

Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs, Band 27
Das 19. Jahrhundert
Hamburgische Kirchengeschichte in Aufsätzen, Teil 4

Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs

Herausgegeben von Rainer Hering · Inge Mager ·

Barbara Müller · Johann Anselm Steiger

Band 27

Das 19. Jahrhundert

Hamburgische Kirchengeschichte in Aufsätzen, Teil 4

Herausgegeben von
Inge Mager

Hamburg University Press
Verlag der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg
Carl von Ossietzky

Impressum

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Die Online-Version dieser Publikation ist auf den Verlagswebseiten frei verfügbar (*open access*).

Die Deutsche Nationalbibliothek hat die Netzpublikation archiviert. Diese ist dauerhaft auf dem Archivserver der Deutschen Nationalbibliothek verfügbar.

Open access über die folgenden Webseiten:

Hamburg University Press –

http://hup.sub.uni-hamburg.de/purl/HamburgUP_AKGH27

Archivserver der Deutschen Nationalbibliothek – Recherche und Zugriff über

<https://portal.dnb.de/>

ISBN 978-3-943423-02-0

ISSN 0518-2107

© 2013 Hamburg University Press, Verlag der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky, Deutschland

Produktion: Elbe-Werkstätten GmbH, Hamburg, Deutschland

<http://www.elbe-werkstaetten.de/>

Abbildung auf dem Cover: Der Hamburger Brand von 1842; Verwendung mit freundlicher Genehmigung des Verlages Agentur des Rauhen Hauses Hamburg. 2012

Veröffentlicht mit Unterstützung der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche, der Ev.-reformierten Kirche in Hamburg, der Johanna und Fritz Buch-Gedächtnis-Stiftung und der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung

Inhalt

Vorwort	7
<i>Inge Mager</i>	
Einleitung	9
<i>Hans Georg Bergemann</i>	
Staat und Kirche in Hamburg während des 19. Jahrhunderts (1848–1874)	27
<i>Johann Anselm Steiger</i>	
Matthias Claudius' Beitrag zur metakritischen Aufklärung	75
<i>Franklin Kopitzsch</i>	
Matthias Claudius, der „Wandsbecker Bothe“	111
<i>Joist Grolle</i>	
Ein Stachel im Gedächtnis der Stadt	125
Der Abriss des Hamburger Doms	
<i>Thorsten Jessen</i>	
Umstrittene Aufklärung – die theologischen Auseinandersetzungen um die Altonaer Bibel	181
<i>Herwarth von Schade</i>	
Das Gesangbuch der Hamburger im 19. Jahrhundert	205
<i>Stephen Pielhoff</i>	
Religiosität und Gemeinsinn	247
Über Ideal und Praxis der Armenpflege bei Ferdinand Beneke (1822–1832)	
<i>Klaus Lemke-Paetznick</i>	
Johannes Andreas Rehhoff – Nordelbier des 19. Jahrhunderts	267
<i>Hans-Martin Gutmann</i>	
Der Schatten der Liebe	297
Johann Hinrich Wichern (1808–1881)	

Inge Mager

Weibliche Theologie im Horizont der Hamburger Erweckung 339
 Amalie Sieveking (1794–1859) und Elise Averdieck (1808–1907)

Ruth Albrecht und Regina Wetjen

„Eine imposante, gewinnende Erscheinung“ 377
 Die Evangelistin Adeline Gräfin von Schimmelmann (1854–1913)

Claudia Tietz

Die Straßenmissionarin Bertha Keyser (1868–1964) 419

Harald Jenner

Jerusalem-Arbeit im 19. und 20. Jahrhundert 441

Ingo Sengebusch

Die Reformierten in Hamburg 483
 Ein Längsschnitt durch die Geschichte von ihren Anfängen bis zum Jahre 2012

Holger Wilken

Katholische Bevölkerung und katholische Gemeinden im Raum Hamburg 567
 Größe und Zusammensetzung 1750–1866

Peter Wiek

Die Harvestehuder Johanniskirche 587
 Ein repräsentatives Bauwerk der Neugotik

Auswahlbibliographie 597

Personenregister 611

Bildnachweis 628

Beitragende 630

Hamburgische Kirchengeschichte in Aufsätzen – bisher erschienene Bände ... 634

Vorwort

Nachdem seit 2003 die Teile 1, 2 und 5 der Hamburgischen Kirchengeschichte in Aufsätzen erschienen sind, füllt der hiermit vorgelegte Teil 4 über das 19. Jahrhundert die vorletzte Lücke aus. Der Band enthält neben bereits veröffentlichten Beiträgen mehrere noch ungedruckte über zum Teil erstmals bearbeitete Themen. Schon allein deswegen dürfte er gesteigertes Interesse finden.

Zur Veranschaulichung wurden den Aufsätzen zahlreiche, zum Teil neue Abbildungen beigegeben. Die Auswahlbibliographie zur Kirchengeschichte Hamburgs im 19. Jahrhundert am Schluss des Buches möchte zu vertieftem Weiterstudium anregen. Ein Personenregister soll die Aufsatzsammlung zu erschließen helfen.

Die Herausgeber danken den Autorinnen und Autoren, die neue Texte abfassten oder eine Abdruckgenehmigung für schon veröffentlichte erteilten. Auch den Verlagen und Inhabern von Bildrechten sei für die Druckerlaubnis gedankt. Dr. theol. Corinna Flügge hat die Mühe des Abschreibens und der formalen Überarbeitungen der Manuskripte auf sich genommen. Ohne diese aus dem Etat der Nordelbischen Kirchenbibliothek und dem Fonds „Kunst und Wissenschaft“ der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche unterstützte Kärnerarbeit wäre die Druckvorbereitung nicht möglich gewesen. Allen weiteren vor allem mit technischer Hilfe am Zustandekommen dieses Bandes Beteiligten sei ebenfalls aufrichtig gedankt.

Besonders schmerzlich vermisst hat der Herausgeberkreis das große Wissen und den geschätzten Rat des langjährigen Mitherausgebers Prof. Dr. Herwarth Frhr. von Schade, der im November 2009 verstarb. Seine vielen in der Hamburgischen Geschichtsschreibung – nicht zuletzt in der Reihe der Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs – hinterlassenen Spuren werden als Zeugnisse einer wahrhaftigen, leidenschaftlichen Forscherpersönlichkeit unvergessen bleiben.

Die Drucklegung des Bandes verdankt sich der finanziellen Unterstützung durch die Nordelbische Ev.-Luth. Kirche, die Ev.-reformierte Kirche in Hamburg, die Johanna und Fritz Buch-Gedächtnis-Stiftung und die

Hamburgische Wissenschaftliche Stiftung. Der Herausgeberkreis weiß diese großzügige Spendenbereitschaft hoch zu schätzen.

Eine erfreuliche Erfahrung war auch wieder die umsichtige Betreuung der Drucklegung durch den Verlag Hamburg University Press der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky unter der Leitung von Isabella Meinecke, M. A.

Möge die auch in diesem Band versuchte Vergegenwärtigung der Hamburgischen Kirchengeschichte neben erinnerungswürdigen Informationen über das 19. Jahrhundert Anregungen zu vertieftem Nachdenken, Fragen und Forschen bieten.

Hamburg, im Januar 2013

Der Herausgeberkreis der Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs

Einleitung

Inge Mager

Die Kirchengeschichte der Stadt Hamburg im 19. Jahrhundert wurde wie in allen früheren und nachfolgenden Jahrhunderten von einer ganzen Reihe äußerer, auch nicht religiöser Faktoren und Entwicklungen beeinflusst. Zu den hauptsächlichsten Gestaltungskräften in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gehörten die politischen Ereignisse, die sozialen Zustände und schicksalhaften Begebenheiten, die gleichsam über die Stadt und ihre Bewohner hereinbrachen, auf die sie reagieren und die sie verarbeiten mussten. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts kam dann der innerstädtische, rasant voran rollende Prozess der Urbanisierung hinzu, der vor allem die Kirche zu ungewohnter Flexibilität und Kreativität herausforderte.¹ Außerdem lagen das ganze Jahrhundert hindurch in den eigenen Reihen Orthodoxie, Rationalismus und Erweckungsbewegung miteinander im Streit. Damit nicht genug, sahen sich diese drei Fraktionen gemeinsam noch lähmender Gleichgültigkeit und wachsender Kirchenfeindschaft gegenüber.

Die um 1800 innerhalb des Walls der Hansestadt lebenden etwa 130.000 Menschen² blickten mit gemischten Gefühlen in die Zukunft. Hatten die Intellektuellen die Französische Revolution als hoffnungsvollen Befreiungs-

¹ Zum Hintergrundwissen sowie zu Einzelheiten vgl. Werner Jochmann u. Hans-Dieter Loose (Hgg.), *Hamburg. Geschichte der Stadt und ihrer Bewohner*. Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Reichsgründung. Hg. von Hans-Dieter Loose. Hamburg 1982, S. 351–539; Friedemann Green, *Kirche in der werdenden Großstadt. Landeskirche und Stadtmission in Hamburg zwischen 1848 und 1914* (AKGH 19). Herzberg 1994.

² Eckart Kleßmann, *Geschichte der Stadt Hamburg*. Hamburg 2002, S. 129.

schlag begrüßt,³ lösten die Gewaltherrschaft der Jakobiner in Paris und die seit 1792 gegen halb Europa geführten französischen Eroberungskriege im neutralen Hamburg Enttäuschung, Empörung, Angst vor Erpressung und Handelsbehinderungen aus. Zwar bekam Hamburg im Reichsdeputationshauptschluss 1803 weiterhin den Status einer selbstständigen deutschen freien Reichsstadt zugestanden, doch führten seit 1806 die englische Seeblockade und die französische Besatzung mit Verhängung der Kontinental Sperre zur fast gänzlichen Stilllegung des Hafens, zur Massenarbeitslosigkeit und bald zum Zusammenbruch der gesamten städtischen Wirtschaft. Im Dezember 1810 erfolgte obendrein die Eingliederung des Küstenstreifens von der Ems bis Hamburg in das napoleonische Kaiserreich. Danach begann unter Generalgouverneur Marschall Louis Nicolas Davout die schrittweise Umgestaltung von Verwaltung, Justiz und gesellschaftlichem Leben nach französischem Muster. Obgleich einzelne Reformen begrüßt wurden, kam es doch im Februar 1813 unter anderem wegen schikanöser Zollkontrollen an der Altonaer Grenze zu einem regelrechten Volksaufstand mit mehreren Toten. Darüber hinaus stellten die rigorosen französischen Maßnahmen nach dem Rückzug der Grande Armée aus Russland und nach dem Sieg der Alliierten über Napoleon in der Völkerschlacht bei Leipzig im Oktober 1813 die Leidensfähigkeit der Hamburger erst richtig auf die Probe. Die abgetragenen Befestigungsanlagen mussten in kurzer Zeit von der zwangsverpflichteten Bevölkerung wieder errichtet werden. Und als die eigentliche „Franzosenzeit“ prägte sich dem hanseatischen Gedächtnis der strenge Winter 1813/14 ein. Alle Kirchen außer St. Michaelis wurden zu Magazinen oder Pferdeställen umfunktioniert; mehrere tausend Arme mussten in der Weihnachtsnacht 1813 die Stadt verlassen, weil sie im Falle einer Belagerung keinen Proviant für ein halbes Jahr besaßen. Trotz großer Hilfsbereitschaft in Altona und anderwärts erfroren und verhungerten viele Alte, Kranke und Kinder. Derartige Gewalttaten beflügelten den nationalen Widerstand, der sich zusammen mit Lübeck und Bremen bereits im Frühjahr 1813 in Gestalt einer Exilregierung und einer hansestädtischen Legion zu formieren begann. Vornehmlich junge Leute – vereinzelt auch

³ Vgl. z. B. Friedrich Gottlieb Klopstocks 1790 zum ersten Jahrestag gedichtete Elegie „Sie, und nicht wir“; Walter Hinderer, *Geschichte der politischen Lyrik in Deutschland*. Würzburg 2007, S. 167.

Frauen⁴ – strömten in das Lützwow'sche Freikorps, um zu helfen, die verhasste „Fremdherrschaft“ abzuschütteln. Erst nach der Abdankung Napoleons und dem endgültigen Abzug der Franzosen aus Hamburg konnte am 5. Juni 1814 der Dankgottesdienst in allen noch benutzbaren Kirchen und Sälen gefeiert werden. Die Erinnerung an die schlimme Zeit zwischen 1806 und 1814 ist das ganze 19. Jahrhundert hindurch lebendig geblieben. Sie hat das hanseatische Selbstverständnis nachhaltig geprägt, zu gemeinsamer Aufbauarbeit motiviert, aber langfristig auch Impulse zu positiven Veränderungen in Politik, Kirche und Gesellschaft hinterlassen. Die Chance eines damals sich vollziehenden Kulturtransfers wird durch die Literatur jedoch erst in jüngerer Zeit gewürdigt.⁵

Um die Wirtschaft wieder zu beleben, trat Hamburg 1815 als vom Wiener Kongress bestätigte „Freie und Hansestadt“ dem Deutschen Bund, einem Zusammenschluss von 35 souveränen Territorien und vier Freien Städten, bei. Eine weitere für die Zukunft der Stadt wichtige politische Entscheidung war 1866 die Annäherung an Preußen, das kurz zuvor die bis dahin dänischen Herzogtümer Schleswig und Holstein in seinen Besitz gebracht und dem Stadtrat für die Bündnistreue neben der Wahrung seiner Unabhängigkeit großzügige Wirtschaftshilfe einschließlich eines Freihafens in Aussicht gestellt hatte. Ein Teil der Souveränität musste dennoch preisgegeben werden, als Hamburg 1867 dem Norddeutschen Bund beitrat. Damit ging zunächst die Militärhoheit auf Preußen über. Nach der Integration Hamburgs in das Deutsche Reich 1871 folgte trotz einzelner Proteste 1876/77 die Einführung der neuen Reichswährung und der Reichsjustizgesetze, verbunden mit einer an die veränderte politische Situation angepassten Überarbeitung der Hamburger Verfassung von 1860.⁶ Den zollfreien Handel allerdings ließen sich Hamburg und Bremen nicht nehmen. Erst 1881 stimmte der Hamburger Senat dem Zollanschluss an das Deutsche

⁴ Eine von ihnen, Anna Lühring (1796–1866) aus Bremen, kämpfte in Männerkleidung im Lützwow'schen Freikorps und lebte später in Hamburg, wo sie auf dem Hammer Friedhof ihre letzte Ruhe fand. Vgl. Herbert Schwarzwälder, *Berühmte Bremer*. München 1976, S. 62–70.

⁵ Vgl. Maike Manske, *Möglichkeiten und Grenzen des Kulturtransfers. Emigranten der Französischen Revolution in Hamburg, Bremen und Lübeck*. Saarbrücken 2008.

⁶ Zu den Einzelheiten der erwähnten politischen Ereignisse und Entwicklungen vgl. u. a. Georg Daur, *Von Predigern und Bürgern. Eine hamburgische Kirchengeschichte von der Reformation bis zur Gegenwart*, Hamburg 1970; W. Jochmann u. H.-D. Loose (Hgg.), *Hamburg. Geschichte der Stadt und ihrer Bewohner*; E. Kleßmann, *Geschichte der Stadt Hamburg*.

Reich zu. Er wurde 1888 mit der Fertigstellung des Freihafens feierlich vollzogen. Damit erhielt die Stadt ein Areal, das als Zollausland galt, wo Waren zollfrei eingeführt, gelagert, verarbeitet und wieder ausgeführt werden konnten. Die Freihafenlösung führte zu neuem wirtschaftlichem Aufschwung und bescherte Hamburg neben der später denkmalgeschützten Speicherstadt die Auszeichnung, Deutschlands „Tor zur Welt“ zu sein.

Mit dem im Zusammenhang des Anschlusses Hamburgs an das Deutsche Reich gefallenem Stichwort „Verfassung“ ist die nächste grundlegende Voraussetzung der Hamburger Geschichte im 19. Jahrhundert angesprochen.⁷ Um die Wende zum 19. Jahrhundert lag die oberste politische und kirchliche Gewalt (Kyrion) nach dem noch immer geltenden Hauptrezess von 1712 bei Rat und Bürgerschaft. Der Rat bestand aus 24 auf das konkordienlutherische Bekenntnis verpflichteten und sich immer wieder selbst ergänzenden Ratsherren – Juristen und Kaufleute – und vier Bürgermeister. Die Bürgerschaft, zu der alle erbgewesenen, besitzenden Stadtbewohner gehörten, trat in ihrer Gesamtheit als „freiwilliger“ Konvent weniger in Erscheinung. Dafür gestalteten die von ihr nach Kirchspielen entsandten bürgerlichen Kollegien der Sechziger (15 Oberalte⁸ und 45 Diakone der fünf Kirchspiele) und der Hundertachtziger (Sechziger und 120 Subdiakone) die Geschicke der Stadt umso aktiver mit. Die Finanzverwaltung lag schwerpunktmäßig in ihrer Verantwortung. Über die Gesetzgebung berieten Rat und Bürgerschaft gemeinsam, über die höchste Gerichtsbarkeit und die Exekutive verfügte nur der Rat, jedoch unterstützt durch paritätisch besetzte behördliche Deputationen. Die Kirchenleitung wurde von Rat und Sechzigern zusammen ausgeübt. Denn Hamburg besaß seit der Reformation eine staatlich-kirchliche Verfassung; ein Konsistorium gab es nicht. Auch das Superintendentenamt blieb seit 1593 unbesetzt. Seine Funktionen waren auf den Senior des Geistlichen Ministeriums als Vermittler zwischen Rat und Pastorenschaft übergegangen. Die Aufsicht über die höheren Schulen wurde vom Scholarchat versehen (vier Ratsherren, 15 Oberalte und fünf Hauptpastoren). Das Bindeglied zwischen dem Rat und den einzelnen Kir-

⁷ Zum Folgenden vgl. Hans Georg Bergemann, Staat und Kirche in Hamburg während des 19. Jahrhunderts (AKGH 1). Hamburg 1958, S. 47–92 (abgedruckt in diesem Bande).

⁸ Zu dieser obersten Gruppe der bürgerlichen Kollegien vgl. Herwarth von Schade, „Zur Eintracht und Wohlfahrt dieser guten Stadt“. 475 Jahre Kollegium der Oberalten in Hamburg, Hamburg 2003.

chenkollegien (Juraten, Leichnamsgeschworene) stellten die Kirchspielherren dar. Die fünf Kirchspiele bildeten überhaupt seit Jahrhunderten „das kirchliche und das politisch administrative Grundmuster Hamburgs“.⁹

Während der Zugehörigkeit Hamburgs zum Kaiserreich Napoleons I. (1810–1814) war die städtische Verfassung aufgehoben, um von der französischen Departements-, Präfektur- und Munizipalverwaltung ersetzt zu werden; danach trat sie wieder in Kraft. Zwischenzeitlich von den Bürgern geäußerte Reformwünsche blieben bis auf die Neuordnung des Haushalts- und Finanzwesens zunächst weitgehend unbeachtet. Allerdings konnten seit 1819 Nichtlutheraner (Reformierte, Mennoniten, Katholiken) in den Rat einziehen. Die aus den lutherischen Kirchspielen rekrutierten Kollegien jedoch blieben ihnen weiterhin verschlossen. Letztlich entschieden nur etwa 300 bis 400 Bürger – bei einer Gesamteinwohnerzahl von ca. 189.000 (Stadt, Vorstädte und Landgebiet um 1840) – über das Schicksal der Stadt.¹⁰ In der Ablehnung gewaltsamer Umstürze, im Festhalten an den althergebrachten oligarchischen Herrschaftsstrukturen mit maßvollen Reformen waren Konservative und Liberale, Orthodoxe, Rationalisten und Erweckte sich letztlich einig. Auch als sich infolge der französischen Februarrevolution 1848 die bürgerliche Opposition mit ihrer Forderung nach Gewaltenteilung, nach mehr Mitbestimmung und nach einer konsequenten Trennung von Staat und Kirche vernehmlicher – sogar in Straßenunruhen – zu Wort meldete, blieb am Ende alles beim Alten. Selbst die in der Franzosenzeit durch ein Zivilstandsregister ersetzte Kirchenbuchführung fand auf Wunsch der Geistlichkeit – nicht zuletzt wegen der die Gehälter aufbessernden Gebühren – noch bis zum Jahre 1866 ihre Fortsetzung. Erst nach langen Vorbereitungen und mehreren wieder fallen gelassenen Entwürfen konnte 1860 endlich eine Stadtverfassung in Kraft treten, die sich den neuen Gedanken von Volkssouveränität und repräsentativer Demokratie moderat zu öffnen begann. Nunmehr war das Selbstergänzungsrecht des jetzt Senat genannten Rats durch die starken Mitwirkungsrechte der Bürger aufgehoben, die Lebenslänglichkeit der Amtsführung blieb indessen erhalten. Den Senat bildeten jetzt 18 von der Bürgerschaft gewählte Senatoren, Angehörige des Kaufmannstandes, Juristen und Verwaltungskundige. Ein vom Senat unabhängiges Obergericht übernahm die Rechtsprechung. Die Bürgerschaft

⁹ F. Green, Kirche in der werdenden Großstadt, S. 11.

¹⁰ Jochmann/Loose, Hamburg, S. 434.

zählte 192 für sechs Jahre teilweise noch durch die Notabeln und Grundeigentümer gewählte Mitglieder. Lediglich knapp die Hälfte der Abgeordneten ging aus allgemeinen Wahlen durch die über 25-jährigen steuerzahlenden Männer mit Bürgerrecht hervor.¹¹ Die Mehrheit der arbeitenden, unvermögenden Bevölkerung ohne Bürgerrecht blieb von den städtischen Wahlen ausgeschlossen.¹² Senat und Bürgerschaft besaßen die gesetzgebende Gewalt, das *ius reformandi*, das heißt das Recht zur Konzessionierung von Religionsgemeinschaften und die Oberaufsicht über sie. Fortan bestand für den Einzelnen volle Glaubens- und Gewissensfreiheit ohne Beeinträchtigung der staatsbürgerlichen Rechte. Das galt seit 1849 auch für die Juden. Obgleich das lutherische Bekenntnis weiterhin eine Sonderstellung im Hamburgischen Staate besaß, war nun doch eine vorsichtige Entflechtung von Politik und Kirche eingeleitet. Dass Ende 1860 auf Antrag der Bürgerschaft auch die Torsperre endete, könnte neben der realen Bedeutung für die Stadtentwicklung auch als symbolisches Signal für einen grundsätzlichen Aufbruch in eine nach vielen Seiten offene Zeit gewertet werden. Von der Jahrhundertmitte an vollzog sich nämlich ein so gut wie alle Lebens- und Denkbereiche erfassender beispielloser Paradigmenwechsel.

Die veränderte Stadtverfassung zog notwendigerweise Modifikationen im Stadt-Kirche-Verhältnis nach sich. Entsprechend schrieb die neue lutherische Kirchenverfassung von 1870 die in der städtischen Verfassung vorgezeichneten Tendenzen fort. Das Kollegium der Sechziger als kirchenleitendes Gremium hörte auf zu existieren. Nunmehr baute sich die Kirchenleitung pyramidenförmig von den Gemeindevorständen über den Stadtkonvent und die Landkonvente bis zur Synode und dem von dieser als Verwaltungs- und Aufsichtsorgan gewählten neunköpfigen Kirchenrat auf. Dem Stadtkonvent und dem Kirchenrat standen jeweils zwei lutherische Senatoren vor. Im Kirchenrat waren diese neben dem Senior ständige Mitglieder. Die lutherischen Senatoren im Senat bildeten das „Patronat“. In ihm lebte die alte Verbindung von Staat und Kirche weiter. Dem Patronat oblag „das geschichtlich begründete Schutzrecht des Staates in Bezug auf alle verfas-

¹¹ Ebd., S. 484.

¹² Nach der Zugehörigkeit der Stadt zum Deutschen Reich konnten jedoch alle über 25 Jahre alten Männer an den Reichstagswahlen teilnehmen.

sungsmäßigen Rechte der ev.-luth. Kirche“ (§ 4 (2) der Kirchenverfassung).¹³ Seine Aufgabe bestand im Einzelnen darin, synodale Kirchengesetze ebenso wie Pastorenwahlen einschließlich der Wahl des Seniors zu bestätigen und die Präsidialmitglieder für die Gemeindevorstände, die Synode und den Kirchenrat zu benennen. Der Senatspräsident war zugleich Präses der Synode. Somit könnte man das Patronat als „eine auf die republikanisch-hamburgischen Verhältnisse zugeschnittene Variante“ des landesherrlichen Kirchenregimentes bezeichnen.¹⁴ Durch das die allgemeine Schulpflicht einführende Unterrichtsgesetz von 1870 gelangte auch das Schulwesen unter städtische/staatliche Aufsicht. Immerhin saßen in der Oberschulbehörde weiterhin zwei Geistliche. Ein eigenes Kapitel im Prozess der Selbstständigwerdung der Kirche betraf die Finanzen. Nach dem Inkrafttreten der Kirchenverfassung lehnte die Bürgerschaft die Weiterbewilligung von Zuschüssen zur Pastorenbesoldung ab. Daraufhin kam es 1875 zu einem Abfindungsvertrag bezüglich des Grundbesitzes der milden Stiftungen des St. Johannisklosters und des Hospitals zum Heiligen Geist. Die Stadt übernahm diesen Grundbesitz. Die Stiftungen zahlten an die Kirchenhauptkasse aus ihrem erwirtschafteten Vermögensüberschuss eine einmalige größere Abfindungssumme, während die Stadt sich langfristig zu einer jährlichen Rentenzahlung an die Kirche verpflichtete.¹⁵ Als der kirchliche Geldbedarf jedoch trotz dieser Haushaltsaufstockung nicht zuletzt durch den rasanten Bevölkerungsanstieg zunahm, kam es Ende 1887 zur Einführung einer Kirchensteuer, bei deren Erhebung der Staat allerdings half.¹⁶ Auf Grund von Bevölkerungswachstum und Stadterweiterung musste die Kirchenverfassung 1896 überarbeitet werden. Dabei erhöhte sich unter anderem die Zahl der Kirchenkreise von drei auf vier. Den Stadtkern beherrschten wie im Mittelalter die vier Hauptkirchen St. Jacobi, St. Katharinen, St. Petri, St. Nikolai; zu ihnen hatte sich seit 1678 St. Michaelis in der Neustadt gesellt. An den Stadträndern waren nach der Verselbstständigung

¹³ H. G. Bergemann, *Staat und Kirche*, S. 80.

¹⁴ Ebd., S. 81.

¹⁵ Ebd., S. 86f. Vgl. auch Frank Hatje, „Gott zu Ehren, der Armut zum Besten“. Das Hospital zum Heiligen Geist und Marien-Magdalenen-Kloster in der Geschichte Hamburgs vom Mittelalter bis in die Gegenwart. Hamburg 2002.

¹⁶ Ebd., S. 87f. Vgl. ferner 100 Jahre Trennung Staat und Kirche 1870–1970. Landeskirchenamt Hamburg 1970, S. 22f.

von St. Georg (1629) und St. Pauli (1682) weitere jüngere Gemeinden mit eigenen Kirchen und Predigtstätten entstanden.¹⁷

Natürlich kam ferner dem Faktor Wirtschaft in der wichtigsten und größten deutschen Hafen- und Handelsmetropole zentrale Bedeutung zu. Nicht die kühnsten Prognosen hätten eine so schnelle Erholung von den Folgen der Kontinentalsperre, des Krieges und der französischen Fremdherrschaft vorauszusagen gewagt. Doch die ehrgeizigen, gewinnorientierten Hamburger nutzten die günstige geographische Lage im Schnittpunkt zwischen Amerika und Osteuropa, zwischen England und Skandinavien zu Gunsten nicht nur ihres Wiederanschlusses an den Welthandel, sondern auch zu dessen Ausweitung. Bald steuerten Hamburger Schiffe Häfen in Lateinamerika, Afrika und Südostasien an; zahlreiche Verträge und Konsulate festigten die neuen Handelsbeziehungen. Seit Mitte des Jahrhunderts kamen neben Segelschiffen zunehmend Dampfschiffe zum Einsatz. Die 1847 von 33 Kaufleuten als „Hamburg-Americanische Packetfahrt-Actiengesellschaft“ (HAPAG) gegründete Reederei entwickelte sich durch den zusätzlichen Auswanderertransport in die USA zur weltweit größten Schifffahrtsgesellschaft.

In den dreißiger Jahren schifften sich die meisten Auswanderer nach Übersee in Hamburg ein. Von 1838 bis 1914 verließen 3,6 Millionen Menschen überwiegend aus wirtschaftlichen, aber auch aus religiösen Gründen ihre europäische Heimat. Die meisten steuerten die Vereinigten Staaten von Amerika an. Ein großes Kontingent unter den Auswanderern bildeten osteuropäische Juden.¹⁸ Aber auch zahlreiche Hamburger suchten ihr Glück jenseits des Ozeans. Ende Juli 1836 trat eine Gruppe angeworbener junger Leute aus Altona und Hamburg die Reise nach Brasilien an.¹⁹ Während die organisatorische Abwicklung der Auswanderung von privaten Vereinen

¹⁷ 1. Stadtgebiet, 2. Vorstädte (mit St. Georg, St. Pauli), 3. Landgebiet (Marsch- und Geestlande: Bergedorf, Vierlande), 4. Ritzbüttel (mit Cuxhaven); vgl. F. Green, Kirche in der werdenden Großstadt, S. 63. Vgl. auch Friedrich Hammer/Herwarth v. Schade (Hgg.), Die Hamburger Pastorinnen und Pastoren seit der Reformation, Teil II: Gemeindeverzeichnis, Hamburg 1995 (Als Manuskript vervielfältigt).

¹⁸ „Seht, wie sie übers große Weltmeer ziehn!“ Die Geschichte der Auswanderung über Hamburg. Hg. von Andrea Brinkmann und Peter Gabrielsson. Bremen 2008.

¹⁹ [Anonym], Einige Worte über die in Hamburg und Altona für Brasilien angeworbenen jungen Leute, welche am 27. July 1836, des Morgens 2 Uhr, die Reise nach ihrem Bestimmungsorte, mit Gesang und Hurrah antraten, Hamburg 1836.

und einer städtischen Deputation beziehungsweise Behörde übernommen wurde, leisteten die Kirchen und Religionsgemeinschaften seelsorgliche Betreuung.²⁰

Für viele unerwartet kam 1857 der wirtschaftliche Aufschwung ins Stocken, ja, er drohte ganz zusammenzubrechen, als infolge zu großer Warenspekulation und riskanter Kreditoperationen mehrere Banken zahlungsunfähig wurden und verschiedene Firmen Konkurs anmelden mussten. Nur durch großzügige staatliche Hilfe und eine hohe österreichische Staatsanleihe konnte die Finanzkrise in Schach gehalten werden. Am meisten betroffen in solchen Fällen waren stets die Menschen am unteren Ende der Sozialskala. Aber auch technische Fortschritte blieben nicht folgenlos für die Basis, zum Beispiel der Bau von Eisenbahnlinien: 1842 nahm die erste Verbindung von Hamburg nach Bergedorf den Betrieb auf; 1846 erfolgte die Verlängerung bis Berlin; 1872 nach der Errichtung einer Elbbrücke kam es zur Schließung des Streckenabschnittes Hannover/Harburg bis nach Hamburg. Auch die Elektrifizierung der dem innerstädtischen Personenverkehr dienenden Pferdebahnen grub ab 1894 dem bis dahin gewinnbringenden Fuhrwesen das Wasser ab. Demgegenüber stellten die Gasanstalt sowie der Ausbau des Elektrizitäts- und Telephonnetzes in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts einen allgemein begrüßten Zuwachs an Lebensqualität dar. Gleichwohl gab es bei jedem weiteren technischen Fortschritt stets etliche Verlierer. Vor allem der 1888 auf dem Grasbrook fertiggestellte Freihafen mit der Speicherstadt und den dort errichteten Industrieanlagen erzwang die Umsiedlung von rund 24.000 Menschen an die Stadtränder. Dass eine solche Entwurzelungsmaßnahme das Leben der Betroffenen nachhaltig beeinträchtigte und auch für die Kirche nicht ohne Folgen blieb, lässt sich leicht ermessen.

Damit rücken die sozialen Verhältnisse als geschichtsbildende Faktoren in den Blick. Von dem Ende Dezember 1813 vor den Toren Hamburgs geschaukelten „Massengrab“ war bereits die Rede.²¹ Nach französischem Verständnis gab es infolge der damals vertriebenen Ärmsten keine soziale Not mehr in der Stadt. Die Realität – zumal nach der Rückkehr der Überlebenden – sah anders aus: Arbeitslosigkeit, zu kleine, kalte und feuchte Woh-

²⁰ Hans-Hermann Groppe; Ursula Wöst, Über Hamburg in die Welt. Von den Auswandererhallen zur BallinStadt. Hamburg 2007.

²¹ Vgl. G. Daur, Von Predigern, S. 177f.

nungen, Kindersterblichkeit, Kinderarbeit, Bildungsnotstand, Prostitution, ungesichertes Alter, schnelle Ausbreitung von Epidemien, mangelnde medizinische Versorgung. Schon diese Stichworte markieren die Lebensbedingungen von vier Fünfteln der nach der Volkszählung von 1866 etwa 273.000 Einwohner Hamburgs (Stadt, Vorstädte und Landgebiet). Die Zahl der sozial Schwachen wuchs kontinuierlich, mitbedingt durch die Zuwanderung aus Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Mecklenburg. Die unter anderem von der Gewerbefreiheit (1864) Angezogenen hofften im Hafen oder in den aus dem Boden schießenden Fabriken auf Arbeit und den Aufbau einer neuen Existenz.²² Solche Erwartungen erfüllten sich oft nicht. Stattdessen vergrößerte sich das Heer der Bedürftigen. Deshalb hatten schon 1788 der Kaufmann, Landwirt und Philanthrop Caspar Voght (1752–1839) und der Mathematiklehrer am Akademischen Gymnasium Johann Georg Büsch (1728–1800) mit kräftiger Unterstützung durch die Patriotische Gesellschaft die in ihrer Zeit vorbildliche Allgemeine Armenanstalt gegründet. Diese basierte auf Spenden und auf dem Engagement ehrenamtlicher Armenpfleger. Ihr Ziel bestand nicht nur in der Versorgung und Unterstützung von Alten, Kranken und unter der Armutsgrenze Lebenden, sondern ebenso in dem Bemühen um Ursachenbekämpfung der sozialen Not durch Arbeitsbeschaffung, Disziplinierung, Ausbildung und Unterweisung der Kinder.²³ Mit fortschreitender Urbanisierung erwiesen sich derartige, noch zusätzlich von zahlreichen milden Stiftungen flankierte Instrumente zur Eindämmung des Pauperismus innerhalb des Proletariats jedoch als unzureichend. Seitdem sich 1875 in Gotha die Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands konstituiert und den Sitz des Parteivorstandes nach Hamburg verlegt hatte, wurde die Stadt trotz der Bismarck'schen Sozialistengesetze (1878–90) zu einer Hochburg der Sozialdemokratie wie der Gewerkschaftsbewegung. 1896/97 traten zum ersten Mal die Hafendarbeiter in einen 79 Tage dauernden hartnäckigen Streik um höhere Löhne, bessere Arbeitsbedingungen und kürzere Arbeitszeit. Auch wenn die Arbeitgeber letztlich den Sieg davontrugen und der Arbeitskampf für viele Streikende

²² Vgl. Antje Kraus, *Die Unterschichten Hamburgs in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts* (Sozialwissenschaftl. Studien 9). Stuttgart 1965; Inke Wegener, *Zwischen Mut und Demut. Die weibliche Diakonie am Beispiel Elise Averdiecks* (SKGNS 39). Göttingen 2004, S. 180ff.

²³ Vgl. Gerhard Uhlhorn, *Die christliche Liebestätigkeit seit der Reformation*. Stuttgart 1895; neu hg. von Inge Mager. Hannover 2006, S. 297–299.

ein gerichtliches Nachspiel hatte, konnten am Ende doch einige Verbesserungen erreicht werden. Vor allem gingen Sozialdemokratie und Gewerkschaften gestärkt aus der vermeintlichen Niederlage hervor.²⁴

Immer vernehmlicher meldeten sich auch Frauen in der politischen Öffentlichkeit zu Wort. Sie gehörten noch den höheren Ständen an. Aber sie wollten auch denen Bildungs- und Aufstiegschancen ermöglichen, die wegen ihres Sozialstatus bisher davon ausgeschlossen waren. Vor allem Charlotte Paulsen (1797–1862) und Emilie Wüstenfeld (1817–1874) machten sich einen Namen durch die Gründung eines Frauen-Vereins zur Unterstützung der Armenpflege, einer Armenschule und einer „Hochschule für das weibliche Geschlecht“ (1849). Allerdings galten diese unangepassten Frauen aus erwecklicher Perspektive durchweg als „Ungläubige“ und wurden wegen ihrer überkonfessionellen Aktivitäten höchst kritisch beobachtet und behindert.²⁵ Dennoch beförderten sie die Frauenemanzipation, die mit der 1896 in Hamburg gebildeten Ortsgruppe des Allgemeinen Deutschen Frauenvereins endlich gesellschaftliche Aufmerksamkeit fand. Die Hamburger Frauenrechtlerin Lida Gustava Heymann (1868–1943)²⁶ war eine ihrer Mitbegründerinnen von überlokaler Ausstrahlung.

Mit der Sozialgeschichte wiederum eng verquickt war das Gesundheitswesen, genauer gesagt; alles, was mit Hygiene, Krankheit und medizinischer Versorgung zusammenhing. Hatte die Pest sich zu Beginn des 18. Jahrhunderts als Epidemie aus Deutschland verabschiedet, so trat im 19. Jahrhundert die Cholera an ihre Stelle. Die Hamburger Bevölkerung wurde zwischen 1831 und 1892 nicht weniger als sechsmal von ihr heimgesucht. Knapp 16.000 Menschen fielen ihr zum Opfer. Am verheerendsten wütete die Seuche 1892 mit fast 17.000 Erkrankungen, von denen 8.605 tödlich ausgingen.²⁷ Erst sehr spät erkannte man die Hauptursache für die rasche Ausbreitung der Seuche gerade in den unheilvollen Abwasserleitungen in die Flotte sowie in dem nur geklärten, aber noch nicht gefilterten Trinkwasser aus der Elbe. Unter dem Druck des Massensterbens konnte

²⁴ E. Kleßmann, *Geschichte*, S. 479–486.

²⁵ Rita Bake; Brita Reimers, *So lebten sie! Spazieren auf den Wegen von Frauen in Hamburgs Alt- und Neustadt*. Hamburg 2003, S. 123f.133f.

²⁶ Ebd., S. 115–118.

²⁷ Berechnet nach den Zahlen im *Hamburg Lexikon*. Hg. von Franklin Kopitzsch und Daniel Tilgner, Hamburg 2000, S. 106.

1893 endlich die lange geplante Elbwasser-Filtrieranlage in Betrieb genommen und die Innenstadt mit sauberem Trinkwasser versorgt werden. Die meisten Todesfälle waren bekanntlich im eng bebauten Gängeviertel zu beklagen. Hier wohnten die Ärmsten: Arbeitslose, Kranke, Alte, Migranten unterschiedlicher Nationalität und aschkenasische Juden. Die wohlhabenden Villenbesitzer an der Elbchausee waren indessen sehr viel weniger gefährdet.

Wasser, nämlich Löschwasser, spielte auch eine entscheidende, am Ende leider nicht ausreichende Rolle bei der wohl größten Katastrophe, die Hamburg in dem an Heimsuchungen nicht gerade armen 19. Jahrhundert getroffen hat. Gemeint ist das in der Nacht zum Himmelfahrtstage, dem 5. Mai 1842, in der Nähe des Hafens ausgebrochene Feuer, das erst am 8. Mai kurz vor den Wallanlagen bei der später so benannten Straße „Brandsende“ zum Stillstand kam. Die Bilanz dieses dreitägigen Infernos war erschütternd: „71 Straßen und 120 Höfe waren von den Flammen erfasst worden. 1749 Häuser wurden vernichtet, dazu kam der Verlust von 102 Speichern. Die Wasserkünste und die Mühlen an der Alster fielen dem Brand ebenso zum Opfer wie sieben Gotteshäuser“, darunter die beiden Hauptkirchen St. Nikolai, St. Petri und noch zwei Synagogen. Die Sprengung des Rathauses sollte dem Feuersturm Einhalt gebieten. Vergeblich! „51 Tote und 130 Verletzte wurden gezählt, rund 20.000 Obdachlose – das waren etwa zehn Prozent der Gesamtbevölkerung – mussten behelfsmäßig untergebracht werden.“²⁸ Der Gesamtschaden wurde auf neunzig Millionen Mark beziffert.²⁹ Spenden aus ganz Europa erreichten die eigens eingerichtete Unterstützungsbehörde. Auch mehrere Versicherungen und die Hamburger Feuerkasse taten ihr Möglichstes, um den Wiederaufbau der zerstörten Innenstadt zu befördern. Trotz beklagenswerter Verluste trug der Brand aber auch dazu bei, die Hamburger Innenstadt zu „sanieren“ und den Anforderungen an die werdende Großstadt anzupassen.³⁰ Es dauerte aber Jahrzehnte, bis die Spuren des Großfeuers beseitigt waren.

Wie immer in Zeiten existentieller Grenzerfahrungen fragten jetzt in Hamburg wieder viele religiös gleichgültige Menschen nach der Kirche,

²⁸ Jochmann/Loose, Hamburg, S. 467.

²⁹ G. Daur, Von Predigern, S. 183. Vgl. auch Der „große Brand“ in Hamburg 1842 (Hamburger Feuerwehr-Historiker e. V.). Hamburg 2005; http://feuerwehrhistoriker.de/download/brand_1842.pdf.

³⁰ F. Green, Kirche in der werdenden Großstadt, S. 24.

strömten in die Gottesdienste und ließen sich durch „das Feuerzeichen des Herrn in den Flammen Hamburgs“ zu Buße und Umkehr ermahnen.³¹ Kein anderes Ereignis des 19. Jahrhunderts hat die Hamburger – jedenfalls für kurze Zeit – mehr zu erschüttern und geistlich aufzurütteln vermocht als der große Stadtbrand.³² Selbst die dem Glauben und der Kirche weitgehend Entfremdeten waren geneigt, in ihm einen Beweis für das unerforschliche Walten Gottes in der Geschichte zu sehen.

Damit schließt sich hier der äußere Rahmen, in den es nun charakteristische Aspekte der Geistes-, Frömmigkeits- und Kirchengeschichte einzuzeichnen gilt. Deren bis zur Jahrhundertmitte und darüber hinaus dominante Signatur war das Neben- und Gegeneinander von Rationalismus beziehungsweise liberaler Theologie und Erweckungsbewegung, das zeitweilig zu erheblichen Turbulenzen führte und mehrere leidenschaftlich geführte literarische und verbale Streitigkeiten verursachte, von denen keine wirklich beigelegt wurde, aber auch keine der fast allein mit ihrem wirtschaftlichen Wiederaufstieg beschäftigten Handelsstadt ernsthaft Schaden zufügte. Die Hamburger Intellektuellen einschließlich der Mehrzahl der Pastoren vertraten ein Christentum, in dem nur die vor der Vernunft zu rechtfertigenden Lehren und Anschauungen noch galten, während eine deutlich kleinere Gruppierung mit einem hohen Laienanteil, beflügelt durch die Freiheitsbewegung, in Anknüpfung an den älteren Pietismus, an Matthias Claudius, den Idealismus, die Romantik und bald auch unter angelsächsischem Einfluss eine intensive persönliche Bekehrungsfrömmigkeit praktizierte und durch missionarische Aktivitäten wie durch soziales Engagement einen Beitrag zum Reich Gottes schon in dieser Welt zu leisten sich bemühte. Letzteres mündete zum Beispiel bei Amalie Sieveking (1794–1859) in den Verein für Armen- und Krankenpflege (1832), bei J. H. Wichern in die Erziehungseinrichtung des Rauhen Hauses für verwahrloste Jugendliche (1833), in den Hamburger Verein für Innere Mission (1848) mit seinen verschiedenen Arbeitsbereichen (unter anderem die Stadtmissionsarbeit) und in den Centralausschuss für Innere Mission (1849). Im gleichen Geist gründeten Elise Averdieck (1808–1907) das Krankenhaus Bethesda (1856) und Heinrich Matthias Sengelmann die Alsterdorfer Anstalten für

³¹ G. Daur, *Von Predigern*, S. 187. Über die Predigten nach dem Brand vgl. ebd., S. 187–189.

³² Vgl. u. a. *Der Hamburger Brand*. Von Elise Averdieck erzählt und neu hg. von Eckart Kleßmann. Hamburg 1993.

geistig behinderte Kinder (1863). Ersteres, der missionarische Impuls, fand seinen Niederschlag unter anderem in der Hamburg-Altonaischen Bibelgesellschaft (1814), der Niedersächsischen Tractatgesellschaft (1820), der Hamburger Missionsgesellschaft (1822) und nicht zuletzt in der Sonntagschularbeit im St. Georgsviertel (1825).³³

Zum Kern der stets in der Opposition verharrenden Hamburger Erweckten gehörten unter anderem die Laien Ferdinand Beneke (Jurist, Armenpfleger, Sekretär der Oberalten; 1774–1848), dessen von 1792 bis 1848 geführte, wegen ihrer authentischen Informationen seit langem gern zitierte Tagebücher im Sommer 2012 erstmals in einer historisch-kritischen Ausgabe zu erscheinen begonnen haben.³⁴ Ebenso wenig wegzudenken aus dem Abwehrkampf der Hamburger Frommen gegen die Rationalisten war der Jurist und Senator Martin Hieronymus Hudtwalcker (1787–1865), der sowohl mündlich als auch literarisch seinen an Bibel, Bekenntnis und mittelalterlicher Mystik orientierten Glauben verteidigte und zusammen mit dem städtischen Syndikus Karl Sieveking (1787–1847), dem Urenkel des Samuel Reimarus, auch politisch für das den reformatorischen Symbolen verpflichtete Christentum – wenn auch mit nur mäßigem Erfolg – eintrat. Unter den konfessionell zunächst offenen Wegbereitern des Frömmigkeitsaufschwunges dürfen neben M. Claudius nicht vergessen werden der Kaufmann Johann Daniel Runge, der Buchhändler Friedrich Perthes und der Pfarrer der französisch-reformierten Gemeinde Jean-Henri Merle d’Aubigné. Im Geistlichen Ministerium gehörten der erwecklichen Partei die Hauptpastoren Ludwig Christian Gottlieb Strauch (St. Nikolai), Otto Ludwig Siegmund Wolters (St. Katharinen), der Diakon Johann John (St. Petri) und natürlich Johann Wilhelm Rautenberg (St. Georg; 1791–1865) an. Der orthodoxe Hauptpastor und Senior Johann Jakob Rambach (St. Michaelis) stand ihnen nahe. Johann Hinrich Wichern (1808–1881) teilte zwar auch ihre theologischen Anschauungen, zählte aber als Nichtordinierter ohne Pfarramt nicht zum Geistlichen Ministerium. Im rationalistischen Lager meldeten sich anfangs besonders lautstark der Lehrer am Akademischen Gymnasium und

³³ Zur Erweckungsbewegung und ihrem sozialen Engagement in Hamburg vgl. die ausführlichste neuere Arbeit von Ingrid Lahrsen, *Zwischen Erweckung und Rationalismus. Hudtwalcker und sein Kreis* (AKGH 3). Hamburg 1959.

³⁴ Ferdinand Beneke (1774–1848), *Die Tagebücher. Erste Abt. 1792 bis 1801*. Hg. von Frank Hatje, Ariane Smith u. a. Göttingen 2012.

Rektor des Johanneums Johann Gottfried Gurlitt (1754–1827), Hauptpastor Bernhard Klefeker (St. Jacobi; 1760–1825) und Hermann Rentzel (1764–1827), derzeit Pastor am Werk-, Armen- und Zuchthaus, zu Wort. In ihre Fußstapfen traten die Theologen Ernst Gottfried Adolf Böckel (St. Jacobi) und Heinrich Wilhelm Justus Wolff (St. Katharinen). Den ersten beerbte Moritz Ferdinand Schmaltz (St. Jacobi). Zu teilweise hartnäckigen Auseinandersetzungen zwischen Vertretern beider Lager kam es dreimal, und zwar 1822/23, 1829 und nochmals im sog. „Kirchenstreit“ 1839/40. Dabei standen den Befürwortern schonungsloser Bibel- und Bekenntnisschriftenkritik ebenso entschiedene Verteidiger von Bibel und Bekenntnis, aber auch einige zu Ausgleich und Kompromiss bereite Fromme gegenüber. Die mangelnde Gleichgerichtetheit der Erweckten wird gewöhnlich als Hauptgrund dafür genannt, dass der Hamburger Frömmigkeitsaufbruch letztlich nur geringe Ausstrahlungskraft besaß. In die besonders heftig ausgetragene, durch insgesamt 50 Flugschriften auch außerhalb der Stadt wahrgenommene letzte Kontroverse waren drei junge Predigtamtskandidaten verwickelt. Da die rationalistische Partei sowohl im Geistlichen Ministerium als auch im Senat wie im Kollegium der Sechziger die Mehrheit besaß und um des eigenen Machterhaltes willen an keiner Veränderung des *Status quo* in Bezug auf die Verfassung und die Bekenntnisverpflichtung der Geistlichen interessiert war, kam es immer nur zu halbherzigen Entscheidungen oder gar zu ungerechten Sanktionen wie 1839 im Falle des offenbarungsgläubigen Kandidaten Johann Hartwig Brauer, den das Geistliche Ministerium wegen unkollegialer Respektlosigkeit gegenüber den von ihm so genannten „falschen Propheten in Schafskleidern“ von seinem Amt suspendierte und mit einem Predigtverbot belegte.³⁵

Ogleich sich seit dem Stadtbrand alle Kräfte auf den Wiederaufbau der Stadt richteten und der theologische Parteienstreit – zumal angesichts zunehmender Unkirchlichkeit in weiten Teilen der Bevölkerung – in den Hintergrund trat, blieb die innerkirchliche Parteienlandschaft bis zum Jahrhundertende erhalten. Infolgedessen schlossen sich kleinere Gruppen streng konfessioneller Lutheraner inner- und außerhalb der Landeskirche zu Kapellen- oder freikirchlichen Gemeinden zusammen.

Es muss einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben, den gescheiterten Versuch der Erweckten, eine „Volkskirche auf dem Boden des Offen-

³⁵ I. Lahrsen, *Zwischen Erweckung und Rationalismus*, S. 118–139.

barungsglaubens“ zu schaffen,³⁶ genauer nachzuzeichnen. Einiges davon klingt jedoch in einzelnen Beiträgen dieses Bandes an, so zum Beispiel in dem über die Hamburger Gesangbücher oder über die Altonaer Bibel von 1815.

Als einleitende Skizzierung des allgemeinen theologischen Rahmens für die Hamburgische Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert mag dieser knappe Überblick genügen.

Da in kaum einer früheren Zeit so umwälzende Veränderungen auf die Menschen und damit auch auf die Kirche zukamen, so viele Initiativen darauf reagierten und so große Meinungsvielfalt herrschte wie im 19. Jahrhundert, musste nach Maßgabe des gegenwärtigen Forschungsstandes eine Auswahl unter den vorliegenden Aufsätzen wie unter den noch unbearbeiteten Themen getroffen werden. Deshalb decken die hier wieder abgedruckten oder neu verfassten Texte nur einige der für die Kirchengeschichte Hamburgs in dieser bewegten Epoche einschlägigen Geschehnisse und Entwicklungen ab. Es bleiben Lücken. Eine von ihnen, das Verhältnis von Christen und Juden betreffend, ist für den dritten Teil dieser Hamburgischen Kirchengeschichte in Aufsätzen als Längsschnitt geplant. Immerhin wird die Geschichte des Reformiertentums in Altona und Hamburg hier erstmals zusammenhängend dargestellt. Das gleiche gilt von der ursprünglich irischen Jerusalem-Arbeit.³⁷ Auch die beiden bemerkenswerten Frauen – Adeline Gräfin von Schimmelmann und Bertha Keyser – sind in städtischem Kontext noch kaum so ausführlich vorgestellt worden. Freilich hätten, um nur wenig zu benennen, neben weiteren herausragenden Persönlichkeiten wie etwa Hudtwalcker oder Sengelmann zum Beispiel noch die Hamburg-Altonaische Bibelgesellschaft (1814), die Praxis der privaten und öffentlichen Konfirmation, der Hamburger Missionsverein (1822) oder auch die reiche Stiftungstradition es verdient, eigens dargestellt zu werden. Ferner wäre es interessant gewesen, neben der eindrucklichen Beschreibung des Abrisses von „überflüssigen“ Kirchen auch den mit der Stadterweiterung nur unzureichend Schritt haltenden Bau neuer Kirchen eingehender zu dokumentieren³⁸ und auf das veränderte Friedhofswesen

³⁶ Ebd., S. 140.

³⁷ Harald Jenner unter Mitarbeit von Janine Dressler, 105 Jahre Jerusalem-Arbeit in Hamburg. Jerusalem-Gemeinde. Diakonie Jerusalem, Hamburg 2003.

³⁸ Zwischen 1882 und 1899 wurden an den Stadträndern 11 evangelische Kirchen gebaut. Hinzu kamen die aus vereinschristlicher Initiative zwischen 1853 und 1889 errichteten sechs Ka-

einzugehen. Auch eine auf statistischem Material beruhende evangelische Kirchenkunde dürfte das Bild des Gemeindelebens vervollständigt haben.³⁹ Über die Entwicklung und Zusammensetzung katholischer Gemeinden in und um Hamburg gibt es indessen einige gesicherte Informationen. Das Bemühen um die Abfassung eines Beitrages über Johann Gerhard Oncken (1800–1884) und die Anfänge des Baptismus in Hamburg blieb leider erfolglos.⁴⁰ Auch die Porträtierung und Würdigung der sich im 19. Jahrhundert in Hamburg etablierenden Methodisten,⁴¹ Heilsarmee,⁴² Evangelischen Allianz⁴³ und Gemeinschaftsbewegung muss einer späteren Veröffentlichung vorbehalten bleiben.

Ungeachtet aller Ergänzungsmöglichkeiten bietet dieser vierte Teil der Hamburgischen Kirchengeschichte in Aufsätzen dennoch viele ebenso neue wie erhellende Durch- und Einblicke in den spannenden Urbanisierungsprozess einer Großstadt und ihrer Kirche auf dem von Reformeifer und Konservatismus gezeichneten Weg in das 20. Jahrhundert.

pellen für eine intensivere Frömmigkeitspflege (vgl. F. Green, Kirche in der werdenden Großstadt, S. 82f.).

³⁹ Einiges dazu bei F. Green, ebd., S. 44ff.

⁴⁰ Festschrift zur Feier des 75jährigen Jubiläums des Predigerseminars der Ev.-Freikirchlichen Gemeinden (Baptisten) in Deutschland. Hamburg-Horn 1955.

⁴¹ 100 Jahre Evangelisch-Methodistische Kirche, Hamburg-Wilhelmsburg 1903–2003. Hamburg-Wilhelmsburg 2003.

⁴² Die Heilsarmee in Hamburg 1890–1920, ein geschichtlicher Rückblick. Jahresbericht der Hamburger Männerheime der Heilsarmee 1918–1919. Hamburg 1919.

⁴³ Christus – die Tür zum Leben. 150 Jahre Evangelische Allianz in Hamburg. Hamburg 2003.

Staat und Kirche in Hamburg während des 19. Jahrhunderts (1848–1874)*

Hans Georg Bergemann

Das Ende der alten Verfassung 1848–1860

Revolution und Reaktion 1848–1855

*Die Einwirkung der Geschehnisse des Jahres 1848 auf das
Verhältnis von Kirche und Staat*

Waren den Bemühungen um eine Revision der bestehenden Verfassung infolge der ablehnenden Haltung des Senats Erfolge auch versagt, sie wirkten weiter. In die wachsende Stadt und die veränderten Verhältnisse paßten die Einrichtungen der alten Verfassung mit ihrer Schwerfälligkeit und ihrem patriarchalischen Aufbau nicht mehr. Nach den liberalen Gedanken der Zeit konnten sie keine gültige Vertretung der Bürgerschaft mehr darstellen. Dies, zusammen mit dem spröden Konservativismus des Senats, ließ eine Opposition entstehen, die sich in Vereinen organisierte und sich in den Konventen der Bürgerschaft bemerkbar machte, die jetzt begannen, stärker besucht zu werden. Nach der französischen Februar-Revolution von 1848 hielt die Opposition die Zeit für gekommen, ihre Forderungen durchzuset-

* Aus: Hans Georg Bergemann, Staat und Kirche in Hamburg während des 19. Jahrhunderts (AKGH 1). Hamburg 1958, S. 47–92; die Anmerkungen werden durchnummeriert.

zen.¹ Am 10. März 1848 legten die Hundertachtziger dem Senat ein Reformprogramm von zwölf Punkten mit radikalen Forderungen vor, darunter:

1. Politische Gleichberechtigung für alle Steuerzahler.
2. Gänzliche Trennung der Kirche vom Staat. Unabhängigkeit der bürgerlichen und politischen Rechte von dem religiösen Bekenntnis.
3. Ersetzung der Bürgerschaft durch eine Versammlung periodisch gewählter Repräsentanten.
4. Aufhebung der Lebenslänglichkeit und der Selbstergänzung des Senates.
5. Trennung der Kirche von der Schule.

Unter dem Druck der Verhältnisse war der Senat zu Reformen bereit und schickte sich an, sie auf dem gewohnten Wege einer gemischten, aus Mitgliedern des Senats und der Bürgerschaft zusammengesetzten Kommission vorzubereiten. Die Einsetzung einer solchen Reformdeputation wurde durch Rat- und Bürger-Schluß vom 13. März 1848 beschlossen. Zu ihrem Vorsitzenden ernannte der Senat Hudtwalcker und empfahl ihr, die zwölf Punkte der Hundertachtziger zu berücksichtigen. Innerhalb des Senats waren die Meinungen geteilt. Die konservative Majorität mit dem Bürgermeister Bartels an der Spitze hatte Reformen bisher vereitelt. Nur durch die Umstände gezwungen, war sie jetzt zu Zugeständnissen bereit. Hudtwalcker war für Reformen seit längerem eingetreten, hatte jedoch mit seinen Ansichten meist allein gestanden, bis 1843 Kirchenpauer und 1845 Geffcken in den Senat gewählt worden waren. Sie waren Vertreter eines gemäßigten Liberalismus und fanden sich mit Hudtwalcker in dem Wunsche nach Reformen. Kirchlich machten sie Hudtwalckers Neuorthodoxie nicht mit, sondern waren den „Liberalen“ zuzurechnen.²

¹ Archiv der Familie Hudtwalcker. Ungedruckte Memoiren des Senators Dr. M. H. Hudtwalcker aus den Jahren 1848–1860 (Hudtwalcker aus den Jahren 1848–1860 im Hamburger Staatsarchiv im folgenden H.) (Archiv der Familie Hudtwalcker im folgenden AH) II 1. – Die Vorgänge im einzelnen bei Schramm: Percy Ernst Schramm, Hamburg, Deutschland und die Welt. Hamburg-München 1943, S. 279ff., und Heinrich Reincke, Kämpfe um die Hamburgische Verfassung von 1848–1860. In: Zeitschrift des vereins für Hamburgische Geschichte (im folgenden ZHG) 25. 1924, S. 149–168.

² H. Reincke, Kämpfe (Anm. 1), S. 150ff. – P. E. Schramm, Hamburg (Anm. 1), S. 285f.; interessant durch seine Berücksichtigung des Generationenproblems.

Erörterungen über das künftige Verhältnis von Kirche und Staat in der Reformdeputation und im Ministerium

Die Durchführung der von den Hundertachtzigern verlangten Reformen hätte das Ende der bisher mit der staatlichen identischen kirchlichen Verfassung bedeutet. Nur die Kollegien der einzelnen Kirchen mit den Juraten und Leichnamsgeschworenen wären nach Beseitigung der erbgesessenen Bürgerschaft – deren Bestandteil ja auch die bürgerlichen Kollegien waren – als kirchliche Behörden erhalten geblieben. Wobei allerdings der weitere Verbleib der Kirchspielsherren und Patrone in ihnen fraglich war, da der Senat nicht mehr als Träger des Kirchenregimentes in Frage kam. Die Folge wäre ein Zerfall der Hamburgischen Kirche in ihre Einzelgemeinden gewesen, wenn nicht vorher gesamtkirchliche Organe geschaffen wurden, die die Funktionen des bisherigen Kirchenregiments übernehmen konnten. Die Forderungen der Hundertachtziger enthielten nichts darüber. Damit stellte sich die doppelte Frage:

1. Nach welchen Prinzipien sollen gesamtkirchliche Organe geschaffen werden, die nach dem Fortfall der bisherigen Inhaber des Kirchenregiments deren Platz einnehmen?
2. Wie soll sich künftig das Verhältnis von Kirche und Staat gestalten?

Um diese beiden Fragen ging es bei der Auseinandersetzung von Kirche und Staat auch in der Folgezeit, und die Ergebnisse der jetzt gepflogenen Beratungen behielten darum ihr Gewicht. Mit ihnen hatte sich zuerst die Deputation zu beschäftigen, der die Beratung der von den Hundertachtzigern gewünschten Reformen übertragen war. Zur Bearbeitung der mit Punkt 2 des 180er Programms im besonderen zusammenhängenden Fragen hatte sie einen Unterausschuß unter dem Vorsitz Hudtwalckers gebildet.³

Der von Hudtwalcker vorgetragene Bericht dieses Ausschusses stellt zunächst fest, daß die obersten Kirchenbehörden, Senat und Sechziger, in ihrem wesentlichen Charakter Staatsbehörden seien, darum sei die Kirche als vom Staate abhängig zu betrachten. Dieser Zustand stelle für die Kirche einen Nachteil dar. Denn ihre Geistlichen seien von der kirchenleitenden Tätigkeit ausgeschlossen und nicht einmal zu gemeinschaftlicher Beratung mit den Laien berechtigt. Die Gemeindeglieder, soweit sie nicht den Kir-

³ AH II 1 Bl. 47. – Martin Hieronymus Hudtwalcker, Ein halbes Jahrhundert aus meiner Lebensgeschichte. Drei Teile als Manuskript gedruckt. Hamburg 1864, S. 74ff.

chenkollegien angehörten, seien von jeder Teilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten ausgeschlossen. Die Geistlichen des Landgebiets entbehrten der Verbindung untereinander und zu dem Ministerium.

Der Ausschuß empfahl für die lutherische Kirche eine Presbyterial-Synodal-Verfassung mit einem aus Geistlichen und Laien bestehenden Konsistorium als oberster Behörde. Für den Staat nahm er das Oberaufsichtsrecht über die lutherische Kirche in Anspruch, das nach dem Vorbild der über die nichtlutherischen Religionsgemeinschaften bestehenden Oberaufsicht ausgeübt werden sollte.⁴ Wie diese Oberaufsicht gegenüber der lutherischen Kirche im einzelnen auszugestalten sei – so wurde weiter ausgeführt –, könne noch nicht bestimmt werden, da sie eine neue Organisation erhalten müsse, die sich von der der anderen Religionsgemeinschaften wesentlich unterscheiden werde. Darum könne das Oberaufsichtsrecht einstweilen nur als Grundsatz ausgesprochen werden. Die Oberaufsicht des Staates über die Religionsgemeinschaften sei gerechtfertigt, weil der Staat das Recht haben müsse, dafür zu sorgen, daß die Lehren religiöser Vereine nicht mit seinen Zwecken in Widerspruch geraten. Zudem habe der Staat überall in Europa ein solches Recht der Oberaufsicht.

Diktion und Inhalt des Ausschußberichtes verraten die geistige Urheberchaft Hudtwalckers. Seine Anschauungen über das Kirchenregiment hatten sich infolge der Enttäuschungen gewandelt, die ihm in seinem Kampf um eine Erneuerung der Kirche im Sinne der Neuorthodoxie der Senat und die rationalistische Mehrheit des Ministeriums bereitet hatten.⁵ Er trat jetzt nicht mehr für ein positives Kirchenregiment der obersten Staatsbehörden ein, sondern sah in der freien Organisation der Kirche von unten her eine Möglichkeit, den Gemeinden neues Leben zuzuführen. Hudtwalckers Ansichten berührten sich in diesem Punkt mit denen Kirchenpauers.⁶ Er begrüßte deshalb die Trennung von Kirche und Staat und fand für die bestehende Staatskirche die bitteren Worte, daß sie sich im Zustande des Todes

⁴ Vorbild war das Reglement für die fremden Religionsverwandten. – vgl. Anm. 11 auf S. 15 dieser Arbeit [nicht mit abgedruckt].

⁵ Vgl. z. B. M. H. Hudtwalcker, Lebensgeschichte (Anm. 3), S. 570ff., 579ff., bes. 582, und dann z. B. seine Äußerung gegenüber Perthes, ebd., S. 21.

⁶ AH II 1 Bl. 75 und Akten des Hamburger Staatsarchivs (im folgenden A. St.) Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 4 Bl. 4.

befinde und die Teilnahme der Laien in ihr sich auf die Verwaltung ihrer Geldangelegenheiten beschränke.⁷

Zur gleichen Zeit beschäftigte sich auch das Ministerium mit den zu erwartenden Veränderungen. In seinem Konvent am 19. Mai 1848 hatte es die Einsetzung einer Kommission zur Beratung der mit ihnen zusammenhängenden Fragenkomplexe beschlossen, die am 14. Juni 1848 dem Konvent Bericht erstattete.

Die Trennung von Kirche und Staat, so wurde dargelegt, sei im kirchlichen Interesse wünschenswert, denn durch sie erhalte die Kirche die ihr gebührende Autonomie.⁸ Die Kommission empfahl die Einführung einer presbyterial-synodalen Verfassung, die den Geistlichen die Mitgliedschaft in den Kirchenkollegien ermöglichen und die gesamte lutherische Kirche des Hamburger Staates der Leitung durch einen Kirchenrat aus Deputierten der Kirchenvorstände unterstellen sollte, in dem Geistliche und Laien im Verhältnis 1:2 vertreten waren.

Auf der Grundlage dieser Vorschläge, die die Zustimmung des Ministeriums fanden, arbeitete die Kommission einen Verfassungsentwurf aus, den sie dem Ministerium am 11. und 25. Oktober 1848 vorlegte und der mit einigen Änderungen angenommen wurde. Der Entwurf war in der Hauptsache ein Werk des Pastors Plath, Archidiakon an St. Michaelis, der zusammen mit Pastor Geffcken, ebenfalls an St. Michaelis, schon die Verfasser des Commissionsberichtes von 1843 beraten hatte.⁹ Von Hudtwalcker wird er als ein *gläubiger und kenntnisreicher Theologe* charakterisiert, *der dabei ein eigentümliches organisatorisches Talent besitzt*.¹⁰ Nach ihm sollten die Kirchenvorstände von einem Kollegium von Gemeinderepräsentanten gewählt werden, die ihrerseits ihre Legitimation in direkter Wahl von der ganzen Gemeinde erhalten sollten; ihre Mitwirkung war im übrigen bei Entscheidungen von allgemeiner Bedeutung vorgesehen. Die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung hatte als Vorbild gedient.¹¹

⁷ AH II 2 Bl. 13f.

⁸ Ministerialarchiv (im Hamburger Staatsarchiv) (im olgenden MA) II 11, S. 170.

⁹ Commissionsbericht an die Unterzeichner der Petition vom 8. Juni 1842. Hamburg 1843, S. IX Anm. 1.

¹⁰ AH II 2 Bl. 13.

¹¹ A. St. CI VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 3b Bl. 1, S. 4.

Die Ansicht des Ministeriums über das künftige Verhältnis von Kirche und Staat formulierte Plath dahin, die Kirche könne nicht wünschen, *daß jede Verbindung mit dem Staat gelöst werde, zumal in Hamburg, wo eine so überwiegende Majorität einer Kirche angehöre.*¹² Seinen Ausdruck fand der Wunsch nach Beibehaltung eines Kontaktes zu dem Staat in dem § 12 des Ministerialentwurfes, der die Entsendung eines Staatskommissars mit dem *Recht der Nachfrage und Protestation* zu den Sitzungen des Kirchenrates vorsah. Außerdem war dem Staat in dem § 2 das *Recht der Kenntnisnahme* von dem Wesen und Wirken der Kirche eingeräumt.

Für die Geistlichkeit knüpfte sich an das Ende der Verbindung mit dem Staat Hoffnung und Sorge zugleich. Man befürchtete, die Kirche werde ohne den Halt, den das staatliche Kirchenregiment ihr gewährte, zerfallen; dem suchte man durch Anschluß an die gesamte lutherische Kirche Deutschlands zu begegnen.¹³ Dagegen erwartete man von der Zusammenarbeit der Geistlichen mit den Kirchenvorstehern, die unter einer neuen Kirchenverfassung möglich wurde, viel für die Intensivierung des kirchlichen Lebens. Auf diesen Punkt legte das Ministerium deshalb besonderes Gewicht, wobei es zugleich versicherte, daß zu Befürchtungen wegen hierarchischer Bestrebungen der Geistlichkeit kein Anlaß bestehe. Durch die Einführung einer repräsentativen Verfassung werde es gelingen, so hoffte man auch, weitere Kreise für die Kirche zu interessieren und ein lebendiges Christentum in den Gemeinden zu erwecken.¹⁴

Ein Vergleich der in der Reformdeputation und in dem Ministerium ausgesprochenen Gedanken ergibt eine weitgehende Übereinstimmung der Beurteilung sowohl hinsichtlich der augenblicklichen Lage der Kirche als auch des einzuschlagenden Weges. Auf beiden Seiten wurde in einer repräsentativen Kirchenverfassung ein Mittel gesehen, mit dessen Hilfe man hoffte, den Gemeinden neues geistliches Leben zuzuführen. Beide Teile bejahten eine Abänderung des bisherigen Zustandes grundsätzlich, das Ministerium allerdings nicht ohne Besorgnis, und hier hat eine Divergenz der Ansichten über das künftige Verhältnis von Kirche und Staat ihren Grund.

¹² Am 27. Februar 1849 vor der Kommission; in derselben Signatur Bl. 1, S. 3.

¹³ So Pastor Wolters in derselben Signatur, S. 6.

¹⁴ Vgl. in derselben Signatur S. 4 und Geffcken, S. 7; dort auch Plath. – Vgl. die Übereinstimmung mit den Gedankengängen Hudtwalckers und Kirchenpauers über diesen Punkt (siehe S. 30, Anm. 6 dieser Arbeit).

Die Reformdeputation will das staatliche Oberaufsichtsrecht für die Kirche im staatlichen Interesse als einzigen Berührungspunkt erhalten wissen, wie grundsätzlich gegenüber jeder anderen Religionsgemeinschaft. Das Ministerium dagegen hielt künftig eine engere Beziehung zwischen dem Staat und der lutherischen Kirche für wünschenswert und sah das Mittel dazu in einem mit bestimmten Rechten ausgestatteten Vertreter des Staates in dem leitenden Organ der Kirche sowie in einem staatlichen Recht auf Kenntnisnahme von dem Geschehen in der Kirche.

Die Arbeiten der Reformdeputation führten zu keinem abschließenden Resultat. Durch Rat- und Bürger-Schluß vom 7. September 1848 wurde die Einberufung einer konstituierenden Versammlung zugestanden und ihr die Feststellung einer neuen Verfassung unabhängig von Senat und Bürgerschaft übertragen. Damit hatte sich die der Reformdeputation gestellte Aufgabe erledigt. Die von ihr auf der staatlichen Seite zuerst herausgestellten Grundsätze für die Gestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat hatten aber ebenso ihr eigenes Gewicht wie die Erörterungen des Ministeriums in dieser Frage. Auf beiden Seiten war man sich zum ersten Male im Grundsätzlichen über die zu beziehenden Positionen klar geworden.

Vorbereitungen zur Trennung von Kirche und Staat

Am 27. September 1848 wurden die von der Nationalversammlung in Frankfurt beschlossenen Grundrechte selbständig verkündet. In § 17 enthielten sie die Grundsätze, nach denen künftig die Beziehungen von Staat und Kirche sich gestalten sollten. Der Kirche wurde die selbständige Ordnung ihrer Angelegenheiten im Rahmen der allgemeinen Staatsgesetze zugestanden. Keiner Religionsgesellschaft sollten jedoch vom Staat Vorrechte vor anderen eingeräumt werden und keine Staatskirche fernerhin bestehen.¹⁵ Damit war nicht nur der Fortbestand der bisherigen Kirchenverfassung, sondern auch eine neue Verbindung von Staat und Kirche, wie sie das Ministerium im Auge hatte, unvereinbar. Insoweit war die einzuberu-

¹⁵ Die Bestimmungen der Frankfurter Grundrechte über das Verhältnis von Staat und Kirche haben folgenden Wortlaut: § 16: Durch das religiöse Bekenntnis wird der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte weder bedingt noch beschränkt. Den staatsbürgerlichen Pflichten darf dasselbe keinen Abbruch tun. § 17: (1) Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig, bleibt aber den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen. (2) Keine Religionsgesellschaft genießt vor anderen Vorrechte durch den Staat; es besteht fernerhin keine Staatskirche.

fende Konstituante festgelegt. Unter diesen Umständen war der Senat der Auffassung, es sei Aufgabe des jetzigen Kirchenregiments, dafür zu sorgen, daß die lutherische Kirche noch vor dem Staate eine neue Verfassung erhalte, da sie sonst *jedes Haltes entbehre und vielleicht in einzelne Gemeinden oder gar Sekten zerfallen, wo nicht ihrer Auflösung entgegengehen würde*.¹⁶ Nach dem Zusammentritt der konstituierenden Versammlung am 14. Dezember einigte sich der Senat mit den Sechzigern über die Einsetzung einer Kommission aus Mitgliedern des Senates, des Ministeriums und der Sechziger zur Beratung aller bei Einführung einer neuen Kirchenverfassung in Betracht kommenden Fragen.¹⁷ Sie trat am 19. Februar zum ersten Male zusammen und arbeitete bis zum 15. August 1849 einen Entwurf für eine Kirchenverfassung aus, der sich in dem durch den Ministerialentwurf vorgegebenen Rahmen hielt.¹⁸

Bei der Regelung der Beziehungen von Kirche und Staat war der Entwurf konsequent: Der Staatskommissar im Kirchenrat und das Recht der Kenntnisnahme waren als vom kirchlichen Standpunkt untragbar gestrichen.¹⁹ In den Motiven wird die Trennung von Kirche und Staat bedauert, jedoch für notwendig gehalten, da dem Staat künftig der *Charakter der Christlichkeit* fehlen werde. Die Motive sagen aber auch, daß der Entwurf die *nötige und heilsame* Verbindung von Kirche und Staat nicht für die Zukunft unmöglich machen will, wenn der Staat ein christlicher bleiben sollte. In diesem Falle lasse sich eine Verbindung sehr leicht in der Weise herstellen, daß Mitglieder der Staatsbehörden in die Kirchenbehörden (Kirchenrat, Kirchenvorstand) vom Senat delegiert werden. Hier kommen die Bedenken gegen eine völlige Trennung von Kirche und Staat zu Wort, die von

¹⁶ Senatsbeschluß vom 3. Februar 1849 in A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 3a Bl. 10.

¹⁷ In derselben Signatur Bl. 2, Senatsbeschluß vom 18. Dezember 1848. – Der Senat griff damit eine Anregung aus dem Commissionsbericht (Anm. 9) auf, S. 97. – Die vom Senat ursprünglich vorgeschlagene Zusammensetzung dieser Kommission aus drei Mitgliedern des Senats und je fünf des Ministeriums und der Sechziger wurde auf Wunsch der letzteren dahin abgeändert, daß auch das Ministerium drei seiner Mitglieder und nur die Sechziger fünf zur Kommission deputierten. Das Ministerium entsandte den Hauptpastor Wolters an St. Katharinen und die Prediger Plath und Geffcken von St. Michaelis. Der Senat deputierte den Syndikus Kaufmann und die Senatoren Hudtwalcker und Alardus.

¹⁸ Kurze Inhaltsübersicht bei Friedrich Rode, *Die Trennung von Staat und Kirche in Hamburg*, Hamburg 1909, S. 15f.

¹⁹ A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 3b Bl. 1. – Lit B Motive zu § 2 und Lit C S. 2a. E. sub 2.

den meisten Kommissionsmitgliedern, wenn auch aus verschiedenen Motiven, gehegt wurden. Alardus sprach offen aus, daß er die Grundrechte für das Verderblichste halte, was über Deutschland hereingebrochen sei.²⁰ Ähnlich dachten Kauffmann, der in allen Punkten einen möglichst engen Anschluß an das Alte wünschte, und die Vertreter der Sechziger. Daß das Ministerium ebenfalls nicht jede Verbindung mit dem Staat zu zerschneiden wünschte, wurde bereits erwähnt, und auch Hudtwalcker bemerkt in einem Schreiben an Kauffmann vom 16. August 1849, daß sich gegen die Abweichung von dem bisherigen System *unsere Gewohnheit und das Gefühl vieler achtbarer Männer sträubt*. Trotz dieser im Grunde so konservativen Einstellung der Kommissionsmajorität war der Entwurf dem Geist von 1848 mit seiner repräsentativen Konstruktion der verwaltenden und leitenden Organe der Kirche und mit der radikalen Lösung der Beziehung zum Staat verhaftet.

Zur gleichen Zeit beriet die konstituierende Versammlung über eine neue Staatsverfassung. Für das Verhältnis von Kirche und Staat ließ sie die Vorschriften der Grundrechte genügen und überließ die weitere Gestaltung der künftigen Gesetzgebung. In der zum Teil außerordentlich heftig geführten Debatte hatte dabei die Überlegung eine Rolle gespielt, daß Staat und Kirche in Zukunft wieder verbunden werden könnten und man eine solche Entwicklung nicht unmöglich machen wollte.²¹ Radikal war die konstituierende Versammlung dagegen bei der Neuordnung des Schulwesens, indem sie dieses zu einer ausschließlichen Staatssache erklärte und den Religionsunterricht den Religionsgesellschaften zuwies. Diese Bestimmung traf die lutherische Kirche in besonderem Maße; denn ihre Verwirklichung hätte die Verstaatlichung der bisher als kirchliche Anstalten betrachteten Schulen bedeutet und der Kirche die personalen und sachlichen Mittel auch zur Erteilung des Religionsunterrichtes genommen.

Sowohl die konstituierende Versammlung als auch die Kommission zur Entwerfung einer neuen Kirchenverfassung nahmen die Bestimmungen der Grundrechte für das Verhältnis von Staat und Kirche als gegeben hin, die Kommission mit dem Ausdruck des Bedauerns. Beide Teile wollten aber eine künftige Annäherung nicht ausschließen. Im Vergleich zu den Hundertachtzigern, die im Frühjahr 1848 *gänzliche Trennung* verlangten,

²⁰ In derselben Signatur Bl. 1, S. 5.

²¹ F. Rode, *Trennung* (Anm. 18), S. 9ff.

war die konstituierende Versammlung gemäßigt. Eine Beruhigung und Angleichung der Ansichten über die künftigen Beziehungen von Kirche und Staat und die Bereitschaft zu einem vernünftigen Modus vivendi ist unverkennbar.²² Nach dem ersten heftigen Ansturm der radikalen Ideen im Frühjahr 1848 gewann 1849 das Überkommene wieder Gewicht. Doch die Zeit für eine neue Lösung war noch nicht gekommen; weder die Kirche noch der Staat erhielten eine neue Verfassung.

Die Reaktion in den Jahren 1849–1855

Reaktion und hamburgische Verfassungssache

Die revolutionäre Bewegung von 1848 hatte ihren Höhepunkt im Sommer 1849 überschritten. Die öffentliche Meinung wandte sich von ihr ab. Der Senat wurde wieder Herr der Lage. In ihm hatte sich die gemäßigt-liberale Linie Kirchenpauers durchgesetzt, mit der auch Hudtwalcker im Ergebnis übereinstimmte.²³ Dies war die Situation, als die Konstituante die von ihr ausgearbeitete Staatsverfassung am 31. Juli 1849 durch Dr. Baumeister dem Senat überreichen ließ. Der Senat prüfte und beanstandete die Verfassung: sie bedeute Umsturz und nicht Reform, wie es bei der Beauftragung der Konstituante in dem Rat- und Bürger-Schluß vom 7. September 1848 vorausgesetzt worden sei. Er stellte Grundsätze für die nach seiner Ansicht erforderlichen Reformen auf, nach denen das Verfassungswerk von einer Kommission aus Mitgliedern des Senats und der Bürgerschaft einer Revision unterzogen werden sollte, die darauf hinauslief, daß das Kyrion in die

²² An den Beratungen der Konstituante über die Gestaltung des künftigen Verhältnisses von Kirche und Staat hatte der Hauptpastor an St. Petri, D. Dr. Johann Karl Wilhelm Alt, der ihr als Abgeordneter angehörte, sehr aktiv teilgenommen. Auf seine Initiative ist zurückzuführen, daß die Konstituante die Einsetzung eines Ausschusses zur Beratung der Stellung des Staates zu den Religionsgemeinschaften beschloß. – F. Rode, *Trennung* (Anm. 18), S. 8. – In die Zeit seines Seniorates (1860–1869) fielen dann die Verhandlungen über die endgültige Auseinandersetzung von Kirche und Staat. – Alt stammte aus der Lausitz, studierte 1814–1817 Theologie in Leipzig und Halle und wurde 1835 zum Hauptpastor an St. Petri berufen. – Hans Wenn, *Einhundert und mehr Jahre Hamburger Hauptpastoren. Eine Materialsammlung, zusammengestellt und kommentiert. Drei Teile. Ungedruckt.* (Im Archiv der Evangelisch-lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate), Teil II, S. 126. – Theologisch vertrat er einen ziemlich schroffen Rationalismus; M. H. Hudtwalcker, *Lebensgeschichte* (Anm. 3), 3. Teil, S. 570f.

²³ H. Reincke, *Kämpfe* (Anm. 1), S. 161ff.

Hände des Senats und einer repräsentativen Bürgerschaft gemeinschaftlich gelegt werden sollte und nicht, wie die Konstituante wollte, in die Hände der Bürgerschaft allein.

Am 19. September 1849 wurde durch Rat- und Bürger-Schluß eine Kommission aus vier Senatoren und fünf Bürgern bestellt, um die Verfassung zu prüfen und über die erforderlichen Veränderungen mit der Konstituante zu beraten. Diese lehnte indessen Verhandlungen über ihren Entwurf ab. Daraufhin ging die Neunerkommission an die Ausarbeitung eines eigenen Verfassungsentwurfes, der zwischen den Wünschen des Senates und der Konstituante zu vermitteln suchte, wobei Senator Kirchenpauer und von der bürgerschaftlichen Seite der spätere Senator und Bürgermeister Dr. Carl Petersen die Feder führten.²⁴ Nach einigen Änderungen wurde dieser Entwurf am 23. Mai 1850 von der Bürgerschaft angenommen, sein Inkrafttreten aber bis zur Beschlußfassung über die erforderlichen Nebengesetze ausgesetzt. Über das künftige Verhältnis von Staat und Kirche schwieg der Entwurf und verwies in dieser Beziehung auf das jeweils geltende Bundesrecht.²⁵ Im übrigen war beabsichtigt, Senat und Sechziger als oberste Kirchenbehörde beizubehalten und die kirchlichen Kollegien in ihrer bisherigen Zusammensetzung bestehen zu lassen.²⁶

Dieser Verfassungsentwurf fand lebhaften Widerspruch bei den Oberalten und den Sechzigern, außerdem bei einer Gruppe um den staatlichen Wasserbaudirektor Hübbe, seinem Bruder und seinem Schwager Dr. Voigt sowie dem Advokaten Dr. Trummer. Sie bildeten gemeinsam die konservative sogenannte „althamburgische“ Opposition gegen den Entwurf der Neuner.²⁷ Die Oberalten wollten die Verfassung unter Aufrechterhaltung der alten Organe reformieren und an dem uralten, germanischen, persönlichen Stimmrecht festhalten,²⁸ das nur weiter ausgedehnt werden sollte. Hierfür waren sie bereit, ihr Selbstergänzungsrecht aufzugeben und Einzel-

²⁴ Die anderen Mitglieder der Kommission waren Syndikus Amsinck, die Senatoren Lutteroth und Geffcken. Aus der Bürgerschaft: Kaemmerer, Dr. Löhr, der spätere Senator Hübener, Dr. Heise.

²⁵ Carl Petersen, Die Hamburgische Verfassungssache. Als Manuskript gedruckt. Hamburg 1851, S. 12. – Exemplar in AH II 5.

²⁶ A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 3a Bl. 4.

²⁷ P. E. Schramm, Hamburg (Anm. 1), S. 353f.

²⁸ Rudolf Kayser, Die Oberalten. Hamburg 1928, S. 87f.

reformen zuzugestehen, wie die Beseitigung der kirchlichen Funktionen der Bürgerschaft und der Kollegien.²⁹ Reichste organische Entwicklung werde dann, so meinten sie, an die Stelle der Vernichtung des Bestehenden treten. Ähnlichen romantisch-ständischen Gedanken neigte der Kreis um Hübbe zu, der sich kirchlich der Orthodoxie verbunden fühlte. Seine Anschauungen berührten sich mit denen Friedrich Wilhelms IV. von Preußen und der einflußreichen Brüder Gerlach.³⁰ Das gab dieser Gruppe politisches Gewicht. Über den Generaladjutanten Friedrich Wilhelms IV., Leopold von Gerlach, gelang es Hübbe, preußische Unterstützung gegen die neue Verfassung zu erhalten. Er hatte am 18. März 1851 eine Eingabe an die Bundesversammlung in Frankfurt, *Vorstellung und Bitte nebst Rechts Verwahrung ...*, gerichtet und um Rechtsschutz für die alte Verfassung gebeten. Der König war ohnedies bestrebt, die Folgen der Revolution in den deutschen Staaten zu beseitigen.³¹ Wieweit der Deutsche Bund im Dienste der Reaktion zu gehen entschlossen war, hatte der Freienwalder Schiedsspruch vom 11. September 1850 gezeigt, der die für Mecklenburg-Schwerin 1849 vom Großherzog erlassene Verfassung auf den Einspruch von Strelitz und der Ritterschaft zugunsten des landesgrundgesetzlichen Erbvergleichs von 1755 aufhob. Die Situation für die *Vorstellung und Bitte ...* war also denkbar günstig.³²

Ein Versuch Hudtwalckers im Sommer des Jahres 1851, durch persönliche Fühlungnahme mit dem König und Gerlach diese von der praktischen Notwendigkeit einer Reform der hamburgischen Verfassung zu überzeugen, hatte keinen Erfolg. Friedrich Wilhelm IV. erschien die Verbindung von Kirche und Staat in der alten Verfassung *zu schön, als daß man sie aufgeben dürfe*,³³ und 1856 schrieb Gerlach an Hudtwalcker, daß Hamburg vom Standpunkt des Stadtrechts die wichtigste deutsche Stadt und es entscheidend sei, ob sie den Umwälzungstheorien widerstehe oder nicht.³⁴

²⁹ C. Petersen, Verfassungssache (Anm. 25), S. 12.

³⁰ Fritz Hartung, Deutsche Verfassungsgeschichte vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart⁵1950, S. 256.

³¹ Ebd., S. 265. – Werner von Melle, Das Hamburgische Staatsrecht. Hamburg/Leipzig 1891, S. 16, Anm. 1.

³² F. Hartung, Verfassungsgeschichte (Anm. 30), S. 223.

³³ AH II 4 BL 14, Anlage C.

³⁴ AH II 7 Bl. 14.

Preußen machte die Sache der Althamburger im Frankfurter Bundestag zu der seinen, wobei Bismarck zum ersten Male in diplomatischer Mission tätig wurde, und veranlaßte auch das widerstrebende Österreich zur Intervention in dieser Sache.³⁵ Diese Umstände führten dazu, daß die Neuner-Verfassung im konservativen Sinn umgearbeitet werden mußte; die revidierte Verfassung wurde 1855 und 1856 vom Senat wiederholt der Bürgerschaft vorgelegt und von ihr abgelehnt.³⁶ Sie wurde ein Opfer der Unzufriedenheit des linken wie des rechten Flügels mit den beabsichtigten Reformen.³⁷ Daraufhin ruhte zunächst die Verfassungssache.

Eingaben des Ministeriums in der Verfassungssache 1851–1855

Infolge dieser Vorgänge kam auch der Entwurf für eine Kirchenverfassung von 1849 nicht zur Ausführung.³⁸ Hudtwalker erwähnt 1852, er habe den *in mancher Beziehung bedenklichen Kirchenverfassungsentwurf, der fast demokratische Elemente enthalten* habe, nach Einsetzung der Neuner-Kommission liegen gelassen, um das weitere abzuwarten.³⁹ Die andauernden Verhandlungen über die Staatsverfassung bildeten den Hintergrund von drei Eingaben des Ministeriums, mit denen es die Kirchenverfassungssache wieder ins Rollen zu bringen gedachte.

Als die Einführung der Neuner-Verfassung in greifbarer Nähe schien, wandte sich das Ministerium in einer von Plath entworfenen Eingabe vom 30. Mai 1851 an den Senat.⁴⁰ Darin bat das Ministerium, die Beziehungen von Staat und Kirche *vor* Einführung der neuen Staatsverfassung zu regeln. Es sei zweifelhaft, so führte es aus, ob in Zukunft Senat und Bürgerschaft

³⁵ Ausführlich behandelt bei P. E. Schramm, Hamburg (Anm. 1), S. 346ff., und H. Reincke, Kämpfe (Anm. 1), S. 163ff.

³⁶ Am 7. Juli 1855, 27.3. und 7. April 1856. – AH II 7, Übersicht 2.

³⁷ P. E. Schramm, Hamburg (Anm. 1), S. 364f.

³⁸ Kauffmann hatte den Entwurf am 8. September 1849 dem Senior Rambach privatim, aber im Auftrage des Senats, mitgeteilt; MA III B fasc. 18, 1849. – Einwendungen gegen ihn waren aus dem Kreise der Ministerialen nur von Rautenberg, Pastor an der Vorstadtkirche St. Georg, und von einigen Landpredigern erhoben worden. Sie verlangten hauptsächlich eine präzisere Feststellung des Bekenntnisstandes und der Voraussetzungen für die Gliedschaft in der Kirche; A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 3a Bl. 25 und 30. – F. Rode, Trennung (Anm. 18), S. 17.

³⁹ AH II 5 Anlage C.

⁴⁰ MA II 11, S.185.

aus Männern bestehen würden, denen das Wohl der lutherischen Kirche am Herzen liege. Es sei daher zu befürchten, daß die Kirche bei der Regelung ihrer Verhältnisse nach der Trennung von Kirche und Staat benachteiligt werde, insbesondere bei der dann erforderlichen finanziellen Auseinandersetzung.⁴¹ Der Senat gab die Vorstellung des Ministeriums den Neunern zur Bearbeitung. Diese legten ihre Stellungnahme in einem ausführlichen Gutachten nieder, als dessen Urheber im wesentlichen Kirchenpauer anzusehen ist.⁴²

Die Trennung von Kirche und Staat – so wird dort gesagt – gehöre zu den Grundprinzipien der neuen Verfassung. Bei der engen Verbindung von Kirchen- und Staatsverfassung in Hamburg könne eine Verfassungsreform ohne Trennung der Organisationen von Kirche und Staat nicht durchgeführt werden. In die Kirchenverfassung solle aber nicht eingegriffen werden. Es sei vielmehr eine Übergangsbestimmung des Inhalts vorgesehen, daß die Kollegien der fünf Hauptkirchen und die kirchlichen Funktionen von Senat und Sechzigern unverändert fortbestehen sollten.

Finanzielle Verpflichtungen gegenüber der Kirche habe der Staat nicht. Die Einzelgemeinden seien stets auf die Wahrung ihrer finanziellen Unabhängigkeit bedacht gewesen, und staatliche Zuschüsse seien immer nur auf Zeit und aus Billigkeitsgründen gewährt worden. Das Gehalt des Seniors sei deshalb ein Sonderfall, weil der Senior dieses als Staatsbeamter und Ephorus der Schulen erhalte. Eine Sicherung gegenüber dem künftigen Gesetzgeber sei nicht möglich.

Der Senat ließ die Eingabe des Ministeriums unbeantwortet. Mit Rücksicht auf die Verwicklungen wegen der neuen Verfassung mußte ihm dieser Schritt des Ministeriums denkbar ungelegen kommen; denn er konnte nur zu leicht im Sinne der Agitation jener ultrakonservativen Gruppe um die Hübbes benutzt werden.⁴³ Mißverständlicher noch in diesem Sinne klangen die Formulierungen einer zweiten Eingabe des Ministeriums vom 8. Mai 1852, deren Urheber Pastor Geffcken war.⁴⁴ Sie beanstandete, daß die Neuner-Verfassung keine Bestimmungen über das Verhältnis von Kirche

⁴¹ A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 4 Bl. 2.

⁴² A. St. Cl VII Lit Bd. Nr. 16 Vol. 19.

⁴³ Vgl. Senator Geffcken in einem Schreiben vom 2. April 1855 an Hudtwalcker in A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 4 Bl. 11.

⁴⁴ In derselben Signatur Bl. 7 und außerdem vgl. MA II 10, S. 7f.

und Staat enthalte, und wiederholte im übrigen die Forderungen der ersten Eingabe. Wieder erfolgte keine Antwort. Als im Jahre 1855 die revidierte Verfassung der Neuner im Druck erschien und der Bürgerschaft vorgelegt werden sollte, wandte sich das Ministerium am 19. März 1855 zum dritten Male an den Senat.

Zwar enthielt der revidierte Entwurf in Art. 105 eine Bestimmung, die hinsichtlich *der Verhältnisse der evangelisch-lutherischen Kirche* den Status quo bis zum Erlaß einer neuen Kirchenordnung konservierte.⁴⁵ Aber das erschien dem Ministerium nicht ausreichend. Die Sechziger – zusammen mit dem Senat weiterhin Inhaber der kirchenregimentlichen Gewalt – würden einer repräsentativen Bürgerschaft, wie sie die neue Verfassung vorsah, nicht mehr angehören, damit wäre ihre Stellung grundsätzlich verändert. Auch sei nicht ersichtlich, auf welchem Wege eine neue Kirchenordnung zu schaffen sei und welche Reformen sie bringen solle. Das Ministerium wiederholte seine Bitte aus den früheren Eingaben und schlug die Wiedereinsetzung der Kommission von 1848 vor.⁴⁶ Diesen Vorschlag lehnte der Senat – Referent war Hudtwalcker – ab und wies darauf hin, daß der Status quo außer durch den Art. 105 des Entwurfs der Staatsverfassung durch die §§ 60/61 des Gesetzes über die Organisation der Verwaltung gesichert sei. Die Einführung einer neuen Kirchenordnung bedürfe nach Art. 24 des Hauptrezesses der Zustimmung der Bürgerschaft nicht, es genüge der Konsens von Senat und Sechzigern *prævia communicatione* mit dem Ministerium.

Damit waren die ministerialen Bedenken beruhigt. Das Ministerium empfand die wohlwollende Absicht des Senates und sah die gegenwärtige Stellung der Kirche im Staate gesichert. Vor allem nahm es die Mitteilung beifällig auf, daß die inneren Angelegenheiten der Kirche und die Beratung einer neuen Kirchenordnung parlamentarischen Verhandlungen und Beschlüssen auch nach Einführung einer repräsentativen Bürgerschaft entzogen sein würden.⁴⁷ Die Besorgnis hierum dürfte der eigentliche Grund für

⁴⁵ Wortlaut des Art. 105: Eine jede religiöse Gemeinschaft bedarf zur Ausübung ihres Gottesdienstes der Genehmigung des Staates. – Die Verhältnisse der ev.-luth. Kirche sollen bei Erlassung einer Kirchenordnung geregelt werden. Bis dahin bleiben die Verhältnisse, unbeschadet etwaiger nach Maßgabe des allgemeinen transitorischen Gesetzes zu treffenden Modifikationen, unverändert.

⁴⁶ A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 4 Bl. 9.

⁴⁷ Missiv des Seniors Schmaltz vom 22. Mai 1855; MA III B fasc. 19, 1855.

die Eingaben des Ministeriums gewesen sein, der auch schon in seiner ersten Eingabe zum Ausdruck gekommen war.

Die Tendenz der Bewegungen von 1848/49 zum Radikalismus und die harten Verhandlungen in der Konstituante waren in frischer Erinnerung. Wenn eine Repräsentativ-Verfassung den 1849 noch gebändigten Kräften den Weg freigab zu maßgebendem Einfluß, so schien die Möglichkeit einer Wiederholung der Entwicklung zum Radikalismus nahezuliegen, während das bisherige Kirchenregiment enden und die Kirche ohne leitende Organe sein würde. Den darin beschlossenen Belastungen wollte das Ministerium die Kirche und die Neuordnung ihrer inneren und äußeren Verhältnisse nicht ausgesetzt wissen. Daß die diesbezüglichen Befürchtungen wohl beruhigt, nicht aber beseitigt waren, zeigt die spätere Haltung des Ministeriums.

Die Neugestaltung in den Jahren 1855–1860

Die Eingabe des Ministeriums vom 28. Oktober 1856 an den Senat um Erhöhung der festen Bezüge der Geistlichen

Auf die Frage der finanziellen Verpflichtung des Staates gegenüber der Kirche, die das Ministerium in seiner ersten Eingabe vom 30. Mai 1851 angeschnitten hatte, war es später nicht mehr zurückgekommen. Die Neuner hatten in ihrem Gutachten eine finanzielle Verpflichtung des Staates der Kirche gegenüber in Abrede gestellt. Der Senat schwieg in seiner späten Antwort vom 16. Mai 1855 zu diesem Punkt. Sehr bald jedoch wurde er gezwungen, gerade hierzu Stellung zu nehmen, und zwar durch eine Eingabe des Ministeriums vom 28. Oktober 1856, in der es um Zuschüsse aus öffentlichen Mitteln zur Erhöhung der festen Einkünfte der Geistlichen an den fünf städtischen Hauptkirchen und den zwei Vorstadtkirchen bat.⁴⁸

Damit hatte es folgende Bewandnis; Die Bezüge der Geistlichen setzten sich zusammen aus den festen Gehältern, deren Höhe in jedem Fall verschieden war, und den sogenannten Akzidenzien, Einnahmen aus Amtshandlungen, Sammlungen, Geschenken usw.⁴⁹ Diese akzidenziellen Einnahmen, die in früheren Zeiten reichlich geflossen waren, gingen infolge

⁴⁸ A. St. Cl VII Lit Hc Vol. 13b fasc. 1 Bl. 1.

⁴⁹ Ausführliche Angaben in der Eingabe vom 28. Oktober 1856 in der angeführten Signatur.

der Veränderungen kirchlicher Gebräuche seit langem stetig zurück. Schon 1820 und wieder 1834 war im Ministerium angeregt worden, die Akzidenzien abzuschaffen und statt dessen die festen Gehälter zu erhöhen und sich wegen der dazu erforderlichen Mittel mit dem Senat in Verbindung zu setzen.⁵⁰ Das Ministerium hatte es jedoch abgelehnt, sich mit Anträgen dieser Art zu befassen. Der zweite von ihnen hatte eine eingehende Beratung erfahren, aber das Ministerium glaubte, ein solcher Antrag dürfe prinzipiell nicht von ihm ausgehen, und es sei auch nicht die rechte Zeit für ihn.⁵¹ Als nach dem großen Brande von 1842 und besonders seit der Revolution von 1848 die Akzidenzien in beunruhigender Weise zurückgingen, wandten sich fünf Prediger durch Vermittlung des Seniors Schmaltz an das Ministerium. Sie stellten die Sachlage dar, schlugen die Abschaffung der nichtständigen Einnahmen und die Erhöhung der festen Bezüge vor. Weiter regten sie an, die Sache dem Senat zu unterbreiten. Der Senior befürwortete den Antrag im Ministerium und ernannte mit dessen Zustimmung eine Kommission zu seiner Beratung.

An sich fiel die Besoldung der Geistlichen in die Zuständigkeit der einzelnen Kirchenverwaltungen, die bei der Amtseinführung dem Prediger eine *anständige zeitliche Versorgung* zusicherten. Den Verwaltungen fehlten aber die Mittel, die Gehälter entsprechend zu erhöhen. Darum beschloß die Ministerialkommission nach anfänglichem Zögern, sich nicht an die Kirchenverwaltungen, sondern unmittelbar an den Senat zu wenden.⁵² Zugleich wurde damit die Absicht verfolgt, die Verpflichtung des Staates, zur Dotation der geistlichen Ämter beizutragen, im Prinzip zur Anerkennung zu bringen. So kam es zu der Eingabe vom 28. Oktober 1856. Der Antrag des Ministeriums ging dahin, die jährliche Dotierung der Hauptpastorate in Zukunft auf 5000 Mark und die der anderen Pastorate auf 2500 Mark zu erhöhen und die hierfür erforderlichen Beträge den Verwaltungen der Kirchen aus der Staatskasse zur Verfügung zu stellen. Der Augenblick für die-

⁵⁰ Eingabe der fünf Prediger an das Ministerium vom 15. Mai 1855 in MA III B fasc. 19, 1855.

⁵¹ Bericht der zur Beratung des Antrages der fünf Pastoren ernannten Kommission in MA III B fasc. 19, 1855. – Die fünf Prediger waren Hauptpastor Dr. Alt und die Pastoren Kunhardt, H. J. Müller, Cropp, Dr. Geffcken.

⁵² Kommissionsbericht vom 22. November 1856 und Missiv vom 18. Juni und 4. Juli 1856 in MA III B fasc. 19, 1856.

sen Antrag schien günstig, weil sich der Senat selbst mit der Erhöhung der Gehälter für die Staatsbeamten beschäftigte.⁵³

Der Senat zog zunächst bei den Kirchenkollegien Erkundigungen ein, die die sachlichen Angaben der Eingabe bestätigten und ihren Antrag befürworteten.⁵⁴ Daraufhin wurden die Mittel für die erbetene Gehaltserhöhung vorerst für die Jahre 1857, 1858 und 1859 bei der Bürgerschaft beantragt, die sie am 27. August 1857 genehmigte. Der rechtliche Grund dieser Staatsleistungen wurde nicht zum Gegenstand von Erörterungen. Der Senat ließ sich lediglich das Vorhandensein des Notstandes von den Kirchenkollegien bestätigen und war dann bereit, der Bitte des Ministeriums zu entsprechen.⁵⁵ Allerdings wurde betont, daß die Zuschüsse zur *einstweiligen Abhilfe* eines Notstandes der einzelnen Kirchenverwaltungen sowohl als der Prediger bestimmt seien und daß ihre Gewährung die Verpflichtung der Kirchen und Kirchengemeinden zur ausreichenden Unterhaltung ihrer Geistlichen nicht berühre. Daß dies keine bloße Formel war, zeigt der Senatsbeschluß vom 4. Januar 1858, in dem der Senat um die Zustimmung der Sechziger zur Einsetzung einer gemischten Kommission ersuchte, der als Aufgabe gestellt werden sollte, Vorschläge zu unterbreiten, *in welcher Weise die Kirchen in den Stand zu setzen seien, der ihnen obliegenden Verpflichtung künftig Genüge zu leisten.*⁵⁶ Ursprünglich hatte der Senat den Beratungsgegenstand weiter gefaßt, er wollte der Kommission die Beratung über die „zweckmäßige Reorganisierung der gesamten kirchlichen Verhältnisse“ zur Aufgabe stellen, womit die Schaffung einer neuen Kirchenverfassung gemeint war.⁵⁷ Der Referent Gossler hatte sich im Senat ausdrücklich gegen diese Absichten gewandt. Er wies auf die Schwierigkeiten hin, die mit der Einführung einer neuen Kirchenverfassung verbunden seien, wenn die Staatsverfassung unverändert bleibe. Zudem würden sich die Beratungen in die Länge ziehen und die vordringliche Regelung der finanziellen Angelegenheit in den Hintergrund drängen. Er meinte auch, die Diskussion ei-

⁵³ AH II 8, Übersicht Bl. 4 und Missiv vom 18. Juni 1856 a. a. O.

⁵⁴ A. St. Cl VII Lit Hc Nr. 2 Vol. 13b fasc. 1 Bl. 4–10.

⁵⁵ Vgl. Senatsbeschluß vom 30. März 1857 in derselben Signatur Bl 11 und die *propositio in forma* an die Bürgerschaft, a. a. O., Bl. 25.

⁵⁶ A. St. Cl VII Lit Hc Nr. 2 Vol. 13b fasc. 2 Bl. 2.

⁵⁷ A. St. Cl. VII Lit Hc Nr. 2 Vol. 13b fasc. 1 Bl. 11 und Senator Gossler im Senat am 4. Januar 1858, a. a. O., fasc. 2 Bl. 1.

ner neuen Kirchenverfassung werde in der jetzigen Zeit Ansprüche der Geistlichen auf „Einfluß und Machterweiterung“ provozieren, die so leicht nicht beschwichtigt werden könnten. Mit diesen Argumenten setzte er durch, daß die Beratungen auf die finanzielle Frage beschränkt wurden.

Der aus Vertretern des Senats und der Sechziger bestehende Ausschuß⁵⁸ empfahl, die Staatszuschüsse auf einige Jahre beizubehalten, da die Erhebung einer Kirchensteuer bei dem Fehlen einer unabhängigen Organisation der lutherischen Kirche auf Schwierigkeiten stoßen werde. Die Notwendigkeit der Zuschüsse sei nicht zu leugnen, sie seien gerechtfertigt, da die Geistlichen in Jugendunterricht und Armenpflege auch öffentliche Funktionen erfüllten. Dem schloß sich der Senat an, fügte aber hinzu, daß die Verpflichtung der Kirchen und Gemeinden zur Unterhaltung ihrer Prediger fortbestehe und die Bewilligung an die Voraussetzung gebunden sei, daß die Vermögenslage der Kirchen sich in der Zwischenzeit nicht bessere.⁵⁹ Mit diesem Beschluß war die Angelegenheit für den Senat erledigt. Für seine Durchführung hat er sich auch eingesetzt, als die neue Wahlbürgerschaft seit 1860 manche Schwierigkeiten deswegen bereitete. Erst als die Haltung der Bürgerschaft 1871 die erneute Beantragung des Zuschusses aussichtslos erscheinen ließ, verzichtete er darauf, die Sache weiter zu verfolgen.⁶⁰

Die Verhandlungen über die Zuschüsse zu den Predigergehältern zeigen, daß ein im geschriebenen Recht oder auf Vertrag begründeter Titel der Kirchen auf Staatsleistungen nicht bestand. Sie hatten ihren Grund einmal in dem Herkommen, daß das Stadttregiment in außerordentlichen Bedarfsfällen helfend eingriff. Diese Tatsache war auch von den Neunern in ihrem Gutachten vom 25. Juli 1851 zugestanden worden; sie stellten nur eine daraus sich herleitende Verpflichtung des Staates in Abrede.⁶¹ Zum anderen

⁵⁸ Präses war Senator Dr. Gossler; ferner gehörten ihm die Senatoren Hübener und Dr. Petersen, die Oberalten Gläser, Roosen-Runge sowie der Sechziger Mauke an. Die vom Senat angelegte Beiziehung von Mitgliedern des Ministeriums war am Widerstand der Sechziger gescheitert. – Vgl. fasc. 2 Bl. 3–5 und 9 derselben Signatur.

⁵⁹ A. a. O., Bl. 11 und 14.

⁶⁰ A. St. Cl VII Lit Hc Nr. 2 Vol. 13b fasc. 3 Bl. 92.

⁶¹ Der Hamburgische Staat unterstützte gelegentlich auch andere Religionsgemeinschaften. So erhielt St. Michaelis 1824 für die unentgeltliche Überlassung der kleinen Michaeliskirche an die katholische Gemeinde 30.000 Mk. Bco., und 1844 half der Staat der reformierten Gemeinde bei dem Erwerb eines Bauplatzes für den Neubau ihrer Kirche. – Martin Hieronymus Hudt-

beruhte das Recht auf finanzielle Unterstützung in Notfällen auf der Stellung, die die lutherische Kirche in Hamburg zum Staate hatte. Kirche und Staat waren in Hamburg durch die Identität ihrer Organe verbunden, zwischen beiden Faktoren bestand mithin eine Rechtsgemeinschaft. Die Leistungen des Staates an die Kirche im Rahmen dieser Rechtsgemeinschaft erfolgten in jahrhundertelanger Übung und beruhten auf Gewohnheitsrecht. Daß sie nur bei außerordentlichem Bedarf der Kirche gewährt wurden, wie die Neuner einwandten, schließt die Entstehung einer gewohnheitsrechtlichen Verpflichtung nicht aus. Das Bestehen einer derartigen Verpflichtung hat der Hamburgische Staat mit der Gewährung der Zuschüsse für die Predigergehälter und darauf bei der Auseinandersetzung von Staat und Kirche in Abs. 2 des Gesetzes betreffend die Verhältnisse der evangelisch-lutherischen Kirche vom 28. September 1860 anerkannt, der der Kirche gewissermaßen einen Auseinandersetzungsanspruch gewährte.⁶²

Die gleichmäßige Erhöhung der Predigergehälter ist ein für die Hamburgische Kirche bemerkenswertes Novum; denn bis dahin waren nur Bewilligungen von Zuschüssen für einzelne Kirchspiele vorgekommen. Ein Symptom dafür, daß die Ära der Unabhängigkeit der Gemeinden ihrem Ende entgegenging und daß das kirchliche Band um sie wieder fester wurde. Zum ersten Male seit den Bugenhagenschen Bestimmungen über den Schatkasten war die Gleichmäßigkeit und Höhe der Pfarrbesoldung Gegenstand einer Entscheidung des Kirchenregimentes geworden, das sich bis dahin nicht mit ihnen befaßt hatte. Fortan betrachtete es beides als zu seiner Kompetenz gehörig und trat der Eigenmächtigkeit der Gemeinden in diesem Punkt entgegen.⁶³

walcker, Die finanzielle Frage bei der Regelung der Verhältnisse der evangelisch-lutherischen Kirche Hamburgs zum Staate. In: Hamburger Presse vom 3. Februar 1861, Nr. 10.

⁶² Zur rechtlichen Begründung vgl. Günther Holstein, Über die Rechtsgrundlage der Staatsleistungen an die evangelischen Landeskirchen Deutschlands. In: AÖR NF 18. 1930, S. 161–187, bes. 166 und 185, Anm. 34. – Auch Hudtwalcker sah die Kirche in Rechtsgemeinschaft mit dem Staat und begründete hierauf ihre finanziellen Ansprüche; Martin Hieronymus Hudtwalcker, Die finanzielle Frage bei der Regelung der Verhältnisse der evangelisch-lutherischen Kirche Hamburgs zum Staate. In: Hamburger Presse vom 6. Februar 1861, Nr. 11. – Ebenso die vom St.-Petri-Kirchenkollegium zur Untersuchung und Begutachtung der finanziellen Auseinandersetzung von Staat und Kirche beauftragte Kommission in ihrem Bericht (2. Teil, „Schluß“), S. 4 in A. St. Cl VII Lit Qe Vol. 8 fasc. 1 Bl. 56.

⁶³ A. St. Cl VII Lit Hc Nr. 2 Vol. 13b fasc. 3 Bl. 75.

*Der Fortschritt in der Verfassungssache.
Rat- und Bürger-Schluß vom 11. August 1859*

Der tote Punkt, auf dem die Verfassungssache 1856 angelangt war, wurde 1859 überwunden. Der Senat hatte nach der Ablehnung seiner Verfassungsanträge von 1856 durch die Bürgerschaft eine Senatskommission zur Vorbereitung einzelner Reformen ernannt, die auf eine Reorganisation der Justiz- und Verwaltungsbehörden abzielten. Als Ergebnis der Beratungen dieser Kommission wurden Ende 1858 vier Gesetzesentwürfe bekannt gegeben.⁶⁴ Diese Reformabsichten erfuhren in der Presse und dann auch in umfangreichen Versammlungen heftige Kritik. In der Bürgerschaft war der Gang der Verfassungssache bedauert worden, und man hegte Zweifel, welche Rolle der Senat dabei gespielt hatte. Nun glaubte man, der Senat wolle die Bürgerschaft mit Einzelreformen abspesen und die Einführung einer repräsentativen Verfassung verhindern. Unter dem Einfluß des neuen liberalen Kurses in Preußen nach dem Abgang Friedrich Wilhelms IV. und der Ereignisse des italienischen Krieges 1859 hatte in Hamburg ein gemäßigter Liberalismus die Oberhand gewonnen.⁶⁵ So wurden die Reformanträge des Senats am 14. 5. 1859 von der Bürgerschaft abgelehnt, die sich die Forderungen der Presse und der politischen Versammlungen zu eigen machte. Sie verlangte die Einführung der Verfassung vom 23. Mai 1850, während die späteren Revisionen unberücksichtigt bleiben sollten. Damit war die Verfassungssache in Bewegung geraten. In den folgenden Verhandlungen fand ein Vorschlag des Bürgermeisters Kellinghusen Anklang, den die Bürgerschaft betreffenden Teil der Verfassung von 1850 vorab in Vollzug zu setzen und das Weitere über die Verfassung mit der neuen Wahlbürgerschaft zu beraten.⁶⁶ Die erbgesessene Bürgerschaft nahm am 11. August 1859 diesen Antrag an und fand damit ihr Ende. Am 6. Dezember 1859 trat die neue Bürgerschaft zum ersten Male zusammen.⁶⁷ Mit der erbgesessenen Bürgerschaft endete auch die Wirksamkeit der bürgerlichen Kollegien (Nr. 6

⁶⁴ AH II 9 Übersicht, S. 12. – H. Reincke, Kämpfe (Anm. 1), S. 167. – P. E. Schramm, Hamburg (Anm. 1), S. 365. – Ferner AH II 5 Übersicht, S. 1.

⁶⁵ AH II 10 Übersicht, S. 1. – P. E. Schramm, Hamburg (Anm. 1), S. 595ff.

⁶⁶ AH II 10 Übersicht, S. 6.

⁶⁷ Heinrich Reincke, Hamburg. Abriß der Stadtgeschichte. Bremen 1925, S. 245.

des Rat- und Bürger-Schlusses vom 11. August 1859). Das hätte das Ende des Kirchenregimentes von Senat und Sechzigern bedeutet, wenn nicht unter Nr. 8 desselben Rat- und Bürger-Schlusses eine Ausnahmegestaltung getroffen wäre, nach der die Kollegien zur Wahrnehmung ihrer bisherigen Aufgaben *in den Verhältnissen der christlichen Kirchen und Schulen bis zur anderweitigen verfassungsmäßigen Beliebung* fortbestehen sollten. Da der Senat von dieser partiellen Verfassungsänderung nicht berührt wurde und die erbgesessene Bürgerschaft mit Kirchensachen selten befaßt worden war, bedeutete das den Fortbestand des bisherigen Verfassungszustandes im kirchlichen Bereich, wie das schon in den Entwürfen der Neuner vorgesehen war.⁶⁸ Von den Aufgaben im Schulwesen abgesehen, waren die Kollegien damit zu rein kirchlichen Behörden geworden, während im Senat weiterhin staatliche und kirchliche Funktionen zusammenfielen. Doch waren die beiden Bereiche dadurch abgegrenzt, daß Senat und Kollegien künftig die Geschicke der Kirche, der Senat und die neue Wahlbürgerschaft die des Staates leiteten. Damit war eine Sonderung der kirchlichen von der staatlichen Organisation bereits vollzogen. Mehrdeutig blieb, was unter verfassungsmäßiger Beliebung im Sinne des Rat- und Bürger-Schlusses vom 11. August 1859 Nr. 8 zu verstehen war; denn die legislativen Organe waren in Staat und Kirche fortan nicht mehr identisch. Sollte es in Zukunft von den gesetzgebenden Organen der Kirche oder denen des Staates abhängen, ob die Kollegien als kirchliche Behörden fortbestehen sollten oder nicht? Wie diese Frage richtig zu lösen sei, wußten die Beteiligten selbst nicht; denn über das durch die neue Lage geschaffene Verhältnis von Kirche und Staat war man sich durchaus unklar, wie es Senator Petersen in einem Schreiben an das Ministerium vom 5. März 1860 offen aussprach.⁶⁹ Darum beschränkte man sich darauf, die lutherische Kirche zunächst nur in ihrem wohlverworbenen Recht zu schützen.

⁶⁸ Gutachten der Neuner vom 25. Juli 1851, in: A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 4 Bl. 4, und Senatsbeschluß vom 16. März 1855, a. a. O. Bl. 16.

⁶⁹ A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 5 fasc. 2 Bl. 2. – Rat- und Bürger-Schluß vom 11. August 1859 sub Nr. 12.

Das Verhältnis von Kirche und Staat nach Artikel 110 der Staatsverfassung von 1860

Nach dem Zusammentritt der repräsentativen Bürgerschaft wurde die neue Verfassung in Verhandlungen zwischen Senat und Bürgerschaft ausgearbeitet und am 28. September 1860 verkündet. Der Senat hatte sich seine Gleichberechtigung mit der Bürgerschaft erhalten. Das Kyrion sollte weiterhin Senat und Bürgerschaft gemeinschaftlich zustehen. Dieser Grundsatz war aber nur in der Gesetzgebung verwirklicht, die Exekutive blieb dem Senat allein vorbehalten.⁷⁰ Sein Selbstergänzungsrecht war durch ein Zusammenwirken von Senat und Bürgerschaft bei der Senatswahl ersetzt;⁷¹ die Lebenslänglichkeit seiner Mitglieder dagegen blieb erhalten.⁷² Die Stellung des Senates war danach in der neuen Verfassung sehr selbständig ausgestaltet.

Zu den Bestimmungen der Verfassung über die Kirchen und das Schulwesen wurde das Ministerium auf sein Ersuchen hin gutachterlich gehört.⁷³ Seine Wünsche hinsichtlich der künftigen Beziehungen der Kirche zum Staat haben vollständige Berücksichtigung gefunden. Das Verhältnis der Religionsgemeinschaften zum Staat regelte die neue Verfassung in dem Art. 110:

1. Volle Glaubens- und Gewissensfreiheit wird gewährleistet.
2. Durch das religiöse Bekenntnis wird der Genuß der staatsbürgerlichen Rechte weder bedingt noch beschränkt. Den staatsbürgerlichen Pflichten darf dasselbe keinen Abbruch tun.
3. Eine jede religiöse Gemeinschaft bedarf zur Erlangung der Korporationsrechte sowie zur öffentlichen Ausübung des Gottesdienstes der Anerkennung und Konzession durch die gesetzgebende Gewalt.

⁷⁰ W. v. Melle, Staatsrecht (Anm. 31), S. 39ff.

⁷¹ H. Reincke, Kämpfe (Anm. 1), S. 166f. – Vgl. P. E. Schramm, Hamburg (Anm. 1), S. 594, und W. v. Melle, Staatsrecht (Anm. 31), S. 59.

⁷² Ebd., S. 70.

⁷³ MA III B fasc. 20, 1860, Eingabe vom 27. Dezember 1859 an den Senat; Mitteilung der in Aussicht genommenen Verfassungsbestimmungen durch den Senat an das Ministerium vom 5. März 1860 in A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 5 fasc. 2 Bl. 2. – Das Ministerium formulierte seine Wünsche in dem von Senior Alt verfaßten Schreiben vom 16. Mai 1860 in MA II 11, S. 121f.

4. Auf Grund derselben verwalten die religiösen Gesellschaften ihre Angelegenheiten selbständig, jedoch unter Oberaufsicht des Staates.

Abs. 1 und 2 waren aus der Konstituanten-Verfassung übernommen.

Sie enthalten die liberalen Grundsätze, die schon 1849 aufgestellt waren. Der Fortbestand der Verbindung von Kirche und Staat war mit Bestimmungen dieses Inhaltes nicht zu vereinbaren, wenn diese Konsequenz auch nicht ausdrücklich durch die Verfassung gezogen wurde.⁷⁴ Abs. 3 umschreibt, was als *ius reformandi* dem Staate verblieben war, nämlich die Verleihung der Korporationsrechte an die Religionsgemeinschaften und des Rechtes zur öffentlichen Ausübung des Gottesdienstes, *öffentlich* war auf Wunsch des Ministeriums eingefügt worden, um Eingriffe des Staates in die *häusliche oder sonstige Erbauung* auszuschließen. Solche Eingriffe waren wiederholt vorgekommen.⁷⁵ Diese Bestimmung konservierte den bisherigen Rechtsbestand auf diesem Gebiet. Die bis dahin Senat und Sechzigern zustehende Befugnis zur Zulassung neuer Religionsgemeinschaften wurde durch Gesetz vom 28. September 1860 dem Senat und der Bürgerschaft übertragen.⁷⁶ Unmittelbar wurde die lutherische Kirche durch diese Vorschrift nicht berührt. Einer ausdrücklichen Anerkennung beziehungsweise Konzessionierung bedurfte sie nicht, beides beinhaltete die Stellung, die ihr durch den Staat bisher eingeräumt worden war, und diese bestätigten die neuen Inhaber der Staatsgewalt durch das Gesetz betreffend die Verhältnisse der evangelisch-lutherischen Kirche vom 28. September 1860. Seit ihrer Verselbständigung wurde die lutherische Kirche denn auch als Körperschaft öffentlichen Rechts behandelt.⁷⁷

Diese Vorschrift bedeutete zugleich staatlichen Schutz gegenüber der Tätigkeit nicht zugelassener Religionsgemeinschaften, der besonders der alten *herrschenden Kirche* zugute kommen mußte.

Abs. 4 garantierte den Religionsgemeinschaften die autonome Verwaltung ihrer Angelegenheiten. Er ging auf einen Vorschlag des Ministeriums

⁷⁴ A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 5 fasc. 1 Bl. 15.

⁷⁵ M. H. Hudtwalcker, Lebensgeschichte (Anm. 3), 3. Teil, S. 164f. und 493ff.

⁷⁶ W. v. Melle, Staatsrecht (Anm. 31), S. 262.

⁷⁷ Oskar Meincke, Die rechtliche Stellung der Evangelisch-lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate. In: Abhandlungen und Mitteilungen aus dem Seminar für Öffentliches Recht 24. 1925, S. 34, mit Nachweisen.

zurück⁷⁸ und deckte sich inhaltlich mit § 17 I der Frankfurter Grundrechte. Die Abänderungen gegenüber deren Wortlaut ergeben sich aus der vorangegangenen Bestimmung des Abs. 3 und der Einbeziehung des staatlichen Oberaufsichtsrechtes. Dieses Oberaufsichtsrecht ist ein Begriff, der sich in Hamburg gebildet hat in der Aufsicht über die nichtlutherischen Religionsgemeinschaften. In ihren Konzessionen fand er seine Ausprägung.⁷⁹ Es ist also nicht richtig, wenn Meincke⁸⁰ sagt, daß der Inhalt dieses Rechtes überhaupt nicht näher bestimmt sei. Richtig ist das nur insofern, als es gegenüber der lutherischen Kirche ein Aufsichtsrecht des Staates bis dahin nicht gab; doch hatte sie bisher faktisch dadurch unter stärkerer Kontrolle gestanden als die nichtlutherischen Religionsgemeinschaften, weil Senat und Kollegien zugleich Kirchenbehörden gewesen waren und überdies ihre Mitglieder als Kirchspielsherren, Patrone, Juraten und Leichnamsgeschworene in den Kirchenkollegien saßen. Da die Umgestaltung der lutherischen Kirche nach innen und außen noch bevorstand, konnte es ihr gegenüber einstweilen nur als Grundsatz ausgesprochen werden, wie das Hudtwalcker schon 1849 gefordert hatte. Immerhin war der Umfang des Aufsichtsrechtes durch seinen Zweck bestimmt, den Petersen in seiner Begründung des Senatsantrages an die Bürgerschaft dahin formulierte, daß es die Religionsgemeinschaften vor Mißverwaltung und die staatliche Ordnung gegen ungebührliche Einwirkung aus dem religiösen Bereich schützen solle.⁸¹

Die Vorschriften des Art. 110 der Staatsverfassung bestimmten nicht ausdrücklich, daß Kirche und Staat hinfort getrennt sein sollten, sie setzten das vielmehr voraus und machten keinen Unterschied mehr zwischen den zu *religiösen Gemeinschaften* gewordenen Bekenntnissen.

Indessen: Der Staat war nicht gesonnen, sich gegenüber den Religionsgemeinschaften in Zukunft gleichgültig zu verhalten. Das zeigte sich ein-

⁷⁸ MA II 11, S. 222f.

⁷⁹ Albert Wulff (Hg.), *Hamburgische Gesetze und Verordnungen. Systematisch geordnete Zusammenstellung mit Anmerkungen und einem Sachregister.* Hamburg 1889ff. 2. Bd., S. 18ff. – Das *ius inspiciendi et cavendi* ist u. a. von Ch. M. Pfaff (1686–1760) in Zusammenhang mit dem Kollegialsystem entwickelt worden und fand überall in Deutschland, auch in katholischen Ländern, Eingang. – Emil Sehling, *Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung* (GdG II,8). Berlin 1914, S. 38f., und Johann Baptist Sägmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts.* 1. Bd, 1. Teil. Freiburg i. B. 1925, S. 96ff.

⁸⁰ O. Meincke, *Stellung* (Anm. 77), S. 35.

⁸¹ A St. Cl VII Lit Bd. Nr. 34a Bl. 12 und 7. – W. v. Melle, *Staatsrecht* (Anm. 31), S. 263.

mal daran, daß er sie nicht unterschiedslos zulassen wollte, vor allem aber daran, daß Art. 33 I der Verfassung von 1849 nicht wiederholt wurde, der dem § 17 II der Frankfurter Grundrechte entsprach und bestimmte, daß keine Religionsgesellschaft vor der anderen Vorrechte durch den Staat genießen sollte. Eine Vorschrift dieses Inhalts war offenbar nicht ohne Überlegung weggelassen worden, und damit war für die Zukunft die Möglichkeit gegeben, der lutherischen Kirche eine Sonderstellung im Hamburgischen Staate einzuräumen. Daß dies die Meinung der Autoren des Art. 110 war, ergibt Petersens Begründung, der ausführt, daß das hier gewählte System in der Mitte zwischen den Extremen der „herrschenden Kirche“ und der *völligen Religionslosigkeit* des Staates liege.⁸² Die Rechtfertigung dieses Systems findet er darin, daß es *mit geringen Nuancierungen in allen deutschen Verfassungsstaaten zur Anwendung kommt*.

Es war eine gemäßigte, Schärfen vermeidende Trennung von Kirche und Staat, die hier durchgeführt wurde. Die Verfassung beschränkte sich darauf, das Notwendigste zu sagen, und überließ die weitere Gestaltung der Gesetzgebung bzw. der Entwicklung.

Das Gesetz betreffend die Verhältnisse der
Evangelisch-lutherischen Kirche vom 28. September 1860

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß eine Sonderung von Kirche und Staat mit der in dem Rat- und Bürger-Schluß vom 11. August 1859 angeordneten Scheidung der leitenden Organe in Kirche und Staat dem Grundsatz nach vollzogen war. Senat und bürgerliche Kollegien lebten als Kirchenbehörden nach altem Recht weiter, Senat und Wahlbürgerschaft waren fortan die Organe des Staates.

Die Neuner waren der Meinung gewesen, daß die Kirche gut dabei fahren würde, wenn sie die alten, durch ihre Tradition ehrwürdigen Organe beibehalte. Und auch der Senior Schmaltz hatte zustimmend hervorgehoben, daß der Senat nach seinem Conclusum vom 16. Mai 1855 nicht zu beabsichtigen scheine, die nach der Verfassungsänderung fortbestehenden kirchlichen Organe umzugestalten.⁸³

⁸² A St. Cl VII Lit Bd Nr. 34a Bl. 12.

⁸³ A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 4 Bl. 4, Gutachten der Neuner. – Missiv des Seniors Schmaltz vom 22.5.1855 in MA III B fasc. 19, 1855. – D. Moritz Ferdinand Schmaltz, geboren zu Stolpen bei Dresden, studierte seit 1804 in Leipzig und Wittenberg, seit 1833 Hauptpastor an St. Jako-

Anders jetzt. Die Kollegien wurden vom Ministerium nicht als vollwertiger Ersatz für die erbgesessene Bürgerschaft angesehen, und zwar insbesondere deshalb, weil ihnen die politische Macht künftig fehlen würde.⁸⁴ Die Majorität der Ministerialen hielt die Einführung einer nach presbyterial-synodalen Prinzipien ausgestalteten Kirchenverfassung für wünschenswert. Ihre Einrichtungen hielt man für zweckmäßig und dem Geist reformatorischen Christentums entsprechend. Man verwies auf ihre zunehmende Ausbreitung und auf ihre günstige Wirkung für das religiöse Leben, wie man das schon 1849 getan hatte, und meinte, die für die Kirche zu fordernde Autonomie könne von der einzelnen Gemeinde bis zur Landeskirche nur durch eine Presbyterial-Synodalverfassung verwirklicht werden.⁸⁵ Ähnlich dachte man im Senat. Auch er ging von der Voraussetzung aus, daß eine neue Kirchenverfassung, die die Teilnahme weiterer Kreise der Bevölkerung gestattete, an die Stelle der in die jetzigen Verhältnisse nicht mehr passenden gegenwärtigen treten müsse.⁸⁶

Mit diesen Auffassungen war die Beibehaltung der bürgerlichen Kollegien als kirchlicher Behörden nicht vereinbar, und das Ministerium stimmte der im Art. 109 des 1. Entwurfes der Staatsverfassung zum Ausdruck kommenden Absicht gern zu, die innere Ordnung der Kirche neu zu regeln.⁸⁷ Die mit der Ausarbeitung der Staatsverfassung beauftragte Kommission kam diesen Wünschen des Ministeriums entgegen, indem sie einen förmlichen Auftrag an Senat und Sechziger zur Feststellung einer neuen Kirchenordnung für die Evangelisch-lutherische Kirche in das Gesetz aufnahm, und folgte auch darin einer Anregung des Ministeriums, daß sie die Übergangsbestimmungen für die Evangelisch-lutherische Kirche in einem besonderen Gesetz zusammenfaßte und nicht in der Staatsverfassung beließ.⁸⁸

bi, 1855–1860 Senior; H. Wenn, Hauptpastoren (Anm. 22), 2. Teil, S. 157. – Theologisch war er den Rationalisten zuzurechnen; M. H. Hudtwalcker, Lebensgeschichte (Anm. 3). 3. Teil, S. 570f.

⁸⁴ MA III B fasc. 20, 1860, Eingabe vom 27. Dezember 1859.

⁸⁵ A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 5 fasc. 1 Bl. 8, Schreiben des Ministeriums vom 4. Januar 1861.

⁸⁶ Bl. 15 derselben Signatur (Senator Gossler) und ebd., fasc. 2 Bl. 2, Petersen an das Ministerium am 5. März 1860.

⁸⁷ MA II 11, S. 222f. – Dieser Entwurf übernahm den Wortlaut des Art. 105 des Entwurfs von 1855. – Text siehe Anm. 45 auf S. 41 dieser Arbeit.

⁸⁸ A. St. Cl VII Lit Bd. Nr. 34a Bl. 7.

Neben einer neuen Kirchenverfassung erstrebte das Ministerium eine möglichst umfassende Sicherstellung der rechtlich faßbaren Positionen der Kirche. Dieses ausgeprägte Sicherheitsbedürfnis war schon in den Eingaben des Ministeriums aus den Jahren 1851–1855 zum Ausdruck gekommen, und offenbar hatte Senator Gossler dies im Auge, wenn er Ansprüche auf *Einfluß und Machterweiterung* von Seiten der Geistlichkeit erwartete. Das Ministerium war vornehmlich um zwei Punkte besorgt: 1. die Beibehaltung des Senats als des einen Inhabers des Kirchenregimentes zumindest bis zur Feststellung einer neuen Kirchenverfassung und 2. – sehr zurückhaltend im Ausdruck, aber deutlich genug – die Frage der finanziellen Auseinandersetzung, die mittlerweile infolge der Staatszuschüsse zu den Predigergehältern aus einem mehr theoretischen zu einem höchst aktuellen Problem geworden war.⁸⁹ Hierzu schlug das Ministerium vor, die Regelung dieser Fragen durch ein unter Hinzuziehung von Vertretern der Kirche zu erlassendes Gesetz in Aussicht zu stellen und bis zum Inkrafttreten des Gesetzes den bisherigen Rechtszustand zu garantieren. Wenn das Ministerium in seinem Vorschlag von der *eventuellen* Lösung des alten Verhältnisses zum Staat sprach, so ist das bezeichnend für die Unklarheit über die bestehende Rechtslage. Denn das Ministerium hatte bereits vorher in einer Eingabe vom 27. Dezember 1859 an den Senat die Auffassung vertreten, die alte Einheit von Kirche und Staat sei durch den Rat- und Bürger-Schluß vom 11. August 1859 aufgehoben.⁹⁰ Die Formulierung, die es jetzt wählte, war darum mißverständlich, drückte aber den Wunsch des Ministeriums aus, die Verbindung möglichst nicht zu lösen.

Der genannte Rat- und Bürger-Schluß hatte die Gewalten in Kirche und Staat grundsätzlich geschieden, und die Verfassung beanspruchte für den Staat künftig keine Rechte in den Angelegenheiten der Kirche mit Ausnah-

⁸⁹ A. St. CI VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 5 fasc. 1 Bl. 7, Senatsbeschluss vom 28. Dezember 1860. – Außerdem Schreiben des Ministeriums vom 16. Mai 1860 in MA II 11, S. 222f. – Der vom Ministerium vorgeschlagene Wortlaut der Übergangsbestimmung war dieser: *Die Regelung des Verhältnisses der ev.-luth. Kirche zum Staate und die evtl. Lösung ihrer bisherigen Verbindung mit demselben, sowie die Feststellung der sich daraus ergebenden gegenseitigen Rechte und Verbindlichkeiten sollen unter Zuziehung von Vertretern der Kirche durch ein Gesetz erfolgen und bleiben bis zur Erlassung desselben die bestehenden Verhältnisse unverändert, unbeschadet etwaiger in einzelnen Punkten zu treffenden Modifikationen, welche weder das Wesen noch die historisch begründeten Rechte der ev.-luth. Kirche berühren.*

⁹⁰ MA III B fasc. 20, 1860, Eingabe vom 17. Dezember 1859.

me der Bestimmungen in § 110 Absatz 3 und 4. Begrifflich war die Trennung von Kirche und Staat damit vollzogen. Es ging deshalb nicht mehr um die grundsätzliche Lösung der Beziehungen, sondern um eine Regelung des noch bestehenden Bandes zu dem Senat als dem einen Träger des Kirchenregimentes und zu dem Staat in finanzieller Hinsicht. Eine Regelung dieser Dinge aber war unvermeidlich und stand nicht nur *eventuell* in Aussicht. Daraus erklären sich die Abänderungen, die der Vorschlag des Ministeriums bei seiner Aufnahme in Abs. 2 und 3 des Gesetzes betreffend die Verhältnisse der lutherischen Kirche erfuhr, die aber, nach der Ansicht des Senates, den wesentlichen Inhalt der von dem Ministerium gewünschten Sicherung nicht berührten. Als Ergebnis dieser Verhandlungen erhielt das Gesetz folgenden Wortlaut:

1. Nach Maßgabe der Bestimmung unter Nr. 8 des Rat- und Bürger-Schlusses vom 11. August 1859 haben der Senat und das Kollegium der Sechziger, nach vorgängiger Communication mit Einem HochEhrwürdigem Ministerium, die nötigen Anordnungen zu treffen, um unter Zuziehung von Vertretern der Kirchengemeinden eine Kirchenordnung für die Evangelisch-lutherische Kirche festzustellen.
2. Die Regelung der Verhältnisse der Evangelisch-lutherischen Kirche zum Staate, in Bezug auf die gegenseitigen Rechte und Verbindlichkeiten, soll unter Berücksichtigung der historisch begründeten Ansprüche der Kirche an den Staat durch ein Gesetz erfolgen.
3. Bis dahin bleiben diese Verhältnisse, unbeschadet etwaiger in einzelnen Punkten zu treffender Modifikationen, unverändert.

Auch in diesem Gesetz ist der Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat vorausgesetzt, nicht ausgesprochen. Es enthält das Programm für die Durchführung der notwendigen Auseinandersetzung. Seine Bedeutung liegt darin, daß die neuen Organe des Staates die bestehende Rechtslage im Verhältnis der Kirche zum Staat anerkennen und bei der in Aussicht gestellten Regelung dieses Verhältnisses durch ein Gesetz die Ansprüche der Kirche zu berücksichtigen versprechen.

Der Staat beschränkte sich aber nicht hierauf, sondern erteilte in dem ersten Absatz dieses Gesetzes dem kirchlichen Gesetzgeber den Auftrag zur Schaffung einer neuen Kirchenverfassung. An sich stellte dies einen Eingriff in den kirchlichen Bereich dar, für den Senat und Bürgerschaft als

Staatsorgane nicht mehr zuständig waren.⁹¹ Diese Kompetenzüberschreitung blieb indessen ungerügt. Sachlich war der eingeschlagene Weg zweckmäßig und mit Rücksicht auf das öffentliche Interesse beschritten worden, das der Staat an der Kirche, der die Majorität der Bevölkerung angehörte, haben mußte.⁹² Er entsprach den Wünschen des Ministeriums, und außerdem kam das ganze Gesetz seiner Entstehungsgeschichte nach einer Vereinbarung zwischen der von dem Ministerium vertretenen lutherischen Kirche und dem Staat näher als einem einseitigen staatlichen Gesetz.

Das in ihm aufgestellte Programm für die Auseinandersetzung von Kirche und Staat wurde in den folgenden Jahren bis 1874/75 verwirklicht. Zunächst erhielt die lutherische Kirche in der Verfassung von 1870 eine neue Ordnung, und anschließend arrangierte sie sich mit dem Staat in finanzieller Hinsicht.

Neubildung des Grenzbereiches zwischen Kirche und Staat 1860–1874

Die Entstehung der Kirchenverfassung von 1870

Das Ministerium hielt die im Gesetz vom 28. September 1860 ausgesprochene Garantie des gegenwärtigen Rechtsbestandes zunächst nicht für ausreichend. Es war der Meinung, daß der Senat mit Inkrafttreten der neuen Staatsverfassung aufhöre, Inhaber des Kirchenregimentes zu sein, da er nicht mehr wie bisher der Kirche durch seinen Eid verpflichtet sei. Deshalb drängte das Ministerium darauf, daß sowohl das angekündigte Auseinandersetzungsgesetz als auch die Kirchenverfassung noch vor dem Inkrafttreten der Staatsverfassung am 1. Januar 1861 fertiggestellt würde,⁹³ und verlangte zu diesem Zweck die Einsetzung einer Kommission aus Mitgliedern des Senates, des Ministeriums und der Sechziger zur Ausarbeitung der ent-

⁹¹ Falsch Wolfgang Glage, Die neuere Entwicklung des Verhältnisses zwischen dem Staat und der evangelischen Kirche in Hamburg. Ungedruckte Dissertation. Hamburg 1921, S. 33, der Abs. 1 als Delegation staatlicher Gesetzgebungskompetenz in Kirchensachen an Senat und Sechzigern ansieht. – Vgl. O. Meincke, Stellung (Anm. 77), S. 30.

⁹² A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 5 fasc. 1 Bl. 15, Vortrag Gosslers.

⁹³ A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 5 fasc. 1 Bl. 7 und MAII 11, S.224f.

sprechenden Entwürfe. Um seiner Vorstellung größeren Nachdruck zu verleihen, veranlaßte das Ministerium auch die Sechziger, dem Senat die Einsetzung einer solchen Kommission vorzuschlagen.⁹⁴ Diese bewegten sich ganz auf der Linie der vom Ministerium vorgebrachten Bedenken und vertraten die Ansicht, daß der Senat mit Einführung der neuen Staatsverfassung als Träger des Kirchenregiments ausfalle; es sei deshalb Gefahr im Verzuge.

Die geäußerten Besorgnisse wies der Senat als unbegründet zurück. Der Fortbestand des Kirchenregiments sei durch das Gesetz vom 28. September 1860 sichergestellt, das er dahin interpretierte, *daß bis zur Feststellung einer Kirchenordnung und bis zur geschehenen Regulierung der gegenseitigen zwischen Staat und Kirche bestehenden Rechte und Verbindlichkeiten die Verhältnisse der Kirche unverändert bleiben*. Nach seiner Rekonstituierung am 1. Januar 1861 werde er die alsbaldige Einsetzung einer Kommission der vorgeschlagenen Art veranlassen. Damit gab sich das Ministerium zufrieden und erklärte, daß es die Rechte der Kirche für hinreichend gesichert ansehe.⁹⁵

Der Senat veranlaßte am 4. Februar 1861 die Bildung eines Ausschusses aus je drei Mitgliedern des Senats, des Ministeriums und der Sechziger, der am 8. April 1861 zum ersten Male zusammentrat.⁹⁶ Ihm lag ein von dem Ministerium ausgearbeiteter Entwurf für eine Kirchenverfassung vor, der dem Senat am 4. Januar 1861 übergeben war und als Grundlage verwandt wurde.

Die Kommission hatte den Auftrag erhalten, eine Kirchenverfassung und ein Gesetz zur Regelung der Verhältnisse von Kirche und Staat zu entwerfen, wie es das Gesetz vom 28. September 1861 vorgesehen hatte. Der Präses, Senator Gossler, war aber der Ansicht, daß die Regelung der Verhältnisse von Kirche und Staat eine Vertretung der Kirche voraussetze, die nur durch die Einführung einer neuen Kirchenverfassung geschaffen werden könne.⁹⁷ Diese Ansicht setzte sich im Senat und in der Kommission durch. Es wurde beschlossen, Gemeindevertreter erst nach der Formulie-

⁹⁴ Bl. 1, 6 und 7 derselben Signatur.

⁹⁵ Bl. 13 derselben Signatur.

