzhausen entschieden zurückgewiesen wird, so geben seine Aussagen über die Entstehung des Apostolikums weitgehend den von Harnack formulierten Stand der Forschung wieder: „Denn ist auch das Alter der einzelnen Stücke des apostolischen Glaubensbekenntnisses nicht näher zu bestimmen, so ist doch kein Zweifel, daß der Grundstock desselben viel älter ist als das nicäische Glaubensbekenntniß und hinaufreicht bis in die apostolische Zeit und aus der Taufformel hervorgegangen ist.“⁸⁰² So hat auch Harnack das Apostolikum aus der Taufformel in Mt 28,19 hergeleitet und als dessen Erweiterung angesehen.⁸⁰³ Auch sieht er, dass einzelne seiner Aussagen bis in die nachapostolische Zeit zurückdatierbar sind.⁸⁰⁴ Auch die Wertschätzung durch Martin Luther ist schon Harnack aufgefallen und in seinem Aufsatz, der den Streit auslöste, hervorgehoben.⁸⁰⁵ Auch wenn die Bewertung der Ergebnisse zwischen Harnack und Holzhausen gänzlich unterschieden sind, so scheint Holzhausen den Aufsatz von Harnack oder Passagen daraus gekannt zu haben.

Unterwürfigkeit und Verehrung dem Kaiser gegenüber resultieren (vgl. John C. G. Röhl, Wilhelm II. 3, 562ff.).

⁸⁰⁰ Der Zirkularerlass ist wiedergegeben in Rudolf Ernst Huber/Wolfgang Huber (Hgg.), Staat und Kirche 677ff: „Eine Entfernung aus dem gottesdienstlichen Gebrauche oder auch nur ein Freigebung an die Willkür der Einzelgemeinde würde das Rechtsbewußtsein der landeskirchlichen Gemeinden verletzen, dem Kultus ein hohes Kleinod, der Gemeinde einen Höhepunkt der Sammlung und Anbetung rauben.“ (a. a. O., 678).

⁸⁰¹ LkA EKvW 4.6/224 (23.04.1893).

⁸⁰² Ebd.

⁸⁰³ Vgl. Adolf von Harnack, Reden und Aufsätze 1, 241: „Das Symbol ist die erweiterte Taufformel: das muß man für seine Erklärung festhalten.“

⁸⁰⁴ Vgl. a. a. O., 240: „Sieht man von den acht Zusätzen, die oben angegeben sind, und von der lutherischen Vertauschung des >Katholisch< in >Christlich< ab, so darf man sagen, daß das Symbol aus der nachapostolischen Zeit stammt und zwar aus der Hauptkirche des Abendlandes, Rom.“

⁸⁰⁵ Vgl. a. a. O., 239: „Luther, der das Symbol aufs höchste schätzte, hat doch an zwei Sätzen leisen Anstoß genommen.“

6.5.3. Die Lehrfreiheit der theologischen Fakultäten

Die Frage nach der Freiheit der Lehre an den theologischen Fakultäten beschäftigt Holzhausen das erste Mal 1878. Die Äußerungen stehen noch in Nachwirkung der Auseinandersetzung mit dem Deutschen Protestantenverein. Im Zentrum steht dabei die Bedeutung der kirchlichen Examen: „Auch ist es wohl gegenwärtig nicht mehr zu befürchten, daß der Provinzialsynode ihre Mitwirkung beim theologischen Examen könne entzogen werden, vielmehr wird es bei dem nunmehrigen Ausbau der Synodalverfassung auch in denjenigen Provinzen, wo das erste theologische Examen bisher lediglich ein Universitätsexamen war, wohl dahin kommen, daß auch beim ersten theologischen Examen schon die Provinzialsynode mitzuwirken habe, damit dem Subjektivismus der Privatmeinungen Einzelner gegenüber die Objektivität der christlichen Wahrheiten und der Kirchenlehren mehr zu Geltung kommen. Aber nicht allein beim Examen der jungen Theologen, sondern noch mehr bei der Anstellung der Geistlichen wäre das zu wünschen, damit nicht unter dem Titel der Lehrfreiheit die Lehrwillkür in unsere Kirche einzöge und keiner ein Amt in unserer Kirche bekleide, der in öffentlichen und schriftlichen Kundgebungen der Kirchenlehre widersprüche, oder ihr wohl gar Hohn sprechen könnte. Die Verpflichtung der Geistlichen bei ihrer Anstellung auf die Bekenntnißschriften unserer Kirche, wenigstens auf die conf. august. scheint in unserer Zeit durchaus geboten zu sein, denn nur auf diese Weise kann dem Umsichgreifen und den Agitationen des Protestantenvereins entgegengewirkt werden.“⁸⁰⁶

Die Verpflichtung auf die Lehre der evangelischen Kirche, die Holzhausen von den Kandidaten verlangt, wird im Jahr 1885 auch für die Dozenten der Theologie gefordert. Deshalb ist das Mitspracherecht der kirchenleitenden Organe bei der Besetzung der Lehrstühle geboten. Nur so kann die Theologie von den Einflüssen durch die „pantheistischen und materialistischen Philosophien“⁸⁰⁷ freigehalten werden. Statt die göttliche Wahrheit darzustellen, vertreten die modernen Theologen subjektivistische Anschauungen, die im Widerspruch zu den Fundamenten der evangelischen Kirche stehen. Damit diese nicht die Jugend verderben können,⁸⁰⁸ indem sie bei den Studenten der Theologie den „Glauben an die Autorität der heiligen Schrift und an die Grundwahrheiten

⁸⁰⁶ LkA EKvW 4.6/223 (24.10.1878).

⁸⁰⁷ LkA EKvW 4.6/223 (04.11.1886).

⁸⁰⁸ Vgl. Pl. Apol. 23c.

des Evangeliums aufs tiefste erschüttern“⁸⁰⁹, ist Handlungsbedarf geboten. So verlören viele Studierende durch moderne Theologen ihren Glauben und würden auch nicht in den Stand gesetzt, wieder eine entsprechende Gläubigkeit zu entwickeln.⁸¹⁰ So fragt Holzhausen in seinem Synodalbericht auch im Jahr 1896: „Was soll aber daraus werden, wenn die neuere Theologie mit ihren Hypothesen die Grundlagen unserer Kirche, worauf ihr gutes Recht beruht, unterminiert, die Kirchenlehre in ihren Hauptgrundsätzen verfälscht und sowohl das Schriftprinzip, als auch die Rechtfertigung des Sünder vor Gott durch Christi Verdienst verflüchtigt. Was soll daraus werden, wenn unsere jungen Theologen auf der Universität von Professoren dieser Richtung die Kirchenlehren verdeutlicht gemacht und die feste Position, welche sie bietet, ihnen unter den Füßen weggenommen wird und wenn dieselben unter dem Titel der Wissenschaft für eine Lehre eingenommen und gefangen genommen werden, die nichts als die Trughand der Menschenmeinung ist und mit welcher sie der Kirche des Herrn nicht dienen, sondern sie nur zerstören, mit welcher sie die betrübten Herzen nicht trösten, die Sünder nicht zur Buße und Bekehrung rufen und die zu Gott kommen wollen nicht durch den Glauben an den Herrn Jesum und den die durch ihn geleistete Genugthuung zur Rechtfertigung vor Gott, zu einem neuen Leben und zur ewigen Seligkeit führen können.“⁸¹¹ Ein weiteres Movens den Gedanken der Lehrfreiheit abzuweisen, ergab sich aus den Erfahrungen des Apostolikumstreits. Die Historisierung der christlichen Bekenntnisbildung und der damit einher gehenden Relativierung des Bekenntnisses konnte aus konservativer Perspektive nicht verhindert werden. Die meisten Diskurse lassen sich auf der Folie des Historismus am Ende des 19. Jahrhundert verstehen.⁸¹² Neben den Fragen eines historischen Verständnisses des Christentums musste sich die wissenschaftliche Theologie gleichwohl mit der Religionskritik wie einem materialistischen Denken auseinander setzen.⁸¹³ Daraus entsteht für Holzhausen eine Maßlosigkeit in der Kritik, die vor nichts mehr Halt macht und letztlich nichts mehr übrig lässt.⁸¹⁴ Damit geht ein objektiver Maßstab für die Beurteilung von wahr und falsch verloren, wenn alles zum Menschenwort wird. Es ist dann auch klar, dass ein Theologe, der die von ihm geforderten Lehren der Kirche nicht vertritt, nicht an der Universität lehren kann: „Sobald also die Professoren der Theologie mit der Kirchenlehre in Widerspruch

⁸⁰⁹ LkA EKvW 4.6/223 (05.09.1889).

⁸¹⁰ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (30.06.1895).

⁸¹¹ LkA EKvW 4.6/224 (24.04.1896).

⁸¹² Vgl.. Martin H. Jung, Der Protestantismus in Deutschland von 1870 bis 1945, 62.

⁸¹³ Michael Klessmann, Das Pfarramt, 41.

⁸¹⁴ Vgl. LkA EKvW 4.6/224 (30.06.1895).

treten, oder sie verschleiern oder ihr einen anderen Sinn unterschieben, dann stehen sie auch nicht mehr in der Kirche und noch viel weniger können sie Lehrer der zukünftigen Diener sein und sollten, wenn sie aufrichtig sind, von selbst ihren Lehrstuhl aufgeben.“⁸¹⁵ Das Problem, dass es zwischen der Kirchenlehre und der Theologie eine Differenz gibt, war in den 1880er Jahren vielen kirchlichen Kreisen erst bewusst geworden, nachdem Ritschl selbst darauf hingewiesen hatte. Konservative Kirchenmänner kennzeichneten seine Lehre als gefährlich.⁸¹⁶ Andere fanden in seinen Aussagen „eine überzeugende Antwort auf die bedrängenden Probleme der Zeit“⁸¹⁷. Ursache für die aufbrechende Differenz zwischen der akademischen Theologie und der kirchlichen Praxis und Lehre liegt selbst im Wissenschaftsbegriff der Theologie begründet. „Religiöse Intellektuelle orientieren sich weniger an den Bedürfnissen von Kirchen, Gemeinden und Laien als an Wissensstandards akademischer Institutionen.“⁸¹⁸

Die für Holzhausen objektiven Grundlagen der evangelischen Kirchen orientieren sich an den wichtigsten Bekenntnisschriften: „Denn namentlich im lutherischen Katechismus und in der conf[.] augustana von 1530 sind für die Lutheraner und im Heidelberger Katechismus für die Reformirten innerhalb unserer Landeskirche die Grundlinien angegeben, innerhalb welcher die Auslegung der heiligen Schrift sich bewegen soll und worauf das Recht der Lehre sich gründet.“⁸¹⁹ Die preußische Ordinationsermahnung von 1895 präzisierte die zu verkündende Lehre mit der Nennung von der Bibel als Glaubensnorm und dann der drei altkirchlichen Symbole nebst der Bekenntnisschriften.⁸²⁰

Es sind aber genau diese Grundlagen, die eine moderne Theologie infrage stellen muss. Eine derartige kirchliche Bevormundung der theologischen Lehrtätigkeit wurde schon von Albrecht Ritschl abgelehnt.⁸²¹ An der Vorstellung der göttlichen Offenbarung in der Person Jesus Christus hat Ritschl festgehalten. Die entsprechende Erkenntnisquelle sind die Schriften des Neuen Testaments, denen er aber keine Inspiriertheit zuspricht.⁸²² Gerade der Gedanke einer Inspiration durch den Heiligen Geist ist aber für Holzhausen entscheidend, die der Bibel ihre Autorität gibt und sie zur Offenbarung macht.

⁸¹⁵ LkA EKvW 4.6/224 (02.06.1897).

⁸¹⁶ Hanna Kasparick, Lehrgesetz oder Glaubenszeugnis?, 46.

⁸¹⁷ Martin Geschat Protestant in der Zeit, 44.

⁸¹⁸ Martin Riesebrodt, Religion zwischen Aufklärtheit, 23.

⁸¹⁹ LkA EKvW 4.6/223 (05.09.1889).

⁸²⁰ Ernst Rudolf Huber/Wolfgang Huber (Hgg.), Staat und Kirche 3, 737.

⁸²¹ Vgl. Martin H. Jung, Der Protestantismus in Deutschland von 1870 bis 1945, 50.

⁸²² A. a. O., 50f.

6.6. Unsittlichkeit

Die sittlichen Probleme in seiner Gemeinde in Driburg sieht Holzhausen in den drei Bereichen: „Unzucht, Spielsucht und Trunksucht“⁸²³. Dieser Dreiklang wird sich auch durch die weitere berufliche Tätigkeit hindurch ziehen. Mit dem Stichwort der Unzucht begeben wir uns in den Bereich der sexuellen Verfehlungen. Dabei unterschied er zwischen Ehebruch und Hurerei: „Ein Repräsentant der Gemeinde, der sich offenen Ehebruch hatte zu Schulden kommen lassen und ihn reumüthig bekannte, hat freiwillig seine Stelle niedergelegt. Ein unverheiratheter Mann der Gemeinde hat mit seiner katholischen Haushälterin Hurerei getrieben, obgleich er vorher vor der Sünde gewarnt und der eheliche Stand ihm angerathen wurde. Nachdem die Haushälterin von einem Kinde entbunden, klagt er sich wegen seiner Sünde an und behauptet[,] Buße gethan zu haben, will sie aber nicht heirathen, weil sie katholisch ist. Eine Proklamation konnte nicht vollzogen werden, weil der Bräutigam angeklagt wurde, unterwegs von Buke nach Driburg eine katholische Wittwe zur Hurerei gezwungen zu haben.“⁸²⁴ Die Unsittlichkeit macht aber auch vor den Kirchenbeamten in Warburg nicht Halt: „Leider muß berichtet werden, daß unser Cantor, Küster und 1ster Lehrer A Buddenhagen am 1ten Juni angeklagt wurde, mit größeren Mädchen seiner Klasse während des Unterrichts unsittliche Handlungen vorgenommen zu haben. Die von dem Lokal- und Kreisschulinspektor vorgenommene Untersuchung bestätigte voll und ganz die Anklage durch offenes Geständniß der betroffenen Mädchen. Nur der Cantor leugnete andauernd und bezeugte unter den theuersten Versicherungen seine Unschuld. Die Königliche Regierung zu Minden hat diese traurige Angelegenheit der Staatsanwaltschaft zu Paderborn übergeben. Allein der Verhaftsbefehl desselben hat ihn nicht mehr erreicht, denn einige Tage zuvor hat er sich durch Flucht der Untersuchung entzogen. Man vermuthet, daß er sich in Amerika befindet.“⁸²⁵ Es finden sich in den Berichten einzelne Hinweise auf sexuelle Handlungen mit und Vergewaltigungen von Minderjährigen und erwachsenen Frauen, wie die gerade genannten Beispiele zeigen. Da sexuelle Übergriffe innerhalb der Ehe noch nicht als Vergewaltigung gewertet wurden, lassen sich keine Beispiele finden.

⁸²³ LkA EKvW 4.6/131 (1867).

⁸²⁴ LkA EKvW 4.6/131 (07.10.1864).

⁸²⁵ LkA EKvW 4.6/223 (02.09.1891).

Einen sehr negativen Einfluss auf die Sittlichkeit hatten die vielen Bahnarbeiter in Driburg: „Seit der Zeit, wo die fremden Eisenbahnarbeiter die hiesige Kirche besuchten, ist der Kirchengesang schlechter geworden. Von einem Theile der Eisenbahnbeamten wird die Kirche gar nicht besucht, was auch auf den Kirchenbesuch der übrigen Gemeindeglieder übeln Einfluß gehabt hat, da manche in die Verachtung Gottes und seines Wortes sich haben mit hineinziehen lassen.“⁸²⁶ An den Orten, wo die Arbeiter wohnten, breitete sich „Trunksucht und Hurerei“ aus.⁸²⁷ Nach deren Weiterzug zum nächsten Bauabschnitt besserte sich die Situation wieder - bis auf den Alkoholabusus. „Wenn auch eigentliche Trunkenbolde und Schnapssäufer in der Gemeine sich wenige finden, so giebt es doch mehrere, welche keinen Abend hinbringen können ohne im Wirthshause zu liegen, wo sie hinter dem Bierglas gern das große Wort führen und sich nichts daraus machen das 2te und 8te Gebot zu übertreten, so daß sie sich auch selbst nicht schämen, ihren eigenen Pastor und ihre Gemeine in Gegenwart von Katholiken zu schänden. Um dem Brantweintrinken und dem wüsten Wirthshausleben entgegenzuwirken, habe ich wiederholt in der Kirche und in den Häusern dagegen Zeugniß abgelegt und auch das Presbyterium gebeten, sich nicht allein des Brantweintrinkens und des Wirthshausgehens zu enthalten, sondern auch mit dagegen Zeugniß abzulegen.“⁸²⁸ Als Grund für die sittlichen Probleme sah Holzhausen die Vergnügungssucht der Menschen. Eine Besserung wäre nur zu erreichen, wenn die Häuslichkeit vermehrt werden könnte.⁸²⁹ Das Branntweintrinken galt lange Zeit als eine Begleiterscheinung der Arbeiterschaft. Dabei ist der Konsum des Branntweins im Kaisereich kontinuierlich gesunken und Westfalen lag sowohl beim Branntwein als auch beim Bier statistisch im Mittelfeld.⁸³⁰ Weitere Gelegenheiten für das Vergnügungsstreben und den Konsum von Alkohol bestanden in den weltlichen Festlichkeiten in Form von „Kriegerfesten, Schützenfesten, Viehmärkten“⁸³¹, die auch von evangelischen Gemeindegliedern gern besucht wurden. Auf die Glücksspiele und Spielsucht ging Holzhausen nicht näher ein, sie wurde nur gelegentlich erwähnt. Die Familiensituationen konnten unter verschiedenen Faktoren leiden. So kam es vor, dass Männer ihre Familie verließen: „Zwei Väter haben vor kurzem ihre Familien ganz verlassen und sind flüchtig geworden und haben Frauen und Kinder in großer Noth und Bedrängniß

⁸²⁶ LkA EKvW 4.6/131 (07.10.1864).

⁸²⁷ LkA EKvW 4.6/131 (07.06.1865).

⁸²⁸ LkA EKvW 4.6/131 (03.06.1868).

⁸²⁹ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (21.10.1869).

⁸³⁰ Gerhard A. Ritter/Klaus Tenfelde, Arbeiter im Deutschen Kaiserreich, 512ff.

⁸³¹ LkA EKvW 4.6/224 (20.07.1892).

zurückgelassen.“⁸³² Aber auch von „Zank und Streit in manchen Häusern zwischen Eheleuten“⁸³³ musste Holzhausen zu den Problemen unter der Rubrik „Religiöser und sittlicher Zustand der Gemeinde“ anführen. In den betroffenen Familien war eine Steigerung der Häuslichkeit zu erwarten. Vielfach musste Holzhausen auch feststellen, dass seine Ermahnungen nicht zu dem gewünschten Erfolg führten, da sie kaum über das Versprechen einer Besserung hinausgingen.⁸³⁴ Bei den hier beschriebenen Fällen handelte es sich um größere sittliche Verfehlungen, die nur bei wenigen Gemeindegliedern der Fall waren. Die Ursache für ein unsittliches Verhalten ließ sich leicht ausmachen: „Daß fleischliches und weltliches Wesen eine Feindschaft ist gegen Gott wird von Vielen nicht erkannt.“⁸³⁵ In der Zuwendung zur Welt und den leiblichen Bedürfnissen erkannte Holzhausen den Grund der Sündhaftigkeit. Damit liegt er ganz auf der Linie des Lasterkatalogs aus 1Petr, der ein Leben in „ἀσελγείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κώμοις, πότοις καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρίαις“⁸³⁶ verurteilt. Ziel des christlichen Lebens für Holzhausen war die Unterscheidung von der Welt, die als fremd erfahren wurde, und ein Leben im Fleisch, das sich an Gott ausrichtet und nicht selbstbezüglich um die eigenen Bedürfnisse kreist.⁸³⁷

⁸³² LkA EKvW 4.6/223 (13.10.1885).

⁸³³ LkA EKvW 4.6/224 (02.06.1897).

⁸³⁴ Vgl. LkA EKvW 4.6/131 (07.10.1864).

⁸³⁵ LkA EKvW 4.6/223 (13.10.1885).

⁸³⁶ 1Petr 4,3.

⁸³⁷ Vgl. 1Petr 4,2.

6.7. Zusammenfassung

In seiner großen Geschichte des 19. Jahrhundert stellte Jürgen Osterhammel diese Epoche unter das Signum der Verwandlung. Wenn die zwei großen Herausforderungen für den Protestantismus von Holzhausen nur aus der Perspektive der (Un-)Kirchlichkeit betrachtet werden konnten, ist dies bezeichnend. Der Transformationsprozess, in dem sich der Neuprotestantismus wiederfand und der besonders von den Vertretern einer liberalen Theologie gestaltet wurde, konnte nur als ein Verfallsprozess wahrgenommen werden. Die liberale Theologie hat die Grundlagen des Protestantismus verlassen und wollte ihn von Innen her zerstören. In Bezug auf die soziale Frage lässt sich der gleiche Zugang erkennen. Im Fokus auch der Inneren Mission stand nicht die Wahrnehmung und Behebung der soziale Not hervorruenden ökonomischen Zustände, sondern es ging um „die sittlich-religiöse Erneuerung des Menschen als ein Ausweg aus dem sozialen Elend“⁸³⁸. Eine klare wie konzeptionelle Antwort auf die sozialen Verwerfungen konnte der Protestantismus nicht geben. Auch die von einer Gallionsfigur des sozialen Protestantismus, Adolf Stöcker, initiierten Initiativen waren in ihrer Wirkung limitiert. Auch in der Frage nach dem Schutz und der Heiligung des Sonntags war die Tendenz, die realen Ursachen der Missstände nicht wahrnehmen zu können, deutlich. Letztendlich führte diese Haltung dazu, dass sich noch weitere Kreise von der Kirche entfernten. Der Abstand zu den Arbeitern und ihrer Lebenswelt wurde auch durch die Schichtdifferenz der bildungsbürgerlichen Pfarrer zu ihnen immer größer.⁸³⁹ Mit seinen Ausführungen lag Theodor Holzhausen im Bereich einer in weiten Teilen des Protestantismus vorherrschenden Einstellung. Aus der Beschreibung, was als unkirchlich anzusehen war und welche Handlungsoptionen Holzhausen wählte, wird deutlich, dass das Konzept Kirchlichkeit nicht weiterführend war, sondern nur die Probleme noch verstärken musste. Jede Form von Veränderung rief neue Ängste des Verlustes hervor. Eine Revolution, welche die bestehenden Verhältnisse gefährdete, wurde abgelehnt, ja verteufelt.⁸⁴⁰ Sie konnten nur das Werk teuflischer Mächte sein. Bibel und Bekenntnis, die Grundpfeiler des Kirchenbegriffs von Theodor Holzhausen, waren durch die fortschreitende Historisierung bedroht. Wie sehr die verschiedenen Aspekte von Unkirchlichkeit zusammen hingen zeigt eine Aussage aus dem Jahr 1898: „so ist auch jede

⁸³⁸ Gerhard A. Ritter/Klaus Tenfelde, Arbeiter im Deutschen Kaiserreich, 760.

⁸³⁹ Vgl. ebd.

⁸⁴⁰ Vgl. Friedrich Heckmann, Arbeitszeit und Sonntagsruhe, 199.

Abweichung von den Lehren des Wortes Gottes durch eine falsche Wissenschaft und jede Zerstücklung des Wortes Gottes durch die schrankenlose Kritik eine Entheiligung des Namens Gottes und eine schwere Sünde gegen den heiligen Namen Gottes und kann auch nur zu einem ungöttlichen Leben führen.“⁸⁴¹ Die Heiligung des eigenen Lebens musste angesichts solcher Verfehlungen misslingen, da das Bewusstsein für die Ehrfurcht vor dem Heiligen nicht vorhanden war. Das Ergebnis einer solchen Haltung konnte nur ein Leben in Unsittlichkeit sein.

⁸⁴¹ LkA EkvW 4.6/224 (1898).

7. Elemente der Kirchlichkeit

Bisher wurde die pastorale Identitätskonstruktion Theodor Holzhausens aus der Perspektive ex negativo beschrieben. Dabei konnte in der Abgrenzung zum Katholizismus und zur Unkirchlichkeit gesagt werden, wie er sich selbst und sein kirchliches Amt nicht gesehen hat. Vielfach war sein Blick auf Phänomene wie die Sozialdemokratie oder die Liberale Theologie durch Stereotypen und Vorurteile bestimmt, was es ihm verstellte, sich der Notwendigkeit einer Transformation des Protestantismus stellen zu müssen. Diese Tendenz wird auch deutlich werden, wenn im Folgenden nun zentrale Aspekte des Amts- und Frömmigkeitsverständnisses von Holzhausen in den Blick genommen werden. Im Kern lässt sich die Themenstellung auf die Frage reduzieren: Was ist Kirchlichkeit und wie kann diese gehoben werden? Die Faktoren für Unkirchlichkeit wurden aus seiner Sicht angesprochen und daraus ergaben sich manche Begrenzungen des Wirklichkeitszugangs. Ausgehend von paulinischen Vorstellungen entwickelte Holzhausen sein Kirchlichkeitskonzept: „Wenn der Apostel Paulus von der Gemeinde zu Thessalonich verlangt, das sie immer völliger werden in der Heiligung, so kann er solche Ermahnung an sie richten, weil sie das Wort Gottes aus seinem Munde gehört haben und dadurch zum Glauben gekommen sind an den Herrn Jesum. Denn durch Christi Gnade, die den Gläubigen zu Theil wird, konnten sie auch immer völliger werden in der Heiligung. Das ist aber auch in unseren Gemeinden die Grundlage der Heiligung. Sie haben das Wort Gottes in ihren Häusern und hören es in ihren Kirchen. Und viele bekennen es gern: Wir glauben an den Herrn Jesum Christum. Aber wie viele jagen nach der Heiligung? Wie viele werden immer völliger in der Heiligung. Denn dazu gehört nicht bloß die Vermeidung von groben Sünden und Laster, sondern auch der beständige Kampf gegen alle geheimen Sünden und bösen Neigungen und Leidenschaften, gegen alles weltliche Wesen und alle ungöttliche Zeitrichtungen; dazu gehört nicht nur das beständige Wachsen des inwendigen Menschen, sondern auch ein gottseliger Wandel in Demuth, Sanftmuth, Bescheidenheit, herzlicher Freundlichkeit, dazu gehört lebendiger Glaube, brünnstige Liebe, fröhliche Hoffnung, dazu gehört das Wachen und Beten, dazu gehören regelmäßige Hausandachten, dazu gehört ein freudiges Helfen und Dienen in aufrichtiger Liebe, daß einer dem andern dient mit der Gabe, die er empfangen hat als die guten Haushalter der mancherlei Gnade Gottes.“⁸⁴² Die

⁸⁴² LkA EKvW 4.6/224 (1898).

Stelle aus den Briefen an die Thessalonicher, auf die sich Holzhausen hier bezog, dürfte 1Thess 4,3-12 gewesen sein. Es werden die verschiedenen Elemente genannt, die Kirchlichkeit ausmachen. Dazu gehört nicht nur das Vermeiden von Sünden und Weltlichem, sowie der Kampf gegen schlechte Neigungen, sondern auch das innere Wachstum und ein entsprechender Lebenswandel. In ethischer Hinsicht dachte Holzhausen von christlichen Tugenden aus. Das tugendvolle Leben hat seine Zeichen in Demut, Sanftmut, Bescheidenheit, Freundlichkeit. Dazu werden mit Glaube, Liebe und Hoffnung die drei christlichen Tugenden aus 1Kor 13,13 angesprochen. Die Verkündigung des Wortes Gottes traf jedoch nicht immer auf die Bereitschaft auch aus einem Hörer zum Täter des Wortes werden zu wollen. „Die rechte Sittlichkeit besteht im Gehorsam gegen Gottes Wort, welches kommt durch den Glauben aus der Predigt des göttlichen Wortes.“⁸⁴³ Damit deutete Holzhausen eine christliche Tugendlehre an, die in der zeitgenössischen Sittenlehre vertreten wurde. Die passive Haltung des Glaubens wurde als Ausgangspunkt dafür angesehen, dass die Tugenden Christi auch auf den Glaubenden übergingen und eine entsprechende Handlungskompetenz hervorbrachten.⁸⁴⁴

Der Begriff „Kirchlichkeit“ stand eben auch für eine veräußerlichte Form der Frömmigkeit, in der die Institution Kirche und ihre Angebote im Vordergrund standen. Auch in der evangelischen Kirche bildet der sonntägliche Gottesdienst die zentrale gemeindliche Veranstaltung. Die Teilnahme am Gottesdienst und Abendmahl wurde und wird noch als Indikator für die Kirchenbindung herangezogen. Es liegt daher nahe, den Gottesdienst und die Sakramente aus der Perspektive Holzhausens zu betrachten. Die Wichtigkeit und Relevanz für beides ergibt sich dann aus dem Verständnis von Kirche überhaupt. Ganz lutherisch entwickelte er es aus CA 7. „Von dem Schriftprinzip lehrt die conf. aug. art[.] 7, daß alle Zeit müsse, eine heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangeliums gereicht werden.“⁸⁴⁵ Die rechte

⁸⁴³ LkA EKvW 4.6/131 (24.06.1862).

⁸⁴⁴ Vgl. August Johannes Dorner, System der christlichen Sittenlehre, 326: „Das Prinzip sittlicher Vollkommenheit in Christus ist bestimmt auf uns überzugehen, indem wir uns zu seiner gottmenschlichen Liebe oder zur Mittheilung seiner erlösenden und vollendenden Kraft empfangend verhalten. Dieses Empfangen ist der Glaube. Er ist die receptive Grundtückigkeit oder Grundtugend der Erlösten, weil er das Empfangenwollen der Liebe Christi ist, ihrer sühnenden, heilenden, vollendenden Kraft. Indem der Glaube Christum und seinen Heilswillen bejaht, und von seiner Erlöserkraft sich bestimmen, ja erfüllen läßt, wird auch er ein Abbild der in Christus gegebenen Einigung von Gesetz, Tugend, höchstem Gut, d. h. beginnende Wirklichkeit des vollkommen Guten in einem neuen spontanen, ja produktiven Leben.“

⁸⁴⁵ LkA EKvW 4.6/224 (24.04.1896)

Verkündigung des Evangeliums machte er am doppelten Prinzip des Protestantismus klar. Schriftprinzip als formales und Rechtfertigung als materiales Prinzip formierten für ihn das evangelische Profil. Schließlich ist die Verbindung von Thron und Altar nicht zu übergehen. Der preußische König war nicht nur der summus episcopus der Landeskirche, sondern als Deutscher Kaiser stand er auch für ein protestantisches Deutschland. Das kommt in seinen Einlassungen zu den Kriegen vor der Reichsgründung zum Ausdruck und das Lutherjubiläum 1883 sowie die Wiedereinweihung der Schlosskirche in Wittenberg machen die Bedeutung des Protestantismus für die deutsche Nation nochmals kenntlich.

7.1. Die Gottesdienste

An Gottesdiensten fand in Warburg an Fest- und Sonntagen regelmäßig der Hauptgottesdienst vormittags statt. Der Besuch des Gottesdienstes wurde als „befriedigend“⁸⁴⁶ oder „ganz gut“⁸⁴⁷ bezeichnet. Am Nachmittag gab es einen weiteren Gottesdienst, bei dem im Winterhalbjahr gepredigt und im Sommerhalbjahr Christenlehre gehalten wurde.⁸⁴⁸ Diese Praxis ist im Laufe der Zeit dahin gehend geändert worden, dass Christenlehre und Predigt wöchentlich alternierend durchgeführt wurden.⁸⁴⁹ Dennoch war der Besuch dieser Gottesdienste nur mäßig.⁸⁵⁰ Vor der Renovierung der Kirche war gerade im Winterhalbjahr der Gottesdienstbesuch deutlich zurück gegangen.⁸⁵¹ In der Passionszeit und Adventszeit wurden Abendgottesdienste gehalten.⁸⁵² Die Passionsgottesdienste fanden Freitags um 18 Uhr statt.⁸⁵³ Die Teilnahme der Gemeinde an diesen Gottesdiensten wird 1885 nur als „mäßig“⁸⁵⁴ bezeichnet. Während des Deutsch-Französischen Krieges 1870/71 wurden Abendgottesdienste als Kriegsgebetstunden gehalten, die jedoch gut besucht waren.⁸⁵⁵ Die Einschätzungen zum Besuch der gottesdienstlichen Handlungen waren dem subjektiven Eindruck geschuldet. Für die jährlichen Kreissynoden wurden lediglich die Zahlen der Kommunizierenden erhoben. Für die Jahre 1896, 1897 und 1899 konstatierte Holzhausen eine Zunahme der Teilnahme am Abendmahl.⁸⁵⁶ Von den Zahlen, die aus den Gemeinden für die jährlichen Kreissynoden erhoben wurden, ist die Zahl der Kommunizierenden am aussagekräftigsten in Bezug auf die Kirchlichkeit der Gemeinde.⁸⁵⁷ Die Beteiligung am Abendmahl in der westfälischen Provinzialkirche ging von 47,7 % im Jahr 1850 auf 33,9 % im Jahr 1900 zurück. Die Werte für den Kirchenkreis Paderborn lagen deutlich höher mit 66,8 % im Jahr 1850 und 64,5 % im Jahr 1900. In der Kirchengemeinde Driburg lag 1852 der Wert bei 64,2 % und 89,4 % im Jahr 1900, die Kirchengemeinde Warburg hat im Jahr 1850 eine Beteiligungsgrad von 49,3 % und 38,5 %

⁸⁴⁶ LkA EKvW 4.6/224 (20.07.1892).

⁸⁴⁷ LkA EKvW 4.6/224 (02.06.1897).

⁸⁴⁸ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (21.10.1869).

⁸⁴⁹ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (13.10.1885).

⁸⁵⁰ Vgl. LkA EKvW 4.6/224 (20.07.1892).

⁸⁵¹ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (1871).

⁸⁵² Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (14.09.1870).

⁸⁵³ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (21.08.1872), (13.10.1885) und (05.09.1894).

⁸⁵⁴ LkA EKvW 4.6/223 (13.10.1885).

⁸⁵⁵ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (1871).

⁸⁵⁶ Vgl. LkA EKvW 4.6/224 (02.06.1897), (1898) und (17.04.1899).