⁹⁶ Bl. 17 in Verbindung mit fasc. 2. Bl. 7 derselben Signatur. – Mitglieder der Kirchenverfassungskommission waren: Die Senatoren Gossler als Präses und Hübener sowie der Sekretär Dr. Sieveking als Vertreter des Senats; aus dem Ministerium: Senior Dr. Alt und die Hauptpastoren Dr. Rehloff und Dr. Krause; von den Sechzigern: die Oberalten Roosen-Runge, Sohle und Wolff. – Zu dem Entwurf einer Kirchenverfassung s. MA II 11, S. 225f.

zung eines definitiven Entwurfes zuzuziehen.⁹⁸ Dieser konnte im Mai 1862 zusammen mit zwei Gesetzen, die Übergangs- und Einführungsbestimmungen enthielten, dem Senat vorgelegt werden. Nachdem Senat, Ministerium und Sechziger einige Abänderungen vorgenommen hatten, wurden zunächst die Bestimmungen über die Gemeinderepräsentanten, nach dem Vorbild der Staatsverfassung, in Kraft gesetzt und Wahlen abgehalten. Die Kirchen- und Repräsentantenkollegien berieten darauf die Entwürfe durch.⁹⁹

Am 18. Februar 1867 trat eine Entscheidungskommission aus zwei Senatoren, den fünf Hauptpastoren und je einem Vertreter jedes Kirchen- und Repräsentantenkollegiums – insgesamt einundzwanzig Mitgliedern – zusammen, deren Aufgabe es war, die Ergebnisse der Beratungen in den Gemeinden zu sichten und über sie zu entscheiden. Nach den Ergebnissen ihrer Arbeit wurde eine Kirchenverfassung von Dr. Hachmann entworfen, die am 23. August 1867 vom Senat mit geringfügigen Vorbehalten angenommen wurde.¹⁰⁰ Nunmehr verhinderten die Sechziger die Inkraftsetzung dieser Kirchenverfassung länger als drei Jahre, indem sie ihre Zustimmung davon abhängig machten, daß die fünf Sitze, die sie in der Bürgerschaft hatten, auf den Konvent der Stadtgemeinden übertragen würden.

Der Senat war damit einverstanden und stellte bei der Bürgerschaft einen entsprechenden Antrag, der aber am 15. April 1868 abgelehnt wurde. Die Ablehnung war damit begründet worden, daß die Sechziger als Teil der alten erbgesessenen Bürgerschaft vertreten seien und nicht als lutherische Kirchenbehörde.¹⁰¹ Am 29. Mai 1868 wiederholte der Senat seinen Antrag mit ausführlicher Begründung. Die Sechziger seien – so wird ausgeführt – seit dem Rat- und Bürger-Schluß vom 11. August 1859 eine ausschließlich kirchliche Behörde gewesen, an dem bestehenden Zustand ändere sich somit nichts, wenn die Sitze der Sechziger auf den Stadtkonvent übergängen.

⁹⁷ Zu den Verhandlungen über die Kirchenverfassungskommission Material in A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 5 fasc. 1, bes. Bl. 10, 15, 17, 25, 32a.

⁹⁸ Bl. 17 und 25 derselben Signatur.

⁹⁹ F. Rode, Trennung (Anm. 18), S. 32ff.

¹⁰⁰ Material über die abschließenden Verhandlungen in der Kirchenverfassungssache in A. St. Cl VII Lit Ha Vol. 5 fasc. 4, hierzu bes. Bl. 2; über die Verhandlungen mit der Bürgerschaft bes. Bl. 15 und 19.

¹⁰¹ Hamburger Nachrichten vom 15. April 1868.

Wolle die Bürgerschaft die Kirche künftig nicht mehr unter sich vertreten sehen, so sei das eine Angelegenheit der Verfassungsrevision. Der Ausschuß, dem die Bürgerschaft jetzt den Antrag zur Prüfung überwies, empfahl seine Annahme. Gleichwohl lehnte die Bürgerschaft zum zweiten Male ab, und zwar unter dem Eindruck einer Rede von Dr. Baumeister, der eine Vertretung der Kirche in der Bürgerschaft als mit dem Prinzip der Trennung von Kirche und Staat nicht vereinbar ablehnte.¹⁰² Das Motiv, das die Sechziger dazu veranlaßte, durch ihre Bedingung das Inkrafttreten der Kirchenverfassung zu verzögern, gegen die sie sachlich keine Einwendung erhoben, war schwerlich die Wahrnehmung eines kirchlichen Interesses. Schon im Jahre 1863 hatten sie die Vorlegung des Kommissionsentwurfes an die Gemeindevertreter dadurch verzögert, daß sie zunächst die finanzielle Auseinandersetzung geregelt wissen wollten.¹⁰³ Damals gaben ihre Deputierten in der Kirchenverfassungskommission der Meinung Ausdruck, daß die Sechziger der Einführung der neuen Kirchenverfassung überhaupt abgeneigt seien. Dasselbe Motiv war offenbar auch hier wieder wirksam; der Grund hierfür dürfte in der Anhänglichkeit an die alten Verfassungszustände und in einer Abneigung, sich selbst aufzulösen, zu suchen sein. Nach einigem Hin und Her gaben die Sechziger am 8. Juli 1870 endlich nach, so daß die neue Kirchenverfassung am 9. Dezember 1870 publiziert werden konnte.

Die Kirchenverfassung von 1870 war aufgebaut auf den Kirchenkollegien und Gemeindevorständen, das sind die um die Gemeindeverordneten erweiterten Kirchenkollegien. Die Gemeindeverordneten hatten ursprünglich die Repräsentanten der rheinischen Kirchenordnung als Vorbild. Doch bestanden Bedenken, sie als selbständigen Körper neben die Kirchenkollegien zu stellen, wie das in dem Entwurf von 1862 vorgesehen war.¹⁰⁴ Sie sollten nach einem Siebssystem mit bindendem Wahlaufsatz ergänzt werden (§§ 14 ff. und 19 ff.). Die Gemeindevorstände entsandten Vertreter in den Stadtkonvent (§ 35), der wiederum zusammen mit Abgeordneten der

¹⁰² A. a. O. vom 6. Oktober 1869.

¹⁰³ A. St. Cl VII Lit Ha Vol. 5 fasc. 1 Bl. 44.

¹⁰⁴ Ungenannt, Zur Würdigung des Commissionsentwurfes zu einer Verfassung für die evangelisch-lutherische Kirche im Hamburgischen Staate. Hamburg 1864. (Der ungenannte Autor ist nach einem handschriftlichen Vermerk auf dem im Hamburger Staatsarchiv in der Akte Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 5 fasc. 5 befindlichen Exemplar Pastor Sander in Geismar bei Göttingen), S. 59ff.

Landkonvente die Synode bildete (§ 41). Verwaltungs- und Aufsichtsorgan war ein von der Synode gewählter neunköpfiger Kirchenrat (§§ 45 f.). Den Kirchenkollegien, dem Konvent der Stadtgemeinden und der Synode gehörten als Kirchspielsherren und Präsidialmitglieder je zwei lutherische Senatoren an, die vom „Patronat“, den evangelisch-lutherischen Mitgliedern des Senates, ernannt wurden. Die beiden Präsidialmitglieder der Synode und der Senior waren ständige Mitglieder des Kirchenrates. Dem Patronat stand außerdem die Bestätigung der kirchlichen Gesetze, der Pastorenwahlen und der Wahl des Seniors zu (§ 5). Der Senior wurde nach der Kirchenverfassung von 1870 vom Kirchenrat gewählt (§ 47, Nr. 10). Da die aus dem Ministerium zu wählenden geistlichen Mitglieder des Kirchenrates meist Hauptpastoren waren, aus deren Zahl auch der Senior zu entnehmen war (§ 30), wurde die Senioratswahl bei der Verfassungsregelung von 1883 dem Patronat übertragen, das nach altem Herkommen stets den ältesten Hauptpastor zum Senior wählte.¹⁰⁵

Hauptpastorat und Seniorat waren, im Gegensatz zu dem Entwurf von 1849, erhalten geblieben.¹⁰⁶ Als wesentlichste Rechte standen dem Hauptpastorat die Hauptpredigt, die Prüfung der Kandidaten und die Mitgliedschaft im Konvent der Stadtgemeinden zu. Auch das Ministerium bestand fort; durch die zunehmende Zahl der Geistlichen und dadurch, daß Konvente auch der Landgeistlichen geschaffen wurden, verlor es aber an Bedeutung. An seiner Stelle hoben sich der Senior und die Hauptpastoren mehr und mehr heraus. Die Verfassung von 1923 vollendete diese Entwicklung, indem sie die Hauptpastoren zu einem selbständigen Kollegium unter dem Vorsitz des Seniors formierte, wodurch sie in steigendem Maße in den Dienst der Gesamtkirche gestellt wurden.¹⁰⁷

Als Folge der Trennung von Kirche und Staat war inzwischen am 1. Januar 1866 das Zivilstandsamt und die fakultative Zivilehe eingeführt worden.¹⁰⁸ Die Registerführung hatte bisher in den Händen der Oberküster gelegen; für den Ausfall der Einkünfte aus der Registerführung wurden bis

¹⁰⁵ O. Meincke, Stellung (Anm. 77), S. 42 und A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 5 fasc. 7 Bl. 3.

¹⁰⁶ A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 3b Bl. 1, S. 11f.

¹⁰⁷ Heinz Beckmann, Das Verfassungsleben der Hamburgischen Kirche. In: Theodor Knolle (Hg.) Aus Hamburgs Kirche 1529–1929. Festbuch zum Reformationsjubiläum. Hamburg 1929, S. 54–58, hier S. 56f. – Zur Diskussion um die Anpassung des Hauptpastorates an die veränderten Verhältnisse anschaulich: Hamburger Fremdenblatt vom 19. Dezember 1895, Nr. 295. – Vgl. außerdem H. Wenn, Hauptpastoren (Anm. 22), 1. Teil, S. 69ff. und 76ff.

zur finanziellen Auseinandersetzung von Kirche und Staat Entschädigungen an Geistliche und Kirchenbeamte gezahlt.¹⁰⁹

Auch das Schulwesen wurde durch das Unterrichtsgesetz von 1870 nach einer interimistischen Lösung endgültig unter staatliche Aufsicht gestellt. In der Oberschulbehörde war das Ministerium aber weiterhin durch zwei Geistliche vertreten.¹¹⁰

Das Patronat der evangelisch-lutherischen Senatsmitglieder

Mit der Einführung der Kirchenverfassung von 1870 hatte das Kirchenregiment von Senat und Sechzigern sein Ende gefunden. Das Kollegium der Sechziger hatte sich aufgelöst und der Senat war keine Kirchenbehörde mehr. Die Trennung von Kirche und Staat war damit durchgeführt und die Kirche in die Lage gesetzt, unabhängig von den Staatsbehörden zu handeln. Aber durch das Patronat war die lutherische Kirche mit dem Senat aufs neue in einer Weise verbunden, die dem bisherigen Zustand sehr nahe kam.

Die Bezeichnung „Patronat“, so glaubte man, sei am besten geeignet, diese neue Institution zu bezeichnen. Die auch in Erwägung gezogene Bezeichnung „Ephorat“ wurde abgelehnt, weil sie zu ungeläufig schien, obwohl sie als passender empfunden wurde.¹¹¹ Der Gedanke des Patronates

¹⁰⁸ F. Rode, *Trennung* (Anm. 18), S. 29.

¹⁰⁹ Kurt Detlev Möller, *Beiträge zur Geschichte des kirchlichen und religiösen Lebens in Hamburg in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts*. In: ZHG 27. 1926, S. 1–129, hier S. 37, Anm. 4. – A. St. Cl VII Lit Cc Nr. 13 Vol. 21b Bl. 12 und Cl VII Lit Ha Nr. 1 fasc. 6b Bl. 2.

¹¹⁰ F. Rode, *Trennung* (Anm. 18), 27f.

¹¹¹ *Motive zum Kommissionsentwurf von 1862*, S. 16. – Daß die kirchliche Stellung der lutherischen Senatsmitglieder durch die Bezeichnung „Patronat“ plastisch wiedergegeben wird, kann nicht gesagt werden. Das Wort war eine Verlegenheitslösung für die neue Institution, die in den herkömmlichen kirchenrechtlichen Termini keine Entsprechung fand. Es erfuhr verschiedentlich Kritik; so bei Ungenannt, *Zur Würdigung* (Anm. 104), S. 47ff. – Otto Carsten Krabbe, *Gutachten über den Commissionsentwurf zu einer Verfassung für die evangelisch-lutherische Kirche im Hamburgischen Staate*. Hamburg 1864, S. 64f., der das Patronat als eine Summe episkopaler Rechte ansieht, und Adolf von Scheurl, *Rechtliches Gutachten über den Entwurf zu einer Verfassung für die evangelisch-lutherische Kirche im Hamburgischen Staate*. Hamburg 1864, der es als Mittelding zwischen Advokatie und Episkopat in die überrkommenen kirchenrechtlichen Kategorien einzuordnen sucht. Ebd., S. 13ff. – Die Bestimmungen der Kirchenverfassung von 1870 über das Verhältnis der Kirche zum Senat lauten: § 4: Dem Senate

war vom Ministerium gekommen. In seinem dem Senat am 4. Januar 1861 überreichten Entwurf findet es sich zum ersten Male. Das Ministerium griff damit einen Gedanken auf, der in der Einleitung zu dem Entwurf von 1849 angedeutet war, während als unmittelbares Vorbild die Badische Kirchenverfassung vom 5. September 1861 wirkte.

In Baden war den Kirchen durch Staatsgesetz vom 9. Oktober 1860 das Recht der freien und selbständigen Verwaltung ihrer Angelegenheiten eingeräumt worden. In der dann von der Generalsynode angenommenen Kirchenverfassung wurde dem „evangelischen Großherzog als Landesbischof das den evangelischen Fürsten Deutschlands zustehende Kirchenregiment“ eingeräumt.¹¹²

In den Senat setzte das Ministerium besonderes Vertrauen, und nach der Auflösung der Einheit von Kirche und Staat empfahl es die Kirche seinem *festen Schutz*.¹¹³ Worauf der Senat ihm nach der Einführung der neuen Verfassung versicherte, daß er *in gleicher Weise wie Reverendum Ministerium von der lebendigsten Teilnahme für die Evangelisch-lutherische Kirche beseelt sei*.¹¹⁴ Dieser Teilnahme und dieses Schutzes bedurfte die Kirche nach der Ansicht des Ministeriums auch weiterhin, und diese Ansicht wurde von der Mehrzahl aller derer geteilt, die im Laufe ihrer langen Entstehungsgeschichte an der Schaffung der Kirchenverfassung mitzuarbeiten hatten.

Das Patronat der lutherischen Senatsmitglieder ist ein Institut, das dem Kirchenrecht bis dahin unbekannt war und nur aus der alten Stellung des

des Hamburgischen Staates ist zuständig: (1) das nach Art. 23 der Staatsverfassung von ihm auszuübende Oberaufsichtsrecht des Staates, wie solches nach Art. 110 der Staatsverfassung über alle religiösen Gemeinschaften besteht; (2) das geschichtlich begründete Schutzrecht des Staates in Bezug auf alle verfassungsmäßigen Rechte der ev.-luth. Kirche; (3) die kirchliche Fürbitte; (4) der Ehrenplatz in den Kirchen. § 5: Den ev.-luth. Mitgliedern des Senats steht innerhalb der Kirchenverfassung das Patronat der ev.-luth. Kirche zu, mit folgenden Rechten: (1) die Bestätigung der von der Synode beschlossenen kirchlichen Verordnungen; (2) die Bestätigung der Pastorenwahlen und der Wahl des Seniors; (3) die Ernennung der beiden Präsidialmitglieder für den Kirchenrat und für die Gemeindevorstände. Die ev.-luth. Mitglieder des Senats haben nach Maßgabe § 17 Anteil an den Pastorenwahlen in ihrem Kirchspiele.

¹¹² Motive zum Kommissionsentwurf von 1862, S. 16. – Karl Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart. Leipzig 1893, S. 417.

¹¹³ MA II 11, S. 223, Schreiben vom 16. Mai 1860.

¹¹⁴ A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 5 fasc. 1 Bl. 7, Senatsbeschluß vom 28. Januar 1860.

Senates als Kirchenbehörde abzuleiten ist. Es ist ein Beweis dafür, „wie schwer der Kirche die Trennung vom Staate gefallen ist“.¹¹⁵

In dem Recht zur Bestätigung kirchlicher Gesetze, zur Bestätigung der Pastorenwahlen und zur Ernennung der Präsidialmitglieder für die Gemeindevorstände, die Synode und den Kirchenrat besaß das Patronat eine Reihe von Befugnissen, die es als ein kirchenregimentliches Organ qualifizierten. Seine Konstruktion sollte die bisherige kirchliche Stellung der lutherischen Senatsmitglieder – der Anteil der christlichen Obrigkeit am Kirchenregiment, dieser altlutherische Gedanke stand ganz ausgeprägt hinter dem Patronat¹¹⁶ – an die durch die staatsrechtliche Neuordnung der Beziehungen von Kirche und Staat geschaffene Lage anpassen. Das geschah in der Weise, daß die kirchlichen Befugnisse der lutherischen Mitglieder des Senates fortan nicht mehr auf eine staatliche beziehungsweise kirchlich-staatliche, sondern allein auf eine kirchliche Vollmacht begründet wurden, wie sie in der Verfassung der lutherischen Kirche enthalten war. Die Befugnisse im einzelnen wurden dabei in möglichst engem Anschluß an das Bestehende ausgestaltet.¹¹⁷

Das Patronat erweist sich damit als eine auf die republikanisch-hamburgischen Verhältnisse zugeschnittene Variante der Theorie vom landesfürstlichen *praecipuum membrum ecclesiae* und des von ihm ausgeübten Kirchenregiments der monarchisch verfaßten deutschen Staaten.¹¹⁸ Mit der neuen Staatsverfassung war das Patronat nach der Auffassung des Senats und der zu Wort kommenden Beteiligten vereinbar, was entweder aus der Staatsverfassung selbst oder aus dem Gesetz vom 28. September 1860 begründet wurde.¹¹⁹ Anderer Meinung war vor allem das Gutachten des

¹¹⁵ Johannes Ipsen, Das geschichtliche Werden der Kirchenverfassung der Evangelisch-lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate. Vortrag, gehalten in der Gesellschaft Hamburger Juristen am 18. März 1926. In: Hanseatische Rechtszeitschrift 9. 1926, Sp. 399.

¹¹⁶ Fasc. 3 Bl. 444a der letzten A. St.-Signatur. – A. v. Scheurl, Gutachten (Anm. 111), S. 16f.

¹¹⁷ O. C. Krabbe, Gutachten (Anm. 111), S. 64.

¹¹⁸ A. v. Scheurl, Gutachten (Anm. 111), S. 17. – Emil Friedberg, Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen in Deutschland und Österreich. Leipzig 1888, S. 120. – K. Rieker, Stellung (Anm. 112), S. 444. – Alfred Bertram, Kirchenhoheit und Kirchengewalt in Bezug auf die Evangelisch-lutherische Kirche im Hamburgischen Staate. In: Hanseatische Rechtszeitschrift 4. 1921, Sp. 170–177, hier Sp. 174.

¹¹⁹ In ersterem Sinne Dr. Aegidi in der Entscheidungsdeputation. – A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 5 fasc. 3 Bl. 459 – und A. v. Scheurl, Gutachten (Anm. 111), S. 15.

St. Petri-Kirchenkollegiums vom 30. Oktober 1865, das alle Bande zwischen Kirche und Staat durch die Staatsverfassung aufgehoben sah.¹²⁰

War die Stellung des Patronates zur lutherischen Kirche der der lutherischen Senatsmitglieder nach der alten Verfassung, vor allem durch die Entsendung der Präsidialmitglieder in die kirchlichen Organe, ähnlich, so war die Position der Kirche eine wesentlich andere geworden. Neben dem Patronat standen nunmehr gesamtkirchliche Organe mit eigener Willensbildung, die eine andere Potenz darstellten als die kirchlich wenig aktiven Kollegien; nämlich für die Gesetzgebung die Synode und als oberes kirchliches Verwaltungsorgan der Kirchenrat mit einer Vielzahl von Aufgaben der täglichen Verwaltung, die ohne das Patronat als solches erledigt werden konnten (§§ 47 f.). Die Präsidialmitglieder sicherten ihm seinen Einfluß aber auch hier.

Das Motiv für die Einbeziehung des Patronates in die Kirchenverfassung war in erster Linie die Sorge gewesen, daß die Kirche in ihrem äußeren Bestande durch das Ende des bisherigen Kirchenregimentes gefährdet würde, wenn sie ferner nicht *auf die teilnehmende Unterstützung und tätige Fürsorge der obersten Staatsbehörden* bei der Verwaltung ihrer Angelegenheiten rechnen könnte.¹²¹ Diese Sorge hatte vielfache Gründe, von denen der hauptsächlichste die Unsicherheit darüber gewesen sein mag, wie sich nach 330 Jahren der engsten Verbindung von Kirche und Staat das Schicksal der selbständig gewordenen Kirche in einer Umgebung gestalten würde, die ihr fremd und zum Teil feindlich geworden war. Wohl gehörten noch immer zwölf Dreizehtel der Bevölkerung der lutherischen Kirche an, aber diese Zugehörigkeit war in Hamburg schon seit langem für die ganz überwiegende Mehrheit eine nur mehr nominelle geworden. 1849 hatte Hudtwalcker schon von einer Kirche des Todes gesprochen, die die Menschen nicht über das Schulalter hinaus an sich zu binden wisse. Und diese Stimme war nur in ihrer Schärfe vereinzelt. Auch der Kommissionsbericht an die Unterzeichner der Petition vom 8. Juni 1842 hob die Abneigung und Gleichgültigkeit, besonders der Gebildeten, gegenüber dem kirchlichen Leben hervor, und Senator Gossler ermahnte die Mitglieder der Kirchenverfassungskommission zu Beginn ihrer Beratungen am 8. April 1860, sich von den Besorgnissen freizuhalten, die sich angesichts der herrschenden kirch-

¹²⁰ Bl. 237f. der letzten Signatur.

¹²¹ Motive zum Kommissionsentwurf 16, und fasc. 1 der letzten A. St.-Signatur Bl. 15.

lichen Gleichgültigkeit bei der Umgestaltung der hergebrachten Verfassung einstellten.¹²²

Vom kirchlichen Standpunkt aus war an dem bisherigen Zustand manches auszusetzen gewesen. Er hatte die Entkirchlichung nicht zu hindern vermocht, in den Kollegien selbst hatte sie weiten Raum.¹²³ Darum hatte man sich im Ministerium 1848 von der Einführung einer repräsentativen Verfassung, die die Heranziehung weiterer Bevölkerungskreise ermöglichte, eine Intensivierung des kirchlichen Lebens versprochen und dieselben Hoffnungen an die seit 1860 geplante Neuordnung geknüpft.¹²⁴ Bei der kirchlichen Indolenz der Bevölkerung fürchtete man aber zugleich auch – trotz des Siebssystems – die Ungewißheit der „breiten Basis“ der repräsentativen Organe. Mit ihnen hatte man noch keine Erfahrungen, man hielt eine Majorisierung der kirchlichen Kräfte und extreme Fluktuationen für möglich. Ein Gegengewicht gegen Gefahren dieser Art sah man in der obrigkeitlichen Autorität der Präsidialmitglieder und in dem Bestätigungsrecht des Patronats für kirchliche Gesetze.¹²⁵

Auch der Gegensatz von Positiven und Liberalen, die seit den vierziger Jahren an die Stelle der Orthodoxen und Rationalisten getreten waren,¹²⁶ mochte ratsam erscheinen lassen, durch die Präsidialmitglieder in den Organen der Kirche ein ausgleichendes Element zu haben. Daneben wird auch der praktische Gesichtspunkt eine Rolle gespielt haben, daß es im Verhältnis zum Staat und seinen Behörden günstig schien, wenn der Senat in der Form des Patronates der lutherischen Kirche verpflichtet war.

Andererseits sah der Senat – neben der durch die persönliche Einstellung vieler seiner Mitglieder und durch das Herkommen begründeten Verbundenheit mit der lutherischen Kirche – in dem Patronat die Möglichkeit

¹²² A. St. Cl VII Lit Ha Nr.1 Vol. 5 fasc. 1 Bl. 15; Gossler am 8. April 1861.

¹²³ Bl. 1 der letzten Signatur und A.St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 4 Bl. 4; C. Petersen, Hamburgische Verfassungssache (Anm. 25), S. 11.

¹²⁴ A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 5 fasc. 3 Bl. 457: Senior Alt verlangte, daß die oberste Gewalt in der Kirche der Synode allein zustehen sollte. Nur dann sei ein „frisches und freies Leben“ in der Kirche gewährleistet.

¹²⁵ O. C. Krabbe, Gutachten (Anm. 111), S. 72f. – A. v. Scheurl, Gutachten (Anm. 111), S. 40. – Außerdem A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 5 fasc. 3 Bl. 458.

¹²⁶ Arthur von Broecker, Aus der Kirche Hamburgs. In: DEBl 30. 1905, S. 672–685, hier S. 673f. – Vgl. Johannes Meyer, Kirchengeschichte Niedersachsens. Göttingen 1939, S. 201.

zu einer ferneren Einflußnahme auf die Entwicklung der Kirche, die ihm nur willkommen sein konnte. Dieses öffentliche Interesse an der lutherischen Kirche betonte Senator Gossler in seiner Eröffnungsansprache an die Kirchenverfassungskommission von 1861. Durch die Annahme des Patronates wurde dem Senat die Fortführung seiner bisherigen zurückhaltend wohlwollenden Kirchenpolitik möglich, die er im ganzen seit 1814 befolgte.¹²⁷

In den Bestimmungen der Kirchenverfassung über das Patronat hatte das Verhältnis der lutherischen Kirche zur obersten Staatsbehörde und damit auch zum Staate selbst seine Regelung gefunden. Mit Hilfe der Konstruktion des Patronates war diese Regelung auf die innerkirchliche Ebene transponiert worden. Eine Genehmigung durch die Bürgerschaft erübrigte sich damit. Das entsprach auch dem vorwiegend im innerkirchlichen Interesse geschaffenen Patronat, schloß aber nicht aus, daß die an sich kirchlichen Bestimmungen für den gesamten Grenzbereich von Staat und Kirche maßgebend wurden und die Handhabung der staatlichen Rechte gegenüber der Kirche entscheidend beeinflussten, mochten auch die Kompetenzen des Patronates von denen des Senates gedanklich sorgfältig geschieden sein, wie die Unterscheidung des dem Senat zustehenden staatlichen Oberaufsichts- und Schutzrechtes im Gegensatz zu den Rechten des Patronates zeigt (§ 4).

Für eine wechselseitige Einwirkung und Ergänzung der kirchlichen und staatlichen Befugnisse der lutherischen Senatsmitglieder kam besonders in Betracht das Bestätigungsrecht des Patronates bei kirchlichen Gesetzen, da dem Staat als solchem ein Prüfungsrecht gegenüber kirchlichen Gesetzen nicht zustand, und das Oberaufsichtsrecht des Staates nach Art. 110 der Staatsverfassung. So war es natürlich, daß bei der Erteilung des Placet für kirchliche Gesetze das Patronat Interessen berücksichtigte, die in anderen Ländern von Staatsbehörden wahrgenommen wurden. Hierhin gehört etwa bei der Neuordnung des kirchlichen Steuerwesens 1913 die Sorge des Patronates für ein einheitliches Steuersystem im Stadt- und Landgebiet und der Vorbehalt hinsichtlich der Höhe der Kirchensteuer, die es seiner Genehmigung unterwarf, wenn sie eine bestimmte Höhe überschritt.¹²⁸ Auf der

¹²⁷ Motive zum Kommissionsentwurf, S. 16, und A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 5 fasc. 3 Bl. 15.

¹²⁸ O. Meincke, Stellung (Anm. 77), S. 40f. und 48f. – Vgl. auch Bertram, Kirchenhoheit (Anm. 118), Sp. 174.

anderen Seite wurde das staatliche Oberaufsichtsrecht gegenüber der lutherischen Kirche durch die dem Patronat eingeräumten Rechte absorbiert und erfuhr keine weitere Ausbildung.

In diesen Zusammenhang gehört auch das Bestätigungsrecht des Patronates bei Pastorenwahlen, das modifiziert aus der alten Verfassung herübergenommen war, nach der der Senat die Pastoren berufen hatte. Sachlich war es eine Unbedenklichkeitserklärung, die sich aber nicht auf die theologische Qualifikation und Lehre beziehen konnte, da die gutachterliche Beurteilung insoweit dem Kirchenrat sowie dem Senior und den Hauptpastoren (§ 27) oblag. Es war dies vielmehr eine Unbedenklichkeitserklärung vom Staatsinteresse her.¹²⁹ Da dieses Recht aber nicht einer staatlichen Behörde, sondern dem Patronat zustand, ist es ein bezeichnendes Beispiel für das fortbestehende Ineinander staatlicher und kirchlicher Funktionen im Patronat.

Fand das Verhältnis von Kirche und Staat schon in der Kirchenverfassung seine Regelung, so blieb darüber hinaus für eine gesetzliche Regelung, wie sie in dem Gesetz vom 28. September 1860 vorgesehen war, nur noch die finanzielle Auseinandersetzung von Kirche und Staat.

Die finanzielle Auseinandersetzung von Kirche und Staat

Die noch von der erbgesessenen Bürgerschaft genehmigten staatlichen Zuschüsse zur Erhöhung der Predigergehälter wurden von der neuen repräsentativen Bürgerschaft bis zum Jahre 1870 weitergewährt, jedoch mit regelmäßig wiederkehrenden Beanstandungen. Die Bürgerschaft war der Meinung, daß die Kirche nach Inkrafttreten der Kirchenverfassung selbst

¹²⁹ O. Meincke, Stellung (Anm. 77), S. 44. Vgl. E. Friedberg, Verfassungsrecht (Anm. 118), S. 50. – Über das Bestätigungsrecht des Patronates bei der Pastorenwahl siehe A. v. Scheurl, Gutachten (Anm. 111), S. 35f. – O. Meincke, Stellung (Anm. 77), S. 41. – Für die Handhabung dieses Rechtes enthielt das Reglement für die fremden Religionsverwandten vom 19. September 1785 in den §§ 5 und 6 Regeln, die bestimmten, daß die Bestätigung fremder Prediger ohne erhebliche Ursache nicht versagt werden soll, § 5. Was von einem Prediger staatlicherseits erwartet wurde, wird in § 6 gesagt: tadellose Lebensführung, nicht streitsüchtig usw. Insofern O. Meincke, Stellung, nicht ganz vollständig.

für ihre Bedürfnisse aufzukommen habe.¹³⁰ Deshalb suchte sie deren Einführung durch unvollständige Bewilligung der Zuschüsse nur für ein halbes Jahr zu beschleunigen.¹³¹ Umsonst verwies der Senat demgegenüber darauf, daß die staatliche Beihilfe für die Kirche nicht mit der Einführung der Kirchenverfassung aufhören könne, sie vielmehr bis zu der durch das Gesetz vom 28. September 1860 vorgeschriebenen Regelung der finanziellen Ansprüche unverändert bleiben müsse. Es sei falsch, so führte er aus, anzunehmen, daß mit dieser Regelung die Subventionen für die Kirche aufhören könnten; ein geringerer Betrag als der gegenwärtige – er belief sich seit 1860 auf 15 759,14 Mark Bco. – werde vielmehr auch in Zukunft nicht in Frage kommen.¹³² Nach der Einführung der Kirchenverfassung am 1. Januar 1870 lehnte die Bürgerschaft die Weiterbewilligung der Zuschüsse endgültig ab, und der Senat hielt es nicht für aussichtsreich, wieder auf diese Angelegenheit zurückzukommen.

Die Voraussetzungen für die finanzielle Auseinandersetzung schienen infolge dieser Haltung der Bürgerschaft ungünstig. Dennoch konnte sie bald zu einem guten Ende geführt werden.

Durch Verkauf und Wertsteigerung von Grundstücken waren die milden Stiftungen des St. Johannes-Klosters und des Hospitals zum Heiligen Geist in den Besitz von Vermögen gelangt, die für ihre Stiftungszwecke keine Verwendung finden konnten. In Verhandlungen mit den Stiftungsverwaltungen und dem Kirchenrat erzielte der Senat Einverständnis darüber, daß das Kloster seinen weltlichen Grundbesitz an die lutherische Kirche abtreten und außerdem eine Million 650 Tausend Mark Bco. an die zu errichtende Kirchenhauptkasse zahlen sollte, während das Hospital sich verpflichtete, je 50.000 Mark Bco. für die Turmbauten von St. Petri und St. Nikolai aufzubringen. In der Bürgerschaft hatte Dr. Baumeister eigene Pläne bezüglich der Stiftungsvermögen verfolgt, aber sie stimmte der von dem Senat vorgeschlagenen Verwendung nach heftiger Debatte, in der auch jede finanzielle Verpflichtung des Staates der Kirche gegenüber geleugnet wur-

¹³⁰ Hamburger Nachrichten vom 1. April 1862, Bericht über die Bürgerschaftssitzung am 29. März 1862, und A. St. Cl VII Lit Hc Nr. 2 Vol. 13b fasc. 3 Bl. 23, Mitteilung der Bürgerschaft an den Senat vom 28. März 1863.

¹³¹ Darstellung bei F. Rode, Trennung (Anm. 18), S. 32ff., und O. Meincke, Stellung (Anm. 77), S. 31.

¹³² Bl. 25 der letztgenannten A. St.-Signatur, Mitteilung an die Bürgerschaft vom 25. Juli 1863. – Für die Höhe der Entschädigungen Bl. 6, ebd.

de, unter einigen Abänderungen zu. Vor allem war sie nicht damit einverstanden, daß die Kirche den Grundbesitz des Klosters erhielt, und schlug statt dessen vor, der Staat solle eine jährliche Rente von 82.000 Mark Ct. (= 98.400 Mark) an die Kirche zahlen. Außerdem zweigte sie aus der von dem Kloster zu zahlenden Summe 50.000 Taler für andere Zwecke ab. Damit sollten alle finanziellen Ansprüche der Kirche an den Staat endgültig abgegolten sein.¹³³ Diesen Abänderungen stimmte der Senat am 2. November 1874 zu, nachdem er sich des Einverständnisses des Kirchenrates und der Verwaltung des Johannes-Klosters vergewissert hatte. Zur Ausführung dieses Gesetzes wurde ein Abfindungsvertrag zwischen dem Kirchenrat und der Finanzdeputation als Vertretern von Kirche und Staat geschlossen, der am 9. März 1875 durch den Stadtkonvent anstelle der noch nicht konstituierten Synode genehmigt wurde.

Damit war die finanzielle Auseinandersetzung in einer Weise vollzogen, die der neugewonnenen Selbständigkeit der Kirche gerecht wurde, indem die Regelung nicht einseitig vom Staat her erfolgte, sondern auf dem Wege des Übereinkommens.

Fortan ist die Kirche für ihre Bedürfnisse selbst aufgekommen. Mit Ausnahme der vereinbarten jährlichen Rente fielen alle Staatsleistungen fort. So auch die Entschädigungen für den Ausfall an Einkünften aus der Registerführung und das Gehalt des Seniors.¹³⁴ Über die Rente und das ihr abgetretene Vermögen konnte die Kirche frei verfügen. Diese Lösung war für die Kirche an sich nicht ungünstig, und auch außerhalb Hamburgs wurde sie so beurteilt;¹³⁵ doch erwies sie sich auch als endgültig, als die dem Staat zugefallenen Grundstücke sich in ihrem Wert erhöhten, während eine entsprechende Angleichung der Staatsrente nicht erreicht werden konnte. In außerordentlichen Bedarfsfällen aber hat der Staat seine Beihilfe auch späterhin nicht versagt, wie bei dem Wiederaufbau der abgebrannten St. Michaeliskirche, der auf Staatskosten erfolgte.

¹³³ Wegen Einzelheiten der Verhandlungen zwischen Senat und Bürgerschaft siehe A. St. Cl VII Lit Qe Vol. 8 fasc. 1 Bl. 57ff. – In dieser Signatur ausführliches Material zur finanziellen Auseinandersetzung von Kirche und Staat, soweit die Vermögen der Stiftungen davon betroffen waren.

¹³⁴ A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 5 fasc. 6b Bl. 2.

¹³⁵ W. Glage, *Entwicklung* (Anm. 91), S. 46.

Mit dem Anwachsen der Stadt in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts stieg der Geldbedarf der Kirche und konnte aus den vorhandenen Mitteln nicht mehr gedeckt werden. Man mußte sich zur Einführung einer Kirchensteuer entschließen, die auf Grund eines Gesetzes vom 27. Mai 1886 beziehungsweise vom 30. Dezember 1887 erhoben wurde.¹³⁶ Der Staat war hierbei in verschiedener Weise behilflich, indem er seine Steuerlisten zur Verfügung stellte und seit 1913 selbst die Steuer für die Kirche gegen Ersatz seiner Kosten erhob. Die alleinige Zuständigkeit der Kirche für das materielle Steuerrecht, ihre Verfügungs- und Verwendungsfreiheit über die Steuererträge blieb ungeschmälert. Die Kündigung des bestehenden Zustandes war ihr vorbehalten.

Innerkirchlich verlieh diese Entwicklung den Zentralinstanzen ein zunehmend stärkeres Gewicht und ließ entsprechend die alte Selbständigkeit der Einzelgemeinden zurücktreten.¹³⁷

Rückblick und Ergebnis

Die Entwicklung des 19. Jahrhunderts führte in Hamburg unter dem Einfluß der liberalen Gedanken der Zeit zur Beseitigung der aus dem Mittelalter und der Reformationszeit stammenden Verfassung, die Kirche und Staat auf das innigste miteinander verband. Dieser Vorgang vollzog sich langsam und ruhig, es fehlen ihm dramatische Höhepunkte.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts nach dem Ende der französischen Periode befand sich das alte Kirchenregiment in unangefochtenem Besitz seiner Befugnisse. Da die Sechziger in kirchlichen Dingen wenig aktiv waren,¹³⁸ fiel die Ausübung der kirchenregimentlichen Befugnisse in erster Linie dem Senat zu, der dem Ministerium maßgeblichen Einfluß durch loyale Berücksichtigung seiner gutachterlichen Äußerungen und Vorschläge einräumte. Senat und Ministerium waren deshalb die eigentlich tragenden Komponenten des Kirchenregimentes. Die Majorität der Geistlichkeit und der sich am kirchlichen Leben beteiligenden Kreise der Bevölkerung war

¹³⁶ O. Meincke, Stellung (Anm. 77), S. 47ff.

¹³⁷ H. Beckmann, Verfassungsleben (Anm. 107), S. 55.

¹³⁸ M. H. Hudtwalcker, Lebensgeschichte (Anm. 3), 3. Teil, S. 207.

deshalb mit dem bestehenden Zustand zufrieden. Kritik bezog sich dementsprechend in erster Linie auf einzelne Maßnahmen des Kirchenregimentes und war nicht prinzipiell gemeint. Grundsätzliche Ablehnung fand sich nur vereinzelt, vor allem bei kirchlich Rechtsstehenden wie dem Senator Hudtwalcker und – in späterer Zeit – dem Prediger an St. Michaelis Sengelmann.¹³⁹ Eine kirchliche Initiative zur Revision der Verhältnisse im Grenzbereich von Staat und Kirche und in der Kirche selbst vermochten sie jedoch nicht zu veranlassen.

Der Anstoß kam von außen. Nicht isoliert aus Hamburg selbst, sondern aus den in ganz Deutschland wirksamen Kräften heraus, zuerst unter dem Eindruck der durch die französische Februar-Revolution von 1848 hervorgerufenen Bewegungen. Als die Welle von 1848 Hamburg erfaßte, fand sie die in der Kirche zu Wort kommenden Kräfte passiv. Zwar, auf die Fortsetzung der kirchlichen Tätigkeit der bürgerlichen Kollegien und die Beibehaltung der alten Kirchspielsverfassung legte man keinen Wert mehr. Die Möglichkeit zu ihrer zeitgemäßen Umgestaltung und die damit verbundene Verselbständigung der Kirche wurde wenigstens von den nicht bedingungslos am Alten Hängenden begrüßt; aber die Verbindung zum Senat erschien zu wertvoll, als daß man sie leichten Herzens geopfert hätte. Hierzu fand man sich nur unter dem Zwang der Frankfurter Grundrechte bereit und nicht ohne nach der Möglichkeit Ausschau zu halten, das alte Verhältnis insoweit in irgendeiner Weise zu konservieren.

Der revolutionäre Schwung verebbte, ohne daß etwas Endgültiges geschah, und nach einer Periode der Unsicherheit wurde die Frage der Trennung von Kirche und Staat erst 1859 wieder gestellt, wie 1848 unter dem Eindruck äußerer politischer Vorgänge. Diesmal aber – anders als 1848 – nicht revolutionär, sondern geläutert, gemäßigt, rücksichtnehmend auf Vorhandenes und Gewachsenes. Die neuen Gedanken von Volkssouveränität und Repräsentation waren mit den hamburgischen Verhältnissen in Einklang gebracht worden, man war mit ihnen in der Zwischenzeit vertraut geworden und hatte sie verarbeitet. So behielt die neue Staatsverfassung das *inseparabili nexu coniunctim*, mit dem der Hauptreiß Senat und Bürgerschaft als Träger der höchsten Staatsgewalt verknüpft hatte, bei und

¹³⁹ AH II 5 Übersicht, S. 1ff., bes. S. 7. – Heinrich Matthias Sengelmann, Die Gegenwart der evangelisch-lutherischen Kirche in Hamburg. Hamburg 1862, S. 14ff., bes. S. 17. – Sie betrachteten das bestehende Kirchenregiment als einen Eingriff in die kirchliche Freiheit, der der Entfaltung der eigenen Kräfte der Kirche im Wege stand.

wies doch dem Senat bei Ausübung der Exekutive die führende Rolle zu. So vermied sie auch jede doktrinäre Schärfe bei der Bestimmung ihres Verhältnisses zur Kirche und überließ es ihr, ihr Verhältnis zum Staate neu zu formulieren.

Die vom Ministerium vertretene Kirche war jetzt in erheblich stärkerem Maße, als das 1848 möglich war, auf die Sicherung ihrer Positionen bedacht. Die Verhandlungen zwischen Senat und Ministerium im Anschluß an den Rat- und Bürger-Schluß vom 11. August 1859 über die zu treffenden Maßnahmen stießen nicht in das Grundsätzliche vor, sie bewegten sich in den praktischen Problemen der nach der Beseitigung ihrer bisherigen Verfassung Schutz begehrenden Kirche. Der Staat gewährte ihr unter dem Einfluß des Senats, der sich zum Anwalt der kirchlichen Wünsche machte, den umfassenden Schutz ihrer Rechte, den sie bei ihm suchte.

Mit ihrem prinzipiellen Vorschlag für die Regelung der künftigen Beziehungen Kirche – Staat sprach die Kirche dagegen nur den Senat, näherhin seine ihr angehörenden Mitglieder, an, in denen sie vorzüglich die Vertreter ihrer Anliegen sah und in deren Schutz sie sich seit je gestellt hatte. Nur sie – nicht der Staat – folgten ihm auch. Der Staat verhielt sich dabei nur passiv, gewähren lassend.

Das Patronat bedeutete sachlich die Fortsetzung des alten Verhältnisses zu den lutherischen Senatsmitgliedern in einer den veränderten Ansichten und Verhältnissen in Kirche und Staat entsprechenden Form, die, von anderen deutschen Staaten übernommen, der hamburgischen Eigenart angepaßt wurde. Nur aus dem Verhältnis, in dem Senat und Kirche (= Ministerium) unter den Gegebenheiten der alten Verfassung zueinander standen, ist die Lösung des Problems der Neugestaltung der Beziehungen von Kirche und Staat, wie sie im Patronat gefunden wurde, ableitbar und verständlich. Das Patronat war gewachsen auf dem alten Boden; als er nicht mehr vorhanden war, als die Stellung der Senatsmitglieder im Staate nach 1918 eine andere wurde und die Kirche unter dem wohlwollend-zurückhaltenden Schutz des Patronates genügend innere Festigkeit gewonnen hatte, war die Beseitigung des Patronates nur noch eine Folgerung, die aus Geschehenem gezogen wurde. Allerdings: auch jetzt fiel der Kirche die Lösung des alten Bandes nicht leicht; das ist dem Schreiben deutlich zu entnehmen, mit dem der Senior D. Dr. Grimm die den Verzicht der lutherischen Senatsmitglieder auf das Patronat enthaltende Mitteilung beantwortete. Er erinnert den Senat daran, daß ihm sein Aufsichtsrecht

über die lutherische Kirche gleichwohl noch zustehe, und bittet, ihr weiterhin sein förderndes Wohlwollen zu erhalten.¹⁴⁰

Das Ergebnis der Auflösung der alten Einheit von Kirche und Staat war die Konstituierung der lutherischen Kirche unabhängig von den Organen des Staates. Das landeskirchliche Band um die Gemeinden war zu keiner Zeit fortgefallen – Senat und Ministerium hatten dafür gesorgt, daß das nicht geschah –, die verselbständigte Kirche konnte auf dem, was sie vorfand, weiterbauen.

Die Auflösung aber der alten Beziehungen geschah gewissermaßen etappenweise vom Kirchenregiment des Senats und der Sechziger über das Patronat zu der völlig selbständigen Kirche nach 1919 in einer Art, wie sie für die Kirche günstiger nicht gedacht werden kann.

Setzt man das Patronat dem Kirchenregiment des *praecipuum membrum ecclesiae* der monarchischen Staaten gleich, wie es dem Sachverhalt entspricht, so paßt die hamburgische Entwicklung in das Schema des Verselbständigungsvorganges der meisten deutschen Landeskirchen. Die Entwicklung der Beziehungen von Kirche und Staat in Hamburg hatte teil an den im deutschen Bereich wirksamen Gedanken und Tendenzen. Aber indem der hamburgische Raum von ihnen erfaßt wurde, entfaltete er eigenwillige Kräfte und gestaltete das, was er aufnahm, zu etwas, was seiner Tradition gemäß war.

¹⁴⁰ Schreiben vom 23. Mai 1919 an den Präsidenten des Senats – A. St. Cl VII Lit Ha Nr. 1 Vol. 21 Bl. 5 – Schreiben des Senats an den Präses des Kirchenrats vom 7. Mai 1919 in der gleichen Signatur Bl. 2.

Matthias Claudius' Beitrag zur metakritischen Aufklärung*

Johann Anselm Steiger

Einleitung: Die kritische Selbstreflexion der Aufklärung als Signatur einer Epoche

Die Aufklärung, nicht nur in Deutschland, ist eine höchst vielschichtige Epoche. Das ist bekannt, doch ist die Heterogenität der mannigfaltigen Schichten, besonders auch in theologischer Hinsicht, noch nicht hinreichend beschrieben worden. Forschungslücken bezüglich der Kirchen- und Theologiegeschichte der Aufklärungszeit bestehen zuhauf.¹

Erschwerend kommt hinzu, dass die neuere Kirchengeschichtsschreibung immer noch zu stark mit Kategorien operiert, die nicht geeignet sind, der Pluralisierung innerhalb der Aufklärungszeit Herr zu werden. Es gibt Zeitgenossen der Aufklärungszeit, die sich nicht der Orthodoxie, der Neologie beziehungsweise dem Rationalismus oder dem Pietismus zuordnen lassen. Wenig ist zudem erreicht, wenn man – wie es eine recht verbreitete Sichtweise tut, die Panpietismus-Modell genannt werden könnte – all diejenigen, die an bestimmten Grundlagen christlichen Glaubens innerhalb der

* Vorliegender Aufsatz fußt auf Ausführungen in meinem Buch: Matthias Claudius (1740–1815). Totentanz, Humor, Narretei und Sokratik. Mit dem Totentanz von J. K. A. Musäus und J. R. Schellenberg (1785) und zahlreichen weiteren Illustrationen, Heidelberg 2002.

¹ Vgl. den Forschungsbericht von Kurt Nowak, Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945. In: ThLZ, Forum 1. 1999.

Aufklärungszeit festhalten, sämtlich dem Pietismus zuschlägt. Nicht weniger problematisch ist es, neue Mischkategorien zu entwerfen, wie etwa den Zwitter ‚Spätaufklärungspietismus‘.² Besser wäre es, darüber nachzudenken, ob die Methodik der ‚Verortung‘ innerhalb der Erforschung der Aufklärungsepoche derart an ihre Grenzen stößt, dass man sich um der vielfältigen Unterströmungen und Vermischungen unterschiedlicher Traditionslinien willen methodisch neu zu orientieren hätte.

Aufklärung in Deutschland ist nicht nur ein Vorgang der Rezeption aufklärerischer Impulse insbesondere englischer und französischer Provenienz. Vielmehr ist die deutsche Aufklärung stets auch ein Prozess kritischer Selbstreflexion. Rezeption der Kritik einerseits und Metakritik derselben andererseits gehören eng zusammen. Den Blick für dieses Miteinander und Ineinander von gegenläufigen Tendenzen hat man sich jedoch schon gestellt, wenn man die Aufklärung hier von einer Gegenaufklärung dort unterscheiden will und erneut mit dem alternativen Zuordnen beginnt.

Immanuel Kant als Aufklärer zu bezeichnen, ist gewiss berechtigt. Das wird kaum jemand bestreiten. Sein Traktat *Was ist Aufklärung?*³ ist in aller Ohren. Doch Kants *Kritik der reinen Vernunft* zeigt innerhalb der Entwicklung der transzendentalen Ästhetik und der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe auf, dass jegliche Erkenntnis gebunden ist an Raum und Zeit. Das Ding an sich, dessen Existenz unstreitig ist, kann ich demnach – so Kant – nicht erkennen, sondern alles nur, indem es mir in Raum und Zeit gegeben wird.⁴ Greift die theoretische Vernunft über Raum und Zeit hinaus und will dort, wo sie Begriffe nicht verzeitlichen kann, erkennen, verliert sie sich in Antinomien oder Paralogismen und gelangt zu keiner klaren Erkenntnis.⁵ Einer metaphysischen Verabsolutierung der theoretischen Vernunft hat der Aufklärer Kant somit einen Riegel vorgeschoben und der Metaphysik ihren angestammten Platz in der Ethik angewiesen. Damit

² Vgl. Hans-Martin Kirn, *Deutsche Spätaufklärung und Pietismus. Ihr Verhältnis im Rahmen kirchlich-bürgerlicher Reform bei Johann Ludwig Ewald (1748–1822)* (AGP 34). Göttingen 1998.

³ Immanuel Kant, *Werke*. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, 9 Bde. Berlin 1968, hier: Bd. 8, S. 33–42.

⁴ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von Raymund Schmidt (PhB 37a). Hamburg 1956, S. 63–83.

⁵ Vgl. ebd., S. 370ff.

unterzieht Kant den Empirismus englischer Provenienz, der eine wichtige Grundlage aufgeklärter Philosophie war, einer Metakritik, wiewohl er ihn zugleich beerbt; er kritisiert aber auch den spekulativen Gebrauch der Vernunft innerhalb der Theologie, nicht zuletzt die vernünftigen Gottesbeweise. In eine ähnliche Richtung geht das, was Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* sagt: Er habe das Wissen aufheben müssen, um für den Glauben (also für den moralischen Vernunftglauben, der im Sittengesetz kulminiert) Platz zu bekommen.⁶

Moses Mendelssohn, der *Über die Frage: Was heißt aufklären?* schon kurz vor Kant handelte, hat die der Aufklärung inhärente Gefahr, in ihr Gegenteil umzukippen, ebenso knapp wie prägnant auf den Punkt gebracht: *Je edler ein Ding in seiner Vollkommenheit, sagt ein hebräischer Schriftsteller, desto gräßlicher in seiner Verwesung [...]. So auch mit Kultur und Aufklärung. Je edler in ihrer Blüte: desto abscheulicher in ihrer Verwesung und Verderbtheit.*⁷

Friedrich Schiller hat, auf Mendelssohn zurückgreifend, erkannt, dass die Fallhöhe aufgeklärter Kultur eine ungleich höhere ist als diejenige des Unaufgeklärtseins. Der sinnliche Mensch könne allenfalls auf die Ebene eines Tieres stürzen, der aufgeklärte aber bis zum Teuflichen. Als Prävention empfahl Schiller ästhetische Bildung als Propädeutikum für und Vorbereitung auf die Aufklärung.⁸

Ist Schleiermacher Kind der Aufklärung? Ohne Zweifel. Und doch hat Schleiermacher der Religion eine *eigene Provinz*⁹ zurückgewinnen wollen. Darum hat er vielfältige Impulse der Romantik aufgenommen¹⁰ und nicht zuletzt innerhalb seiner Rede vom Verhältnis schlechthinniger Abhängigkeit des Men-

⁶ Vgl. ebd., S. 28.

⁷ Moses Mendelssohn, *Über die Frage: was heißt aufklären?* In: *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, hg. von Ehrhard Bahr (Reclam Universalbibliothek 9714). Stuttgart ²1996, S. 3–8, hier: S. 7.

⁸ Vgl. hierzu Dieter Borchmeyer, *Kritik der Aufklärung im Geiste der Aufklärung: Friedrich Schiller*. In: Jochen Schmidt (Hg.), *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*. Darmstadt 1989, S. 361–376, hier bes. S. 361f. 365. 369f.

⁹ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern*, mit einem Nachwort von Carl Heinz Ratschow. Stuttgart 1969, S. 26.

¹⁰ Vgl. Kurt Nowak, *Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland*. Göttingen 1986.

schen von Gott¹¹ eine Kategorie etabliert, die ohne Berücksichtigung ihrer Verwurzelung in der reformatorischen Theologie nicht verstanden werden kann.

Ein anderes Exempel von spannungsreicher Rezeption und Metakritik von Aufklärung ist Lessing. Mit der Publikmachung der radikalen Wunderkritik Hermann Samuel Reimarus' und innerhalb der sich hieran anschließenden Auseinandersetzungen nicht zuletzt mit Johann Melchior Goeze will Lessing letztlich nur auf eines aufmerksam machen: auf die innere Wahrheit des Christlichen, die nicht vom Buchstaben der biblischen Texte abhängt¹² – wobei der Buchstabe von den Deisten radikal kritisiert und von den Orthodoxen in einer Weise verteidigt worden ist, dass man fragen kann, ob sie wirklich noch orthodox im ursprünglichen Sinne sind. Mit seinem Entwurf der *Erziehung des Menschengeschlechts* macht Lessing darauf aufmerksam, dass in der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung die Kategorie des Geschichtlichen mitbedacht werden muss und mit der Möglichkeit zu rechnen ist, dass Vernunftwahrheiten durch übernatürliche Offenbarung zu solchen geworden sind.¹³ Mit etwas anderer Akzentuierung ist diese Einsicht auch eine der Grundlagen der Geschichtsphilosophie Johann Gottfried Herders, der entdeckt, dass eine jede geistes- und kulturgeschichtliche Epoche ihre Berechtigung in sich selbst hat und aus ihrem ureigenen Kontext heraus, in den hinein sich der Historiker einzufühlen hat, verstanden werden muss.¹⁴ Für Hegel indes ist die Tatsache,

¹¹ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2 Bde., siebte Auflage, hg. von Martin Redeker. Berlin 1960, hier: I, S. 23 u. ö.

¹² Vgl. Gotthold Ephraim Lessing, *Gegensätze des Herausgebers [scil. zu den Fragmenten eines Ungenannten]*. In: Ders., *Werke*, 8 Bde., hg. von Herbert G. Göpfert. Darmstadt 1970–1979, hier: Bd. 7, S. 458f.: *Kurz: der Buchstabe ist nicht der Geist; und die Bibel ist nicht die Religion. Folglich sind Einwürfe gegen den Buchstaben, und gegen die Bibel, nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion [...] so muß es auch möglich sein, daß alles, was Evangelisten und Apostel geschrieben haben, wiederum verloren gänge, und die von ihnen gelehrt Religion doch bestände [...] Aus ihrer innern Wahrheit müssen die schriftlichen Überlieferungen erklärt werden, und alle schriftliche Überlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat.*

¹³ G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. In: ebd., Bd. 8, S. 489–510, hier: S. 490: *Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte: sie gibt ihm das, was er aus sich selber haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher.*

¹⁴ Programmatisch hat Herder diesen Gedanken in seiner 1774 erschienenen Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts*

dass er auf den Schultern der Aufklärung steht, ebenfalls Ausgangspunkt für eine produktive Kritik an derselben. Sie setzt sich zum Ziel, der Aufklärung eine Aufklärung über sich selbst angedeihen zu lassen. Der Aufklärung muss es nach Hegel werden, dass sie es nicht bei der reinen Negation der Tradition vermittels von Kritik bewenden lassen kann, sondern sich der Dialektik der Erfahrung zu stellen hat.¹⁵ Denn sonst würde Aufklärung zu Ausklärung. Die Arbeit des Begriffes¹⁶ aber kommt erst dann in Gang, wenn sich die Kritik in die Materialität des Kritisierten hinein entäußert. Andernfalls ist die Aufklärung *nicht über sich selbst aufgeklärt*.¹⁷ Johann Georg Hamann schließlich ist radikaler Aufklärer,¹⁸ insofern er aufzeigt, dass Vernunft und Sinnlichkeit, Glaube und Geschichte nicht auseinandergerissen werden können und darum dem historischen, also heilsgeschichtlich-narrativ-biblisches a priori eine bleibende Bedeutung zukommt.¹⁹

Freilich war dies nur ein höchst fragmentarischer Durchgang durch die Geistesgeschichte des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts, doch ist es unerlässlich, sich der selbstkritischen Reflexion von Aufklärung zu erinnern, bevor man sich daran macht, Matthias Claudius in den Blick zu nehmen, der andernfalls nur allzu schnell im falschen Licht platter Aufklärungsverweigerung erscheinen könnte.²⁰

(Johann Gottfried Herder, *Sämtliche Werke*, hg. von Bernhard Suphan u. a., 33 Bde. Berlin 1877–1913 [Reprint Hildesheim 1967f.], hier: Bd. 5, S. 475–594) zur Entfaltung gebracht. Vgl. hierzu, um nur einige einschlägige Arbeiten zu nennen: Michael Maurer, *Die Geschichtsphilosophie des jungen Herder in ihrem Verhältnis zur Aufklärung*. In: Gerhard Sauder (Hg.), *Johann Gottfried Herder 1744–1803 (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 9)*. Hamburg 1987, S. 140–155. Jürgen Brummack, *Herders Polemik gegen die ‚Aufklärung‘*. In: J. Schmidt (Hg.) (Anm. 8), S. 277–293. Klaus Scholder, *Herder und die Anfänge der historischen Theologie*. In: *EvTh* 22. 1962, S. 425–440.

¹⁵ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. von Johannes Hoffmeister (PhB 114). Hamburg 1952, S. 73. 86f. u. ö.

¹⁶ Ebd., S. 20–28.

¹⁷ Ebd., S. 401.

¹⁸ Vgl. Oswald Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*. München u. a. 1988.

¹⁹ Ebd., S. 170f.

²⁰ In diesem Lichte erscheint Claudius nicht nur im späten 19. Jahrhundert, sondern noch in dem nur vordergründig kritischen Beitrag von Helmuth Burgert, *Der Kalenderonkel Matthias Claudius. Verbrennung eines Pastorenfetischs*. In: *ALT* 4. 1970, S. 197–205. Burgert steht damit

Ein Problem für sich, oder vielleicht doch eher ein Rätsel – denn Rätsel haben eine Lösung, Probleme indes nicht in jedem Falle – ist dieser Claudius, Deckname: Asmus. Claudius hält sich aus den theologischen Streitigkeiten seiner Zeit heraus und funkt doch ständig in sie hinein. Einer Verortung im gesellschaftlichen Leben hat sich Claudius widersetzt, indem er – eine an Armut grenzende Lebensführung in Kauf nehmend – den Beruf des freien Schriftstellers wählte,²¹ Journalist wurde, ohne aufzuhören, Theologe zu sein. In den Jahren 1768 bis 1770 redigierte Claudius in Hamburg die *Adreß-Comtoir-Nachrichten*,²² wurde 1770 von Johann Joachim Christoph Bode mit der Redaktion des *Wandsbecker Bothen*²³ betraut, der von Januar 1771 bis Oktober 1775 viermal wöchentlich erschien²⁴ und in der in Hamburg besonders regen Tradition der moralischen Wochenschriften²⁵ stand.

aufgrund seiner historischen Kategorienlosigkeit wider Willen in der Tradition einer deutsch-national tingierten, antifranzösischen Gesinnung, die insbesondere seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts eine ‚antiaufklärerische‘ Geisteshaltung als urdeutsch reklamierte (so etwa bei Herman Nohl und Bernhard Suphan) und auch Johann Gottfried Herder in entsprechender Weise vereinnahmte. Vgl. hierzu J. Brummack, Herders Polemik (Anm. 14), S. 277f.

²¹ Zur Herausbildung der Schicht des „tendenziell ‚freien‘ Schriftsteller[s] am Ende des 18. Jahrhunderts“ und eines „literarische[n] Proletariat[s]“ vgl. Manfred Koch, Schöngestigte Literatur und Mäzenatentum. Der dänische Hof und seine Pensionszuwendungen an Klopstock, M. Claudius, J. G. Müller und Hebbel. In: Alexander Ritter (Hg.), Freier Schriftsteller in der europäischen Aufklärung. Johann Gottwerth Müller von Itzehoe (Steinburger Studien 4). Heide in Holstein 1986, S. 33–61 (Zitate S. 33f.).

²² Vgl. Franklin Kopitzsch und Ursula Stephan-Kopitzsch, Als ‚Adreßcomtoirnachrichtenschreiber‘ in Hamburg. In: Helmut Glagla u. a. (Hg.), Matthias Claudius 1740–1815. Ausstellung zum 250. Geburtstag. Heide in Holstein 1990, S. 78–80. 83–85.

²³ Der Wandsbecker Bothe, redigiert von Matthias Claudius, neu hg. von Karl Heinrich Rengstorff und Hans-Albrecht Koch. Hildesheim 1978.

²⁴ Vgl. Annette Gerlach, Die Arbeit am ‚Wandsbecker Bothen‘. In: H. Glagla u. a. (Hg.), Matthias Claudius (Anm. 22), S. 97f. sowie dies., Matthias Claudius und sein ‚Bothe‘ aus Wandsbek. In: Lichtenberg-Jahrbuch 1990, hg. von Wolfgang Promies und Ulrich Joost. Saarbrücken 1990, S. 89–103.

²⁵ Vgl. als Überblick: Helga Brandes, Art. Moralische Wochenschriften. In: Walther Killy (Hg.), Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache, 15 Bde. Gütersloh/München 1988–1993, Bd. 14, S. 127–129. Grundlegend ist die Studie von Wolfgang Martens, Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften. Stuttgart 1968. Bibliographisch erfaßt sind die Hamburger moralischen Wochenschriften neben den sonstigen in der Hansestadt erschienenen Presseerzeugnissen in: Deutsche Presse. Biobiblio-

Während seiner Darmstädter Zeit schließlich betreute Claudius die *Hessen=Darmstädtische privilegierte Land=Zeitung*.²⁶ Claudius ist Aufklärer – keine Frage. Mit der aufklärerischen Szene in Hamburg kommunizierte Claudius intensiv und unterhielt Kontakte etwa zu Julius Gustav Alberti, Johann Bernhard Basedow, Johann Georg Büsch, Joachim Heinrich Campe und Lessing, um nur einige zu nennen.²⁷ Claudius stand zumindest im Dunstkreis der 1765 gegründeten ‚Hamburgischen Gesellschaft zur Beförderung der Manufacturen, Künste und Nützlichen Gewerbe‘, die „den Übergang der hamburgischen Aufklärung von einer breiten literarisch-publizistischen Strömung zur gemeinnützig-praktischen Reformbewegung [bezeichnet]“.²⁸ Nachhaltiges Interesse entwickelte Claudius an den Prestigeprojekten aufklärerischer Sozialreform wie zum Beispiel der Witwenkasse, der Pockenimpfung und der Rettungsanstalt für im Wasser Verunglückte.²⁹ In den *Hamburgischen Adress-Comtoir-Nachrichten*, dem Publikationsorgan der Patriotischen Gesellschaft, stehen Claudius' Beiträge neben solchen von Büsch, Campe und anderen. Auch als Mitglied der ‚Landkommission‘ in Darmstadt gehörte es zu den Aufgaben Claudius', volksaufklärerisch, etwa

graphische Handbücher zur Geschichte der deutschsprachigen periodischen Presse von den Anfängen bis 1815. Kommentierte Bibliographie der Zeitungen, Zeitschriften, Intelligenzblätter, Kalender und Almanache sowie biographische Hinweise zu Herausgebern, Verlegern und Druckern periodischer Schriften, Bd. 1, bearb. von Holger Böning und Emmy Moeps: Hamburg. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996; Bd. 2, bearb. von dens.: Altona, Bergedorf, Harburg, Schiffbek, Wandsbek. Stuttgart-Bad Cannstatt 1997.

²⁶ Vgl. *Hessen=Darmstädtische privilegierte Land=Zeitung 1777*. Faksimileausgabe des von Matthias Claudius redigierten Teils und Nachlese aus dem ersten Jahrgang (1777). Ausgewählt und mit einem Nachwort hg. von Jörg-Ulrich Fechner. Darmstadt 1978. Vgl. das vorzügliche Nachwort S. 217–282.

²⁷ Vgl. Franklin Kopitzsch, Matthias Claudius, der „Wandsbecker Bothe“. In: ZHG 77. 1991, S. 23–35, bes. S. 26–28 (abgedr. in diesem Bande).

²⁸ Rainer Postel, Matthias Claudius und die norddeutsche Spätaufklärung. In: Friedhelm Debus (Hg.), *Matthias Claudius. 250 Jahre. Werk und Wirkung*. Symposium der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg 31. August – 2. September 1990 (Veröffentlichungen der Joachim Jungius-Gesellschaft 66). Göttingen 1991, S. 41–59, hier: S. 47.

²⁹ Vgl. F. Kopitzsch, Matthias Claudius (Anm. 27), S. 27. Vgl. weiter Franklin Kopitzsch, Die Durchsetzung der Pockenimpfung. Zu Strategien und Mitteln aufgeklärter Reform in Hamburg und Schleswig-Holstein. In: Anne Conrad u. a. (Hg.), *Das Volk im Visier der Aufklärung. Studien zur Popularisierung der Aufklärung im späten 18. Jahrhundert* (Veröffentlichungen des Hamburger Arbeitskreises für Regionalgeschichte 1). Hamburg 1998, S. 229–237.

für die Intensivierung und Ertragssteigerung der landwirtschaftlichen Betriebe, zu sorgen – sowohl im persönlichen Kontakt mit den Bauern als auch publizistisch-literarisch.³⁰

Claudius ist gewiss auch insofern Aufklärer, als er sich den zeitgenössischen Strukturwandel der Öffentlichkeit³¹ zunutze macht. Claudius gibt den *Wandsbecker Bothen*³² heraus, zu der die führenden Köpfe der Zeit Beiträge liefern: Goethe, Herder, Lessing, Klopstock, Voß, Bürger, Hölty und andere. Claudius bedient sich mit dieser Zeitung des modernen Mediums schlechthin, das die öffentliche Meinungsbildung insbesondere in den Salons, Clubs und Lesegesellschaften³³ nachhaltig im Sinne der Aufklärung und der Emanzipation des Bürgertums geprägt hat. Die blühende Zeitschriftenlandschaft, das sie tragende Netz von Korrespondenten im Verein mit dem ungeheuer regen Briefverkehr und den Clubs – das sind die modernen Medien des 18. Jahrhunderts. Claudius nutzt dieses Medium, in dem er die neuesten Veröffentlichungen der geistigen Elite der damaligen Zeit rezensiert: Lessing,³⁴ Herder,³⁵ Hamann, Lavater,³⁶ Friedrich Heinrich

³⁰ Vgl. Hermann Bräuning-Oktavio, Lessing und Claudius in Darmstadt. In: Archiv für das Studium der neueren Sprachen 127. 1911, S. 1–19, hier: S. 7f. und Urban Roedl, Matthias Claudius. Sein Weg und seine Welt. Hamburg 1969, S. 142f. 151. Jörg-Ulrich Fechner, Ein Jahr in Darmstadt. In: H. Glagla u. a. (Hg.), Matthias Claudius (Anm. 22), S. 132–144, bes. 135f. 140–142.

³¹ Vgl. Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied und Berlin ⁵1971.

³² Vgl. o. Anm. 23.

³³ Vgl. Ulrich im Hof, Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung, München 1982 sowie die Beiträge in: Otto Dann (Hg.), Lesegesellschaften und bürgerliche Emanzipation. Ein europäischer Vergleich. München 1981.

³⁴ Vgl. Klaus Bohnen, Lessing und Claudius. Vom ‚Doppelgesicht‘ der Aufklärung. In: Jörg-Ulrich Fechner (Hg.), Matthias Claudius 1740–1815. Leben – Zeit – Werk. Tübingen 1996, S. 111–133 und Karl Heinrich Rengstorf, Claudius und Lessing. In: Günter Schulz (Hg.), Lessing und der Kreis seiner Freunde (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 8). Heidelberg 1985, S. 151–192 sowie H. Bräuning-Oktavio, Lessing und Claudius (Anm. 30).

³⁵ Vgl. Jörg-Ulrich Fechner, Claudius und Herder. In: J.-U. Fechner (Hg.), Matthias Claudius (Anm. 34), S. 135–149.

³⁶ Zur höchst hintergründigen, sich als nicht kompetent gerierenden, aber letztlich humoristisch-schroffen Claudius'schen Rezension der ‚Physiognomischen Fragmente‘ (Matthias Claudius, Sämtliche Werke. Gedichte, Prosa, Briefe in Auswahl, hg. von Hannsludwig Geiger. München o. J. [fortan zit.: Claudius, Werke], S. 114–117) vgl. Herbert Rowland, The Physio-

Jacobi,³⁷ Klopstock,³⁸ Goethe,³⁹ Schlözer und andere. Claudius berichtet über neue religionswissenschaftliche Entdeckungen,⁴⁰ etwa bezüglich der asiatischen Religionsgeschichte. Claudius bereitet Nachrichten auf, informiert, will zum Gespräch anregen, bietet Unterhaltung.

Claudius aber ist zugleich daran gelegen, das Zeitalter des kritischen Geistes zur Selbstkritik zu führen, Claudius übt also Metakritik insbesondere am theologischen Rationalismus – nicht, indem er kontroverstheologische Abhandlungen schreibt, sondern indem er als Feuilletonist tätig ist. Dabei bedient er sich mannigfaltiger literarischer Klein- und Kleinstformen: Er schreibt fingierte Briefe und Dialoge, kurze Rezensionen, Gedichte, Kurzgeschichten etc. und wickelt beziehungsweise webt in sie – gewissermaßen nebenbei – theologische Aussagen ein. Sie sind häufig nur Randglossen, die jedoch stets Wesentliches in kurzer Form auf den Punkt bringen. Um seine Theologie zu entfalten, wählt Claudius also unkonventionelle und neue Formen der Mitteilung.

Unkonventionell ist nicht zuletzt Claudius' literarischer Stil. Seine Schreibart orientiert sich an der mündlichen Rede,⁴¹ und nicht selten wählt er die Gattung des Dialoges – sokratisch. Dies verbindet Claudius mit Johann Peter Hebel, und dies unterscheidet den Wandsbecker Boten von den Zeitschriften-Projekten der Frommen im Umkreis der Baseler Christentumsgesellschaft, die nicht selten den Eindruck des Biedereren und allzu Ernsten hinterlassen. Seine aufklärungskritischen Ausführungen verpackt Claudius zudem in eine beißende Ironie, die dadurch um so schärfer wird,

gnomist Physiognomized: Matthias Claudius's Review of Johann Caspar Lavater's Physiognomische Fragmente and Its Context in Journalism and Intellectual History. In: Ders. u. a. (Hg.), *The Eighteenth Century German Book Review (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte 3, 135)*. Heidelberg 1994, S. 17–29. Vgl. weiter Horst Weigelt, *Lavater und Claudius*. In: J.-U. Fechner (Hg.), *Matthias Claudius (Anm. 34)*, S. 165–178.

³⁷ Vgl. Klaus Hammacher, *Jacobi und Claudius*. In: J.-U. Fechner (Hg.), *Matthias Claudius (Anm. 34)*, S. 151–164.

³⁸ Vgl. Annette Lüchow, *Claudius und Klopstock*. In: Ebd., S. 91–109.

³⁹ Zum Verhältnis Goethes und Claudius' vgl. u. Anm. 44.

⁴⁰ Vgl. zu dieser noch längst nicht erschöpfend ergründeten Thematik Christel Matthias Schröder, *Matthias Claudius und die Religionsgeschichte*. München 1941.

⁴¹ Besonders in den Beiträgen, die mit * gekennzeichnet sind. Vgl. Claudius, *Werke*, S. 11.

dass sie sich einkleidet in einen Humor und in eine Kindlichkeit, die Ausdruck einer zumindest zweiten Naivität⁴² sind.

Die bisherigen Claudius-Bilder sind dem Schriftsteller nur selten gerecht geworden. Die einen verharmlosen Claudius, indem sie ihn als bürgerlichen Kalenderonkel⁴³ ‚demaskieren‘, ihn mit Goethe⁴⁴ als Einfaltspinsel oder gar mit Wilhelm von Humboldt als *eine völlige Null* bezeichnen,⁴⁵ andere zählen ihn aufgrund seiner Sonderbarkeiten zu den frommen Außenseibern (Emanuel Hirsch),⁴⁶ während anderweitige Versuche, Claudius in eine Schublade zu stecken, im höchsten Maße widersprüchlich und zum Scheitern verurteilt sind.⁴⁷ Andere wiederum meinen, Claudius näherzu-

⁴² Vgl. zur inszenierten Naivität bei Claudius grundlegend und historisch aufschlussreich: Wolfgang Preisendanz, *Matthias Claudius* ‚naiver launiger Ton‘. Zur Positivierung von Naivität im 18. Jahrhundert. In: MLN 103. 1988, S. 569–587 sowie ders., ‚Närrisch Zeug in Versen und Prosa‘. Matthias Claudius’ Ort in der Evolution des literarischen Humors. In: F. Debus (Hg.), *Matthias Claudius* (Anm. 28), S. 105–119.

⁴³ Vgl. H. Burgert, *Kalenderonkel* (Anm. 20).

⁴⁴ Vgl. Johann Wolfgang Goethe, *Italienische Reise* (5.10.1787), Weimarer Ausgabe (fortan zit.: WA), Weimar 1887ff., I, 32, S. 105. Goethe nennt Claudius hier – im pejorativen Sinne – einen *Narr[en]*, *der voller Einfaltsprätensionen steckt*. Zum zunächst von Sympathie geprägten, später gespannten Verhältnis des ‚Wandsbecker Bothen‘ zum Dichturfürsten vgl. Rolf Siebke, *Claudius* (1740–1815) und Goethe (1749–1832). Eine Skizze ihrer Beziehungen. In: *Jahresschriften der Claudius-Gesellschaft* 4. 1995, S. 4–18.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 14f.: „Zur gleichen Zeit – am 23. Oktober 1796 – berichtet Schiller brieflich an Goethe: ‚Humboldt hofst (sic) in 8 Tagen hier seyn zu können‘ (...) von Claudius wisse er ‚durchaus nichts zu sagen, er sey eine völlige Null.‘“

⁴⁶ Vgl. Emanuel Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, 5 Bde. Gütersloh ²1960, Bd. 4, S. 66ff.

⁴⁷ Als unbrauchbar, weil theologiehistorisch unbeleckt, muß bezeichnet werden: Johann Berndt, *Die Stellung des Matthias Claudius zu den religiösen Strömungen seiner Zeit* (Pädagogisches Magazin 556). Langensalza 1914. Vgl. neben den Arbeiten von Friedrich Loofs (Zum Gedächtnis des Wandsbecker Boten. In: *ThStKr* 88. 1915, S. 173–223. 273–366 [auch selbständig erschienen: Ders., *Matthias Claudius in kirchengeschichtlicher Beleuchtung. Eine Untersuchung über Claudius’ religiöse Stellung und Altersentwicklung*. Gotha 1915]) und Freund (s. u. Anm. 53) auch Horst Weigelt, *Der Pietismus im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert*. In: Martin Brecht u. a. (Hg.), *Geschichte des Pietismus*, Bd. 2: *Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert*. Göttingen 1995, S. 701–754, zu Claudius: S. 738–744. Angemessen ist, dass Weigelt seinen Artikel mit den Worten einleitet: „Zum Pietismus kann der Journalist und Lyriker Matthias Claudius keinesfalls gezählt werden“ (ebd., S. 738; vgl. ähnlich S. 744). Mehrfach hebt Weigelt zu Recht hervor, dass Claudius vielfältige Kontakte zu Spät pietisten gehabt

kommen, indem sie ihn dem Spiritualismus zuschlugen oder den ‚Wandsbecker Boten‘ eine Irrelevanz in theologiegeschichtlicher Hinsicht bescheinigen und ihn flugs zum Gegenstand nur der Frömmigkeitsgeschichte deklassieren.⁴⁸ Letztgenannte Alternative freilich ist im höchsten Maße problematisch. Denn wenn es zutrifft, dass protestantische Theologie ähnlich der Medizin ihrem Wesen nach eine zuvörderst praktische Wissenschaft ist, dann kann man schlechterdings nicht Frömmigkeit und Theologie auseinanderreißen. Dies vorausgesetzt, ist aber jegliches frömmigkeitsgeschicht-

hat. Die Frage ist nur, warum gerade Claudius in einer Geschichte des Pietismus erscheint, nicht aber auch andere Gestalten, deren Interaktion mit dieser Frömmigkeitsbewegung zumindest genauso stark, wenn nicht stärker gewesen ist, wie dies zum Beispiel bei Friedrich Christian Daniel Schubart der Fall ist.

⁴⁸ Vgl. Albrecht Beutel, ‚Jenseit des Mondes ist alles unvergänglich‘. Das ‚Abendlied‘ von Matthias Claudius. In: ZThK 87. 1990, S. 487–520, hier: S. 488: „Die reflexive Selbstentfaltung des christlichen Glaubens hat er [scil. Claudius; A.S.] nicht nur nicht gefördert, sondern bisweilen, zumal in späteren Jahren, eher noch gehemmt. Für die Geschichte der theologischen Wissenschaft mag ihn das uninteressant machen. Allzu nahe liegt allerdings die Gefahr, dann auch seine immense Bedeutung für die Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte zu übersehen.“ Dieses Opfer auf den Altar der Wertschätzung Emanuel Hirschs zu tragen, wäre nicht nur nicht nötig gewesen, sondern ist zudem sachlich unangemessen und führt dazu, dass Beutel sich selbst widerspricht. Denn Beutel weist in seiner sonst vorzüglichen Studie auf, inwiefern Claudius' Abendlied theologisch und theologiehistorisch von Interesse ist, auch und gerade darum, weil es sich bei Asmus' Werken um poetische Entfaltungen von Glaubensinhalten handelt, was wohl schlechterdings kein Gegensatz zur ‚reflexiven Selbstentfaltung des christlichen Glaubens‘ sein kann. Die Zuordnung Claudius' zum Spiritualismus (vgl. Ute Mennecke-Haustein, Die Nordwestpassage entdecken. Zur religiösen Identität und Wirkungsabsicht von Matthias Claudius' Wandsbecker Bothen. In: PuN 26. 2000, S. 117–146, hier: S. 137) indes halte ich für verunglückt. So anregend die These ist, Claudius habe mit seiner Näherbestimmung des Asmus als ‚omnia sua secum portans‘ u. U. auf Arndts Bestimmung des Reiches Gottes als eines solchen, das nach Lk 17,21 inwendig im Menschen ist, zurückgegriffen (ebd., S. 135f.), so wenig überzeugt die Ansicht, Claudius habe mit Arndt auch dessen Spiritualismus übernommen. Denn die Lozierung des Reiches Gottes *im* Menschen ist keineswegs eine ausschließlich „spiritualistische Vorstellung“ (ebd., S. 134), sie findet sich vielmehr auch bei Luther, der (nicht nur an einer Stelle) sagt, daß das *Reich Gottes [...] ein unsichtbares Reich im Geist und inwendig in uns* (EA 38,82; vgl. WA 45,212–217) ist. Nichts jedenfalls deutet bei Claudius explizit auf eine Arndtrezeption hin. Dass Claudius mit Arndts zumal im 18. Jahrhundert überaus häufig gedruckten ‚Büchern von wahren Christentum‘ in Kontakt gekommen sein könnte – das ist nicht nur nicht auszuschließen, sondern schon wegen der Verbreitung dieses Erbauungs-Bestsellers zumindest wahrscheinlich. Dass Claudius' mögliche Arndt-Lektüre aber durch Herder vermittelt sein könnte (Mennecke-Haustein, S. 143), halte ich für wenig plausibel. Falls Claudius aber von Arndt beeinflusst sein sollte, so ist doch sehr die Frage, ob er in

lich relevante Zeugnis auch theologisch und theologiegeschichtlich von Interesse.

Vernunft, Offenbarung und Sokratik

Neologie und theologischer Rationalismus haben mit unterschiedlicher Konsequenz die Vernunft zum Prinzip des theologischen Denkens gemacht. Daraus folgte, dass man entweder die Offenbarung möglichst stark der Vernunft annäherte (Johann Salomo Semler, Johann August Ernesti, Friedrich Wilhelm Jerusalem) oder – radikaler – all das, was vernünftig

der Tradition der spiritualistischen oder vielmehr in derjenigen der lutherisch-orthodoxen Arndt-Rezeption steht. Das Problem dieser doppelten Wirkungsgeschichte Arndts kommt bei Mennecke-Haustein aber gar nicht erst in den Blick. Erstere Spielart der Nachwirkung Arndts bei Claudius aber ist m. E. ausgeschlossen, weil der ‚Bote‘ keineswegs einer Perhorreszierung des Äußerlichen und schon gar nicht des buchstäblichen *verbum externum* das Wort redet, wie dies für die heterodox-spiritualistischen Arndt-Adepten charakteristisch ist. Die (überaus zahmen) Anklänge im Werk Claudius’ an Motive, die die Vf.in für Taulersch hält, findet man nicht nur auch bei Luther, sondern ebenso bei lutherischen Theologen des 17. Jahrhunderts, die nicht im Verdacht stehen, Melchior Breler oder anderen spiritualistischen Arndt-Schülern oder -Rezipienten nahezustehen. Zudem thematisiert Mennecke-Haustein nicht, wie sich die unbestreitbare intensive Prägung von Claudius’ Schriftstellerei durch die Theologie Luthers zu ihrer These verhält. (Die von der Vf.in angeführte ‚Analogie‘ im Werke Johann Georg Hamanns [ebd., S. 143f.] indes ist gewiss keine solche, die für ihre Spiritualisierung Claudius’ spricht: Denn sollte Hamann mit seiner Vorliebe für das Theologumenon der *imago Dei* tatsächlich auf den Schultern Arndts stehen [– diese Thematik wird freilich auch anderweitig im Luthertum und nicht zuletzt von Luther selbst breit verhandelt –, so dürfte unbezweifelt sein, dass der ‚Magus in Norden‘, der als einer der besten zeitgenössischen Kenner der Theologie Luthers gilt, in keiner Weise ein Spiritualist gewesen ist.) Dass Claudius – insbesondere in seiner Spätphase – manche Sympathien für im weitesten Sinne ‚mystische‘ Frömmigkeitsformen (Fénelon, Saint-Martin u. a.) hatte, ist korrekt. Die Tatsache aber, dass sich Claudius einen „eklektischen Mystiker“ (ebd., S. 143) nennt, könnte ebenso darauf hindeuten, dass er die Mystik auswählend und damit so beerbte, dass diese mit seiner unbestritten von Luther herkommenen theologischen Grundeinstellung kompatibel blieb. Auch ist bei dieser Selbstbezeichnung im Gedächtnis zu behalten, dass es genügte, an der Relevanz einer wie immer gearteten übernatürlichen Offenbarung festzuhalten, um in konsequent aufgeklärt-rationalistischen Kreisen bereits des (mit der Vernunft unverträglichen) Mystizismus geziehen zu werden, ohne dass man hierfür in der Tradition des mitunter auf dem sog. linken Flügel der Reformation aufbauenden Spiritualismus des 17. Jahrhunderts stehen musste.

nicht zu begreifen ist, zum Gegenstand von Dogmen- und Bibelkritik werden ließ (Wilhelm Abraham Teller, Johann Joachim Spalding und andere). Insbesondere die Trinitätslehre, die christologische Zweinaturenlehre, die Versöhnungslehre wurden somit der Dogmenkritik ausgesetzt. Die Wunderkritik bemühte sich um eine natürliche, mithin vernünftige Erklärung der biblischen Wundererzählungen (Hermann Samuel Reimarus, Johann David Michaelis, Carl Friedrich Bahrdt). Man ging hierbei von dem dogmatischen Grundaxiom aus, dass die Welt eine von der Allweisheit Gottes hervorgebrachte Maschine sei, die nach unverbrüchlichen Naturgesetzen ablaufe. Anzunehmen, dass Gott übernatürlich durch Wunder eingreife und die Naturgesetze für eine Zeit außer Kraft setze, ist dieser Sicht der Dinge zufolge unmöglich, denn damit wäre ja gesagt, dass Gott nicht allmächtig und allwissend ist, weil er die Maschine anfangs nicht derart einzurichten im Stande war, dass sie mit seinem Heilsplan harmoniert.

Claudius ist ein entschiedener Kritiker aufklärerischer Verabsolutierung der Vernunft.⁴⁹ Die Vernunft hat nach Claudius ihren angestammten und berechtigten Platz dort, wo es um die Welt der Erfahrung geht und das alltägliche Leben in ihr. Will die Vernunft jedoch Richterin in Glaubensdingen werden, so greift sie über ihr Vermögen hinaus, betreibt sie eine Selbst-Apotheose, wird zum widergöttlichen Götzen und macht die Menschen zu solchen, die sich für *Selbstgöttler*⁵⁰ halten. Gott allein ist es nach Claudius, der, was die letztgültigen Dinge angeht, zu richten fähig ist. Die Vernunft aber maßt sich eine Richterfunktion in Sachen Glauben nur an. Indes: Ihr fehlt die Urteilskraft, weswegen sie nicht richten, sondern nur *richteln*⁵¹ kann. *Das kann ich wohl begreifen, daß Vernunftgründe da hingehören, wo sie hingehören; aber das kann ich nicht begreifen, daß sie da hingehören, wo sie nicht hingehören, und ich komme immer darauf zurück: wo sie nicht dienen, da gehören sie nicht hin, und wo sie nicht hingehören, was sollen sie da?*⁵²

⁴⁹ Vgl. Traugott Koch, Matthias Claudius' Gedichte vom Tod. In: PTh 79. 1990, S. 285–294, hier: S. 285: „Er [scil. Claudius; A.S.] war einer der ersten Kritiker der Aufklärung, der einen Grundzug in ihr immer wieder hervorhob, um dessen gefährlich täuschende Unwahrheit aufzudecken: das Eitle, Angemaßte und Selbstgefällige des aufklärerischen Wissens als Bescheidwissen.“

⁵⁰ Claudius, Werke, S. 416.

⁵¹ Vgl. ebd.

⁵² Claudius, Werke, S. 414.

Wie nah sich Claudius hierbei dem ‚Magus in Norden‘ Johann Georg Hamann wusste, wird zum Beispiel deutlich aus seiner Rezension der Hamann’schen *Neuen Apologie des Buchstaben H*. Hier erhebt Hamann Einspruch gegen die Verabsolutierung und Vergötterung der Vernunft und übt Kritik daran, dass man – wie Claudius sagt – *den Johanniswurm der allgemeinen Vernunft, statt ihn auf der Erde seiner Heimat fortzukriechen und glänzen zu lassen, über die Religion aufsteigen ließ wie die Knaben ihren Drachen*.⁵³ Die Geistesverwandtschaft von Claudius und Hamann reicht bei allen Unterschieden tief, wiewohl sich Claudius bisweilen auch der Kant’schen Philosophie bedient hat, um die Vernunft in ihre Schranken zu weisen. Hierbei steht Claudius in einem gegen Ende des 18. Jahrhunderts recht breiten Strom derer, die Kants *Kritik der reinen Vernunft* genuin theologisch zu rezipieren versuchten und diese um der Formulierung einer Metakritik am theologischen Rationalismus willen produktiv weiterdachten und operationalisierten.

Nach Claudius sind die Fähigkeiten der Vernunft aufgrund der Sündhaftigkeit des Menschen strikt begrenzt. Diese Sicht spiegelt die Position Luthers,⁵⁴ weswegen Claudius diejenigen biblischen Texte, die von der fides handeln, für die zentralen hält.⁵⁵ Nicht nur aus Luthers Bibeldeutsch lebt

⁵³ Ebd., S. 23. Den früheren Claudius in die Nähe der Neologie zu rücken, wie dies Wolfgang Freund (Claudius’ theologiegeschichtliche Stellung aus heutiger evangelischer Sicht. In: J.-U. Fechner [Hg.], Matthias Claudius [Anm. 34], S. 29–41) tut, wird den Quellen in keiner Weise gerecht. Vgl. auch: Ders., Matthias Claudius. Eine Untersuchung zur Frömmigkeit des Wandsbecker Boten und dessen Stellung in der Zeit. Diss. masch. Jena 1988. Die Gründe für die Tatsache, weswegen sich Claudius in späterer Zeit in schrofferer Weise gegen die Aufklärungstheologie, insbesondere gegen den Rationalismus wandte, sind noch längst nicht hinreichend herausgearbeitet worden. Die von Reinhard Görisch (Die religiöse Stellung des Wandsbecker Boten. In: H. Glagla u. a. [Hg.], Matthias Claudius [Anm. 22], S. 206f.) angeführten Belege, die Claudius’ vermeintlich neologische Position illustrieren sollen, sind bei weitem nicht schlagend. Eine Entwicklung Claudius’ vom Neologie-Sympathisanten hin zum – überspitzt gesagt – Urvater der ‚reaktionären‘ Erweckungsbewegung kann ich nicht erkennen.

⁵⁴ Vgl. Claudius, Werke, S. 687: *Bei Luthern ging die Vernunft von sich selbst aus, um etwas Höheres zu haben; itzo wirft sie das Höhere weg, um zu sich selbst zu kommen. Damals war die Religion über die Vernunft, itzo ist die Vernunft über die Religion, und kann gar selbst Religion schaffen.*

⁵⁵ Ebd., S. 278: *Daher sehe ich die Geschichten, wo vom Glauben die Rede ist, fleißig an und merke auf den Sinn solcher Leute, um daraus zu lernen: nicht was ich noch wissen muß, um glauben zu können, sondern was ich noch vergessen, mir aus dem Sinn schlagen und von mir abtun muß, damit der Glaube recht an mich haften könne.*

und webt Claudius' schriftstellerische Existenz, sondern auch aus dessen Kleinem Katechismus sowie aus den Kirchenliedern:⁵⁶ *In Summa, ich gläube einfältig mit der christlichen Kirche: daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum meinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann.*⁵⁷

Die natürliche Vernunft des Menschen ist nach Claudius die ratio des Sünders, die seit dem Fall verdunkelt, ja in Glaubensdingen finster ist und der Erleuchtung durch den Glauben bedarf. Von hier aus wird auch verständlich, weswegen Claudius die Kant'sche Rede vom *radikalen Bösen* im Menschen favorisiert und darum mehrfach in seine Texte aufgenommen hat.⁵⁸ Laut Kant konkretisiert sich das *radikale Böse* darin, dass der Mensch die Triebfedern zur Befolgung des Sittengesetzes mit dem Streben nach Glückseligkeit und mit der Selbstliebe vermischt:⁵⁹ *Dieses Böse ist radikal, weil es den Grund aller Maximen verdirbt.*⁶⁰ Kant hat hiermit den ethischen Optimismus des aufgeklärten Eudämonismus (etwa D'Alembert'scher, aber auch Rousseau'scher Prägung) grundsätzlich in Frage gestellt. Claudius dagegen nimmt den Begriff Kants auf und zeichnet ihn in eine von Luther herkommende Sündenlehre (Hamartiologie) ein.

Zuweilen kann Claudius ähnlich wie die lutherische Orthodoxie, ähnlich auch wie sein Zeitgenosse Johann Melchior Goeze, Hauptpastor an St. Katharinen in Hamburg, sagen, der Mensch habe wegen der Schwäche seiner Vernunft die übernatürliche Offenbarung anzunehmen und sich ihr unterzuordnen, also seine Vernunft gefangen zu geben unter den Gehorsam Christi (2 Kor 10,5). Allerdings – und hierin besteht ein wesentlicher Unterschied zu Goeze – bleibt Claudius nicht bei einer schroffen Entgegensetzung von übernatürlicher Offenbarung und Vernunft stehen. Claudius

⁵⁶ Zu Claudius' vehementer Kritik am Gesangbuchrevisions-Eifer aufgeklärter Theologen sowie zu seiner tiefen Verwurzelung im lutherischen Liedgut vgl. die profunde Studie von Ada Kadelbach, Matthias Claudius und die Gesangbücher im Dänischen Gesamtstaat. In: J.-U. Fechner (Hg.), Matthias Claudius (Anm. 34), S. 209–238. Vgl. weiter Reinhard Görisch, Die Sprache des Kirchenlieds in Matthias Claudius' Werk. In: F. Debus (Hg.), Matthias Claudius (Anm. 28), S. 91–103.

⁵⁷ Claudius, Werke, S. 278f. Hier zitiert Claudius aus Luthers Kleinem Katechismus (BSLK, S. 511, Z. 46 – S. 512, Z. 1).

⁵⁸ Vgl. Claudius, Werke, S. 676 u. ö.

⁵⁹ Vgl. Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hg. von Karl Vorländer (PhB 45). Hamburg ⁶1956, S. 38f. u. ö.

⁶⁰ Ebd., S. 39.

behauptet nicht einfach die Unfähigkeit der Vernunft in Sachen Glauben in einer falsch verstandenen dogmatistischen Art. Vielmehr entwickelt er eine – man könnte sagen: sokratische⁶¹ – Methode, die zum Ziel hat, den Menschen aufgrund alltäglicher Erfahrung der Grenzen seiner Vernunft bewusst werden zu lassen und ihn in die Aporie zu führen. Dabei sollen Humor und Ironie es der Vernunft möglich werden lassen, ihr Überführtwerden lachend und damit frei anzunehmen. Die Vernunft wird also nicht bloßgestellt, sie ist am Ende nicht die dumme, sondern sie wird entgrenzt und damit hineingenommen in die Neuwerdung des gesamten Menschen durch den Glauben. Ein Beispiel hierfür ist folgende gleichnishafte Passage, in der Claudius der vernünftigen Kritik die Funktion zugesteht, aufgrund historischen Bewusstseins bestimmte sekundäre Überlagerungen vom eigentlich Ursprünglichen zu entfernen. Problematisch allerdings wird es – so Claudius –, wenn die kritikfähige Vernunft sich anmaßt, selbst die Grundlagen des Glaubens zu schaffen: *Hieraus mögt Ihr nun selbst urteilen, wie weit die Philosophie ein Besen sei, die Spinnweben aus dem Tempel auszufegen. Sie kann auf gewisse Weise 'n solcher Besen sein, ja; mögt sie auch einen Hasenfuß⁶² nennen, den Staub von den heiligen Statuen damit abzukehren. Wer aber damit an den Statuen selbst bildhauen und schnitzen will, sieht, der verlangt mehr von dem Hasenfuß als er kann, und das ist höchst lächerlich und ärgerlich anzusehen.*⁶³

Claudius packt den aufgeklärten Rationalismus dort, wo er am angreifbarsten ist: Nämlich bei seinem Hang zur Humorlosigkeit, die nicht selten in einem ursächlichen Zusammenhang mit dem Streben nach Effizienz und Nützlichkeit sowie der Suche nach von Dialektik freier Eindeutigkeit steht. Je stärker die Vernunft – und sie allein – in den Mittelpunkt gerückt wird, desto weniger ist sie fähig, sich selbst zu relativieren; sie steht in Gefahr, unfrei zu werden, insofern sie nicht Selbstkritik üben und darum auch nicht über sich selbst lachen kann.

⁶¹ Nicht zu Unrecht ist Claudius der Wandsbeker Sokrates genannt worden. Vgl. Bernhard Richter, Claudius – der ‚Sokrates aus Wandsbek‘. In: Festschrift zur Feier des hundertjährigen Bestehens der Johannisloge ‚Matthias Claudius‘ 10. September 1892 – 10. September 1992. Uetersen 1992.

⁶² Ob Hasenfüße tatsächlich zum Staubwischen benutzt wurden, habe ich nicht ermitteln können. Deutlich aber dürfte sein, dass Claudius an dieser Stelle mit ‚Hasenfuß‘ als einer „bezeichnung für einen thoren, narren, gecken“ (Jacob und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, 33 Bde. Leipzig 1854–1971 [Reprint München 1984], Bd. 10, Sp. 537) spielt.

⁶³ Claudius, Werke, S. 175.

Claudius versucht, die Aufklärung durch Humor aus dieser selbstverordneten Gefangenschaft – und dies ist eine im höchsten Maße aufklärerische Intention höherer Ordnung – herauszuholen und sie zum kritischen Nachdenken über sich selbst zu veranlassen, dafür zu sorgen also, dass sie Metakritik an sich selbst übt. Dies wird zum Beispiel deutlich an der Art und Weise, wie Claudius den Aberglauben thematisiert. Ihn auszurotten hat sich die Aufklärung auf die Fahne geschrieben, bedenkt dabei jedoch nicht immer, dass sie so mitunter das Kind mit dem Bade ausschüttet: *So gibt es auch Unwahrheiten und Aberglauben, die durchaus ausgerottet und nicht geduldet werden müssen. Ich meine nur, daß die Vernunft nicht immer gradezu und ohne Unterschied zufahren muß [...]. Ich will ein Exempel geben. Der Herr Vetter weiß die Kinderstubeſage: ‚daß neugeborne Kinder nicht alleingelassen werden dürfen, weil sonst der Alp⁶⁴ das Kind holt und dafür einen Wechselbalg⁶⁵ in die Wiege legt‘. Nun will ich grade nicht dafür stehen, daß es Wechselbälge gibt; ich, für meine Person, habe nie keinen gesehn, es möchte denn sein, daß die Wärterin der Vernunft der Zeit nicht auf ihrer Hut gewesen wäre. Aber ich weiß, daß gute Gründe vorhanden sind, die Wärterinnen glauben zu machen, daß sie neugeborne Kinder nicht aus den Augen lassen dürfen [...]. Wenn nun jemand, der das auch wußte und die Natur der Wärterinnen besser kannte als unser eins, wenn nun der den Alp und Wechselbalg inventiert hätte, um allen neugebornen Kindern einen Dienst zu tun; wer ist der Klügste, der, der den Wechselbalg auf die Bahn brachte, oder der Ritter Sankt Georg, der ihn mit seinem Lichtspeer erlegte? Aber es gibt doch vielleicht keine Wechselbälge! Wohl wahr. Aber wer weiß, wie viel es vielleicht nicht gibt von dem, was andre täglich inventieren; und wer kann sagen, ob alle die hochberühmten Kinder, die in der philosophischen Wiege gewiegt werden, echt sind? [...] Der Erfinder des Wechselbalgs mochte wohl auch wissen, daß es keine Wechselbälge gibt; aber er stellte sich dumm, weil er Gutes stiften wollte. Wer die Kunst versteht, verrät den Meister nicht. Aber der Ritter Aufklärer Sankt Georg verstand die Kunst nicht, plapperte die Sache aus und störte das Gute. Und ist das so etwas Großes und des Geschreies wert?⁶⁶*

⁶⁴ Der Alp galt als derjenige, der den Tauschvorgang vollzieht. Vgl. Gisela Piaschewski, Art. Alp. In: HWDA 1. 1927, Sp. 281–305, hier: Sp. 295.

⁶⁵ Mit Hilfe des Theorems des Wechselbalges versuchte man, solche Krankheiten zu erklären, die kleinen Kindern in kurzer Zeit ein entstelltes Äußeres verliehen (wie etwa Kretinismus, Rachitis, Wasserkopf u. a.). Vgl. hierzu Piaschewski, Art. Wechselbalg. In: HWDA 9. 1941, Sp. 835–864, bes. Sp. 862f.

⁶⁶ Claudius, Werke, S. 415f.

Auf den ersten Blick erscheint das Ammenmärchen als Ausdruck von Aberglauben. Als doppelt reflektierte Fiktion aber betrachtet, wird die Nützlichkeit des Ammenmärchens offenbar. Die rationalistische Kritik aber zerstört das Nützliche und handelt (unbewusst) gegen ihre eigene Programmatik. Das Ammenmärchen aber avanciert zudem in humorvoller Umkehrung zum Spiegel der Aufklärung selbst, die sich nun in dem Kritisierten unverhofft zu betrachten beginnt.

Claudius' Ziel ist es, das kritische Bewusstsein der Aufklärung und die Metakritik an derselben in einer Lachgemeinschaft zusammenzuführen und so die Aufklärung auf eine gewinnende Weise zur Aufklärung ihrer selbst zu bewegen. Literarisches Medium hierbei ist die Karikatur, die zum Ziel hat, dass der Karikierte sich in derselben erkennt und sich zu sich selbst zu verhalten beginnt. Hiermit – das jedenfalls ist Claudius' Anspruch – ahmt er die Methodik der Verkündigung Jesu nach. Angesichts des Wortes vom Kreuz – so Claudius mit 1Kor 1,18ff. – und in den Evangelien prahlen die Weltweisheit und die göttliche Torheit, die die wahre Weisheit ist, aufeinander. Dieser Aufeinanderprall jedoch ist ein solcher, der die Vernunft des Menschen nicht vor den Kopf stoßen, sondern dieselbe – wie Jesus dies zum Beispiel in seiner Gleichnisverkündigung tut – über sich selbst hinausführen und gewinnen will. Nur so ist es zu verstehen, dass Claudius sagt: *Und Christus und die Weltweisheit sind nicht Partie egal; man weiß vorher, daß sie immer den Kürzern ziehen muß. Die Art freilich, wie unser Herr Christus sie den Kürzern ziehen läßt, die ist überköstlich und macht alles gut.*⁶⁷

Claudius' Narretei hat ihre Wurzeln in der unerhörten Botschaft des ho lógos sárx egéneto (*das Wort ward Fleisch* [Joh 1,14]), in Krippe und Kreuz. Und Claudius' Pappnase ist stets biblisch. Die Neologie eines Johann Salomo Semler wollte die Vernunft mit der Offenbarung aussöhnen, indem sie all das aus letzterer ausschied, was ersterer nicht fassbar war. Claudius dagegen will die Vernunft ihrer Unfähigkeit in Glaubensdingen überführen, dies jedoch in einer versöhnlichen Art, durch Humor und Ironie.

Die Gewissheit, dass die übernatürliche Offenbarung, die sich in der Bibel niedergeschlagen hat, eine unhintergehbare Voraussetzung christlichen Glaubens darstellt, ergibt sich bei Claudius aus der Einsicht in die Schwäche und das Unvermögen des sündigen Menschen und seiner Vernunft.

⁶⁷ Ebd., S. 271.

Oder einfacher mit Claudius' Abendlied:⁶⁸ *Wir stolze Menschenkinder / Sind eitel arme Sünder, / Und wissen gar nicht viel. / Wir spinnen Luftgespinste / Und suchen viele Künste, / Und kommen weiter von dem Ziel.*⁶⁹

Dieses Bekenntnis abzulegen, ist das Ziel der Claudius'schen Sokratik des Glaubens, die – mit Luther – der Überzeugung ist, dass die natürliche, nicht durch den Glauben erleuchtete Vernunft in Glaubensdingen gar nichts ausrichten kann. *Und darum muß, wenn, was Gescheutes werden soll, alle eigne Weisheit und aller Selbstdünkel zu Kreuze kriechen und der Sokratischen Unwissenheit Platz machen. Nur in der Niedre sammelt sich das Wasser [...].*⁷⁰ Sehr eng mit dieser theologischen Reformulierung der Sokratik hängt auch Claudius' biblische Überzeugung zusammen, dass sich vollständiges Erkennen erst am Jüngsten Tag einstellt, ganz im Sinne von 1 Kor 13,12: *Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich's stückweise; dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin.* Diese Sehnsucht nach letztgültiger Aufklärung in der *beata visio*, im seligen Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht, hat Claudius mit Hamann⁷¹ und Herder⁷² gemein.

Aus dieser Sehnsucht ergibt sich bei Claudius auch eine für ihn charakteristische Gelassenheit. Es handelt sich um eine Gelassenheit bezüglich der theologischen Auseinandersetzungen zwischen Neologie und Orthodoxie. Sowohl der Rationalismus als auch die auf den Besitz der Wahrheit beharrende Orthodoxie seiner Zeit sind Claudius darum verdächtig, weil sie sich – auf je eigene Weise – in einer Weise absolut setzen, die mit dem eschatologischen Grunddatum nicht vereinbar ist, dass das vollständige und damit auch das letztgültige theologische Erkennen aussteht. Ja, umgekehrt kann Claudius die Streitereien der Zeit – etwa diejenigen zwischen Lessing und

⁶⁸ Die Literatur zu Claudius' Abendlied ist Legion. Vgl. A. Beutel, „Abendlied“ (wie Anm. 48), der die Lit. umfänglich verzeichnet und diskutiert.

⁶⁹ Claudius, Werke, S. 219.

⁷⁰ Ebd., S. 560.

⁷¹ Vgl. Johann Georg Hamann, *Sämtliche Werke*, 6 Bde., hg. von Josef Nadler. Wien 1949–1957 (im folgenden zit.: N unter Angabe der Bd.-, S.- und Z.-Zahl), hier: N 1, S. 299, Z. 27–29: *Wir leben hier von Brocken. Unsere Gedanken sind nichts als Fragmente. Ja unser Wissen ist Stückwerk.*

⁷² Vgl. das griechische Zitat von 1 Kor 13,12f. am Ende von Herders Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (J. G. Herder, Werke [Anm. 14], Bd. 5, S. 586).

Goeze⁷³ oder Goeze und Alberti⁷⁴ – als heilsgeschichtliche Konkretionen des Umstandes deuten, dass die Aufklärung, die der Jüngste Tag mit sich bringen wird, noch nicht da ist. Gewiss hat Claudius für die Position Goezes mehr Sympathien als für diejenige des Rationalisten und Deisten Reimarus. Gleichwohl vermisst Claudius innerhalb der nicht selten rechthaberischen Position Goezes die Bescheidenheit, die sich demütig mit dem in der Bibel Bezeugten bescheidet.

Anders als Goeze war Claudius kein Eiferer. Denjenigen gegenüber, die, gemessen am überlieferten Bestand christlicher Glaubenslehre, weniger glaubten, übte er Toleranz. Zum Glauben zwingen solle man sie nicht. *Wenn einer für sich es nicht glauben kann, so ist das gut. Ein ehrlicher Mann kann nicht glauben, was er nicht glauben kann.*⁷⁵ Diese Toleranz aber stößt dann an ihre Grenzen, wenn die Kritiker ihre mit rein-vernünftigen Prinzipien harmonisierte Religiosität als die einzig mögliche propagieren, in aggressiver Weise missionarisch tätig werden und andere in ihrem Glauben verunsichern: *Will er aber andre Leute auch nicht glauben lassen und eine Sache leugnen und bestreiten, die so viele gescheute und tugendhafte Menschen glauben und geglaubt haben, so ist das nicht gut, und man muß ihm der edlen Bescheidenheit erinnern. Und wenn er gar beweisen will, daß die Sache nicht möglich sei, so muß man ihm grade ins Gesicht lachen.*⁷⁶

Mit anderen Worten: Denen, die, materialiter betrachtet, weniger glauben, ist dann zu widerstehen, wenn deren Tolerierung eine Intoleranz gebiert, die sich traditionellen Formen christlichen Glaubens dogmatisch-absolut entgegenstellt, also ein neuer, nun rationalistischer Glaubens- und Vernunftzwang sich etablieren will. In diesem Fall nimmt Claudius, dem es wie Luther um die Schwachen zu tun ist, diejenigen in Schutz, die in ihrem Glauben irre zu werden drohen.

⁷³ Die Arbeiten hierzu sind zahlreich. An dieser Stelle sei nur verwiesen auf: Gerhard Freund, *Theologie im Widerspruch. Die Lessing-Goeze-Kontroverse*. Stuttgart u. a. 1989. Heimo Reinitzer (Hg.), *Johann Melchior Goeze 1717–1786. Abhandlungen und Vorträge (Vestigia Biblicae 8)*. Hamburg 1986. Ernst-Peter Wieckenberg, *Johan Melchior Goeze (Hamburger Köpfe o. Nr.)*. Hamburg 2007.

⁷⁴ Vgl. Rose-Maria Hurlebusch, *Pastor Julius Alberti. Ein Gegner Goezes in der eigenen Kirche*. In: H. Reinitzer (Hg.), *Johann Melchior Goeze (Anm. 73)*, S. 75–95.

⁷⁵ Claudius, *Werke*, S. 418. Später – in ähnlicher Sache – schärfere Töne: Vgl. S. 533.

⁷⁶ Ebd., S. 418.

Gegen die Verabsolutierung der Vernunft auf seiten sowohl der Rationalisten als auch der Orthodoxen setzt Claudius den Glauben, der nach Hebr 11,1 *eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet, und nicht zweifeln an dem, das man nicht siehet*, ist. Diesen Glauben, der gegen den Augenschein glaubt, sieht Claudius mit Paulus in Abraham personifiziert. Abraham wäre gewiss in Haran geblieben, hätte er seinen Glauben von vernünftigen Prinzipien abhängig gemacht und eine Harmonie von ratio und fides angestrebt, wie es die Neologie ja fordert: *Wenn dem Abraham befohlen ward, aus seinem Vaterlande und von seiner Freundschaft und aus seines Vaters Hause auszugehen in ein Land, das ihm erst gezeigt werden sollte; meinst Du nicht, daß sich sein natürlich Gefühl dagegen gesträubt habe, und daß die Vernunft allerhand gegründete Bedenklichkeiten und stattliche Zweifel dagegen hätte vorzubringen gehabt? Abraham aber glaubte aufs Wort und zog aus. Und es ist und war kein anderer Weg; denn aus Haran konnte er das gelobte Land nicht sehen, und Niebuhrs Reisebeschreibung⁷⁷ war damals noch nicht heraus. Hätte sich Abraham mit seiner Vernunft in Wortwechsel abgegeben, so wäre er sicherlich in seinem Vaterlande und bei seiner Freundschaft geblieben und hätte sich's wohl sein lassen. Das gelobte Land hätte nichts dabei verloren, aber er wäre nicht hineingekommen.*⁷⁸

Ziel kann es demnach nicht sein, die Glaubensinhalte mit der Vernunft zu harmonisieren. Vielmehr gilt es – nach Luther –, die ratio durch die fides neu und erleuchtet werden zu lassen. Darum ist im *Morgengespräch zwischen A[smus] und dem Kandidaten Bertram* zu lesen: *Bertram. Aber wenn nun*

⁷⁷ Carsten Niebuhr (1733–1815) brach im Jahre 1761 gemeinsam mit einer dänischen Gruppe von Forschern auf eine Arabienexpedition auf, von der er 1767 als einziger Überlebender zurückkehrte. Zunächst veröffentlichte Niebuhr: *Beschreibung von Arabien* aus eigenen Beobachtungen und im Lande selbst gesammelten Nachrichten. Kopenhagen 1772. Claudius nimmt an dieser Stelle jedoch Bezug auf das umfangreichere Werk: *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern*. Kopenhagen 1774–1778 (Bde. 1–2; Bd. 3 erschien postum in Hamburg 1837) (Reprint Graz 1968). Vgl. Bertram Turner, Art. Niebuhr, Karsten. In: Killy (Hg.), *Literaturlexikon* (Anm. 25), Bd. 8, S. 409.

⁷⁸ Claudius, *Werke*, S. 175. Eine wie zentrale Rolle Abraham als exemplum, ja als Prototyp des Glaubens bei Claudius spielt, wird auch an anderen Stellen deutlich. Vgl. Claudius, *Werke*, S. 611: *So weist Du, zum Exempel, die Geschichte von Abraham und von seinem Auszug. Ein jedweder Mensch ist ein Abraham und hat sein gelobtes Land, das ihm verheißen ist. Wenn er aber daran nicht glaubt; so bleibt er bei seiner Freundschaft, wo es ihm wohl ist, und kriegt das gelobte Land mit keinem Auge zu sehen. Oder willst Du dies lieber so haben: Dein Geschäft als Theologe ist, die Menschen in den Himmel zu bringen. Wer aber nicht an den Himmel glaubt, der tut keine Mühe und kommt nicht hinein, und Du predigest vergebens und in den Wind usw.*

die Philosophen suchen, den Glauben vernünftig zu machen? A[smus]. Sie täten besser, wenn sie suchten, die Vernunft gläubig zu machen. Das würde ihnen mehr Segen bringen und wahrlich auch mehr Ehre. Denn es ist etwas Rechtliches und Gutes darin, wenn ein Mensch von Scharfsinn und Talent am rechten Ort seine Einsicht aufgibt und für nichts achtet, um einer höhern zu huldigen, zu glauben und zu vertrauen – es ist darin so etwas Rechtliches und Gutes, daß man einigermaßen begreift, wie der Mensch durch eine solche Aufopferung selbst empfänglicher wird, und wie Gott dadurch gereizt und gewonnen werden, oder nach dem Ausdruck der heiligen Schrift, wie dem Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet werden kann [scil. Gen 15,6; Röm 4,3].⁷⁹

Die Epiphanie des Geistigen im Irdischen als Anstiftung zur poetischen Wiederentdeckung des Einfachen

Die Tatsache, dass Claudius sich nicht in Form von Streitschriften o. Ä. in die Kontroversen der Zeit eingemischt hat, ist kein Beleg seiner zu geringen theologischen Kapazität, sondern vielmehr Ausdruck einer solchen theologischen Position, die sich den aktuellen Auseinandersetzungen überlegen weiß. Dies zeigt Claudius' Stellung zu den Wundern in sehr deutlicher Weise. Reimarus vertritt die aus dem englischen Deismus bekannte Position, dass Wunder gegen die Erfahrung und vernünftig nicht zu denken sind sowie letztlich die Allmacht und Allwissenheit Gottes konterkarieren.⁸⁰ Auf seiten der zeitgenössischen Orthodoxie sah man sich herausgefordert, die Wunder zu verteidigen. Man tat dies, indem man versuchte, darzulegen, dass vernünftig betrachtet sehr wohl Wunder möglich seien. Dies geschah zum Beispiel durch den Hinweis darauf, dass ohnehin kein Mensch alle Naturgesetze und schon gar nicht diejenigen höherer Ordnung kennen könne. Wir begegnen hier einer Orthodoxie, die sich – im Unterschied zu

⁷⁹ Ebd., S. 611.

⁸⁰ Vgl. z. B. Hermann Samuel Reimarus, Aus den Papieren des Ungenannten. In: G. E. Lessing, Werke (Anm. 12), Bd. 7, S. 345: *Daß er [scil. Gott; A.S.] aber ein allen Menschen nötiges Erkenntnis in allen Menschen übernatürlich und unmittelbar wirken sollte, ist seiner Weisheit eben so entgegen, und an sich eben so ungeräumt, als wenn ich spräche, daß er allen Menschen keine Augen hätte geben wollen, sondern jedem übernatürlicher Weise und unmittelbar offenbarte, wo sie eine Höhe oder Tiefe [...] vor sich hätten.*

derjenigen des 17. Jahrhunderts – auf die Fahne geschrieben hatte, die traditionellen Glaubensinhalte auf eine vernünftige Weise erweislich zu machen, wie man gerne sagte. Man spricht darum von einer vernünftigen Orthodoxie, also einer solchen, die selbst bereits Kind der Aufklärung insofern war, als sie die Vernunft zum Fokus jeglicher theologischer Reflexion erhob. Hierbei griff man seit Siegmund Jacob Baumgarten,⁸¹ dem Lehrer Semlers, aber auch Goezes, insbesondere auf das philosophische Subsumtionsverfahren des Hallenser Philosophen Christian Wolff zurück, dessen Methodik die neuaristotelische allmählich ersetzte. Ein Beispiel solcher Deduktion: Obersatz: Wem in der Heiligen Schrift göttliche Prädikate beigelegt werden, der ist wahrhaft Gott. Untersatz: Jesus werden in der Bibel göttliche Prädikate beigelegt. Conclusio: Also ist Jesus wahrhaft Gott.⁸² Auf diese Weise wuchs den Wundererzählungen in der Bibel eine zuvor (auch bei Luther!) nicht dagewesene Bedeutung zu. Sie wurden nun verstanden als vernünftig nachvollziehbare Beglaubigungen und Beweise nicht nur der Messianität Jesu, sondern auch seiner Gottheit.⁸³ Mit der Wunderkritik drohte nun ein wesentliches Fundament der Beweisbarkeit der Zweinaturenlehre zu schwinden. Letztlich also waren Rationalismus und vernünftige Orthodoxie innerhalb dieser Konstellation gefangen. Es stand Vernunft gegen Vernunft – eine Situation, die sich Lessing zunutze zu machen wusste und die später Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* als das platte Bewußtsein gezeißelt hat.⁸⁴

Claudius indes steht sowohl dem Rationalismus als auch der vernünftigen Orthodoxie kritisch gegenüber und gleicht hierin Hamann. *Aber der Geist der Religion wohnt nicht in den Schalen der Dogmatik, hat sein Wesen nicht in den Kindern des Unglaubens, noch in den ungeratenen Söhnen und übertünchten Gräbern des Glaubens, läßt sich wenig durch üppige glänzende Vernunftgründe erzwingen, noch durch steife Orthodoxie und Mönchswesen.*⁸⁵

⁸¹ Vgl. Martin Schloemann, Siegmund Jacob Baumgarten. System und Geschichte in der Theologie des Überganges zum Neuprotestantismus (FKDG 26). Göttingen 1974, S. 75.84f. u.ö.

⁸² Vgl. Johann Anselm Steiger, Johann Ludwig Ewald (1748–1822). Rettung eines theologischen Zeitgenossen (FKDG 62). Göttingen 1996, S. 418f.

⁸³ Vgl. ebd., S. 418–421.

⁸⁴ Vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Anm. 15), S. 400.

⁸⁵ Claudius, *Werke*, S. 66. Vergleichbar hiermit hat sich auch Hamann jenseits von Orthodoxie und Rationalismus stehen gesehen. Vgl. Hamann, N 2, S. 211, Z. 28–32: *Weder die dogmatische Gründlichkeit pharisäischer Orthodoxen, noch die dichterische Üppigkeit sadducäischer Freygeister*

Claudius greift in eigenständiger Weise auf die reformatorischen Grundlagen der Theologie zurück und entwickelt eine höchst originäre narrativ-poetische Theologie, die sich allein an der Heiligen Schrift ausrichtet. *Wenn ich bei der Quelle stehe, warum soll ich nicht aus der Quelle trinken; so bin ich doch sicher vor dem Unrat am Eimer.*⁸⁶ In diesem Zitat klingt Jer 2,13 – eine Gottesrede – an (*Mich, die lebendige Quelle, verlassen sie und machen sich hie und da ausgehauene Brunnen, die doch löcherig sind und kein Wasser geben*). Weder den Eimer des Rationalismus hat Claudius gemocht noch den der vernünftigen Orthodoxie eines Goeze. Beide Zeiterscheinungen sind für Claudius vielmehr selbst hinfällig, weil sie nicht erkennen, dass sie beide, wenngleich in konträrer Weise, die menschliche ratio überstrapazieren.

Claudius aber steht über diesem Streit. Die Wunder stehen – so Claudius – nicht für sich, sondern sind sichtbare Kommentare zur Verkündigung Jesu, also *verba visibilia*: *Und alle sichtbare Werke und Wunder waren nur seine kleinere und Nebenwerke, die er verrichtete und tat, um die Menschen über die größeren zu belehren und ihnen durch das, was sie sahen, die Augen zu öffnen über das, was sie nicht sahen.*⁸⁷

Die wunderbare Heilung des Gichtbrüchigen (Mt 9,2–8) hat Jesus nicht um ihrer selbst willen vollbracht und auch nicht, um seine Gottheit unter vernünftig nachvollziehbaren Beweis zu stellen. Vielmehr hat Jesus durch die Heilung auf Höheres hinweisen wollen, nämlich darauf, dass es eine Vergebung der Sünden gibt.

Ähnlich verhält es sich mit der Auferweckung des Jünglings zu Nain (Lk 7,11–17). Sie interpretiert Claudius einerseits als eine Vorwegnahme (Prolepse) der allgemeinen Totenauferstehung am Jüngsten Tag. Andererseits aber ist sie eine äußerlich-leibliche, sinnlich wahrnehmbare Epiphanie dessen, was geistlich mit allen Menschen geschieht, die glauben und dadurch neue Kreaturen werden. Um diese geistlich-innerliche Neuwerdung, die sich jetzt schon vollziehen kann, während die leibliche Neuwerdung erst von der Auferstehung des Fleisches zu erwarten ist, sichtbar vor Augen zu führen, erweckte Jesus den Jüngling zu Nain: *Die Auferweckung eines Toten ist freilich ein großes Werk; aber es gibt noch ein größeres. Wie Geist und Will-*

wird die Sendung des Geistes erneuern, der die heiligen Menschen Gottes trieb [...] zu reden und zu schreiben.

⁸⁶ Claudius, Werke, S. 66.

⁸⁷ Ebd., S. 450.

kür größer und edler ist als Leib und Mechanismus; so ist auch die Auferweckung des geistlichen Jünglings zu Nain oder die Herstellung unsers Geistes in seine ursprüngliche Herrlichkeit ein ander Werk. Aber dies hohe und eigentliche Werk Christi ist unsichtbar. Damit wir aber wüßten, daß er der von der Welt her erwartete und von allen guten Menschen beehrte Held und Helfer sei und Macht habe, den erstorbenen Geist des Menschen zu wecken, so weckte er leiblich Tote.⁸⁸

Die Frage nach der Möglichkeit beziehungsweise Unmöglichkeit von Wundern ist nach Claudius nur eine Nebensache. In dieser Nebensache jedoch haben sich die Wunderkritiker und die vernünftig-orthodoxen Verteidiger wie in Schützengräben verschanzt und dringen zum eigentlich Interessanten gar nicht mehr vor. Sie verabsolutieren die Nebenwerke Jesu – die einen positiv-assertorisch, die anderen kritisch-negativ –, die nur sinnliche Abbilder des eigentlichen Wunders sind, nämlich der dem Menschen schon jetzt möglichen Erneuerung durch das Versöhnungswerk Christi. Auch die vernünftigen Orthodoxen, die die Wunder zu infalliblen Beweisen der Gottheit Christi hochstilisieren, haben – so weist Claudius ihnen nach – nicht begriffen, dass Jesus, an dessen Gottheit Claudius indes gewiss nicht zweifelt, durch seine Wunder gerade den Blick von sich weglenkt auf Gott: *Lukas sagt: ‚Es kam sie alle eine Furcht an und preiseten Gott etc.‘* [scil. Lk 7,16; A. S.]; *und das scheint mir sehr natürlich. Denn so rührend die Szene auch immer sein mochte, so musste doch das höhere Interesse die Oberhand gewinnen.⁸⁹*

Claudius' Doppelkritik an den theologischen Rationalisten und Orthodoxen wird vielleicht am deutlichsten anhand einer kurzen Passage, die man leicht übersehen könnte. Die im Streit liegenden Parteien – so Claudius – streiten sich um des Streites willen. Der Streit ist zum Selbstzweck verkommen, ohne dass das, worüber gestritten wird, nämlich die Heilige Schrift, als befreiende Botschaft zur Geltung käme. Die Kontrahenten des theologischen Streites vergleicht Claudius mit zwei Ärzten, die sich über ein Medikament in die Haare kriegen, dabei den nach Heilung lechzenden Patienten übersehen und nicht auf die Idee kommen, die Arznei am Kranken zu erproben. Ähnlich ist es mit dem Gelehrten-Streit über die Bibel. Die Rationalisten bestreiten die Göttlichkeit der Heiligen Schrift, während die Orthodoxen die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung vernünftig zu deduzieren versuchen, ohne dass sie sich dessen erinnerten,

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Ebd., S. 449.

dass die Dignität (– und damit die Wirkmächtigkeit [efficacia] –) des Wortes Gottes als Heilmittel der Seele erst in der Anwendung [applicatio] zum Ziel kommt und darum dem Patienten praktisch mitgeteilt werden muss: *Ich sehe aber, nach Herrn Lessings elektrischen Funken, die Religion als eine Arznei an und den Zweifler als den Doktor Peter und den Widerleger als den Doktor Paul, die beiderseits die Arznei vor sich auf dem Tisch liegen haben und darüber streiten [...]. Wenn ich nun krank und elend neben dem Tisch und den beiden Doktors stünde und gerne geholfen sein wollte, und der Doktor Paul behielte Recht, so würde ich doch nicht gesund werden, wenn ich die Arznei nicht einnähme; und nähme ich sie ein und sie wäre gut, so würde ich gesund werden, und wenn auch der Doktor Peter Recht behielte. Und also ist das Rechtbehalten nur für die Herren Auditores, das Einnehmen aber die eigentliche Sache, und ein einziger Patient, Sire, der gesund worden wäre, würde, auch für die Herren Auditores, mehr beweisen und schaffen als hundert Siege der Paul's über die Peter's.*⁹⁰

Claudius greift in dieser Passage einen höchst komplexen Sachverhalt reformatorischer Theologie auf. Schon die Tatsache, dass Claudius eben diesen Vergleich wählt, ist in höchstem Maße bedeutsam. Gilt doch nach lutherischer Überzeugung die Heilige Schrift als *medium salutis*, mithin als geistliche Arznei und die Rechtfertigung des Sünders vor Gott als ein geistliches Heilwerden, innerhalb dessen Gott als Arzt am Sündenkranken tätig wird.⁹¹ Der Vorwurf, den Claudius an die Adresse des theologischen Ratio-

⁹⁰ Ebd., S. 139f. Die Ausführungen von Sukeyoshi Shimbo (Matthias Claudius und die Aufklärung im Spiegel der Kaempfer-Rezeption. In: PuN 27. 2001, S. 53–67) decken eine Reihe von rezeptionsgeschichtlich äußerst interessanten Details auf, gehen aber bezüglich der soeben zitierten Passage theologie-historisch in die Irre, wenn es heißt: „Damit hört nicht nur die konfessionelle Polemik auf, sondern es eröffnet sich für Claudius ein neuer Horizont der Religionsausübung, die stets auf das Gesundwerden oder – um ein Modewort der aufklärerischen Epoche des 18. Jahrhunderts zu gebrauchen – die Glückseligkeit des einzelnen bedacht ist. Daraus lässt sich zugleich eine liberale, tolerante Haltung gegenüber anderen, auch außerchristlichen Glaubensformen erklären“ (ebd., S. 64). Shimbo erkennt die von Claudius rezipierte Metaphorik der Seelenmedizin nicht als lutherisches Traditionsgut und setzt dieselbe daher unzutreffend mit dem aufgeklärten Eudämonismus gleich. Richtig ist, dass sich von letzterem bei Claudius in der Tat Spuren finden, es müsste jedoch darum gehen, die Frage zu beantworten, in welcher Weise Claudius – anders etwa als Johann Joachim Spalding – denselben in seine lutherische Theologie und Frömmigkeit integriert hat.

⁹¹ Vgl. hierzu – um nur ein Beispiel zu nennen – Luthers bekannte Auslegung von Röm 4,7f. (BoA 5, S. 240, Z. 34 – S. 241, Z. 21). Es findet sich bei Luther eine Fülle von Stellen, an denen er das Evangelium ‚remedium‘, ‚Arznei‘ o. ä. nennt. Vgl. z. B. WA 7, S. 784, Z. 1 sowie 17/I, S. 172,

nalismus richtet, ist klar: Die Rationalisten bestreiten unsachgemäß die Wirkmächtigkeit der seit langer Zeit erprobten göttlichen Arznei. Die im Streit befangenen Orthodoxen aber lassen sich auf das verheerende Unterfangen ein, die Wirkkraft der Arznei – die Göttlichkeit und die *efficacia* der Heiligen Schrift – rein theoretisch um des Rechtbehaltens willen zu behaupten, vergessen dabei aber, dass das *medicamentum salvationis* erst innerhalb der praktischen Anwendung zu seiner eigentlichen Bestimmung – und das heißt zur Wirkung – kommt. Oder zugespitzter formuliert: Claudius wirft Goeze vor, er habe aus den Augen verloren, dass die Theologie – vergleichbar der Medizin – nicht eine bloß theoretische, sondern eine vornehmlich praktische Wissenschaft ist.⁹² Im übrigen hat auch Kierkegaard in *Die Krankheit zum Tode* die Kategorie der *applicatio* unter Verwendung einer Analogie aus dem Bereich der Medizin programmatisch in den Vordergrund gehoben: *Alles Christliche muß in der Darstellung Ähnlichkeit haben mit dem Vortrag eines Arztes am Krankenbett; versteht sich gleich allein der Heilkundige darauf, es darf doch nie vergessen werden, daß er am Krankenbett geschieht.*⁹³

Eng verwandt mit dem Gleichnis von den beiden Ärzten, die lediglich über das Medikament theoretisieren und disputieren, ohne jedoch ihrem Auftrag und Beruf nachzukommen, Kranken Heilung angedeihen zu lassen, indem sie praktizieren, ist eine andere Parabel Claudius', die sich in den *Briefen an Andres* findet: *Es war einmal ein Edler, des Freunde und Angehörige durch ihren Leichtsinn um ihre Freiheit gekommen und in fremdem Lande in eine harte Gefangenschaft geraten waren. Er konnte sie in solcher Not nicht wissen und beschloß, sie zu befreien. Das Gefängnis war fest verwahrt und von inwendig verschlossen, und niemand hatte den Schlüssel. Als der Edle sich ihn, nach vieler Zeit und Mühe, zu verschaffen gewußt hatte, band er dem Kerkermeister Hände*

Z. 24–26: *In Euangelio est mera gnadanbietung, ergo non est sacramentum venenum, sed remedium gratiae, liberatio malae conscientiae adest.* Zur Sache vgl. Johann Anselm Steiger, *Medizinische Theologie. Christus medicus und theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit.* Mit Edition dreier Quellentexte: Wilhelm Sarcerius, *Der Hellische Trawer Geist* (1568) – Simon Musäus, *Nützlicher Bericht [...] wider den Melancholischen Teuffel* (1569) – Valerius Herberger, *Leichenpredigt auf Flaminus Gasto* (1618) (SHCT 104). Leiden u. a. 2005.

⁹² Vgl. hierzu z. B. Luther, *BoA* 5, S. 339, Z. 19–24 sowie *WA.TR* 1, Nr. 153. Vgl. weiter Johann Gerhard, *Meditationes Sacrae* (1606/7). Lateinisch-deutsch, kritisch hg., kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger (*Doctrina et Pietas* I,3). Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, S. 17.19.

⁹³ Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, übers. von Emanuel Hirsch. In: Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Abt. 24 und 25. Düsseldorf u. a. 1954, S. 3.

und Füße und reichte den Gefangenen den Schlüssel durchs Gitter, daß sie aufschlössen und mit ihm heimkehrten. Die aber setzten sich hin, den Schlüssel zu besehen und darüber zu ratschlagen. Es ward ihnen gesagt: der Schlüssel sei zum Aufschließen, und die Zeit sei kurz. Sie aber blieben dabei zu besehen und zu ratschlagen; und einige fingen an, an dem Schlüssel zu meistern und daran ab- und zuzutun. Und als er nun so nicht mehr passen wollte, waren sie verlegen und wußten nicht, wie sie ihm tun sollten. Die andern aber hatten's ihren Spott, und sagten: der Schlüssel sei kein Schlüssel, und man brauche auch keinen.⁹⁴

In vorliegendem Gleichnis wird die Heilige Schrift mit einem Schlüssel verglichen, der einer Gruppe von Gefangenen von einem verwandten ‚Edlen‘ gereicht wird, nachdem dieser den ‚Kerkermeister‘ überwunden hat, damit sie ihrem Gefängnis entkommen können. In verschlüsselter Weise werden somit – reformatorisch – Christus, der den Teufel überwindet, und die Heilige Schrift als allein vollkommenes und hinreichendes medium salutis ins Blickfeld gerückt. Besteht der Fehler der sich streitenden Ärzte darin, dass sie die Arznei nicht in die applicatio hinein entlassen, um auf diesem Wege die Wirksamkeit derselben in Erfahrung zu bringen, so wiederholt sich dieses Versäumnis im Gefängnis-Gleichnis in neuem Kontext. Anstatt mit dem Schlüssel die Kerkertüre aufzuschließen und in die Freiheit zu gelangen, beginnen die Häftlinge, den Schlüssel zu untersuchen und über ihn zu disputieren. Und sie tun dies, obgleich sie von dem ‚Edlen‘, der die höchste Schlüsselgewalt erworben hat, über Sinn und Nutzen des Schlüssels aufgeklärt worden sind. Damit aber nicht genug. Denn der gelehrte bibelkritische Diskurs bleibt nicht ohne schwerwiegende Folgen für die Heilige Schrift und mündet zudem in eine solche Kritik, die – weil die menschliche Vernunft sich anmaßt, besser zu wissen, wie der Schlüssel eigentlich auszusehen hat – diesen verändert. Dies bringt es mit sich, dass der Schlüssel, den die Kerkerinsassen manipuliert haben, am Ende nicht mehr taugt, die Tür zu öffnen. Alles, was bleibt, ist, die Nutzlosigkeit des Schlüssels zu behaupten und dabei zu verdrängen, dass diese Untauglichkeit nicht eine solche ist, die dem Schlüssel wesentlich anhaftet, sondern erst durch die kritischen Operationen entstanden ist.

Bissiger könnte Claudius' Kritik an der Bibelkritik kaum ausfallen. Decouvrierend ist Claudius' Metakritik am kritischen Geist aufgeklärter Theologie gerade aufgrund ihrer Verschlüsselung. Die kritische Methode, die

⁹⁴ Claudius, Werke, S. 451.

unbefangen von der Prämisse ausgeht, dass in bezug auf die Bibel keine anderen hermeneutischen Prinzipien anzuwenden sind als auf jeden anderen Text, erweist sich trotz aller vorgeblichen Unbefangenheit als in Gefangenschaft sitzend. Die Bibelkritik wird hierbei nach Claudius zum Opfer einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung, indem sie vermittels der Rekonstruktion des historisch Ursprünglichen erst herstellt, wovon sie als Axiom ausgeht: Dass nämlich der Bibel keine besondere Würde zukomme, da sie nichts anderes sei als jedes sonstige literarische Werk auch: nämlich ein historisches Zeugnis unter anderen. Dies aber heißt, die Heilige Schrift in ihrer Heilsbedeutung und Besonderheit ad acta zu legen, oder – um im Bild zu bleiben – an den Nagel zu hängen.

Sowohl in der Schlüssel-Parabel wie auch im Gleichnis von den beiden Ärzten mahnt Claudius die applicatio an. Und er tut dies, indem er sich einer literarischen Gattung bedient, die aufgrund ihrer Codierungstechnik einen unschätzbaren Vorteil hat, nämlich der Parabel. Sie appliziert sich selbst und überzeugt unmittelbar. Dabei ist die Unmittelbarkeit Folge der Indirektheit der Mitteilung. Verbergen und Offenbaren gehören zusammen.

Claudius erweist sich hier als Meister der Parabel und bedient sich damit einer Textgattung, die Lessing in besonders virtuoser Weise gehandhabt hat. Claudius wendet somit die Methodik an, die Lessing die gymnastische genannt hat.⁹⁵ Narrativ-spielerisch vorzugehen und nicht dogmatisch-lehrhaft direkt, ist hierbei das Ziel – mithin Einverständnis beim Adressaten zu evozieren, bevor dieser bemerkt, dass er es ist, der in Rede steht und überführt wird. Biblischer Modellfall hierfür ist die Parabel Nathans (2 Sam 12,1–6), die eine indirekt mitgeteilte Strafpredigt enthält: David hatte mit Bathseba die Ehe gebrochen und stellte sodann Uria an die vorderste Front, damit er im Kampfe fiele. Nathan erzählt ihm daraufhin eine Parabel, die David dergestalt überführt, dass er ein Urteil ausspricht über die fingierte Person des Reichen, noch bevor er Gelegenheit findet, die Parabel zu dechiffrieren und zu bemerken, dass seine Sünde das Thema ist und er darum ein Urteil über sich selbst fällt.

VND der HERR sandte Nathan zu David / Da der zu jm kam / sprach er zu jm / Es waren zween Menner in einer Stad / Einer reich / der ander arm. Der Rei-

⁹⁵ Vgl. Lothar Steiger, Die ‚gymnastische‘ Wahrheitsfrage. Lessing und Goeze. In: EvTh 43. 1983, S. 430–445.

che hatte seer viel schafe vnd rinder / Aber der Arme hatte nichts / denn ein einiges kleins Schefflin / das er gekaufft hatte / vnd er neret es / das es gros ward / bey jm vnd bey seinen Kindern zu gleich / Es ass von seinem Bissen / vnd tranck von seinem Becher / vnd schlieff in seinem Schos / vnd er hielts wie eine Tochter. Da aber dem reichen Man ein Gast kam / schonet er zu nemen von seinen schafen vnd rindern / das er dem Gast etwas zurichtet / der zu jm komen war / vnd nam das schaf des armen Mans / vnd richtet zu dem Man der zu jm komen war. DA ergrimmet Dauid mit grossem zorn wider den Man / vnd sprach zu Nathan / So war der HERR lebt / der Man ist ein kind des tods / der das gethan hat [...]. DA sprach Nathan zu Dauid / Du bist der Man.

Schaut man genauer hin, so zeigt sich: Claudius erzählt eine Parabel, um die Heilige Schrift und ihre Schlüsselfunktion für das Heil der sündigen Menschheit in den Vordergrund zu rücken. Letztendlich handelt es sich aber um eine Gegenparabel zu Lessings im März 1778 innerhalb des Streites mit Goeze publizierter Parabel von den Grundrissen.⁹⁶ Sie erzählt von einem Palast, der als Chiffre für die innere Wahrheit des christlichen Glaubens steht, und dem Streit, der über diesen entbrennt. Die Einsichtigen laben sich daran, *daß die gütigste Weisheit den ganzen Palast erfüllet*,⁹⁷ während sich die anderen – und sie bilden die Mehrheit – über die Interpretation der kaum zu entziffernden verschiedenen Grundrisse streiten (– hinter ihnen verbergen sich die heiligen Schriften –) und dabei das Eigentliche, nämlich den Palast, aus den Augen verlieren. Als nun eines Nachts der Palast in Flammen steht, setzen alle ihre Kräfte daran, die Grundrisse aus dem Palast zu retten, anstatt auf die Idee zu kommen, es könnte sinnvoller sein, den Brand zu löschen. Mit anderen Worten: Lessing artikuliert hier in einer Parabel die Überzeugung, dass der Kern des christlichen Glaubens, mithin seine innere Wahrheit, nicht abhängig ist vom Buchstabenbestand der Bibel, sondern letzten Endes auch ohne diesen zu existieren fähig ist.

Hält man nun Claudius' parabolische Inschutznahme der Schlüsselhaftigkeit der Heiligen Schrift dagegen, wird – um es zugespitzt zu formulieren – deutlich: Claudius wendet das Lessing'sche Schwert der überführenden-narrativen Kritik gegen den Wolfenbütteler Hofrat. Oder anders: Claudius nutzt Lessings literarische Technik, um – diesem gewissermaßen den Spiegel vorhaltend – seine Kritik an dessen Geringschätzung des Buch-

⁹⁶ Vgl. G. E. Lessing, Eine Parabel. In: G. E. Lessing, Werke (Anm. 12), Bd. 8, S. 117–127.

⁹⁷ Ebd., S. 119.

stabens zur Sprache zu bringen. Sachlich-inhaltlich gesehen verfiicht Claudius dabei eine Position, die der Goeze'schen zumindest nahesteht. Anders als Goeze aber versteht es Claudius, sich auf die Ebene des von Lessing begonnenen gymnastischen Schlagabtausches zu begeben, während Goeze – wie gewohnt – fortfährt, lehrhaft-polemische Traktate zu schreiben.

Claudius steht über dem Streit. Das erlaubt es ihm unter anderem auch, die eigentliche hermeneutische Relevanz, die die Wunder innerhalb der Textur der Evangelien haben, herauszuarbeiten. Die in ihrem Streit gefangenen Kontrahenten indes kommen biblisch-theologisch nicht weiter. *Wer menschliche Weisheit sein läßt, was sie ist, sich aber bescheidet, daß es eine größere gebe und Gott Mittel und Wege haben könne, davon der Mensch nicht weiß, und daß eine Offenbarung über unsre Einsichten sein müsse, und das Unbegreifliche an ihr kein Flecken, sondern, wenn sie sonst das Gepräge göttlicher Liebe trägt, grade ihr Wahrzeichen und ihre Schöne sei, der ist besser daran und kann allen den Zänkereien unbekümmert zusehen und indes in seine Scheuren sammeln.*⁹⁸

Die Wunder sind nach Claudius Epiphanien des schlechthin Geistigen im Irdischen, Vorwegnahmen (Prolepsen) des Reiches Gottes im Jetzt, Konkretionen des Transzendenten in der Sinnlichkeit. Im sinnlich Wahrnehmbaren jetzt schon das Jenseitige erblicken zu lassen, ist das hermeneutische Programm des Claudius. Hierzu greift er zurück auf die Augustin'sche Sicht, der zufolge die empirische Wirklichkeit eine Unzahl von Spuren (vestigia) Gottes enthält und gleichnishaft über sich selbst hinausweist auf Höheres. Typisch für Claudius jedoch ist, dass er bei dieser Transposition nicht stehen bleibt, sondern sie stets umkehrt. Denn was folgt, ist die Retransposition des Jenseitigen ins Irdische. Sie vollbringt sich bei Claudius auf dem Wege der Poiesis, also der poetischen Vermittlung des Geistigen durch Sprache sowie durch Humor. Diese Technik der Rückübersetzung der Transzendenz in die Immanenz trägt der Sache nach die Signatur der Menschwerdung Gottes, der Inkarnation. Das scheinbar unmittelbare – und zuweilen biedermeierlich mißinterpretierte – Verhältnis, das Claudius zu den einfachen und alltäglichen Dingen der Lebenswelt hat, ist in Wahrheit Folge dieses poetischen Prozesses. Hiermit hat es auch zu tun, dass Claudius – wie mehrfach beobachtet worden ist⁹⁹ – für seine im höchsten

⁹⁸ Claudius, Werke, S. 442.