⁸⁵⁷ Vgl. Lucian Hölscher, Bürgerliche Religiösität, 199.

im Jahr 1900. Der deutliche Rückgang in Westfalen, der durch die zunehmende Entkirchlichung in den Städten verursacht war,⁸⁵⁸ lässt sich so im Kirchenkreis Paderborn nicht erkennen. Selbst mit dem Ansteigen der Gemeindeglieder (in Warburg von 400 im Jahr 1850 auf 1200 im Jahr 1900) blieb die Zahl der Kommunizierenden relativ konstant. War diese Zahl in Driburg überdurchschnittlich,⁸⁵⁹ so lag die Kirchengemeinde Warburg dauerhaft darunter. Entsprechend der Zahlen des Abendmahlwertes von Warburg ist die Einschätzung, dass dort „eine erfreuliche Kirchlichkeit“⁸⁶⁰ vorhanden wäre, in Relation zum Kirchenkreis schwierig. In Hinsicht auf die Kirchenprovinz war diese Aussage sicherlich nicht unangemessen.

Gleich zu Beginn seiner Tätigkeit in Warburg änderte Holzhausen die Abendmahlspraxis im Hauptgottesdienst: „Das heilige Abendmahl wird nicht mehr, wie früher vom Hauptgottesdienst getrennt, sondern mit demselben verbunden, doch lässt es sich nicht verhindern, daß ein großer Theil der Gemeindeglieder vor dem heiligen Abendmahl die Kirche verläßt, ohne den Segen empfangen zu haben. Die Beichte ist kurz vor dem Gottesdienste und kann wegen der auswärtigen Gemeindeglieder nicht früher gehalten werden. Anmeldungen zu Beichte sind nicht Sitte und es wird schwer fallen, dieselbe einzuführen.“⁸⁶¹ In der reformierten Gottesdienstordnung wurde im Zuge der Einführung der Reformation die katholische Messe durch den Predigtgottesdienst als sonntäglicher liturgischer Zentralakt ersetzt und die Feier des Abendmahls auf ein Mindestmaß reduziert.⁸⁶² In gewisser Weise zog das Luthertum im 17. Jahrhundert nach, denn „[d]as Abendmahl wird zum liturgischen Anhängsel“⁸⁶³. Die Stellung der Predigt als Auslegung des Wortes Gottes wird noch verstärkt. Im 19. Jahrhundert wurden gerade im lutherischen Lager die Stimmen laut, die sich auf das Abendmahl als Bestandteil des Sonntagsgottesdienstes besannen. Wilhelm Löhe brachte dieses Gottesdienstverständnis im Jahr 1844 mit der Metapher eines zweigipfligen Berges auf den Punkt.⁸⁶⁴ In der Praktischen Theologie von Carl Immanuel Nitsch lässt sich diese strenge Verbindung von Abendmahl

⁸⁵⁸ Vgl. Lucian Hölscher, *Die Religion des Bürgers*, 596ff.

⁸⁵⁹ Hier ergibt sich eine Unsicherheit in den Werten, da die Kurbesucher nicht herausgerechnet sind.

⁸⁶⁰ LkA EKvW 4.6/224 (23.04.1893).

⁸⁶¹ LkA EKvW 4.6/223 (21.10.1869).

⁸⁶² Vgl. Michael Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre*, 160.

⁸⁶³ A. a. O., 165.

⁸⁶⁴ Vgl. Wilhelm Löhe, *Gesammelte Werke* 7/1, 13: „Ich möchte den Gedankengang der Liturgie des Hauptgottesdienstes mit einem zweigipfligen Berge vergleichen, dessen einer Gipfel, wie etwa bei Horeb und Sinai, niedriger ist als der andere. Der erste Gipfel ist die Predigt, der zweite das Sakrament des Altars, ohne welches ich mir einen vollendeten Gottesdienst auf Erden nicht denken kann.“

und Hauptgottesdienst noch nicht erkennen.⁸⁶⁵ Hier können Holzhausens liturgische Veränderungen in Warburg im Rahmen dieser lutherischen Bemühung verstanden werden, dem Abendmahl wieder einen organischen Sitz im Sonntagsgottesdienst zu geben. Für die Gemeinde war das gewöhnungsbedürftig, da sie nur die separierte Feier des Abendmahls kannte. Offensichtlich war es schwer gewesen, der Gemeinde zu vermitteln, warum durch die Integration des Abendmahl in den Hauptgottesdienst und die häufigere Feier desselben eine liturgische und spirituelle Verbesserung darstellte. Erst in den Berichten für die Kreissynode aus den letzten Jahren geht die Häufigkeit der Abendmahlgottesdienste hervor. Das Abendmahl wird am „ersten Sonntage jeden Monats“⁸⁶⁶ gefeiert, zu dem an „Reminiscere, Laetare, Palmarum, Carfreitag, Himmelfahrt, Erntedank, Reformationsfest, Todtenfest“⁸⁶⁷. Offensichtlich ging diese liturgische Erneuerung nicht auf den Impuls der Gemeinde zurück. Ganz im Gegenteil hielt diese an dem gewohnten Umgang mit dem Abendmahl fest: „Mehr als ein Mal im Jahr zum heiligen Abendmale zu gehen, sind seltene Fälle.“⁸⁶⁸ War in den ersten Jahren in Warburg noch die Rede von Beichte und Anmeldung zum Abendmahl, die schwierig durchzuführen war,⁸⁶⁹ so tauchte diese in den nachfolgenden Berichten nicht mehr auf. Die von König Friedrich Wilhelm III. angestoßene und durchgeführte Liturgiereform sah als Vorbereitung auf das Abendmahl die Beichte vor. Sie konnte am Vortag oder am Tag des Abendmahlgottesdienstes stattfinden. Entsprechend war es unmöglich eine Liste der Kommunizierenden zu führen, ihre Zahl kann auch „nur ungefähr angegeben werden“⁸⁷⁰. Wiederholte Ermahnungen von Seiten des Pfarrers brachten allerdings keinen nachhaltigen Erfolg.

Die 1895 erneuerte preußische Agende legte weiterhin großen Wert auf eine vorbereitende Beichte auf das Abendmahl. In der zweiten, reformierten Form des Gottesdienstes wird die Abendmahlsfeier an den Gottesdienst angeschlossen. Die liturgischen Neuerungen scheinen auf die Teilnahme am Abendmahl zunächst eine positive Wirkung gehabt zu haben. In den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts sank der Wert auf unter 50 % und stieg bis 1882 wieder deutlich darüber. In seinem letzten Bericht für die Kreissynode im Jahr 1900

⁸⁶⁵ Carl Immanuel Nitzsch, Praktische Theologie 2.2, 396: „Das widerspricht dem Grundsatz evangelischer Freiheit, zu behaupten, jede Synaxis, jeder Sonntagsgottesdienst müsse h. Abendmahlsfeier sein. Die christliche Ethik enthält keine Bestimmung darüber, wie oft ein Christ und unter welchen Gebräuchen er das h. Abendmahl zu begehen habe.“

⁸⁶⁶ LkA EKvW 4.6/224 (02.06.1897).

⁸⁶⁷ LkA EKvW 4.6/224 (24.04.1896).

⁸⁶⁸ LkA EKvW 4.6/223 (1871).

⁸⁶⁹ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (14.09.1870).

⁸⁷⁰ LkA EKvW 4.6/223 (1871).

stellt Holzhausen jedoch fest: „Es ist zu bedauern, daß bei den Abendmahlsfeiern im Gottesdienste nur sehr wenige Gemeindeglieder zugegen bleiben, wodurch die Feier des heiligen Abendmahls aufhört der Höhepunkt des Gottesdienstes zu sein und fast wie eine Nebenhandlung dem Gottesdienst folgt.“⁸⁷¹ Diese Tendenz das Abendmahl abzuwerten und als Kasualie zu verstehen, sieht Rainer Volp als typisch für 19. Jahrhundert an.⁸⁷² Im theologischen Sinn ist zugleich wieder auch eine Aufwertung festzustellen, indem es als der Höhepunkt des Gottesdienstes begriffen wird. In Warburg steht auf der Seite der Gemeinde die erstere Haltung, die Bemühung des konfessionell-lutherischen Pfarrers, das Abendmahl aufzuwerten, auf der anderen Seite gegenüber. Die Wahrnehmung der Gemeinde, die Feier des Abendmahls als eigenen angehängten liturgischen Akt zu verstehen, war allerdings nicht nur in Warburg zu beobachten. Auch bei der Gemeinde in Driburg war es Usus, dass die Gemeinde nicht selbstverständlich am Abendmahl teilnimmt.⁸⁷³

Der zweifache Streit um die Bedeutung des apostolischen Glaubensbekenntnisses im 19. Jahrhundert war nicht eine akademische Diskussion über die Lehrfreiheit, sondern hatte ganz praktische Konsequenzen, da es zu klären galt, ob es noch zu verantworten gewesen war, das Apostolikum im Gottesdienst zu gebrauchen. In dieser Perspektive muss man auch die Heftigkeit der geführten Auseinandersetzung begreifen. Wie in der ganzen preußischen Landeskirche so stand auch für Holzhausen die Diskussion um die Reform der evangelischen Liturgie in den Jahren 1893 und 1894 unter dem Nachhall des Apostolikumstreits. Die Pläne zu einer Revision der Agende wurden schon auf der Generalsynode 1879 beschlossen und im folgenden Jahr die Ziele der Revision vereinbart. Erst im Juli 1893 wurde ein Entwurf dafür vorgelegt.⁸⁷⁴ Die Vorlage wurde gerade an der Verwendung des Apostolikums sehr kritisch diskutiert und führte zu einer Neufassung der Vorlage, die dann auf einer außerordentlichen Generalsynode am 14.11.1894 ohne eine

⁸⁷¹ LkA EKvW 4.6/224 (28.08.1900). Vgl. RWKO (1835) § 100: „Ein oder mehrere Tage vor der Abendmahlsfeier oder am Morgen derselben soll eine Vorbereitung gehalten werden, in welcher sowohl der Zweck und die Bedeutung dieser Handlung auseinandergesetzt, als auch jeder auf seinen Gemütszustand aufmerksam gemacht und zu einer würdigen Begehung der Feier aufgemuntert wird. Die an manchen Orten herrschende Sitte, daß das ganze Presbyterium bei der Vorbereitung gegenwärtig ist, soll beibehalten und auch bei den übrigen Gemeinden eingeführt werden, damit dem Prediger die Personen, welche einer besondern Vorbereitung bedürfen, bekannt werden.“

⁸⁷² Rainer Volp, Liturgik 2, 839.

⁸⁷³ Vgl. LkA EKvW 4.6/131 (24.06.1862): „Es hat aber bis jetzt noch nicht dafür gebracht werden können, daß die Gemeine bei der Feier des heiligen Abendmahls zugegen bleibt. Durch den unregelmäßigen Weggang der Gemeindeglieder während der Feier des heiligen Abendmahls kommen sehr unangenehme Störungen vor.“

⁸⁷⁴ Vgl. Hanna Kasparick, Apostolikumstreit und Agendenreform, 326.

Gegenstimme angenommen wurde.⁸⁷⁵ Grundsätzlich bewertete Holzhausen schon die Diskussion um das Glaubensbekenntnis für die evangelische Kirche als schädlich: „Der Streit der Universitäts-Theologen über das apostolische Glaubensbekenntniß, speciell die Frage über den Gebrauch desselben im öffentlichen Gottesdienste, hat viel Verwirrung in unserer evangelischen Kirche angerichtet und hat einen großen Schaden zugefügt.“⁸⁷⁶ Das Festhalten am Apostolikum war für ihn wichtig, weil damit die Evangelischen in der Diaspora zeigen konnten, dass sie in der westlich-christlichen Tradition standen: „Denn diese würde schon durch jede Abschwächung im Bekenntniß Schaden leiden, ein Verlust, den unsere Diasporagemeinden bald empfinden müßten, indem die sie umgebenden Katholiken sie als Heidengemeinde ansehen und dementsprechend auch behandeln würden. Wer aus Erfahrung weiß, was das öffentliche Bekenntniß des apostolischen Glaubensbekenntnisses bei unseren Bedingungen auf die katholische Bevölkerung für einen günstigen Eindruck gemacht hat, der wird jede Abschwächung in diesem Stücke für einen Rückschritt und sehr bedenklichen Schaden unserer Landeskirche beklagen müssen.“⁸⁷⁷ Ein Teil der Entspannung in der konfessionellen Auseinandersetzung rechnete Holzhausen der Erkenntnis auf katholischer Seite zu, wenn diese feststellen musste, das gleiche Bekenntnis zu teilen. Mit dem Zeigen des gemeinsamen Bekenntnisses konnte dem Eindruck entgegen gewirkt werden, dass die evangelische Kirche keine richtige christliche Kirche sei. Da die neue Agende am Apostolikum festgehalten hat, ist die Reaktion Holzhausens auch eine positive gewesen: „Die beste Gabe, welche wir der vorjährigen, außerordentlichen General-Synode zu verdanken haben, ist die neue Agende. Möge sie durch Gottes Gnade zur Stärkung und Befestigung unserer Landeskirche gereichen und unserem christlichen Volke reichen Segen bringen und gesegnete Früchte herbeiführen für die Ewigkeit.“⁸⁷⁸ In Warburg wurde die erneuerte Agenda am 01.10.1896 in der Gemeinde eingeführt.⁸⁷⁹

Als weitere gottesdienstliche Handlung ist noch auf die Taufe zu blicken. Durchweg konnte die Taufe nicht in der Kirche gefeiert werden. Gerade bei den nicht am Kirchort wohnenden Gemeindeglieder wurde die Taufe im Haus vorgenommen. Das Ziel, die häuslichen Taufhandlungen zu vermeiden, konnte nicht erreicht werden. „So viel es die

⁸⁷⁵ Vgl. a. a. O., 330.

⁸⁷⁶ LkA EKvW 4.6/224 (23.04.1893).

⁸⁷⁷ LkA EKvW 4.6/224 (05.09.1894).

⁸⁷⁸ LkA EKvW 4.6/224 (30.06.1895).

⁸⁷⁹ Vgl. LkA EKvW 4.6/224 (24.04.1896).

Witterung, die Entfernung und der Zustand der Kinder erlaubt[,] wird darauf gesehen, daß die Taufe derselben in der Kirche geschieht und daß der Vater der heiligen Handlung beiwohnt, was indeß nicht immer erreicht werden kann. Da häufig Katholiken zu Taufpathen gewählt werden, wird darauf gedrungen, daß dann auch wenigstens ein evangelischer Taufzeuge zugegen ist.⁸⁸⁰ Neben der Frage nach dem Ort benannte Holzhausen in diesem Bericht auch gleich die weiteren Probleme bei den Taufen. Haustaufen wurden durch die Kirchenordnung nur zugelassen, wenn das Kind schwächlich war oder die Witterung anhaltend schlecht.⁸⁸¹ Als einen Grund gegen die Haustaufen führte Ernst Christian Achelis an, „daß die Haustufe mehr und mehr in ein bloßes Familienfest verwandelt werde“⁸⁸². Dieser Tendenz, den Charakter der Taufe als kirchliche Feier in der bürgerlich geprägten Kultur abzulehnen, sollte vorgebeugt werden. Nicht nur in den bürgerlichen Kreisen zeigte sich eine Neigung die Religion in den Raum der Familie zu holen. „Er wurde zum Hort reinster, rühseliger Emotionalität, wo die Familie unmittelbar und ohne Scheu ihre vermeintlich authentischen Gefühle offenbarte.“⁸⁸³

Zudem schrieb die Kirchenordnung in Bezug auf die Taufhandlungen vor, dass auch der Kindsvater bei Taufe anwesend sein sollte.⁸⁸⁴ Für die Taufpaten wurde gefordert, dass diese einer christlichen Kirche angehörten und am Abendmahl teilnehmen durften.⁸⁸⁵ Zu Beginn seiner Tätigkeit in Warburg beschrieb Holzhausen die dortige Taufgewohnheiten folgendermaßen: „Die heilige Taufe ist nur bei den Auswärtigen im Hause, sonst regelmäßig in der Kirche nach dem Nachmittagsgottesdienste [...] Die Väter sind in sehr vielen Fällen bei der Taufe ihrer Kinder gegenwärtig. Doch wenn die Kirchenordnung vorschreibt, daß der Vater und wenigstens zwei Taufzeugen gegenwärtig sein müssen, so ist es in Warburg hergebrachte Sitte, daß nur ein Taufzeuge gegenwärtig ist und es wird lange dauern, ehe diese kirchenordnungswidrige Gewohnheit der kirchenordnungsgemäßen Platz

⁸⁸⁰ LkA EKvW 4.6/131 (07.10.1864).

⁸⁸¹ Vgl. RWKO (1835) § 94. Vgl. Ernst Christian Achelis, Lehrbuch der Praktischen Theologie 1, 441f.: „Kirchlich angesehen sind die Haustaufen ein Abusus, der in größeren und teilweise unkirchlichen Gemeinden nur vom Gesichtspunkt der Seelsorge aus gerechtfertigt werden kann.“

⁸⁸² Carl Immanuel Nitzsch, Praktische Theologie 2.2, 435.

⁸⁸³ Rebekka Habermas, Rituale des Gefühls, 174.

⁸⁸⁴ Vgl. RWKO (1835) § 91. Vgl. Ernst Christian Achelis, Lehrbuch der Praktischen Theologie 1, 442: „Daß die Eltern, mindestens der Vater, bei der Taufe ihrer Kinder gegenwärtig sind und die Verpflichtung zur christlichen Erziehung des Kindes übernehmen, ist unter allen Umständen zu fordern.“

⁸⁸⁵ Vgl. RWKO (1835) § 92. Vgl. August Friedrich Christian Vilmar, Lehrbuch der Pastoraltheologie, 108: „Was aber die gleichfalls von dem Gevatter zu gelobende christliche Erziehung in der evangelischen Kirchenlehre betrifft, so kann dafür ein Katholik nicht einstehen. Es empfiehlt sich etwa, daß, wenn ein Katholik Gevatter wird, wir darauf bestehen, noch einen Pathen evangelischer Confession hinzuzuziehen.“

mache.“⁸⁸⁶ Als Herkunft der Sitte, nur einen Taufpaten zu bestimmen, wurde von Holzhausen die Nähe zu Hessen ausgemacht, wo dies so üblich gewesen war.⁸⁸⁷ Daneben war die Anwesenheit des Vaters bei der Taufe, wie aus vielen Berichten hervor geht, auch in der Kirchengemeinde Warburg nicht durchzusetzen.⁸⁸⁸ Wie sich auch bei der Abendmahlpraxis zeigte, hielten die Warburger Gemeindeglieder an den gewohnten Gebräuchen fest, sodass auch die häuslichen Taufen nicht vermieden werden konnten. Im Jahr 1883 schilderte Holzhausen wie die Haustaufen gefeiert wurden: „Dieselbe geschieht sowohl in Warburg als auch in der Filialgemeinde Scherfede Rimbeck meist im Gotteshause und wenn in Privathäusern doch in würdiger Weise, nie ohne Talar und Kragen. Das Taufbecken wird mitgenommen und ein Kruzifix und Lichter werden aufgestellt.“⁸⁸⁹

In den Zusammenhang mit Fragen des Gottesdienstes gehört auch das Gesangbuch. Zu Pfingsten 1893 wurde in der Kirchengemeinde Warburg ein neues Gesangbuch eingeführt.⁸⁹⁰ Zuerst hatte die Kirchengemeinde sowohl das Waldeckische als auch das Hessische im Gebrauch, die vom Minden-Ravensberger Gesangbuch abgelöst wurden.⁸⁹¹ Auch wenn sich einige Gemeinden im Kirchenkreis Paderborn für das Minden-Ravensburger Gesangbuch entschieden hatten, so wurde in Warburg das neue Gesangbuch für die Kirchenprovinz Westfalen als besser befunden. „Wenn wir aber einmal ein neues Gesangbuch einführen, so liegt es doch nahe, daß wir das beste wählen und auch das Protokoll der vorjährigen Synode es ausgesprochen hat, daß das neue Provinzial-Gesangbuch vortrefflich ist.“⁸⁹² Die Einführung ging reibungslos von statten, zumal auch „den ärmsten Gemeindegliedern Freixemplare dargereicht wurden.“⁸⁹³ Das neue Provinzialgesangbuch wurde durch eine Kommission erarbeitet, die im Jahr 1884 auf der Synode der Kirchenprovinz gegründet worden war.⁸⁹⁴ Bis zur Einführung des neuen Gesangbuchs waren das Gesangbuch für Jülich, Cleve, Berg und Mark von 1837, das Gesangbuch für Tecklenburg von 1853 und das Gesangbuch für Minden-Ravensberg von

⁸⁸⁶ LkA EKvW 4.6/223 (21.10.1869).

⁸⁸⁷ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (28.10.1881).

⁸⁸⁸ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (1871) oder (28.10.1881).

⁸⁸⁹ LkA EKvW 4.6/223 (15.11.1883).

⁸⁹⁰ Vgl. LkA EKvW 4.6/224 (23.04.1893).

⁸⁹¹ Gustav Venghaus, Geschichte der evangelischen Gemeinde Warburg, 10.

⁸⁹² LkA EKvW 4.6/224 (20.07.1892).

⁸⁹³ LkA EKvW 4.6/224 (05.09.1894).

⁸⁹⁴ Vgl. Verhandlungen der Achtzehnten Westfälischen Provinzial-Synode, 47.

1852 im Gebrauch.⁸⁹⁵ Alle Veränderungen, die von Holzhausen initiiert oder versucht wurden, dienten dazu die Andacht der Gemeinde zu verbessern: sei es das Abendmahl zu einem organischen Bestandteil des Gottesdienstes zu machen, die Kasualien in ihrem kirchlichen Charakter zu erhalten und diese nicht zu reinen Familienfesten werden zu lassen oder ein ansprechendes Gesangbuch einzuführen.

⁸⁹⁵ Vgl. Verhandlungen der siebten Westphälischen Provinzial-Synode, 84.

7.2. Das formale und materiale Prinzip

In seinem 1881 verfassten Bericht zur Kreissynode beschreibt Holzhausen im zweiten Abschnitt über die Kirchenlehre, wie er sich die Lehre der Kirche vorstellt: „Mit dem Gedeihen der Kirche steht die Reinheit der Lehre in inniger Verbindung. Soll also unsere Kirche nicht ein Babel werden, dann muß in ihr auch Einigkeit in der Lehre herrschen und die Bekenntnisschriften unserer Kirche müssen der Maßstab bleiben für die Auslegung der heiligen Schrift. Darauf erst wird die heilige Schrift eine feste Norm und Richtschnur des Glaubens und Lebens und das formale Prinzip unserer Kirche aufrecht erhalten, daß die Bekenntnisschriften norma docendorum sind und bleiben. Dadurch wird dann auch das materiale Prinzip recht zur Geltung kommen. Wie also nicht diejenigen Lehrer in unserer Kirche sein können, welche über die Rechtfertigung katholisch oder methodistisch denken, ebensowenig diejenigen, welche die Gottheit Jesu Christi leugnen, oder sie in arianischem Sinne auffassen, oder welche den heiligen Geist für einen bloßen Menschengeist halten, oder darüber denken, wie ein Marcellus und ein Paul v. Samosata lehrten.“⁸⁹⁶ In Beziehung auf die Lehre stellt Holzhausen folgende Forderungen auf: (1.) die Lehre der Kirche muss rein sein; (2.) es muss Einigkeit in Bezug auf die Lehre der Kirche bestehen; (3.) die Bekenntnisschriften müssen den Maßstab für die Schriftauslegung bilden. Die als Uneinigkeit wahrgenommene Vielstimmigkeit der evangelischen Kirche wurde als schwerwiegendes Problem wahrgenommen. So hatten sich verschiedene kirchenpolitische und theologische Richtungen im Laufe des 19. Jahrhunderts ausgebildet und standen sich unversöhnlich in der preußischen Landeskirche gegenüber. Dieser Richtungsstreit ist zu einer Zerreißprobe für die Kirche geworden und ist der Grund, warum „dieselbe auch darnieder liegen“⁸⁹⁷ musste. Eine uneinige Kirche konnte eben nicht gedeihen, besonders wenn sich die katholische Kirche anschickte, einheitlich und machtvoll aufzutreten. Gerade die Forderung nach Lehrfreiheit der theologischen Fakultät war nicht nur ihm ein besonderer Dorn im Auge gewesen, sondern auch allen neupietistischen Kräften.⁸⁹⁸ So darf grundsätzlich eine Lehrabweichung „weder auf der Kanzel, noch auf dem Lehrstuhl, weder im Confirmandenunterricht, noch auf höheren Schulen und auch nicht auf den

⁸⁹⁶ LkA EKvW 4.6/223 (28.10.1881).

⁸⁹⁷ LkA EKvW 4.6/223 (31.06.1880).

⁸⁹⁸ Vgl. Hartmut Lehmann, Die neue Lage, 4.

Universitäten geduldet werden“⁸⁹⁹. Die Grundlage für die Lehre von der Kirche lag im Bezug auf CA 7. Es geht um die rechte Predigt des Evangeliums und der entsprechenden Fundierung der Sakamente, die anzeigen, wie die rechte Lehre zu gestalten ist. Im Luthertum bildet der Artikel 7 bis heute die klassische Grundlage für die Ekklesiologie. Für die Kirche ist klar, dass in formaler Hinsicht von „der alleinigen normativen Geltung der heiligen Schrift“⁹⁰⁰ auszugehen war. Mit diesem formalen Prinzip korrespondierte das materiale Prinzip, das „die alleinige Rechtfertigung des Sünder vor Gott durch den Glauben an Christi Verdienst“⁹⁰¹ zum Ausdruck brachte.

Holzhausen hat in dieser Weise das Wesen der Kirche beschrieben. Dabei griff er auf dogmatische Unterscheidungen und Bestimmungen zurück, die sich z. B. bei August Twisten⁹⁰² finden lassen. Die Frage nach dem Wesen des christlichen Glaubens war eine dem 19. Jahrhundert geläufige Themenstellung. Auch Twisten beantwortete diese Frage in seinen Vorlesungen über die Dogmatik. Ziel dabei war für ihn, „das eigenthümliche Wesen des Protestantismus“⁹⁰³ herauszustellen, indem er im Gegensatz zu de Wette, dessen Kompendium er als Vorlage für die Vorlesungen genommen hatte, durch Begriffsunterscheidungen klarer argumentieren konnte. Dabei unterschied er ein formales und ein materiales Prinzip. Unter dem materialen Prinzip verstand er „diejenige Lehre, die sich als Mittelpunct des ganzen Systems darstellt“⁹⁰⁴. Er fand sie in der Soteriologie: „daß wir ohne Verdienst gerechtfertigt werden, bloß aus Gnaden, um Christi willen, durch den Glauben“⁹⁰⁵. Das Zentrum des formalen Prinzips, dem alles zugrunde liegt, ist dann das Schriftverständnis: „Das Zurückgehn auf die ursprüngliche Offenbarung in der Schrift ist daher das formale Prinzip des Protestantismus, welches sich in der Anwendung als Kritik darstellt, die in Allem, was sich für Christliche Wahrheit ausgiebt, Das, was Menschenwerk und deßhalb verdächtig ist, durch Beymischung menschlicher Irrthümer verunreinigt zu seyn, von Dem zu scheiden sucht, was sich aus der Schrift, als der ungetrübten Quellen der

899 LkA EKvW 4.6/223 (31.06.1880).

900 Ebd.

901 Ebd.

902 Als Holzhausen studierte, war die gedruckte Dogmatikvorlesung zum Klassiker geworden, da er mit seiner evangelisch-lutherischen Glaubenslehre den kirchlichen Bedürfnissen näher kommen konnte als sein Lehrer Schleiermacher (Vgl. Georg Henrici, Art. Twisten, 174). An viele Punkten gibt es Anknüpfungspunkte in der Theologie für Holzhausen (Vgl. Alf Christophersen, Art. Twisten, 675).

903 August Twisten, Vorlesungen über die Dogmatik 1, 257. Zur Einordnung in die damaligen Diskurse vgl. dazu Albrecht Ritschl, Ueber die beiden Principien. Als Gewährsmann des doppelten Prinzips nennt Emanuel Hirsch Julius August Ludwig Wegschneider (ders., Gesammelte Werke 9, 22).

904 August Twisten, Vorlesungen über die Dogmatik 1, 258.

905 A. a. O., 259.

göttlichen Offenbarung, rechtfertigen läßt.“⁹⁰⁶ Die enge Verzahnung von Lehre und Kirche lässt sich bei Twesten wiederfinden, wenn er feststellte, „daß die Darstellungsweise des Christenthums die dogmatische ist.“⁹⁰⁷ Bei Twesten lässt sich noch eine weitere Ebene in der Darstellung des Wesens des Protestantismus ausmachen. Das materiale und formale Prinzip beschreibt das objektive Erscheinungsprinzip, dem das „subjective oder erzeugende Princip des Protestantismus, nämlich die Regsamkeit des Gewissens“⁹⁰⁸ zugrunde liegt.⁹⁰⁹ Diese Lehre wurde aufgegriffen von Julius Müller, den Holzhausen mit großer Wahrscheinlichkeit in Halle gehört hatte. Er bezog die Prinzipien - formales und materiales - konsequent auf die Kirche. Sie wurden so zu Differenzkriterien zum Katholizismus⁹¹⁰ und der Protestantismus konnte am Schriftprinzip festhalten.

In seinen Ausführungen zum doppelten Prinzip des Protestantismus nahm Holzhausen auch noch Stellung zu Entwicklungen der altkirchlichen Theologie und nennt Lehren, die nicht mit der Kirchenlehre vereinbar waren. Die trinitarischen und christologischen Auseinandersetzung wurden aufgerufen. Zu den Hauptzeugen der Leugnung der Göttlichkeit Christi gehörte Arius, der die Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes bestritt und eine subordinatorische Position vertrat. Auch der göttliche Logos in Christus war aus seiner Sicht eine Schöpfung Gottes.⁹¹¹ Damit wurde die Göttlichkeit Christi gegenüber dem Vater deutlich abgewertet. Die beiden als Häretiker verurteilten Bischöfe Markell von Ankyra und Paulus von Samosata werden als Vertreter einer ökonomischen Trinitätslehre in eine Linie gestellt. Erst die kirchengeschichtliche Forschung des 20. Jahrhunderts hat ein differenziertes Bild beider Theologien entwickeln können.⁹¹² Der antiochenische Bischof Paulus von Samosata, der auf den Synoden von 264 und 268 in Antiochia verurteilt wurde, lehnte die Hypostasenlehre ab. Vielmehr vertrat er eine adoptianische Position, wenn in der Taufe die Gottessohnschaft durch die Einwohnung

906 A. a. O., 260.

907 A. a. O., 260.

908 A. a. O., 262.

909 Twesten entwirft seine Vorstellung von Wesen des Protestantismus als doppelten relationalen Gegensatz (Quadrupel) von subjektivem und objektivem, materialem und formalem Prinzip. Der doppelte relationale Gegensatz ist eine dialektische und wissenschaftstheoretische Denkform, die er von Schleiermacher übernommen hat (Vgl. Christian Albrecht, Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit, 38ff.).

910 Vgl. Julius Müller, Dogmatische Abhandlungen, 43.

911 Vgl. Wolf-Dieter Hauseild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte 1, 29.

912 Die erste Monographie zu Markell von Ankyra verfasste Theodor Zahn im Jahr 1869 und zu Paulus von Samosata Friedrich Loofs im Jahr 1924.

des Geistes begründet wurde.⁹¹³ Auch der Bischof Markell von Ankyra, gestorben im Jahr 374, erblickte in der Hypostasenlehre etwas gänzlich Unbiblisches.⁹¹⁴ Die Vorstellung von drei göttlichen Hypostasen erkannte er als Einfluss des heidnisch-philosophischen Denkens.⁹¹⁵ Auf dem Konzil von Nicäa im Jahr 321 war er zwar der Linie von Athanasios gefolgt,⁹¹⁶ dennoch wurde er auf einer Synode in Konstantinopel im Jahr 336 schließlich als Häretiker verurteilt.⁹¹⁷ Die der Alten Kirche gestellten Fragen und dogmatischen Entscheidungen wurden in Folge der Aufklärung neu thematisiert.⁹¹⁸ Dabei wurde besonders die Zweinaturenlehre kritisiert bzw. abgelehnt. Der Versuch, die historische Person Jesus von Nazareth und den dogmatischen Christus zusammenzuhalten, war von David Friedrich Strauß aufgegeben worden.⁹¹⁹ Martin Kähler hatte im Jahr 1892 festgestellt, dass eine Rekonstruktion eines historischen Jesus nicht diesen treffe, sondern nur eine Vorstellung des Rekonstuierenden sei.⁹²⁰ Damit standen nicht nur alte als häretisch verworfene Positionen wieder im Raum, sondern zeigte sich auch noch einmal die Dringlichkeit der christlichen Umformungskrise. Theodor Holzhausen benannte mit den altkirchlichen Häresien ein zentrales Feld der protestantischen Dogmatik: die Christologie. Dabei geht er mit seiner orthodoxen Christologie hinter die Erkenntnis Philipp Melanchthons von 1521 zurück, dass nicht die Spekulation über die Naturen Christi, sondern sein erlösendes Handeln das entscheidende Kriterium ist.⁹²¹

Die konservative Grundhaltung von Theodor Holzhausen zeigt sich an einem Statement zur Kirchenordnung aus dem Jahr 1881: „Auch mit der Kirchenordnung muß conservativ verfahren werden, daß man am Bewährten festhält und zur Einführung von Neuerungen nur durch die größte Nothwendigkeit sich bestimmen läßt. Indeß Experimentiren und Neuerungen sind verwerflich. Sonst ist ein Hineinleben in die Kirchenordnung unmöglich und ein Segen für die Gemeinden von ihr nicht zu erwarten.“⁹²² Dem entspricht auch, dass Holzhausen auf Neuerungen, wie die Möglichkeit zum Kirchenaustritt, mit einer strengerem

⁹¹³ Vgl. Wolf-Dieter Haudorf, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte 1, 23.

⁹¹⁴ Vgl. a. a. O., 31.

⁹¹⁵ Vgl. Friedrich Loofs, Art. Marcellus von Ancyra, 260.

⁹¹⁶ Adolf von Harnack, Dogmengeschichte, 221.

⁹¹⁷ Friedrich Loofs, Art. Marcellus von Ancyra, 262.

⁹¹⁸ Vgl. Christian Danz, Grundprobleme der Christologie, 106.

⁹¹⁹ Vgl. a. a. O., 124.

⁹²⁰ Vgl. a. a. O., 137.

⁹²¹ Vgl. Philipp Melanchthon, Loci communes, 22: “Nam ex his proprie Christus cognoscitur, siquidem hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognosceren non, quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis contueri.”

⁹²² LkA EKvW 4.6/223 (28.10.1881).