⁹⁹ Vgl. z. B. Hans-Albrecht Koch, '... ich habe so einige Grundsätze, denen ich schlechterdings nicht zu nahe trete.' Poetik im Dienste des Journalismus bei Matthias Claudius. In: Heinz Röl-

Maße kunstfertige poetische Technik die vor der Hand einfachste Gattung wählt – die journalistische Schreibe. Alltäglicher und banaler kann Poesie nicht verpackt werden: Poiesis in Knechtsgestalt.¹⁰⁰ Hierzu fügt sich, dass – wie Wolfgang Frühwald herausgearbeitet hat¹⁰¹ – Erfahrung bei Claudius nicht eine empirisch oder rationalistisch unmittelbare ist, sondern eine solche, die wiedergewonnen ist. Daher rührt auch Claudius' radikale Leibfreundlichkeit, das genaue Gegenteil von innerweltlicher Askese und pietistischer Kopfhängerei. Diese Lebenslust indes steht nicht unvermittelt neben dem Glaubensleben, nach dem Motto: Erst der Kirchgang, dann das Wirtshaus. Vielmehr ist die Lust am Leben Folge der Lust an Gott. Und so kommt es, dass Claudius in seinem *Trinklied* das Fürbittgebet an den Stammtisch verlegen kann: *Auf und trinkt! Brüder trinkt! / Denn für gute Leute / Ist der gute Wein, / Und wir wollen heute / Frisch und fröhlich sein. / Auf und trinkt! Brüder trinkt!:: / Stoßet an, und sprecht daneben: / ‚Alle Kranke sollen leben! / Herrlich ist's hier und schön! / Doch des Lebens Schöne / Ist mit Not vereint, / Es wird manche Träne / Unterm Mond geweint. / Herrlich ist's hier und schön!:: / ‚Allen Traurigen und Müden, / Gott geb' ihnen Freud' und Frieden!'¹⁰²*

Charakteristisch für Claudius also ist, dass er die Entgrenzung des Irdischen, in dem das Geistige aufscheint, in die entgegengesetzte Richtung kehrt und auf einmal das Besondere im Alltäglichen aufspürt: *Victoria! Victoria! / Der kleine weiße Zahn ist da.*¹⁰³ Jeder, der Kinder hat, weiß, wie es um die Unerhörtheit dieses vor der Hand ganz normalen Phänomens bestellt ist, auch wenn es sich letztlich nicht in Worte fassen lässt, sondern Staunen die Folge ist. Die Gewinnung der Lebenswelt, des auf den ersten Blick Unscheinbaren, des Bekannten – jedoch in Wahrheit aufgrund seiner Nähe Fremden¹⁰⁴ –, des Bäurischen, des kleinen Glücks ist bei Claudius Ergebnis

leke (Hg.), ‚Waltende Spur‘. Festschrift für Ludwig Denecke zum 85. Geburtstag. Kassel 1991, S. 101–109, hier: S. 102.

¹⁰⁰ Vgl. hierzu Annelen Kranefuß, *Die Gedichte des Wandsbecker Boten* (Palaestra 260). Göttingen 1973, S. 200–220.

¹⁰¹ Vgl. Wolfgang Frühwald, *Der Sonne und des Mondes Philosoph. Matthias Claudius in seiner Zeit*. In: F. Debus (Hg.), *Matthias Claudius* (Anm. 28), S. 13–40, hier: S. 23f.

¹⁰² Claudius, *Werke*, S. 129.

¹⁰³ Ebd., S. 172.

¹⁰⁴ Vgl. W. Frühwald, *Der Sonne und des Mondes Philosoph* (Anm. 101), S. 24.

dieser Doppelreflexion, dieser Enttrivialisierung des Alltäglichen.¹⁰⁵ Nur jemand, der diesen Prozess durchlaufen hat, findet Zugang zur Kindlichkeit des Gebetbuches Israels, in dem es zum Beispiel heißt: *Das Meer, das so groß und weit ist, da wimmelt's ohne Zahl, beide, grosse und kleine Tiere. Dasselbst gehen die Schiffe; da sind Walfische, die du gemacht hast, dass sie drinnen spielen* (Ps 104,25f.). Dies nimmt Claudius in seiner Darmstädter Zeit als poetisch-rhetorische inventio auf und erzählt: *Am Nordpol, hinter Frankfurt, soll Sommer und Winter hoch Schnee liegen, sagen die Gelehrten, und in den Hundstagen treiben da Eisschollen in der See, die so groß sind als die ganze Herrschaft Epstein, und tauen ewig nicht auf! und doch hat der liebe Gott allerlei Tiere da, und weiße Bären, die auf den Eisschollen herumgehen und guter Dinge sind, und große Walfische spielen in dem kalten Wasser und sind fröhlich.*¹⁰⁶

Das ist ganz nah dran am Sprachduktus etwa Paul Gerhardts:¹⁰⁷ *Die Glucke führt ihr Völklein aus, | der Storch baut und bewohnt sein Haus usw.*¹⁰⁸ So reden nur diejenigen, die nach der Transzendierung des Irdischen das Jenseitige reinkarnieren und hierbei nicht anders denn dichterisch mehr sprechen können.

¹⁰⁵ Vgl. zu dieser von Hans Blumenberg stammenden Kategorie Michael Moxter, Ungenauigkeit und Variation. Überlegungen zum Status phänomenologischer Beschreibungen. In: Franz Josef Wetz und Hermann Timm (Hg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg* (Suhkamp-Taschenbuch, Wissenschaft 1422). Frankfurt a. M. 1999, S. 184–203.

¹⁰⁶ Claudius, Werke, S. 120.

¹⁰⁷ Insofern ist es nicht nur berechtigt, sondern notwendig, Claudius mit Paul Gerhardt vergleichend zu interpretieren. Vgl. hierzu Volker Stolle, *Sonne und Mond. Naturerleben und Gotteserfahrung bei Paul Gerhardt und Matthias Claudius* (Oberurseler Hefte 29). Oberursel 1995, wo Claudius' Stellung zur zeitgenössischen Naturfrömmigkeit und -dichtung allerdings gar nicht in den Blick genommen wird.

¹⁰⁸ Evangelisches Kirchengesangbuch (EKG) 371,4; Ev. Gesangbuch (EG) 503,4 (Paul Gerhardt 1653).



Abb. 1: Matthias Claudius (Bleistiftzeichnung von Caroline Claudius, um 1800)



Abb. 2: Matthias Claudius (Lithographie von Otto Speckter, o. J.)

Matthias Claudius, der „Wandsbecker Bothe“¹

Franklin Kopitzsch

Die kürzeste Biographie des Matthias Claudius schrieb ein bedeutender Autor unserer Tage, Wolfgang Koeppen: „In Reinfeld in Holstein ist Matthias Claudius geboren, in dem Pfarrhaus aus moosverwachsenen Backsteinen, unter den hohen Linden, in ihrem Sommerduft, am Ufer der träumenden Teiche, und der Mond steht wie 1740 über der Gemeinde. Wie ist die Welt so stille und in der Dämmerung Hülle so traulich und so hold, als eine stille Kammer, wo ihr des Tages Jammer verschlafen und vergessen sollt! Der Mond ist aufgegangen. Reinfeld war ein Ort, zu verschlafen und zu vergessen. Matthias Claudius studierte in Jena Theologie, verwarf die Gottesgelahrtheit, hielt sich an die Rechtswissenschaft, entwurzelte, lebte, ein zorniger junger Mann, in Kopenhagen, wandelte, ein Gescheiterter, ein Träumender, in Reinfeld am Ufer der Teiche, gab unter dem Namen Asmus in Wandsbek eine poetische Zeitung heraus, enttäuschte als Redakteur in Darmstadt, ließ des Asmus, des Wandsbeker Boten omnia sua secum por-

* Aus: ZHG 77. 1991, S. 23-35.

¹ Für den Druck überarbeitete und mit Nachweisen versehene Fassung des Vortrages zur Eröffnung der Ausstellung „Matthias Claudius 1740–1815“ im Museum für Hamburgische Geschichte am 14. August 1990. Grundlegend: Matthias Claudius, Sämtliche Werke, Textredaktion Jost Perfahl. Mit Nachwort und Bibliographie von Rolf Siebke. Anmerkungen von Hansjörg Platschek. München ⁷1989. Neben dem Nachwort von Rolf Siebke, ebd. S. 973–989, führen jetzt zwei Arbeiten von Wissenschaftlern, die die Claudius-Forschung mit ihren Untersuchungen vorangebracht haben, in Leben und Werk ein: Reinhard Görisch, Matthias Claudius oder Leben als Hauptberuf. Hamburg, Freiburg/Schweiz 1985; Herbert Rowland, Matthias Claudius, München 1990. Weiterführend auch Helmut Glagla und Dieter Lohmeier (Hg.), Matthias Claudius 1740–1815. Ausstellung zum 250. Geburtstag. Heide 1990.

tans erscheinen, sah die Schullehrer sich des Werkes bemächtigen, wurde strenger Revisor einer Bank und starb als grämlicher Pietist.“²

Entspricht, so ist zu fragen, der von Koeppen skizzierte Lebenslauf dem Wirken des „Wandsbecker Bothen“? Ist, nach zwei Jahrhunderten, die Auseinandersetzung mit ihm und seinem Schaffen lohnend, die Würdigung durch eine große Ausstellung gerechtfertigt?

In Reinfeld, einem Flecken im kleinen Herzogtum Holstein-Plön, wurde Claudius am 15. August 1740 geboren. Sein Vater war Pastor und stammte aus einer Familie, die seit dem späten 16. Jahrhundert vielfach Geistliche gestellt hatte. Seine Mutter kam aus einer Flensburger Kaufmanns- und Ratsherrenfamilie. Mit seinem ein Jahr älteren Bruder Josias wuchs Matthias zwischen Schloss und Pastorat, Wäldern, Gärten und Teichen auf, wurde vom Vater und in der Schule des Organisten unterrichtet. 1755 zogen die beiden Brüder in die Residenz, nach Plön, um die dortige Lateinschule zu besuchen. Vier Jahre später wanderten sie ins thüringische Jena, der bevorzugten Universität namentlich der unbemittelten holsteinischen Theologiestudenten. Beide Brüder erkrankten dort 1760 an den Blattern, den Pocken. Die Trauer um den Verlust des Bruders führte zu Matthias' ersten Dichtungen. Als Mitglied der „Teutschen Gesellschaft“, einer der vor allem in Hochschulstädten wirkenden Vereinigungen zur Pflege von Sprache und Literatur, fand er Zugang zur Welt der Poesie und Prosa. Von der *Gottesgelehrtheit* wandte sich der Student ab, wohl weil er sich den Anforderungen des Pastorenamtes gesundheitlich nicht gewachsen fühlte. Das Studium der Jurisprudenz, der Kameralistik und der Geschichte schloss er nicht ab.

1762 kehrte er ins Elternhaus zurück. „Tändeleien und Dichtungen“ brachte er mit, ein von der Kritik dann ziemlich ungnädig aufgenommenes Bändchen mit Versuchen im Stil jener Jahre des Rokoko. 1764/65 war Claudius als Sekretär in Kopenhagen tätig, gesellte sich zum Kreis um Friedrich Gottlieb Klopstock, empfing literarische Anregungen, begeisterte sich wie der „Messias“-Dichter für das Schlittschuhlaufen und gewann Einblicke in den von Johann Hartwig Ernst Graf von Bernstorff geprägten aufgeklärten Absolutismus des dänischen Gesamtstaates, zu dem seit 1761 auch seine engere Heimat gehörte, denn das kleine Plöner Herzogtum war an den kö-

² Wolfgang Koeppen, *Nach Rußland und anderswohin. Empfindsame Reisen*. Frankfurt a. M. 1973, S. 7f., hier S. 7. Die Erstausgabe erschien 1958 in Stuttgart. In Koeppens Text, einer Auseinandersetzung mit dem deutschen Weg im 20. Jahrhundert, spiegelt sich das in den fünfziger Jahren vorherrschende Claudius-Bild deutlich wider.

niglichen Anteil des Herzogtums Holsteins zurückgefallen. Als sein Dienstherr sich aus dem General-Kriegs-Direktorium zurückzog, wandte sich der Sekretarius erneut nach Reinfeld. Drei Jahre verbrachte er wiederum im Elternhaus. Dann endlich fand sich in Hamburg eine Aufgabe für ihn.

Wohl auf Empfehlung der Kopenhagener Freunde und Bekannten, die mit Hamburger Aufklärern eng verbunden waren, wurde er 1768 an ein im Vorjahr begründetes Zeitungsunternehmen berufen, in dem die „Hamburgische Neue Zeitung“ und die „Hamburgischen Adreß-Comtoir-Nachrichten“ erschienen. Für letztere wurde Claudius tätig. Begierig nahm er auf, was ihm Hamburg bot: Musik und Theater, Begegnungen im Kreis der Aufklärer, Gespräche mit Carl Philipp Emanuel Bach, Gotthold Ephraim Lessing und Johann Gottfried Herder. Mit seinen eigenen Beiträgen für die „Adreß-Comtoir-Nachrichten“ knüpfte er zunächst an die gerade in Hamburg stark ausgeprägte Tradition der Moralischen Wochenschriften an. „Claudius kommt es in seinen Beiträgen zum Feuilleton nicht auf die Aktualität des Tages, sondern gleichsam auf eine immerwährende Aktualität an.“³ Bald fand der Redakteur seine Sprache, seinen unverwechselbaren Stil. Deutlich wird dies in seiner Würdigung der „Minna von Barnhelm“, mit der er zugleich auf originelle und überzeugende Weise im von Johan Melchior Goeze, dem streitbaren orthodoxen Hauptpastor von St. Katharinen, ausgelösten Streit über die Sittlichkeit der Schaubühne Stellung bezog. In der Lyrik ist sein „Wiegenlied beym Mondschein zu singen“ zu nennen, das er in der ersten Nummer des Jahrgangs 1770 zwischen den Wechselkursen und Vermischten Nachrichten präsentierte. Am 1. Oktober 1770 verabschiedete sich Claudius von seinen Lesern. Meinungsverschiedenheiten mit dem Verleger dürften zu seinem Ausscheiden aus der Redaktion geführt haben.

Doch diesmal musste er nicht nach Reinfeld zurückkehren. Sein Freund Johann Joachim Christoph Bode wollte in Wandsbek im Einverständnis mit dem neuen Gutsherrn, Heinrich Carl Schimmelmann, eine neue Zeitung herausbringen. Der „Wandsbecker Bothe“ trat an die Stelle des übelbeurteilten „Wandsbeckischen Mercurus“, der sich zum Ärger der Hamburger Ratsherren mit genüßlicher Wonne der hansestädtischen Skandale und

³ Hans-Albrecht Koch, Matthias Claudius und Hamburg. Eine Skizze. Mit unveröffentlichten Quellen. In: ZHG 63. 1977. S. 181–204, hier S. 189.

Skandälchen angenommen hatte. Was der „Adreßcomtoirnachrichtenschreiber“ begonnen hatte, setzte der „Wandsbecker Bothe“ fort. Besondere Beachtung verdient sein Beitrag zur Weiterentwicklung der Zeitungssprache, seine Hinwendung zum Publikum, zu seinen Lesern. Es ist kein Zufall, dass Christian Friedrich Daniel Schubart, der gleich ihm in den siebziger Jahren an dieser Erneuerung teilhatte, den „Bothen“ schätzte.⁴

Neben Beiträgen von „immerwährender Aktualität“ enthalten die beiden von Claudius betreuten Blätter zahlreiche von ihm verfasste, redigierte und übernommene Artikel, in denen sich Tagesaktualität und Zeitbezug widerspiegeln. So unterstützte er damals keineswegs selbstverständliche, oft umstrittene Reformen. Eigenes Erleben dürfte zu seinem Interesse an den Pockenimpfungen beigetragen haben. Über die bahnbrechenden Impfungen im Hamburger Waisenhaus berichteten die „Adreß-Comtoir-Nachrichten“ noch vor dem „Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten“. Soziale Innovationen wie Rettungsanstalten für im Wasser Verunglückte und Witwenkassen erhielten seine Unterstützung ebenso wie pädagogische Reformen. „Seinen“ Zeitungen ist zu entnehmen, dass Claudius mit Hamburger und Altonaer Aufklärern wie Georg Ludwig Ahlemann, Julius Gustav Alberti, Johann Bernhard Basedow, Johann Georg Büsch und Martin Ehlers in enger Verbindung stand, dass er auch Reformen „im Lande“ wie Jacob Jochims in Meldorf und Ernst Christian Trapp in Itzehoe kannte oder doch von ihrer Arbeit wusste. Wo es um die „Verbesserung“ von Staat und Kirche ging, nahm Claudius werbend und unterstützend Anteil. Den „Patriotismus“, das auf das Gemeinwesen gerichtete Reformstreben, welches in Hamburg wie im dänischen Gesamtstaat und seinen Teilen sich regte, teilte er aus Überzeugung. Mit dem 1773 im „Bothen“ und 1774 im Göttinger „Musen Almanach“ veröffentlichten Gedicht „Der Schwarze in der Zuckerplantage“ nahm Claudius Stellung zum Sklavenhandel, an dem auch der Wandsbeker Gutsherr partizipierte.⁵

Eigenständige Positionen bezog er in den Auseinandersetzungen zwischen Goeze und Alberti um den Religionsunterricht, in der Kontroverse

⁴ Annette Gerlach, Die Arbeit am „Wandsbecker Bothen“. In: H. Glagla, D. Lohmeier, Claudius (Anm. 1), S. 97–111, hier S. 111.

⁵ M. Claudius, Werke (Anm. 1), S. 17–18. – Zu Schimmelmann grundlegend: Christian Degn, Die Schimmelmanns im atlantischen Dreieckshandel. Gewinn und Gewissen. Neumünster 1974.

zwischen Johann Caspar Lavater, Georg Christoph Lichtenberg und Moses Mendelssohn, die der Züricher Pastor mit seiner Aufforderung an den Berliner Philosophen ausgelöst hatte, das Christentum zu widerlegen oder zu konvertieren, im Fragmentenstreit und im Disput über Lessings Spinozismus, den Friedrich Heinrich Jacobi und Mendelssohn führten. Claudius mahnte zu Toleranz und gegenseitigem Verstehen. Lessing begegnete er mit Respekt und Hochachtung, auch wenn er ihm nicht in allem folgen konnte. Für diese Mitmenschlichkeit und Solidarität war ihm der Wolfenbütteler Bibliothekar dankbar.⁶ Mit Lessings „Ernst und Falk“, den „Gesprächen für Freymäurer“, berührt sich Claudius' Sicht der Freimaurer, *Menschen ..., die in allen Landen wie wohlthätige stille Schutzengel dem übrigen Menschengeschlecht unsichtbar hinterm Rücken stünden,*⁷ die wahre Wohltätigkeit übten.

1774 trat der „Bothe“ der Hamburger Johannisloge „Zu den drei Rosen“ bei, jener Loge, der sich 1771 Lessing angeschlossen hatte. Wie dieser wurde auch Claudius in einer Sitzung zum Lehrling, Gesellen und Meister befördert. 1778 wurde Claudius Mitglied auch der Andreasloge „Fidelis“.⁸ In den siebziger Jahren gehörte er einer weiteren Hamburger Vereinigung an, der „Gesellschaft der Theaterfreunde“.⁹ Dieser Freundeskreis unterstützte Friedrich Ludwig Schröder bei seinem Bemühen, das Schauspielhaus am Gänsemarkt zur führenden deutschen Bühne emporzubringen.

In der Konkurrenz mit den Hamburger und Altonaer Zeitungen musste der „Wandsbecker Bothe“, das Einmannunternehmen ohne festes Korrespondentennetz, unterliegen. Mit dem fünften Jahrgang endete das ambitionierte Projekt, einige Monate zuvor war Claudius bereits ausgeschieden. Dank Herders Vermittlung fand sich eine neue Aufgabe. 1776 trat er das gut dotierte Amt eines Oberlandkommissars in Darmstadt an, berufen zur Mitwirkung am Reformprogramm des führenden Staatsmannes Friedrich

⁶ Rolf Siebke, Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) und Matthias Claudius (1740–1815). In: Matthias-Claudius-Gymnasium, Mitteilungsblatt 33. 1981, S. 42–49. – Karl Heinrich Rengstorf, Claudius und Lessing. In: Günter Schulz (Hg.), Lessing und der Kreis seiner Freunde. Heidelberg 1985, S. 151–192.

⁷ M. Claudius, Werke (Anm. 1), S. 804–805, hier S. 805.

⁸ Friedrich Kneisner, Matthias Claudius als Logenbeamter. In: Zirkelcorrespondenz der Großen Landesloge der Freimaurer von Deutschland 33. 1904, S. 57–62.

⁹ Berthold Litzmann, Friedrich Ludwig Schröder, Ein Beitrag zur deutschen Litteratur- und Theatergeschichte. 2 Bde. Hamburg, Leipzig 1890–1894, hier: 2. Bd., S. 63 ff.

Carl von Moser. *Die Landkommission*, schrieb er einem Freund am 28. Juni 1776, *ist vom Landgrafen zur Verbesserung des allgemeinen Nahrungsstandes und Policeywesens angeordnet worden, wie Er Sich Selbst in Seinen Decreten darüber ausdrückt, und hat wirklich die Absicht, freilich wohl auch mit der Zeit die Einkünfte der Fürsten zu verbessern, doch fürerst u. hauptsächlich die Unterthanen zu fördern und zu helfen in allen Leibesnöthen.*¹⁰ Auch in die Invalidenkommission wurde Claudius berufen. Im Verlag der Invaliden-Anstalt erschien am 1. Januar 1777 erstmals die ihm anvertraute „Hessen-Darmstädtische privilegierte Land-Zeitung“, die er mit dem „Neujahrswunsch“ des „alten lahmen Invaliden Görgel“, einer der vielen von ihm erfundenen und klug für sein Werk genutzten Figuren, eröffnete. Das Los der bedrückten und gequälten Bauern zu erleichtern, riet er den Fürsten an.

Diese sollten ... *nach Gerechtigkeit, / Nach Menschlichkeit und Wohlthun dürsten, / Der Fürsten Ehrenkleid!*¹¹ Missgunst und Neid der einheimischen Beamten dürften zum Scheitern im neuen Amt ebenso beigetragen haben wie Claudius' Schwierigkeiten, sich einzufügen und anzupassen. Darmstadts Klima bekam ihm nicht – meteorologisch wie politisch –, er verließ die hessischen Dienste und kehrte nach Wandsbek zurück.

Wandsbek wurde zum endgültigen Domizil, zur Heimat für fast vier Jahrzehnte. Hier hatte er 1772 Rebecca Behn, die Tochter eines Zimmermanns, geheiratet, hier wuchsen die Kinder heran, hier entstanden zwischen 1775 und 1812 die acht Teile des „Wandsbecker Bothen“, der Claudius im eigenen wie im Verständnis der Zeitgenossen blieb. Im dritten Teil publizierte er 1778 das „Schreiben eines parforcegejagten Hirschen an den Fürsten, der ihn parforcegejagt hatte“, eine Kritik an der Jagdleidenschaft, der auch in Hessen-Darmstadt gefrönt wurde, und ein Plädoyer für die

¹⁰ Rudolf Bülck, Unbekanntes von Matthias Claudius. In: Nordelbingen 4. 1925, S. 112–126, hier S. 121.

¹¹ Hessen-Darmstädtische privilegierte Land-Zeitung 1777. Faksimileausgabe des von Matthias Claudius redigierten Teils und Nachlese aus dem ersten Jahrgang (1777). Ausgewählt und mit einem Nachwort hg. v. Jörg-Ulrich Fechner. Darmstadt 1978. Nr. 1 vom 1. Januar, erste und zweite Seite, hier erste Seite. – M. Claudius, Werke (Anm. 1). S. 120–121, hier S. 120. – Zu Claudius' Darmstädter Zeit: Jörg-Ulrich Fechner, Nachwort In: Hessen-Darmstädtische privilegierte Land-Zeitung 1777. Faksimileausgabe des von Matthias Claudius redigierten Teils und Nachlese aus dem ersten Jahrgang (1777). Ausgewählt und mit einem Nachwort hg. v. Jörg-Ulrich Fechner. Darmstadt 1978, S. 217–278. – Zur Landkommission und Mosers Scheitern: Elisabeth Sundermann, Friedrich Carl von Moser und die „Landkommission“. In: Darmstadt in der Zeit des Barock und des Rokoko. 1. Bd. Darmstadt 1980, S. 344–348.

Ehrfurcht vor der Kreatur. Mit Recht haben Peter Glotz und Wolfgang R. Langenbucher diesen Text 1965 in ihre „Versäumten Lektionen“ aufgenommen.¹² Im dritten Band des „Asmus omnia sua secum portans“ findet sich auch die „Nachricht von meiner Audienz beim Kaiser von Japan“, in der Claudius erklärte: *Menschenblut schreiet zu Gott und ein Eroberer hat keine Ruhe.*¹³ Der Bayerische Erbfolgekrieg, in dem sich 1778/79 Preußen und Österreich gegenüberstanden, rief den „Bothen“ auf den Plan. Sein „Kriegslied“ beschwor die Grausamkeit der Waffengänge, Verstümmelung und Tod der Soldaten, Not und Elend der Hinterbliebenen, „Ein Lied nach dem Frieden“ pries die Verständigung der streitenden Parteien, erklärte Heldenruhm und Ehre zum Wahn, lobte das landesväterliche Wirken im Frieden.¹⁴ Im Nachruf „Auf den Tod der Kaiserin“ Maria Theresia, der 1780 in der „Hamburgischen Neuen Zeitung“ erschien, schrieb er: *Sie machte Frieden! Das ist mein Gedicht. / War ihres Volkes Lust und ihres Volkes Segen, / Und ging getrost und voller Zuversicht / Dem Tod als ihrem Freund entgegen. / Ein Welteroberer kann das nicht. / Sie machte Frieden! Das ist mein Gedicht.*¹⁵

Claudius politischer Erfahrungsraum war in erster Linie der dänische Gesamtstaat, sein Ideal das dänische Modell des aufgeklärten Absolutismus in der Ära des älteren und des jüngeren Bernstorff. Als Vater seiner Untertanen sollte der Herrscher regieren, in christlicher Verantwortung, Gerechtigkeit üben und Menschlichkeit praktizieren. Die zunehmende Politisierung der Aufklärung, ihre Polarisierung und Differenzierung änderten an dieser Grundüberzeugung nichts. Aus Überzeugung und aus Dankbarkeit wusste sich Claudius dem Gesamtstaat verpflichtet. Mit Übersetzungen und den Bänden des „Asmus“, mit dem Unterricht auch der Kinder von Freunden, mit Zuwendungen von Gönnern und Verehrern versuchte der „Bothe“ nach der Rückkehr aus Darmstadt die Existenz seiner Familie zu sichern.

Seit 1785 gewährte ihm der dänische Kronprinz Friedrich eine jährliche Pension von 200 Talern. 1788 übertrug er Claudius auf erneute Bitten um Unterstützung hin das Amt eines Revisors an der Schleswig-Holsteinischen

¹² M. Claudius, Werke (Anm. 1), S. 156–157. – Peter Glotz. und Wolfgang R. Langenbucher (Hg.), Versäumte Lektionen. Entwurf eines Lesebuchs. Gütersloh 1965, S. 258.

¹³ M. Claudius, Werke (Anm. 1). S. 131–149, hier S. 149.

¹⁴ Ebd., S. 236 (Kriegslied) und S. 218–220 (Ein Lied nach dem Frieden).

¹⁵ Ebd., S. 230, dazu Anm. auf S. 1025.

Speciesbank in Altona, das 800 Taler im Jahr einbrachte. Einmal im Quartal und zur Jahresabrechnung stellte sich der „Bothe“ fortan in Altona, der nach Kopenhagen größten Stadt des Gesamtstaates, ein. Sein neues Amt veranlasste ihn zu Schriften, mit denen er Neuerungen im Geld- und Steuerwesen erklärte und rechtfertigte. Koeppen hat ihn mit Recht einen „strengen Revisor“ genannt. Ende 1799 kritisierte er in einem Brief an den Grafen Ernst Schimmelmann die „Wechsel-manœuvres“ königlicher Institute.¹⁶ Hätten sich Noten- und Landesbanken des frühen Vorkämpfers ihrer Eigenständigkeit erinnert, gäbe es im Jubiläumsjahr neben der Sondermarke der Bundespost wohl auch eine Münze für den „Bothen“!

Die Französische Revolution lehnte Claudius ab. Er vertraute weiter auf den Appell an Herrscher und Mächtige, sah Besserung nur durch den einzelnen Menschen selbst. Volkssouveränität und Verfassung, Gesetze als Beförderer des Wandels blieben ihm fremd. Mehrfach griff er mit Stellungnahmen in die politische Diskussion ein. In Schleswig-Holstein war er der konservative Widerpart der Freunde der Revolution, insbesondere des liberalen Beamten und Publizisten August Hennings. Diese hielten vor allem an der Pressefreiheit fest, die in den Herzogtümern noch galt und die der „Bothe“ nun in Frage stellte. Offensichtlich blieben Claudius' Äußerungen nicht ohne Echo.¹⁷ Rückhalt fand er im gegenaufklärerischen Emkendorfer Kreis um Fritz und Julia Reventlow. Als Fritz Reventlow Kurator der Universität Kiel wurde und in das der Aufklärung verpflichtete, erfolgreich arbeitende Lehrerseminar eingriff, unterstützte ihn 1805 der „Bothe“ mit einer Schrift in niederdeutscher Sprache, die er der erhofften größeren Breitenwirkung wegen wählte. Die Befreiungskriege begrüßte der greise Claudius, doch mahnte er im Juni 1814, ruhm- und ehrenvoll sei es, im

¹⁶ Matthias Claudius, Botengänge. Briefe an Freunde. g. v. Hans Jessen. Witten/Ruhr ²1965, S. 413–415, hier S. 414. Im Register wird auf S. 526 irrtümlicherweise Heinrich Graf Schimmelmann als Empfänger genannt, der bereits 1782 verstorben war.

¹⁷ Vgl. den Brief von August Hennings an Gerhard Anton von Halem vom 13. Januar 1795. In: Gerhard Anton von Halem, Gerhard Anton v. Halem's Selbstbiographie: nebst einer Sammlung von Briefen an ihn. Bearb. v. Ludwig Wilhelm Christian v. Halem und hg. v. C[hristian] F[riedrich] Strackerjan. Nachdruck der Ausgabe Oldenburg 1840. Bern 1970, S. 171–172. – Halem widmete Claudius 1815 einen poetischen Nachruf in den „Neuen Schleswig-Holsteinischen Provinzialberichten“. Dazu Franklin Kopitzsch, Gerhard Anton von Halem's Beziehungen zu Hamburg. In: Klaus-Peter Müller, Karl-Heinz Ziessow (Bearb.), Im Westen geht die Sonne auf. Justizrat Gerhard Anton von Halem auf Reisen nach Paris 1790 und 1811. Aufsätze. Oldenburg 1990, S. 55–61, hier S. 59.

Notfall die Waffen zu erheben, doch ehrenvoller, sie wieder abzulegen.¹⁸ In seiner „Predigt eines Laienbruders zu Neujahr 1814“ hatte er der Hoffnung Ausdruck verliehen, dass es an der Zeit sei, *einen von Grund aus neuen Bau des Reichs Gottes zu gründen*,¹⁹ dass Gottes Botschaft in Hütten und Palästen erkannt und die Welt *eine Herberge würde, wo man sich behilft*.²⁰

Das Kriegsgeschehen hatte Claudius und die Seinen im August 1813 zur Flucht aus Wandsbek getrieben. Westensee, Lütjenburg, Kiel und Lübeck waren die Stationen der folgenden Monate. Im Mai 1814 kehrten sie nach Wandsbek zurück. Der kranke Claudius musste sich schon bald nach Hamburg begeben, wo ärztliche Hilfe und Pflege sicher waren. Im Oktober nahm er noch an der Gründungsversammlung der „Hamburg-Altonaischen Bibelgesellschaft“ teil. Am 21. Januar 1815 verstarb er im Hause seines Schwiegersohnes, des Buchhändlers Friedrich Perthes, am Jungfernstieg.

Wer Claudius würdigt, muss seine Frau Rebecca einbeziehen. Im „Neuen Nekrolog der Deutschen“ wurde die 1832 verstorbene Gattin des „Bothen“ als *eine in nahen und fernen Kreisen verehrte Frau* beschrieben. *Sie lebte bis zu ihrem Tode in demselben bescheidenen Bauerhäuschen des durch ihren Gatten berühmt gewordenen Wandsbeck, wo Beide einst in der Blüthenzeit des Wandsbecker Boten so herzliche Freundschaft gegen Alle übten, die über ihre Schwelle traten. Es gehörte damals zur Mode des Tages, daß jeder Hamburg besuchende Fremde auch nach Wandsbeck hinüberwanderte. Die Wohnstube des gastfreundlichen Claudius wimmelte gewöhnlich von Köpfen und gab es keine Stühle und Schämel zum Niederlassen für die Anwesenden mehr, so rückte das heitere Wirthspaar unbefangen eine Commode von ihrer Stelle fort, oder man nahm in dem Hause des Patriarchen da Platz, wo man ihn gerade finden konnte. Was Küche und Keller boten, Milch, Obst, Brot u.s.w. wurde vorgesetzt und nur Eins, Heiterkeit und Frohsinn, dafür verlangt*.²¹

Claudius' Werk darf nicht aufgrund der immer noch zahlreichen Anthologien beurteilt werden. Nur wenn sein gesamtes Schaffen zugrunde gelegt wird, ist ein gerechtes Urteil möglich. Auffallend ist die Vielfalt der Formen, des Ausdrucks und der Themen. Die neuere Forschung hat zu Recht

¹⁸ M. Claudius, Werke (Anm. 1), S. 965–967: Die zurückgekehrten Vaterlandskämpfer.

¹⁹ Ebd., S. 691–700, hier S. 698.

²⁰ Ebd., S. 700.

²¹ Neuer Nekrolog der Deutschen, 10. 1834, 2. Teil, Ilmenau 1834, S. 954.

darauf hingewiesen, dass die Bände des „Asmus“ jeweils im Zusammenhang, als Kompositionen betrachtet werden können, dass ferner Bild und Text aufeinander bezogen waren.²² Sie hat auch zu zeigen vermocht, dass Claudius „sorgfältig ... gefeilt hat“, „bewußt ... plante und durchführte“.²³ Reinhard Görisch, der Claudius eine knappe und überzeugende Monographie mit dem treffenden Nebentitel „Leben als Hauptberuf“ widmete, betonte, dass des Dichters „ungewöhnliche Lebensauffassung und das Unverkennbare und Besondere seines Werks größtenteils unlösbar zusammenhängen; in diesem Werk ist gestaltet, worauf es Claudius ankommt: auf gelebtes Leben, auf Daseinsfreude im Wissen um die Vergänglichkeit alles Irdischen, auf Alltagserfahrungen und ihre Sinngebung durch den Menschen in der Verantwortung vor Gott – nicht interessiert ist er hingegen an einer Karriere und an großen Würfen.“²⁴

Der feste Grund seines Wirkens war der Glaube der Väter, waren die Bibel und das Gesangbuch, dessen Veränderungen und Erneuerungen er mit großem Misstrauen wahrnahm. Claudius war Lutheraner ohne Enge. Religiöse Strömungen seiner Zeit, der Aufklärung, des Pietismus, der Erweckungsbewegung wirkten auf ihn ein. Bemerkenswert war seine Toleranz anderen christlichen Konfessionen und fremden Religionen gegenüber. Den zunehmenden Rationalismus in der eigenen Kirche lehnte er jedoch ab. Einer der für ihn bezeichnendsten Texte im „Asmus“ ist der Beitrag „Über einige Sprüche des Prediger Salomo“.²⁵ Claudius war ein Prediger Salomo seiner Zeit, der Freude und Trauer, Geborgenheit und Einsamkeit, Lebensmut und Wissen um die Endlichkeit der irdischen Existenz auf seine ganz eigene Weise darzustellen wusste. Im Chor der Literaten und Publizisten des 18. und frühen 19. Jahrhunderts hat er eine unverwechselbare Stimme.

²² Exemplarisch: Jörg Schönert, „Wie können sie alle Tage das Elend so ansehen?“ Matthias Claudius: „Der Besuch im St. Hiob zu ***“. Aufklärung als Selbstbegrenzung von Erfahrung. In: Inge Stephan, Hans-Gerd Winter (Hg.), Hamburg im Zeitalter der Aufklärung. Berlin, Hamburg 1989, S. 333–356.

²³ Exemplarisch: Rolf Siebke, Matthias Claudius' Gedicht „Der Mensch“ – im Zusammenhang mit dem Gesamtwerk (besonders „Asmus“ IV) und dem lebensgeschichtlichen Hintergrund. In: Georg-Wilhelm Röpke (Hg.), In Wandsbek zu Hause. Essays zur Würdigung des ‚Wandsbecker Boten‘ Matthias Claudius im Gedenkjahr 1990. Hamburg 1990, S. 86–101, hier S. 87.

²⁴ R. Görisch, Claudius (Anm. 1), S. 37.

²⁵ M. Claudius, Werke (Anm. 1), S. 240–246.

Der dänische Schriftsteller Jens Baggesen schrieb 1789 über die Metropole an Elbe und Alster: *Hamburg ist nicht der Tempel der Musen, es ist ihre Herberge, und die Grazien wohnen dort nicht, sie logieren.*²⁶ Logisgäste waren Georg Friedrich Händel, Johann Sebastian Bach und Gotthold Ephraim Lessing. Doch nahmen im 18. Jahrhundert auch manche Künstler auf Dauer Quartier: Barthold Hinrich Brockes, Friedrich von Hagedorn, Georg Philipp Telemann, Carl Philipp Emanuel Bach, Friedrich Ludwig Schröder und – wenn das nahe Wandsbek einbezogen wird – Matthias Claudius. Mit Brockes wurde 1720, vor 270 Jahren, zum ersten und bislang auch letzten Mal ein Mann der Künste, ein Poet in den Senat gewählt. Man mag ausrechnen, wann der nächste im Senatsgehege Platz nehmen wird! Werden Brockes' und Claudius' Werke, der „Patriot“ und der „Wandsbecker Bothe“ betrachtet, so zeigt sich, wie stark sich in der Zeit der Aufklärung in Literatur und Publizistik sprachliche Gestaltungs- und Ausdruckskraft weiterentwickelt hat. Hamburger Schriftsteller und Literaten waren daran nicht unmaßgeblich beteiligt.

Kulturgeschichte ist Teil der Stadtgeschichte. Sie zu veranschaulichen, gehört zu den Aufgaben des historischen Museums. Die Matthias Claudius-Ausstellung ist ein wichtiger Baustein auch für die Darstellung des 18. und frühen 19. Jahrhunderts in der ständigen Präsentation des Museums für Hamburgische Geschichte. Erfreulich ist das gute Zusammenwirken des Museums und der Schleswig-Holsteinischen Landesbibliothek. Hamburg und Schleswig-Holstein würden sich ein großes Verdienst erwerben, wenn sie eine historisch-kritische Ausgabe der Briefe des „Wandsbecker Bothen“, die dringend erforderlich ist, förderten.

Zwei Zeugnisse aus der Wirkungsgeschichte sollen die kurze Einführung in Leben und Werk des Matthias Claudius beschließen. Der als Gewährsmann allerdings nicht ganz zuverlässige Hamburger Schriftsteller und Maler Johann Peter Lyser besuchte im Frühjahr 1830 in Wandsbek den sich dort aufhaltenden Heinrich Heine. Lyser erwähnte im Gespräch auch Claudius, den Heine nicht zu kennen behauptete. Schließlich machten sie sich auf zu einem Spaziergang. *Zu meiner Verwunderung schlug Heine den Weg nach dem Gottesacker ein, wo er einige Worte mit dem Totengräber wechselte und sodann mit mir zwischen den Gräberreihen hinschlenderte. Plötzlich hielt er*

²⁶ Jens Baggesen, *Das Labyrinth oder Reise durch Deutschland in die Schweiz 1789*. München 1986, S. 65.

an, druckte mir lächelnd die Hand und deutete auf einen Grabhügel, über welchen sich ein einfacher Stein erhob – es war das Grab des Wandsbeker Boten Matthias Claudius, genannt Asmus, und als ich überrascht und gerührt von dieser zarten Aufmerksamkeit den Freund anblickte – lächelte er und eine Thräne glänzte in seinem Auge. – Und derselbe Heine, der mich kurz zuvor damit hatte necken wollen, daß er vorgab, von dem alten Claudius nicht zu kennen, zitierte jetzt die Worte desselben:– Sie haben / Einen guten Mann begraben, / Und mir war er mehr.²⁷

Ein Jahr später reiste der dänische Schriftsteller Hans Christian Andersen nach Hamburg: *In der Morgenstunde kamen wir alle mit heilen Gliedern in Wandsbek an. Hier hat Claudius gelebt und gedichtet; ich dachte an Andreas und Anselmus, die Sonne schien mir ins Gesicht und ließ mir das Wasser in die Augen treten. Fast wäre ich an dem Gebäude, in dem die Zahlenlotterie gezogen wird, vorbeigefahren, ohne es zu bemerken, aber hier gibt es trotzdem genug Gedanken, die als unselige Geister diesen Ort umschweben und über den verlorenen Mamon heulen. Claudius und die Zahlenlotterie – das sind doch zwei Sehenswürdigkeiten in einer kleinen Stadt, und, weiß Gott, sie ähneln sich nicht im geringsten!²⁸*

²⁷ H[einrich] H[ubert] Houben (Hg.), Gespräche mit Heine. Frankfurt a. M. 1926, S. 164–169, hier S. 168. Zu Lysers Glaubwürdigkeit ebd., S. 130. – Alfred Pohlmann, Unser Wandsbek. Geschichte und Geschichten aus sieben Jahrhunderten. Hamburg 1975, S. 187–190, hier S. 190.

²⁸ Hans Christian Andersen, Die frühen Reisebücher. Fußreise von Holmens Kanal zur Ostspitze von Amager in den Jahren 1828 und 1829. Schattenbilder von einer Reise in den Harz, die Sächsische Schweiz etc. etc. im Sommer 1831. Bilderbuch ohne Bilder. Hg. v. Gisela Perlet. Hanau 1984, S. 147–148. – Obwohl Claudius das Lotteriespiel grundsätzlich ablehnte, versuchte er doch in der Hoffnung auf eine sicherere Existenz mehrmals sein Glück im Lotto. Dazu Helmut Glagla, Privates Leben 1770–1776. In: H. Glagla, D. Lohmeier, Claudius (Anm. 1), S. 112–131, hier S. 119f. Für wertvolle Hinweise danke ich Helmut Glagla (Museum für Hamburgische Geschichte) und Dr. Rolf Siebke (Neuenkirchen-Tewel).

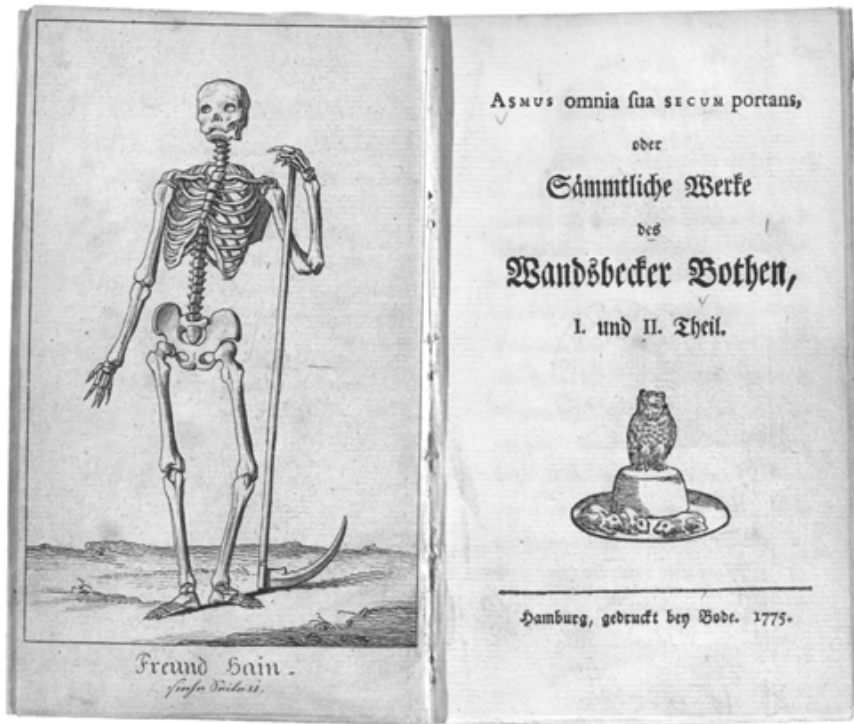


Abb.: Frontispiz und Titelblatt der ersten beiden Teile der „Sämmtlichen Werke des Wandsbecker Bothen“

Ein Stachel im Gedächtnis der Stadt

Der Abriss des Hamburger Doms^{*}

Joist Grolle

Ende des Jahres 1947 brachte die Zeitschrift „Baurundschau“ ein Hamburg-Sonderheft heraus, in dem beschrieben wird, vor welchen städtebaulichen Problemen die vom Krieg in eine Trümmerlandschaft verwandelte Stadt stand. Unter den beigegebenen Abbildungen befindet sich ein durch eine Montagezutat auffälliges Photo: Es zeigt im Zentrum der Stadt die Ruine des alten Johanneums; darüber erhebt sich, wie von Geisterhand eingezeichnet, der Umriß des 1806 abgerissenen Doms.¹

Die Dom-Reminiszenz war nicht aus der Luft gegriffen. Die Sprengkraft der Bomben hatte das 1840 auf dem ehemaligen Domgelände errichtete Gebäude des Johanneums zerstört und zum ersten Mal wieder jene Bodenschicht ans Licht gebracht, die einst den Vorgängerbau, den mittelalterlichen Dom, getragen hatte. Für alle mit der Geschichte der Stadt Vertrauten war damit eine alte Schmerzstelle freigelegt. Der Abriss des Doms – dieses lange zurückliegende Ereignis war nie ganz in Vergessenheit geraten. Wieder und wieder war der spektakuläre Vorgang von den Nachlebenden memoriert worden. Dabei ging es sehr bald um mehr als das Ereignis selbst. Der Domabriss diente als Exempel für eine Grundfrage, vor der die Stadt seit den Tagen der Aufklärung stand: Traditionswahrung oder Modernisierung, Erhaltung oder Abriss? Vor diesem Hintergrund ist der über den Trümmern des Zweiten Weltkriegs imaginierte Umriß des Doms zu lesen.

^{*} Aus: ZHG 84. 1998, S. 1–50.

¹ Bernhard Hopp, Über denkmalpflegerische Probleme beim Wiederaufbau Hamburgs. In: Baurundschau 37. 1947 (Hamburg-Sonderheft), S. 122.

Er ist ein Kryptogramm, das an das städtebauliche Gewissen Hamburgs rührt.

Welche Gründe führten einst zu dem Entschluss, den traditionsreichen Dom dem Erdboden gleich zu machen? Wie sah das Urteil späterer Generationen aus und welchen Wandlungen war es unterworfen? Nicht zuletzt: Welche Bedeutung hat der Domabriss für das Selbstbild der Stadt gewonnen?

Eine kirchliche Enklave wird zur Immobilie

Über Jahrhunderte hatte der Hamburger Dom eine der Ratsgewalt entzogene kirchliche Enklave mitten in der Hansestadt gebildet. Daran hatte auch die Reformation nichts geändert, die den Dom zu einer Stätte lutherischer Lehre gemacht, nicht aber seine Exterritorialität innerhalb der Stadt beseitigt hatte. Der Sonderstatus des Doms hatte sich sogar noch verfestigt, seit die Oberhoheit über das einst dem Erzbistum Bremen zugehörige Domkapitel zunächst auf das Königreich Schweden, dann seit 1719 auf das Kurfürstentum Hannover übergegangen war. Erst im Gefolge des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 wurde der Dombezirk als eigenständiges Immunitätsgebiet aufgehoben und der Stadt inkorporiert.²

Nur wenige Monate, nachdem der Dom Hamburg zugesprochen war, brachte der Rat gegenüber der Stadtkämmerei den dringlichen Wunsch zum Ausdruck, diese *Akquisition* so nutzbar zu machen, als es die Lage der Verhältnisse irgend gestatte. Der Wink wurde verstanden. *Die Abbrechung der Kirche*, so wird im Kämmereiprotokoll als Wille des Rates festgehalten, sei *ohne Zweifel dem Interesse der Stadt am angenehmsten*.³ Man versprach sich von einer solchen Lösung nur Vorteile. Von der Stadtkasse konnten hohe Bauunterhaltungskosten abgewandt werden. Überdies hoffte man durch den Verkauf von Glocken, Orgel, Inventar und Mauersteinen einen über die Abbruchkosten hinausgehenden Erlös zu erzielen. Die freigeräumte

² Franz Otto, Die rechtlichen Verhältnisse des Domstiftes zu Hamburg von 1719 bis 1802 (AKGH 6). Hamburg 1962.

³ Kai Mathieu, Der Hamburger Dom. Untersuchungen zur Baugeschichte im 13. und 14. Jahrhundert (1245–1329) und eine Dokumentation zum Abbruch in den Jahren 1804 bis 1807 (Mitteilungen aus dem Museum für Hamburgische Geschichte N. F. 8). Hamburg 1973, S. 132.

Grundstücksfläche konnte teils an Private veräußert, teils für einen öffentlichen Platz genutzt werden. Nicht zuletzt: Ein rascher Abriss schuf vollendete Tatsachen und beugte einer nicht für ausgeschlossen gehaltenen späteren Restitutionsforderung der hannoverschen Regierung vor.

Die politische Abwicklung der „Dom-Immobilie“ verlief so geräuschlos, dass es schwer fällt zu glauben, erst die von Napoleon ausgelöste Säkularisierungswelle habe die Begehrlichkeit der Stadt geweckt. In der Tat, nähere Nachforschung zeigt, dass es längst vor napoleonischen Zeiten Überlegungen gegeben hatte, das Domstift in städtischen Besitz zu überführen. Das Hamburger Staatsarchiv verwahrt einen um 1772 entstandenen *Plan, den Dom an die Stadt zu bringen*.⁴ Darin wird von einem nicht genannten Ratsvertrauten vorgeschlagen, das gesamte Objekt für 70.000 Mark Banco der Regierung in Hannover abzukaufen. Dies sei, so heißt es, *nicht zu teuer gekauft, weil man sodann manches Verdrusses überhoben und manche neue Einrichtungen darin machen könnte, welche der Stadt wiederum Vorteile brächten*. Solche Argumentation zielte nicht geradezu auf einen Domabriss, fanden doch in dem Kirchengebäude noch regelmäßig Gottesdienste statt, an die zu rühren einer protestantischen Obrigkeit nicht anstand. Wohl aber ging es um eine bessere Ausnutzung des im eng gedrängten Stadtkern gelegenen Dombezirks insgesamt. Der unbekannte Autor rät zu diskreter Behandlung, Vorsicht sei insbesondere geboten, da die städtischen Kollegien Bedenken wegen der Aufbringung der Kaufsumme haben könnten. Aus diesem Grunde mag denn auch der detaillierte Vorschlag im Rathaus vorerst verworfen worden sein.

1780 griff das Kapitel den Gedanken auf, die Domkirche mit allen dazu gehörigen Gebäuden an die Stadt zu verkaufen. Diesmal kam die Abwehr von der kurfürstlichen Administration in Hannover. Die Personalunion mit England brachte mit sich, dass wichtige Entscheidungen in London zu genehmigen waren. Im vorliegenden Fall erschien die Zustimmung offensichtlich unsicher und so erhielt das Kapitel seinen Vorschlag aus Hannover mit dem Bemerken zurück *wie wir uns nicht getrauen solchen an Königl. Ministerium zu bringen*.⁵ Immerhin, die Vorstöße von 1772 und 1780 beweisen, dass die Domübernahme längst in den Köpfen umging, bevor sie realisiert wurde. Das Domkapitel selbst hatte sich zuzuschreiben, dass sein Ver-

⁴ StA Hbg, 512-1 Dom 169.

⁵ Gustav Apel, Die Güterverhältnisse des hamburgischen Domkapitels. Hamburg 1934, S. 126.

hältnis zum Rat der Stadt sich verschlechterte. Ein besonderes Ärgernis war, dass das Kapitel unter Mißbrauch seiner Abgabefreiheit einzelnen Bürgern Steuerschlupflöcher bot. Hinzu kam, dass man mitansehen musste, wie die Domherren wertvollen Grundbesitz im Zentrum der Stadt brach liegen ließen. Die Kritik an diesem Zustand fand 1782 öffentlichen Ausdruck. Die in Hamburg erscheinende Zeitschrift „Journal aller Journale“ publizierte ein Spottbild, in dem der Verfall von Häusern auf dem Domgelände als Übelstand offen angeprangert wurde.⁶

Der Verlust an Reputation setzte sich fort, als das Kapitel im Jahre 1784 dem Drängen der hannoverschen Regierung nachgab und die Dombibliothek zu Schleuderpreisen verkaufte.⁷ Der kostbare Bestand war im Remter des Doms allen Interessierten öffentlich zugänglich gewesen, jetzt wurden die für die Stadtgeschichte unersetzlichen alten Handschriften und Drucke in alle Winde verstreut. Damit war nicht nur ein erster Schritt zum Ausverkauf getan, sondern auch ein Band durchschnitten, das bisher Dom und Stadt verbunden hatte.

Einen an Selbsterstörung grenzenden Akt vollzog das Domkapitel, als es den Predigtendienst zur Einsparposition herabwürdigte. Die Gelegenheit dazu bot der Tod des Dompredigers Moldenhauer am 8. April 1790. Statt die Stelle neu zu besetzen, zogen die Domherren eine kostengünstigere Lösung vor. Man schränkte die Zahl der Predigten drastisch ein und übertrug die so reduzierten pastoralen Aufgaben Theologiekandidaten, die mit einem bescheidenen Entgelt zufrieden waren.⁸ Schon immer hatte der Gottesdienstbesuch im Dom hinter dem der Hauptkirchen in den Stadtsprengeln zurückgelegen, jetzt schrumpfte er vollends zusammen. Der gemeindelose Dom wurde zur Kirche ohne Auftrag. In den Augen der Zeitgenossen war seither der entscheidende Grund entfallen, der noch Respekt vor dem alten Gotteshaus hätte rechtfertigen können.

⁶ StA Hbg, Plankammer 131-5 = 3/262.

⁷ Gustav Apel, Die Dombibliothek und ihr Verkauf im Jahre 1784. In: Hamburgische Geschichts- und Heimatblätter 11. 1939, S. 165ff.

⁸ Wilhelm Jensen, Die hamburgische Kirche und ihre Geistlichen seit der Reformation. Hamburg 1958, S. 39.

Im Schatten der Revolution

Der Verdruss über den Dom erhielt eine neue Qualität, als die Ideen der Französischen Revolution die Öffentlichkeit aufrührten. Zeugnis davon gibt die „Topographisch-politisch-historische Beschreibung der Stadt Hamburg“, die der renommierte Schriftsteller Jonas Ludwig von Heß herausbrachte. Im ersten Band von 1787 hatte der Autor bei der Vorstellung des Doms noch mit politischem Urteil zurückgehalten. Ganz anders in dem 1792 erschienenen zweiten Band. Heß setzt jetzt die Geschichte der Stadtrepublik scharf ab von den Zeiten bischöflicher und landesherrlicher Machtausübung. Polemisch schreibt er: *Beides hat mit dem hamburgischen Staat nichts gemein, war und ist vom Geist seiner Verfassung so verschieden, als der tote Moder des verfallenen Domgemäuers von dem regen, lebendigen Gewühle der Stadt absticht.*⁹ In der Freiheitsgeschichte Hamburgs, so Heß, hat der Dom keinen Platz, er steht für das *Fremde, Beigemischte*.¹⁰

Im selben Jahr, in dem Heß den zweiten Band seiner Topographie publizierte, wurde in Hamburg auf Anregung des Gesandten der französischen Republik Lehoc eine „Lesegesellschaft“ gegründet.¹¹ Die 200 Mitglieder trafen sich in einem am „Neuen Wall“ gemieteten Haus, wo man politische Meinungen austauschen und die neuesten Pariser Zeitungen lesen konnte. Die Gesellschaft kam bald in den Ruf, ein jakobinisches Zentrum zu sein. Die alarmierten diplomatischen Vertreter Preußens und Österreichs wurden beim Rat vorstellig, der seinerseits bei der Gesellschaft intervenierte. Als deren Präsident Georg Heinrich Sieveking sich daraufhin in den letzten Tagen des Jahres 1792 zur Selbstaflösung der Gesellschaft entschloß, kam es zu einem bizarren Nachspiel. Auf der Suche nach einem Ausweichquartier, wo man sich verdeckt weiterhin treffen konnte, verfielen einige Mitglieder der Lesegesellschaft auf ein Haus in dem der städtischen Hoheit entzogenen Dombezirk. Noch ehe eine Zusammenkunft hätte stattfinden können, war ein vorausseilendes Gerücht bereits bis zu der zuständigen Obrigkeit in Hannover gedrungen. Unter dem Datum des 7. Januar 1793 er-

⁹ Jonas Ludwig von Heß, *Hamburg topographisch, politisch und historisch beschrieben*. 2. Teil. Hamburg 1792, S. 48.

¹⁰ Ebd., S. 47.

¹¹ Walter Grab, *Norddeutsche Jakobiner. Demokratische Bestrebungen zur Zeit der Französischen Revolution* (Hamburger Studien zur neueren Geschichte 8). Hamburg 1967, S. 25–34.

ging von dort sogleich ein Mandat, das dem Domkapitel strikt verbot, etwaige Zusammenkünfte der *nach jacobinischen Grundsätzen formierten Gesellschaft der sogenannten Freiheit und Gleichheit* zu dulden.¹²

Es hätte solcher Anweisung gewiss nicht bedurft, mussten doch die Domherren ein eigenes Interesse haben, ihr Terrain von gefährlichen Umtrieben frei zu halten.

Das altgotische Gebäude des Reiches kommt ins Wanken

Für den Augenblick war das Gespenst des Umsturzes verscheucht, aber der Blick hinüber nach Frankreich drängte die Frage auf, wie lange in Deutschland die altertümliche reichsständische Verfassung mit ihren vielen historischen Nischen Bestand haben würde. Der in Altona lebende Herausgeber des „Niedersächsischen Merkur“, Friedrich Wilhelm von Schütz, prophezeite gegen Ende des Jahres 1792: *Ich glaube, das folgende Jahr geht mit großen Dingen schwanger – das deutsche altgotische Gebäude ist von der alles fressenden Zeit zernagt.*¹³ Schütz überschätzte den Zeitschub, gleichwohl sind seine die Entwicklung antizipierenden Metaphern aufschlussreich. Er setzt das Bild vom „*altgotischen Gebäude*“ ein, um die Gebrechlichkeit des Alten Reiches zu charakterisieren. Die gotisch-mittelalterliche Architektur ist ihm zum Synonym für den Anachronismus der politischen Ordnung geworden.

Derselben Bildsprache bediente sich im August 1792 der in Mainz schreibende Georg Forster. Mit einiger Ironie spricht er von dem *ehrwürdigen gotischen Denkmal unserer Reichsverfassung*,¹⁴ allerdings hält er den Bau zu diesem Zeitpunkt noch nicht für einsturzgefährdet. Mit letzterer Einschätzung sollte Forster vorerst recht behalten – mehr als ihm lieb war. Schon wenige Monate, nachdem unter dem Beifall der Mainzer Jakobiner französische Truppen in die alte Domstadt am Rhein eingezogen waren, mussten die Revolutionssoldaten vor der Übermacht preußischer Belagerer kapitulieren. Der Kurfürst von Mainz, zugleich Erzkanzler des Reiches,

¹² StA Hbg, 512-1 Dom 128.

¹³ W. Grab, Jakobiner (Anm. 11), S. 29.

¹⁴ Georg Forster, Erinnerungen aus dem Jahr 1790 (geschrieben 1792). In: Georg Forster, Werke in vier Bänden. Hg. von Gerhard Steiner. Bd. 3. Leipzig 1971, S. 457.

nahm von der rückeroberten Stadt wieder Besitz. Das *altgotische Gebäude des Reiches* war ein letztes Mal stabilisiert.

Der Aufschub hielt nur kurz vor. Das Jahrhundert war noch nicht abgelaufen, da sah sich Österreich unter dem Druck napoleonischer Siege in den Geheimartikeln des Friedens von Campoformio gezwungen, die territoriale Integrität des Reiches preiszugeben. Frankreich wurde zugestanden, seine Grenze bis an den Rhein vorzuschieben. Zur Kompensation wurde vorgesehen, alle im Reichsverband existierenden geistlichen Herrschaften und Immunitätsbezirke aufzuheben und den weltlichen Machträgern in Deutschland zuzuschlagen. Nach zähen Verhandlungen wurde im Reichsdeputationshauptschluss von 1803 im Einzelnen nachvollzogen, was 1797 in Campoformio zwischen Frankreich und Österreich im Grundsatz vereinbart worden war.

Die Auswirkung der Säkularisation auf das Hamburger Domkapitel war nur eine Marginalie. Ungleich einschneidender waren die Beschlüsse von 1803 für die Territoriallandschaft in Süd- und Westdeutschland. Die Zahl der betroffenen kirchlichen Einrichtungen war Legion. Nicht immer allerdings wurden die Umsetzungsmaßnahmen widerspruchlos hingenommen. Als auf die Abbruchliste selbst berühmte Wallfahrtsstätten wie die Wies-Kirche oder die Stiftskirche Rottenbuch gerieten, kam es zu heftigen Protesten, die die Zerstörung verhinderten.¹⁵ Weniger Schutz in der Volksfrömmigkeit fanden die Mönchsorden. Allein in Bayern wurden 300 Klöster aufgehoben und ihr Besitz dem Staatsfiskus zugeführt. Ein Großteil der Gebäude wurde samt Gotteshäusern abgerissen, darunter ein Juwel wie die von Balthasar Neumann entworfene Benediktinerkirche Münsterschwarzach in Unterfranken oder die reich ausgestattete Benediktinerabtei Wessobrunn in Oberbayern.¹⁶

Triumphierend stellte der für die bayerische Enteignungsaktion zuständige Exekutor, Freiherr von Aretin, rückblickend fest: *Zwischen gestern und heute stand eine Kluft von tausend Jahren ... von heute an datiert eine Epoche der bayerischen Geschichte, so wichtig, als in derselben bisher noch keine zu finden*

¹⁵ Glanz und Ende der alten Klöster. Säkularisation im bayerischen Oberland 1803. Hg. von Josef Kirmeier und Manfred Tremml (Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur 21/91). München 1991, S. 117.

¹⁶ Ebd., S. 80.

war.¹⁷ Man kann an solchem hybriden Urteil ermessen, wie tief insbesondere in den katholischen Regionen Deutschlands der von der Säkularisation bewirkte Traditionsbruch war. Mit Recht haben spätere Historiker von einer „Kulturrevolution“ gesprochen.

Die Liquidation des Doms

Im protestantischen Hamburg sahen sich die Dinge weniger dramatisch an. Die lutherischen Domherren waren in erster Linie Pfründeninhaber, und seit nicht einmal mehr die Stelle des Dompredigers besetzt war, konnte die Säkularisation kaum mehr als tiefer Einschnitt empfunden werden. Selbst der Beschluss, den Dom abzureißen, führte zu keinen kirchlichen Protesten. 1804, am 3. Sonntag nach Trinitatis, hielt der Theologiekandidat Peter August Lossau vor einer Schar letzter Besucher den Abschiedsgottesdienst. Die „Hamburgischen Neuen Nachrichten“ berichteten von *Rührung und Erbauung* unter den Zuhörern; überliefert ist, die Predigt habe mit einer *kurzgedrängten Geschichte des Doms* geschlossen.¹⁸

Im Rat bestand Klarheit darüber, dass bei einem Abbruch des Kirchenkomplexes zwei Bedingungen zu erfüllen waren: Die Versorgungsansprüche der Domherren waren finanziell abzulösen und die Gebeine der im Dom Bestatteten mussten exhumiert werden. Das erste Erfordernis ließ sich ohne Verzug regeln, indem jedem der zwölf Domherren lebenslang eine auskömmliche Rente zugesichert wurde.¹⁹

Weniger rasch war die „Translocierung der Begräbnisse“ zu bewerkstelligen. Dringend abzuraten sei, so der vom Rat bestellte Gutachter, bereits vor der Exhumierung mit der Abtragung des Doms zu beginnen:

¹⁷ Ebd., S. 81.

¹⁸ K. Mathieu, Dom (Anm. 3), S. 155f. – Beschreibung des Dohms in Hamburg, seiner Entstehung, vielmaligen Zerstörung und Abbrechung. Hamburg 1805, S. 16. – Zur Person von Lossau: Hans Bruhn, Die Kandidaten der hamburgischen Kirche von 1654 bis 1825. Hamburg 1963, S. 269.

¹⁹ Karl Veit Riedel, Friedrich Johann Lorenz Meyer 1760–1844. Ein Leben in Hamburg zwischen Aufklärung und Biedermeier (Veröffentlichungen des Vereins für Hamburgische Geschichte 17). Hamburg 1963, S. 72. – G. Apel, Güterverhältnisse (Anm. 5), S. 127ff.

Der herunterfallende Bauschutt würde manchen Leichenstein zerschmettern und die darunter stehenden Särge zertrümmern. Welcher moralische Verstoß (man erlaube mir dieses auszuführen) würde dadurch in unseren hochkultivierten Zeiten entstehen! Die Gebeine der verstorbenen Anverwandten und Freunde sind bei allen Menschenklassen, wenigstens bei den mehrsten, noch immer (wie die Erfahrung lehrt) in hochgeehrtem Andenken. Ihre Mißhandlung würde sehr üble Sensation, wohl gar Erbitterung erzeugen.²⁰

Der Rat verschloss sich solchen Argumenten nicht und so wurde denn viel Mühe darauf verwandt, in Hinsicht der Toten unnötiges Ärgernis zu vermeiden. Man wartete zu, bis auch die letzte Grabkammer geleert war. Insgesamt, so schätzte der Kämmerereverordnete Paul Amsinck nach Abschluss der Exhumierungsaktion, seien die Überreste von 25.000 Leichen geborgen worden. Soweit nicht auf besonderen Wunsch Einzelüberführungen stattgefunden hatten, waren die Gebeine in ca. 300 Fässern auf Karren zum Michaelisfriedhof vor dem Dammtor verbracht und dort neu bestattet worden.²¹ Der Pietät war damit Genüge getan.

Im Mai 1805 war es so weit. Zuerst wurden die Glocken heruntergelassen. Anschließend begann man, Stück um Stück zuerst die Turmspitze und dann das Mauerwerk des Doms abzutragen. Von einer Sprengung hatte man im Interesse der öffentlichen Sicherheit Abstand genommen. Parallel zu den fortschreitenden Abbrucharbeiten wurde in den folgenden Monaten regelmäßig über Termine informiert, zu denen noch verwertbare Materialien und Gegenstände ausgedient wurden. So war, um nur ein Beispiel herauszugreifen, im Sommer 1805 in der Zeitung zu lesen:

Den 11. Juli des Vormittags um 10 Uhr soll in der ehemaligen Domkirche öffentlich an die Meistbietenden verkauft werden: einige marmorne und hölzerne Figuren, marmorne Säulen mit Kapitälern und Bruchstücke von Gesimse, gemaltes Fensterglas, ein gutes brauchbares Dielen Comtoir, Tische, Schränke, das Holz vom Chorlektor und Treppe und Gestühl, unterschiedliche Totenbahnen, etwas altes Eichen Holz, nebst einigen Grabsteinen und sonstige Sachen mehr. Acht Tage vor dem Verkauf kann alles zum Besehen angewiesen werden, wenn man sich in der Turmtüre meldet.²²

²⁰ K. Mathieu, Dom (Anm. 3), S. 139.

²¹ Ebd., S. 179.

²² Ebd., S. 183f.

Es brauchte fast zwei Jahre, bis alles Verkaufbare verkauft, das Bauwerk selbst bis herunter zu den Grundmauern ausgelöscht war. Erst gegen Ende 1806 war die Mühsal beendet. Anstelle des Doms klaffte jetzt mitten in der Stadt eine große, zum Teil noch mit Schuttresten belegte Ödfläche. An Baumaßnahmen zur Gestaltung eines öffentlichen Platzes – wie ursprünglich geplant – war vorerst nicht zu denken. Die eben noch blühende Wirtschafts- und Finanzkraft Hamburgs hatte inzwischen mit Verhängung der Kontinentalsperre schweren Schaden genommen, dazu war die Stadt seit November 1806 von französischen Truppen besetzt.

Kunstunverstand?

Im 20. Jahrhundert hat man über die Zerstörung des Hamburger Doms vor allem aus der Sicht der Kunsthistoriker befunden. Entsprechend fielen die Verdikte über den Kunstunverstand derjenigen aus, die einst den Abriss gebilligt oder hingenommen hatten. Wenn wir dagegen in unserer Darstellung das Kunstinteresse zunächst hintangestellt haben, so deshalb, weil es nach Auskunft der Quellen offensichtlich nicht im Vordergrund der zeitgenössischen Urteilsbildung in Sachen Abriss stand. Es wäre jedoch abwegig anzunehmen, man habe das Erscheinungsbild des Doms in seiner architektonischen Besonderheit nicht wahrgenommen – man nahm es nur anders wahr, als spätere Generationen es gewünscht hätten.

Richtig ist, schon vor dem Abriss erschien den Hamburgern die Architektur ihres Doms „antiquiert“. Bei der Frage, seit wann dies so war, stößt man auf ein architekturgeschichtliches Epochendatum der Hansestadt, die Einweihung der neuen St. Michaeliskirche im Jahre 1762. Die Modernität dieses ungewöhnlich großen Gotteshauses, dessen Gestalt rationalistische Distanz mit raumgreifender Dynamik verband, setzte in Hamburg vom ersten Tage an einen neuen Maßstab. Alle anderen öffentlichen Gebäude der Stadt erschienen plötzlich gealtert, um nicht zu sagen überaltert. Charakteristischen Ausdruck gab dem gewandelten Architekturempfinden Johann Peter Willebrand in seinem 1775 veröffentlichten „Grundriß einer schönen Stadt“. Der Verfasser nimmt einen gedachten Besucher Hamburgs an die Hand und führt ihn in die Michaeliskirche mit der Empfehlung: *So*

kommen Sie gleichsam in eine neue Welt der Baukunst.²³ Dagegen stellt er Monumente gotischer Bauart wie den Dom und das Rathaus als Zeugnisse einer überholten Epoche vor.

Soweit es die Stadtregierung anging, zog sie bereits wenig später erste Konsequenzen: 1786 beschloß der Rat die *Wegnehmung der altväterlichen Verzierungen* aus dem Rathaus, was im Ergebnis auf eine Entgotisierung hinauslief.²⁴ Unverändert blieb es demgegenüber bei dem anstößig gewordenen gotischen Erscheinungsbild des Doms – und das bis über die Schwelle des neuen Jahrhunderts hinweg.

Wie sehr sich das Urteil über solche „Relikte“ inzwischen verschärft hatte, ist an den 1801 erschienenen „Briefen über Hamburg und Lübeck“ von Garlieb Helwig Merkel abzulesen: *Hamburg hat, glaube ich, zwanzig Kirchen; nur einige wenige davon sind neu und geschmackvoll, vorzüglich die Michaelis-Kirche; die übrigen zeigen deutlich, daß es die zehnte oder die fünfzehnte Generation vor uns war, die sie ihren Urenkeln auftürmte: es sind ungeheure, dunkle, fürchterliche Höhlen, die Schaudern einflößen. Die älteste unter ihnen ist der Dom, der im Jahre 1106, wie er izt noch dasteht, erbaut wurde.*²⁵

Der Autor kann sich nicht genug tun, das Gruseln auszumalen, das ihn beim Besuch des Gebäudes überkam. Sarkastisch stellt er seiner Schilderung die Worte voran: *Der vergängliche Mensch sollte nicht Unvergängliches stiften wollen. Wo es ihm gelingt, mit ungeheurem Aufwände etwas zu schaffen, das ihn um einige Jahrhunderte überlebt, hat er seinen Enkeln meistens etwas in den Weg gestellt, das sie mit spöttischem Lächeln oder gar mit Widerwillen betrachten, und mit großen Kosten fortschaffen müssen.*²⁶ – Gewiss, der Schreiber dieses Schmähtextes war kein Eingesessener. Merkel war Balte und urteilte aus der Perspektive des Reisenden. Aber vieles von dem, was er zu Papier brachte, entsprach den Stereotypen, die ihm von den Ortsansässigen entgegengebracht wurden.

²³ Johann Peter Willebrand, Grundriß einer schönen Stadt. Bd. 1. Hamburg und Leipzig 1775, S. 86.

²⁴ Heinrich Reincke, Hamburgs Rathäuser. In: Heinrich Keincke, Forschungen und Skizzen zur Hamburgischen Geschichte (Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Hansestadt Hamburg 3). Hamburg 1951, S. 84.

²⁵ Garlieb Helwig Merkel, Briefe über Hamburg und Lübeck. Leipzig 1801, S. 40.

²⁶ Ebd., S. 39.

Domherr Meyer nimmt Abschied von einem „Denkmal des Altertums“

Den Ausschlag für die Zerstörung des Doms hat mit Sicherheit nicht das zeitgenössische Kunsturteil gegeben, aber es lieferte auch keine Motivation, für die Erhaltung des Bauwerks zu kämpfen. Nichts könnte dies besser belegen als die Schrift, die der Domherr Meyer nach Bekanntwerden der Abrissabsicht verfasste: „Blick auf die Domkirche in Hamburg“ (Hamburg 1804). Friedrich Johann Lorenz Meyer galt in der Hansestadt als Autorität in Kunstfragen, ein Ruf, den er mit seiner Publikation zu festigen wusste.²⁷

Doch mit so viel Kenntnis er das Porträt des Doms zeichnete, er widersprach nicht den von der Stadt vorgetragenen Gründen für den Abriss: *Der Plan zur Wegräumung der Domkirche ist gefaßt und entworfen ... Die Vorteile, welche für den Staat, bei der jetzigen Beengung der Stadt, und dem daraus entstehenden Mangel an freien und Bauplätzen, aus der Wegräumung des kolossalen, an sich nutzlosen Kirchengebäudes zur Benutzung entstehen werden, sind einleuchtend.*²⁸ Wenn der Domherr gleichwohl Wehmut empfand, dann nicht des architektonischen Verlustes wegen, vielmehr bewegten ihn geschichtliche Erinnerungen, die mit dem ehrwürdigen Bau verbunden waren. Vor seinem Auge standen die vielen Generationen, die darin ein- und ausgegangen waren – im Gedanken an sie lud er die Leser zu einem letzten Gang durch den Dom ein: *Fürwahr, diese alten von der Zeit vieler vorübergegangenen Geschlechter dunkelgefärbten Gewölbe verdienen es wohl, daß wir, ehe sie sinken, noch einmal unter ihnen verweilen ...*²⁹

Was den Abriss betraf, so plädierte der Verfasser dafür, einzig eine große Halle an der Nordseite der Kirche zu verschonen. Das in neueren Zeiten von den Tischlern als Schranklager genutzte Gebäude (daher „Schappendom“ genannt, von niederdeutsch „Schapp“ – Schrank) schien dem Domherrn sowohl der Schönheit wie der räumlichen Verwendbarkeit wegen erhaltenswert – eine Überlegung, die vom Rat freilich nicht geteilt wurde. Von dieser Differenz abgesehen, stimmten Domherr und Rat darin

²⁷ K. V. Riedel, Meyer (Anm. 19).

²⁸ Friedrich Johann Lorenz Meyer, Blick auf die Domkirche in Hamburg. Nachdruck der Ausgabe Hamburg 1804 mit einem Vorwort von Kai R. Mathieu. Hamburg 1980, S. 36.

²⁹ Ebd., S. 6.

überein, dass angesichts einer neuen, nach Schlichtheit und klassischen Proportionen strebenden Architektur den *gotischen Ungestalten*³⁰ nicht nachzutrauern sei.

Die Schrift des Domherrn war bereits im Druck, als ein Eklat den Autor noch zu einem Nachtrag veranlasste. Im Juli 1804 waren Gassenjungen unbemerkt in die gottesdienstlich bereits nicht mehr genutzte, zum Abriss freigegebene Kirche eingedrungen und hatten unter anderem im Domarchiv einige Zerstörung angerichtet. Der Domherr unterließ nicht, dem Publikum seine Entrüstung über die Aktion des *Pöbels* mitzuteilen.³¹ Kein Wort darüber, dass erst die vorangegangenen Beschlüsse die Plünderer zu ihrem Vorgehen ermutigt hatten.

Wahrnehmung durch Zeitgenossen

Der Abrissvorgang spiegelt sich in den Ratsakten. Doch sie zu befragen genügt nicht; sie geben nur Auskunft aus der Sicht der Stadtregierung. Wie aber haben die zuschauenden Zeitgenossen reagiert? Welches Interesse nahmen sie an dem Geschehen? Welche Empfindungen hatten sie bei dem Anblick des langsam in einen Steinhaufen sich verwandelnden Doms?

Erste Antworten können Bilder geben, die von zwei Zeitgenossen stammen: ein Kupferstich von Abbé Laud und die zahlreichen Federzeichnungen, Aquarelle und Radierungen von Jess Bundsen.

Laud war im dänischen-holsteinischen Wandsbek Geistlicher an der dortigen katholischen Kapelle.³² Zeichnerisch mäßig begabt, unternahm er es, verschiedene Aspekte des Abrisses in einem einzigen Blatt darzustellen.³³ Der Blickpunkt ist von Norden gewählt: Man sieht vom Domfriedhof aus durch die aufgerissenen Wände sowohl des Schappendoms wie des Hauptgebäudes, darüber erhebt sich die erst teilweise abgedeckte Turm-

³⁰ Friedrich Johann Lorenz Meyer, Über den gegenwärtigen Zustand der bildenden Künste in Hamburg. Hanseatisches Magazin, Bd. 1, H. 1 1799, S. 245. – Carl Schellenberg, Die Kunstauffassung des Klassizismus in den Schriften des Domherrn Meyer. In: ZHG 30. 1929, S. 162f.

³¹ F. J. L. Meyer, Domkirche (Anm. 28), S. 96ff.

³² Zur Person von Laud: Hamburgisches Künstler-Lexikon. Hamburg 1854. S. 140.

³³ StA Hbg, Plankammer 131-5 = 3/226

spitze. Im Vordergrund lagern Überreste aus dem Inneren des Doms. Man hat den Eindruck, dass der Stecher bei der Wiedergabe des vorgefundenen Zustands sich aus didaktischen Gründen eine gewisse Freiheit nimmt. In seiner Erläuterung räumt er selbst eine Abweichung ein: Im Ostchor findet sich der zweistufig erhöhte Sockel eingezeichnet, der den Hauptaltar getragen hatte. Obwohl der Untersatz zu diesem Zeitpunkt bereits entfernt war, hält das Blatt zur besseren Orientierung noch den Altarstandort fest.³⁴ Im übrigen zeugt die Bildgestaltung von Interesse für die den Domnachlass inspizierenden Käufer. Einer von ihnen ist in Hut und Gehrock zu sehen, wie er, auf einen Spazierstock gestützt, eine ausgediente, an eine Kirchenwand gelehnte Steinplatte kritisch betrachtet. Am Bildrand deutet eine Zeile von Bürgerhäusern das städtische Umfeld an. Im Rathaus fand man Gefallen an der Darstellung und unterstützte deren Verbreitung durch eine dem Bildautor zuerkannte Ehrenmedaille. Dankbar übersandte Laud später dem Mitglied der Domheimfallskommission Syndikus von Sienen ein Exemplar seines Stichs.³⁵ Das dem Dom zugewandte antiquarische Interesse stand nicht in einem Gegensatz zur Abrissentschlossenheit der Modernisierer. Im Gegenteil: Die Rührung über Vergangenes konnte dazu beitragen, sich mit dem gewaltsamen Eingriff zu versöhnen. Solche Tendenz zu befördern, dürfte ein Anliegen des Abbé gewesen sein. In seiner Erläuterung bezieht er sich ausdrücklich auf den Domherrn Meyer, dessen Schrift den Abriss geradezu legitimierte, indem sie dem Dom ein Denkmal der Erinnerung errichtete.³⁶

Mit sehr viel größerem künstlerischen Ehrgeiz als Laud nahm sich Jess Bundsen des Dom-Themas an. Der auf der Insel Fünen geborene Däne hatte die Stockholmer Kunstakademie absolviert und war 1795 als Zeichenlehrer am Altonaer Christianeum angestellt worden.³⁷ Seither als vielseitiger Maler ausgewiesen, begriff er sogleich, welche Herausforderung seines Gestaltungsvermögens das Abbruchschauspiel in Hamburg bot. Sein erhaltenes Skizzenbuch zeigt, wie er die Aufgabe anging. Anders als Laud igno-

³⁴ Ferdinand Stöter, *Die ehemalige St. Marien Kirche oder der Dom zu Hamburg in Bildern mit erläuterndem Texte*. Hamburg 1879, S. 152.

³⁵ Ebd., S. 154–157.

³⁶ Ebd., S. 153.

³⁷ Zur Person von Bundsen: Lilli Martius, *Die schleswig-holsteinische Malerei im 19. Jahrhundert*. Neumünster 1956, S. 82–90.

riert er ganz und gar den städtischen Kontext. Sein Interesse ist vielmehr ausschließlich darauf gerichtet, das Ruinen-Motiv herauszuarbeiten und stilistisch stimmungsvoll zu akzentuieren. Die Vorstudien münden in einen Zyklus von zwölf Radierungen, deren Titel auf die Abbruchmonate Januar bis Dezember 1806 weisen.³⁸

Die Serie läßt den Fortgang des Zerstörungswerkes erkennen, ohne dass die Bilder als realistische Momentaufnahmen anzusehen wären. Jedes Blatt stellt eine Inszenierung dar, jedesmal wechselt der Blickpunkt, werden die Licht-Dunkel-Effekte anders gesetzt. Die artifizielle Auffassung wird unterstrichen durch die in die Bilder hineinkomponierten Betrachterfiguren. Sie werden variantenreich postiert, mal vor der Ruine, mal in derselben – immer so, dass sich ihnen unterschiedliche Perspektiven eröffnen. Mit heutigen Augen gesehen mag man geneigt sein, die „Monatsbilder“ als eine *chronique scandaleuse* zu lesen. Doch solche Interpretation verkennt die künstlerische Absicht. Ganz offensichtlich ging es Bundsen nicht darum, Vandalismus-Kritik zu üben, seine Intention war vielmehr, eine romantische Elegie ins Bild zu setzen.

Wie haben Mitbürger, die nicht mit Zeichenstift oder Pinsel unterwegs waren, das Geschehen wahrgenommen? Es gibt vielerlei persönliche Mitteilungen aus jener Zeit, doch sind nur wenige bekannt, die sich direkt auf das Schicksal des Doms beziehen.³⁹ Wir lassen zwei Zeugen zu Wort kommen, die ihre Eindrücke unter dem unmittelbaren Tageseindruck aufgezeichnet haben. Es handelt sich um Karl Gries und Ferdinand Beneke, beide junge Leute, die als Advokaten ihr Geld verdienten.

Karl Gries, soeben als frisch examinierter Jurist in seine Vaterstadt zurückgekehrt, berichtet seinem auswärtigen Bruder über die Vorgänge in Hamburg. Gleich in seinem ersten Brief, datiert vom 5. Mai 1805, schreibt

³⁸ Monatsbilder von Jess Bundsen, lavierte Radierungen: StA Hbg, Plankammer 131-5-3/260. – Das in dänischer Sprache abgefaßte Tagebuch Bundsens enthält ausschließlich Angaben über den Zeitaufwand beim Zeichnen sowie über Einnahmen und Ausgaben. Für sprachkundige Hilfe bei der Durchsicht bin ich Herrn Dr. Lorenzen-Schmidt dankbar (StA Hbg, 622-1, Familie Bundsen 9, Skizzen- und Tagebücher Jess Bundsens 1804–1807).

³⁹ Nicht herangezogen habe ich zum Domabriss einschlägige Erinnerungen, die deutlich später aufgezeichnet worden sind. Vgl.: Johann Georg Rists Lebenserinnerungen. Hg. von G. Poel. Bd. 2. Gotha 1880, S. 63 (geschrieben 1816–1821); ferner Wilhelm Tischbein, Aus meinem Leben. Hg. von Carl G. W. Schiller Bd. 2. Braunschweig 1861, S. 220 f. (geschrieben kurz vor 1829).

er: *Alle Straßen prangen mit neuen Gebäuden, und mehrere ganz neue Straßen sind in der Stadt und noch mehr in St. Georg entstanden. Ein hübsches Terrain wird noch gewonnen werden, wenn der Dom erst völlig abgebrochen sein wird, denn bis jetzt sind erst bloß die Kreuzgänge niedergerissen. Der Turm ist vor einigen Tagen für 25.000 Mark verkauft, die Kirche selbst aber will niemand haben, weil sie so fest gebauet ist, daß die Steine zerschlagen werden müssen.*⁴⁰

Im November kommt der Briefschreiber auf den fortschreitenden Domabriss noch einmal zurück, lobt den erfreulichen Platzgewinn und bemerkt in diesem Zusammenhang: *Überhaupt geschieht jetzt manches für die Verschönerung der Stadt und zur Bequemlichkeit der Bürger.*⁴¹

Auf einen anderen Ton stoßen wir bei Ferdinand Beneke, einem gebürtigen Bremer, der sich bereits einige Jahre vor Karl Gries in Hamburg als Advokat niedergelassen hatte. In seinem sorgfältig geführten Tagebuch findet sich ein Eintrag zum 15. August 1804, der einprägsam die dem Abriss vorangehende Ausräumung der Kirche schildert:

*Unterwegs ging ich durch den Dom, diesen Schauplatz rascher Zerstörung, denn die langsameren der Zeit waren schon längst sichtbar. Die Epitaphien, Fahnen und anderen Denkmäler wurden von und aus den Wänden gerissen, mit denen sie sich schon assimiliert hatten. Die leeren, zerrissenen, von zerbrochenen Backsteinen gleichsam blutgefärbten Wände weisagten das nahe Ende des Domes, der mir heute in seinem Notstand zum erstenmal recht interessant vorkam. Aber ich will ihm noch eine ganze Nachmittagsstunde widmen.*⁴²

Am 2. April 1805, als die Exhumierung der Leichen in vollem Gange war, notiert er: *Ich ging über den Friedhof des Doms, der nun zu einem Zerstörungsplatze geworden ist. Die Erde ist an einigen Stellen haustief abgesteckt, und der Abschnitt mit den Sarkästen, groß und klein, sieht aus wie ein durchschnittener Bienenstock.*⁴³

Besonders pointiert berichtet Beneke am 6. Mai 1805 über den beginnenden Turmabriß: *Oben unter der Stange hing ein Mensch heraus, so klein wie eine Fliege, und arbeitete, nicht einmal sichtbarlich, an dem Kolossen. Hier, dachte ich, erscheint die menschliche Kleinheit in ihrer ganzen Größe, – oder umgekehrt –, der*

⁴⁰ Heinrich Reincke, Aus dem Briefwechsel von Karl und Diederich Gries 1796 bis 1819. In: ZHG 25. 1924, S. 241.

⁴¹ Ebd., S. 243.

⁴² StA Hbg, 622-1 Beneke C 2 Mappe 6 (S. 1710).

⁴³ StA Hbg, 622-1 Beneke C 2 Mappe 7 (S. 1809).

*Koloss fällt doch am Ende von der Hand dieses Würmchens, wie der Falter durchbohrt wird von dem Nagezahn eines noch viel kleineren Insekts. Stolz hängt und schwebt er da, der Turmzwinger, gesehen von Allen!*⁴⁴

Drei Monate später ist die Bewunderung gegenüber der Zerstörungskraft des Menschen einem schwermütigen Gefühl gewichen. Unter dem 5. August 1805 lesen wir: *Aber daß aus unserer ehrwürdigen Stadt alle Ruinen der Vorzeit vertilgt werden und so nichts übrig bleiben soll als die neueren ephemeren Emporkömmlinge, das ist mir doch nicht ganz recht. Eine Ruine (Halle) ließe ich stehen und befrieden, flüchtete dahinein alle heimatlosen Reliquien des Altertums und pflanzte dann Eichen, Linden und Pappeln rundumher und an das Tor des Propyläums schriebe ich: ‚Der Vorzeit heilig‘. O mancher Gedanke würde da geboren, mancher böse unterdrückt, manches freudelosen Menschen Phantasien da gehoben werden über die Leiden der Gegenwart hinaus.*⁴⁵

Resümee: Der Kupferstecher, der Maler, die beiden Juristen – alle waren sie Augenzeugen und doch hat jeder von ihnen den Vorgang anders rezipiert. Nicht ohne Biedersinn versucht Abbé Laud mit seinem Stich sowohl das antiquarische wie das kommerzielle Dominteresse des Publikums anzusprechen. Der künstlerisch ambitionierte Bundsen läßt sich zu seinen Monatsbildern von der in ganz Europa umgehenden Ruinenromantik inspirieren. Gries huldigt in seinem brieflichen Bericht der von den Aufklärern betriebenen Stadtverschönerungspolitik. Der Tagebuchschreiber Beneke schwankt angesichts des Zerstörungswerkes zwischen Faszination und moralischer Erbauung. Keiner von ihnen stellt den Abriss in Frage – selbst der von Ferdinand Beneke erträumte Gedenkhain, nachempfunden der pappelumstandenen Grabstätte Rousseaus, zeugt eher von Melancholie als Protest.

Die Entdeckung der Gotik findet außerhalb Hamburgs statt

Während im rationalistisch-aufgeklärten Hamburg vorherrschende Meinung war, die Kunst des Mittelalters sei Ausdruck einer „barbarischen Epoche“, hatte sich anderswo längst ein Umschwung des Kunsturteils vorbereitet.

⁴⁴ Ebd., S. 1828.

⁴⁵ Ebd., S. 1872.

Einer der Vorboten solcher Neuorientierung ist der junge Goethe. Unter dem überwältigenden Eindruck des Straßburger Münsters gibt er sich 1772 Rechenschaft über das negative Vorurteil, das er bisher mit allem „Gotischen“ verbunden hatte: *Unter die Rubrik Gotisch, gleich dem Artikel eines Wörterbuchs, häufte ich alle synonymische Missverständnisse, die mir von Unbestimmtem, Ungeordnetem, Unnatürlichem, Zusammengestoppeltem, Aufgeflicktem, Überladenem jemals durch den Kopf gezogen waren. Nicht gescheiter als ein Volk, das die ganze fremde Welt barbarisch nennt, hieß alles gotisch, was nicht in mein System paßte ...*⁴⁶ – Goethes Aufzeichnung datiert aus demselben Jahr, in dem ein Unbekannter den Plan zu Papier brachte, den Hamburger Dom gegen 70.000 Mark Courant an die Stadt zu bringen.

1790 bereist Georg Forster die Städte am Niederrhein und besucht dabei auch den Kölner Dom. Ihn ergreift die Pracht des Bauwerks, doch noch ist solche Bewunderung nichts weniger als selbstverständlich. Forster selbst gibt davon Zeugnis, indem er die Reaktion seines Begleiters beschreibt. Noch nie hatte diesem jemand die Augen für die Schönheit mittelalterlicher Kreuzgänge und Chorschiffe geöffnet. So ist es für den Uneingeweihten geradezu ein Schock, zum ersten Mal den *Eindruck des Großen in der gotischen Bauart* zu erleben: er war *vor Entzücken wie versteinert*.⁴⁷ – Zwei Jahre später widmet Jonas Ludwig von Heß dem Hamburger Dom in seiner Topographie der Hansestadt Zeilen der Verachtung. Angewidert spricht er, wie bereits zitiert, von dem *toten Moder des verfallenden Domgemäuers*.

Noch im selben Jahrzehnt melden sich im intellektuellen Deutschland erste Stimmen zu Wort, die „Gotik“ zu einer Kunstreligion erheben. *Nicht bloß unter italienischem Himmel, unter majestätischen Kuppeln und korinthischen Säulen; – auch unter Spitzgewölben, kraus-verzierten Gebäuden und gotischen Türmen wächst wahre Kunst hervor* – so schreibt 1796 Wilhelm Heinrich Wackenroder in den „*Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*“.⁴⁸

⁴⁶ Johann Wolfgang Goethe, Von Deutscher Baukunst. In: Goethes Werke (Hamburger Ausgabe). Bd. 12. München 1967, S. 10.

⁴⁷ Georg Forster, Ansichten vom Niederrhein. In: G. Forster, Werke (Anm. 14). Bd. 2. Leipzig 1971, S. 405.

⁴⁸ Wilhelm Heinrich Wackenroder, Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders. Stuttgart 1977, S. 59.

1798 folgt, von Ludwig Tieck verfasst, die altdeutsche Geschichte „Franz Sternbalds Wanderungen“. Tieck führt seinen Wanderer durch Deutschland und die Niederlande, schließlich ins Elsaß. Von einer Höhe aus erblickt Sternbald in der Ferne das Straßburger Münster. Angesichts des von Erwin von Steinbach geschaffenen Baus bricht es aus ihm heraus: *wer da noch demonstrieren und Erwin und das barbarische Zeitalter bedauern kann, – o wahrhaftig, der begeht, ein armer Sünder, die Verleugnung Petri an der Herrlichkeit des göttlichen Ebenbildes.*⁴⁹ – Fast gleichzeitig gibt in Hamburg Domherr Meyer sein vernichtendes Urteil über die Hervorbringungen mittelalterlicher Bildhauer ab: *Gotische Ungestalten, mit Farben, Gold und Silber überladen, unförmliche Schnirkeleien, Denkmäler der Barbarei und des Fanatismus.*⁵⁰

1806 erschien in Berlin, sinnfälligerweise zeitparallel zum Abriss des Hamburger Doms, eine Publikation, in der zum ersten Mal das Phänomen Gotik zum Thema einer wissenschaftlichen Reportage gemacht wurde: „Briefe auf einer Reise durch die Niederlande, Rheingegenden, die Schweiz und einen Teil von Frankreich“. Der Autor, Friedrich Schlegel, gab später in seinen Sämtlichen Werken dem Text den programmatischen Titel „Grundzüge der gotischen Baukunst“.

Aktueller Anlass, zur Feder zu greifen, waren die im Wirkungsfeld der Französischen Revolution angerichteten Kunstzerstörungen gewesen. Schlegels Aufmerksamkeit war in Paris geweckt worden. Er hatte dort drei junge deutsche Kaufleute aus Köln getroffen, die sich für die Rettung gotischer Kunstwerke engagierten: die Brüder Sulpiz und Melchior Boisserée sowie deren Freund Baptist Bertram. Ihr Interesse übertrug sich auf Schlegel und so besuchten sie gemeinsam die Stätten der Zerstörung: Notre Dame in Paris, St. Denis, Reims, Lüttich, Köln, Straßburg. In seinem Reisebericht klagt Schlegel leidenschaftlich *Zerstörungssucht* und *Barbarei* der Bilderstürmer an.⁵¹ Er kehrt damit die ältere Argumentation um: Als „Barbaren“ erscheinen nicht mehr die Erbauer der mittelalterlichen Kirchen und Klöster, sondern deren Zerstörer.

⁴⁹ Ludwig Tieck, Franz Sternbalds Wanderungen. Eine altdeutsche Geschichte. München 1920, S. 143.

⁵⁰ F. J. L. Meyer, Zustand (Anm. 30), S. 245.

⁵¹ Friedrich Schlegel, Ansichten und Ideen von der christlichen Kunst. Hg. und eingeleitet von Hans Eichner (Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe. Hg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner 1.3) Paderborn, München, Wien 1959, S. 177.

Eine Kunstrettungsaktion

Die Fürsprecher, die die „altdeutsche Kunst“ inzwischen in Deutschland gewonnen hatte, dominierten noch nicht das zeitgenössische Urteil, doch ihre Stimme hatte zunehmend Gewicht und forderte zu Diskussionen heraus. In Hamburg allerdings fand das neue Interesse für die Gotik in der Öffentlichkeit keine Resonanz. Dies zeigt nicht nur die klaglose Hinnahme des Domabbrisses, sondern auch der Umgang mit den aus dem Gebäude entfernten „Altertümern“. Zumeist wurden sie jenen Materialresten zuge schlagen, die zum öffentlichen Verkauf ausboten wurden. Ein die Gefühle schonenderes Verfahren schien nur geboten, sofern es sich deutlich erkennbar um Zeugnisse christlicher Frömmigkeit handelte. Unter solchem Gesichtspunkt nahm die mit der Abwicklung betraute Deputation eine Reihe von Objekten aus der Verkaufsmasse heraus: Eine Statue des heiligen Ansgar und zwei Grabplatten wurden der Stadtbibliothek in Verwahrung gegeben, etliche Altäre und religiöse Bildwerke wurden den Kirchen St. Petri, St. Johannis und St. Nikolai zuge dacht.⁵² Schließlich wurde dem Amt der Maler gestattet, seinen Lukasaltar nach St. Jakobi zu transferieren, wo er wiederum als Andachtsstätte für Meister und Gesellen der Zunft Aufstellung fand.

Bei diesem Stand der Dinge wäre es geblieben, hätte sich nicht 1804 gegen Jahresende ein Interessent gemeldet, dem es zum ersten Mal aus künstlerischen Gründen um die Bildwerke im Dom ging: der Kunstmaler Friedrich Ludwig Heinrich Waagen.⁵³ Der aus Göttingen stammende Künstler lebte seit 1793 in Hamburg und besaß eine gerühmte Sammlung von Werken italienischer, niederländischer und deutscher Maler. Seitdem Waagen im Winter 1804 eine Zeichenschule gegründet hatte, dienten die Bilder dazu, die Schüler bei ihren Studien anzuregen. In dieser Lage trat der Künstler an die Stadt mit der Bitte heran, ihm für seine kunstpädagogischen Zwecke Werke aus dem zum Abriss bestimmten Dom zur Verfügung zu stellen. Die Deputation entsprach dem Wunsch und überließ Waagen etwa zwei Dutzend mittelalterliche Arbeiten. Unter ihnen ragten an Bedeutung besonders vier große Tafeln vom Hauptaltar des Doms heraus. Auf je-

⁵² K. Mathieu, *Dom* (Anm. 3), S. 173 f.

⁵³ Zur Person Waagens: *Hamburgisches Künstler-Lexikon*. Hamburg 1854, S. 280.

der von ihnen waren vier Stationen aus dem Leben der Maria dargestellt, insgesamt also ein Ensemble von 16 Bildern.⁵⁴

Den Maler der Bilder glaubte Waagen identifizieren zu können. Zwar ist sein Sammlungskatalog mit den entsprechenden Angaben leider nicht erhalten, doch gibt ein zeitgenössischer Bericht detailliert über den Inhalt Auskunft. Der namentlich nicht gezeichnete Text findet sich unter dem Titel „Etwas über Herrn Waagen's Gemäldeausstellung und Zeichenschule in Hamburg“ im Jahrgang 1805 der Zeitschrift „Hamburg und Altona“. Unter Bezug auf den Katalog der Sammlung wird dort an erster Stelle aufgeführt: *Das Leben der heiligen Jungfrau in sechszehn Gemälden von Martin Schön von Kaienberg, dem Meister Albrecht Dürers*. Der Autor spricht den Tafeln vor allem deshalb *historische Wichtigkeit für uns Hamburger* zu, weil sie *die Türen zum Hochaltar in der nun der Vernichtung übergebenen Hamburgischen Domkirche ausmachten*.⁵⁵

Bei näherem Zusehen klärt sich das Rätsel der Zuschreibung an einen bis dahin scheinbar Unbekannten auf. Offensichtlich verbirgt sich unter dem Namen Martin Schön kein Geringerer als Martin Schongauer († 1491), der bereits zu Lebzeiten der „hübsche Martin“ genannt wurde. Er war zwar nicht, wie Waagen meint, der Lehrmeister des jungen Albrecht Dürer, aber doch dessen bewundertes Vorbild. Selbst die Angabe „von Kaienberg“ läßt sich erklären. Der als Autorität angesehene Künstlerbiograph Sandrart hatte als Geburtsort Schongauers statt Colmar irrigerweise Culmbach genannt, woraus dann bei Waagen (oder dem Berichterstatter) verballhornt „Kaienberg“ wurde.⁵⁶

Möglicherweise wusste Waagen von einem Umstand, der seiner Zuschreibung entgegenkam: Unter den 16 Bildern des Domaltars ist eines, das auffällige Ähnlichkeit mit einem Kupferstich Martin Schongauers aufweist. Es handelt sich um die „Flucht nach Ägypten“.⁵⁷ Gleichwohl, die von Waagen zur Autorschaft der Altarbilder aufgestellte These ist mit Sicherheit nicht haltbar. Schon ein genauerer Vergleich des Kupferstichs mit dem motivgleichen Bild des Altars zeigt, dass im Dom ein Künstler am Werk war,

⁵⁴ Ralph Knickmeier, *Der vagabundierende Altar* (Textband). Diss. phil. Hamburg 1996, S.27f.

⁵⁵ Hamburg und Altona, 4. 1805, H. 6, S. 343

⁵⁶ Julius Baum, *Martin Schongauer*. Wien 1948, S. 17 und 67; Adam Bartsch, *Le Peintre Graveur*, Bd. 6. Wien 1808, S. 106.

⁵⁷ R. Knickmeier, *Altar* (Anm. 54), S. 143 und 148–151.

der die von Schongauer vorgegebene Bildidee nur ungelenkt nachschuf. Die übrigen Bilder des Hamburger Marienzyklus lassen vollends nicht auf eine Urheberschaft Schongauers schließen. Alle Indizien sprechen vielmehr für eine einheimische Provenienz des Domaltars, die von Ralph Knickmeier neuerdings angestellten Forschungen weisen am ehesten auf Absolon Stumme als ausführenden Meister.⁵⁸

Die Stadtväter kümmerten 1805 keine Zuschreibungsfragen, um so mehr eventuelle Eigentumsansprüche Dritter auf Einzelstücke aus dem Dom. Wie einem Protokoll der Kämmerei vom März 1805 zu entnehmen, wurde daher die Überlassung des ansehnlichen Werkbestandes an Waagen zunächst mit einem Vorbehalt versehen: [...] *alle diese Sachen waren Herrn Waagen auf sein Ersuchen anfangs nur geliehen, um davon in seiner Zeichenakademie Gebrauch zu machen, mit der Bedingung, da viele Stücke davon zu Epitaphien gehörten, die noch zurückgefordert werden können, selbige sobald es verlangt würde, wieder zurückzuliefern. Da aber nachher nichts abgefordert ist und Herr Waagen mit seinem Zeicheninstitut einen sehr allgemeinen nützlichen Zweck verbindet, so habe die Deputation ihm dazu die Sachen geschenkt, indem bei einem öffentlichen Verkauf nicht viel dafür kommen würde.*⁵⁹

Die Großzügigkeit, mit der die Übereignung vorgenommen wurde, hing nicht zuletzt damit zusammen, dass man in Hamburg nicht viel von den Bildern hielt. Schon gar nicht traute man ihnen einen Marktwert zu. So gab es weder Bedenken, die Bildwerke zu zerlegen noch sie unentgeltlich abzugeben.

In die privaten Bilderkabinette, die es in der Hansestadt gab, hatten mittelalterliche Kunstwerke bisher keinen Eingang gefunden. Um so mehr ist zu fragen, warum sich Waagen bemühte, ausgerechnet die in Hamburg so wenig geschätzten altdeutschen Bilder in seine Sammlung zu bekommen. Johann Martin Lappenberg hat Jahrzehnte später im Rahmen kunsthistorischer Studien erste Hinweise gegeben, wer Waagens Interesse stimuliert haben könnte. Er nennt, ohne nähere Belege anzuführen, drei auf außerhamburgische Einflüsse weisende Namen: Ludwig Tieck, Sulpiz Boisserée und Philipp Otto Runge.⁶⁰

⁵⁸ Ebd., S. 178.

⁵⁹ K. Mathieu, Dom (Anm. 3), S. 174.

⁶⁰ Johann Martin Lappenberg, Beiträge zur älteren Kunstgeschichte Hamburgs. In: ZHG 5. 1866, S. 278; Ders., Von den Arbeiten der Kunstgewerke des Mittelalters zu Hamburg. Hamburg 1865, S. I (besonders die Fußnote zu Sulpiz Boisserée).

Gehen wir der von Lappenberg gelegten Spur nach. Zunächst Ludwig Tieck: Er war ebenso wie Waagen mit einer Tochter des namhaften Hamburger Predigers an St. Katharinen, Julius Gustav Alberti, verheiratet. Es spricht einiges dafür, dass Tieck seinem Schwager, dem Kunstmaler Waagen, von der romantischen Kunstreise erzählt hat, die er 1792 zusammen mit Wackenroder im Mainfränkischen unternommen hatte. Waagen wird auch die daraus hervorgegangene Schrift gekannt haben, Wackenroders „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders“. Tieck hatte sie nach dem frühen Tode seines Freundes Wackenroder herausgegeben, und nichts lag näher, als dass Tiecks Schwager zu den ersten Lesern dieser Liebeserklärung an die altdeutsche Kunst gehörte – Grund genug für Waagen, die mittelalterlichen Altäre des Hamburger Doms mit anderen Augen zu sehen als die meisten seiner Mitbürger in der Hansestadt.

Der Kölner Boisserée könnte über seine Rolle als Anreger Waagens dem nachforschenden Lappenberg selbst berichtet haben, war er doch mit dem Hamburger Historiker persönlich bekannt.⁶¹ In seiner Jugend hatte Boisserée von 1799 bis 1800 zwei ihm unvergeßliche Jahre als Kaufmannslehrling in Hamburg zugebracht und dort möglicherweise bereits Waagen kennengelernt.⁶² Zurückgekehrt nach Köln, machte sich Boisserée bald einen Namen als Kenner und Anwalt altdeutscher Kunst. Lappenbergs Hinweis könnte darauf deuten, dass Boisserée die Nachricht vom bevorstehenden Abriss des Hamburger Doms zum Anlass nahm, Waagen auf den Wert der dort befindlichen Kunstwerke aufmerksam zu machen. Dass der Kölner es verstand, seinen Enthusiasmus anderen mitzuteilen, ist vielfach bezeugt.

Unter den von Lappenberg im Zusammenhang der Kunstrettungsaktion gegebenen Hinweisen ist der auf Philipp Otto Runge, wie nähere Nachforschung zeigt, am ergiebigsten. Anders als Tieck und Boisserée war er beim Abriss des Hamburger Doms zugegen, allerdings hatte auch er den Blick des von außen Kommenden. Der Maler stammte aus Pommern und hatte nach ersten Hamburg-Jahren sein Auge in Kopenhagen und Dresden geschult. Er hatte Friedrich Schlegel kennengelernt und Freundschaft mit Ludwig Tieck geschlossen. Dessen für die Wiederentdeckung des Mittelalters wichtigen Künstlerroman „Franz Sternbalds Wanderungen“ hatte er bereits in Hamburg gleich nach Erscheinen mit Begeisterung gelesen, doch

⁶¹ Sulpiz Boisserée, Tagebücher. Hg. von Hans-J. Weitz. Bd. 4. Darmstadt 1985, S. 694.

⁶² S. Boisserée, Tagebücher (Anm. 61). Bd. 1. Darmstadt 1978, S. 11ff.

erst in den Folgejahren befasste er sich vertieft mit altdeutscher Maltechnik, gewann er durch Illustration der von Tieck herausgegebenen „Minnelieder aus dem schwäbischen Zeitalter“ intensiveres Interesse am Mittelalter. Als Runge im Mai 1804 jungverheiratet nach Hamburg zurückkehrte und sich hier als Künstler niederließ, kam er in die vertraute Stadt mit veränderter Sicht. Nicht das moderne, sondern das alte Hamburg zog ihn an.

Bei Ankunft des Malers war das Mauerwerk des Doms noch unangetastet, doch dauerte es nicht lange, bis augenfällig wurde, dass sich das Ende des Bauwerks vorbereitete. Am 22. September 1804 berichtet Runge in einem Brief aus Hamburg über eine vermutlich von ihm angeregte Dombegehung. Kirchenschiff und Turm waren noch zugänglich, die Ausräumung des Inventars hatte aber bereits begonnen. Die an dem Besuch Beteiligten waren einander persönlich eng verbunden. Außer Runge gehörten zu der kleinen Runde sein Bruder Daniel, der Buchhändler Friedrich Perthes und der Kaufmann Friedrich August Hülsenbeck, Vater der von Runge gemalten „Hülsenbeck’schen Kinder“. Der Briefschreiber hält als Eindruck von der gemeinsamen Unternehmung fest: *Es sind noch sehr vortreffliche Bilder dort, und auf dem Turm ist es ganz erstaunlich schön und weit anmutiger wie auf dem Michaelisturm, so daß es uns sämtlich geärgert hat, daß wir nicht eher da gewesen sind und haben uns auch vorgenommen, nächstens noch einige andere Türme zu besteigen.*⁶³

Bemerkenswert, dass dem Berichterstatter die Aussicht vom mittelalterlichen Dom attraktiver erscheint als die vom weit höheren neuen Michaelisturm. Auffällig aber vor allem die Wertschätzung der alten Bilder. Selbst der als kunstverständlich geltende Verfasser der Domschrift, Domherr Meyer, hatte über sie nichts Rühmenswertes zu vermelden gewusst. Nur an einer einzigen Stelle erwähnt er überhaupt die Existenz von Bildern, als er nämlich die vorgefundenen Kunstgegenstände auflistet und dabei distanziert Notiz nimmt von *dem mit gotischem vergoldetem Bilder- und Schnitzwerk schwerfällig überladenen Hochaltar, woran sich die Vergoldungen des Grundes und der erhobenen Arbeit merkwürdig erhalten haben.*⁶⁴

Zum Zeitpunkt der Dombegehung wird Runge bereits in Verbindung mit dem Maler Waagen gestanden haben. Zuvor hatte er in Dresden zwei Schwestern von Waagens Frau, geborene Alberti, näher kennengelernt, es

⁶³ Philipp Otto Runge, Briefe in der Urfassung. Hg. von Karl Friedrich Degner. Berlin 1940, S. 252.

⁶⁴ F. J. L. Meyer, Domkirche (Anm. 28), S. 67.

ist also anzunehmen, dass er bei seiner Ankunft in Hamburg dem Hause Waagen empfohlen war. Ein Brief Runges vom Dezember 1804 bestätigt die Bekanntschaft. Er teilt darin mit, sein Freund Klinkowström habe bei Waagen Quartier gefunden, was dem Briefschreiber Gelegenheit gibt, auch Waagens *Gemäldesammlung von 54 der auserlesensten Meister Stücke aller Schulen* bewundernd zu erwähnen.⁶⁵

Das Verhältnis zu Waagen bekommt nun zusätzliche Erhellung durch einen Bericht, den später Runges Bruder Daniel gegeben hat. Er bezeugt, dass Philipp Otto Runge und sein Freund Klinkowström zu Beginn ihres Hamburg-Aufenthaltes an der mit Waagens Namen verbundenen Bergung von Kunstwerkern aus dem Dom beteiligt waren:

*Beiden Freunden fiel hier im ersten Augenblick auch noch eine eigentümliche Beschäftigung in die Hände. Der (mit Tieck verschwägerte) Maler Waagen war im Besitz einer sehr schätzbaren Sammlung von italienischen, niederländischen und deutschen Originalgemälden gekommen, welche ihm bei einer Zeichenschule, die er errichtete, sehr zu statten kam. Um jene Sammlung zu vervollständigen, war ihm vergönnt worden, aus der damals im Abbruch begriffenen alten Domkirche alles, was ihm von den Bildern anstehe, an sich zu nehmen. Er erkrankte mittlerweile, und so übernahmen für ihn unsere beiden Künstler das nicht wenig anziehende Geschäft.*⁶⁶

Fügt man diesen Bericht und unsere Rekonstruktion der vorangegangenen Abläufe zusammen, so ergibt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit, dass Runges Verdienst an der Kunstrettungsaktion eher noch höher zu veranschlagen ist, als die spätere Erinnerung des Bruders erkennen läßt. Runges Besuch im Dom und sein positives Urteil über die dort noch vorhandenen Bilder datieren bereits vom September 1804. Waagen dagegen trat wegen der Bilder im Dom erst an die Stadt heran, nachdem er im Oktober die Gründung seiner Zeichenschule angekündigt hatte. Angesichts der zwischen Runge und Waagen bestehenden Beziehung dürften sie sich über das örtliche Geschehen ausgetauscht haben. Nicht auszuschließen ist, dass Runge unter dem frischen Eindruck seines Dombesuches sogar den ersten Impuls zur Rettung der bedrohten Bilder gegeben hat. Unzweifelhaft ist, dass er bei der Realisierung im entscheidenden Augenblick mit seinem

⁶⁵ Ph. O. Runge, Briefe (Anm. 63), S. 258.

⁶⁶ Karl Privat, Philipp Otto Runge. Sein Leben in Selbstzeugnissen, Briefen und Berichten. Berlin 1942, S. 191.

Freund Klinkowström zur Stelle war und so der Aktion zum Gelingen verhalf. Glücklicherweise gibt es eine Quelle, die Auskunft darüber gibt, was Runge an den Bildern faszinierte. In seinen „Nachgelassenen Schriften“ findet sich eine Aufzeichnung, in der er zwei Kunstwerke beschreibt, die aus dem Domabbruch für die Sammlung Waagen gerettet wurden. Wir zitieren den höchst aufschlussreichen Text in vollem Wortlaut:

Zwei Bilder (Höhe 6'6', Breite 5') von einem Nebenalzare der Hamburgischen Domkirche. Es läßt sich nicht mit Gewissheit behaupten, daß sie von einem Deutschen Maler herrühren, sie sind aber sehr merkwürdig ihres Alters wegen und durch die erhöhte Wirkung, welche in den Farben durch den Goldgrund hervorgebracht ist, auf den sie gemalt sind (wobei die Behandlung auf eine gewisse Distanz berechnet ist). Die Glut, welche hieraus in den Bildern herrscht, erinnert an das Feuerspiel des Himmels beim Sonnenuntergange; was wiederum tief in den Geist dieser Gestalten greift. Denn es stellt das eine die Kreuztragung Christi, das andere aber die Kreuzigung und Maria mit Johannes unter dem Kreuze in Schmerz versunken vor, so daß der Untergang der Sonne mit dem Tode des Erlösers in einen rührenden Accord stimmt.⁶⁷

Man könnte nicht besser Einblick in die vom Geist der Romantik bestimmte Rezeption mittelalterlicher Malerei bekommen. Im Mittelpunkt des Interesses steht die Wirkung des Goldgrundes. Hatte der Domherr solchen altertümlichen Glanz nur befremdlich gefunden, so liegt für Runge im Goldgrund das eigentliche Geheimnis der alten Bilder. Der Maler hatte das charismatische Medium nicht erst im Hamburger Dom für sich entdeckt. Bereits 1803, als er im pommerschen Wolgast an ersten Entwürfen seines großen Bildprojektes „Vier Zeiten“ arbeitete, hatte er sich versuchsweise des Goldgrundes bedient, ein historischer Rückgriff, der seinem Freund Quistorp damals als *barbarisch* erschienen war.⁶⁸

⁶⁷ Philipp Otto Runge, *Hinterlassene Schriften*. Hg. von dessen ältestem Bruder (Daniel Runge). Erster Teil. Hamburg 1840, S. 55f. Das Format der beiden Bilder ist von Ph. O. Runge in Hamburger Maß (Fuß und Zoll) angegeben. In heutiges Maß umgerechnet ergibt sich: Höhe 1,86 m. Breite 1,43 m. – Unter dem Text findet sich eine wohl von Daniel Runge 1840 verfasste Fußnote zu den beiden beschriebenen Bildern: *Sie sind jetzt ein Eigentum der St. Petri-Kirche in Hamburg*. Den weiteren Verbleib der Bilder konnte ich nicht klären; den Brand von 1842 jedenfalls dürften sie überdauert haben, da die Kunstwerke der Petrikirche damals insgesamt rechtzeitig in Sicherheit gebracht wurden.

⁶⁸ Jörg Traeger, *Philipp Otto Runge und sein Werk. Monographie und kritischer Katalog*. München 1975, S. 57, 116 und 187.

Aus Runges Beschreibung der Domtafeln erfahren wir, was ihm den Goldgrund so anziehend machte. Zum einen war es der farbästhetische Effekt, der vom Gold auf die übrigen Farben abstrahlte und ihnen die *erhöhte Wirkung* gab. Nicht weniger empfand Runge den religiösen Anspruch. Er nimmt allerdings nicht die von der mittelalterlichen Theologie angebotenen Deutungen des Goldgrundes auf, sondern folgt romantischen Assoziationen. Die Glut des Goldes erinnert ihn an *das Feuerspiel des Himmels beim Sonnenuntergang*, das seinerseits wiederum *mit dem Tode des Erlösers in einen rührenden Accord stimmt*. Auch wenn solche synästhetische Interpretation die Intention des mittelalterlichen Malers verfehlte, verdankte Runge doch der Begegnung mit den Bildtafeln des gotischen Zeitalters wesentliche Inspirationen für sein eigenes künstlerisches Schaffen. Überdies trug sein Enthusiasmus für die Kunst der Alten dazu bei, dass einiges Domgut vor der Zerstörung bewahrt werden konnte.

In Hamburg selbst hatte man kein erkennbares Interesse am weiteren Verbleib der geretteten Schätze. Als Waagen 1808 samt seiner Sammlung die Stadt verließ, machte niemand den Versuch, die aus dem Dom stammenden Bildwerke am Ort zu halten. So sehr man dies bedauern muss, erfreulich ist, dass sich wenigstens Teile des Waagen überlassenen Bestandes andernorts erhalten haben. Die beiden von Runge beschriebenen Bilder eines Nebenaltars sind verschollen, aber die ebenfalls in die Sammlung Waagen gelangten Seitenflügel des Hochaltars haben alle Zeitwirren überdauert. Nach etlichen Zwischenstationen sind sie heute Besitz des Nationalmuseums in Warschau.⁶⁹

Nach der Kunstrettungsaktion gab es in Runges Dombeziehung noch einen zweiten denkwürdigen Augenblick. Es war ein Maitag des folgenden Jahres 1805, als der Maler Zeuge des Turmabbrisses wurde. Runge muss sich unter denselben Schaulustigen befunden haben, zu denen auch Ferdinand Beneke gehörte. Anders als Beneke, der aus der Turmbeziehung eine philosophische Parabel machte, gibt Runge in einem Brief an seine Schwiegereltern dem Hergang eine ironische Deutung. Unter Anspielung auf die erst vor wenigen Monaten vollzogene Krönung Bonapartes zum Kaiser der Franzosen sowie auf dessen unmittelbar bevorstehende Krönung zum Kö-

⁶⁹ Zum Hochaltar und seinem Verbleib nach dem Domabbruch vgl. die grundlegende Arbeit von Ralph Knickmeier, *Der vagabundierende Altar. Text- und Bildband*. Diss. phil. Hamburg 1996.

nig von Italien stellt Runge mit Sarkasmus einen Zusammenhang zwischen dem Abriss und der gegenüber Napoleon geübten Devotion der Hamburger Stadtregierung her: *Sonst geht es hier sehr im großen Stil zu, denn da Hamburg den Kaiser von Frankreich sonst nicht zum Freunde soll gehabt haben, so versucht sie (die Stadt) es mit einem Gruß an den K. v. Italien, daß sie eine Turmspitze, nämlich den Dom, wie eine Mütze für ihn abnimmt, zum in die Höhe werfen fehlt Zeit, sonst würd es auch geschehen ...*⁷⁰ Natürlich wusste auch Runge, dass der Domabriss kein Akt hamburgischer Außenpolitik war. Wenn er dennoch mit einer solchen Fiktion aufwartet, dann aus symbolischen Gründen. Das bizarre Bild vom Mütze schwenkenden Dom ist Ausdruck politischer Frustration. Runge gehörte zu denjenigen, die den wachsenden Herrschaftsanspruch des napoleonischen Imperiums mit Bedrückung empfanden. Noch überwogen Gefühle der Ohnmacht, noch war unentschieden, in welche Richtung sich die aufgestaute Bitterkeit entladen würde. In dieser Situation verwandelt seine Phantasie das Geschehen inmitten der Stadt in ein Satyrspiel: „Der Dom läßt grüßen ...“.

Umwertung des Doms nach den Befreiungskriegen

Wie rasch man an der Elbe erst einmal zur Tagesordnung überging, zeigt der ein Jahr nach dem Domabriss von J. H. Scholz herausgebrachte Stadtführer „Hamburg und seine Umgebungen“. Alle Kirchen werden vorgestellt, doch zum Dom findet sich nicht ein Wort des Gedenkens. Nur die in Kupfer gestochenen Stadtansichten, die dem Band beigegeben sind, lassen noch seine Silhouette erkennen, dem Textautor Anlass genug, die Leser für solche Irreführung um Nachsicht zu bitten: *Ein Anachronismus bei diesen trefflichen Platten ist es, daß die Künstler noch die Turm-Spitze des Doms, welche schon seit einem Jahr abgetragen worden ist, gezeichnet haben. Da indessen die Zeichnungen zu diesen Platten bereits vor einigen Jahren gemacht waren, so kann ihnen dieser Umstand nicht zur Last gelegt werden.*⁷¹

⁷⁰ Ph. O. Runge, Briefe (Anm. 63), S. 271.

⁷¹ Joseph H. Scholz, Hamburg und seine Umgebungen. Ein nützliches und notwendiges Hülf- und Hand-Buch für Einheimische und Fremde. Hamburg 1808, Vorwort.

Zu einer Neubewertung der Vergangenheit kam es in Hamburg erst im Gefolge der Befreiungskriege. Ein beredtes Dokument gewandelten Geschichtsbewusstseins liefert Georg Nikolaus Bärmann mit seiner zweibändigen Schrift „Hamburgische Denkwürdigkeiten“ (1817/1819). Bärmann, später als Verfasser des Liedes „Stadt Hamburg in der Elbe Auen“ zu lokaler Berühmtheit gelangt, schreibt aus dem Affekt der soeben erlittenen „Franzosenzeit“.

Er selbst spricht diesen Motivationshintergrund an:

So gruben Hamburgs Bürger den brennenden Haß gegen die Bedrücker tief in ihre Brust, mit schweigender Sehnsucht dem großen Augenblick entgegen sehend, in welchem dieser Haß, hell in Flammen auflodernd, zu Taten ausbrechen und den freilich sehr ungleichen, tätigen Kampf mit den Störern unserer Freiheit und unsers Glücks beginnen würde, auf daß uns neu das Palladium des Ruhmes der alten Hanse wiedergegeben und erhalten werden mögte.⁷²

Obwohl Hamburg seine politische Selbständigkeit inzwischen längst zurückgewonnen hatte, sieht der Autor noch immer Gefahr für die *ehrwürdigen alten Sitten unserer guten Stadt*. Die Zeit der französischen Besetzung vor Augen, eifert er: *Die Leichtfertigkeit, Oberflächlichkeit, Treulosigkeit und Gewissenlosigkeit des transrhenischen Volkes wirkten (nicht wenig durch dessen tändelnde Sprache) höchst nachteilig auf minder charakterfeste Individuen Hamburgs, und lange noch – Gott weiß wie lange noch! – werden wir in moralischer Hinsicht über die Folgen jener Periode seufzen.⁷³*

Angesichts fortwirkender Überfremdungsängste thematisiert der Verfasser nun auch die bisher geübte Vernachlässigung des geschichtlichen Erbes der Stadt. Emphatisch bedauert er, *daß Hamburg im höchsten Grade gleichgültig gegen vaterstädtische Altertümer ist.⁷⁴* Anders als in dem Scholz'schen Stadtführer von 1808, der den Dom wortlos übergeht, widmet Bärmann der abgerissenen Kirche einen eigenen Abschnitt. Die Begründung für solchen Akt des Erinnerns: *Wir sind es der historischen Ehrwürdigkeit dieses nun gewesenen Gebäudes, wir sind es dem Ruhme des wirklichen Begründers desselben, des heiligen Anschars; wir sind es endlich den Forderungen reiner Va-*

⁷² Georg Nicolaus Bärmann, Hamburgische Denkwürdigkeiten für Einheimische und Fremde. 1. Teil. Hamburg 1817, S. 162f.

⁷³ Ebd., S. 159f.

⁷⁴ Ebd., S. 5f.

*terlandsliebe schuldig, die das Alte, selbst wenn es der Vergänglichkeit Beute wurde, ehret.*⁷⁵

Bärmann plante noch einen dritten Teil unter dem Titel „Hamburgs Altertümer in Bild und Schrift“. Die Veröffentlichung kam nicht zustande, doch ist der Wortlaut der Ankündigung aufschlussreich genug. Es werde sich, so heißt es, um ein Werkchen handeln, *welches den Zweck haben soll, unsern Nachkommen eine heilige Schuld abzutragen: nämlich Altertümer, die für jeden Hamburger höchst merkwürdig sein müssen, durch erläuterte, gut gearbeitete Abbildung der gänzlichen Vergessenheit, die schon jetzt anfängt grausam an ihnen zu nagen, zu entreißen.*⁷⁶

Bärmann stand mit seinem Engagement für die Altertümer der Vaterstadt nicht allein. Auch andere Intellektuelle, die sich im Kampf gegen Napoleon hervorgetan hatten, suchten das Interesse der Hamburger an der Vergangenheit ihrer Stadt zu fördern. An einer Initiative in dieser Richtung war Ferdinand Beneke beteiligt, der uns bereits als Augenzeuge des Domabrisses begegnet ist. Beneke wandte sich zu Jahresbeginn 1823 in einem Rundschreiben an fünf angesehene Mitbürger mit dem Ziel, einen Hamburgischen Geschichtsverein ins Leben zu rufen. Zwar kam es mangels breiterer Beteiligung damals noch nicht zu der angestrebten Vereinsgründung – sie erfolgte erst sechzehn Jahre später; dennoch lohnt ein Blick in die seinerzeit bei Beneke eingegangene Korrespondenz.

Zu den Angeschriebenen gehörte Senator Martin Hieronymus Hudtwalcker; er antwortete zustimmend, nicht ohne sogleich ein für die Vereinsarbeit vordringliches Projekt zu benennen: *In Hamburg würde ich zunächst an den so schmähhlich zerstörten Dom denken, und nachspüren, wo noch etwas zu retten ist.* Hudtwalcker fügte eine Bemerkung hinzu, die unerwartetes Licht auf einen einstigen Verächter des Doms wirft: *Von Heß besitzt einen wunderschönen zerbrochenen Weihwasserkessel von Metall aus dem Dom; er hat ihn in seinem Garten aufgestellt, würde ihn gewiß gerne hergeben.*⁷⁷ Wir wissen nichts Näheres darüber, wie Heß zu dem sakralen Stück gekommen ist. So bleibt denn auch sein Geheimnis, wie aus dem Domkritiker ein Domnostalgiker geworden ist. Allemal ist der Vorgang ein schönes Zeugnis für den sichtbar eingestandenen Wandel des eigenen Urteils.

⁷⁵ Georg Nicolaus Bärmann, Hamburgische Denkwürdigkeiten. 2. Teil. Hamburg 1819, S. 42.

⁷⁶ Ebd., Vorwort.

⁷⁷ Hans Nirnheim, Aus der Vorgeschichte unseres Vereins. In: ZHG 31. 1930, S. 13.

„Haben wir etwa noch nicht genug Kirchen eingehen lassen?“

Seit den Befreiungskriegen war das Bedürfnis der Hamburger gestiegen, sich ihrer geschichtlichen Identität zu vergewissern. Doch damit war keineswegs sichergestellt, dass von nun an die historischen Kirchen, die sich in der Stadt noch erhalten hatten, zum unantastbaren Bestand gehört hätten. Auch nach 1815 galt, was schon in den Jahren zuvor gegolten hatte: Das Ende einer Kirche war eingeläutet, wenn der Gottesdienst in ihr nicht mehr regelmäßig stattfand. Über kurz oder lang wurde der Abriss unabwendbar, sobald kein festbestallter Prediger mehr auf der Kanzel stand.

In Stichworten: Der Hamburger Dom verschwand, nachdem 15 Jahre zuvor die Dompredigerstelle eingespart worden war. Zur selben Zeit traf es die Maria-Magdalenenkirche,⁷⁸ einen Bau des 13. Jahrhunderts; sie wurde 1807 abgerissen, nachdem die Pastorenstelle seit 1795 vakant geblieben war. Nach den Befreiungskriegen setzte sich dieser Prozeß fort: Die aus dem 15. Jahrhundert stammende Kirche St. Johannis wurde 1829 eingeebnet; dort war seit 1813 nicht mehr gepredigt worden.⁷⁹ Die Heiliggeistkirche, erbaut im 16. Jahrhundert, wurde 1831 zum Abbruch verkauft; in ihr war seit 1796 kein Gottesdienst mehr gehalten worden.⁸⁰

Ausnahmslos wurde beim Abriss Baufälligkeits ins Feld geführt. Ausgespart wurde dabei, dass die Baufälligkeits zu einem guten Teil die Folge von Vernachlässigung war, die ihrerseits auf mangelnde gottesdienstliche Nutzung zurückging. Fehlte es an Kirchenvolk? Ganz sicher gab es in der Altstadt noch eine dichte Wohnbevölkerung. Zu deren Verdrängung kam es erst sehr viel später im Zuge der City-Bildung. Auch wenn es in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bereits einen gewissen Rückgang in der Kirchlichkeit gab, war dieser doch nicht so weit gediehen, als dass er eine Vielzahl von Gotteshäusern hätte entbehrlich machen müssen. Entscheidender waren die kirchlichen Strukturen: Das protestantische Gemeindeleben konzentrierte sich ganz und gar in den fünf Hauptkirchen, deren Gremien zugleich die tragenden Säulen des Stadtreiments waren. Allmählich an den Rand gedrängt wurden seit der Reformation dagegen diejenigen Kirchen,

⁷⁸ W. Jensen, *Kirche* (Anm. 8), S. 209.

⁷⁹ Ebd., S. 202.

⁸⁰ Gustav Bolland, *Hamburg wie es einmal war*. Hamburg 1952, S. 111.

die einst in den mittelalterlichen Korporationen verankert waren. Diese ebenfalls protestantisch gewordenen Predigtstätten waren als gemeindelose „Nebenkirchen“ in ihrer Existenz zunehmend gefährdet.

War der Abriss von Kirchen nach 1815 auch nicht beendet, so vollzog er sich doch nicht mehr ganz unwidersprochen. Besonders gut dokumentiert ist die Diskussion um das Schicksal der St. Johanniskirche. Der damals auf dem Terrain des heutigen Rathausmarktes stehende gotische Backsteinbau war von den Dominikanern als eindrucksvolle Halle dreischiffig errichtet worden. Die seit 1547 mit protestantischen Predigern versehene Kirche wurde in napoleonischen Zeiten für militärische Zwecke profaniert. Vielen anderen Hamburger Gotteshäusern war es 1813 ebenso ergangen. Aber während man die Hauptkirchen nach dem Abzug des französischen Generals Davout erneut ihrer religiösen Bestimmung zuführte, wurde St. Johannis nicht wieder kirchlich genutzt, sondern diente vorerst als Weinkeller und Turnboden. Als 1825 bekannt wurde, dass die Stadt sich wegen angeblich schwerer Schäden des Gebäudes mit Abrissgedanken trug, kam es zu einer Kontroverse.

Bereits im Vorfeld hatten zwei Gutachter die Kirche für ein „Meisterwerk altdeutscher Baukunst“ erklärt und die Baufälligkeit bestritten. Allerdings, als die Autoren ihr Plädoyer veröffentlichen wollten, schritt der städtische Censor ein und verhinderte die Publikation. Was nun folgte, ist überraschend und zeigt, wie weit der Zweifel an der Abrisspolitik inzwischen vorgedrungen war. Der Hamburger Senator Martin Hieronymus Hudtwalcker verfasste noch im selben Jahr 1825 eine anonyme Flugschrift, um die Johanniskirche doch noch zu retten. Es entbehrt nicht der Pikanterie, dass der dem Rat angehörende Autor sein Manuskript, um den Censor zu umgehen, in Lübeck drucken ließ. Vollends provokativ war, dass er in seiner Schrift die wesentlichen Teile der in Hamburg unterdrückten Gutachten veröffentlichte.⁸¹

Hudtwalcker kleidete seine Intervention in die Form eines Streitgesprächs: Für den Erhalt der Kirche ficht ein aufrechter Christ, die Gegenposition vertritt ein Rationalist, der durch seine zwischen Unsicherheit und Überhebung schwankende Haltung lächerlich wirkt. Der Rationalist ver-

⁸¹ Martin Hieronymus Hudtwalcker, Ein halbes Jahrhundert aus meiner Lebensgeschichte. 3. Teil. Hamburg 1864, S. 123 ff.–Vgl. Hermann Hipp, Zur Frühgeschichte des Denkmalschutzes in Hamburg. In: ZHG 74/75. 1989, S. 274.

sucht auf alle Weise, seinen Kontrahenten als „Mystiker“ zu denunzieren – doch vergeblich! Die Sympathie Hudtwalckers gehört dem frommen Anwalt der Johanniskirche, den er anklagend ausrufen läßt: *Und haben wir etwa noch nicht genug Kirchen eingehen lassen? Der Dom und die Marien-Magdalenenkirche sind gänzlich verschwunden, drei andere Kirchen haben sich in Warenlager und Wagenremisen verwandeln lassen müssen ... Fordert der Zeitgeist noch mehr?*⁸² Hudtwalcker macht geltend, dass nach Jahren zurückgehender Anteilnahme am Gemeindeleben die Zahl der Kirchgänger wieder angestiegen sei. Die Zerstörung oder Zweckentfremdung von Gotteshäusern müsse daher ein Ende haben. Auch die Johanniskirche möchte er wieder reaktivieren, allerdings nicht als Gemeindekirche, sondern als Gottesdienstraum für die Gelehrtenschule des Johanneums.

Hudtwalcker zählte zu der damals in Hamburg aufkommenden neupietistischen Bewegung. Sie war jedoch zu diesem Zeitpunkt noch nicht stark genug, um bereits maßgeblich auf Entscheidungen in der Stadt einwirken zu können. So stand am Ende der Debatte 1829 ein weiteres Mal der Verlust einer alten Kirche. Immerhin, die Unschuld des Abreißens war verloren gegangen. Mancher in Hamburg mochte angesichts der Abräumaktionen jetzt ähnlich bitter empfinden wie Carl Friedrich Rumohr, der in einer 1834 in Altona erschienenen kunsthistorischen Schrift zu Protokoll gab, daß *unproduktiven Zeiten nichts zu tun übrig ist, als dieses leidige Zerstören*.⁸³

1842 stellten die Verheerungen des Großen Hamburger Brandes die Stadt erneut vor das Problem des Umgangs mit historischer Kirchensubstanz. Zum exemplarischen Fall wurde die Diskussion um den Turm von St. Nikolai. Das Kirchenschiff war so weitgehend niedergebrannt, dass nur ein Neubau an gleicher oder anderer Stelle in Betracht kam. Weniger ruiniert war der Turm; sein von Peter Marquard geschaffener schöner Barockhelm war zwar zerstört, aber in seinen Grundfesten war der Turmbau unerschüttert. So tauchte die Frage seiner Restaurierung, unabhängig vom Standort des kirchlichen Neubaus, auf. Man bat Gottfried Semper, den Hamburg eng verbundenen großen Architekten in Dresden, um eine Stel-

⁸² [Martin Hieronymus Hudtwalcker], Also wäre es besser, die Johanniskirche in Hamburg abzubrechen? Erörtert in einem Schreiben von Y. an Z. Herausgegeben von X. Hamburg 1825, S. 29.

⁸³ Carl Friedrich Rumohr, Überblick der Kunstgeschichte des transalpingischen Sachsens. In: ASKGS 2. 1834, S. 6.

lungnahme. In einem Vorausschreiben zu seinem Gutachten notiert Semper umgehend am 30. Dezember 1842:

*Das Abtragen des Turmes wäre an sich selbst eine eben so verkehrte als kostspielige Maßregel. Selbst wenn die Kirche wo anders hin verlegt werden müßte, dürfte man, meiner Ansicht nach, das Abtragen dieses Denkmals nur als Sacrilegium betrachten. Übrigens sind Türme die schönsten Zierden einer Stadt. Beweis die alten Städte Italiens und Deutschlands, deren Vorsteher sich wohl hüten, diese uralten Wahrzeichen einzureißen, selbst wo sie durch Veränderungen in der Umgebung den Zusammenhang mit letzterer verloren haben.*⁸⁴

Hamburg war damit zum ersten Mal mit der Idee konfrontiert, ein Zeugnis kirchlicher Vergangenheit ausschließlich aus Gründen der Stadtgestalt zum Denkmal zu erheben. Im Gutachten selbst, datiert vom 10. Januar 1843, bekräftigt Semper, eine Abrissmaßnahme *würde unfehlbar von der nächsten Zukunft verdammt werden, ja vielleicht schon von der Mehrzahl der Jetztlebenden – sicher ist wenigstens der kunstliebende Teil des Publikums dagegen. Sie würde in Kurzem ebenso beurteilt werden, wie jetzt das Niederreißen des alten Doms.*⁸⁵ Wie man sieht, der einstige Domabriss ist zum Menetekel geworden. Vor solchem Erinnerungshorizont schließt Semper mit dem Appell: *Durch unseliges Nivellieren und Verachten der historischen Überlieferungen haben die letzten Jahrzehnte genug gesündigt – überlassen wir künftig den Unglücksfällen und der Alles zerstörenden Zeit das Amt der Vernichtung. Greifen wir ihr weder vor, noch suchen wir einen barbarischen Genuß darin, das Wenige, was die große Weltzerstörerin noch stehen ließ, mit Hacken, Hammer und Spaten hinterher vollends zu vernichten.*⁸⁶

Semper hatte sein Gutachten auf Bitten von Freunden erstattet, die sich in Hamburg für den Erhalt des Nikolaiturms engagierten. Doch alle Bemühung war vergebens. Es behielten schließlich diejenigen die Oberhand, die entschlossen waren, den alten Turm im Interesse einer neuen Gesamtlösung zu opfern. Überraschend genug: Der nach langen Debatten errichtete Nachfolgebau überbot an demonstrativer „Historizität“ alle alten Kirchen Hamburgs. Die von George Gilbert Scott entworfene neugotische Nikolai-

⁸⁴ Bernd Franck, Die Nikolaikirche nach dem Hamburger Großen Brand. Gottfried Semper und die Entwurfsgeschichte für den Hopfenmarkt mit dem Kirchenbau 1842–1845. Hamburg 1989, S. 238. – Vgl. H. Hipp, Frühgeschichte (Anm. 81), S. 280.

⁸⁵ B. Franck, Nikolaikirche (Anm. 84), S. 243.

⁸⁶ Ebd., S. 244.

kirche, propagiert als „Dom“, verdankte ihre Realisierung der gegenüber 1825 deutlich erstarkten pietistischen Erweckungsbewegung. Paradoxes Ergebnis: Die Stadt erhielt einen Ersatzdom, der „gotischer“ war als der 1805/06 abgerissene mittelalterliche Dom.⁸⁷

Der Neubau des Johanneums auf dem Domplatz

Wir haben vorgegriffen, kehren wir zurück zum Ausgangsort unserer Geschichte. Jahrzehntlang lag das ehemalige Domgelände mitten in der Stadt brach, diente allenfalls als Übungsplatz für das Bürgermilitär. Mal fehlte es an Geld, mal an Konsens für ein neues städtebauliches Konzept. In einer Stadtrepublik mit vielen beteiligten Gremien brauchen tragfähige Entscheidungen Zeit. Am Ende konnte sich das Ergebnis sehen lassen. Am 1. Dezember 1836 beschloß der Rat, auf dem Domplatz ein gemeinsames Gebäude für das Johanneum wie für die Stadtbibliothek zu errichten. Keine vier Jahre später wurde der in klassizistischen Formen sich präsentierende Bau am 5. Mai 1840 eingeweiht.

Natürlich waren damit die zurückliegenden Jahrhunderte nicht abgeschüttelt. Fragen wir nach, wie sich Vergangenheit und Gegenwart zueinander verhielten, wie die Erinnerung an den Dom die Entstehung des neuen Bildungsbaues begleitete. Der Rektor des Johanneums Johannes Gurlitt war 1817 der erste, der den Domplatz als Ort für einen Neubau seiner Schule öffentlich ins Gespräch brachte.⁸⁸ Obwohl Anlass genug war, dem Vorschlag einen ortsgeschichtlichen Hintergrund zu geben, ignorierte Gurlitt die Domvergangenheit. Er war bekannt dafür, dass er nichts von den nostalgischen Gefühlen hielt, die in den Jahren nach den Befreiungskriegen umgingen. Und so war denn für ihn das Domterrain nichts anderes als ein geeigneter Bauplatz.

Erst der um eine Generation jüngere Karl Sieveking führte 1826 das Vergangenheitsargument in die Schulstandortdebatte ein. Er habe, so zitiert

⁸⁷ Hermann Hipp, Einen Dom müßt ihr begründen ... Protestantischer Kirchenbau des 19. Jahrhunderts in Hamburg. In: Orientierung. Berichte und Analysen aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Nordelbien 1980. 2, S. 41–64.

⁸⁸ Edmund Kelter, Hamburg und sein Johanneum im Wandel der Jahrhunderte 1329–1929. Ein Beitrag zur Geschichte unserer Vaterstadt. Hamburg 1928, S. 134.

Edmund Kelter den Senatssyndikus, den vorgeschlagenen Domplatz für besonders glücklich gehalten, da er als eine heilige Stätte von uralter Zeit herkomme.⁸⁹

Der dem Bauprojekt grundsätzlich zugeneigte Senat schob die Realisierung aus finanziellen Gründen zunächst auf. Doch das Vorhaben blieb in der öffentlichen Diskussion. Und immer wieder rekurrierte man dabei in unterschiedlicher Deutung auf den Dom. 1831 entwarf Senator Heinrich Kellinghusen vor der Erbgessesenen Bürgerschaft ein Gemälde von der zukünftigen Bestimmung des Domplatzes. Wie einst von der Kathedrale aus wissenschaftliche Bildung zugleich mit dem Christentum verbreitet worden sei, so erhoffe er sich von den neu zu errichtenden Bildungsstätten, dass sie zur Vollendung der Wissenschaften beitragen. In Anspielung auf die Wunde des Domabrisses schloß der Senator: *Dann werden wir ohne schmerzliche Rückerinnerung den Platz betreten, welcher für die Geschichte der Menschheit eine hohe Wichtigkeit hat, wie öde er sich jetzt auch unserm Blicke darstellt.*⁹⁰

Selbst ein in der Tradition der Aufklärung stehender Mann wie der Schriftsteller und Geschichtsschreiber Leonhard Wächter beschwor damals im Blick auf den geplanten säkularen Neubau die Erinnerung an die ehrwürdige Kirche. Anders als sein älterer Freund Jonas Ludwig von Heß, für den der einstige Bischofssitz eine Stätte klerikaler Herrschaft gewesen war, feierte Wächter den Dom als einen Ort, an dem die Gesittung der Freiheit über rohes Heidentum gesiegt habe. Aus solchem Verständnis der Domvergangenheit leitete er den Wunsch ab, im Giebelfeld des Neubaus die überkommene LIBERTAS-Losung der Stadt anzubringen. Als der Senat 1836 endgültig über das Bauvorhaben beschloß, brachte Wächter seinen Wunsch noch einmal öffentlich in Erinnerung, doch in der Stadt übergang man die von verdächtigem vormärzlichen Freiheitspathos zeugende Anregung.⁹¹

⁸⁹ Edmund Kelter, Vom St. Johanniskloster am Plan zum Johanneum am Speersort. Das Johanneum 14, H. 51, 1. Febr. 1941, S. 113.

⁹⁰ C. August Schröder, Heinrich Kellinghusen, J. U. D. Hamburgs letzter Bürgermeister nach alter Ordnung. Hamburg 1896, S. 26.

⁹¹ Leonhard Wächter's Historischer Nachlaß. Hg. von C. F. Wurm. Bd. 2, Hamburg 1839, S. XLIV und S. 104–107.