Observanz antwortet: „Da die Kirche Niemanden ihre Lehre aufdrängt, auch die neue Gesetzgebung es jedoch gestattet, die Gemeinschaft der Kirche zu verlassen, wenns ihm nicht mehr in derselben gefällt, so muß die Kirche um so viel mehr auf Reinheit ihrer Lehre halten.“⁹²³ Ein Interesse des pastoralen Handeln war gewesen, keine Lehrabweichungen aufkommen zu lassen, da klar war, dass eine reine Lehre auch ein reines Leben hervorbrachte. Deshalb setzte er sowohl homiletisch, wie auch poimenisch auf die Belehrung und Paränese. Über die Wirkung seiner Predigtätigkeit hat Holzhausen durchaus reflektiert. Sein Urteil im Jahr 1871 fällt recht nüchtern aus: „Zu der Frage: warum wirken die Predigten von uns gläubigen Geistlichen nicht mehr? möchte ich auch das noch bemerken, daß wir uns in der Meinung vom heiligen Geiste geleitet zu werden, oft von persönlicher Aufregung treiben lassen und heftige Ausfälle auf diejenigen machen, die sich gar nicht in der Kirche befinden. Ich habe die Erfahrung gemacht, daß Strafpredigten über schlechten Kirchenbesuch oft die entgegengesetzte Wirkung haben, denn diejenigen, welche davon sollten getroffen werden, hören sie nicht, dagegen die Kirchenbesucher unangenehm dadurch berührt werden. Und oft kehrt dies Thema so häufig wieder, daß dadurch die Kirchenbesucher auch noch aus der Kirche getrieben werden. Oft können auch ungeschickte Ausdrücke und Bilder verderblich wirken und den Erfolg einer sonst guten Predigt verderben. Es bleibt doch immer die Hauptsache, die Liebe am Kreuz muß die Herzen überwinden, die muß also die ganze Predigt erfüllen und dabei muß die Predigt sich bemühen nicht bloß über das Wort Gottes viel zu reden, sondern eine gründliche Auslegung des Wortes Gottes zu geben, denn nicht Menschenworte, sondern Gottes Wort ist lebendig und kräftig.“⁹²⁴ Auch in der Seelsorge baute Holzhausen auf Ermahnungen, um die Gemeindeglieder nicht vom rechten Weg abkommen zu lassen. Gerade in der Furcht vor dem Zorn Gottes sah er ein probates Mittel die Sittlichkeit und Kirchlichkeit in der Gemeinde zu heben: „Indeß werden auch die besten kirchlichen Einwirkungen den Kirchenbesuch nicht heben, so lange die große Mehrzahl sich nicht will fürchten lernen vor Gottes Zorn, so lange sie die Welt und ihre Lust lieber haben als den Herrn Jesum und von dem heiligen Geist sich nicht wollen streifen lassen. Es ist ein Jammer zu sehen, wie sicher die große Mehrzahl ihre Tage verleben und wie zufrieden sie sind auch bei dem großen Elend, in dem sie sich befinden; denn wie selten wird doch einer auch unter den Kirchgängern gefunden, der mit Furcht

⁹²³ LkA EKvW 4.6/223 (18.06.1874).

⁹²⁴ LkA EKvW 4.6/223 (1871).

und Zittern seine Seligkeit schaffe, wie selten, daß einmal einer fragt: Was soll ich thun, daß ich selig werde?“⁹²⁵ Wenige Jahre vorher resümierte Holzhausen darüber, wie erfolgreich seine pastorale Wirksamkeit war, mit einem deutlich resignativen Tonfall: „Es ist eine traurige Erfahrung des Geistlichen, daß er nach jahrelangem Predigen doch wenig oder gar keine Frucht sieht in der Gemeinde.“⁹²⁶ Auch das gehörte zu den Kämpfen, die er durchzustehen hatte.

Das 19. Jahrhundert brachte erste Formen eines Gemeindelebens hervor, das in verschiedenen Vereinen organisiert wurde. In der Driburger Gemeinde gelang dies nur schwierig: „In einer weit zerstreuten Diasporagemeinde ist es fast unmöglich das Vereinswesen zu pflegen.“⁹²⁷ In Warburg hingegen wurde über die Jahre ein vielfältiges Vereinswesen aufgebaut: Frauenmissionsverein, Männer- und Jünglingsverein, Mägdeverein, Frauenverein. Über ein wichtiges Element der Minden-Ravenberger Erweckung, die Posaunenchöre, schweigen sich die Berichte über die Kirchengemeinden Driburg und Warburg aus. In der Erweckung spielen die Posaunenchöre eine wichtige Rolle, um „das Reich Gottes auf Erden zu verbreitern.“⁹²⁸ Eine weitere Möglichkeit, die Kirchlichkeit in den Gemeinden zu festigen, bestand in der Durchführung von Missionsfesten. In Driburg hat Theodor Holzhausen ein solches eingeführt und jährlich gefeiert.⁹²⁹ Nachdem Holzhausen die Pfarrstelle in Warburg angetreten hat, wird am 29. Juni 1869 das erste Missionsfest durchgeführt, an dem neben den eigenen Gemeindegliedern auch Evangelische aus Hessen und Waldeck teilnahmen.⁹³⁰ Als jährlicher Termin wurde in Warburg das Fest der Apostel Peter und Paul (29.06.) gewählt.⁹³¹

⁹²⁵ LkA EKvW 4.6/223 (04.11.1873).

⁹²⁶ LkA EKvW 4.6/131 (18.10.1866).

⁹²⁷ LkA EKvW 4.6/131 (18.10.1866).

⁹²⁸ Roland Gießelmann/Regine Krull, Posaunenchöre in der Erweckungsbewegung, 288.

⁹²⁹ Vgl. LkA EKvW 4.6/131 (07.10.1864).

⁹³⁰ Vgl. LkA EKvW 4.6/223 (21.10.1869).

⁹³¹ Vgl. LkA EKvW 4.6/224 (20.07.1892).

7.3. Kriegstheologie und Nationalprotestantismus

Die Wurzeln der protestantischen Kriegstheologie,⁹³² die ihren Höhepunkt in der Begeisterung über den Ausbruch des Ersten Weltkrieges gefunden hat, wurden in den Predigten und Äußerungen der Zeit der Befreiungskriege angenommen. In seiner Untersuchung der rheinisch-westfälischen Kreissynodalprotokolle vom Deutsch-Dänischen bis zum Deutsch-Französischen Krieg konnte Jörg van Norden zeigen, dass die Befreiungskriege eine wesentlich geringere Rolle spielten und dass sich eine Kriegstheologie erst nach dem Deutsch-Dänischen Krieg entwickelte.⁹³³ Nach den Befreiungskriegen stellt im Jahr 1863 der Deutsch-Dänische Krieg den Auftakt zu zwei weiteren Kriegen dar, die eine lange Zeit des Friedens eines zersplitterten Deutschlands unter der Dualität Österreichs und Preußens beenden. In Folge des Deutsch-Österreichischen Krieges von 1866 gelang es Otto von Bismarck, die Stellung Österreichs deutlich zu schwächen und Preußen um Hannover, Hessen, Nassau und Frankfurt am Main zu vergrößern. Der Norddeutsche Bund legte die Grundlage, um im Deutsch-Französischen Krieg 1870/71 auch die süddeutschen Staaten in die Gründung eines von Preußen geführten Deutschen Reiches zu integrieren.

Auch von kirchlicher Seite wurden diese Kriege gedeutet und religiös interpretiert. „Es ist eindeutig die Mehrheit des kirchlichen und theologischen Protestantismus gewesen, die in der Reichsgründung das Jahrhundertereignis der Geschichte gesehen hat. Man feierte in ihr das Ergebnis göttlichen Welt- und Geschichtswillens. Als herausragende Tat Gottes ist sie in Predigt und Unterricht, in Literatur und Vortrag gepriesen worden. Geschichte konnte als unmittelbares Handeln Gottes erlebt werden.“⁹³⁴ Die Transformation der Idee einer Volkskirche in eine nationale Religion, wie sie u. a. Paul de Lagarde forderte, war das „Bindeglied zwischen der national-idealisten Volkslehre der Romantik und der neuromantischen völkischen Bewegung“⁹³⁵ und zugleich die Grundlage, auf welche die Deutschen Christen im 20. Jahrhundert bauen konnten. Diese war für liberale wie für konservative Theologen anschlussfähig.⁹³⁶ Martin Kähler gehört in der Mitte des 19. Jahrhunderts zu den wenigen theologisch-kirchlichen Stimmen, die vor einer Vergötzung

⁹³² Der Begriff wird schon im 1. Weltkrieg benutzt (vgl. Karl Hammer, Deutsche Kriegstheologie, 158).

⁹³³ Vgl. Jörg van Norden, Krieg als Evangelium, 92.

⁹³⁴ Günter Brakelmann, Der Krieg 1870/71 und die Reichsgründung, 316.

⁹³⁵ Paul-Wilhelm Gennrich, Gott und die Völker, 79.

⁹³⁶ So z. B. der konservativ zu verortende Reinhold Seeberg (vgl. dazu Günter Brakelmann, Protestantische Kriegstheologie).

der Nationalidee warnten.⁹³⁷ Grundsätzlich wurde in der Theologie vor dem 1. Weltkrieg die Notwendigkeit des Krieges als politisches Mittel anerkannt.⁹³⁸ Bei der Legitimation und religiösen Deutung mischen sich eine entsprechende Auslegung von Röm 13, 1-7 und eine traditionelle Deutung der lutherischen Zweireichelehre.

In seiner Untersuchung zu den Predigten während des Deutsch-Französischen Krieges stellt Paul Piechowski fest, dass der Kriegszustand zu einer Veränderung der Predigt führte und einen neuen Typ, die Kriegspredigt, hervorbrachte.⁹³⁹ Auf die Kriegsbegeisterung wie die Verunsicherung über den möglichen Kriegsausgang hatte die Kriegspredigt seelsorgerlich zu antworten. Neben diesem poimenischen Zweck der Predigt gab es noch einen apologetischen.⁹⁴⁰ Sie muss erklären, wie sich der Krieg zum göttlichen Heilsplan verhält: „Sie sieht in dem Kriege nicht nur ein Tun der Menschen und der Völker, wobei Gott als dem Inbegriff aller Gerechtigkeit nur die Rolle des unparteiischen Schiedsrichters zufällt, sondern der Krieg wird als Gottesstat gewertet. Gott selbst erregt den Krieg, sei es zur Abwehr menschlicher Sünden, sei es, um durch ihn bestimmte Heilsabsichten zu verwirklichen.“⁹⁴¹ Ein starker Akzent auf der Gotteslehre war in den Predigten deutlich wahrnehmbar. Das deutsche Volk wurde in eine Reihe mit dem Volk Israel gestellt und der Erwählungsgedanke aus der Hebräischen Bibel aktualisiert.⁹⁴² So wurde das Kriegsgeschehen in den Rahmen der Vorsehungsvorstellung eingeordnet und dem Krieg ein Sinn zugeschrieben, „entweder als Zeichen seiner Strafgerechtigkeit oder als Ausdruck seiner erziehenden Liebe.“⁹⁴³

Entsprechend der Rheinisch-Weltfälischen Kirchenordnung ist es Aufgabe der Kreissynode, lediglich kirchliche Angelegenheiten zu verhandeln, die zu ihrem genuinen Geschäftskreis gehören.⁹⁴⁴ Politische Angelegenheiten - wie die kriegerischen Auseinandersetzungen - wurden entsprechend von manchen Kreissynoden im Rheinland und in Westfalen gar nicht thematisiert.⁹⁴⁵ In den Protokollen der Kreissynode Paderborn werden die Äußerungen des Superintendent Konrad Beckhaus zum Deutsch-Dänischen

937 Vgl. Paul-Wilhelm Gennrich, Gott und die Völker, 77.

938 Vgl. Wilhelm Herrmann, Ethik, 221: „Der Krieg an sich ist weder christlich noch unchristlich, weder sittlich noch unsittlich. Er ist in einer bestimmten geschichtlichen Lage die unabweisbare Äußerung der in der Kulturbewegung zu einem politischen Leben entwickelten Menschennatur.“

939 Vgl. Paul Piechowski, Die Kriegspredigt, 2.

940 Vgl. a. a. O., 1.

941 A. a. O., 80.

942 A. a. O., 76ff.

943 A. a. O., 80.

944 RWKO (1853), § 37 und § 40.

945 Vgl. Jörg van Norden, Krieg als Evangelium, 71.

und Deutsch-Französischen Krieg wiedergegeben. Auf der Kreissynode in Driburg im Jahr 1864 führt er aus: „Wie es aber Regel ist, daß wo der Feind seine Macht, auch der Herr sein Wunder zeigt, so sind unsere Herzen erquickt worden durch die Machtentfaltung des Christenthums im dänischen Kriege. Wir wissen von keinem Kriege, in welchem einerseits die christliche Liebesthätigkeit in gleicher Weise sich bethägt, andererseits sich eine solche Empfänglichkeit für die Tröstungen des Christenthums gezeigt hat.“⁹⁴⁶ Der Krieg und Sieg über das protestantische Dänemark konnte für Beckhaus zum Thema werden, weil dieser zu einer Belebung des kirchlichen Lebens geführt hat, die freilich keine nachhaltigen Effekte hatte.⁹⁴⁷ Der Sache nach argumentierte er auf der Linie der lutherischen Zweireichelehre ausgehend von Röm 13.⁹⁴⁸ Der Deutsch-Österreichische Krieg findet in den Synodalprotokollen keine Resonanz. Erst wieder der Deutsch-Französische Krieg wurde thematisiert. Am 21.09.1870 kommentierte Beckhaus den Beginn des Krieges: „>Es ist wie ein Traum - ich beuge mich vor Gott, um in Demuth Gottes Führung und Seine Gnade zu preisen.< In die Worte unseres theuren Königs stimmen wir in tiefster Demuth ein vor den großen Werken Gottes in dieser Zeit. Wir hoffen, daß der Sieg, den Gott unserem Volke schenkt, auch Gottes Sieg über unser Volk sein werde, damit es nicht in Wirklichkeit eine Niederlage wird. In dieselbe Gnade, die unser Volk nach tausendjährigem Streit geeint und über alle Völker erhöht hat, befehlen wir unsre arme Kirche.“⁹⁴⁹ Ein weiter Bogen wurde hier gespannt von der karolingischen Reichsteilung als Ausgang der Uneinigkeit Deutschlands. Er gab damit dem vielfach verbreiteten Wunsch nach einer Reichseinigung Ausdruck. Im Gegensatz zu den Äußerungen zum Krieg von 1864 lassen sich jetzt völkische Töne heraushören. Die göttliche Gnade hat das deutsche Volk „erhöht“ und lässt den Gedanken einer göttlichen Erwählung anklingen.⁹⁵⁰ Der Kriegsverlauf von der Kriegserklärung Frankreichs im Juli gegenüber Preußen bis zum Sieg

⁹⁴⁶ Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1864, 1.

⁹⁴⁷ So auch das Resümee für die Zeit 1864-1872 Jörg van Nordens für die anderen rheinisch-westfälischen Kirchenkreise (vgl. Krieg als Evangelium, 93). Die Statistik des Abendmahlbesuchs im Kirchenkreis und den Gemeinden Driburg und Warburg bestätigt dies (s. Anhang 1). Entsprechend auch die Einschätzung zum Gottesdienstbesuch von Beckhaus im Jahr 1867: „Der Kirchenbesuch, welcher nirgends schlecht zu nennen ist [...], ist in den verschiedenen Gemeinen ein sehr verschiedener. Wo er gut oder sehr gut genannt werden kann, da sieht man doch an besonderen Feiertagen, wie am Bettage vor dem Kriege oder am Karfreitag, wie viel mehr noch kommen sollten, und dem Kirchenbesuch entspricht nicht das christliche Leben in den Gemeinen.“ (Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1867, 8).

⁹⁴⁸ Vgl. Eilert Herms, Leben in der Welt, 425ff. u. Hubert Cancik, „Alle Gewalt ist von Gott“.

⁹⁴⁹ Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1870, 1.

⁹⁵⁰ Gegenüber anderen Superintendenten klingen die Einlassungen von Beckhaus eher harmlos und rassisches Gedankengut lässt sich nicht ausmachen (vgl. Jörg van Norden, Krieg als Evangelium, 90f.).

in der Schlacht von Sedan im September schienen diese Einschätzung zu bestätigen.⁹⁵¹ Neben diesem äußeren Krieg sah Beckhaus noch eine weitere, innere Kriegssituation, die um den Glauben des Volkes ging. Wenn sich moderne und liberale Tendenzen, die Ursache der zunehmenden Entkirchlichung waren, durchsetzten, dann würde alles zu einer Niederlage. Über den Effekt des Kriegs auf das Gemeindeleben lässt sich eine deutliche Ernüchterung erkennen: „Ob auch dieser Krieg, wie der vorige, nur anfänglich das religiöse Leben heben, später ihm schaden wird, werden wir erfahren. Noch ist der erste gewaltige Eindruck nicht verflogen. Das Volk ist wieder inne geworden, daß es doch etwas Höheres gibt als Verdienen und Vergnügen, jeder fühlt sich wieder als ein Glied am deutschen Volke, man fängt an sich des leichtfertigen Wesens zu schämen, womit unsre Feinde uns so gründlich geschlagen haben ohne Schlacht, das Volk erfährt wieder den lebendigen Gott, der die Schicksale der Völker lenkt und Wunder thut, die Zeitungen schreiben wieder von ihm; Viele haben wieder zu ihm sprechen gelernt: Du bist unsre Zuversicht und Kraft.“⁹⁵² In den Berichten Theodor Holzhausens nehmen die Ausführungen zu den drei Kriegen auch keinen größeren Raum ein. Dabei sind signifikante Unterschiede zu den Ausführungen des Superintendenten Beckhaus auszumachen. Während des Deutsch-Österreichischen Krieges schrieb Holzhausen über die konfessionell aufgeladene Kriegsstimmung der Auseinandersetzung von 1866: „Während des letzten Krieges hat es sich auch in unserer Gegend gezeigt, wie die katholische Bevölkerung auch den Verrath gegen das Vaterland nicht scheut, wenn es ihr damit gelingen könnte, die Evangelischen ganz und gar auszurotten. In ihrer Feindschaft gegen die evangelische Kirche konnten nämlich hiesige Katholiken so weit gehen, daß sie den Feinden unseres Vaterlandes den Sieg wünschten und über die durch Gottes Hülfe erlangten Siege unseres Heeres ihr Bedauern aussprechen. Wir können also auch deshalb Gott nicht genug danken, daß er unserem Heere gnädig gewesen und uns dadurch auch vor schweren Verfolgungen bewahrt hat.“⁹⁵³ Wenn die katholische Bevölkerung im Kirchenkreis Paderborn sich den Sieg Österreichs über die preußischen Truppen wünschte, so wurde damit ihre Gesinnung klar. Trotz der Eingliederung des ehemaligen Hochstifts ins Königreich Preußen vor einem halben Jahrhundert blieb eine deutliche Distanz, die eine Identifikation mit dem neuen

⁹⁵¹ Der Sedan-Tag als Feiertag wurde von Friedrich von Bodelschwingh begründet (vgl. Werner K. Blessing, Gottesdienst als Säkularisierung?, 246 u. Hartmut Lehmann, Religion und Religiosität in der Neuzeit. 205ff).

⁹⁵² Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1870, 8.

⁹⁵³ LkA EKvW 4.6/131 (18.10.1866).

Landesherrn erschwerte, wenn nicht unmöglich mache. Holzhausen erkannte durchaus richtig, dass diese Einstellung durch die konfessionellen Spannungen motiviert war. Im Falle eines österreichischen Sieges rechnete er mit Übergriffen von katholischer Seite. So konnte das Halten für den Gegner nur Verrat am Vaterland sein. Der Vorwurf, Vaterlandsverräter bzw. gar keine richtigen Preußen zu sein, war in Westfalen vielfach gegenwärtig. Während in Minden die katholische Bevölkerung versuchte, sich zu integrieren, blieb sie in der Paderborner Gegend in einer Verweigerungshaltung. Auch wenn es in der Auseinandersetzung zwischen Preußen und Österreich um die Machtfrage in Deutschland ging und damit die Entscheidung für eine groß- bzw. kleindeutsche Lösung verbunden war, feierte man „den Sieg des Protestantismus über den österreichischen Ultramontanismus.“⁹⁵⁴ Der Ausgang des Kriegsgeschehens wurde von Holzhausen in einen direkten Bezug zu Gott gestellt, da es seine Gnade und Hilfe war, die den Sieg über Österreich ermöglicht hatte. Holzhausen ging davon aus, dass Gott in das Weltgeschehen eingreifen konnte und dies auch im Fall des Krieges getan hat. Es gilt hier das, was Franz Köhler über die Predigten im Jahr 1914 festgestellt hat: „Gott schien besser zum Kriege zu passen als Jesus, der Bürge des Friedens.“⁹⁵⁵ Holzhausen lag somit ganz auf der Linie der zeitgenössischen Kriegstheologie.

„Es ist ein Zeichen der Zeit, daß man in gegenwärtiger kriegerischer Zeit die göttliche Predigt nicht mehr versteht und es für Landesverrath hält, wenn man den gegenwärtigen Krieg als eine Zuchtruthe als eine Heimsuchung Gottes darstellt und in der Predigt zur Demütigung unter die gewaltige Hand Gottes auffordert. Solchen Erscheinungen gegenüber ist es ein Wunder der göttlichen Gnade, daß er unsere Heere von Sieg zu Sieg führt gegen unsere Feinde. Offenbar will Gott seine Gerechtigkeit und sein strafendes Gericht schon lassen über freche Lügner und Friedensstörer, als welche sich die Franzosen offenbar vor der ganzen Welt blosgestellt haben und dann will er gewiß auch seiner lieben Kirche, der Kirche des reinen Worts und der reinen Sakramente, dadurch zum Siege verhelfen.“⁹⁵⁶ In der Beurteilung Frankreichs folgte Holzhausen ganz der preußischen Propaganda, indem die Kriegsschuld den Franzosen zugeschoben wurde. Mit dem Erlass zur Durchführung eines Bettages im Juli 1870 hat Wilhelm I. die Linie vorgegeben, die bereitwillig in der preußischen Landeskirche aufgenommen wird: „Ich bin gezwungen, in

⁹⁵⁴ Gerhard Besier, Preussische Kirchenpolitik, 43.

⁹⁵⁵ Franz Köhler, Der Weltkrieg im Lichte der deutsch-protestantischen Kriegspredigt, 27.

⁹⁵⁶ LkA EKvW 4.6/223 (14.09.1870).

Folge eines willkürlichen Angriffs das Schwert zu ziehen, um denselben mit aller Deutschland zu Gebote stehenden Macht abzuwehren. Es ist Mir eine große Beruhigung vor Gott und den Menschen, daß Ich dazu in keiner Weise Anlaß gegeben habe. Ich bin reinen Gewissens über den Ursprung des Krieges und der Gerechtigkeit unserer Sache vor Gott gewiß.“⁹⁵⁷ Folglich konnte man im Krieg gegen Frankreich eine gerechte Sache erkennen, da die Schuldfrage eindeutig beantwortet war.⁹⁵⁸ Wie auch beim Deutsch-Österreichischen Krieg wurde der siegreiche Kriegsverlauf als Eingreifen Gottes interpretiert. Doch im Unterschied zum Superintendenten Beckmann deutete Holzhausen den Krieg als „Zuchtruthe“ und „strafendes Gericht“ Gottes. Damit teilte er Überzeugungen nationalprotestantischer Kriegsbegeisterung, die davon ausgingen, „daß Gott als ein Gott der Gerechtigkeit die deutsche Sache zum Sieg führen werde.“⁹⁵⁹ Die preußisch-deutsche Geschichte war geradezu ein Mittel für Gott, seine Herrlichkeit erweisen zu können. Wie sich der Ausbruch des Krieges der göttlichen Vorsehung verdankte, so auch der Frieden: „Der Herr hat uns den Landesfrieden wieder gegeben, möge er auch zur Förderung seines Friedensreichs dienen, denn nur dann wird er ein segenreicher Friede werden.“⁹⁶⁰ In Warburg wurden währenddessen Gebetsstunden veranstaltet, die als Abendgottesdienste durchgeführt wurden und sich durchweg reger Anteilnahme erfreuten. Die Ausführungen Theodor Holzhausens blieben ganz im Rahmen der damaligen Kriegstheologie. Grundsätzlich war die theologische Ethik auch bereit, im Krieg ein legitimes Mittel der Politik zu sehen.⁹⁶¹ Ein signifikanter Unterschied lässt sich darin erkennen, dass bei ihm keine Wendung ins Völkische zu erkennen ist.

Noch einmal im Jahr 1900 wurde Krieg zum Thema für den Synodalbericht: „Von Kriegen und Geschrei von Kriegen hören wir in Südafrika und in China und die Wirren im letzteren Lande haben alle hervorragenden Mächte der Welt in solche Mitleidenschaft versetzt, daß ein Weltbrand daraus hervorgehen kann, wie er noch niemals gewesen ist.“⁹⁶² Die beiden kriegerischen Auseinandersetzungen sind der Beginn des Südafrikanischen Krieges und der Boxeraufstand im Sommer 1900. Im Südafrikanischen Krieg (Burenkrieg) von 1899 bis 1902 kämpfte die Britische Kolonialmacht aufwändig, aber siegreich gegen die sich

⁹⁵⁷ Amtliche Mitteilungen des Königlichen Konsistoriums zu Königsberg in Preußen, 1870, Nr. 997, zit. n. Günter Brakelmann, Der Krieg 1870/71 und die Reichsgründung, 297.

⁹⁵⁸ A. a. O., 299.

⁹⁵⁹ A. a. O., 300.

⁹⁶⁰ LkA EKvW 4.6/223 (1871).

⁹⁶¹ Wilhelm Herrmann, Ethik, 221.

⁹⁶² LkA EKvW 4.6/224 (28.10.1900).

verselbständigen Buren.⁹⁶³ In China kämpfe eine Koalition von Kolonialmächten, darunter auch das Deutsche Reich, gegen einen bäuerlichen Aufstand.⁹⁶⁴ Dabei wurde von deutscher Seite der Oberbefehl über die Koalitionstruppen beansprucht.⁹⁶⁵ Bei beiden Kriegen handelte es sich noch um eindeutige Kolonialkriege.⁹⁶⁶ Eine neue Dimension des Krieges, wie sie Holzhausen befürchtete, wurde dann 14 Jahre später Realität.

Otto von Bismarck ist der eigentliche Schöpfer des Deutschen Reiches von 1871, das ihm Vehikel war, das Preußentum weiter auszubauen.⁹⁶⁷ Innerhalb des Reiches kam dem Königreich Preußen eine hegemoniale Stellung zu, denn „Preußen war [...] nicht nur der mächtigste Staat, sondern zugleich der idealistische, der protestantische Staat, mit dem der geistige und sittliche Fortschritt der Nation untrennbar verknüpft war.“⁹⁶⁸ Mit der Verabschiedung der großdeutschen Lösung für die deutsche Frage im Krieg von 1866 war nur noch ein kleindeutsches Reich ohne Österreich die naheliegende Option. Auf dieser Grundlage kam es zu einer Ausbildung eines nationalen Bewusstseins, das schließlich als ein Gefühl der Überlegenheit die Formen des Nationalismus und Imperialismus annehmen konnte. Zugleich war das nationale Bewusstsein zutiefst religiös aufgeladen. „Tatsächlich entsteht auf den ersten Blick der Eindruck, die Berufung auf Gott sei für die deutschen Kriegsanstrengungen zu Beginn und am Ende des Kaiserreichs geradezu konstitutiv gewesen. Dabei haben besonders die protestantischen Staatskirchen, aber auch in gewisser Weise der deutsche Katholizismus jenes Bild propagiert, demzufolge Gott das deutsche Volk auserwählt habe, um sein Werk auf Erden voranzutreiben.“⁹⁶⁹ Gerade der Nationalismus konnte eine stark religiöse Bedeutung entwickeln, indem sich „das Bild vom auserwählten Volk chauvinistisch, ja rassebiologisch umdeuten“⁹⁷⁰ ließ. So wurde der Nationalismus gerade zu einer „säkularen Religion“⁹⁷¹. Damit wurde der Deutungsanspruch der Kirche von der nationalen Seite aus in Frage gestellt. Die Antwort der Kirche auf die Tendenzen des wissenschaftlichen Denkens, der Sozialdemokratie und des Nationalismus, die kirchlichen Ansprüche zu marginalisieren, war eine „Anpassung an den

963 Vgl. Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt*, 512.

964 Vgl. a. a. O., 713.

965 Vgl. Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866-1918* 2, 651.

966 Vgl. Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt*, 699.

967 Theodor Schieder, *Das Deutsche Kaiserreich*, 31.

968 A. a. O., 18.

969 Stig Förster, *Der Sinn des Krieges*, 193.

970 A. a. O., 195.

971 Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann, *Nation, Religion und Gewalt*, 4.

nationalistischen Trend.“⁹⁷² Auf der rechtlichen und organisatorischen Ebene hatten die evangelischen Kirchen im 19. Jahrhundert mehr Selbstständigkeit gewonnen, ideologisch standen sie im Kaiserreich fest an der Seite des Staates und der Hohenzollernmonarchie. Das starke Band, das zwischen Thron und Altar im Kaiserreich bestand, zeigte sich gerade an zwei Ereignissen, auf die Theodor Holzhausen in seinen Berichten eingeht. Im Jahr 1883 war es der 400. Geburtstag Martin Luthers und im Jahr 1892 die Einweihung der Wittenberger Schlosskirche nach umfangreichen Renovierungsarbeiten. Die Stadt Wittenberg als reformatorischer Erinnerungsraum spielte für die preußischen Könige und späteren Deutschen Kaiser eine große Bedeutung, bei der „Luther erst zum religiösen Begründer des evangelischen Kaisertums, später zum Heroen aller Deutschen“⁹⁷³ stilisiert wurde. Dabei war die Vermischung zwischen der Verehrung Martin Luthers und dem Kaiserhaus angelegt. In den Jahren zwischen beiden Ereignissen hat sich die Deutung Luthers verändert. So stand bei dem Lutherjubiläum noch ein profilerter Konfessionalismus im Vordergrund, während sich bei der Wiedereinweihung der Schlosskirche mehr nationale Aspekte in der Lutherdeutung in den Vordergrund spielten. Im Jahr 1883 konnte der 400. Geburtstag des Wittenberger Reformators gefeiert werden.⁹⁷⁴ Am Luthergedenken beteiligte sich auch die Kirchengemeinde Warburg mit einem Schulgottesdienst am 10.11. und zwei Gottesdiensten am 11.11., bei denen die Kirche vollständig gefüllt war. In seinen Ausführungen zu den Feierlichkeiten betonte Holzhausen besonders den konfessorischen Charakter des Festes: „Der 400jährige Gedenktag der Geburt Luthers hat gezeigt, daß die evangelische Kirche nach Hebr 13,7 noch ein Gedächtniß hat für die Großtaten Luthers und sein Andenken mit Freude feiert. Im Großen und Ganzen kann man auch in dem offenen Bekenntnis, das an diesem Luthertage überall in Deutschland und weit über dessen Grenzen hinaus abgelegt worden ist, auch ein offenes Bekennen zu den Grundsätzen der evangelischen Kirche, dem formalen und materialen Prinzip erblicken.“⁹⁷⁵ Der Vers aus dem Hebräerbrief dient hier der biblischen Legitimation der Verehrung Luthers. Das Besondere der Feiern dieses Jubiläums sah Holzhausen darin, dass im ganzen Reich die Evangelischen ein öffentliches Bekenntnis ihres Glaubens gaben. Der Rückbezug auf das doppelte Prinzip des

⁹⁷² Stig Förster, *Der Sinn des Krieges*, 195.

⁹⁷³ Silvio Reichelt, *Der Erlebnisraum*, 31.

⁹⁷⁴ Im selben Jahr erschien auch der erste Band der Weimarer Lutherausgabe (vgl. Bernhard Lohse, *Martin Luther*, 233).

⁹⁷⁵ LkA EKvW 4.6/223 (15.11.1883).

Protestantismus hebt noch einmal die Bedeutung des Schriftprinzips als formales Prinzip und der Rechtfertigungslehre als materiales Prinzip hervor. Der antikatholische Charakter der Feier, wie sie in Wittenberg zum Ausdruck kam, wurde von Holzhausen nicht ausdrücklich erwähnt. Jedoch ging er auf die Kritik von katholischer Seite an Luther ein, die als Symptom für die Verbohrtheit und den Fanatismus des Katholizismus registriert wurde. Neben dem öffentlichen Bekenntnis zu den reformatorischen Grundlagen der evangelischen Kirche sah Holzhausen die Bedeutung dieses Jubiläums gerade darin, dass nicht nur die Leistungen Luthers der Bevölkerung in Deutschland wieder bewusst geworden sind, sondern sich auch der Kleine Katechismus größerer Aufmerksamkeit erfreute. Im Kleinen Katechismus erblickte er nicht nur „ein rechtes Volksbuch und eine hervorragende Bekenntnißschrift [...], sondern auch ein Andachtsbuch, durch welches recht Viele sich wieder betend in unseren theuren evangelischen Glauben hineinleben und alle seine Lehren bekennend hochschätzen lernen.“⁹⁷⁶ In dieser Perspektive hatte Luther selbst seinen Katechismus konzipiert.⁹⁷⁷ Auch in dieser Frage war Holzhausen ausgesprochen konservativ und bezog sich auf die Lehrgrundlagen der evangelischen Kirche. Ein Zugang zu den Fragestellungen und Herausforderungen der Veränderungen des 19. Jahrhunderts war ihm auch hier nicht möglich. Die Leistung des Kleinen Katechismus, die zunehmende Entfremdung von vielen Menschen von der Kirche zu überbrücken, wurde von ihm überschätzt. In der Betonung des Wortes „Volks“ schwingt auch die Wende zu einem nationalen Protestantismus mit, der in Wittenberg zelebriert wurde. So war das Jubiläum eben nicht nur eine Darstellung des kirchlichen Selbstbewusstseins, sondern ist auch „als Feier des angeblichen protestantisch-deutschen Nationalcharakters“⁹⁷⁸ national aufgeladen. „Im Jubiläumsjahr 1883 waren Nation, preußisch-deutsches Kaisertum und Luther untrennbar miteinander verbunden und der Staatsprotestantismus der evangelischen deutschen Territorien wurde zum Reichsprotestantismus.“⁹⁷⁹ Die offiziellen Feierlichkeiten zum 400. Geburtstag Martin Luthers wurden schon im September 1883 begangen und waren eine öffentliche Demonstration des Protestantismus in Deutschland, an der 10.000

⁹⁷⁶ Ebd.

⁹⁷⁷ Vgl. Johannes Schilling, Der Kleine Katechismus, 115: „Die Katechismustücke gelten als der Inbegriff dessen, was ein Christ zum Glauben und Leben bracht. Wer den Katechismus hat, hat das Wort der Schrift.“

⁹⁷⁸ Rainer Lächele, Protestantismus und völkische Religion, 150.

⁹⁷⁹ Silvio Reichelt, Der Erlebnisraum, 35.

Teilnehmende zu verzeichnen waren.⁹⁸⁰ Zu den Höhepunkten der Feierlichkeiten gehörte auch die Eröffnung der Lutherhalle durch den Kronprinzen Friedrich Wilhelm.⁹⁸¹

Am 31.10.1892 wurde die Schlosskirche in Wittenberg als ein kirchliches Nationaldenkmal wieder eingeweiht. Im ausgehenden Kulturkampf bildete die Neugestaltung des Kirchenraumes und des Turmes die Möglichkeit, die „Einheit und Stärke des protestantischen Deutschlands“⁹⁸² zu zeigen. So erhielten die Repräsentanten der anderen deutschen protestantischen Länder einen Platz im Chorraum der Kirche. Aus der Sicht Wilhelm II. galt es bei diesem Prestigeprojekt auf der einen Seite zur Stärkung der kirchlichen Bindung der Bevölkerung beizutragen und auf der anderen Seite dem Gottesgnadentum seiner Herrschaft einen angemessenen Ausdruck zu verleihen.⁹⁸³ Dem entsprach auch, dass ein Wittenberger Bekenntnis von den Vertretern des protestantischen Deutschlands unterzeichnet wurde.⁹⁸⁴ Wilhelm II. bemühte sich, dass mit den Einweihungsfeierlichkeiten, wie auch dem Bekenntnis, sein Name verbunden war.⁹⁸⁵ Dabei übernahm er die Rolle „als Sprecher der protestantischen Fürsten“⁹⁸⁶. Entsprechend konnte auch Holzhausen das Lob Wilhelms II. anstimmen: „Seine Majestät, unser Allverehrter Kaiser Wilhelm II. hat am 31[.] October pr. a. bei Gelegenheit der Einweihung der Schloßkirche zu Wittenberg in Gemeinschaft mit sämmtlichen evangelischen Fürsten Deutschland[s], die seiner Einladung nach Wittenberg gefolgt waren, ein unsere evangelische Kirche ehrendes Bekenntniß abgelegt, das ein Denkmal der Geschichte bleiben wird für alle Zeit. Dafür sind ihm alle evangelischen Christen Deutschlands aufrichtigen Dank schuldig.“⁹⁸⁷ Grundsätzlich ist in der Ausgestaltung der Kirche und der

980 Vgl. a. a. O., 36.

981 Vgl. a. a. O., 40.

982 A. a. O., 71.

983 A. a. O., 73.

984 Vgl. a. a. O., 85.

985 A. a. O., 87.

986 Ernst Bammel, Die Reichsgründung und der deutsche Protestantismus, 23.

987 LkA EKvW 4.6/224 (23.04.1893). Die zentrale Passage des Wittenberger Bekenntnisses lautet: „In evangelischer Glaubengemeinschaft haben Wir den Allmächtigen, gnadenreichen Gott in heißem Gebete angerufen, Unserem evangelischen Volke die Segnungen der Reformation zu bewahren, Gottesfurcht, Nächstenliebe und Unterthanentreue in Unseren Landen zu mehren. Unser deutsches Vaterland in Seiner gnädigen Obhut zu behalten, redliches Streben und Schaffen in allen Berufszweigen mit Seinem Segen zu krönen, Uns und allen Unseren Mitchristen durch Jesum Christum ein seliges Ende in der Gewißheit einer fröhlichen Auferstehung zu bescheren. Wie Wir zu dem die gesamte Christenheit verbindenden Glauben an Jesum Christum, den Mensch gewordnen Gottessohn, den Gekreuzigten und Auferstandenen, Uns von Herzen bekennen und wie Wir zu Gott hoffen, allein durch diesen Glauben gerecht und selig zu werden, also erwarten Wir auch von allen Dienern der evangelischen Kirche, daß sie allezeit beflossen sein werden, nach der Richtschnur des Wortes Gottes in dem Sinn und Geiste des durch die Reformation wiedergewonnenen reinen Christusglaubens ihres Amtes zu warten, das Volk zu Gottesfurcht und Unterthanentreue, zu

Feierlichkeiten zu erkennen, dass nationale Aspekte in den Vordergrund geschoben sind. Der Figurenschmuck der Schlosskirche weitet die Erinnerung von Luther und Melanchthon auf eine Reihe von weiteren Reformationen aus. In der Luther-Rezeption wird aus dem Reformator ein Nationalheld gemacht.⁹⁸⁸ Auch wenn dieser Aspekt bei Holzhausen nicht erwähnt wurde, verwandte er nicht den Begriff Volk, sondern spricht von den „evangelischen Christen Deutschlands“. Damit wurde der nationale Charakter des Wittenberger Bekenntnisses noch einmal mehr hervorgehoben. Damit liegt Holzhausen auch ganz auf der Linie der kaiserlichen Propaganda. Nach 1900 zog das Adjektiv „völkisch“ in seiner spezifischen Bedeutung in den Protestantismus ein.⁹⁸⁹ Anzeichen dieser Wende finden sich jedoch nicht bei Holzhausen, da sein Volksbegriff nicht in der Weise aufgeladen wurde. Volk und Volkszugehörigkeit wurden keinesfalls als eine besondere Schöpfungsordnung Gottes begriffen. Sein biblisch fundierter Konservativismus bewahrte ihn vielmehr davor, Volk und Vaterland absolut zu setzen. Für eine völkische Frömmigkeit war klar: „Der wahre Gottesdienst lässt sich hier als Dienst für Volk und Vaterland begreifen.“⁹⁹⁰

herzlicher Liebe und Erbarmung gegen alle Mitmenschen, auch gegen Andersgläubige anzuzleiten.“ (zit. n. Ernst Rudolf Huber/Wolfgang Huber (Hgg.), Staat und Kirche 3, 676).

⁹⁸⁸ Vgl. Silvio Reichelt, Der Erlebnisraum, 72.

⁹⁸⁹ Vgl. Rainer Lächele, Protestantismus und völkische Religion, 152.

⁹⁹⁰ A. a. O., 152.

7.4. Zusammenfassung

Das Ziel des pastoralen Handelns von Theodor Holzhausen lässt sich in der Hebung der Kirchlichkeit sehen. Sein Kirchenbegriff dabei war streng auf die evangelische Landeskirche und dem preußischen König als Kirchenoberhaupt bezogen. Die Bekenntnisschriften formulierten für ihn die Lehre und das Verständnis des christlichen Glaubens. Die Bibel war die alleinige Urkunde der göttlichen Wahrheit und wurde mit der konfessionellen Brille gelesen. Seine Haltung als Konservativismus zu kennzeichnen ist im Grunde zu schwach, sie ist vielmehr fundamentalistisch. Wenn auch Änderungen in der Lehre strikt abgelehnt wurden, war zur Verbesserung der Andacht die Nutzung der modernen Kommunikationsmöglichkeiten erlaubt. Die Spendenbriefe, um Geld einzuwerben, bedienten sich der neuen Verbreitungswiege in Kirche und kirchlichen Vereinen. Entsprechendes Schrifttum den Gemeindegliedern zu empfehlen, war nur möglich, weil es ein Zeitungs- und Verlagswesen gab, die das erst ermöglichte. Auch die Veränderung der Liturgie war für ihn ein Anliegen, das in der Gemeinde nicht so geteilt wurde. Die organische Integration des Abendmahl in den Hauptgottesdienst zeigt sein liturgisches Interesse und die Absicht, dem Gottesdienst eine spirituellere Dimension zu verleihen. Was die kirchlichen Strukturen im Kirchenkreis Paderborn betrifft ist auch die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts von der Ausdifferenzierung in Form von Gründung neuer Gemeinden bestimmt. Diakonische Einrichtungen wurden in den zwei Zentren Paderborn (St. Johannisstift) und Höxter (St. Petristift) errichtet. Für die Praxis von Holzhausen war das Bauen der Kirche im übertragenen Sinn, wie auch im wörtlichen Sinn zentral. In Driburg mussten Predigtstellen geschaffen werden, die auch Auswärtwohnenden die Möglichkeit zum Gottesdienstbesuch gab. In Warburg galt es die baufällige Kirche zu renovieren und den Gemeindeteil Rimbeck-Scherfede auf die Eigenständigkeit vorzubereiten und ein Kirchhaus als Multifunktionsgebäude (Gottesdienst, Unterricht und Wohnung unter einem Dach) zu errichten. Ein Kirchenbau sollte noch folgen.

In weiten Teilen sind die Strategien von kirchlich-konservativer Seite, mit einer sich wandelnden Welt umzugehen, nicht zielführend und nachhaltig gewesen. Der abgerissene Faden zu vielen gesellschaftlichen Gruppen (Arbeiter, Intellektuelle) konnte nicht mehr aufgenommen werden. Seit dem Ende des Ersten Weltkriegs bleibt die Tendenz zum Kirchenaustritt in der Bevölkerung bis heute stabil. Eine realistische Bewertung von

Kirchenbindung auch im 19. Jahrhundert ist schwierig, da auch die als Indikator herangezogene Abendmahlbeteiligungszahlen auch hier nur einen Ausschnitt repräsentieren und über den tatsächlichen Gottesdienstbesuch wenig aussagen. Auch die Einschätzungen Holzhausens über gut oder mäßigen Gottesdienstbesuch geben lediglich seine persönliche Meinung wieder, die an keinen Zahlen zu verifizieren ist. Vermutlich war die Zahl an distanzierten Gemeindegliedern auch in der Diasporasituation des östlichen Kirchenkreises Paderborn im 19. Jahrhundert nicht zu unterschätzen.

In dem Synodalbericht von 1891 brachte Theodor Holzhausen den Kern seiner Tätigkeit auf den Punkt: „In einer Zeit, wo solche Feinde zur Rechten und zur Linken unserer Kirche gegenüberstehen, gilt es die Augen offen zu halten, den Muth nicht zu verlieren, auf Gottes Gnade in Christo Jesu fest vertrauen und als Streiter Jesu Christi zum Kampfe stets bereit zu sein, aber vor allen Dingen in der rechten Weise und mit den rechten Waffen zu kämpfen, nämlich auf dem Boden der Bekenntnisse unserer evangelischen Kirche mit dem Schwerte des Geistes zu streiten, welches ist das Wort Gottes die öffentlichen Gottesdienste lebensvoller zu gestalten und auch in Jünglings- und Jungfrauenvereinen, in Arbeitervereinen und in Gemeindeversammlungen das Wort der Wahrheit auf den Leuchter zu stellen und durch innigen Verkehr der Seelsorger mit den Gemeinden dahin zu wirken, daß ein christliches Familienleben, christliche Hausordnung und Kindererziehung und ein lebendiges Christenthum wieder in immer weitere Kreise eingeführt werde.“⁹⁹¹ Dabei nannte er alle wesentlichen Elemente seines Selbstverständnisses, das sich in eine Welt von Auseinandersetzungen und Bedrohung des Protestantismus gestellt weiß. Wer fest im Glauben an Christus und das Bekenntnis steht, der war gerüstet für diese Krisensituation. Die Metaphorik ist auf den Kampf und die Auseinandersetzung bezogen.⁹⁹² Der Pfarrer hat die Aufgabe, alles zu tun, was für eine lebendige christliche Gemeinde förderlich ist.

Wenn Holzhausen eine Unterscheidung zwischen lebendigen und indifferenten Christeninnen und Christen in seiner Gemeinde macht, so bringt ihn das in die Nähe der erweckten Frömmigkeit des östlichen Teils Westfalens. In Hinblick auf die kirchenpolitischen Gruppierungen, die sich dann im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts konstituierten, ist er als Anhänger der positiven Richtung anzusprechen. Zu den

⁹⁹¹ LkA EKvW 4.6/223 (02.09.1891).

⁹⁹² Neutestamentlich lässt sich bei „Streiter Jesu Christi“ an 2Tim 2,3 und bei „Schwert des Geistes“ in Verbindung mit „Wort Gottes“ an Eph 6,17 denken.

Markenzeichen der Positiven gehörte, „die Position der biblischen und kirchlichen Autorität mit mehr oder weniger rückhaltloser Konsequenz vertreten.“⁹⁹³ Das Zusammenfinden als Positive Union war das Ergebnis der Einführung der Generalsynode für das Königreich Preußen gewesen.⁹⁹⁴ „Die Positive Union bezeichnete sich sogleich [...] als die einzige kirchliche Gruppe, in der das Bekenntnis ernst genommen werde, vor allem dann das Apostolikum. Dabei spielten kirchenpolitische Gesichtspunkte durchaus eine Rolle; denn unter diesem Banner war es möglich, sowohl den alten Kaiser als auch die konfessionellen Lutheraner zu gewinnen.“⁹⁹⁵ Die Positiven entfalteten innerhalb der verschiedenen Richtungen innerhalb des protestantischen Lagers im konservativen Spektrum eine integrative Kraft. Zugleich beschleunigte sich durch die Bildung dieser Kirchengruppe die Polarisierung innerhalb des Protestantismus in ein liberales und konservativ-positives Lager.⁹⁹⁶ Nach 1878 positionierte sich der Evangelische Oberkirchenrat im Sinn der Positiven Union.⁹⁹⁷ Die Wertschätzung des kirchlichen Bekenntnisses war eine entsprechende Positionierung im Nachgang des ersten Apostolikumstreits. In Hinblick auf die kirchenpolitische Gruppe der Positiven Union ist die Affinität Holzhausens klar. Die frömmigkeitstheologische Einordnung dagegen fällt schwerer. Obwohl Holzhausen in Halle studiert hat und sich Aspekte von Theologen der Erweckung in seinem Denken wiederfinden lassen, geben sich die zentralen Themen erweckter Frömmigkeit „wie Erlebnis und Entscheidung, Empfindung und Erfahrung“⁹⁹⁸ nicht so deutlich zu erkennen.

Auch das Verhältnis zwischen Staat und Kirche war von kirchlicher Seite deutlicher zu klären. Auch wenn das landesherrliche Kirchenregiment an sich nicht in Frage gestellt wurde, so wurde eine stärkere Selbstständigkeit angestrebt: „Soll unsere Kirche im Kampfe mit der katholischen Kirche Erfolge erreichen, soll sie überhaupt ihre Aufgaben als Volkskirche erfüllen und nicht zu einer bloßen Staatsinstitution herabsinken, dann muß sie, aus dem Bande des constitutionellen Staates befreit und aus dem Geschäftskreis des Kultusministers entlassen, durch rein kirchliche Organe mit dem summus episcopus an der Spitze geleitet, sich gemäß des ihr innewohnenden Geistes und der sie bewegenden Kräfte verfassungsmäßig entwickeln können. Denn in der ihr gegebenen synodalen Verfassung

⁹⁹³ Robert Kübel, Über den Unterschied, 16f.

⁹⁹⁴ Vgl. Martin Greschat, Adolf Stoecker, 63.

⁹⁹⁵ A. a. O., 60.

⁹⁹⁶ Vgl. Hanna Kasparick, Lehrgesetz oder Glaubenszeugnis?, 13.

⁹⁹⁷ Vgl. a. a. O., 14.

⁹⁹⁸ Gunther Wenz, „Gehe Du in Dich, mein Guido“, 71.

vermag die Kirche ihre Kräfte und Gaben nicht segensreich zu entfalten, wenn die von ihren administrativen Organen vorgelegten und von ihren synodalen Vertretungen beschlossenen gesetzlichen Bestimmungen von den durch einen andern Geist geleiteten Organe und Vertretungen des constitutionellen Staates beständig corrigirt und vereitelt werden können.“⁹⁹⁹ Die Forderungen nach einer größeren Eigenständigkeit der Kirche und einer klaren Distanz zum Staat waren im ganzen 19. Jahrhundert präsent. In den 1820er Jahren hatte schon Friedrich Schleiermacher gegen eine Staatskirche argumentiert und für eine Volkskirche plädiert.¹⁰⁰⁰ Der Ausbau der Synodalordnung für die Preußische Landeskirche mit der Einrichtung des Evangelischen Oberkirchenrats gingen in diese Richtung ohne das landesherrliche Kirchenregiment anzutasten. Im Bericht aus dem Jahr 1882 begründete er die Forderung nach mehr kirchlicher Eigenständigkeit ekklesiologisch: „Denn unsere Kirche ist nicht ein Staatsinstitut[,] nicht ein Verein im Staate, sondern eine Anstalt Gottes mit universellem Charakter die für die in ihr liegenden göttlichen Lebenskräfte eine freie, ungehinderte Bewegung verlangen muß, sollen sie zum Heile der Menschheit gereichen.“¹⁰⁰¹

Die Kategorie Geschlecht spielt in Bezug auf den Gottesdienstbesuch eine Rolle: „Das Kirchengehen ist hier noch nicht ganz in Verruf gekommen, obgleich es eine ganze Anzahl Gemeindeglieder gibt, welche gar nicht zur Kirche und zum Tische des Herrn kommen. Und zwar sind das meistens Männer, indeß kommen aus mancher Familien, aus welchen die Männer gar nicht zur Kirche und zum Tische des Herrn kommen, doch die Frauen ziemlich regelmäßig.“¹⁰⁰² Und wenige Jahre später das gleiche Urteil: „Der Kirchenbesuch von Seiten der Frauen ist besser, als von Seiten der Männer.“¹⁰⁰³ Auch bei Kindstaufen waren es die Väter, welche dem Gottesdienst nicht beiwohnten konnten. Auch in Mischehen kam das Desinteresse der evangelischen Ehemänner an religiösen Dingen, besonders der religiösen Kindererziehung, zum Ausdruck: „Es liegt das ohne Zweifel auch darin, daß in den meisten Familien mittleren und niedern Standes es fest Sitte geworden zu sein scheint, daß der Mann auch in Mußestunden sich um die Erziehung der Kinder nicht zu bekümmern pflegt, sondern das vielmehr der Frau überläßt, so daß es derselben, wenn

⁹⁹⁹ LkA EKvW 4.6/223 (04.11.1886).

¹⁰⁰⁰ Vgl. Eberhard Winkler, Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora, 17.

¹⁰⁰¹ LkA EKvW 4.6/223 (27.10.1882).

¹⁰⁰² LkA EKvW 4.6/223 (1871).

¹⁰⁰³ LkA EKvW 4.6/223 (28.05.1877).

sie katholisch ist, auch ein Leichtes ist, die Kinder für ihre Kirche zu gewinnen.“¹⁰⁰⁴ Diese Beobachtungen Holzhausen lagen im Trend der kirchlichen Diskussionen. Frauen nahmen stärker an den kirchlichen Veranstaltungen teil, während die Kirche eine von Männern geführte Institution blieb.¹⁰⁰⁵ Aber nicht nur in Deutschland war die Tendenz zu mehr weiblichen Gottesdienstbesuchenden wahrnehmbar.¹⁰⁰⁶ Dabei waren es gerade die Frauen, die Religion und bürgerliche Kultur im 19. Jahrhundert miteinander verbanden. „Die Frauen waren diejenigen, die die Religion in die bürgerlichen Innenräume trugen. Sie waren diejenigen, die die Privatsphäre mit Leben füllten. Religion wurde folglich nicht nur zur Kompensation genutzt, sondern sie half auch Neues zu erschaffen: Die Ausgestaltung einer genuin bürgerlichen Form des Privaten.“¹⁰⁰⁷ Das Weihnachtsfest mag hier ein anschauliches Beispiel sein.¹⁰⁰⁸ Dennoch unterschied sich das Bild der Frau bei liberalen und konservativen Theologen nur marginal.¹⁰⁰⁹ Mit dem Aufkommen einer feministischen Bewegung änderte sich das Selbstverständnis der Frauen: „Der Beruf der Hausfrau konnte für die elitär denkenden Feministinnen keine Alternative zur außerhäuslichen Erwerbstätigkeit sein, da Hausarbeit als unbezahlte und willkürlich auferlegte Tätigkeit als Sklavenarbeit eingestuft wurde.“¹⁰¹⁰ Im konservativen Bürgertum wurden die Forderungen der Frauenbewegung rundweg abgelehnt.¹⁰¹¹ In der Familie Holzhausen durften nicht nur die Söhne eine höhere Bildung genießen und studieren bzw. eine Ausbildung machen, sondern eben auch die Töchter. So erhielten auch alle Töchter eine Berufsausbildung. So gehörte das Studium der ältesten Tochter Emilie an der Musikhochschule in Leipzig zu den ersten Möglichkeiten für Frauen eine akademische Ausbildung zu erhalten. Mit dieser Einstellung war Theodor Holzhausen im Rahmen einer modernen bürgerlichen Einstellung. „Andererseits darf man nicht übersehen, daß hinter jedem bürgerlichen Mädchen, das studierte, ein Vater stand, der seine Einwilligung dazu gab und die Kosten trug. Keiner jungen Frau, die eine >damenhafte< Erziehung genossen hatte, wäre es leicht

¹⁰⁰⁴ LkA EKvW 4.6/223 (14.09.1870).

¹⁰⁰⁵ Vgl. Dietmar von Reeken, Kirche im Umbruch, 177.

¹⁰⁰⁶ Vgl. Hugh McLeod, Weibliche Frömmigkeit, 135.

¹⁰⁰⁷ Rebekka Habermas, Rituale des Gefühls, 191.

¹⁰⁰⁸ Vgl. Friedrich Schleiermacher, KGA I.5, 39: „Der freundliche Saal war festlich ausgeschmückt, alle Fenster des Hauses hatten ihre Blumen an ihn abgetreten; aber die Vorhänge waren nicht herunter gelassen, damit der hereinleuchtende Schnee an die Jahrszeit erinnern möchte. [...] So hatte es die heitere und verständige Ernestine angeordnet, damit nur almählig die halb im Scherz halb ernsthaft aufgeregte Ungeduld sich befriedigte, und die bunten kleinen Gaben noch ein Weilchen von einem vergrößernden Schimmer umgeben blieben.“

¹⁰⁰⁹ Vgl. Dietmar von Reeken, Kirche im Umbruch, 178.

¹⁰¹⁰ Herrad U. Bussemer, Bürgerliche Frauenbewegung, 194.

¹⁰¹¹ Vgl. a. a. O., 195.

gefallen, ohne Billigung ihrer Eltern oder anderer einflußreicher Verwandter eine bezahlte Beschäftigung aufzunehmen.“¹⁰¹²

¹⁰¹² Eric J. Hobsbawm, Kultur und Geschlecht, 178.

8. Kirche in der Krise: Ein- und Ausblicke

Grundsätzlich ist zu fragen, ob nicht die von Theodor Holzhausen entworfene Vorstellung von Kirche und Kirchlichkeit eine ist, die in vielen Punkten Anknüpfungspunkte zum 1Petr aufweist und von diesem beeinflusst sein könnte. Dazu gehört die Vorstellung eines erwählten Gottesvolks in Form der evangelischen Kirche, die sich in die Bedrängnis der römisch-katholischen Bevölkerungsmehrheit gestellt weiß. Die eschatologische Dimension der Entscheidungssituation über den Erhalt der Kirche angesichts vielfältiger Anfechtungen, ist ebenso dazu zu rechnen. Aber auch die strenge sittliche Forderung an das Handeln der Menschen ist zu nennen. Mit der Setzung des Themas Diaspora schon im ersten Vers bot gerade dieser Brief viele Möglichkeiten für Holzhausen, die eigenen angefochtene Situation im Licht der biblischen Schriften zu deuten. Der Schreiber des 1Petr sieht das Leiden der bedrängten Christinnen und Christen in Kleinasien als in dem Leiden Jesu Christi aufgehoben.¹⁰¹³ Eine Erfahrung, die Holzhausen angesichts seines Leidens am Katholizismus und der Unkirchlichkeit gut nachvollziehen konnte. Seine Kirche stand in der Spannung zwischen Vernichtung und Untergang auf der einen Seite und Bewahrung und Kirchlichkeit auf der anderen Seite. So war sein pastorales Handeln von dem Gefühl geprägt, eine große Krisensituation mitzuerleben.

„Daß die evangelische Kirche gegenwärtig einer ihrer tiefgehendsten Krisen entweder schon unterliegt oder doch mit raschen Schritten entgegengesetzt, ist eine in sehr weiten Kreisen verbreitete Überzeugung.“¹⁰¹⁴ Diese Einschätzung von Robert Kübel am Ende des 19. Jahrhundert klingt für viele Ohren auch heute noch aktuell. Viele kirchliche und theologische Diskurse sind ebenso durchzogen vom dem Gefühl, die Krise des Christentums mitzuerleben. In seiner ursprünglichen Wortbedeutung bedeutet „κρίσις“: Streit, Entscheidung, Auswahl, Gerichtsurteil. Der Begriff hat im Lauf der Zeit eine negative Konnotation erhalten. Krise muss zunächst einmal keine krisenhafte Konstellation beschreiben, sondern kann auch einfach als Situation verstanden werden, in der es gilt, Entscheidungen zu treffen. Im kirchlichen Kontext vermischen sich häufig beide Aspekte. Angesicht der gesellschaftlichen Veränderungen fühlt sich die evangelische Kirche selbst herausgefordert, neu aufzubrechen, da es „um die Gestaltung des Wandels in der

¹⁰¹³ Vgl. 1Petr 4,1.

¹⁰¹⁴ Robert Kübel, Über den Unterschied, 1.

evangelischen Kirche“¹⁰¹⁵ geht. In einem Impulspapier mit dem Titel „Kirche der Freiheit“ versuchte die EKD die Leitlinien für die Kirche im 21. Jahrhundert zu beschreiben. Als zentrale Herausforderung werden dabei die demographische Entwicklung, die finanzielle Situation, die Volkskirchlichkeit, der Traditionssabbruch, der Mitarbeitendenbestand, die Betriebs- und Baulastkosten der Kirchgebäude, die Verwaltungskosten und die kirchliche Schwächenanalyse genannt.¹⁰¹⁶ „Die faktische Reaktionsweisen der Landeskirchen auf den spürbaren Veränderungsdruck stimmen darin überein, dass eine Profilschärfung des Evangelischen geistlich und theologisch die richtige Reaktion auf die anstehenden Herausforderungen bildet. [...] Profilschärfung kann missverstanden werden als Verengung, als Verkirchlichung, als Abkehr von einer ökumenischen Grundhaltung oder als mangelnde Toleranz gegenüber anderen Religionen.“¹⁰¹⁷

In den Perspektiven für die evangelische Kirche wird weiter daran festgehalten, im Pfarramt den ekklesiologischen „Schlüsselberuf“¹⁰¹⁸ zu sehen und den Bildungsauftrag nur aus kirchlich-institutioneller Perspektive zu beschreiben. Dass das Impulspapier selbst vom Einschleichen der benannten Missverständnisse nicht gefeit ist, zeigt sich auch an dem Verständnis von Religionspädagogik: „In einer nicht mehr selbstverständlich christlich geprägten Welt sollte es in kirchlichen Kindergärten, in evangelischen Schulen, im Religionsunterricht, in Konfirmandengruppen und in Fortbildungsseminaren wieder zur Regel werden, dass solche Grundlagen und Grundtexte memoriert und interpretiert werden. Dazu ist eine Verständigung darüber nötig, was zum Grundbestand zentraler biblischer Texte, wichtiger evangelischer Lieder gehört und welches katechismusartige Wissen über Gottesdienst und Gebet, über Glaubensbekenntnis und Gebote jedem evangelischen Christen zu Gebote stehen sollte.“¹⁰¹⁹ Die Notwendigkeit einer Kanonisierung der Lehr- und Wissensbestände wird zumeist in einen Zusammenhang mit einem postulierten Traditionssabbruch gestellt.¹⁰²⁰ Nimmt man die Klagen Theodor Holzhausens und vieler Theologen und Kirchenmänner des 19. Jahrhunderts ernst, dann muss der Abbruch des traditionellen Wissensbestandes des Protestantismus früher datiert werden und ist kein spezifisches Problem des 20. oder 21. Jahrhunderts. Vielmehr liegt er in der Sache selbst begründet, weshalb Emmanuel Hirsch eben von der

¹⁰¹⁵ Kirchenamt der EKD (Hg.), Kirche der Freiheit, 13.

¹⁰¹⁶ Vgl. a. a. O., 21ff.

¹⁰¹⁷ A. a. O., 44.

¹⁰¹⁸ A. a. O., 71.

¹⁰¹⁹ A. a. O., 79.

¹⁰²⁰ Vgl. EKD, Engagement und Indifferenz, 70.

Transformationskrise sprach. Wie elementar die Veränderungen für den Protestantismus in Folge der Aufklärung gewesen sind, hat Markus Buntfuß für die Christologie beschrieben. „Denn im Zuge der neueren Theologiegeschichte seit der Aufklärung vollzieht sich eine Entwicklung, die man als doppelte christologische Entfremdung bezeichnen kann, nämlich als dogmatische Entfremdung vom Gottmenschen Christus und als historische Entfremdung vom irdischen Jesus.“¹⁰²¹ Diesen grundlegenden Schwierigkeiten in der Transformation traditioneller theologischer Aussagen begegnet man durchweg in allen Theologiefeldern.

Neben der Einsicht darüber, dass religionspädagogische Konzeptionen wie Evangelische Unterweisung oder Hermeneutischer Religionsunterricht seit fast einem halben Jahrhundert als überwundene Konzepte zu gelten haben, führt die vorgestellte Didaktik des Impulspapiers sowohl zur Verengung als auch zur Verkirchlichung der religionspädagogischen Bemühungen. Schon die Vorstellung eines Priestertums aller Gläubigen muss jeglicher Instruktionsdidaktik wehren - so gut sie auch gemeint sein mag. Was die Fragen nach religiöser Sozialisation betrifft, kommt die Studie immer wieder auf die Familie als wichtigen Sozialisationsanker zurück, dabei bleibt die Rolle des Religionsunterrichts, der mittlerweile vielfach zum Ort des Erstkontakts mit religiösen Themen geworden ist, unterbelichtet.¹⁰²² Im Hintergrund dieser Überlegungen zur Kanonisierung steht auf Seiten der Kirche die Angst, die Deutungshoheit über den christlichen Glauben zu verlieren. Unter dem Schlagwort der Profilierung wird hier Identitätspolitik betreiben. Im 19. Jahrhundert wurde dieser Konflikt am Streit um das Apostolikum und der Lehrfreiheit der theologischen Fakultäten durchgespielt und mündete in der Einführung kirchenrechtlicher Disziplinarordnungen. Entsprechend der ernüchternden Erkenntnis über die Wahrnehmungsfähigkeit von Kirche in Bezug auf die Lebenswirklichkeit der Menschen im Angesicht der weitreichenden Umwälzungen gerade durch die Industrialisierung und den rasanten Bevölkerungsanstieg der (Groß-)Städte, wie es an Holzhausen zu sehen war, bleibt kritisch an das Impulspapier die Frage zu richten, ob Kirche in der Diskussion um die Anpassung an veränderte Bedingungen letztlich aus der Selbstreferentialität herausfindet.¹⁰²³

¹⁰²¹ Markus Buntfuß, Verlust der Mitte oder Neuzentrierung?, 349.

¹⁰²² EKD, Engagement und Indifferenz, 131f.

¹⁰²³ Reinhard Schmidt-Rost spricht der entgegengesetzten Richtung von der Befreiung vom „Joch der Sozialwissenschaften“ das Wort (Evangelisch sprechen lernen, 171).

Dieses Kapitel versucht die Ergebnisse aus der Untersuchung der pastorale Identitätskonstruktionen, wie sie Theodor Holzhausen als Vertreter der kirchlich-konservativen Pfarrer zum Ausdruck gebracht hat, unter den Stichworten Säkularisierungsängste, Verkirchlichung und Diaspora zusammenzubinden. Dabei zeigt es sich, dass diese Begriffe noch Relevanz für die heutigen kirchlichen Diskurse haben. Die theologischen Konzepte und Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts sind nicht einfach abgeschlossen, sondern sind in mehr oder mindert veränderter Weise vielfach noch aktiv und haben Einfluss auf die Wirklichkeitsdeutungen.

8.1. Säkularisierungsängste

„Säkularisierungsängste darf man heute überall dort vermuten, wo man Säkularisierungsprozesse in der neuzeitlichen Gesellschaft wahrnimmt.“¹⁰²⁴ Die Zeichen der Säkularisierung für die Menschen des 19. Jahrhundert waren: „die materielle Enteignung der Kirche, [...] die Trennung von Kirche und Staat im 19. Jahrhundert, [...] die Auflösung der protestantischen Personalunion von Landesherrn und oberstem Bischof, bald die Preisgabe des staatlichen Schutzes für kirchliche Institutionen und Anweisungen nach dem Ersten Weltkrieg. Bald war es die Verdrängung der Geistlichkeit aus der Schulleitung, bald die Unterwerfung der kirchlichen Lehrerausbildung unter staatliche Standards, bald die staatliche Degradierung der kirchlichen Taufe und Trauung zu rein fakultativen kirchlichen Akten. Säkularisierungsängste löste allerdings auch schon zuvor der quantitative Rückgang der Teilnahme an kirchlichen Riten und Festen aus, ebenso aber auch die Freistellung des religiösen Eides bei Rechtsverfahren, die rückläufige Nachfrage an kirchlich-religiösen Lesestoffen, später dann der Zuwachs der sogenannten Schundliteratur; ferner die rückläufige Verbindlichkeit kirchlicher Moralvorstellungen“¹⁰²⁵. Diese und weitere Erscheinungen waren die Auslöser für Ängste, die sich mit einer eschatologischen Dimension mischen konnten. Die Erwartung der nahen Apokalypse, die gerade von konservativen und frommen Kreisen getragen wurde, verstand die Endzeit in einem neuen Sinn. Im frühneuzeitlichen Protestantismus ließ es sich in Endzeitgewissheit leben, die im 19. Jahrhundert umgedeutet wurde. Es setzte sich ein metaphorisches Verständnis durch, bei dem die Endzeit „als Ende der bestehenden Weltepochen oder Gesellschaftsformation“¹⁰²⁶ gedeutet wurde.