Inzwischen stellte sich die Frage, ob man den Umzug der Gelehrten-
schule aus dem hinfalligen Gemäuer des Johannisklosters in den Neubau
zum Anlass nehmen sollte, der Schule einen Namen zu geben, der der ver-
änderten Situation Rechnung trug. Es hat sich eine Aufzeichnung des am
Johanneum lehrenden Altphilologen Johannes Classen aus dem Jahre 1839
erhalten, in der als mögliche Benennungen „Marianum“ und „Domschule“
erörtert werden. Der an dem tradierten Namen „Johanneum“ festhaltende
Autor widerspricht besonders nachdrücklich dem an das Marienpatrozini-
um des Doms anknüpfenden Vorschlag „Marianum“. Unter Bezug auf die
reformatorische Umwandlung des Johannisklosters in eine Gelehrten-
schule heißt es in der Argumentation des Gymnasialprofessors: *Die Benennung
Marianum würde einen Schein von unverdienter Ehre auf den Dom werfen, des-
sen reiche Güter wohl leider nicht eine so heilsame Verwendung erfahren haben.*⁹²
Im kaufmännisch denkenden Hamburg überzeugte diese Begründung – und
so behielt die Gelehrten-
schule auch am neuen Standort ihren alten Namen.

Bei der Einweihung selbst unterließ keiner der zahlreichen Redner, Ver-
gangenheit und Gegenwart miteinander zu versöhnen. Sie alle waren be-
müht, den Segen von Bildung und Wissenschaft eng mit dem christlichen
Heil zu verknüpfen. Soweit dabei das Vermächtnis des Doms angespro-
chen wurde, geschah dies freilich in einer eigentümlich protestantischen In-
terpretation. Hauptpastor Rambach wünschte in seiner Ansprache dem Jo-
hanneum, es möge darin der Geist des Domgründers Ansgar weiterwirken,
*wenn gleich nicht in der äußeren Gestaltung, in welcher er unter den Einflüssen
eines durch manchen Irrtum getrübbten Zeitgeistes bei ihm hervortrat, aber wohl
nach dem inneren Kern und Gehalt.*⁹³ Als Traditionsfigur war Ansgar in Ham-
burg erst akzeptabel, nachdem er seiner Katholizität entkleidet und gleich-
sam zum Lutheraner „umgetauft“ war. Insgesamt stellte sich die Eröffnung
als ein Fest des Kulturprotestantismus dar. Triumphierend heißt es am
Schluss der Veranstaltung: *Sie stehen nun da die prachtvollen Gebäude als schö-
ne Tempel der Cultur des neunzehnten Jahrhunderts.*⁹⁴

⁹² StA Hbg, 111-1 Senat Gl. VII Lit. He Nr. 1 Vol. 37 Fasc. 3.

⁹³ Reden, welche bey der Einweihungs-Feyer der neu errichteten Gymnasial-, Schul- und Bi-
bliothek-Gebäude in der freyen Stadt Hamburg am 5. und 7. May 1840 gehalten worden sind.
Hamburg 1840, S. 42.

⁹⁴ Ebd., S. 96.

Der unsichtbare Dom

Die Imagination des Doms hat im Augenblick seines Untergangs begonnen. Wir erinnern uns, dass des Domherrn Meyer „Blick auf die Domkirche in Hamburg“, die erste Publikation über das Bauwerk überhaupt, im selben Jahr erschien, in dem der Abriss beschlossen wurde. Wir erinnern uns an Ferdinand Beneke, der angesichts der Ausräumung der Kirche 1805 in seinem Tagebuch notierte, dass der Dom *mir heute in seinem Notstand zum ersten Mal recht interessant vorkam*. Seit das alte Gemäuer unwiderruflich aus dem Stadtbild verschwunden war, gewann das einst ungeliebte Monument in den Augen der Hamburger erst eigentlich seine historische Dignität. Unmittelbar nach den Befreiungskriegen reihte Georg Nikolaus Bärmann den Dom bereits unter die verlorenen Altertümer ein, die in Erinnerung zu halten eine *heilige Schuld gegenüber unsern Nachkommen* ist. Eine Generation später stand für Gottfried Semper fest, dass der Domabriss ein unverzeihlicher Sündenfall in der Geschichte Hamburgs war.

Mit der Neubebauung des Domplatzes durch Bildungsbauten und der Konzipierung eines neuen Doms in Gestalt der Nikolaikirche hatte der „unsichtbare Dom“ seine nachwirkende Faszination durchaus nicht eingebüßt. Im Gegenteil, je ferner der Dom rückte, desto wunderbarer erschien er den Nachlebenden. 1844, als George Gilbert Scott seine ersten Pläne für die neugotische Nikolaikirche vorlegte, erschien eine Geschichte Hamburgs, in der der einstige Dom gepriesen wurde als eines der *großartigsten und prachtvollsten Werke architektonischer Schöpfungen des Altertums, welches sich bis in dieses Jahrhundert erhalten und die Beschauer zur Bewunderung hingerrissen hat, – dann aber dem Geiste des Fortschritts fallen musste*.⁹⁵ Kein Wort davon, dass der Dom längst vor seinem Ende zum verachteten Aschenputtel der Stadt geworden war, kein Wort auch über die Gründe des Abrisses, außer der Floskel vom *Geiste des Fortschritts*.

Auch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde man nicht müde, des versunkenen Doms zu gedenken. Der bekannteste unter seinen Laudatoren war Alfred Lichtwark. Als er 1897 für das gebildete Publikum in Deutschland ein Porträt Hamburgs entwarf, war ihm der seit fast hundert Jahren nicht mehr existierende Dom einen zu höchsten Tönen greifen-

⁹⁵ Carl Friedrich von Birkenfeld, Allgemeine Chronik oder Geschichte der Freien und Hansestadt Hamburg von ihrem Ursprünge bis auf die neueste Zeit. 1. Teil. Hamburg 1844, S. 88.

den Exkurs wert. In Erinnerung an den frühmittelalterlichen Bischofssitz spricht er vom Domplatz als einer ehrwürdigen Stätte, *aus der ein kühner Traum einmal das Zentrum eines nordischen Rom hatte schaffen wollen.*⁹⁶ Einige Jahre später läßt Lichtwark sich in der Kopenhagener königlichen Bibliothek eine Bibelhandschrift aus dem 13. Jahrhundert vorlegen, die sich einst in der Dombibliothek in Hamburg befand. Seine Bewunderung schlägt in Zorn um, sobald er auf die Verschleuderung so unschätzbaren Besitzes durch die Vorväter zu sprechen kommt: *Und die Stimmung einer einzigen Generation, die die Fühlung mit der Vergangenheit verloren hatte, die alles neu anfangen wollte, der das lebendige Gefühl der Überlieferung abhanden gekommen war, genügte, um es uns zu entreißen.*⁹⁷ Es war nicht das letzte Mal, dass Lichtwark den Schmerz über Hamburgs Kulturverlust in bittere Anklage verwandelte. Kurz vor seinem Tod konstatierte er resigniert: *... und noch immer ist jeder Neubau ein Schlag ins Gesicht der Stadt.*⁹⁸

Wollte man Lichtwark glauben, so verhallt solche Kritik in der *Freien und Abrissstadt Hamburg* folgenlos. Doch trifft diese Einschätzung wirklich so uneingeschränkt zu? Gewiss, in einer pulsierenden Handelsstadt mit hohen Grundstückspreisen haben alte Gebäude einen schweren Stand. Nur arm gewordene Städte sind reich an historischer Bausubstanz. Vor solchem Hintergrund ist eher überraschend, dass das erneuerungsfreudige Hamburg eine „konservative“ Silhouette aufweist. Nach wie vor bilden Kirchtürme die Stadtkrone. Solche in einer modernen Großstadt auffällige Figuration ist kein Zufall.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts herrschte in der Hansestadt Konsens darüber, dass der Domabriss als Versündigung am Traditionsgut Hamburgs zu werten sei. Je mehr die einstigen komplexen Entscheidungsgründe in Vergessenheit gerieten, um so eindeutiger fiel die nachträgliche Verurteilung aus. Der Dom wurde dem städtebaulichen Gewissen zum Stachel. Als ein erster Schuldabtrag kann der Turm des 1897 eingeweihten neuen Rathauses gelten. Er nahm in der Silhouette der Stadt nun jenen Platz ein, der früher der Spitze des Doms neben den Türmen der fünf Hauptkirchen zugekommen war.

⁹⁶ Alfred Lichtwark, Hamburg-Niedersachsen. Dresden 1897, S. 27.

⁹⁷ Alfred Lichtwark, Eine Sommerfahrt auf der Yacht Hamburg. Hamburg 1904, S. 73.

⁹⁸ Zitiert nach Eckart Kleßmann, Geschichte der Stadt Hamburg. Hamburg 1981, S. 522.

Wichtiger noch war, dass die Erinnerung an den Dom das Bewusstsein für die Bedeutung der Stadtkrone im Ganzen geschärft hatte. Die so erreichte Sensibilisierung der Öffentlichkeit wirkte bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts nach. Die vom Krieg zerstörten Innenstadtkirchtürme wurden sorgsam wiederhergestellt. Während andere Metropolen seit den 60er Jahren ihren Ehrgeiz in eine von Hochhäusern bestimmte Skyline setzten, hielt man in Hamburg daran fest, den horizontbeherrschenden Türmen der Hauptkirchen und des Rathauses keine Konkurrenz zu machen. Einzige Ausnahme bildet das Unilever-Hochhaus. Zwar wirkt die Fassade wie eine entmaterialisierte Membran, deren heller Ton sich nur wenig vom Hamburger Himmel abhebt, gleichwohl ist die Stadtikographie gestört und es ist zu hoffen, dass sich eine ähnliche Abweichung nicht wiederholt.

Auf zwiespältige Weise begegnet man dem unsichtbar gegenwärtigen Dom am Speersort. Wo einmal das Johanneum und vor ihm der mittelalterliche Kirchenbau standen, gähnt heute die Öde eines Parkplatzes. Wer darin nichts als stadtgeschichtliche Ignoranz sieht, verkennt die Lage. Das im Zweiten Weltkrieg in ein Ruinenfeld verwandelte Terrain wäre längst wieder bebaut, gäbe es nicht die Erinnerung an den Dom. Es bestand von Anfang an Einigkeit, dass dies kein Ort für ein beliebiges Investorenobjekt sei. An Anläufen zu einer angemessenen Gestaltung hat es nicht gefehlt – sie sind aus unterschiedlichen Gründen gescheitert. Dass es vorerst bei einer provisorischen Nutzung als Parkplatz geblieben ist, möchte man bei wohlwollender Betrachtung dem Interesse der Stadt zuschreiben, den Domplatz offen zu halten, bis eine überzeugende Lösung gefunden ist.

Ein Letztes: Lange Zeit war das Bild des Doms mit einem Vorbehalt behaftet. Auch wenn der Bau in den letzten zwei Jahrhunderten seiner Existenz als protestantische Predigtstätte gedient hatte, hing ihm mehr als allen anderen Kirchen der Ruch mittelalterlich-klerikaler Herkunft nach. So kam es, dass man im lutherischen Hamburg des Doms zwar als Kernzelle und Wahrzeichen der Stadt gedachte, gegenüber den spezifisch „katholischen“ Implikationen seiner Vergangenheit aber auf Distanz blieb. Erst als man sich 1965 in Hamburg erinnerte, dass vor 1100 Jahren am 3. Februar 865 der Domgründer Bischof Ansgar gestorben war, kam es zu einem konfessionellen Brückenschlag. An eben diesem Gedenktag fand in der dem Domplatz gegenübergelegenen St. Petrikirche eine ökumenische St. Ansgar-Vesper statt. An dem Gottesdienst waren ein protestantischer, ein katholischer und ein orthodoxer Geistlicher beteiligt. Seither wird diese ökumenische Feier

in jedem Jahr am 3. Februar in der St. Petrikirche begangen. Die Veranstalter sehen darin nicht zuletzt einen Versuch, die Vergangenheit des Doms anzunehmen.

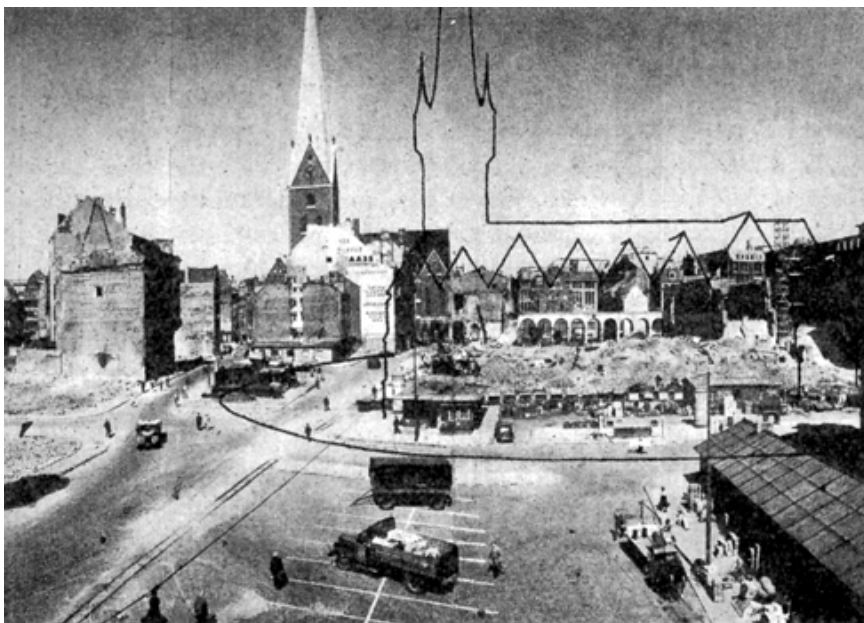


Abb. 1: Umriss des Doms (Fotomontage 1947)

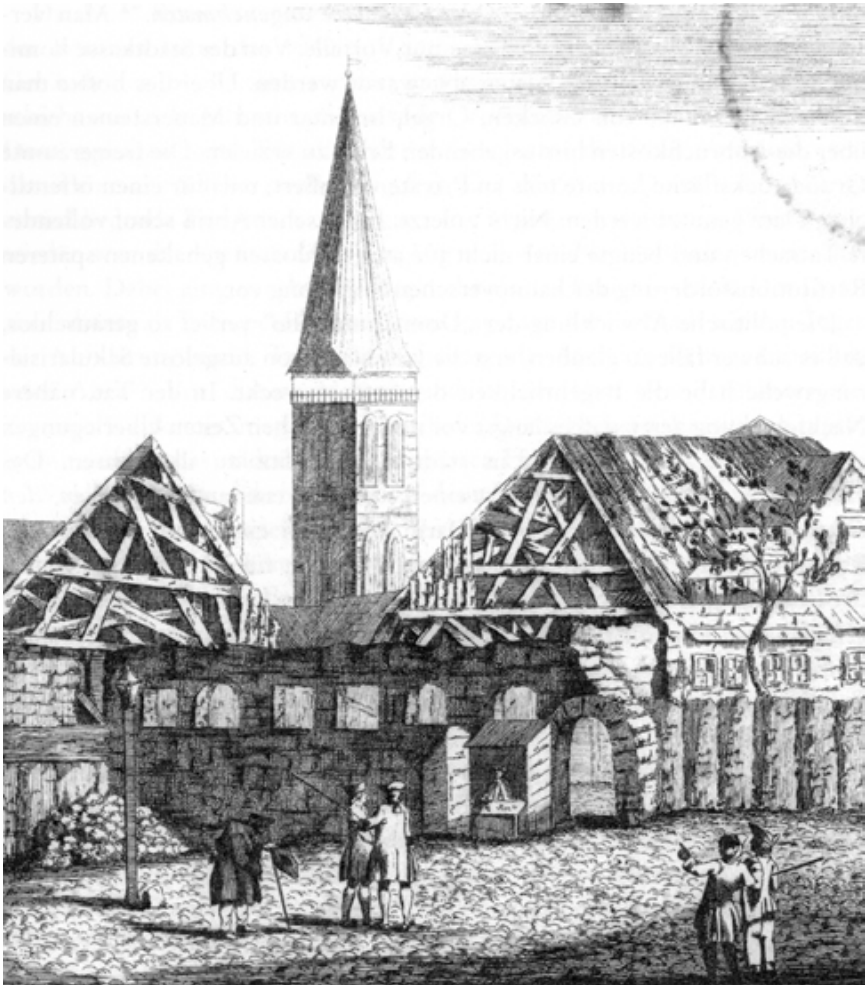


Abb. 2: Häuserverfall auf dem Domgelände. Im Vordergrund debattierende Passanten und ein Bettler (Stich, 1782)

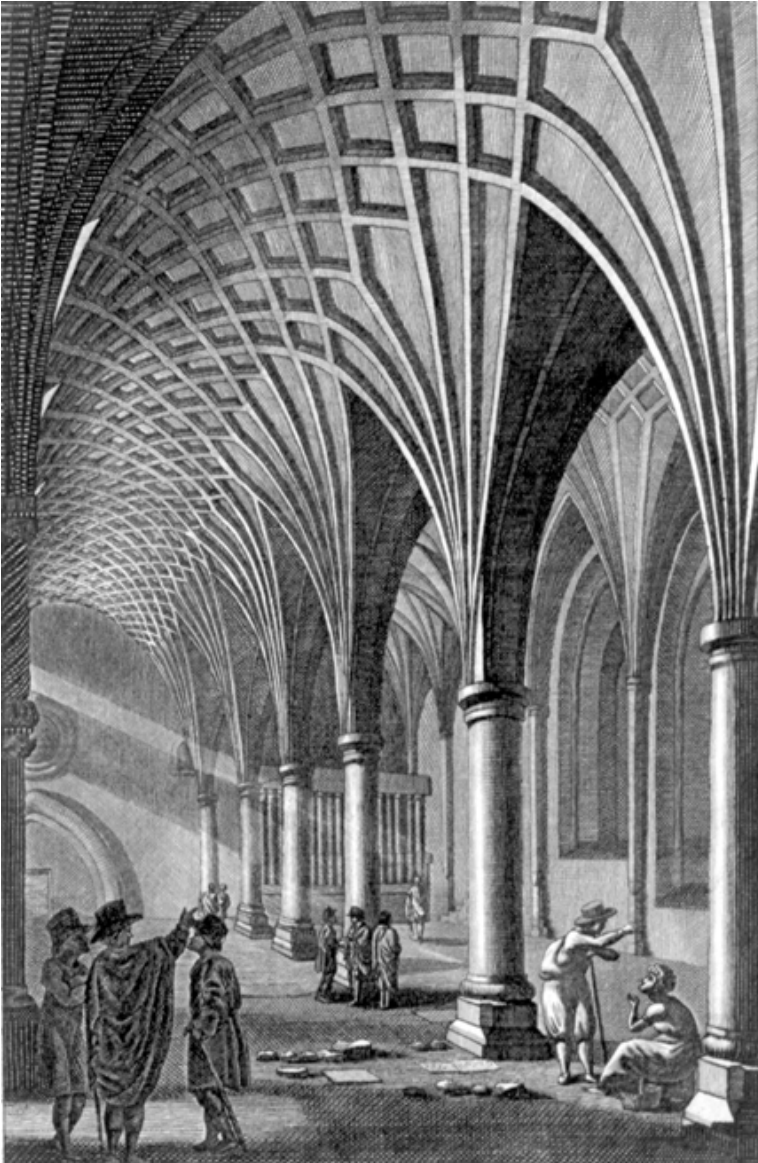


Abb. 3: Innenhalle des „Schappendoms“ (Stich von F. A. Brückner, 1804)



Abb. 4: Domabriss (Stich nach Zeichnung von Abbé Laud, 1806)

Abb. 5–16: „Monatsbilder“ vom Abriss des Doms (Radierungen von Jess Bundsen, 1806)



Abb. 5: Januar 1806



Abb. 6: Februar 1806



Abb. 7: März 1806



Abb. 8: April 1806



Abb. 9: Mai 1806



Abb. 10: Juni 1806



Abb. 11: Juli 1806



Abb. 12: August 1806



Abb. 13: September 1806



Abb. 14: Oktober 1806



Abb. 15: November 1806



Abb. 16: Dezember 1806

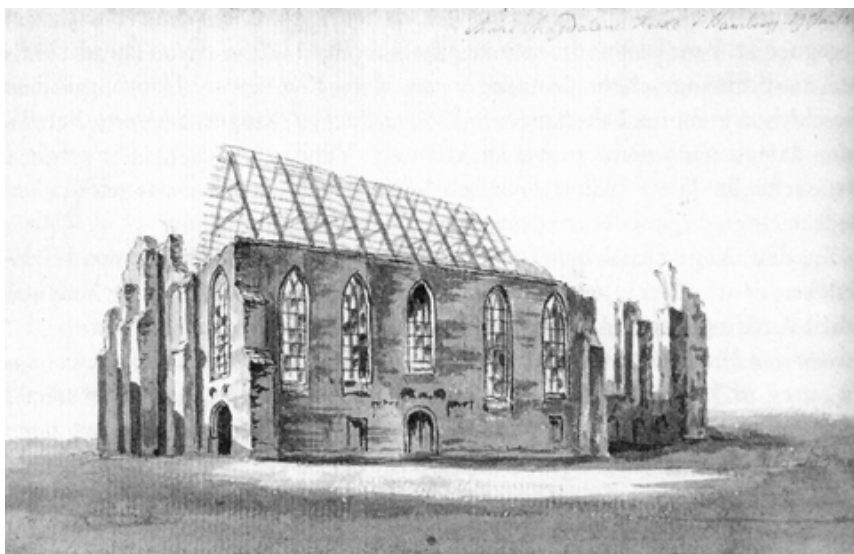


Abb. 17: Abriss der Maria-Magdalenenkirche (Tuschezeichnung von Jess Bundsen, 1807)

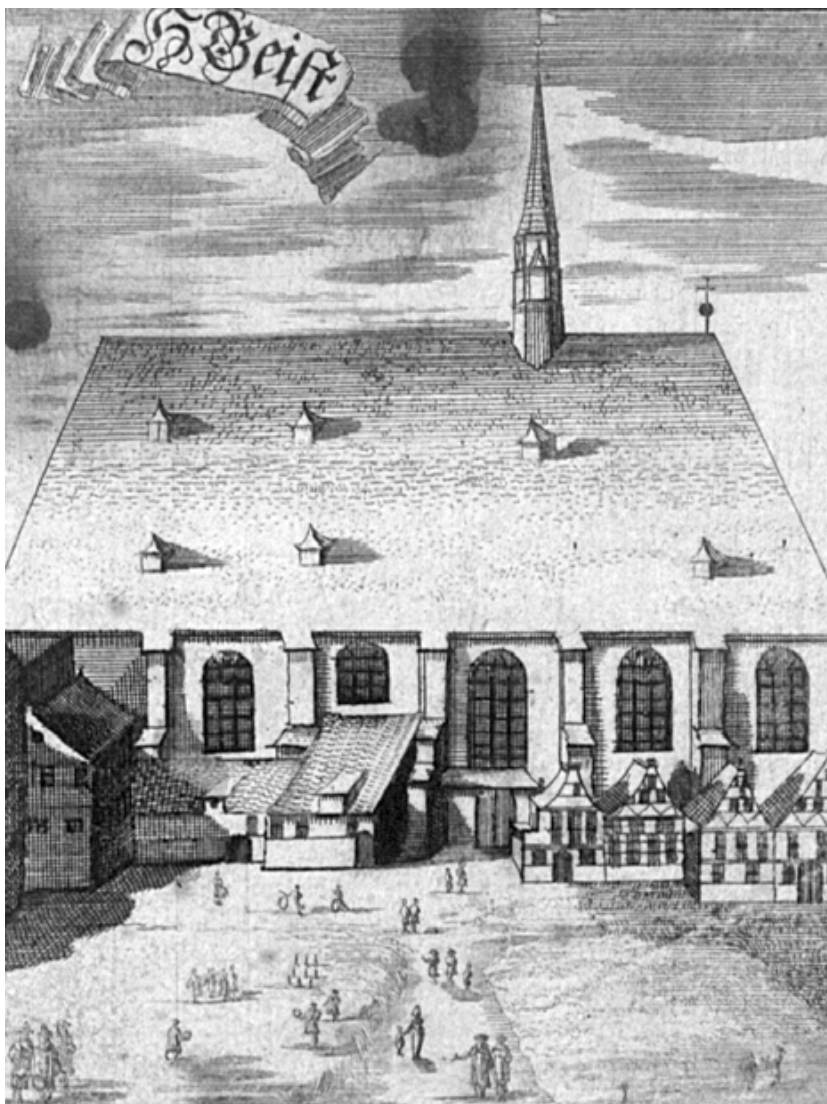


Abb. 18: Heiliggeistkirche (Stich von F. Ladomin, 1690)

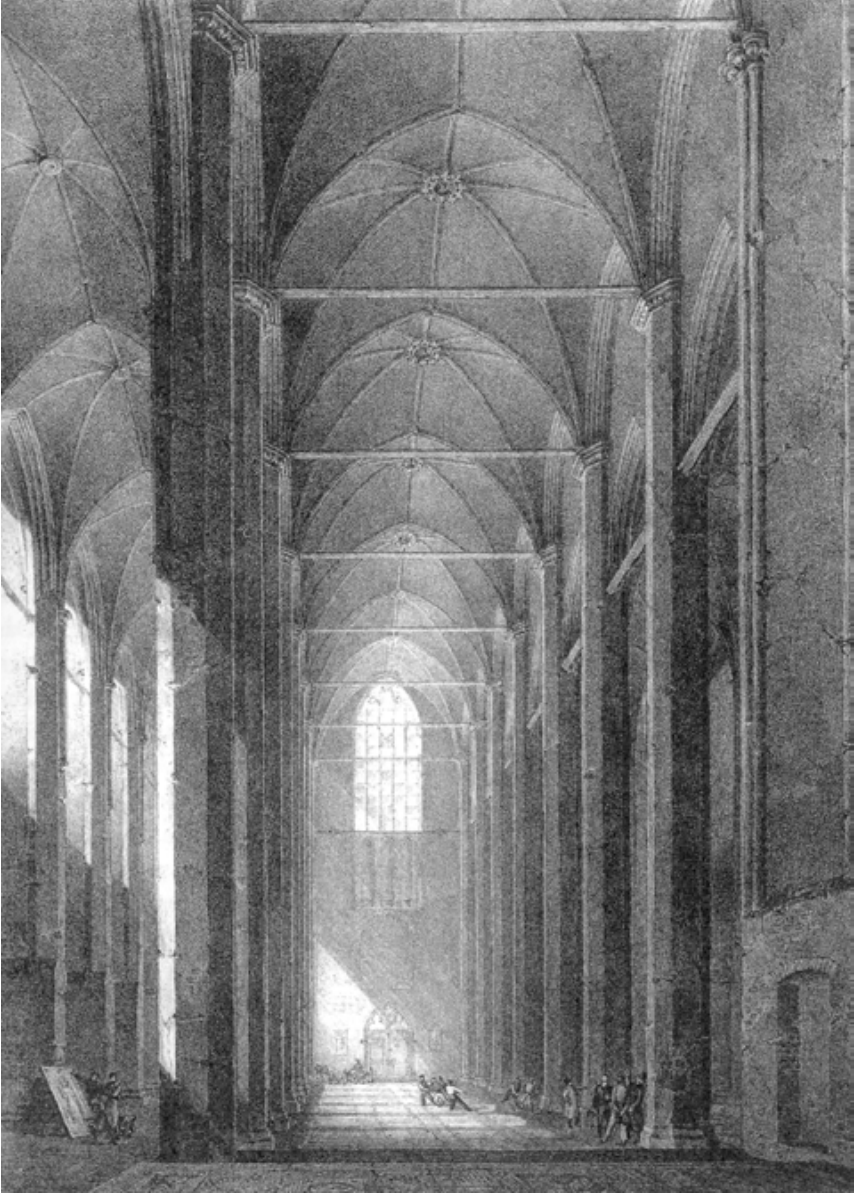


Abb. 19: Mittelschiff der Kirche St. Johannis (Lithographie, 1829)

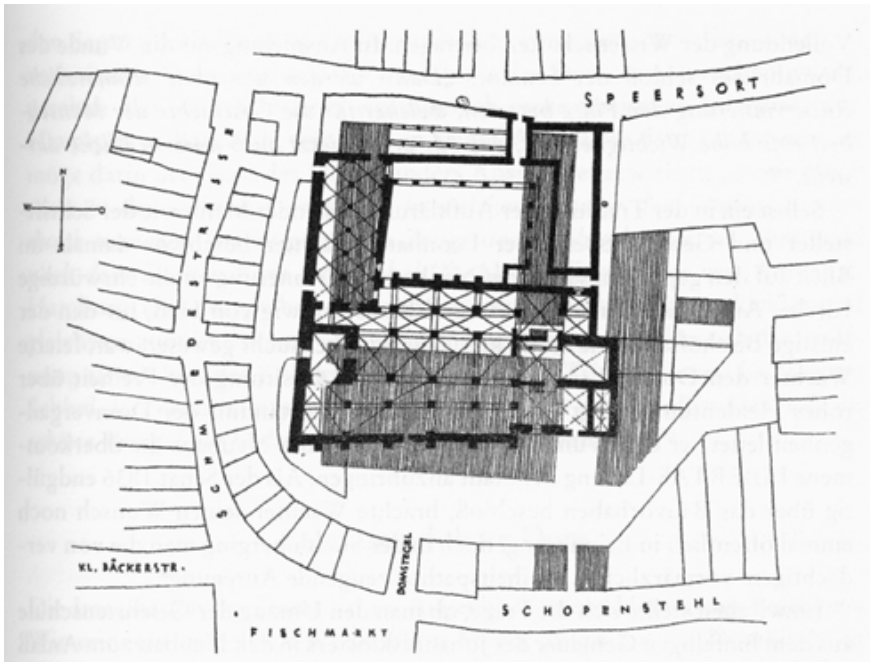


Abb. 20: Lageplan des ehemaligen Dombezirks. In Schraffur die Bildungsgebäude von 1840

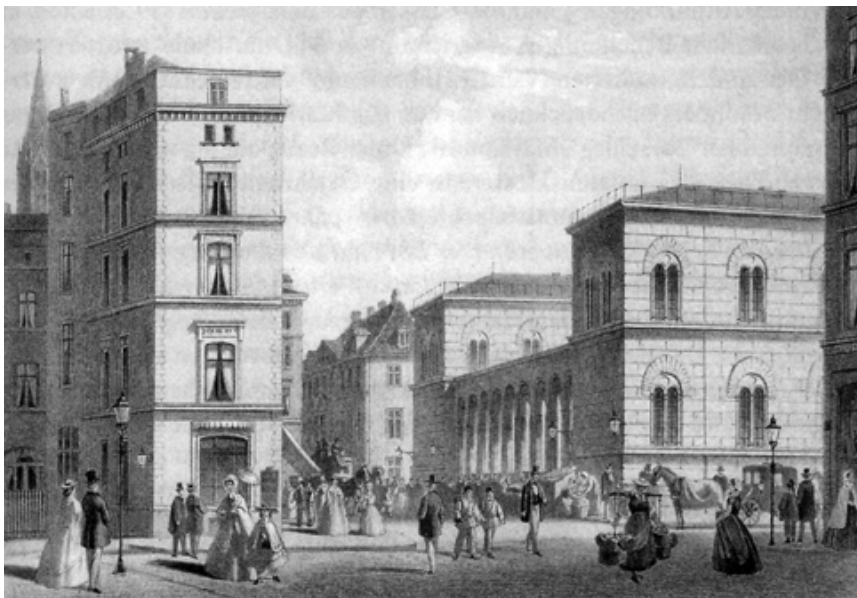


Abb. 21: Eingang des Johanneums am Speersort (Lithographie, o. J.)

Umstrittene Aufklärung – die theologischen Auseinandersetzungen um die Altonaer Bibel*

Thorsten Jessen

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts erfasste die Aufklärung das kirchliche und religiöse Leben in Schleswig-Holstein. Viele Geistliche sahen es als ihre Aufgabe an, die neuen Erkenntnisse in Philosophie und Naturkunde mit der christlichen Religion in Einklang zu bringen.

Andere werteten die geistigen Erneuerungen als nicht mit dem Christentum vereinbar. Sie verteidigten den überkommenen Bestand des Christentums, fassten die Theologie der Aufklärer als „Neuprotestantismus“ und als Abfall von der ewigen christlichen Wahrheit auf und verstanden sich als Verteidiger der christlichen Tradition.

Der Gegensatz dieser beiden Denkrichtungen entlud sich in theologischen Streitigkeiten. Eine dieser Auseinandersetzungen wurde durch die Einführung einer neuen Bibelausgabe, der „Altonaer Bibel“, ausgelöst. Dieser Streit fand innerhalb der Pastorenschaft und der Theologieprofessoren größere Beachtung.

Die Altonaer Bibel – Werk rationalistischer Theologie

Die Entstehung

1753 erschien in Altona unter königlich dänischem Privileg eine Lutherbibel, die 1773 und 1790 zwei weitere Auflagen erfuhr.¹ Eine erneuerte unveränderte Auflage dieser Bibelausgabe kam nicht zustande. Nicolaus Funk (1767–1847),

* Aus: Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte R. II, 46. 1993, S. 65–82.

erster Compastor in Altona (1808–1840), plante vielmehr die Herausgabe einer Lutherbibel in neuer überarbeiteter Form. Die Bibel sollte von jedermann verstanden werden können. Diese Überlegung führte dazu, den – nach Funks Meinung – schwer verständlichen Text der Lutherbibel zwar beizubehalten, da er ein *Nationalheiligtum der Deutschen* sei, ihn aber mit Anmerkungen und weiteren Hilfen zu versehen, damit er wieder verständlich werde.²

Der dänische König Friedrich VI. erteilte am 1. August 1811 der Druckerei der Armen- und Waisenschule das Druckprivileg, und zwar mit der Auflage, dass die Bearbeitungen von Funk von dem Generalsuperintendenten geprüft und gebilligt werden. Anfang Oktober 1811 begann Funk mit seiner Arbeit und Anfang Juni des folgenden Jahres legte er dem Generalsuperintendenten von Holstein und Schleswig, Jakob G. L. Adler, die ersten Bogen vor. Dieser gab sie ihm ohne maßgeblichen Veränderungen mit dem Hinweis zurück: *Die Einteilung in das erste und zweite Buch Mosis und die Inhaltsanzeige eines jeden einzelnen Kapitels finde ich genau und richtig, dem Geiste unseres Zeitalters angemessen und mit der gehörigen Vorsicht und Behutsamkeit ausgedrückt.*³

Am 12. Juli 1814 übersandte Funk den Rest seiner Arbeit an Adler. Finanzielle Schwierigkeiten erschwerten jedoch die Herausgabe dieser Bibel. Die Armen- und Waisenschule war nicht imstande, den Druck und Vertrieb der Bibel auf eigene Kosten zu besorgen. Es musste der Verlag Hammerich in Altona gewonnen werden.⁴ Zu Ostern 1815 erschien alsdann die „Altonaer Bibel“: „Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments nach der Übersetzung D. Martin Luthers, bearbeitet und herausgegeben von Nicolaus Funk Altona 1815 im Verlage der Armen und Waisenschule und in Commission bey J. F. Hammerich“.

¹ Nicolaus Funk (Hg.), Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments nach der Übersetzung D. Martin Luthers. Altona 1815, S. XVf.

² Nicolaus Funk, Geschichte der neuesten Altonaer Bibelausgabe nebst Beleuchtung der vorzüglichsten wider sie erhobenen Beschuldigungen. Altona 1823, S. 4f.; ders., Bibel, XIII. Zur Biographie Funks vgl. Johannes Moritzen, Art. Nicolaus Funk In: SHBL 2. 1971, S.152f.; Paul Th. Hoffmann, Nicolaus Funk. Ein Beitrag zur Geschichte des Altonaer Geistesleben. In: Nordelbingen 13. 1967, S. 406–429. Neuere biographische Artikel zu Funk bringen keine weiterführenden Erkenntnisse. Gelegentlich wird sogar sein Todesjahr (1847) falsch angegeben.

³ Friedrich Hammer, Altonaer Bibel. In: Kurt Jürgensen (Hg.), Gott loben das ist unser Amt. Beiträge zu einem Leitwort. Kiel 1984, S. 81–99, hier S. 87; zur Biographie Adlers Walter Göbell, Art. Adler. In: SHBL 6. 1982, S. 15–20.

⁴ Vgl. F. Hammer, Altonaer Bibel (Anm. 3), S. 87.

Zur Struktur dieser Bibel

Die Altonaer Bibel ist eine glossierte Bibel. Ihre Grundlage bildet der ungekürzte und unveränderte Text der Bibelübersetzung Luthers. Lediglich Rechtschreibfehler sind berichtigt worden. Dieser Text wird dann um folgende Teile erweitert:

1. Eine *Vorrede*, die über den Zweck und die Umstände der Herausgabe dieser Bibel berichtet. Diese läßt bereits die rationalistische Gedankenwelt des Herausgebers erkennen: Die Bibel ist *die ehrwürdige Urkunde der frühesten Erziehungsgeschichte der Menschheit, aus welcher das Walten der göttlichen Weltregierung auf Erden wie die erhabene Bestimmung unseres Geschlechts zum allmaelichen Fortschreiten in jeder Art von Vortrefflichkeit immer sichtbarer und zweifelsfreier hervortritt*.⁵ Für Funk liegen zudem im Unterricht Jesu die Keime einer Glaubenslehre, die den Geist erhellt, und einer rein menschlichen, die Vernunft befriedigenden Tugendlehre.
2. Eine allgemeine *Einleitung*. In ihr werden zunächst „Vorkenntnisse zur rechten Beurteilung der Bibel“ gegeben. So soll die Bibel als Ausdruck von Offenbarungen Gottes verstanden werden. Sittlich-religiöse Wahrheiten sollen den Menschen auf nie ganz begreifliche Weise von Gott mitgeteilt werden, denn sie besitzen eine schwächliche Vernunft, der aufgeholfen werden muss. Diese Offenbarungen entsprechen dem inneren Bedürfnis des Herzens im Menschen. Der Mensch wünscht von Gott über *sein Daseyn, seinem Willen und seine Rathschlüsse, wie über die Mittel, seine Gnade zu erlangen*,⁶ unterrichtet zu werden. In der Mitteilung dieser allgemein gültigen Wahrheiten erweist sich die Göttlichkeit der Bibel. Ziel der Bibel ist es, das allgemeine Sittengesetz zu göttlichen Vorschriften zu erheben, den Menschen in seiner Tugend zu kräftigen und einen zweifelsfreien Glauben hervorzurufen. Hierbei stellt das AT ein Vorstufe zum NT dar, denn es werden in jenem wohl edle Gesinnungen geweckt, aber das AT vermittelt doch eine einfachere Glaubensgesinnung als das NT, wie zum Beispiel die anthropomorphen Vorstellungen von Gott zeigen. Erst durch das NT wird der Mensch mit Hilfe des Unterrichtes Jesu zur inneren tätigen Verehrung des höchsten Wesens sittlich

⁵ N. Funk, Bibel (Anm. 1), S. VII.

⁶ Ebd., S. XXXVIIIff.

veredelt und damit zum wahren dauernden Seelenfrieden erhoben. In dieser Einleitung wird auch auf eine kritische Einstellung des Lesers gedrungen. So soll er die atl. und ntl. Texte nicht einfach in ihrem Wortlaut annehmen, sondern sie aus ihrem historischen Kontext, aus dem damaligen sittlich-religiösen Zustand heraus verstehen. Beispielsweise ist es *ein Merkmal in der Denkart der Vorwelt vor der Unsrigen, daß sie alles, was auf Erden sich ereignet und gethan wird, unmittelbar von Gott ableitet, ohne die Mittelursachen, welche dabey wirksam waren, anzuführen.*⁷ Hierauf muss bei der Beurteilung der biblischen Aussagen – etwa bei den Wundererzählungen – geachtet werden. Schließlich werden noch Regeln zum erbaulichen Bibellesen gegeben.

3. *Inhaltsangaben* leiten die biblischen Bücher und jedes Kapitel ein. Sie sollen den Leser mit den wichtigsten Gedanken der nachfolgenden Texte und mit dem historischen Hintergrund in biblischer Zeit bekanntmachen. So wird in der Inhaltsangabe zu den mosaischen Büchern Mose als ein trefflicher und denkwürdiger Mann umschrieben. Er entwickelte *seinen großen Entwurf, seine Landsleute aus der Egyptischen Gefangenschaft zu befreien, sowie durch die ausnehmende Weisheit, Vaterlandsliebe und Standfestigkeit, welche er während des 40jährigen Zuges der Israeliten durch die Arabische Wüste nach dem Lande Kanaan bewies, voranzubringen.* Er gründete einen Staat, *in welchem bürgerliche Gesetzgebung und öffentliche Religion aufs innigste verbunden waren.* Den Juden seien die mosaischen Bücher das älteste Geschichts- und Gesetzbuch, den *Christen* ein ehrwürdiges *Denkmal der frühesten gesetzgebenden Weisheit, als Sammlung vieler trefflichen, Frömmigkeit und Tugend befördernden Erzählungen.*⁸
4. *Zahlreiche Anmerkungen* sind den Textzeilen hinzugesetzt. Sie sollen Wörter und Sätze des lutherischen Bibeltextes erklären oder durch andere Begriffe verständlich machen. Diese Glossen erscheinen notwendig, weil der lutherische Text wegen seiner altertümlichen Ausdrucksweise nicht immer von jedem Leser verstanden werde, zumal da gelegentlich Redewendungen vorkommen, die dem *Geschmack des jetzigen Zeitalters* nicht entsprächen.⁹ Die Fußnoten erscheinen übrigens in demselben Druckformat wie der Text, so dass beide beim Lesen ineinander

⁷ Ebd., S. XLVII.

⁸ Ebd., S. XVII, XXIX.

⁹ Ebd., S. XII.

der übergehen können, wodurch ihre Unterscheidung erschwert wird. Allerdings sind die Anmerkungen von dem Luthertext häufig durch Einrücken getrennt und mit einem Stern oder Kreuz kenntlich gemacht, was den erwähnten Mangel abschwächt. Die Anmerkungen fußen auf den einschlägigen Werken der historischen Bibelwissenschaft der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Funk erwähnt namentlich unter anderem die bekannten Exegeten Michaelis, Eichhorn und Ackermann. Ziel des Herausgebers ist es, mit Hilfe der Anmerkungen den Bibeltext möglichst *neutral*, das heißt in seiner damaligen Intention, zur Geltung zu bringen. So tritt in den Anmerkungen das Bemühen hervor, Wörter des Bibeltextes aus ihrem Kontext heraus zu erklären und die damalige sittlich-religiöse Situation einzubeziehen. Um Platz für die Anmerkungen zu schaffen, sind nur die wichtigsten Sachparallelstellen angegeben.¹⁰

Der Bibeltext wird vom Grundansatz her historisch erfasst. Aber Funk versteht die biblische Zeit nicht wirklich aus sich heraus, sondern legt die Sicht seiner Gegenwart – unbewusst – in jene Zeit hinein. So werden die Menschen der Bibel als nationalbewusst – die Propheten des AT sind *edle Vaterlandsfreunde* – und als sittlich Handelnde im Sinne der kantischen Ethik dargestellt. Die Glaubensgerechtigkeit wird hier als tugendhaftes Leben aufgefasst (V. 10).

Die Altonaer Bibel im Kreuzfeuer der Kritik

Der Verlauf

Die Auseinandersetzungen um die Theologie in der Altonaer Bibel wurden vornehmlich im Raum der heutigen nordelbischen Kirche geführt. Dadurch, dass Claus Harms,¹¹ Archidiakon an der Nikolaikirche zu Kiel, 1817

¹⁰ Ebd., S. XX, XVIII; Ders., Geschichte (Anm. 2), S. 124, 148.

¹¹ Vgl. die Liste der Schriften zum „Harmsschen Thesenstreit“. In: Friedrich Witt, Quellen und Bearbeitungen der schleswig-holsteinischen Kirchengeschichte. Kiel 1899; zur Biographie Harms s. Lorenz Hein, Art. Claus Harms. In: TRE 14. 1985 S. 447f; Ders., Claus Harms. In: Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte Bd. 5. 1989 S. 77–124.

in seinen 95 Thesen die Kritik an dieser Bibel aufgriff, erhielt der Streit auch eine überregionale Publizität.

Als die Altonaer Bibel erschien, wurde sie zunächst in mehreren Rezensionen und Anzeigen positiv aufgenommen. So begrüßten der Altonaer Merkur (März 1815) und das Organ „Neue Schleswig-Holsteinische Provinzialberichte“ ihr Erscheinen.¹² Auch in anderen Staaten Deutschlands fand die Bibel Anklang. Bekannte Literaturzeitungen aus Halle, Leipzig und Jena erwähnten sie.¹³

Der Absatz der Bibel lief so erfolgreich an, dass Funk schon 1816 mit einer zweiten Auflage in ein bis zwei Jahren rechnete.¹⁴

Im Laufe der Zeit aber kam Kritik an dieser Bibelausgabe auf. Funk und der Generalsuperintendent Adler erhielten immer mehr Hinweise, eine Revision der Altonaer Bibel vorzunehmen. Um dieser aufkommenden Kritik zu begegnen, hielt Funk einen Vortrag, der in den Neuen Schleswig-Holsteinischen Provinzialberichten (Juni 1816) unter der Überschrift „An Bibelfreunde“ erschien. Darin bat er um ernstgemeinte Verbesserungsvorschläge für eine zweite Auflage.¹⁵

Die erste und umfängliche Kritik an der Altonaer Bibel verfasste 1816 der Theologieprofessor Johann F. Kleuker aus Kiel in den „Kieler Blätter(n)“.¹⁶ Kleuker äußerte sich über den Sinn von Volksbibeln und ging alsdann ausführlich auf die Altonaer Bibel ein. Obwohl er um eine ausgewogene Beurteilung bemüht war, fiel die Kritik streng aus. In dieser Bibel werde ein neuer Glaube, ein Neuprotestantismus vertreten, der sich von der biblischen Offenbarung entferne.¹⁷

¹² Neue Schleswig-Holsteinische Provinzialberichte, gesandt von Georg Peter Petersen, 5. Jahrgang März 1815, Kiel 1815.

¹³ Vgl. N. Funk, Geschichte (Anm. 2), S. 15f.

¹⁴ Ebd., S. 17, 41.

¹⁵ Ebd., S. 41, 45.

¹⁶ Johann F. Kleuker, Gedanken über das ev.-kirchliche Gemeinwesen und über Volksbibeln. Mit besonderer Rücksicht auf die von dem Herrn Pastor N. Funk jüngst herausgegebene Bibel. In: Kieler Blätter, Bd. 2, S. 205–226; S. 409–439; Bd. 3, S. 87–138, S. 257–268; überarbeitete Fassung: Ders., Über die neue Altonaer Bibelausgabe. Kiel 1818; zur Biographie Kleukers Friedrich Heyer, Art. J. F. Kleuker. In: SHBL 3. 1974, S. 172–174.

¹⁷ Vgl. Kleuker, Über den alten und neuen Protestantismus. Bremen und Leipzig 1823.

Im August 1816 erschien ein Sendschreiben, das von dem Pastor Friedrich W. Dieck aus Witzworth/Eiderstedt verfasst war. Dieser kritisierte vor allem, dass die Rettung durch Jesus Christus gemäß der biblischen Offenbarung fehle. Seine Kritik war zum Teil polemisch, so wenn er Funk vorwarf, das Volk bewusst verwirren zu wollen.¹⁸

Die Dieck'sche Schrift löste einen lebhaften Streit für und wider die Altonaer Bibel aus. Als erster meldete sich der Hauptpastor an der hamburgischen Jakobikirche, Bernhard Klefeker, zu Wort.¹⁹ Er verteidigte die Altonaer Bibel und versuchte aufzuzeigen, dass die Anmerkungen in ihr den Fundamentalartikeln des protestantischen Glaubens entsprächen. Es folgten weitere – zumeist polemisch geführte – Schriften, die aber in der Sache keine neuen Erkenntnisse brachten.²⁰ Funk nahm an der Schrifttumsfehde nicht teil, setzte sich aber auf andere Art und Weise für seine Bibel ein, indem er beispielsweise einen Brief an den König schrieb (25. August 1816), um für die Korrektheit seiner Bibelherausgabe zu werben.²¹

Währenddessen bat der Präsident der schleswig-holsteinisch-lauenburgischen Kanzlei, Graf von Moltke, im Januar 1817 das königliche Oberpräsidium in Glückstadt, die Zahl der noch nicht verkauften Exemplare der Altonaer Bibel mitzuteilen, da ihr Ankauf durch die dänische Regierung geplant sei. Offenbar befürchtete die Regierung, dass diese Auseinandersetzung weitere und größere Kreise ziehen könnte. Hierauf bat Funk die dänische Regierung brieflich, von dem Aufkauf Abstand zu nehmen, denn die Bibel enthalte keine einzige Erläuterung, durch die der christlich-protestantische Glaube gefährdet sei. Ob diese Eingabe eine Wirkung auf die

¹⁸ Friedrich Wilhelm Dieck, *Belehrende Warnungen an die Leser der Altonaer Bibel oder Sendschreiben an den Herrn Pastor und Ritter N. Funk über verschiedene Noten und Anmerkungen in seiner in Druck gebrachten Bibel*. Kiel 1816, S. 4, 12, 16, 32; Friedrich W. Dieck (1761–1827) war von 1806–1827 Pastor in Witzworth, vgl. Otto Frederik Arends, *Gejstlighed i Slesvig og Holsten fra Reformationen til 1864*. Kopenhagen 1932, Bd. 1, S. 200.

¹⁹ [Bernhard Klefeker], *Kurze Ehrenrettung der Altonaer Bibel gegen die in dem Sendschreiben von Dieck dagegen aufgestellten Beschuldigungen von einem außerhalb Schleswig-Holstein lebenden Geistlichen*. Hamburg 1816; Bernhard Klefeker (1760–1825) war von 1802–1825 Hauptpastor an der Hamburger Hauptkirche St. Jacobi.

²⁰ Vgl. hierzu die Liste der Schriften in: F. Witt, *Quellen* (Anm. 11), S. 194ff.

²¹ N. Funk, *Geschichte* (Anm. 2), S. 235–248, 246.

Entscheidung der dänischen Regierung hatte, ist schwer festzustellen; jedenfalls fand der geplante Aufkauf zunächst nicht statt.²²

Dann aber wurde die Funk'sche Bibel in den „Harmschen Thesenstreit“ hineingezogen. Zum 400-jährigen Jubiläum des Wittenberger Thesenanschlags formulierte Harms 95 Thesen, die er Luthers Thesen zur Seite stellte. Harms brachte in ihnen seinen Unmut über die besorgniserregende Situation der lutherischen Kirche zum Ausdruck. Anlass hierfür war – nach Harms eigener Darstellung – die Altonaer Bibel. In einem Brief (4. Juli 1817) an die dänische Regierung hatte er zuvor gebeten, die Altonaer Bibel aus dem Verkehr zu ziehen. Da diese Eingabe ohne Erfolg blieb, suchte er sein Ziel mit der spektakulären Verkündigung jener 95 Thesen durchzusetzen.

Der Altonaer Bibel sind die Thesen 55–61 gewidmet. In der 55. These steht der bekannte Ausspruch: *Die Bibel mit solchen Glossen edieren, die das ursprüngliche Wort emendieren, heißt: den heiligen Geist korrigieren, die Kirche spolieren und die daran glauben zum Teufel führen.*²³

In dem lebhaften Streit um diese Thesen trat die Altonaer Bibel zwar in den Hintergrund; Harms' Erwartung, die Altonaer Bibel werde bald *verworfen* (These 61), erfüllte sich aber mit der königlichen Resolution vom 25. November 1817, wonach alle – noch unverkauften – Altonaer Bibeln aufgekauft werden sollten. Im Januar 1818 folgte die Weisung, sie zum königlichen Oberpräsidium nach Glückstadt zu transportieren.²⁴ Eine Konfiszierung sämtlicher Bibeln wagte die dänische Regierung jedoch nicht. Sie wählte die Form des Aufkaufs wohl deshalb, um die Armen- und Waisenschule finanziell nicht übermäßig zu schädigen. Hinzu kam die Erwägung, mit dem Aufkauf die Kritik an der Bibel zu unterdrücken und somit den Frieden zu bewahren.²⁵

Mit dem Aufkauf klang der Streit aus. 1823 verfasste Funk noch die „Geschichte der neuesten Altonaer Bibel“, in der er den Ablauf der Auseinan-

²² Ebd., S. 271–318.

²³ Abdruck der Harms'schen Thesen in: Claus Harms, *Ausgewählte Schriften und Predigten*, Hg. v. Peter Meinhold, Bd. 1. Flensburg 1955, S. 209–225 (Zit. Harms, Thesen), S. 219; der Brief wird erwähnt in der Lebensbeschreibung von Claus Harms. Ebd., Bd. 1, S. 117f.

²⁴ N. Funk, *Geschichte* (Anm. 2), S. 370–381, 373, 380f.

²⁵ Vgl. Ernst Feddersen, *Claus Harms' Thesen und die kirchlichen Behörden*. In: SSHKG II 8/4. 1928, S. 462–565, hier S. 481–493, 561.

dersetzung um sie aus seiner Sicht schildert und von einem Zusammenspiel seiner Gegner gegen die Bibel und gegen ihn selbst spricht.

Die wichtigsten theologischen Streitpunkte

Die Auseinandersetzungen um die Altonaer Bibel waren geprägt von dem Gegensatz zwischen dem Rationalismus und dem Supranaturalismus.²⁶ Damit standen sich nicht nur zwei konträre Denkrichtungen, sondern auch zwei verschiedene Grundauffassungen vom Christentum gegenüber. Sie schieden sich an der fundamentalen Frage, ob die christliche Theologie sich den neuen Vorstellungen der sich auf Vernunft und Erfahrung gründenden Philosophie, Naturerkenntnis und Geschichtswissenschaft anschließen oder dieses für den Glauben ablehnend, das übernatürliche Offenbarungsverständnis verlangen sollte.

Die Rationalisten verstanden sich als die eigentlichen Nachfolger Luthers. Denn wie dieser gegen äußerliche Autoritäten, wie beispielsweise gegen das Papsttum, und für Gewissen und Vernunft eingetreten sei, lehnten auch sie einen Glauben ab, der sich sklavisch an das biblische Wort halte. So habe nach Funk die Bibel als *Urheberin der Denk- und Gewissensfreiheit ... Luther und seine Gehülfen bey ihrem Werke beseelt und helfe auch nun gegen Geistesverfinsterung und Gewissensklavery*. Die Religion sei eine *praktische, eine auf die Verbesserung des Menschen und seiner Welt angelegte Veranstaltung Gottes*.²⁷ Der Geist der Bibel, das Wesen des Christentums, sei – so der Konsistorialrat Jasper Boysen (1765–1818) – der fromme tugendhafte Sinn.²⁸ Hieran allein hänge das Seelenheil des Menschen und nicht an dem blinden Festhalten hergebrachter Glaubenssätze und an einer Bibel, deren Inhalt man einfach *nach dem Buchstaben* annehme und sich *dabei gewissen lebhaften Gefühlen* hingeb.²⁹ Deshalb verstanden die Rationalisten ihren Glauben im

²⁶ Vgl. Claus Harms, Zu Herrn Compastor Funks Geschichte der neuesten Altonaer Bibelausgabe einige Äußerungen und Mitteilungen. Lübeck 1823, S. 7; die Bezeichnungen Rationalismus und Supranaturalismus werden von mir in der Darstellung übernommen.

²⁷ N. Funk, Bibel (Anm. 1), S. X.

²⁸ Jasper Boysen, Ueber die Altonaer Bibel. Hamburg 1817, S. 14; Jasper Boysen (1765–1818) war Pastor am Schleswiger Dom und in Borsfleth, seit 1816 Konsistorialrat und Examinator in Glücksstadt. O. F. Arends, Gejstligheden (Anm. 18), S. 171.

²⁹ J. Boysen, Altonaer Bibel (Anm. 28), S. 14.

Gegensatz dem *finsternen Aberglauben* der Supranaturalisten als *das helle Licht der ächtchristlichen Wahrheit*.³⁰

Sie fühlten sich einer Epoche zugehörig, in der die eigentliche Intention der christlichen Religion erst erkannt worden sei. Statt Kirchenmeinung und *Kirchensymbol* gebe es nun wahre religiöse Lehre und Christentum. Dementsprechend sahen die Rationalisten die kirchliche Lehrform als nicht für den Glaube bindend an; denn – so der Pastor aus Großschwabhausen/Jena Wilhelm Schröter – eine Veränderung dieser Lehrform bedeute nicht eine Änderung der Lehre selbst, da diese in der Vernunft liege.³¹

Gleichzeitig hoben sie die individuelle Freiheit im Glauben hervor. So betonte Funk in seiner Geschichte zur Altonaer Bibel: Man lasse den Geist Gottes unter uns nur in allen möglichen Formen und Gestalten frei wehen und er führt uns zuverlässig (zu) der Erkenntnis der Wahrheit.³² Eine Bevormundung in Sachen des Glaubens – dies zeigten auch die Angriffe gegen die Altonaer Bibel – widerspräche dem freien protestantischen Geist. Deshalb forderten die Rationalisten auch die freie, historisch-grammatische Schriftforschung. Die Kirchenleitung dürfe eine bestimmte Auslegungsweise nicht für alle verbindlich festlegen.³³

Die Supranaturalisten hingegen verlangten die Bindung des Glaubens an eine übernatürliche Offenbarung. In der Bibel und in den Bekenntnisschriften allein läge das göttliche Wort, das Heil, die Vergebung der Sünden. Dieses Heil käme von Gott und nicht von Menschen; es gründe – so Kleuker – auf *einer geschehenen, wahrhaft göttlichen Offenbarung*. Deshalb müsse der Mensch an den Urkunden dieser Heilsoffenbarung festhalten.³⁴ Am entschiedensten wandte sich Harms gegen die Vernunftmäßigkeit des biblischen Glaubens. Er wurde nicht müde, in seiner kräftigen Art immer

³⁰ Ebd., S. 14.

³¹ Wilhelm Schröter, Die Übereinstimmung der neuesten Altonaer Bibelausgabe mit dem Geiste nicht nur der Heiligen Schrift, sondern auch des protestantischen kirchlichen Lehrbegriffs. Leipzig 1817, S. 181. W. Schröter war Pastor in Großschwabhausen bei Jena und Licentiat der Theologie, s. Das Gelehrte Teutschland. Hg. v. Georg Christoph Hamberger, Johann Georg Meusel, Bd. 20. 1825, S. 292.

³² N. Funk, Geschichte (Anm. 2), S. 53f.

³³ W. Schröter, Uebereinstimmung (Anm. 31), S. 161f., 216f.; N. Funk, Geschichte (Anm. 2), S. 299f., 303f.

³⁴ J. F. Kleuker, Bibelausgabe (Anm. 16), S. 124, 126.

wieder deutlich zu machen, *dass es mit der Vernunftreligion nichts ist*. Wenn die Vernunft in der Religion Einfluss ausübe, werfe sie die Perlen hinaus und [spiele] mit den Schalen, den hohlen Worten. ... Die Vernunft, wenn sie in göttlichen Dingen spricht, ist immer und seit Eva des Teufels Mund. Sie bewirke, dass Glaube und Offenbarung in den Kreis gemeiner Erfahrung herabgezogen würden und dass diese damit ihren göttlichen Charakter verlören.³⁵ Als Beispiel hierfür verwies Harms auf die Fußnote zu Luk 1,35 der Altonaer Bibel, in der der Engel, statt die Ankunft des Gottessohnes zu verkünden, lediglich spricht: *Gottes Kraft wird auf dich wirken*. Die Vernunft zum Prinzip der Religion zu erheben, hieße außerdem, der Religion Irrtümer zuzugestehen.³⁶

Folglich lehnten die Supranaturalisten eine freie Schriftforschung und die Freiheit des Glaubens im Sinne der Aufklärer ab. So dürften sich die Rationalisten nicht als Jünger der Reformatoren ansehen, denn Luther habe – so Kleuker – immer deutlich gemacht, dass die *bloße Vernunft nicht im Stande sey, den Weg zur Seligkeit ohne göttliche Offenbarung zu erkennen*.³⁷ Deshalb verstanden die Supranaturalisten die Epoche der Aufklärung als eine Zeit des Abfalls. Durch die Einbeziehung der Vernunft in Sachen des Glaubens sei der alte Glaube zersetzt worden. Es sei – so Kleuker – ein neuer Glaube, ein Neuprotestantismus entstanden. Sollte dieser sich durchsetzen, werde der christliche Glaube nicht von langem Bestand sein, da das Volk sich von der Kirche abwenden werde. Deshalb sei eine Erneuerung im alten Glauben vonnöten.³⁸ Da – nach Harms – die Altonaer Bibel den Rang einer Bekenntnisschrift für den Rationalismus habe, müsse diese wegen der Gefahr einer Kirchenspaltung aus dem Verkehr gezogen werden.³⁹

Das Offenbarungsverständnis

Der Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus trat am deutlichsten in der Beurteilung der Offenbarung zutage. Die Rationalisten setz-

³⁵ C. Harms, Thesen (Anm. 23), S. 216 (These 43), 217 (These 45); Feddersen, Thesen, S. 522.

³⁶ E. Feddersen, Thesen (Anm. 25), S. 517; Claus Harms, Daß es mit der Vernunft nichts ist. In: Schriften und Predigten (Anm. 23) Bd. 1, S. 315f, 311.

³⁷ J. F. Kleuker, Bibelausgabe (Anm. 16), S. 7, 140.

³⁸ Ebd., S. 5–7.

³⁹ C. Harms, Äußerungen (Anm. 26), S. 14f.

ten sich für eine Vernunftgemäßheit der Offenbarung ein. Die Aussagen der geoffenbarten Religion widersprechen nicht den rationalen Prinzipien der menschlichen Vernunft.⁴⁰ Mit Hilfe der Vernunft wollten sie, wie sie sagten, der fragwürdig gewordenen – die Offenbarung eingeschlossen – christlichen Tradition ein neues Fundament geben. Im Vordergrund stand hier eine Aussage, die Lessing in einer berühmten These so formulierte: *Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.*⁴¹

So könnte nach Funks Auffassung der christliche Glaube wohl durch das Geschichtliche in der Offenbarungsurkunde angeregt, belebt und bereichert werden, aber es könnte ihn nicht begründen. Das Annehmen von geschichtlichen Tatsachen bringe keinen zweifelsfreien Glauben hervor. In der allgemeinen Einleitung der Altonaer Bibel wies er darauf hin, dass allein die *Macht der Wahrheit*, die in der Vernunft begründet sei, uns überzeugen könne. So biete die Bibel allgemeingültige Wahrheiten des Sittlich-Religiösen, die *wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit*. In der sittlich-religiösen Wahrheit beweise sie ihre Göttlichkeit und nicht durch irgendwelche Wunder oder besondere geschichtliche Fakten. Funk wandte sich auch gegen den Vorwurf seiner Gegner, er wolle die Göttlichkeit der Bibel aus der menschlichen Vernunft herleiten. Die göttliche Offenbarung vollziehe sich wohl in Übereinstimmung mit den *Anlagen unseres Gemüthes*, aber dennoch sei es Gott, der die Erkenntnisse und das Phänomen der Offenbarung hervorbrächte. Ob Gott hierbei mittelbar oder unmittelbar wirke, sei nicht von Interesse.⁴²

Schröter vertrat die gleiche Position. *Allgemein gültig für den Menschen ist nur das und kann nur das seyn, was als wahr in seinem eigenen, als menschlichen Gemüthe begründet ist.*⁴³

Die biblische Offenbarung müsse deshalb, um allgemein anerkannt zu werden, eine allgemein-menschliche Idee vertreten, ansonsten wäre die Bibel nur ein interessantes Buch der Kulturgeschichte. Die allgemein-menschliche Idee der Bibel sei das Menschlich-Göttliche, das den Menschen zur

⁴⁰ N. Funk, Bibel (Anm. 1), S. VII.

⁴¹ Gotthold Ephraim Lessing, Werke, Hg. v. Paul Rilla. Berlin 1968, Bd. 8, S. 12.

⁴² N. Funk, Bibel (Anm. 1), S. XXIX f; Ders., Geschichte (Anm. 2), S. 115-119, 92f., 87f.

⁴³ W. Schröter, Uebereinstimmung (Anm. 31), S. 12.

Vollendung führe und in Jesus Christus vollkommen zum Ausdruck gekommen sei.⁴⁴

Die Supranaturalisten dagegen vertraten den Grundsatz: Offenbarungsglaube ist Bibelglaube. Für sie stellte die Einbeziehung der Vernunft eine irrende Abwendung von der rechten (orthodoxen), christlichen Lehre dar. Kleuker stellte dem rationalistischen Offenbarungsverständnis den *reformatorischen* und *immer gültigen* Grundsatz entgegen: *Die heilige Schrift (ist) der einzig wahre, und völlig zureichende Erkenntnisgrund, die alleinige Regel und Richtschnur zur Beurteilung und Entscheidung dessen ... was Glauben und Kirche betrifft.*⁴⁵ Die göttliche Lehre der biblischen Offenbarung habe somit einen anderen Ursprung als Vernunft, Gewissen und Herz des Menschen. Sie stamme von dem sich offenbarenden Gott. Gott spreche die Menschen an und gebe sich zu erkennen, wobei auch Gewissen und Vernunft angesprochen würden. Wie die biblische Geschichte zeige, sei *Gott den Wünschen der Menschen zuvorgekommen, die sonst im weiten Feld geblieben seyn würden.* Die *Ideen der Religion* hätten also ihren Grund und Anfang in einem Gegebenen, das die in der Geschichte geschehene Offenbarung darstelle. Die Vernunft müsse sich deshalb der Autorität der Offenbarung, wie sie in der Bibel zum Ausdruck komme, beugen. Durch die Einbeziehung der Vernunft würden die Aufklärer aus den Offenbarungsaussagen etwas *bloß von Menschen Geschaffene(s)* machen; *Gottes Geist*“ werde *Menschegeist*. Nach Kleuker gebe es nur diese Alternative: Entweder folge man den Offenbarungsaussagen der Bibel *als Licht eines Geistes von oben* oder man gerate in Widersprüche mit der biblischen Lehre, wenn man sie mittels eines *veränderlichen Zeitgeistes* verstehen wolle.⁴⁶

Dieck betonte ebenfalls, dass streng zwischen der menschlichen Vernunft und der biblischen Offenbarung unterschieden werden müsse. Er bezeichnete die Offenbarung – in Antithese zum Rationalismus – als ein *„Werk der höchsten Vernunft“*. Dieser müsse sich die menschliche Vernunft unterordnen. *Den höchst-möglichen Grund der Bildung unserer Vernunft können wir erst im künftigen Leben erwarten.*⁴⁷

⁴⁴ Ebd., S. 13f, 29.

⁴⁵ J. F. Kleuker, Bibelausgabe (Anm. 16), S. 193, 2.

⁴⁶ Ebd., S. 123–138; Zitate: S. 32, 38, 43.

⁴⁷ W. Dieck, Warnungen (Anm. 18), S. 67 f.

Die Bibel

Die Bibel war für die Rationalisten das Buch, das die allgemeingültigen, sittlich-religiösen Wahrheiten der christlichen Religion enthalte und – für sie unproblematisch – im Wandel der Geschichte entstanden sei.

In der Einleitung der Altonaer Bibel machte Funk deutlich, dass die Bibel als ein Dokument der frühesten Erziehungsgeschichte der Menschheit zu verstehen sei. Das AT habe die Menschheit von Stufe zu Stufe zu einer immer edleren Gesinnung geführt, so dass sie auf das Kommen des Christentums vorbereitet gewesen sei. Von der *rührenden Einfalt* im Glauben der Patriarchen bis zu dem frommen Wahrheits- und Tugendglauben der Propheten könne der Fortschritt festgestellt werden.⁴⁸

Im NT schließlich werde durch Jesus Christus das höchste Ziel menschlichen Strebens erreicht. Die Menschheit solle durch *innere, tätige Verehrung des höchsten Wesens veredelt und zum Seelenfrieden erhoben werden*.⁴⁹

Schröter sah die Bibel als ein Ganzheitliches an. In ihr komme der eine menschlich-göttliche Geist zum Tragen, der den Menschen zur Vollendung seiner Natur, zum Göttlichen führe. Im AT trete dieser Geist – noch unvollkommen – in mannigfaltigen Formen auf und habe den Kampf zwischen dem Allgemein-menschlichen und dem Volkstümlichen des jüdischen Volkes zu führen. Im NT trete dann der menschlich-göttliche Geist in seiner Vollkommenheit zutage; in Jesus Christus werde er in vollendeter Weise sichtbar.⁵⁰

Die Rationalisten befürworteten zudem eine freie Schriftforschung, die sich der historisch-grammatischen Methode bedient; die Bibel sollte wie jede andere historische Quelle bearbeitet, in ihrer eigentlichen, ursprünglichen Absicht zur Geltung gebracht und von der beengenden, nicht mehr überzeugenden Sicht kirchlicher Dogmen befreit werden. Durch eine Auslegung der Bibel, die der Individualität des Auslegenden entgegenkomme, sei eine Verwirrung der christlichen Gemeinde nicht zu befürchten.⁵¹

Schließlich setzten sich die Rationalisten für eine glossierte Bibel ein, in der Text und Anmerkungen getrennt sind und die Raum für eine Mei-

⁴⁸ N. Funk, *Bibel* (Anm. 1), S. VII, XL, AT: S. 1, 234, 646.

⁴⁹ Ebd., S. XXXVIII.

⁵⁰ W. Schröter, *Uebereinstimmung* (Anm. 31), S. 4f, 28f.

⁵¹ N. Funk, *Geschichte* (Anm. 2), S. 330ff, 305.

nungsbildung des Lesenden läßt. Solche Bibeln seien deshalb *recht ächt protestantische Bibeln*⁵².

Die supranaturalistischen Theologen sahen in der Bibel eine Urkunde über die Offenbarung Gottes. Sie gebe das göttliche Wort wieder und stelle die ausschließliche Möglichkeit dar, christliche Glaubenserkenntnisse zu empfangen. Deshalb dürften bei ihrer Auslegung keine fremdartigen Vorstellungen in sie hineingetragen werden. Wegen ihrer Einmaligkeit dürfe sie nicht wie andere literarische Quellen behandelt werden.⁵³

Kleuker vertrat die Meinung, dass die Heilige Schrift alleiniger Erkenntnisgrund der Theologie sei. Sie enthalte das Wort Gottes, das zum Heil der Menschen geoffenbart wurde, und habe deshalb *göttliches Ansehen*.

Dementsprechend dürfe man sie nicht mittels der Vernunft entstellen, sie nicht nach eigenem Gutdünken oder nach einer der Bibel nicht entsprechenden *Meinungsweise* verbessern. Der Auslegende sei vielmehr gehalten, nur den wahren Sinn einer Schriftstelle, so wie ihn die Bibel im Wortlaut wiedergebe, zu verdeutlichen. Der Sinn der Worte und der rechte biblische Geist (*Buchstabe und Geist*) müßten in der vertieften Begegnung mit dem Text erfasst, lediglich Unstimmigkeiten im *Materiellen* des Textes dürften verbessert werden. Glossierte Bibeln lehnte Kleuker ab, da kein Mensch das Recht habe, nach Belieben über den Inhalt der Heiligen Schrift zu verfügen. *Volk und Schulen* dürften *der einseitigen Meinung eines Auslegers nicht unterworfen werden*.⁵⁴

Auch Dieck war der Ansicht, dass die hermeneutische Regel zur Beurteilung der Bibel von dieser selbst kommen müsse. Jesus habe gesagt: *Wer meine Lehre in Gedanken, Worten und Werken in Anwendung bringt und befolgt: der wird den Erfahrungsbeweis ihrer Göttlichkeit in sich selbst gewahr werden mit überzeugender Gewissheit*.⁵⁵ In diesem Sinne sei der Interpret verpflichtet, die Bibel entsprechend ihrem Geist und getreu ihrem Text wiederzugeben. Die Bibel sei kein Werk menschlicher Einsicht und Klugheit. Funk hingegen folge mit seinen Erklärungen in der Altonaer Bibel den Erkenntnissen der Ver-

⁵² W. Schröter, Uebereinstimmung (Anm. 31), S. 165, 77ff.

⁵³ J. F. Kleuker, Bibelausgabe (Anm. 16), S. 2, 17ff, 193.

⁵⁴ Ebd., S. 13f, 18f, 26, 126f.

⁵⁵ W. Dieck, Warnungen (Anm. 18), S. 15, 17.

bildeten seiner Zeit; seine Anmerkungen würden eine Verwirrung im Volke auslösen.⁵⁶

Harms schließlich bezeichnete die Hermeneutik, die in der Altonaer Bibel deutlich werde, als gegen alle Regeln verstoßend. So werde die Regel *Sensus verborum non pendet e rebus, imo res ex verborum sensu sunt constituendae* nicht eingehalten,⁵⁷ wonach der Auslegende seine Philosophie und Dogmatik nicht in die Bibel hineinbringen dürfe. In der Altonaer Bibel dagegen werde der Bibeltext vernünftig gemacht. Weiterhin werde gegen die Regel *Dictio tropica agnoscat et a propria discernatur* verletzt. So gebe beispielsweise die Kapitelüberschrift zu Mk 5,39 (*Jesus ... ruft die für todt gehaltene Tochter des Jairus ins Leben zurück*) nicht korrekt den Wortlaut der Schriftstelle (*das Mägdlein ist nicht gestorben, sondern es schläft*) wieder.⁵⁸ Auch Harms lehnte die glossierte Bibel ab; er zweifle, *ob es überhaupt zulässig sey, mit Glossen ... eine Volks- und Schulbibel herauszugeben*. Denn die Heiligkeit und Göttlichkeit der Bibel ließen den menschlichen Eingriff mittels Glossen nicht zu. Dem *Buch der ewigen Wahrheit* werde dadurch eine *Jahrzehends-Weisheit* unterschoben.⁵⁹

Jesus Christus und die Rechtfertigung

Der Rationalismus lehnte die *veraltet* gewordene Gott-Mensch-Christologie gemäß der aristotelisch-metaphysischen Interpretation ab. Funk und mit ihm Klefeker und Boysen verstanden Jesus vielmehr als einen Lehrer in Tugend und Frömmigkeit. Jesus vermittele die rechte Religion, die den Menschen sittlich veredele. Der Mensch solle Gott als das Prinzip des Guten erkennen und verehren sowie seine menschlichen Pflichten als göttliche Gebote nehmen, um diese dann freudig aus eigenem Willen in stets tugendhafter Gesinnung zu erfüllen. So werde er Gott wohlgefällig.⁶⁰ Jesus habe den Menschen deshalb in seiner Bergpredigt zugerufen: *Übt jede Tu-*

⁵⁶ Ebd., S. 5, 15, 18.

⁵⁷ E. Feddersen, Thesen (Anm. 25), S. 526.

⁵⁸ Ebd., S. 527.

⁵⁹ Ebd., S. 523.

⁶⁰ N. Funk, Bibel (Anm. 1), S. XXXVIII, NT: S. 211 (Röm 1,21), 219 (Röm 7,6); J. Boysen, Altonaer Bibel (Anm. 28), S. 10, 15; B. Klefeker, Ehrenrettung (Anm. 19), S. 21, 27.

gend, übt stets und allenthalben: so werdet ihr immer mehr vollkommen, wie Gott.⁶¹ Jesus selbst habe die sittlich-fromme Lebensweise vorgelebt. Er sei – so Klefeker – gemäß Joh 1 der *Schöpfer und* (das) *Oberhaupt der sittlichen Welt und damit das Licht der Welt*.⁶² Funk charakterisiert Jesus nach Joh 1,14 wie folgt: *Christus ward Mensch, lebte unter uns in einer Würde (Hoheit), die ihn sichtbar als den durch seine Lehre zum Heil der Menschheit gesandten, Liebling des Höchsten bezeichnete*.⁶³

Schröter unterschied zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen in Jesus. Der *Zeiten-Jesus* stelle den Menschen Jesus von Nazareth als das geschichtliche und vergängliche, menschliche Wesen dar. Hingegen komme in dem *ewigen Jesus* die vollendete Natur des Menschen, das Göttliche, zum Ausdruck. Nachzudenken, wie das Göttliche mit dem Menschlichen zusammenhänge, nachzudenken also über die ontologischen Lehraussagen des christologischen Dogmas, lehnte Schröter ab und wollte damit dem Beispiel Melancthons folgen. Der höchste Zweck Jesu Christi sei es, den Menschen durch Religion vollkommener zu machen. Der Mensch solle die Erde als einen Himmel, das menschliche Leben als ein göttliches erfahren. Göttlicher und menschlicher Geist sollten sich im Menschen so vereinigen, dass er sich der Einheit und Geistigkeit mit Gott bewusst werde und tugendhaft lebe.⁶⁴

Für die Rationalisten bedürfe der Mensch der Rechtfertigung. Er zeichne sich – so Funk – dadurch aus, dass er ein Doppelgesetz in sich trage (Rom 7,21). Zum einen treibe die Vernunft den Menschen zum sittlich-guten Handeln, zur Religion, andererseits werde er durch seine *Sinnlichkeit* zum Bösen verführt. Der Mensch sei aber in der Regel zu schwach, das Gute zu tun (Rom 7,18), er sündige, indem sich seine *sinnliche(n) Gelüste* wider Gott empörten (Rom 8,7).⁶⁵ Deshalb sei die Rechtfertigung notwendig. Gott bewerte den Menschen allein nach dessen guter Gesinnung, nach dessen Glauben, was in der Nachfolge Jesu Christi und durch gute Taten erreicht werde. Die Gewissheit hierüber bringe dem Menschen den Seelenfrieden. Diese Befreiung von den Sünden sei dadurch möglich geworden, dass Gott

⁶¹ N. Funk, Bibel (Anm. 1), NT: S. 7 (Mt 5,48).

⁶² B. Klefeker, Ehrenrettung (Anm. 19), S. 27.

⁶³ N. Funk, Bibel (Anm. 1), NT: S. 119 (Joh 1,14).

⁶⁴ W. Schröter, Uebereinstimmung (Anm. 29), S. 29f, 32f, 35f.

⁶⁵ N. Funk, Bibel (Anm. 1), NT: S. 220f.

Jesus Christus, seinen Sohn, gesandt und dieser die Erlösung bewirkt habe, wobei er den Kreuzestod starb.⁶⁶

Schröter lobt die Funk'sche Bibel, weil sie das Tun *guter Werke* in den Vordergrund stelle. Das sei *aecht christlich* und könne nur von demjenigen getadelt werden, der mit dem Christentum nicht vertraut sei.

Diese Gedankengänge über Jesus Christus und zu der Rechtfertigungslehre stimmten nach Auffassung der Gegner der theologischen Aufklärung nicht mit dem göttlichen Wort des NT überein. Sittliche Maßstäbe fände der Mensch in sich selbst; dazu bedürfe er weder der Offenbarung Jesu Christi noch der Bibel. Das NT vermittele keine sittlichen Lehren, sondern verheiße die Vergebung der Sünden durch den Mittler Jesus Christus.⁶⁷

So legte Kleuker besonderen Wert auf die Aussage, dass Jesus Christus nicht von dieser Welt sei; Jesus Christus dürfe nicht als ein allein innerweltliches Ereignis begriffen werden. Zwar sei dieses auch historisch zu sehen, aber der Logos sei nach Joh 1 Fleisch geworden, Gott habe Menschengestalt angenommen. Damit komme das Übernatürliche, das Göttliche, in die Welt. Jesus Christus habe wie Gott auf Erden gehandelt, um göttliche Macht und Heiligkeit sichtbar zu machen, so wie der Satz besage: *Wer mich sieht, der sieht den Vater*. Das sei mehr und etwas anderes, als wenn Jesus die Vernunft und den Geist aller Jahrhunderte in sich trage. Wäre Jesus nur Träger einer Idee, so wäre eine Kreuzigung überflüssig gewesen.⁶⁸

Die rationalistische Rechtfertigungslehre rief vor allem bei Harms und Dieck Kritik hervor. Harms bemängelte, dass die Rationalisten in diesem Zusammenhang die Begriffe *Wahrheit und Tugend* verwendeten. Damit drücke man aber gleich *einem Schwamme die liebe Sonne, Licht und Wärme* heraus.

Jesus Christus sei nicht Stifter einer Religionsphilosophie, die Wahrheiten und Tugenden vermittele, sondern der Erlöser und Heiland. In der Tugend übertreffe ein mittelmäßiger Stoiker ohnehin den besten Christen und die Wahrheiten der Chinesen seien überzeugender als die der Christen.⁶⁹ All dieses stelle außerdem Werkheiligkeit dar und damit einen Verstoß gegen den lutherischen Glaubensbegriff. Nach rationalistischer Ansicht solle

⁶⁶ Ebd., NT: S. 211,221,331 f.

⁶⁷ W. Dieck, *Warnungen* (Anm. 18), S. 9, 18.

⁶⁸ J. F. Kleuker, *Bibelausgabe* (Anm. 16), S. 197ff, 100, 179, 199 (Zitat).

⁶⁹ E. Feddersen, *Thesen* (Anm. 25), 518f, 524.

der Mensch sich selbst vollenden und sich selbst die Sünden vergeben. Hierzu schrieb Harms in einer bekannten These: *Die Vergebung der Sünden kostete doch Geld im sechzehnten Jahrhundert; im neunzehnten hat man sie ganz umsonst, denn man bedient sich selbst damit.* (These 21)⁷⁰

Dieck vermerkte, dass die Vergebung der Sünden in der Altonaer Bibel geleugnet werde. Der seligmachende Glaube an Jesus Christus, *an unseren einzigen Mittler und Versöhner* falle weg.⁷¹ Die *größte Wohlthat des Christenthums* werde damit weggetilgt, das Eigentümliche des Christentums über Bord geworfen. Denn die Hauptbotschaft der Bibel sei, dass alle Menschen Sünder seien und sie nur durch Jesus Christus aufgrund ihres Glaubens an ihn die Vergebung der Sünden erlangen könnten. Der Mensch neige dazu, eigene Wege zu gehen, statt sich seinem Schöpfer unterzuordnen. Der Mensch sei egoistisch und lebe gegen den Willen Gottes; durch diese Sünde werde der Mensch gegenüber Gott schuldig.

Die so verschuldete Strafe aber könne der Mensch nicht selber tilgen und bleibe auf das Erbarmen Gottes angewiesen. Deshalb sei Jesus Christus in die Welt gekommen, um als Mittler die Vergebung der Sünden zu erwirken. Am Kreuz und in der Auferstehung habe er den Menschen die Strafe für die Sünden genommen und damit dessen Erlösung herbeigeführt. Im Glauben und in der Buße, der Umkehr zu Gott durch Christus, werde dem Menschen die Vergebung der Sünden zuteil. Der Mensch sei – anders als nach den Rationalisten – nicht mit Tugendkräften begabt und sich selbst genug, sondern habe vor Gott Demut zu zeigen.⁷²

Gott und Wunder

Die Gottesvorstellung und das wunderhafte Wirken Gottes in der Natur wurde besonders eingehend diskutiert, zumal da in dieser Zeit Kausalität und Vollkommenheit den Zusammenhang in der Natur erklären sollten.

Die Rationalisten verstanden die Welt im Sinne der damaligen Naturerkenntnis und sahen die *Erde als einen Übungsplatz*⁷³ der menschlichen Anlagen und Kräfte, in dem persönliche Mächte wie Teufel und Engel keinen

⁷⁰ C. Harms, Thesen (Anm. 23), S. 212f.

⁷¹ W. Dieck, Warnungen (Anm. 18), S. 9.

⁷² Ebd., S. 106-108, 111ff, 143.

⁷³ N. Funk, Bibel (Anm. 1), S. IX.

Platz mehr hatten. Gott versuchten sie so zu denken, dass er Urheber und Lenker des Unendlichen Weltzusammenhanges sei. Hierbei mußten alle biblischen anthropomorphen Ausdrücke von Gott als unangemessene Gottesvorstellung umgedeutet werden. Auch sei Gott so zu denken, dass dieser sich im Rahmen der Naturgesetze bewege und den natürlichen Abläufen der Welt nicht entgegenwirke. Seine Größe zeige sich gerade in der gesetzmäßigen Ordnung der Natur. Eine Durchbrechung der Naturgesetze billigten die rationalistischen Verfechter der Altonaer Bibel lediglich den Wundern Jesu zu, soweit diese zur Beglaubigung des Christentums dienten.⁷⁴

Funk verstand Gott als ein Wesen, von dem alles ausgehe und zu dem alles hinführe, als den Weltregierer. Er sei – laut den Anmerkungen zu Röm 1,21 und Joh 1,1 Altonaer Bibel – der Urheber alles Guten, die Urquelle der Weisheit und der Macht.⁷⁵ Für Funk spielte in diesem Zusammenhang die Vorsehung eine besondere Rolle. Sie drücke, wie zum Beispiel die Inhaltsangabe zum Hiobbuch zeige, die demutsvolle Zuversicht aus, dass Gott in der Zukunft alles zum Besten und zur Wohlfahrt lenken werde. Gottes Vorsehung zeige sich dem Menschen nicht dadurch, dass er die Ordnung der Welt durchbreche; sein geheimnisvolles Wirken vollziehe sich vielmehr innerhalb dieser.⁷⁶

Ebenso seien Wunder zwar nicht schlechthin unmöglich. Doch es müsse gewarnt werden vor dem Treiben wundersüchtiger Menschen, die überall Wunder suchten, wo keine seien, wie auch vor der Auffassung der nur sinnlich ausgerichteten Menschen, keine Wunder zu akzeptieren; denn schon die Schöpfung der Welt und ihr Fortbestand müßten als Wunder angesehen werden. Außerdem müsse man Gott zubilligen, wenn sein Wirken auch sonst in den Naturzusammenhang gestellt bleibe, bei *wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit* Wunder zu vollbringen, um sie zu höherer *Kenntniß und Veredelung* zu führen, wie es bei Jesus zur Beglaubigung des Christentums geschehen sei.⁷⁷

⁷⁴ W. Schröter, Uebereinstimmung (Anm. 31), S. 117, 182ff, 212; B. Klefeker, Ehrenrettung (Anm. 29), S. 31.

⁷⁵ N. Funk, Bibel (Anm. 1), S. XXXI, NT: S. 211, 119, 190.

⁷⁶ Ebd., AT: S. 494.

⁷⁷ Ebd., S. Lff.

Diesem Gedankengang gemäß deutete Funk alle anthropomorphen Gottesansichten in der Altonaer Bibel um und erklärte beispielsweise das Erscheinen Gottes in dem brennenden Dornbusch (2. Mose 3,2) als ein typisches Sinnbild des Altertums, das Gott als im Feuer und im Licht wohnend deute. Die Worte Gottes müßten als die eigenen Gedanken des Mose verstanden werden.⁷⁸ Auch sei Lots Weib (Gen 19,26) nicht durch unmittelbares Eingreifen Gottes zu einer Salzsäule erstarrt; sie sei vielmehr auf natürliche Weise in den Salzsee gefallen und ihre Leiche habe später, da sie von einer Salzschicht überzogen gewesen sei, einer Salzsäule geglichen.⁷⁹ Schließlich hätten Sonne und Mond nach Jos 10,12 nicht stillgestanden, sondern Josua habe lediglich begeistert gesagt, dass ehe die Sonne am nächsten Mittag über Gibeon stehe und der Mond am nächsten Abend wieder über Ajalon aufgehe, ein großer Sieg errungen sein würde.⁸⁰

Schröter sah in der Gottesgewissheit das Angewiesensein des Menschen auf eine Gottesvorstellung; denn der Mensch strebe danach, die Mannigfaltigkeit der Welt auf eine Einheit hin zu ordnen. Die Vorstellung von einem einigen Gott sei eine dem Menschen angeborene Idee. Diese Gottesvorstellung sei die höchste Form des Gottesgedanken – Gott als geistiges und vollkommenes Wesen, während der Polytheismus eine *kindliche* Vorstufe derselben darstelle. Dieser Gott werde von uns als lebendiger Geist erfahren: *Es ist überall Gott, in dessen Nähe wir uns fühlen ... Des Herrn Angesicht, das wir überall schauen, verschönert, erheitert, belebt und veredelt alles.*⁸¹

Die Wunder Jesu seien – so Schröter ähnlich wie Funk – eine Versinnbildlichung seiner idealen Religionslehre. Jesus verdeutliche seine geistigen Wahrheiten in *außerordentlichen Handlungen* innerhalb der Sinnenwelt, um deren Besonderheit und Außerordentlichkeit zu unterstreichen. Die Fähigkeit und Kraft Jesu, Wunder zu tun, komme ihm wegen seiner vollkommenen und vernünftigen Religionslehre notwendig zu.⁸²

Die Supranaturalisten sahen in solchen Gedankenläufen die Allmacht Gottes in Frage gestellt. Wenn Gott nicht in der Lage sei, natürliche Abläufe in der Natur zu durchbrechen und Wunder zu bewirken, so müsse an die

⁷⁸ Ebd., AT: S. 57.

⁷⁹ Ebd., AT: S. 18.

⁸⁰ Ebd., AT: S. 219.

⁸¹ W. Schröter, Uebereinstimmung (Anm. 31), S. 15ff, 33.

⁸² Ebd., S. 37–40.

Allmacht Gottes gezweifelt werden. Außerdem widersprächen jene Umdeutungen dem Sinn der Bibel.⁸³ Harms drückte dies pointiert in der 27. These aus: *Nach dem alten Glauben hat Gott den Menschen erschaffen; nach dem neuen Glauben erschafft der Mensch Gott, und wenn er ihn fertig hat, spricht er: Hoja! Jes 44,18-20.*⁸⁴ Dieck sah in der rationalistischen Gottesvorstellung die Lebendigkeit Gottes bedroht. Gott habe sich vernehmlich und deutlich in der Bibel offenbart: als allmächtiger Gott in den Wundern, als gütiger in der Vergebung der Sünden durch Jesus Christus. Deshalb müßten die Wunder so verstanden werden, wie die Bibel sie schildere, weil ihre Tatsachen als wahr anzunehmen seien.⁸⁵

Nach Dieck habe in 2. Mose 3,2 der Dornbusch wirklich gebrannt, ohne zu verzehren. Gott habe aus dem Feuer heraus mit Mose so gesprochen, wie die Bibel es schildere. Auch sei Lots Weib wirklich zu einer Salzsäule erstarrt, und Josua hätte sein Ansehen im Volke verloren, wenn die Sonne nicht auf seinen Wunsch hin stillgestanden wäre.⁸⁶ Die luk. Geburtsgeschichte Jesu als dichterische Darstellung abzutun – so Kleuker –, widerspreche der ausdrücklichen Absicht des Verfassers im 1. Kapitel, dass er alles wahrheitsgemäß wiedergeben wolle.⁸⁷ Harms sah zudem in einer Leugnung der Jungfrauengeburt die Persönlichkeit des Heiligen Geistes gemäß der trinitarischen Theologie angetastet.⁸⁸

Schließlich müsse die Existenz des Teufels und der Engel als persönlich wirkende Mächte der Welt angenommen werden. Hierzu Harms in der These 24: *Zwei Orte, o Mensch, hast du vor dir, hieß es im alten Gesangbuch. In neuern Zeiten hat man den Teufel totgeschlagen und die Hölle zugedämmt.*⁸⁹

Und Dieck verstand die Versuchungsgeschichte als eine Auseinandersetzung zwischen Satan und Jesus, wobei Jesus die Macht des Satans breche (Mt 4,1). In derselben Perikope (Mt 4,11) hätten die Engel dann Jesus als *Boten des Himmels* beigestanden.⁹⁰

⁸³ W. Dieck, Warnungen (Anm. 18), S. 17, 41–44; J. F. Kleuker, Bibelausgabe (Anm. 16), S. 41ff.

⁸⁴ C. Harms, Thesen (Anm. 23), S. 214.

⁸⁵ F. W. Dieck, Warnungen (Anm. 18), S. 17, 38f, 43, 55f, 87, 102.

⁸⁶ Ebd., S. 27–31, 58ff.

⁸⁷ J. F. Kleuker, Bibelausgabe (Anm. 16), S. 96f.

⁸⁸ E. Feddersen, Thesen (Anm. 25), S. 517.

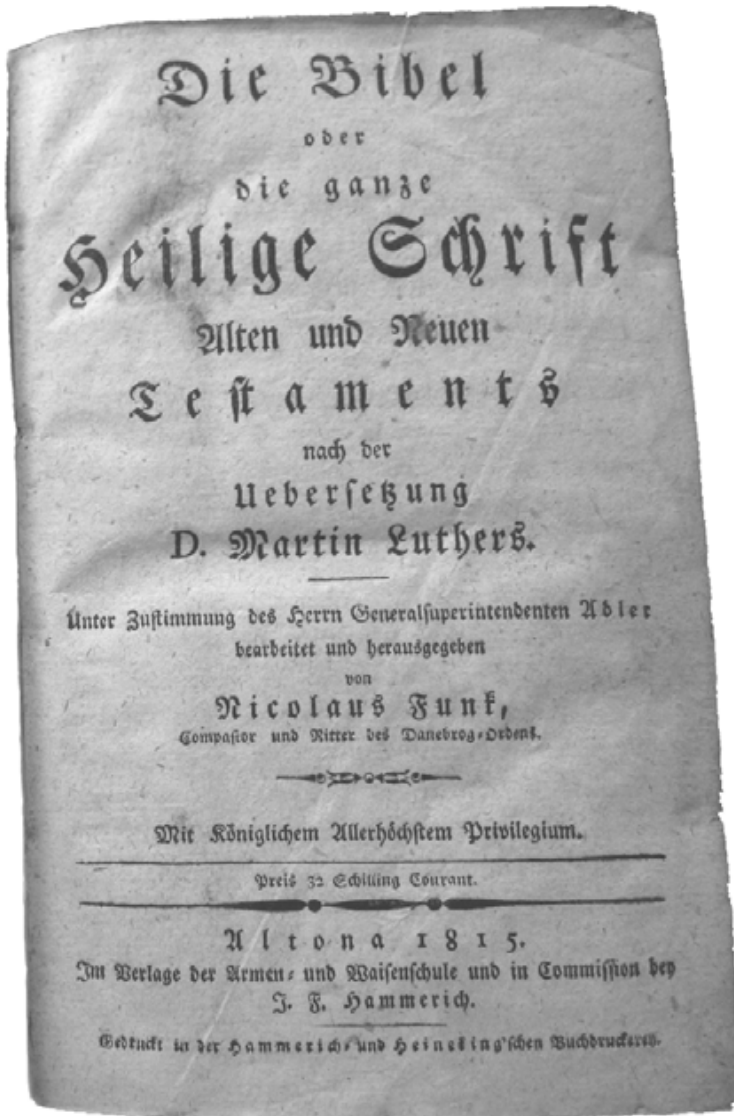
⁸⁹ C. Harms, Thesen (Anm. 23), S. 213.

Ausblick

Der Gegensatz zwischen Rationalismus und Supranaturalismus, wie er im Streit um die Altonaer Bibel zutage trat, konnte nicht überbrückt werden. Beide Denkrichtungen hatten unterschiedliche philosophische Fundamente und fundamental-theologische Ansätze, so dass an eine Einigung – so sehr sie von manchen Theologen damals gewünscht wurde – nicht zu denken war. Es entstand ein Riss in der Religiosität der Schleswig-holsteinischen Kirche. Dieser Riss zeigte sich fortan in dem unterschiedlichen Verhältnis zu der Bildung der jeweiligen Zeit. Die einen suchten die Auseinandersetzung mit neuen Erkenntnissen – was auch zu Korrekturen der christlichen Weltanschauung führen kann. Die anderen sahen in aufklärerischen Neuerungen eine Erscheinung einer Gott und Christus entfremdeten Welt und lehnten sie ab. Schleiermacher schrieb 1829 die bekannten Worte an Lücke: *Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen: das Christentum mit der Barberei und die Wissenschaft mit dem Unglauben?*⁹¹

⁹⁰ F. W. Dieck, Warnungen (Anm. 18), S. 66–76.

⁹¹ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Werke I, 5, Berlin 1846, S. 614 (= KGA. I. Abt. Bd. 10. Berlin u. a. 1990, S. 347).



Titelblatt der Altonaer Bibel (1815)

Das Gesangbuch der Hamburger im 19. Jahrhundert*

Herwarth von Schade

Hamburg im 19. Jahrhundert

Die evangelischen Christen in der Hansestadt gingen mit dem zählebigem Aufklärungsgesangbuch in das neue Jahrhundert hinein. Nicht nur das Gesangbuch, vielmehr die kirchlichen Verhältnisse allenthalben hatten sich unter dem Einfluss der Aufklärung gewandelt und verändert, meistens nicht zum besseren. Das Neue des neuen Zeitalters, die wirtschaftlichen und sozialen Prozesse bewirkten überall Veränderungen – in der Politik wie in der Kunst, in der Technik und den Wissenschaften, im Staatswesen wie in den Kirchen.

In der politischen Entwicklung führte die Geschichte des neuen Jahrhunderts 1833 zum „Deutschen Zollverein“, zur zunehmenden Industrialisierung, aber beispielsweise auch zum Weberaufstand 1844. 1848 erlebte das Land die Revolution. Die Begründung des Norddeutschen Bundes 1866, die Kriege Preußens gegen Österreich 1864, gegen Dänemark 1866 und der Krieg von 1870/71, das Dreikaiserjahr von 1888 und Bismarcks Entlassung 1890 – der Alt-Reichskanzler kehrte in sein Haus im Sachsenwald, unweit der Stadt, zurück – markierten die politischen Entwicklungen. In diesem Jahrhundert erwuchs das nationale Gefühl, nicht bloß Hamburger, sondern Deutscher zu sein, in den Herzen der Menschen. Das sollte auch im Gesangbuch seinen Niederschlag finden.

* Aus: Herwarth v. Schade, *Zu Gottes Lob in Hamburgs Kirchen. Eine Hamburgische Gesangbuchgeschichte* (AKGH 20). Herzberg 1995, S. 251–295; Kapitelnummerierung und Verweise auf frühere oder spätere Seiten des Buches sind beibehalten.

Es war aber auch das Jahrhundert von Goethe und Hegel, das Jahrhundert des Wörterbuchs der Brüder Grimm und der großen Quelleneditionen, und so entsprach auch Rambachs Kirchenlied-Anthologie dem Geist des Jahrhunderts. Es war das Jahrhundert kühnsten technischen Aufbruchs – mit Friedrich Königs Flachdruck-Schnellpresse von 1810, mit der ersten deutschen Eisenbahn 1835, mit den wissenschaftlichen Forschungsergebnissen von Volta, Ampère und Ohm, mit der Erfindung des Telefons und dem Bau des Suezkanals. Die Naturwissenschaften berichteten von den Gebrüdern Humboldt, von Joseph Fraunhofer, Justus Liebig, Julius Robert Mayer, Charles Darwin, Gregor Mendel, Werner von Siemens und Robert Koch. Es war das Jahrhundert von Caspar David Friedrich, von Schinkel wie von Spitzweg, von Beethoven, Schubert, Schumann, Wagner und dem Sohn Hamburgs, Johannes Brahms. Von 1846 an fuhr die Eisenbahn zwischen Hamburg und Berlin, 1867 erschien der erste Band des „Kapital“ von Karl Marx, und 1869/70 erlebten die Hamburger die ersten größeren Streiks.

Als 1806 das Ende des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation gekommen war und Kaiser Franz II. im fernen Wien die deutsche Kaiserkrone niederlegte, musste aus der „kaiserlichen“ eine „freie“ Reichsstadt werden. Das Ereignis wurde dem Senior vom Bürgermeister offiziell mitgeteilt, weil ja die entsprechenden Passagen im sonntäglichen Fürbittengebet für die Obrigkeit umgehend geändert werden mussten! Von 1819 an hieß die Stadt dann „Freie und Hansestadt Hamburg“. Aber das neue Jahrhundert, das neunzehnte, sollte noch schwere Schicksalsschläge für die Bürger Hamburgs bringen: die Franzosenzeit, den Hamburger Brand und die Wirtschaftskrise des Jahres 1857. Diese drei Ereignisse haben „mit geradezu schicksalhafter Kraft die Geschichte Hamburgs in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts geprägt.“¹

Doch zunächst war mit dem „Reichsdeputationshauptschluß“ von 1803 das alte Domgebäude in hamburgische Verfügung gekommen. Drei Jahre später wurde der Dom wegen vermeintlicher Baufälligkeit abgerissen, was der Stadt noch heute zum Vorwurf gemacht wird. An seiner Stelle errichtete man das neue Johanneum.

¹ Gerhard Ahrens, Von der Franzosenzeit bis zur Verabschiedung der neuen Verfassung 1806–1860. In: Werner Jochmann (Hg.), Hamburg. Geschichte der Stadt und ihrer Bewohner. Bd. 1. Hamburg 1982, S. 415–490, hier S. 415.

Signifikant für die Veränderungen in allen Bereichen war das Anwachsen der Bevölkerung Hamburgs. 130.000 Einwohner hatte man um 1800 für die Hansestadt innerhalb des Walles gezählt. Die folgenden Zahlen stehen für das Wachsen der Stadt – lediglich die Franzosenzeit bewirkte einen Rückgang der Bevölkerung, allerdings auch nur vorübergehend. Die ländlichen Vororte wuchsen nun immer stärker mit der Stadt zusammen, entwickelten sich zu dicht besiedelten Stadtvierteln, für deren viele Menschen man mit dem Kirchenbau kaum nachkam – besonders in Eimsbüttel und Barmbek. So ist Hamburg gewachsen, so viele Menschen wohnten in der Stadt:

1710	75.000
1750	90.000
1763	93.000
1787	100.000
1794	130.000
1811	106.983
1821	155.000
1830	174.000
1840	189.000
1850	215.000
1860	250.000
1875	388.000
1810	454.000 ²

Von der traditionsreichen Kirche des einstigen Dorfes Eppendorf abgetrennt und als eigene Kirchengemeinde ausgegliedert wurde 1812 Eimsbüttel, 1822 Harvestehude, und im darauffolgenden Jahrhundert dann 1904 Steilshoop, 1905 Hoheluft, 1922 Winterhude und Fuhlsbüttel – ein Gebiet

² Nach den Angaben bei Franklin Kopitzsch, Zwischen Haupttrezeß und Franzosenzeit. 1712–1806. In: W. Jochmann (Hg.), Hamburg (Anm. 1), S. 351–414.

vom Dammtor bis nach Langenhorn. St. Georg hatte lange Zeit hindurch die kirchliche Versorgung für das ganze Gebiet zwischen dem Hauptbahnhof und Barmbek wahrzunehmen.³

Für den Beginn des 19. Jahrhunderts hat Gerhard Ahrens die Bevölkerungsdichte zu einem eindrücklichen Vergleich herangezogen: „Der Einwohnerzahl nach einem thüringischen Herzogtum vergleichbar, beim Staatsaufwand mit dem Großherzogtum Oldenburg wetteifernd, übertraf der Stadtstaat an der Elbe an wirtschaftlicher Kraft sogar noch das Königreich Württemberg.“⁴ Das spricht natürlich auch für die große Bedeutung von Handel und Wandel in Hamburg in jenen Tagen – und seitdem. Um so empfindlicher musste der gegen England geführte Wirtschaftskrieg des Kaisers Napoleon, die „Kontinentalsperre“, die Stadt treffen. Zur Durchsetzung der Kontinentalsperre wurde Hamburg 1806 von französischen Truppen besetzt, wurde 1810 gar dem französischen Kaiserreich auch rechtlich einverleibt und errang erst 1814 seine Freiheit zurück.

Der Hamburger Brand 1842 kostete 51 Menschen das Leben, versehrte 130 und machte 20000 Menschen obdachlos; er zerstörte 1749 Häuser, 102 Speicher, 7 Kirchen (nämlich St. Nikolai, St. Petri, die St. Gertruden-Kapelle, die Kirchen des Zuchthauses, des Spinnhauses sowie zwei Synagogen). Für die Gesangbuchgeschichte relevant war, dass der in St. Nikolai gelagerte Vorrat an Gesangbüchern mit verbrannte. Das hat das Erscheinen von August Jacob Rambachs Gesangbuch beschleunigt.

Das Ideogut der Aufklärung mag schon am Ende des 18. Jahrhunderts und in das neue Jahrhundert hinein zu einem Rückgang der „Kirchlichkeit“ in Hamburg beigetragen haben, und gewiss ist die Gesangbuchfrömmigkeit davon betroffen gewesen. Maximilian v. Kaisersfeld, der österreichische Resident und „Sr K. K. Majestät bevollmächtigter Minister bei den Großherzoglichen Höfen Mecklenburg-Schwerin und Mecklenburg-Strelitz und bei den freien Hanse- und Bundes-Städten Hamburg, Lübeck und Bremen“,⁵ berichtete am 21. November 1845 nach Wien: *Es herrscht in Hamburg kein tiefer kirchlicher Sinn, vielmehr im allgemeinen religiöse Flachheit, Flauheit*

³ Georg Daur, Von Predigern und Bürgern. Eine hamburgische Kirchengeschichte von der Reformation bis zur Gegenwart. Hamburg 1970, S. 243 f.

⁴ Gerhard Ahrens, Von der Franzosenzeit bis zur Verabschiedung der neuen Verfassung (Anm. 1), S. 415.

⁵ Kaisersfeld hatte seinen Amtssitz in Hamburg; er wohnte am Neuen Jungfernstieg.

*und Gleichgültigkeit. ... In dem Predigeramte sind alle Ansichten, alle Grundsätze, alle Systeme vertreten, und dieselbe Buntscheckigkeit religiöser Gesinnung herrscht in der Einwohnerschaft.*⁶

Aber neben solchen Verflachungen des geistlichen Lebens oder sogar aus ihnen heraus erwachsen auch in Hamburg Spuren der geistlichen Erweckung, für die Menschen mit einem christlichen brennenden Herzen einstanden. Mit dem Buchhändler Friedrich Perthes begann unmittelbar nach der Franzosenzeit, 1814, die Hamburg-Altonaische Bibelgesellschaft. Pastor Johann Wilhelm Rautenberg hat 1832 seine Sonntagsschule eröffnet, an der Wichern als Lehrer wirkte; die Hamburger Patriziertochter Amalie Sieveking rief im gleichen Jahr 1832 den Weiblichen Verein für Armen- und Krankenpflege ins Leben. Zu den großen christlichen Vorbild-Persönlichkeiten der Stadt zählten Johann Hinrich Wichern, der Begründer des Rauhen Hauses (1833) und der Inneren Mission (1848), und Pastor Heinrich Sengelmann, in dessen St. Nikolai-Stift in Moorfleet der Vorläufer von Sengelmanns Gründung der Alsterdorfer Anstalten (heute: Evangelische Stiftung Alsterdorf) zu erkennen war – Frauen und Männer, die ihre lutherische Kirche sprechen zu lehren suchten: *Die Liebe gehört mir wie der Glaube!* [Wichern]. Bedeutende Senioren des Jahrhunderts vor Behrmann waren Vater und Sohn Rambach, die als Hauptpastoren an St. Michaelis wirkten. Pastor Sengelmann hat auch den jungen Georg Behrmann konfirmiert, der später als Senior zum Vater des Hamburgischen Gesangbuchs von 1912 werden sollte.

Gesangbuchkritik und Gesangbuch-Restoration

Man kann sich leicht vorstellen, dass fromme Christen in Hamburg mit dem Aufklärungsgesangbuch nicht eben gut auszukommen vermochten. Vom Zeugnis des „Wandsbeker Boten“ Matthias Claudius ist oben schon die Rede gewesen.⁷ Claudius' Tochter, Caroline Perthes, schrieb an ihre eigene Tochter Agnes, des Dichters Enkelin und spätere Biographin, es wun-

⁶ Zit. bei Gerhard Ahrens, Von der Franzosenzeit bis zur Verabschiedung der neuen Verfassung (Anm. 1), S. 454.

⁷ Vgl. oben, S. 232f. [nicht abgedruckt].

dere sie nicht, dass man bei den allein Moral predigenden Pastoren – *Das ist magere Kost!* – nicht das finde, was man für die eigene geistliche Existenz brauche. *Doch verzage deswegen nicht, liebe Agnes, gehe in Deine eigene innere Kirche; Gott kann besser auftischen als alle Prediger, und wird Dir gewiß geben, wenn Du nur recht hungrig bist. Die alten Gesänge und Choräle sind immer meine besten Lebendigmacher gewesen und sind es noch, wenn ich kalt und todt inwendig werden will; sonderlich die wunderschönen Lieder von der Sehnsucht nach Gott in Freylinghausen's Gesangbuch haben mich oft erquickt, und ich hoffe, sie sollen mich ferner in Noth und Tod erquickten.*⁸

Ihrem Sohn Matthias schrieb Caroline Perthes: *Ich weiß mir nicht zu helfen in dem Glück, das Gott uns von allen Seiten beschert hat, und muß nun meine Zuflucht zu Freylinghausen's Gesangbuch nehmen und aus Herzensgrunde sagen: ‚O daß ich tausend Zungen hätte‘.*

Dieses Lied von Johann Mentzer aus dem Jahre 1704 hätte Caroline Perthes nun in der Tat im Neuen Hamburgischen Gesangbuch von 1787 nicht finden können; es fehlte dort. Es gab genügend Gründe dafür, sich um ein neues, besseres Gesangbuch für das Gotteslob in Hamburgs Kirchen zu bemühen. Philipp Dietz hat in der Einleitung zu seinem Buch „Die Restauration des evangelischen Kirchenliedes“ (1903) die dürre Zeit des Aufklärungsgesangbuchs hinreichend gescholten, um dann fortzufahren:

„Der gewaltige Umschwung auf dem Gebiete des sittlichen wie des kirchlichen Lebens, welcher durch Gottes wunderbare Gnade unter der Drangsalhitze der Jahre 1806–1813 in unserem Volke sich vorbereitete, machte sich auch in Bezug auf die Gesangbuchsangelegenheit geltend; seitdem die Gottsched'sche Poesie bei den Einsichtigen in Verruf gekommen und der christliche Glaube wenigstens in seinen Anfängen wieder zurückgekehrt war, erinnerte man sich auch der früheren Gesangesfülle und Gesangesseligkeit der evangelischen Kirche wieder und forderte „die Wiedereroberung des geraubten oder verschleuderten Erbes aus der alten Väter Zeit.“ Diese Rückkehr zu dem alten evangelischen Kirchenlied, welche mit Recht als die „Restaurationsperiode“ bezeichnet wird, hat sich, wie wol nicht anders erwartet werden konnte, nur sehr allmählich vollzogen ...“

⁸ Brieftexte aus den Jahren zwischen 1818 und 1820. Nach Clemens Theodor Perthes, Friedrich Perthes' Leben. Nach dessen schriftlichen und mündlichen Mittheilungen. Aufgezeichnet von Clemens Theodor Perthes. Bd. 2. Hamburg und Gotha ⁴1857, S. 292 u. S. 319.

In seinem Teil I brachte das Werk von Philipp Dietz über die Restauration des evangelischen Kirchenliedes eine Zusammenstellung der bisherigen Kritik am rationalistischen Gesangbuch: Äußerungen von Persönlichkeiten wie Ernst Moritz Arndt, Karl Bunsen, Karl von Raumer und August Christian Vilmar, die zum Teil auch beachtenswerte Reformvorschläge vorgelegt hatten. Aber „es bedurfte fast ein volles Jahrhundert, um den verschütteten alten Liederschatz wieder allgemein zugänglich zu machen und die Gesangbücher aus dem Sumpfe, in den sie geraten waren, wieder emporzuheben.“⁹ So wurden alsdann die Veröffentlichungen, mit denen die Gesangbucheerneuerung gefördert wurde, umfassend zusammengestellt und gewürdigt. Von Dietz als besonders wichtig erwähnt wurden:

- Ernst Moritz Arndt: Von dem Wort und dem Kirchenliede: nebst geistlichen Liedern. Bonn: Weber, 1819. – 156 S.
- Liederkrone: eine Auswahl der vorzüglichsten ältern geistlichen und erwecklichen Lieder / hg. von dem Verfasser von Wahl und Führung.¹⁰ Heidelberg: August Osswald, 1825. – XII, 354 S. – 185 numerierte u. 2 unnummerierte Lieder [ohne Noten].
- Gesangbuch zum gottesdienstlichen Gebrauch für evangelische Gemeinden: [„Neues Berliner Gesangbuch“] / mit Genehmigung Eines hohen Ministerii der geistlichen Angelegenheiten. Berlin: Reimer, 1829. – 876 Lieder.
- Chr. K. J. v. Bunsen: [Vier] Schreiben über das neue Berliner Gesangbuch. – In: Evangelische Kirchenzeitung, 1830.
- Sammlung geistlicher Lieder: nebst einem Anhang von Gebeten / [hg. von Karl von Raumer]. Basel, 1831. – XXX, 366 S. [535 Lieder].
- Versuch eines allgemeinen evangelischen Gesang = und Gebetbuchs zum Kirchen= und Hausgebrauche / [hg. von Chr. K. J. Bunsen]. – Hamburg: Perthes, 1833. – CXX, 946 S.
- Evangelischer Liederschatz für Kirche und Haus: eine Sammlung geistlicher Lieder aus allen christlichen Jahrhunderten / gesammelt u. nach d. Bedürfnissen unserer Zeit bearb. von Albert Knapp. – Bd. 1. Stuttgart, Tübingen: Cotta, 1837. – XLVI, 682 S.

⁹ Philipp Dietz (Hg.), Die Restauration des evangelischen Kirchenliedes. Eine Zusammenstellung der hauptsächlichen literarischen Erscheinungen auf hymnologischem Gebiete, namentlich der Gebiete der Gesangbuchslitteratur seit dem Wiedererwachen des evangelischen Glaubenslebens in Deutschland. Marburg 1903, S. 14.

¹⁰ Der Herausgeber war der Pfarrer Heinrich Wilhelmi.

- [August Friedrich Christian Vilmar]: Kleines evangelisches Gesangbuch. – Marburg: Elwert, 1838.
- August Friedrich Christian Vilmar: Ueber die Verbesserung der kirchlichen Gesangbücher mit Berücksichtigung der Schriften von Stip¹¹ und Weis¹², sowie des deutschen Kirchenliederbuchs von Lange¹³, des evangelischen Kirchengesangbuches [von Daniel¹⁴] und des Gesangbuches für die Evangelische Kirche in Württemberg. – In: Evangelische Kirchenzeitung, 1843.
- An das Ende dieser Zusammenstellung gehörte schließlich der Gesangbuchentwurf der Eisenacher Konferenz von 1853.¹⁵

Bunsens Gesangbuch

Das von Christian Karl Josias von Bunsen herausgegebene Gesangbuch – Bunsens Name erschien freilich weder auf dem Titelblatt noch unter der mit „Der Herausgeber“ gezeichneten Vorrede – ist nicht nur von weitgreifender, die Restauration fördernder Wirkung gewesen,¹⁶ sondern muss hier auch erwähnt werden, weil es in Hamburg herausgekommen war:

¹¹ Gerhart Chryno Herman Stip, Beleuchtung der Gesangbuchsbesserung, insbesondere aus dem Gesichtspunkte des Cultus. Hamburg 1842.

¹² Dr. Gottlieb Wenzeslaus Weis, Versuch einer Theorie und geschichtliche Uebersicht des Kirchenliedes nebst einer vergleichenden Kritik des Breslauer und Jauerschen Gesangbuches. Breslau 1842.

¹³ J. P. Lange, Deutsches Kirchenliederbuch oder die Lehre vom Kirchengesang: Praktische Abtheilung; ein Beitrag zur Förderung der wissenschaftlichen und kirchlichen Pflege des Kirchenliedes so wie der häuslichen Erbauung. Zürich 1842/43. (428 Lieder).

¹⁴ [H. A. Daniel,] Evangelisches Kirchen=Gesangbuch oder Sammlung der vorzüglichsten Kirchenlieder, theils in alt=kirchlicher Gestalt mit den Varianten von Bunsen, Stier, Knapp, dem Berliner Liederschatz, dem Hallischen Stadtgesangbuche und dem Württembergischen Gesangbuchs=Entwürfe, theils in abgekürzter oder überarbeiteter Form. Mit einleitender Abhandlung und einem biographischen Register der Lieder=Verfasser. Halle 1842. (552 Lieder). – Rudolf Stier, Die Gesangbuchsnoth: eine Kritik unsrer modernen Gesangbücher; mit besonderer Rücksicht auf die preußische Provinz Sachsen. Leipzig 1838. (VIII, 314 S.)

¹⁵ Siehe unten, S. 216.

¹⁶ Philipp Dietz hatte es „epochemachend“ genannt: P. Dietz (Hg.), Die Restauration (Anm. 9), S. 190.

- Versuch eines allgemeinen evangelischen Gesang- und Gebetbuchs zum Kirchen= und Hausgebrauche. Hamburg: Friedrich Perthes, 1833. CXX, 946 S.

Es enthielt 934 Lieder [ohne Noten], Gebete und Lieder für die häusliche Andacht, ausführliche Register und Verzeichnisse, war also nicht eigentlich ein brauchbares, handliches Kirchengesangbuch, sondern allenfalls ein Hilfsmittel und eine Vorarbeit dafür. In der sehr ausführlichen Vorrede hatte Bunsen zur Begründung seiner Edition noch einmal die berechtigte Gesangbuchkritik seiner Zeit wiederholt: die Mehrzahl der zeitgenössischen Gesangbücher, die in den Jahren zwischen 1790 und 1816 erschienen seien, enthält *unläugbar so viel Unerfreuliches, so manches, was nicht allein unvollkommene Ansichten von Sprache und Dichtung verräth, sondern auch einer seichten oder beschränkten Glaubensansicht angehört: es fehlen in ihnen so viele der kräftigsten alten Gesänge, oder sind nur in entstellenden und willkürlichen Umarbeitungen aufgenommen, denen auch neuere Lieder nicht haben entgegen können, daß bei dem Wiedererwachen und Fortschreiten eines lebendigeren Geistes in der Kirche gar manche Gemeinde und Prediger sich etwas Anderes und Besseres an ihre Stelle wünschen mußten.*¹⁷

Vielen Gesangbüchern aus der Zeit des Rationalismus seien zudem Einseitigkeiten in der Liedauswahl anzulasten:

*Fast in allen niederdeutschen Gesangbüchern fehlen gar viele Lieder der oberdeutschen Kirchen und Dichter, was umgekehrt noch viel mehr der Fall ist. Gewöhnlich herrscht aber außer dem Zufälligen der Landessitte noch die eine oder andere einseitige Richtung des christlichen Geistes in jenen Sammlungen vor: dieser zu Gefallen sind eine Menge unbedeutender, trockner, oft ganz ungenießbarer Lieder aufgenommen, während alles Uebrige in demselben Maaße spärlicher abgefunden wird, wie es jener Richtung ferner liegt.*¹⁸

In den Gesangbucheditionen nach 1780 sei diese Einseitigkeit sozusagen zum Prinzip erhoben worden. Es zeigte sich *bei den meisten ein Verkennen des Aelteren und des Tieferen als solchen, in dem sich oft ein bewußtes Anfeinden beider offenbart. Man will sich des Alten und alles was in die eigene flache Ansicht nicht paßt, um jeden Preis entledigen, und das Neue um jeden Preis durch die Ge-*

¹⁷ [Christian Karl Josias Bunsen], Versuch eines allgemeinen evangelischen Gesang= und Gebetbuchs zum Kirchen= und Hausgebrauche. Hamburg 1833, Vorrede S. VII.

¹⁸ Ebd., S. VIII f.

*sangbücher in die Gemeinde und unter das Volk bringen.*¹⁹ Erst jetzt sei diese *Wuth für Verdrängung des Alten* im Rückgange begriffen, und man suche sogar die ursprünglichen Textfassungen der älteren Lieder wiederzugewinnen.

Bunsen erwähnte dann unter den Kritikern und Reformern ausdrücklich den Hamburger Hauptpastor und Hymnologen August Jacob Rambach (Vorrede S. XII). An jüngst erschienenen, guten neuen Gesangbüchern nannte er das neue Berliner Gesangbuch von 1829 mit 876 Liedern, an dem Schleiermacher und die Landesbischöfe Neander und Ritschl mitgearbeitet hatten, und von Raumers in Basel erschienenes Gesangbuch von 1831 mit 535 Liedern. Die ganze Vorrede, die mit dem Datum des 3. August 1832 versehen ist, umfasste nicht weniger als 64 Seiten und las sich wie eine Hymnologie *in nuce*.

Das Eisenacher DEKG und Geffckens Kritik daran

Nachdem schon von 1846 an wiederholt die Forderung nach einem deutschen Einheitsgesangbuch lautgeworden war, nahm sich gegen Mitte des Jahrhunderts die sog. Eisenacher Konferenz, die Zusammenkunft von „Abgeordneten der obersten Kirchenbehörden des evangelischen Deutschlands“, der Gesangbucheerneuerung an. Bereits auf der ersten Sitzung am 3. Juni 1852 war – nach Beratungen über ein ständiges Publikationsorgan der Konferenz, das dann in Form des „Allgemeinen Kirchenblattes“ entstand – die Erarbeitung eines allgemeinen deutschen evangelischen Gesangbuches Punkt 2 der Tagesordnung. Das Grundsatzreferat zur Sache wurde von Ministerialrat Dr. Bähr aus Karlsruhe gehalten. Karl Bähr trug den Kirchenvertretern vor, dass die evangelischen Christen in Deutschland ein allgemeines Gesangbuch bräuchten, zu dessen Erarbeitung eine Kommission einzusetzen wäre, der auch „die anerkanntesten Hymnologen“ angehören müssten. Der Entwurf solle sich auf 150, höchstens jedoch 200 „Kernlieder“ beschränken, und zwar „in möglichst ursprünglicher Gestalt“ – Wie aus dem im „Allgemeinen Kirchenblatt“ wiedergegebenen Sitzungsprotokoll hervorging. Auch Bährs Grundsatzreferat wurde dort abgedruckt.²⁰

¹⁹ Ebd., S. X.

²⁰ Allgemeines Kirchenblatt für das Ev. Deutschland (AKED) 1. 1852, S. 202–204 und Anlage A.

Am darauffolgenden Sitzungstag wählte die Eisenacher Konferenz Bähr sowie Hermann Adalbert Daniel, Johannes Geffcken, August Friedrich Christian Vilmar und Philipp Wackernagel als Mitglieder der Gesangbuchkommission. Als Fachleute zur Feststellung der Melodien sollten der Kirchenmusiker Immanuel Faißt und der bayerische Justizrat und Hymnologe Gottlieb Frhr. von Tucher zu Rate gezogen werden. Von diesem verhältnismäßig kleinen Kreis, dessen Mitglieder weder kontinuierlich noch alle gleich intensiv mitarbeiteten,²¹ wurde ein Entwurf erarbeitet und der Eisenacher Konferenz bereits im darauffolgenden Jahr 1853 vorgelegt. Eine Kommission der Konferenz prüfte ihn und befand ihn durchweg für gut; im Plenum äußerte sich denn auch niemand dagegen. Lediglich über den Titel der Sammlung wurde des längeren diskutiert. Schließlich wurde vorgeesehen, den Entwurf allen Kirchenregierungen zugehen zu lassen mit der Empfehlung, *daß derselbe, in Text und Melodien unverändert, je nach Fügung der Umstände und Bedürfnisse entweder als die gemeinsame Grundlage neu herzustellender Landeskirchengesangbücher oder als Theil bestehender Gesangbücher oder auch an die Stelle bestehender Gesangbücher dem kirchlichen Gebrauch übergeben und förmlich eingeführt werde.*²²

1854 erschien das Buch mit dem Titel:

- Deutsches Evangelisches Kirchen-Gesangbuch: in 150 Kernliedern. Stuttgart, Augsburg: Cotta, 1854 (2. Aufl. 1855).

Der Hamburger Hymnologe und Pastor Johannes Geffcken, Mitarbeiter sowohl der Gesangbuchkommission der Eisenacher Kirchenkonferenz wie auch der Hamburger Kommission, die das Gesangbuch von 1842 erarbeitet hatte, war mit dem Eisenacher Beratungsergebnis nicht einverstanden. An der entscheidenden Sitzung, in der vor allem Vilmar und Wackernagel den Konferenzentwurf zusammengestellt hatten, hatte er nicht teilgenommen, sondern eigene Vorschläge schriftlich eingereicht. Außerdem veröffentlichte Geffcken eine Gegenerklärung:

- Das allgemeine evangelische Gesangbuch und die von der Conferenz in Eisenach darüber geführten Verhandlungen: eine offene Erklärung.

²¹ Vgl. die Darstellung bei Heinz Hoffmann, Tradition und Aktualität im Kirchenlied. Gestaltungskräfte der Gesangbuchreform in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts (VEGL 16). Göttingen 1967, S. 97f.

²² AKED 2. 1853, S. 474.

rung / von Johannes Geffcken. Hamburg: Perthes-Besser & Mauke in Comm., 1853. – 44 S.

In diesem Gegenvotum bemängelte Geffcken die Liedauswahl, die Bevorzugung des älteren Liedgutes unter Vernachlässigung des neueren Liedes, die nur geringe Anzahl von Liedern reformierter Kirchenlieddichter sowie das Fehlen von Morgen-, Tisch-, Abend- und Berufsliedern. An vielen Stellen verlangte er Textänderungen. Die Eisenacher Konferenz vermochte Geffckens verhältnismäßig „modernen“ Vorschlägen indessen nicht zu folgen, was wiederum den Hamburger Hymnologen dazu veranlasste, einen eigenen Entwurf zum DEKG erscheinen zu lassen mit dem Titel:

- Allgemeines Evangelisches Gesangbuch: der evangelischen Konferenz zur Prüfung vorgelegt / von J[ohannes] Geffcken. Hamburg: Perthes-Besser & Mauke, 1853. – X, 87 S.

Das Buch war von Geffcken zunächst als Manuskript gedruckt und dem Präses der Eisenacher Konferenz als Gegenentwurf, sozusagen als Minderheitsvotum, eingereicht worden. Es enthielt ebenfalls 150 Lieder, aber nur 107 von ihnen standen auch im Eisenacher DEKG. Stattdessen hatte es 5 reformierte Lieder mehr als das DEKG benannt, 5 Gellertlieder mehr, und auch 2 Lieder von Klopstock. Als Geffcken mit seiner Arbeit bei der Eisenacher Kirchenkonferenz keine Aufnahme fand, hat er seine Auswahl auch öffentlich ausgehen lassen. Indessen fanden weder das DEKG noch Geffckens Gegenentwurf bei den Landeskirchen die erhoffte Aufmerksamkeit und Nutzung.

Vorarbeiten für das neue Gesangbuch

Das voluminöse Protokollbuch des Geistlichen Ministeriums mit den handschriftlichen Eintragungen der Senioren, die ministeriale Gesangbuchakte und die Akten des Senats über die Gesangbuchrestauration befinden sich heute im Hamburgischen Staatsarchiv. Sie vermitteln ein minutiöses Bild von Anlass, Beginn, Verlauf und Ergebnis der Gesangbucherneuerung im Hamburg des 19. Jahrhunderts.

Nach dem Verlagsvertrag von 1786 musste der Ratsbuchdrucker für jede neue Auflage des Gesangbuchdrucks die Genehmigung des Rates einholen,

der sich dann seinerseits stets der Zustimmung der Pastorenschaft versicherte. Das kam verhältnismäßig häufig vor. In den Akten befindet sich eine Notiz von P. Plath vom 30. Juni 1836; sie zählt bis dahin 10 Neuauflagen des Gesangbuchs durch das Amt der Buchbinder und 9 durch den Ratsbuchdrucker. Seit 1816 erhielten die Konfirmanden Gesangbücher, und die Armee bestellte jährlich 3-400 Exemplare. Die vertraglich festgelegten Abgaben durch die Hersteller wurden an die Prediger-Wittwen-Casse des Geistlichen Ministeriums abgeführt.

Im April 1826 erbat Johann August Meißner die Genehmigung für eine Neuauflage von 3000 Exemplaren, die versuchsweise nicht mehr in der vertraglich festgelegten Corpus-Schrift, sondern in Petit ausgedruckt werden sollte. Das Ministerium, vom Rat um die Zustimmung angegangen, zierte sich: *Ministerium finde zwar manche Bedenklichkeiten bei einer solchen erheblichen Veränderung der Typen; indeßen wolle es doch nicht gerade widerrathen, daß sich HE. Meißner an den Hoche. Senat wende, um von demselben die Einwilligung zu erbitten, einen solchen Versuch auf seine Gefahr machen zu dürfen.*²³

Der Versuch muss gelungen sein, denn Ratsbuchdrucker Meißner stellte 1828 erneut einen solchen Antrag; diesmal sollte die Auflage 2000 Exemplare umfassen. Sie wurde genehmigt und erschien 1829.

Im Januar des Jahres 1832 hatte der Organist an St. Nikolai J. F. Schwencke (auch: Schwenke) dem Ministerium den Entwurf für ein hamburgisches Melodien- und Choralbuch vorgelegt und ein Privileg dafür erbeten. Im April trat der Ratsbuchdrucker Meißner mit dem Antrag auf den Plan, eine Neuauflage des Gesangbuchs von wiederum 3000 Exemplaren drucken zu dürfen. Beide Anträge wurden im Mai 1832 vom Senior²⁴ im Ministerium vorgebracht, das beschloss, *dem Senate Vorstellung zu thun 1) wegen Anfertigung eines vermehrten und verbesserten Gesangbuches für die hiesigen Gemeinen, 2) wegen Einführung eines autorisirten Choral- und Melodien-Buches, wozu der hiesige Organist Schwenke an der Nikolaikirche die nöthigen Vorarbeiten bereits vollendet hat ...*²⁵

Zwischen Schwencke und dem Ministerium sollte es hierüber freilich noch zu einem ernsten Konflikt kommen. Eine für das Gesangbuch beson-

²³ Protokoll GMin., S. 402. – Beschlüsse vom 5. Februar 1826.

²⁴ Senior war der damals schon 84-jährige Hauptpastor Willerding, der sich jedoch alters- und krankheitshalber von Hauptpastor August Jacob Rambach vertreten ließ.

²⁵ Protokoll GMin., S. 440. – Beschlüsse vom 4. Mai 1832.

ders günstige Situation bestand jedoch insofern, als der für Gesangbuchangelegenheiten versierteste Hamburger Fachmann Rambach, der damals mit 55 Jahren im besten Mannesalter stand, zu der Zeit gerade mit der Vertretung des alten Seniors beauftragt war. Senior Willerding war hochbetagt. In den gerade zurückliegenden Jahren waren die meisten Bände von Rambachs umfänglicher Anthologie erschienen,²⁶ und vielerorts war das Interesse am alten evangelischen Kirchenliedgut wiedererwacht.

In der Vorrede zu seinem Büchlein über die Gesangbuchliederdichter hat August Jacob Rambach einen eigenen Bericht von der Entstehung des Gesangbuchs gegeben. Der Bericht erwähnt, dass Senior Willerding schon um 1822 die Notwendigkeit einer Gesangbucherneuerung erkannt und ihn, Rambach, sowie auch die Pastoren Evers und Freudentheil mit vorbereitenden Arbeiten dafür beauftragt habe. Die Sache hätte sich dann verzögert. *Aber zehn Jahre später, am 4. Mai 1832, gab eine gerade damals zu beschaffende wiederholte Auflage des bisherigen Gesangbuchs Veranlassung zu dem vom Ministerio gefaßten Beschlusse, beim Hochw. Senate auf die Veranstaltung einer neuen Sammlung geistlicher Lieder anzutragen.*²⁷ Die Sache mit Schwenckes Choralbuch-Entwurf erwähnte Rambach nicht.

Evers und Freudentheil hatten sich durch einschlägige Veröffentlichungen ausgewiesen. Von Wilhelm Nicolaus Freudentheil stammten verschiedene Gedichtbände, und später sind immerhin 18 Gedichttexte von ihm, auf herkömmliche Kirchenliedmelodien singbar, in das Hamburger Gesangbuch aufgenommen worden. Nicolaus Joachim Guiliam Evers, ein Sohn von Pastor Daniel Evers,²⁸ dem Freunde Goezes, hatte sogar schon ein Gesangbuch herausgegeben, nämlich die dreibändige

- Sammlung geistlicher Lieder: zur Erheiterung u. Beruhigung unter den Uebeln und Leiden des Lebens. Hamburg: G. F. Schniebes.
- Th. – 1817. – [Lieder Nr. 1–666].
- Th. – 1817. – X, 429 S. – Lieder Nr. 667–1263 [ohne Noten].
- Th. – 1818. – XVI, 512 S. – Lieder Nr. 1264–1906 [ohne Noten].

²⁶ August Jakob Rambach, Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jahrhunderten der Kirche. Nach der Zeitfolge geordnet und mit geschichtlichen Bemerkungen begleitet. Bd. 1–6. Altona und Leipzig 1817–1833.

²⁷ August Jakob Rambach, Kurzgefaßte Nachricht von dem Verfasser der Lieder im Hamburgischen Gesangbuche. Von Dr. A. J. Rambach, Senior des Hamburgischen Ministerii. Hamburg 1843, Vorrede, S. V.

²⁸ S. oben, S. 209.

Die Sammlung, deren Lieder vom Herausgeber auch „verbessert“ und „bearbeitet“ worden waren, betrachtete Evers als eine Ergänzung von Rambachs Anthologie.

Die Notwendigkeit eines neuen Gesangbuchs begründete Rambach dem Rat gegenüber in einer noblen hanseatischen Zurückhaltung unter anderem damit, das bisherige Buch enthalte beispielsweise nur 8 Pfingstlieder – zu wenig für die in jeder Hauptkirche an den drei Pfingstfeiertagen gefeierten insgesamt 10 Gottesdienste! – und nur 2 Lieder für die in diesem Jahr eingeführte Konfirmation, auch *Ein feste Burg ist unser Gott* fehle. Ferner seien viele im Gesangbuch von 1787 enthaltene Lieder *wegen des in ihnen vorherrschenden Lehrtones* nur für die Privatandacht, nicht aber für den Gottesdienst verwendbar, und Lieder aus den letzten 50 Jahren fehlten überhaupt. Die Erstellung eines Entwurfs für ein neues Gesangbuch sollte nach Rambachs Vorausschätzung nur 2 bis 3 Jahre dauern. Es sollten im übrigen *statt der alsdann ausfallenden, wenn auch nicht schlechten, doch minder erbaulichen Gesänge des jetzigen Buches, eine um so größere Anzahl vorzüglicher neuer Lieder aufgenommen werden ...*²⁹

Im Juni 1832 hat der Rat alsdann dem Plan zur Gesangbuchreform *freundlich Gewährung zugesagt*, wegen des Choralbuches jedoch zunächst das Gutachten eines Sachverständigen verlangt.³⁰

Im Oktober des Jahres 1832 begannen unter dem Vorsitz von Hauptpastor Rambach die Beratungen der Gesangbuchkommission. Diese Kommission ist nie gewählt worden. Rambach hat den Beginn der Gesangbuchreform eher fast wie eine Privatangelegenheit behandelt. Das Gesangbuch sollte seine ureigenste Sache sein! Er hat die Kommission selbst zusammengestellt und einberufen; er bezeichnete sie als die *von mir zum Beistand erbetenen geschätzten Herren Collegen*³¹ und notierte mit eigener Hand im Protokollbuch: *Am 25^{sten} October begannen in meinem Hause die Versammlungen der zur Ausarbeitung eines neuen Gesangbuchs angeordneten und von mir ernannten*

²⁹ Ministerialakten IIIB, Band 66 (1832).

³⁰ Nach den Senatsakten ist dann 1833 ein sehr positives Gutachten von dem Musiklehrer Friedrich Wilhelm Grund, dem Gründer der Hamburger Singakademie, ergangen, der Schwenckes Choralbuch *das beste, was bisher erschienen*, nannte: Senatsakten CI VII Lit. Ha N° 2, Vol. 14 (1832–1838). Auf Grund dieses Gutachtens hat das Kollegium der Sechziger dann im September 1833 der Einführung des Choralbuches zugestimmt. Es ist noch im selben Jahr 1833 im Druck erschienen.

³¹ August Jacob Rambach: Kurzgefaßte Nachricht (Anm. 27), S. V.

*Commission, bestehend, außer mir, aus Herrn Hauptpastor Strauch, und den Herren Collegen Evers, Freudentheil, John und Geffcken. Sie hat sich seitdem in der Regel alle 8 Tage, im Sommer aber nur alle 14 Tage versamlet.*³²

Es gab auch keine Zwischenberichte im Ministerium. In aller Stille ließ Rambach den Entwurf für das neue Hamburger Gesangbuch entstehen und wachsen, und vielleicht war auch dieses Verfahren die Ursache dafür, dass der Gesangbuchentwurf bei seiner Vorlage vor den staatlichen Gremien ein gewisses Erschrecken ausgelöst hat.

Dies also waren die Männer der Hamburgischen Gesangbuchkommission:

Hauptpastor Dr. August Jacob Rambach (St. Michaelis), Hauptpastor Dr. Ludwig Chr. Gottl. Strauch (St. Nikolai), Pastor Nicolaus Joachim Guiliam Evers (St. Jacobi; † 1837), Pastor Dr. Wilhelm Nicolaus Freudentheil (St. Nikolai), Pastor Dr. Johann John (St. Petri) und Pastor Dr. Johannes Geffcken (St. Michaelis).

Mit Ausnahme des 1837 verstorbenen Pastor Evers haben die Genannten der Kommission für rund ein Jahrzehnt unverändert angehört. Im Januar 1834 starb Senior Willerding, 84 Jahre alt. Als sein Nachfolger wurde August Jacob Rambach am 21. Februar 1834 zum Senior des Geistlichen Ministeriums erwählt.

Als am 21. April 1835 der Ratsbuchdrucker Meißner wieder einmal die Genehmigung für den Druck einer Neuauflage von 5000 Exemplaren des kleinen Formats beantragte, erklärte das Ministerium seine Zustimmung, *obwohl mit den Vorarbeiten zu einem neuen Kirchengesangbuche seit drittelhalb Jahren eifrig fortgefahren und das Werk bereits ziemlich weit gediehen sey.*³³

Ende 1837 sah der Ratsbuchdrucker sich wieder veranlasst, einen Neudruck des Gesangbuchs vorzunehmen. Er stellte die erforderlichen Genehmigungsanträge. Das führte im Ministerium zu der Frage, wieweit denn inzwischen die Vorbereitungen für ein neues Gesangbuch gediehen seien. Pastor Geffcken vermerkte auf Rambachs Rundbrief: *Die größere Hälfte des Gesangbuchs, ueber 400 Gesänge, sind bereits redigiert, die übrigen Vorarbeiten sind sehr weit fortgeschritten ...*³⁴ Dennoch durfte Meißner das alte Gesangbuch noch einmal drucken. Dem Rat wurde schriftlich mitgeteilt:

³² Protokoll GMin., S. 442. – Eintragungen des Jahres 1832.

³³ Senatsakten CI VII Lil. Ha N° 2 Vol. 14 (1832–38).

³⁴ Ministerialakten IIIB, Band 70 (1836).

*Die Vorarbeiten zu einem neuen Gesangbuche für unsere Gemeinen wurden [1832] von einer dazu angeordneten, aus sechs Mitgliedern bestehenden Commission begonnen und sind seitdem fast ununterbrochen mit solchem Erfolge fortgesetzt worden, daß die Commission sich Hoffnung machen darf, noch im Laufe des gegenwärtigen Jahres ihre Arbeit völlig beendet zu sehen ...*³⁵

Aus der Kommissionsarbeit selbst verlautete inhaltlich so gut wie nichts. Lediglich dem erst lange nach Abschluss der Kommissionsarbeit abgefassten Bericht Rambachs³⁶ ist zu entnehmen, dass man nach bestimmten Grundsätzen verfuhr, vor allem dem unbezweifelt richtigen Grundsatz, daß den Gesängen der früheren Zeit ihre ursprüngliche Gestalt, auch wo sie von der modernen Ausdrucksweise merklich abweicht, möglichst zu erhalten in einzelnen Fällen jedoch eine Veränderung der Worte und Redeformen nicht allein zulässig, sondern nach Umständen selbst nöthig sey. So durchaus tadelnswerth die Willkühr ist, mit welcher die Herausgeber mancher in den letzten fünfzig Jahren erschienenen Gesangbücher viele alte Kirchenlieder verändert und zum Theil die kräftigsten unter ihnen verwässert haben: so läßt es sich doch wahrlich auf keine Weise rechtfertigen, wenn, wie man neuerdings hie und da vorgeschlagen und versucht hat, die auffallendsten Archaismen und Härten älterer Gesänge beibehalten und manche Ausdrücke und Bilder zurückgerufen werden, die der Erbauung zu unserer Zeit in der That mehr hinderlich als förderlich sind.

Dem Bericht Rambachs waren auch einige Angaben über die Arbeitsweise der Kommission zu entnehmen. Er schilderte die Sitzungen der Kommission, ... in denen uns theils die Auswahl der vorläufig zur Aufnahme bestimmten Gesänge, theils, nachdem diese unter den Mitgliedern der Commission circulirt hatten, die Vergleichung der von jedem Einzelnen schriftlich über sie gemachten Bemerkungen und Verbesserungsvorschläge beschäftigte. Ohngeachtet in Ansehung der wesentlichen Grundsätze, auf welche es bei diesem Geschäfte ankam, vollkommene Übereinstimmung unter uns herrschte, konnte es dennoch nicht fehlen, daß nicht in der einen wie in der andern Beziehung die Urtheile manchmal mehr oder minder von einander abwichen. So wenig indeß durch diese Verschiedenheit der Ansichten das bei dem gemeinsamen Werke so höchst nöthige Einverständniß litt, eben so wenig brachte sie der Sache selbst Nachtheil; vielmehr diente sie nur dazu, jeder Art des Zuweitgehens desto sicherer vorzubeu-

³⁵ Ministerialakten Senatsakten CI VTI Lil. Ha N^o 2, Vol. 14 (1832–38), Schreiben des Geistlichen Ministeriums vom 15. Januar 1838.

³⁶ August Jacob Rambach: Kurzgefaßte Nachricht (Anm. 27), Anmerkung zum Text von S. VI.

gen, und durch möglichste Mannigfaltigkeit und Vielseitigkeit den Werth der Sammlung zu erhöhen.³⁷

Rambachs Bericht fuhr sodann mit der Mitteilung fort, die Vorarbeiten seien im Frühjahr 1838 abgeschlossen und zum Umlauf unter alle Mitglieder des Geistlichen Ministeriums gegeben worden. Das Ministerium sei mit der Sache zufrieden gewesen; einige Bemerkungen und Vorschläge seien bei der anschließenden erneuten Durchsicht nicht unbenutzt geblieben.³⁸

In der zweiten Hälfte des Jahres 1839 aber war auch dieser (wie man hoffte) letzte Arbeitsgang abgeschlossen. In der Stille der Kommissionsarbeit im Pastorat von August Jacob Rambach und sodann im Umlauf bei den Hamburger Pastoren war ein sehr umfangreiches Werk herangereift: ein Gesangbuchentwurf von nicht weniger als 889 Liedern, handschriftlich in vier voluminöse Quart-Bände eingetragen! Rambach entwarf ein Memorial, das er zusammen mit „Bemerkungen der Gesangbuch-Commission“ im Januar 1840 unter den Kollegen im Geistlichen Ministerium in Umlauf gab – schon da mit der vorsorglichen Frage, ob das Ministerium einverstanden sein würde, wenn von den vorgesehenen 889 Liedern etwas gekürzt würde.