Dieser endzeitlichen Rhetorik hat sich Theodor Holzhausen in seinen Berichten für die Kreissynoden sehr wohl bedienen können. Der Kampf um den Erhalt der evangelischen Kirche im Angesicht der Bedrohung von Katholizismus, Unkirchlichkeit, Sozialdemokratie und Liberaler Theologie deutete er auf dem Hintergrund apokalyptischen Denkens. Entsprechend klangen auch die Worte, mit denen er seinen letzten Bericht einleitete, der zwei Wochen vor seinem Tod entstanden ist: „Es hat ganz den Anschein, als ob die Kirche der letzten Zeit nahe komme. Denn alle von dem Herrn Jesus für dieselbe gegebenen

¹⁰²⁴ Lucian Hölscher, Säkularisierungsängste, 133.

¹⁰²⁵ A. a. O., 134f.

¹⁰²⁶ A. a. O., 138.

Vorzeichen scheinen in gegenwärtiger Zeit immer mehr sich zu erfüllen.“¹⁰²⁷ Diese Angst schien auch geboten, weil für viele Menschen des 19. Jahrhunderts klar war, dass ohne den christlichen Glauben „Moral und gesellschaftlicher Zusammenhalt unmöglich“¹⁰²⁸ aufrechtzuerhalten waren. Dass hier vielfach Ängste die Wirklichkeitsdeutung präfigurierte, zeigt sich daran, dass ein Zusammenhang zwischen Säkularisierung und Moralverfall empirisch nicht zu verifizieren ist.¹⁰²⁹ Von den (Ver-)Wandlungen, die das Kennzeichen des 19. Jahrhunderts sind, fühlte sich ein Geistlicher wie Theodor Holzhausen überfahren: „Unsere Zeit hat das Eigenthümliche, daß sich in derselben die Ereignisse fast überstürzen. Auch die Gesetzgebung wird förmlich fabrikmäßig betrieben und leider pflegen die liberalen Ideen sich hierin überall Geltung zu verschaffen. Mit einem Geistlichkeitsparagraphen und einem Schulaufsichtsgesetz sind wir bereits beglückt. Im nächsten Jahr kommt vielleicht noch ein liberales Schulgesetz und die Einführung der obligatorischen Civilehe dazu. Überall wird aber die Kirche, welche doch durch derartige Gesetze auf das aller Empfindlichste getroffen wird, gar nicht gefragt, ob sie auch ihrerseits etwas dagegen einzuwenden habe.“¹⁰³⁰ Die Maßnahmen des Kirchenkampfes wurden in einer schnellen Folge durch den Reichstag in Kraft gesetzt. Bei den Gesetzgebungsprozessen war die Kirche in keiner Weise involviert gewesen, was das Gefühl der Marginalisierung von Kirche auf politischer Ebene und auf der persönlichen Ebene des Pfarramtes hervorrief. Umso schwerer müssen die Veränderungen der Stellung und Aufgabe des Pfarrers wiegen, wenn sie von außen herangetragen wurden. „Die Einführung der zivilen Personenstandsgesetzgebung von 1875, die den Pfarrern die Funktionen des Standesbeamten wegnahm, bedeutete einen tiefen Einschnitt in das soziale Prestige und das pastorale Selbstverständnis.“¹⁰³¹ Heute werden diese Ängste in Form von „Warnungen vor den Gefahren der Optionssteigerung“¹⁰³² vorgetragen, da der Einfluss auf die Entscheidungen der Einzelnen durch Kirche und Pfarrerschaft immer mehr zurückgeht.

¹⁰²⁷ LkA EKvW 4.6/224 (28.10.1900).

¹⁰²⁸ Hans Joas, Glaube als Option, 47.

¹⁰²⁹ Vgl. a. a. O. 63.

¹⁰³⁰ LkA EKvW 4.6/223 (21.08.1872).

¹⁰³¹ Michael Klessmann, Das Pfarramt, 43.

¹⁰³² Hans Joas, Glaube als Option, 129.

8.2. Fundamentalismus und Verkirchlichung

Für die Situation des Protestantismus um 1900 beschreibt Hans Martin Müller die Spaltung zwischen modernem Liberalismus und orthodoxem Konservativismus so: „In Kirche und Theologie tut sich in dieser Lage ein schmerzhafter Zwiespalt auf zwischen einem subjektiven, an der modernen Wissenschaft geschärften Wahrheitsbewußtsein, und einer in Bekenntnis und Verfassung wurzelnden traditionellen Christlichkeit.“¹⁰³³ Hier wird eine subjektive, moderne und wissenschaftliche Theologie einer traditionsbewussten und am bekenntnisorientierten Frömmigkeitstheologie gegenüber gestellt. Doch trifft eine solche Einschätzung die Dimension der zugrunde liegenden Problematik? Müsste man nicht vielmehr in diesem Zusammenhang von einer Verharmlosungskultur des Konservativismus und Traditionalismus sprechen? Im Hinblick nicht nur auf die Einstellung von Theodor Holzhausen und vielen anderen Theologen und Geistlichen bietet sich die Kategorie des Fundamentalismus deutlicher an. Auch wenn der Begriff erst im 20. Jahrhundert zu greifen ist, so geht seine Ideengeschichte doch weiter zurück. Jörg Lauster nennt denn auch „Erweckung, Konfessionalismus, Fundamentalismus“¹⁰³⁴ in einem Atemzug. Die Stellung einer fundamentalistischen Einstellung zur Moderne ist ambivalent, weil sie zwar die Moderne grundsätzlich ablehnen konnte und zugleich sich ihrer neuen medialen Möglichkeiten zu bedienen wusste. Deshalb ist der Fundamentalismus „ein Krisenphänomen der Moderne“¹⁰³⁵. In der sich wandelnden Welt des 19. Jahrhunderts, die von zunehmender Pluralität geprägt war, gaben fundamentalistische Antworten Halt und Orientierung. In der Bibel konnte die Wahrheit wiedergefunden werden, indem eine soteriologische Deutung des Todes Jesu nicht lediglich als Metapher interpretiert werden konnte, sondern eine Heilstatsache bildete. „Zu dieser neuen Erweckungsfrömmigkeit gehört ein neuer fundamentalistischer Biblizismus; die Bibel ist Grundlage des Lebens - nicht als Urkunde von Gottes Taten, sondern als persönlich gesprochenes, erfahrenes, als konkretes und buchstäbliche zu nehmendes Wort.“¹⁰³⁶ So stellte August Friedrich Christian Vilmar seiner Theologie der Tatsachen auch die Theologie der Rhetorik gegenüber. Das

¹⁰³³ Hans Martin Müller, Persönliches Glaubenszeugnis, 223.

¹⁰³⁴ Jörg Lauster, Die Verzauberung der Welt, 504.

¹⁰³⁵ A. a. O., 508.

¹⁰³⁶ Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800-1866, 425.

fundamentalistische Weltbild gab „ein geschlossenes Weltbild mit sehr klaren ethischen Anweisungen.“¹⁰³⁷

Wenn man sich das pastorale Identitätskonstrukt Theodor Holzhausens betrachtet, dann ist dieses ein abgeschlossenes System, bei dem klar definiert ist, was dazu gehört und was eben nicht. Katholizismus, Sozialdemokratie und Liberale Theologie stehen ganz eindeutig auf der anderen Seite einer Weltsicht, die die göttliche Wahrheit der Bibel entnimmt und sich durch die Tradition der Bekenntnisse bestätigt weiß. Dabei hatte zweifelsohne immer die Bibel den Vorrang. Weitere Auslegungsmöglichkeiten waren denkbar, die jedoch keine Wahrheitsfähigkeit besaßen. Die historisch-kritische Bibellexegese, die sich im 19. Jahrhundert entwickelte, war nicht in der Lage, die biblischen Schriften in Hinblick auf ihre reale Erlösungsdimension zu lesen. In seinem Weltbild erhielt die Kirche eine starke Stellung, die vielfach in ihrem Bestand bedroht war. Von außen von einem scheinbar übermächtigen Feind, der auf ihre Zerstörung trachtete: die römisch-katholische Kirche. Materialismus und Sozialismus mit ihrer Religionskritik waren ebenso bedrängend. Von innen trug die Vielstimmigkeit und Uneinigkeit des Protestantismus dazu bei die Kirche von innen her zu zersetzen. Unkirchlichkeit, Indifferentismus und Unsittlichkeit bei dem Mitgliedern der evangelischen Kirche würden dieses Werk vollenden.

Hartmut Lehmann zieht die Linien neupietistischer Strömungen von 1800 bis heute, in dem er einen Bogen mit fünf Phasen spannt.¹⁰³⁸ Vielfach haben fundamentalistische Gruppen den Weg aus den Kirchen in eigene Strukturen gewählt. Die Erweckungsbewegung mündete selbst schließlich in der Gemeinschaftsbewegung. Für Friedrich Wilhelm Graf tragen die Konservativen des 19. Jahrhunderts an den Problemen der evangelischen Kirche von heute Mitschuld. In frömmigkeitstheologischer Hinsicht war das Konzept Kirchlichkeit für diese Kreise von zentraler Bedeutung gewesen und viel wurde unternommen, der Unkirchlichkeit zu wehren. In seiner Untersuchung zu Pfarrern im Süden der Hannoverschen Landeskirche im 19. Jahrhundert kommt Rainer Marbach zu einer entsprechenden Einschätzung: „Dieser Sieg der kirchlichen Restauration gehörte zu den Voraussetzungen dafür, daß Kirchenvertreter sich weitgehend darauf beschränkten, mit ihrem konservativen sozialethischen Normen und Verhaltenserwartungen als Stützen der überkommenen Gesellschaftsordnung, als Bewahrer ständisch-patriarchalischer Wertvorstellungen in Staat und Gesellschaft zu fungieren, deren Erfüllung aufgrund der

¹⁰³⁷ Jörg Lauster, *Die Verzauberung der Welt*, 509.

¹⁰³⁸ Vgl. Hartmut Lehmann, *Die neue Lage*, 4f.

konfessionalistischen Neigung zur Gleichsetzung von Bekenntniskirche und Christentum in der Praxis als identisch mit der Realisation einer christlichen Lebensführung angesehen wurde.¹⁰³⁹ Die fundamentalistischen Kreise innerhalb des Protestantismus hielten im 19. Jahrhundert noch an dem Modell der Volkskirche fest.¹⁰⁴⁰ Aus der heutigen Perspektive muss man jedoch sagen, dass deren missionarischen Strategien und Bemühungen keinen nachhaltigen Erfolg gezeigt haben und die Bindung an Kirche gerade im 20. Jahrhundert stetig abgenommen hat. Weder die Diskussionen um Gemeindeaufbau noch um Mission haben sich als weiterführend erwiesen. Die Gründe hierfür liegen auch darin, dass die Diskussion noch vielfach in den Denkvorstellungen des 19. Jahrhunderts be- und gefangen sind.

Als weiteren Grund, die wirklichen Lebensverhältnisse der Menschen nicht in den Blick zu bekommen, nennt Jochen-Christoph Kaiser die Limitierung des Berufs Pfarrer, der im 19. Jahrhundert davon geprägt war, dass die Pfarrer als Staatsbeamte für festgelegte Angelegenheiten zuständig waren. Entsprechend dieser Beamtenmentalität gab es auch kaum Gelegenheiten zum überparochialen Austausch zwischen den Pfarrern eines Kirchenkreises oder einer Kirchenprovinz.¹⁰⁴¹ Deshalb war es auch nicht möglich, Instrumente gegen die in weiten Teilen herrschende Probleme, wie der Armut, zu entwickeln. Auch wenn bei Holzhausen die Loyalität zum preußisch-deutschen Staat klar ist, verstand er sich doch weniger als Staatsbeamter, sondern ganz deutlich als Kirchenbeamter. Ihm verstellte der Kirchen- bzw. Kirchlichkeitsbegriff den Zugang zur Lebenswirklichkeit der Menschen und nicht ein beamtisches Selbstbewusstsein.

Die feindliche Haltung der modernen Theologie gegenüber hat nach dem Zweiten Weltkrieg zu neuen Auseinandersetzungen mit fundamentalistischen Gruppen geführt. Auslöser war damals die Entmythologisierungsdebatte um Rudolf Bultmann. Die Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ konnte 1966 zu einer Veranstaltung in Dortmund 20.000 Menschen mobilisieren.¹⁰⁴² Aber auch neue kirchenamtliche Veröffentlichungen verharmlosen fundamentalistische Tendenzen innerhalb des Protestantismus. So wird von „kirchlich Hochaktiven“¹⁰⁴³ geredet, die zu einem Drittel ein

¹⁰³⁹ Rainer Marbach, Säkularisierung und sozialer Wandel, 21.

¹⁰⁴⁰ Gangolf Hübinger, Kulturprotestantismus und Politik, 301.

¹⁰⁴¹ Vgl. Jochen-Christoph Kaiser, 150 Jahre Gustav-Adolf-Verein, 373f.

¹⁰⁴² Vgl. Norbert Friedrich/Joachim Waltemate, Die Bekenntnisbewegung, 321.

¹⁰⁴³ Vgl. EKD, Engagement und Indifferenz, 48.

„literales Bibelverständnis“¹⁰⁴⁴ haben. Im Gegenzug werden die distanzierten Kirchenmitglieder in ihrer Haltung problematisiert: „Ebenso falsch ist es aber, die >distanzierte Kirchlichkeit< zur Normalform evangelischer Religiosität zu erheben. Wenn die Identität einer Kirche sich im Gottesdienst darstellt und in ihm immer neu für die Gemeinschaft und ihre einzelnen Mitglieder gewonnen wird, ist es nicht zur Normalität zu erklären und damit theologisch zu legitimieren, dass die Mehrzahl der Mitglieder keinen Anlass sieht, an dieser konstitutiven Veranstaltung überhaupt oder gar oft teilzunehmen.“¹⁰⁴⁵

Theodor Holzhausen trägt sein frömmigkeitstheologisches Konzept unter dem Leitwort der Kirchlichkeit vor. Als im 19. Jahrhundert neue Frömmigkeitspraxis ist Kirchlichkeit von der Innerlichkeit des Pietismus unterschieden durch die Betonung einer äußerlichen Praxis. „Gerade darin zeigt sich nun, dass die Frömmigkeit jetzt stärker als bisher auf die Kirche als ihren Mittelpunkt ausgerichtet war, ihre Ernsthaftigkeit in erster Linie an der Teilnahme am kirchlichen Leben gemessen wurde.“¹⁰⁴⁶ Man glaubte von der ausgeübten äußerlichen Frömmigkeitspraxis auf eine innere Gläubigkeit schließen zu können. Lucian Hölscher hat mit seiner Aufbereitung des kirchlich-statistischen Materials von 1800 bis 1945 und seiner Auswertung der Zahlen für die Teilnahme am Abendmahlbesuch empirische Grundlagen bereitgestellt, um die Intensität von Kirchlichkeit beschreiben und auswerten zu können.¹⁰⁴⁷ Um einigermaßen valide Aussagen über die Frömmigkeit im 19. Jahrhundert zu machen, sind die statistisch erfassten religiösen Praxen repräsentativ. Dem müssten entsprechende qualitativen Untersuchungen, wie diese, zur Seite gestellt werden, um ein vollständigeres Bild zu gewinnen und Frömmigkeitspraxis und -theologie zusammen zu bringen.

In der letzten, fünften Untersuchung über die Kirchenmitgliedschaft bedient sich die EKD auch weiterhin des Kirchlichkeitskonzepts,¹⁰⁴⁸ um Aussagen über die derzeitige Lage der evangelischen Kirchen machen zu können. „Die Zugehörigkeit zur Kirche wird auch [...] weiterhin durch Fragen nach der Verbundenheit mit der Institution, nach typischen Erfahrungen und Einstellungen erforscht. Erkundet wird, wie die familiäre Sozialisation, aber auch andere Faktoren wie Alter, Bildung, Lebensstil und Frömmigkeitsprofil die

¹⁰⁴⁴ Vgl. a. a. O., 47.

¹⁰⁴⁵ Eberhard Winkler, Identität und Differenz, 1233.

¹⁰⁴⁶ Lucian Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, 181.

¹⁰⁴⁷ Vgl. a. a. O., 183f.

¹⁰⁴⁸ EKD, Engagement und Indifferenz, 45.

Zugehörigkeit prägen.“¹⁰⁴⁹ Es werden unterschiedliche Formen von dieser Verbundenheit beschrieben, die nach ihrer Intensität bezeichnet werden. Zu einer „intensive[n] Mitgliedspraxis“ gehören „häufiger Gottesdienstbesuch, mindestens einmal im Monat, persönlicher Kontakt zu einem Pfarrer bzw. einer Pfarrerin im Laufe des letzten Jahres, aktive Beteiligung am kirchlichen Leben außerhalb des Gottesdienstes, etwa durch Übernahme einer Leitungsaufgabe im Kirchenvorstand oder in einer kirchlichen Gruppe, durch Mitarbeit beim Gemeindebrief oder im Besuchsdienst oder auch durch Mitwirkung in Chören oder Musikgruppen.“¹⁰⁵⁰ Grundsätzlich ist zu beobachten, dass diese Gruppe innerhalb der Kirche ansteigt. Zugleich nimmt auch die Gegengruppe an Kirchenmitgliedern zu, die kaum Berührungspunkte mit Kirche haben. Interessanterweise wird diese Gruppe mit dem Begriff der Indifferenz belegt, in dem die Polemik des 19. Jahrhunderts gegen den Indifferentismus der Kirchenmitglieder anklingt. Bei diesem Prozess der Stärkung der Ränder wird die Mitte freilich ausgedünnt.¹⁰⁵¹ Dieser Kategorisierung durch Kirche steht die eigene Wahrnehmung der Mitglieder gegenüber: „Die überwiegende Mehrheit aller befragten Evangelischen hält sich für einen religiösen Menschen, besucht zumindest mehrmals im Jahr einen Gottesdienst, betet mindestens mehrmals im Jahr und glaubt an einen Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat.“¹⁰⁵² Kirchlichkeit und Religiösität sind nicht deckungsgleich.

Die strikte Orientierung an Bibel und Bekenntnis hat Theodor Holzhausen den Weg einer Absolutsetzung bzw. Sakralisierung des Konzepts Nation nicht mitgehen lassen. Auch sind rassische Aspekte in seinem Denken nicht auffindbar gewesen, die sich z. B. in Antisemitismen geäußert hätten. Manche seiner Zeitgenossen haben diesen Weg beschritten, dessen Zielpunkt aus heutiger Perspektive klar ist. Dabei waren liberale wie konservative Kirchenmänner und Theologen, die sich nach dem Ersten Weltkrieg für eine völkische Religion stark machten. Sieht man auf die Anfänge im 19. Jahrhundert, stellt sich auch hier die Frage, ob es noch Nachwirkungen bis in die heutige Zeit gibt. „Man hat aus gegenwärtiger Sicht immer wieder kritisch angemerkt, dass vor allem die lutherisch geprägten Pfarrer [...] konservativ-national eingestellt war, dem Nationalstaat ergeben gegenüberstanden und zu einer religiösen Legitimation der Monarchie als der einzigen denkbaren Form der Obrigkeit und damit letztlich zur unseligen Geschichte des 20.

1049 A. a. O., 4.

1050 A. a. O., 43.

1051 Vgl. a. a. O., 12.

1052 A. a. O., 16.

Jahrhunderts beigetragen hat.“¹⁰⁵³ Die Mitgliedschaftsuntersuchungen der EKD geben darüber keine Auskunft. Um so interessanter ist eine von der Friedrich-Ebert-Stiftung in Auftrag gegebene Studie aus dem Jahr 2012, die auch die Kirchenzugehörigkeit berücksichtigt. Dabei kamen für eine ausländerfeindliche Haltung der Wert von 25,6 % unter den befragten Evangelischen heraus. Eine antisemitische Einstellung wurde immerhin von 7,8 % geteilt.¹⁰⁵⁴

¹⁰⁵³ Michael Klessmann, Das Pfarramt, 45.

¹⁰⁵⁴ Vgl. Oliver Decker u.a., Die Mitte im Umbruch, 47. Angesichts derartiger Befunde wäre eine entsprechende Ausweitung des Horizonts von zukünftigen Mitgliedschaftsuntersuchungen dringend geboten.

8.3. Fremdheitserfahrung und Diaspora

Die territorialen Veränderungen in Deutschland in Folge des Siebenjährigen Kriegs und der napoleonischen Ära beendeten auch das Prinzip von konfessionell-homogenen Gebieten. Neben der jüdischen Bevölkerungsminderheiten, die in verschiedenen Ländern anzutreffen waren, traten nun christliche Minderheiten. In katholischen Gebieten, wie dem ehemaligen Hochstift Paderborn, siedelten sich Evangelische an, die pastoral zu betreuen waren. Mit der Gründung des Gustav-Adolf-Vereins reagierte der Protestantismus auf diese neue Situation, da die Landeskirchen mit der neuen Lage überfordert waren. Die Initiativen von 1832 und 1841 ermöglichten diesen überregionalen Zusammenschluss. Schon im Jahr 1843 wurde in Münster ein westfälischer Hauptverein als regionale Untergliederung ins Leben gerufen.¹⁰⁵⁵ Im Rahmen der Aktivitäten der Gustav-Adolf-Vereine im 19. Jahrhundert war das Verständnis von Diaspora ein konfessionelles, wobei auch nationale Aspekte eine Rolle spielten.¹⁰⁵⁶ Theodor Holzhausen beklagte sich über die geringen Kenntnisse von zugezogenen Evangelischen, die bisher nicht in einer Diasporasituation gelebt hatten. Gerade die Unterschiede zur katholischen Kirche, aber auch das, was den Protestantismus ausmachte, waren diesen nicht bewusst. Die Diaspora stärkt das „Identitäts- wie das Differenzbewusstsein“¹⁰⁵⁷ in den Gemeinden. Der konfessionelle Diasporabegriff war bis weit in das 20. Jahrhundert tragfähig, kam aber mit der Abnahme konfessioneller Spannungen und der zunehmenden Entkirchlichung und Säkularisierung der Gesellschaft an seine Grenzen.

Neben den Aktivitäten des Gustav-Adolf-Werkes, das mittlerweile seine Aktivitäten stärker auf außerhalb Deutschlands liegende evangelische Diasporen gerichtet hat, war das zweite Wahrnehmungsfeld für den Diasporabegriff die kirchliche Situation in der DDR. Stark sinkende Mitgliedszahlen, die Abschaffung des Religionsunterrichtes in der Schule und weitere Maßnahmen brachten die evangelischen Kirchen in eine Minderheitssituation, die als Diaspora begriffen wurde. Auf der Synode der Kirchenprovinz Sachsen hielt Werner Krusche im Jahr 1973 einen Vortrag mit dem Thema „Die Gemeinde Jesus Christi auf dem Weg in die Diaspora“. Das bisherige Verständnis einer Kirche für andere, die sich von der

¹⁰⁵⁵ Vgl. Johann Friedrich Gerhard Goeters, Die Geschichte des rheinischen Gustav-Adolf-Werkes, 9.

¹⁰⁵⁶ Vgl. Eberhard Winkler, Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora, 25.

¹⁰⁵⁷ Eberhard Winkler, Identität und Differenz, 1231.

sozialistischen Diaspora missionarisch herausgefordert weiß, lehnte er darin ab.¹⁰⁵⁸ Vielmehr wollte er den Blick auf die damalige Lage der Kirche schärfen und dabei klären, wie sich Staat und Gesellschaft zur Kirche verhalten und wie letztere zur Minderheit wurde. Als das Besondere von Kirche in der DDR identifizierte er ein ideologisches Verständnis der Diasporasituation.¹⁰⁵⁹ Diese Veränderung sollte Kirche wahrnehmen, um sich positiv und produktiv mit ihrer Lage auseinander setzen zu können, indem nicht mehr die quantitative Dimension im Vordergrund stand, sondern die qualitative. „Die Diaspora-Situation eröffnet uns die chancenreiche Konzentration auf das Entscheidende, das wirklich Notwendige und Not Wendende. Das Leben der Gemeinde in der Diaspora könnte damit an Intensität und vielleicht auch an Qualität gewinnen. [...] Die Gemeinde in der Diaspora darf damit rechnen, aus ihrer volkskirchlichen Konturenlosigkeit herauszukommen und wieder ein klares Profil zu bekommen. Sie könnte wieder als eine Größe eigener Art erkannt werden, als die Stadt auf dem Berge.“¹⁰⁶⁰ Im Ganzen sind es vier große Chancen, die aus dem Neuverständnis von Diaspora resultieren: „1. Konzentration auf das Eigentliche, 2. Gewinnung eines klaren Profils, 3. die Machtlosigkeit der Kirche, 4. die zunehmende Bedeutung von Gemeinschaft.“¹⁰⁶¹ Zugleich propagierte Krusche damit auch das Ende von Kirche als Volkskirche und wies den Weg zum ekklesiologischen Modell einer Bekenntniskirche. Eberhard Winkler schlägt vor, in diesem Zusammenhang den Begriff der „säkularen Diaspora“¹⁰⁶² zu verwenden.

In den Kulturwissenschaften wurde die Diasporaforschung stark von einem bestimmten jüdischen Paradigma bestimmt, das eine von der Heimat getrennte Gemeinde beschreibt (נָזְרִיאֵן), die auf die Heimkehr in das gelobte Land wartete.¹⁰⁶³ Diese Konzept war vor allem mit der Stadt Babylon als Exilsort verbunden. Daneben existierten freilich weitere Diasporagemeinden, die außerhalb der theologischen Konzeptionen der Schriften der Hebräischen Bibel blieben.¹⁰⁶⁴ Bis in die 1990er Jahre war der Gedanke der Rückkehr in die Heimat ein wichtiges Element in kulturwissenschaftlichen Verständnis von Diaspora. In den frühen christlichen Gemeinden wurde der Diasporabegriff zum Verständnis der eigenen Situation fruchtbar gemacht, der ohne eine Rückkehrvorstellung auskommen

¹⁰⁵⁸ Vgl. Werner Krusche, Die Gemeinde Jesu Christi auf dem Weg in die Diaspora, 57.

¹⁰⁵⁹ Vgl. a. a. O., 60.

¹⁰⁶⁰ Werner Krusche, Die Gemeinde Jesu Christi auf dem Weg in die Diaspora, 65f.

¹⁰⁶¹ Karl-Christoph Epting, Evangelische Diaspora, 57.

¹⁰⁶² Vgl. Eberhard Winkler, Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora, 27.

¹⁰⁶³ Vgl. Ps 146, 2 und Neh 1,9.

¹⁰⁶⁴ Vgl. Rainer Albertz, Religionsgeschichte Israels 2, 381f.

konnte. In den Schriften des neutestamentlichen Kanons bietet sich der 1Petr an, da hier eine theologische Konzeption entworfen wird, für die das Leben in der Diaspora zentral ist. So wandte sich der unbekannte Briefschreiber an die „παρεπιδήμοις διασπορᾶς“¹⁰⁶⁵ in verschiedenen Regionen Kleinasiens. Den Christinnen und Christen dieser Gegenden bot der Schreiber den Begriff der Diaspora als Interpretationshilfe für ihre Minderheitssituation an, die von Diskriminierungen bestimmt war.¹⁰⁶⁶ „Das Verhältnis der im 1Petr Angesprochenen zu ihrer Umwelt ist wesentlich dadurch bestimmt, daß sie in ihr und an ihr leiden.“¹⁰⁶⁷ Das Gefühl nicht in der Gesellschaft akzeptiert zu sein, ließ sich als Fremdheitserfahrung ausdrücken. „Andererseits ist die marginalisierte Existenz nicht nur ein Geschick, das die Christen zu ertragen, sondern auch eine Sendung, die sie zu erfüllen haben.“¹⁰⁶⁸ Für 1Petr ist das Volk Gottes in seiner globalen Dimension zu verstehen, das dabei nur als Minderheit gedacht werden kann.¹⁰⁶⁹ „Die Ausgegrenzten sind die Auserwählten, die Knechte die Könige, die Fremden die Brüder, das einfache Volk bilden die Priester. Gottes Volk lebt in der Welt und bleibt in ihr.“¹⁰⁷⁰ Die Besonderheit des Fremdheitsverständnisses im 1Petr liegt nicht in der Abgrenzung zu Welt und Gesellschaft, sondern ist begründet in der Bezogenheit auf Gott und der Mitgliedschaft zu seinem Volk.¹⁰⁷¹

In seiner Untersuchung über die Entwicklung des Begriffs Nation hat Benedict Anderson einen wichtigen Aspekt zu seiner Entstehung in kreolischen Gemeinschaften analysiert. Die von den Spaniern in Amerika geschaffenen regionalen Verwaltungsstrukturen prägten die dort lebenden Menschen und wurden von ihnen schließlich als ihre Nation begriffen. Eher willkürliche Verwaltungseinheiten bekamen eine Sinn hervorbringende Dimension.¹⁰⁷² Ein ähnlicher Prozess lässt sich auch am Protestantismus im Kirchenkreis Paderborn feststellen. Bei den Evangelischen handelte es sich um Zugewanderte, da am Beginn des 17. Jahrhundert - mit Ausnahme von Herlinghausen - die letzten Evangelischen im Hochstift rekatholisiert wurden. Die Eingliederung in das Königreich Preußen im Jahr 1802 brachte erste evangelische Ansiedlungen. Somit konnten die Protestanten nicht an

¹⁰⁶⁵ 1Petr 1,1. Unter einem παρεπιδήμος ist ein Immigrant zu verstehen, der in Abraham einen Prototyp erkennen konnte (Vgl. Thomas Popp, Die Kunst der Konvivenz, 125).

¹⁰⁶⁶ Vgl. Thomas Söding, Grüße aus Rom, 37.

¹⁰⁶⁷ Reinhart Feldmeier, Die Christen als Fremde, 105.

¹⁰⁶⁸ Thomas Söding, Grüße aus Rom, 37.

¹⁰⁶⁹ A. a. O., 28.

¹⁰⁷⁰ A. a. O., 42.

¹⁰⁷¹ Reinhart Feldmeier, Die Christen als Fremde, 178.

¹⁰⁷² Vgl. Benedict Anderson, Die Erfindung der Nation, 60ff.

eine eigene Tradition anknüpfen und waren selbst heterogener Herkunft.¹⁰⁷³ In Brakel bestand die erste Gottesdienstgemeinde im Jahr 1831 aus zugezogenen Beamtenfamilien.¹⁰⁷⁴ Das 20. Jahrhundert verstärkte den „kreolischen“ Charakter des Kirchenkreises durch die Ansiedlung von Vertriebenen nach dem Zweiten Weltkrieg und am Ende des Jahrhunderts durch russlanddeutsche Zuwanderung. Für die Gemeindeglieder sind ganz unterschiedliche Traditionen und Kulturen tragend, die in den Kirchengemeinden des Kirchenkreises Paderborn zusammenkommen. Dabei besteht die Aufgabe darin, dass die oder der Andere zum Teil meiner Welt werden kann.¹⁰⁷⁵ Die verbindenden Konstruktionen, die aus einer verfassten Institution eine Kirchengemeinde werden lassen, können in der Metaphorik von Gotteskindschaft oder Reich Gottes dargestellt werden. Sie sind „durch Zeichen [...] vermittelte glaubhafte andere Welten.“¹⁰⁷⁶ Nach dem Verlust der Hegemonialität der christlichen Großerzählung ist die Erzählung des Christentum in Konkurrenz zu vielen anderen Angeboten sinnproduzierender Erzählungen geworden. Für Theodor Holzhausen war dieser Prozess als eine Marginalisierung von Kirche und einer zunehmenden Heterodoxie in der Lehre verstanden worden. Seine Antwort bestand im Versuch, die Kirchlichkeit in seinen Gemeinden zu heben und in fundamentalistischer Weise auf von ihm für existenziell empfundenen Grundnahmen zu bestehen. Wo Holzhausen mit dem Wirken des Hl. Geistes rechnete, regierte vielmehr der Buchstabe.¹⁰⁷⁷

Das Konzept Virtualität bringt hier, wie Ilona Nord gezeigt hat, eine neue Dimension in die Diskussion. Damit stellt sich die Identitätsfrage für Kirche, da sie das Verbindende klarmachen muss, um eine Gemeinschaft auf Dauer und mit Zukunft sein zu können. Innerhalb des Christentum haben einzelne Gruppen einen neuen konstruktiven Zugang zum Begriff der Diaspora finden könne. Spannend ist in diesem Zusammenhang die Erzählung, die von Marcella Althaus-Reid in Bezug auf die Queer-Community entworfen und als „Indecent Theology“¹⁰⁷⁸ konzeptionalisiert wird. Die Entstehung einer Queer-

¹⁰⁷³ Für Theodor Holzhausen und seine Kollegen im Kirchenkreis spielt die Reformationsgeschichte Paderborns keine Rolle, obwohl z. B. Franz von Löher im Jahr 1874 die „Geschichte des Kampfes um Paderborn“ veröffentlichte.

¹⁰⁷⁴ Vgl. Werner Neermann, Die evangelische Kirchengemeinde Brakel, 258.

¹⁰⁷⁵ Vgl. Luce Irigaray, *How can we meet the other?*, 108.

¹⁰⁷⁶ Ilona Nord, *Realitäten des Glaubens*, 6.

¹⁰⁷⁷ Vgl. 2Kor 3,6; Oder - in Schleiermachers Worten - gehört Holzhausen zu denen, „die nur in den verwitterten Ruinen des Heiligtums am liebsten wohnen“ (KGA I.2, 190). Vgl. dazu Günter Bader, *Geist und Buchstabe*.

¹⁰⁷⁸ Vgl. dazu Marcella Althaus-Reid, *Indecent Theology*.

Diaspora beginnt mit der Vertreibung aus dem Paradies: “That may be the utopian beginning of the Queer diaspora, starting with Other sexualities expelled from the Eden of loving, godly relationships and exiled in lands of heterosexuality.”¹⁰⁷⁹ Die Unterdrückung und Marginalisierung durch eine heteronormativ geprägte Theologie erfährt die nicht-heterosexuelle Theologin am eigenen Leib. „A Queer theologian has many passports because she is a theologian in diaspora, that is, a theologian who explores at the crossroads of Christianity issues of self-identity and the identity of her community, which are related to sexuality, race, culture and poverty.”¹⁰⁸⁰ Die Fremdheitserfahrung äußert sich hier als Frage nach der Andersheit. Die Andersheit wird zum Konstruktionsmoment von Identität, die sich durch soziologische Kategorien bestimmt weiß. Im Sinn des 1Petr müsste sich ein christliche Diaspora positiv durch ihre Zugehörigkeit zum Volk Gottes bestimmen. In seiner Vielfältigkeit kann sich ein solches Volk nicht als heterogene Gemeinschaft verstehen, sondern die Verschiedenheit wertschätzen.