Zusammen mit dem geplanten Inhaltsverzeichnis des neuen Gesangbuchs waren die *Bemerkungen der Gesangbuchs-Commission in Hinsicht der von derselben Rev. Min.. vorgelegten Sammlung geistlicher Lieder* (22 Seiten) handschriftlich in eine Heft eingetragen. Dieses Heft, fest in steife Deckel gebunden, ist wohl dem Rat eingereicht worden, danach aber in die Ministerialakten zurückgekehrt, die Senatsakte³⁹ enthält auf dem Umschlag den Vermerk: *Das angelegte Heft, vermutlich R. Ministerio retradirt, ist nicht aufs Archiv gekommen. Sept. 1843.* Die „Bemerkungen“ umfassten den Kommentar zum Liedteil-Entwurf in 8 Ziffern:

1. *Plan und Eintheilung:*
2. *Auswahl der Gesänge:* sie sei eine Sammlung des Besten aus dem evangelischen Liederschatz aller Zeiten, enthalte aber auch das Gute und Treffliche von neueren Dichtern. *Wärme, Innigkeit und lebendige Kraft des frommen Gefühls war es hauptsächlich, worauf wir bey der Auswahl der Lieder unser Augenmerk richteten.*

³⁷ Ebd., S. Vf.

³⁸ Ebd., S. VII.

³⁹ CI VII Lit. Ha N° 2, Vol. 15.

3. *Anzahl der Lieder*: diese sei *bedeutend groß*, gewähre dadurch aber *Manigfaltigkeit und Abwechslung*;
4. *Benutzung des jetzigen Gesangbuchs*: aus dem bisherigen Gesangbuch würden etwa 300 Lieder in das neue übernommen.
5. *Grundsätze bey der Bearbeitung u. Verbesserung der aufgenommenen Lieder*: man habe sich nach Möglichkeit um die originalen Textfassungen bemüht! *Die Dieterichschen und Zollikoferischen willkürlichen Veränderungen* seien zurückgenommen worden.
6. *Folgen der Gesänge in den einzelnen Rubriken*: Anordnung und Abfolge seien chronologisch angelegt.
7. *Die Melodien*: man habe nach Möglichkeit herkömmliche und in der Gemeinde bekannte Melodien vorgesehen. Für verschiedene andere Lieder aber (unter anderem für *In dulci iubilo*, *Mag ich Unglück nicht widerstahn*, *Gottes Sohn ist kommen*) bestehe jetzt die Gelegenheit, *diese köstlichen Schätze heiliger Musik* wiederzugewinnen.
8. *Namen-Angaben der Liederverfaßer*: diese sollten den Liedern (im Gegensatz zum bisherigen Verfahren im Gesangbuch von 1787) beigegeben werden.

Man konnte diesem Text durchaus die fachmännische Versiertheit des erfahrenen Hymnologen Rambach anmerken. Der gesamte Konvolut – die vier Bände mit den Lieder-Abschriften, das „Bemerkungen“-Heft und Rambachs Memorial – ging am 14. Mai 1840 an den Rat. Der Begleitbrief des Seniors entschuldigte die zahlreichen Schreibfehler in den Liedtexten; Rambach hatte die Kopien der 889 aufzunehmenden Lieder teilweise von Schülern anfertigen lassen!⁴⁰

Im Memorial, von dem die Übergabe des Entwurfs an den Rat begleitet wurde, wurde eingangs bemerkt, dass das Unternehmen nach 7 Jahren der Vorbereitung nunmehr glücklich vollendet sei und die Sammlung zur Ansicht und zur Genehmigung vorgelegt würde. Über die ihr zugrundeliegenden Grundsätze, über den Plan insgesamt und die Regeln, nach denen Veränderungen vorgenommen worden seien, unterrichtete der beigelegte „Prospectus“. Damit war das oben beschriebene Heft mit „Bemerkungen“ gemeint. – Zur Anzahl der Lieder müsse angemerkt werden, sie dürfe des Kaufpreises des fertigen Gesangbuchs wegen nicht zu hoch gegriffen werden, aber man habe doch erhebliche Bedenken gegen die *auffallende Man-*

⁴⁰ CI VII Lit. Ha N° 2, Vol. 15.

gelhaftigkeit und Dürftigkeit unseres jetzigen Gesangbuches getragen, und das Buch müsse schließlich vielen verschiedenen Auffassungen mehrerer Generationen genügen. In Preussen zum Beispiel sei an die Stelle des Gesangbuchs von 1780 mit 447 Liedern im Jahre 1829 ein neues mit 876 Liedern getreten. Die Kommission sei zur Vornahme von Kürzungen bereit. Aber der Gebetsanhang dürfe keinesfalls gekürzt werden; allenfalls könnte man daran denken, Gesangbuchausgaben mit und solche ohne Anhang wahlweise zum Kauf anzubieten.

Die Genehmigung, so wurde im Memorial weiter ausgeführt, sollte recht bald erfolgen. Das Verlagsrecht beanspruche das Ministerium – wie schon bei den vertraglichen Abmachungen von 1701, 1708 und 1782 für sich; es wolle das neue Gesangbuch selbst herausgeben. Am Ende formulierte das Memorial den Antrag, ... *daß Ew. Magnificenzen, Hoch- und Wohlweisheiten ... theils die vorgelegte Liedersammlung unverkürzt zu genehmigen, theils deren Einführung zum öffentlichen Gebrauche möglichst zu fördern, theils das uns zustehende Verlagsrecht des Gesangbuches in seinem ganzen Umfange zu bestätigen geruhen wollen.*

So leicht und schnell, wie Rambach gehofft haben mag, konnte die Sache des neuen Hamburger Gesangbuchs freilich nicht weitergehen. Der Rat ließ sich zunächst einmal etliche Zeit. Er muss über den großen Umfang des Projekts ziemlich beunruhigt gewesen sein, und es dürfte in den nächsten Wochen und Monaten gewiss manche Beratung darüber stattgefunden haben, die sich in keinem Protokoll niederschlug. Erst im September des Jahres 1840 entschloss der Rat sich zu einer Antwort. Dem von Amts wegen übersandten Protokollauszug⁴¹ war zu entnehmen, der Rat habe sich nicht mit den Einzelheiten befasst, sondern habe im Vertrauen auf die angewandte Sorgfalt das Gesangbuch als Ganzes angenommen, allerdings vorbehaltlich der weiteren verfassungsmäßigen Verhandlungen; zu diesen rechnete[n], wie sich bald herausstellte, die im „Kollegium der Sechziger“,⁴² dem das Mitgenehmigungsrecht zuzugestehen war. Die Anzahl der Lieder empfand der Rat allerdings als zu groß. Der Gebetsanhang sollte jedoch

⁴¹ Extr. Prot. Senatus Hamburgensis vom 21. September 1840.

⁴² Zum Kollegium der 60er, das in kirchlichen Angelegenheiten ein Mitspracherecht hatte und neben dem Rat als die zweite kirchliche Oberbehörde galt, gehörten die jeweils drei Oberalten aus den 5 Hauptkirchengemeinden (=15) und weitere je 9 aus jedem Kirchspiel gewählte Mitglieder (= 45).

bleiben, und das Ministerium sollte zunächst darangehen, den Umfang des Ganzen zu vermindern. In Bezug auf das Verlagsrecht seien freilich Ansprüche des Ratsbuchdruckers und des Amts der Buchbinder zu erwarten. Mit denen werde das Ministerium sich dann eben einigen müssen.

Im Geistlichen Ministerium wurde daraufhin über Kürzungen verhandelt; 70 bis 80 Lieder könnte man streichen, hieß es, aber auch die Zahl von 100 zu streichenden Liedern wurde genannt. Rambach antwortete dem Rat wenige Tage später, das Ministerium sei zu einer Verkürzung des Angebots bereit, aber es würden nicht mehr als höchstens 100 Lieder gestrichen werden – gleichmäßig aus allen Rubriken, unparteiisch und schnell –, keinesfalls aber solche Lieder, die *in keinem guten Gesangbuch fehlen*. In den Akten des Geistlichen Ministeriums befindet sich die Liste der schließlich aus dem Entwurf gestrichenen 108 Lieder, darunter leider auch *Christus der uns selig macht, Du meine Seele singe, Herr Jesu Christ du höchstes Gut, Singen wir aus Herzensgrund, Vom Himmel kam der Engel Schar* und *Wachet auf ruft uns die Stimme*⁴³ – im übrigen aber nur verhältnismäßig schwaches, durchaus entbehrliches Liedgut. Aber zugleich mit den Streichungen wurde die Aufnahme von 7 Liedern beschlossen, vier aus dem bisherigen, drei aus dem Berliner Gesangbuch.

Eine bittere Enttäuschung wurde Rambach dann allerdings Anfang des darauffolgenden Jahres zuteil: die Sechziger verweigerten die Mitgenehmigung. Trotz der vorgenommenen 108 Streichungen erging am 1. Februar 1841 der Ablehnungsbeschluss: Conclusum des Sechziger Collegii kann das neue Gesangbuch *wegen seiner voluminösen Beschaffenheit* nicht mitgenehmigen.⁴⁴ Der Rat konnte nicht anders als sich dem anzuschließen; er sandte die Unterlagen an das Ministerium zurück und äußerte den Wunsch, *das Gesangbuch einer weiteren Prüfung zu unterwerfen und eine Beschränkung der Anzahl der Lieder ... eintreten zu lassen*.

Das Ministerium aber stand hinter seinem Senior und antwortete mit einem von Rambach ausgearbeiteten, 9 Seiten langen Pro Memoria, in dem noch einmal dargelegt wurde, dass vor allem für den gottesdienstlichen Gebrauch des Gesangbuchs das Liedangebot umfassend und vielfältig sein

⁴³ Diese Lieder fehlten nachher tatsächlich im Bestand des Hamburgischen Gesangbuchs von 1842.

⁴⁴ CI VII Lit. Ha N°2, Vol. 15.

müsse. Man dürfe sich auch nicht an der handschriftlichen Form der Vorlage, 4 Bände stark, orientieren. Am Schluss hieß es:

*So lebhaft die Mitglieder des Ministerii wünschen, daß die vorstehenden Bemerkungen eine freundliche Aufnahme und Beachtung von Seiten des hochlöbl. Collegii der Herren Sechsziger finden mögen: so vertrauensvoll überlassen sie sich der Hoffnung, ihren Wunsch und ihre Bitte um Mit-Genehmigung des ganzen Gesangbuchs-Entwurfes nach abermaliger Prüfung desselben geneigtest erfüllt zu sehen.*⁴⁵

Beigefügt war eine Liste von 18 in den zurückliegenden Jahren in Deutschland erschienenen neuen Gesangbüchern⁴⁶ mit Angabe ihres Umfangs – von 792 bis 1200 Liedern! Das tat seine Wirkung. Anfang März steckte der Sekretär des Oberalten-Kollegiums, Ferdinand Beneke, dem Senior einen Zettel zu: er habe das Pro Memoria gelesen und *zweifle nicht, daß es seinen Zweck vollständig erfüllen wird.*

Im April revidierten die Sechziger ihren ablehnenden Beschluss: *Die weiteren Erläuterungen Rev. Ministerii bewegen Collegium, das fragliche neue Gesangbuch nunmehr mitzugenehmigen.* Nun konnte der Rat sich mit seiner Genehmigung anschließen (19. April 1841). Der Entwurf umfasste jetzt 782 Lieder, und das Buch sollte dann schließlich mit 784 Liedern ausgedruckt werden.

In der Frage der Verlagsrechte für das Gesangbuch, die das Ministerium für sich beansprucht hatte, war Rambach am Ende allerdings unterlegen. Zwar hatte Pastor Plath zu der Frage noch ein 7 Seiten starkes Gutachten geschrieben. Aber in der Ministeriumssitzung am 11. Juni 1841 musste der Senior mitteilen, Pastor Plath und er hätten sich in den Verhandlungen mit ihrer Auffassung nicht durchsetzen können. Es blieb, wie 1786, beim Verlag des Gesangbuchs durch den Ratsbuchdrucker und das Amt der Buchbinder, die sich gemeinsam verpflichteten, für die Erstauflage von 50.000 Exemplaren eine Ablösesumme von 8000 Mk. Banco zu entrichten. Über die Herstellung des Gesangbuchs wurde am 3. Juli 1841 ein Vergleich geschlossen, also ein Verlagsvertrag, der sich in den Senatsakten befindet. In ihm hieß es:

Unter verfaßter und zu erbittender Genehmigung Eines Hochw. und hoched. Raths haben sich E. h. Amt der Buchbinder und E. H. Raths Buchdrucker Joh.

⁴⁵ Ministerialakte MB Band 75 (1841).

⁴⁶ Im Entwurf waren sogar mehr als 30 neue Gesangbuchausgaben mit vergleichbar großem Umfang aufgeführt gewesen.

Aug. Meißner, sowohl unter sich, als mit den S. S. Herren Deputirten Rev. Ministerii über den Druck und Verlag des nächstens zu publicirenden neuen Hamburgischen Gesang-Buches folgendermassen verglichen:

I. In der Hoffnung daß E. H. Rath dem Amte der Buchbinder und dem Raths-Buchdrucker, auf ihre Bitte, und nach der mit E. E. Ministerio von ihnen getroffenen Vereinigung das Verlags-Recht aufs neue zu ertheilen geruhet, so verpflichten dieselben sich nicht allein bei der ersten, sondern auch bei allen folgenden Auflagen des neuen Gesang-Buches dauerhaftes weißes Papier und reine deutliche Lettern dazu zu gebrauchen, auch alle Materialien zeitig genug anzuschaffen, damit möglichst bald mit dem Druck der Anfang gemacht, und solcher spätestens um Michaelis 1842 geendet werden könne.

II. Die erste Auflage soll aus 50.000 Exemplaren bestehen, und mit drei Formaten vertheilt werden, so daß 25.000 Exemplare mit Petit Fraktur auf corpus Kegel in Duodez Format, den Bogen zu 24 Seiten, 22.000 mit kleiner Cicerofraktur gleichfalls in Duodez Format, und 3000 mit Mittel-Fraktur auf Tertia Kegel in Octavo-Format ... gedruckt werden. Der Preis des ersten Formats ist auf 16 β , derjenige des zweiten auf 19 β , und derjenige des dritten auf 29 β festgesetzt ...

Art. III des Vertrages regelte die Verteilung der Auflage: das Amt der Buchbinder verlegte die mittlere, der Ratsbuchdrucker die kleine Ausgabe; die grobe überließ das Amt der Buchbinder dem Ratsbuchdrucker gegen eine Vergütung von 600 Mk. Ct. Im Art. IV wurde die Herstellung auch der dem Amt der Buchbinder zustehenden Formate durch den Ratsbuchdrucker festgeschrieben. Art. V setzte die oben erwähnte Gebührenzahlung von 8000 Mk. Ct. für die erste Auflage an die Prediger Wittwen Casse fest. Von jeder künftigen Auflage sollten pro je 1000 Exemplare 30 Mk. Ct. an die Kasse entrichtet werden. Der Korrektor des Geistlichen Ministeriums erhielt lt. Art. VI für jedes Format 150 Mk. Ct., bei späterem Neusatz 75 Mk. Ct. als *honorarium*.

Der Verlagsvertrag trug die folgenden Unterschriften:

Dr. August Jacob Rambach, Joh. Matth. Liebermann, Plath, C. C. F. Micolci, Joh. Aug. Meißner, Syn. Kauffmann, A. F. Spalding. *Lectum atque confirmatum in Senatu Hamburgensi: 7. Julii 1841, H. Gossler D., Secretarius.*

Johann Matthäus Liebermann (Kleine Bäckerstr. 28) und Carl Christian Micolci (Esplanade, Laden Nr. 31 und 36) waren die Ältermänner des Amtes der Buchbinder. Die Druckerei von Johann August Meißner lag Schopenhohl 1. Johann Christian Kauffmann amtierte als Senatssyndikus; er hatte schon in den Monaten zuvor in der Gesangbuchsache mehrfach zwischen

dem Rat und dem Senior vermittelt und auch die Besprechungen über die Verlagsrechte geleitet. Andreas Friedrich Spalding war damals noch Senatssekretär; er sollte später zum Ratsmitglied („Senator“) aufsteigen. Ungefähr zur Zeit des Vertragsabschlusses hat dann auch der Druck des neuen Gesangbuchs begonnen. Eine Reihe von Einzelheiten musste noch geregelt werden. Im Oktober musste die Frage der Schreibweise von „sein“ und „bei“ geklärt werden. Senior Rambach setzte sich für die Beibehaltung der bisherigen alten Orthographie mit y wenigstens bei diesen beiden Wörtern ein. Er wurde aber im Ministerium überstimmt: *Es wurde hinsichtlich der im N. Gesangbuch zu beobachtenden Orthographie von einer großen Mehrheit im Ministerio der Beschluß gefaßt, der Buchstabe y solle gänzlich wegfallen.*⁴⁷ Die ersten Druckproben, die sich bei den Akten befinden, zeigen noch „bey“ und „sey“ – und die entsprechenden Korrekturen des y in i.

Den Winter über und im darauffolgenden Frühjahr müssen Satz und Druck des Gesangbuchs weiter vorangetrieben worden sein. Aber am 5. Mai 1842 ging der große Brand über die Stadt. Die letzten Vorräte an Exemplaren des alten Gesangbuches, in unmittelbarer Nähe der abgebrannten Hauptkirche St. Nikolai gelagert, waren in Flammen aufgegangen. Handel und Wirtschaft der Stadt hatten einen schweren Schlag erlitten. Wie sehr auch der Gesangbuchdruck von der Katastrophe in Mitleidenschaft gezogen war, geht aus einem handschriftlichen Brief hervor, mit dem der Ratsbuchdrucker Meißner sich am 20. Mai 1842 an den Senior wandte:

Überdies ist es auch unter den jezigen durch das unglückliche Ereigniß bedingten Umständen ganz unmöglich an Fortsetzung des Drucks des neuen Gesangbuchs zu denken, da sowohl während des Feuers als seitdem meine Officin mit vergrößertem Personal kaum im Stande ist, die Ansprüche der verschiedenen Behörden und Privaten zu befriedigen, obgleich Tag u. Nacht gearbeitet wird.

*Sobald die nothwendigsten Arbeiten beseitigt sind, mehrere meiner abgebrannten Collegen, denen ich augenblicklich aushelfe, wieder eingerichtet sind, werde ich nicht verfehlen mich bey Ihnen einzufinden.*⁴⁸

⁴⁷ Ministerialakte IIIB Band 75 (1841).

⁴⁸ In den Gesangbuch-Akten des Staatsarchivs.

Senior Rambach wandte sich am 23. Mai 1842 – wie immer mit der feierlichen Anrede *Hoch- und Wohlehrwürdige, Hoch zu verehrende Herren Kollegen*⁴⁹ – mit einem Rundschreiben an seine Amtsbrüder:⁵⁰

Die eingetretenen Umstände machen es nur noch wünschenswerther, daß sie [sc. die Gesangbuchsache] so bald als irgend thunlich, zu Stande komme. 1) der Abdruck des mittleren Formats ist, bis auf etwa 6 Bogen, vollendet. 2) Mehr als tausend der an Ostern dieses und des vorigen Jahres confirmirten Kinder aus den Schulen der Armenanstalt sind auf das neue Gesangbuch angewiesen. 3) Da die letzten Auflagen des gegenwärtigen Gesangbuchs so gut wie vergriffen sind, und tausende von Exemplaren desselben, die sich in den Händen der Abgebrannten befanden, durch die unglückliche Feuersbrunst vernichtet sind: so würde durch längere Verzögerung der Sache für Viele unserer Gemeindeglieder eine höchst unangenehme Verlegenheit verursacht werden. 4) Wenn, wie man zu Gott hoffen muß, die Zeit der Prüfung im Allgemeinen einen lebhafteren Sinn für christlich-religiöse Erbauung bey Hamburgs Einwohnern weckt: so kann eine Liedersammlung, die diesem Bedürfniß unweit reichere Befriedigung, als das bisherige Gesangbuch, darbietet, schwerlich jemals gelegener und erwünschter, als gerade jetzt kommen.

Die Vorrede für das neue Buch wurde nach der Verzögerung durch den „Hamburger Brand“ erst im Sommer 1842 konzipiert und genehmigt. Auch der Titel des Buches war bis dahin immer noch offen geblieben. Erst im September 1842 entschied man sich gegen etliche andere Vorschläge („Neues Gesangbuch“, „Neues Hamburgisches Gesangbuch“) schließlich für den Titel „Hamburgisches Gesangbuch“. Als Einführungsdatum hatte Rambach – im August 1842! – Neujahr 1843 vorgeschlagen; der Senior vermerkte im Protokollbuch:

*Am 25^{sten} Aug. erhielt ich einen Extr. Prot. A. S.⁵¹ vom 24sten ej. ... worin die von uns gethanen Vorschläge ... wegen Einführung des N. Gesangbuches auf Neujahr 1843 unbedingt genehmigt werden.*⁵²

Auch die Entwürfe für den Titel und die Vorrede wurden zu diesem Zeitpunkt genehmigt. Dann war der Druck vollendet: Am 26^{sten} Oct. erhielt ich vom H. Lie-

⁴⁹ Die Hauptpastoren wurden nach dem Protokoll der Zeit „Hoch-Ehrwürden“, die Prediger (Archidiaconi und Diaconi) mit „Wohlehrwürden“ angedredet.

⁵⁰ Ministerialakte MB Band 76 (1842).

⁵¹ Einen Protokollauszug des Hohen Senats („Extractus Protocolli Amplissimi Senatus“)

⁵² Protokoll GMin., S. 530. – Eintragungen des Jahres 1842.

bermann, Aeltermann des Buchbinderamts, 40 ungebundene Ex. der fertig gewordenen Medium-Ausgabe des neuen Gesangbuchs.⁵³

Mit dem Erscheinen des Gesangbuchs wurde Organist Schwencke ermutigt, ein dazu passendes Choralbuch erscheinen zu lassen, wenigstens eine Anpassung seiner Arbeit von 1832 an die nun erschienene Neuausgabe. Rambach seufzte: *Es scheint leider! als könne Meißner mit seinem Drucke nicht recht aus der Stelle kommen ... Schwenke zögert auch zu meinem Verdrusse mit der Herausgabe des Melodienbuches ...*⁵⁴ Doch Schwenckes Choralbuch erschien 1843, als Nachtrag zu dem von 1832. Mit einem Schreiben vom 17. Oktober 1843 wandte Schwencke sich an das Geistliche Ministerium um eine billige Entschädigung seiner, auf diese mühevollen Arbeit verwendeten Zeit, also ein Autorenhonorar. Senior Rambach war ärgerlich: das Melodienbuch war ohnehin viel zu teuer geworden. Prompt lehnte 1844 das Ministerium Schwenckes Honorarforderung ab; den Gegenvorstellungen des Nikolai-Kantors war kein Erfolg beschieden. Zudem war gerade die Teillieferung eines Konkurrenzunternehmens erschienen, die

- Sammlung der vorzüglich gebräuchlichen Choräle zum Hamburgischen Gesangbuche für Pianoforte und Gesang eingerichtet / von C. F. Becker, Organisten zu Leipzig. – Eigenthum des Verlegers. Erste Liv. Hamburg bei A. Cranz [1843].

Schwenckes Werk hat trotzdem noch etliche Auflagen erfahren. Die Bibliothek des Museums für Hamburgische Geschichte beispielsweise besitzt eine von Schwenckes Sohn bearbeitete „8. Ausg.“:

- Vollständiges Choral-Melodienbuch nebst der zweiten Stimme zu den dreistimmigen Chorälen von J. F. Schwencke. – Eigenthum des Herausgebers, F. G. Schwencke, Organisten zu St. Nikolai. – 8. Ausg. d. vollst. Melodienbuches. Hamburg: gedr. in der Noten-Druckerei der Eisenbahn-Zeitung zu Bergedorf, 1864. – Zu haben bei dem Herausgeber. – 60 S.; 194 Nm. u. 2 „Amen“. – Preis 8 ß.

Die Einführung des neuen Gesangbuchs erfolgte nach Rambachs Vorschlägen. Der Senior hielt 1843 im Protokoll des Geistlichen Ministeriums fest: *Am 1sten Januar ward das neue Gesangbuch in sämmtlichen Stadt- und Vorstadt-*

⁵³ Protokoll GMin., S. 531. – Eintragungen des Jahres 1842.

⁵⁴ Ministerialakte MB Band 76 (1842).

Kirchen zu allgemeiner Zufriedenheit eingeführt; wofür Gott gepriesen sey, und wozu er auf eine hoffentlich lange Zeit hinaus, seinen Segen geben wolle.

Das neue Gesangbuch von 1842

Titel, Privileg und Vorrede

Das neue Gesangbuch für Hamburgs evangelische Christen erschien mit dem Titel

- Hamburgisches Gesangbuch für den öffentlichen Gottesdienst und die häusliche Andacht: mit Eines Hochedlen und Hochweisen Raths Special-Privilegio. Hamburg: gedruckt u. verlegt von Johann August Meißner, Eines Hochedlen und Hochweisen Raths Buchdrucker. – XII, 611 S. Enth: 784 Lieder [ohne Noten], Register,⁵⁵ Verzeichniß der in diesem Gesangbuche vorkommenden Parallelmelodien, Gebete, Perikopen.

Es präsentierte sich mit dem Privileg der Hansestadt und mit einer von Senior Rambach konzipierten, aber vom ganzen Ministerium mitgetragenen Vorrede. Das Privileg lautete, wörtlich genau wie das von 1787:⁵⁶

Wir Bürgermeister und Rath dieser freien Hansestadt bezeugen hiemit öffentlich, daß Wir dem hiesigen Amte der Buchbinder und Unserem Raths-Buchdrucker den Druck und Verlag des unter Unserer verfassungsmäßigen Genehmigung von dem hiesigen Ehrwürdigen Ministerio im vorigen Jahre ausgefertigten Hamburgischen Gesangbuches, nebst der demselben beigefügten Sammlung Gebete, auf ihr Ansuchen verstattet, und zugleich ein ausschließendes Privilegium dahin ertheilt haben, daß außer ihnen jetzt und künftig niemand freistehen solle, solches in Unserer Stadt und deren Gebiete zu verlegen, drucken zu lassen und zu verkaufen.

Wir verbieten demnach allen hiesigen Buchführern, Buchdruckern und sonst jedermann, oberwähntes neues Gesangbuch, nebst der demselben beygefügtten Sammlung Gebete, es sey unter demselben oder einem veränderten Titel, und es geschehe ganz oder Theilweise, unter welchem Vorwand, auch in welchem Format

⁵⁵ Die Lieder waren ohne Angabe der Verfasser ausgedruckt; dafür aber enthielt das Register zu jedem Liede den Verfassernamen und das Entstehungsjahr.

⁵⁶ S. oben, S. 218f. [nicht abgedruckt].

es wolle, hier oder anderwärts nachdrucken zu lassen, oder die nachgedruckten Exemplare in dieser Stadt und deren Gebiete einzuführen, zu verkaufen, oder sonst zu verbreiten; mit der ernstlichen Verwarnung, daß nicht allein allen, die hiewider handeln oder dazu Fürschub leisten, sie seien Käufer oder Verkäufer, die bei ihnen gefundenen Exemplare abgenommen und zum Besten der rechtmäßigen Verleger confiscirt, sondern auch noch ausserdem die Nachdrucker, Beförderer und Verbreiter des Nachdrucks mit einer halb Unserem Fisco und halb den rechtmäßigen Verlegern zuzuwendenden Geldbuße von Hundert Reichsthalern belegt werden sollen.

Dagegen müssen aber auch die Impetranten, bey Verlust dieses Privilegii, dem unter sich und mit dem hiesigen Ehrwürdigen Ministerio zum Behuf der Prediger=Wittwen=Casse errichteten, von Uns obrigkeitlich bestätigten Vergleich in allen Punkten getreulich nachkommen, das Gesangbuch auf gutem dauerhaften Papier und mit deutlichen Lettern abdrucken, und jedem Format die dafür bestimmten Preise, nämlich: Sechszehn Schilling für den kleinsten, Neunzehn Schilling für den mittleren und Neun und Zwanzig Schilling für den groben Druck, auf dem Titelblatte vordrucken lassen, ohne vorgängige Uns davon zu machende Anzeige nie eine neue Auflage veranstalten, auch von jedem Druck und Format zwey gebundene Exemplare an das hiesige Archiv und eben so viele an die Stadt=Bibliothek unentgeltlich abliefern.

Urkundlich dessen haben Wir dieses Privilegium, Uns jedoch an Unseren Rechten unbeschadet, unter Unserem gewöhnlichen Siegel und Unseres Herrn Secretarii Unterschrift ausfertigen lassen. So geschehen Hamburg den Acht und Zwanzigsten September Anno Eintausend Acht Hundert Zwey und Vierzig. Ex speciali Commissione. Amplissimi Senatus Hamburgensis (L. S.). Eduard Schlüter, Dr. Reipublicae Hamburgensis Secretarius subscripsi.

In Rambachs Vorrede fiel erneut die vornehme Zurückhaltung auf, mit der die Kritik am Aufklärungsgesangbuch vorgetragen wurde. Und wieder tauchte in Rambachs Begründung für die Neuausgabe ein schon mehrfach benutzter Begriff auf: größere Mannigfaltigkeit. Da konnten die Hamburger lesen:

Das gegenwärtige Gesangbuch, welches nach erfolgter verfassungsmäßiger Genehmigung Eines Hochedlen und Hochweisen Senates und des löblichen Kollegii der Sechsziger statt des seit dem Jahre 1788 unter uns gebräuchlich gewesenenen beim öffentlichen Gottesdienste in den Stadt- und Landkirchen eingeführt werden soll, ist zunächst durch das Bedürfnis einer reicheren Auswahl und einer größeren Mannigfaltigkeit geistlicher Lieder veranlaßt worden, und ohne Zweifel wird es den Gliedern unsrer Gemeinen nicht weniger als uns zur Freude gereichen, einen

in dieser Hinsicht schon lange gehegten und vielfach ausgesprochenen Wunsch nunmehr erfüllt zu sehen. Es befinden sich in der vorliegenden Sammlung zwar nicht alle, aber doch bei weitem die mehrsten und geistreichsten der in dem bisherigen Gesangbuche enthaltenen Lieder und unter diesen namentlich die bei uns, wie in der ganzen evangelischen Kirche, mit Recht vorzüglich beliebten von M. Luther, P. Gerhardt, C. F. Gellert und andren hochbegabten Dichtern, welche wir nach dem beifallswürdigen Vorgange mehrerer seit den letzten zwanzig Jahren erschienenen Gesangbücher, sofern nicht hie und da überwiegende Gründe davon abrieten, in ihrer ursprünglichen Gestalt mitzuteilen für Pflicht gehalten haben. Zu diesen Liedern aber ist eine beträchtliche Anzahl der besten und kraftvollsten Gesänge von verschiedenen Verfassern hinzugekommen, bei deren Auswahl uns ebensowenig blinde Anhänglichkeit an das Alte, als parteiische Vorliebe für das Neue, sondern allein gewissenhafte Berücksichtigung desjenigen, worauf der wahre Werth des geistlichen und insbesondere des evangelischen Kirchenliedes beruhet, geleitet hat, und die bei aller Übereinstimmung in dem unveränderlich bestehenden Glaubensgrunde (1.Kor. 3,11) dennoch von seiten der Darstellung, wie des Ausdrucks und Tones mannigfaltig genug sind, um den Bedürfnissen eines jeden Erbauungsuchenden nach Maßgabe der verschiedenen Fähigkeiten, Empfindungsweisen und Gemütszustände gleiche Befriedigung zu gewähren. Daß dabei, wie der Hauptzweck der Sammlung es mit sich brachte, unser Absehen vorzüglich auf den öffentlichen Gottesdienst und die gemeinsame Andacht gerichtet gewesen ist, lehret der Augenschein. Indes haben wir nicht unterlassen, auch für die stille Erbauung und die häuslichen Andachtsübungen nach Möglichkeit Sorge zu tragen; ja, manches Lied, das seiner vorherrschenden Richtung nach weniger das Gefühl als das Nachdenken in Anspruch nimmt und daher mehr zum Lesen als zum Singen geeignet ist, haben wir in Erwägung des beim Religionsunterrichte davon zu machenden Gebrauches unbedenklich und um so lieber aufgenommen, je wünschenswerter es ist, daß die Jugend frühzeitig zu vertrauter Bekanntschaft mit dem Buche angeleitet werde, welches ihr, nächst der heiligen Schrift, für das ganze Leben zur vornehmsten Quelle der Ermunterung und des Trostes dienen soll.

Das Jahr, in welchem dieses Gesangbuch erscheint, ist unsrer Stadt durch ein hartes Mißgeschick unvergeßlich geworden, dessen Folgen die ihrer altherwürdigen Kirchen beraubten Gemeinen insonderheit schmerzlich empfinden. Wenn indes, wie wir zu Gott hoffen, diese von ihm über uns verhängte Züchtigung den Sinn für das eine, das not ist, die Hochachtung gegen sein heiliges Wort und die Liebe zu demselben, bei vielen von neuem geweckt, bei allen kräftiger angeregt hat, so läßt sich auch mit Grund erwarten, daß eine reichhaltigere Sammlung geistli-

cher Gesänge gerade jetzt eine um so günstigere Aufnahme finden und zur Förderung der gewirkten heilsamen Eindrücke das ihrige beitragen werde. Aus der Fülle unsrer Herzen rufen wir Gott an, daß er dazu seinen Geist und seine Gnade verleihen wolle. Euch aber, geliebte Glieder unsrer Gemeinen, bitten wir als Mithelfer, stets eingedenk zu bleiben der apostolischen Ermahnung ‚Erbauet euch auf euren allerheiligsten Glauben, und redet untereinander von Psalmen und Lobgesängen und geistlichen Liedern; singet und spielet dem Herrn in eurem Herzen, und saget Dank allezeit für alles Gott und dem Vater in dem Namen unsers Herrn Jesu Christi!‘ (Jud. V. 20. Eph. 5, 19.20)

Hamburg,

am 24. September

1842.

Wir, Senior, Pastores

und sämtliche Prediger

des Hamburgischen Ministerii.

In vielen Auflagen fand sich übrigens am Schluss eine Seite mit Werbung für Rambachs Schrift „Kurzgefaßte Nachricht von den Verfaßern der Lieder im Hamburgischen Gesangbuche“, die ja ebenfalls vom Ratsbuchdrucker hergestellt wurde. Für die Abfassung hatte Rambach vom Ratsbuchdrucker ein Honorar von 300 Mk. Ct. erhalten, das er der Prediger Wittwen Casse des Ministeriums zuleitete.⁵⁷

Struktur und Liedbestand

Die Gliederung des Liedgutes folgte immer noch den ausführlichen Vorbildern aus dem Jahrhundert zuvor. Aber es gab nun nicht mehr 12, wie im Gesangbuch von 1787, sondern lediglich übersehbare 5 „Abtheilungen“ mit Untergliederungen:

- Erste Abtheilung: Allgemeine Lob- und Dank-Lieder. (Nr. 1–73)
(Die Herrlichkeit Gottes überhaupt. Die Eigenschaften Gottes: Ewigkeit und Unveränderlichkeit, Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit, Allweisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit, Liebe, Barmherzigkeit, Langmuth und Geduld, Wahrhaftigkeit und Treue. Gott Vater, Sohn und heil. Geist.)
- Zweite Abtheilung. Gottes Werke und Gnadenwohlthaten. (Nr. 74–299)
(Die Schöpfung: Himmel und Erde; das höhere Geisterreich und der Mensch. Die Erhaltung und Regierung. Der Rathschluß Gottes zu

⁵⁷ Ministerialakte IIIB, Band 76 (1842).

unsrer Erlösung. Jesu Sendung und Geburt. Jesu Wandel auf Erden. Jesu Leiden, Tod und Begräbnis. Jesu Auferstehung. Jesu Erhebung zur Rechten Gottes. Sendung des heiligen Geistes. Christliche Kirche. Wort Gottes. Heilige Taufe und Bestätigung des Taufbundes. Heiliges Abendmahl.)

- Dritte Abtheilung. Das christliche Leben. (Nr. 300–629)
(Buße. Glaube. Gottseliger Sinn und Wandel überhaupt. Ehrfurcht und Demuth vor Gott. Liebe und Dankbarkeit gegen Gott. Vertrauen auf Gott und Ergebung in seinen Willen. Dankbare Liebe und Nachfolge Jesu. Gebet und Gottesdienst. Himmlischer Sinn und Vorbereitung auf die Ewigkeit. Genügsamkeit, Enthaltbarkeit, Weisheit im Genuß der Freude. Frommer Fleiß. Strenge Gewissenhaftigkeit in Wort und That. Aufrichtige und thätige Nächstenliebe. Beständigkeit und Wachsthum im Glauben und in der Gottseligkeit. Der Friede des Christen.)
- Vierte Abtheilung. Der Hingang des Christen zur Ewigkeit. (Nr. 630–673)
(Tod, Auferstehung und Gericht. Das ewige Leben und dessen Herrlichkeit.)
- Fünfte Abtheilung. Lieder in Beziehung auf besondere Stände, Zeiten und Vorfälle. (Nr. 674–784)
(Auf besondere Stände: Obrigkeit und bürgerliche Gesellschaft, Predigtamt, Hausstand; bei Trauungen; in der Fremde. Auf besondere Zeiten: Jahreswechsel und Folge des Menschlichen Alters, an Geburtstagen, in der Jugend, im Alter. Jahreszeiten, Witterungslauf, Saat- und Aerndtezeit: Frühling, Aussaat, Sommer, Dürre, Regen, Sonnenschein, Gewitter; Aerndte; Herbst; Winter. Tageszeiten: am Morgen; am Mittage; am Abend.
- Auf besondere Vorfälle: in allgemeiner Noth, Theuerung, Wassernoth, Krieg, Seuchen; in persönlicher Trübsal und Kummerniss; nach überstandenen Gefahren und Leiden: nach Abwendung allgemeiner Noth; nach Befreiung von persönlicher Trübsal. Bei Sterbefällen und Begräbnissen. Fürbitte für Sterbende.)

Nach unserer Zusammenstellung „Hamburgs evangelisches Kirchenlied im 18. Jahrhundert“⁵⁸ sind von den 441 Liedern des Gesangbuchs von 1787 im-

⁵⁸ Tabelle 10 im Anhang [nicht abgedruckt].

merhin 328 Lieder (= 86,6 %) in das Gesangbuch von 1842 übernommen worden.

Von den 784 Liedern des neuen Gesangbuchs gehörten 7 zum vorreformatorischen Liedgut, zum Teil in Bearbeitungen von Senior Rambach selbst. 38 Lieder aus dem reformatorischen Liedgut waren aufgenommen worden, darunter nun wieder 14 Lutherlieder. 121 Lieder stammten aus dem 17. Jahrhundert, darunter 25 Lieder von Paul Gerhardt sowie 8 Lieder von Johann Rist. Aber wie modern Rambachs Gesangbuchausgabe doch geworden war, sahen die Hamburger daran, dass das 18. Jahrhundert von nicht weniger als 512 Liedern repräsentiert wurde, darunter 47 Lieder von Gellert sowie 18 Lieder (und 5 Liedbearbeitungen) von Klopstock.

106 Lieder schließlich gehörten dem 19. Jahrhundert an, boten also das „neue Lied“. Sie stammten unter anderem von Ernst Moritz Arndt (*Geht nur hin und grabt mein Grab*), Christoph Karl Julius Asschenfeldt, Friedrich Bahnmaier (*Walte, walte nah und fern*), Matthias Claudius (*Das Grab ist leer*, 1812), Karl August Döring, der mit 5 Liedern vertreten war, Friedrich v. Hardenberg-Novalis (*O sagt es allen, daß er lebt; Wenn alle untreu werden*), J. H. C. Hengstenberg (*Laß, Herr, dies Haus uns heilig seyn*), Friedrich Adolf Krummacher (*Eine Herde und ein Hirt*), Christian Friedrich Heinrich Sachse (*Wohlauf, wohlauf zum letzten Gang*) oder Philipp Spitta (*Bleibt bei dem, der euretwillen auf die Erde nieder kam*). Die Genannten eingeschlossen zählte man im neuen Gesangbuch mehr als 30 Kirchenlieddichter des 19. Jahrhunderts; von 22 von ihnen sind Beiträge auch noch in das Gesangbuch von 1912 gekommen, und nur 11 von ihnen waren 1912 bereits vergessen.

Aus dem Kreis der Mitarbeiter der Gesangbuchkommission hatte Senior Rambach selbst 7 Lieder oder Liedbearbeitungen beige-steuert:

154	An des Mittlers Kreuz zu denken (1817, Übers. aus dem Lat. des Bonaventura)
136	Den die Engel droben (1842, nach J. A. Freylinghausen 1714)
745	Du Quell des Lichts (1817, nach Alkuin)
446	Dulde, Christ, des Lebens Leiden (1817, nach Thomas a Kempis)

219	Geist, gesandt vom Himmelsthron (1817, übers. nach Adam von St. Victor)
124	Komm zu deiner Gläubigen Schar [Veni redemptor gentium] (1817, übers. nach Ambrosius von Mailand)
125	Laßt uns, Christen, hocheufreuet (1817, übers. aus d. Lat.)

Besonders umfangreich aber war der Beitrag geraten, den Pastor Wilhelm Nikolaus Freudentheil zu Rambachs Gesangbuch geleistet hatte: 18 Lieder! Alle waren erst kurz vor dem Erscheinen des Gesangbuchs entstanden, waren also ganz neues Liedgut:

186	Auf zu frommer Feier (1842)
629	Bist du für mich, so rüste (1832)
36	Der Vater kennt dich (1829)
685	Die Erd´ ist überall des Herrn (1842)
41	Es waltet ein gerechter Gott (1842)
767	Gott mit uns! Hinauf, ihr Psalter (1842)
769	Heil mir, von der Krankheit Banden (1833)
601	Kämpfend soll ich leben, sterben (1842)
678	Lobsingt! Den Herrn verkündet (1827)
187	Meine Seele, bete (1842)
447	Mit Gott bin ich zufrieden (1841)
692	<i>Mit ihm, der sein wird, ist und war</i> (1842)
82	<i>Nicht nur treue Menschenseelen</i> (1831)
237	<i>O betet an den Geist des Herrn</i> (1842)
278	<i>O Tag des Heils o segne sie</i> (1842)

694	<i>Sandte dich mein Gott mir wieder?</i> (1842)
25	<i>Über Sonne hoch erhoben</i> (1842)
445	<i>Was wänst du dich verlassen?</i> (1817)

Von Rambachs Liedbearbeitungen sind nur Nr. 154 und 219, von den Liedern des Pastors Freudentheil nur Nr. 685, 767, 187 und 692 noch in das Nachfolge-Gesangbuch von 1912 übernommen worden.

Außer Rambach und Freudentheil gab es keinen besonderen zeitgenössischen Hamburgischen Beitrag zum neuen Gesangbuch. Lieder älterer Hamburger Kirchenlieddichter – wie Abraham Hinckelmann (*Seligstes Wesen*), Erdmann Neumeister (5 Lieder, darunter *Jesus nimmt die Sünder an*), Johann Rist (8 Lieder), Daniel Schiebeler (6 Lieder), Christoph Christian Sturm (21 Lieder und 5 Liedbearbeitungen) und Samuel Christian Ulber (2 Liedbearbeitungen) – waren natürlich vertreten.

Die Auflagen

Die mit 50.000 Exemplaren ja gewiss nicht eben klein bemessene erste Auflage des Buches muss im Handumdrehen fast ganz ausverkauft gewesen sein. Nur wenige Wochen nach der Einführung konnte Senior Rambach den *Hoch- und Wohlehrwürdigen, Hochzuverehrenden Herren Collegen* des Geistlichen Ministeriums mitteilen, er habe einen *Extr. Prot. Sen. H.*⁵⁹ vom 1. März 1843 erhalten mit der Mitteilung:

Es habe das Amt der Buchbinder bei E. H. Rathe darauf angetragen, eine neue Auflage des Hamb. Gesangbuches, und zwar von dem mittleren Drucke zu 18.000 Exemplaren, wovon 6000 Exemplare auf Schreibpapier und 12.000 Exemplare auf Druckpapier zu drucken sein würden, anfertigen lassen zu dürfen, weil die erste Auflage rasch vergriffen worden sei.

Und zwei Wochen später: *Der Raths-Buchdrucker Meißner habe E. H. Rathe angezeigt, daß die Auflage des neuen Gesangbuches von dem feinen Drucke groß 23.000 Exemplare, beinahe ganz vergriffen sei und wenigstens noch so viele Bestellungen gemacht waren, daß zum ferneren Absatz bald keine Exemplare mehr*

⁵⁹ Das heißt einen Protokollauszug des Hamburger Senats („*Extractus Protocolli Senatus Hamburgensis*“); vgl. oben, S. 229, Anm. 49.

*vorhanden sein würden, weshalb er darauf antrage es ihm zu verstatten, eine neue Auflage von 10.000 Exemplaren anfertigen lassen zu dürfen.*⁶⁰

Vom Juli 1843 an war dem Amt der Buchbinder der Abdruck der Beicht- und Kommunion-Gebete gestattet worden. Und im September desselben Jahres sprach Rambach in einem Rundschreiben an die Ministerialen von dem *abermals nothwendig gewordenen Abdruck von 10.000 Ex. der Meißnern Stereotyp=Ausgabe unsers Gesangbuches*, der allerdings, um den Absatz der vom Buchbinderamt besorgten 2. Auflage nicht zu beeinträchtigen, nicht als „dritte Auflage“, sondern als Verstärkung der zweiten Auflage gezählt werden sollte. Anhand der Nachweise des Rambach'schen Gesangbuchs in Hamburgs Bibliotheken ergibt sich diese Folge von Auflagen:

<i>im Verlag des Buchbinders (grob)</i>	<i>im Verlag des Amts der Buchbinder (mittel)</i>	<i>im Verlag des Ratsbuch- druckers (klein)</i>
[1. Auflage 1843]	1. Auflage 1843	1. Auflage 1843
2. Auflage 1844	2. Auflage 1843	2. Auflage 1843
		3. Auflage 1845
		4. Auflage 1847
		5. Auflage 1849
		6. Auflage 1852
		7. Auflage 1855
		[seit 1855: Th. G. Meißner]
		8. Auflage 1858
		9. Auflage 1860
	3. Auflage 1863 (Druck: Ackermann & Wulff)	10. Auflage 1862
		11. Auflage 1865
	4. Auflage 1868	12. Auflage 1868

⁶⁰ Ministerialakte IIIB, Band 77 (1843).

<i>im Verlag des Buchbinders (grob)</i>	<i>im Verlag des Amtes der Buchbinder (mittel)</i>	<i>im Verlag des Ratsbuch- druckers (klein)</i>
		13. Auflage 1870
		14. Auflage 1873
		15. Auflage 1875
		16. Auflage 1878
		17. Auflage 1879
		18. Auflage 1881
		19. Auflage 1883
		20. Auflage 1885
		21. Auflage 1885
		[seit 1886: Lütcke & Wulff]
		22. Auflage 1887
		23. Auflage 1889
		24. Auflage 1890
		25. Auflage 1892
		26. Auflage 1895
		27. Auflage 1896
		„27.“ Auflage 1897
		28. Auflage 1900
		29. Auflage 1902
		30. Auflage 1905 [m. Anh.]
		31. Auflage 1907 [m. Anh.]
		32. Auflage 1908 [m. Anh.]
		33. Auflage 1911 [m. Anh.]

Der Umfang der „groben“ Ausgabe (29 ß) hatte XVI, 912, 16 Seiten betragen, der der mittleren Ausgabe (19 ß) XII, 774, 17 Seiten (und 12 S. Gebete), der Umfang der Kleinausgabe (16 ß, von 1875 an M 1,20) all die Jahre hindurch gleichbleibend XI, 611 Seiten, zu denen von 1905 an der Anhang von 1902⁶¹ (32 Seiten) hinzukam.

Andere gesangbuchnahe Veröffentlichungen im 19. Jahrhundert in Hamburg

Es ist beinahe verwunderlich, was für einen Bedarf an Gesangbüchern die Hamburger selbst in diesem „fortschrittlichen“ 19. Jahrhundert noch hatten. Denn nicht nur die Gesangbücher erschienen in zahlreichen Auflagen. Es gab vielmehr neben dem kirchenamtlichen Gesangbuch und dem dazugehörigen Choralbuch immer wieder Ausgaben von Privat-Gesangbüchern. In verschiedenen Hamburger Bibliotheken fanden sich, hier nach der zeitlichen Reihenfolge ihres Erscheinens aufgeführt, die folgenden gesangbuchverwandten Veröffentlichungen:

- Allgemeines evangelisches Gesang- und Gebetbuch zum Kirchen- und Hausgebrauch. Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses, 1846. – 1032 S. (Staatsarchiv; Sign. A 630 / 623)

Dabei hat es sich vermutlich um ein Erzeugnis der Erweckungsbewegung gehandelt, die sich ja – wie das oben genannte Beispiel der Caroline Perthes, geb. Claudius gezeigt hat,⁶² mit dem kirchenamtlichen Gesangbuch nicht anfreunden konnte. Die als nächste zu nennende Publikation könnte eine Bearbeitung der erstgenannten sein:

- Hundert Lieder zum Gebrauch bei Hausandachten u. Bibelstunden. Nach bekannten Weisen zu singen. Hamburg: Niedersächsische Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erbauungs=Schriften, 1849. – Gedruckt im Rauhen Hause zu Horn. – VI, 118 S. (Museum für Hamb. Geschichte; Sign.: Kg XVII 1032).

⁶¹ Zum Anhang von 1902 s. unten, S. 305f. [nicht abgedruckt].

⁶² S. oben, S. 210.

Auch Pastor Sengelmann, den wir als Kritiker des Aufklärungsgesangbuches schon erwähnt hatten,⁶³ brachte ein Gesangbuch heraus:

- Christliches Hausbuch: 114 Choräle zum Hausgottesdienste; Texte ausgewählt, bearb. u. mit einer Vorrede versehen / von H. M. Sengelmann. Die dazu gebräuchlichen Melodien für 1 Singstimme mit Pianoforte oder Orgel eingerichtet von G[eorg] Armbrust. Hamburg: Fritz Schuberth, 1857. – IV, 67 S. (Nordelbische Kirchenbibliothek; Sign. Q 102)

Im Hamburger Staatsarchiv ist ein weiteres vermutlich privates Gesangbuch nachgewiesen:

- Evangelisches Gesangbuch / hg. von Craig. – 2. Auflage Hamburg Pontt & von Döhren, 1859. – 574 S. (Staatsarchiv; Sign. A 630/625)

Hinter der knappen Herausgeberbezeichnung verbarg sich der Seelsorger der englischen Gemeinde in Hamburg, James Craig (1818–1899).

Auch für die folgende, ebenfalls zur Erweckung zu rechnende Sammlung trug Sengelmann die editorische Verantwortung:

- Festliche Nachklänge aus dem Leben eines Heimgegangenen: J. W. Rautenbergs Lieder / nach einer Auswahl von H. Sengelmann. – 1. Sammlung. Hamburg: Verlag der Alsterdorfer Anstalten; Oncken, 1865. – 172 S. (Nordelbische Kirchenbibliothek; Sign. XV 675/1).

Schließlich brachte die Gelehrtenschule des Johanneums einen Auszug aus Rambachs Gesangbuch als spezielles Schulgesangbuch heraus:

- Hamburgisches Schul-Gesangbuch. Hamburg: Verlag der Witwenkasse der Lehrer am Johanneum, 1884. – Druck von H. O. Persiehl. – 99, 13 S.; 97 Lieder; 13 Lieder im Anhang.

In der Vorbemerkung dieses Schulgesangbuches hieß es: *Der vorliegende mit Genehmigung E. H. Senates veranstaltete Auszug aus dem ‚Hamburgischen Gesangbuche für den öffentlichen Gottesdienst und die häusliche Andacht‘ Hamburg 1842 ... soll zum Gebrauche beim Unterrichte und bei den Morgenandachten zunächst der höheren Schulen Hamburgs dienen; die den Texten vorgedruckten Melodien entsprechen in Bezeichnung und Inhalt genau denen des Schwenckeschen ‚Vollständigen Chormelodienbuchs zum neuen Hamburger Gesangbuche‘ ...*

⁶³ S. oben, S. 224 [nicht abgedruckt].

Dies bezog sich auf die Ausgabe von Schwenckes Choralbuch, die 20 Jahre zuvor von Schwenckes Sohn besorgt worden war und die wir oben bereits erwähnt hatten.⁶⁴

⁶⁴ S. oben, S. 230.



Abb. 1: Neues Hamburgisches Gesangbuch, 1787



Abb. 2: Hamburgisches Gesangbuch, 1843

Religiosität und Gemeinsinn

Über Ideal und Praxis der Armenpflege bei
Ferdinand Beneke (1822–1832)*

Stephen Pielhoff

„Wir können in all den Widersprüchen zwischen unseren Strebungen oder zwischen Pflicht und Neigung und in all unserem Leid über verpasste Chancen und nie realisierte Potentialitäten durch kreative Idealisierung eine Ganzheit imaginieren, die nie gegeben war und nie gegeben sein wird [...]“¹

Kontroversen der „Sattelzeit“: Die Spaltung des
Protestantismus und der Streit über die Armenfürsorge

In Goethes „Wahlverwandtschaften“ von 1809 findet sich eine eher beiläufig erzählte Szene, in der die beiden männlichen Protagonisten des Romans einen *mehr frech als bedürftig* aussehenden Bettler wiederholt abweisen und schließlich beschimpfen, woraufhin sich dieser *murrend, ja gegenscheltend mit kleinen Schritten entfernte, auf die Rechte des Bettlers trotzte, dem man wohl ein Almosen versagen, ihn aber nicht beleidigen dürfe, weil er so gut wie jeder andere unter dem Schutze Gottes und der Obrigkeit stehe*.² Auf diese Verteidigung

* Aus: ZHG 92. 2006, S. 33–51.

¹ Hans Joas, Die Entstehung der Werte. Frankfurt a. M. 1999, S. 180.

² Johann Wolfgang von Goethe, Die Wahlverwandtschaften. In: Ders., Gesamtausgabe, Poetische Werke, Bd. 6: Erzählende Dichtungen, 1. Teil. Stuttgart 1958, S. 303–594, hier S. 357.

des natürlichen Rechts und der Ehre des Bettlerstandes reagiert der adelige Eduard mit einem Wutanfall, der Hauptmann dagegen mit einer nüchtern kalkulierenden und zugleich etwas zynisch anmutenden Reflexion über das Almosengeben. Wo man zu Hause sei, müsse dies eine polizeiliche Aufgabe sein, man solle möglichst nicht selbst als Privatperson wohlätig handeln. Ansonsten locke man Bettler herbei, *anstatt sie abzufertigen*.³ Auf Reisen dagegen dürfe man einem Armen auf der Straße, quasi anonym und *im Vorbeifliegen*, als Fortuna gleiche *Gestalt des zufälligen Glücks erscheinen*.⁴

Mit dieser fiktiven Konfrontation reflektierte Goethe eine für die „Sattelzeit“ des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts bezeichnende Erfahrung des Übergangs sozialer und religiöser Ordnungen. Die Gleichzeitigkeit konfligierender Deutungen des Almosengebens war signifikant für eine Periode beschleunigten Wandels, in der die Stände als das grundlegende Gliederungsprinzip der Gesellschaft ebenso geschwächt wurden wie die Religion als Fundament gesellschaftlicher Werteorientierung. Der Streit über die moralische Grammatik des wohlätigen Gabentausches war insofern auch eine Folge beschleunigter Dekorporierung und Säkularisierung in den Jahren zwischen 1789 und 1815.⁵ Entscheidend verschärft wurden diese Auseinandersetzungen über die richtigen Prinzipien privater wie öffentlicher Armenfürsorge dann in der Zeit zwischen 1815 und 1848: zum einen durch das Aufkommen neopietistisch-evangelikaler Erweckungsbewegungen und durch die theologische wie auch politische Spaltung des Protestantismus in frühliberale und frühkonservative Strömungen,⁶ zum anderen durch den

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ Zum sozialgeschichtlichen Modell sich überlagernder Prozesse von Dekorporierung und Klassenbildung vgl. Jürgen Kocka, *Weder Stand noch Klasse. Unterschichten in Deutschland vor 1800*. Bonn 1990, S. 33–35. Zum frömmigkeitsgeschichtlichen Blick auf die Wellenbewegungen von Säkularisierung und Sakralisierung in Europa im 19. Jahrhundert vgl. Hartmut Lehmann (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*. Göttingen 1997. Zur moralischen Grammatik und zur Interpretation von Gabentauschbeziehungen vgl. Stephen Pielhoff, *Gabentausch und Anerkennung. Zur symbolischen Inszenierung bürgerlichen Gemeinsinns im Kaiserreich*. In: Franklin Kopitzsch, Eva Schöck-Quinteros, Sylvelin Wissmann (Hgg.), *Gemeinschaft und Gemeinsinn im 19. Jahrhundert. Vereine, Netzwerke, Stifter, Mäzene* (im Druck).

⁶ Zu den innerprotestantischen Erneuerungsbewegungen in Deutschland im 19. Jahrhundert vgl. Hartmut Lehmann, *Neupietismus und Säkularisierung. Beobachtungen zum sozialen Umfeld und politischen Hintergrund von Erweckungsbewegung und Gemeinschaftsbewe-*

Pauperismus der Unterschichten im Vormärz.⁷ Die Erfahrungen der Säkularisierung durch die Französische Revolution und die napoleonischen Kriege wurden als grundsätzliche Provokationen der Religion verstanden⁸ und im Protestantismus zum Teil durch eine Wiederbelebung pietistischer Frömmigkeit verarbeitet. Ihre sozialpolitische Orientierung fanden diese religiösen Erweckungsbewegungen in einem (zeitgleich sich entwickelnden⁹) Konservatismus, der einen christlich-paternalistischen Konsens zwischen Armen und Reichen als soziale und von Gott gewollte Alternative zum liberalen „Ideal einer mittelständischen Bürgergesellschaft“ propagierte.¹⁰ Diese – alle Schichten ansprechende¹¹ – Ligatur von neopietisti-

gung, In: Ders., *Protestantische Weltsichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert*. Göttingen 1998, S. 81–104. Einen Überblick zur Geschichte evangelikaler Erweckung außerhalb Deutschlands bietet Ulrich Gäbler, *Evangelikalismus und Réveil*. In: Ders., (Hg.), *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*. Göttingen 2000 (*Geschichte des Pietismus*, Bd. 3, hg. von Martin Brecht u. a.), S. 27–86. Zur innerprotestantischen Spaltung im frühen 19. Jahrhundert vgl. 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 1993, S. 157–190; Lucian Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*. München 2005, S. 208–238, 315–329 und 347–351.

⁷ Vgl. dazu Wolfram Fischer, *Armut in der Geschichte. Erscheinungsformen und Lösungsversuche der „Sozialen Frage“ in Europa seit dem Mittelalter*. Göttingen 1982, S. 56–82. Siehe außerdem Josef Mooser, *Ländliche Klassengesellschaft 1770–1848. Bauern und Unterschichten, Landwirtschaft und Gewerbe im östlichen Westfalen*. Göttingen 1984, S. 317–321 und 353f.

⁸ Vgl. dazu Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*. Hg. von Andre Kieserling. Frankfurt a. M. 2002, S. 281, 284f. und 295f.

⁹ Dass der politische Konservatismus des 19. Jahrhunderts mehr war als bloßer Traditionalismus, betont bereits Karl Mannheim, *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie*. Hg. von David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr. Frankfurt a. M. 1984, S. 92–97.

¹⁰ Zur frühliberalen Gesellschaftsutopie vgl. Dieter Langewiesche, *Liberalismus in Deutschland*. Frankfurt a. M. 1988, S. 27–29 und 31f. Siehe außerdem die lange Zeit kontrovers diskutierte Darstellung bei Lothar Call, *Liberalismus und „bürgerliche Gesellschaft“*. Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland. In: Ders., *Bürgertum, liberale Bewegung und Nation. Ausgewählte Aufsätze*. München 1996, S. 99–125.

¹¹ Die Affinität zwischen religiöser Erweckung und Konservatismus war insofern schichtenübergreifend, als sie je nach Region für verschiedene Schichten attraktiv erschien. Für die Unterschichten zum Beispiel im östlichen Westfalen vgl. Josef Mooser, *Religion und sozialer Protest. Erweckungsbewegung und ländliche Unterschichten im Vormärz am Beispiel von Minden-Ravensberg*. In: Heinrich Volkmann, Jürgen Bergmann (Hg.), *Sozialer Protest. Studien zu*

scher Religiosität und sozialkonservativer Politik bestimmte den weiteren Frontverlauf des Diskurses über öffentliche und privatwohltätige Armenfürsorge zwischen Restaurationszeit und vormärzlicher Periode.

Auch im Hamburg der frühen 1820er Jahre wirkte der theologische Streit zwischen der Erweckungsbewegung und dem seit der Spätaufklärung sich etablierenden „Rationalismus“¹² wie ein Katalysator für die armenfürsorgepolitischen Differenzen und die Institutionalisierung erweckungsbewegter Privatwohltätigkeit in den Jahren zwischen ca. 1825 und 1835. Drei kontroverse Positionen waren es im Wesentlichen, die diesen Diskurs in Hamburgs Bürgereliten dominierten.¹³

Auf der einen Seite standen die politischen Reorganisatoren der Armenanstalt nach der Besatzungszeit, namentlich Polizeiherr Amandus Augustus Abendroth und Senator Christian Nicolaus Pehmöller sowie Gymnasialdirektor Johannes Gurlitt und Pastor Hermann Rentzel als besonders streitbare Vertreter des theologischen „Rationalismus“. Diese Mehrheitsposition im hamburgischen Senat stand für einen rigorosen Kurs polizeilichen Denkens und pragmatischen Sparens in Armenfürsorgefragen, für das behördliche Monopol der Armenanstalt und für das Primat ehrenamtlicher Fürsorge. Privatwohltätige Hilfsaktionen wurden lediglich als temporäre, ergänzende und die Unterschichten befriedende Maßnahmen in Zeiten au-

traditioneller Resistenz und kollektiver Gewalt in Deutschland vom Vormärz bis zur Reichsgründung. Opladen 1984, S. 304–324. Für Teile des Adels zum Beispiel in Pommern vgl. Hans-Christof Kraus, Ernst Ludwig von Gerlach. Politisches Denken und Handeln eines preußischen Altkonservativen. Göttingen 1994, S. 78–113 und 212–233.

¹² Zum Begriff des Rationalismus aus theologie- und kirchengeschichtlicher Sicht vgl. Falk Wagner, Art. Rationalismus II. Theologisch. In: TRE 28. Berlin 1997, S. 170–187. Zur Verbindung zwischen Rationalismus und Frühliberalismus vgl. die klassische, zuerst 1930 veröffentlichte Darstellung von Hans Rosenberg, Theologischer Rationalismus und vormärzlicher Vulgärliberalismus. In: Ders., Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz. Göttingen 1972, S. 18–50. Zur Geschichte der religiösen Auseinandersetzungen in Hamburg im Zeitalter der Aufklärung vgl. Franklin Kopitzsch, Grundzüge einer Sozialgeschichte der Aufklärung in Hamburg und Altona, Teil 2. Hamburg 1982 (Beiträge zur Geschichte Hamburgs 21), S. 452–522. Eine moderne und wirklich befriedigende Gesamtdarstellung zur bürgerlichen Erweckungsbewegung in Hamburg fehlt bis heute.

¹³ Vgl. zum Folgenden ausführlich Stephen Pielhoff, Paternalismus und Stadtarmut. Armuts-wahrnehmung und Privatwohltätigkeit im Hamburger Bürgertum 1830–1914. Hamburg 1999 (Beiträge zur Geschichte Hamburgs 56), Teil I, passim. Siehe auch Mary Lindemann, Patriots and Paupers. Hamburg 1712–1830. New York/Oxford 1990, S. 177–210.

ßergewöhnlicher innerstädtischer Krisen gelobt und gewünscht. Ansonsten kritisierte man die unterschiedlichsten Formen wohlthätiger und missionarischer Privatinitiative – vom spontanen Almosengeben auf der Straße über die Bibelkolportage bis zur Sonntagsschulgründung. Tenor der Kritik war jedes Mal, dass die Demoralisierung des Selbsthilfewillens der arbeitsfähigen Armen drohe, weil materielle Unterstützungen zu umfangreich und zu leicht, das heißt unkoordiniert und ohne ausreichende Bedürftigkeitsprüfung gewährt und weil falsche theologische Lehren gepredigt würden.

Auf der anderen Seite stand die religiös hochgradig mobilisierte Minderheit der „Erweckten“ im Bürgertum, darunter politisch einflussreiche Laien wie Oberaltensekretär Ferdinand Beneke, Senatssyndikus Karl Sieveking und Senator Martin Hieronymus Hudtwalcker, Theologen wie Johann Wilhelm Rautenberg und Johann Hinrich Wichern sowie sozial engagierte Frauen aus der Oberschicht wie Amalie Sieveking. Persönliches soziales Engagement war für diese religiöse „Gegenelite“ untrennbar verbunden mit ihrer missionarischen Orientierung und einem letztlich universalistischen Reformanspruch,¹⁴ der Entkirchlichungstendenzen¹⁵ und sogenannten „Materialismus“ in allen Gesellschaftsschichten entdeckte und solche Lebensstile im Bürgertum ebenso kritisierte wie bei den Unterschichten. Im Gegensatz dazu wurde die freiwillige „Assoziation“ sozial engagierter Bürgerinnen und Bürger als organisatorische Chance gelobt, sich individuell

¹⁴ Zur universalistischen Orientierung religiöser und quasi-religiöser Bewegungen vgl. aus soziologischer Perspektive Friedrich H. Tenbruck, Wahrheit und Mission. In: Ders., Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne. Opladen 1989, S. 93–125. Siehe außerdem Bernhard Giesen, Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation. Frankfurt a. M. 1999, S. 54–57.

¹⁵ Zur Interpretation von Entkirchlichungsprozessen im 18. und 19. Jahrhundert durch das Konzept der „religiösen Geographie“ vgl. zusammenfassend Lucian Hölscher, Einleitung. In: Ders., (Hg.), Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg, Bd. 1: Norden. Berlin/New York 2001, S. 1–20. Siehe außerdem L. Hölscher, Frömmigkeit (Anm. 6), S. 181–194. Hölscher tendiert in seinen Arbeiten dazu, die regionalen Erweckungsbewegungen im Protestantismus als „numerisch doch recht marginale“ Phänomene wahrzunehmen. Mit dieser Sicht läuft er m.E. Gefahr, die kultur- und frömmigkeitsgeschichtlichen Bedeutungen innerprotestantischer Erneuerungsbewegungen unterzubewerten. Für eine andere Sichtweise vgl. Wolfgang Schieder, Säkularisierung und Sakralisierung der religiösen Kultur in der europäischen Neuzeit. Versuch einer Bilanz. In: H. Lehmann (Hg.), Säkularisierung (Anm. 5), S. 308–313 sowie H. Lehmann, Neupietismus (Anm. 6), S. 82–85.

im persönlichen Kontakt von Mensch zu Mensch im Sinne christlicher Nächstenliebe zu bewähren. Wer solche Wohltätigkeit diskriminiere und der Armenanstalt zugleich die Finanzierung entziehe, riskiere die Entfremdung der Bevölkerung vom Ideal religiöser Brüderlichkeitsethik wie auch vom Bürgerideal eines im Patriotismus fundierten Gemeinsinns. Dieses Plädoyer der Erweckungsbewegung für eine organisierte Vereinswohltätigkeit als Medium religiöser Selbstreferenz und gesellschaftlicher Mission war durchaus typisch für die Formierung einer konservativen Gegenöffentlichkeit in Deutschland und zeigt, dass nicht nur die Liberalen Agenten der frühen „Moderne“ waren.

Eine vermittelnde, aber Anfang der dreißiger Jahre politisch schon nicht mehr durchsetzbare Außenseiterposition zwischen diesen beiden Lagern vertrat Caspar Voght, der die Ideale der Armenfürsorgereform von 1788 auch nach 1814 wie wenige andere verkörperte und noch als 80-Jähriger hoffte, die Bürgertugend des Patriotismus in der ehrenamtlichen Armenfürsorge durch kurzfristige Kooperationen mit der erweckungsbewegten Vereinswohltätigkeit zu reanimieren. Langfristig strebte Voght allerdings keine gleichberechtigte Kooperation an, sondern dachte an eine Integration dieser Privatinitiativen unter dem Dach einer finanziell wieder besser ausgestatteten und leistungswilligeren Armenanstalt. Denn in der religiösen Vitalität der neuen Privatinitiativen glaubte Voght genau die patriotisch-paternalistische Qualität sozialen Bürgerengagements wiederbelebt zu sehen, die er seit dem Ende der Franzosenzeit im Corps der ehrenamtlichen Armenpflege schwinden sah und erst recht unter Hamburgs Bürgern vermisste.

Angesichts dieser innerprotestantischen und innerbürgerlichen Differenzen in Armenfürsorgefragen ist es umso auffälliger und diskussionswürdiger, dass das soziale Engagement des städtischen Bürgertums in Ehrenämtern wie auch in der privaten Wohltätigkeit vor allem von Arbeiten des Frankfurter Forschungsprojektes zur Bürgertumsgeschichte als Beweis für die seit langem postulierte „Einheit des vormärzlichen Stadtbürgertums“ und die bürgerliche „Solidarität“ mit den städtischen Unterschichten gedeutet worden ist.¹⁶ Sowohl aus begriffsgeschichtlicher wie aus gaben-

¹⁶ Vgl. dazu die Arbeiten von Andreas Schulz, vor allem: Vormundschaft und Protektion. Eliten und Bürger in Bremen 1750–1880. München 2002, S. 329–343, hier S. 331. Siehe außerdem ders., Weltbürger und Geldaristokraten. Hanseatisches Bürgertum im 19. Jahrhundert. In: HZ 259. 1994, S. 637–670, hier S. 654f.

tauschtheoretischer Sicht erscheint es anfechtbar, dass gerade der Begriff der Solidarität geeignet ist, Phänomene stadtbürgerlicher Armenfürsorge im Vormärz zutreffend zu interpretieren.¹⁷ Immerhin gilt es zu bedenken, dass solidarische Beziehungen in der Regel durch symmetrische Reziprozität definiert werden, also auf einem Gefühl des Füreinandereinstehens und der Erwartung gegenseitiger Unterstützungsbereitschaft beruhen. Solidarische Unterstützung geht von der zumindest potentiellen Umkehrbarkeit der Beziehung zwischen Gebenden und Nehmenden aus, da sie prinzipiell eine Identität beider Seiten voraussetzt. Solidarität empfindet man mit denjenigen, mit denen man sich ideell und/oder materiell in ähnlicher Lage befindet und deshalb als „gleich“ versteht. Solche symmetrische Wertschätzung heißt, „sich reziprok im Lichte von Werten zu betrachten, die die Fähigkeiten und Eigenschaften des jeweils anderen als bedeutsam für die gemeinsame Praxis erscheinen lassen“.¹⁸ Im Gegensatz dazu stand die paternalistische Gabentauschlogik der bürgerlichen Privatwohltätigkeit in der Regel doch eher unter dem Imperativ einer wechselseitigen Anerkennung von sozialer Ungleichheit und asymmetrischer Reziprozität.

Ideal und Praxis der Armenpflege bei Ferdinand Beneke

Vor dem Hintergrund dieser Vorüberlegungen sollte dieser vorläufige Versuch gelesen werden, Ferdinand Benekes Motive sozialen Engagements zu deuten, seine Praxis als ehrenamtlicher Armenpfleger ansatzweise zu rekonstruieren, seinen politischen Einfluss in Armenfürsorgefragen einzuschätzen, kurz: Benekes Koordinaten persönlicher Orientierung auf der hier nur grob skizzierten Landkarte hamburgischer Positionen zur Armen-

¹⁷ Vgl. dazu aus interdisziplinärer Perspektive vor allem Kurt Bayertz (Hg.), *Solidarität. Begriff und Problem*. Frankfurt a. M. 1998. Siehe auch Stephen Pielhoff, *Bürgerliches Mäzenatentum und kommunale Kulturpolitik in Dortmund und Münster*. In: *Mitteilungsblatt des Instituts für soziale Bewegungen* 28. 2003, S. 37–79, hier S. 43.

¹⁸ So Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M. 1998, S. 209f. Zu dieser hier favorisierten Definition von Solidarität vgl. auch Karl-Otto Hondrich, Claudia Koch-Arzberger, *Solidarität in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1992, S. 12–14 und Kurt Bayertz, *Begriff und Problem der Solidarität*. In: *Ders., Solidarität* (Anm. 17), S. 21.

fürsorge etwas genauer zu bestimmen. Zuvor jedoch gilt es, einige grundsätzlichere Überlegungen zur wichtigsten Quelle, dem Tagebuch Ferdinand Benekes, vorzuschicken.¹⁹

Ferdinand Beneke war ein *animal symbolicum* im Sinne Ernst Cassirers,²⁰ im Schreiben seines Tagebuchs brachte er sich selbst zum Ausdruck und dachte über sich nach. Für diese Situation des Nachdenkens über sich selbst und über andere war das Tagebuchschreiben sicherlich eine Übung par excellence, weil es ihn dazu zwang, Gedanken auszuformulieren und in eine Reihenfolge zu bringen.²¹ Das Tagebuch diente ihm gleichsam dazu, sein Nachdenken über persönliche Themen schreibend zu externalisieren.²² In diesem Sinne war sein Tagebuch ein bedeutungsgeladenes und Sinn produzierendes „Funktionsgedächtnis“, es enthielt reflektierende Passagen und Retrospektiven, in denen die „Atmosphäre“ seines Lebens aus der Korrespondenz zwischen seinen Erfahrungen und Erwartungen einerseits und alltäglichen Situationsschilderungen im Lichte dieser Dispositionen andererseits entstand. „Korrespondenz“ meint in diesem Sinne eine „Verschränkung von Wahrnehmungssituation und Lebenssituation“, wobei die Lebenssituation eines Menschen Vergangenheit („Erfahrungsraum“) ebenso mit einschließt wie Zukunft („Erwartungshorizont“).²³ Beneke gebrauchte sein Tagebuch zugleich aber auch als „Speichergedächtnis“, das Wetterdaten, Besucherlisten und vieles andere mehr bewahrte, isolierte Da-

¹⁹ Eine maßgebliche Darstellung dürfte erst möglich werden, wenn das Forschungsprojekt zur historisch-kritischen Edition der Tagebücher Ferdinand Benekes abgeschlossen sein wird und die Tagebücher veröffentlicht sind. Vgl. bis dahin Joist Grolle, Im Bann von Jean Paul und Napoleon. Der Tagebuchschreiber Ferdinand Beneke. In: ZHG 89. 2003, S. 41–78. Dort zur Armenfürsorgetätigkeit Benekes S. 51. – Dem Editionsteam – Juliane Bremer, Frank Hatje, Ariane Knuth, Angela Schwarz und Andrea Ziegler – danke ich an dieser Stelle für die Gastfreundschaft beim „Beneke-Workshop“ am 19./20. März 2004.

²⁰ Der Mensch, so Cassirer, „kann sein Leben nicht leben, ohne es zum Ausdruck zu bringen“. Ernst Cassirer, Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Übers. von Reinhard Kaiser. Frankfurt a. M. 1990, S. 339. Zum *animal symbolicum* vgl. ebd., S. 51.

²¹ Vgl. Tilmann Habermas, Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung. Frankfurt a. M. 1999, S. 264.

²² Ebd., S. 266.

²³ Zu diesem Begriff der „Korrespondenz“ vgl. Martin Seel, Ästhetik des Erscheinens. München/Wien 2000, S. 15–155. Zu den zentralen Begriffen der Erfahrung und Erwartung vgl. grundlegend Reinhart Koselleck, „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ – zwei historische Kategorien. In: Ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a. M. 1979, S. 349–375.

ten, die erst durch Reorganisation, Assoziation und Synthese zu neuer Erinnerung werden konnten.²⁴

Leserinnen und Leser dieses Tagebuchs sollten bedenken, dass „Funktionsgedächtnis“ und „Speichergedächtnis“ nicht strikt voneinander getrennt werden sollten, sondern aufeinander bezogene Modi von „Erinnerung“ sind, die wie in einem System kommunizierender Röhren funktionieren.²⁵

Darüber hinaus nutzte Beneke sein Tagebuch auch als ein Archiv metonymischer Dinge, das heißt, er sammelte darin Souvenirs und Andenken, die als Dinge Erinnerungen in sich trugen und auf Geschichten verwiesen. Als persönliche Erinnerungsobjekte gezielt zum Zweck des Andenkens gesammelt, waren solche metonymischen Souvenirs im Vergleich zu schrift- oder bildlichen Erinnerungsträgern bedeutungsöffener und eigneten sich zugleich besser, Gefühle zu bewahren und zu reanimieren.²⁶ Die vier abgeschnittenen und symbolträchtig ineinander verschlungenen Haarlocken der bürgerlichen Kleinfamilie Ferdinand Benekes²⁷ sind ein besonders gutes Beispiel für das Sammeln und Aufbewahren solcher metonymischer Dinge (Abb.1). Schließlich waren Haarandenken im Zeitalter der Empfindsamkeit

²⁴ Vgl. dazu Ernst Cassirers Definition von Erinnerung als „symbolisches Gedächtnis“: „Für den Menschen ist die Erinnerung nicht einfache Rückkehr zu einem Ereignis, das schwache Bild oder der Abglanz früherer Eindrücke. Sie ist keine bloße Wiederholung, sondern eine Wiedergeburt der Vergangenheit; sie ist verbunden mit einem schöpferischen, konstruktiven Prozeß. Es genügt nicht, isolierte Daten aus vergangener Erfahrung herauszugreifen; wir müssen sie wirklich *erinnern*, neu zusammenstellen, organisieren und synthetisieren und sie zu einem Gedanken verdichten.“ E. Cassirer, Versuch (Anm. 20), S. 85f. Eine ausführlichere Darlegung seines Verständnisses von „Gedächtnis“ und „Erinnerung“ bietet Cassirer in seiner Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis (Hamburger Ausgabe, Bd. 13, hg. von Birgit Recki). Darmstadt 2002, S. 183–217.

²⁵ Zur Unterscheidung zwischen „Funktionsgedächtnis“ und „Speichergedächtnis“ vgl. Aleida Assmann, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München 1999, S. 130–145, insbesondere S. 134–136.

²⁶ Vgl. dazu T. Habermas, Objekte (Anm. 21), S. 291–302. Siehe außerdem Günter Oesterle, Souvenir und Andenken. In: Der Souvenir. Erinnerung in Dingen von der Reliquie zum Andenken. Hg. vom Museum für Angewandte Kunst Frankfurt. Frankfurt a. M. 2006, S. 16–45.

²⁷ Mein aufrichtiger Dank gilt an dieser Stelle Frank Hatje und dem Team der Beneke-Edition für ihre Offenheit, mir einen Einblick in ihre Fotosammlung gewährt zu haben.

als eines der besonders komplexen Erinnerungsmedien zum Ausdruck von zwischenmenschlicher Intimität und Verbundenheit in Mode gekommen.²⁸

Im Folgenden wird versucht, Benekes Tagebuchnotizen aus seinem Alltag als Armenpfleger mit seinen religiös inspirierten Reflexionen darüber zu vergleichen, also gleichsam Speicher- und Funktionsgedächtnis gegeneinander Korrektur zu lesen, um Einblicke in die Spannungen zwischen Ideal und Wirklichkeit seines Handelns zu gewinnen. Zeitlich beschränkt sich diese erste Annäherung auf die zwanziger und frühen dreißiger Jahre, in denen Beneke nach sechsjähriger Pause zum zweiten Mal als ehrenamtlicher Armenpfleger in die Dienste der Armenanstalt trat und dieses persönliche Engagement nunmehr in erster Linie religiös aus der Sicht des erweckten Individuums deutete.²⁹ So heißt es anlässlich seines Wiedereintritts in die

²⁸ Vgl. dazu Christiane Holm, *Intime Erinnerungsgeflechte. Memorialschmuck aus Haaren um 1800*. In: *Kritische Berichte* 32. 2004, S. 29–41; Gisela Zick, *Gedenke mein. Freundschafts- und Memorialschmuck 1770–1870*. Dortmund 1980. Zur Praxis der Erinnerung im Zeitalter der Empfindsamkeit vgl. außerdem Anna Ananieva, Christiane Holm, *Die Neuformulierung des Andenkens seit der Empfindsamkeit*. In: *Der Souvenir* (Anm. 26), S. 156–187.

²⁹ Beneke trat 1798 zum ersten Mal als ehrenamtlicher Armenpfleger in die Armenanstalt ein und verließ diese zunächst 1816, als er als Oberaltensekretär einen der einflussreichsten politischen Führungsposten in Hamburg übernahm. Über die Motive und die Praxis dieses ersten Engagements fehlen mir genauere Quellenkenntnisse, so dass die folgende Überlegung lediglich als Vermutung verstanden werden darf. Vgl. jetzt aber die gute Darstellung bei Frank Hatje, *Zwischen Republik und Karitas. Karitative Ehrenamtlichkeit im Hamburg des 18. und 19. Jahrhunderts*. In: *Westfälische Forschungen* 55. 2005, S. 239–266, hier S. 250–259. Allgemein bekannt ist, dass die Armenfürsorgereform von 1788 viele neue und neuartige Ehrenämter schuf, die auch solchen Bürgern offen standen, die als Zugewanderte oder als soziale Aufsteiger kaum Zugang zu den traditionellen Ehrenämtern in Hamburg gehabt hatten. Vgl. dazu Frank Hatje, *Ehrenamt und „Gemeinnützigkeit“ zwischen Familientradition und Geselligkeit (Hamburg 1740–1840)*. In: Anja Victorine Hartmann, Malgorzata Morawiec, Peter Voss (Hg.), *Eliten um 1800. Erfahrungshorizonte, Verhaltensweisen, Handlungsmöglichkeiten*. Mainz 2000, S. 201–229, hier S. 215–218. Siehe außerdem M. Lindemann, *Patriots* (Anm. 13). Als Beneke als Pfleger in die Dienste der Armenanstalt trat, war er ein alleinstehender, ehrgeiziger, akademisch ausgebildeter, kunstinteressierter und der Empfindsamkeit verschriebener junger Mann, der erst seit zwei Jahren als Advokat in Hamburg arbeitete, beruflich und gesellschaftlich noch keineswegs etabliert und zudem finanziell belastet durch den wirtschaftlichen Ruin seines Vaters. Vgl. dazu Anne-Charlott Trepp, *Anders als sein „Geschlechtscharakter“*. *Der bürgerliche Mann um 1800*, Ferdinand Beneke (1774–1848). In: *Historische Anthropologie* 4. 1996, S. 57–77. Mit anderen Worten: Ferdinand Beneke könnte vom alteingesessenen Honoratiorenbürgertum durchaus als ein zugewandertes Bildungsparvenü aus einer „Armeteufler-Familie“ wahrgenommen worden sein, der narzisstisch

Armenanstalt in seinem Tagebucheintrag vom 26. April 1822: *Länger aber konnte ichs aber nicht übers Herz bringen in diesem Teile des Weinbergs des Herrn zu fehlen, u. ich fühlte mich von Ihm dazu getrieben; man fand im Collegio seltsam (u. Beispiellos), dass ein ehemaliger Vorsteher wieder Pfleger werden wolle; eigentlich ist es aber zu verwundern, dass das nicht oft geschieht. Nun Gott hilf mir, u. lasse mich recht oft sein Werkzeug seyn!*³⁰

Die Vorgeschichte dieser sehr bewussten und demonstrativen Entscheidung begann im Februar 1821, als der innerkirchliche Machtkampf zwischen dem theologischen Rationalismus und der Erweckungsbewegung in Hamburg im sogenannten „Religionsstreit“ zwischen den Protagonisten Hermann Rentzel, Johannes Gurlitt und Johann Wilhelm Rautenberg eskalierte.³¹ Zutiefst beunruhigt hat Beneke diese öffentlichen Auseinandersetzungen minutiös dokumentiert und streng parteiisch kommentiert.³² Obwohl in der Öffentlichkeit zurückhaltender als Senator Martin Hieronymus

verletztbar zwischen gesellschaftlicher Einbindung und individueller Selbstverwirklichung schwankte. (Der Begriff der „Armeteufel-Familie“ wird von Otto Beneke in seinem Tagebuch als Äußerung des Senators Georg Christian Lorenz Meyer kolportiert. Zitiert nach Anne-Charlott Trepp, *Sanfte Männlichkeit und selbständige Weiblichkeit. Frauen und Männer im Hamburger Bürgertum zwischen 1770 und 1840*. Göttingen 1996, S. 154. Ferdinand Benekes Sohn Otto, geb. 5.10.1812, gest. 9.2.1891, war seit 1840 Mitarbeiter am Hamburger Stadtarchiv und wurde 1863 zum Senatssekretär und Archivar ernannt.) Bei dieser doch sehr ungleichmäßigen Verteilung kulturellen, ökonomischen und sozialen Kapitals liegt der Verdacht zumindest nahe, dass die Übernahme des Ehrenamtes nicht nur reine Herzensangelegenheit für Beneke war, sondern vielleicht auch als Teil einer bewussten Integrationsstrategie gedeutet werden könnte.

³⁰ Beneke, Tagebucheintrag vom 26.4.1822. In: Staatsarchiv Hamburg (StA Hbg.), Familienarchiv Beneke, C 2 Mappe 21.

³¹ Am 1. Februar 1821 veröffentlichten die „Wöchentlichen Nachrichten“ einen Artikel Hermann Rentzels, der gegen die Arbeit der „Niedersächsischen Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erbauungsschriften“ und des „Friedensboten“ polemisierte. Zwei Wochen später protestierten Rautenberg und andere Pastoren in derselben Zeitung gegen Rentzels Angriffe. Vgl. dazu *Wöchentliche Nachrichten*, Nr. 28 vom 1.2.1821 und Nr. 39 vom 14.2.1821. Vgl. außerdem Hartwig Harms, *Hamburg und die Mission zu Beginn des 19. Jahrhunderts*. Kirchlichmissionarische Vereine 1814–1836. Hamburg 1973 sowie S. Pielhoff, *Paternalismus* (Anm. 13), S. 147–154.

³² Vgl. dazu seine Tagebucheinträge des Jahres 1821 vom 22.2., 19.4., 24.4., 10.5., 23.5., 29.6., 30.6. sowie einen Brief von Martin Hieronymus Hudtwalcker an Beneke vom 18.3.1821 (dokumentiert als Beilage Nr. 9 zum Tagebuch). In: StA Hbg., Familienarchiv Beneke, C 2 Mappe 20. Siehe außerdem StA Hbg., Familienarchiv Beneke, C 18.

Hudtwalcker, teilte er ohne Zweifel dessen Krisendiagnose, dass der rationalistische Religionsunterricht entschieden Schuld sei an einer zunehmend entkirchlichten und stattdessen materialistischen Lebensorientierung in allen Schichten der Gesellschaft.³³

Entsprechend sensibilisiert war Beneke, als er einen öffentlichen Appell seines Polizeiherrn Amandus Augustus Abendroth in den „Wöchentlichen Nachrichten“ vom 12. Januar 1822 lesen musste.³⁴ In dieser „Bitte an Hamburgs Bewohner“ wurde dazu aufgerufen, Bettler nicht länger privat durch Geldalmosen zu unterstützen oder gar vor Maßnahmen der städtischen Behörden zu schützen. Stattdessen dachte Abendroth an ein ordnungspolitisches Tauschgeschäft: Die Bevölkerung sollte ihre „Wohltätigkeit“ darauf beschränken, den „kompetenten Behörden“ durch Spenden und Anzeigen zu helfen; als Gegengabe für Geld und Denunziation wurde Sicherheit auf der Straße versprochen. Nachdem Beneke diese Mischung aus Ermahnung und Belehrung gelesen hatte, muss er offensichtlich alarmiert gewesen sein. Jedenfalls reagierte er mit einer öffentlichen Stellungnahme in derselben Zeitung und gab zu Bedenken, dass der Zweck der Armenanstalt *nicht in der Reinigung der Gassen von Bettlern, sondern in vollständigerer Ausübung der Menschenliebe* bestehe.³⁵ Offensichtlich fühlte sich Beneke durch Abendroths Ermahnung auch persönlich angesprochen. Denn tatsächlich lässt sich aus seiner privaten Kassenführung seit Februar 1816 rekonstruieren,³⁶ dass er einen kleinen Teil seines persönlichen Taschengeldes für Almosen

³³ Vgl. dazu beispielsweise den dritten Entwurf eines Schreibens Hudtwalckers an den Senat vom Mai 1821. In: StA Hbg., Familienarchiv Beneke, C 18. Dort heißt es beispielhaft für solche Krisentiraden: *Sehen wir die Folgen der [...] Auflösung der sichtbaren Kirche etwa nicht in einem größeren Kreise des Lebens hier und anderswo vor Augen? Ist die Emanzipierung der vollendeten Selbstsucht in schnöder Verachtung alles Höheren und Beschränkenden und in unerschütterlichem Trachten nach allen und jeden sinnlichen Lebensgenüssen, und damit dünnkelvolles und liebloses Vertrauen auf eigene Weisheit, und ein alle Häuslichkeit untergrabender Luxus (mit seinem Gefolge von Armut, von äußerem und inneren Elende) je in diesem furchtbaren Grade durch alle Klassen verbreitet gewesen?*

³⁴ Vgl. Wöchentliche Nachrichten Nr. 11 vom 12. Januar 1822.

³⁵ Vgl. dazu den Entwurf eines Artikels, den Beneke Ende Januar in den „Wöchentlichen Nachrichten“ veröffentlichte. Ferdinand Beneke hat diesen Entwurf als Beilage 10 seinem Tagbuch von 1822 beigefügt. Vgl. StA Hbg., Familienarchiv Beneke, C 2 Mappe 21 (im Folgenden zitiert als: F. Beneke, Bitte um Beruhigung).

³⁶ Benekes Rechnungsführung findet sich in StA Hbg., Familienarchiv Beneke, C 4.

reservierte. Dies ist umso bemerkenswerter, weil er als langjähriger Armenpfleger mit Sicherheit wusste, dass sein Verständnis für das affektgeleitete Geben von Geldalmosen gegen alle zeitgenössischen Lehren der Demoralisierungsprävention verstieß. Dennoch scheint er kein wirklich schlechtes Gewissen deswegen gehabt zu haben. Im Gegenteil, Beneke wollte seinen eigenen Augen trauen, wenn er bettelnden Armen auf der Straße begegnete, er wollte dem persönlichen Anblick seines Vis-à-vis Glauben schenken dürfen und das Gefühl spontanen Mitleids als Chance zur emotional-religiösen Selbstreflexion verstanden wissen: *Wer könnte es [...] übers Herz bringen, zerlumpten, abgezehrten Muttergestalten mit halbnackten Kindern auf dem Arme eine kleine Gabe abzuschlagen? oder dem Greise, dessen gänzliche Erwerbsunfähigkeit in die Augen fällt, eine kleine Erquickung? [...] oder dem Kranken in seiner letzten Schwindsuchtsperiode, die sein Ansehen verkündigt, eine Labung? [...] was soll denn aus uns selbst und unserer Entwicklung in Liebe und Wohltun werden, wenn wir uns alle eigne Wohltätigkeit dieser Art versagen und [...] statt dessen, ohne alle eigene Anschauung, [...] ohne lebendiges Mitempfinden und Mitsorgen, halbjährlich unseren Beytrag zu der Armen Anstalt geben, wie man eine Kontribution bezahlt?*³⁷ Gerade mit dieser letzten Frage verband Beneke eine Mahnung an Hamburgs Bürgereliten, die persönlichen und im moralischen Rechtsempfinden der Bevölkerung offensichtlich fest verankerten Gabentauschbeziehungen zwischen Almosenspendern und Almosenempfängern³⁸ nicht durch polizeiliche Maximen zu diskriminieren: *Wenn der Staat dem Armen das natürliche Recht, den Vermögenden um eine Gabe anzusprechen, nimmt, so übernimmt er auch die Pflicht des Ersatzes, widrigenfalls keine Grausamkeit mit dieser zu vergleichen wäre.*³⁹ Mit dieser grundsätzlichen Warnung vor einer ungewollten und unausgesprochenen Anerkennung staatlicher Versorgungspflichten zielte Beneke auf eine unter Hamburgs politischer Elite lagerübergreifend verbreiteten Sorge, dass das in der Aufklärungszeit entwickelte Bürgerideal eines im Patriotismus fundierten Gemeinsinns an Glaubwürdigkeit in der Bevölkerung verlöre, falls immer

³⁷ F. Beneke, Bitte um Beruhigung.

³⁸ Bezeichnenderweise wird das Almosen in der Religionssoziologie Max Webers als „universeller und primärer Bestandteil auch aller ethischen Religiosität“ definiert. Vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. rev. Aufl., Studienausgabe. Tübingen 1980, S. 351.

³⁹ F. Beneke, Bitte um Beruhigung.

mehr Bürger ihre Spendenroutine für die öffentlichen und halböffentlichen Institutionen der Armenfürsorge als faktische Armensteuer wahrnehmen müssten, also als de facto erzwungene Abgabe für anonyme Empfänger, anstatt sie – auf der Basis und als Folge *eigener* Anschauung und *persönlichen* Engagements – als freiwillige, regelmäßig wiederholbare und deshalb so symbolträchtige Akte der patriotischen Identifikation mit der Armenpflege zu deuten. Diese sozialkonservative Krisenwahrnehmung malte das Horrorszenario einer anonymen und egoistischen Klassengesellschaft an die Wand, in der der gewünschte paternalistische Konsens zwischen Arm und Reich ersetzt worden wäre durch Steuerzahler-Mentalität auf der einen und Versorgungsansprüche auf der anderen Seite.⁴⁰

Entsprechend hoch waren Benekes Ansprüche an die religiöse Brüderlichkeitsethik ehrenamtlicher Armenpfleger: Diese sollten *ein Herz voll Liebe* für ihre Armen haben und deren Bedürftigkeit und Charakter ganz individuell und ohne allen bürokratischen *Mechanismus* beurteilen.⁴¹ Als Resultat primär religiöser Kontemplation war dieses Ideal dennoch keineswegs unpolitisch. Es implizierte vielmehr Benekes Kritik, dass die Armenpflege nach der Franzosenzeit nicht länger zu den wesentlichen Sphären ehrenamtlichen Engagements gehörte, in denen sich Hamburgs Bürgerelite persönlich zu profilieren hoffte.⁴² Zugleich aber hatte diese Krisenwahrnehmung auch eine persönliche Konsequenz für Beneke. Denn sein religiöses Selbstverständnis beinhaltete eine romantische Sehnsucht nach Kohärenz von Denken, Fühlen und Handeln, mit anderen Worten: Es forderte praktische Analogien im aktiven Leben.⁴³ So gesehen wollte er sich selbst und anderen mit seiner Rückkehr an die Basis der ehrenamtlichen Armenpflege demonstrieren, dass er im Einklang mit seinen Idealen handle und über ho-

⁴⁰ Zu diesen Ängsten in Hamburgs Großbürgertum vgl. S. Pielhoff, *Paternalismus* (Anm. 13), S. 105–110 und 135.

⁴¹ F. Beneke, *Bitte um Beruhigung*. Den Begriff des Armenpflegers definiert er dort folgendermaßen: „Pfleger, das Wort ist treffend, es schließt allen Mechanismus aus, und trägt ein Herz voll Liebe in sich.“

⁴² Vgl. F. Hatje, *Ehrenamt* (Anm. 29), S. 225.

⁴³ Zur Verbindung von religiöser Kontemplation und missionarischer Aktivität als Mittel zur Selbstbestätigung oder zur Kompensation religiöser Selbstzweifel vgl. zuvor schon Benekes Engagement in der „Hamburgisch-Altonaischen Bibelgesellschaft“ von 1814 und seine Reflexion darüber in der Jahresübersicht seines Tagebuches für 1815. In: StA Hbg., *Familienarchiv Beneke*, C 2 Mappe 16. Siehe dazu auch S. Pielhoff, *Paternalismus* (Anm. 13), S. 146f.

noratiorenbürgerliche Prestigebedürfnisse erhaben sei, wohl wissend, dass seine Entscheidung nicht nur im Armenkollegium als ungewöhnlicher und vielleicht sogar provokativer Schritt empfunden werden musste. Dass sich Beneke als etabliertes Mitglied der politischen Elite gerade nicht statusadäquat im *cursus honorum* verhielt, dürfte von ihm insofern auch als symbolischer Protest gegen patriotisch-paternalistische Glaubwürdigkeitsdefizite kalkuliert worden sein.

Wie aber stand es mit Benekes eigener Glaubwürdigkeit als ehrenamtlicher Armenpfleger zwischen 1822 und 1832? Schließlich war ein „liebevoller“, individualisierender und missionarisch ambitionierter Umgang mit den Armen wesentlich zeitintensiver als routinierte und „mechanische“ Bedürftigkeitsprüfungen. Beneke selbst hat seinen praktischen Alltag als Armenpfleger und die Qualität seines Engagements in seinem Tagebuch in erster Linie als Zeitproblem reflektiert. Kaum hatte er den ersten Gang durch sein neues Armenquartier mit beinahe 80 eingezeichneten Familien hinter sich gebracht, klagte er über Überlastung und Zeitmangel. Schon am 2. Mai 1822 schrieb er beispielsweise kleinlaut: *Meine Armen nehmen mir allzu viel Zeit.*⁴⁴ Und im Juli desselben Jahres beschwerte er sich über *fast unerträgliche Störungen* durch Besucher, deren Zahl jetzt durch die Armen sehr vermehrt sei.⁴⁵ Neben seinem fortgeschrittenen Alter⁴⁶ ist Zeitmangel als Folge beruflicher Überlastung der eigentliche Grund, sein Armenpflegeramt im September 1832 endgültig aufzugeben und zwiespältig zu resümieren: *über dreißig Jahre habe ich dieser Anstalt gedient, aber nie so schlecht, als seit ein paar Jahren, wo ich aus Mangel an Zeit nur selten zu Armenbesuchen gelange. Ich*

⁴⁴ Beneke, Tagebucheintrag vom 2.5.1822, In: StA Hbg., Familienarchiv Beneke, C 2 Mappe 21.

⁴⁵ Beneke, Tagebucheintrag vom 16.7.1822. In: StA Hbg., Familienarchiv Beneke, C 2 Mappe 21.

⁴⁶ Immerhin war Beneke 58 Jahre alt, als er sein Armenpflegeramt abgab. In seinem Tagebucheintrag vom 20.9.1832 heißt es dazu bezeichnenderweise: *Dann kam Et. Mönckeberg u. ich übergab ihm mein Armenquartier; er hat junge Beine für die Saat und Kellertreppen, – meine Armen werden also bei dem Tausch gewinnen, das ist mein einziger Trost.* In: StA Hbg., Familienarchiv Beneke, C 2 Mappe 24. Zwischen Januar und September lassen sich nur neun Tagebucheinträge zu „Armensachen“ finden, darunter zwei Besuche im Hospital zum Heiligen Geist, für das Beneke nicht als Armenpfleger, sondern als Oberaltensekretär zuständig war und bezahlt wurde. Vgl. dazu Frank Hatje: „Gott zu Ehren, der Armut zum Besten“. Hospital zum Heiligen Geist und Marien-Magdalenen-Kloster in der Geschichte Hamburgs vom Mittelalter bis in die Gegenwart. Hamburg 2002, S. 279 sowie zur patriarchalen Rolle der Oberalten S. 353–358 und 577–579.

*werde nun eine große Last los, aber ich werde bald sehen, dass sie eine liebe Last gewesen. Ist es auch gewiß nach Gottes willen, dass ich sie von mir thue? Nun, ich handle wenigstens im guten Glauben daran.*⁴⁷

Letztlich waren es somit doch der Beruf und das politische Amt, die Beneke als bürgerlichen Mann zwangen, seine religiös gedeutete Berufung zum Armenpflegeramt aufzugeben.⁴⁸ Obwohl der Beruf für Beneke sicher nie zum alleinigen Richtmaß seines Lebens wurde, sollte dessen Bedeutung für die männliche Identitätsstiftung und die Geschlechterdifferenz im Bürgertum daher nicht unterschätzt werden.⁴⁹ Als zeitgenössische Zeugin dieser Sichtweise ließe sich Amalie Sieveking anführen, die nach jahrzehntelangen Erfahrungen im wohltätigen Arbeitsalltag bezweifelte, ob die im Beruf stark eingebundenen Männer der bürgerlichen Eliten allein schon zeitlich in der Lage waren, ihr Herz voll Menschenliebe auszuschütten: *Ich kann nicht umhin, immer wieder darauf zurückzukommen, wie viel mehr Zeit zu unserer Wirksamkeit gehört, als wir meistens darauf verwenden wollen – und nun gar die Männer! Wann haben die Zeit?*⁵⁰

Beneke selbst fühlte diesen geschlechtsspezifischen Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit seines ehrenamtlichen Engagements und kompensierte ihn beruflich in seiner Machtposition als Oberaltensekretär durch starke Einflussnahme auf den Prozess der politischen Entscheidungsfindung in Armenfürsorgefragen.⁵¹ Darüber hinaus trat er privat

⁴⁷ Beneke, Tagebucheintrag vom 20.9.1832. In: StA Hbg., Familienarchiv Beneke, C 2 Mappe 24.

⁴⁸ Vgl. dazu auch die entsprechende Stelle in Benekes Jahresübersicht im Tagebuch für das Jahr 1832, wo es heißt: Aber die Rathaus Arbeiten haben noch zugenommen, und ich müsste ihnen erliegen, hätte ich mir nicht einigermaßen durch das Aufgeben meiner Armenpflege geholfen, welches nun aber eine Lücke in der Wirksamkeit zur Folge hat, die ich schmerzlich empfinde.

⁴⁹ Zur Bedeutung des Berufs für die männliche Identität vgl. die kontroversen Darstellungen von Anne-Charlott Trepp und Ute Frevert: Ute Frevert, Geschlechter-Identitäten im deutschen Bürgertum des 19. Jahrhunderts. In: Aleida Assmann, Heidrum Friese (Hg.), Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität, Frankfurt a. M. ²1998, S. 181–216, hier insbesondere S. 190f.; A.-C. Trepp, Sanfte Männlichkeit (Anm. 29), S. 211–238. Siehe außerdem, allerdings für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts, Gunilla-Friederike Budde, Auf dem Weg ins Bürgerleben Kindheit und Erziehung in deutschen und englischen Bürgerfamilien 1840–1914 Göttingen 1994, S. 159–162.

⁵⁰ Amalie Sieveking, Vorwort. In: [Emma Poel, Sophie Wattenbach], Arbeit der Frauen in Vereinen für Armen- und Krankenpflege. Ein Briefwechsel zweier Freundinnen. Berlin 1854, S. 78f.

⁵¹ Das beste Beispiel hierfür ist der Widerstand der Oberalten gegen Pläne im Senat, die Finanzierung der Armenanstalt Anfang der dreißiger Jahre durch die Festlegung eines maximalen Fi-

umso pragmatischer für Kooperationen zwischen Männern und Frauen und zwischen städtischen und privaten Initiativen ein und notierte sich knapp sieben Wochen nach seinem Rücktritt vom Armenpflegeramt mit großer religiöser und familiärer Sympathie über den neu gegründeten Armen- und Krankenpflegeverein Amalie Sievekings: *Solch eine Mitwirkung von würdigen verständigen Frauen habe ich mir oft bei meiner Armenpflege gewünscht. Karoline ist diesem Verein beigetreten, den ich den der barmherzigen Schwestern nenne.*⁵²

Resümee

Dieses vermittelnde Plädoyer für bessere Partnerschaften zwischen ehrenamtlicher Armenpflege und privatwohltätigen Initiativen, das Beneke bereits 1822 hatte durchblicken lassen, ist nicht zuletzt deshalb bemerkenswert, weil es (1.) das patriotische Einheitsideal der bürgerlichen Identifikation mit der Armenanstalt durch eine Dyade zwischen öffentlicher Armenfürsorge und privater Wohltätigkeit ersetzen wollte und auf diese Weise (2.) dem nach 1815 einsetzenden Prozess der innerbürgerlichen Differenzierung in Armenfürsorgefragen vergleichsweise früh Rechnung zu tragen versuchte.

Auch in dieser Hinsicht kann Beneke als gutes Beispiel dafür dienen, dass es in Hamburg schon in der Restaurationszeit zu innerbürgerlichen Differenzen in Armenfürsorgefragen kam, die dann Anfang der dreißiger Jahre im Streit um die städtische Armenfürsorge eskalierten. Untrennbar mit dieser sozialpolitischen Auseinandersetzung verbunden war die theologische und religiöse Kontroverse zwischen „Erweckten“ und „Rationalis-

xums für den städtischen Zuschuss zu reformieren. Die Argumentationslinie der Oberalten glich hier fast wörtlich den von Beneke gegen Abendroth vorgebrachten Argumenten von 1822. Vgl. dazu F. Beneke, Bitte um Beruhigung, mit dem Beschluss des Oberaltenkollegiums vom 18.8.1830 als Antwort auf das Senatsprotokoll vom 4.8.1830. In: StA Hbg., Senat, CI. VII Lit. Qa No. 3 Vol. 12 Fasc. 47. Siehe außerdem Pielhoff, S. Paternalismus (Anm. 13), S. 97–100.

⁵² Beneke, Tagebucheintrag vom 6. November 1832. In: StA Hbg., Familienarchiv Beneke, C 2 Mappe 24. Zum Gemeinsamkeit stiftenden Interesse an der Armenfürsorge bei Ferdinand Beneke und seiner Verlobten Karoline von Axen vgl. A.-C. Trepp, Sanfte Männlichkeit (Anm. 29), S. 280.

ten“ im Hamburger Bürgertum. Im vormärzlichen Hamburg waren bürger-tumskritische Töne am ehesten aus den Reihen der neupietistischen Erweckungsbewegung zu hören. Religiös „erweckte“ Bürger wie Ferdinand Beneke, die ihre persönliche Lebensführung einer strengen Frömmigkeitsinspektion und einer disziplinierten Überwachung alltäglicher religiöser Praxis unterzogen, schöpften aus dieser persönlichen Selbstkontrolle die Legitimation, „materialistische Genusssucht“ und sittlichen Verfall in der hamburgischen Gesellschaft zu kritisieren und über Entkirchlichung und religiöse Krise im Leben der Unterschichten *und* des Bürgertums zu klagen. Mit einem Janusgesicht blickten diese bürgerlichen Sittenreformer der Erweckungsbewegung nicht nur auf die Bedrohung durch den Pauperismus, sondern betrachteten mit großer Sorge und Enttäuschung, dass die Lebensführung der bürgerlichen Eliten ihren neupietistischen Ansprüchen kaum mehr genügte. Trotz aller Diskrepanzen zwischen Anspruch und Wirklichkeit seiner Armenpflegepraxis verstand Beneke seine ungewöhnliche Rückkehr an die Basis der ehrenamtlichen Armenpflege daher letztlich als eine persönliche Demonstration für die kulturelle Reproduktion christlich-paternalistischer Verhaltensmuster im Bürgertum.

Vielleicht ist Ferdinand Benekes Tagebuch so gesehen auch ein gutes Beispiel dafür, dass Menschen in allen ihren Widersprüchen und ihrem Leid über verpasste Chancen und nicht realisierte Potentiale fähig sind, durch kreative Idealisierung (zum Beispiel während des Schreibprozesses) eine in sich stimmige Ganzheit zu imaginieren, die in Wirklichkeit wohl nie gegeben ist.⁵³

⁵³ Vgl. dazu H. Joas (Anm. 1), S. 180f.

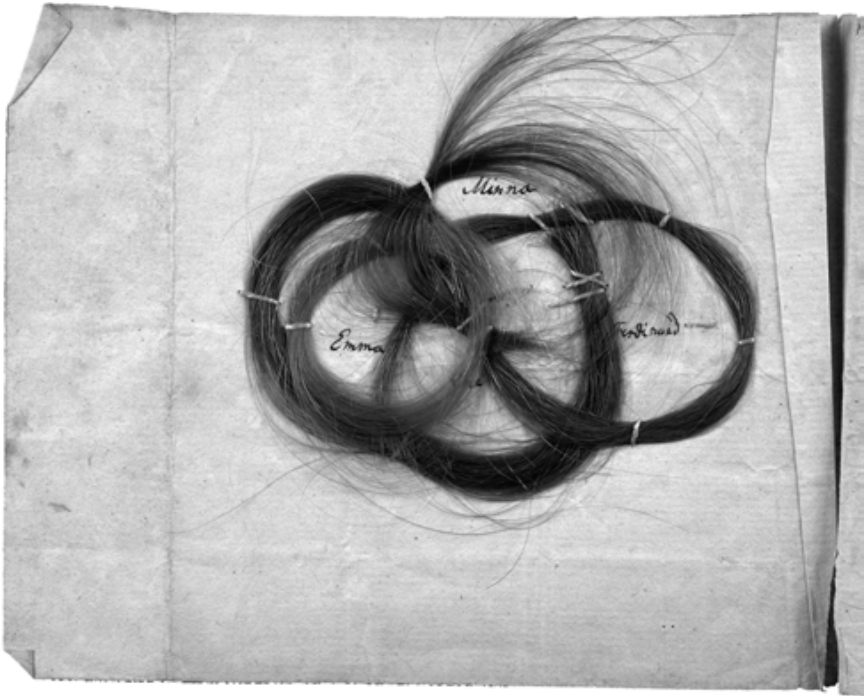


Abb.: Haarlocken der Familie Ferdinand Benekes

Johannes Andreas Rehhoff – Nordelbier des 19. Jahrhunderts

Klaus Lemke-Paetznick

Jubilar in einer neuen Heimat

Als ich mein Amt antrat, kam mir kein Gedanke daran, daß ich die Hälfte meiner nun bald 50jährigen Amtszeit hier verleben werde. Als schon alternder Mann kam ich an und fühlte mich wie ein gebrochener Mann, mir war zu Mute, wie es einem Seemann sein mag, der auf hoher See das Steuer verloren, und den die letzte Woge noch in den Hafen trägt! Als solchen Hafen habe ich Hamburg begrüßt:¹ Dankbarkeit und Würdigung der ihn aufnehmenden Stadt spiegeln sich in dieser Äußerung des Hamburger Seniors Johannes Andreas Rehhoff, der auf ein Vierteljahrhundert seines geistlichen Wirkens in der Elbestadt zurückblickt, nachdem die Auswirkungen des Jahres 1848 ihn seiner nordschleswigschen Heimat beraubt hatten. Das Ende der Erhebung der beiden zum dänischen Gesamtstaat gehörenden Herzogtümer Schleswig und Holstein gegen den dänischen König hatte einem knappen Viertel aller im Herzogtum Schleswig tätigen Geistlichen die Entlassung aus dem Amt gebracht.²

¹ Johannes Andreas Rehhoff am 8. Oktober 1876 bei der Feier seiner 25-jährigen Amtsführung als Hauptpastor zu St. Michaelis und seiner 50-jährigen als Diener des göttlichen Wortes in seiner Predigt über Röm 7,18–25, zit. n. Karl Reimers, Aus vergangenen Tagen unserer Gemeinde, in: Festschrift zur Einweihung der neuerstandenen Großen St. Michaelis-Kirche am 19. Oktober 1912, hg. vom Pfarramt, Hamburg 1912, S. 92–119, hier: S. 115.

² Dieser Ansatz ergibt sich in Auswertung des Verzeichnisses, das J.H. Weiland, Die Geistlichkeit Schleswig-Holsteins während der Erhebung, in: Beiträge und Mitteilungen des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte, II. Reihe. 3. Heft, Kiel 1898, S. 1–94, hier S. 90–94, mitteilt; zugrunde liegt ein Bestand von maximal 419 besetzten Pfarrstellen im Herzogtum

Die über die schleswigschen Pastoren durch die siegreichen Dänen verhängte Entlassungswelle hatte nicht zuletzt Rehhoff als kirchenleitendem Geistlichen Nordschleswigs seine Ämter genommen.³ Von daher erklärt sich seine dankerfüllte Metaphorik, Hamburg habe geradezu einem Schiffbrüchigen im Jahre 1851 seine Aufnahme gewährt. Doch in die Dankbarkeit über die eigene Rettung mischt sich nun im Jahre 1876 in die Bilanzierung des beruflich Erlebten auch leichte Resignation, spricht Rehhoff doch von einem durchaus wahrnehmbaren Wandel der kirchlichen Gesinnung in den Hamburger Gemeinden. Röm 7,18–25 als in die eigene Gegenwart gesprochenes Wort des Paulus wertend, hält Rehhoff an seinem Jubiläumstag⁴ fest: *Wie der Apostel heute auf eine Vergangenheit zurückschaut, spreche ich mit ihm: Ich weiß, daß in mir wohnet nichts Gutes, und habe mit ihm gepredigt, daß wir Sünder vor Gott gerecht werden allein durch den Glauben! Mir ist dabei nicht unbekannt geblieben, daß solche Predigt dem Strom des Zeitgeistes entgegen ist, und mit welchem Namen sie benannt wird, aber auf Zeugnis der Schrift und des Bekenntnisses unserer lutherischen Kirche und nach eigener Erlebung bin ich bei dieser Weise geblieben und werde bleiben, so Gottes Gnade mich nicht verläßt, bis an meine Ende und spreche mit dem Apostel: Wehe mir, so ich ein ander Evangelium predigen wollte!*⁵ Von jeher sah Rehhoff die Aufgabe des Predigers darin,

Schleswig im Verhältnis zu 99 Amtsenthebungen. In die vakanten Pfarrstellen rückten zu nahezu 75 % in Dänemark geborene und dort ausgebildete Theologen, Weiland, a. a. O., S. 94.

³ Rehhoff trug während der schleswig-holsteinischen Erhebung dreifache Verantwortung als Apenrader Hauptpastor, Propst und als von der provisorischen Regierung eingesetzter interimistischer Superintendent für die dänisch sprechenden Gemeinden Nordschleswigs; vgl. hierzu das Circular: „Der evangelisch-lutherischen Kirche der Herzogtümer in allen ihren Gliedern, Vorstehern, Lehrern und Dienern sagen Gruß in dem Herrn die geistlichen Aufseher dieser Kirche. Schleswig, den 30sten April 1849. C.J. Herzbruch. Nielsen. Rehhoff“, Landesarchiv Schleswig (im Folgenden LAS) EIII 1158.

⁴ Die Bedeutung, die dem Jubiläum in der kirchlichen Öffentlichkeit Hamburgs beigemessen wurde, zeigt sich in der Festgabe des Nikolai-Pastors C.[arl] Mönckeberg, Luthers Lehre von der Kirche. Ein Wort des Friedens, Seiner Hochwürden Herrn Senior Dr. Johannes Andreas Rehhoff, am Tage der doppelten Jubelfeier, der silbernen, als Hauptpastor an St. Michaelis in Hamburg, der goldenen, als Diener des göttlichen Wortes, den 8. October 1876, dargebracht, Hamburg 1876; vgl. hier S. 3–68 die lutherisch akzentuierte ekklesiologische Reflexion. Auch „der Gemeinde-Vorstand d. Kirche St. Michaelis z. Hamburg, 7. Oct. 1876“ – so zu lesen auf der Rückseite der Münze, deren Vorderseite Rehhoffs Bildnis zeigt – ehrt den Hauptpastor und Senior anlässlich der Amtsjubelfeier durch Prägung und Ausbringung einer Bronzemedaille.

⁵ Rehhoff in seiner Jubiläumspredigt, zit. n. Reimers, a. a. O. (Anm. 1).

das, was die Heilige Schrift *in kurzen, aber treffenden Zügen anführt, als Bild zu entwerfen, das uns als Spiegel dienen soll, darin wir hineinschauen mit der Frage: Ist es auch mein eigenes Bild, was ich darin sehe?*⁶ Mit diesem Predigtansatz geht es darum, die Darstellungsgehalte aus Bibel und Bekenntnis als Gegenstände der christlichen Lehre zu innerlich nachvollziehbaren Geschehnissen im Predigtrezipienten werden zu lassen. Biblische Texte und christliches Bekenntnis werden im Vollzug der Predigt gegenwärtig, indem die Kanzelrede die allgemeinen menschlichen Erfahrungen als faktisch zeitlose integrale Bestandteile der christlichen Überlieferung aufgreift. Rehhoffs Einbeziehung der menschlichen Erfahrung unter Einbezug erweckungstheologischer Intentionen indiziert den Einfluss seines Berliner Lehrers August Neander;⁷ die fortwährende Betonung des *sola fide* – „allein durch den Glauben“ – zeigt den Hamburger Senior als Angehörigen der sich auf Claus Harms⁸ und den Schleiermacherschüler und -nachfolger August Detlev Christian Twesten⁹ zurückführenden kirchlichen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts. Der Auseinandersetzung mit eben jenen Hamburger Pastoren, die seit den 60er Jahren an Zahl zunehmend durchaus „ein anderes Evangelium“ predigten, galt Rehhoffs Wirken in den 70er Jahren. Im Jahre 1879 sollte dieser Kampf mit dem Rücktritt des 79-Jährigen vom Seniorat sein sicherlich auch altersbedingtes Ende finden.

⁶ Ders., *Achtzehn Predigten. Zehn über das Vater Unser und acht über das Gleichnis vom verlorenen Sohne*, Kiel 1850, S. 147, in einer Predigt über Lk 15,11–32.

⁷ Zu diesem: Justus Ludwig Jacobi, ADB Bd. 23, Leipzig 1886, S. 330–340; Nicolaus Heutger, BBKL Bd. VI, Herzberg 1993, Sp. 518–520. Oftmals zitiert: *Das Wort Neanders aus der Vorrede seiner Kirchengeschichte: Pectus est quod facit theologum*, das zum Schlagwort der so genannten „Pectoraltheologie“ wurde.

⁸ Zu diesem [Carsten Erich] Carstens, ADB Bd. 10, Leipzig 1879, S. 607–611; Claus Harms, *Ausgewählte Schriften und Predigten*, hg. von Peter Meinhold, Band I und II, Flensburg 1955; Johann Schmidt, SHBL Bd. 2, Neumünster 1971, S. 164–166; Friedrich Wilhelm Bautz, BBKL Bd. II, Hamm 1990, Sp. 540–543.

⁹ Zu diesem: Carsten Erich Carstens, ADB Bd. 39, Leipzig 1895, S. 30–34; Klaus-Gunther Weseling, BBKL Bd. XII, Herzberg 1997, Sp. 758–761.

Aktivist eines politischen Netzwerkes

Am 25. Mai 1851 wählt die St. Michaelis-Kirchengemeinde Dr. Johannes Andreas Rehhoff¹⁰ zum Hauptpastor in der Nachfolge des zunächst erkrankten, am 9. September des Jahres versterbenden Dr. August Jacob Rambach.¹¹ Noch Anfang 1933 urteilt die Hamburgische Kirchenzeitung aus Anlass des 50. Todestages Rehhoffs, dessen Berufung im Jahr 1851 sei „gewiss eine Sympathiekundgebung Hamburgs für Schleswig-Holstein, aber erst recht ein Gewinn für die hamburgische Kirche gewesen“.¹²

In der Tat verbirgt sich hinter Rehhoffs Wahl neben der persönlichen Würdigung auch eine Demonstration proschleswig-holsteinischer Gesinnung. Soeben ist ein drei Jahre währender Krieg der Schleswig-Holsteiner gegen Dänemark mit einer Niederlage zu Ende gegangen, die ganz Deutschland berührt.¹³ Zeitweise stand den beiden Herzogtümern Schleswig und Holstein ein aus zahlreichen deutschen Staaten entsandtes Heer gegen die dänische Armee zur Seite; auch Hamburg beteiligte sich durch

¹⁰ Zu Johannes Andreas Rehhoff: [Hans Friedrich] Neelsen, Dr. theol. Johannes Andreas Rehhoff, in: Monatsschrift für die evangelisch-lutherische Kirche im hamburgischen Staate, Heft 5. 1883, S. 149–158; ebd., ohne Verf.angabe, Reden, gehalten bei der Beerdigung des Senior D. Rehhoff, S. 158–170; E.C., Dr. J.A. Rehhoff, in: Schleswig-Holstein-Lauenburgisches Kirchen- und Schulblatt 5. 1883, S. 17f.; [Carsten Erich] Carstens, ADB Bd. 27, Leipzig 1888, S. 596f.; ders., Die Generalsuperintendenten der evangelisch-lutherischen Kirche in Schleswig-Holstein, in: Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinisch-Lauenburgische Geschichte 19. 1889, S. 3–11, hier S. 72–75; Otto Fr. Arends, Gejstligheden i Slesvig og Holsten Bd. II, København 1932, S. 188f.; Wilhelm Jensen, Hg., Die hamburgische Kirche und ihre Geistlichen seit der Reformation, Hamburg 1958, S. 162; Georg Daur, Andreas Rehhoff und Hermann Gossler – Senior und Bürgermeister der siebziger Jahre, in: 100 Jahre Trennung von Staat und Kirche in Hamburg, hg. vom Landeskirchenamt Hamburg, Hamburg o. J. [1970], S. 72–76; Lorenz Peter Wree, Johannes Andreas Rehhoff – ein nordschleswigscher Glaubenszeuge nach 1800, Schriften der Heimatkundlichen Arbeitsgemeinschaft für Nordschleswig Heft 56/57, Apenrade 1987/88; ders., SHBL 9, Neumünster 1991, S. 305–309.

¹¹ Zu diesem Wilhelm Jensen, a. a. O. (Anm. 10), S. 161.

¹² Hamburgische Kirchenzeitung vom 20. Januar 1933.

¹³ Vgl. Kapitel VII: „Revolutionäres Verhalten ohne revolutionäres Bewußtsein: Die ‚Unfreiheit des Landesherrn‘ als Legitimierung und Motivation der Erhebung gegen die Staatsgewalt“ meiner als Band 117 der AKG erschienenen Dissertation „Kirche in revolutionärer Zeit. Die Staatskirche in Schleswig und Holstein 1789 bis 1851“, hier S. 593–651.

Gestellung von Soldaten.¹⁴ Nur die Rücksicht auf außenpolitische Zwänge diktierte den allmählichen Rückzug dieser Alliierten, an dessen Endpunkt mit der gänzlichen Isolierung der Schleswig-Holsteiner deren militärische Niederlage und damit in der Folge dänische Repressalien unabweisbar wurden.

Seit dem Sommer 1827 hatte der am 28. August 1800 als Pastorensohn geborene Johannes Andreas Rehhoff als Archidiakonus in seiner Geburtsstadt Tondern gewirkt; zum 25. Juli 1837 war er zum Propsten in Apenrade und Lügumkloster berufen worden. In dieser Stellung ernannte ihn die nach dem 24. März 1848 tätige provisorische Regierung mit Wirkung vom 3. Juli jenes Jahres zum Superintendenten für den dänischsprechenden Teil Nordschleswigs.¹⁵ Anderthalb Jahre später wird Rehhoff von der unter Mitwirkung der auswärtigen Mächte in Flensburg installierten, für den Bereich des Herzogtums Schleswig zuständigen dänisch-preußisch-englischen Landesverwaltung entlassen. Er ist gezwungen, mit seiner Familie aus seinem Dienstort Apenrade zu fliehen. Vorerst wechselt Rehhoff nach Kiel und gibt hier eine Predigtsammlung heraus, deren finanziellen Ertrag er den vertriebenen nordschleswiger Geistlichen zuwendet.¹⁶ Kurz darauf ernennt ihn die für Holstein vorerst als Regierungsgewalt zuständige Statthalterschaft zum interimistischen Chef des Departements der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten.¹⁷ Mit dem Niedergang der schleswig-holsteinischen Erhebung nach der Schlacht von Idstedt verliert Rehhoff auch diese verantwortungsvolle Aufgabe. Für nahezu vier Monate bleibt er ohne amtliche Stellung, bis ihn zunächst am 25. Mai 1851 das Kirchencollegium der Hamburger St. Michaelis-Gemeinde zum Hauptpastor wählt, der Senat der Hansestadt diese Wahl 10 Tage später bestätigt und der Gewählte zum 7. Oktober des Jahres seine neue Aufgabe übernimmt.¹⁸ Dabei ist Rehhoff

¹⁴ Hierzu Gerd Stolz, Die schleswig-holsteinische Erhebung. Die nationale Auseinandersetzung in und um Schleswig-Holstein von 1848/51, mit einem Beitrag von Inge Adriansen, Husum 1996, S. 83.

¹⁵ LAS Abt. 51 Nr. 322 Nr. 2, hs. Schreiben der provisorischen Regierung in Rendsburg, Provisorische Verfügung betreffend die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten in dem dänisch redenden Theil des Herzogthums Schleswig.

¹⁶ Hierbei handelt es sich um die o. Anm. 6 genannten Predigten.

¹⁷ Damit war Rehhoff vom 29. Mai 1850 bis zum 1. Februar 1851 Kultusminister in Holstein.

¹⁸ [Carsten Erich] Carstens, ADB Bd. 27 (Anm. 10), S. 596.

für dieses Amt genau genommen die „zweite Wahl“. Der während der Erhebungszeit als Schleswiger Generalsuperintendent tätige Nicolai Johannes Ernst Nielsen¹⁹ führt in seiner 1880 in Oldenburg erschienenen Lebensbeschreibung aus: *Jetzt [Anfang 1851, L.-P.] wiederholte sich die Aufforderung aus Hamburger Kreisen, mich für die dortige Predigerstelle an der St. Michaeliskirche (die nachher Rehhoff erhalten hat) zur Wahl präsentiren zu lassen, und nun würde ich ohne Weiteres darauf eingegangen sein, wenn nicht gleichzeitig das Gerücht nach Kiel gedrungen wäre, der ländliche Theil der Gemeinde Eutin wolle den Großherzog²⁰ bitten, die [...] Stelle eines Superintendenten des Fürstenthums Lübeck²¹ mir zu verleihen. Da ich nun fürchtete, für den Platz an der Michaelis Gemeinde mit ihren 40.000 Seelen schwerlich der geeignete Mann zu sein, so hielt ich es jedenfalls für angemessen, mich in Eutin selbst zu erkundigen, ob jenes Gerücht wahr sei.*²² Nicht von ungefähr nimmt mit dem Großherzog die jüngste Linie des Hauses Gottorf den von den Dänen verfolgten ehemaligen Schleswiger Generalsuperintendenten auf,²³ steht sie doch traditionell in ausgeprägter dynastischer Konkurrenz zur ältesten, in Kopenhagen residierenden Linie. Es sind nach dem Ende der Erhebung Schleswig-Holsteins also auch politische Konstellationen verantwortlich für die Aufnahme von „Unterbringungsfällen“. Scheiden im Falle Hamburgs mit seiner jahrhundertealten republikanischen Tradition dynastisch motivierte Gründe für eine Übernahme der politisch Verfolgten in den Pfarrdienst aus, dürfte ein gewisser Respekt

¹⁹ Zu Nielsen Otto Fr. Arends, a. a. O. (Anm. 10), Band II, S. 109f.; Ulrich Rose, BBKL Bd. VI, Herzberg 1993, Sp. 732f.

²⁰ Gemeint ist der zwischen 1829 und 1853 regierende Großherzog Paul Friedrich August von Oldenburg.

²¹ Als Folge des Vertrages von Sarskoje Selo vom 1. Juni 1773 kamen die Grafschaften Oldenburg und Delmenhorst an den einer jüngeren Gottorfer Linie zugehörigen Fürstbischof Friedrich August von Lübeck, der bis dahin Eutin und einen Teil seines Umlandes beherrscht hatte. Die Verbindung des Lübecker Fürstbistums mit den Wesergrafschaften führte zum politischen Gebilde des Herzogtums Oldenburg. Hierzu Friedrich Wilhelm Schaer und Albrecht Eckhardt, Herzogtum und Großherzogtum Oldenburg im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus (1773–1847), in: Geschichte des Landes Oldenburg. Ein Handbuch, im Auftrag der Oldenburgischen Landschaft hg. von Albrecht Eckhardt in Zusammenarbeit mit Heinrich Schmidt, Oldenburg ⁴1993, S. 271–331.

²² Zit. n. Martin Herrmann, Hg., Andenken an Schleswig-Holstein. Nicolai Johannes Ernst Nielsen. Carl Gräf, Flensburg 1994, S. 78.

²³ Nielsen wurde zunächst Eutiner Superintendent und wechselte 1853 als Oberhofprediger nach Oldenburg.

für deren nicht dänische, sondern eben deutsche Gesinnung, mithin „Sympathie“, verantwortlich sein für Anfrage und Berufung. Infolge der Absage Nielsens erhält Rehhoff das Amt als Hauptpastor der Hamburger St. Michaeliskirche.

Seine Antrittspredigt²⁴ hält der neu Gewählte über den Paulustext 1 Kor 4,1–5, legt das neutestamentliche Wort in einer Erörterung über das eigene pastorale Selbstverständnis als *Christi Diener und Haushalter über Gottes Geheimnisse*²⁵ aus, gipfelnd in der in die Ansprache eingeflochtenen Zitierung von 2 Kor 5,20: *So sind wir Botschafter an Christus Statt*²⁶. Recht auffallend an der Predigtweise Rehhoffs sind die von ihm in die Predigt häufig implantierten Dialogteile: Zwiegespräche mit seinen Predigthörern – und mit Gott, den der neue Hauptpastor im Vollzug der Predigt und damit als Ansprechpartner derselben direkt um seinen Segen für sich selbst als neuen *Mitarbeiter der Hirten und Lehrer* in der Michaelisgemeinde bitten kann.²⁷ Fast noch auffälliger erscheint an der Antrittspredigt die recht intensiv ausgeführte Fürbitte für primär jene Souveräne, wie sie im hamburgischen Staat nun gerade nicht existieren – dafür jedoch nicht zuletzt in jenen Herzogtümern, die Rehhoff soeben als Verfolgter verlassen musste: *Segne mit dem Willen dir zu dienen, alle die du zur Herrschaft berufen hast, alle Könige und Fürsten, vornehmlich unsers deutschen Vaterlandes, daß sie sich zeigen mögen in ihrem Regiment als die von deinem Geiste Regierten – segne insonderheit die Väter unsrer Stadt, den Rath, unsre rechtmäßige Obrigkeit*,²⁸ *unter deren Schutz und Regiment du diese Stadt gestellet hast.*²⁹ Für den Kontext des Dienstantritts in

²⁴ Die Ansprache liegt gedruckt vor: Antritts-Predigt, am 7ten October 1851 gehalten von Johannes Andreas Rehhoff, Hamburg o. J.

²⁵ Ebd., S. 9–16.

²⁶ Ebd., S. 11.

²⁷ Ebd., S. 16.

²⁸ Zu den von Rehhoff hier angesprochenen obrigkeitlichen Strukturen vgl. Hans Georg Bergemann, *Staat und Kirche in Hamburg während des 19. Jahrhunderts* (Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs 1), Hamburg 1958, S. 14–46; die zentrale Regierungsgewalt wurde ausgeübt vom Rat als der eigentlichen Stadtregierung. Diese setzte sich zusammen aus Angehörigen der Großkaufmannschaft. Seit dem Jahre 1529 stand dem Rat die „Bürgerschaft“ als politisches Gremium der grundbesitzenden Bürger gegenüber. Menschen ohne Grund und Boden blieben in dieser oligarchischen Strukturen verhafteten politischen Kultur ohne demokratischen Einfluss.

²⁹ A. a. O. (Anm. 24), S. 17.

einer Gemeinde des hamburgischen Staates fällt die ausdifferenzierte, noch dazu mit der soeben in der 48er Revolution weithin zurückgewiesenen Vorstellung des Gottesgnadentums aufgeladene Fürbitte für *alle Könige und Fürsten* auf. Ist Rehhoff zu diesem frühen Zeitpunkt noch kein bewusster und überzeugter Bürger des Hamburger Staates?

Dafür spricht manches. Zunächst gilt es sich zu vergegenwärtigen, wie wichtig für die schleswig-holsteinische provisorische Regierung und ihre Nachfolgerinnen während der Jahre 1848 bis 1851 der legitimistische Entwurf mit der These vom „unfreien Herzog“ war.³⁰ Im Hintergrund dieser Auffassung stehen Kopenhagener Ereignisse aus der Zeitspanne zwischen dem 28. Januar und dem 21. März 1848, in deren Folge der dänische König Friedrich VII.³¹ – in Personalunion zugleich Herzog von Schleswig und Herzog von Holstein – seine politischen Ziele grundlegend revidiert und eine neue konstitutionelle Regierung ernannt hatte. Der dänische König hatte damit selbst den überlieferten Absolutismus aufgehoben. Die politische Führung der Herzogtümer rekurrierte in ihrer Anrufung des „Landesherrn“ während der Erhebung stets auf diesen als unfreiwillig dargestellten Gesinnungswandel Friedrichs VII. Insofern traten vom Selbstverständnis ihres beruflichen Handelns her auch die der provisorischen Regierung zugelegten Geistlichen für die Rechte des Landesherrn ein, das heißt: Sie blieben auch während der Erhebung Anhänger des Absolutismus und des überlieferten Gottesgnadentums. Mit dem kinderlosen Friedrich VII. starb das Haus Oldenburg nach mehr als 400-jähriger Herrschaftsgeschichte aus; unter dem Aspekt des Gottesgnadentums gehörte die Loyalität der bewusstseinsmäßig im Absolutismus verbliebenen schleswig-holsteinischen Geistlichen und Beamten notwendig dem im Verlauf der 50er Jahre absehbaren Rechtsnachfolger auf dem Herzogsthron Schlesiws und Holsteins, mithin dem Erbprinzen Friedrich von Augustenburg.³²

³⁰ Vgl. hierzu die „Proklamation der provisorischen Regierung“, LAS Abt 22 III EE Nr. 1–4, 76 hs.

³¹ Friedrich VII. regierte den südwärts bis einschließlich Altonas reichenden dänischen Gesamtstaat bis zu seinem frühen Tod im Jahre 1863. Zu ihm: A. D. Jørgensen, DBL 5, S. 315–324; Jan Møller, Frederik 7. En Kongeskæbne, 3. Udg. København 2007.

³² Unmittelbar nach dem Tod Friedrichs VII. meldete Friedrich Christian August von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg angesichts des Aussterbens des „Mannesstammes“ im oldenburgischen Königshaus seine Erbansprüche in Schleswig und Holstein an. Diese wurden in den Herzogtümern und vom Deutschen Bund, nicht aber von Preußen, Österreich und Dänemark akzeptiert. Nachdem der neue dänische König Christian IX. das Herzogtum

Diesbezüglich gilt es für Rehhoffs frühe Hamburger Jahre Teile seines Briefwechsels und des weiteren Briefwechsels seiner Adressaten heranzuziehen, die ihn in seiner gesicherten Stellung als Koordinator, Multiplikator und damit als Sachwalter der 1851 unterlegenen schleswig-holsteinischen Interessen zeigen. So schreibt etwa der Hamburger Gärtnereibesitzer Hugo Jensen, in den Jahren nach 1860 als direkter Agent des augustenburgischen Erbprinzen in Hamburg tätig, unter dem Datum des 10. März 1857 an Karl Samwer, er habe *Rehhoff in Bewegung gebracht und will der mit den betreffenden Vermögensinhabern, die sich für uns interessieren, sprechen; derselbe hofft einiges zusammenzubringen*.³³ Zeigt sich Rehhoff in diesem Kontext engagiert in der Zusammenbringung eines Fonds für die politische Arbeit der ihres Landes verwiesenen Schleswig-Holsteiner, so geht aus einem Schreiben des ehemaligen Geltinger Pastors Friedrich Wilhelm Valentiner vom 6. September 1857 hervor, dass Rehhoff sich um die Übersetzung und Herausgabe seiner politischen Aufsätze gekümmert habe und mit ihm über seine *Darstellung der Verhältnisse unseres Landes zum Herzog von Augustenburg* in Erörterung stehe. Rehhoff selbst äußert am 22. November 1858 in einem Schreiben an Karl Philipp Francke,³⁴ einem ehemaligen Mitglied der provisorischen Regierung und nunmehrigen Staatsrat in Diensten des Herzogs Ernst von Coburg-Gotha, es beruhige ihn die jüngst abgegebene Erklärung eines holsteinischen Ständeabgeordneten, *nicht von Schleswig schweigen zu können, ohne den ganzen langjährigen Kampf aufzugeben!*³⁵ Sorge bereitet ihm hingegen die Haltung der preußischen *auswärtigen Politik* gegenüber Schleswig-Hol-

Schleswig zum Bestandteil des dänischen Königreiches erheben wollte, kam es zum Krieg zwischen Deutschem Bund und Dänemark. Zu diesem Kontext Eduard Arnd, Geschichte der Jahre 1860–1867, Leipzig 1869, S. 54–63; Hans Schultz Hansen, Demokratie oder Nationalismus – Politische Geschichte Schleswig-Holsteins 1830–1918, in: Ulrich Lange, Hg., Geschichte Schleswig-Holsteins. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Neumünster ²2003, S. 427–485, hier bes. S. 454–459.

³³ Zit. n. Heinz Rautenberg, Hg., Wir wollen Deutsche bleiben. Briefe zum Kampf Schleswig-Holsteins um sein deutsches Schicksal 1855–1863, Leipzig 1939, S. 94. Samwer hatte seine gegen die dänischen Interessen votierende Dissertation über die „Staaterbfolge der Herzogthümer Schleswig-Holstein“ mit Unterstützung des Herzogs von Augustenburg als Referenzwerk publiziert und war zeitweilig Sekretär des augustenburgischen Erbprinzen; zu ihm Ernst Steindorff, ADB Bd. 30, Leipzig 1890, S. 326–337.

³⁴ A. a. O. (Anm. 33), S. 109.

³⁵ Ebd., S. 142.

stein.³⁶ Fünf Tage später setzt Rehhoff sich brieflich gegenüber Francke ein für einen *von Professor Baumgarten*³⁷ *gemachten Vorschlag, im Namen der vertriebenen Geistlichen eine Eingabe für Schleswig an die Holsteinischen Stände zu verfassen*.³⁸ Auch mit dem ehemaligen Paulskirchenabgeordneten, Journalisten, Hansehistoriker und Professor am Hamburgischen Akademischen Gymnasium Christian Friedrich Wurm³⁹ steht Rehhoff in Verbindung.⁴⁰ Wurm hatte sich seit der Mitte der 40er Jahre in der schleswig-holsteinischen Frage engagiert; er versuchte insbesondere die Großmacht Großbritannien zugunsten der schleswig-holsteinischen Patrioten zu beeinflussen und hatte deswegen am 25. Juni 1845 einen Brief an den Führer der britischen Konservativen, Benjamin Disraeli, gerichtet, in dem er ebenso wie in einem für die Publikation in der Times vorgesehenen Essay die gleichmäßige Erbfolge für Dänemark und die Herzogtümer zurückwies.⁴¹ 1850 war Wurm nach England gereist, hatte einen sich an den britischen Außenminister Palmerston wendenden Brief veröffentlicht,⁴² sich jedoch vergeblich um einen Gesinnungswandel der verantwortlichen britischen Politiker hinsichtlich des zum Krieg gewordenen Konfliktes um die Herzogtümer bemüht. Das Netzwerk exilierter Schleswig-Holsteiner und in Hamburg mit diesen verbündeter politischer Kräfte existiert indessen über Jahre hinweg;

³⁶ Ebd.

³⁷ Pastor Michael Baumgarten hatte während der Erhebung zusammen mit dem Generalsuperintendenten Nielsen eine führende Rolle auf der Seite der schleswigschen Geistlichen eingenommen; auch er begab sich 1851 deswegen auf die Flucht. Baumgarten wurde Professor in Rostock, geriet hier jedoch wegen seiner gegensätzlichen Auffassungen gegenüber dem verfassten Staatskirchentum in neuerliche Konflikte, die mit seiner Entlassung endeten. Politisch betätigte er sich weiterhin; im neuen Deutschen Reichstag wurde er Abgeordneter. 1889 verstarb Baumgarten in Rostock. Zu ihm: Friedrich Heyer, SHBL I, S. 65–67; Friedrich Wilhelm Bautz, BBKL Bd. I, Hamm 1990, Sp. 422.

³⁸ Schreiben Rehoffs an Francke vom 27. November 1858, wiedergegeben bei Rautenberg, a. a. O., S. 144.

³⁹ Zu diesem Adolf Wohlwill, ADB Band 44, Leipzig 1898, S. 326–332.

⁴⁰ Vgl. die beiden von Rehhoff an Wurm gerichteten Briefe vom 25. März und 29. Oktober 1852 aus dem Nachlass des letzteren, SUB Hamburg Sign. NCFW: 47: 49, hs.

⁴¹ Wohlwill, a. a. O. (Anm. 39), S. 329.

⁴² Christian Friedrich Wurm, A letter to Viscount Palmerston concerning the question of Schleswig-Holstein, London 1850; dt. als Sendschreiben an Lord Palmerston, betreffend die Schleswig-Holsteinische Frage, Hamburg 1850.

am 21. Oktober 1863 weiß Francke gegenüber Samwer um den intensiven Kontakt Rehhoffs zu den *jungen Patrioten in Hamburg*, die, wie Rehhoff ihm geschrieben habe, *die Stimmung für den eintretenden Erbfall vorbereiten auf die Trennung der Herzogtümer von Dänemark, also etwas sehr Löbliches!*⁴³

Der „Erbfall“, für den Rehhoff und die weiteren exilierten Politaktivisten arbeiten, tritt nicht ein. Zunächst erweckt die Erklärung des Augustenburger Herzogs vom 19. November 1863, mit sofortiger Wirkung als Herzog Friedrich VIII. von Schleswig-Holstein seine Regierung anzutreten, jene Hoffnungen, die sich am 30. Dezember des gleichen Jahres in seiner Ausrufung durch die Repräsentanten der Herzogtümer zum Landesherrn zu bestätigen scheinen. Die Interessenlage der deutschen Großmächte Preußen und Österreich verhindert jedoch ein unabhängiges Schleswig-Holstein in der Folge des zweiten, dieses Mal für die dänische Seite in einer Niederlage endenden Krieges um die Herzogtümer. Immerhin kommt es noch während der Endphase dieses von neuem um Schleswig-Holstein geführten Krieges zu einer längerfristigen Beurlaubung Rehhoffs durch den Senat der Hansestadt Hamburg, so dass Rehhoff vom 1. April bis zum 1. August 1864 noch einmal die Aufgabe der „Organisation der kirchlichen Verhältnisse“ – nunmehr für beide Herzogtümer – mit Dienstsitz in Flensburg übernimmt.⁴⁴ Er folgt dabei dem *ausdrücklichen Wunsch des Herzogs Friedrich VIII.*, den er als den legitimen Herzog von Schleswig-Holstein verehrt.⁴⁵

Die zunehmend zur Utopie werdende politische Vision einer auf die Verheißung des Gottesgnadentums gestützten Einsetzung des augustenburgischen Herzogs Friedrich als Herzog von Schleswig und Holstein dürfte Grund dafür sein, dass Rehhoff die ihm während seiner Flensburger Zeit angebotene Schleswiger Generalsuperintendentur ablehnt.⁴⁶ Bezogen auf

⁴³ Brief aus „Koburg, 21. November 63“, zit. n. Rautenberg, a. a. O. (Anm. 33), S. 340.