In gesellschaftlicher Hinsicht sind die Rahmenbindungen für Kirche nach Winkler durch Begriffe wie „Individualisierung“¹⁰⁸¹, „Pluralismus“¹⁰⁸², „Erlebnisgesellschaft“¹⁰⁸³, „Information- und Mediengesellschaft“¹⁰⁸⁴ und „Freizeitgesellschaft“¹⁰⁸⁵ bestimmt. In der Praktischen Theologie kommt die Wirklichkeit der Menschen mittlerweile wieder in Blick unter dem Stichwort der „gelebten Religion“.¹⁰⁸⁶ Harald Schroeter-Wittke hat die Geschichte des Kirchentags in die Spannung zwischen Kirche und Welt gestellt und den Kirchentag als vor-läufige Kirche charakterisieren können: „Der Kirchentag ist vor-läufig, weil er stellvertretend für andere Gestalten von Kirche in die Bereiche vorläuft, wo sich Christentum und Welt begegnen.“¹⁰⁸⁷ Der Kirchentag gehört zu den Orten, an denen gelebte Religion und Spiritualität einen Raum gewinnen kann. Für eine zeitgemäße Ekklesiologie wäre zu fragen, wie kirchliche Strukturen und Organisationsformen den Charakter von Vor-läufigkeit erhalten können, die einen Zwischenraum eröffnen können. Die Dialektik von Kirche und Welt wäre dann in das Gefühl von Heimat und Fremde zu übersetzen. Dabei gelten jedoch folgende Sätze: Je stärker sich Kirche als Fremde versteht,

¹⁰⁷⁹ Marcella Althaus-Reid, *The Queer God*, 8.

¹⁰⁸⁰ A. a. O., 7.

¹⁰⁸¹ Vgl. Eberhard Winkler, *Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora*, 34.

¹⁰⁸² Vgl. a. a. O., 37.

¹⁰⁸³ Vgl. a. a. O., 40.

¹⁰⁸⁴ Vgl. a. a. O., 45.

¹⁰⁸⁵ Vgl. a. a. O., 50.

¹⁰⁸⁶ Vgl. dazu Albrecht Grözinger/Georg Pfeiderer (Hgg.), >Gelebte Religion< als Programmbegegnung.

¹⁰⁸⁷ Harald Schoeter-Wittke, *Kirchentag als vor-läufige Kirche*, 11.

desto heimatlicher wird sie. Je stärker sich Kirche als Heimat versteht, desto befremdlicher wird sie. Zu diskutieren bliebe, ob der Kirchenbegriff zwischen beiden Polen zum Oszillieren (Friedrich Schleiermacher) käme, oder den Ausblick auf einen dritten Raum ermöglichte (Homi K. Bhabha): „Wie also einem Anderen begegnen, wie einem Heterogenen, einem fremden Blick oder einer unbekannten Gebärde standhalten, ohne sie zunächst als solche interpretieren und damit aneignen zu wollen - d. h. auch: deuten zu wollen, was unverständlich bleibt, um so das Nichtverständliche als Nichtverständliches aufzulösen und zu integrieren?“¹⁰⁸⁸

Für den Diskurs über das Selbstverständnis von Kirche und Gemeinden wäre es hilfreich, von einem quantitativen Verständnis von Diaspora als Kirche, die zur Minderheit wird, Abstand zu nehmen. Vielmehr wäre eine Auseinandersetzung um ein qualitatives Verständnis angezeigt, dass christliches Leben stets in der Dimension einer Alteritätserfahrung zu begreifen weiß. Dabei muss seklusiven und exklusiven Tendenzen gewehrt werden, die einer fundamentalistischen Frömmigkeitstheologie das Wort reden. Die Heterogenität und Pluralität in den Gemeinden ist vielfach überhaupt erst einmal wahrzunehmen und als Herausforderung anzunehmen. Ziel ist dann eine inklusive Gemeinde, die verschiedenen Formen von Spiritualität Raum geben kann und somit Räume für ein Gefühl von Beheimatung eröffnet.

¹⁰⁸⁸ Dieter Mersch, Die Frage nach Alterität, 40.

9. Anhänge

9.1. Kommunizierendenstatistik von 1843 bis 1900

Jahr	Kirchenprovinz Westfalen ¹⁰⁸⁹	Kirchenkreis Paderborn ¹⁰⁹⁰	Kirchenkreis Paderborn ¹⁰⁹¹	Driburg ¹⁰⁹²	Warburg
1843			63,0 % (6052: 3815)		49,4 % (350: 173)
1844			64,2 % (6374: 4089)		36,5 % (400: 146)
1845			59,6 % (6752: 4023)		42,9 % (350: 150)
1846			71,4 % (6146: 4386)		38,3 % (400: 153)
1847			65,5 % (6623: 4336)		44,3 % (400: 177)
1848			65,4 % (6560: 4292)		44,3 % (400: 177)
1849			58,9 % (6425: 3787)		37,5 % (400: 150)
1850	47,7 %		66,8 % (6382: 4264)		49,3 % (400: 197)
1851	47,6 %	69,2 %	69,2 % (6382: 4414)		45,0 % (400: 180)
1852	47,3 %	64,9 %	56,8 % (8044: 4572)	64,2 % (330: 212)	50,0 % (400: 200)
1853	46,9 %	62,0 %	62,0 % (7701: 4774)	55,3 % (380: 210)	46,7 % (600: 280)
1854	46,1 %	63,8 %	62,1 % (7546: 4684)	71,7 % (276: 198)	60,0 % (400: 240)
1855	47,2 %	67,1 %	65,3 % (7632: 4986)	80,0 % (200: 160)	58,1 % (430: 250)
1856	47,3 %	67,5 %	67,5 % (7716: 5208)	99,5 % (200: 199)	55,6 % (450: 250)
1857	49,2 %	66,0 %	68,6 % (7705: 5287)	90,5 % (200: 181)	52,0 % (500: 260)
1858	48,9 %	69,8 %	69,7 % (7474: 5212)	80,4 % (230: 185)	38,7 % (690: 267)
1859	49,2 %	71,9 %	68,2 % (7632: 5208)	74,3 % (230: 171)	39,7 % (680: 270)

¹⁰⁸⁹ Daten entnommen: Lucian Hölscher, Die Religion des Bürgers, 630.

¹⁰⁹⁰ Daten entnommen: Lucian Hölscher (Hg.), Datenaltas zur religiösen Geographie 4, 599f.

¹⁰⁹¹ Nach den Kreissynodalprotokollen erstellt.

¹⁰⁹² Die Daten für die Kirchengemeinden Driburg und Warburg wurden den jeweiligen jährlich erstellten Berichten zur Kreissynode (Driburg: LkA EKvW 4.6/131; Warburg: LkA EKvW 4.6/223 und 224) und dem statistischen Anhang zu den Protokollen der Kreissynode Paderborn entnommen. Differiert die Zahlangabe zwischen dem Bericht und dem Protokoll wurde der Zahl im Gemeindebericht der Vorzug gegeben.

1860	49,2 %	68,0 %	66,5 % (7741: 5148)	72,6 % (230: 167)	
1861	50,2 %	76,7 %		85,2 % (230: 196)	59,4 % (665: 395)
1862	48,1 %	68,9 %	64,6 % (8410: 5436)	22,2 % (900: 200)	45,9 % (665: 305)
1863	49,8 %	60,5 %	63,6 % (8412: 5354)	25,0 % (300- 1000: 250)	
1864	48,1 %	67,7 %	60,5 % (7812: 4726)	70,0 % (300: 210)	45,7 % (600: 274)
1865	50,4 %	74,2 %		70,6 % (350: 247)	49,8 % (550: 274)
1866	48,6 %	67,9 %	67,9 % (7824: 5315)	72,9 % (350: 255)	
1867	46,6 %	70,2 %	67,7 % (7930: 5366)	91,8 % (280: 257)	
1868	46,3 %	74,3 %	70,2 % (7747: 5437)	90,4 % (280: 253)	50,0 % (ca. 600: ca. 300)
1869	45,8 %	71,5 %	71,5 % (7820: 5594)	80,4 % (280: 225)	50,0 % (ca. 600: ca. 300)
1870	45,8 %	70,5 %			60,0 % (ca. 550: ca. 330)
1871	42,3 %	68,8 %	64,0 % (7834: 5017)	84,6 % (280: 237)	
1872	43,9 %	70,3 %		90,7 % (280: 254)	50,1 % (629: 320)
1873	45,6 %	68,3 %		96,8 % (280: 271)	71,2 % (730: 520)
1874	41,9 %	68,9 %		80,9 % (320: 259)	
1875	41,4 %	69,3 %		76,3 % (320: 244)	62,8 % (860: 540)
1876	43,2 %			87,5 % (320: 280)	
1877	41,5 %			91,3 % (320: 292)	
1878	41,0 %			88,6 % (350: 310)	(?: 454)
1879	38,5 %		66,4 % (8289: 5501)	91,1 % (350: 319)	56,3 % (963: 542)
1880	38,2 %	63,5 %	63,5 % (9250: 5878)	74,0 % (470: 348)	59,1 % (960: 567)
1881	40,0 %		60,8 % (9522: 5790)	70,6 % (479: 338)	57,5 % (1095: 630)

1882	39,3 %		60,6 % (9540: 5782)	75,4 % (479: 361)	48,7 % (1125: 548)
1883	38,3 %	63,7 %	63,7 % (9539: 6076)	71,4 % (479: 342)	55,5 % (1165: 646)
1884	37,4 %		57,9 % (10769: 6239)	70,4 % (470: 337)	50,2 % (1240: 623)
1885	38,3 %	60,8 %	63,3 % (9913: 6276)	81,7 % (480: 392)	45,2 % (1220: 551)
1886	38,0 %	61,7 %	61,7 % (10319: 6370)	78,1 % (480: 375)	61,5 % (1170: 720)
1887	37,8 %	61,1 %	63,3 % (10357: 6558)	77,1 % (480: 370)	63,4 % (932: 591)
1888	37,8 %	55,2 %	57,8 % (10443: 6039)	74,0 % (470: 348)	46,6 % (1003: 467)
1889	36,7 %	60,8 %	64,4 % (10529: 6777)	76,0 % (480: 365)	46,8 % (1025: 480)
1890	37,7 %	57,3 %	58,2 % (11357: 6613)	88,4 % (500: 442)	46,5 % (1030: 502)
1891	37,5 %	60,2 %	59,2 % (11934: 7061)	82,5 % (520: 429)	40,6 % (1100: 447)
1892	37,2 %	61,9 %	62,1 % (12020: 7486)	84,0 % (520: 437)	43,9 % (1100: 483)
1893	36,9 %	61,3 %	62,7 % (12160: 7620)	91,9 % (520: 478)	48,6 % (1150: 559)
1894	37,7 %	59,7 %	61,9 % (12363: 7648)	80,6 % (530: 427)	45,2 % (1140: 515)
1895	35,4 %	56,3 %	56,3 % (13186: 7419)	75,5 % (530: 401)	43,4 % (1090: 473)
1896	35,7 %	60,4 %	63,9 % (12682: 8106)	81,5 % (530: 432)	54,2 % (1090: 541)
1897	35,2 %	60,6 %	61,2 % (13513: 8265)	91,3 % (530: 484)	51,9 % (1200: 566)
1898	34,7 %	61,0 %	62,1 % (13624: 8459)	81,9 % (530: 434)	44,8 % (1200: 537)
1899	34,4 %		59,8 % (13972: 8352)	81,5 % (530: 432)	43,3 % (1200: 520)
1900	33,9 %	64,5 %	64,5 % (14331: 9244)	89,4 % (530: 474)	38,5 % (1200: 462)

9.2. Synopse des Berichtsschemas zu den Kreissynoden

Schema der Provinzial-Synode 1838 ¹⁰⁹³	Schema der Provinzial-Synode 1880 ¹⁰⁹⁴
§ 1. Die Kirche A. Die Kirchen-Ordnung B. Die Kirchenlehre C. Das Confessionelle	§ 1. Die Kirche A. Allgemeines: Lage der Landeskirche, General-Synode etc. B. Die Kirchenordnung C. Die Kirchenlehre D. Das Confessionelle E. Dissidentenwesen
§ 2. Die Synoden I. Die Kreissynoden II. Die Provinzial-Synode	§ 2. Die Synoden A. Die General-Synode B. Die Provinzial-Synode C. Die Kreis-Synode a. Verhandlungen b. Institute
§ 3. Die Gemeinde A. Parochial-Angelegenheiten B. Pfarrvacanz-Angelegenheiten C. Pfarrwahl-Angelegenheiten	§ 3. Die Gemeinden A. Allgemeines: Bildung und Änderung der Parochien B. Bauten, Reparaturen, Todtenhöfe
§ 4. Presbyterien und Repräsentanzen	§ 4. Presbyter und Repräsentanzen
§ 5. Die Kirchen-Beamten A. Die Geistlichen B. Die Schullehrer C. Sonstige Kirchenbeamte	§ 5 Die Kirchenbeamten A. Die Geistlichen a. Die Pfärrer b. Die Emeriten c. Vacanzen
§ 6. Die Candidaten	§ 6. Die Candidaten
§ 7. Die Schulen a. der Schulunterricht b. Schulaufsicht	§ 7. Die Schulen im Verhältnis zur Kirche
§ 8. Catechumenen- und Confirmanden-Unterricht	§ 8 Katechumenen und Confirmanden-Unterricht
§ 9. Cultus und gottesdienstliche Handlungen I. Cultus II. Die Sakramente a. die Taufe b. das heilige Abendmahl c. Gottesdienstliche Handlungen	§ 9. Cultus und gottesdienstliche Handlungen A. Der öffentliche Gottesdienst a. Der Hauptgottesdienst b. Nebengottesdienste B. Die Sakramente C. Gottesdienstliche Handlungen a. Trauungen und Beerdigungen b. besondere Fest- und Feierlichkeiten
§ 10. Religiöser und sittlicher Zustand der	§ 10. Religiöser und sittlicher Zustand der

¹⁰⁹³ Vgl. dazu Verhandlungen der zweiten Westphälischen Provinzial-Synode, 4-64.

¹⁰⁹⁴ Vgl. dazu Verhandlungen der Sechzehnten Westfälischen Provinzial-Synode, Anhang 26f.

Gemeinden	Gemeinden
§ 11. Disciplinarsachen 1. Kirchen-Visitationen und Jahresberichte 2. Die Disciplinar-Ordnung	§ 11. Die Disciplinarordnung A. Kirchenvisitationen B. Die kirchlichen Register, Acten, Archive
§ 12. Verwaltungssachen I. Verwaltungs-Ordnung II. Matrikelangelegenheiten III. Kassenangelegenheiten	§ 12. Verwaltungssachen A. Die Verwaltungsordnung im Allgemeinen B. Lagerbücher, Veränderungsnachweise C. Rechnungswesen D. Collektenwesen
§ 13. Kirchliche Vereine	§ 13. Das Vereinswesen A. Gustav-Adolfs-Vereine B. Missions-Vereine C. Jünglings-Vereine D. Frauen-Vereine E. Besondere Vereine
§ 14. Besondere Anträge	§ 14. Besondere Anträge § 15. Schenkungen und Vermächtnisse § 16. Chronik der Synode § 18. Wahlen

9.3. Verpflichtungs-Formular bei der Aufnahme solcher Personen, welche aus der römisch-katholischen zur evangelischen Kirche übertreten (1853)

(Verhandlungen der siebten Westphälischen Provinzial-Synode, 90f.)

- 1) Bekennt Ihr vor Gott dem Allwissenden und Allgegenwärtigen und vor diesen anwesenden Zeugen, daß die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments die alleinige Quelle und Richtschnur des christlichen Glaubens und Lebens, und ihr wesentlicher Inhalt in den Bekenntnissen der evangelischen Kirche ausgesprochen sei, und verwerft Ihr damit alle dem Worte Gottes widerstreitende Menschensatzungen?

Antwort: Ja.

- 2) Glaubet Ihr, das [sic] Jesus Christus, Gottes Sohn, sie unser wahrhaftiger Heiland, der einzige Mittler zwischen Gott und dem Menschen, das unsichtbare Haupt seiner Gemeinde, und verwerft Ihr damit jedes menschliche Mittleramt und sichtbare Oberhaupt der Kirche?

Antwort: Ja.

- 3) Seid Ihr des von Herzen gewiß, daß der Mensch, von Natur sündig und verderbt, gerecht und selig werde allein aus Gnaden durch den Glauben an unsern Herrn Jesum Christum, welcher sich kräftig erweiset in guten Werken, und sagt Ihr Euch von der Irrlehre los, daß die Gerechtigkeit vor Gott durch eignes Verdienst erworben werde?

Antwort: Ja.

- 4) Haltet Ihr die heilige Taufe und das heilige Abendmahl für die allein vom Herrn eingesetzten und verordneten Sakramente; begehret Ihr demgemäß das heilige Mahl unter der Gestalt des Brodes [sic] und Weines, als Pfand und Siegel der Vereinigung mit Christo, zu empfangen, und gelobet Ihr, als ein lebendiges Mitglied der evangelischen Kirche in der Wahrheit zu wandeln?

Antwort: Ja, von ganzem Herzen.

9. 4. Abbildungen
(alle Bildrechte beim Autor)



Theodor
Holzhausen,
1899



Das
Herrenhaus
von Gut
Holzhausen,
2012



Die
evangelische
Guthälfte des
Klosters
Marienmünster,
2012



Die
evangelische
Kirche in Bad
Driburg, 2012



Hochzeitsphoto von Ida und Theodor Holzhausen, 1865



Blick von der Diemel auf Warburg, vor 1895



Familie
Holzhausen,
1893



Die
evangelische
Kirche in
Warburg, nach
1895

5. Theodor Holzhausen, Rundbrief vom 26.07.1858

(LkA EkvW Pfarrarchiv Marienmünster-Nieheim, noch ungeordnet)

In dem Herrn geliebte Brüder!

In den drei Ämtern Vörden, Nieheim, Steinheim im Regierungsbezirk Minden, Kreis Höxter, im ehemaligen Fürstenthum Paderborn wohnen in 33 katholischen Ortschaften auf einem Distrikt von 5 Stunden Ausdehnung gegen 300 Evangelische, in deren Namen der unterzeichnete Geistliche sich an die evangelischen Glaubensgenossen in der Nähe und Ferne wendet mit der ergebensten, dringensten Bitte, unserer Noth und Armuth durch brüderliche Handreichung beizustehen.

Der Herr hat uns von vielen Seiten durch die Liebe des Gustav-Adolf-Verein Hülfe gebracht, so daß an drei verschiedenen Punkten Gebäude zum gottesdienstlichen Gebrauche haben errichtet werden können. So ist in Nieheim an ein Wohnhaus, das zum Schulgebäude angekauft wurde, ein Betsaal angebaut worden, in Marienmünster ein Raum, der uns in den dortigen Klostergebäuden von dem Herrn Amtmann Meyer geschenkt worden war, auch zu einem Betsaale eingerichtet worden und in Steinheim eine Kirche erbaut. Neben diesen 3 kirchlichen Lokalen hat die Gemeinde 2 Elementarschulen zu erhalten, deren eine der Herr Lehrer Bollens in Nieheim zu Nieheim zu leiten hat, während der Unterricht in der andern, zu Marienmünster errichteten Schule, dem unterzeichneten Geistlichen an 4 Wochentagen übertragen ist.

Obgleich die meisten Glieder der Gemeinde und die meisten Schulkinder noch immer eine Entfernung von 1 bis über 2 Stunden bis zur Kirche und Schule zurückzulegen haben, so kommen sie doch gern, sich geistige Nahrung zu holen und sind voll Dank gegen ihren barmherzigen Vater, der ihnen bis hierher geholfen hat. Aber noch ruht eine Schuldenlast von über 1200 Thl. auf der Gemeinde, die verzinst werden muß. Durch Kirchensteuern können weder die Schulden, noch die Zinsen gedeckt werden, weil die Gemeindeglieder, noch nicht getrennt von der fern liegenden Diasporagemeinde Brakel, schon dorthin hohe Kirchensteuern zahlen müssen. Die Ablösung von dieser Gemeinde, die sehr zu wünschen, wird auch nicht ohne Unkosten geschehen können. Auch würde es dem Geistlichen möglich werden, fern wohnende Kinder aufzunehmen, wenn ihm eine amtliche Wohnung könnte errichtet werden, wovon aber bis jetzt wegen der fehlenden Mittel noch nicht hat gedeckt werden können.

Unsere Armuth ist groß. Selbst können wir uns nicht helfen; aber wir hoffen, Gott werde die Herzen der christlichen Brüder für uns aufthun, unserer Nothdurft entgegenzukommen. Darum liebe Brüder, bitten wir Euch um des Gekreuzigten willen, der auch für die leidenden Glieder seiner heiligen Kirche gestorben und auferstanden ist, und der nicht will, daß unsere Hoffnung zu Schanden werde¹⁰⁹⁵, damit nun auch bei einem gesicherten Fortbestande der Hauptbau, der innere Bau, unternommen werden kann, damit wir uns mit Euch erbauen können zu einem geistigen Tempel in dem Herrn.

Marienmünster bei Höxter am 26sten Juli 1858

Im Namen der Gemeinde
Holzhausen
Pfarrverweser.

¹⁰⁹⁵ Vgl. Röm 5,5.

6. Theodor Holzhausen, Rundbrief vom 10.05.1872
(LkA EKvW 4.6 Nr. 223)

Geliebte Glaubensgenossen!

Obgleich wir schon manche Unterstützungen erfahren haben, für welche wir von Herzen dankbar sind, so sind wir doch noch nicht viel weiter gekommen.

Die Noth unserer Diasporagemeinde, sowohl in Beziehung auf die Muttergemeinde Warburg, als auch in Beziehung auf die Filialgemeinde Scherfede-Rimbeck ist noch immer eine sehr drückende.

Was nun die Muttergemeinde Warburg betrifft, so bietet unsere Kirche in Warburg noch immer einen traurigen Anblick dar und wenn man die beiden, so schön geschmückten, hiesigen, katholischen Kirchen damit vergleicht, so kann man sich nicht wundern, daß die Katholiken über den Verfall unserer Kirche spotten. Theils durch eigene Mittel, theils mit den uns zugeschickten Wohlthaten hat das Dach unserer Kirche nur zum Theil erneuert werden können, der größte Theil desselben harrt dagegen noch der Neubedachung. Außerdem sind die Kirchenfenster so schadhaft, daß eine gänzliche Erneuerung derselben noch in diesem Sommer in Angriff genommen werden muß, soll nicht im nächsten Winter unsere Kirche zum Gottesdienste unbrauchbar werden. Dazu kommt, daß sowohl das äußere Gemäuer, als auch die Wände im Innern der Kirch so sehr die Spuren des Verfalls an sich tragen, daß eine Restauration unerer Kirche im Aeußersten und im Innern unvermeidlich ist. Mit Rücksicht auf diese, so nothwendige Restauration hat nun die Gemeindevorvertretung beschlossen, die bisherige kirchliche Deficitsteuer noch um eine einmonatliche Klassen- und Einkommenssteuer, sowie um eine 1/2 monatliche Grund- und Gebäudesteuer zu erhöhen, indeß gewinnen wir dadurch für diese Restauration jährlich nur circa 80 Thlr. Und wollten wir warten, bis wir auf diesem Wege soviel zusammen gebracht haben, um die Kosten einer solchen Restauration zu decken, die wohl 3000 Thlr. und darüber betragen mögen, dann wird unsere schöne Kirche vollends zur Ruine. Mehr aber zu leisten ist die Gemeinde nicht im Stande, da sie auch die katholischen Kultuskosten durch die hiesige städtische Communalsteuer mit aufbringen muß und es sehr zu befürchten ist, daß die meist armen und durch Zuzug und Abzug stets wechselnden Mitglieder unserer Gemeinde durch noch höhere Kirchensteuer alles kirchliches Interesse verlieren.

Noch schlimmer sieht mit unserer Filialgemeinde Scherfede-Rimbeck aus. Zwar hat dieselbe durch den Eisenbahnbau der Ober-Ruhrthalbahn an Mitgliedern sehr gewonnen, auch ist zu erwarten, da in Rimbeck ein großer Centralbahnhof mit Eisenbahnwerkstätten gebaut wird, daß auch nach Vollendung der Bahn die Seelenzahl der Evangelischen dortselbst immer noch mehr als 200 betragen wird und daß die Filialgemeinde Scherfede-Rimbeck alle Aussicht hat, sich zu einer eigenen evangelischen Gemeinde heranbilden zu können. Indeß ist hier fast noch gar nichts zur Bildung einer Gemeinde geschehen, daß daß den Evangelischen hierselbst noch nicht einmal alle 4 Wochen ein Nachmittagsgottesdienst gehalten werden konnte, weil dazu weder in Scherfede, noch in Rimbeck ein Lokal zu mieten war. Nur ein Bauplatz konnte bisher in Scherfede angekauft werden, auf dem ein Gebäude für Kirchen- und Schulzwecke errichtet werden soll und außerdem ist aus den bisher empfangenen Wohlthaten ein Kapital von circa 600 Thlr. gesammelt. Wie gern würden wir schon in diesem Sommer zu bauen anfangen, aber wie ist das mit einer so geringen Summe möglich, da wir zu einem solchen Gebäude wohl 4000 Thlr. bis 5000 Thlr. gebrauchen werden! Schon fangen die Katholiken in Scherfede über unsern Bauplatz, auf dem Gras wächst, zu spotten an und man kann ihnen die Freude

darüber im Gesichte lesen, daß alle unsere Bemühungen bisher vergeblich gewesen sind, ein Lokal zu unseren Gottesdiensten dortselbst zu mieten und daß der Bau einer evangelischen Kirche dortselbst noch in weitem Felde steht.

O, darum helfet uns doch, geliebte Glaubensgenossen! daß unsere Widersacher nicht länger über unsere Armut lachen und spotten! Helfet uns in Warburg und helfet uns auch in Scherfede, damit den Evangelischen auch in unserer Filialgemeinde recht bald kann Gottes Wort gepredigt und ihren Kindern in einer evangelischen Schule kann Unterricht ertheilt werden! Möge der Herr Ihre Herzen uns zuwenden und seinen Segen uns geben, damit sein Reich unter uns gebaut werden könne!

Warburg, am 10. Mai 1872.

Das Presbyterium der evangelischen Diasporagemeinde Warburg und der Filialgemeinde Scherfede-Rimbeck.

Holzhausen, Pastor. Thilo. Grossmann. Müller, Schmidt. T.S. Brenneke.

Indem wir die Wahrheit der im vorstehenden Aufrufe berührten Thatsachen bescheinigen, schließen wir uns der darin ausgesprochenen Bitte an.

Paderborn, den 14. Mai 1872.

Vorstand des Kreis-Vereins Paderborn
Böttner, Pfarrer. Wex, Pastor.

Auch unsererseits wird das Unterstützungsgesuch für Warburg und Scherfede-Rimbeck den verbündeten Vereinen warm empfohlen.

Münster, 16. Mai 1872.

Directorium des Westfäl. Hauptvereins der Gustav-Adolf-Stiftung.
Smend.

7. Theodor Holzhausen, Brief an Ernst Lohmann, 12.08.1899

(Ernst Lohmann war Vikar bei Theodor Holzhausen; 1901 heiratete er dessen älteste Tochter Emilie Holzhausen)

Lieber Ernst!

Herzlichen Dank für Deinen lieben Brief vom 26.7.99, der Deine innige Theilnahme mit meinem Leiden ausspricht. Und es thut wohl, Theilnahme zu finden bei so schrecklichen Schmerzen, wie die Gallensteinkoliken verursachen. Und diesmal haben sie mich tüchtig gezackt, denn sie kehren alle 24 Stunden wieder und konnten nur durch Morphiumeinspritzungen beseitigt werden. Aber Gott sein Dank in der Nacht vom 21/22 Juli war die heftigste und längste Qual und mußten zwei Morphiumeinspritzungen in einem Zeitraum von 4 Stunden gemacht werden, ohne die Gallensteinkoliken zum Stillstand gebracht werden konnten. Seitdem habe ich nun Ruhe, gebrauche täglich Carlsbader-Sprudelsalz und gehe dabei im Garten spazieren. Ich merke, daß ich von Tage zu Tage wieder an Kräften gewinne. Ich habe auch schon wider 4 Bäder in der Diemel genommen und ich glaube zu fühlen, wie mir dieselben sehr gut bekommen, namentlich den Wirkungen der Morphiumeinspritzungen, nämlich Schlaflosigkeit, Gedächtnißschwäche u. s. w. ihre Kraft nehmen. Ich nächster Woche, wenn Heinrich von Godesberg in die Ferien zurückgekehrt sein wird, wollen meine Frau und ich auf einige Zeit, vielleicht 14 Tage, nach Carlshafen gehen, wo ich meine Kur mit Carlsbader Sprudelsalz fortsetzen und einige Solbäder nehmen werde. Hoffentlich werde ich von dort so gestärkt wieder zurückkehren, daß ich ohne Bedenken an der Provinzialsynode werde theilnehmen können, welche am 9ten September cr. beginnt[.] Dein Vater hat uns durch seinen Besuch sehr erfreut und ich bin glücklich ihn kennen und lieben gelernt zu haben. Er hat auf mich einen sehr guten Eindruck gemacht. Denn wenn ich auch schon an meinen Gallensteinkoliken litt, habe ich mich doch in den Ruhephasen recht gut mit ihm unterhalten und ihn als einen würdigen, einsichtsvollen alten Herrn schätzen gelernt.

Warburg ist wie ausgestorben, denn wer es irgendwie möglich machen kann, der unternimmt jetzt Erholungsreisen. So sind jetzt Herr Klüter, Herr Buß, Herr Brennecke, Frau Amtmann Rueter und Fräulein Laspe u. s. w. abwesend. Mit den Gymnasialferien, welche nächsten Dienstag beginnen, wird das noch mehr der Fall sein. Ernst Güse und Ida sind gegenwärtig hier und wie ich von Emilie höre, wirst auch du in der nächsten Woche uns besuchen. Hoffentlich heben wir uns dann noch.

Denn Herrn Pastor Rohrberg bitte ich zu Grüßen.

Es grüßt Dich herzlich Dein Dich liebender Vater Holzhausen

9.8. Dokumente zur evangelischen Kirche in Warburg¹⁰⁹⁶

a. Kabinettsordre vom 31. Dezember 1824¹⁰⁹⁷

Auf Ihren, des StaatsMinisters Freiherrn von Altenstein Bericht vom 21ten October d. J. genehmige Ich hierdurch, daß das Dominikanerkloster zu Warburg aufgehoben und den Domainen einverlebt werde, daß die Klosterkirche den Evangelischen daselbst förmlich überlassen, jedoch den katholischen Kloster-Geistlichen gestattet werde, so weit es ohne Störung für die gottesdienstlichen Handlungen der Evangelischen angeht, die Kirche noch zu benutzen; daß in den Klostergebäuden dem Land- und Stadt-Gericht das jetzige Lokal, gegen fernere Miethzahlung zu belassen; die in diesen Gebäuden der Stadt Warburg zu Schulzwecken überlassenen Räume ihr zu diesem Behufe unentgeltlich ferner verbleiben, auch passende Wohnungen für die auf Gehalt zu setzenden Geistlichen beschafft werden; dagegen aber das ganze dritte Stockwerk des isolirt stehenden Klosterflügels, nach den besonderen Vorschlägen der Regierung, zu Wohnungen für den evangelischen Pfarrer und Schullehrer und zu einer evangelischen Schulstube eingerichtet werden; [...] daß ferner in Warburg unter Beilegung des Filials Peckelsheim ein evangelischer Pfarrer mit einem Gehalte von 400 r'Th und ein evangelischer Schullehrer mit einem Gehalte von 80 r'Th, beide aus dem Fonds des Evang. ,Ministerii, angestellt werden.

Die erforderlichen Einrichtungskosten sind von den Eingepfarrten zu tragen, welche sich erboten haben, einen Capitalbeitrag zur Dotation aufzubringen. Auch ist dahin zu wirken, daß die Gemeinde, wenn auch nicht frei den Augenblick, einen Beitrag zu den Unterhaltungskosten diese neuen Gottesdienstes gewähren, zumal das Prinzip, daß jede städtische Gemeinde in der Regel ihren Gottesdienst unterhalten muß, nicht verletzt werden darf.

Berlin den 31. December 1824

Friedrich Wilhelm

b. Kabinettsordre vom 16. August 1838¹⁰⁹⁸

Auf Ihren Bericht vom 19ten v. M. erwiedere Ich Ihnen, daß ich durch eine Verfügung vom 31. Dezember 1824 allerdings beabsichtigt habe, die Dominikaner-Kloster-Kirche in Warburg der dortigen evangelischen Gemeinde zum ausschließlichen Eigenthum zu überlassen, und der katholischen Gemeinde, welche an sich dieser Kirche nicht bedarf, aus den in Ihrem Berichte von 21ten Oktober 1824 angeführten Gründen zeitweise noch die Mitbenutzung derselben zu gestatten. Hierbei will Ich es auch lassen, und beauftrage Sie, in Gemäßheit deßen die weiteren Verfügungen zu treffen.

Berlin den 16ten. August 1838.

Friedrich Wilhelm.

c. Kabinettsordre vom 27. November 1841¹⁰⁹⁹

Die bei der Klosterkirche befindliche Sakristei und das sogenannte Krankenzimmer sind als Pertinenz-Stücke der Kirche mit dieser zugleich in das Eigenthum der evangelischen

¹⁰⁹⁶ Die Abbildungen wurden entnommen: Nikolaus Rodenkirchen, Kreis Warburg, 434ff.

¹⁰⁹⁷ Kirchengemeinde Warburg Nr. 34.

¹⁰⁹⁸ Ebd.

¹⁰⁹⁹ Ebd.

Gemeine übergegangen, so daß der letzteren, insofern es nicht schon geschehen ist, auch die Schlüssel zu diesen Räumen übergeben werden müssen. Das katholische Progymnasium soll aber befugt sein, so oft die Progymnasialschüler in der Klosterkirche dem Gottesdienste beiwohnen, die Sakristei zu benutzen, und zu dem Ende auch die nöthigen Schränke zur Aufbewahrung, des für den Gottesdienst erforderlichen Kirchengeräths darin aufzustellen oder von einem Theile der etwa darin vorhandenen Schränke ausschließlich Gebrauch zu machen. Das sogenannte Krankenzimmer ist für die in den Klosterräumen etwa befindlichen Gefangenen beider Confessionen zu bestimmen, damit diese darin dem Gottesdienste beiwohnen können.

Sanssouci, den 7ten November 1841

Friedrich Wilhelm

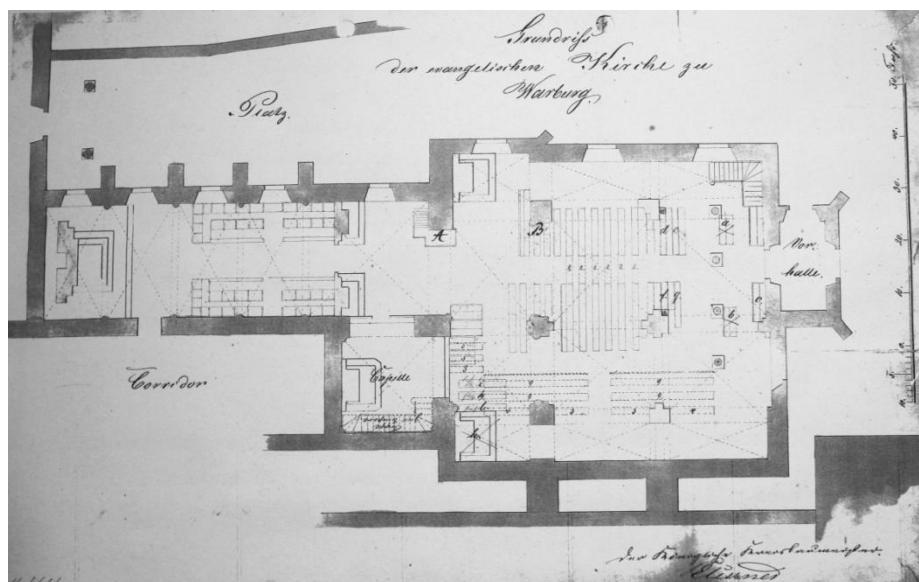
d. Kabinettsordre vom 18.01.1888¹¹⁰⁰

Auf Ihren Bericht vom 5. d. M. will Ich hiermit genehmigen, daß die zum Zwecke des Gottesdienstes für die katholischen Schüler des Gymnasiums in Warburg in Westfalen, erfolgte Einräumung der dortigen ehemaligen Klosterkirche für die Nachmittage fortfällt. Auch ist darauf hinzuwirken, daß dem Schulgottesdienste der Charakter eines solchen gewahret bleibe, und daß aus der Kirche diejenigen Ausstattungsgegenstände möglichst entfernt werden, welche bei dem Gottesdienste der Evangelischen besonders anstößig erscheinen. Ich beauftrage Sie, hiernach das Weiter zu veranlassen und die Beteiligten zuauf die wieder beiliegenden Vorstellungen vom 30. Juni bzw. 19. October 1886 zu bescheiden.

Berlin, den 18. Januar 1888

Wilhelm I.

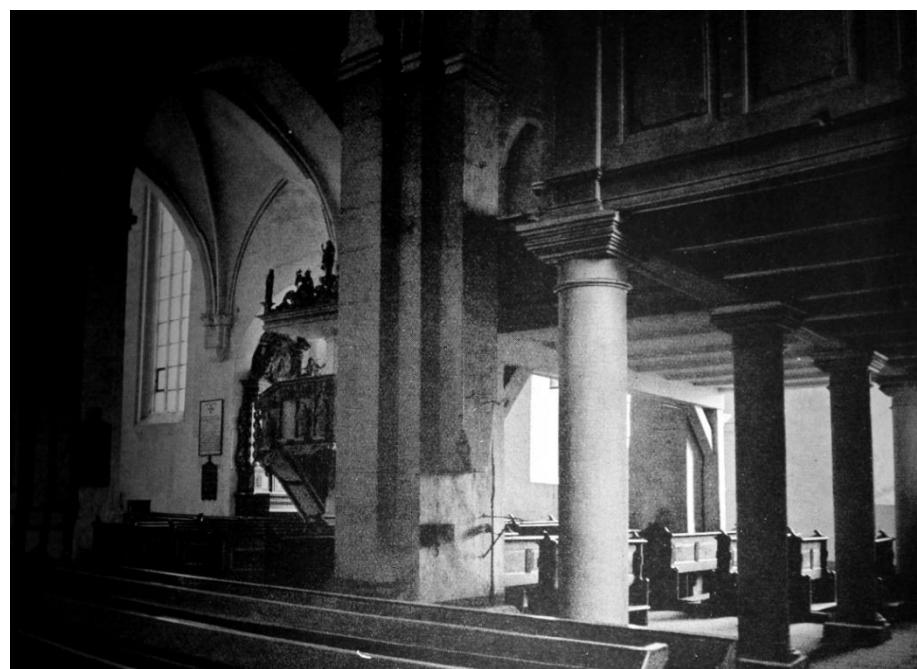
e. Grundrißzeichnung der Kirche vor der Renovierung¹¹⁰¹



¹¹⁰⁰ Kirchengemeinde Warburg Nr. 32.

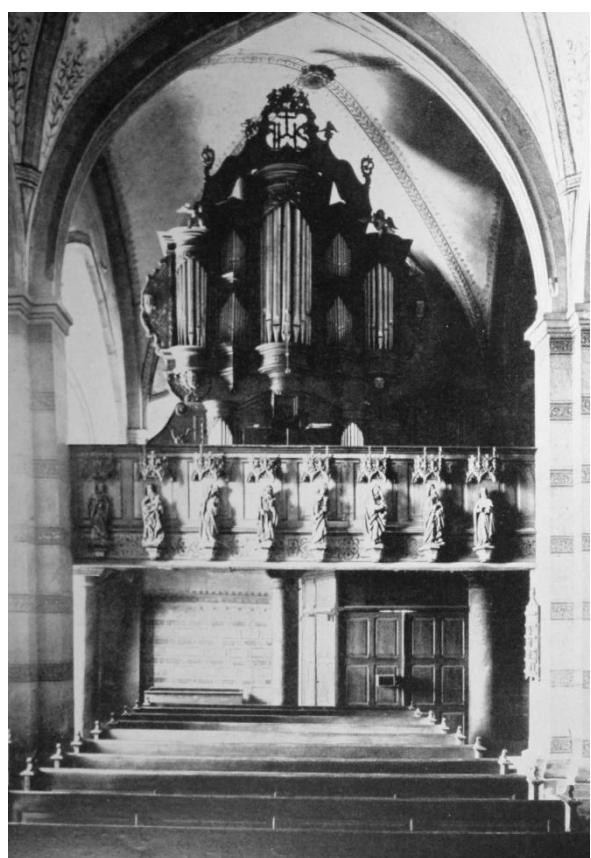
¹¹⁰¹ Kirchengemeinde Warburg Nr. 34.

f. Das Kirchenschiff im Jahr 1899 vor der Renovierung





g. Das Kircheninnere im Jahr 1931 bzw. 1938



10. Quellen- und Literaturverzeichnis

a. Ungedruckte Quellen

Archiv der Evangelischen Kirchengemeinde Warburg, Warburg

Nr. 32

Nr. 34

Archiv der Hochschule für Musik und Tanz „Felix Mendelssohn Bartholdy“ Leipzig,
Leipzig

A, I. 3, 6237

Franckesche Stiftungen zu Halle (Saale) Studienzentrum August Hermann Francke Archiv,
Halle an der Saale (AFST/S)

L 8

Landeskirchliches Archiv der Evangelische Kirche von Westfalen, Bielefeld (LkA EKvW)

4.6/41

4.6/131

4.6/223

4.6/224

Nordrhein-Westfälisches Staatsarchiv Münster, Münster (StA Ms)

Haus Holzhausen (Dep.), Nr. 492

Gottfried Holzhausen, Amtswirksamkeit, Lebens- und Studiengang des Dekans und
Oberpfarrer Gottfried Heinrich Karl Alexander Theodor Holzhausen, 1935 (Typoskript).
Theodor Holzhausen, Brief an Ernst Lohmann, Warburg, 12.08.1899.

b. Gedruckte Quellen

Verhandlungen der zweiten westphälischen Provinzial-Synode, gepflogen zu Soest vom 15ten bis 26sten September 1838, Schwelm o. J.

Verhandlungen der siebten Westphälischen Provinzial-Synode zu Schwelm vom 8. bis 27. October 1853, Schwelm o. J.

Verhandlungen der Vierzehnten Westfälischen Provinzial-Synode zu Soest vom 19. September bis 9. October 1874, Minden o. J.

Verhandlungen der Achtzehnten Westfälischen Provinzial-Synode zu Soest vom 10. bis 28. September 1887, Unna o. J.

Verhandlungen der Neunzehnten Westfälischen Provinzial-Synode zu Soest vom 13. bis 1. October 1890, Unna o. J.

Verhandlungen der außerordentlichen einundzwanzigsten Westfälischen Provinzial-Synode zu Soest am 11. und 12. Januar 1898, Unna o. J.

Verhandlungen der zweiundzwanzigsten Westfälischen Provinzialsynode zu Soest vom 9. bis 27. September 1899, Unna o. J.

Verhandlungen der dreiundzwanzigsten Westfälischen Provinzialsynode zu Soest vom 6. bis 25. September 1902, Unna o. J.

Verhandlungen der Kreissynode Paderborn 1842 bis 1900.

c. Literatur

Ernst Christian Achelis, Lehrbuch der Praktischen Theologie, 3 Bände, Leipzig 1911.

Alfred Adam, Bekenntnisstand und Bekenntnisbildung im Bereich der deutschen Unionskirchen des 19. Jahrhunderts, in: ZEvKR 9 (1963), 178-200.

Christian Albrecht, Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit. Ihr wissenschaftlicher Ort und ihr systematischer Gehalt in den Reden, in der Glaubenslehre und in der Dialektik, Berlin 1994 (SchlAr 15).

Rainer Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 2: Vom Exil bis zu dem Makkabäern, Göttingen 1992 (GAT 8,2).

Aristeas, Ad Philocratem epistola, Leipzig 1900 (BT).

Wolfgang Altgeld, Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus, Mainz 1990 (VKZG 59).

Marcella Althaus-Reid, Indecent Theology. Theological perversions in sex, gender und politics, London 2000.

- , The Queer God, London 2005.

Benedict Anderson, Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts, Frankfurt/Main 1988.

Christine Axt-Piscalar, Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher, Tübingen 1996 (BHTh 94).

Günter Bader, Geist und Buchstabe - Buchstabe und Geist, ausgehend von Schleiermachers Reden „Über die Religion“, in: Internationales Jahrbuch für Hermeneutik 5 (2006), 95-140.

Ernst Bammel, Die Reichsgründung und der deutsche Protestantismus, Erlangen 1973 (ErF 22).

David E. Barclay, Anarchie und guter Wille. Friedrich Wilhelm IV. und die preußische Monarchie, Berlin 1995.

Hans-Martin Barth, Apostolisches Glaubensbekenntnis. II. Reformations- und Neuzeit, in: TRE 3, 554 - 566.

Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich ⁵1985.

- Ulrich Barth**, Aufgeklärter Protestantismus, Tübingen 2004.
- , Kritischer Religionsdiskurs, Tübingen 2014.
- , Religion in der Moderne, Tübingen 2003.
- Hermann Bastert**, Aus der Geschichte der evangelischen Kirchengemeinde Warburg, in: Franz Mürmann (Hg.), Die Stadt Warburg. Beiträge zur Geschichte einer Stadt 2, Warburg 1986, 47 - 53.
- Friedrich Battenberg**, Das europäische Zeitalter der Juden. Teilband 2: Von 1650 bis 1945, Darmstadt 1990.
- , Das Heilige Römische Reich bis 1648, in: Elke-Vera Kotowski u.a. (Hgg.), Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa 1, Darmstadt 2001.
- , Zur Vertreibung und Neuansiedlung der Juden im Heiligen Römischen Reich, in: Monika Richarz/ Reinhard Rürup, Jüdisches Leben auf dem Lande. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte, Tübingen 1997 (SWALBI 56), 9-35.
- Friedrich Wilhelm Bauks**, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen von der Reformationszeit bis 1945, Bielefeld 1980 (BWKG 4).
- Martin Baumeister**, Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich, Paderborn 1987 (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 3).
- Friedrich Wilhelm Bautz**, Die Neuapostolische Kirche. Worte der Aufklärung und Abwehr, Gladbeck ²1975.
- Waldemar Becker**, Die Synagogengemeinde Driburg, in: Jahrbuch 1992 Kreis Höxter, 233-244.
- Konrad Beckhaus**, Das Evangelium von der Vergebung der Sünden. Ein Jahrgang Predigten, Gütersloh 1894.
- , Suche Jesum und sein Licht! Noch ein Jahrgang Predigten meist über die alten Evangelien, Gütersloh 1900.
- Hans-Joachim Behr**, Die preußische Verwaltung in der Provinz Westfalen im Spannungsfeld von Zentralismus und Regionalismus, in: Karl Teppe/Michael Epkenhans (Hgg.), Westfalen und Preußen. Integration und Regionalismus, Paderborn 1991 (Forschungen zur Regionalgeschichte 3), 24-46.
- Tillmann Bendikowski**, Großer Kampf um kleine Seelen. Konflikte um konfessionelle Mischehen in Preußen des 19. Jahrhunderts, in: JWKG 91(1997), 87-108.
- Wolfgang Benz**, Was ist Antisemitismus? Bonn 2004.

Werner Bergmann, Völkischer Antisemitismus im Kaiserreich, in: Uwe Puschner u. a. (Hgg.), Handbuch zur „Völkischen Bewegung“ 1871-1918, München 1996, 449-463.

Gerhard Besier, Preussische Kirchenpolitik in der Bismarckära. Die Diskussion in Staat und Evangelischer Kirche um eine Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse Preußens zwischen 1860 und 1872, Berlin 1980 (VHK 49).

-, Religion - Nation - Kultur. Die Geschichte der christlichen Kirchen in den gesellschaftlichen Umbrüchen des 19. Jahrhunderts, Neukirchen-Vluyn 1992.

Albrecht Beutel, Spurensicherung. Studien zur Identitätsgeschichte des Protestantismus, Tübingen 2013.

Barbara Beuys, Die Pfarrfrau: Kopie oder Original?, in: Martin Greiffenhagen (Hg.), Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte, Stuttgart 1991, 47-61.

Willibald Beyschlag, Art. Bund, evangelischer, in: RE³ 3, 549-553.

Günter Birkmann, Zwischen tödlichem Zorn und vereinnahmender Liebe. Streiflichter aus Westfalen zum Verhältnis der Christen zu den Juden zwischen 1850 und 1933, in: Kirsten Menneken/Andrea Zupancic (Hgg.), Jüdisches Leben in Westfalen, Essen 1998, 123-131.

David Blackbourn, Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen. Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Reinbek 1997.

Olaf Blaschke, Antiprotestantismus und Antikatholizismus als globalgeschichtliche Phänomene 1789-1945, in Tobias Sarx u. a. (Hgg.), Protestantismus und Gesellschaft. Beiträge zur Geschichte von Kirche und Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 2013 (KoGe 47), 263-279.

-, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: GeGe 26 (2000), 38-75.

-, Der „Dämon des Konfessionalismus“. Einführende Überlegungen, in: Ders. (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002, 13-69.

-, Katholizismus und Antisemitismus im deutschen Kaiserreich, Göttingen 1997 (KSGW 120).

-, Wider die „Herrschaft des modern-jüdischen Geistes“. Der Katholizismus zwischen traditionellem Antijudaismus und modernen Antisemitismus, in: Wilfried Loth (Hg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, Stuttgart 1991, 236-265.

Werner Karl Blessing, Gottesdienst als Säkularisierung? Zu Krieg, Nation und Politik im bayerischen Protestantismus des 19. Jahrhunderts, in: Wolfgang Schieder (Hg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993 (Industrielle Welt 54), 216-253.

Karl Gottlob Boche, Der Preußische legale evangelische Pfarrer. Eine übersichtliche Darstellung des Preußischen evangelischen Kirchenrechts, Braunschweig⁵1875.

Günter Brakelmann, Der Krieg 1870/71 und die Reichsgründung im Urteil des Protestantismus, in: Wolfgang Huber/Johannes Schwerdtfeger (Hgg.), Kirche zwischen Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte des deutschen Protestantismus, Stuttgart 1976 (FBESG 31), 293-320.

- , Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts, Witten²1964.

- (Hg.), Kirche, soziale Frage und Sozialismus. Band 1: Kirchenleitungen und Synoden über die soziale Frage und Sozialismus 1871-914, Gütersloh 1977 (Protestantismus und Sozialismus 3).

- , Kirche und Sozialismus im 19. Jahrhundert. Die Analyse des Sozialismus und Kommunismus bei Johann Hinrich Wichern und bei Rudolf Todt, Witten 1966.

- , Protestantische Kriegstheologie im Ersten Weltkrieg. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus, Bielefeld 1974.

Hans Jürgen Brandt/Karl Hengst, Geschichte des Erzbistums Paderborn 3. Das Bistum Paderborn im Industriezeitalter 1821-1930, Paderborn 1997 (Veröffentlichungen zur Geschichte der mitteldeutschen Kirchenprovinz 14).

Thomas Brechenmacher, Jüdisches Leben im Kaiserreich, in: Bernd Heidenreich/Sönke Neitzel (Hgg.), Das deutsche Kaiserreich 1890-1914, Paderborn 2011, 125-141.

Hanns Christof Brennecke, Protestantischer Kirchenbau an der Wende zum 20. Jahrhundert, in: Klaus Raschzok/Reiner Sörries (Hgg.), Geschichte des protestantischen Kirchenbaues. Festschrift für Peter Poscharsky zum 60. Geburtstag, Erlangen 1994, 119-127.

Karl Gottlieb Bretschneider, Über die Unkirchlichkeit dieser Zeit im protestantischen Deutschland. Den Gebildeten der protestantischen Kirche gewidmet, Gotha²1822.

Mordechai Breuer, Jüdische Religion und Kultur in der ländlichen Gemeinde 1699-1900, in: Monika Richarz/Reinhard Rürup, Jüdisches Leben auf dem Lande. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte, Tübingen 1997 (SWALBI 56), 69-78.

- Bernhard Brilling**, Das Judentum in der Provinz Westfalen 1815-1945, in: Eduard Hegel u.a. (Hg.), Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Provinz Westfalen, Münster 1978 (Beiträge zur Geschichte der preussischen Provinz Westfalen 2), 105-143.
- , Zur Geschichte des Rabbinats von Paderborn (1809 - 1869), in: Udim 4 (1975), 19-32 und Udim 7 (1977), 25-45.
- Friedrich Brune**, Der erste Oberpräsident der Provinz Westfalen - Freiherr Ludwig von Vincke - und die evangelische Kirche, in: JWKG 65 (1972), 72-112.
- Markus Buntfuß**, Verlust der Mitte oder Neuzentrierung. Neuere Wege in der Christologie, in: NZSTh 46 (2204), 348-363.
- Peter Burg**, Einführung, in: Karl Teppe/Michael Epkenhans (Hgg.), Westfalen und Preußen. Integration und Regionalismus, Paderborn 1991 (Forschungen zur Regionalgeschichte 3), 21-23.
- Martin Burkhardt**, Die Diskussion über die Unkirchlichkeit, ihre Ursachen und möglichen Abhilfen im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert. Dargestellt an ausgewählten Quellen, Frankfurt/Main 1999 (EHS.T 658).
- Herrad Ulrike Bussemer**, Bürgerliche Frauenbewegung und männliches Bildungsbürgertum, in: Ute Frevert (Hg.), Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert, Göttingen 1988 (KSGW 77), 190-205.
- Karl Burger**, Art. Krieg, Kriegsdienst der Geistlichen, in: RE³ 11, Leipzig 1902, 106-111.
- Hubert Cancik**, „Alle Gewalt ist von Gott.“ Paulus, Röm. 13 im Rahmen antiker und neuzeitlicher Staatslehren, in: Burkhard Gladigow (Hg.), Staat und Religion, Düsseldorf 1981, 53-74.
- Alf Christophersen**, Art. Twesten, in: RGG⁴ 8, Tübingen 2005, 675.
- Christopher Clark**, Preußen. Aufstieg und Niedergang 1600 - 1947, München 2007.
- Robin Cohen**, Global Diasporas. An Introduction, London ²2008.
- Paul de Lagarde**, Nationale Religion, Jena 1934.
- Christian Danz**, Grundprobleme der Christologie, Tübingen 2013.
- Oliver Decker u. a.**, Die Mitte im Umbruch. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2012, Bonn ²2013
- Jörg Deventer**, Das Abseits als sicherer Ort? Jüdische Minderheit und christliche Gesellschaft im Alten Reich am Beispiel der Fürstabtei Corvey (1550-1807), Paderborn 1996 (Forschungen zur Regionalgeschichte 21).

- , Das westfälische Land- und Kleinstadtjudentum in der Frühen Neuzeit, in: Kirsten Menneken/Andrea Zupancic (Hgg.), Jüdisches Leben in Westfalen, Essen 1998, 48-56.

Karl Ditt, Die sozialistische Arbeiterbewegung in Westfalen von den Anfängen bis zum Sozialistengesetz, in: Karl Teppe/Michael Epkenhans (Hgg.), Westfalen und Preußen. Integration und Regionalismus, Paderborn 1991 (Forschungen zur Regionalgeschichte 3), 148-166.

Maria do Mar Castro Varela/ Nikita Dhawan, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld 2005.

August Johannes Dorner, System der christlichen Sittenlehre, Berlin 1885.

Paul Drews, Der evangelische Geistliche in der deutschen Vergangenheit, Jena 1905 (MDKG 12).

Ernst Engelburg, Bismarck. Urpreuße und Reichsgründer, München 1991.

Karl-Christoph Epting, Evangelische Diaspora. Ökumenische und internationale Horizonte, Leipzig, 2010.

Evangelische Kirche in Deutschland, Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014.

Martha Evers, Die Geschichte der Juden in der Stadt Warburg zur fürstbischöflichen Zeit, Warburg 1978.

Bernd Faulenbach, Geschichte der SPD. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 2012.

Reinhard Feldmeier, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief, Tübingen 1992 (WUNT 64).

Hans Fenske, Deutsche Parteiengeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Paderborn 1994.

Horst Fischer, Judentum, Staat und Heer in Preußen im frühen 19. Jahrhundert, Tübingen 1968 (SWALBI 20).

Klaus Fitschen, Der Katholizismus von 1648 bis 1870, Leipzig ²2001 (KGE III, 8).

Georg Föllinger, Corvey - Von der Reichsabtei zum Fürstbistum. Die Säkularisierung der exemten reichsunmittelbarem Benediktiner-Abtei Corvey und die Gründung des Bistums 1786-1794, Paderborn 1978 (PaThSt 7).

Stig Förster, Der Sinn des Krieges. Die deutsche Offizierselite zwischen Religion und Sozialdarwinismus, in: Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann (Hgg.), „Gott mit uns“. Nation,

Religion und Gewalt im 19. Jahrhundert und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000 (VMPIG 162), 193-211.

Helga Nora Franz-Duhme, Die Einflußnahme Friedrich Wilhelm III. von Preußen auf den protestantischen Kirchenraum in Berlin, in: Klaus Raschzok/Reiner Sörries (Hgg.), Geschichte des protestantischen Kirchenbaues. Festschrift für Peter Poscharsky zum 60. Geburtstag, Erlangen 1994, 66-74.

Norbert Friedrich/Joachim Waltemate, Die Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ und die Universitätstheologie, in: Günter Brakelmann u. a. (Hgg.), Kirche im Ruhrgebiet, Essen 1998, 320-323.

Lothar Gall, Vom Untertanen zum Staatsbürger, in: Peter Bickle/Rudolf Schlägl (Hgg.), Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas, Epfendorf 2005 (Oberschwaben - Geschichte und Kultur 13), 421-430.

Paul-Wilhelm Gennrich, Gott und die Völker. Beiträge zur Auffassung von Volk und Volkstum in der Geschichte der Theologie, Stuttgart 1972.

Andreas Gestrich, Erziehung im Pfarrhaus. Die sozialgeschichtlichen Grundlagen, in: Martin Greiffenhagen (Hg.), Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte, Stuttgart²1991, 63 - 82.

Roland Gießelmann/Regine Krull, Posaunenchöre in der Erweckungsbewegung. Traditionsbildung zwischen musikalischer Religion und religiöser Musik, in: Josef Mooser u.a. (Hgg.), Frommes Volk und Patrioten. Erweckungsbewegung und soziale Frage im östlichen Westfalen 1800 bis 1900, Bielefeld 1989, 288-338.

Johann Friedrich Gerhard Goeters, Die Geschichte des rheinischen Gustav-Adolf-Werkes im 19. Jahrhundert, in: Gottfried Beck (Hg.), Im Dienst der Diaspora. 150 Jahre Gustav-Adolf-Werk im Rheinland, Köln 1993 (SVRKG 107), 1-37.

-, Einleitung, in: Ders./Joachim Rogge (Hgg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union 1, Leipzig 1992, 27-40.

-, Nationalkirchliche Tendenzen und Landeskirchen. Gustav Adolf-Verein und Berliner Kirchenkonferenz (1846), in: Ders./Joachim Rogge (Hgg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union 1, Leipzig 1992, 332-341.

Wilhelm Gräß, Die Lehre der Kirche und die Symbolsprachen der gelebten Religion, in: Ulrich Barth u. a. (Hgg.), Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher - Troeltsch - Tillich, Berlin 2013 (TBT 165), 137-154.

-, Säkularisierung - das Ende der Religion oder der Verfall der Kirchen?, in: Christina von Braun u. a. (Hgg.), Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These, Berlin 2007 (Religion - Staat - Kultur 5), 75-95.

Friedrich Wilhelm Graf, Die Spaltung des Protestantismus. Zum Verhältnis von evangelischer Kirche, Staat und „Gesellschaft“ im frühen 19. Jahrhundert, in: Wolfgang Schieder (Hg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart (Industrielle Welt 54), 157-190.

-, Gelungene Säkularisierung? Theologische Staats- und Kirchendiskurse der „Sattelzeit“, in: Peter Blickle/Rudolf Schlägl (Hgg.), Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas, Epfendorf 2005 (Oberschwaben - Geschichte und Kultur 13), 431-452.

-, Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen, München 2011.

Leif Grane, Die Kirche im 19. Jahrhundert. Europäische Perspektiven, Göttingen 1987.

Martin Greschat, Adolf Stoecker und der deutsche Protestantismus, in: Günter Brakelmann u. a. (Hgg.), Protestantismus und Politik. Werk und Wirkung Adolf Stoeckers, Hamburg 1982 (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 17), 19-83.

-, Das Zeitalter der Industriellen Revolution. Das Christentum vor der Moderne, Stuttgart 1980 (CG 11).

-, Protestanten in der Zeit. Kirche und Gesellschaft in Deutschland vom Kaiserreich bis zur Gegenwart, Stuttgart 1994.

-, Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit. Das Beispiel des Hofpredigers Adolf Stoecker, in: Günter Brakelmann/Martin Rosowski (Hgg.), Antisemitismus. Von religiöser Judenfeindschaft zur Rasseideologie, Göttingen 1989, 27-51.

-, Sozialer Protestantismus und Antisemitismus: Adolf Stoecker, in: Norbert Friedrich/Traugott Jähnichen (Hgg.), Sozialer Protestantismus im Kaiserreich: Problemkonstellationen - Lösungsperspektiven - Handlungsprofile, Münster 2005 (Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus 6), 37-52.

Christian Grethlein, Abriß der Liturgik. Ein Studienbuch zur Gottesdienstgestaltung, Gütersloh 1989.

-, Pfarrer - ein theologischer Beruf, Frankfurt/Main 2009.

-, Praktische Theologie, Berlin 2012.

Albrecht Grözinger/Georg Pfleiderer (Hgg.), >Gelebte Religion< als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie, Zürich 2002 (Christentum und Kultur 1).

Rebekka Habermas, Rituale des Gefühls. Die Frömmigkeit des protestantischen Bürgertums, in: Manfred Hettling/Stefan-Ludwig Hoffmann (Hgg.), Der bürgerliche Wertehimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts, Göttingen 2000, 169-191.

Berndt Hamm, Religiösität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen, Tübingen 2011 (SMHR 54).

Karl Hammer, Deutsche Kriegstheologie (1870-1918), München 1971.

Claus Harms, Pastoraltheologie. In Reden an Theologiestudirende, 3 Bände, Kiel ²1837.

Karl Hausberger, Reichskirche Staatskirche „Papstkirche“. Der Weg der deutschen Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg 2008.

Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh ²2000.

Friedrich Heckmann, Arbeitszeit und Sonntagsruhe. Stellungnahmen zur Sonntagsarbeit als Beitrag kirchlicher Sozialkritik im 19. Jahrhundert, Essen 1986 (Theologie im Gespräch 2).

Heinrich Heine, Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Band 4: Atta Troll. Ein Sommernachtstraum, Deutschland. Ein Wintermärchen, Hamburg 1985.

Wolfgang E. Heinrichs, Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte des deutschen Bürgertums in der Krise der Moderne, Gießen ²2004.

Karl Hengst (Hg.), Historisches Handbuch der jüdischen Gemeinden in Westfalen und Lippe. Die Ortschaften und Territorien im heutigen Regierungsbezirk Detmold, Münster 2013 (VHKWestfalen N.F. 10).

-, Kirchliche Reformen im Fürstbistum Paderborn unter Dietrich von Fürstenberg (1585 - 1618). Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation und Katholischen Reform in Westfalen, Paderborn 1974 (PaThSt 2).

Georg Henrici, Art. Tweten, in: RE³ 20, Leipzig 1908, 171-177.

Wolfgang Herbst (Hg.), Evangelischer Gottesdienst. Quellen zu seiner Geschichte, Göttingen ²1992.

Hermann Hermes, Ausschnitte aus der Geschichte der Juden in Warburg, in: Franz Mürmann (Hg.), Die Stadt Warburg. Beiträge zur Geschichte einer Stadt 2, Warburg 1986, 73-91.

Eilert Herms, Leben in der Welt, in: Albrecht Beutel (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen ²2010, 423-435.

Franz Herre, Kaiser Wilhelm I. Der letzte Preuße, Köln 1993.

Jürgen Herres/Bärbel Holtz, Rheinland und Westfalen als preußische Provinzen (1814-1888), in: Georg Mölich u. a. (Hgg.), Rheinland, Westfalen und Preußen. Eine Beziehungsgeschichte, Münster 2011, 113-208.

Wilhelm Herrmann, Ethik, Tübingen 1921 (GThW 5,2).

Arno Herzig, Einführung, in: Ders. (Hg.), Jüdische Quellen zur Reform und Akkulturation der Juden in Westfalen, Münster 2005 (Quellen und Forschungen zur jüdischen Geschichte in Westfalen 1), 17-52.

-, Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Bonn 2006.

-, Judentum und Emanzipation in Westfalen, Münster 1973 (Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- und Volksgeschichte I/17).

-, Landjuden - Stadtjuden. Die Entwicklung in den preußischen Provinzen Westfalen und Schlesien im 18. und 19. Jahrhundert, in: Monika Richarz/ Reinhard Rürup, Jüdisches Leben auf dem Lande. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte, Tübingen 1997 (SWALBI 56), 91-107.

-, Von der Aufklärung zur Emanzipation. Die jüdische Minderheit in Westfalen im 19. Jahrhundert, in: Kirsten Menneken/Andrea Zupancic (Hgg.), Jüdisches Leben in Westfalen, Essen 1998, 75-90.

-, Westfälische Juden zwischen Tradition und Moderne, in: Susanne Freund (Hg.), Historisches Handbuch der jüdischen Gemeinden in Westfalen und Lippe. Grundlagen - Erträge - Perspektiven, Münster 2013 (VHKW NF 11), 167-203.

-, Zwischen Integration und Identität. Das Stadtjudentum Ostwestfalens in der Kaiserzeit, in: Joachim Meynert u.a. (Hgg.), Unter Pickelhaube und Zylinder. Das östliche Westfalen im Zeitalter des Wilhelminismus 1888-1914, Bielefeld 1991 (Studien zur Regionalgeschichte 1), 303 - 320.

Friedrich Heyer, Konfessionskunde, Berlin 1977.

Emanuel Hirsch, Gesammelte Werke, Waltrop 1998ff.

Eric J. Hobsbawm, Das imperiale Zeitalter 1875-1914, Frankfurt/Main 1989.

-, Die Blütezeit des Kapitals. Eine Kulturgeschichte der Jahre 1848 - 1875, Zürich 1979.

-, Europäische Revolutionen 1789-1848, München 1983.

-, Kultur und Geschlecht im europäischen Bürgertum 1870-1914, in: Ute Frevert (Hg.), Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert, Göttingen 1988 (KSGW 77), 175-189.

Lucian Hölscher, Bürgerliche Religiosität im protestantischen Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: Wolfgang Schieder (Hg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993 (Industrielle Welt 54), 191-215.

- (Hg.), Datenaltas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg, Band 4, Berlin 2001.

-, Die religiöse Entzweiung. Entwurf zu einer Geschichte der Frömmigkeit im 19. Jahrhundert, in: JGNKG93 (1995), 9-25.

-, Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert, in: HZ 250 (1990), 595-630.

-, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, München 2005.

-, Säkularisierungsängste in der neuzeitlichen Gesellschaft, in: Manfred Gailus/Hartmut Lehmann (Hgg.), Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes, Göttingen 2005 (VMPIG 214), 133-147.

-, Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich, Stuttgart 1989 (Industrielle Welt 46).

Ernst Rudolf Huber/Wolfgang Huber (Hg.), Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, 4 Bände, Berlin ²1990.

Gangolf Hübinger, Kulturprotestantismus, Bürgerkirche und liberaler Revisionismus im wilhelminischen Deutschland, in: Wolfgang Schieder (Hg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993 (Industrielle Welt 54), 272-299.

-, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994.

-, Sakralisierung der Nation und Formen des Nationalismus im deutschen Protestantismus, in: Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann (Hgg.), „Gott mit uns“. Nation, Religion und Gewalt im 19. Jahrhundert und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000 (VMPIG 162), 233-247.

Heinz Hürten, Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800-1960, Mainz 1986.

John David Hughey, Einheit und Mannigfaltigkeit, in: Ders. (Hg.), Die Baptisten, Stuttgart 1964 (Die Kirchen der Welt 2), 9-17.

Kurt Hutten, Seher, Grübler, Enthusiasten. Sekten und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart, Stuttgart ⁶1960.

Luce Irigaray, How Can We Meet the Other?, in: Susan Yi Sencindiver u. a. (Hgg.), Otherness. A Multicultural Perspective, Frankfurt/Main 2011, 107-120.

Richard Janus, Wenn der Konzertsaal zur Kirche wird: Mendelssohn Bartholdy, Schleiermacher und die Wiederaufführung der Matthäuspassion 1829, in: Marion Keuchen u. a. (Hgg.), Musik in Religion - Religion in Musik, Jena 2013 (Popkult 10), 161-174..

Oliver Janz, Evangelische Pfarrer und Bürgertum in Westfalen 1850-1914, in: JGNKG 93 (1995), 61-81.