⁴⁴ Hierzu [Carsten Erich] Carstens, Die Generalsuperintendenten der evangelisch-lutherischen Kirche in Schleswig-Holstein, a. a. O. (Anm. 10), S. 74. – Die Entscheidungsschlacht des zweiten schleswig-holsteinischen Krieges an den Düppeler Schanzen fiel auf den 18. April 1864, doch erst im Oktober des gleichen Jahres fand der Krieg mit dem Wiener Frieden sein Ende. Rehhoff übernahm sein Amt insofern zu einem Zeitpunkt, als der Ausgang der politischen Neuregelung für die Herzogtümer noch offen schien.

⁴⁵ So Rehhoffs Schwiegersohn Hans Friedrich Neelsen, a. a. O. (Anm. 10), S. 155.

⁴⁶ Hierzu Lorenz Peter Wree, Johannes Andreas Rehhoff – ein nordschleswigscher Glaubenszeuge nach 1800, S. 101; ders., SHBL 9, S. 308.

die von ihm befristet übernommene ministeriale Funktion äußern die „Hamburger Nachrichten“ 74 Jahre später: „Zweifellos hätte er [Rehloff, L.-P.] in einem selbständigen Schleswig-Holstein wieder das Amt des ‚Kultus-Ministers‘ übernommen; aber es kam anders, und als die preußische Lösung sich deutlich abzeichnete, ging Rehloff nach Hamburg zurück.“⁴⁷ Der 1851 durch politische Entwicklungen am Elbufer Gestrandete traf nach der Erledigung seiner politischen Vision nunmehr durch freien Entschluss seine Entscheidung zugunsten Hamburgs.

Prediger des Kreuzes

Sich von der Predigt Rehloffs heute noch ein Bild zu machen, ist schwer, zumal da von den Predigten seiner Hamburger Zeit nur vereinzelte gedruckt worden sind.⁴⁸ Seine Wirksamkeit als Prediger muss aber groß gewesen sein, besonders in den 50er und 60er Jahren, wo er als Schüler und inniger Freund von Claus Harms einen im damaligen Hamburg neuen oder selten gehörten Ton anschlug, wie ihn sein Lieblingsspruch⁴⁹ bezeichnet: „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber und rech-

⁴⁷ Ohne Verf.angabe, „Schleswig-Holsteins einziger ‚Kultusminister‘“, aus: Hamburger Nachrichten v. 5. Januar 1938.

⁴⁸ Bezüglich der Predigten Rehloffs aus seiner in Nordschleswig verbrachten Zeitspanne vgl. die o. Anm. 6 genannte und 1850 publizierte Predigtsammlung sowie Rehloff, Homiletisches Magazin über die epistolischen Texte des ganzen Jahres. Erster Theil, Hamburg 1833; Zweyter Theil, Hamburg 1834; ders., *Bin ich weiter gekommen?*, Predigt am 24sten Sonntage nach Trinitatis über Coloss. 1,8–14, in: Carl Wilhelm Brodersen, Hg., Christus der Weg, die Wahrheit und das Leben. Dreißig Predigten, von dreißig Predigern Schleswig-Holsteins, Itzehoe 1842, S. 323–356. Aus der Hamburger Zeit Rehloffs vgl. die o. Anm. 24 gen. Antrittspredigt vom 7. Oktober 1851 sowie ferner seine Predigten am Charfreitage und ersten Ostertage 1852, gehalten und auf Verlangen zum Druck überlassen, Hamburg 1852; Predigt am Dank- und Friedensfeste, den 22. März 1871, gehalten und auf Verlangen zum Druck überlassen von Dr. Johannes Andreas Rehloff, Hamburg 1871. Im Nordelbischen Kirchenarchiv in Kiel werden unter der Signatur 98.116 Nr. 21, 1856–1858 drei Predigtmitschriften verwahrt, von denen zwei dieselbe Predigt vom 3. Advent 1856 über Mt 11,2–15 betreffen, während es sich bei der weiteren um eine am „1sten n. Epiphantias“ [vermutl. 1858] über Röm 12,1–6 gehaltene Ansprache Rehloffs handelt.

⁴⁹ 2 Kor 5,19.

nete ihnen ihre Sünde nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung.⁵⁰ Einen neuen Ton, den Zuspruch von der Versöhnung in Christo brachte Rehhoff mit auf die Kanzel der St. Michaeliskirche, nachdem *ihm eine neue Wirksamkeit eröffnet* worden war, *wie sie ihm besonders zusagte, dem Predigen als besonderes charisma verliehen, und wo er fast nur zu predigen hatte. Er hat hier in der großen Kirche mehr als 20 Jahre hindurch gepredigt, durchschnittlich vor 2000 bis 3000 Zuhörern.*⁵¹ Die Resonanz der Rehhoff'schen Predigt ist beachtlich. Was ist der Grund dafür? Von der Art und Weise seines Vortrages her zeigt Rehhoff sich als „feinfühligler Beobachter und Kenner der menschlichen Psyche“⁵² in einem in der Predigt kontinuierlich durchgehaltenen Gespräch mit seinen Predigtrezipienten. Zum absehbaren Ende des Kirchenjahres etwa kann Rehhoff seiner Hörschaft die Frage vorhalten: *Wir sind am Ende, ist es da nicht natürlich, daß das Kirchenjahr vor seinem Scheiden uns die Frage bringt und sich damit an den Einzelnen wendet: Ist denn an dir ausgerichtet, was ich wollte und sollte, bist du weiter gekommen in deiner Dankbeweisung? Noch kannst du gefragt werden und Antwort geben; wie lange noch – das weißt du nicht, darum heute noch, wo du meine Stimme*⁵³ *hörst, höre sie und gib Antwort!*⁵⁴ Im jeweiligen *hic et nunc* ist Zeit der Entscheidung für ein Leben auf der Grundlage der Versöhnungsbotschaft.⁵⁵

⁵⁰ Zit. n. Hamburgische Kirchenzeitung v. 20. Januar 1933.

⁵¹ So der Nachruf auf Rehhoff in: Schleswig-Holstein-Lauenburgisches Kirchen- und Schulblatt 5. 1883, S. 18

⁵² Lorenz Peter Wree, Johannes Andreas Rehhoff – ein nordschleswigscher Glaubenszeuge nach 1800, S. 67.

⁵³ Hier zeigt sich ein typisches Beispiel inhaltlicher Dichte der Rehhoff'schen Predigten: Der eschatologische Anspruch der Aufforderung läßt die bibelkundige Hörschaft hinsichtlich der sich zu Gehör bringenden Stimme an Joh 10,3f.16.27 und damit an Jesus Christus denken, der Predigtzusammenhang nennt das zu rhetorischem Vermögen gelangende scheidende Kirchenjahr, und der situative Kontext legt den Gedanken an den soeben Predigenden selbst nahe.

⁵⁴ Rehhoff, „Bin ich weiter gekommen?“ Predigt am 24sten Sonntage nach Trinitatis über Coloss. 1,8–14, a. a. O. (Anm. 48), S. 324f.

⁵⁵ Hierzu Friedrich Wilhelm Graf, Erlösung durch Satisfaktion? Über einige Grundprobleme der klassischen Versöhnungslehre, in: Ders., Hg. Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung, Troeltsch-Studien Band 7, Gütersloh 1993, S. 93–107, hier S. 96: „Im Themenfeld Versöhnung, Erlösung, Genugtuung stellen sich hermeneutische Fragen drängender, zugespitzter als bei anderen Loci der klassischen Dogmatik. Was für alle dogmatischen Aussagen gilt, gilt hier verdichtet: Es geht nicht um die objektivierende Darstellung von gleichsam überzeitlichen me-

Die insbesondere aus den paulinischen Texten herausgelesene neutestamentliche Anthropologie sieht Rehhoff als zeitenübergreifende Verortung des jeweils einzelnen Menschen in der Welt, der ohne die Annahme seiner gottgewirkten Rechtfertigung Sünder bleibt. Es liegt auf der Hand, wie wichtig Rehhoff vor diesem Hintergrund das lutherische Bekenntnis ist. Wie aber denkt er sich die Möglichkeit einer wirklichen innerlichen Berührung des Menschen durch den Zuspruch seiner Versöhnung mit Gott? In seiner ersten Predigt über das Gleichnis vom verlorenen Sohn⁵⁶ äußert Rehhoff, alle Verschiedenheit im Verhältnis des Menschen zur Schrift als Gottes Wort liege *darin, ob ein Mensch noch als der ‚natürliche Mensch‘ dahinlebt und als solcher wähnt, sich selber selig machen zu können, aus eigener Kraft und Vernunft, ohne dazu eines Seligmachers, eines Erlösers, Versöhners zu bedürfen, oder ob er zu der Einsicht gekommen ist, daß er als Sünder der Versöhnung mit Gott bedürfe, daß er selber nichts zu geben habe, seine Seele zu erlösen, sondern nur mit Dank anzunehmen habe, was Gottes Gnade in Christo ihm dazu beut. Dies entscheidet darüber, wie wir uns zu Christum stellen, weshalb auch aller Streit der Verschiedenheit zuletzt doch auf die Frage kommt: was dünket euch von Christo, wes' Sohn ist er?*⁵⁷ Im Kern geht es in Rehhoffs Predigt um die faktische Gottessohnschaft Jesu Christi als des sich im Kreuzestod dahingebenden Versöhners der Menschen mit Gott. Damit positioniert sich der Hauptpastor an St. Michaelis klar gegen jene zeitgenössischen neologischen Entwürfe, die – etwa auf David Friedrich Strauß⁵⁸ zurückgehend – unmißverständlich der Erledigung der überlieferten, bereits durch die Aufklärungspredigt um die Jahrhundertwende an den Rand gedrängten Versöhnungslehre das Wort reden. Der seither nicht verstummenden Kritik am Versöhnungsdogma und der Kreuzestheologie begegnet Rehhoff auf ideologiekritischem Wege: Alle Abweisung eines stellvertretenden Leidens Christi stellt er unter

taphysischen Wahrheiten, sondern um eine Vergegenwärtigung von Aussagen, die hier und jetzt, mit existentieller Relevanz gelten sollen. Dogmatische Soteriologie soll ein vergangenes Geschehen in seiner Bedeutung *pro nobis, pro me* auslegen. Dann ist die Reflexion aufs Hier und Heute, auf uns selbst unverzichtbar“.

⁵⁶ Rehhoff, Achtzehn Predigten. Zehn über das Vater Unser und acht über das Gleichnis vom verlorenen Sohne (wie Anm. 6), S. 123–134.

⁵⁷ Ebd., S. 128.

⁵⁸ Vgl. ders., Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, Bd. II, Tübingen / Stuttgart 1841, S. 291–327: „§ 71 Auflösung der kirchlichen Versöhnungslehre“.

den Generalverdacht apotheotischer Bedürfnisse des Menschen. Dabei predigt er in Hamburg, einer weithin meritokratisch durchstrukturierten Handelsstadt, in der im Alltag der Gemeindeglieder notwendig den eigenen moralischen Anschauungen und Leistungen besonderer Wert zugemessen wird. Dass Rehhoff innerhalb seiner Predigt besondere Energie aufwenden muss, das göttliche Gnadengeschenk so zu verkündigen, dass es die Hörerschaft existentiell betrifft, liegt auf der Hand.

Ein angemessener Anlass für eine entsprechende Positionierung Rehhoffs ist nicht zuletzt seine erste in Hamburg zu haltende Karfreitagspredigt. In dieser Ansprache geht der neu berufene Geistliche jenseits seiner an die Gemeinde gerichteten Forderung, *ein Bekenntniß abzulegen vom Glauben an Ihn, der uns so theuer erkauf hat durch sein Leiden und Sterben*⁵⁹ auch auf den der Kreuzestheologie mehrheitlich entfremdeten Zeitgeist ein: *Jetzt aber können wir solches nicht sagen, da wir wissen, wie es mit diesem Glauben unter uns stehet! [...] Wenn wir achten auf die Richtung unserer Zeit und die Zeichen zu deuten verstehen, so irren wir schwerlich, wenn wir sagen: so steht es mit diesem Glauben jetzt nicht als in jener Zeit, wo solche Gedanken und Empfindungen es waren, welche die Gotteshäuser füllten.*⁶⁰ Gegen Richtung und Zeichen der Zeit rekurriert Rehhoff auf das Gefühl: In jedem Menschen rege sich ein *Etwas [...] das uns sagt, daß wir eines solchen Versöhners, Erlösers bedürfen,*⁶¹ *[...] auch in deiner Brust schlägt etwas, was dir Zeugnis geben will von dem, was der Apostel [...] bezeugt mit seinem Worte: ‚und versöhnte die Welt mit ihm selber, und rechnete ihnen ihre Sünde nicht an‘. Damit nennt er das Werk, welches Christus am Kreuze vollbracht hat.*⁶² Rezipiert Rehhoff auf diese Weise Schleiermachers Definition der Religion als des *Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit*,⁶³ so zeigt er sich in seiner rhetorischen Ausstattung geprägt von der an originellen Metaphern reichen Predigt seines Lehrers und Freundes Claus Harms, wenn in der Karfreitagspredigt 1852 die Gemeinde sehr individuell angesprochen wird: *Die Gnadenthür steht dir offen, der Vorhang ist auch für dich zerrissen, der Zugang frey, schließ dich nun nicht selber aus, sondern komme,*

⁵⁹ Rehhoff, Karfreitagspredigt über 2 Kor 5,19, in: Predigten am Charfreytage u. ersten Ostertage 1852, gehalten und auf Verlangen zum Druck überlassen, Hamburg 1852, S. 5–18, hier: S. 6.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd., S. 6f.

⁶² Ebd., S. 10f.

⁶³ Vgl. Daniel Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Bd. 1, Neudr. Berlin 1984, S. 3–6.

*daß seine durchbohrte Hand auch den Schuldbrief zerreiße, der dich vor Gott verklagt.*⁶⁴

Seine erste in Hamburg gehaltene Osterpredigt beginnt Rehhoff mit der Bekundung einer existentiellen Gemeinsamkeit zwischen Gemeinde und Prediger; die ersten Worte lauten: *Wo die sind, die Schrecken des Todes, das weiß ein jeder, der sich selbst kennt, sie sind bei dir, bei mir, bei uns Allen! [...] Wer nicht als ein Todter seine Todten begräbt, stimmt dem Worte bei, daß der Tod der letzte Feind ist, welcher überwunden werden muß!*⁶⁵ Gegen den Tod setzt der Prediger die Zuversicht, dass Gott *uns nicht dazu in diese Welt gesetzt [hat, L.-P.], daß wir hingehen sollten durch diese Handbreit von Tagen, um dann nicht mehr zu sein, nein, er hat uns gesetzt daß wir Etwas seyen, ein Großes seyen und das in Ewigkeit seyen.*⁶⁶ Hier zeigt sich einmal mehr eine gewisse kerygmatische Unschärfe in Rehhoffs Predigt, die letzten Endes dem in menschlicher Regung, im menschlichen Gefühl verorteten Anknüpfungspunkt des göttlichen Zuspruches geschuldet ist: ein in die Ewigkeit hineinragendes „Etwas“, „Großes“ bleibt inkonkret und vieldeutig angesichts der Eindeutigkeit der in den Ostergeschichten berichteten Erscheinungen des Auferstandenen.

Regelrechte Schelte der Gemeinde betreibt Rehhoff ausgerechnet am 1871 verordneten „Dank- und Friedensfest“, das den 74. Geburtstag des an Amtszeit noch recht jungen deutschen Kaisers Wilhelm I. zum Anlass nimmt, den soeben mit einem Sieg Deutschlands beendeten Krieg mit Frankreich gottesdienstlich zu verherrlichen. Einem bemerkenswert langen, keinerlei martialische Anklänge aufweisenden Lobpreis Gottes zu Eingang der Predigt läßt Rehhoff unmittelbar die Frage folgen: *Ist auch zu lange gebetet? [...] Es kann beim allgemeinen Stande der Gemeinde die Gebetstimmung als die gewöhnliche nicht vorausgesetzt werden.*⁶⁷ Provokant deutet Rehhoff seine Kritik an einem Gott für den errungenen Sieg verherrlichenden Jubel an; provozierend differenziert der mittlerweile zum Hamburger Senior er-

⁶⁴ Rehhoff, a. a. O. (Anm. 59), S. 15.

⁶⁵ Ders., Predigt am ersten Ostertage über 1 Petr 1,3–9, a. a. O. (Anm. 59), S. 19–31, hier S. 19f.

⁶⁶ Ebd. S. 20.

⁶⁷ Predigt am Dank und Friedensfeste, den 22. März 1871, gehalten und auf Verlangen zum Druck überlassen von Dr. Johannes Andreas Rehhoff, Hamburg 1871, S. 3; die Predigt steht unter dem „zugewiesenen“ Wort Ps 50,14: „Opfere Gott Dank und bezahle dem Höchsten deine Gelübde!“

nannte Hauptpastor zwischen betender und gottesdienstlicher Gemeinde. Umso bemerkenswerter erscheint deshalb Rehhoffs positives Urteil über die sich im jüngsten Krieg stärker als zuvor angenommen *in unserem deutschen Volk* beweisende Bindekraft christlicher Werte; unter Einbeziehung der in seiner Kindheit erlebten Historie kontrastiert Rehhoff die Ereignisse des Jahres 1870/71 mit denen des Jahres 1806: Auch *die Kirche habe ihr Theil am Kriege gehabt, denn um die höchsten Güter hat es sich in ihm gehandelt: darum, ob unser deutsches Volk immer mehr entfremdet werden sollte von dem Leben, was aus Gott ist, immer tiefer versinken sollte in den Sumpf der Gottlosigkeit und Sittenlosigkeit oder nicht. Die Gefahr zu versinken war groß. Da kam wie ein Blitz aus heiterem Himmel der Krieg, der hellte auf und zeigte, daß wir doch im Kern unseres Volkes besser stehn, als eine Christusfeindliche Presse uns glauben zu machen sucht. Das Volk erkannte oder ahnte doch die Hand, die dreinschlug! [...] Man wollte diesmal nicht wie 1806 aus den Schauspielhäusern sondern aus den Gotteshäusern in den Krieg ziehen, und ist auch anders und besser zurückgekehrt als nach der Schlacht bei Jena!*⁶⁸

Der Krieg erscheint hier als Nagelprobe eines *aus Gott* oder im *Sumpf der Gottlosigkeit* geführten Lebens. Das vom Prediger durchaus subjektiv bewertete Ausmaß religiöser Fundierung beim Eingang in den Krieg und den in Sieg oder Niederlage mündenden Ausgang des Krieges rückt die Ansprache rückblickend in ein Korrespondenzverhältnis, das dem simplifizierenden Postulat eines von Gott gewirkten Zusammenhanges zwischen kollektiver Religiosität und kollektivem Ergehen gleichkommt. Schlicht gesagt: Rehhoff postuliert vor dem Hintergrund des deutsch-französischen Krieges den Zusammenhang zwischen gelebtem Glauben und militärischem Sieg. Jede individuelle Dimension des Glaubens bleibt bei diesem Vorgehen notwendig auf der Strecke. Für diese buchstäblich trostlose Argumentation hat Rehhoff einen geradezu missionarisch motivierten Hintergrund, der erkennbar seiner Wahrnehmung der abnehmenden Bedeutung der Kirche in deren gesellschaftlichen Umfeld entspringt. Hörer und Leser der Predigt spüren deutlich, wie sehr Rehhoff jene an die Kirche herangetragenen Anfeindungen zu schaffen machen, die er nun als „Christusfeindlichkeit“ apostrophiert. Es ist deshalb nicht etwa patriotische deutschnationale Begeisterung,⁶⁹ die seiner Predigt das von ihm postulierte Kom-

⁶⁸ Ebd., S. 4.

⁶⁹ Dass Rehhoff keine Verherrlichung der Nation predigt, zeigt sich auch in seinem Postulat ebd., S. 14: *Deutsches Volk, sei nicht stolz, sondern fürchte dich.*

plementärverhältnis zwischen Kriegsausgang und Gotteszuwendung einträgt; es ist vielmehr der fragwürdige Versuch einer Antwort auf die zunehmende Distanzierung der Menschen gegenüber Kirche und Christentum, wenn Rehhoff nun der Gefahr erliegt, den Ausgang des Krieges zu einem Gottesurteil über die von ihm äußerst pauschal differenzierte Einbindung zweier Millionenvölker in die christliche Wertewelt zu stilisieren. Dies zeigen folgende Äußerungen über das militärisch besiegte französische Volk: *Gewiß sind auch in Frankreich christliche Häuser, aber wer die in Frankreich herrschende Ansicht über Eheschließung und Führung und die Entfremdung vom häuslichen Leben schon durch die möglichst frühe Entfernung der Kinder aus dem Hause kennt, der erkennt auch, was dem ursprünglichen deutschen Sinne fremd ist, und thut es von sich. Wer die Literatur kennt, die sich wie ein Schmutzstrom ergießt in Schriften, darin Ehebruch und Zuchtlosigkeit gepriesen werden, die schamlosen Schauspiele und Moden, womit namentlich Paris die Welt überschwemmt, der weiß auch, wie gegen solch' welsches Wesen zu kämpfen ist.*⁷⁰

„Literatur wie ein Schmutzstrom“, „schamlose Schauspiele und Moden“ sind Etikettierungen eines Zeitgeistes, der die Menschen zunehmend aus den Kirchen führt, sie dem Christentum entfremdet. Das *welsche Wesen*, als das Rehhoff diese Phänomene bewertet, ist mit Kanonen nicht zu bekämpfen. Eine Segnung der Waffen kommt ihm nicht in den Sinn. Doch Rehhoffs Beschwörung des *ursprünglichen deutschen Sinnes* verrät bereits sein Urteil über dessen Verlust, indiziert aber auch eine geistige Nähe des Hamburger Seniors zu jenen Kulturschaffenden seiner Zeit, die in der Literatur der sog. „Butzenscheibenromantik“ ihrerseits „Liebes- und Kampfhandlungen in einer von Industrialisierung und sozialer Frage unberührten Welt ‚am Rhein‘ oder im Schwarzwald“⁷¹ vortragen: „Eine Welt ohne davonlaufende Technik, ohne spekulativ-ruinöse Wirtschaftspraktiken, ohne Proletariat, ohne parteipolitische Händel, überschaubar für den einzelnen, [...] mit fester Gottesgläubigkeit.“⁷²

⁷⁰ Ebd., S. 13.

⁷¹ Joachim Bark, Biedermeier – Vormärz / Bürgerlicher Realismus, in: Epochen der deutschen Literatur, hg. von Joachim Bark, Dietrich Steinbach und Hildegard Wittenberg, Stuttgart 1989, S. 220–319, hier S. 270.

⁷² Ebd.

Die soziale Frage, Aspekte der Industrialisierung, Zunahme des Proletariates berührt Rehhoff innerhalb seiner veröffentlichten Hamburger Predigten nicht. Während der Zeit seiner Tätigkeit als Apenrader Propst hatte er sich jedoch grundsätzlich zu Aspekten eines rechten staatsbürgerlichen Verhaltens geäußert. Grundsätzlich befände sich *der Glaube an Jesum Christum im Kampfe mit der Welt*.⁷³ In dieser Auseinandersetzung betrachtet Rehhoff den Christen als *zum Dulden berufen*;⁷⁴ daher seien *Rache und Wiedervergeltung [...] untersagt, welche die natürliche Vernunft verlange*.⁷⁵ Christen sollten *das Unrecht um des Gewissens willen [...] geduldig leiden*.⁷⁶ Dabei diagnostiziert Rehhoff nur *wenige eigentliche Leiden auf Erden [...], abgerechnet die verschuldeten und die von falschen Brüdern, bleiben nur die von der Natur, und deren sind die wenigsten*.⁷⁷ Allgemein rechnet er Beschwerden zu den Grundvorgaben menschlichen Daseins.⁷⁸ Von diesen Signaturen christlicher Existenz ausgehend, hebt Rehhoff mit Blick auf die Anfänge der Kirche hervor: Die *meisten Mitglieder der ersten Christengemeinden waren Sklaven und Untergebene, aber indem sie ihren Herren willig unterthan waren, wie erleichterten sie dadurch ihr Loos, ihre häusliche Lage!*⁷⁹ Daher solle *des Christen eifrigstes Bestreben auf die Erfüllung des Willens Gottes gerichtet sein, und folglich bestrebt er sich auch ein guter Unterthan und Bürger zu sein*.⁸⁰ Gewiß: Dies sind Predigtaussagen Rehhoffs aus den 30er Jahren. Sie offenbaren jedoch einen Werte- und Verhaltenskanon, wie ihn die lutherische Neoorthodoxie der ersten Hälfte des Jahrhunderts breitflächig zu Gehör bringt. Dass solche Predigt der immer dringlicher werdenden sozialen Frage wenig ent-

⁷³ Johannes Andreas Rehhoff, Predigt „Am Sonntage Quasimodogeniti. Epistel 1 Joh. 5,4–10“, in: Ders., Homiletisches Magazin über die epistolischen Texte des ganzen Jahres. Zweyter Theil, Hamburg 1834, S. 1–13, hier S. 10.

⁷⁴ Ders., Predigt „Am Sonntage Misericordias Domini. Epistel 1 Petr. 2,21–25“, a. a. O. (wie Anm. 73), S. 14–27, hier: S. 14.

⁷⁵ Ebd., S. 26.

⁷⁶ Ebd., S. 29; vgl. hierzu die programmatische Äußerung *Unschuldig Leid' ist Freud'*, ders., Predigt „Am Sonntage Jubilate. Epistel 1 Petr 2,11–20“, a. a. O., S. 27–41, hier: S. 40.

⁷⁷ Predigt „Am vierten Sonntage nach Trinitatis. Epistel Röm. 8,18–23“, a. a. O., S. 187–199, hier: S. 197.

⁷⁸ Predigt „Am Sonntage Jubilate. Epistel 1 Petr 2,11–20“, a. a. O. S. 27–41, hier S. 35.

⁷⁹ Ebd., S. 30.

⁸⁰ Ebd., S. 32.

gegenzuhalten hat, erweist sich auch in der zunehmenden Entfremdung zahlreicher Menschen von der Kirche. Vieles spricht dafür, dass Rehhoff auch weiterhin die Kreuzespredigt mit dem in der Nachfolge Christi jeweils neu zu übernehmenden individuellen Kreuz verbunden hat. Selbst den Krieg 1870/71 versteht er als Glaubens- und Leidensprüfung. Die Bereitschaft, die Obrigkeit zu ehren, ja in ihrem Begehren den Willen Gottes selbst sehen zu können, bewahrt er sich bis ins Alter; sie kommt nicht zuletzt in seiner politischen Arbeit für den augustinburgischen Erbprinzen zum Ausdruck. Bei der Übernahme des Seniorates äußert der 69-jährige, *daß er in dem Willen der Obrigkeit, die ihn zu diesem Amt berufe, den Willen Gottes zu erkennen glaube, und im Gehorsam folge.*⁸¹

Senior der hamburgischen Kirche

Der 5. Januar 1870 bringt Rehhoff die Ernennung zum Senior⁸² des Hamburgischen Ministeriums⁸³ durch den Senat, „dessen Wahl nach alter Übung stets auf den ältesten Hauptpastor fiel“.⁸⁴ Die Befugnisse des Seniors sind zu diesem Zeitpunkt längst reduziert auf eine Tätigkeit als Verbindungsorgan zwischen Senat und Ministerium, Begutachtung der Kandidaten des engeren Wahlaufsatzes im Kontext der Hauptpastorenwahl mit daraus hervorgehendem Vorschlagsrecht,⁸⁵ Einführung der Hauptpastoren sowie der Landgeistlichen und die Überwachung der Bekenntnisverpflichtung der Geistlichen und Lehrer.⁸⁶ Das Schleswig-Holstein-Lauen-

⁸¹ Hans Friedrich Neelsen, Dr. theol. Johannes Andreas Rehhoff, a. a. O. (Anm. 10), S. 155.

⁸² Hans Georg Bergemann, Staat und Kirche in Hamburg während des 19. Jahrhunderts (Anm. 28), nennt S. 29 „das Amt des senior ministerii in der Hamburgischen Kirche des 19. Jahrhunderts [...] ein[en] Torso des Superintendentenamtes, wie es die Kirchenordnung von 1529 in Hamburg eingeführt hatte“.

⁸³ Zu diesem Gremium Bergemann, a. a. O., S. 26–29.

⁸⁴ Bergemann, a. a. O., S. 32.

⁸⁵ Rehhoff selbst wurde 1851 vom Senior Dr. August Jacob Rambach – gleichzeitig seinem Vorgänger an St. Michaelis als Hauptpastor – zur Wahl vorgeschlagen; zu Rambach als Senior vgl. Wilhelm Jensen, Hg., Die hamburgische Kirche und ihre Geistlichen seit der Reformation (Anm. 10), S. 4.

⁸⁶ Bergemann, a. a. O. (Anm. 84).

burgische Kirchen- und Schulblatt stellt in seinem 1883er Jahrgang die Stellung des Seniors als die eines *Hamb. Generalsuperintendenten* dar, beeilt sich jedoch hinzuzufügen, dass *das Amt hier mehr begrenzt und beschränkt sei*.⁸⁷ Dennoch hebt der sich hier findende Nachruf hinsichtlich der Tätigkeit Rehhoffs als Senior zwei Aspekte deutlich hervor: *Er hat aber noch wacker mit gearbeitet an der neuen kirchlichen Verfassung Hamburgs und auch in mancher Beziehung doch den allzu liberalen Zeitgeist dämmen können*.⁸⁸ Damit sind die beiden elementaren Stränge in Rehhoffs kirchenleitendem Handeln während seines knapp ein Jahrzehnt währenden Seniorats benannt: Die Etablierung der neuen Kirchlichen Verfassung und die Auseinandersetzung mit der zusehends „liberal“ werdenden, nach Vermittlungsaspekten des christlichen Glaubens in einer zunehmend industrialisierten Umwelt suchenden Theologie.

Die Kirchliche Verfassung von 1870 kodifiziert die Trennung von Staat und Kirche in Hamburg.⁸⁹ Anzeichen einer auf eine solche Trennung hinauslaufenden Entwicklung und entsprechende Vorbereitungen hatte es zum Zeitpunkt der Ernennung Rehhoffs zum Senior schon seit langem gegeben. Bereits am 27. September 1848 hatte die Nationalversammlung in der Frankfurter Paulskirche Grundsätze einer für ganz Deutschland beabsichtigten Neuregelung der Beziehungen von Staat und Kirche beschlossen, die entsprechenden vielerorts erhobenen vormärzlichen Forderungen und Intentionen entgegenkamen. Zwölf Jahre später legte der Artikel 110 der neuen hamburgischen Staatsverfassung⁹⁰ die volle Glaubens- und Gewis-

⁸⁷ Wie Anm. 10, S. 18.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Vgl. hierzu die Aufsatzsammlung „100 Jahre Trennung von Staat und Kirche in Hamburg“, hg. vom Landeskirchenamt Hamburg, Hamburg o. J. [1970].

⁹⁰ Hierzu Bergemann, S. 52–55; vgl. ferner Peter Landau, Die Entstehung des neueren Staatskirchenrechtes in der deutschen Rechtswissenschaft der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, hg. von Wolfgang Schieder, Stuttgart 1993, S. 29–61, hier S. 34: Die Frankfurter Reichsverfassung von 1848/49 „entwickelte [...] nicht nur zum ersten Mal ein umfassendes Grundrecht der Glaubensfreiheit, das über ältere Toleranzbestimmungen weit hinausging, sondern brachte auch als erste deutsche Verfassung eine normative Regelung der Grundstrukturen eines Staatskirchenrechtes, die teilweise bis in die Formulierungen von Weimar und damit auch für das Bonner Grundgesetz übernommen wurde. Es sind vier Grundsätze des Staatskirchenrechtes, die in dieser Verfassung festgelegt werden: 1. die Freiheit der Bildung von Religionsgemeinschaften ohne staatliche Genehmigung –

sensfreiheit ebenso fest wie die Unabhängigkeit der staatsbürgerlichen Rechte von jeglicher konfessionellen Zugehörigkeit. Hinzu traten die Forderung nach Anerkennung und Konzession jedweder religiösen Gemeinschaft durch die gesetzgebende Gewalt sowie das Gebot selbständiger Verwaltung einer jeder Religionsgemeinschaft unter staatlicher Oberaufsicht.⁹¹ Mit dieser normativen Grundlage endete in Hamburg jeder kirchliche Vorbehalt gegenüber einer Trennung von Staat und Kirche, der diese vorrangig als Erfüllung eines revolutionären Postulates und damit als ein Erbteil der in der Französischen Revolution begründeten Dechristianisierungsideologie⁹² hatte ansehen wollen.

Die Protokolle des Geistlichen Ministeriums offenbaren eine recht gelassene Haltung des neuen Seniors⁹³ gegenüber dem nunmehr aktuell kodifizierten status quo. Mit einer gewissen administrativen Kühle äußert Rehhoff: *Am 9. December ist publizieret und mit dem 1. Januar in Kraft getreten die*

Ausdehnung des Prinzips der Vereinigungsfreiheit auf den religiösen Bereich [Art. V, § 147, Abs. 2 RV]; 2. die Ablehnung des Gedankens einer Staatskirche und damit das Prinzip der Gleichberechtigung aller Religionsgesellschaften [Art. V, § 14, Abs. 2 RV]; 3. die Selbständigkeit der Religionsgemeinschaften in der Ordnung ihrer Angelegenheiten [Art. V, § 147, Abs. 1 RV]; 4. die Unterwerfung der Religionsgemeinschaften unter die allgemeinen Staatsgesetze [Art. V, § 147, Abs. 1 RV].“

⁹¹ Hierzu Bergemann, a. a. O., S. 68.

⁹² Zur diesbezüglichen historischen Programmatik und Dimension der Revolution Michel Vovelle, *Religion et Révolution. La déchristianisation de l'an II*, Paris 1976; zur Wirkungsgeschichte dieses Vorgehens der Französischen Revolution seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts Friedrich Wilhelm Graf, *Die Spaltung des Protestantismus. Zum Verhältnis von evangelischer Kirche, Staat und ‚Gesellschaft‘ im frühen 19. Jahrhundert*, in: *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, hg. von Wolfgang Schieder, Stuttgart 1993, S. 157–190, hier S. 179. – Rehhoffs Mentor Claus Harms versuchte 1848 erfolglos die gesetzgebende Landesversammlung in Kiel gegen die Trennung von Staat und Kirche einzunehmen, vgl. dens., *Predigt bei der Eröffnung der Landesversammlung am Tage Mariä Himmelfahrt oder Copernikus*, am 15ten August 1848, Kiel 1848; Neuabdruck in: Harms, *Ausgewählte Schriften und Predigten*, Band II, hg. von Peter Meinhold, Flensburg 1955, S. 374–380, hier S. 376f.

⁹³ Rehhoff hatte gemeinsam mit den vier anderen Hauptpastoren sowie zwei Senatoren und je einem Vertreter aus jedem Kirchen- und Repräsentantenkollegium der am 18. September 1867 zusammentretenden Entscheidungskommission angehört. Aus der Vorarbeit dieser Kommission wurde eine Kirchenverfassung entworfen, deren Annahme vom Senat am 23. August 1867 rasch vollzogen wurde, die jedoch im Gremium der Sechziger eine Auseinandersetzung freisetzte, die sich an der Übertragung der fünf Sitze dieser Gruppierung aus der Bürgerschaft in den Konvent der Stadtgemeinde festmachte; hierzu Bergemann, a. a. O., S. 76f.

*neue Verfassung der Evangelisch-lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate. Am 7. Februar ist der Stadt-Convent zum ersten Mal zusammengetreten, um den provisorischen Kirchen-Rath zu wählen. Am 16. Februar ist der Kirchen-Rath versammelt gewesen, um mehrere Formalitäten zu erledigen.*⁹⁴ Neun Jahre später beruft sich Rehhoff auf Teile dieser Kirchenverfassung, als er dem *Hochwürdigen Kirchenrath* sein Entlassungsgesuch⁹⁵ vorlegt, in dem er um seinen Eintritt in den Ruhestand und Niederlegung seiner Ämter bittet.

Im Hintergrund des Rücktrittswunsches steht ein theologisch-ekklesiologischer Konflikt, auf den Rehhoff gleich im Eingang seines Gesuchs zu sprechen kommt. Konkret geht es um seine Weigerung, P. Hanne zu introduzieren.⁹⁶ Lic. theol. Dr. phil. Carl Johannes Wilhelm Robert Hanne⁹⁷ steht seit dem Mai 1879 im Mittelpunkt einer innerkirchlichen Auseinandersetzung, nachdem er unter besonderen Bedingungen zum Pastor des im zeitgenössischen Rahmen noch recht ländlichen Eppendorf⁹⁸ gewählt und vom Senat bestätigt worden ist.

Hanne wurde am 28. Juni 1842 in Braunschweig als Sohn des Pastors und späteren Theologieprofessors Johann Wilhelm Hanne⁹⁹ geboren.¹⁰⁰ Nach eigenem Theologiestudium in Göttingen, Greifswald und Heidelberg

⁹⁴ Zit. n. Georg Daur, a. a. O. (Anm. 10), S. 74.

⁹⁵ Hs. Entlassungsgesuch v. 12.6.1879, NEK-Archiv 32.3.01 Nr. 635, Der Kirchenrat der evangelisch-lutherischen Kirche im hamburgischen Staate, Akte betr. Senior D. Johannes Andreas Rehhoff, B IX c.5 No. 194 / 1.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Zu diesem die Personalakte im NEK Archiv 32.03.01x - LK Hamburg - Personalakten der Pastoren, Bd. I u. III; C. [arl] Mönckeberg, Die Bedeutung der Eppendorfer Pastorenwahl am 13. Mai 1879, Hamburg 1879, S. 3–5; Friedrich Wilhelm Bautz, BBKL Bd. II, Hamm 1990, Sp. 514–516; Hilke Sioli, Licentiat Dr. Johannes Robert Hanne, Eppendorfer Gestalten – 11. Folge, in: Der Eppendorfer (1994), S. 8f.; Herwarth von Schade, Hamburger Pastorinnen und Pastoren seit der Reformation. Ein Verzeichnis, hg. von Gerhard Paasch, o. O. [Bremen] 2009, S. 103.

⁹⁸ Sioli, a. a. O., S. 9: „Das Kirchspiel umfaßte außer dem heutigen Eppendorf Nord St. Pauli, Eimsbüttel, Hoheluft, Harvestehude, Winterhude, Alsterdorf, Fuhsbüttel, Borstel und Langhorn. Es erstreckte sich vom Dammtor und dem Schulterblatt bis zum Geestland des Ochsenzoll, reichte weit vor den Toren der damaligen Stadt bis zum Hamburger Geestrand der Pinneberger Dorfschaften“.

⁹⁹ Zu diesem Friedrich Wilhelm Bautz, BBKL Bd. II, Hamm 1990, Sp. 516f.; ebd. Sp. 516: „Als eifriges Mitglied des ‚Deutschen Protestantenvereins‘ wurde er oft angegriffen.“

¹⁰⁰ Hierzu und zum unmittelbar Folgenden Friedrich Wilhelm Bautz, a. a. O. (Anm. 97), Sp. 514.

promoviert Johannes Robert Hanne 1865 in Greifswald zum Lic. theol., vier Jahre später in Jena zum Dr. phil. Die beiden theologischen Prüfungen absolviert er 1865 und 1870 in Stettin. Zwischenzeitlich wirkt Hanne verschiedentlich als Bibliothekskustos und Lehrer – als solcher gelangt er für einige Jahre nach Hamburg –, veröffentlicht 1871 seine rasch die zweite Auflage erreichende Schrift „Der ideale und der geschichtliche Christus“,¹⁰¹ und bemüht sich um Erlangung einer Pfarrstelle. Anfang 1871 erwählt ihn der Kolberger Magistrat zum Pfarrer in Kolbergermünde; das unmittelbar darauf folgende Erscheinen seiner Christus-Publikation führt zu Einsprüchen gegenüber seiner Wahl und zu einem Verhör vor dem pommerschen Konsistorium. Hier erklärt er seine christologischen Auffassungen: *Jesus gehöre keiner besonderen Art an, aber das Ideal sei in ihm voll verwirklicht; die scholastische Lehre des Anselm von Canterbury lehne er ab, aber sein Glaube an die Versöhnung ruhe auf biblischem Grund; Jesus sei zwar leiblich gestorben, lebe aber geistig fort; das Johannesevangelium halte er nicht für apostolisch, aber für einen Zeugen des Geistes Christi; Vernunft, Gewissen und Wissenschaft seien ihm die höchsten Instanzen der Wahrheit, ihre Quelle aber der Geist Gottes; das Trinitätsdogma lehne er ab, da von den drei Personen der Gottheit nichts in der Bibel stünde.*¹⁰² Diese Erklärungen führen trotz eines durch Hannes Freundeskreis bis zu König Wilhelm I. als summus episcopus vorangebrachten Appells zum Verlust der Kolbergermünder Pfarrstelle. Ähnlich ergeht es Hanne im Folgejahr mit seiner Bewerbung um die freie Pfarrstelle an St. Annen in Dresden: erst die Wahl, dann anschließend die Vorenthaltung der Pfarrstelle durch die kirchliche Kreisdirektion in deren Einklang mit den zuständigen Ministerien. In dieser Situation bietet der Hofprediger und Generalsuperintendent des Herzogtums Sachsen-Gotha, Karl Heinrich Wilhelm Schwarz,¹⁰³ ein Gründungsmitglied des 1863 ins Leben gerufenen „Deutschen Protestantenvereins“,¹⁰⁴ dem wiederholt Abgelehnten ein Pfarramt in seinem Zu-

¹⁰¹ Erste sowie zweite Auflage publiziert in Berlin 1871.

¹⁰² Zit. n. Bautz, a. a. O., Sp. 514.

¹⁰³ Zu diesem P[aul] Tschackert, ADB Bd. 33, Leipzig 1891, S. 242–246.

¹⁰⁴ Zu diesem Claudia Lepp, Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes (Religiöse Kulturen der Moderne, Bd. 3), Gütersloh 1996. Die Zielsetzung des Protestantenvereins lag in der „Erneuerung der protestantischen Kirche im Geiste evangelischer Freiheit und im Einklang mit der gesamten Kulturentwicklung unserer Zeit“, so § 1 des Vereinsstatuts, beschlossen auf dem 1. Protestantentag in Eisenach am 7. und 8. Juni 1865, § 1, in: Der allgemeine deutsche

ständigkeitsbereich an. Hannes Ordination am 13. Oktober 1874¹⁰⁵ folgt sein pfarramtliches Wirken nacheinander in Waltershausen, Ibenhain und dem thüringischen Elgersburg. Seiner von dort aus zum Mai 1879 vorgebrachten Bewerbung um die nach Emeritierung von Pastor August Heinrich Faaß¹⁰⁶ freie Pfarrstelle an St. Johannis in Eppendorf folgt Hannes Wahl „bei 7 von 14 Stimmen des wählenden Kirchenvorstandes“¹⁰⁷ aus einem anfänglichen Bewerberkreis von 26 Pastoren.¹⁰⁸ In Johannes Robert Hannes unsterker Biographie kommt nicht zuletzt ein Kampf um das kirchliche Bekenntnis zum Ausdruck. Pastor Carl Mönckeberg befürchtet mit vielen Angehörigen der bekenntnisorientierten kirchlichen Richtung nunmehr, auf Hamburg werde *der Schein fallen, als stehe bei uns das Bekenntniß weniger, als anderswo in Geltung, wenn hier ein Geistlicher angenommen werde, der etwa in zwei [...] Landeskirchen, sowohl evangelisch-lutherischen, als unierten, um seiner negativen Stellung zum Bekenntniß willen in allen Instanzen zurückgewiesen ist.*¹⁰⁹ Der auch publizistisch tätige Pastor der Hamburger Personalgemeinde St. Anshar, Carl Wilhelm Theodor Ninck,¹¹⁰ äußert sich zu den Vorgängen um die Eppendorfer Pastorenwahl im von ihm mit herausgegebenen christlichen Volksblatt „Der Nachbar“: *Klätlich ist es für die lutherische Kirche in Hamburg, daß sie sich eines solchen Pastors nicht schämt. – Damit ist unserer Kirche eine tiefe Wunde geschlagen und die Gleichberechtigung des Unglaubens mit dem Glauben in der Kirche öffentlich ausgesprochen.*¹¹¹

Jenseits dieser grundsätzlichen Befürchtung eines gravierenden Ansehensverlustes der hamburgischen Kirche treibt den Nikolai-Pastor Mönckeberg aber auch seine Sorge um die Beschädigung des Seniorates und der Person Johannes Andreas Rehhoffs um. Dieser hatte sich vor der Wahl gemäß seines Amtes über alle Bewerber auf die Eppendorfer Pfarrstelle in ei-

Protestantenverein in seinen Statuten, den Aussprachen seines engern, weitem und geschäftsführenden Ausschusses und den Thesen seiner Hauptversammlungen 1865–1888, Berlin 1889, S. 1.

¹⁰⁵ Vgl. die unter Anm. 97 genannte Personalakte Hannes.

¹⁰⁶ Zu diesem Herwarth von Schade, a. a. O. (Anm. 97), S. 73.

¹⁰⁷ Hilke Sioli, a. a. O. (Anm. 97), S. 8.

¹⁰⁸ Mönckeberg, a. a. O. (Anm. 97), S. 3. Sioli, a. a. O., spricht dagegen von sechs Bewerbern.

¹⁰⁹ Mönckeberg, a. a. O., S. 4f.

¹¹⁰ Zu diesem Karl Heinz Voigt, BBKL Bd. XXIV, Nordhausen 2005, Sp. 1121–1132.

¹¹¹ Friedrich Wilhelm Bautz, a. a. O. (Anm. 97), Sp. 515.

nem Votum geäußert und hinsichtlich der Person Hannes geurteilt, dieser sei *aus kirchlichen und kirchenrechtlichen Gründen wahlunfähig*.¹¹²

Gegen dieses Votum des Seniors handelnd nimmt das Kirchencollegium anschließend jedoch Hanne in den Wahlaufsatz der faktisch zur Wahl Gelangenden auf und sendet diesen in Übereinstimmung mit der kirchlichen Verfassung zu gutachterlichem Urteil an den Kirchenrat. Rehhoff, als Senior geborenes Mitglied dieses Gremiums, gibt hier erneut sein Gutachten über Hanne ab. Durch Mehrheitsbeschluss – neben Rehhoff gehören dem Gremium zwei Senatoren, zwei Geistliche und vier nichtgeistliche Mitglieder an – sendet der Kirchenrat den Wahlaufsatz unter Beibehalt der Person Hannes zurück *mit der Bemerkung, er habe beschlossen, sich des ihm zustehenden Rechtes der Begutachtung zu enthalten*.¹¹³ Wenig später bestätigt der Senat als Inhaber der kirchlichen Patronatsgewalt einstimmig¹¹⁴ die Wahl Pastor Hannes.

So nimmt in der hamburgischen Pfarrstellenbesetzung eine Entwicklung ihren Lauf, in der erstmalig das negative Votum des Seniors über die Bekenntnistreue eines Kandidaten unberücksichtigt bleibt. Mönckeberg bilanziert hinsichtlich des Amtsträgers Rehhoff aus zeitgenössischer Perspektive: *Einem Wahlcollegium [wird, L.-P.] die Macht in die Hände gegeben [...], den Senior in die Alternative zu stellen, denjenigen, den er für nicht wählbar erklärt hatte, sei es in Person oder durch gegebenen Auftrag, in das Amt einzuführen, oder das Seniorat niederzulegen*.¹¹⁵

Wehe mir, so ich ein ander Evangelium predigen wollte!, hatte Rehhoff am 8. Oktober 1876 bei der „Feier seiner 25jährigen Amtsführung als Hauptpastor zu St. Michaelis und seiner 50jährigen als Diener des göttlichen Wortes“¹¹⁶ erklärt. Das Programm einer Harmonisierung von christlicher Tradition und sich fortentwickelnder neuzeitlicher Lebenswelt, für das Johannes Robert Hanne als Angehöriger des Deutschen Protestantenvereins¹¹⁷ in der

¹¹² Mönckeberg, a. a. O., S. 3.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Hierzu die Hamburgische Kirchenzeitung v. 20. Januar 1933: „Im Senat [...] wurde geltend gemacht, daß sich der Kirchenrat die Bedenken des Seniors nicht zu eigen gemacht habe.“

¹¹⁵ A. a. O. (Anm. 112).

¹¹⁶ Vgl. o. zur Anm. 5.

¹¹⁷ Hanne war langjähriger Gastredner im „Hamburger Zweig des ‚Deutschen Protestantenvereins‘, im Liberalkirchlichen Verein Schleswig-Holsteins und im Bildungsverein für Arbei-

Anschauung Rehhoffs stand, war für den 79-jährigen Hamburger Senior längst zum Bekenntnisfall geworden. Hinsichtlich der ihm nunmehr abverlangten Einführung des zuvor von ihm so eindeutig Abgelehnten¹¹⁸ bedeutete es einen eminenten Akt der Glaubwürdigkeit, diese „Introduktion“ nicht zu vollziehen; der Rehhoffs überzeugter lutherischer Grundhaltung entspringende Schmerz, infolge der Wahlbestätigung Hannes durch den Senat *seiner geliebten Hamburgischen Obrigkeit als Senior Dienst und Gehorsam versagen zu müssen*,¹¹⁹ war daher Ursache seines Entlassungsgesuches. Zum 1. Januar 1880 wurde Rehhoff als Hauptpastor in den Ruhestand versetzt, nachdem mit Hauptpastor Dr. Georg Karl Hirsche¹²⁰ bereits am 8. Oktober 1879 ein neuer Senior gewählt worden war.¹²¹

Johannes Andreas Rehhoff blieb Hamburger, verlegte seinen Wohnsitz jedoch aus der Michaelisgemeinde nach St. Georg. Dennoch betrachtete er sich *nach wie vor als Angehörigen seiner lieben Michaelisgemeinde, deren Gottesdienste er mit den Seinen regelmäßig als andächtiger Zuhörer besuchte, so lange sein körperliches Befinden es ihm gestattete*.¹²² In der Folge einer Beinverletzung, die Rehhoff sich im März 1882 während der Heimkehr von einem

ter“ und „fesselte die Hörer durch seine tiefe und doch volkstümlich verständliche Rede“, Friedrich Wilhelm Bautz, a. a. O. (Anm. 97), Sp. 515. Am 1. Oktober 1909 wurde Hanne in seiner Eppendorfer Gemeinde emeritiert; er starb am 24. Oktober 1923 in Hamburg, NEK-Archiv Schade/Ham – LK Hamburg: Hamburger Pastorinnen und Pastoren seit der Reformation Nr. 732.

¹¹⁸ Vgl. hierzu die Hamburgische Kirchenzeitung v. 20. Januar 1933: „Getreu seinem vorher gegebenen Wort, aus Gewissensgründen es nicht zu können, weigerte er [Rehhoff, L.-P.] sich; zog sogar den nächstältesten Hauptpastor Hirsche, der sich dem Präsidenten des Kirchenrats gegenüber dazu erbot, zur Rechenschaft. Ein offener Konflikt drohte. Allerdings lag die Sache insofern ungünstig für den Senior, als er Lic. Dr. Hanne ein paar Jahre vorher zum Amtsexamen zugelassen hatte und die Schriften Hannes, gegen die sich die Bedenken richteten, ebenso wie seine Zurückweisung vom Amt in Preußen und Sachsen damals schon vorlagen. *Das* ebenso wie sein hohes Alter mag Rehhoff bewogen haben, dem Konflikt dadurch vorzubeugen, daß er mit Ende 1879 in den Ruhestand trat, übrigens von allen Seiten hochgeehrt“; Hervorhebung im Original.

¹¹⁹ Hans Friedrich Neelsen, a. a. O. (Anm. 10), S. 156.

¹²⁰ Zu diesem Wilhelm Jensen, a. a. O. (Anm. 10), S. 79.

¹²¹ Hierzu Jensen, a. a. O., S. 5.

¹²² Neelsen, a. a. O., S. 157.

theologischen Vereinstreffen zuzog, blieb er ans Krankenlager gefesselt, auf dem er am 9. Januar 1883 verstarb.¹²³

Johannes Andreas Rehhoff – vom Nordschleswiger zum Hamburger

Mit der Berufung des seiner Heimat in der Folge der 1848er Ereignisse verlustig gegangenen Propsten und Superintendenten Johannes Andreas Rehhoff bewies die hamburgische Kirche im Jahre 1851 politische Solidarität gepaart mit christlicher Nächstenliebe. Dabei resultierte die politisch motivierte Solidarität aus einem Respekt, der weniger revolutionärer Betätigung im Sinne des Gedankens der Volkssouveränität geschuldet war als vielmehr der persönlichen Opferbereitschaft im Ringen um die deutsche Einheit. Wie die Verbindung zwischen Christian Friedrich Wurm und Johannes Andreas Rehhoff zeigt, ging es in der Öffnung der hamburgischen Kirche für die Not des Vertriebenen auch um Gleichheit der mit dem Jahr 1848 zum Ausdruck gekommenen bürgerlichen Interessen. Der hamburgische Schleswig-Holstein-Aktivist Wurm war seit 1832 verheiratet mit Hermine Speckter¹²⁴ und dadurch „in einen Familienkreis eingetreten, der einen Mittelpunkt der künstlerischen Bestrebungen in Hamburg bildete“.¹²⁵ Zu seinem Schwager wurde so der mit Hermine Schwester Ida verheiratete Hamburger Theologe und Pädagoge Carl Heinrich Schleiden,¹²⁶ seinerseits ein Bruder jenes Rudolf Schleiden,¹²⁷ der als Beamter des Departements der geistlichen und Unterrichts-Angelegenheiten¹²⁸ eng mit den leitenden Geistlichen der Herzogtümer zusammengearbeitet hatte und mit Rehhoff von daher seit langem vertraut war. Ein Netzwerk berufsbedingter bürgerlicher Beziehungen zwischen Rehhoff und Exponenten des zeitge-

¹²³ Neelsen, ebd.

¹²⁴ Zur hamburgischen Künstlerfamilie Speckter: I.u., ADB Bd. 35, Leipzig 1893, S. 85–88.

¹²⁵ Adolf Wohlwill, ADB Bd. 44, S. 328.

¹²⁶ Zu diesem R.[ichard] Hoche, ADB Bd. 31, Leipzig 1890, S. 416f.; Philipp David, BBKL Bd. XXV, Nordhausen 2005, Sp. 1259–1263.

¹²⁷ Zu diesem Johannes Rösing, ADB Bd. 54, Leipzig 1908, S. 33–41.

¹²⁸ Vgl. etwa Schleidens Schreiben v. 5. April 1849, LAS Abt. 51 Nr. 322 Nr. 21, hs.

nössischen Hamburger Bürgertums dürfte also im Hintergrund seines Berufungsvorschlags stehen und verantwortlich sein für seine Aufnahme und anschließende Tätigkeit in der Gemeinde St. Michaelis.

Hier zeigt der numerisch herausragende Gottesdienstbesuch das gemeindliche Bedürfnis nach dem Hören des „Wortes vom Kreuz“, das bei Rehhoff als Schüler von Harms und Twesten die Grundlage seiner Verkündigung bildet. Rehhoffs kontinuierliche Äußerungen des Bedauerns gegenüber dem schmerzvoll wahrgenommenen Prozeß kirchlicher Entfremdung der Hamburger Gesellschaft korrespondieren dem Bedeutungsverlust der Evangelischen Kirche in der fortschreitenden Säkularisierung. Seine Alterskonflikte mit Repräsentanten der sich neu etablierenden Liberalen Theologie aus dem Lager des Deutschen Protestantenvereins bezeugen den auch in Kirche und Theologie niemals abreißen den Strom von Wandel und Erneuerung.



Abb.: Johannes Andreas Rehhoff

Der Schatten der Liebe

Johann Hinrich Wichern (1808–1881)*

Hans-Martin Gutmann

Ein „reactionäres“ Programm?

Johann Hinrich Wichern war Begründer und organisatorischer, pädagogischer und geistlicher Leiter des Rauhen Hauses in Horn, der 1833 begründeten „Rettungsanstalt für sittlich verwahrloste Zöglinge“. Er war ein immer weiteren sozialen Arbeitsbereichen und Projekten engagierter Zeitgenosse. Und er war ein rastloser Schriftsteller, der eine Unzahl von Aufsätzen und Gelegenheitsschriften veröffentlicht hat, viele davon in den „Fliegenden Blättern“ des Rauhen Hauses. Die publizistische Aktivität kulminiert um das Revolutionsjahr 1848.

Wicherns Stegreif-Rede auf dem Wittenberger Kirchentag 1849 gehört zu den bekanntesten Aspekten seiner öffentlichen Wirksamkeit. *Die Liebe gehört mir wie der Glaube* – dieses Selbstbekenntnis ist nicht Ausdruck einer spontanen Gefühlswallung gegen eine evangelische Kirche, die den Kontakt zur gesellschaftlichen Wirklichkeit des massenhaften Pauperismus zu verlieren droht. Wichern entfaltet in seinen zahlreichen Gelegenheitschriften das Programm einer volksmissionarischen Bewegung, ja, noch mehr: es geht ihm um nicht weniger als um ein Programm zur gesamtgesellschaftlichen Reorganisation, Wichern hätte formuliert: zur „Wiedergeburt“ des „Volkskörpers“.

* Aus: Johann Anselm Steiger (Hg.), 500 Jahre Theologie in Hamburg (AKG 95). Berlin u. a. 2005, S. 154–188.

Wichern lässt in seinen Stellungnahmen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig, *gegen* welche zeitgenössischen Tendenzen dieses Unternehmen sich richtet. Liberalismus, Demokratie, Sozialismus und Kommunismus¹ – Wichern unterscheidet hier nicht – gelten ihm als Ausdruck eines Rationalismus, einer menschlichen Vernunfttätigkeit also, die sich von ihrem Grund im Glauben gelöst hat. Sie sind Ausdruck von Atheismus und Leugnung Gottes.² Die Entwicklungen des Jahres 1848 sind in seinen Augen eine atheistische und kommunistische Revolution,³ ein Angriff gegen die göttlichen Ordnungen von Familie, Staat und Kirche, Arbeit, Eigentum und ständischer Gliederung. Eine apokalyptische Chaosmacht, Ausdruck des *Satanismus*⁴; damit aber zugleich auch Gericht Gottes über einen Staat und eine Kirche, die es zur sittlichen Entartung des Volkes haben kommen lassen,⁵ Konsequenz also des Versagens der höheren Stände. *Nicht der Besitz irdischer Güter hat den vom Kommunismus gestachelten Zorn der Menge erregt, sondern der selbstsüchtige Gebrauch derselben, der nur genießt nach dem Gelüsten des in allen Richtungen sich wendenden Fleisches, ohne arbeitend mitzuteilen.*⁶

¹ Beispielsweise Wichern, Kommunismus und die Hilfe gegen ihn (1848) (zit.: Kommunismus), SW I, S. 137. Und: Kirchentag in Wittenberg: Wicherns Erklärung am Donnerstag, den 21. Sept. 1848 (zit.: Kirchentag in Wittenberg) SW I, S. 157ff. Und: Der Atheismus und seine Mission unter deutschen Handwerksgelellten (1847) (zit.: Der Atheismus) SW V, S. 50ff. Dagegen unterscheidet Wichern zwischen Sozialismus (als christlichem Sozialismus) und (atheistischem) Kommunismus. Die Texte Wicherns werden zitiert nach Johann Hinrich Wichern, Sämtliche Werke (zit.: SW), hg. v. Peter Meinhold, 8 Bde. Berlin/Hamburg 1962–1980.

² SW I, S. 40ff. Wichern kann sogar so weit gehen, Prostitution, Onanie, Verbrechen, Atheismus und Revolution in einer Reihe aufzuzählen und in gegenseitigen Begründungszusammenhang zu bringen. SW II, S. 214f.

³ Wichern, Kirchentag in Wittenberg, SW I, S. 157.

⁴ Wichern, Die innere Mission – eine Denkschrift (1849) (zit.: Denkschrift), SW I, S. 183.

⁵ Wichern, Welches ist die Aufgabe der Inneren Mission für die wandernde Bevölkerung? (1849) (zit.: Innere Mission) SW II, S. 101.

⁶ Ebd., S. 234. Wicherns Stellungnahme zur Revolution verändert sich allerdings mit den historischen Ereignissen: während er zunächst noch im Revolutionsjahr besonders in der Forderung nach freien Assoziationen positive Momente erblickt und sogar ausrufen kann: *Darum hat die innere Mission mit freudiger Hoffnung die Neugestaltung des Vaterlandes zu begrüßen!* (Wichern, Die Revolution und die innere Mission [1848], SW I, S. 132), so finden sich nach dem Sieg der Restauration ausschließlich klar ablehnende Stellungnahmen. Elemente einer positiven Rezeption bleiben nur insofern erhalten, als Wichern in Sozialismus und Kommunismus die falsche Antwort auf ein richtig erkanntes Problem sieht: [...] *daß, was der Sozialismus und*

Ich frage nach Johann Hinrich Wichern nicht zuerst als Kirchengeschichtler oder Sozialhistoriker. Als Praktischer Theologe bin ich an Wahrnehmungen und Wahrnehmungsmustern interessiert, zugleich an kirchlichen Handlungsfeldern und ihrer kritischen Reflexion. Wichern entwickelt in seinen Veröffentlichungen ein ganzes Feld von einzelnen Reformvorhaben. Die wandernden Handwerksgesellen sollen wieder in Meisterhäusern untergebracht werden, als Antwort auf die kommunistischen sollen auch christliche Handwerkerbünde gebildet werden. Aus dem Handwerkerstande sollen Straßenprediger angeworben werden, die die Armen in ihren Wohnungen, die Eisenbahn- und Straßenbauarbeiter an ihren Arbeitsstätten, die Handwerker in ihren Herbergen aufsuchen und ihnen das Evangelium verkünden. Frauenvereine sollen Kranke und Hilfsbedürftige versorgen,⁷ umherstreunende Kinder in „Ragged Schools“ aufgenommen werden,⁸ Vereine der Stadtmission sollen gegen wilde Ehen, Bettel, Trunksucht, Spiel- und Lesesucht vorgehen,⁹ Baugesellschaften sollen der Wohnungsnot der armen Leute entgegenarbeiten¹⁰ und Sparläden die Möglichkeit verbessern, den Lebensunterhalt auch bei Ausbleiben des Verdienstes zu sichern.¹¹

Kommunismus im tiefsten Grunde seines Strebens und Bewegens verbirgt, die entstellten, aber doch wahrheitstragenden Züge des Angesichts einer tief gebeugten, schmerzerfüllten Menschheit sind, die sich in sozialer Beziehung nach Erlösung und Wiedergeburt sehnt [...], deren Hoffnung jedoch nur durch das Evangelium zu erfüllen ist. Wichern, Denkschrift, SW I, S. 273. Inwieweit Wichern überhaupt Autoren der liberalen und frühsozialistischen Oppositionsbewegung gekannt hat, ist nur schwer auszumachen. Er selbst nennt Ludwig Feuerbach, Wilhelm Weitling, Wilhelm Marr, Pierre-Joseph Proudhon, das „Junge Deutschland“ und polemisiert gegen die Handwerkerbünde, Marr und das „Junge Deutschland“. In: Wichern, Kirchentag in Wittenberg, SW I, S. 158f.; Feuerbach, ebd., Marr, Weitling und Proudhon in: Denkschrift, SW I, S. 297ff.; Handwerkerbünde in ebd., S. 279 und Der Atheismus, SW V, S. 50ff., hier auch wieder das „Junge Deutschland“. Er rezipiert all diese Autoren und Bewegungen unter dem Aspekt des Atheismus. Dagegen hat sich Wichern mit den Schriften von Karl Marx mit großer Wahrscheinlichkeit nicht auseinandergesetzt.

⁷ Wichern, Denkschrift, SW I, S. 267.

⁸ Wichern, Kirchentag in Wittenberg, SW I, S. 162.

⁹ Wichern, Denkschrift, SW I, S. 239.

¹⁰ Ebd., S. 281. Hier schlägt Wichern also einen „strukturell“ orientierten Zugriff als Bestandteil diakonischer Arbeit vor.

¹¹ In diesem Kontext nimmt Wichern auch zu Victor Aimé Hubers Genossenschaftsmodell, einer Assoziation zwischen verschiedenen Familien zur Sicherung ihrer Lebensbedürfnisse, po-

Ein Thema steht immer wieder im Mittelpunkt, nicht zuletzt in Wicherns Wahrnehmung der Revolution und des „Kommunismus“: es ist die Wiederherstellung, die „Rettung“ der *Familie*. Der Kommunismus ist in seinen Augen vor allem ein Angriff auf die Familie und damit auf den Grundorganismus des Volkskörpers. *Die Aufhebung des Unterschiedes der göttlichen Ordnungen von oben und unten, von Regierenden und Regierten, Eltern und Kindern, Herren und Knechten, Obrigkeit und Untertanen, folgt aus der Auflösung der Familien von selbst und erscheint dem Kommunismus als ein um so gewisser erreichbares Ziel, als die Sünde, welche an dieser Ordnung rüttelt, in unserem Jahrhundert schon längst gar mächtig geworden ist.*¹² Wicherns Programm beinhaltet konsequenterweise zuerst eine gesamtgesellschaftlich wirksame „Reorganisation der Familie im *christlichen Sozialismus*“ als Abwehr gegen „Kommunismus“ und Revolution.¹³ Hier liegt in seinen Augen der Ansatzpunkt zu einer Reorganisierung der Gesellschaft im Ganzen.¹⁴ Aufgabe ist *die christliche Wiederherstellung der Familien und Haushalte in jeder Beziehung und die Erneuerung und Wiedergeburt aller damit unmittelbar zu verknüpfenden Verhältnisse der Erziehung, des Eigentums, der Arbeit und durch sie bedingten Stände [...].*¹⁵ Diesem Vorstellungszusammenhang gibt Wichern den Titel eines *christlichen Sozialismus, dessen frühreife, monströse Karikatur der atheistische und radikale ist.*¹⁶

sitiv Stellung. Zu Huber vgl. z. B. Hans-Walter Krumwiede, *Geschichte des Christentums III: Neuzeit. 17.–20. Jahrhundert*. Stuttgart u. a. ²1987, S. 173.

¹² Wichern, *Denkschrift*, SW I, S. 256.

¹³ Vgl. zum Folgenden auch: Günter Brakelmann, *Kirche und Sozialismus im 19. Jahrhundert*. Die Analyse des Sozialismus und Kommunismus bei Johann Hinrich Wichern und bei Rudolph Todt. Witten 1966, und ders., *Die soziale Frage des 19. Jahrhundert*. Witten ²1964.

¹⁴ Die Forderung einer Wiederbelebung der Familien gilt nicht nur für die Unterschichtsfamilien, sondern auch für die höheren Stände: Selbstsucht und Genußsucht dieser Familien haben den Neid der Armen erst angestachelt und damit die Revolution provoziert; zum anderen entstammen solchen Familien die *Proletarier der Bildung*, ohne deren literarische Aktivität der Kommunismus nie hätte eine solche Verbreitung und Machtentfaltung erfahren können. Wichern, *Kommunismus und die Hilfe gegen ihn* (1848) (zit.: *Kommunismus*), SW III, S. 33ff.

¹⁵ Wichern, *Denkschrift*, SW I, S. 182.

¹⁶ Wichern, *Denkschrift*, SW I, S. 271. Gedacht ist dabei an eine Selbstorganisation der Hilfsbedürftigen, der Armen, Arbeiter und Handwerker im Rahmen eines umfassenden Zusammenwirkens von Besitzenden und Besitzlosen. Ebd., S. 274ff. Wichern nimmt hier zum einen

Wicherns Äußerungen müssen im Rahmen eines umfassenderen Gesprächszusammenhanges wahrgenommen werden, nicht allein in der Kirche. Mit der beginnenden Industrialisierung Deutschlands findet seit den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts eine höchst lebendige Debatte unter deutschen Intellektuellen statt, wie der sozialen Krise im Gefolge der veränderten Produktionsbedingungen begegnet werden kann. In einem in der Deutschen Vierteljahrsschrift 1838 erschienenen Artikel typisiert ein Professor Bühlau aus Leipzig die in der Debatte über die Massenarmut vertretenen Positionen.¹⁷ Er unterscheidet

- eine an den Thesen von Robert Malthus orientierte Auffassung, die den Grund für die Massenarmut in der ungleichen Entwicklung von Bevölkerungswachstum und Subsistenzmitteln sieht und als Lösungsmöglichkeit zum Beispiel Heiratsbeschränkungen für Arme sowie Auswanderungsprogramme empfiehlt;¹⁸
- eine Ansicht, die die Entstehung des Pauperismus in der Gewerbe-freiheit und im modernen Fabrikwesen begründet sieht und für eine Reorganisation der Ständegesellschaft, der Zunft- und Gutsherrenabhängigkeit sowie der Fürsorgepflicht der gehobenen Stände plädiert, und auf diese Weise eine Eingliederung der Armen in die

die Forderung der liberalen und sozialistischen Opposition nach freien und vom Staat unabhängigen Assoziationen positiv auf und plädiert für eine *Verbrüderung der Arbeiter zur Selbsthilfe* sowie für eine *christliche Assoziation der verschiedenen Arbeits- und Besitzstände* (ebd., S. 275); auf der anderen Seite schwebt ihm eine Reorganisation der Handwerks- und Gutshäuser als Zentren dieser Assoziationen vor. *Hier wäre ein patriarchalisches Verhältnis zu schaffen oder zu erneuern, das zwar eine Umwandlung aller sozialen Sitte zur Folge, aber nicht ein Revolutions-, sondern ein christliches Regenerationsprinzip zur Unterlage haben würde* (ebd., S. 277). Vgl. auch ebd., S. 188: *Der Geistliche soll in seiner Gemeinde bei denjenigen Gliedern derselben und Hausständen, die solche rettende Tätigkeit nötig machen, der Hausvater und die Hausmutter sollen in ihrer Hausgemeinde unter Kindern und Gesinde, Verwandtschaft und Freundschaft, – der Handwerksmeister in seiner Werkstatt unter Gesellen und Lehrburschen, – der Diensthote, Geselle, Tagelöhner wiederum in seinem Kreise ein Kind dieses Geistes sein, ebenso der Schullehrer in seiner Schulgemeinde, sobald sie es erfordert; nicht weniger der Geschäftsmann in seinem Berufe, der Gutsherr, der Richter, der Staatsmann, der Universitätslehrer, der Kaufmann, der Soldat, der Matrose, der Bürger und der Bauer – und wer sonst, jeder an seiner Stelle, an die ihn Gott gestellt hat [...]* (grammatische Unstimmigkeiten im Original).

¹⁷ Professor Bühlau aus Leipzig, Der Pauperismus. In: Deutsche Vierteljahrsschrift 1. 1838, S. 79ff.

¹⁸ Ebd., S. 89.

Gesellschaft erreichen will; diese Position bezeichnet Bühlau als die *reactionäre*,¹⁹

- eine Auffassung, die die Beseitigung der Massenarmut durch die Aufhebung des privaten Eigentums und die Bildung von Arbeitergenossenschaften erreichen will; diese nennt Bühlau die *revolutionäre Position*,²⁰
- eine Position, die die Massenarmut in einer noch ungenügenden industriellen Entwicklung, einer noch zu starken Beschränkung der

¹⁹ Bühlau selbst unterstützt diese Position in modifizierter Form, indem er dem Staate eine überstürzte Einführung der Gewerbefreiheit und eine rücksichtslose Auflösung der überkommenen Verhältnisse ankreidet (ebd., S. 87). In der Deutschen Vierteljahrsschrift finden sich zahlreiche Beiträge, in denen diese Position vehement vertreten wird. Vgl. Zunftleben und Gewerbefreiheit, mit Aussichten über Vermittlung, Uebergang und Reconstruction. In: Deutsche Vierteljahrsschrift 4. 1839, S. 34ff. und auch: Wilhelm Heinrich Riehl, Der Arbeiter. Eine Volksrede aus dem Jahre 1848, 4. Aufl. Stuttgart/Berlin o. J., S. 207ff.. In: Carl Jantke, Dietrich Hilger (Hg.), Die Eigentumslosen. Der deutsche Pauperismus und die Emanzipationskrise in Darstellungen und Deutungen der zeitgenössischen Literatur. Freiburg/München 1965, S. 395ff. Riehl vertritt hier die These von der naturgesetzlichen Ungleichheit der Menschen. Die Gesamtheit der niederen und höheren Positionen im Gesamt der arbeitsteiligen Gesellschaft versteht er als Organismus. Arbeitslosigkeit sei in der Faulheit der Arbeiter begründet. Von der Industrialisierung sei eine Aufhebung der Arbeitslosigkeit und eine Anhebung von Produktion, Angebot und Nachfrage zu erhoffen. Riehl artikuliert diese Vorstellungen jedoch auf der Basis eines ständischen Gesellschaftsmodells. Seine Position kann damit als Mischform der unter 2) und 4) beschriebenen Argumentationstypen angesehen werden. – Als streitbarer Vertreter dieser „reactionären“ Denkrichtung muss auch Friedrich Julius Stahl angesprochen werden, eines der Mitglieder des 1849 auf dem Wittenberger Kirchentag gegründeten „Centralausschusses für die Innere Mission“. Der zunächst in Erlangen, ab 1840 in Berlin lehrende Professor für Staats- und Kirchenrecht kann als exemplarischer Vertreter einer gegenrevolutionären restaurativen Politik in Preußen angesehen werden. Er postuliert das Modell eines christlichen Staates unter einem Monarchen von Gottes Gnaden gegen die in Atheismus und Sozialismus wurzelnde Revolution (vgl. H.-W. Krumwiede, Geschichte des Christentums [Anm. 11], S. 116f.). Die bürgerliche Ordnung – Recht und Staat – ist, so Stahl, durch den Sündenfall notwendig geworden (Friedrich Julius Stahl, Die Philosophie des Rechts. Heidelberg ²1846, S. 134). Es ist prinzipiell unmöglich, dass die Menschen in einem Zustand miteinander leben oder einen solchen auf Erden realisieren können, der *die völlige Einigung des Menschen zu einem sittlichen Reiche und die völlige Freiheit und Selbstbestimmung des einzelnen* erlauben würde (ebd., S. 136f.). Ein solcher Zustand kann nur als Reich Gottes von den Menschen erhofft werden, ohne dass sie je in der Lage wären, Subjekte seiner Realisierung zu sein. Die bürgerliche Ordnung nun faßt Stahl als eine Zwischengröße: Sie steht im Gegensatz zum Naturzustand, verstanden als *regel- und ordnungsloses Zusammenleben*, zum anderen auch im Gegensatz zum Reiche Gottes als der *sittliche[n] Welt in ihrem wahren*

- Gewerbefreiheit sieht. Ihre Vertreter nehmen an, dass eine endgültig durchgesetzte Gewerbefreiheit immer mehr Menschen Arbeit geben und die Wohlfeilheit aller Waren erhöhen werde²¹
- und schließlich eine Ansicht, die bei einer grundsätzlichen Zustimmung zur industriellen Entwicklung an den Staat appelliert, die Missstände des Fabrikwesens – wie zum Beispiel überlange Arbeitszeit, Kinderarbeit, Bezahlung in Waren statt in Geld – zu beseitigen

Zustande, dessen bloßes Surrogat sie ist (ebd., S. 130). Durch ihr fixiertes Recht begrenzt die bürgerliche Ordnung zum einen eine bloß willkürliche Macht des Herrschers, vor allem jedoch jede demokratische Tendenz: *dass die Meinung der Masse unmittelbar und äußerlich durch die Gewalt der Masse die Obrigkeit bestimme. Denn die sündhafte Natur des Menschen und der Masse der Menschen bleibt immer unverändert dieselbe und fordert immer die sichernden Schranken* (ebd., S. 134), selbst wenn sich die menschlichen Verhältnisse im einzelnen auch verändern mögen. Von hier aus wendet sich Stahl gegen jeden Versuch, den gesellschaftlichen Zustand nach Maßgabe eines vernünftigen *allgemeinen Willens* zu regeln (ebd., S. 137), dagegen, der numerischen Mehrheit in politischen Entscheidungen einen Einfluss zuzubilligen, sowie gegen alle *politischen Theorien, welche auf gleichmäßige Gütervertheilung ausgehen* (ebd., S. 138). – Wichern verkörpert eine eher integrative als repressive Variante der von Stahl skizzierten Staats- und Gesellschaftsauffassung. Wenn durch die Innere Mission die Sittlichkeit im Volke wiederhergestellt ist, sieht er die von Stahl noch prinzipiell ausgeschlossene Urwahl für möglich, weil ungefährlich an.

²⁰ Bühlau (Anm. 17), 94f. Er nennt als Beispiele François M. C. Fourier, Saint-Simon und Robert Owen.

²¹ Bühlau nennt als Beispiel für diese Auffassung Mill McCulloch und Jean Baptiste Say. Vgl. zu dieser Position auch: Die Veränderungen im Organismus der Arbeit und ihr Einfluß auf die socialen Zustände. In: Deutsche Vierteljahrsschrift 2. 1840, S. 20ff. Der Verfasser vertritt eine Organismusvorstellung von der arbeitsteiligen Produktion, die in der Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau ihre natürliche Wurzel habe. Zugleich behauptet er einen Zusammenhang zwischen den Veränderungen in der materiellen Produktion und den Veränderungen in der *intellectuellen und politischen Kultur* (ebd., S. 35). Von der industriellen Entwicklung erhofft er sich die Ausweitung der Freizeit, die den Arbeitern Weiterbildung ermögliche, außerdem die tendenzielle Aufhebung der Unselbständigkeit der Frauen durch ihre Mitarbeit in der Produktion (ebd., S. 95), schließlich insgesamt eine *Befreiung des Menschengeschlechts* durch die Entstehung der Arbeiterassoziationen und durch die Tatsache, dass statt der Menschen jetzt die Maschinen den Platz der Sklaven einnehmen. *Und nur unter dieser Voraussetzung kann die Idee einer allgemeinen staatsbürgerlichen Gleichheit, die so fernab von jedem Gedanken an eine verflachende Gleichmacherei liegt, mehr und mehr ins Bewußtseyn und Leben treten.* (ebd., S. 98). Vgl. ähnlich auch: Pauperismus und Industrie. In: Deutsche Vierteljahrsschrift 1. 1847, S. 376ff.

und Bildungsmöglichkeiten sowie Arbeitsplätze für die Armen zu garantieren.²²

Für alle hier skizzierten Positionen finden sich in der zeitgenössischen Debatte wirkungsvolle Vertreter. Wicherns Programm, die im Glauben begründete, sittlich geläuterte Familie als Keimzelle eines gesellschaftlichen Organismus zurückzugewinnen und auf diese Weise der Massenarmut ebenso wie der demokratischen und „kommunistischen“ Tendenzen Herr zu werden, könnte im Kontext der zeitgenössischen Diskussion der „reaktionären“ Variante zugeordnet werden. Dieses Urteil könnte aber durchaus zu kurz gegriffen sein.

Mit der Gründung des „Centralausschusses“ für die Innere Mission ist Wicherns Programm institutionalisiert worden. Es macht aber Sinn, zunächst andere Texte Wicherns auf seinen Vorstellungszusammenhang von „Familie“ zu befragen. Ich frage also: Welche Gestalt und welchen Sitz im Leben hat die in Wicherns gesellschaftspolitischen und volksmissionarischen Stellungnahmen immer wiederkehrende Rede von der „Familie“?

²² Bühlau nennt als Beispiel für diesen Argumentationstyp die Position von Robert Mohl, *Über die Nachteile, welche sowohl den Arbeitern selbst, als dem Wohlstande und der Sicherheit der gesamten bürgerlichen Gesellschaft von dem fabrikmäßigen Betrieb der Industrie zugehen wird und über die Notwendigkeit gründlicher Vorbeugungsmittel* (1838). Zit. nach C. Jantke, D. Hilger, *Die Eigentumslosen* (Anm. 19), S. 294ff.; vgl. zu diesem Argumentationstyp auch: *Theorie und Praxis zur Bewältigung des Pauperismus*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift* 1. 1845, S. 32ff. Der Verfasser betont die öffentlich-staatliche Aufgabe einer Arbeitserziehung für eine Epoche, in der die aus dem Mittelalter überkommene Arbeitsverfassung zerstört („Organismus und Thätigkeit“), eine neue jedoch noch nicht herausgebildet ist (ebd., S. 34). – Im übrigen vertritt der Autor eine deutlich kapitalismuskritische Position: *Das nationalökonomische Postulat der Freiheit habe sich in der Wirklichkeit sichtlich als Unfreiheit bewährt, als die Quelle einer materialistischen Geldaristokratie und eines neuuropäischen Sklaventhums* (ebd., S. 36). Eine kommunistische Revolution könne nur durch eine umfassende reformerische Tätigkeit des Staates verhindert werden, die den Ausgleich zwischen den Klassen durch eine Bekämpfung der Selbstsucht bei den Herrschenden ermöglicht. Der Verfasser fordert eine Lösung des Pauperismusproblems durch eine Durchsetzung des Rechts auf Arbeit, auf Organisation der Produktion durch die Arbeiter sowie eine Reorganisation des Gemeindelebens: *Eine Gemeinde solle wieder eine Gemeinschaft für Unternehmungen zum Nutzen aller Gemeindeglieder werden* (ebd., S. 49).

„Die arme Frau Dortel am Weihnachtsabend“

Im Revolutionsjahr 1848 veröffentlicht Wichern eine Erzählung mit dem Titel „Die arme Frau Dortel am Weihnachtsabend“²³ für den Vortrag in der Weihnachtsfeier für die Kinder des Rauhen Hauses. Er will damit zugleich zur Entwicklung einer guten Volks- und Jugendliteratur beitragen.²⁴ Hier sollen zunächst einige Ausschnitte zitiert werden, um die Atmosphäre des Textes einfühlbar zu machen, und sodann einige Bemerkungen zur Interpretation angeschlossen werden.

In Hamburg, nicht weit von dem Altonaer Tore, ist ein enger Hof; hier wohnen wohl zwanzig bis vierundzwanzig arme Familien neben- und übereinander. Gleich rechter Hand, eine Treppe hoch, findest du an einer ziemlich geräumigen Diele eine kleine Stube. Alles ist reinlich und nett, wie sonst leider selten bei armen Leuten. Diesmal treten wir ein am ersten Weihnachtstage gegen Abend. Die Mutter, gewöhnlich Frau Dortel genannt, hat sich mit ihren drei jüngeren Kindern soeben um den Tisch gesetzt, ein weißes Tuch ist über denselben gedeckt; die wenigen Bilder an der Wand sind blank geputzt, der Ofen ist wegen des Christtages wärmer geheizt. Hinter demselben sitzt ein älterer Bruder der guten Frau; ein blinder Mann, 45 Jahre alt, der seit seinem zwölften Jahre kein Licht des Tages mehr gesehen. Täglich pflegte er auszugehen, um auf seiner Flöte vor der Türen einige Melodien zu blasen; dafür erhielt er dann einen Lohn, den er eigentlich nicht gern als ein Almosen betrachtet sah.

Die anscheinend heimelige Atmosphäre ist trügerisch: Der Ehemann der Frau Dortel ist früh verstorben, ebenso wie auch einer der Söhne, der als Kajütenjunge bei einem Arbeitsunfall ums Leben gekommen ist. Ein weiterer Sohn ist als Geselle auf Wanderung, der Kontakt ist abgebrochen. Drei jüngere Kinder leben neben dem blinden Bruder mit in der kleinen

²³ Wichern, Die arme Frau Dortel am Weihnachtsabend, SW VII, S. 542–551, hier gekürzt wiedergegeben.

²⁴ Erläuterungen: Wichern, Zwei Erzählungen für die Kinder des Rauhen Hauses (1848/49), SW VII, S. 643. Da der Text wenig bekannt und schwer zugänglich ist, halte ich ein ausführliches Zitat für unumgänglich. Für die Interpretation scheint bedeutsam, dass die kulturelle Ausformung der Weihnachtsfeier als Fest der Innerlichkeit, Intimität und Abschließung nach außen die Intimisierung der bürgerlichen Kleinfamilie im 19. Jahrhundert widerspiegelt. Vgl. z. B. Ingeborg Weber-Kellermann, Die Familie. Geschichte, Geschichten und Bilder. Erläuternde Texte. In: Dies., Die deutsche Familie. Versuch einer Sozialgeschichte. Frankfurt a. M. ²1977, S. 300ff.

Stube. Der kleine Nikolaus erzählt vom Sonntagsschulunterricht; Thema war die Weihnachtsgeschichte.

Inzwischen fing er an zu erzählen und erzählte von Bethlehem, wo Maria in der Herberge wohnte und Jesus geboren wurde, wie derselbe so arm gewesen und in Windeln dargelegen; wie auch die Engel vom Himmel gekommen und das Loblied gesungen: ‚Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen‘. ‚Ja, liebe Kinder‘, fuhr die Mutter fort, ‚den guten Heiland wollen wir liebhaben. Er hat uns ja so liebgehabt und hat uns noch so lieb; er hat uns selig gemacht.‘ [...] Es wurde aber zuletzt beim Besehen des Bildes ganz stille unter ihnen, und als die Mutter eines nach dem andern immer näher an sich zog und das Kleinste unvermerkt auf ihren Schoß hub und nichts sich regte und das Mutterherz in Liebe so hoch schlug mit stiller Freude und bangem Schmerz, da war es, als ob man die heiligen Engel, die an der Krippe knieten, singen hörte. Der Herr feierte mitten unter ihnen Weihnachtsabend. Niemand jedoch schien das Bildchen genauer zu betrachten als die kleine elfjährige Karoline. ‚Warum‘, sagte sie plötzlich, ‚warum, liebe Mutter, ist aber der Heiland so arm gewesen? Er kam ja vom Himmel, und Gott ist doch so reich?‘ – ‚Liebe Karoline‘, antwortete die Mutter und drückte dabei das Kindlein an ihr Herz, ‚– du siehst ja, er hat so werden wollen wie wir; er hat uns arme Leute so liebgehabt, damit wir durch ihn reich werden sollten im Himmel, wie könnten wir sonst ein Herz zu ihm fassen?‘

In die intime familiale Szene platzt unangemeldeter Besuch. Eine Bescherung.

Von der Nachbarschaft war es niemand, das konnte man schon an der Stimme hören; und wer besucht denn an solchen kalten Winterabenden, und vollends, wenn es Weihnacht ist, die Armen in ihren Hütten? [...] und als die Mutter mit dem Licht an die Tür geleuchtet und die Kette abgenommen, – [...] – trat eine freundliche Dame herein ... Es war die gütige Frau Morgenstern, eine der Herrschaften, bei welcher die arme Witwe zuzeiten das Haus zu reinigen pflegte und die sich im Verborgenen der Armen und Betrübten so gern und von Herzen annahm [...]. Die vier fremden Kinder standen in Weihnachtskleidern um einen hellen Tannenbaum voll Lichter und traten ihrer Mutter entgegen, um mit ihr die lieben armen Kinder und deren Mutter zu dem Tannenbaum zu führen [...] Die Kinder jauchzten nun bald; der Mutter aber brach es das Herz. Sie musste sich die Augen trocknen mit ihrer Schürze und konnte nichts, als der Frau Morgenstern die Hand drücken. ‚Ach, der gnädige Herr,‘ sprach sie nur einmal, ‚der uns so unser Leid versüßt und uns glauben lässt, dass wir in all unserem Elend und

Tränen Genossen seines seligen Hauses sind! Ich kann es nicht vergelten! Aber er vergelte es und mache mich dankbar mit meinen armen kleinen Waisen.'

Ich gehe in der Interpretation dieser Erzählung Wicherns davon aus, dass die Familie *der armen Frau Dortel* idealtypisch als Modell einer „heilen“ Unterschichtsfamilie vorstellt, die er dem Gegentypus einer „sittlich verwahrlosten“ pauperisierten Lebensform entgegengesetzt will.²⁵ Gleich im Anfangsteil der Erzählung findet sich ein Satz, der die soziale Lage der Familie Dortel kennzeichnet, zugleich auch in seiner Entgegensetzung die besondere Stellung dieser Familie deutlich macht: [...] *alles ist reinlich und nett, wie sonst leider selten bei armen Leuten.*

Die Dortels teilen den ökonomischen Status und die soziale Situation mit anderen Armen. Dies ist die eine Seite; hierzu gibt der Text folgende Informationen:

- Frau Dortel und auch die Kinder müssen arbeiten, um den Lebensunterhalt der Familie sicherzustellen.²⁶
- Die Mitarbeit aller Familienangehörigen (bis auf Nikolaus, der die Sonntagsschule besucht, Sophie und eine ältere Schwester) kann die Reproduktion des Lebens offenbar nur unzureichend sichern.²⁷
- Die Wohnbedingungen der Dortels sind sehr beengt: Zwanzig bis vierundzwanzig Familien leben auf einem engen Hof neben- und übereinander; die Dortels selbst leben mit mindestens fünf Men-

²⁵ Vgl. Ähnlichkeiten in Wicherns Aussage über die „Familie“ mit dem zeitgenössischen höchst wirksamen Text von Wilhelm Heinrich Riehl, *Die Familie* (Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Socialpolitik 5). Stuttgart/Augsburg 1855, insbesondere Einleitung S. VI, sowie S. 3, 5, 12, 18, 20, 21, 23, 45, 53f., 63, 65, 82, 91, 115, 142ff. 172, 236ff., 247, 252, 268, 272.

²⁶ Die Mutter arbeitet als Tagelöhnerin, das heißt sie geht bei Herrschaften zum Scheuern und nimmt abends, wenn die Kinder im Bett sind, noch Spinnarbeiten an. Der blinde Bruder Matthias bettelt (nach seinem Verständnis für „Lohn“, nicht für „Almosen“). Das eine der Kinder (Gustel) ist infolge der schlechten Arbeitsbedingungen ums Leben gekommen (sie ist beim Kalenderverkaufen erfroren); ein weiteres Kind (Diedrich) ist als Kajütenjunge bei einem Schiffbruch ertrunken; ein schon erwachsenes Kind (August) ist als wandernder Schuhmachergeselle unterwegs.

²⁷ Darauf weist die Passage, dass die kleine Gustel „aus Armut“ Kalender verkaufen musste; ebenso die, dass die Mutter sich ein Stück Weißbrot für die Kinder vom Scheuern absparen muss, und dass die kleinen Kuchen, die Nikolaus aus der Sonntagsschule mitbringt, heiß erwartet und mit großer Freude aufgenommen, als „Zubrot“ zum Lebensunterhalt der Familie also offenbar notwendig sind.

schen in einer kleinen Stube. Augenscheinlich hat der Tod des Ehemannes – er war Meister – die Familie in Armut gestürzt: Frau Dortel *weint um bessere Zeiten*.

Im Gegenüber zu diesen Lebensbedingungen, die die Dortels mit den anderen armen Leuten teilen, werden sie durch die Prädikate *reinlich und nett* von ihnen unterschieden. Auch diese ihre Besonderheit wird in der Erzählung entfaltet:

- Der Haushalt als Arbeitsbereich der Frau: Wenn auch ärmlich, so ist die Stube doch sauber und ordentlich: Über den Tisch ist eine weiße Decke gelegt, die Bilder sind blankgeputzt. Für diesen Bereich ist die Mutter verantwortlich: Sie putzt das niedergebrannte Licht, hängt „das Schilderei“ an die Wand. Auch die Zubereitung des Essens gehört zu ihrem Arbeitsbereich: Sie teilt den Geschwistern den Kuchen zu, gießt aus der Kanne ein und hat jedem ein Stück Weißbrot mitgebracht. Hierbei assistiert ihr die älteste Tochter (sie holt das Trinken vom Herd). Der Arbeitsbereich im Haushalt wird also der Frau zugeschrieben; sie hat ihn als zusätzliche Belastung zur Tagelohnarbeit zu versorgen. Der Charakter dieser Arbeit wird als der liebender Fürsorge beschrieben: *Jeder bekam ein Stück Weißbrot, das die Mutter sich vom armen Taglohn beim Scheuern erspart*.
- Die Familie als Ort der Intimität und der Abschließung nach außen: Die Szene beim Besehen des Weihnachtsbildes wird so geschildert, dass es *ganz stille* unter ihnen wird, dass die Mutter die Kinder an sich zieht, dass nichts mehr sich regt und das Mutterherz *in Liebe so hoch* schlägt. Als dagegen die Tochter Sophie, angeregt von Geräuschen aus dem dunklen Hof, aus dem Fenster *hinter der Gardine [...] in den dunklen Abgrund* starrt, zieht die Mutter sie wortlos zurück. Und das Aufschließen und Verriegeln der Türe ist ein ständig wiederkehrender Zug in der Erzählung. Wiederum wird es als Aufgabe der Mutter beschrieben, die Atmosphäre der Intimität herzustellen und gegen äußere Einflüsse zu schützen.
- Das Verhältnis zwischen der armen und der „herrschaftlichen“ Familie: Die Beziehung wird von der inferioren Position aus als Arbeitsverhältnis in unregelmäßiger Tagelöhnerarbeit beschrieben; zugleich wird, von der Position der herrschaftlichen Frau aus, diese Beziehung als liebende Fürsorge charakterisiert. Frau Morgenstern

wird als *freundliche Dame* und als *gütig* bezeichnet, sie nimmt sich *im Verborgenen der Armen und Betrübten so gern und von Herzen [an]*. Sie kennt die Situation der Armen und beginnt ein *tröstlich freundliches* Gespräch mit der Mutter und den Kindern. Von Frau Dortel aus wird dagegen die Beziehung als „Dankbarkeit“ geschildert: *Ich kann es nicht vergelten! Aber er [scil. Jesus Christus, HMG] vergelte es und mache mich dankbar mit meinen armen kleinen Waisen.*

- Weihnachten ist im Sinne Wicherns das Fest, an dem sich eine reziprok verpflichtete, durch den Austausch von Gaben bestimmte Sozialität auch angesichts von gesellschaftlicher Ungleichheit und Herrschaft realisieren soll – und in diesem Zusammenhang meint „Gabenaustausch“ den Austausch von Gaben durch die herrschaftliche Position gegen die Gegengabe von Demut und Dankbarkeit vonseiten der inferioren Position.²⁸
- Die ausdrücklich christlich-religiösen Aussagen: Jesus Christus als der Heiland ist selbst arm (Geburt in der Krippe) und wendet sich den Armen zu, damit diese im Himmel reich werden können. Dies bedeutet für die Haltung der Armen, dass sie sich in ihre Lebensbedingungen auf Erden hineinschicken (Frau Morgenstern kennt keine, die *wie Frau Dortel ihre Kinder in stiller Ergebung ohne Murren und in der fröhlichen Zuversicht auf des Heilands Gnade ertrug*) und dass sie Tröstung erfahren (*Ach, der gnädige Herr, der uns so unser Leid versüßt*) in der Hoffnung, dass nach dem Tode alles Elend aufgehoben sein wird (alle Verhältnisse und Menschen werden neu werden, und auch der kleinen erfrorenen Gustel wird man ihre Leiden nicht mehr ansehen).²⁹

²⁸ Wie stark bis heute das Weihnachtsfest die Aktualisierung einer Schenke-Ökonomie und damit einer gegenüber der Warenökonomie quer liegenden, von dieser vernutzten Form gesellschaftlichen Austausches darstellt, hat zuletzt – in der Tradition von Marcel Mauss und Arnold van Gennep – Helmuth Berking, *Schenken. Zur Anthropologie des Gebens*. Frankfurt a. M./New York 1996, S. 34ff. beschrieben.

²⁹ Im Traum des blinden Matthias (er nimmt als Erzählung in der Erzählung etwa zehn Vorleseminuten in Anspruch) wird die Weihnachtsszene mit dem Christkind in der Krippe und den Engeln, zuinnerst das neugeborene Kind selbst zum Zentralsymbol der Intimität, und zwar in mehreren Bedeutungsdimensionen. Die intime Szene kann nur mit dem „innern Auge“ des Blinden erschaut werden, unter der Bedingung, dass er sich vom Getriebe (die um den Tannenbaum gescharte Familie) zurückzieht und sich vollständig der innerlichen Erfahrung überlässt.

- Die Intimität der „heiligen Familie“ verwandelt die Realsituation der Unterschichtsfamilien, die durch Enge, Schmutz, Trunksucht, aggressiven Umgangsstil, durch fehlende Trennung von Privatheit und Öffentlichkeit charakterisiert werden, in die „Gottesfamilie“, der alle Prädikate von Intimität und Ordnung zugleich zugemessen werden. Und schließlich wird eine enge Konnotation von „Intimität“ und „Tod“ hergestellt: In einer Traum-Erzählung des blinden Matthias gelingt die Begegnung mit den unter den elenden Armutsbedingungen umgekommenen Kindern, deren Los nunmehr als himmlische Seligkeit, vollendete innige Gemeinschaft (das süße Singen mit silberhellen Stimmen) und als Ziel des Lebens der Armen durch diese Welt geschaut werden kann.

In Wicherns Wahrnehmungsmuster von „Familie“ stehen der intimen „Gottesfamilie“ Gegentypen zur damit verbundenen Intimitätsvorstellung entgegen: Die Lebenswirklichkeit der Armen findet sich in einer Reihe von Charakterisierungsformeln wieder, die ich insgesamt als „Gegentypen“ zu dem von Wichern proklamierten Bild der heilen Unterschichtsfamilie bezeichnen möchte: als „Abgrund“ nämlich, vor dem die Mutter die kleine Sophie bewahrt. Als kennzeichnend für solche Familien wird beschrieben, dass hier die Menschen Gefühlsregungen und Verhalten wenig kontrollieren (*wildes Gekreisch und Gejauchze*), dass sie, besonders unter Alkoholeinfluss, zu aggressivem Verhalten neigen (*es waren trunkene Leute, die nahe daran waren, sich zu zanken*), dass ihr familiales Zusammenleben nicht durch Intimität und Abgeschlossenheit, sondern durch Durchlässigkeit nach außen gekennzeichnet ist (die Nachbarn, die sich die Szene ansehen und durch ihr Lachen kommentieren). Das „wüste Wesen“ dieser „Unholde“ kann nicht von ihnen selbst, sondern nur durch das Eingreifen eines Vertreters der öffentlichen Gewalt gesteuert werden (der Nachtwächter, der an die Fensterläden klopft).

Schließlich zum „Happy end“ der Erzählung: Der Sohn August sagt dem Wanderleben als Schuhmachergeselle ab, er lässt sich als Meister nieder und vertritt als *Stütze seiner Mutter [...] die Stelle seines frommen Vaters an der Mutter und den Geschwistern*. Zugleich wird er in seiner Umgebung im Sinne helfender Fürsorge aktiv (er arbeitet bei der Sonntagsschule mit). Im Hintergrund steht die Vorstellung eines Handwerkerhauses, in dem der Mann als Hausvater und Hauspriester einem Mehrgeneratio-

nen-Haushalt vorsteht und über den unmittelbaren Kreis seiner Familienangehörigen hinaus für Bildung und Schutz der mit ihm lebenden Menschen verantwortlich ist. Dieses Bild steht für Wicherns sozialdiakonisches Programm: die Rettung der „sittlich verwahrlosten“ und deshalb armen Massen durch die „Familie“.

Ich lese die Erzählung „Die arme Frau Dortel am Weihnachtsabend“ als Elementarisierung des Programms der „Inneren Mission“ Wicherns, gleichsam als Skript, in dem sich die wechselseitige Verpflichtung der armen und reichen Stände im „Volkskörper“, die „Rettung“ vor „sittlicher Verwahrlosung“ durch die Wiedererweckung der Familie mit dem Unternehmen verbinden, die gesamte Gesellschaft als Raum christlicher Mission anzunehmen.

Die „Gottesfamilie“

Im Hintergrund der Weihnachtsgeschichte von der *armen Frau Dortel* steht ein im Sinne Wicherns „christlich“ begründetes, zugleich lebensweltlich geprägtes Wahrnehmungsraster von der „Familie“, das sich als Aussagesystem aus verschiedenen Texten Wicherns erheben lässt.

- Familie ist – als natürliche Familie – zusammen mit Staat und Kirche göttliche Schöpfungsordnung. Als Ordnung Gottes dient sie der Erhaltung der gefallenen, von der Erbsünde bestimmten Schöpfung.³⁰ Die Familie bedarf einer rechtlich fixierten Form. Ein Zusammenleben von Mann und Frau ist nur dann zulässig, wenn ihre Ehe kirchlich getraut ist; „wilde Ehen“ sind ungültig und darüber hinaus funktionsunfähig.³¹

³⁰ Staat [...], Familie und [...] das damit zusammenhängende Verhältnis von Befehlenden und Gehorchenden [...], Eltern-, Kindes- und Feindesliebe [...] entstammen dem Willen Gottes. Wichern, Eine von Wichern überarbeitete Nachschrift zu seinen Vorlesungen (1841/42) (zit.: Nachschrift), SW VII, S. 59. Gott gebietet die Arbeit und gründet die Familie, SW VII, S. 60. *Die Familie ist damit Pflanzstätte des Staates wie der Kirche.* Wichern, Erziehung und Unterricht (1846), SW VII, S. 309.

³¹ Dass Wicherns Vorstellung von der alleinigen Gültigkeit einer kirchlich getrauten Ehe durchaus historisch relativ ist, zeigt nicht nur, dass für Preußen 1874, für das Deutsche Reich 1876 die Zivilehe obligatorisch wird (I. Weber-Kellermann, Familie [Anm. 24], S. 37). Dies

- In einer vollständigen Familie leben mehrere Generationen mit dem in der Familie arbeitenden Gesinde (bei Handwerksfamilien: Gesellen) und darüber hinaus mit bedürftigen Personen (den „Hausarmen“) zusammen. Der „Hausvater“ hat die ökonomische und rechtliche Gewalt über die zur Familie gehörenden Menschen inne; die Frau ist seine „Gehilfin“. Die wichtigste Rolle des Hausvaters in der Familie ist die des „Hauspriesters“. Der „Hausmutter“ obliegt demgegenüber die Leitung des Haushaltes, besonders die Aufsicht über

zeigt auch ein Blick auf die geschichtlichen Veränderungen in der Form der Eheschließung: Nachdem die frühgeschichtliche Sippenvertragshe (ebd., S. 14ff.) sich zur zwischen den Eheleuten sowie ihren Verwandten geschlossenen Konsensehe gewandelt hat, verstärkt sich nach und nach der kirchliche Einfluss auf die Eheschließung. Zunächst noch hatte sich die Aktivität der Kirche auf die Einsegnung der durch den Vormund vor der Kirche vollzogenen Trauung beschränkt. Mit der Auflösung der Form der vormundschaftlichen Trauung und der Ersetzung des geborenen und gekorenen Vormunds, dessen Rolle immer stärker ein Priester übernimmt, tritt die Kirche in die Trauungshandlung selbst ein, gerät die kirchliche in Konkurrenz zur Laienbetrauung und beginnt diese zu verdrängen (etwa um 1200; vgl. ebd., S. 34. Vgl. dazu vor allem auch: Rudolf Sohm, *Das Recht der Eheschließung*. Weimar 1875). Das Problem der heimlichen („clandestinen“) Ehen bleibt das ganze Mittelalter hindurch jedoch virulent (vgl. Martin Luther, *Von Ehesachen*, 1530; In: I. Weber-Kellermann, *Familie* [Anm. 24], S. 35). Die Eheschließung besteht aus den beiden Akten der Verlobung und der Trauung, und nach dem bis zum Tridentinum 1562/63 gültigen *Corpus iuris canonici* (hier: dem *Decretum Gratiani* als seinem ältesten Teil, um 1150) gilt die Verlobung als der eigentliche Eheschließungsakt. Diese kann nichtöffentlich (durch bloßes Versprechen) oder öffentlich (durch vollzogenen Beischlaf und die Geburt des Nachwuchses) vollzogen werden; auf diese Weise konnte es durchaus geschehen, dass ein und dieselbe Person mehrere Eheversprechen einging, und sich so, nach Maßgabe unterschiedlicher Rechtstraditionen (kanonische versus deutschrechtliche), die Frage ergab, welches denn als gültig anzusehen sei. Erst im Tridentinum wird die kirchliche Trauung von der Ehevollziehungs- zur allein gültigen Eheschließungshandlung; eine Ehe gilt nur dann noch als gültig geschlossen, wenn die Konsenserklärung in Gegenwart eines Priesters und zweier Zeugen abgegeben wird; im Grunde also hat das Tridentinum die Trauungshandlung aufgehoben, während es die Verlobungshandlung als rechtlich einzig relevante in sich aufnimmt.

Für den lutherisch-evangelischen Bereich gilt, dass Luther am Sakramentscharakter der Ehe nicht weiter festhalten möchte: Die Ehe ist „ein eusserlich weltlich ding, wie kleider und speise, haus und hoff weltlicher oberheit unterworfen“ (*Von Ehesachen* [1530]), ist allerdings wie die Obrigkeit Gottes Willen und Ordnung unterworfen. Luther will an der rechtlichen Verbindlichkeit der Verlobung festhalten: „Dann dieweil der eheliche Stand grundlich stehet in einem Verwilligen zueinander und Gott wunderlich ist in seinen Gerichten, will ich's ihm lassen befohlen sein. Die gemeine Worte sein diese: Ich bin dein, du bist mein [...]“ („Ein Sermon vom ehelichen Stand“ [1519]. In: *Hutten – Müntzer – Luther. Werke in zwei Bänden*,

das Gesinde.³² Die vornehmlichen Funktionen der Familie sind der Erwerb, die Bewahrung und Tradierung von Eigentum sowie die Erziehung der Kinder. Die Aufgabe der Familie – und hier besonders der Mutter – in der Erziehung ist, die Kinder in die überkommene Sitte einzuführen und sie so auf das Leben in Staat, Kirche und geselligem Verkehr vorzubereiten. *Die Familie ist der natürliche, sittliche*

Bd. 2 (Luther). Berlin und Weimar 1975, S. 7ff., hier: S. 11). Die Vollendung der Ehe wird zunächst in kanonischer Tradition im Beischlaf gesehen: „Luther (selbst) hat seine eigene Ehe anscheinend nur durch copula carnalis, nicht durch kirchliche Trauung vollzogen“ (R. Sohm, a. a. O., S. 240). In Tendenz, der Trauung die vollendende Funktion zuzuschreiben: sie ist erforderlich zum tatsächlichen In-Kraft-Treten des durch die Verlobung schon begründeten ehelichen Verhältnisses. Durch die Handlung des Geistlichen wird das Rechtsverhältnis zum Tatverhältnis; die Rolle des Geistlichen unterscheidet sich damit von der passiven Assistenz des Priesters in der Regelung des Tridentinums. Die Öffentlichkeit der Verlobung soll nach Luther durch die Einwilligung der Brauteltern, besonders des Brautvaters gesichert werden. *Sichtbar werden diese Häuser und Familien (in einer Armensiedlung, HMG) die Pflanzschulen und Treibhäuser für Bettler, Herumtreiber und Verbrecher aller Art. Die wilden Ehen sind in diesen Räumen die wildesten, alles zerstörenden Wucherpflanzen [...] Die Kinder werden, was die Eltern bereits geworden sind (Wichern, Rettungsanstalten für verwahrloste Kinder [1833] (SW IV, 1, S. 94). Dies sind die Orte und die Familien, woraus die Bettelkinder und die Vagabunden erwachsen, dies die Familien, welche als die Pflanzschulen der Laster, Schanden und Verbrechen bezeichnet werden müssen. Ebd. Wenn aber die Einsegnung der Ehe nicht verlangt wird, so leben die Leute so zusammen, ohne dass irgendjemand, den das eigentlich angehe, was davon erfährt. Von der Kindertaufe halten die Leute gottlob noch etwas mehr, sie ist auch nicht mit soviel Unkosten verbunden (Wichern, Die Beleuchtung des Theologen [1839], SW I, S. 30). Zu den Verhältnissen in einer Vorstadtgemeinde: die ‚wilden Ehen‘ sind bis auf wenige verkirchlicht, aber dabei derselbe Zustand, Unzucht, Vertierung, Trunk, Faulenzerei, Diebstahl, Raffiniertheit, die Kinder in allen Ecken, in allen Winkeln, die Eltern der Mehrzahl nach unter polizeilicher Aufsicht [...] (Wichern, Denkschrift, SW I, S. 210).*

³² In den Hauskirchen soll das Priestertum der Hausväter sich in patriarchalischer Würde und Einfall regenerieren. Die Verbindung zwischen solchen Hauskirchen würde notwendig die Heiligung der Familienbande sein, und so würde der Segen notwendig auf die nachfolgende Generation und den weiteren Familienkreis der Verwandten und des Hausgesindes übergehen (Wichern, Die wahre Gemeinde des Herrn [1839], SW I, S. 70f.). Zugleich gilt, dass das Weib in ihrem Berufe die Gehilfin des Mannes ist, zum Haupte für ihr häusliches Wirken gesetzt (Wichern, Der Dienst der Frauen in der evangelischen Kirche [1856] [zit.: Dienst der Frauen], SW III, 1, S. 106). Zu einem Familienleben gehört es, dass der Hausvater die einzelnen Familienglieder genau kennt, täglich mit ihnen umgeht, für sie sorgt, dass ihnen die Hausmutter die Speise verabreicht und sie in Ordnung und Reinlichkeit erhält (Wichern, Die Nachschrift des Johann Georg Theiss [1845] [zu Wicherns Pädagogik-Vorlesung], SW VII, S. 104). Der Hausvater muss in seiner Familie, unter Gesellen,

*Kreis, in welchem das Gute und das menschliche Gemüt hineingelegt, in welchem es gepflegt und geschützt werden soll.*³³

- In diesem Sinne ist die Familie der Grundorganismus des nach Ständen gegliederten Volkskörpers und dient zu dessen Reproduktion. Sie ist die Voraussetzung der göttlichen Ordnungen von Arbeit und Eigentum, ist die Bedingung von Autorität und gesellschaftlicher Herrschaft.³⁴ Umgekehrt formuliert: *Die Aufhebung des Unterschieds der göttlichen Ordnungen von oben und unten, von Regierenden und Re-*

Lehrburschen, Dienstboten wieder zum Hauspriester [...] herangebildet werden (Wichern, Kommunismus, SW I, S. 148). Im Sinne der rettenden Tätigkeit sollen der *Hausvater und die Hausmutter in ihrer Hausgemeinde unter Kindern und Gesinde, Verwandtschaft und Freundschaft* arbeiten (Wichern, Denkschrift, SW I, S. 188). – *Wir meinen alle diejenigen, die zur Dienerschaft eines Hauses, zum Gesinde, und bei den Handwerkern zum Gesellen- und Lehrburschenstande gehörten* (ebd.); sodann: Zu den Aufgaben der Frau gegenüber den Dienstboten und Armen: Wichern, Dienst der Frauen, SW III, 1, S. 110. Wichern schlägt zudem vor, die wandernden Gesellen wieder – statt in den Herbergen – in den Meisterhäusern unterzubringen. In: *Innere Mission*, SW II, S. 105; ebenso: *Zweite Nachricht des Vereins der Inneren Mission* (1851), SW II, S. 191.

³³ Wichern, *Die öffentliche Begründung des Rauhen Hauses* (1833) (zit.: *Öffentliche Begründung*), SW IV, 1, S. 102. Das heiligste Werk der Familie ist die Erziehung: *Die Begießung der jungen Pflanzungen, die hernach in Staat und Kirche, Schule und Gesellschaft, in Wissenschaft, Kunst und Gewerbe oder sonst wie im Leben zu weitschattenden, fruchttragenden Bäumen erwachsen* (Wichern, *Die Ursachen der so vielfach erfolglosen Bemühungen in der heutigen Kindererziehung* [1863] [zit.: *Die Ursachen*], SW VII, S. 329). Aus dem Wissen um die *Zusammengehörigkeit mit der ersten fundamentalen Gottesordnung, der Familie erwächst organisch die Liebe zum Vaterlande und zu der Gemeinde Gottes* (Die Ursachen, SW VII, S. 337). Der Kommunismus richtet sich gegen die Ehe und die *Gerechtsame, die sich alle mehr oder weniger um die Familie und das geistige und materielle Privateigentum sammeln* (Kommunismus, SW I, S. 133). Er ist damit *die umgekehrte Lehre des Rechts, des Glaubens, der göttlichen Ordnung, die bis dahin in der menschlichen Gesellschaft auf dem Gebiet der Ehe, der Familie, der Erziehung, des Erwerbs, des Besitzes etc. gegolten haben* (ebd.). Aufgabe der Rettungshäuser als Familien ist es, *Handreichung nicht bloß zur Kindererziehung zu tun, sondern auch alle anderen bürgerlichen Tugenden der Ordnung, der Sparsamkeit, der Arbeitsamkeit und der häuslichen Sitte wieder in die Hütten des Volkes zu verpflanzen* (Denkschrift, SW I, S. 266). Die Familie ist der Ort, in der die Verbindung von Christentum und Kultur ihren Platz findet. Die Familie ist so die *unterste, erste, nie aufhörende, sich stets erneuernde elementarste Kulturform allen sozialen Menschenlebens* (Wichern, *Stockungen im christlichen Leben des evangelischen Volkes und deren Überwindung* [1868], SW V, S. 242).

³⁴ *Die göttliche Stiftung der Familie* ist der Ausgangspunkt der Arbeit der Inneren Mission. Deren Aufgabe ist *die Wiederherstellung der Familien und Hausstände in jeder Beziehung und die Erneuerung und Wiedergeburt aller damit unmittelbar zu verknüpfenden Verhältnisse der Erziehung, des Eigentums, der Arbeit und der durch sie bedingten Stände* (Wichern, *Innere Mission*, SW I, S. 182).

gierten, Eltern und Kindern, Herren und Knechten, Obrigkeiten und Untertanen folgt aus der Auflösung der Familie von selbst [...].³⁵

- Die vornehmliche Aufgabe der Frau als Mutter ist es nun, in diese natürliche Familie das Bild der „Gottesfamilie“ einzubilden. Die Familie wird dann nicht durch äußere Regelungen zusammengehalten, sondern von innen heraus, aus der gegenseitigen Liebe ihrer Glieder gestaltet. Sie ist ein intimer Schutzbereich, in dem sich die Menschen gegenseitig kennen, sich vertrauen und in ihrer jeweiligen Eigentümlichkeit bilden können; damit wird die Familie selbst zu einem Individuum, das sich seiner Geschichte vergewissern kann. Die Familie wird als privater, intimer Bereich aus einem damit zugleich konstituierten Bereich der Öffentlichkeit ausgegrenzt. Die Familie ist der Ort der Frau, ihre Arbeit wird als liebende Fürsorge beschrieben. Damit ist sie Voraussetzung für den Ort des Mannes in der Öffentlichkeit, der ‚Welt‘.³⁶ *Die berufsmäßige Stellung des Weibes in der Kirche ist in der Familie zu suchen, wo die Frau als Mutter wirkt und in der geheiligten Mutterliebe keine geringere Aufgabe hat als die, in die Naturgestalt des Familienlebens das Leben und Wesen der ewigen Gottesfamilie hineinzubauen.*³⁷ Dagegen: *Der Beruf des Mannes ragt über das Haus hinaus, ihm ist in gewissem Sinne die Welt das Haus [...]* gegenüber der Frau, *der das Haus die Welt sein soll.*³⁸ Und: Die Familie

³⁵ Wichern, Denkschrift, SW I, S. 256. *Das Familienleben ist die Grundform allen menschlichen Gemeinschaftslebens* (Wichern, Einleitende Bemerkungen zu und Gutachten über Diakonie und Diakonat [1856], SW III, 1, S. 142). Die Familie ist so die *unterste, erste, nie aufhörende, sich stets erneuernde elementarste Kulturform allen sozialen Menschenlebens* (Wichern, Stockungen, SW V, S. 242).

³⁶ *Den tatsächlichen Anfang des neuen Familienlebens machte Gott selbst, als er dort in Bethlehm Maria Jesu Mutter werden ließ und mit dieser Mutterliebe zugleich die Wiedergeburt der Familie vollzog, in der das erlöste Weib seine eigentümliche Stellung und seinen eigentümlichen Beruf in der christlichen Gemeinde [...] empfing* (Wichern, Dienst der Frauen, SW III, 1, S. 101).

³⁷ Wichern, Dienst der Frauen, SW III, S. 103. *Das heilige Band, das die Herzen der Hausgenossen in Gottes Liebe verbindet, kann so sehr allein in der stillen Zurückgezogenheit und in den kleinen Geschäften der mütterlichen Liebe gedeihen, dass es profaniert wird, wenn es diese stille Heimat verlässt.*

³⁸ Ebd., S. 110.

ist eine *Reinigungsstätte für den Mann und überhaupt die Erwachsenen*.³⁹

- Die Familie ist Ort der Reproduktion. Ihre wesentlichen Kennzeichen sind: Tisch und Bett, Essen und Schlafen.⁴⁰ Gegenüber der regelmäßig festgelegten Kommunikation und Tätigkeit im öffentlichen Bereich (als Arbeit, Schule und kirchlich-politischem Parteienkampf) ist die Familie zugleich Ort der freien geselligen Kommunikation.

³⁹ Wichern, *Die Ursachen*, SW VII, S. 338. *Das Eigentümliche der Familie ist der Herd der trauliche[n] Liebe an einem Tische [...] In einem Familienleben lebt alles zusammen, alles schließt sich ab, das Leben nimmt die eigentümlichsten Gestalten an* (Wichern, *Nachschrift*, SW VII, S. 42). Der Mann kann nur als gläubiger Christ *den wahren Wert und die wahre Bedeutung des eigentümlichen häuslichen Berufskreises der Frau recht würdigen, deren Tagewerk nach göttlicher Ordnung sich außer der eigentlichen geistlichen Fürsorge für ihre Kinder und Hausgenossen, zumeist um lauter Dinge bewegt, die dem Mann nur klein, unbedeutend, unerheblich erscheinen und doch gerade als solche vor Gott – vor dem es nichts Großes und nichts Kleines gibt – die Ordnungen sind, in denen sich die Treue, der Gehorsam, die Opferwilligkeit, die stille Einfalt der weiblichen Seele [...] bewähren soll* (Wichern, *Dienst der Frauen*, SW III, 1, S. 103f.). Auch die Bruderschaft des Rauhen Hauses beschreibt ichern nach Maßgabe dieser Familienvorstellung: *Je mehr die Bruderschaft als eine Familie sich weiß [...], desto freier und wahrer werden sich ihre Mitglieder von solchen Ordnungen [scil. der Hausordnung, HMG] nicht äußerlich gebunden, sondern innerlich getragen wissen* (Wichern, *Die Ordnungen der Bruderschaft des Rauhen Hauses von 1858 und icherns Vorwort zur revidierten Fassung derselben von 1873*, SW IV, 2, S. 219). Jeder Bruder hat die Angelegenheiten der Bruderschaft als *Familienangelegenheiten* anzusehen und unterliegt deshalb *der durch das Wesen einer Familie bedingte[n] Verschwiegenheit über Ereignisse, die in Geduld und Liebe stille zu tragen sind* (ebd., S. 227). – *Leistet es die Familie nicht, ihren Intimbereich von äußeren Einflüssen – besonders der Presse als Ausdruck der öffentlichen Meinung – abzuschirmen, dann ist das Resultat die Lockerung des Gehorsams, die Missachtung der elterlichen Autorität, die Macht der Hab- und Genußsucht, die Verachtung der göttlichen Offenbarung, die Frevelei gegen das eigene und fremde Eigentum* (ebd., S. 334). Der Geschlechtscharakter von Mann und Frau sowie die Herrschaft des Mannes sind zum einen biologisch-natürlich begründet und machen das „Wesen“ der Geschlechter aus. Sogar die anthropologischen Bestimmungen, z. B. das Verhältnis von Geist und Seele, werden nach Maßgabe der Geschlechtscharaktere formuliert. Zum anderen gelten die Geschlechtscharaktere als durch Erziehung reproduziert. *Wie in der ganzen Pflanzen- und Tierwelt, so gibt es auch unter den Menschen ein männliches und ein weibliches Geschlecht. Das Eigentümliche des männlichen Geschlechts ist vornehmlich das Selbsttätige, Selbstwirkende, während es bei dem weiblichen Geschlecht das Empfangende, Aufnehmende ist. Es ist deshalb bei der Erziehung etwas sehr Verschiedenes, ob man einen Knaben oder ein Mädchen zu erziehen hat* (Wichern, *Die Nachschrift von Johann Georg Theiss*, SW VII, S. 147). Schließlich, pädagogisch gewendet: *Der Geist der Anstalt des Rauhen Hauses bildet die Gemüter der Mädchen wieder sittsam und keusch, sanft und stille, er schafft die Herzen und Gedanken der Knaben wieder*

Die Familie ist Ort der Freizeit als der „idealen“ Seite des Lebens, ist Ort von Gespräch, Spiel und Fest.⁴¹

- Als Gegentypen werden der Familie besonders solche Gruppierungen entgegengesetzt, die sich durch fehlende rechtliche Fixierung, durch Nichtachtung des Eigentums und durch geringe Kontrolle von Aggression und Sexualität auszeichnen.⁴² Unkontrollierte Gruppierungen von Jugendlichen sind in Wicherns Augen *heillose Kameradschaften, die auch die Unschuldigsten an sich ziehen; in ihnen lebt etwas von der Schlangenart, die unter dem Grase züngelt [...], ein im finstern schleichendes Gift, das die Keuschheit vernichtet.*⁴³ Die Auflö-

nüchtern und bieder, männlich und wahrheitsliebend (Wichern, Öffentliche Begründung, SW IV, 1, S. 108).

⁴⁰ Wichern, Nachschrift, SW VII, S. 46. Ökonomischer Mittelpunkt des Hauses, wo für die täglichen Lebensbedürfnisse gesorgt wird (Essen und Trinken, Kleider und Schuhe, Haus und Hof), wo die *Sorge und Mühe, die stille, leitende und aushelfende, nichts versäumende Fürsorge für alle und für jedes Hausglied waltet, ist die Hausmutter* (Rettungsanstalten als Erziehungshäuser [1868], SW VII, S. 443; Herv. v. JHW).

⁴¹ Wichern, Die Ursachen, SW VII, S. 337. *In der Familie löst sich [...] das während der Arbeits- und Schuldisziplin unerlässliche regelrecht, spezifische Verhalten auf, um dem, was das Herz unmittelbar erfreut und bildet, und um der freien Bildung des gemüthlichen Verkehrs Platz zu machen* (Wichern, Rettungsanstalten als Erziehungshäuser, SW VII, S. 480). Die Familie zeichnet sich durch *die gemüthliche Wohnungs-, Tisch- und zugleich Arbeitsgemeinschaft* (Herv. JHW) *mit all der Freude und der Erholung, dem Feier- und Festleben des kleinen abgeschlossenen häuslichen Kreises*. Als „gegliederte Gemeinschaft“ bewirkt sie eine *Befriedigung, welche in dem Sich-heimisch-Fühlen seinen [sic!] Ausdruck findet*. Ihre Gemeinschaft findet sich *im Haus, worin alles Menschliche und Dingliche einander bedingend ineinander gefügt ist; in diesem Organismus weiß der einzelne sich nicht mehr allein* (Wichern, Rettungsanstalten als Erziehungshäuser, SW VII, S. 434).

⁴² Wenn straffällig Gewordene entlassen werden, stoßen sie wieder zu den Banden von *Dieben und Taugenichtsen [...] und an ihrer Seite und in ihrem Gefolge das Heer der liederlichen Dirnen, die mit jenen zusammenhaltend und agierend, mit ihnen gemeinsam lockend und fangend, dem aus der Gesellschaft Gestoßenen, dem Arbeitslosen, dem zum Hunger Prädestinierten, Müßiggang, Überfluß und Lust bieten, wenn er sich in ihre Hände gibt* (Wichern, Die praktische Arbeit der Brüder des Johannesstifts [1860], SW IV, 2, S. 317).

⁴³ Hier gehen die Jugendlichen verbotene Wege, *auf denen diese Jugend sich unedle Genüsse aller Art für alle Sinne, für Auge, Ohr und Gaumen, und die Befriedigung ihrer Unfugsgelüste, gewöhnlich durch Eigentumsverletzung, zu verschaffen weiß* (Wichern, Die Ursachen, SW VII, S. 332). Zur Zerschlagung von Bordellen empfiehlt Wichern den Einsatz der Polizei: *Der Obrigkeit aber rate ich, dass sie das Schwert nicht umsonst tragen soll* (Wichern, Ein Votum über das heutige Sodom und Gomorrha [1851], SW II, S. 223). Als Gruppierungen, die einen schädlichen Einfluss auf die Zöglinge haben können, nennt Wichern die Ammen, dann die *tief verderblichen*

sung der Familie ist Grund für die materielle Not und die sittliche Verwahrlosung im Proletariat. *Denken Sie sich ein Elternpaar, das Gott mit 18 Kindern gesegnet und das darnach durch Branntwein und Spiel zugrunde gerichtet wird.*⁴⁴

Nun entspricht Wicherns Familienkonzeption in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchaus nicht den faktischen Lebensbedingungen einer Mehrheit der Menschen. Das Aussagesystem der nicht mehr als „Stände“, sondern „als Natur“ oder „Wesen“ von Mann und Frau verstandenen „Geschlechtscharaktere“ – der Mann steht seinen Mann in öffentlichem Beruf, in Wirtschaft und Politik, die Frau ist auf den Bereich der Haus- und Beziehungsarbeit eingegrenzt, auf „Arbeit aus Liebe“ für den Mann und die Kinder – ist typisch für die bürgerliche Lebenswelt in der Zeit der Romantik, findet sich aber auch schon in Texten Luthers und Calvins. Was können wir dagegen über die realen Lebensbedingungen von Unterschichtsfamilien zur Zeit Wicherns wissen? Zumindest dies: Mit der umfassenden Durchsetzung des Industriekapitalismus seit den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts werden die bis dahin vielfältigen familialen Lebensformen (das Bauernhaus/Handwerkerhaus als Integration von Arbeitsbereich und Wohnbereich; das Adelshaus als um das Moment der Herrschaftssicherung zentrierte Gesellungsform mit Gesindehaltung; die Heimarbeiterfamilie mit Integration von Betrieb und Wohnung als Übergang zur modernen Familie) zugunsten zweier Formen zurückgedrängt:⁴⁵ nämlich der „proletarischen“ und der „bürgerlichen“ Familie. Beide sind zwar durch eine Trennung von Betrieb/Arbeit und Wohnen/Freizeit/Hausarbeit, aber allein die bürgerliche Familie durch die Möglichkeit von Intimität und Bildung gekennzeichnet.

Einwirkungen eines männlichen und weiblichen Gesindes. Eine Gefahr sieht er auch *in dem so schwer zu überwachenden Umgang mit gleichaltrigen Schul- und Spielgenossen.* Zwar kann die Freundschaft von *gutgearteten* Kindern zur Quelle sittlicher Bildung werden, *aber nichts wirkt mächtiger als die Gemeinschaft des Bösen* (Wichern, Die Ursachen, SW VII, S. 331).

⁴⁴ Wichern, Sechste Nachricht des Kreises für Innere Mission in Hamburg (1855), SW II, 378. Vgl. auch Denkschrift, SW I, S. 186 und Zweite Nachricht des Vereins für Innere Mission (1851), SW II, S. 190f. sowie Rettungsanstalten, SW IV, S. 101. Zugleich gibt es aber auch Textbeispiele dafür, dass Wichern die materielle Not als Ursache für die Zerstörung familialen Zusammenlebens begreift. Denkschrift, SW I, S. 186.

⁴⁵ Heidi Rosenbaum, Familie und Gesellschaftsstruktur. Materialien zu den sozioökonomischen Bedingungen von Familienformen. Frankfurt a. M. ²1982.

Was die Unterschichtsfamilien angeht, ist es verhältnismäßig schwierig, zu präzisen Informationen zu gelangen. Einen Hinweis können von Wolfgang Emmerich herausgegebene autobiographische Texte von Handwerkern, Industriearbeitern und arbeitslosen Armen aus diesem Zeitraum⁴⁶ über ihr familiales Zusammenleben geben.

Strukturelle Merkmale der Unterschichtsfamilien sind insbesondere: die Mitarbeit aller Familienangehörigen zur Sicherung des Lebensunterhaltes; das beengte Zusammenleben vieler Menschen auf kleinem Raum und deshalb das Fehlen von Intimität; das Leben „von der Hand in den Mund“. Die typische Struktur der hier beschriebenen Familien, soweit sie vollständig sind, ist die einer Kleinfamilie: Vater, Mutter und die zumeist zahlreichen Kinder leben in einem Haushalt zusammen. In der neueren Familienforschung kann überhaupt das „Clichée“ als widerlegt gelten, die Familie der Vergangenheit sei in der Regel das „ganze Haus“, die „große Haushaltsfamilie“ gewesen;⁴⁷ vielmehr ist dies lediglich in den ländlichen, teilweise auch den städtischen Oberschichtsfamilien die vorherrschende Familienform gewesen.

Ein großer Teil der Ehen in den Unterschichten ist nicht kirchlich getraut, gilt also als „wilde Ehe“. Dies findet seinen Grund zum einen in Heiratsbeschränkungen, die in der Ständegesellschaft wegen der herrschenden Nahrungsmittelknappheit gang und gäbe sind: Ein untertäniger Landbewohner beziehungsweise Handwerksgehilfe darf nur mit der Erlaubnis seines Grund- beziehungsweise Zunfttherren heiraten.⁴⁸ Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts erlassen darüber hinaus Gemeinden Heiratsbeschränkungen, um die Zahl der Armen, die sie zu versorgen haben, möglichst gering zu halten.⁴⁹ Zum anderen ist die Eheschließung oft mit hohen Kosten verbunden, die gerade von den armen Familien nicht aufgebracht werden können. So ist in Hamburg im 19. Jahrhundert das Bürgerrecht Voraussetzung für die Eheschließung;⁵⁰ der Erwerb des Bürgerrechts ist

⁴⁶ Wolfgang Emmerich (Hg.), *Proletarische Lebensläufe. Autobiographische Dokumente zur Entstehung der zweiten Kultur in Deutschland*. Bd. 1: Anfänge bis 1914. Reinbek 1974.

⁴⁷ Ute Gerhard, *Verhältnisse und Verhinderungen. Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert*. Frankfurt a. M. 1978, S. 101.

⁴⁸ Ebd., S. 114.

⁴⁹ Ebd., S. 118.

⁵⁰ Antje Kraus, *Die Unterschichten Hamburgs in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts. Entstehung, Struktur und Lebensverhältnisse. Eine historisch-statistische Untersuchung*. In: *Sozialwissenschaftliche Studien* 9. 1965, S. 78.

kostspielig und entspricht beispielsweise in Hamburg noch 1848 dem 15-fachen dessen, was eine Arbeiterfamilie wöchentlich zum Leben braucht.⁵¹

- Die Lebensformen in der Unterschichtsfamilie werden vor allem durch ihre Funktion bestimmt, das alltägliche Überleben ihrer Glieder zu gewährleisten. Die Mitarbeit der Frau wie der Kinder ist hierfür konstitutiv. In manchen Textbeispielen wird deutlich, dass die Mitarbeit der Frau zu einem Abbau männlicher Vorherrschaft in der Familie, zu einer Aufweichung geschlechtsspezifischer Rollenfixierungen und zu einem solidarischen Zusammenleben von Mann und Frau führen kann.⁵² In anderen Textbeispielen wiederum – besonders in solchen Fällen, in denen auch bei Mitarbeit aller Familienangehörigen das Existenzminimum nicht gesichert werden kann – führt die Mitarbeit der Frau dazu, dass diese an ihrer Arbeitsstelle und in der Familie unter zwei sich ergänzende und verstärkende Kreise der Unterdrückung gerät.⁵³

Entweder sind die Bereiche von Arbeiten und Wohnen getrennt und die Familienmitglieder verdingen sich als LohnarbeiterInnen; oder sie sind, wie im Falle der verlagsabhängigen Heimarbeit, unter einem Dach und oft in einer Stube vereinigt. Charakteristisch für beide Fälle sind die extrem langen Arbeitstage: sie betragen bis zu 16 Stunden, auch bei Kindern.⁵⁴ Für

⁵¹ Der Erwerb des Großbürgerrechtes für Fremde kostet 1845 Crt. 158 Mk 8 Sh, das Kleinbürgerrecht für Fremde, wenn der Antragsteller verheiratet ist und Familie hat, 86 Mk 8 Sh. Vgl. ebd., S. 43. 1848 braucht eine Arbeiterfamilie in Hamburg demgegenüber mindestens 10 Mk wöchentlich zum Leben. Ebd., S. 60.

⁵² Vgl. Edward Shorter, *Die Geburt der modernen Familie*. Reinbek 1978, S. 85, 235, 289ff.

⁵³ Vgl. W. Emmerich (Hg.), *Lebensläufe* (Anm. 46), S. 100, 131, 168, 183, 195.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 55, 57, 96, 99, 100, 106f., 168, 180, 193. – Diese Beobachtungen widersprechen der Sicht, die E. Shorter, *Geburt* (Anm. 52) von den Unterschichtsfamilien in diesem Zeitraum entwirft. Shorter hat ländliche wie städtische Unterschichtsfamilien im Blick, und er will Aussagen über Veränderungen des Familienlebens im 19. Jahrhundert machen. Seine Quellen sind beispielsweise „medizinische Topographien“, in denen Ärzte nicht nur die Krankheiten, sondern auch die soziale Situation ihrer Patienten beschreiben (S. 24); sodann Behördenberichte aus den Federn von kleinen Beamten, die die Lebensbedingungen im Volk zum Teil sehr genau kannten (S. 25); und schließlich von Volkskundlern aufbereitetes Material (S. 26). – Shorter vertritt die These, die Frau habe im Übergang von der traditionellen zur modernen Familie eine Aufwertung ihres Status und ihrer Rolle erfahren, wobei aber festgestellt werden muss, dass für Shorter die „traditionelle Familie“ nicht die Familienformation des Mittelalters, sondern die der Epoche zwischen dem 16. und dem 18. Jahrhundert als einer Epoche des

den Fall, dass – wie bei den verlagsabhängig produzierenden Heimarbeiterfamilien – der Bereich der Produktion noch nicht aus dem Haus und der Familie ausgegliedert ist, lassen sich in den autobiographischen Texten Beispiele einer gegenstandsbezogenen, solidarischen Lebensform in der Familie finden.⁵⁵ Dagegen führt die fehlende Trennung von Arbeits- und Wohnbereich, insbesondere wenn eine vielköpfige Familie in ein und derselben Stube arbeiten und wohnen muss, besonders bei dem nahezu unbegrenzten Arbeitstag zur völligen Vernichtung der Familien als möglichen Ort einer physischen und psychischen Reproduktion ihrer Glieder.⁵⁶ Die Wohnbedingungen sind zudem dadurch charakterisiert, dass zahlreiche Menschen oft in nur einem Raum zusammenleben, der oft nicht ausreichenden Schutz vor Witterungseinflüssen bietet, oft nicht genügend beheizt und oft unhygienisch ist. Oft schlafen sämtliche Familienmitglieder in nur einer Bettstatt, nur notdürftig oder unzureichend mit Stroh bedeckt. Dennoch machen die Mieten für solche Räume oft einen großen Teil des Familienbudgets aus.⁵⁷

- Da der Arbeitslohn auch bei Mitarbeit aller zu gering ist, um zu sparen und tradierbares Eigentum zu erwerben, muss in einer Unterschichtsfamilie der Verdienst sofort in die Bestreitung der Kosten für die lebensnotwendigen Bedürfnisse (Essen und Wohnen) umgesetzt

wirtschaftlich-sozial-politischen Niederganges in Europa ist (S. 35). Shorter bezeichnet es als seine „Hauptthese“, „daß die Geschichte der Familie gleichbedeutend mit der Geschichte einer Veränderung der Beziehungen zwischen der Kleinfamilie und der sie umgebenden Gemeinschaft ist“ (S. 61), und diese beschreibt er als Tendenz zur Ausgrenzung der intimen Familiengruppe aus der allumfassenden Nähe und sozialen Kontrolle der traditionellen Gesellschaft, z. B. einer Dorfgemeinschaft (S. 62ff., 268ff.). Die Intensivierung der Kinderpflege innerhalb der Familie entsteht genau wie die „Häuslichkeit“ im Zusammenhang der Entwicklung von Kapitalismus und Marktwirtschaft, und zwar zunächst im Mittelstand: „Die Berührung mit der freien Marktwirtschaft vermittelte den einheimischen Menschen ein neues Gefühl individueller Befriedigung und eine entsprechende Abneigung, sich den traditionellen Werten des Verzichts und der Selbstverleugnung, die die Gemeinschaft hochhielt, anzupassen“ (S. 301). „Der Mittelstand war [...] der erste, der sich jenes privilegierte Gefühl für die Solidarität der Kernfamilie aneignete, das ich ‚Häuslichkeit‘ nannte“ (S. 302). Die „romantische Liebe“ als die Größe, die – entgegen der Motivierung durch materielle Vorteile und durch die Kontrolle der Gemeinschaft in der traditionellen Gesellschaft – für die Paarbildung ausschlaggebend ist, entsteht nach Shorter zunächst in der unteren Gesellschaftsschicht. „Die neuen Proletarier des 18. Jahrhunderts waren die Vorhut der sexuellen Revolution, weil sie die ersten waren, die von der Marktwirtschaft integriert wurden“ (S. 296).

⁵⁵ Ebd., S. 108.

werden; eine Unterschichtsfamilie lebt „von der Hand in den Mund“. Dabei ist bei den Familien der Armen der Anteil am Familienbudget für Essen und Wohnen gegenüber den Familien aus anderen sozialen Schichten überdurchschnittlich hoch.⁵⁸ Da die Unterschichtsfamilien sich auf diese Weise nur in kleinen Mengen bei Einzelhändlern versorgen können, müssen sie zudem für die gleichen Waren viel höhere Preise zahlen als begüterte Familien, die sich im Großhandel versorgen können. Die einseitige Ernährung – die Armen in diesem Zeitraum essen vorwiegend „Kartoffeln in alle Ewigkeit“ – führt zu Mangelerscheinungen; Missernten und Konjunkturschwankungen auf der einen, Arbeitslosigkeit auf der anderen Seite können sehr schnell zur Folge haben, dass das Überleben nicht mehr gesichert werden kann.⁵⁹

Wicherns religiös-theologisch begründete und lebensweltlich geprägte Wahrnehmungsmuster von „Familie“, vor allem mit Blick auf die Familien der Unterschichten, unterscheidet sich signifikant von ihrer rekonstruierbaren Lebenswirklichkeit, aber auch von Selbstthematizierungen durch ihre Mitglieder. Wir finden in Wicherns Aufzeichnungen eine Reihe von Hinweisen, die in der Konsequenz auf strukturell verzerrte Wahrnehmung und scheiternde Begegnungen hindeuten.

⁵⁶ Vgl. dazu Textbeispiele in: Bettina von Arnim (Hg.), *Dies Buch gehört dem König*. Berlin 1848, 2 Bde., hier Bd. 2, S. 537ff.; W. Emmerich (Hg.), *Lebensläufe* (Anm. 46), S. 54ff.

⁵⁷ W. Emmerich (Hg.), *Lebensläufe* (Anm. 46), S. 54f., 57, 73ff., 75.

⁵⁸ Rolf Engelsing, *Zur Sozialgeschichte deutscher Mittel- und Unterschichten*. Göttingen 1978, nennt für die hanseatischen Städte, besonders Bremen, für den behandelten Zeitraum folgendes Verhältnis: In den jeweiligen Haushalten verbraucht der Arme etwa drei Viertel, der Arbeiter zwei Drittel, der Kleinbürger die Hälfte und der Bürger ein Drittel seines Einkommens für Ernährungskosten; für Miete/Wohnungskosten braucht der Arme ein Siebtel, der Arbeiter ein Achtel, der Kleinbürger ein Zehntel und der Bürger wieder ein Achtel seines Einkommens.

⁵⁹ Vgl. W. Emmerich (Hg.), *Lebensläufe* (Anm. 46), S. 56, 73ff., 79, 156f. Vgl. auch *Deutsche Vierteljahrsschrift* 1. 1847, S. 60ff., 70.

Scheiternde Begegnungen

Wichern tritt 1832, nachdem er sein theologisches Examen bestanden hat und Kandidat des „Hamburger Geistlichen Ministeriums“ geworden ist, als „Oberlehrer“ in die von Johann Gerhard Oncken zusammen mit Pastor Johann Wilhelm Rautenberg 1825 begründete Sonntagsschule im Hamburger Vorort St. Georg ein.⁶⁰ In dieser Schule, die nach englischem Vorbild eingerichtet ist, wird hauptsächlich Religionsunterricht erteilt, aber auch Unterricht in den Elementarfächern Lesen, Schreiben und Rechnen. Zielgruppe der Sonntagsschularbeit sind solche Kinder, die während der Woche arbeiten müssen und die aus den ärmsten Familien der Stadt stammen. Die Lehrkräfte sind freiwillige Helfer; Träger der Sonntagsschule in St. Georg wie auch der 1830 begründeten Zweigschule in der Stadt Hamburg sind freie Assoziationen, der so genannte „erste“ und „zweite“ Sonntagsschulverein.

Zum Aufgabenbereich der Sonntagsschullehrer und damit auch Wicherns gehört es, Hausbesuche in den Familien der Schulzöglinge zu machen. Von solchen Hausbesuchen hat Wichern „Notizen“, nämlich Gedächtnisprotokolle verfertigt.⁶¹ Diese Notizen zeigen eine Doppelgesichtigkeit: Es sind zum einen geradezu minutiöse Beschreibungen von Armut, Schmutz und Krankheit, von Lebensbedingungen, die das bloße Überleben der Menschen nahezu unmöglich machen. Für viele andere kann der Bericht über die Familie Gerhard als Beispiel stehen:⁶²

Familie Gerhard (genannt Doktor), Steinstraße. Ibenhof letzte Bude. Empfohlen durch Herrn Pfleger Eberstein. Den 10. Oktober ging ich zu der Familie. Die Bude enthielt ein Stübchen und eine Diele. Im Zimmer eine hölzerne Kommode, ein Stuhl, ein Ding, das wie ein Tisch sein sollte, ein zerlumpter Lehnstuhl. In der Ecke ein Haufe Stroh, darüber ein Strohsack und Lumpen, unter den Lumpen ein 73-jähriger Mann, an der Brustkrankheit entsetzlich krank, dass er kaum sprechen konnte, ohne Wäsche, ohne Kopfkissen – ein Bild des Entsetzens und herzerschneidenden Jammers. Die Frau (39 Jahre alt), nur mit einem Katun-Leibchen

⁶⁰ Vgl. Anmerkungsteil zu Wichern (Anm. 1), SW IV, 1 und 2. In: SW IV, 2, S. 350ff.

⁶¹ Wichern, Notizen über gemachte Besuche, besonders in Beziehung auf die Sonntagsschule (1832/33), SW IV, 1, S. 19ff. und Wichern, Hamburgs wahres und geheimes Volksleben (1832/33) (zit. Hamburgs Volksleben), SW IV, 1, S. 32ff.

⁶² Wichern, Hamburgs Volksleben, SW IV, 1, S. 42.

und Katun-Rock bekleidet, und schier nichts weiter auf ihrem Leibe – ohne Wäsche und alle Unterkleider und jene katunene Bedeckung, zum Teil noch zerlumpt, so dass das bloße Fleisch heraussah. Ebenso ein großgewachsenes Mädchen Marie (13 Jahre) und ein großer Bengel (Louis, 23 Jahre) und zwei Knaben, Heinrich 8 Jahre und August 10 Jahre, und Naucke 5 Jahre. Alle ohne Wäsche, blasse Gestalten, klappernd vor Hunger und Frost. Die Lippen strömten über von Klagen über ihren Jammer, alle sprachen zugleich. Die 13-jährige Marie saß auf dem Boden und schabte einen rasengrünen Apfel auf einer Scherbe und setzte das dem kranken Vater vors Bette. Feuer hatten sie nicht mehr auf dem Herd gehabt seit langer Zeit.

Auf der anderen Seite sind diese Texte Wicherns aber auch Zeugnisse vom Zusammenprall zwischen der Lebenswelt Wicherns und der der Unterschichtsfamilien.⁶³ So kann Wichern Stichworte wie diese notieren: *Mutter Bode, taub, wild mit einem Nachtwächter, von einem anderen verstorbenen Mann ein uneheliches Kind. Sehr arm.*⁶⁴ Oder: *Ludwigs, Witwe, besoffen, schielt, fand ein Lotterielos.*⁶⁵ Oder: *Burmeister, Nachtwächter, soll samt seiner Frau nicht konfirmiert sein.*⁶⁶ Oder: *[...] Kindermann, (ca. 25 Jahre), [...] Wollarbeiter u. dgl., lebt mit einer Person unehelich.*⁶⁷ An einer anderen Stelle bemerkt Wichern: *Der Unfriede und Heillosigkeit spricht aus den Augen dieser Menschen und ist die größte Vorsicht nötig, ehe man auf ihr ehebrecherisches Verhältnis zueinander eingeht.*⁶⁸ – Wilde Ehen, Ehebruch, fehlende Konfirmation, Trunkenheit usw.: Dies sind die Schablonen, nach denen Wichern die Lebenswelt der Unterschichtsfamilien wahrnimmt. Diese Wahrnehmung verdichtet

⁶³ Ich gebrauche den Begriff der „Lebenswelt“ in dem Sinne, wie ihn Jürgen Habermas im Anschluss an den hermeneutischen Ansatz der verstehenden Soziologie entwickelt hat. Vgl. ders., *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M. 1981, Bd. 2, S. 182ff. Lebenswelten werden strukturiert durch sozial sanktionierte Merkmale der alltäglichen Verständigung, durch Hintergrundserwartungen. Solche Regeln, nach denen der einzelne Ereignisse wahrnimmt und die Wahrnehmung interpretiert, enthalten die Unterstellung, dass andere in der gleichen Weise wahrnehmen und interpretieren; die Grenzen einer Lebenswelt werden durch den Kreis abgesteckt, für den diese Vermutung tatsächlich zutrifft.

⁶⁴ Wichern, *Hamburgs Volksleben*, SW IV, 1, S. 22.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd., S. 24.

⁶⁷ Ebd., S. 28, Herv. JHW; alle übrigen HMG.

⁶⁸ Wichern, *Hamburgs Volksleben*, SW IV, 1, S. 33. Grammatische Unstimmigkeiten im Original.

sich zu dem Urteil, dass die Lebensweise dieser Familien durch „Sittenlosigkeit“ und „Unsittlichkeit“ geprägt sei.⁶⁹

Wichern verknüpft nun beide Aspekte seiner Wahrnehmung, die konkrete Beschreibung der Phänomene des Elends und das an den Maßstäben seiner spezifischen Lebenswelt orientierte normative Raster der Beurteilung auf eine solche Weise, dass ein Begründungsgefälle hergestellt wird: Elend und Not sind Folgen einer Sittenlosigkeit, die in der Zerstörung der Familien – oder zumindest der Familienvorstellung Wicherns – ihren Ausdruck findet. Hinter der Sittenlosigkeit sieht er jedoch eine tiefer liegende Verursachung: *Die Hauptursache der Armut in unserer Stadt ist das immer zunehmende Sittenverderben des Volkes, das einzig und allein aus der herrschenden Irreligiosität, der Verachtung und Verspottung des wahren Christentums und dem gottlosen Unglauben entsteht.*⁷⁰

Wichern selbst liefert Textbeispiele dafür, dass diese Kausalverknüpfung von Betroffenen bestritten wird: *Als Ursache der Armut wird Arbeitslosigkeit angegeben, infolgedessen die Miete nicht habe bezahlt werden können, worauf der Vermieter alles behalten habe. Dass Branntwein getrunken werde und sich hieraus alles übrige mit erklären lasse, wurde geaugnet [...].*⁷¹ – Eine Argumentation, die die Armut in Arbeitslosigkeit begründet sieht und damit auch an den Vorstellungskanon einer Lebenswelt gebunden scheint, gemäß dem die Familie die Aufgabe hat, durch Mitarbeit aller Familienmitglieder deren Lebensunterhalt zu sichern, eine solche Argumentation kann Wichern nur als Ausdruck von Unwahrhaftigkeit verstehen.

Aus Wicherns Gedächtnisprotokollen über seine Hausbesuche lässt sich bisweilen die Erfolglosigkeit der pädagogischen Bemühung in der Sonntagsschularbeit erschließen. Wichern gibt für diese Schwierigkeiten an späterer Stelle selbst eine Andeutung; er charakterisiert den Erfolg der Hausbesuche mit dem Satz: *Allein dies ist [...] wie ein Tropfen Öl im stürmenden Meer.*⁷² Er berichtet, dass bei 1239 Hausbesuchen im ersten Halbjahr 1849, bei denen vor allem eine allgemeine Klage über die Arbeitslosigkeit zu hö-

⁶⁹ Vgl. unten Wicherns Begriff der *sittlichen Verwahrlosung*.

⁷⁰ Wichern, Die Armenanstalt in Hamburg (1832), SW IV, 1, S. 17.

⁷¹ Wichern, Der Verein für innere Mission in Hamburg (1849) (zit.: Der Verein, SW II, S. 59). Ein späterer Text, der aber ähnlich wie die Texte von 1832/33 Protokolle von Hausbesuchen enthält.

⁷² Wichern, Der Verein, SW II, S. 52.

ren gewesen sei, nur elf Personen eine andauernde Arbeit habe vermittelt werden können.⁷³

Die Interaktion zwischen Wichern und den Angehörigen der Unterschichtsfamilien scheitert. Nicht nur in dem Sinne, dass die Situationsdefinition der Sonntagsschullehrer von den Armen zurückgewiesen werden. Sondern es kann umgekehrt auch zu einer rigiden Durchsetzung der eigenen Wahrnehmungsmuster von Seiten der diakonischen Helfer kommen. Hierüber gibt eine weitere Tagebuchnotiz Wicherns Aufschluss:⁷⁴

Krüdener. Springeltwiete, Lackenhof, 1 und 2 Treppen hoch. Nicht kopuliert leben miteinander: Betti Hühn mit dem (Quartiersmann) Köster und Heinrich Hühn mit der Krüdener (deren Eltern eine Treppe niedriger wohnen). Die Schwester der Hühn ist Konfirmandin und wohnt in dieser Gesellschaft, was mich zu diesem Besuche berechtigte.

Ich traf die Gesellschaft am Abend bei Licht, 7 1/2 Uhr, beim Abendessen in vollem Schmausen. ‚Gottes Segen müsse wohl da sein, wo man tüchtig darum arbeite‘, meinte der H(einrich) Hühn. ‚Aber man müsse das Brot von Gott erbitten, von dem Menschen mit seinem Schweiß erarbeitet‘, meine Antwort. Die innere Wut des Menschen stieg. Er legte Messer und Gabel mit Herzklopfen und festem Erröten bei Seite. – ‚Wat wölt Se den eigentlich von mi?‘ – Ich sage ihm, möglichst markiert, dass sie Übertreter des 6ten Gebotes seien. Das sei nicht wahr – er habe die Ehe nicht gebrochen, denn er lebe mit Kr(üden)er verhelicht, usw. Antwort – nach manchem: Er kenne Gottes Wort nicht! – Er kenne es sehr wohl. David habe es auch so getan und sei doch ein König und heiliger Mann gewesen. – Dies gab mir ein Schwert Gottes in die Hände, und ich wandte auf der Stelle diese ganze Geschichte mit der von Bathseba auf sie an – wie David auch, nachdem er so viel Essen wie sie vor sich gehabt, ohne Arbeit (wie die Krüdener, die aus dem Dienste gelaufen und während des Faulenzerlebens mit dem Hühn sich zusammengetan) müssig aus dem Fenster auf die Straße gegafft – dem Fleische nachgegeben und so sich habe zur Sünde verführen lassen, – wie einer im Namen Gottes zu ihm gekommen – ich erzählte einfach das schöne Gleichnis vom Schäflein des Armen –

⁷³ Ebd., S. 53.

⁷⁴ Aus: Wichern, SW IV, 1, S. 38f. – Die Interpretationsmöglichkeit dieses Textes ist begrenzt, weil hier vorwiegend verbale und nur spärlich nonverbale (gestische und mimetische) Symbole mitgeteilt werden. Zudem ist der Text nicht das Protokoll eines unabhängigen Beobachters, sondern das Gedächtnisprotokoll eines in die kommentierte Interaktion verwebenen Akteurs, der zudem die Situation als „Sieger“ verlässt. Dennoch gibt der Text beredten Aufschluss über die herrschaftliche Deformation dieser gestörten Interaktion.

und machte die stärkste Anwendung von dem: Der Mann bist Du! Wie der David seine Sünden bekannt und sie ihm vergeben sei(en), die Strafe sei aber nachgefolgt: das Kindlein starb, auf das er gehofft – wo die Anwendung nahelag, da die Krüdener hoch schwanger ging [...] Das schwangere Mädchen lief davon – entsetzlich bis in die Erde (sich) hineinschämend. Hühn sprang in voller Wut auf – sich so etwas gefallen lassen zu müssen! [...] Die Hühn, seine Schwester, machte ihm Vorwürfe [...] [es entspinnt sich ein Streit zwischen den BewohnerInnen der „Bude“, HMG] [...] Die Szene wurde schrecklich. Der Hühn nahm die Pfeife von der Wand, zerschmetterte sie auf dem Boden, zerbrach anderes, stampfte fürchterlich – ich blieb ruhig auf dem Stuhl sitzen und sagte ihm nur, dass er nicht mich, sondern den Herrn lästere. Nach einer Weile, worin er sich ganz erschöpft im Toben, stand ich auf und nahm ihn bei der Hand und stellte ihm die Liebe des Heilands vor Augen und reckte [!] ihm das Kreuz an die Seele – und siehe, das Kreuz überwand das schäumende Herz. Hühn wurde ruhig. Er setzte sich nieder, holte die schwangere Dirne, die er gegen mich kehrte, sie solle mich doch ansehen – ich täte ihnen ja kein Leide – das Mädchen wollte vor Scham vergehen. Er aber kam unaufgefordert zu dem Bekenntnis, er habe sich an Gott in seinem Wandel vergangen. Was wollen wir mehr, wenn solches das Kreuz vermag! Wahrlich die Huren und Ehebrecher werden eher in das Himmelreich kommen, usw., Mt. 21.

In der herrschaftlich verzerrten Interaktion vermischen sich verschiedene Ebenen bis zur Unkenntlichkeit: Der durch einen höheren zivilisatorischen Standard an Selbstbeherrschung gekennzeichnete Mann⁷⁵ (Wichern: er bleibt „ruhig“ sitzen) unterwirft durch überlegene Kommunikationsstrategien die Menschen aus der Unterschichtsfamilie, deren Verhalten durch eine ungezügelte, „wilde“, durch innere psychische Instanzen wenig kontrollierte Äußerungsform (der Hühn zertrümmert das Mobiliar) bestimmt wird. Dieser Sieg wird von Wichern zugleich als Sieg des Evangeliums über den Unglauben verstanden.

⁷⁵ Vgl. Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, 2 Bde. Frankfurt a. M. 1978.

Handlungsperspektiven

Die Arbeit des Rauhen Hauses beinhaltet den Versuch, die „sittlich verwehrtesten“ Kinder von ihrer Lebenswelt zu *trennen* und unter quasi laborhaften Bedingungen, möglichst vollständig separiert von ihren bisherigen sozialen Bezügen, in die idealen Interaktionsformen einer „Gottesfamilie“ einzuweisen. „Hier, wo man alle Bedingungen unter Kontrolle hat, in diesem experimentell gereinigten und beherrschten Raum lassen sich die zentrifugalen Kräfte, die draußen die Familien zerstören, bändigen [...] Die Sozialarbeit, die in der Wirklichkeit der proletarischen Vorstädte nichts ausrichtet, weicht auf den Bau eines Modells zurück: Im Rauhen Haus werden artifiziell ‚Familien‘, ‚familienartige‘ Kleingruppen aufgebaut – Familien aus der Retorte gleichsam.“⁷⁶ Wie diese Handlungsperspektiven gewertet werden müssen, soll gleich diskutiert werden; zunächst geht es um ihre Wahrnehmung.

- *Initiation*: Schon vor der Aufnahme der Zöglinge in die Rettungsanstalt nehmen die „Brüder“ in Hausbesuchen Kontakt zu ihren Familien auf. Sie sollen auf diese Weise einen Eindruck von der Umgebung gewinnen, in der die Kinder aufgewachsen sind; dies soll es ihnen ermöglichen, ihre „Persönlichkeit“ kennenzulernen und Antwort auf die Frage zu bekommen, *wie sie in dieser Familie also entarten konnten*.⁷⁷ Durch die Aufnahme in die Anstalt sollen die Zöglinge von ihrer Familie und von ihrer sonstigen Umgebung getrennt werden; dies scheint allein durch die Erfahrung der Sonntagsschularbeit geboten, da deren Erfolge durch die Umwelt der Kinder immer wieder zunichte gemacht wurden.⁷⁸
- Die Eltern sollen ihre Kinder möglichst selbst in der Anstalt abliefern und sie ihr vertraglich überlassen.⁷⁹ Nachdem die Kinder gewaschen worden sind, werden sie zunächst dem Hausvater vorgestellt. Dieser ersten Begegnung misst Wichern die allergrößte Bedeutung

⁷⁶ Ernst Köhler, *Arme und Irre. Die liberale Fürsorgepolitik des Bürgertums*. Berlin 1977, S. 119.

⁷⁷ Wichern, *Nachschrift*, SW VII, S. 50.

⁷⁸ Vgl. auch Wicherns Ansprache auf der Gründungsversammlung des Rauhen Hauses, vom 12. September 1833 in Hamburg, SW IV, 1, S. 109.

⁷⁹ Wichern, *Rettungsanstalten*, SW IV, 1, S. 119

bei.⁸⁰ Die meisten Zöglinge treten mit „Furcht“ und „Besorgnis“ in die Anstalt ein. Wichern nimmt an, dass der Zögling aus diesem ersten Zusammentreffen *sich ein Urteil über die Persönlichkeit bildet, welche ihm von da an die [...] Eltern ersetzen soll*. Der Hausvater soll ihm so begegnen, dass ihm deutlich wird, dass dieser sein gesamtes Vorleben, seine „Antezedentien“ genau kennt. Und der Hausvater soll ihm ein Doppeltes mitteilen: erstens, dass alles, was er sich bisher hat zuschulden kommen lassen, *alles ohne Ausnahme vollständig und für immer vergeben sein soll*,⁸¹ und zum zweiten das durch Strafandrohung bekräftigte Verbot, je selbst mit den Kameraden in der Anstalt über sein Vorleben zu sprechen. Der einzige Ort, an dem der Zögling über frühere Erfahrungen sprechen darf, sind Einzelgespräche mit dem Hausvater.

- Jeder Tag im Rauhen Haus beginnt mit einem gemeinsamen *Gottesdienst*, einer Morgenandacht unter Leitung Wicherns oder einem der „Brüder“. Die Liturgie ist dreistufig. Erster Teil: Anrufung. Lied; Lesung je eines Spruches *der Lehre, der Verheißung und des Gebots* durch einen Jugendlichen, ein anderer spricht eines der drei ersten Hauptstücke des Kleinen Katechismus *als ein rechtes Bekenntnisgebet*. Zweiter Teil: Verkündigung. Ein Bibeltext wird durch den Hausvater oder einen der Brüder ausgelegt. Dritter Teil: Fürbitten (vor allem für die Zöglinge selber und ihren Lebenszusammenhang), Vater Unser und Dankliturgie. Der Jahresablauf ist durch Feste strukturiert, teilweise zusätzlich zu den kirchlichen Festen: so im Frühsommer ein „Kirschenfest“, im Herbst ein „Arbeitsfest“. Das Reformationsfest wurde jeweils acht Tage lang gefeiert.⁸²
- *Die Ambivalenz der Liebe*: Die zwei Schritte des Initiationsrituals, Vergebung und Sprechverbot, finden ihre Begründung im Programm der „Rettung“. Im Gegensatz zu staatlichen Zuchthäusern und Gefängnissen sollen in den Rettungshäusern die Vergehen der Kinder nicht durch Rache oder Strafe gesühnt, sondern es soll durch Verge-

⁸⁰ Wichern, Rettungsanstalten als Erziehungshäuser, SW VII, S. 430f.

⁸¹ Hervorhebung JHW.

⁸² Wilhelm Nelle, Bericht aus eigenem Erleben 1872–74. In: Zum hundertjährigen Geburtstag Wicherns (1908). Zit. nach: Walter Birnbaum, Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts, Bd. 2. Tübingen 1970, S. 136f.

- bung der Anfang eines neuen Lebens ermöglicht werden. Diese Intention wird auch durch die architektonische Gestaltung des Rauhen Hauses unterstrichen: Es gibt keine Ummauerung, die die Zöglinge am Weglaufen hindern würde.⁸³ [...] *Nur mit einer schweren Kette binden wir Dich hier, Du magst wollen oder nicht, Du magst sie zerreißen, wenn Du kannst; diese Kette heißt Liebe, und ihr Maß ist Geduld.*⁸⁴ Im Rauhen Haus werden ideale Bedingungen eines Familienlebens insofern inszeniert, als die Zöglinge zwei familialen Kreisen zugeordnet werden: Die einzelnen Häuser, die von den „Brüdern“ geleitet werden, werden als intime Familienkonstellationen vorgestellt. In ihnen sollen nicht rigide Regeln, sondern allein die zwingende Herrschaft der Liebe das individuelle Leben wie das Zusammenleben bestimmen. Das Rauhe Haus als gesamter Lebenszusammenhang dagegen wird nach dem Modell der „großen Haushaltsfamilie“ vorgestellt: Unter der Leitung des Hausvaters und Hauspriesters Wichern und der Hausmutter leben die Zöglinge, die Brüder, Arbeitsgehilfen bisweilen auch Besucher in einem „ganzen Haus“ zusammen. Wichern selber hat zudem in der besonders um familiale Intimität zentrierten Advents- und Weihnachtszeit mit dem Adventskranz im Rauhen Haus nicht nur das Weihnachtsfest selbst, sondern auch die vorbereitenden Wochen unter die Macht eines Symbols gestellt, in dem sich die Bedeutungsfülle des Lebens mit der Abschließung gegen den dunklen Bereich einer gefährdend-gefährlichen Außenwelt zusammenschließt.
- Der als intimer Binnenraum gestaltete Lebenszusammenhang des Rauhen Hauses hat eine Kehrseite, einen „Schatten“: „Rettung“ meint die radikale Trennung der Zöglinge von ihrer Lebenswelt und von solchen Kontakten, durch die sich die sie konstituierenden Normen und Verhaltensweisen auch in der Anstalt erhalten könnten. Nach diesem Prinzip wird das Zusammenleben der Zöglinge geregelt: *Christlich gehört das zusammen, das durch die Gemeinschaft die Rettung möglich macht, und das also auseinander, das durch die Gemeinschaft die Rettung hindert.*⁸⁵ Alle spontanen, nicht kontrollierten Kontakte der Zöglinge

⁸³ Wichern, Rettungsanstalten als Erziehungshäuser, SW VII, S. 461.

⁸⁴ Wichern, Öffentliche Begründung, SW IV, 1, S. 108. Herv. v. JHW.

⁸⁵ Die Aufzeichnungen Wicherns (1841), SW VII, S. 21.

untereinander sollen unterbunden werden.⁸⁶ Dies wird mit der Erfahrung begründet, *dass diese Art Subjekte einen gewissen Geruch für das gleichartige Sündliche haben,*⁸⁷ dass die Neueingetretenen einen Trieb und die Liebe zu ihrer Sünde in sich haben und sich von sich aus solche Gemeinschaften suchen, in denen sie diesen Trieb ausleben können. Der Verhinderung von nicht kontrollierten Beziehungen soll zum einen die architektonische Struktur der Anstalt dienen: Die Zöglinge verbringen ihre Freizeit in ihren jeweiligen Häusern, zu denen jeweils ein eigener Spielplatz und Garten gehört.⁸⁸ Zudem sollen sämtliche Lebensäußerungen in Familie, Schule und Arbeit von den „Brüdern“ beaufsichtigt und kontrolliert werden. Das Ziel ist, *dass in der Anstalt keine noch so geringe Lebensbewegung unter den Kindern vorkommen soll, die nicht unter der Hut der Liebe und des Geistes stünde. Ohne Zwang bewegt sich alles in der aus der innern Freiheit gebornen, lebendigen Ordnung, die das Leben der Familie, der Arbeitsgruppe, des Unterrichts, der gemeinsamen Andacht mit einer allgemeinen und speziellen Aufsicht durchdringt; alle Tätigkeit der Erwachsenen gehört den Kindern mit dem Zweck, in diesen das neue Leben zu hüten, zu wecken, zu üben, zu fördern [...] und das alte Leben auszurotten.*⁸⁹ Durch die Verhinderung von spontanen Beziehungen soll sich in den Kindern zugleich das Bedürfnis nach den neuen Gemeinschaften in der Liebe entwickeln.⁹⁰

- Geschlechtsspezifische Arbeitserziehung: Die Arbeiten in der Anstalt sind streng geschlechtsspezifisch aufgeteilt; die Jungen arbeiten in Werkstätten, also in Schreinerei, Spinnerei, Schusterei, Pantoffelmacherei, Tischlerei, Schlosserei und Maurerarbeit, in der Glaserei, bei Tapezierarbeiten und in der Brotbäckerei; darüber hinaus arbeiten sie dreimal in der Woche auf dem zur Anstalt gehörenden 50 Morgen großen Felde.⁹¹

⁸⁶ Vgl. in diesem Zusammenhang auch: Michel Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a. M. 41981 (1975).

⁸⁷ Eine von Wichern überarbeitete Nachschrift (1841/42), SW VII, S. 49.

⁸⁸ Wichern, Rettungsanstalten als Erziehungshäuser, SW VII, S. 440ff., 480ff.

⁸⁹ Wichern, Notstände der protestantischen Kirche (1844), SW IV, 1, S. 280.

⁹⁰ Wichern, Rettungsanstalten als Erziehungshäuser, SW VII, S. 427.

⁹¹ Wichern, Die Erziehung zur Arbeit (1867), SW VII, S. 364ff.

- Zu den Aufgaben der Mädchen gehört dagegen die Besorgung der Anstaltswäsche, der Näh- und Strickarbeiten und der Küchenarbeiten. *Aus dem bisherigen ist ohne weiteres zu ersehen, wie sehr die täglichen Beschäftigungen der Mädchen dieselben in die Arbeiten eines einfachen bürgerlichen Hausstandes einführen und für ihre künftige dienende Berufstellung vorbereiten.*⁹²

Wichern nennt insgesamt folgende Ziele für die Erziehung im Rauhen Haus:

- die Zöglinge sollen *die Arbeit* (der Anstalt, H. M. G.) *fortsetzen und zuletzt selbst christliche Familien gründen,*⁹³
- die Jungen sollen die Anstalt als christliche Handwerker, die Mädchen als christliche Dienstboten und Gesinde verlassen. Lehrherren und Herrschaften sollen der Anstalt Wohlwollen entgegenbringen, da sie *wissen, was für ein hoher Schatz es ist, ein treues, folgsames, fleißiges, für seinen Stand allein nur vorbereitetes und zugleich geübtes, gottesfürchtiges Gesinde in seinem Haus zu haben,*⁹⁴
- die Zöglinge sollen sich nach dem Anstaltsaufenthalt von ihrer Hände Arbeit ernähren und nicht mit dem Gesetz in Konflikt geraten.⁹⁵

Während noch die von Caspar Voght inspirierte Hamburger Armenordnung von 1788 die Familien intakt ließ und nur durch äußere Anreize und Restriktionen ihre Reintegration in die Ständegesellschaft betrieb, greift das Konzept Wicherns in das Leben der Familien und sogar in den psychischen Habitus der Zöglinge selbst ein.

⁹² Ebd., S. 370.

⁹³ Eine von Wichern überarbeitete Nachschrift (1841–42), SW VII, S. 58. Zitat in Die Aufzeichnungen Wicherns (1841), SW VII, S. 23.

⁹⁴ Wichern, Öffentliche Begründung, SW IV, 1, S. 110. Vgl. auch Eine von Wichern überarbeitete Nachschrift, SW VII, 54 und Die Nachschrift des Johann Georg Theiss, SW VII, S. 112.

⁹⁵ Wichern, Rettungsanstalten als Erziehungshäuser, SW VII, S. 525f. Vgl. die Kriterien, die für „gutes“ beziehungsweise „schlechtes“ Verhalten in der Statistik über den Lebenswandel der Entlassenen angelegt werden.

Abschluss-Überlegung

Die rekonstruierten Wahrnehmungs- und Handlungsmuster Wicherns sind durch tiefe Ambivalenzen charakterisiert.

- Eine erste Ambivalenz liegt in der Zweigesichtigkeit von präziser Beschreibung der Oberfläche des Elends der pauperisierten Familien auf der einen und einer strukturellen Wahrnehmungsverzerrung auf der anderen Seite: Lebensweltlich geprägte Erwartungen Wicherns legen sich als ein rigides Raster über seine Wahrnehmungen und verhindern, das Andere der Lebensführung von Unterschichtsfamilien in seiner Eigensinnigkeit, seinen Zwängen und vielleicht möglichen Chancen zu realisieren, vor allem aber auch die lebensweltlich geprägten normativen Regeln und Selbstthematizierungen der Armen in ihrer Eigensinnigkeit anzuerkennen.
- Eine zweite Ambivalenz liegt in der unreflektierten Vermischung theologischer Urteile vor allem in Aufnahme lutherischer Tradition (Ständelehre, Zwei-Regimenten-Lehre, aber auch die Liebespredigt des johanneischen Kreises) auf der einen und politischer Orientierungen sowie sozialpolitischer Perspektiven auf der anderen Seite, die das zeitgenössische Urteil provoziert haben und rechtfertigen können, hier handele es sich um eine „reaktionäre“ Antwort auf die gesellschaftliche Krise. Besonders frappierend erscheint hier die Ungebrochenheit, mit der Wichern die Polarisierung und Hierarchie von Geschlechtscharakteren in seinen Wahrnehmungen, aber auch in seinen pädagogischen Handlungsperspektiven inszeniert.

Diese Ambivalenzen machen es fast unmöglich, die Chancen und positiven Perspektiven in Wicherns Arbeit zu würdigen, die sie dennoch beinhalten, teilweise weit über den Tag hinaus. Folgendes möchte ich dennoch unterstreichen:

- Die Hinwendung zu den sozialen Lebensproblemen der Armen, die Wichern von seiner Kirche fordert (*die Liebe gehört mir wie der Glaube*), sie angesichts des Versagens der institutionell verfassten kirchlichen Ämter als eigene Aufgabe übernimmt und als Handlungsperspektive für „Assoziationen“, für freiwillige Zusammenschlüsse von engagierten Menschen einfordert, beinhaltet eine ernstzunehmende Perspektive: die ganze Gemeinde, alle Christenmenschen, perspekti-

visch: alle, die es sich angehen lassen, als Subjekte von sozialer Verantwortung und Engagement anzusprechen und anzuerkennen. In der gegenwärtigen Krise der sozialen Sicherungssysteme muss an diese evangelische Tradition angeknüpft werden.

- Die Trennung der Kinder und Jugendlichen von einer Lebensumwelt, die sie selber und ihre Lebensperspektiven zerstört, und der Aufbau einer intimen, idealtypisch gelingenden Kommunikationsform in einem überschaubaren Lebenszusammenhang ist trotz aller Deformationen und problematischen Aspekte, auf die ich hingewiesen habe, auf der anderen Seite sinnvoll und nötig, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Im Sinne einer sozialgeschichtlich interessierten Rückfrage ist zu bedenken, ob Wicherns radikale Abwehr und Abwertung der Lebensweise der Unterschichtsfamilien nicht darin einen Schuss Realismus beinhaltet, als die gesellschaftliche Krise zu massiv geworden ist, als dass diese Lebensformen in der Eigensinnigkeit ihrer lebensweltlichen Normen noch funktionstüchtig hätten bleiben können. Nur ein Hinweis dazu: Als in Preußen am 9. Oktober 1807 mit dem Edikt zur Landreform die „Bauernbefreiung“ verkündet wird, bedeutet dies für die Masse der ländlichen Unterschichten, für die Kötter, Brinksitzer, Neubauer, Einlieger und Heuerlinge vor allem die Trennung vom Land, von ihren Arbeitsmitteln und damit von der Möglichkeit der Existenzsicherung.⁹⁶ Die Landreform bewirkt eine Besitzumverteilung ungeheuren Ausmaßes: Der preußische Bauernstand verliert im Zuge der Regulierungen und Ablösungen etwa eine Million Hektar an den Großgrundbesitz. In der Folge kommt es zu einer Landflucht großen Ausmaßes, die in den Städten mit einem ebenfalls destabilisierenden Prozess zusammentrifft. Die Einführung der Gewerbefreiheit in Preußen 1806 lässt zwar formal die Zünfte und Innungen bestehen, hebt aber jedes Vorrecht für zünftige Meister und Gesellen auf. Dies wirkt auf die Lebensbedingungen der städtischen Unterschichten im Sinne einer Destrukturierung: Die Freiheit für einen jeden, einem Gewerbe seiner Wahl nachzugehen, führt zu einer starken Vermehrung von Meistern und Gesellen. In Verbindung mit dem ungehinderten Zuzug vom

⁹⁶ Reinhart Koselleck, Staat und Gesellschaft in Preußen, 1815–1848. In: Hans-Ulrich Wehler (Hg.), *Moderne deutsche Sozialgeschichte*, Köln/Berlin ²1968, S. 55ff.

Land in die Städte und einer Vermehrung der Gesamtbevölkerung von 10 Millionen im Jahre 1816 auf 16 Millionen im Jahre 1846⁹⁷ hat die Gewerbefreiheit für die „handarbeitenden Classen“ Arbeitslosigkeit und Massenarmut zur Folge. Neu gegenüber der traditionellen Formen von Armut⁹⁸ ist die Armut derer, die *Arbeit haben*: Obwohl tendenziell alle Familienmitglieder mitarbeiten, kann der Lebensunterhalt bei einem erheblichen Anteil der Bevölkerung nicht mehr gesichert werden. Damit ist die Lebenswelt der Armen in einem Ausmaße dereguliert und destabilisiert, dass die Trennung von dieser Lebenswelt als realitätstüchtige Handlungsperspektive angesehen werden muss.

- Und schließlich: Auch im Sinne einer praktisch-theologischen Perspektive, in der energetische Dimensionen von religiösen Handlungen wahrgenommen werden, ist die Trennung von zerstörerischen Lebensbedingungen nötig. Die Möglichkeit eines Neubeginns schließt immer notwendige Klärung ein. Vom Bösen muss man sich trennen, um in den heilenden und heilsamen Raum hineinzugelangen, in dem die „Segenskräfte“ des Heiligen das Herz, die Sinne und den Leib erfüllen können.

⁹⁷ Werner Conze, Vom ‚Pöbel‘ zum ‚Proletariat‘. Sozialgeschichtliche Voraussetzungen für den Sozialismus in Deutschland. In: Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 41. 1954, hier in: H.-U. Wehler, Sozialgeschichte (Anm. 96), S. 121.

⁹⁸ Vgl. z. B. Wolfram Fischer, Armut in der Geschichte. Göttingen 1982.



Abb. 1: Das alte Rauhe Haus



Abb. 2: Der junge Wichern 1828 (Silberstiftzeichnung von Erwin Speckter)

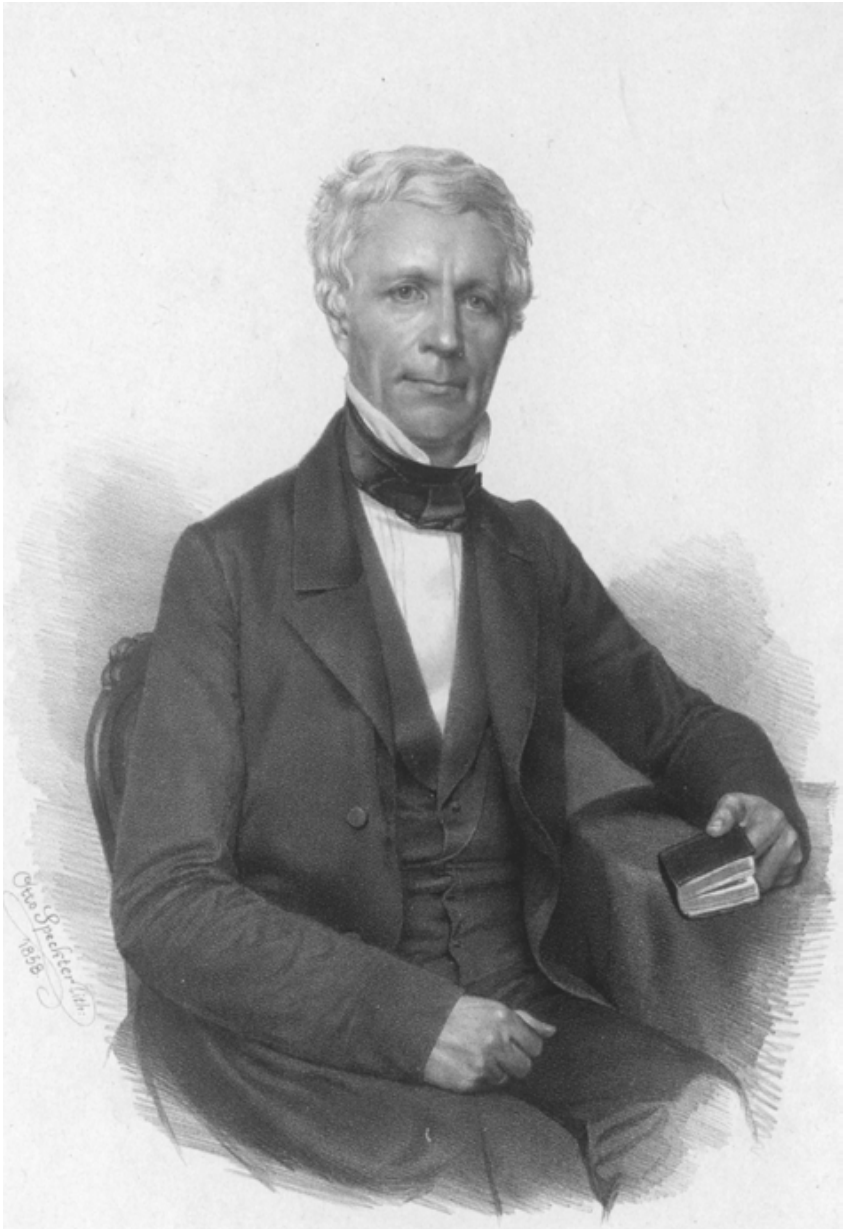


Abb. 3: Wichern in mittleren Jahren (Lithographie von Otto Speckter, 1858)

Weibliche Theologie im Horizont der Hamburger Erweckung

Amalie Sieveking (1794–1859) und Elise Averdieck (1808–1907)*

Inge Mager

Einleitung

Kirche und Theologie waren bis weit ins 19. Jahrhundert hinein überwiegend eine Männerdomäne. Frauen besaßen im Laufe der Christentumsge-
schichte vereinzelt nur dann die Chance, eine mehr oder weniger aktive
Rolle in Kirche und Theologie zu spielen, wenn sie sich durch strenge As-
cese oder durch Inspiration und mystische Eingebungen legitimieren
konnten. Freilich war auch das nur durch männliche Assistenz, Akzeptanz
und Aufsicht möglich. Vor allem die theologische Schriftstellerei von Frau-
en stand grundsätzlich unter dem Verdacht der Heterodoxie. Deshalb ge-
lang es nur wenigen starken und risikobereiten Frauen, sich als Laientheo-
loginnen zu behaupten. Das war in nachreformatorischer Zeit nicht
weniger schwer und selten als in der Alten Kirche oder im Mittelalter.

Die in dieser Ringvorlesung bisher vorgestellte „Theologie in Ham-
burg“ ist dementsprechend ausschließlich von Männern getrieben worden.
Frauen kamen darin nicht einmal am Rande vor. Heute aber sollen zwei
weibliche laientheologische Schriftstellerinnen zu Gesicht und zu Gehör
kommen, denen es in den gesellschaftlichen Umbrüchen und unter dem

* Aus: Johann Anselm Steiger (Hg.), 500 Jahre Theologie in Hamburg (AKG 95). Berlin u. a. 2005, S. 189–223.

Einfluss der Erweckung des 19. Jahrhunderts gelang, sich am theologischen Diskurs ihrer Zeit zu beteiligen. Dadurch brachen sie das maskuline Monopol in der Theologie auf und leisteten gleichzeitig einen nicht unwesentlichen Beitrag zu dem damals freilich noch in weiter Ferne liegenden Beruf der Theologin. Insofern können sie trotz noch weitgehender Akzeptanz der alten Stände- und Geschlechterordnung doch schon als noch ganz unkämpferische „Vorkämpferin[nen] der christlichen Frauenbewegung“¹ gelten.

Die Erinnerung an diese beiden Frauen ist in Hamburg noch durchaus lebendig. Je ein Straßename erinnert an sie;² im Rathaus an der linken Wand und an der Säule vor der Senatstreppe befinden sich Portraitmedaillons von beiden; und ihre Gräber auf dem Hammer Friedhof werden noch immer gepflegt.³

Wie die beiden Abbildungen unschwer erkennen lassen, gehörten beide Frauen dem gehobenen Hamburger Bürgertum an. Amalie Sieveking hat fast aristokratische Züge, während Elise Averdieck, die der Senatorentochter stets mit Ehrfurcht begegnete,⁴ schlichter wirkt. Beide arbeiteten auf den Feldern der religiösen Kindererziehung – heute würden wir sagen: der Religionspädagogik – und der Diakonie. Beide traten schriftstellerisch an die Öffentlichkeit. Beide waren mit Rücksicht auf ihre Berufstätigkeit unverheiratet. Und, das ist nach ihrem Selbstverständnis das Wichtigste: beide verstanden ihr jeweiliges Lebenswerk als Antwort auf eine göttliche Beauftragung, ja als Ausfluss ihres existenzbestimmenden Glaubens schlechthin.

¹ So lautet der Untertitel der Biographie von Richard Remé, Amalie Sieveking. Eine Vorkämpferin der christlichen Frauenbewegung. Hamburg 1911.

² Amalie-Sieveking-Weg in Volksdorf; Elise-Averdieck-Straße in Borgfelde. Es gibt auch noch ein Amalie-Sieveking-Krankenhaus und eine Amalie-Sieveking-Stiftung in Hamburg.

³ Michael Reiter, Der Hammer Friedhof. Ahrensböök o. J., S. 14f. 22–24.

⁴ Elise Averdieck, Tagebuchaufzeichnung vom 8. Januar 1841 (abgedr. bei Hannah Gleiss, Elise Averdieck. Lebenserinnerungen. Aus ihren eigenen Aufzeichnungen zusammengestellt [Teil I]. Hamburg 1908, S. 223): *Amalie Sieveking behandelt mich mit einer Freundlichkeit, mit einer Achtung, als wäre ich ihresgleichen.*

Amalie Sieveking

Ein Rezensent der Evangelischen Kirchenzeitung sprach ihr als Frau jegliche Berechtigung zu theologischen Veröffentlichungen ab.⁵ Claus Harms bekannte, sie sei das erste Frauenzimmer, welchem er einen Beruf zur Schriftstellerei einräumen könne.⁶ Sie selbst reflektierte über sich und ihre theologischen Versuche einmal folgendermaßen:

„Wer einen Thurm bauen will, der sitze zuvor, und überschlage die Kosten, ob er es habe hinauszuführen“ (Luc. 14,28). Dies Wort, denke ich, sollte insbesondere Jedem zugerufen werden, der im Begriff steht, einen ungewöhnlichen Weg zu gehen. Der Ueberschlag aber, der hier vor allem zu machen, ist vornämlich auf die Frage zu beziehen, ob man Kraft und Muth habe, die allerverschiedensten Urtheile über sich ergehen zu lassen. Wer dazu sich nicht stark genug fühlt, der kehre, wenn es in seine Wahl gestellt und noch Zeit ist, von jenem Wege ja zurück in den ausgetretenen Pfad des Gewohnten und Hergebrachten: er wird sich dadurch viel peinliche Unruhe und Verwirrung ersparen.“⁷

Amalie Sieveking, Pädagogin, Impulsgeberin der weiblichen Diakonie und theologische Schriftstellerin, beschritt solche für ihre Zeit höchst ungewöhnlichen Wege und brachte auch das dafür erforderliche Durchhaltevermögen auf. Wie und weshalb ihr *Turmbau* oder, wie sie gleichfalls sagen könnte, ihr Beitrag zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf theologisch-schriftstellerischem Gebiet, gelang, davon soll im Folgenden die Rede sein.

Ihr Lebensweg, der 1794 in Hamburg begann und 1859 auch in der Hansestadt endete, war nicht eigentlich spektakulär, aber doch durch einige Besonderheiten ausgezeichnet. Bei ihrer Konfirmation (1810) war die Kaufmanns- und Senatorentochter⁸ bereits Vollwaise. Und als in der Napoleonischen Zeit (1810–14) das Familienvermögen verloren ging, musste die bei Verwandten Untergekommene ihren Unterhalt mit einer kleinen vom Senat gezahlten Rente bestreiten. Seit 1811 lebte sie bei Anna Ilsabe Brunne-

⁵ Ev. Kirchenzeitung 1.1827, S. 147–151.

⁶ Amalie Sieveking an Wilhelmine Hösch vom 26. November 1826 (mitgeteilt in: Denkwürdigkeiten aus dem Leben von Amalie Sieveking in deren Auftrage von einer Freundin verfasst. Hamburg 1860, S. 389.)

⁷ Denkwürdigkeiten (Anm. 6), S. 166 (Reaktion auf Ev. Kirchenzeitung Nr. 103f.).

⁸ Ihr Vater Heinrich Christian Sieveking war Kaufmann und später Senator (1752–1809), ihre Mutter Caroline Louise Volkmann (1767–1799) entstammte einer Hamburger Juristenfamilie.

mann, einer verwitweten, wohlhabenden Cousine ihrer Mutter, die Amalie wie eine Tochter behandelte und die diese als „Pfleagemutter“ bis zu deren Tod im Jahre 1839 ebenso wie eine Tochter pflegte. Eine gleichfalls enge Verbindung unterhielt Amalie zu ihrer verwitweten Tante Johanna Margaretha Sieveking, geb. Reimarus (1760–1832),⁹ auf deren Landsitz in Neumühlen sich Repräsentanten der hansestädtischen aufgeklärten Elite trafen. Von ungleich größerer Bedeutung für Amalies religiöse Entwicklung wurde der Hammer Landsitz ihres Veters Karl Sieveking, wo sich Vertreter der kirchlichen Erweckung einstellten. Hier begegneten der jungen Frau sowohl die lutherischen Theologen Johann Wilhelm Rautenberg, Johann Hinrich Wichern und der reformierte Jean-Henri Merle d’Aubigné als auch der Buchhändler und Verleger Friedrich Perthes, der Jurist Martin Hieronymus Hudtwalcker, der Sekretär der Oberalten Ferdinand Beneke und der Schriftsteller Matthias Claudius.¹⁰ Die dabei gewonnenen Eindrücke und empfangenen Leseempfehlungen setzte die fleißige Autodidaktin sogleich in einen intensiven Fortbildungsprozess um. Da sie an Hand- und Hausarbeit wenig Freude hatte und sich für den ehelosen Stand bestimmt fühlte,¹¹ entdeckte sie die Weitergabe des Gelernten an Kinder früh als eine ihrer künftigen Lebensaufgaben. Zunächst begann sie 1814 damit, sechs Mädchen aus dem Bekanntenkreis in ihrer Wohnung zu unterrichten. Drei Jahre später kam die Beteiligung an Organisation und Unterricht in einer Freischule für arme Mädchen¹² hinzu. Und 1820 eröffnete sie im Stadthaus der Pfleagemutter ihren zweiten privaten Schul-Cursus für zehn sechs- bis achtjährige Mädchen, die acht Jahre lang dreimal wöchent-

⁹ Ehefrau von Georg Heinrich Sieveking (1751–1799), welche die erweckliche Frömmigkeit ihrer Nichte nicht teilte, sie aber geachtet hat. Vgl. Denkwürdigkeiten (Anm. 6), S. 212–214.

¹⁰ Vgl. Ingrid Lahrsen, *Zwischen Erweckung und Rationalismus. Hudtwalcker und sein Kreis* (AKGH 3). Hamburg 1959; Theodor Kuessner, *Die Erweckungsbewegung in Hamburg* (AKGH 16). Hamburg 1986, S. 28–48.

¹¹ Vgl. Denkwürdigkeiten (Anm. 6), S. 90f. (in einer Tagebuchnotiz 1820); dazu auch Inke Wegener, *Zwischen Mut und Demut. Die weibliche Diakonie am Beispiel Elise Averdiecks* (SKGNS 39). Göttingen 2004, S. 227.

¹² In der großen Vielfalt der Schultypen in Hamburg vor Einführung der Schulpflicht (1870) gab es kirchliche Freischulen ohne Schulgeld und Stiftungs-Freischulen, die ein mäßiges Schulgeld erhoben. Welchem Typ die Freischule angehörte, in der A. Sieveking einige Jahre mitarbeitete, ist mir nicht bekannt. Vgl. Theodor Blinckmann, *Die öffentliche Volksschule in Hamburg in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Hamburg 1930, S. 22f.

lich jeweils von 12 bis 15 Uhr in allen Fächern von ihr unterrichtet wurden. Die Schulzeit endete mit der Konfirmation. Zu einigen ihrer Schülerinnen unterhielt Amalie Sieveking darüber hinaus jahrelangen Kontakt.¹³ Schulgeld wurde nicht erhoben.¹⁴ Neben den allgemeinbildenden Fächern, zu denen unter anderem auch Englisch und Physik gehörten,¹⁵ lag ihr der Religionsunterricht am meisten am Herzen. Bibel,¹⁶ Katechismus¹⁷ und Gesangbuch¹⁸ dienten als primärer Unterrichtsstoff. Er wurde jeweils so aufbereitet, dass die Mädchen nicht nur belehrt wurden, sondern sich persönlich angesprochen und am Ende zu einer Glaubensentscheidung herausgefordert fühlten. Gelegentlich gab es allerdings auch kritische Einsprüche. An-

¹³ Äußerte sie doch in einem Brief an ihre Freundin Mine Hösch im Jahre 1817, dass ihr Unterricht auch darauf gerichtet sei, *aus jenen Kindern mir Freundinnen für's ganze Leben zu bilden* (Denkwürdigkeiten [Anm. 6], S. 42).

¹⁴ Unter einem *Schulcurs* ist ein einklassiger, nur wenigen Schülern oder Schülerinnen von Hauslehrern oder Hauslehrerinnen in Privaträumen erteilter Unterricht zu verstehen. Er bedurfte keiner Konzession durch den Senat und unterlag auch keiner Aufsicht. Sein Erfolg hing von der Güte des oder der Lehrenden ab. Längst nicht alle Schulcourse waren registriert. Vgl. T. Blinkmann, *Volksschule* (Anm. 12), S. 22. Vgl. auch Franz R. Bertheau, *Chronologie zur Geschichte der geistigen Bildung und des Unterrichtswesens in Hamburg 1831 bis 1921*. Hamburg 1921, S. 166, wo es ganz ungenau heißt: „Etwa 1825–1835 Amalie Sieveking hält einen Lehrkursus“.

¹⁵ Wie gründlich sie sich z. B. auf das Fach Physik vorbereitete, zeigt die Konsultation eines Experten über die Brechung von Lichtstrahlen. Vgl. Amalie Sieveking, *Unterhaltungen über einzelne Abschnitte der heiligen Schrift*. Leipzig 21856, S. 281.

¹⁶ Vgl. dazu später die Angaben unter den Hilfsmitteln für Amalie Sievekings exegetische Veröffentlichungen.

¹⁷ Amalie Sieveking selbst dürfte nach dem orthodoxen Katechismus Luthers von 1753 unterrichtet worden sein. Vermutlich hat sie ihn als Lehrerin im eigenen Unterricht weiter benutzt. 1818 wurden per Senatsverfügung das rationalistische „Lehrbuch der christlichen Religion“ und der „Kurze Inbegriff der christlichen Lehre“ zur Benutzung im Religionsunterricht herausgegeben. Beide Bücher sind von ihr mit Sicherheit nicht verwendet worden. Vgl. Dieter Klemenz, *Der Religionsunterricht in Hamburg* (Beiträge zur Geschichte Hamburgs 5). Hamburg 1971, S. 157–159.

¹⁸ Noch immer war das Aufklärungsgesangbuch von 1787 in Gebrauch. Ein neues, unter Federführung von Johann Jakob Rambach ausgearbeitetes Gesangbuch kam erst 1843 zur Einführung. In der Zwischenzeit konnte Amalie Sieveking eine Ausgabe des Freylinghausenschen Gesangbuches (1704ff.) benutzt haben. Zum Ganzen vgl. Herwarth von Schade, *Zu Gottes Lob in Hamburgs Kirchen. Eine Hamburgische Gesangbuchgeschichte* (AKGH 20). Herzberg 1995, S. 251–292; abgedruckt in diesem Bande.

fangs folgte Amalie Sieveking im Religionsunterricht noch der rationalistischen Methode. Als zu Beginn der 20er Jahre in Hamburg die ersten heftigen Richtungskämpfe zwischen Vertretern der Aufklärung und der Erweckung wüteten,¹⁹ sah sich Amalie Sieveking als aufmerksame Zeitgenossin genötigt, selbst Position zu beziehen. Nach einem längeren inneren Entwicklungsprozess, an dessen Ende ihre Bekehrung stand, trat sie auf die Seite der Erweckung. *Wie tod doch die bloße Vernunft-Religion ist*, heißt es schon 1816 in einem Brief an den Theologie studierenden Bruder Gustav, *wie ungenießbar für die Meisten, und wie kalt sie die Herzen läßt!*²⁰ Da Jugendbildung nach ihrem Verständnis nicht nur durch guten Unterricht, sondern ebenso durch lebendige Beispiele erfolge,²¹ blieb sie als Lehrende stets Lernende und gab nur das weiter, was sie verstanden, persönlich erfahren oder in ihrer Frömmigkeit erprobt hatte.²² Insgesamt führte Amalie Sieveking von 1814 bis zu ihrem Tode sechs jeweils acht Jahre lang dauernde Schulcourse durch und dürfte auf diese Weise etwa 60 Mädchen mit anspruchsvoller Allgemeinbildung versorgt und frömmigkeitlich geprägt haben.²³

Während 1831 die Cholera in Hamburg wütete, veröffentlichte Amalie Sieveking, die bereits knapp zehn Jahre zuvor die Idee zur Gründung einer evangelischen barmherzigen Schwesternschaft entwickelt hatte, einen Aufruf an ihre *christlichen Mitschwestern* zur unentgeltlichen, christlich motivierten Krankenpflege. Eine Resonanz blieb so gut wie ganz aus. Da entschloss sich die 35-jährige allen Warnungen und allem Misstrauen zum Trotz dazu, selbst ins Ericus-Hospital zu gehen und sich unter Anleitung von Ärzten und Wärterinnen an der Pflege kranker Frauen zu beteiligen. Das Experiment gelang, und ihr Beispiel steckte an. Nach dem Abklingen der Seuche gründete Amalie Sieveking im Frühjahr 1832 den Weiblichen

¹⁹ I. Lahrsen, Zwischen Erweckung und Rationalismus (Anm. 10), S. 53ff.

²⁰ Denkwürdigkeiten (Anm. 6), S. 34 (ca. 1816).

²¹ Ebd., S. 25.

²² Deshalb reduzierte sie z. B. anfangs den biblischen Unterricht, weil ihr selbst in der Bibel noch zu vieles ungerieimt erschien (A. Sieveking, Unterhaltungen [Anm. 15], S. 332).

²³ Die 6 Schulcourse lassen sich in den „Denkwürdigkeiten“ anhand von Tagebucheintragungen und Briefen nachvollziehen. Sie waren ihr ebenso wichtig wie die Arbeit im Besuchsverein. Deshalb entspricht es ihrem Selbstverständnis nicht, wenn R. Bertheau, Chronologie (Anm. 14), S. 194, schreibt: „In ihren Mußestunden widmete sie sich der Erziehung und dem Unterricht.“

Verein für Armen- und Krankenpflege. Ihm gehörten bald eine ganze Reihe engagierter Frauen und Mädchen an. Sie besuchten, pflegten und unterstützten Arme und Kranke in sozial schwachen Familien. Anfangs ging Amalie auch hier mit gutem Beispiel voran. Nach ihren Empfindungen angesichts der Konfrontation mit Not und Elend befragt, antwortete sie in einem Brief an den Bruder Eduard aus dem Jahre 1837. Dieser Text ist so bezeichnend für Amalie Sievekings von ihrem Glauben her letztlich gebrochene Einstellung zu den gesellschaftlichen Verhältnissen, dass ich ihn ganz zitiere: *Ich kann weinen mit den Weinenden; aber nie werde ich ihretwegen ein murrendes Warum? zum Himmel aufsteigen lassen. Sehe ich doch in allem Leiden nicht die Zuchtruthe allein, sondern auch die Vaterhand, die sie führt, nicht allein den bitteren Schmerzenskelch, sondern auch den liebenden, sorgsamem Arzt, der ihn darreicht.* Sodann auf die überwiegend positiven Reaktionen derer, denen geholfen wird, eingehend, entfaltet sie ihre religiöse Lösung der sozialen Frage:

*Ich glaube nämlich fest an ein Göttliches im Menschen, auch in seinem versunkensten Zustande, und eben so fest vertraue ich der Macht der göttlichen Gnade, die, vielleicht erst in ferner Ewigkeit, aber irgend einmal doch gewiß, jenes Fünklein, das jetzt tief versteckt unter der Asche glimmt, zur hellen Flamme anfachen wird; und dürfte es dann auch offenbar werden, daß jedes an solcher Seele geübte, nun ganz verloren scheinende Werk der Liebe mitwirken mußte zu ihrer endlichen Errettung.*²⁴

Mit ihrem pflegerischen Einsatz und mit der Vereinsgründung wurde Amalie Sieveking trotz des geistlichen Vorbehalts zur Begründerin der weiblichen Diakonie. Das Besondere ihres Ansatzes bestand darin, dass die Arbeit ganz in weiblicher Hand lag, aber noch ohne emanzipatorische Zielsetzung geleistet wurde. Wegen des Unabhängigkeitspostulates versagte sie Theodor Fliedners Diakonissenwerk in Kaiserswerth zweimal die Mitarbeit; sie wollte frei von männlicher Bevormundung bleiben.²⁵ Das alles ist in der neueren diakoniegeschichtlichen Literatur gewürdigt worden. Deshalb soll hier die Aufmerksamkeit auf Amalie Sievekings theologische Schriftstellerei gelenkt werden. Den Ausgangspunkt dafür bildete die Behandlung biblischer Texte im Religionsunterricht, und als Druckvorlagen dienten die eigenen Stundenausarbeitungen.

²⁴ Denkwürdigkeiten (Anm. 6), S. 235.

²⁵ Vgl. I. Wegener, Zwischen Mut und Demut (Anm. 11), S. 237–249.

Amalie Sieveking's Bibelauslegung

Als erstes veröffentlichte Amalie Sieveking 1823 anonym ihre „Betrachtungen über einzelne Abschnitte der heiligen Schrift“.²⁶ Vier Jahre später, 1827, trat sie mit den „Beschäftigungen mit der heiligen Schrift“²⁷ an die Hamburger Öffentlichkeit. Und 1855 schließlich kamen in Leipzig unter ihrem vollen Namen die „Unterhaltungen über einzelne Abschnitte der heiligen Schrift“ heraus. Dieses Buch, das wohl am authentischsten die dialogische, adressatenbezogene schulische Entstehungssituation widerspiegelt, erlebte bereits 1856 eine erweiterte zweite Auflage.²⁸ Die in allen drei Fällen getroffene Textauswahl aus dem Alten und Neuen Testament ist ganz eigenständig und von der Perikopenordnung unabhängig.

Über die Legitimation der sich theologisch zu Wort meldenden Frau äußert sich Amalie Sieveking 1823 erstaunlicherweise nur sehr knapp. Sie ist sich der Bedenklichkeit ihres Schrittes in die Öffentlichkeit durchaus bewusst und beruft sich auf die bescheidene Wirkung des *in vertrautem Kreise* Vorgetragenen ebenso wie auf die eigene Gebetsgewissheit. Am meisten innere Sicherheit aber scheint ihr der dem kurzen Vorwort vorangesetzte *Einfältige Unterricht, wie man die H. Schrift zu seiner wahren Erbauung lesen solle*,

²⁶ [Amalie Sieveking], *Betrachtungen über einzelne Abschnitte der heiligen Schrift*. Hamburg 1823. Textauswahl: Apg 9,1–22 (Bekehrung des Paulus); Joh 11,1–46 (Auferweckung des Lazarus); Bruchstücke aus den Abschiedsreden des Mose (5Mose 4,1–40; 6,4–25; 9,1–29; 10,12–22; 32,1–43); Apg 8,26–40 (Kämmerer der Königin Candace); Die erste Epistel Petri, Kap. 1–5. Anhang: Ein Wort an meine Lieben über den Versöhnungstod Christi. Die Konzentration auf den 1. Petrusbrief könnte mit der Wertschätzung Luthers zusammenhängen. Vgl. Martin Luther, *Welches die Rechten und Edelsten Bücher des Neuen Testaments sind*, 1522 (WA.DB 6, S. 10).

²⁷ [Amalie Sieveking], *Beschäftigungen mit der heiligen Schrift*. Von der Verfasserin der Betrachtungen über einzelne Abschnitte der heiligen Schrift. Hamburg 1827. Textauswahl: 1Mose 22 (Isaaks Opferung); Ps 27; Off 2–3 (7 Sendschreiben).

²⁸ Textauswahl dieser 2. Auflage: 4 Mose 11,24–29 (Mose und die 72 weissagenden Ältesten); Lk 3,2–6 (Bußpredigt Johannes des Täufers); 1Sam 2,1–10 (Lobgesang der Hanna); Mt 14,22–33 (Jesus wandelt auf dem Meer; sinkender Petrus); Ps 73,23–28 (Dennoch bleibe ich stets an dir); Mt 28,5–10 (Die Frauen am österlichen Grab); Ps 24 (Macht die Tore weit und die Türen in der Welt hoch); Apg 14,8–18 (Paulus und Barnabas in Lystra); Vermächtniß für meine jungen Freundinnen, zunächst für Diejenigen, welche mich von Angesicht kennen (S. 327–372).

von August Hermann Francke, einer für viele unumstrittenen Autorität, vermittelt zu haben.²⁹

Den „Beschäftigungen“ von 1827 setzt Amalie Sieveking anstelle einer erneuten Autorisierung die Skizze ihrer theologischen Biographie voran.³⁰ Als deren Höhepunkt beschreibt sie die allein durch den Heiligen Geist bewirkte Bekehrung vom rationalistischen zum persönlichen Heilsglauben. Diese hat sich in einem mehrjährigen Prozess vollzogen, unterstützt durch die Lektüre bestimmter Schriften sowie durch seelsorgerliche Gespräche mit bereits erweckten Theologen. Der entscheidende Durchbruch zu völliger Glaubensgewissheit aber geschah durch das als persönliche Anrede erfahrene biblische Wort. Die wichtigsten dadurch gewonnenen neuen Einsichten verdichten sich für sie in der geschenkten Sündenvergebung und Gerechtigkeit und in der auf die Liebe Gottes antwortenden Hinwendung zu anderen Menschen. Weil die Bekehrung Gottes Werk an ihr ist, fühlt sich die Verfasserin der „Beschäftigungen“ nun als Dank dafür zur Rechenschaft über ihren Glauben auch und gerade in der Öffentlichkeit verpflichtet und berechtigt.³¹ Die göttliche Bekehrung dient der theologischen Schriftstellerin als höhere Erlaubnis. Ohne das bei anderen oft anzutreffende fromme Pathos der „Sprache Canaan“³² bringt Amalie Sieveking den persönlichen Wechsel von den *rationalistischen Ansichten zur einfältige[n] evangelische[n] Wahrheit*“ kurz und bündig auf die Formel: *ich fand ihn, meinen Heiland*.³³ Vor Schwärmerei sah sie sich lebenslang *durch das Kaltvernünftige* ihres Wesens geschützt.³⁴ Entsprechend charakterisierte sie sich selbst einmal passend als *rationalistische Mystikerin*.³⁵ Dennoch betonte sie mit Nachdruck: *Der göttliche Geist aber muß auf uns ruhen [...] seine Einwir-*

²⁹ Abgedr. in: August Hermann Francke, Werke in Auswahl, hg. v. Erhard Peschke. Berlin 1969, S. 216–220. Zur Interpretation vgl. später.

³⁰ [A. Sieveking], Beschäftigungen (Anm. 27), III–XXVI, ausschnittsweise abgedruckt bei R. Remé, Amalie Sieveking (Anm. 1), S. 136–141.

³¹ Unterhaltungen (Anm. 15), S. V (unter Verweis auf 1Kor 14,20; 1Petr 3,15).

³² In diesem Beitrag werden auch außerhalb der Zitate heute weitgehend unübliche Begriffe vorkommen. Es erschien mir nicht angemessen, sie durch eine moderne, meist abschwächende Diktion zu ersetzen und damit zu verfälschen. Dazu vgl. Hans-Jürgen Schrader, Die Sprache Canaan. Pietistische Sonderterminologie und Speziesemantik als Auftrag der Forschung. In: Geschichte des Pietismus, hg. v. Hartmut Lehmann u. a., Bd. 4. Göttingen 2004, S. 404–427.

³³ Mitgeteilt bei R. Remé, Amalie Sieveking (Anm. 1), S. 137. 140.

³⁴ Denkwürdigkeiten (Anm. 6), S. 83.

kungen müssen bleibend sein; er will in uns wohnen, und so unser Inneres zu seinem Tempel weihen, worin er mit seiner Kraft und mit seiner Gnade sich offenbaren könne.³⁶ Der Glaube erfasst nicht nur das Gefühl, sondern erleuchtet ebenso den Verstand. Deshalb könnte man Amalie Sieveking – anders als Elise Averdieck – mit Recht als eine erweckte Intellektuelle³⁷ bezeichnen. Um nun aber nicht den falschen Eindruck zu erwecken, Amalie Sieveking habe ihre laientheologische Position nur pneumatologisch begründet, sei daran erinnert, dass sie gerade vor der Veröffentlichung der „Beschäftigungen“, deren größten Teil ja die nicht einfache Behandlung der sieben apokalyptischen Sendschreiben (Off 2–3) ausmachen, Schützenhilfe erbat von den erweckten Theologen Gottfried Menken in Bremen (1768–1831), Johann Friedrich Meyer in Frankfurt (1772–1849), Claus Harms in Kiel (1778–1855) und Johannes Geibel in Lübeck (1776–1853).³⁸ Solche gegenseitige Unterstützung ist für die in Netzwerken verbundenen Erweckten überhaupt charakteristisch.

Im Vorwort zu den „Unterhaltungen über einzelne Abschnitte der heiligen Schrift“, dem letzten exegetischen Erbauungsbuch, das vornehmlich als *Vermächtniß* und *Denkmal* für ihre Schülerinnen³⁹ gedacht ist, verzichtet die Sechzigjährige auf jegliche exponierte Selbstrechtfertigung. Unbeeindruckt von den Einsprüchen früherer Rezensenten begründet sie jetzt nur die lange Publikationspause seit 1827 mit Arbeitsüberlastung⁴⁰ und weist den Vorwurf schriftstellerischen Ehrgeizes ebenso wie den Verdacht von Gewinnsucht von sich. Der durch den Verkauf des Buches gewonnene Erlös solle gänzlich den 260 vom Weiblichen Verein für Armen- und Krankenpflege betreuten Familien zugute kommen. Amalie Sieveking steht im Vergleich mit der Ängstlichkeit ihrer schriftstellerischen Anfänge bei ihrem letzten theologischen Werk gleichsam über den Dingen. Sie weiß, dass sie

³⁵ A. Sieveking, *Unterhaltungen* (Anm. 15), S. V.

³⁶ Ebd., S. 13 (über Num 11,25: *und der Geist ruhete auf ihnen*).

³⁷ Vgl. Ebd., S. 166 (Auslegung von Mt 14,33).

³⁸ Vgl. T. Kuessner, *Erweckungsbewegung* (Anm. 10), S. 96f. Erwähnenswert ist auch die Tatsache, dass z. B. Ferdinand Beneke für eine Buchanzeige in einer Hamburger Zeitung sorgte (ebd., S. 97).

³⁹ A. Sieveking, *Unterhaltungen* (Anm. 15), S. VI.

⁴⁰ Immerhin veröffentlichte Amalie Sieveking zwischen 1833 und 1858 26 Berichte über die Leistungen des Weiblichen Vereins für Armen- und Krankenpflege.

trotz der „Legion“ von Erbauungsbüchern auf dem Markt etwas unverwechselbar eigenes zu sagen hat. Bezeichnend für ihr Selbstverständnis als Lagentheologin ist zum Beispiel das, was sie zu Mt 28,7 ganz unkämpferisch und unpolemisch über die Beauftragung der Frauen am österlichen Grabe sagt: *In der Verkündigung des Engels war jenen Weibern die Erstlingsfreude des christlichen Osterfestes bereitet; aber jene große Verkündigung ging ja nicht sie allein an, sondern vielmehr die ganze weite Welt, und sie sollten nun zuvörderst sie ausbreiten helfen. Gute Botschaft soll nicht verschwiegen werden [...] Im Reiche Gottes gibt es kein Monopol, keine ausschließliche Berechtigung*.⁴¹ In einem Brief aus jener Zeit heißt es selbstbewusst: *„Meine Unterhaltungen über Abschnitte der heil. Schrift sind von vielen mit Interesse gelesen und eine vermehrte Auflage verläßt jetzt die Presse.*“⁴²

In der Vorrede zu den „Unterhaltungen“ erteilt Amalie Sieveking auch Auskunft über ihr exegetisches Vorgehen: Zunächst will sie den vorliegenden deutschen Text durch grammatische, historische, geographische oder sonstige Hinweise erläutern. Ganz selten verweist sie – vermutlich nach den benutzten Kommentaren – auf den Urtext beziehungsweise die *Ursprache*.⁴³ Sodann zieht sie andere ähnliche Schriftstellen zum Vergleich heran, bedient sich natürlicher oder alltäglicher Bilder, um Geistiges durch Leibliches zu verdeutlichen, das heißt, sie allegorisiert. Anstelle eines Resümées zitiert sie gern geistliche Lieder. Am wichtigsten ist es ihr schließlich, *der erkannten Wahrheit die rechte Anwendung zu geben aufs innere und äußere Leben*. Dazu führt sie viele *Beispiele [an], die bald die allgemeine Weltgeschichte, öfter noch die Geschichte des Reiches Gottes, manchmal auch die Erfahrungen des eigenen Lebens [...] darbieten*.⁴⁴ In diesem letzten Interpretationsschritt geht es, wie sie an anderer Stelle sagt, darum, *alles Gelesene in Gebet und Anwendung auf sich selber [zu] verwandeln*.⁴⁵ Dieser Grundsatz stammt aus August Hermann Franckes „Einfältigem Unterricht, wie man die H. Schrift zu seiner wahren Erbauung lesen solle“. Amalie Sieveking muss ihn zwischen 1817 und 1820 kennen gelernt haben. Er gab ihr sowohl für ihren Umgang mit der Bibel als auch für ihre Bekehrung entscheidende Anstöße. Francke ent-

⁴¹ A. Sieveking, Unterhaltungen (Anm. 15), S. 214.

⁴² Denkwürdigkeiten (Anm. 6), S. 350.

⁴³ Zum Beispiel A. Sieveking, Unterhaltungen (Anm. 15), S. 105. 200.

⁴⁴ Ebd., S. VIII.

⁴⁵ Denkwürdigkeiten (Anm. 6), S. 80.

faltet in ihm die von Luther für das Theologietreiben empfohlenen drei Schritte: oratio, meditatio, tentatio und überträgt sie auf den Prozess, sich Bibelworte persönlich anzueignen. Wie bereits erwähnt, ließ Amalie Sieveking diesen „Einfältigen Unterricht“ Franckes vor ihren biblischen „Betrachtungen“ von 1823 abdrucken⁴⁶ und unterstrich dadurch ihren programmatischen Charakter für die Bibelauslegung der Erweckung.

Wie wir aus Zitaten und brieflichen Bemerkungen wissen, benutzte die lernbegierige Frau für ihre Exegese auch den mehrbändigen Bibelkommentar des Francke-Schülers Joachim Lange[n] (1670–1744)⁴⁷ sowie die Ausgabe der revidierten und kommentierten Lutherbibel von dem Frankfurter Laientheologen und Übersetzer Johann Friedrich Meyer,⁴⁸ die als sog. „Frankfurter Bibel“ gegenüber der aufgeklärten sog. „Altonaer Bibel“ von Nicolaus Funk deutlich andere Akzente setzte.⁴⁹ Für das Johannes-Evangelium und für den Römerbrief griff Amalie Sieveking zusätzlich auf August Tholucks Kommentare zurück und ließ sich die darin zitierten Kirchenväterstellen von Johann Hinrich Wichern übersetzen.⁵⁰ Zur Erhellung des zeitgeschichtlichen Kontextes informierte sie sich ferner gern im kommentierten Bibelwerk des erweckten Berliner Theologen Otto von Gerlach.⁵¹ Als Eklektikerin scheute sie sich auch nicht, passende biographische Beispiele aus dem reichhaltigen Werk Gotthilf Heinrich Schuberts (1780–1860), „Altes und Neues aus dem Gebiete der innern Seelenkunde“ zu entlehnen.⁵² Daneben schöpfte sie aus zahlreichen frommen Biographien.⁵³ Es würde zu weit führen, alle Gewährsleute und Vorlagen zu nennen, die Amalie Sieveking's Theologie und Schriftauslegung beeinflussten und förderten. Nicht vergessen werden aber

⁴⁶ [A. Sieveking], *Betrachtungen* (Anm. 26), S. III–X.

⁴⁷ Joachim Lange, *Licht und Recht oder richtige und erbauliche Erklärung der Hl. Schrift Alten und Neuen Testaments*. Leipzig 1732–1738.

⁴⁸ *Die heilige Schrift in berichtigter Übersetzung*. Frankfurt a. M. 1819.

⁴⁹ *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments [...]*. Altona 1815.

⁵⁰ Mitgeteilt und belegt bei T. Kuessner, *Erweckungsbewegung* (Anm. 10), S. 81f.

⁵¹ *Die Heilige Schrift nach Dr. Martin Luthers Uebersetzung mit Einleitungen und erklärenden Anmerkungen*, Bd. 5. Stettin 1835.

⁵² 7 Bde. Leipzig 1817–1859.

⁵³ Zum Beispiel Johannes Evangelista Gossner, *Leben heiliger Seelen*, München 1814 (mitgeteilt in: A. Sieveking, *Unterhaltungen* [Anm. 15], S. 8) oder *Lebensabriß der Sara Martin*. Hamburg 1849 (mitgeteilt ebd., S. 84).

dürfen wegen ihres besonders nachhaltigen Einflusses auf ihr Denken die beiden „Klassiker“: Thomas von Kempen mit seiner „Nachfolge Christi“⁵⁴ und Christian Gotthilf Salzmann mit dem aus seiner Schnepfenthaler philanthropischen Erziehungsarbeit herausgewachsenen Werk „Der Himmel auf Erden“.⁵⁵ Der erste formte ihre mystische Frömmigkeit, der zweite – wiewohl der Aufklärung verpflichtet – spornte sie zu ihrem sozialen Engagement an. Sie verwob diesen Impuls mit ihrer Reich-Gottes-Vorstellung⁵⁶ und mit der Idee von einem großen, schließlich zur Allversöhnung⁵⁷ führenden göttlichen Erziehungsplan (1Tim 2,4). Daraus entstand ihr Lebens-Motto, *daß wir nämlich von unserer künftigen Seligkeit im Himmel schon hier einen Vorschmack bekommen könnten*.⁵⁸ Dieser *Vorschmack* besteht für sie vor allem im *rechten Geschmack* des göttlichen Wortes.⁵⁹ Und genau dazu wollen all ihre exegetischen Bemühungen einladen, von denen ich jetzt zwei aus den „Unterhaltungen“ etwas näher in den Blick nehmen möchte.

Amalie Sieveking hat für ihre letzte theologische Veröffentlichung aus dem Fundus ihrer Unterrichts-Vorbereitungen vier alttestamentliche und vier neutestamentliche Schriftpassagen im Wechsel ausgewählt.⁶⁰ Im Ganzen wird nur Ps 24 ausgelegt, das heißt die eigentliche Interpretationseinheit ist auch hier jeder einzelne Vers. Die Gesamtaussage eines Textes tritt hinter dem Reichtum der Informationen, biblischen Parallelen, Assoziationen und persönlichen Identifikationen zu jedem einzelnen Vers völlig zurück. Wohl deshalb empfiehlt sie den Lesern ausdrücklich zunächst die Lektüre des vorangestellten Textes im Zusammenhang. Zusätzliche Zerstückelung wird auch verursacht durch die zur Veranschaulichung oder

⁵⁴ Von der Nachfolge Christi, entstanden um 1420, seitdem viel gelesenes und häufig veröffentlichtes mystisches Andachtsbuch.

⁵⁵ Schnepfenthal 1797. Es ist anzunehmen, dass A. Sieveking die Bücher, aus welchen sie zitierte oder auf welche sie sich berief, in ihrer eigenen Bibliothek besaß. Auffallenderweise fehlt Johann Arndt in der Reihe ihrer Gewährsmänner!

⁵⁶ Möglicherweise wurde A. Sieveking hinsichtlich der Reich-Gottes-Vorstellung von Gottfried Menken beeinflusst, der in ihr „die Hauptsache der ganzen Bibel“ sah (T. Kuessner, Erweckungsbewegung [Anm. 10], S. 167).

⁵⁷ Vgl. dazu im einzelnen mit Belegen ebd., S. 155–169.

⁵⁸ Denkwürdigkeiten (Anm. 6), S. 24.

⁵⁹ A. Sieveking, Unterhaltungen (Anm. 15), S. VIII.

⁶⁰ Vgl. Anm. 28.

Vergegenwärtigung eingeflochtenen erzählerischen Exkurse und Episoden aus der Kirchengeschichte, aus frommen Biographien – nicht selten auch aus dem Leben der Lehrerin selbst. Gebete und Liedstrophen von Paul Gerhardt über Gerhard Tersteegen und Christian Fürchtegott Gellert bis hin zu Philipp Spitta dienen am Ende meist der besinnlichen Abrundung. Sowohl die lebensgeschichtlichen Beispiele als auch die eingestreuten Lieder haben ein Eigengewicht und können ohne ihren Kontext gelesen werden. Deshalb hat Amalie Sieveking sie auch in je eigenen Registern erschlossen.

Über die Kriterien der Textauswahl gibt die Verfasserin keine Auskunft. Trotzdem erscheint sie mir nicht zufällig. Der Einstieg mit Num 11,24–29, der Episode über die zweiundsiebzig weissagenden Ältesten im Lager der durch die Wüste wandernden Israeliten,⁶¹ wirkt zunächst befremdlich. Amalie Sieveking reflektiert in ihrer Interpretation besonders ausführlich über den Geistbesitz der Ältesten und über Moses Bitte, dass Gott seinen Geist über das ganze Volk ausgießen möge, damit alle weissagen können. Hier dürfte ihr unausgesprochen das Priestertum aller Glaubenden und Bekehrten in den Sinn gekommen sein. Sicher auch nicht zufällig erörtert sie an dieser Stelle das Für und Wider von theologischen Universitätsstudien⁶² und verweist auf Tersteegen als Beispiel dafür, *welche Summe von geistlichem Segen auch ohne eigentliche gelehrte Bildung gestiftet werden könne*.⁶³ Entscheidend für den Dienst in Kirche und Theologie sei allein, *daß der Mensch ausgerüstet werde mit den Gaben des heiligen Geistes*.⁶⁴ So gesehen könnte dieser Text am Anfang der „Unterhaltungen“ doch wieder die Funktion einer Empfehlung der Autorin als durch den Geist Bekehrte und Begabte haben. Denn auch wenn sie sich selbst ihrer Sache ganz sicher war, wusste sie doch um die immer noch bei anderen bestehenden Bedenken der theologisierenden Frau gegenüber. Dass Frauen normalerweise in ihren Familien „durch ihr Leben ohne Worte“ am Bau des Reiches Gottes mitwirkten, war für sie unstrittig. Doch wenn Gott einzelne Frauen in die Öffentlichkeit rufe, dann müsse dem Folge geleistet werden.⁶⁵ Diesen Fall beanspruchte Amalie Sieveking zweifellos für sich. Von der göttlichen Lebenslenkung

⁶¹ A. Sieveking, *Unterhaltungen* (Anm. 15), S. 1–23.

⁶² Ebd., S. 5f.

⁶³ Ebd., S. 8.

⁶⁴ Ebd., S. 4.

⁶⁵ [A. Sieveking], *Betrachtungen* (Anm. 26), S. 274f.

ohnehin fest überzeugt, wusste sie sich beauftragt und trachtete in allen zu fallenden Entscheidungen danach, nur ja Gottes Willen zu erfüllen. Hier schlägt Thomas von Kempen durch, dessen Demutstheologie sie ganz verinnerlicht hatte. Davon zeugt nichts besser als der zitierte Zweizeiler eines mittelalterlichen Mystikers schon in den „Betrachtungen“ von 1823: *Gott, mein Vater, nimm mich mir, / Gieb mich ganz zu eigen dir.*⁶⁶ In der Sprache Philipp Spittas klingt das in den „Unterhaltungen“ am Ende der Auslegung von Ps 24,9 so: *Ich will nicht, was mein Wille will, / Nur deinen Willen fromm und still / Mir stets zur Richtschnur ausersehen, / Niemals auf eignen Wegen gehen, / Ich will, geführt von deinen Händen, / Beginnen, fortgehn und vollenden.*⁶⁷ Bei der Ermittlung des göttlichen Willens im Alltag half ihr übrigens neben dem Gebet zuweilen auch das „Däumeln“ in der Bibel.

Nach diesen Abschweifungen zu Num 11,24–29 und zur Frage nach möglichen Gründen für die Auswahl dieser Perikope zurückkehrend, sehe ich mich bestärkt in der Annahme, Amalie Sieveking könnte diesen Text bewusst an den Anfang ihrer „Unterhaltungen“ gesetzt haben, weil sie in ihm Anhaltspunkte für die Ausweitung des amtstheologischen männlichen Monopols fand.⁶⁸

Sehr viel schwieriger indessen erscheint mir die Suche nach Gründen für die Auswahl des letzten Textes der „Unterhaltungen“. Doch auch sie ist sicher nicht zufällig getroffen worden. Es handelt sich um Apg 14,8–18, wo von der Heilung eines Gelähmten durch den Apostel Paulus auf seiner ersten Missionsreise in Lystra berichtet wird. Nach dem Wunder sollen die überwältigten Stadtbewohner Anstalten gemacht haben, ihn samt seinem Begleiter Barnabas göttergleich zu verehren.⁶⁹ Um diesen Akt abzuwehren, so wird weiter erzählt, habe Paulus in seiner Predigt die Lycaonier zum Glauben an den allmächtigen Gott und zu dessen Verehrung aufgerufen. Denn nicht er, sondern Gott habe das Wunder durch ihn bewirkt. Am Ende soll die Begeisterung der Menschen dann aber doch umgeschlagen sein, so

⁶⁶ Ebd., S. 300 (zu 1Petr 3,15a). Ähnlich Thomas von Kempen, *Von der Nachfolge Christi* (Ausg. Stuttgart 1960, S. 170): *Verlaß dich, so findest du mich.*

⁶⁷ A. Sieveking, *Unterhaltungen* (Anm. 15), S. 105 (Philipp Spitta, *Dein bin ich* [Str. 2]. In: *Psalter und Harfe, Erste Sammlung*, 1833; nach der 31. Aufl. neu hg. v. Hans-Christian Drömann (Niedersächsische Bibliothek Geistlicher Texte 1). Hannover 1991, S. 58.

⁶⁸ Zur Auslegung der Stelle vgl. auch T. Kuessner, *Erweckungsbewegung* (Anm. 10), S. 105f.

⁶⁹ A. Sieveking, *Unterhaltungen* (Anm. 15), S. 274–326.

dass Paulus ihren tödlichen Steinwürfen durch die Flucht nur knapp entkam.

Amalie Sieveking ist an der Episode in Lystra an sich nur bedingt interessiert, obgleich sie erstaunlich viele Informationen über den Ort und den heidnischen Götterkult zusammengetragen hat. Wichtiger ist für sie die möglichst schnelle Aufhebung des historischen Abstandes, die es ihr ermöglicht, über Behinderung, Krankheit und Armut in der eigenen Gesellschaft nachzudenken, über den angemessensten Umgang damit, über das Theodizeeproblem und allegorisierend auch über geistliche Lähmung, die sie in Gestalt von Unglauben und Zweifel für verhängnisvoller hält als körperliches Leiden. Hier wird wieder der religiöse Deutehorizont der gesellschaftlichen Verhältnisse sichtbar: Gott misst einem jeden sein Geschick zu. Die Rechtfertigung sozialer und wirtschaftlicher Prosperität besteht im sozialen Handeln. Gäbe es keine Reichen, könnte den Armen nicht geholfen werden. All diese aktualisierenden Ausführungen haben mit dem biblischen Text nichts zu tun, erteilen aber Auskunft über das uns heute zu Fragen Anlass gebende Denken der Verfasserin.

Die Erwähnung des im voraus an seine Rettung glaubenden Kranken wird sodann zum Anknüpfungspunkt für eine sehr weitläufige, zum Teil rührselige Geschichte über eine Wunderheilung, die sich in der Schweiz durch den Glauben und das Gebet eines Kindes zugetragen haben soll. Nach diesem erneuten Einschub kehrt Amalie Sieveking wieder zum Wunder in Lystra zurück und erinnert an entsprechende messianische Verheißungen im Alten und Neuen Testament (Jes 35,5f.; Mt 11,2–6). Von der Faktizität der Heilung ist sie fest überzeugt. Wunder sind für sie deshalb möglich, weil Gott selbst in ihnen nach den die Naturgesetze überbietenden Gesetzen seines himmlischen Reiches wirkt.⁷⁰ Folglich ist es für sie töricht zu leugnen, *was nicht im Kreise unserer Erfahrung liegt*.⁷¹ Gleichwohl lehnt sie naive Wundergläubigkeit ab und empfiehlt eine jeweils strenge Prüfung der konkreten Umstände. Die Wunderkritik des Reimarus scheint in dieser supranaturalistischen Wunderapologie völlig in Vergessenheit geraten zu sein.

⁷⁰ Zur Verteidigung der Wunder und zur Abwehr der aufgeklärten Wunderkritik vgl. ebd., S. 132ff. (innerhalb der Auslegung von Mt 14,22–33: Jesus wandelt auf dem Wasser und der sinkende Petrus).

⁷¹ Ebd., S. 135.

Im Fortgang der Interpretation gibt die versuchte Menschenvergötterung der Lykaonier Amalie Sieveking Gelegenheit, über falsche und angemessene Ehrung von Menschen nachzudenken. Ihr Fazit lautet: *Nicht vergöttern dürfen wir, nicht uns vergötzen lassen, aber vergöttlicht sollen wir werden [...] das Bild Christi soll in uns sich verklären*, nämlich in der Bekehrung und im Glauben.⁷² Als Beispiel eines vorbildlichen „Heiligen“ nach protestantischem Verständnis kommt nun die Persönlichkeit des Barons von Kottwitz in den Blick, wie August Tholuck ihn in seiner vielgelesenen Schrift „Die Lehre von der Sünde und von dem Versöhner“ (1823) porträtiert hat.⁷³ Sein bescheidenes Verhalten entspricht dem von Amalie Sieveking häufig zitierten Psalmwort: *Nicht uns, sondern deinem Namen gib Ehre* (Ps 115,1).⁷⁴ Dazu passt in der Fassung des 19. Jahrhunderts auch ein zur Abrundung zitiertes Braut-Christi-Lied aus der Feder des Francke-Schülers Karl Heinrich Bogatzky (1690–1774).⁷⁵ Geistlichen Hochmut, Einbildung und Eitelkeit hat die seit ihrer Bekehrung um gewissenhafte Nachfolge selbstkritisch Bemühte immer wieder als Versuchung gerade frommer Menschen erfahren und thematisiert.⁷⁶ Deshalb könnte für die Auswahl des Textes vornehmlich dieser Aspekt den Ausschlag gegeben haben.

Anhand der Predigt des Paulus in Lystra äußert sich Amalie Sieveking ferner über die göttliche Heilsökonomie mit Juden und Heiden und aktualisiert den Bekehrungsappell des Apostels durch die Erörterung der unterschiedlichen Begegnungsformen mit dem Wort Gottes sowie durch zwei längere zeitgenössische Bekehrungsgeschichten. Die dann im Text weiter referierte Absicht der Lystraner, Paulus und Barnabas zu opfern, veranlasst Amalie Sieveking zu Reflexionen über Aberglauben, einen Begriff, der bekanntlich in den Christenverfolgungen als Anklagepunkt eine Rolle spielte. Und wie die Christen damals als Antwort auf den Vorwurf des Aberglaubens ihr christliches Bekenntnis ablegten, so ergeht jetzt an die Leser der „Unterhaltungen“ der Ruf, jederzeit zur Rechenschaft über den Grund ihrer Hoffnung bereit zu sein. Diese mit 1Petr 3,15 belegte Aufforderung am

⁷² Ebd., S. 290.

⁷³ Ebd., S. 291–293.

⁷⁴ Ebd., S. 84.

⁷⁵ Ebd., S. 304.

⁷⁶ Vgl. noch Denkwürdigkeiten (Anm. 6), S. 164f. bei einer Veröffentlichung über ihre Schule in der Ev. Kirchenzeitung, Nr. 103f.

Ende der Textauslegung und am Ende des ganzen Werkes mündet in eine Art Wahrheitsbeweis für das Christentum. Amalie Sieveking liefert dafür drei Argumente. Sie beziehen sich alle auf die Bibel und unterstreichen die Schriftzentriertheit ihrer Theologie. Das Christentum ist für sie deshalb über alle anderen Religionen erhaben, weil es auf dem inspirierten göttlichen Wort fußt, weil dieses göttliche Wort sich mit Hilfe des Heiligen Geistes immer mehr erschließt und weil das aus der Bibel als wahr Erkannte dann im Leben einzelner Menschen erkennbare Gestalt gewinnt. Alle drei Wahrheitsbeweise fußen anders als mathematische Ergebnisse auf geistlicher Erfahrung, sind für sie aber ebenso unumstößlich wie jene. Ganz am Schluss ihrer Textentfaltung zieht Amalie Sieveking aus dem Stimmungsumschwung der Menschen in Lystra die nüchterne Bilanz: *Wer auf den Beifall der Menge sich verläßt, ist ein betrogener Thor.*⁷⁷ Diesem Duktus folgt auch das Schlusslied von Balthasar Münter.

Diese knappe Inhaltsangabe mag einen exemplarischen Eindruck von Amalie Sieveking's homilieartiger,⁷⁸ zwischen Vergangenheit und Gegenwart ständig hin und her pendelnder, manchmal sogar sprunghafter Textumkreisung geben. Eine Gesamtaussage kommt so gut wie nie zustande. Dafür sind die einzelnen Auslegungsabschnitte so reich an Informationen, theologischen Reflexionen und frommem Erzählgut, dass man sie jeweils als Einheit für sich nehmen kann. Doch immer noch steht die Frage im Raum, warum Amalie Sieveking ihre „Unterhaltungen“ gerade mit diesem Bibelabschnitt beschloss. Zunächst reizten sie vermutlich die vielen Anknüpfungspunkte für aktualisierende Brückenschläge. Vielleicht aber sah sie den Skopos dieser frühchristlichen Episode doch vorrangig in einer Warnung vor „geistlichem Stolz“ und allzu großer Abhängigkeit von positiven Publikumsurteilen. Das bereitete ihr selbst nämlich schon vor ihrer ersten Veröffentlichung im Jahre 1823 größte Probleme. Durch Kritik und Ablehnung sah sie sich in der Einübung von Demut bestärkt; doch bei Lob und Anerkennung fürchtete sie, *von der eigenen Bahn der Heiligung* und

⁷⁷ A. Sieveking, *Unterhaltungen* (Anm. 15), S. 326. Ganz nebenbei äußert Amalie Sieveking in ihrem Fazit Skepsis gegenüber den nach der Französischen Revolution auch in Deutschland geforderten *demokratischen* Herrschaftsformen.

⁷⁸ Da A. Sieveking häufiger aus Gottfried Menkens „Homilien“ zu verschiedenen biblischen Texten zitiert, könnte diese Art des Umganges mit der Hl. Schrift durch den ihr geistesverwandten Bremer Theologen mit beeinflusst worden sein. Vgl. Gottfried Menken, *Schriften*. 7 Bde. Bremen 1858.

Selbstverleugnung abgebracht zu werden.⁷⁹ Die öffentliche Resonanz nicht nur auf ihre literarische Tätigkeit, sondern bald auch auf ihre diakonische Vereinsarbeit bis hin zum dänischen und preußischen Königshaus scheint diese „Gefahr“ noch erhöht zu haben. Allein wie Paulus in Lystra immun gegen Menschenlob war und sich auf seine unbestreitbaren Verdienste um das Reich Gottes nichts einbildete, so hat auch Amalie Sieveking trotz großer Wertschätzung in der Öffentlichkeit als Person betont selbstkritisch und uneitel zu bleiben getrachtet. Die ausdrückliche Verfügung, in einem Armensarg bestattet zu werden,⁸⁰ war deshalb wohl keine fromme Inszenierung, sondern Ausdruck von echter Bescheidenheit und versuchter Solidarität mit denen, welchen ihre Zuwendung stets aus einer erheblichen sozialen Distanz galt. Sollten meine Vermutungen zutreffen, dann hätte die Wahl sowohl des ersten als auch des letzten Textes in den „Unterhaltungen“ primär etwas mit Amalie Sieveking und der theologischen Verarbeitung ihres eigenen Lebenswerkes zu tun. Und was ihr persönlich wichtig war, das gab sie als „Vermächtniß“ auch an ihre Schülerinnen weiter.

Leider muss ich es bei diesen wenigen Auslegungs-Proben bewenden lassen. Ich hoffe jedoch, etwas von der Eigenart dieses existentialen, eher kommentierenden als auslegenden Umganges mit der Bibel eingefangen zu haben. Bei allem Befremden über einzelne dieser Interpretamente sind der Autorin erstaunliche theologische Kenntnisse keineswegs abzusprechen. Zwar lehnt sie die dogmatische Exegese ab,⁸¹ dennoch sind ihr die zeitgenössischen Diskussionen etwa um Gesetz und Evangelium,⁸² Rechtfertigung und Heiligung,⁸³ „vorlaufende, berufende“ und „vergeltende Gnade“⁸⁴ durchaus geläufig. Um die lutherische Versöhnungslehre hat sie vor

⁷⁹ Denkwürdigkeiten (Anm. 6), S. 110 (in einem Brief an den Bruder Eduard aus dem Jahre 1822). Vgl. auch die Überlegungen zur Selbstverleugnung in der Auslegung von Ps 73,24 (A. Sieveking, Unterhaltungen (Anm. 15), S. 173).

⁸⁰ Denkwürdigkeiten (Anm. 6), S. 385, wo davon die Rede ist, dass sie das Vorurteil gegenüber Armenbegräbnissen abzubauen helfen wolle.

⁸¹ Vgl. A. Sieveking, Unterhaltungen (Anm. 15), S. VII, wo sie Auskunft über ihr Verhältnis zur christlichen Dogmatik gibt.

⁸² Ebd., S. 61.

⁸³ Ebd., S. 60.

⁸⁴ Ebd., S. 33f.

ihrer Bekehrung sogar jahrelang gerungen,⁸⁵ bis sie nach Gesprächen mit Rautenberg⁸⁶ auch hier zu einem eigenen Standpunkt gelangte und ihren „Betrachtungen“ von 1823 dann sogar *Ein Wort an meine Lieben über den Veröhnungstod Christi* anhängen konnte.⁸⁷

Wenn ich nun das Wichtigste von Amalie Sieveking's Laintheologie zusammenfassen müsste, so würde ich an erster Stelle den fundamentalen, noch gänzlich unkritischen Biblizismus nennen. Dieser wiederum ist eng verbunden mit der Überzeugung vom Wirken des Heiligen Geistes im inspirierten Wort Gottes, in dessen Verkündigung wie auch im Leben bekehrter Menschen. Von schlechthinniger Bedeutung für sie ist die Bekehrung als Akt oder Prozess völligen Ergriffenseins von und für Gott. Alles zusammen formt sich zu einer Reich-Gottes-Vorstellung, die den Himmel nicht erst im Jenseits erwartet, sondern schon hier Zeichen seiner Nähe setzt durch Verkündigung des Evangeliums und durch ein dem Glauben entsprechendes und vom Geist Gottes zu tätiger Liebe beflügeltes Leben. Man könnte diesen für Pietismus und Erweckung charakteristischen Drang zur praxis pietatis auch als „Existentialisierung des Glaubens“ bezeichnen.⁸⁸

Zu guter Letzt hat diese von einer Autodidaktin getriebene Theologie noch einen unübersehbar weiblichen Akzent. Sie ist ja ursprünglich für den Unterricht mit Mädchen und jungen Frauen entstanden, richtet sich primär an diese und reflektiert mehrfach deren Lebensbedingungen – allerdings immer aus dem Blickwinkel des mittleren und gehobenen Bürgertums. Dabei baut sie den Mythos von der alleinigen oder doch bevorzugten Bestimmung von Frauen zur Ehe ab⁸⁹ und versteht ihr Engagement *für die Veredlung [ihres] Geschlechts*⁹⁰ gerade im Aufweis von Lebensentwürfen auch jenseits der Ehe.⁹¹ Weil ihr selbst die Rolle der höheren Tochter, deren Le-

⁸⁵ Denkwürdigkeiten (Anm. 6), S. 52f.

⁸⁶ Ebd., S. 81.

⁸⁷ [A. Sieveking], Betrachtungen (Anm. 26), S. 383–406.

⁸⁸ Vgl. Ute Gause, Frauen und Frömmigkeit im 19. Jahrhundert. Der Aufbruch in die Öffentlichkeit. In: PuN 30. 2003, S. 309–327, hier S. 326.

⁸⁹ Vgl. die eindrücklichen Ausführungen mit Bezug auf Isaaks Segen für Esau (Gen 27,38: *Hast du denn nur einen Segen?*) in A. Sieveking, Unterhaltungen (Anm. 15), S. 338f. („Vermächtniß für meine jungen Freundinnen“).

⁹⁰ Ebd., S. 372.

⁹¹ Vgl. Denkwürdigkeiten (Anm. 6), S. 349f.

bensinhalt in Hausarbeit, Sticken und Teilnahme an gesellschaftlichen Vergnügungen bestand, niemals genügte und weil sie auch bei mancher verheirateten Frau lähmende Langeweile wahrnahm, strebte sie selbst früh nach einem sie ganz ausfüllenden *Lebensberuf*.⁹² Gleichzeitig versuchte sie, auch andere Frauen für alternative Lebensformen zu begeistern. Dabei hatte sie besonders die ledige Frau Blick. So gern sie selbst in ganz jungen Jahren einen ebenbürtigen Partner gefunden hätte und Mutter geworden wäre,⁹³ so unsentimental tröstete die *glückliche alte Jungfer*⁹⁴ sich und andere doch damit, dass *auch die Unvermählte [...] die geistliche Mutter Vieler werden könne*.⁹⁵ Indem sie als Lehrerin, als karitativ Tätige und als theologische Schriftstellerin selbst voranging, ohne dadurch die geltende Ständeordnung infrage zu stellen noch die fehlende Geschlechtersymmetrie anzumahnen, hat sie spätere Frauen – allerdings zunächst nur ihres Standes – dazu ermutigt, ebenfalls gegen den Strom zu schwimmen. Frauen aus der Unterschicht hat sie außer als Adressatinnen ihrer missionarischen Verkündigung, ihrer Kranken- und Sozialfürsorge nicht erreicht. Auch ihre Schülerinnen entstammten dem eigenen Stand. Ihre wohl prominenteste Schülerin war übrigens Caroline Bertheau (1811–1892), die spätere zweite Ehefrau Theodor Fliedners.⁹⁶

In diesem Zusammenhang mag daran erinnert werden, dass auch die Mitte des 19. Jahrhunderts ihre Arbeit aufnehmende bürgerliche Frauenbewegung und die Ende des Jahrhunderts beginnende kirchliche Frauenbewegung zunächst ausschließlich von gebildeten und wirtschaftlich unabhängigen Frauen des gehobenen Bürgertums getragen wurden. Erst als strukturelle Veränderungen in Gang kamen, konnten im Zusammenwirken mit weiteren gesellschaftlichen Entwicklungen auch die Lebensbedingun-

⁹² Ebd., S. 333.

⁹³ Vgl. A. Sieveking, Unterhaltungen (Anm. 15), S. 338f. („Vermächtniß für meine jungen Freundinnen“).

⁹⁴ Ihren Schülerinnen gegenüber äußerte sie, sollte sie ihre Lebensgeschichte einmal schreiben, könnte diese den Titel tragen: *Memoiren einer glücklichen alten Jungfer* (Denkwürdigkeiten [Anm. 6], S. 28).

⁹⁵ A. Sieveking, Unterhaltungen (Anm. 15), S. 82 (in der Auslegung von 1Sam 2,5: Lobgesang der Hanna). Schon die Auswahl dieses Textes in den „Unterhaltungen“ könnte ein spezifisch weibliches Interesse signalisieren!

⁹⁶ Über sie vgl. I. Wegener, Zwischen Mut (Anm. 11), S. 82–85.

gen von Frauen des unteren Milieus verbessert und diese von Objekten zu Subjekten werden.

Amalie Sieveking ahnte nicht, was aus dem Senfkorn ihres eigenen Lebens einmal emporwachsen würde. Ihren Appell zur *Emancipation des Weibes* im christlichen Sinne,⁹⁷ das heißt bei Fortgeltung der Dominanz des Mannes über die Frau (Gen 3,16),⁹⁸ und ihr Eintreten für weibliche Bildung und Berufsarbeit mit den Forderungen der späteren Frauenbewegung oder etwa des Feminismus zu vergleichen, wäre unbillig. Ihr Verdienst um die in ihrer Zeit erst langsam aufkeimende Frauenfrage in Gesellschaft, Kirche und Theologie bleibt m.E. trotz aller Zeitbefangenheit unbestritten. Vor allem hat sie, unbeindruckt von Lob und Tadel, durch ihre erbaulichen laientheologischen Veröffentlichungen gezeigt, dass auch Frauen in der Kirche etwas zu sagen haben und ihnen deshalb ganz selbstverständlich auch eine Stimme in der Theologie gebührt.

Zum Hamburger Schulwesen im 19. Jahrhundert

Entgegen der Bedeutung, die Johannes Bugenhagen bei Einführung der Reformation in der Hansestadt dem Schulwesen zumaß, stand die Kinder- und Jugendbildung bis weit über die Mitte des 19. Jahrhunderts hinaus auf der Prioritätenliste der Stadt ziemlich weit unten. Neben dem Johanneum und dem Akademischen Gymnasium gab es eine fast unübersehbare Fülle von privaten Kleinstschulen, Bürgerschulen, Kirchenschulen, Stiftungsschulen und staatlichen Armenschulen.⁹⁹ Eine geregelte Lehrerbildung war noch unbekannt. Lehrpläne fehlten gänzlich. Für die Erteilung von Schulkonzessionen war ein städtischer Senator zuständig. Oberaufsicht und Visitationsrecht über alle Schulen gebührten dem aus vier Senatoren, den

⁹⁷ Aufruf an die christlichen Frauen und Jungfrauen Deutschlands. Abgedruckt im achtzehnten Bericht über die Leistungen des weiblichen Vereins für Armen- und Krankenpflege, Hamburg 1850, S. 1. Vgl. auch Denkwürdigkeiten (Anm. 6), S. 310.

⁹⁸ Aufruf (Anm. 97), S. 2f.

⁹⁹ Zur Schul- und Lehrplanvielfalt vor Einführung der allgemeinen Schulpflicht in Hamburg vgl. D. Klemenz, Religionsunterricht (Anm. 17), S. 164f. Vgl. auch Mathias Trautmann, Die Hamburger Armenschulen 1814 bis 1848 – Organisation und Zielsetzung. Wiss. Hausarbeit zur Erlangung des akad. Grades eines Mag. Artium. Hamburg 1988.

Oberalten und den Hauptpastoren bestehenden Scholarchat; beides wurde aber mehr oder weniger sorgfältig seit langem vorwiegend von den Hauptpastoren praktiziert, das heißt, das Schulwesen befand sich in einer nicht geklärten Mittellage zwischen Staat und Kirche. Und beide waren der Meinung, die Ausbildung von Kindern falle letzten Endes in die elterliche Verantwortung. Die Wahrnehmung dieser Verantwortung hing aber ganz wesentlich von der sozialen und wirtschaftlichen Lage der Familien ab. Während der französischen Besetzung und Herrschaft brach neben vielem anderen insbesondere das städtische Schulwesen, wenn man davon überhaupt sprechen kann, fast gänzlich zusammen. Sein allmählicher Wiederaufbau nach 1814 restaurierte aber nur die früheren reformbedürftigen Zustände. Die Sanierung der Wirtschaft war wichtiger als eine längst überfällige neue Schulgesetzgebung. Folglich bildete Hamburg bei Einführung der allgemeinen Schulpflicht im Jahre 1870 das absolute Schlusslicht in ganz Deutschland.¹⁰⁰ Wenn man diese allgemeinen Verhältnisse im Blick hat, kann man den Einsatz der beiden Privatlehrerinnen Amalie Sieveking und Elise Averdieck erst richtig würdigen. Fast möchte ich fortfahren: Wenn man um diese defizitäre Tradition weiß, kann man auch die gegenwärtige Misere auf dem Hamburger Bildungssektor besser verstehen!

Elise Averdieck

Ihre Lebens-Bilanz klingt aus in dem Bekenntnis: *Der Herr hat mich unendlich gnädig geführt.*¹⁰¹ Dahinter verbirgt sich eine fast 100-jährige Biographie, die von grenzenlosem Vertrauen und gelassener Ergebung in das göttliche Wegeleit ebenso gekennzeichnet ist wie von mutigen Entscheidungen und ungewöhnlichen Initiativen, die weit über ihren Lebensraum und ihre Lebenszeit hinauswirkten. Elise Averdieck, zweite Tochter des mit englischen Waren handelnden Kaufmanns Georg Friedrich Averdieck (1774–1839),¹⁰² hat abgesehen von zwei Berliner Jahren (1813–15) in der frühen Kindheit

¹⁰⁰ Louis Lackemann, Die Geschichte des hamburgischen Armenschulwesens von 1815 bis 1871. Hamburg 1910.

¹⁰¹ Zit. bei Hannah Gleiss, Elise Averdieck. Hamburg 1926 (Ausg. 1953, S. 7).

¹⁰² Zur Genealogie und Familiengeschichte vgl. I. Wegener, Zwischen Mut (Anm. 11), S. 251ff.

die Jahre von 1808 bis 1907 ausschließlich in Hamburg zugebracht. Ihre Erziehung und geistige Entwicklung verdankt sie dem Elternhaus, zwei kleinen Privatschulen sowie der Höheren Töchterschule, auf der Kandidat Johann Wilhelm Rautenberg den Religionsunterricht erteilte. Besondere Spuren hinterließ diese Begegnung mit dem erweckten Theologen in der Frömmigkeit der 15-jährigen Konfirmandin zunächst nicht. Dennoch blieb Rautenberg Elise Averdieck als Seelsorger verbunden, trug durch Gespräche entscheidend zu ihrer Bekehrung im Jahre 1835 bei, regte sie 1838 zur Eröffnung einer privaten Knaben-Elementarschule im Stadtteil St. Georg¹⁰³ an und gewann sie 1843 auch zur Mitarbeit in der von ihm und Johann Gerhard Oncken schon 1825 gegründeten St. Georger Sonntagsschule. Averdiecks Hauptaufgabe aber blieb bis 1856 die eigene Erziehungsarbeit. Ihre vom Hamburger Senat konzessionierte, in gemieteten Räumen untergebrachte, schulgeldpflichtige Bildungsanstalt vermittelte während eines vierklassigen Curriculums Grundkenntnisse im Lesen, Schreiben und Rechnen. Die begabten unter ihren Schülern traten anschließend in die Quinta oder in die Quarta von weiterführenden Schulen ein. Einige der 275 Schüler, welche die St. Georger Schule unter Elise Averdiecks Leitung besuchten, blieben ihr ein Leben lang dankbar verbunden.¹⁰⁴

Die Gründerin unterrichtete selbst die Fächer Englisch und Religion. Am liebsten arbeitete die geborene Pädagogin, die sich wie Amalie Sieveking allen Stoff und alle Methodik selbst aneignen musste, mit den Jüngsten. In Ermangelung einer brauchbaren Leselernhilfe verfasste sie selbst eine Fibel für Schulanfänger.¹⁰⁵ Die darin enthaltenen einfachen Texte sind alle klein geschrieben. Am Anfang wird die Schöpfung in der Wahrnehmung der Kinder thematisiert, gefolgt von einer Beschreibung des menschlichen Lebens aus kindlicher Perspektive mit einem Ausblick auf das ewige Leben. Zum Thema „Lesen“ kommt die Bibel als das Buch der Bücher und Ziel allen Lernens in den Blick. An die spielerische Einübung der Zahlen, Farben, Jahreszeiten und Monate schließen sich am Ende die Zehn Gebote,

¹⁰³ Vgl. dazu die eigenen Angaben bei H. Gleiss, Elise Averdieck (Anm. 4), S. 73ff. Die Kriterien für die Erlaubnis von Privatschulen scheinen nicht genau festgelegt gewesen zu sein. Denn als Elise Averdieck 1837 eine private Mädchenschule eröffnen wollte, erhielt sie von dem zuständigen Senator eine Absage. Erst als die Kirche und Rautenberg sich dahinter stellten, gelang die Konzession für eine private Knabenschule im Viertel St. Georg.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., S. 263. 311.

¹⁰⁵ Elise Averdieck, Mein erstes Lesebuch. Hamburg 1846.

das Apostolikum und das Vaterunser an, so dass „Mein erstes Lesebuch“ zugleich alle für den Glauben zentralen Texte enthält.

Religiöse Kindererziehung und Kinderbildung lagen Elise Averdieck im Blut. Im übrigen aber vertrat auch sie die Meinung lebenslangen Lernens für alle: „Ein jeder Mensch, er sei Mann oder Weib, lerne soviel und solange er kann. Zuviel lernt man nie“.¹⁰⁶ Am wichtigsten war ihr allerdings seit der eigenen Bekehrung die Weitergabe religiöser Erfahrungen. Deshalb bestand das Ziel des Religionsunterrichtes für sie darin, *ihre Kinder dem großen, guten Hirten zuzuführen*.¹⁰⁷ Mit der Sonntagsschule verfolgte sie eine ähnliche Unterrichtsabsicht, nämlich wie *aus Menschenkindern selige Gotteskinder* werden können.¹⁰⁸ Elise Averdieck weiß zwar, dass der Durchbruch zur Einsicht in die eigene Unzulänglichkeit und dann zur Gewissheit der Annahme durch den Erlöser Jesus Christus kein eigener Denkkakt ist, sondern sich der göttlichen Gnade verdankt. Trotzdem hat sie selbst erfahren, wie wichtig die Bibel für diesen Prozess ist. Denn dabei wandelt sich das gleichsam neutrale „Geschichtsbuch“ plötzlich zu einer Offenbarung des Erlösers. Und Worte wie Jes 43,1: *Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst; ich habe dich bei deinem Namen gerufen; du bist mein* werden zu einem ganz persönlichen Zuspruch.¹⁰⁹ Elise Averdieck hat den genau datierten Umschwung in ihrer Frömmigkeit (3.11.1835) einmal so charakterisiert: *da hatte ich den Herrn! Oder nein, – er hatte mich, und ich schlief selig in seinem Arm*.¹¹⁰ So befremdlich uns heute diese fromme Diktion anmutet, so unbestritten ist doch, dass sie den Erweckten im 19. Jahrhundert erstaunliche Kraft zu ungewöhnlichem Tun, Bereitschaft zu Wagnissen und bewundernswerte Führungsstärke verliehen hat. Das gilt für Elise Averdiecks diakonische Unternehmungen noch weitaus mehr als für ihren pädagogischen Einsatz. Obgleich von ersteren hier nicht die Rede sein kann, soll doch nicht unerwähnt bleiben, dass die Ausweitung der 1856 mit nur einem Patienten begonnenen

¹⁰⁶ H. Gleiss, Elise Averdieck (Anm. 4), S. 22.

¹⁰⁷ Ebd., S. 40.

¹⁰⁸ Brief der betagten Sonntagsschulfreundin an ihre Sonntagsschulkinder vom 2. September 1903; abgedr. in: Elise Averdieck, *Wie unser Kirchlein entstanden ist, für die Kinder der Sonntagsschule erzählt*, zum 9. Jan. 1925 aufs Neue herausgegeben. Hamburg o. J. [1925], S. 20.

¹⁰⁹ H. Gleiss, Elise Averdieck (Anm. 4), S. 31–33.

¹¹⁰ Ebd., S. 33.

Pflegearbeit zu der schnell wachsenden Diakonissen- und Heilanstalt Bethesda bereits im Jahre 1859¹¹¹ ohne die genannten frömmigkeitlichen Voraussetzungen und ohne eine im Glauben fest verankerte Vision von dem schon jetzt Gestalt annehmenden Gottesreich nicht möglich gewesen wäre.

Elise Averdiecks Lagentheologie nach ihren Veröffentlichungen

Außer viel und gern gelesenen Kinderbüchern,¹¹² einem sehr lebendigen Bericht über den Hamburger Brand 1842¹¹³ und den seit 1858 verfassten Jahres-Berichten der Kranken-Anstalt beziehungsweise ab 1859 der Diakonissen- und Heilanstalt Bethesda hat Elise Averdieck zu Lebzeiten unter dem Titel „Lasset die Kindlein zu mir kommen“ 29 religiöse Erzählungen und Kinderpredigten veröffentlicht.¹¹⁴ 1894 folgte noch eine „Anleitung zu Kinderandachten“ für Mütter und Lehrerinnen. Alle weiteren Texte und Gedichte theologischen Inhalts aus ihren Tagebüchern und Briefen sind erst nach ihrem Tod von Hannah Gleiss publiziert worden.¹¹⁵ Deshalb brauchte Elise Averdieck sich – im Unterschied zu Amalie Sieveking – als Frau nicht eigens zu rechtfertigen. Außerdem hatte die Öffentlichkeit sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts bereits daran gewöhnt, dass auch Frauen sich am theologischen Gespräch beteiligten.

¹¹¹ Vgl. dazu im einzelnen Hannah Gleiss, Elise Averdieck als Diakonissenuutter. Der Lebenserinnerungen zweiter Teil. Hamburg 2¹⁹¹²; Dies., Elise Averdieck (Anm. 4), S. 85ff.; I. Wegener, Zwischen Mut (Anm. 11), S. 370ff.; Ruth Albrecht, Elise Averdieck (1808–1907). In: Adelheid M. von Hauff (Hg.), Frauen gestalten Diakonie. Band 2: Vom 18. bis zum 20. Jahrhundert. Stuttgart 2006, S. 200–219.

¹¹² Zu Elise Averdiecks literarischer Tätigkeit vgl. I. Wegener, Zwischen Mut (Anm. 11), S. 282–290.

¹¹³ Elise Averdieck, Der Hamburger Brand 1842. Neu hg. mit einem Vorwort von Eckart Kleßmann. Hamburg 1993.

¹¹⁴ Untertitel: Erzählungen und Kinderpredigten. Hamburg 1885f.

¹¹⁵ Vgl. die Bibliographie bei I. Wegener, Zwischen Mut (Anm. 11), S. 598–602. Die Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky führt unter dem Namen der Autorin rund 60 Titel auf.

Ganz konzentriert begegnen die wichtigsten Gedanken der Theologie Elise Averdicks, wie sie sich im Laufe der Jahre durch eigene Lektüre,¹¹⁶ durch Schul-, Sonntagschul-, Seelsorge-¹¹⁷ und Andachtstätigkeit¹¹⁸ sowie durch Gespräche mit erweckten Theologen wie Rautenberg, Wichern, Carl Wilhelm Gleiss (1818–1889) und Louis Harms (1808–1865) herausgebildet hatte, in ihren geistlichen Gedichten, von denen ich hier nur eines aus dem Jahre 1837 zitieren möchte:

Mußt nicht immer sorgen, immer denken, / Wie du deine Seligkeit erringst, / Christ, dein Gott, will sie umsonst dir schenken, / Nicht weil du im Eifer danach ringst. // Er hat uns aus Liebe auserkoren, / Nicht weil dieses wir und das getan. / Er ward Mensch, er ist für uns geboren / Und gestorben, und fuhr himmelan.// Er will alle, alle zu sich ziehen, / Die er hier auf Erden auserwählt; / Und sie können ihm nicht ganz entfliehen, / Weil er sie so liebend an sich hält.// Kannst du seine Liebe nicht verstehen, / Fühlst du kalt dein Herz, und voll von Schuld, – / Sorge nicht, er will für alles stehen, / Gibt sich ganz dir hin in Lieb und Huld.// Wohl erbebt das Herz vor solcher Liebe, / Die es nimmermehr erwidern kann; – / Es fühlt unwert sich der heiligen Liebe– / Schad't nicht, Jesus bittet: ‚Nimm sie an! // Tu von dem, was Gott dir aufgetragen, / Wie ein gutes Kind, so viel du kannst. – / Für den Rest will ich schon Sorge tragen, / Wenn du gläubig mir vertrauen kannst‘. –

O, ich weiß wohl, daß in Christenherzen / Unverstand'ne Lieb' und Sünde ist; / Das zermalmt es; doch in süßen Schmerzen / Ruft es: ‚Heil mir, Heil, ich bin ein Christ!‘¹¹⁹

¹¹⁶ Leider lassen sich, da E. Averdick in ihrer „Kindertheologie“ nie zitiert und auf jegliches kommentierendes Beiwerk verzichtet, im Unterschied zu Amalie Sieveking die Autoren und Bücher, denen sie ihre theologische Bildung verdankte, im einzelnen nicht benennen. Jedoch von 1849 an, dem ersten Besuch in Hermannsburg, dürfte Louis Harms' Bibelauslegung sie maßgeblich beeinflusst haben.

¹¹⁷ Angeregt durch einen Besuch Florence Nightingales in Hamburg, begann Elise Averdick um 1841 damit, inhaftierte sog. „gefallene“ Mädchen im Spinnhaus zu besuchen. Vgl. I. Wegener, Zwischen Mut (Anm. 11), S. 312.

¹¹⁸ Bald nach dem Bezug des 1840 eingeweihten, von Amalie Sieveking gegründeten „Amalienstiftes“ (Armenwohnungen) hielt Elise Averdick dort Morgen- und Abendandachten. Vgl. I. Wegener, Zwischen Mut (Anm. 11), S. 311f. Bei der Gestaltung und Ausarbeitung der Andachten bediente sie sich vornehmlich des sehr oft nachgedruckten Erbauungsbuches von Johann Friedrich Starck, Tägliches Handbuch in guten und bösen Tagen. Frankfurt a. M. 1727 u. ö.

In diesen Versen drückt sich eine zwischen Schuldbewusstsein und Heilsgewissheit ausgespannte intensive Gottesbeziehung aus, die sich selbst bemüht, „soviel sie kann“ und den Rest des zum Heil Nötigen von der Liebe und Erwählung des menschengewordenen Erlösers erwartet. Diese Wahrheiten hat sie auch den ihr in Schule, Sonntagsschule und Kindergottesdienst anvertrauten Kindern in einer ihnen angemessenen Sprache und im Horizont ihrer Vorstellungswelt nahegebracht.

Mag das in „Lasset die Kindlein zu mir kommen“ zum Druck Gegebene auch gegenüber der mündlichen Fassung etwas überarbeitet sein, im Kern spiegelt es Elise Averdiecks religiöse Kinderverkündigung doch recht authentisch wider. Gemeinsam ist allen Texten ein schlichter Erzählstil, der nicht selten durch unmittelbare Anreden oder Fragen an die Kinder aufgelockert wird. Thematisch wechseln historische Stoffe (Ansgar, Heinrich der Vogler, Die Belagerung Hamburgs 1813), Alltagserlebnisse (Bethesdas Hühnerhof, Die Ferienreise, Das Rittergut) und biblische Interpretationen einander ab. In Heft 5 wird die titelgebende Geschichte von der Kindersegnung Jesu ausgelegt (Mt 19,13–15). Vor der Verlesung des Bibeltextes holt Elise Averdieck die Kinder zur Einstimmung erst einmal ab. Sie schildert sehr realistisch einen sonntäglichen Familienausflug etwa zu einem Jahrmarkt, der oft einer misslungenen Inszenierung gleicht und nicht selten enttäuschend ausgeht. Im Unterschied dazu kann jede Begegnung mit Jesus etwa in der Taufe, im Gottesdienst oder in der Sonntagsschule ungeprüfte Freude und Bereicherung mit sich bringen, die dauerhafter sind als augenblickliche Vergnügungen. Denn, so führt Elise Averdieck weiter aus, Christus lege gleichsam den Arm um jedes Kind, segne es, halte Fürbitte und verheißt ihm das Himmelreich. Was das bedeutet, wird den zumeist aus kümmerlichen Verhältnissen stammenden und oft ohne Wärme und Liebe aufwachsenden Kindern in leuchtenden Farben geschildert. Als wichtigsten Unterschied zwischen dieser und jener Welt arbeitet Elise Averdieck stets die auf Vergebung beruhende künftige Sündlosigkeit heraus. Und sie wiederum stellt die Voraussetzung für ein *seliges Sterben* dar. Gerade dieses Letzte wird den täglich mit Krankheit und Tod konfrontierten Kindern zum Trost auffällig oft vor Augen gemalt. Die Bewusstmachung von Schuld nimmt bei Elise Averdieck, die von der zerstörerischen Gewalt der Erbsünde fest überzeugt ist, in allen Texten außerordentlichen

¹¹⁹ Zitiert in: H. Gleiss, Elise Averdieck (Anm. 4), S. 85.

Raum ein. So führt sie zum Beispiel die Furcht der Jünger in der Sturmstillungsgeschichte (Mt 8,23–27) auf ihr Sündersein zurück, während Jesu angstfreier Schlaf ihr nur durch seine Sündlosigkeit und durch sein grenzenloses Vertrauen auf Gottes allmächtigen Schutz erklärbar ist.¹²⁰ Die Bemerkung am Ende des Kinderevangeliums, dass Jesus mit seinen Jüngern weiterzog, veranlasst Elise Averdieck ihrerseits am Schluss zu der gereimten Einladung an ihre Kinder, ebenfalls mit Jesus zu ziehen, das heißt, den Alltag ganz mit ihm zu teilen.

Der Tod von Kindern infolge von Unfällen oder von Krankheit erscheint in den Kinderpredigten erstaunlich häufig.¹²¹ Dadurch soll vermutlich einerseits die Angst vor dem eigenen Sterben gemindert werden, andererseits dient die Aussicht auf einen seligen Tod als Ansporn für ein belohnungswürdiges Leben. Die Vorstellung, dass Gott Menschen – wenn nicht in diesem, so im ewigen Leben – belohnt, beherrscht Elise Averdiecks Denken trotz des Vertrauens auf die umsonst geschenkte Rechtfertigungsgnade in hohem Maße. Deshalb liefert ihre Verkündigung den Kindern auch nicht nur zahlreiche Identifikationsangebote, sondern gewinnt darüber hinaus eine unübersehbare Disziplinierungsfunktion. Das kommt besonders bei der Einschärfung des Elterngehorsams im 4. Gebot zum Tragen. An die Erfüllung des Gebotes ist ganz selbstverständlich die Verheißung hiesigen Wohlergehens – dafür wird sogar Martin Luther als Beispiel angeführt –, ebenso wie himmlischen Lohnes geknüpft. Das bekräftigt wieder eine Liedstrophe: *Vater, o wie freu' ich mich, / Auf das liebe Sterben! / Weil ich dann ja sicherlich / Soll den Himmel erben.*¹²² Im Originalton der Sonntagschullehrerin klingt der Imperativ noch etwas mehr durch: *Nun schreibt es euch tief in's Herz, liebe Kinder: Soll's euch wohl gehen, und möchtet ihr gern lange leben und selig sterben, dann haltet das vierte Gebot mit ganzem Herzen.*¹²³

Gleichfalls sehr konkrete Handlungsanweisungen folgert Elise Averdieck zum Beispiel aus der biblischen Erzählung vom Speisungswunder (Joh 6,5–13). Aus der Tatsache, dass die Jünger am Ende die Reste einsammeln, leitet sie den allgemeinen Appell zu Sorgsamkeit und Sparsamkeit

¹²⁰ Lasset die Kindlein zu mir kommen, Heft 7.

¹²¹ Lasset die Kindlein zu mir kommen, Hefte 2. 3. 17 (Jesus unser Arzt und Heiland).

¹²² Lasset die Kindlein zu mir kommen, Heft 20.

¹²³ Aufkommende Tendenzen eines partnerschaftlichen Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern lehnte E. Averdieck als verfehlt ab (H. Gleiss, Elise Averdieck [Anm. 4], S. 316f.).

ab: *Der Herr geht neben dir her und sagt: ‚Lafß nichts umkommen‘ [...] ‚Verbrauche [auch] kein Schwefelhölzchen mehr als not thut‘.*¹²⁴

Unter die schon genannten Charakteristika mischen sich sehr oft noch brautmystische Elemente, meist in Form von eingängigen Liedstrophen wie der folgenden am Ende der Auslegung von 4 Mose 21,14–9. Die Reflexion über diese Stelle steht unter dem Motto: *Wie wir selig werden*. Elise Averdieck parallelisiert hier die von Mose aufgerichtete eiserne Schlange als Rettungssymbol der Israeliten mit dem Kreuz Jesu Christi, an das zu glauben Heil bedeutet. Die resümierenden brautmystischen Verse lauten:

*Ich bin dein! Sprich du darauf dein Amen! / Liebster [Treuster] Jesu, du bist mein / Schreibe deinen süßen Jesusnamen / Brennend in mein Herz hinein! / Mit dir alles thun und alles lassen, / In dir leben und in dir verblassen – / Das sei bis zur letzten Stund' / Unser Wandel, unser Bund! Amen.*¹²⁵

Elise Averdieck fand ihre Bibelpräsentation damals unbedingt kindgerecht. Wir halten sie heute für bedenklich. Immerhin ist wohl nicht in Abrede zu stellen, dass viele Kinder sich in Elise Averdiecks Nähe wohl und ernst genommen fühlten. Vor allem beobachteten sie an ihr eine überzeugende Kongruenz von Lehre und Leben. Die durch ihre alltagsnahe, existentielle Bibelauslegung geprägte Frömmigkeit hat vermutlich einige Kinder ein Leben lang begleitet.

Die Bibelstunden für die erwachsenen Frauen der Mittwochrunde in der auf Elise Averdiecks Initiative hin gebauten Stiftskirche¹²⁶ waren anders geartet als Amalie Sievekings Andachten, weil Averdieck so gut wie ganz von Beigaben und Abschweifungen absah und sich ausschließlich auf den biblischen Text mit seiner Botschaft für die Gegenwart konzentrierte. Louis Harms hatte ihr nämlich geraten, ganz auf den Heiligen Geist als den besten *Lehrmeister* zu vertrauen und auf *gelehrte Kommentare* zu verzichten.¹²⁷ So verbindet sie zum Beispiel den Bericht von der Unaufrichtigkeit des

¹²⁴ Lasset die Kindlein zu mir kommen, Heft 6.

¹²⁵ Ebd., Heft 8 (Str. 4 von Albert Knapps Lied „Eines wünsch ich mir vor allem andern“).

¹²⁶ 1853 konnte die „Kinderkirche“ im St. Georgs-Viertel eingeweiht werden. Dort fanden am Mittwoch bald auch Bibelstunden für Erwachsene statt. Aus dem Kreise der zum Mittwochrunde gehörenden jungen Frauen entschieden sich später einige für den Pflegedienst und das Diakonissenamt im Krankenhaus Bethesda. Vgl. I. Wegener, Zwischen Mut (Anm. 11), S. 349f.

¹²⁷ H. Gleiss, Elise Averdieck als Diakonissennutter (Anm. 111), S. 62. Vgl. die Auslegung des Philemonbriefes nach dieser Anweisung, ebd., S. 63–70.

frühchristlichen Paars Ananias und Saphira (Apg 5) mit einer eindringlichen Warnung davor, die Entscheidung für die christliche Nachfolge zu leicht zu nehmen.¹²⁸ Gleichzeitig erinnert sie an das Bildwort vom Turmbau, dessen Kosten im voraus genau bedacht werden müssen. Hatte Amalie Sieveking diese Stelle in Verbindung mit den Risiken der sich in Kirche und Theologie einmischenden Frau gebracht, so stellt Elise Averdieck sie sehr viel allgemeiner in den Horizont des Christseins: *Darum wer einen Turm bauen will, der überschlage zuvor die Kosten.*¹²⁹ Zwar bleibt die Rechtfertigung des Sünders nach wie vor allein Gottes Werk am Menschen. Aber sie setzt einen Prozess der Heiligung in Gang, die menschlicher Mittätigkeit bedarf, die wächst und die das *Gott gleich werden* (1Joh 3,9) zum bereits hier beginnenden Ziel hat.¹³⁰ Mit solchen Gedanken spornte sie später auch ihre Bethesda-Diakonissen zu ihrem pflegerischen und seelsorgerlichen Dienst an.

Nachdem Elise Averdieck 1881 die Leitung des Krankenhauses und der Schwesternschaft in jüngere Hände gelegt und ihren Lebensabend im Oberaltenstift angetreten hatte, wirkte sie vom Schreibtisch aus, für den sie sich die Zeit während ihrer aktiven Berufstätigkeit immer „stehlen“ musste, durch Briefe und kleinere Abhandlungen unermüdlich weiter. Unter anderem gab sie 1894 die schon erwähnte „Anleitung zu Kinderandachten“ heraus. Darin verdichten sich ihre in jahrzehntelanger Praxis gewonnenen Einsichten in die religiöse Kleinkinderziehung. Oberste Gebote stellen für sie Einfachheit, Kürze und unbedingte Nähe zur kindlichen Erfahrungswelt dar. Außerdem sollen die Kinder auf keinen Fall gelangweilt, vielmehr *gefesselt* werden. Dazu sind freies Sprechen, unmittelbarer Blickkontakt und gelegentliches Fragen unerlässlich. Der Ablauf solcher Kinderandachten ist denkbar einfach. Sie beginnen mit einem Lied. Dann folgt ein Gebet – bei Morgenandachten Luthers Morgensegen. Der jeweilige Bibelspruch wird um der Einprägung willen gemeinsam gesprochen. Die anschließende Erörterung soll *kurz, frisch und lebendig* sein.¹³¹ Die Andacht endet mit dem Vaterunser, einem Lied und dem Segen. Eine ganze Reihe von beispielhaf-

¹²⁸ Hannah Gleiss (Hg.), Fröhlich, frisch und voll Frieden. Briefe und Blätter aus dem Nachlaß von Elise Averdieck. Hamburg 1910, S. 98–104.

¹²⁹ Lk 14,28; vgl. Anm. 7.

¹³⁰ H. Gleiss, Fröhlich (Anm. 128), S. 123–125.

¹³¹ Elise Averdieck, Anleitung zu Kinderandachten. Ein Büchlein für Mütter und Lehrerinnen. Hamburg 1894, S. 5.

ten Textauslegungen illustriert das Gemeinte. Allein schon die Auswahl unterstreicht den missionarischen, disziplinierenden Grundzug dieser Kinder-Verkündigung. Meist sind es knappe Appelle und Imperative: *Seid allezeit fröhlich* (1 Thess 5,16). In der Auslegung unterstreicht Elise Averdieck vor allem das Wort *allezeit*, um die Unabhängigkeit von der jeweiligen Gefühlslage oder Lebenssituation hervorzuheben.¹³² An anderer Stelle vergleicht sie die ihr vorschwebende gleichbleibende Glaubensheiterkeit mit einem immerwährenden Geburtstag.¹³³ Einem ähnlichen Duktus entsprechen die Texte: *Gib mir, mein Sohn, dein Herz* (Prov 23,26) oder: *Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte* (Mt 22,37). In den Kurzauslegungen solcher appellativen Texte spricht sich eine Religiosität aus, die der Gottesbeziehung und Glaubensbelangen eine absolute Kategorie im Leben zubilligt. Elise Averdieck kommentiert dies so: *Alles Denken, Trachten, Arbeiten der Seele soll nur darauf zielen, Gott zu lieben, Ihm zu dienen in allem, was sie unternimmt. In der kleinsten Beschäftigung, wie Schreiben, Rechnen, Lesen, Stricken, Nähen, hat sie Gott vor Augen und macht es gut, damit es Ihm gefalle [...] Deine Freude und Lust soll Gott selbst sein.*¹³⁴ Und ganz selbstverständlich findet alles Lernen darin seine Bestimmung, die Bibel immer besser zu verstehen.¹³⁵ Elise Averdieck, für deren Frömmigkeit der Ruf Jesu *Wer das Reich Gottes nicht empfängt wie ein Kind* (Mk 10,15) ein Leben lang wegweisend blieb, lud auch die ihr in Unterricht und Gottesdienst anvertrauten Kinder zu einem Glauben ein, der solche Geborgenheit vermittelt, wie man sie empfindet, *wenn man sich verirrt hat* und wieder nach Hause gebracht wird.¹³⁶ Und wenn sie am Ende ihrer „Anleitung“ mit Bezug auf Tobias 4,6 schreibt: *Habt allezeit Gott vor Augen und im Herzen, und hütet euch, daß ihr in keine Sünde willigt, noch thut wider Gottes Gebote. Amen,*¹³⁷ so klingen darin Gesetz und Evangelium zusammen.¹³⁸

Da seit ihrer Hinwendung zur Krankenpflege im Jahre 1856 Erwachsene – Kranke und Schwestern – die Hauptadressaten von Elise Averdiecks Seel-

¹³² Ebd., S. 6.

¹³³ Ebd., S. 43.

¹³⁴ Ebd., S. 12.

¹³⁵ Ebd., S. 15f. (in der Auslegung von 2 Tim 3,15).

¹³⁶ Ebd., S. 17.

¹³⁷ Ebd., S. 48.

¹³⁸ Zur Unterscheidung von Gesetz und Evangelium vgl. H. Gleiss, Fröhlich (Anm. 128), S. 87.

sorge und Verkündigung waren, soll auch dazu einiges zusammengetragen werden, um die Konturen ihrer Laientheologie zu vervollständigen. Schon der Wechsel von einem Arbeitsfeld zum anderen erfolgte nicht allein auf eigenen Wunsch, sondern stellt das Ergebnis einer längeren, in Gebeten und in Gesprächen mit Louis Harms gewonnenen Klärung dar. Als die Schülerzahl zurückging und die in Neuendettelsau gewonnene Einsicht, dass ein Lehrender beizeiten aufhören können müsse, bevor er zu *verknöchern* drohe,¹³⁹ sah Elise Averdieck sich zu einem neuen Arbeitsfeld gerufen. Kindliches Vertrauen und geduldiges Warten auf die Beantwortung ungelöster Fragen, auf „Regieanweisungen“ in Konflikten oder Umbrüchen und auf ganz konkrete Hilfen in akuten Notsituationen wurde zur Dauersignatur der gesamten Wirksamkeit Elise Averdiecks als Mutterhausgründerin und Leiterin des Bethesda-Krankenhauses. Die Erfahrung des Anfangs *Der Herr half aus jeder Verlegenheit und über alle Hindernisse hinweg*¹⁴⁰ war keine fromme Floskel, sondern Alltagsrealität, die sich in Bauplatzschenkungen, großen Stiftungen, Spenden aller Art und vor allem in der Entscheidung junger Mädchen für den Diakonissenberuf manifestierte. Letzteres war nicht selbstverständlich. Bethesda litt trotz vieler einladender Aufrufe zur Mitarbeit an alle, *die nichts Rechtes zu tun haben*,¹⁴¹ beständig an Schwesternmangel.¹⁴² Der Christus in den Mund gelegte Appell *Das tat ich für Dich, was tust du für mich?*¹⁴³ fand nur mäßige Resonanz. Die Gründe dafür bestanden zum einen in den hohen körperlichen und psychischen Anforderungen des Schwesternalltags, zum andern in den geistlichen Voraussetzungen, die Elise Averdieck Interessentinnen gegenüber keineswegs verschwieg. Die wichtigsten dieser Bedingungen waren für sie Selbstverleugnung, Demut, Gehorsam und liebende Hingabe, das heißt im Klartext: *kein Eigenwille, kein*

¹³⁹ H. Gleiss, Elise Averdieck (Anm. 4), S. 313.

¹⁴⁰ Vgl. H. Gleiss, Elise Averdieck als Diakonissenmutter (Anm. 111), S. 72.

¹⁴¹ Ebd., S. 97 (Aufruf vom November 1858).

¹⁴² In ihrem Rückblick auf die Entwicklung Bethedas 1887 teilt E. Averdieck mit, dass insgesamt 90 Schwestern eingetreten seien. Im Einsatz hätten sich jedoch nie mehr als 30 befunden (Elise Averdieck, Bethesda, auch ein Senfkorn, das durch Gottes Gnade zum Baum geworden. Hamburg 1887, S. 30). Zum Diakonissenwesen allgemein vgl. Ute Gause, Cordula Lissner (Hg.), Kosmos Diakonissenmutterhaus. Geschichte und Gedächtnis einer protestantischen Frauengemeinschaft. Leipzig 2005.

¹⁴³ H. Gleiss, Elise Averdieck als Diakonissenmutter (Anm. 111), S. 127.

*eigner Kopf, kein eignes Wollen und Wünschen, kein Eigensinn, keine Empfindlichkeit und Reizbarkeit,*¹⁴⁴ vielmehr täglich neu aufgenommenener *Kampf wider den alten Adam.*¹⁴⁵ Was Elise Averdieck sich selbst abverlangte, erwartete sie auch von ihren Mitarbeiterinnen. Louis Harms' *Maxime Nur ganzes Christentum ist wahres Christentum*¹⁴⁶ hatte sich ihr unauslöschlich eingeprägt. Trotz des Angst machenden Imperativs wusste sie um den Trost des Indikativs. Und so klang die gelübdeähnliche Schwestern-Einsegnung in Bethesda stets aus mit der ermutigenden Zusage *Ich will dich nicht verlassen noch versäumen* (Hebr 13,5).¹⁴⁷ Als täglichen Kraftspender empfand und empfahl Elise Averdieck deshalb die Bibellektüre. *Vergeßt eure eigne Seele nicht,*¹⁴⁸ rief sie besonders den außerhalb des Mutterhauses tätigen Gemeindepflegerinnen zu und meinte damit die persönliche Andacht mit Bibelwort und Gebet. Schon in jungen Jahren vertraute sie ihrem Tagebuch an: *Ich habe es mir zum strengen Gesetz gemacht, abends und morgens ein Kapitel in der Bibel zu lesen; nicht um etwas Gutes zu tun; nicht einmal um etwas Gutes zu lernen; nur um einen Prüfstein zu haben, der mir zeige, wie es um meine Seele steht. Lese ich ungerne und ich freue mich, wenn das zu lesende Kapitel kurz ist – dann steht es nicht, wie es soll, und dann muß ich wachen und beten, daß es anders werde.*¹⁴⁹ Anders werden kann es nach Elise Averdiecks Meinung aber nur mit Hilfe des Heiligen Geistes. Er ist der eigentliche Interpret der Bibel. Dabei betont sie unermüdlich, es komme weniger auf das Verstehen als auf das Annehmen und Glauben des biblischen Wortes an.¹⁵⁰

Als die fast 80-jährige Elise Averdieck 1887 auf 30 Jahre christliche Kranken- und Altenpflege in Hamburg zurückblickte und das wunderbare Wachstum des einst nur mit Glaubensmut und Gottvertrauen in die Erde gesteckten Senfkorns Bethesda nachzeichnete, stellte sie am Ende mit dem Psalmisten dankbar fest: *Der Herr hat Großes an uns getan; des sind wir fröh-*

¹⁴⁴ Ebd., S. 130.

¹⁴⁵ Ebd., S. 358.

¹⁴⁶ Ebd., S. 133 (so Harms in seiner Pfingstpredigt 1863, die E. Averdieck in Hermannsburg hörte).

¹⁴⁷ Ebd., S. 150.

¹⁴⁸ Ebd., S. 227 (Instruktion für Gemeindepflegerinnen 1869).

¹⁴⁹ H. Gleiss, Elise Averdieck (Anm. 4), S. 81.

¹⁵⁰ H. Gleiss, Fröhlich (Anm. 128), S. 93.

lich.¹⁵¹ Sie war noch immer fest davon überzeugt: *ein Glaubenswerk läßt sich eher führen mit Schulden als aus Zinsen*,¹⁵² weil man sich dann allein auf Gott geworfen weiß.

Elise Averdieck hat mit ihrer Lebenszeit fast ein Jahrhundert durchgemessen. Zuletzt nannte sie sich selbst *die Alte von 1808*¹⁵³ mit einem von allen äußeren Veränderungen unberührt fröhlichen Herzen.¹⁵⁴ Ähnlich hat auch Amalie Sieveking sich geäußert: *In gewissem Sinne kann ich wohl sagen, daß ich niemals jung gewesen bin; aber jetzt, da ich das eigentliche Element meines Lebens gefunden, fühle ich eine solche Frische und Schwungkraft in mir, daß ich fast rühmen möchte, ich werde auch niemals alt werden.*¹⁵⁵

Hiermit sollen die Wiederbelebung und die in der gebotenen Kürze zugegebenermaßen unzureichende Würdigung zweier Hamburger Laientheologinnen des 19. Jahrhunderts ihr vorläufiges Ende finden. Amalie Sieveking und Elise Averdieck haben sich in Kirche und Theologie eingemischt. Sie begnügten sich nicht mit dem bis dahin für weibliche Aktivitäten üblichen familiär-privaten Raum. Vielmehr vertraten sie ihre religiösen Überzeugungen öffentlich, setzten sie in pädagogisches und soziales Handeln um und verbreiteten sie auch literarisch.¹⁵⁶ Dadurch verliehen sie Frauen in Kirche und Theologie eine Stimme und trugen mit dazu bei, das Leben in der Stadt Hamburg zu verändern. Insbesondere weckten beide das Interesse alleinstehender Frauen an einem *Lebensberuf* als Alternative zur Ehe. Obgleich emanzipatorische Absichten beiden noch fremd waren,¹⁵⁷ gaben sie doch Impulse in diese Richtung weit über die eigene Zeit hinaus. Ihre auf autodidaktischem Wege erlernte, durch die Praxis und durch den Umgang mit Gleichgesonnenen geformte Frömmigkeits-Theologie erhebt

¹⁵¹ E. Averdieck, Bethesda, auch ein Senfkorn (Anm. 142).

¹⁵² H. Gleiss, Elise Averdieck als Diakonissenmutter (Anm. 111), S. 154.

¹⁵³ H. Gleiss, Fröhlich (Anm. 128), S. 176.

¹⁵⁴ Ebd., S. 83 (aus einem Brief von 1899).

¹⁵⁵ Amalie Sieveking in einem Brief an den Bruder Eduard vom März 1837 (Denkwürdigkeiten [Anm. 6], S. 234).

¹⁵⁶ Das Missionarische und das Diakonische bilden bei beiden Frauen eine unlösliche Einheit. Leider konnte die diakonische Arbeit hier nur am Rande anklingen. Zur Sache vgl. neben I. Wegener (Anm. 11) auch Ruth Albrecht, „Daß wir andere zu Jesus rufen“. Frauen in der Erweckungsbewegung Norddeutschlands“. In: PuN 30. 2003, 115–139, hier bes. 117.

¹⁵⁷ Vgl. auch U. Gause, Frauen und Frömmigkeit (Anm. 88), S. 320ff.

keinen akademischen Anspruch, verkriecht sich aber auch nicht. Die akademische Theologie ist durch sie eine Zeitlang durchaus bereichert, belebt und beglaubigt worden.

Die heute weithin selbstverständliche Gleichberechtigung von Frauen in Kirche und Theologie, Verkündigung und Lehre verdankt sich nicht zuletzt auch dem mutigen Turmbau von Frauen wie Amalie Sieveking und Elise Averdieck.



Abb. 1: Amalie Sieveking (Lithographie von Otto Speckter, 1844)



Abb. 2: Elise Averdieck, um 1840

„Eine imposante, gewinnende Erscheinung“

Die Evangelistin Adeline Gräfin von Schimmelmänn (1854–1913)

Ruth Albrecht und Regina Wetjen

Um 1900 gehörte Gräfin Schimmelmänn zu den Persönlichkeiten, mit denen sich regionale und internationale Zeitungen befassten. Das Zitat des Titels ist dem „Hamburger Fremdenblatt“ vom 5. November 1895 entnommen, das auf einen ihrer Vorträge in der Hansestadt einging. In diesem Beitrag wird anhand ihrer Person die Bedeutung von Evangelisationen als neues Medium der christlichen Verkündigung im späten 19. Jahrhundert skizziert. Während Evangelisten allmählich eine gewisse Anerkennung erfuhren, stießen Frauen in diesem Berufsfeld auf viel größere Vorbehalte. Schimmelmänn gelang es für etwa zwei Jahrzehnte, sich als Evangelistin in Deutschland zu positionieren. Hamburg spielte dabei eine nicht unwesentliche Rolle.