-, Kirche, Staat und Bürgertum in Preußen. Pfarrhaus und Pfarrerschaft im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Luise Schorn-Schütte/ Walter Sparn (Hgg.), Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. und 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1997 (KoGe 12), 128-147.

-, Zwischen Amt und Profession: Die evangelische Pfarrerschaft im 19. Jahrhundert, in: Hannes Siegrist (Hg.), Bürgerliche Berufe. Zur Sozialgeschichte der freien und akademischen Berufe im internationalen Vergleich, Göttingen 1988 (KSGW 80), 174-199.

Michael Jeismann, Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792-1918, Stuttgart 1992 (Sprache und Geschichte 19).

Hans Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg² 2013.

Manfred Josuttis, Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität, Gütersloh 1996.

Martin H. Jung, Der Protestantismus in Deutschland von 1815 bis 1870, Leipzig 2000 (KGE III, 3).

-, Der Protestantismus in Deutschland von 1870 bis 1945, Leipzig 2002 (KGE III,5).

Gerhard Kaiser, Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation, Frankfurt/Main 1973.

Jochen-Christoph Kaiser, 150 Jahre Gustav-Adolf-Verein in Westfalen. Zur Geschichte der evangelischen Diaspora in einer preußischen Provinz, in: Jürgen Kampmann, Aus dem Lande der Synoden. Festgabe für Wilhelm Heinrich Neuser zum 70. Geburtstag, Lübbecke 1996, 369-390.

-, Konfession und Provinz. Problemfelder der preußischen Kirchenpolitik in Westfalen, in: Karl Teppe/Michael Epkenhans (Hgg.), Westfalen und Preußen. Integration und Regionalismus, Paderborn 1991 (Forschungen zur Regionalgeschichte 3), 268-287.

Franz Kalde, Die Wiederherstellung der kirchlichen Gerichtsbarkeit im Bistum Paderborn durch Bischof Konrad Martin im Jahr 1857, in: Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchen- und Ordensgeschichte 3 (2007), 177-192.

Jürgen Kampmann, Die Einführung der Berliner Agende in Westfalen, Bielefeld 1991 (BWKG 8).

- , Die Einrichtung von Kirchenkreisen in Westfalen im 19. Jahrhundert, in: Helmut Geck (Hg.), Kirchenkreise - Kreissynoden - Superintendenten, Münster 2004 (Recklinghäuser Forum zur Geschichte von Kirchenkreisen 1), 24-41.

Theodor Kappstein, Bedürfen wir des Pfarrers noch? Ergebnis einer Rundfrage, Berlin 1906.

Isolde Karle, Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, Gütersloh ²2001 (PThK 3).

Hanna Kasparick, Apostolikumstreit und Agendenreform (1892-1895), in: Joachim Rogge/Gerhard Ruhbach, Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Band 2 Die Verselbständigung der Kirche unter dem königlichen Summepiskopat (1850-1918), Leipzig 1994, 318-331.

- , Lehrgesetz oder Glaubenszeugnis? Der Kampf um das Apostolikum und seine Auswirkungen auf die Revision der Preußischen Agende (1892 - 1895), Bielefeld 1996 (UnCo 19).

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert, Hannover 2006.

Hubert Kirchner, Das Papsttum und der deutsche Katholizismus 1870-1958, Leipzig 1992 (KGE III,9).

Michael Klessmann, Das Pfarramt. Einführung in Grundfragen der Pastoraltheologie, Neukirchen-Vluyn 2012.

Jürgen Kocka, Das lange 19. Jahrhundert. Arbeit, Nation und bürgerliche Gesellschaft, Stuttgart 2001 (HDtG 13).

Christel Köhle-Hezinger, Evangelisch-Katholisch. Untersuchungen zu konfessionellem Vorurteil und Konflikt im 19. und 20. Jahrhundert vornehmlich am Beispiel Württembergs, Tübingen 1976 (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 40).

Franz Köhler, Der Weltkrieg im Lichte der deutsch-protestantischen Kriegs predigt, Tübingen 1915.

Hertha Köhne, Die Entstehung der westfälischen Kirchenprovinz, Witten 1974 (BWKG 1).

Thomas Kollatz, Westfälisches Judentum zwischen Reform und Orthodoxie im 19. Jahrhundert, in: Kirsten Menneken/ Andrea Zupancic (Hgg.), Jüdisches Leben in Westfalen, Essen 1998, 98-108.

Erkki Ilmari Kouri, Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage 1870-1919. Zur Sozialpolitik im Bildungsbürgertum, Berlin 1984 (AKG 55).

Kristin Krapp, Reinventing Poland as German colonial territory in the nineteenth century: Gustav Freytag's Soll und Haben als colonial novel, in: Robert L. Nelson, Germans, Poland, and colonial expansion to the East. 1850 through the present, New York 2009, 11 - 37.

Nancy Kratochwill-Gertlich, Anhang zu Braunschweig: Melverode, in: Herbert Obenaus (Hg.) Historischen Handbuch der jüdischen Gemeinden in Niedersachsen und Bremen 1, Göttingen 2005, 306 - 308.

Carsten Kretschmann/Henning Pahl, Ein „Zweites Konfessionelles Zeitalter“? Vom Nutzen und Nachteil einer neuen Epochensignatur, in: HZ 276 (2003), 369-392.

Lena Krull, Prozessionen in Preußen. Katholisches Leben in Berlin, Breslau, Essen und Münster im 19. Jahrhundert, Würzburg 2013 (Religion und Politik 5).

Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann, Nation, Religion und Gewalt: Zur Einführung, in: Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann (Hgg.), „Gott mit uns“. Nation, Religion und Gewalt im 19. Jahrhundert und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000 (VMPIG 162), 1-6.

Werner Krusche, Die Gemeinde Jesu Christi auf dem Weg in die Diaspora, in: EvDia 45 (1975), 56-82.

Robert Kübel, Über den Unterschied zwischen der Positiven und der Liberalen Richtung in der modernen Theologie, München ²1893.

Frank-Michael Kuhlemann, Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860-1914, Göttingen 2002 (Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte 20).

- , Die moderne Theologie und das evangelische Bekenntnis. Religion und Kirche in Minden-Ravensberg um 1900, in: Joachim Meynert u.a. (Hgg.), Unter Pickelhaube und Zylinder. Das östliche Westfalen im Zeitalter des Wilhelminismus 1888 bis 1914, Bielefeld 1991 (Studien zur Regionalgeschichte 1), 259-282.

-, Glaube, Beruf, Politik. Die evangelischen Pfarrer und ihre Mentalität in Baden 1860-1914, in: Luise Schorn-Schütte/ Walter Sparn (Hgg.), Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. und 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1997 (KoGe 12), 98-127.

Thomas Kurtz, Religion als Profession. Eine soziologische Reflexion zur Professionalisierung des Pfarrberufs im 19. Jahrhundert, in: Volker Drehse u. a. (Hgg.), Christian Palmer und die Praktische Theologie, Jena 2013 (Interdisziplinäre Studien zur Praktischen Theologie 1), 123-141.

Rainer Lächele, Protestantismus und völkische Religion im deutschen Kaiserreich, in: Uwe Puschner u. a. (Hgg.), Handbuch zur „Völkischen Bewegung“ 1871-1918, München 1996, 149-163.

Christoph Lagemann, Der Kirchenkreis Paderborn - Seine Entstehung und Entwicklung im 19. Jahrhundert, in: JWKG 85 (1991), 243-266.

Monika Lahrkamp, Die französische Zeit, in: Wilhelm Kohl (Hg.), Westfälische Geschichte 2, Düsseldorf 1983 (VHKW 43), 1-43.

Peter Landau, Art. Kirchenverfassungen, in: TRE 19, 110-165.

Jörg Lauster, Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums, München 2014.

Hartmut Lehmann, Die neue Lage, in: Ulrich Gäßler (Hg.), Geschichte des Pietismus. Band 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Göttingen 2000, 1-26.

-, Religion und Religiosität in der Neuzeit. Historische Beiträge, Göttingen 1996.

Eckhard Lessing, Schul- und Hochschulreformen. Die neuen theologischen Fakultäten. Friedrich Schleiermacher, in: Johann F. Gerhard Goeters/Joachim Rogge (Hgg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union 1, Leipzig 1992, 58-67.

Rudolf Lill, Der Ultramontanismus. Die Ausrichtung der gesamten Kirche auf den Papst, in: Manfred Weitlauff (Hg.), Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg 1998, 76-94.

Wilhelm Löhe, Der evangelische Geistliche, Stuttgart 1852.

-, Die Kirche in der Anbetung, Teilband 1: Agende für christliche Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses, Neuendettelsau 1953 (Gesammelte Werke 7, 1).

Meinolf Lohrum OP, Warburg und die Dominikaner, in: Franz Mürmann (Hg.), Die Stadt Warburg. Beiträge zur Geschichte einer Stadt 2, Warburg 1986, 55 - 72.

Bernhard Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk, München 1983.

Friedrich Loofs, Art. Marcellus von Ancyra, in: RE³ 12, 259-265.

Gerd Lüdemann, Das Wissenschaftsverständnis der Religionsgeschichtlichen Schule im Rahmen des Kulturprotestantismus, in: Hans Martin Müller (Hg.), Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums, Gütersloh 1992, 78-107.

Klaus-Michael Mallmann, Ultramonatanisierung und Arbeiterbewegung im Kaiserreich. Überlegungen am Beispiel des Saarreviers, in: Wilfried Loth (Hg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, Stuttgart 1991, 76-94.

Rainer Marbach, Säkularisierung und sozialer Wandel im neunzehnten Jahrhundert. Die Stellung von Geistlichen zur Entkirchlichung und Entchristlichung in einem Bezirk der Hannoverschen Landeskirche, Göttingen 1978 (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 22).

Jacob Rader Marcus, Israel Jacobson. The Founder of the Reform Movement in Judaism, Cincinnati 1972.

Wolfgang Maron, Vom Ende des Fürstbistums bis zur Gründung des Deutschen Reichs (1802 - 1871), in: Karl Hüser (Hg.), Paderborn. Geschichte der Stadt in ihrer Region 3, Paderborn 2000, 2 - 99.

Konrad Martin, Blicke in's Talmudische Judenthum, Paderborn 1876.

-, Ein bischöfliches Wort an die Protestanten Deutschlands, zunächst an diejenigen meiner Diözese über die zwischen uns bestehenden Controverspunkte, Paderborn 1864.

-, Ein 2. bischöfliches Wort an die Protestanten Deutschlands, Paderborn 1866.

Michael Maurer, Zwischen Kirche und Kultur. Die konfessionelle Identität des Bürgertums um 1800, in: Peter Bickle/Rudolf Schlägl (Hgg.), Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas, Epfendorf 2005 (Oberschwaben - Geschichte und Kultur 13), 409-420.

Ruth Mayer, Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung, Bielefeld 2005.

Hugh McLeod, Weibliche Frömmigkeit - männlicher Unglaube? Religion und Kirchen im bürgerlichen 19. Jahrhundert, in: Ute Frevert (Hg.), Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert, Göttingen 1988 (KSGW 77), 134-156.

Joachim Mehlhausen, Der kirchliche Liberalismus in Preußen, in Johann F. Gerhard Goeters/Joachim Rogge (Hgg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union 2, Leipzig 1994, 120-151.

-, Friedrich Wilhelm IV. Ein Laientheologe auf dem preußischen Königsthron, in: Henning Schröer/Gerhard Müller (Hgg.), *Vom Amt des Laien in Kirche und Theologie. Festschrift für Gerhard Krause zum 70. Geburtstag*, Berlin 1982 (TBT 39), 185 - 214.

-, Rationalismus und Vermittlungstheologie. Unionstheologie und Hegelianismus an den preußischen Fakultäten, in: Johann F. Gerhard Goeters/Joachim Rogge (Hgg.), *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union 1*, Leipzig 1992, 175-210.

Philipp Melanchthon, *Loci communes* 1521. Lateinisch-Deutsch, Gütersloh 1997.

Josef Menze, Reformation und Gegenreformation in Steinheim und Umgebung, in: Johannes Waldhoff (Hg.), *Steinheim mit den Ortsteilen Bergheim, Eichholz, Grevenhagen, Hagedorn, Ottenhausen, Rolfzen, Sandebeck, Vinsebeck, Paderborn* 1982 (Heimatgeschichtliche und volkskundliche Schriften der Stadt Steinheim), 47 - 58.

Thomas Mergel, Gute Katholiken und gute Preußen. Die Katholiken im wilhelminischen Minden, in: Joachim Meynert u.a. (Hgg.), *Unter Pickelhaube und Zylinder. Das östliche Westfalen im Zeitalter des Wilhelminismus 1888 - 1914*, Bielefeld 1991 (Studien zur Regionalgeschichte 1), 157 - 176.

Dieter Mersch, Die Frage nach Alterität. Chiasmus, Differenz und die Wendung des Bezugs, in: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hgg.), *Hermeneutik der Religion*, Tübingen 2007 (RPT 27), 35-57.

Michael Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre*, Tübingen 2011.

Friedrich Mildenberger, Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 1981 (ThW 10).

Josef Mooser, Erweckungsbewegung und Gesellschaft. Zur Einführung, in: Josef Mooser u.a. (Hgg.), *Frommes Volk und Patrioten. Erweckungsbewegung und soziale Frage im östlichen Westfalen 1800 bis 1900*, Bielefeld 1989, 10-14.

Rudolf Morsey, Der Kulturkampf. Bismarcks Präventivkrieg gegen das Zentrum und die katholische Kirche, in: Manfred Weitlauff, *Kirche im 19. Jahrhundert*, Regensburg 1998, 163-185.

Rudolf Muhs, Zur Geschichte der jüdischen Gemeinden und Synagogen im Raum Höxter-Warburg vor 1933, in: *Jahrbuch 1989 Kreis Höxter*, 211-228.

-, Zwischen Schutzherrschaft und Gleichberechtigung - Die Juden im Hochstift Paderborn um 1800, Paderborn 1985 (Heimatkundliche Schriftenreihe 16).

Hans Martin Müller, Persönliches Glaubenszeugnis und das Bekenntnis der Kirche. „Der Fall Schrempf“, in: Ders./Friedrich Wilhelm Graf (Hgg.), *Der deutsche Protestantismus*

um 1906 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 9), 223-237.

Julius Müller, Dogmatische Abhandlungen, Bremen 1870.

Armin Müller-Dreier, Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs. Der Evangelische Bund 1886-1914, Gütersloh 1998 (Religiöse Kulturen der Moderne 7).

Jens Murken, „Die Präsenz der Kirche entscheidet sich an der Existenz der Gemeinde.“ Die Entstehung der evangelischen Kirchengemeinde Paderborn nach 1802, in: JWKG 98 (2003), 149-174.

Margit Naarmann, Christliches Kloster und Jüdisches Waisenhaus in Paderborn, in: Hubert Frankemölle (Hg.), Opfer und Täter. Zum nationalsozialistischen und antijüdischen Alltag in Ostwestfalen-Lippe, Bielefeld 1990, 87-116.

- , Die Paderborner Juden 1802-1945. Emanzipation, Integration und Vernichtung, Paderborn 1988 (Paderborner Historische Forschungen 1).

Werner Neermann, Die evangelische Kirchengemeinde in Brakel, in: Stadt Brakel (Hg.), Brakel 829-1229-1979, o. O. 1979, 257-262.

Max Neuhaus, Die Gemeinde Scherfede-Westheim in der Paderborner Diaspora, o.O. 1933.

Wilhelm Heinrich Neuser, Agende, Agendenstreit und Provinzialagenden, in: Johann Friedrich Gerhard Goeters/Joachim Rogge (Hgg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union 1, Leipzig 1992, 125-159.

- , Evangelische Kirchengeschichte Westfalens im Grundriß, Bielefeld 2002 (BWKG 22).

Friedrich Niebergall, Praktische Theologie, Lehre von der kirchlichen Gemeindeerziehung auf religionswissenschaftlicher Grundlage, 2 Bände, Tübingen 1918-1919.

Frank Nipkau, Traditionen der Erweckungsbewegung in der Parteipolitik? Die Christlich-Konservativen und die Christlich-Soziale Partei in Minden-Ravensberg, 1878-1914, in: Josef Mooser u.a. (Hgg.), Frommes Volk und Patrioten. Erweckungsbewegung und soziale Frage im östlichen Westfalen 1800 bis 1900, Bielefeld 1989, 368-390.

Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte, 3 Bände, München 1998.

- , Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918, München 1988.

Carl Immanuel Nitzsch, Praktische Theologie, 3 Bände, Bonn ²1859-1868.

Hannelore Noack, Unbelehrbar? Antijüdische Agitation mit entstellten Talmudzitaten. Antisemitische Aufwiegelung durch Verteufelung der Juden, Paderborn 2001.

Ilona Nord, Realitäten des Glaubens. Zur virtuellen Dimension christlicher Religiosität, Berlin 2008 (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 5).

Hans Nordsiek, „Kaiserwetter“ in Minden. Stadtentwicklung in wilhelminischer Zeit, in: Joachim Meynert u.a. (Hgg.), Unter Pickelhaube und Zylinder. Das östliche Westfalen im Zeitalter des Wilhelminismus 1888 - 1914, Bielefeld 1991 (Studien zur Regionalgeschichte 1), 29 - 133.

Kurt Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995.

Ursula Olschewski, Die Geschichte der Juden in Ossendorf, in: Jahrbuch Kreis Höxter 2006, 114-128.

Jürgen Osterhammel, Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2011.

Christian Palmer, Evangelische Pastoraltheologie, Stuttgart ²1963.

Wolfgang Petri, Superintendent Konrad Beckhaus, sein Wirken in Höxter und seine Bedeutung, in: JWKG 69 (1976), 151-164.

Paul Piechowski, Die Kriegspredigt von 1870/71, Leipzig 1916.

Arthur Carl Piepkorn, Die liturgischen Gewänder in der lutherischen Kirche seit 1555, Lüdenscheid ²1987.

Uta Pohl-Patalong, Pastoraltheologie, in: Christian Grethlein/Helmut Schwier (Hgg.), Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte, Leipzig 2007 (APrTh 33), 515- 574.

Platon, Opera. Tom 1: Tetralogias 1-2, Oxford ¹⁷1985 (SCBO).

Thomas Popp, Die Kunst der Konvivenz. Theologie der Anerkennung im 1. Petrusbrief, Leipzig 2010 (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 33).

Elfi Pracht, Jüdisches Kulturerbe in Nordrhein-Westfalen. Teil III: Regierungsbezirk Detmold, Köln 1998, (Beiträge zu den Bau- und Kunstdenkmälern von Westfalen 1.1).

Presbyterium der Ev.-luth. Kirchengemeinde Marienmünster-Nieheim (Hg.), Die Kreuzkirche in Nieheim. Eine Chronik der evangelischen Kirchengemeinde Marienmünster-Nieheim anlässlich der 125-Jahrfeier der Kreuzkirche in Nieheim, o. O., o. J. [1994].

Jutta Prieur, Die Aufhebung der Männerklöster im Hochstift Paderborn 1803, in: Harm Klutting (Hg.), 200 Jahre Reichsdeputationshauptschluß, Münster 2005, 199 - 214.

Sebastian Prüfer, Sozialismus statt Religion. Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863-1890, Göttingen 2002 (KSGW 152).

Gerhard Rau, Pastoraltheologie. Untersuchungen zur Geschichte und Struktur einer Gattung praktischer Theologie, München 1970 (SPT 8).

Silvio Reichelt, Der Erlebnisraum Lutherstadt Wittenberg. Genese, Entwicklung und Bestand eines protestantischen Erinnerungsortes, Göttingen 2013 (Refo500 Academic Studies 11).

Monika Richarz, Ländliches Judentum als Problem der Forschung, in: Ders./ Reinhard Rürup, Jüdisches Leben auf dem Lande. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte, Tübingen 1997 (SWALBI 56), 1 - 8.

Rotraud Ries, Jüdisches Leben in Niedersachsen im 15. und 16. Jahrhundert, Hannover 1994 (Quellen und Untersuchungen zur allgemeinen Geschichte Niedersachsens in der Neuzeit 13).

Martin Riesebrodt, Religion zwischen Aufgeklärtheit und Aufklärungsresistenz, in: Ulrich Barth u. a. (Hgg.), Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher - Troeltsch - Tillich, Berlin 2013 (TBT 165), 3-25.

Albrecht Ritschl, Ueber die beiden Principien des Protestantismus. Antwort auf eine 25 Jahre alte Frage in: Ders., Gesammelte Aufsätze, Freiburg/Beisgau 1893, 234-247.

Gerhard Albrecht Ritter, Die Arbeiterbewegung im Wilhelminischen Reich. Die sozialdemokratische Partei und die freien Gewerkschaften 1890-1900, Berlin ²1963 (StEG 3).

- / **Klaus Tenfelde**, Arbeiter im Deutschen Kaiserreich 1871 bis 1914, Bonn 1992.

Nikolaus Rodenkirchen, Kreis Warburg, Münster 1939 (Bau- und Kunstdenkmäler von Westfalen 44).

John Charles Gerald Röhrl, Wilhelm II., 3 Bände, München 1993-2008.

Gerhard Rösche, Superintendent Theodor Schmalenbach. Prediger. Seelsorger und Politiker in der Spätzeit der Erweckungsbewegung, in: Beiträge zur Heimatkunde der Städte Löhne und Bad Oeynhausen 12 (1987), 44-84.

Joachim Rogge, Die außerordentliche Generalsynode von 1875 und die Generalsynodalordnung von 1876. Fortschritt und Grenzen kirchlicher Selbstregierung, in: Johann F. Gerhard Goeters/Joachim Rogge (Hgg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union 2, Leipzig 1994, 225-233.

Stefan Rohrbacher, Stadt und Land: Zur „inneren“ Situation der süd- und westdeutschen Juden in der Frühneuzeit, in: Monika Richarz/ Reinhard Rürup, Jüdisches Leben auf dem Lande. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte, Tübingen 1997 (SWALBI 56), 37 - 58.

Kathrin Roller, Die „rote Gefahr“. Das Feindbild „Sozialdemokratie“ der Konservativen im frühen Kaiserreich, in: Christoph Jahr u. a. (Hgg.), Feindbilder in der deutschen Geschichte. Studien zur Vorurteilsgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert, Berlin 1994 (Dokumente, Texte, Materialien 10), 81-114.

Hans Rosenberg, Grosse Depression und Bismarckzeit. Wirtschaftsablauf, Gesellschaft und Politik in Mitteleuropa, Berlin 1967 (Publikationen zur Geschichte der Industrialisierung 2).

Hartmut Sander, III. 10 Die oktroyierte Verfassung und die Errichtung des Evangelischen Oberkirchenrats (1850), in: Johann F. Gerhard Goeters/Joachim Rogge (Hgg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union 1, Leipzig 1992, 402-418.

Rolf Schäfer, Adolf von Harnack - eine Symbolfigur des Kulturprotestantismus, in: Hans Martin Müller (Hg.), Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums, Gütersloh 1992, 139 - 149.

Theodor Schäfer, Diaspora, evangelisch, in: RE³ 4, 621 - 626.

Iris Schäferjohann-Bursian, „Verzage nicht, du Häuflein klein...“ Die Gründungen evangelischer Kirchengemeinden und der Bau evangelischer Kirchen im Paderborner Land im 19. Jahrhundert, in: Gesine Dronsz u.a. (Hgg.), Evangelisches Paderborn. Protestantische Gemeindegründungen an Pader und Weser, Bielefeld 2008 (BWKG 34), 89-145.

Gustav Schellack, Die Verwaltungsberichte der evangelischen Gemeinden im 19. Jahrhundert als Quelle zur Ortsgeschichte, in: MRKG 52 (2003), 403-414.

Paul-Werner Scheele, Konrad Martins bischöfliche Worte an die Protestanten, in: Ders. (Hg.), Paderbornensis Ecclesia. Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Paderborn, Paderborn 1972.

Johannes Schilling, Der Kleine Katechismus als Sprachschule des Glaubens. Rhapsodisches zu einem großen Thema, in: Cornelia Richter u. a. (Hgg.), Dogmatik im Diskurs. Mit Dietrich Korsch im Gespräch, Leipzig 2014, 113-122.

Theodor Schieder, Das Deutsche Kaiserreich von 1871 als Nationalstaat, Göttingen² 1992.

Wolfgang Schieder, Die katholische Kirche in Deutschland nach der Säkularisation. Institutionalisierungen im Laufe des 19. Jahrhunderts, in: Peter Bickle/Rudolf Schlögl (Hgg.) Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas, Epfendorf 2005 (Oberschwaben - Geschichte und Kultur 13), 517-529.

Friedrich Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe, Berlin 1980ff.

- , Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Berlin 1950 (Sämmtliche Werke I/13).

Georg Schmid/Georg Otto Schmid, Kirchen, Sekten, Religionen. Religiöse Gemeinschaften, weltanschauliche Gruppierungen und Psycho-Organisationen im deutschen Sprachraum, Zürich ⁷2003.

Martin Schmidt, Methodismus, in: Friedrich Heyer, Konfessionskunde, Berlin 1977, 595-605.

Reinhard Schmidt-Rost, Evangelisch sprechen lernen, in: PThl 26(2006), 169-188.

Harald Schroeter-Wittke, Kirchentag als vor-läufige Kirche. Der Kirchentag als eine besondere Gestalt des Christseins zwischen Kirche und Welt, Stuttgart 1993 (PTHe 13).

Georg Schumacher, Geschichte der Evangelischen Gemeinde in Höxter von 1533-1933, Höxter 1933.

Alexander Schweizer, Pastoraltheorie oder die Lehre von der Seelsorge des evangelischen Pfarrers, Leipzig 1875.

Reinhold Seeberg, An der Schwelle des zwanzigsten Jahrhunderts. Rückblicke auf das letzte Jahrhundert deutscher Kirchengeschichte, Leipzig ³1901.

Babara Seifen, „Zu irgendeinem anderen Geschäfte einzurichten und zu benutzen“. Die Umnutzung westfälischer Klosteranlagen. Zur Baugesichte ausgewählter Beispiele, in: Matthias Wemhoff (Hg.), Säkularisation und Neubeginn. Die Kultur der Klöster in Westfalen, Regensburg 2007 (Dalheimer Kataloge 2), 111- 143.

Caesar Seligmann, Geschichte der jüdischen Reformbewegung von Mendelssohn bis zur Gegenwart, Frankfurt/Main 1922.

Thomas Söding, Grüße aus Rom. Die Stellung des Ersten Petrusbriefes in der Geschichte des Urchristentums und im Kanon, in: Thomas Söding (Hg.), Hoffnung in Bedrängnis. Studien zum Ersten Petrusbrief, Stuttgart 2009 (SBS 216), 11-45.

C. Ernst Sommer, Geschichtlicher Überblick, in: Ders. (Hg.), Der Methodismus, Stuttgart 1968 (Die Kirchen der Welt 6), 11-47.

Herbert Stahl, Weltbund der Baptisten, in: Friedrich Heyer, Konfessionskunde, Berlin 1977, 615-629.

Wolfgang Steck, Die Pfarrfamilie als Sinnbild christlichen und bürgerlichen Lebens, in: Martin Greiffenhagen (Hg.), Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte, Stuttgart²1991, 109 - 125.

Robert Stupperich, Die evangelische Kirche in Westfalen 1815 - 1945, in: Eduard Hegel u.a. (Hgg.), Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Provinz Westfalen, Münster 1978 (Beiträge zur Geschichte der preussischen Provinz Westfalen 2) , 41 - 104.

-, Westfälische Reformationsgeschichte. Historischer Überblick und theologische Einordnung, Bielefeld 1993 (BWKG 9).

Theo Sundermeier, Das Kirchenverständnis in der Ravensberger Erweckungsbewegung, in: JWKG 53/54 (1960/61), 117-132.

Werner Telesko, Das 19. Jahrhundert. Eine Epoche und ihre Medien, Wien 2010.

August Tholuck, Die Lehre von der Sünde und vom Versöhnner oder: Die wahre Weihe des Zweiflers, Hamburg⁷1851.

Ludwig Tiesmeyer, Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrhunderts, 4 Bände, Kassel 1901-1912.

Hartmut Titze, Überfüllung und Mangel im evangelischen Pfarramt seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert, in: Luise Schorn-Schütte/ Walter Sparn (Hgg.), Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. und 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1997 (KoGe 12), 56 - 76.

Tzvetan Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt/ Main 1985.

Angela Treiber, Ethnographisch-volkskundliche Blicke auf das Pfarrvolk. Zur religionösen Identitätsvergewisserung evangelischer Pfarrer im ausgehenden 19. und 20. Jahrhundert, in: Hans Otte u.a. (Hgg.), Landeskirchengeschichte. Konzepte und Konkretionen, Leipzig 2008 (HerChr 14), 121-135.

Wolfgang Trillhaas, Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums, Göttingen 1975.

August Twesiten, Vorlesungen über die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche, nach dem Compendium des Herrn Dr. W. M. L. de Wette. Band 1: Die Einleitung und der erste kritische Theil, Hamburg⁴1838.

Herbert Uerlings, Kolonialer Diskurs und deutsche Literatur. Perspektiven und Probleme, in: Axel Dunker (Hg.), (Post-)Kolonialismus und Deutsche Literatur. Impulse der angloamerikanischen Literatur- und Kulturtheorie, Bielefeld 2005, 17 - 44.

Alfred Uckley (Hg.), Die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung, Bonn 1912 (KIT 104).

Dina van Faassen, Die Juden im Hochstift Paderborn, in: Susanne Freund (Hg.), Historisches Handbuch der jüdischen Gemeinden in Westfalen und Lippe. Grundlagen - Erträge - Perspektiven, Münster 2013 (VHKW NF 11), 90-110.

Jörg van Norden, Krieg als Evangelium. Die Rezeption der Einigungskriege in der evangelischen Kirche im Rheinland und in Westfalen 1864 bis 1872, in: MEKGR 52 (2003), 67-94.

Gustav Venghaus, Geschichte der evangelischen Gemeinde Warburg. Festschrift zur Hundertjahrfeier 1926, Warburg 1926.

August Friedrich Christian Vilmar, Lehrbuch der Pastoraltheologie, Gütersloh 1872.

- , Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik. Bekenntnis und Abwehr, Marburg ³1857.

Shulamit Volkov, Die Juden in Deutschland 1780 - 1918, München 1994 (Enzyklopädie Deutscher Geschichte 16).

Adolf von Harnack, Dogmengeschichte, Tübingen ⁸1991.

- , Reden und Aufsätze 1, Gießen ²1906.

Karl August von Hase, Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche, Leipzig ⁵1891.

- (Hg.), Libri symbolici ecclesiae evangelicae, Leipzig ²1837.

Franz von Löher, Geschichte des Kampfes um Paderborn 1597 bis 1604, Berlin 1874.

Dietmar von Reeken, Kirche im Umbruch zur Moderne. Milieubildungsprozesse im nordwestlichen Protestantismus 1849-1914, Gütersloh 1999 (Religiöse Kulturen der Moderne 9).

Rainer Volp, Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern, 2 Bände, Gütersloh 1992 und 1994.

Johannes Wahl, Lebensläufe und Geschlechterräume im Pfarrhaus des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Luise Schorn-Schütte/ Walter Sparn (Hgg.), Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. und 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1997 (KoGe 12), 36 - 55.

Johannes Waldhoff, Die Geschichte der Juden in Steinheim, Steinheim 1980 (Heimatgeschichtliche und volkskundliche Schriften der Stadt Steinheim 2).

Klaus Wappler, Karl von Altenstein und das Ministerium der geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten, in: Johann Friedrich Gerhard Goeters/Joachim Rogge (Hgg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union 1, Leipzig 1992, 115-125.

Hans-Ulrich Wehler, Das Deutsch Kaiserreich 1871-1918, Göttingen ⁷1994.

Manfred Weitlauff, Der Staat greift nach der Kirche. Die Säkularisierung von 1802/03 und ihre Folgen, in: Ders. (Hg.), Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg 1998, 15-53.

Dorothea Wendebourg, Kirche, in: Albrecht Beutel (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen ²2010, 403-414.

Gunther Wenz, Art. Tholuck, Friedrich August Gottreu, in: TRE 33, 425-429.

- „Gehe Du in Dich, mein Guido“. August Tholuck als Theologe der Erweckungsbewegung, in: PuN 27 (2001), 68-80.

Birgit Weyel, Der Pfarrer als „Symbol in Person“. Die Pastoraltheologie Christian Palmers, in: Volker Drehsen u. a. (Hgg.), Christian Palmer und die Praktische Theologie, Jena 2013 (Interdisziplinäre Studien zur Praktischen Theologie 1), 143-155.

Eberhard Winkler, Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora. Eine Einführung in die praktisch-theologische Kybernetik, Neukirchen-Vluyn 1998.

- Identität und Differenz. Diaspora als exemplarisches kybernetisches Thema, in: TLZ 126 (2001), 1221-1234.

Wolfgang Wippermann, Akkulturation und Antisemitismus im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Susanne Freund (Hg.), Historisches Handbuch der jüdischen Gemeinden in Westfalen und Lippe. Grundlagen - Erträge - Perspektiven, Münster 2013 (VHKW NF 11).

Christian Volkmar Witt, Protestanten. Das Werden eines Integrationsbegriff in der Frühen Neuzeit, Tübingen 2011 (BHTh 163).

Hubert Wolf, Der „Syllabus errorum“ (1864). Oder: Sind katholische Kirche und Moderne vereinbar, in: Manfred Weitlauff, Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg 1998, 115-139.

- Katholische Kirchengeschichte im „langen“ 19. Jahrhundert von 1789 bis 1918, in: Raymund Kottje u.a. (Hgg.), Ökumenische Kirchengeschichte 3, Darmstadt 2007, 91-177.

Ulrich Wywra, Die Reaktion des deutschen Judentums auf den Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich: Eine Rekapitulation, in: Ders. (Hg.), Einspruch und Abwehr. Die Reaktion des europäischen Judentums auf die Entstehung des Antisemitismus (1879-1914), Frankfurt/Main 2010 (Fritz Bauer Institut Jahrbuch 2010), 25-42.

Susanne M. Zantop, Kolonialphantasien im vorkolonialen Deutschland (1770-1870), Berlin 1999 (Philologische Studien und Quellen 158).

Dieter Ziegler, Eisenbahnen und Staat im Zeitalter der Industrialisierung. Die Eisenbahnpolitik der deutschen Staaten im Vergleich, Stuttgart 1996 (VSWG.B 127).

Otto Zöckler, Art. Rock, der heilige, in: RE³ 17, 58-61.

Bernd Zymner, 100 Jahre Auferstehungskirche Brakel, Brakel 2012 (Brakeler Schriftenreihe 24).