Zur Biographie Schimmelmännns

Am 19. Juli 1854 kam in Schloss Ahrensburg Luise Adelaide Caroline als fünftes Kind des Grafenpaares Ernst (1820–1885) und Adelaide (1823–1890) von Schimmelmänn zur Welt.¹ Mit ihren zehn Geschwistern, von denen zwei früh verstarben, verbrachte sie ihre Kindheit im südlichen Holstein.

¹ Für Nachweise zur Biographie der Gräfin sei verwiesen auf: Ruth Albrecht/ Martin Rosenkranz u. a., Adeline Gräfin von Schimmelmänn. Adlig – fromm – exzentrisch. Neumünster 2011; Ruth Albrecht, Art. Schimmelmänn, Adeline Gräfin von, In: BBKL 32. 2011, Sp. 1222–1230.

Den Namen Adeline erhielt sie bereits als Kind und unter diesem wurde sie als Evangelistin, Predigerin, Missionarin und Schriftstellerin bekannt. Mitglieder ihrer Familie waren Ende des 18. Jahrhunderts in den dänischen Adelsstand aufgenommen worden und hatten seitdem großen politischen und kulturellen Einfluss in Dänemark und Norddeutschland gewonnen. Der Reichtum drückte sich unter anderem im Besitz zahlreicher Schlösser und Herrenhäuser aus. Allerdings beteiligte sich der Begründer der Adelsdynastie, Heinrich Carl Schimmelmann, auch am Sklavenhandel zwischen Afrika und Amerika. Adeline Schimmelmann wuchs in einer privilegierten Umgebung auf, in der Unterricht für Mädchen selbstverständlich war. Die gräflichen Kinder lernten mehrere Sprachen, so dass Adeline sich später in Dänemark, England, Amerika und Italien gut verständigen konnte. Da in der Umgebung des Gutes Ahrensburg Plattdeutsch gesprochen wurde, war ihr auch diese Sprache vertraut; später konnte sie diese Kenntnisse bei ihrer Arbeit mit Fischern und Seeleuten einsetzen. Ihre Eltern gehörten der lutherischen Kirche an, pflegten jedoch auch Kontakte zu den Hamburger Erweckten wie Johann Hinrich Wichern und Elise Averdick. Allerdings kann Schloss Ahrensburg nicht als Zentrum frommen Engagements gelten, hier wurde vielmehr ein standesgemäßer Lebensstil gepflegt, der gewisse religiöse Interessen beinhaltete.

Seit 1872 lebte Adeline Schimmelmann teilweise in Berlin, wo sie als Hofdame für Kaiserin Augusta (1811–1890) engagiert worden war. Die Zugehörigkeit zum kaiserlichen Hofstaat eröffnete ihr den Zugang zur kulturellen und politischen Elite der deutschen Hauptstadt. Hier kam sie vermutlich mit den Kreisen in Berührung, die nach dem Vorbild der englischen Heiligungsbewegung große Evangelisationen veranstalteten. Einen Vortrag des Bremer Pastors Otto Funcke (1836–1910) bezeichnete sie als Auslöser für ihre Bekehrung. Nachdem sie 1886 als Gast die Insel Rügen besucht hatte und auf die soziale Not der Ostseefischer aufmerksam wurde, gründete sie 1887 am Rande des Ortes Göhren ein Fischerheim. Hier konnten die Männer unter einfachen Bedingungen übernachten. Die Gräfin lebte während der Sommermonate in Göhren und hielt für die Fischer Bibelstunden. Allmählich weitete sie ihren Aktionsradius aus und trat mit evangelistischen Vorträgen an der gesamten pommerschen Ostseeküste auf. Zudem nahm sie in ihr Fischerheim Jungen auf, um ihnen christlichen Elementarunterricht zu erteilen und sie gleichzeitig zu einfachen Handarbeiten anzuleiten. Drei dieser Jungen, deren Herkunft jedoch unklar ist, be-

zeichnete sie als ihre Pflegesöhne. Einen von ihnen konnte sie adoptieren: Paul Schimmelmänn unterstützte seine Adoptivmutter bis zu deren Tod bei ihrer missionarischen und evangelistischen Arbeit.

Das soziale Engagement auf Rügen und an der pommerschen Küste trug Adeline Schimmelmänn öffentliche Anerkennung ein. Jedoch bereiteten ihr eigenwilliges Auftreten sowie die Tatsache, dass sie ihre Projekte aus ihrem Erbe finanzierte, den eigenen Geschwistern erhebliche Schwierigkeiten. In Zusammenarbeit mit dem bekanntesten dänischen Psychiater seiner Zeit, Knud Pontoppidan (1853–1916), ließen sie im Frühjahr 1894 die Gräfin als gefährlich und unzurechnungsfähig in eine geschlossene Abteilung des Kopenhagener Kommunehospitals einweisen. Adeline Schimmelmänn wurde nach einigen Wochen als gesund entlassen – das Stigma, verrückt zu sein, begleitete sie jedoch bis an ihr Lebensende. Diese Psychatrieeinweisung entfachte in Dänemark eine öffentliche Debatte über die psychiatrischen Einrichtungen des Landes und das Verfahren einer zwangsweisen Wegschließung. Dadurch erhielt die Gräfin weitere Aufmerksamkeit, die sie ihrerseits für die Ausweitung ihrer missionarischen Arbeit nutzte.

Nach diesem traumatischen Einschnitt nahm sie die soziale Arbeit in Pommern wieder auf, verlagerte ihren Schwerpunkt jedoch zunehmend auf evangelistische Vorträge und schriftstellerische Projekte. Ihr luxuriöses Segelschiff „Duen“ trug zu ihrer Bekanntheit bei, denn in der Kaiserzeit besaß nur eine kleine – meist männliche – Elite eine eigene Yacht. In der Regel suchte Schimmelmänn die deutschen, skandinavischen und englischen Häfen mit ihrem Schiff auf. 1898 brach sie nach Amerika auf, um dort zu evangelisieren. Während ihre Pflegesöhne die Tour mit der „Duen“ bewältigten, reiste die Gräfin mit einem der großen Dampfer. Ihre Spuren lassen sich anhand zahlreicher Artikel in den großen Tageszeitungen verfolgen. Insbesondere in Chicago, New York und Atlanta wurde ihre soziale und missionarische Tätigkeit breit gewürdigt. Nach ihrer Rückkehr aus den USA ließ sich Schimmelmänn zu Beginn des 20. Jahrhunderts gemeinsam mit ihrem Adoptivsohn Paul in Berlin nieder. Sie gründete die „Adeline Schimmelmänn's Internationale Mission“ sowie einen Verlag, der hauptsächlich ihre Schriften druckte. Seit 1903 erschien monatlich die Zeitschrift „Leuchtfener“. Gleichzeitig kam die Gräfin einer umfangreichen Vortragstätigkeit nach.

Ebenfalls kurz nach der Jahrhundertwende erwarben Paul Schimmelmänn und seine Adoptivmutter einen abgelegenen Forsthoft oberhalb von Bischofsheim in der Rhön. Nach einem Umbau zeigt das bis heute erhalte-

ne Gebäudeensemble charakteristische Merkmale der Architektur, die der Gräfin aus Norddeutschland und Dänemark vertraut war. Das Jagdschloss Holzberghof beziehungsweise Schloss Frederikstein bildete den privaten Wohnsitz, wo Paul Schimmelman eine eigene Familie gründete. Evangelistische Tätigkeiten wurden von hier aus anscheinend nicht unternommen. Streitigkeiten zwischen Mutter und Adoptivsohn führten dazu, dass Adeline Schimmelman Anfang 1913 die Rhön für immer verließ.

1909 musste sich Gräfin Schimmelman einer Operation unterziehen; bis zu ihrem Lebensende ließ sie sich mehrere Male im Henriettenstift in Hannover sowie im Krankenhaus „Bethesda“ in Hamburg behandeln. Die letzten Wochen ihres Lebens verbrachte sie in Hamburg in der Einrichtung „Zoar“. Magdalena Hansen, die nach den Angaben von Paul Fleisch Diakonisse in Altona gewesen war, leitete in Eppendorf eine kleine Pflagestation unter diesem Namen.² Zunächst bestanden enge Kontakte zur Gemeinschaft „Philadelphia“ und deren Prediger Johannes Röschmann. Hier begann jedoch 1893 der Aufbau einer neuen Schwesternschaft unter dem Namen „Elim“, so dass die zu „Zoar“ gehörenden Diakonissen selbständig blieben.³ 1893 arbeiteten in der Tarpenbekstraße 75 im Siechenhaus „Zoar“ die beiden Diakonissen Christine Roim und Marie Claussen.⁴ M. Hansen wohnte in der Eppendorfer Landstraße 19, auch diese Adresse firmiert als „Zoar“ beziehungsweise als „Stift Zoar“. Im Hamburger Adressbuch ist sie als Frl. Hansen seit 1893 nachweisbar, zunächst als Vorsteherin des Mäd-

² Paul Fleisch, *Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland*. Dritte veränderte Auflage, Bd. 1, Leipzig 1912, S. 269. In Altona begann die Diakonissenarbeit 1867 und blühte schnell auf. M. Hansen wird allerdings in den erhaltenen Unterlagen nicht erwähnt; Theodor Schäfer, *Die Diaconissensache und die Diaconissen-Anstalt zu Altona*. Ein Erinnerungsblatt an die Einweihungsfeier des 13. October 1875. Bredstedt 1875, S. 19–34; Johannes Hoffmann, *Die Ev.-Luth. Diakonissenanstalt für Schleswig-Holstein in Altona 1867–1927*. Düsseldorf 1927, S. 31–33; Thorsten Schweda (Hg.), *Kleine Geschichte der Ev.-Luth. Diakonissenanstalt Alten Eichen in Hamburg von 1867 ... dem Menschen zuliebe*. Zusammengestellt und redigiert von Harald Jenner und Rudolf Willborn. Hamburg 2007. Eventuell trat sie hier nicht formell als Diakonisse ein, sondern war nur vorübergehend Probeschwester.

³ Ulrich Betz, *Leuchtfeuer und Oase*. Aus 100 Jahren Geschichte der Freien evangelischen Gemeinde Hamburg und des Diakonissenmutterhauses „Elim“. Witten 1993, S. 30.

⁴ Ebd., S. 96. C. Roim wechselte in die neue Schwesternschaft „Elim“ über, wurde aber 1895 entlassen, ebd., S. 97. Zum Siechenhaus „Zoar“ vgl. ebd., S. 27.

chenheims „Zoar“, seit 1895 als Leiterin des Stiftes „Zoar“ in der Tarpnbekestraße 75. Die letzten Angaben liegen für 1915 vor.⁵

Die Anfänge „Zoar“ sind nicht in allen Einzelheiten zu rekonstruieren. Eventuell handelte es sich um eine 1869 von den Diakonissen „Bethesda“ begonnene Gemeindepflegestation, die jedoch aufgegeben werden musste, da nicht genügend Schwestern für die dringendsten Arbeiten zur Verfügung standen.⁶ Der 1903 erschienene „Führer durch das kirchliche Hamburg“ nennt das „Stift Zoar“ unter den Alten- und Siechenhäusern der Stadt. Sein Zweck ist die *Verpflegung von schwachen und siechen Damen und Frauen*.⁷ Schw. M. Hansen wird als Eigentümerin bezeichnet. Schimmelmänn gibt keine Hinweise darauf, wie der Kontakt zu Schwester Magdalena zustande kam. Eventuell geht die Verbindung in ihre Kindheit zurück, denn 1870 arbeiteten zwei Schwestern aus Altona vorübergehend in dem von ihrer Familie gegründeten kleinen Krankenhaus für die Gutsangehörigen.⁸ Die Existenz der kleinen Schwesterngemeinschaft „Zoar“ verweist darauf, dass die Diakonissenbewegung nicht nur aus den großen Anstalten bestand, sondern dass es auch – schwer zu erforschende – Kleinstzellen gab, die nur wenige Jahre unabhängig existierten. Gräfin Schimmelmänn und ihr Adoptivsohn Paul waren bereits im Mai 1904 während eines Aufenthaltes in der Hansestadt bei Schwester Magdalena in der Eppendorfer Landstraße untergekommen.⁹

⁵ Hamburger Adressbuch 1893, III, S. 185: das Mädchenheim liegt am Lockstedterweg; 1894, III, S. 189: von diesem Zeitpunkt bleibt die Adresse bis 1903 gleich; 1895, III, S. 192; 1896, III, S. 195; 1897, III, S. 200; 1898, III, S. 206; 1899, III, S. 211. Für 1904/05 liegen keine Daten vor, von 1906 an ist sie als Diakonisse mit der Adresse Eppendorferlandstr. 19 eingetragen, II, S. 237; 1910, II, S. 275; 1911, II, S. 281; 1912, II, S. 295; 1913, II, S. 304; 1915 II, S. 323. Die nicht genannten Jahrgänge sind nicht zugänglich bzw. nicht erhalten.

⁶ Inke Wegener, *Zwischen Mut und Demut. Die weibliche Diakonie am Beispiel Elise Averdiecks*. Göttingen 2004, S. 45f.

⁷ *Führer durch das kirchliche Hamburg*. Hg. von Friedrich Sauerlandt. Hamburg 1903, S. 87.

⁸ T. S. Schäfer (Anm. 2), S. 22. Das Krankenhaus trug den Namen „Siloah“.

⁹ Landesarchiv Berlin Apr.Br. Rep. 030, Nr. 13532, 1901–1913, Acten des Königlichen Polizeipräsidioms zu Berlin betreffend die Gräfin Adeline Schimmelmänn. Im Juni und Juli 1904 korrespondierten die Berliner und die Hamburger Polizeibehörde über den Aufenthalt der Gräfin und Paul Schimmelmänn, Aktenstücke 8–10. Nach diesen Angaben wohnten beide vom 9.–26. Mai 1904 in „Zoar“.

Die Gräfin verstarb in „Zoar“ am 18. November 1913, die standesamtliche Todesurkunde wurde von Magdalena Hansen als der zuständigen Person, die den Todesfall anzeigte, unterzeichnet. Sie wird in diesem Dokument als Krankenschwester gekennzeichnet. Als Wohnort der Verstorbenen ist Schloss Frederikstein bei Bischofsheim genannt.¹⁰ Die Beisetzung fand am 20. November in Ahrensburg auf dem Wulfsdorfer Friedhof statt, das Grab ist nicht erhalten. Die gräfliche Familie reagierte mit einer äußerst knappen Anzeige im „Deutschen Adelsblatt“ auf den Todesfall. Alle von Adeline Schimmelmänn gegründeten Projekte mussten kurz nach ihrem Tod eingestellt werden. Ihr Adoptivsohn spielte keine weitere Rolle mehr im christlichen Milieu; er ließ sich als Brauerei- und Schlossbesitzer mit seiner Familie in Falkenfels am Rande des Bayerischen Waldes nieder.

Aus Anlass des Todes der Gräfin würdigten etliche Zeitungen noch einmal ihr soziales Engagement. Im „Wandsbecker Boten“ war am 23. November 1913 Folgendes zu lesen:

*Gräfin Adeline Schimmelmänn, die sich namentlich als Förderin der Seemannsmission große Verdienste erworben hat, ist nach längerer Krankheit im Stift Zoar gestorben. Die Entschlafene war bis zum Jahre 1890 Hofdame der Kaiserin Augusta. Im Jahre 1886 begründete sie das Fischerheim auf Rügen und 1896 die Gräfin Adeline Schimmelmänn Internationale Mission G.m.b.H. in Berlin. Auch schriftstellerisch hat sie für die Bestrebungen der Seemannsmission überaus rege gewirkt.*¹¹

Das „Hamburger Fremdenblatt“ druckte nur eine ganz kurze Anzeige ab: *Am 18. Nov. entschlief in „Zoar“, Eppendorferlandstrasse 19, Adeline Gräfin Schimmelmänn.*¹²

Die wichtigsten Quellen für eine Rekonstruktion der Biographie Schimmelmännns stellen ihre eigenen Werke, die von dem mit ihr befreundeten Pastor Emil R. Wettstein (1864–1936) verfasste Biographie¹³ sowie zahlreiche zeitgenössische Beschreibungen in Zeitungen, Zeitschriften und kirchlichen Veröffentlichungen dar. Zu den frühen publizistischen Stimmen über

¹⁰ Staatsarchiv Hamburg, Standesamtliche Sterbeurkunde, 332-5, 9724, Nr. 2960, 18. November 1913, A. Schimmelmänn.

¹¹ Wandsbecker Bote. Kreisblatt für den Stadtkreis Wandsbeck, Nr. 275, 23.11.1913.

¹² Hamburger Fremdenblatt. Hamburger Abend=Zeitung, 85. Jg., 21. November 1913.

¹³ Emil R. Wettstein, Lebensbild der Gräfin Adeline Schimmelmänn weil. Hofdame I. M. der Kaiserin Augusta. Berlin 1914.

ihr Werk gehört ein Artikel in der liberalen Berliner „Zukunft“. Die deutsch-dänische Schriftstellerin Laura Marholm (1854–1928) betrachtete die engagierte Gräfin nicht ohne Kritik, kam jedoch insgesamt zu einer wohlwollenden Beurteilung:

*So wie sie dasteht, in den ungewohnten strengen Linien ihrer großen Weibspersonlichkeit, hält man die Gräfin bei atheistischen und deistischen Protestanten für eine Verschrobene. Selbst Die, auf welche die Ganzheit ihres Wesens unmittelbar wirkt, getrauen sich kaum, ihr zu glauben. ... Ein paar Jahrhunderte früher und katholische Nonne – dann wäre die Gräfin Schimmelmänn kanonisiert worden.*¹⁴

Schimmelmänn selber veröffentlichte 1896/98 autobiographische Aufzeichnungen unter dem Titel „Streiflichter aus meinem Leben“.¹⁵ Dieses auf Englisch und Deutsch publizierte Werk erreichte unter ihren Schriften den höchsten Verbreitungsgrad. Die Zeitschrift „Leuchtfeuer“ erschien wie die meisten ihrer Bücher in dem von ihr gegründeten Berliner Verlag und vermittelte vor allem Einblicke in die sozialmissionarische Arbeit für Seeleute und die evangelistischen Unternehmungen.¹⁶

Evangelisationen – eine Herausforderung für die Kirchen

Im Jahr 1900 reagierte das „Kirchliche Jahrbuch“, das seit 1875 – zunächst als „Theologisches Jahrbuch“ – repräsentative Übersichten zu den evangelischen Kirchen in den deutschen Staaten veröffentlichte, auf eine neue Entwicklung, indem es die Sparte „Innerkirchliche Evangelisation“ einführte.¹⁷ Autor dieser Rubrik war von 1900 bis 1930 Pastor Ernst Bunke (1866–1944),

¹⁴ Laura Marholm, Die Gräfin Schimmelmänn. In: Die Zukunft. Berlin 1894, S. 419–423, hier S. 423.

¹⁵ Die englische Ausgabe erschien 1896, die erste deutsche 1898, s. hierzu R. Albrecht/ M. Rosenkranz (Anm. 1), S. 188–190. Im Folgenden wird die kommentierte Neuausgabe verwendet: Adeline Gräfin Schimmelmänn, Streiflichter aus meinem Leben, 1898, hg. von Jörg Ohlemacher, Leipzig 2008.

¹⁶ Die Zeitschrift erschien von 1903–1915, vgl. hierzu R. Albrecht/ M. Rosenkranz (Anm. 1), S. 270–278.

¹⁷ Unter diesem Titel firmiert das Jahrbuch seit 1900, sein Vorläufer erschien ebenfalls in Gütersloh. 1898 und 1899 wurde das Thema Evangelisation bereits kontrovers diskutiert, während in den vorherigen Bänden Evangelisation als Überblick über die Lage der Evangelischen in der weltweiten Diaspora aufgefasst wurde.

der eine vermittelnde Position zwischen Landeskirche und Gemeinschaftsbewegung einnahm.¹⁸ Von 1912 bis 1925 leitete er das von Wichern begründete „Johannesstift“ in Berlin-Spandau. An der von Bunke und dem „Jahrbuch“ vertretenen Konzeption zeigt sich, dass die Landeskirchen zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Phänomen der aus dem angloamerikanischen Raum stammenden Missionsform nicht mehr ignorieren konnten. Der Verfasser bemühte sich in allen von ihm verantworteten Beiträgen darum, zwischen aus kirchlicher Sicht legitimer und unverantwortlicher freier Evangelisation zu unterscheiden. Das Schreckbild der kirchlich orientierten Protagonisten der Erneuerung waren freie beziehungsweise *wilde* Evangelisten oder auch Evangelistinnen, die ohne Anbindung an eine größere Gruppierung des christlichen Spektrums auftraten.¹⁹ Ein wichtiges Fanal zur stärkeren Verankerung von Evangelisationen im deutschen Kontext stellten die Gründung des Deutschen Evangelisationsvereins im Jahr 1883 sowie die erste Gnadauer Pfingstkonferenz von 1888 dar, aus der der Gnadauer Gemeinschaftsverband hervorging.²⁰ Zu den programmatischen Aspekten, welche die in Gnadau versammelten Männer – Frauen konnten nur als Zuhörerinnen teilnehmen – als Kennzeichen ihrer Initiative herausstellten, gehörte neben der Gemeinschaftspflege und der Einbeziehung von Laien das Thema Evangelisation.²¹ Auch die Gründung der ersten Evangelistenschule Deutschlands, des Johanneums 1886 zunächst in Bonn, unter-

¹⁸ Bereits ein Jahr zuvor hatte er eine Untersuchung zu diesem Thema publiziert: Ernst Bunke, *Kirchliche Evangelisation im Geiste der Inneren Mission*. Hamburg 1899. 1931 trat in der Redaktion des *Kirchlichen Jahrbuches* ein Wechsel ein, der sich in der Gestaltung des Bandes niederschlug. 1932 zeichnete Bunke noch einmal verantwortlich für die Rubrik „Evangelisation und Gemeinschaftspflege“, S. 435–451. Erst 1948 konnte das Jahrbuch wieder erscheinen, der Überblick über die Jahre 1933–1944 widmet sich der zentralen Thematik der Kirche im Nationalsozialismus. Das Thema Evangelisation hatte seine Bedeutung verloren.

¹⁹ E. Bunke, *Kirchliche Evangelisation* (Anm. 18), S. 21; P. Fleisch, *Gemeinschaftsbewegung* (Anm. 2), S. 230f; Paulus Scharpff, *Geschichte der Evangelisation. Dreihundert Jahre Evangelisation in Deutschland, Grossbritannien und USA*. Gießen/ Basel 1964, S. 260–270.

²⁰ Paul Fleisch, *Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland*. Ein Versuch, dieselbe nach ihren Ursprüngen darzustellen und zu würdigen. Leipzig ²1906, S. 32–38; Jörg Ohlemacher, *Das Reich Gottes in Deutschland bauen*. Ein Beitrag zur Vorgeschichte und Theologie der deutschen Gemeinschaftsbewegung. Göttingen 1986.

²¹ J. Ohlemacher, *Reich Gottes* (Anm. 20), S. 61–81.

streicht, dass diese Thematik große Kreise der engagierten Frommen bewegte.²²

Evangelisationen wurden typischerweise in nicht-kirchlichen Gebäuden wie Gaststätten, Tanzsälen, Theatern oder auch in Zelten angeboten. In der Regel hielten sich die auswärtigen Redner etwa eine Woche lang zu einer Evangelisation an einem Ort auf.²³ Die Einladungen zu den Veranstaltungen erfolgten über alle erreichbaren Kommunikationsmittel wie Werbeanzeigen in Zeitungen, Handzettel und mündliche Werbung. Berühmte Evangelisten zeichneten sich durch eine möglichst einfache, bildhafte Sprache aus. Die Zuhörer sollten in der Lage sein, ohne Vorkenntnisse den Ausführungen zur Bedeutung der christlichen Botschaft zu folgen. Meist gehörte zu solchen Vorträgen die Aufforderung, die dargelegte Heilsbotschaft anzunehmen und sich möglichst sofort zu bekehren.²⁴ Evangelisten, die selber einen kirchlichen Hintergrund hatten oder sich der Gemeinschaftsbewegung zuordneten, trafen die Vorbereitungen in Absprache mit den örtlichen Geistlichen und Gemeinden. Aber das war nicht immer der Fall – aus unterschiedlichen Gründen. Während die meisten der um die Jahrhundertwende in Deutschland auftretenden Evangelisten über eine theologische Ausbildung verfügten und oft jahrelang als Pastoren gearbeitet hatten, bevor sie sich als Evangelisten profilierten, waren die berühmtesten englischen und amerikanischen Evangelisten Laien. Insbesondere Dwight Lyman Moody (1837–1899) und Robert Pearsall Smith (1827–1898)²⁵ beeinflussten die deutsche Szenerie. In Amerika und England bekannte Frauen wie Phoebe Palmer (1807–1874),²⁶ Jessie Penn-Lewis (1861–1927) oder Hannah Withall Smith (1827–1911)²⁷ waren für Deutschland nur von geringer Bedeutung. Die in der Gemeinschaftsbewegung beziehungsweise an ihren Rändern tätigen Frauen wie Anna Thekla von Weling (1837–1900),

²² P. Fleisch, *Gemeinschaftsbewegung* (Anm. 20), S. 31f. Zur Geschichte der Evangelisationen und zu ihrer Beurteilung aus lutherischer Perspektive ebd., S. 274–292.

²³ Elias Schrenk blieb in der Regel 14 Tage, E. Bunke, *Kirchliche Evangelisation* (Anm. 18), S. 19.

²⁴ Zur Problematik des Verständnisses von Bekehrung aus kirchlicher Sicht s. ebd., S. 26–28; P. Fleisch, *Gemeinschaftsbewegung* (Anm. 20), S. 282f.

²⁵ P. Fleisch, *Gemeinschaftsbewegung* (Anm. 2), S. 17–24.

²⁶ Stephan Holthaus, *Heil – Heilung – Heiligung. Die Geschichte der deutschen Heiligungs- und Evangelisationsbewegung (1874–1909)*. Gießen 2005, S. 468–470.

²⁷ Ebd., S. 43–47.

Toni von Blücher (1836–1906),²⁸ Dora Rappard (1842–1923),²⁹ Dorothea Trudel (1813–1862),³⁰ Hedwig von Redern (1866–1935)³¹ oder Eva von Tiele-Winckler (1866–1930)³² hielten gelegentlich Vorträge und Bibelstunden, sie reisten jedoch nicht wie die Männer durch Deutschland, um öffentliche Evangelisationen anzubieten.

Der Hamburger Verein für Innere Mission, 1848 auf Anregung Wicherns hin entstanden, bemühte sich um eine Annäherung an die neue Veranstaltungsform.³³ Das 1898 gebildete Komitee für kirchliche Evangelisation, das 1904 als Verein für kirchliche Evangelisation seine Arbeit fortsetzte, wurde von Vertretern der Stadtmission mitgegründet.³⁴ Ferner beteiligten sich hier Geistliche der Hamburger Kapellengemeinden.³⁵ Teilweise in Zusammenarbeit mit den Hauptpastoren wurden zu Beginn des 20. Jahrhunderts Evangelisationen angeboten, die deutlich kirchlichen Charakter trugen. Neben Tanz-, Konzert- und Gasthäusern wie Sagebiel's Etablissement an der Drehbahn und Tütge's Etablissement am Valentinskamp kamen die Aula des Johanneums sowie das Christliche Vereinshaus am Alten Pferde-

²⁸ Ebd., S. 484–486; P. Fleisch, *Gemeinschaftsbewegung* (Anm. 20), S. 105.

²⁹ Gemeinsam mit ihrem Ehemann Carl Heinrich Rappard prägte und leitete sie das Missionszentrum in St. Chrischona oberhalb von Basel, S. Holthaus, *Heil* (Anm. 25), S. 476–481.

³⁰ Konrad Zeller, *Dorothea Trudel von Männedorf. Lahr-Dinglingen 1971*; Elisabeth Joris, *Ein Prozess als Angelpunkt. Zur Biografisierung der pietistischen Heilerin Dorothea Trudel*. In: Ulrike Gleixner/ Erika Hebeisen (Hg.), *Gendering Tradition. Erinnerungskultur und Geschlecht im Pietismus*. Korb 2007, S. 233–252.

³¹ Adelheid von Hauff, *Hedwig von Redern (1866–1935). Seelsorge im Rahmen der Gemeinschaftsbewegung*. In: Peter Zimmerling (Hg.), *Evangelische Seelsorgerinnen. Biografische Skizzen, Texte und Programme*. Göttingen 2005, S. 212–232.

³² Eva von Tiele-Winckler, *Denksteine des lebendigen Gottes. Aufzeichnungen selbsterlebter Führungen und Begebenheiten*. Dresden 1927; Walter Thieme, *Mutter Eva. Die Lobsängerin der Gnaden Gottes. Leben und Werk von Schwester Eva von Tiele-Winckler*. Lahr-Dinglingen 1974; Malgorzata Grzywacz, *Familia Dei. Studien zum Erscheinungsbild der deutschen evangelischen Geistlichkeit in ihren Selbstzeugnissen und der Literatur von der Reformation bis zur Gegenwart*. Poznan 2002, S. 167–185.

³³ Vgl. hierzu Friedemann Green, *Kirche in der werdenden Großstadt. Landeskirche und Stadtmission in Hamburg zwischen 1848 und 1914* (AKHG 19). Herzberg 1994. S. 201–207.

³⁴ Vgl. hierzu auch *Führer Hamburg* (Anm. 7), S. 77f.

³⁵ Zu diesen s. Friedrich Hadenfeldt, *Die rechtliche Stellung der sogenannten Kapellengemeinden zu Hamburg*. Diss. Hamburg 1924.

markt (heute: Gerhard-Hauptmann-Platz) für solche Veranstaltungen in Frage.³⁶ Dieses Vereinshaus, in einer ehemaligen Reitbahn gelegen, entstand vor allem durch die Initiative Jasper von Oertzens (1833–1893).³⁷ Der Saal wurde seit 1893 benutzt und bot unter anderem Obdachlosen Aufenthalts- und Verpflegungsmöglichkeiten.³⁸ Im Hamburger Adressbuch ist der Christliche Verein Junger Männer (CVJM)³⁹ seit 1895 für die Gebäude Pferdemarkt 29/31 und 37–41 als Benutzer eingetragen. Im ersten Gebäudekomplex befand sich ebenfalls ein christliches Hospiz.⁴⁰ In den Sälen fanden auch Veranstaltungen statt, die nicht auf Erweckung und Bekehrung abzielten, zum Beispiel feierte Anfang November 1895 der Verein für Innere Mission hier sein Jahresfest.⁴¹ Die Finanzierung dieser Arbeit ermöglichte im Wesentlichen die Ehefrau von Johann Rudolph Schröder (1821–1887), Clara geb. Freiin von Schröder (1829–1910), in zeitgenössischen Quellen als Frau Rud. Schröder bezeichnet.⁴² Sie leitete auch das Damenkomitee des

³⁶ F. Green, Kirche (Anm. 33), S. 205f.

³⁷ U. Betz, Leuchtfeuer (Anm. 3), S. 12–16. Oertzen kam als Mitarbeiter Wicherns nach Hamburg, von 1875–1884 bekleidete er neben anderen Ämtern das des Vorstehers der Hamburger Stadtmission.

³⁸ Ebd., S. 20; Green, Kirche (Anm. 33) S. 205, Anm. 20.

³⁹ In Hamburg fand 1880 die erste Versammlung für CVJMler im Norden statt, Jasper von Oertzen spielte hierbei eine wesentliche Rolle, s. Walter Stursberg, Glauben. Wagen. Handeln. Eine Geschichte der CVJM-Bewegung in Deutschland. Wuppertal 1977, S. 80f.

⁴⁰ Hamburger Adressbuch für 1895, IV, S. 882. Ob die aufgeführten Einzelpersonen mit dem CVJM und dem Hospiz zu tun hatten, ist dem Adressbuch nicht zu entnehmen. Unter diesen Adressen sind mehrere Personen männlichen und weiblichen Geschlechts gemeldet, es gibt jedoch keine Berufsbezeichnungen. 1893, IV, S. 856, ist für Nr. 39 noch die Reitbahn erwähnt, 1894, IV, S. 870, gibt es keinen Eintrag für den CVJM. Bis 1906 bleiben die Einträge in etwa gleich, einige Jahrgänge sind allerdings nicht durch Quellen belegt: 1906, IV, S. 417. Als Institution erscheint der CVJM erst 1911 im Hamburger Adressbuch, und zwar jetzt angesiedelt an der Esplanade, 1911, II, S. 122. Das Hospiz befindet sich zu diesem Zeitpunkt an der Osterbeckstraße.

⁴¹ Hamburger Fremdenblatt, Nr. 259, 6.11.1896, Zweite Beilage. Vgl. Nr. 231, 1.10.1896, Erste Beilage: Die Einweihung der erweiterten Anschar-Kapelle wird mit einem Familienabend in diesem Saal abgeschlossen.

⁴² Ihre Eltern waren die Mäzene Johann Heinrich Freiherr von Schröder (1784–1883) und Henriette, geb. von Schwarz (1798–1889). Deren Nachkommen setzten teilweise die außerordentliche christlich motivierte Wohltätigkeit fort. Die verschiedenen Zweige des Familienimperiums wurden größtenteils von den neun Kindern und deren Ehegatten fortgeführt, Hildegard von Marchtaler/ Eduard

CVJM.⁴³ Die weitverzweigte Familie des Kaufmanns und Bankiers Johann Heinrich Schröder gehörte zu den reichen Mäzenen, die christliche Gruppen unterstützten.

Während der Deutsch-Amerikaner Friedrich von Schlümbach (1842–1901) 1882/83 in Berlin, unterstützt von Kirchenvertretern wie dem Hofprediger Adolf Stoecker (1835–1909), mehrere Monate lang ein ausgedehntes Wirkungsfeld für seine Evangelisationen fand und auch in Bremen Vorträge halten konnte, lehnten die Hamburger Geistlichen eine Einladung an ihn ab.⁴⁴ In der Hansestadt gehörte vermutlich der deutschlandweit bekannte Evangelist Elias Schrenk (1831–1913) zu den ersten, die diese neue Methode einsetzten. Seit 1886 kam er jedes Jahr für drei Wochen nach Hamburg und erhielt dabei die größte Unterstützung durch den in der Anshargemeinde wirkenden Pastor Carl Ninck (1834–1887).⁴⁵ 1893 führte Johannes Röschmann (1862–1901) diese Tradition fort, indem er zwar nicht selber als Redner auftrat, jedoch für die Koordination einer dreiwöchigen Evangelisation sorgte. Von Mitte Januar bis Anfang Februar 1893 evangelisierten Kurt von Knobelsdorff, Pastor Jungclaußen und Pastor Theodor Christlieb im Saal am Pferdemarkt.⁴⁶ 1896 hielt der freie Evangelist Johan-

Rudolph Eggers (bearb.), *Genealogie der Familie Schröder*. Hamburg 1955, S. 22. Vgl. auch Richard Roberts, *Schroders. Merchants & Bankers*. Basingstoke u. a. 1992. Clara Schröder bekehrte sich nach Aussagen ihrer Tochter Hilda von Diest (1869–1946) bei einer Evangelisation, die Elias Schrenk hielt; s. Kurt Emil Koch, *Heinrich Coerper und sein Werk*. Bad Liebenzell 1964, S. 290, 300f, 308f, 330f.

⁴³ Aus der Arbeit des Christlichen Vereins Junger Männer zu Hamburg, Pferdemarkt No. 29–31. Hamburg 1904, S. 26, 36. 1903 schenkte sie dem Verein ein Grundstück mit Gebäuden an der Esplanade, so dass der CVJM seit 1905 dort seine Zentrale hatte, S. 5.

⁴⁴ P. Fleisch, *Gemeinschaftsbewegung* (Anm. 20), S. 25f; Karl Heinz Voigt, *Theodor Christlieb (1833–1889). Die Methodisten, die Gemeinschaftsbewegung und die Evangelische Allianz*. Göttingen 2008, S. 85–110; Thomas Hahn-Bruckart, *Friedrich von Schlümbach. Erweckungsprediger zwischen Deutschland und Amerika*. Göttingen 2011, S. 318–320, 341.

⁴⁵ Schrenk verfasste eine Autobiographie: *Pilgerleben und Pilgerarbeit*. Göttingen ²1905; Johannes Weber, *Elias Schrenk. Der Bahnbrecher der Evangelisation in Deutschland*. Gießen 1951. Ninck war 1873 nach Hamburg berufen worden: vgl. Johannes Ninck, *Frei von Jedermann und aller Knecht. Lebenswerk und Persönlichkeit des Menschenfreundes Carl Ninck*. Leipzig/Hamburg 1932, S. 70–74, 188–193; vgl. U. Betz, *Leuchtfueher* (Anm. 3), S. 20.

⁴⁶ U. Betz, *Leuchtfueher* (Anm. 3), S. 20. Knobelsdorff war Oberstleutnant und leitete in Barmen die Blaukreuzarbeit, die sich dem Kampf gegen Alkoholismus widmete. Jungclaußen kam aus Dhünn im Rheinland, er ist nicht identisch mit dem Pastor der Hamburger Seemannsmission Julius Jungclaußen (1854–1921), Friedrich Hammer und Herwarth von Schade, *Die Hambur-*

nes Rubanowitsch (1866–1941) zwei Wochen lang Evangelisationen. *Die Abendversammlungen wurden zunächst in einem gemieteten Saal am Valentinskamp gehalten. Die Nachmittagsstunden am Holstenwall Nr. 2 waren überfüllt, so dass die Zuhörer bis draußen vor der Tür stehen mussten.*⁴⁷ Im Februar 1898 und 1899 kam der Evangelist abermals, um von 1902 an als Prediger in Hamburg zu bleiben. Ähnlich wie in Berlin und anderen Städten bildeten sich im Anschluss an die Evangelisationen Gemeinschaften, die zwar ihre Mitgliedschaft in den Landeskirchen nicht aufkündigten, sich jedoch wie Gemeinden mit Vereinshäusern und Sälen sowie eigenen Predigern organisierten.⁴⁸ Die langlebigste Hamburger Gemeinschaft, zunächst unter dem Namen „Philadelphia“, hatte ihr Zentrum am Holstenwall und wurde seit 1893 von Röschmann geleitet. Sein Nachfolger wurde Rubanowitsch.⁴⁹ Aus dieser Wurzel entwickelte sich eine heute noch bestehende Freie Evangelische Gemeinde.⁵⁰ Hier schlugen sich im Mai 1905 die Auswirkungen der Erweckung in Wales nieder, indem intensive gefühlsbetonte Gebetsversammlungen abgehalten wurden.⁵¹ Dazu gehörten öffentliche Sündenbekenntnisse mit anschließenden Bekehrungen. Von Juni bis September 1905 fanden an verschiedenen Orten der Stadt große Versammlungen statt, an

ger Pastorinnen und Pastoren seit der Reformation. Hamburg 1995, Teil I, S. 86. Christlieb war der Sohn des gleichnamigen Theologieprofessors Christlieb, der die Evangelistenschule „Johanneum“ begründet hatte, s. K. H. Voigt, Christlieb (Anm. 44), S. 7–55.

⁴⁷ August Jung, Israel Johannes Rubanowitsch. Judenchrist. Evangelist. KZ-Opfer. Witten 2005, S. 32.

⁴⁸ Zu der 1883 gegründeten Gemeinschaft St. Michael und weiteren Gruppen in Berlin s. P. Fleisch, Gemeinschaftsbewegung (Anm. 20), S. 103–108.

⁴⁹ P. Fleisch, Gemeinschaftsbewegung (Anm. 20), S. 93. Bis 1918 leitete er die Gemeinde am Holstenwall. Die Trennung erfolgte nach erheblichen Konflikten, die u. a. auf theologischen Differenzen beruhten, U. Betz, Leuchtfuehr (Anm. 3), S. 34–53. Zunächst wurde er als ausgesprochen erfolgreicher Evangelist und Prediger geschätzt. Etliche seiner theologischen Abhandlungen erschienen im Verlag von Gustav Ihloff in Neumünster, so z. B.: Irret nicht, liebe Brüder! (Jak. 1,16). Der Adventismus, Neumünster ²1906. Die von ihm redigierte Zeitschrift trug den Titel: Was sagt die Schrift?

⁵⁰ Das Gemeindehaus am Holstenwall wurde 1897 eingerichtet, der frühere Standort hatte sich in der Tarpenbekstraße 77 direkt neben „Zoar“ befunden, U. Betz, Leuchtfuehr (Anm. 3), S. 21–33. Seit 1887 war Röschmann zunächst Pastor in Itzehoe. Zum Stand der Aktivitäten im Jahr 1905 s. P. Fleisch, Gemeinschaftsbewegung (Anm. 2), S. 94. Vgl. auch www.feg-holstenwall.de (6. März 2011).

⁵¹ Zu Wales s. S. Holthaus, Heil (Anm. 26), S. 563–567.

denen Hunderte teilnahmen. Neben der Gemeinschaft am Holstenwall beteiligte sich auch die Jerusalemkirche an diesen Veranstaltungen. Das von irischen Presbyterianern gegründete Zentrum für Judenmission hielt sich insgesamt gegenüber der Heiligungsbewegung eher zurück.⁵² Die Christliche Gemeinschaft, die seit 1900 unter der Leitung des Predigers Emil Meyer (1869–1949) stand und unter dem Namen Strandmission bekannt wurde, spielte eine entscheidende Rolle für den Beginn der Pfingstbewegung in Deutschland. Sie löste sich in den 1920er Jahren wieder auf.⁵³

Die Hamburger Presse nahm große Veranstaltungen wie Evangelisationen zur Kenntnis. Die Darstellungen zeichnen sich insgesamt durch eine wohlwollende Haltung aus; nur gelegentlich wird eine gewisse Skepsis gegenüber allzu merkwürdigen Evangelisten deutlich. Am 7. Oktober 1897 vermeldete das „Hamburger Fremdenblatt“, dass gegen Ende des Monats Pastor Paul aus Ravenstein in Pommern zwei Wochen lang bei Evangelisations-Veranstaltungen sprechen werde. Als Orte für die abendlichen Vorträge werden der Saal der Concordia auf St. Pauli und der Christliche Vereinsaal am Pferdemarkt genannt.⁵⁴ Die Ortswahl – St. Pauli und die Altstadt – entsprechen dem typischen Konzept solcher Veranstaltungen, nämlich die von den kirchlichen Versorgungsstrukturen nicht mehr erfassten sozial Schwachen in ihren Wohnquartieren aufzusuchen, um die Barrieren zur Teilnahme an einem christlichen Vortrag möglichst niedrig zu halten. Eine Woche später kam die Zeitung noch einmal auf die angekündigte Evangelisation zurück, dieses Mal jedoch deutlich reservierter.⁵⁵ *Herr J. Paul* werde Vorträge halten *über eine neue Lebensrichtung, welche angeblich den Menschen zu einem neuen Geistesleben und einem dauernd glücklichen Dasein verhelfen soll*. Die Leser erhielten keine weiteren Informationen darüber, wie die Vorträge abliefen, die Zeitung ging nicht mehr auf Pastor Paul ein. Während es zunächst so scheint, dass eine Evangelisation als Phänomen des öffentlichen Lebens wahrgenommen wird, das keiner besonderen

⁵² Harald Jenner, 150 Jahre Jerusalem-Arbeit in Hamburg. Jerusalem-Gemeinde. Diakoniewerk Jerusalem. Hamburg 2003; vgl. auch seinen Beitrag in diesem Band.

⁵³ P. Fleisch, Gemeinschaftsbewegung (Anm. 2), S. 406f.; vgl. auch Führer Hamburg (Anm. 7), S. 78f.

⁵⁴ Hamburger Fremdenblatt, Nr. 235, 7. Oktober 1897, Erste Beilage. Über einen Aufenthalt im Jahr vorher bringt diese Zeitung keine Notiz, vgl. hierzu P. Fleisch, Gemeinschaftsbewegung (Anm. 20), S. 95.

⁵⁵ Hamburger Fremdenblatt, Nr. 241, 14. Oktober 1897, Zweite Beilage.

Kommentierung bedarf, ergibt sich aus der dann folgenden Präzisierung des „Fremdenblattes“, dass über den Redner Informationen eingeholt worden waren, die diesen nicht mehr als seriösen Pastor einstufen, sondern als Privatperson mit einer obskuren Botschaft. Jonathan Paul (1853–1931) kann als typischer Vertreter der Erneuerungsbewegungen seiner Zeit gelten; zunächst war er als landeskirchlicher Pastor in Pommern tätig, bevor er sich 1899 als Evangelist in Berlin niederließ. Sein theologischer Weg führte ihn immer stärker zur Betonung einer auf Erden möglichen Heiligung, verbunden mit einer Geistestaufe. Paul ist der wichtigste Theologe der deutschen Pfingstbewegung des frühen 20. Jahrhunderts.⁵⁶ Der „Gemeinschaftsfreund“, das Blatt der zur Gemeinschaftsbewegung gehörenden Gruppen in Schleswig-Holstein, berichtete 1897 rückblickend unter der Rubrik „Nachrichten aus dem Reiche Gottes“ über Pauls Vorträge in Hamburg. Hier klingt ein ganz anderer Tenor an als in der Hamburger Zeitung. Die Veranstaltungen waren demnach *verhältnismäßig gut besucht. Auch sind in dieser Gnadenzeit für Hamburg Seelen zum Frieden gekommen. Es sei des Geistes Wehen zu spüren gewesen. P. Paul hat die Gabe, die ernstesten Wahrheiten durch klare Beispiele aus dem täglichen Leben den Zuhörern verständlich zu machen. Durch alle seine Reden klang der eine Ton deutlich hindurch: Ich nichts, Er alles in allem!*⁵⁷ Die unterschiedliche sprachliche Diktion von „Fremdenblatt“ und „Gemeinschaftsfreund“ markiert die Differenzen in der Wahrnehmung des Phänomens Evangelisation. Während die Perspektive der Hamburger Zeitung von der Berichterstattung über das Alltagsleben der Hafemetropole bestimmt ist und die frommen Vorträge dementsprechend von außen betrachtet, misst das christliche Blatt Pauls Aussagen an ganz anderen Maßstäben, die sich an den internen Kriterien der Gemeinschaftsbewegung orientieren.

⁵⁶ S. Holthaus, Heil (Anm. 26), S. 554–563. Sein Referat auf der der 9. Gnadauer Konferenz vom Mai 1904 über die Möglichkeit der Sündlosigkeit rief heftige Kontroversen hervor, P. Fleisch, Gemeinschaftsbewegung (Anm. 20), S. 58–63. Von Anfang an begrüßte er das Phänomen des Zungenredens, das den Ausgangspunkt der Pfingstbewegung kennzeichnet. Bunke kritisiert ihn heftig für seine überschwängliche Zustimmung zu der 1907 in Deutschland hervortretenden neuen Frömmigkeitsrichtung. E. Bunke, Innerkirchliche Evangelisation. In: Kirchliches Jahrbuch Jg. 35, Gütersloh 1908, S. 271–311, hier S. 281.

⁵⁷ Gemeinschaftsfreund November 1897, S. 180.

Seit 1897 fanden in der Hansestadt Osterkonferenzen statt, die von den verschiedenen Gruppen im Umfeld der Gemeinschaftsbewegung getragen wurden und ebenfalls einen evangelistischen Charakter hatten.⁵⁸ Die seit dem Jahr 1901 in Wandsbek organisierten jährlichen Konferenzen hatten auch eine Ausstrahlung auf die Hamburger Frommen, denn im Missionshaus des anglikanischen Pastors und Judenmissionars Dirk Hermanis Dolman (1860–1949) traten zum großen Teil die Redner auf, die sich deutschlandweit als Evangelisten einen Namen gemacht hatten.⁵⁹ Theodor Jellinghaus bot in Hamburg im Winter 1894/95 und 1896 Bibelkurse an; wie viele Menschen sich daran beteiligten, ist nicht bekannt.⁶⁰

Die Hamburger Vorträge Schimmelmans

Die in Deutschland bekannten Evangelisten waren ausnahmslos männlichen Geschlechts. Gräfin Schimmelman gilt in der Literatur des frühen 20. Jahrhunderts als einzige Frau, die dieser Berufsgruppe zugehört werden kann. In seiner Untersuchung zur „Geschichte der Evangelisation“ stellt Paulus Scharpff elf dieser Männer eingehend vor; Evangelistinnen gab es in seiner Sicht nur in Gestalt von Diakonissen, die sich ausdrücklich der Gemeinschaftsbewegung zuordneten. Weitere Frauen, insbesondere Adlige, *halfen in der großen Evangelisationsbewegung eifrig mit*; in dieser Kategorie nennt er unter anderem Hedwig von Redern, Gräfin Waldersee, Toni von Blücher und Ada von Krusenstjerna.⁶¹ Während einige zeitgenössische

⁵⁸ P. Fleisch, *Gemeinschaftsbewegung* (Anm. 20), S. 95: 21.–23. April 1897; 17.–19. April 1905, unter der Leitung von Andreas Graf von Bernstorff. Bei der letzten dieser Konferenzen, die 1900 stattfand, hielt u. a. Dr. Baedeker eine Morgenandacht, s. Was sagt die Schrift? Organ der Christlichen Gemeinschaft „Philadelphia“, Hamburg=Holstenwall, Nr. 46, 18. November 1906, S. 550.

⁵⁹ P. Fleisch, *Gemeinschaftsbewegung* (Anm. 20), S. 219. Dolmans Mission ist bisher nicht systematisch untersucht worden, es gibt nur verstreute Quellen und Hinweise, s. S. Holthaus, *Heil* (Anm. 26), S. 229; Dirk Hermanis Dolman, *Vergiß nicht, was Er dir Gutes getan hat!* In: Emil Thimm (Hg.), *Wunder der Gnade Gottes in unserem Leben*. 3. Folge. Hamburg 1952, S. 31–35.

⁶⁰ P. Fleisch, *Gemeinschaftsbewegung* (Anm. 20), S. 143.

⁶¹ P. Scharpff, *Geschichte der Evangelisation* (Anm. 19), S. 284, 286–289.

Beobachter Schimmelmännens evangelistische Tätigkeit mehr oder weniger sachlich umschrieben, sahen andere in ihr die Personifikation von Hybris und Häresie. Paul Fleisch nennt sie die *bedeutendste und wohl auch erste Evangelistin in Deutschland*.⁶²

Einige Aufenthalte Schimmelmännens in der Hansestadt lassen sich durch Quellen belegen. Ihre Anwesenheit galt immerhin als so wichtig, dass die Tagespresse darauf einging. Teilweise existieren Nachschriften ihrer hier gehaltenen Vorträge. Wer ihre Kontaktpersonen waren und wo sie als Evangelistin auftrat, ist lediglich punktuell rekonstruierbar. Im Herbst 1895 fand vermutlich die erste ihrer Evangelisationen in der Hafenmetropole statt, zu der sie mit ihrem eigenen Schiff nebst der Besatzung anreiste. Zu diesem Zeitpunkt war die 40-jährige Gräfin bereits eine bekannte Persönlichkeit, die durch ihre Sozialarbeit auf Rügen und durch den Psychiatrieskandal in Dänemark öffentliche Aufmerksamkeit erregt hatte. Sie selber schreibt über diesen Besuch: *Kürzlich hielt ich eine Mission (Versammlung) in Hamburg, wo die Seeleute aller Nationen ein tiefes Interesse an meinem Werk nahmen*.⁶³ Von einer Veranstaltung für sozialdemokratische Arbeiter berichtet sie ausführlicher:

Wenn ich ‚das Blut Jesu‘ erwähnte, stießen sie einen lauten Schrei der Wut aus, und einige fünfzig von ihnen stürzten aus dem Saale, um jedoch, wie mein Kapitän mir erzählte, durch eine andere Thür wieder hereinzukommen. Meine Versammlungen in den größten Tanzsälen und Musikhallen Hamburgs waren mit eifrigen und aufmerksamen Zuhörern überfüllt.

Den Geistlichen Hamburgs warf die Gräfin vor, dem Rationalismus verfallen zu sein.⁶⁴ Gegen Ende des 19. Jahrhunderts traf dies auf etliche der führenden Theologen durchaus zu, jedoch keineswegs auf alle Pastoren. Da keine Zeitungsberichte über diese Vorträge nachzuweisen sind, muss offen bleiben, in welchen Räumen und Sälen Schimmelmänn ihre Vorträge hielt. 1895 galt das von den Gebrüdern Ludwig geführte Concerthaus als wichti-

⁶² P. Fleisch, *Gemeinschaftsbewegung* (Anm. 2), S. 231; ihre Arbeit für die Seeleute hebt er dabei hervor. Zu Evangelistinnen in Wales s. ebd., S. 443f.

⁶³ A. Schimmelmänn, *Streiflichter* (Anm. 15), S. 118.

⁶⁴ Eine ähnlich negative Einschätzung findet sich bei Carl Ninck, s. J. Ninck, *Frei von Jedermann* (Anm. 45), S. 75f.

ger Veranstaltungsort, der Conventgarten in der Neustadt verfügte ebenfalls über einen Konzertsaal.⁶⁵

Schimmelmanns Biograph geht ebenfalls auf ihren ersten Besuch in Hamburg als Evangelistin ein. Mit ihrem Segelschiff „Duen“, das sie im Spätsommer 1895 übernommen hatte, begab sie sich zunächst von Kopenhagen nach Rostock.⁶⁶ Nachdem sie dort Vorträge gehalten hatte, ging die Reise durch den Nord-Ostsee-Kanal – damals noch Kaiser-Wilhelm-Kanal – nach Hamburg, wo sie Kontakte zu Vertretern der Seemannsmissionen knüpfte. Bereits 1888 hatte das „Theologische Jahrbuch“ ihre Arbeit im Rahmen des Überblicks über diesen Zweig der Inneren Mission erwähnt; von daher dürfte sie hier mit einer relativ großen Bekanntheit und Akzeptanz gerechnet haben.⁶⁷ Sie schreibt rückblickend:

*In einer halben Stunde war ich im Seemannshause an der Arbeit und dann im Hause von Kaloh, eines christlichen Heuerba[a]s und Seemannsmissionars von Gottes Gnaden. Ich hatte schon Früchte seiner Arbeit auf der See hier und da getroffen und gewünscht, ihn zu sprechen. Der schwedische und dänische Seemannspastor erwarteten mich freundlich und freudig und ich übernahm Ansprachen in der kleinen schwedischen Seemannskirche. Die deutsche Seemannsmission stellte mir auch ein Lesezimmer zur Verfügung, das bald gefüllt war, jedoch nur wenig von mir benutzt werden konnte, da es bald zu klein war.*⁶⁸

Schimmelman blieb sechs Wochen in der Hansestadt. Die deutsche Seemannsmission hatte 1895 ihren Sitz in Hafennähe in der Seewartenstraße. Unter den „Kirchen=Anzeigen“ des „Hamburger Fremdenblattes“ taucht regelmäßig die deutsche Seemannsmission mit auf. Am Sonntag, den 1. September 1895, hielt zum Beispiel Kandidat Körner den Gottesdienst, am darauffolgenden Sonntag beteiligte sich zudem Pastor Mahling, Mitte September amtierten wieder beide.⁶⁹ Friedrich Mahling (1865–1933)

⁶⁵ Hamburger Fremdenblatt Nr. 204, 1. September 1895, Erste Beilage; ebd., Zweite Beilage; Nr. 234, 8. Oktober 1895, Zweite Beilage; Gabriele Freiwald-Korth und Eckhard Freiwald, Hamburgs Neustadt im Wandel. Hamburg 2010, S. 41.

⁶⁶ E. R. Wettstein, Lebensbild (Anm. 13), S. 88f.

⁶⁷ Theologisches Jahrbuch, Gütersloh 1888, S. 208.

⁶⁸ E. R. Wettstein, Lebensbild (Anm. 13), S. 95f.

⁶⁹ Hamburger Fremdenblatt Nr. 204, 1.9.1895, Sechste Beilage; Nr. 238, 10.10.1897, Fünfte Beilage: die Gottesdienste im Seemannshaus halten P. Jungclaussen und Cand. Voß. Die wöchentliche Bibelstunde findet in der Hopfenstraße 31 statt. Vgl. Nr. 263, 10.11.1895, Sechste Beilage.

war von 1892–1903 Leiter der Hamburger Stadtmission.⁷⁰ In Hafennähe waren seit 1875 die Dänische und seit 1883 die Schwedische Seemannsmission tätig.⁷¹

Bei dem von Schimmelmänn erwähnten Seemannsmissionar Kaloh handelt es sich um Johann Kahlor, der im Jahr 1895 in St. Pauli in der Hopfenstraße 31 wohnte und Bibelstunden für Seeleute sowohl bei sich zu Hause als auch in den Räumen der Seemannsmission hielt.⁷² Seit 1885 ist er in Hamburg unter dieser Adresse als „Heuer- und Schlafbaas“ nachweisbar, das heißt er vermittelte berufsmäßig Stellen und Unterkünfte an Seeleute.⁷³ Noch einige Jahre nach Schimmelmänn's erstem Hafenbesuch fungierte er als Ansprechpartner für ihre Mission. Zuletzt erscheint sein Name in den 1901 gedruckten „Sechs Vorträgen“ Schimmelmänn's. Er wohnte zu diesem Zeitpunkt in der Rothesoodstraße 16.⁷⁴ Nach dem Aufbau ihrer Missionszentrale in Berlin war die Gräfin nicht mehr auf eine solche Unterstützung angewiesen. Wie sich im Einzelnen die Zusammenarbeit mit dem Hamburger Seemannsmissionar gestaltete, lässt sich nicht nachweisen, da hierfür Quellen fehlen.

Am Sonntag, den 3. November 1895, druckte das „Hamburger Fremdenblatt“ im Anzeigenteil einen Hinweis auf einen Vortrag Schimmelmänn's ab. Sie werde am kommenden Tag in Tütge's Etablissement am Valentinskamp 41 *über echtes und unechtes Christenthum* sprechen. Wie bei allen Ver-

⁷⁰ Nach einer Zwischenstation in Frankfurt wurde er 1909 Ordinarius für Praktische Theologie an der Universität Berlin. In Hamburg hielt er auch Gottesdienste im Schröderstift, F. Hammer und H. v. Schade, Hamburger Pastorinnen (Anm. 46), S. 115. Einen Pastor Körner gab es in der Hamburgischen Landeskirche nicht, entweder wurde er nicht zum Pfarramt ordiniert oder er begann seinen Dienst in einer anderen Kirche.

⁷¹ Wolfgang Grünberg u. a., Lexikon der Hamburger Religionsgemeinschaften. Religionsvielfalt in der Stadt von A bis Z. Hamburg ²1995, S. 179f.

⁷² Hamburger Fremdenblatt Nr. 209, 8.9.1895, Dritte Beilage, Kirchen=Anzeigen; Nr. 215, 15.9.1895, Sechste Beilage, Kirchen=Anzeigen.

⁷³ Hamburger Adressbuch 1885, III, S. 176; 1886, III, S. 183; 1887, III, S. 188; 1888, III, S. 193; 1889, III, S. 204; 1890, III, S. 217; 1891, III, S. 228; 1892, III, S. 244; 1893, III, S. 248; 1894, III, S. 253; 1895, III, S. 258.

⁷⁴ Adeline Schimmelmänn, Sechs Vorträge. Stuttgart 1901. Diese Adresse lässt sich bereits für 1897 nachweisen, Hamburger Fremdenblatt, 1903, IV, S. 418. Die Hamburger Adressbücher verzeichnen ihn von 1899–1903 in der Rothesoodstraße 16. Für 1904/05 liegen keine Angaben vor, 1906 ist er unter dieser Adresse nicht mehr gemeldet, IV, S. 453.

anstaltungen dieser Art war der Eintritt kostenlos, die Beteiligung an der Deckung der Unkosten freiwillig.⁷⁵ Zwei Tage später vermeldete dieselbe Zeitung, dass am Montagvormittag eine Veranstaltung stattgefunden hatte, *die hauptsächlich von solchen Leuten stark besucht war, die in den verschiedenen Hafengebieten beschäftigt sind, auch Frauen und Mädchen, sowie einige Schwestern bemerkte man unter dem Auditorium.*⁷⁶ Nach der Berichterstattung kam es zu einem Dissens mit einem Teil des Publikums, das ein Komitee forderte, um zunächst Fragen an Schimmelmänn zu richten, bevor sie ihren Vortrag halte. Es könnte darum gegangen sein, mit der Gräfin eine Diskussion über ihre theologischen Positionen zu führen. Möglich ist aber auch, dass die an anderen Stellen geforderte Offenlegung der finanziellen Transaktionen ihrer Missionsarbeit den Fokus der Forderungen bildete.⁷⁷ Nachdem sie jede Diskussion ablehnte, verließen 80 bis 100 Personen den Saal. Anschließend verlief der Vortrag Schimmelmänn ohne weitere Zwischenfälle, sie konnte sich mit ihrer Botschaft an die Zuhörer wenden. Wenn die Zeitung das *Schicksal der Rednerin* als bekannt voraussetzt, kann daraus geschlossen werden, dass sowohl ihre Zeit als kaiserliche Hofdame als auch insbesondere der Skandal um ihre Einweisung in die Kopenhagener Psychiatrie in der Hamburger Öffentlichkeit diskutiert worden sein müssen. Das „Fremdenblatt“ weist am Schluss darauf hin, dass die Gräfin noch zwei weitere Missionsvorträge in Hamburg halten werde. Der Artikel bezieht zur Person der Rednerin keine eindeutige Stellung, eine gewisse wohlwollende Distanz durchzieht diesen redaktionellen Beitrag.

Für Samstagabend, den 9. November 1895, kündigt das „Fremdenblatt“ einen weiteren Vortrag der Gräfin über innere Mission im Vereinssaal am Pferdemarkt an.⁷⁸ Am 12. November ging ein ausführlicher Bericht auf eine Versammlung Schimmelmänn vom Vortrag am selben Ort ein.⁷⁹ Aus dieser

⁷⁵ Hamburger Fremdenblatt Nr. 257, 3. November 1895, Fünfte Beilage. Wenige Wochen zuvor hatte Dr. Paul Wigand aus Frankfurt hier mehrere Vorträge über „die nahe Wiederkunft Christi“ gehalten, Nr. 235, 9. Oktober 1895, Erste Beilage. In seinen Veröffentlichungen beschäftigte sich der Jurist u. a. mit der Offenbarung des Johannes und dem Thema der Wiedergeburt.

⁷⁶ Ebd., Nr. 258, 5.11.1895, Zweite Beilage.

⁷⁷ Vgl. hierzu R. Albrecht / M. Rosenkranz, Schimmelmänn (Anm. 1), S. 126–132.

⁷⁸ Hamburger Fremdenblatt, Nr. 261, 8.11.1895, Zweite Beilage, Tagesbericht.

⁷⁹ Ebd., Nr. 264, 12. November 1895, Zweite Beilage, Tagesbericht.

Darstellung lässt sich nicht ersehen, ob der für den Samstag geplante Termin stattgefunden hatte. An dieser Veranstaltung nahmen 600 Personen teil, zu den Verantwortlichen gehörten Fräulein Jenisch, Baronin von Nettelblatt und Emil Koehn. Während die zeitweilige Zusammenarbeit von Schimmelmann und Jenisch sich auch durch andere Quellen belegen lässt, gibt es auf die anderen beiden Personen keine weiteren Hinweise. Emil Koehn († 1913) gehörte seit 1890 zu den prägenden Gestalten des Hamburger CVJM, seit 1892 war er dessen Präses. Insbesondere die sog. Frühstückskirche ging auf seine Initiative zurück: Seit 1894 wurden Obdachlose den Winter über Sonntags zu einem gemeinsamen Frühstück mit anschließender Andacht in die Räume des CVJM eingeladen.⁸⁰ Dessen Mitglieder sorgten für die Bewirtung der Männer. Freifrau von Nettelblatt gehörte dem Damenkomitee des Vereins an.⁸¹ Schimmelmanns Thema an diesem Abend bildete *ihre zehnjährige Wirksamkeit in der Seefischer- und Seemannsmission*. Sie schilderte in der ihr eigenen drastischen bildhaften Sprache, wie sie *eine elende Wohnung inmitten dieser rohen, dem Trunke und der Völlerei ergebenen bärtigen Seefahrerbevölkerung bezogen* habe. Durch ihr Bemühen, die Lebensbedingungen der Fischer zu teilen, konnte sie nach ihren Worten erreichen, dass der Alkoholkonsum drastisch zurückging. Die Ehefrauen kämen *dankbaren Herzens* zu ihr, da die familiären Verhältnisse sich erheblich gebessert hätten. Zum Gebiet, in dem die Gräfin die Fischer und ihre Familien betreute, gehörten 30 Dörfer. Sie werde dort als *wohlthätige Mutter verehrt*. Neben der materiellen Versorgung legte Schimmelmann großen Wert auf gemeinsames Gebet mit den Fischern und auf Lektüre der Bibel. Der Zeitungsbericht schließt mit der Information, dass die Rednerin nach England weiterreisen werde, um dort Spenden für ihre Arbeit einzuwerben

⁸⁰ CVJM. Monatlicher Anzeiger, Hamburg, 49. Jg., Nr. 8, August 1938, S. 2f; Aus der Arbeit des Christlichen Vereins Junger Männer zu Hamburg. Pferdemarkt No. 29.31. Hamburg 1904, 26, 29. Während im ersten Winter ca. 9.000 Obdachlose versorgt werden konnten, waren es 1902/03 mehr als 14.000. Koehn ist 1895–1906 in Hamburg unter der Adresse a. d. Schönen Aussicht 17 gemeldet, Hamburger Adressbuch 1895, III, S. 279.

⁸¹ Aus der Arbeit (Anm. 80), S. 36. Das zum Reichsadel gehörende Geschlecht Nettelblatt stammte aus Mecklenburg, Walter von Hueck (bearb.), Genealogisches Handbuch der Freiherrlichen Häuser B, Bd. 6 (Genealogisches Handbuch des Adels Bd. 62). Limburg a. d. Lahn 1976, S. 376. Im Hamburger Adressbuch ist Baronin von Nettelblatt für einige Jahre nachzuweisen: 1898, III, S. 415; 1899, III, S. 425; 1903, III, S. 533; 1906, II, S. 475.

und dass auch in Hamburg eine namhafte Kollekte zusammen gekommen war.

Die Zeitschrift „Gemeinschaftsfreund“ druckte einen Vortrag Schimmelmans, den sie am 9. November 1895 in Hamburg gehalten hatte, im Wortlaut ab. Als Thema benennt sie eingangs die Frage nach dem wahren und dem falschen Christentum. Unmittelbar daran schließen sich Rückblicke auf ihr eigenes Leben an. Sie berichtet von ihrem glanzvollen Leben als kaiserliche Hofdame, von ihrer Bekehrung und dem Beginn ihrer missionarischen Sozialarbeit auf Rügen. Sie unterstreicht, dass die Fischer sie *uns Mutter* nennen und sie mit ihnen Platt spricht. Die Schilderung ihrer Leiden in der Kopenhagener Psychiatrie nutzt sie, um ihren Zuhörern die ihr wichtige Botschaft zu vermitteln: Mit Gottvertrauen lassen sich die schlimmsten Situationen unbeschadet durchstehen.

*Es war eine entsetzliche Lage, aber der Friede wich nicht aus meinem Herzen. Ich hatte einen lebendigen Heiland; auch hier war ich an Seiner Hand; ich hatte nichts zu thun, als mich von ihm führen zu lassen. Wir wundern uns, wenn wir von den Aposteln hören, daß sie unter allen Trübsalen den HErrn lobten und priesen; aber, meine Lieben, was die Apostel konnten, dazu sind auch wir berufen. Der Abstand ist nicht so groß. Sie hatten den Heiland, und wir haben ihn auch, und wir müssen uns vielmehr schämen, wenn wir ihnen so wenig gleichen.*⁸²

Den meisten Christen wirft sie vor, keinen wahren Glauben zu haben. Als Pflicht aller Glaubenden fordert sie die *unbedingte Unterwerfung unter das Wort Gottes*.⁸³ Der Vortrag schließt mit eindringlichen Appellen an die Zuhörerschaft, sich der Liebe Jesu anzuvertrauen. Die Gräfin beendet diesen Hamburger Vortrag mit den Worten: *Davon möchte ich unter euch gezeugt haben, daß alles darauf ankommt, mit Jesu in Lebensverbindung zu kommen und zu bleiben. Sich von Jesu lieben lassen, darin ruht das Geheimnis der Gottseligkeit. Dann, in Kraft Seiner Liebe, können wir dem Nächsten dienen, und dann ist's ein seliger Dienst.*⁸⁴ Das Thema des wahren und des falschen Christentums behandelt sie vor allem anhand ihrer eigenen Lebensgeschichte. Die theologische Botschaft beschränkt sich auf die schlichte Aufforderung, so wie sie zu glauben – alles andere werde sich dann von selbst ergeben. Entsprechend dieser Maxime war es ihr auch nicht wichtig, ihre Evangelisatio-

⁸² Vortrag Schimmelmans, abgedruckt in: Gemeinschaftsfreund Nr. 49, 8. Dezember 1895, S. 194.

⁸³ Ebd., S. 195.

⁸⁴ Ebd., 15.12.1895, Nr. 50, S. 199.

nen in das christliche Netzwerk Hamburgs einzubinden. Sie organisierte ihre Veranstaltungen weder in Zusammenarbeit mit Kirchengemeinden noch mit anderen Gruppen der Hansestadt. Die von ihr angesprochenen und zur Bekehrung aufgeforderten Zuhörer verwies sie auf eine individuelle Frömmigkeit, soziale Strukturen lagen nicht in ihrem Blick. Die von Schimmelmann propagierte Form der Frömmigkeit beruhte auf Gebet, Bibellektüre und einer engen Bindung an Christus; darüber hinaus erteilte sie keine weiterführenden Ratschläge, wie ein solches Leben zu gestalten sei.

Die Reputation, die Adeline Schimmelmann sich innerhalb weniger Jahre bei den engagierten Frommen erworben hatte, zeigt sich unter anderem daran, dass die baptistische Zeitschrift „Der Wahrheitszeuge“, die seit 1879 in Kassel erschien, im Herbst 1895 einen ausführlichen Artikel über sie brachte.

*Diese Dame, die gegenwärtig mit ihrem Missionsschiff im Hamburger Hafen liegt, und seit einigen Wochen durch ihre aufopfernde Missionsthätigkeit und öffentlichen Ansprachen viel Aufsehen erregt, war Hofdame der Kaiserin Augusta. Denjenigen, welche durch ihre kräftigen Zeugnisse von dem Heil in Christo erbaut wurden, und denjenigen, welche keine Gelegenheit hatten, sie zu hören, dürfte es willkommen sein, zu erfahren, wie auch in der Jetztzeit Christen und selbst edle Damen um Christi willen nicht nur alles thun und lassen, sondern auch leiden und dulden können.*⁸⁵

Die folgenden Abschnitte stellen einen Auszug aus einem norwegischen Zeitungsartikel dar, in dem die Umstände ihres Zwangsaufenthaltes im Kopenhagener Kommunehospital minutiös dargestellt werden. Außer den zitierten einleitenden Sätzen fügt die baptistische Zeitung keine weitere Kommentierung hinzu, sondern scheint sich ganz dem Urteil der norwegischen Zeitung anzuschließen, die die Gräfin mit folgenden Worten charakterisiert:

*Wo sie kommt, sammeln sich Tausende um sie. Sie ist eine sehr begabte Dame, geistreich, in der Gottesfurcht einfältig, rein evangelistisch, unparteiisch wie wenige, weiblich und bescheiden. Sie hat allem entsagt Sie vereinigt in sich christliche Demut und evangelische Kraft.*⁸⁶

⁸⁵ Der Wahrheitszeuge. Eine Zeitschrift für Gemeinde und Haus. Organ der Deutschen Baptisten, Kassel Nr. 17, 1895, S. 382.

⁸⁶ Ebd.

Für das Jahr 1896 lässt sich nur eine kurze Notiz finden, die auf die Anwesenheit Schimmelmans in der Hansestadt hinweist. Das „Fremdenblatt“ vermeldete am 2. Oktober dieses Jahres:

*Gräfin Schimmelman. Die bekannte Rednerin wird hier in der nächsten Woche in drei öffentlichen Volksversammlungen christliche Vorträge halten. An einem vierten Abend soll der Eintritt eine Mark kosten. Der etwaige Ueberschuß ist für die Mission bestimmt.*⁸⁷

Anders als im Vorjahr finden sich jedoch keine Artikel, die auf die einzelnen Veranstaltungen eingehen. Vielleicht war die Aufmerksamkeit für die evangelisierende Gräfin nicht mehr in dem Maß vorhanden wie 1895, als sie zum ersten Mal in Hamburg als Rednerin auftrat. Der Hinweis auf den Eintrittspreis macht deutlich, dass Evangelisationen normalerweise für die Teilnehmer kostenlos sein sollten, dass aber die Veranstalter auch darauf angewiesen waren, ihre Unternehmungen zu finanzieren. Von daher ist anzunehmen, dass die Überschüsse nicht der Mission im Allgemeinen, sondern der Organisation Schimmelmans zufallen sollten.

Im Herbst 1897 machte die Gräfin auf dem Weg zu einer Missionskonferenz in England wieder Station in Hamburg.⁸⁸ Ihr Vortrag vom 7. Oktober 1897 in Altona wurde ebenfalls ausführlich im „Gemeinschaftsfreund“ gewürdigt.

*Geistesmächtig wie noch nie wirkten Persönlichkeit und Vortrag auf die zahlreiche, zum großen Teil aus sozialdemokratischen Arbeitern und Arbeiterinnen, sowie Leuten, denen die Sünde deutlich ihre Spuren auf das Gesicht geprägt hatte, bestehende Versammlung. Wie gebannt lauschte alles in lautloser Stille den Ausführungen der Gräfin. Man spürte das Wehen des Heiligen Geistes, dem alle Geister der Finsternis sich unterordnen mußten.*⁸⁹

Die bekannten Bausteine bestimmen ihre Ausführungen: Es geht um den Erwerb des wahren Glücks, das sie anhand ihrer Lebensgeschichte il-

⁸⁷ Hamburger Fremdenblatt, Nr. 232, 2.10.1896, Erste Beilage.

⁸⁸ Im Dezember dieses Jahres lässt sich ihre Mitwirkung bei drei Veranstaltungen des deutschen CVJM in London belegen, s. Anzeiger des Deutschen Christl. Vereins Junger Männer zu London, Nr. 69, London Dezember. Wir danken Herrn Bernd W. Hildebrandt für die Zusage dieser Quelle, Schreiben vom 19.3.2011. Vgl. sein Buch: It Can Be! 150 Years German YMCA in London 1860–2010. London 2010, S. 58.

⁸⁹ Gemeinschaftsfreund Oktober 1897, S. 175. Die genannte Bibelstelle, Phil 1,8–11, spielt im Vortrag der Gräfin so gut wie keine Rolle.

lustriert. Daneben führt sie Beispiele christlicher Wohltätigkeit aus England an, die sie zur Nachahmung empfiehlt.

Um das gegenwärtig wirkmächtige Eingreifen Gottes zu verdeutlichen, schildert Schimmelmänn ihre noch ganz frischen Erfahrungen mit den Herbststürmen an der pommerschen Küste. Neben ihrer Segelyacht benutzte sie ein kleines Schiff, um die Fischer während ihrer Fangtouren mit Kaffee und anderen Lebensmitteln zu versorgen. Dieses sogenannte Kaffeeschiff lief in der Brandung direkt unterhalb des Göhrener Fischerheims auf einen Stein auf, so dass sie in der Nacht das Schreien der Männer hörte.⁹⁰ Die zwei Besatzungsleute konnten gerettet werden. Sie selber brach am nächsten Tag nach Stettin auf, um dort eine Versammlung zu halten. Obwohl das kleine Schiff erst nach acht Tagen aus der Brandung an Land gezogen werden konnte, war es nur leicht beschädigt. Nach ihrer Interpretation habe Gott auf diese Weise ihre Arbeit bestätigt, da sie sich stets an sein Wort halte.

Diesem Beispiel folgt noch ein weiteres, mit dem Schimmelmänn ihre Ausführungen schließt. Sie berichtet über ihre Erlebnisse seit dem letzten Hamburg-Besuch im Herbst 1896. Sie sei auf dringendes Anraten ihrer Freunde zur Erholung nach Italien gereist, dann im Frühling weiter nach England. Ärzte hatten ihr dort eine Herzschwäche attestiert und zu einer mindestens zweijährigen Pause geraten. Sie habe selbstverständlich abgelehnt mit folgender Begründung: *In zwei Jahren kann ja schon mein Heiland wiederkommen, und was soll ich Ihm dann sagen, wenn ich ein so recht gesundes, fleischernes Herz habe, und all die Tausende, denen ich von Jesu hätte sagen können, sind unterdessen verloren gegangen? Seit dieser Diagnose im März habe sie 50 Städte besucht und oft sieben Versammlungen pro Woche gehalten. Da könnt ihr sehen, daß Gott auch den Leib erhalten kann, wenn Er es will. Und wenn ich denn wirklich etwas früher sterben sollte, was schadet es? Da komme ich bloß noch etwas früher nach dem goldenen Jerusalem droben. Christen ist ja Sterben Gewinn.*⁹¹ Die Evangelistin präsentiert ihren Hamburger Zuhörern eine einfache Botschaft, die sie anschaulich mit Exempeln untermalt. Jeder, der ihrem Rat und Beispiel folge, könne glücklich werden wie sie. Ihr theologi-

⁹⁰ In der Bucht an der Südküste Göhrens befinden sich etliche große Steine bzw. Anhäufungen, die teilweise von der sog. Schwedenbrücke herkommen. Der als Buskam bekannte Findling liegt am Nordstrand in Göhren.

⁹¹ Gemeinschaftsfreund Oktober 1897, S. 179.

scher Leitgedanke, dass die Rettung durch das Blut Jesu Christi erfolgt, klingt auch in diesem Vortrag an, wird allerdings nicht breit ausgeführt. Das Thema der baldigen Wiederkunft Christi steht nicht im Mittelpunkt der theologischen Gedankenwelt der Gräfin. Ihre gelegentlichen Anspielungen auf die Naherwartung verweisen auf ihre Einbindung in den Kontext der Gemeinschafts- und Heiligungsbewegung; hier trat diese Hoffnung in sehr unterschiedlicher Gestalt auf.

Von einem nicht datierten Vortrag Schimmelmanns gibt es eine Nachschrift, die sie selber verfertigte.⁹² Der Abend fand nach ihren Angaben mit einer großen Besuchermenge im Sagebielschen Saal statt. Diese Räumlichkeiten an der Drehbahn lagen mitten in der dicht besiedelten Hamburger Neustadt. Im großen Saal fanden 2.500 Personen Platz, insgesamt konnten die unterschiedlichen Räume bis zu 10.000 Besucher aufnehmen.⁹³ Das Publikum der Gräfin bestand vor allem aus Arbeitern *mit den starken, schwierigen Händen und dem Stempel von Mühe und Arbeit auf dem Gesicht*.⁹⁴ Als thematischer Faden zieht sich das Thema Glück durch diesen Vortrag. Zunächst beschreibt die Rednerin das Elend und die Verzweiflung, die Menschen in unterschiedlichen sozialen Positionen bedrücken können. *Glaube nur nie ein Mensch, daß Glück oder Unglück durch äußere Verhältnisse bedingt wird!* Als Beleg hierfür nennt sie Kaiser Friedrich III. (1831–1888), der wegen seiner Krebserkrankung keine Nahrung zu sich nehmen konnte und dadurch *verhungern* musste.⁹⁵ Ohne auf Einzelheiten einzugehen, lässt sie anklingen, dass sie selber schwer zu leiden hatte: *[...] aber mein Herz konnte nicht gebrochen werden, es besaß das Glück, welches alles Elend der Welt durchstrahlt – und zum Besitze dieses Glückes bist du bestimmt – was du auch seist! – dein Herz kann ganz und voll befriedigt werden. ... Hier stehe ich als Beweis und sage dir, ich habe das volle Glück gefunden, weit größer als alles Erdenglück und Erdenleid – ich fand es in der Liebe Christi*.⁹⁶

⁹² E. R. Wettstein, Lebensbild (Anm. 13), S. 106–112.

⁹³ G. Freiwald-Korth/ E. Freiwald, Hamburgs Neustadt (Anm. 65), S. 41. Im Oktober 1896 hielt der Theologe Dr. Lepsius hier einen Vortrag über die Lage der Armenier, Hamburger Fremdenblatt Nr. 234, 4.10.1896, Zweite Beilage

⁹⁴ E. R. Wettstein, Lebensbild (Anm. 13), S. 108.

⁹⁵ Während des sog. Dreikaiserjahres 1888 regierte er nach dem Tod seines Vaters Wilhelm I. nur 99 Tage lang, dann folgte ihm sein Sohn als Wilhelm II., s. Franz Herre, Kaiser Friedrich III. Deutschlands liberale Hoffnung. Eine Biographie. Stuttgart 1987.

⁹⁶ E. R. Wettstein, Lebensbild (Anm. 13), S. 110f.

Schimmelmänn fordert ihre Zuhörer auf, die von ihr beschriebene Glaubenserfahrung selber auszuprobieren und Jesus im Gebet anzurufen. *Er hat dich teuer erkaufte mit seinem Blute und fordert als einzigen Lohn dein armes, gejagtes, müdes Herz – wozu? um es selig zu machen, schon hier in aller Erdennot und noch mehr in Ewigkeit.* Der Vortrag endet mit der dringlichen Aufforderung, dem beschriebenen Weg zu folgen, um dann bald Frieden und Glück zu finden. Die direkte Anrede der Zuhörer gehört zu den Kennzeichen evangelistischer Rhetorik. Die Anwesenden sollten sich unmittelbar persönlich angesprochen fühlen und in dieser Zuwendung den Ruf Gottes beziehungsweise Christi hören.

Im Frühjahr 1903 lässt sich die Anwesenheit Schimmelmänn in mehreren Stadtteilen Hamburgs nachweisen: Während die Evangelisation auf Einladung der baptistischen Gemeinde in Eimsbüttel insgesamt positiv gewertet wurde, riefen ihre Vorträge in Wandsbek erhebliche Auseinandersetzungen hervor. Es muss davon ausgegangen werden, dass die Gräfin diese Herausforderung bewusst suchte, denn hier stand noch in ihrer Kindheit das Schloss ihrer Vorfahren. In Wandsbek war der Name der gräflichen Familie gegenwärtig und eventuell dürften hier auch die innerfamiliären Zwistigkeiten nicht unbekannt gewesen sein.⁹⁷ Ihr Vortrag vom 10.2.1903 in der Gaststätte Wandsbeker Hof zog eine publizistische Kontroverse nach sich, die zwischen dem Wandsbeker Ortspastor Ernst Wilhelm Brodersen (1854–1929)⁹⁸ und dem Buchdrucker und Verleger August Bernhard Überwasser (1866–1925) ausgetragen wurde. Innerhalb von zehn Tagen erschienen in der von Matthias Claudius begründeten Zeitung „Wandsbecker Bote“ vier auffällig platzierte Artikel, die sich in polemischer Weise für beziehungsweise gegen die Gräfin aussprachen.⁹⁹ Brodersen, der seit 1901 als Gemeindepastor in Wandsbek tätig war, deklarierte sein Eingreifen sowohl am Abend des Vortrags als auch in der

⁹⁷ Tatjana Ceynowa, *Das Wandsbeker Herrenhaus des Heinrich Rantzau. Zur Geschichte eines Adligen Gutes in Holstein.* Kiel 2004. Das Hamburger Fremdenblatt brachte gelegentlich Notizen über die gräfliche Familie in Ahrensburg, Nr. 235, 9.10.1895, Erste Beilage.

⁹⁸ Wilhelm Jensen, *Wandsbek und seine Kirche. Zum 325jährigen Jubiläum der Kirchengemeinde Wandsbek.* Hamburg-Wandsbek 1959, S. 92.

⁹⁹ Über diesen Vortrag und die sich anschließenden Auseinandersetzungen berichteten ferner die *Altonaer Nachrichten*, Nr. 83, 19. Februar 1903, Morgen-Ausgabe, S. 3, sowie die *Norddeutschen Nachrichten*, Nr. 45, 22. Februar 1903, Erstes Blatt, S. 1.

veröffentlichten Stellungnahme als Ausdruck seiner pastoralen Verantwortung:

Um falschen Vorstellungen über die mündlich und schriftlich von der Gräfin Adeline Schimmelmänn auch dieser Tage in unserer Stadt kolportierten angeblichen Verfolgungen Seitens ihrer Verwandten nach Möglichkeit vorzubeugen, halte ich als ein Pastor der hiesigen Gemeinde und seit langen Jahren mit den in Frage stehenden Verhältnissen genau bekannt, mich für berechtigt und verpflichtet, der Gemeinde gegenüber diese angeblichen „Verfolgungen“ für lauter Unwahrheiten zu erklären.¹⁰⁰

Der Geistliche griff zur gleichen Erklärung, die auch von den Verwandten Schimmelmänn vorgetragen wurde. *Ich würde, wie an jenem Abend, auch hier die behaupteten Verfolgungen in schärferen Ausdrücken bezeichnen, wenn ich die Gräfin nach ihren eigenen Äußerungen, wie nach ärztlichen Gutachten nicht für krank halten müßte.* Brodersen führt etliche Ereignisse an, die auf eine gute Kenntnis der Familiengeschichte schließen lassen und zugleich unterstreichen, dass er die Sicht der gräflichen Familie ohne jede Einschränkung teilt. *Die Spuren ihrer Wahnvorstellungen gehen zurück bis in die Zeit, wo sie als Hofdame in Berlin weilte; sie behauptete s. Zt., ein naher Verwandter, der ihr einen Blumenstrauß überreichte, habe sie dadurch vergiften wollen.* Auch ihren Eltern habe sie Mordabsichten unterstellt. Wie viele Zeitgenossen konstatiert der Wandsbeker Pastor, dass Adeline Schimmelmänn die Fähigkeit besaß, auf andere eine große Wirkung auszuüben: *Menschen aus den höchsten und niederen Ständen haben, befangen durch eine bezaubernde Liebenswürdigkeit der hochbegabten Gräfin, die Partei derselben ergriffen und dadurch viel Verwirrung angerichtet.* Diese erste Stellungnahme schließt mit der Beteuerung, auch vor Gericht die hier gemachten Aussagen wiederholen zu können.

Überwasser, der aus Lemgo stammte und in Riehen bei Basel verstarb, ist eng mit dem CVJM verbunden. Eventuell besteht auch eine Verbindung zwischen ihm und dem Diakonissenmutterhaus in Riehen.¹⁰¹ Bereits wäh-

¹⁰⁰ Wandsbecker Bote, 14. Februar 1903. Die folgenden Artikel in dieser Sache erschienen am 17. Februar, 22. Februar und 24. Februar 1903.

¹⁰¹ Die erste prägende Oberin war Trinette Bindschedler, die Gemeinschaft entstand in enger Zusammenarbeit mit der Basler Christentumsgesellschaft, s. Doris Kellerhals und Lukrezia Seiler, Trinette Bindschedler (1825–1879). In: Adelheid M. von Hauff (Hg.), Frauen gestalten Diakonie. Bd. 2: Vom 18. bis zum 20. Jahrhundert. Stuttgart 2006, S. 318–335. Überwasser wohnte seit 1912 mit seiner Familie in Riehen; wir danken Herrn Imre Boejtes von der Gemeindeverwaltung Riehen für diese Auskunft, Schreiben vom 18.3.2011.

rend seiner Ausbildung zum Diakon im Stephansstift Hannover trat er als Bläser und Leiter von Posaunenchoren hervor. Jasper von Oertzen konnte ihn für die CVJM-Arbeit in Norddeutschland gewinnen, so dass er von 1886 bis 1897 *Bundesagent* des Nordbundes wurde. Von 1895 bis 1901 wohnte er unter verschiedenen Adressen in Hamburg und betätigte sich als Buchdrucker beziehungsweise Buchhändler. Darüber hinaus handelte er mit Musikalien insbesondere für Posaunen. Für 1901 und 1902 lässt sich ein Wandsbeker Wohnsitz nachweisen, in den folgenden Jahren erkrankte er schwer und hielt sich an unterschiedlichen Orten auf.¹⁰² In dieser Zeit entstanden seine Kompositionen und Dichtungen.¹⁰³ In der Wandsbeker Kontroverse vom Februar 1903 stellte Überwasser dem Votum Brodersens drei Tage später eine ausführliche *Antwort* entgegen, die versucht, den Verdacht, dass die Gräfin nicht zurechnungsfähig sei, durch umfangreiches Material zu entkräften. Dazu gehört der Abdruck von Stellungnahmen, die in Dänemark im Herbst 1894 publiziert wurden.¹⁰⁴ Ferner verweist er auf das vertraute Verhältnis Kaiser Wilhelms I. zu Schimmelmann. Das Hauptargument für die Integrität der Gräfin liegt darin, dass ihr Buch „Streiflichter“ nicht verboten worden sei, sondern vielmehr eine große Anzahl von Lesern finde. Überwasser begründet seine Verteidigung Schimmelmanns damit, dass diese die *Reichsgottessache* vertrete und von daher aus seiner Sicht Anspruch auf Unterstützung habe.

Am 22. Februar meldete sich Brodersen zum letzten Mal in dieser Kontroverse zu Wort und verwies abschließend auf Otto Funcke. Dieser habe ebenfalls *längst genug und übergenuß von der Gräfin und ist gründlich mit ihr fertig*. Insbesondere diese Vereinnahmung Funckes rechnete der Biograph Schimmelmanns dem Wandsbeker Pastor als besonders böse an.¹⁰⁵ Aller-

¹⁰² Horst Dietrich Schlemm (Hg.), *Zwölf Männer prägten die Posaunenarbeit* (Beiträge zur Geschichte evangelischer Posaunenarbeit). Gütersloh 1991, S. 49–51; Jürgen Wehrs, *CVJM-Nordbund*. Hamburg 1980, S. 149; *Hamburger Adressbuch* 1895, III, S. 567; 1896, III, S. 578; 1897, III, S. 591; 1898, III, S. 609; 1899, III, S. 624; 1900, III, S. 712; 1901, II, S. 701; (Wandsbek), 1901, II, S. 838; 1902, II, 751.

¹⁰³ H. Schlemm, *Posaunenarbeit* (Anm. 102), S. 50–69.

¹⁰⁴ Schimmelmann nahm diese Texte in ihre *Streiflichter* auf, *Streiflichter* (Anm. 15), S. 14–16, 18.

¹⁰⁵ E. R. Wettstein, *Lebensbild*, (Anm. 13), S. 211.

dings ist keine direkte Stellungnahme des Bremer Pastors zu der in Frage stehenden Beurteilung der ehemals von ihm protegierten Gräfin bekannt.

Überwasser verwies in seinem Beitrag vom 24. Februar 1903 auf die Wahrhaftigkeit der in Schimmelmanns „Streiflichtern“ dargelegten Sichtweise. Ferner unterstrich er, dass ihm der Wortlaut eines Attestes bekannt sei, in dem von ärztlicher und notarieller Seite die geistige Gesundheit Schimmelmanns bestätigt werde. Die von ihm verfasste Broschüre „In Sachen Gräfin Schimmelman und Herrn Pastor Brodersen, Wandsbeck“ ist bisher nicht nachweisbar.

Schimmelman äußerte sich nicht dazu, warum sie Wandsbek als Ort für einen ihrer Vortragsabende wählte. Neben der bewusst gesuchten Provokation der eigenen Familie könnte auch eine Rolle gespielt haben, dass es hier seit Beginn der 1880er Jahre engagierte Personen und Gruppen gab, die sich für Evangelisationen einsetzten. Schlümbach hatte hier in Zusammenarbeit mit dem CVJM 1883 mehrere gut besuchte Evangelisationsvorträge gehalten.¹⁰⁶ Ob das Netzwerk Dolmans Schimmelmanns Vortrag begrüßte oder ablehnte, wird nicht erkennbar. Auf der einen Seite gab es zwischen den beiden Protagonisten Übereinstimmungen durch die Orientierung an der englischen Heiligungsbewegung; auf der anderen Seite trat der Judenmissionar jedoch nicht als Befürworter selbständiger weiblicher Rednerinnen hervor. Erst zehn Jahre später kam der „Wandsbecker Bote“ anlässlich des Todes der Gräfin im November 1913 noch einmal auf sie zu sprechen – dieses Mal mit einem freundlichen Rückblick.

Das „Hamburger Fremdenblatt“, das auf die Wandsbeker Auseinandersetzungen nicht einging, informierte seine Leser in sachlicher Weise über mehrere Auftritte Schimmelmanns in der Hamburger Innenstadt. Demnach bot sie für Kellner eine Veranstaltung in Feldmeyers Gesellschaftshaus, Kohlhöfen 27, sowie eine in der Strandmission Meyers in der Niedernstraße 64 an.¹⁰⁷ Diese Einrichtungen mitten in der Altstadt wandten sich insbesondere an obdach- und arbeitslose Männer sowie Frauen aus dem Prosti-

¹⁰⁶ T. Hahn-Bruckart, Schlümbach (Anm. 44), S. 320–329. Die in der Gemeinde am Holstenwall angesiedelte Blaukreuzarbeit hatte auch einen Zweigverein in Wandsbek, s. Was sagt die Schrift? Organ der Christlichen Gemeinschaft „Philadelphia“, Hamburg=Holstenwall, Nr. 53, 30.12.1906, S. 620.

¹⁰⁷ Hamburger Fremdenblatt Nr. 42, 19.2.1903. Kellnern wurden auch von ähnlichen Gruppen Angebote gemacht, s. Aus der Arbeit (Anm. 80), S. 12; Holthaus, Heil (Anm. 26), S. 227.

tuiertenmilieu. Evangelisationen fanden hier in der Regel nicht statt, vermutlich hielt die Gräfin eher eine Art von Andacht oder Bibelstunde.

Die in der Presse ausgetragenen Kontroversen trugen anscheinend nicht dazu bei, dass Adeline Schimmelmänn ihren Aufenthalt in Hamburg abbrach oder von anderen Veranstaltern als desavouiert betrachtet wurde. Eventuell förderten die in Wandsbek vorgetragene Anschuldigungen vielmehr ihre Anerkennung in freikirchlichen Kreisen, da sie dem Muster der verfolgten aufrechten Christen entsprach. Vom 23. bis zum 25. Februar 1903 fanden *öffentliche religiöse Versammlungen* in der Kapelle der Baptisten in der Tresckowstraße 7 statt.¹⁰⁸ Der Eimsbüttler Gemeindepastor Carl August Flüge (1876–1948) warb für diese Abende, indem er auf die „Streiflichter“ der Gräfin hinwies und aus diesen zitierte. Dass sie Hofdame bei Kaiserin Augusta war, wird als eines der Kennzeichen ihrer Person hervorgehoben.¹⁰⁹ Die positive Rezeption Schimmelmänn von Seiten der Baptisten, die sich auch in deren Zeitschrift „Der Wahrheitszeuge“ niederschlägt, verweist darauf, dass ihre Anliegen teilweise mit den freikirchlichen Anliegen übereinstimmten. Ihr Aufruf zur Bekehrung und ihre Nivellierung konfessioneller Begrenzungen stießen hier auf Entgegenkommen, während sie sich dadurch von der traditionellen lutherischen Position zunehmend entfernte.

Die Gräfin im Kontext der Gender-Debatte um 1900

Die Position der traditionellen Lutheraner zeichnete sich um die Jahrhundertwende durch eine klare Ablehnung jeder Tätigkeit von Frauen aus, die sich zu sehr dem Bereich der Verkündigung und damit den Aufgaben des ordinierten Pfarramts annäherte. In den Gruppierungen der Aufbruchbewegungen hingegen waren die Konfliktlinien differenzierter.¹¹⁰ Grundsätz-

¹⁰⁸ So lautete die Werbung im Hamburger Fremdenblatt Nr. 45, 22.2.1903, Dritte Beilage.

¹⁰⁹ Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Hamburg Eimsbüttel (Hg.), 100 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Hamburg-Eimsbüttel. Hamburg, S. 119; Oncken-Archiv des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Elstal, Anlagen 5 und 6 zur Gemeinde Hamburg-Eimsbüttel.

¹¹⁰ Der Prediger Heinrich Coerper (1863–1936), der um 1900 kurzfristig in Hamburg gelebt hatte, trat 1902 auf einer Konferenz in Pommern für die Frauenpredigt ein. Allerdings ist nicht belegbar, dass in dem von ihm geleiteten Missionszentrum in Bad Liebenzell predigende

lich galt hier, dass alle zum Bezeugen ihres Glaubens aufgefordert sind. Dadurch öffneten sich für Frauen an vielen Stellen neue Betätigungsfelder in Sonntagschulunterricht, Schreiben und Verteilen erwecklicher Literatur wie Lieder und Bekehrungsberichte sowie durch vielfältiges soziales Engagement. In manchen Gruppierungen konnten sich Frauen als Gemeindeleiterinnen etablieren, einige machten sich einen Namen als Rednerinnen, Evangelistinnen und Missionarinnen.¹¹¹ Allerdings votierte keine der deutschen Gruppen – anders als in England oder Amerika – für ein uneingeschränktes Rede- und Predigtrecht von Frauen. Die strenge Orientierung an der Bibel führte zu einem unausweichlichen Konflikt mit dem paulinischen Diktum aus 1 Kor 14,34.

Wenn man das „Hamburger Fremdenblatt“ als Hinweis auf die öffentliche Thematisierung der Frauenfrage sieht, dann fanden gemäßigte Positionen durchaus Zustimmung. Im Oktober 1896 wurde auf einen Vortrag von *Frl. Natalie v. Milde aus Weimar* hingewiesen, die über das Thema *Ist die Frauenbewegung natürlich?* sprechen werde. Die Haltung der Schriftstellerin wird unter anderem deutlich an ihrem Buch über die Weimarer Großherzogin Maria Pawlowna, deren soziale Frauenförderung sie als vorbildhaft beschreibt.¹¹² Ebenfalls mit großem Wohlwollen berichtete die Zeitung über die Tätigkeit der Missionarin Hanna Rhiem, die 1895 im Christlichen Vereinshaus von ihren Erfahrungen mit der Frauenmissionsarbeit in Indien berichtete.¹¹³ Sozial engagierte Frauen, die aus christlicher Motivation handelten, genossen in Hamburg durch die Vorbilder Amalie Sieveking und Elise Averdicks eine hohe Anerkennung. Allerdings unternahmen diese beiden Frauen keinerlei Versuche, um sich als Predigerinnen oder Evangelistinnen hervorzutun. Auch wenn Sieveking einige ihrer theologischen Entwürfe veröffentlichte, so stand bei beiden das sozial-diakonische Profil

Frauen ein Forum fanden, s. Paul Fabianke (Hg.), Wenn Gottes Winde wehen. Die Gemeinschaftsbewegung in Pommern 1878–1928. Finkenwalde 1928, S. 24. Bei einer Gnadauer Konferenz im Oktober 1905 wurde kontrovers über „Stellung und Aufgabe des Weibes in der Gemeinde“ diskutiert, s. P. Fleisch, Gemeinschaftsbewegung (Anm. 20), S. 51.

¹¹¹ S. Holthaus, Heil (Anm. 26), S. 475–515.

¹¹² Hamburger Fremdenblatt Nr. 231, 1. Oktober 1896, Zweite Beilage; Natalie von Milde, Maria Pawlowna. Ein Gedenkblatt zum 9. November 1904. Hamburg 1904.

¹¹³ Hamburger Fremdenblatt Nr. 257, 3. November 1895, Zweite Beilage. Ihr Vater war Inspektor am Rauhen Haus gewesen.

deutlich im Vordergrund.¹¹⁴ Die im Hamburg der Jahrhundertwende als Diakonissen tätigen Frauen zeigten keinerlei Ambitionen, sich durch evangelistisches Vorgehen zu profilieren. Die wenigen Vandsburger Diakonissen, die von 1901 bis 1904 in Hamburg stationiert waren, blieben für das christliche Milieu der Großstadt zu unbedeutend, um eigene Akzente zu setzen. Die im westpreußischen Vandsburg angesiedelte Diakonissengemeinschaft, die sich der Gemeinschaftsbewegung verpflichtet sah, legte – anders als die meisten übrigen Schwesternhäuser – den größten Wert auf die Verkündigung. Die soziale Zuwendung wurde dieser Aufgabe gegenüber als nachrangig eingestuft. Im Auftrag der Jerusalemgemeinde unterstützten Vandsburger Schwestern vor allem im Grindelviertel die Arbeit der Judenmission.¹¹⁵ 1905 beteiligten sich Vandsburger Diakonissen am Haus Jakobsbrunnen in Billwerder, für das der Prediger Emil Meyer verantwortlich zeichnete.¹¹⁶ Dieses Haus war für obdachlose Frauen gedacht, die aus dem Prostituiertenmilieu stammten. Frauen wie Ernestine von Trott zu Solz (1889–1982)¹¹⁷ oder Anna Petermann (1859–1947),¹¹⁸ die gelegentlich Bibelstunden und bei Evangelisationen Ansprachen hielten, lebten nur vorübergehend in Hamburg und traten hier nicht als Akteurinnen in den Vordergrund. Ähnliches gilt für Cäcilie Petersen (1860–1935), die das Diakonissenmutterhaus

¹¹⁴ Vgl. hierzu den Beitrag von Inge Mager in diesem Band. Sieveking äußerte sich in ihren Aufzeichnungen zu den Angriffen auf ihre theologischen Publikationen. Sie hielt auch eine Art von Bibelstunde, allerdings nur für ein weibliches Publikum, s. [Emma Poel], Denkwürdigkeiten aus dem Leben von Amalie Sieveking in deren Auftrage von einer Freundin derselben verfaßt. Hamburg ²1860, S. 202f, 386f.

¹¹⁵ H. Jenner, Jerusalem-Arbeit (Anm. 52), S. 62f.

¹¹⁶ P. Fleisch, Gemeinschaftsbewegung (Anm. 20), S. 95: Die Eröffnung erfolgte im April dieses Jahres, insgesamt wurden 77 Frauen aufgenommen. Drei Vandsburger Diakonissen arbeiteten hier. Zu den Vandsburger Schwestern, deren Mutterhaus zunächst in Borken lag, s. ebd., S. 157–159. Um 1904 arbeiteten Vandsburger Diakonissen in Berlin in einem Allianzgemeinschaftshaus in der Schlüterstraße 55/56 mit, ebd., S. 106; P. Scharpff, Geschichte der Evangelisation (Anm. 19), S. 287f.

¹¹⁷ Ernestine von Trott zu Solz, Außerhalb des Üblichen. Leben und Wirken in Salem. Mission an gestrandeten Frauen und Mädchen. Jesteburg 1967: Die Adlige hielt sich um 1920 in Hamburg auf. Sie kam in die Hansestadt durch Kontakte mit Diakonissen des Friedenshorts, die in Fleestedt ein Kinderheim führten. Von da aus lernte sie die von Emil Meyer geleitete Strandmission kennen und arbeitete hier einige Zeit mit, S. 53–58.

¹¹⁸ Otto S. von Bibra und Ernestine von Trott zu Solz, Anna Petermann 1859–1947. Eine treue Zeugin des lebendigen Gottes. Jesteburg 1970, S. 9f.

„Salem“ in Berlin-Lichtenrade gründete.¹¹⁹ Sie sprach bei großen Evangelisationen, orientierte sich jedoch eng an führenden Vertretern der Gemeinschaftsbewegung und wurde von diesen unterstützt.¹²⁰ Bertha Keyser (1868–1964), die im September 1913 nach Hamburg zog, um in der „Strandmission“ mitzuarbeiten, hielt zwar im Rahmen der von ihr begründeten Mission evangelistische Ansprachen; es handelte sich dabei jedoch nicht um Evangelisationen großen Stils mit extensiver Werbung.¹²¹

Eine einflussreiche Rolle spielten in der Hansestadt die Mäzeninnen, die aufgrund ihres Vermögens christliche Gruppierungen auf bedeutende Weise unterstützten. Emilie Jenisch (1828–1899),¹²² Clara Schröder und Gräfin Marie Esther Waldersee (1837–1914) waren zwar einschlägig bekannt wegen ihrer Sympathie für diakonische Projekte der Engagierten, sie wahrten jedoch eine standesgemäße Distanz und beteiligten sich nur in den für Frauen üblichen Formen an den sozialen Vorhaben. Waldersees Biographin beschreibt, dass die beiden Letzteren eng miteinander befreundet waren: „Wie hatte sie in jener Altonaer Zeit Schulter an Schulter mit ihr gestanden, und manches Liebeswerk war von ihnen gemeinsam ins Leben gerufen.“¹²³ Gräfin Waldersee hatte nach glänzenden Jahren in Berlin an der Seite ihres zweiten Ehemannes, des Generals Graf Alfred Waldersee (1832–1904), zunächst Mühe, sich in Altona und Hamburg einzuleben. In den hier verbrachten Jahren 1891 bis 1898 unterstützte sie besonders die Stadtmission und den CVJM.¹²⁴ Mit dieser Jugendorganisation war sie bereits seit dessen

¹¹⁹ Dieses wurde 1960 nach Bad Gandersheim verlegt; vgl. Wilhelm Schneider, *Sie hat Gott vertraut – Cäcilie Petersen. Ein Beitrag zur Geschichte der Erweckungsbewegung*. Metzingen 1974, S. 92.

¹²⁰ Ebd., S. 11, 20, 27, 37–40, 44f., 59, 66, 68, 87, 91.

¹²¹ Barbara Lüders (bearb.), *Mutter der Heimatlosen. Schwester Bertha Keyser*. Hamburg [1958], S. 26f., 33; vgl. den Beitrag von Claudia Tietz in diesem Band.

¹²² *Hamburgische Biografie. Personenlexikon Bd. 2, 2001*, hg. v. Franklin Kopitzsch und Dirk Brietzke, S. 201.

¹²³ Elisabeth Waldersee, *Von Klarheit zu Klarheit! Gräfin Marie Esther von Waldersee verwitwet gewesene Fürstin von Noer geb. Lee. Ein Lebensbild*. Stuttgart 1915, S. 344; Arno Pagel, *Gräfin Waldersee, Tante Hanna, Mutter Fischbach. Wie Frauen Christus dienten*. Gießen 1952, S. 5–41. Mit höchster Anerkennung über Waldersee äußert sich Ada von Krusenstjerna: *Im Kreuz hoffe und siege ich. Lebenserinnerungen*. Gießen ⁶1949, S. 75, 137.

¹²⁴ E. Waldersee, *Klarheit* (Anm. 123), S. 279–291. Ihr Ehegatte spielte für die Öffentlichkeit eine so bedeutende Rolle, dass seine Aufbrüche zu Reisen bzw. die Rückkehr nach Altona

Anfängen in Berlin verbunden, hier hatte sie als Vorsitzende das Damenkomitee geleitet, das die jungen Männer finanziell und ideell unterstützte.¹²⁵ In Hamburg galt sie als Ehrenmitglied des hier ansässigen Komitees.¹²⁶ An den im Haus von Emilie Jenisch abgehaltenen „Allianz-Bibelbesprechungen“ nahm sie regelmäßig teil. Von Hannover aus besuchte sie Veranstaltungen des Zentrums für Judenmission in Wandsbek. Das von Dolman geleitete Missionshaus war eng mit der englischen Heiligungsbewegung, insbesondere mit Keswick, und mit den im thüringischen Blankenburg abgehaltenen Konferenzen verbunden.¹²⁷ Nach der Darstellung des Biographen von Gräfin Schimmelmänn spielten die drei Hamburgerinnen Jenisch, Schröder¹²⁸ und Waldersee eine überaus negative Rolle für die Ausweitung der von ihr in der Hansestadt geplanten Missionsarbeit. Die drei Frauen hätten Schimmelmänn zunächst eine beträchtliche finanzielle Unterstützung in Aussicht gestellt, diese dann jedoch an für sie unannehmbare Bedingungen geknüpft. Gräfin Waldersee hatte gefordert, dass sie *einen Missionar anstellen und nicht mehr persönlich arbeiten* solle.¹²⁹ Hinter diesem Vorschlag kann die auch von ihr wohlgesonnenen Freunden geäußerte Befürchtung stehen, dass Schimmelmänn zu viele Projekte in Angriff nahm, ohne auf eine strukturelle Absicherung zu achten. Hinweise darauf, dass ihr Undurchsichtigkeit bei der Finanzierung ihres Werkes vorgehalten wur-

oder besondere Gäste in seinem Haus in den Zeitungen vermeldet wurde, Hamburger Fremdenblatt, Nr. 214, 14.9.1895, Erste Beilage; Nr. 215, 15.9.1895, Dritte Beilage; Nr. 231, 4.10.1895; Nr. 249, 23.10.1895; Nr. 235, 7.10.1897, Erste Beilage; Nr. 235, 6.10. 1896, Erste Beilage; Nr. 239, 10.10. 1896, Erste Beilage.

¹²⁵ Karl Kupisch, Der deutsche CVJM. Aus der Geschichte der Christlichen Vereine Junger Männer Deutschlands. Kassel-Wilhelmshöhe 1958, S. 25.

¹²⁶ Aus der Arbeit (Anm. 43), S. 36.

¹²⁷ E. Waldersee, Klarheit (Anm. 123), S. 318, 331, 333. 1903 kam sie zum ersten Mal hierher. Seit 1899 nahm sie an den Konferenzen in Blankenburg teil, S. 296–298.

¹²⁸ Eventuell ist von Wettstein nicht Clara Schröder, sondern deren Schwägerin Dorothea Eveline Schröder, geb. Schlüsser (1828–1900), gemeint. Sie war mit Johann Heinrich Schröder (1825–1910), einem der Söhne des berühmten Mäzens verheiratet. Das Ehepaar lebte vorwiegend in England, pflegte jedoch auch Kontakte nach Hamburg. Helmut R. Leppien, Ein Hamburger sammelt in London. Die Freiherr J. H. von Schröder-Stiftung 1910. Hamburg 1984. Schimmelmänn könnte ihnen im Rahmen der Londoner Seemannsmission begegnet sein.

¹²⁹ E. R. Wettstein, Lebensbild, (Anm. 13), S. 99.

de, finden sich auch an anderen Stellen. Auf solche Ratschläge reagierte sie immer in derselben Manier, nämlich mit einer Diffamierung dieser Ansinnen.

Die Anschauungen über christliche Arbeit sind in Deutschland noch sehr verschieden von denen anderer Länder. Daher war meine Stellung als Pionierin für persönliche Missionsarbeit christlicher Damen eine, die mich großen Verfolgungen aussetzte. Die deutsche hochgestellte Dame arbeitet meist nur durch Vereine, in denen sie patronisierend wirkt. Mit eigener Person sich aber der Arbeit im öffentlichen Leben zu unterziehen und ohne Mittelspersonen selbst die Schäden bessern, retten helfen, oder gar vom Evangelium sprechen zu wollen, wie es in England und Amerika so oft geschieht, wird als unverzeihlicher Bruch des gesellschaftlichen Anstandes angesehen. Ich fühlte jedoch, daß Gott mich selbst ganz haben wolle mit Leib und Seele; mein Verstand, meine Gefühle, meine Hände, Füße, Augen, Ohren und vor allem meine Lippen, mußten Ihm dienen zur Verkündigung der Erlösung durch Jesu Blut.¹³⁰

Schimmelmanns Plädoyer für eine selbständige evangelistische Arbeit von Frauen gipfelte in einer nur selten so radikal geübten Kritik an dem Modell weiblichen Engagements, das im 19. Jahrhundert weithin als vorbildhaft galt. Sie bezeichnete die Arbeit von Diakonissen als unwürdige Sklavenexistenz. Die von ihr propagierte und auch ausgeübte Selbständigkeit stand den als Hausgemeinschaft konzipierten Diakonissenanstalten, die auf dem Gehorsam der einzelnen Schwestern basierten, diametral entgegen. In ihren „Streiflichtern“ präsentierte die Gräfin folgende Analyse:

Es gibt nur einen Weg, auf welchem einer vornehmen Dame erlaubt ist, wirklich christliche Arbeit zu thun. Setzt euch eine weiße Haube auf und stellt euer geistiges Leben und eure Individualität unter die absolute Herrschaft – nicht Christi – sondern eines Diakonissenhauspastors und die einzige Sphäre, die christlichen Damen persönliche, direkte Arbeit erlaubt, steht euch offen. Da ich keinen Ruf in mir fühlte, meinen Mitmenschen unter so sklavischen Bedingungen zu dienen, und da ich mich entschlossen hatte, nur die Führerschaft Christi anzuerkennen, nahm ich mein Recht, Gott zu dienen, wie Er mich führen würde, allein in Anspruch, Ihm allein zu folgen, für Sein Reich zu arbeiten und zu kämpfen, sei's auch durch Verfolgung und Leiden.¹³¹

Diese scharfe Abgrenzung könnte auch mit den Optionen ihrer Familie zu tun haben: Zwei ihrer Tanten, die lange in Ahrensburg lebten, wurden

¹³⁰ A. Schimmelman, Streiflichter (Anm. 15), S. 77.

¹³¹ Ebd., S. 77f.

Diakonissen beziehungsweise begründeten eine dieser Struktur ähnliche Schwesternschaft.¹³² Ihr Bruder Carl, der die Lehnsgrafschaft übernahm und im Ahrensburger Schloss residierte, gehörte von 1883 bis zu seinem Tod im Jahr 1922 dem Vorstand der Altonaer Diakonissenanstalt an.¹³³

Der in Altona wirkende Theodor Schäfer kann als klassischer Vertreter des von Schimmelmänn gebrandmarkten Diakonissenbildes gelten – auch wenn sie nicht direkt auf ihn abzielte. Obwohl der Diakonisse nach seiner Meinung die Aufgabe zukomme, *mit in die Reihe der Vertheidiger des Glaubens* zu treten, so gelte doch für sie: *das Weib schweige in der Gemeinde*.¹³⁴ Unter Hinweis auf 1 Petr 3,1 propagierte er den *Wandel des Weibes ohne Wort*. Nach seiner Auffassung müssen sich alle Frauen nach den *ewig giltigen Grundlagen* richten, sie sind jedoch zu *thätigem Liebesdienst* berufen.¹³⁵ Dieser Position stellte die Gräfin ihre Aussage entgegen: *Und das Weib redet doch!*¹³⁶ Anders als die übrigen im Deutschland der Jahrhundertwende tätigen christlichen Frauen beantwortete sie die Frage nach der Berechtigung weiblicher theologischer Rede ganz eindeutig positiv. Der lutherische Pastor Ludwig Heinrich Hunzinger (1842–1900), dessen Sohn Hauptpastor in Hamburg wurde, machte an dieser Äußerung sein Urteil fest, dass Schimmelmänn sich nicht mehr als Lutheranerin bezeichnen dürfe: *Mit diesem Bekenntniß hat sich die Gräfin Schimmelmänn von der evangel.=luth. Kirche mit voller Bestimmtheit losgesagt*.¹³⁷ Cäcilie Petersen zum Beispiel, die sich auch unmittelbar von Gott zu ihrer evangelistischen Arbeit berufen sah, setzte sich zunächst mit ihren auf 1 Kor 14,34 beruhenden Skrupeln auseinander. Die Aufforderung des anerkannten Gemeinschaftsvertreters Graf Eduard von Pückler und ihre eigene spirituelle Bibellektüre ließen sie zu dem Schluss kommen, dass sie öffentlich reden dürfe.¹³⁸

Adeline Schimmelmänn positionierte sich in konfessioneller Hinsicht wie viele Vertreterinnen und Vertreter des erwecklichen Milieus der Kaiser-

¹³² R. Albrecht/ M. Rosenkranz, Schimmelmänn (Anm. 1), S. 335f.

¹³³ J. Hoffmann, Diakonissenanstalt (Anm. 2), S. 27.

¹³⁴ T. Schäfer, Diaconissensache (Anm. 2), S. 8.

¹³⁵ Ebd., S. 9.

¹³⁶ Zit. in: Ludwig Heinrich Hunzinger, Gräfin Schimmelmänn und Gottes Wort. Zwei Vorträge. Rostock 1896, S. 27.

¹³⁷ Ebd., S. 30; R. Albrecht/ M. Rosenkranz, Schimmelmänn (Anm. 1), S. 325–330.

¹³⁸ W. Schneider, Petersen (Anm. 119), S. 21, 28.

zeit: Formell hielt sie an ihrer Zugehörigkeit zur lutherischen Kirche fest, theologisch legte sie jedoch den größten Wert auf eine überkonfessionelle Christus-Frömmigkeit. Obwohl sie sich an keiner Stelle mit der zeitgenössischen Frauenbewegung auseinandersetzte, profitierte sie von deren Errungenschaften. Ihr adliges Selbstbewusstsein, die Impulse der internationalen Erweckungs- und Evangelisationsbewegung sowie die um die Jahrhundertwende aufbrechenden Genderstrukturen trugen dazu bei, dass sie als selbständige Evangelistin agieren konnte. Wie die hier analysierten Reaktionen zeigen, erntete sie zwar nicht überall uneingeschränkte Zustimmung – aber ihr Werk und ihre Person fanden große öffentliche Aufmerksamkeit.



Abb. 1: Adeline Gräfin von Schimmelmann (1854–1913)

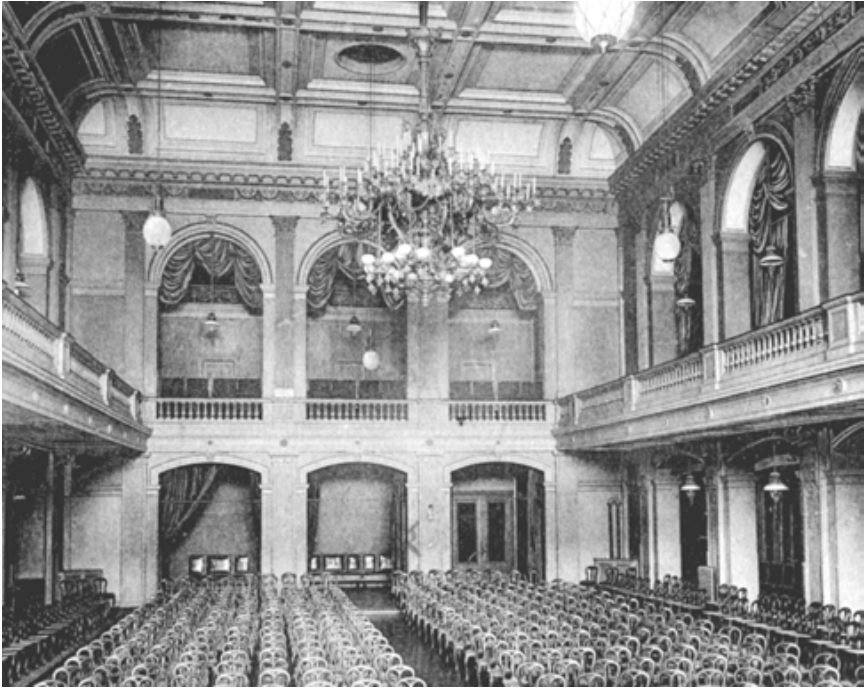


Abb. 2: Sagebiel's Etablissement im Jahr 1912

A n t w o r t auf die weitere Zeitungsbotschaft des Herrn Pastor Brodersen in Wandsbeck.

Ausführlicher antworte ich in einer Broschüre „In Sachen Gräfin Schimmelmann und Herrn Pastor Brodersen, Wandsbed.“ Diese Broschüre gebe ich bis auf Weiteres gratis ab. Hier in der Zeitung übergehe ich die naiven Bemerkungen, wie „belanglos“, „ohne Nachweis der Berechtigung“ u. A. m. Zur Sache hier nur Folgendes:

In Dänemark, wo die historisch gewordenen Sachen geschehen sind, lebt betreffender Graf Werner Schimmelmann. Es müßte ihm leicht sein, dort an Ort und Stelle sich endlich rein zu waschen, wenn er es kann. Dort liegen die nöthigen Acten und Papiere bereit. Auf die Zeugen und Eide, die Herr Pastor Brodersen betreffs Wahnvorstellungen bereit hat, erwidere ich, daß ich beschwören kann, ein notariell beglaubigtes Attest einer ersten ärztlichen Autorität gelesen zu haben, und in welchem der Arzt, der die Gräfin in der früheren Zeit und jetzt behandelte, konstatirt, daß weder früher noch jetzt irgend eine Spur von Wahnvorstellungen an der Gräfin gewesen sei. Betreffender Arzt und Notar sind mir übrigens persönlich bekannt. Christliche Rücksichten und die Bestimmungen in Dänemark ließen es zu, daß die Gräfin ihre Verwandten vor sonst üblichen gesetzlichen Strafen schützte. Die gesetzeswidrige Freiheitsberaubung und alle die Punkte, welche der Abgeordnete Jensen ohne Gegenrede auch nur einer Partei-Stimme im „Riksdag“ behandelte, bleiben, so lange das Buch „Streiflichter“ unwiderlegt besteht, für jeden logisch denkenden Menschen Thatsachen, wie die ganze Sache in Dänemark eben historisch geworden und geschehen ist.

W a n d s b e c k, den 24. Februar 1903.

A. B. U e b e r w a s s e r.

Abb. 3: Antwort Überwassers auf den zweiten Artikel Brodersens im „Wandsbecker Boten“ vom Februar 1903

Die Straßenmissionarin Bertha Keyser (1868–1964)*

Claudia Tietz

Bis heute ist Bertha Keyser vielen Menschen vor allem in Hamburg, wo sie von 1914–1964 als freie evangelisch-lutherische Evangelistin und Armenfürsorgerin tätig war, als ein Beispiel bedingungsloser christlicher Nächstenliebe im Gedächtnis. 1983 wurde nach ihr der „Bertha-Keyser-Weg“ in St. Pauli benannt. Ein Jahr später initiierte die Patriotische Gesellschaft die Anbringung einer Gedenktafel im Bäckerbreitergang 6/7, ihrer letzten Wohnung. Seit ihrem 25. Todestag am 21. Dezember 1989, der mit einer Feierstunde in der St. Michaeliskirche begangen wurde, erinnert ein Gemälde des Hamburger Malers Hans Petersen in der Krypta des Michels an den „Engel von St. Pauli“. In den letzten Jahren kam es zur Wiederentdeckung Bertha Keyzers für die Hamburger Stadt- und Frauengeschichte. Aus kirchengeschichtlicher Perspektive wurden ihre Biographie und ihr außergewöhnliches Engagement für die Ärmsten unter den Armen jedoch bisher nicht gewürdigt. Dies mag unter anderem daran liegen, dass sie weder in die Geschichte der ersten evangelischen Theologinnen einzuordnen ist, noch (im engeren Sinne) in die der weiblichen Diakonie, noch in die einer bestimmten freikirchlichen Denomination, sondern als selbstständige Missionarin stets die Gratwanderung zwischen praktischer Zugehörigkeit zur evangelisch-lutherischen Landeskirche und inhaltlicher Nähe zu evangelisch-freikirchlichen Organisationen unternahm. Der Prüfstein allen christlichen Denkens und Handelns war für Bertha Keyser die Nächstenliebe als Ausdruck der Umkehr zu Jesus Christus. Der Caritas als dem geleb-

* Aus: Inge Mager (Hg.), *Frauen-Profile des Luthertums. Lebensgeschichten im 20. Jahrhundert* (LKGG 22). Gütersloh 2005, S. 123–141.

ten christlichen Glauben war sie mit ihrer großen Liebesfähigkeit und ihrem Freiheitsdrang verpflichtet: „Sie muss[te] alleine gehen, und für sich selbst wirken, nach dem inneren Gesetz ihrer Ärmstenliebe.“¹

Die wesentliche Quelle jeder Beschäftigung mit Bertha Keyser sind ihre „Lebenserinnerungen“, eine fromme Autobiographie, die anlässlich ihres 70. Geburtstages 1938 in der ersten Auflage und 1958 stark bearbeitet in der zweiten Auflage erschien.² Die Rekonstruktion ihres äußeren Lebensweges und ihrer religiösen Entwicklung wird jedoch durch die darin fehlenden Jahres-, Personen- und Ortsangaben sowie die ungenauen Verweise auf konkrete Organisationen erschwert, wie es bei der Erstausgabe des Buches 1938 nach der Gleichschaltung der Landeskirchen, der freien Wohlfahrtspflege und dem Verbot freikirchlicher Zusammenschlüsse durch die Nationalsozialisten angeraten schien. Als weitere Quellen wurden für den vorliegenden Beitrag der Briefwechsel Bertha Keyser mit den Hamburger Bischöfen Simon Schöffel und Franz Tügel sowie die Zeitschrift ihrer Mission „Die Posaune des St. Michael“ (1924–1940) herangezogen.³

Religiöse Prägungen und Erfahrungen

Bertha Keyser wurde am 24. Juni 1868 in Maroldswisach bei Coburg geboren. Ihr Vater war Dorfschmied, außerdem führten die Eltern einen Laden für haus- und landwirtschaftliche Geräte sowie einen kleinen Bauernhof. Das Mädchen wuchs in einem frommen lutherischen Elternhaus auf, in dem das tägliche Vorlesen aus der Bibel, das Beten und Singen im Kreise der Familie und Angestellten ebenso selbstverständlich waren wie die Unterstützung von Armen und Kranken. Das fränkische Luthertum, in dem Bertha Keyser religiös sozialisiert wurde, war stark von dem bayerischen Theologen Wilhelm Löhe (1808–1872) geprägt, dessen Konzept von Gemeinmediakonie und die Gründung der Diakonissenanstalt Neuendettels-

¹ Vorwort von Simon Schöffel. In: Barbara Lüders (bearb.): Mutter der Heimatlosen. Schwester Bertha Keyser. Hamburg [1958], S. 5.

² Vgl. Mutter der Heimatlosen (Anm. 1).

³ Vgl. Nordelbisches Kirchenarchiv Kiel; Bestand 32.01, Nr. 1623.

au (1853) weit über Deutschland hinaus wirksam waren.⁴ Mit dem Tod des Vaters kurz vor ihrer Konfirmation endete das harmonische dörfliche Familienleben. Haus, Hof und Werkstatt mussten verkauft werden. Die beiden ältesten Töchter zogen nach Nürnberg, wo Bertha Keyser eine dreijährige Lehre in der Bäckerei ihres Onkels absolvierte. Als ihre Mutter mit den Geschwistern 1885 nach Nürnberg nachzog, verdiente sie für diese den Lebensunterhalt als ungelernte Arbeiterin in einer Spielzeugfabrik und in einem Bronzegeschäft. Um 1888 ging Bertha Keyser in Stellung: Sie arbeitete als Hausmädchen in Wien, als Zimmermädchen in einem Nürnberger Hotel und fuhr dann für insgesamt dreieinhalb Jahre nach Großbritannien, wo sie als „nurse“ in Newhampton und Birmingham Beschäftigung fand.

In Birmingham hatte Bertha Keyser um 1891 ein Bekehrungserlebnis, das sie rückblickend als „Entscheidungsstunde“ ihres Lebens bezeichnete: Auf der Straße traf sie eine Gruppe von Frauen der Heilsarmee, einer in Deutschland noch unbekanntem Bewegung. Die von dem methodistischen Prediger William Booth (1829–1912) begründete konfessionsübergreifende Organisation war seit etwa 1870 aus dessen Zeltmissionsarbeit in London hervorgegangen und konzentrierte sich durchweg auf die ärmsten Gesellschaftsklassen.⁵ Pfeiler der Arbeit waren Evangelisation (Straßenpredigten, Missionsversammlungen, Musik und Schriftenmission) und soziale Fürsorge. Seit Ende 1879 gab die Heilsarmee in hohen Auflagen das Wochenblatt „The War Cry“ heraus (deutsch „Der Kriegsruf“). Wie für viele Gruppen innerhalb der Erweckungs- und Heiligungsbewegung typisch, verbindet auch die Salutisten die Erfahrung, durch Gottes Gnade von Schuld und von der Macht der Sünde errettet zu sein. Ausgehend von dem in Christus neu geschenkten Leben sehen sie ihr Ziel darin, ihre Glaubenserfahrung an möglichst viele Menschen weiterzugeben und diese aus ihrer Verstrickung in die Sünde durch Bekehrung zu befreien. Frauen spielten von Anfang an,

⁴ Vgl. Arnd Götzmann, Die Soziale Frage. In: Ulrich Gäbler (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. 3. Göttingen 2000, S. 272–307, hier S. 294f.

⁵ Die Bewegung legte sich 1878 den Namen „Salvation Army“ zu und begann, die Sprache christlicher Kriegsführung sowie militärische Titel und Uniformen zu verwenden. Sie begann 1886 ihre Arbeit in Deutschland; vgl. Dirk Gnewekow, Thomas Hermsen, Die Geschichte der Heilsarmee. Das Abenteuer der Seelenrettung. Eine sozialgeschichtliche Darstellung. Opladen 1993; David M. Thompson, Art. Heilsarmee. In: TRE 14, 1985, S. 757–759; Gerhard Lindemann, Art. Heilsarmee I. In: RGG 3, ⁴2000, Sp. 1579f.; Edward H. McKinley, Art. Heilsarmee II. In: RGG 3, ⁴2000, Sp. 1581f.; ders., Art. Heilsarmee III. In: RGG 3, ⁴2000, Sp. 1582f.

angeregt durch das Vorbild von Catherine Booth (1829–1890), eine durchaus gleichberechtigte Rolle: Sie trugen wie die Männer eine militärische Uniform, hatten das Recht zur Predigt und konnten in alle Leitungsgämter aufsteigen.⁶ Das dem weiblichen Verhaltenskodex im viktorianischen England entgegengesetzte Rollenverständnis führte einerseits zu heftigen Anfeindungen, übte aber andererseits eine starke Anziehungskraft aus: Bereits 1878 waren fast die Hälfte der Heilsarmeeoffiziere Frauen; im gleichen Jahr zogen die ersten „Halleluja-Mädchen“ paarweise aus, um in den Slums selbstständig öffentliche Gottesdienste zu halten. Bertha Keyser war von den Salutistinnen so stark beeindruckt, dass sie gelobte: *Lieber Vater im Himmel, wenn Du mich gebrauchen kannst, nimm mich hin. Dieses Glück muß ich auch haben.*⁷

Verstärkt wurde das religiöse Erlebnis durch Kontakte zur Erweckungsbewegung in Wales, wo Bertha Keyser mit ihren Arbeitgebern regelmäßig die Sommermonate verbrachte. Ob sie dem führenden Erweckungsprediger Evan Roberts (1878–1951),⁸ einem früheren Bergmann, selbst begegnete, seinen Evangelistinnen oder den von ihm erweckten Christen, welche überwiegend der einfachen Landbevölkerung angehörten, ist nicht eindeutig festzustellen. Roberts, der in der Tradition der angelsächsischen Heiligungsbewegung stand, war visionär veranlagt und vertrat folgende Anschauungen über das unmittelbare Wirken des Heiligen Geistes: die Leitung der Versammlungen durch den Geist, die Geistestaufe als Überströmen mit Kraft von oben und eine besondere „Atmosphäre des Geistes“ in den Veranstaltungen. Dem positiven Bild der „Geistatmosphäre“ korrespondierte negativ die Vorstellung vom Bann, der aufgrund unbekannter Sünde auf den Versammlungen liege und das Wirken des Geistes hindere. Die Sünden und Sünder wurden von Roberts öffentlich benannt und zur Buße gerufen. Auffällig an der englischen Erweckung war die öffentliche Herausstellung der Sünder, die Betonung dämonologischer Vorstellungen und der große Anteil an Missionarinnen. Wie die Frauen der Heilsarmee, könnten gerade sie Bertha Keyser als Vorbild gedient haben, die aufgrund der star-

⁶ Vgl. D. Gnewekow, T. Hermsen, Die Geschichte der Heilsarmee (Anm. 5), S. 44. 60.

⁷ Mutter der Heimatlosen (Anm. 1), S. 25.

⁸ Vgl. Jörg Ohlemacher, Gemeinschaftschristentum in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert. In: U. Gäbler (Hg.), Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert (Anm. 4), S. 430f.

ken religiösen Erfahrungen den Wunsch entwickelte, Gott durch Ehelosigkeit und Liebesarbeit ungeteilt dienen zu können.

Vorerst musste sie jedoch weiterhin ihre Familie unterstützen: Als Dienstbotin, Kindermädchen und Reisebegleiterin wirkte sie an verschiedenen Orten Englands, in Paris, New York und Chicago. Hier war sie von der intensiven Frömmigkeit der Schwarzen tief beeindruckt. Nach Paris zurückgekehrt arbeitete Bertha Keyser, die selbst nur die Volksschule besucht hatte, fünf Jahre lang als Erzieherin und Privatlehrerin einer protestantischen Familie. Vom einfachen Dienstmädchen war sie zur Erzieherin im französischen Adel aufgestiegen, erhielt Zugang zu den höheren Gesellschaftskreisen und nahm deren Freizeitbeschäftigungen auf: feine Näharbeiten, schöngeistige Literatur, Portrait- und Landschaftsmalerei. Die von ihr in dieser Zeit verfassten sentimentalischen Gedichte über die Schönheit und Vergänglichkeit der von Gott geschaffenen Natur vermitteln ihre Freude an Pflanzen, Tieren, Licht und Farben.⁹

Eine geistige Heimat fand Bertha Keyser in der Pariser Église des Billetes, einer mittelalterlichen Klosterkirche auf der Île de la Cité, die der französischen und der deutschen evangelisch-lutherischen Gemeinde seit 1808 als Versammlungshaus diente.¹⁰ Die deutsche Gemeinde unterhielt Kontakte zu Fritz Fliedner (1845–1901),¹¹ einem Sohn von Theodor und Caroline Fliedner, der seit 1870 als Pastor im Auftrag des Berliner Evangelisationskomitees für Spanien in Madrid wirkte und auf seinen Reisen mitunter in Paris predigte, sowie zur walisischen Erweckungsbewegung. Bertha Keyser war Mitglied im Jungfrauenverein, beteiligte sich an karitativen Einsätzen für arme und alte Gemeindeglieder und nahm an Erbauungsveranstaltungen im Pariser Diakonissenhaus teil.

Als ihre Mutter um 1900 starb, konnte sich Bertha Keyser endlich ganz der freiwilligen diakonischen Arbeit widmen und trat in das Pariser Diakonissenhaus in der Rue Roy ein. Die Schwesternkommunität, die ein Frauenasyl leitete, war 1841 parallel zu dem von Theodor und Friederike Fliedner gegründeten Diakonissenmutterhaus Kaiserswerth von dem evangelischen Pfarrer Antoine Vermeil (1799–1864) und der Lehrerin Caroline Malvesin

⁹ Vgl. Mutter der Heimatlosen (Anm. 1), S. 44. 46. 52f.

¹⁰ Vgl. Jacques Hillairet, *Dictionnaire Historique des Rues de Paris*. Bd. 1–2. Paris 1963, Bd. 1, S. 102f.

¹¹ Vgl. Art. Fliedner, Fritz. In: *BBKL* 2, 1990, S. 56f.

(1806–1889) initiiert worden.¹² Hier wirkte Bertha Keyser ein Jahr lang als Krankenpflegerin, Nachtwache und Putzfrau, bis sie aufgrund von Konflikten mit der Oberin, die ihr vorwarf, die Patienten zu verwöhnen, das Haus verließ. Sie ging zunächst wieder in Stellung, diesmal als Erzieherin und Kammerzofe einer französischen Gräfin. Unglücklich und unausgefüllt zog sie jedoch schon nach kurzer Zeit in ein Pariser Armenviertel, wo sie bei einer Kürschnerfamilie wohnte, in der Werkstatt half und mit dem Erlös selbstgemalter Bilder arme Mitglieder der lutherischen Gemeinde unterstützte. Durch Vermittlung des Vorstands des Diakonissenhauses erhielt sie dann eine Stelle als Aufseherin in einem Frauengefängnis in Paris, wo sie die Inhaftierten um sich sammelte, ihr eigenes (besseres) Essen mit ihnen teilte, neue Häftlingskleidung nähte, von Jesus erzählte und mit den Frauen sang und betete. Auch hier kam es durch ihr Eintreten für Gerechtigkeit und Solidarität zu Differenzen mit der Leitung, die schließlich alle Versammlungen verbot. Wiederum durch Intervention des Diakonissenhauses ging Bertha Keyser als Erzieherin an eine Mädchenanstalt im elsässischen Illzach und kehrte damit nach 15-jährigem Auslandsaufenthalt wieder nach Deutschland zurück.

Konflikte mit der Illzacher Heimleitung veranlassten Bertha Keyser, sich bald darauf an die Heilsarmee zu wenden, die im Elsass große Evangelisationsversammlungen abhielt. Sie wurde an ein Männerheim in Mülhausen verwiesen, wo sie in der Kaffeeküche arbeitete, in Lokalen den „Kriegsruf“ der Heilsarmee verkaufte und auf öffentlichen Versammlungen sprach. Nach einiger Zeit wechselte sie an ein ebenfalls von Salutisten geführtes Mädchenheim in Dresden. Offenbar wirkte Bertha Keyser in Mülhausen und Dresden als Rekrutin der Heilsarmee, das heißt als Anwärtlerin auf den Soldatenstand.¹³ Den Eid auf die Kriegsartikel der Heilsarmee, mit dem die Probezeit abschloss, leistete sie jedoch nicht:

Unter dem Hallelujahut kam ich mir doch recht eigentümlich vor, wenn ich, angetan mit ihm, des Nachts um eins oder zwei durch die Restaurants ging, um die „Kriegsrufe“ anzubieten. [...] Nun sollte ich auch die Kadettenschule in Berlin besuchen und mußte mich entscheiden, ob ich mich der Heilsarmee mit Leib und Seele verschreiben wollte. Als ich die lange Liste der Heilsarmee-Verordnungen

¹² Vgl. A. Götzmann, Die Soziale Frage (Anm. 4), S. 294.

¹³ Vgl. D. Gnewekow, T. Hermsen, Die Geschichte der Heilsarmee (Anm. 5), S. 85.

*durchlas, da schwindelte mir und ich sagte dazu: Nein! – Durch diesen Entschluß quittierte ich den Dienst der Heilsarmee.*¹⁴

Stattdessen besuchte Bertha Keyser, nun 40-jährig, die 1898 gegründete Bibelschule von Theodor Jellinghaus (1841–1913) in Berlin-Lichtenrade, wo sie in einem mehrmonatigen Laienkurs für die evangelistische Arbeit ausgebildet wurde.¹⁵ Jellinghaus, der zu den bekanntesten deutschen Vertretern der Heiligungsbewegung gehörte, hatte seine „heilistische“ Lehre in dem Buch „Das völlige gegenwärtige Heil durch Christum“ (1880) dargelegt.¹⁶ Darin beschrieb er den Heilsweg in zwei Stufen: Die Bekehrung (Wiedergeburt beziehungsweise Rechtfertigung durch Erweckung, Buße und Glaube) tilge alle bisher begangene Sünde; der sog. Gnadenstand (die „zweite Segnung“ beziehungsweise Heiligung) sei von „Jetztglauben“, Sieg über die Sünde und Reinheit des Herzens bestimmt. Dabei wird zwischen dem Wirken des Heiligen Geistes am Menschen („extra nos“) und dem eigenen Willen des Menschen kaum unterschieden. Der Vorgang der individuellen Heiligung erhält sakramentalen Charakter, während die Kirche als Institution völlig aus dem Blick gerät. Im Rahmen des Bibelkurses wurde Bertha Keyser in die Denkstrukturen und Begrifflichkeit der Heiligungsbewegung eingeführt, die sie teilweise zeitlebens beibehielt, und nahm Kontakte zu deren Anhängerinnen und Anhängern in ganz Deutschland auf.

1909 kehrte Bertha Keyser in ihre Heimat Nürnberg zurück und gründete im Stadtteil St. Johannis eine eigene Mission „Am Sandberg“, wo die ärmste Bevölkerung lebte. Mit Hilfe Gleichgesinnter richtete sie in einer Fabrik an der Johannisbrücke Räume ein und machte durch das Verteilen von Traktaten auf das neue Missionswerk aufmerksam. Ihr besonderes Interesse galt den Kindern, die sie von der Straße sammelte, mit denen sie im Freien spielte und sang. Bald kamen auch deren Eltern, Gelegenheitsarbeiter, Lumpenhändler, Kohlenträger, FabrikarbeiterInnen, zu den Evangelisationsversammlungen. Im Rückblick beschreibt sie ihre Arbeit: *Ich ging zu den Fleischern und Bäckern und holte Brot und Wurst zusammen, um meinen Gästen vor allem den Hunger zu stillen. Dann lehrte ich sie die schönen Reichslieder sin-*

¹⁴ Mutter der Heimatlosen (Anm. 1), S. 61.

¹⁵ Vgl. J. Ohlemacher, Gemeinschaftschristentum (Anm. 8), S. 418f.

¹⁶ Vgl. Jörg Ohlemacher, Evangelikalismus und Heiligungsbewegung im 19. Jahrhundert. In: U. Gäbler (Hg.), Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert (Anm. 4), S. 377–387; Joachim Cochlovius, Art. Heiligungsbewegungen I. In: RGG 3, 42000, Sp. 1575f.

gen und verkündigte ihnen das Wort Gottes.¹⁷ In dieser Zusammenfassung wird früh das Charakteristikum von Bertha Keyzers Missionsarbeit deutlich: die Verbindung von sozialer Fürsorge (Armenspeisung) und Evangelisation (Verkündigung, Gesang und Gebet), wie sie auch für die Heilsarmee typisch war. Außerdem berichtet Bertha Keyser von mehreren Heilungswundern durch Gebet und Handauflegung.¹⁸ Sie beansprucht damit für sich die „Gabe der Glaubensheilung“ an Kranken und „Sündern“, die von manchen Gruppen innerhalb der Heiligungsbewegung, nicht zuletzt aufgrund der Praxis Johann Christoph Blumhardts (1805–1880), vertreten wurde.

Bertha Keyzers Hof- und Straßenmission „Am Sandberg“ stand in enger Verbindung zur landeskirchlichen Gemeinschaftsbewegung, zum Christlichen Verein Junger Männer und zum Blauen Kreuz.¹⁹ Die landeskirchliche Gemeinschaft, wichtigste Trägerin der Heiligungsbewegung in Deutschland, war auf der Gnadauer Konferenz von 1888 entstanden.²⁰ Sie versuchte in endzeitlicher Perspektive eine weltumspannende Gemeinschaft der Glaubenden in Konzentration auf die Bibel durch Heiligung des Einzelnen und Bau am Reich Gottes zu verwirklichen. Evangelisation und Gemeinschaftspflege waren ihre wichtigsten Kennzeichen. Die Brüder der Gemeinschaft, anfangs vor allem Pfarrer und Lehrer, verblieben zwar innerhalb der Landeskirchen, standen jedoch den Einrichtungen der Staatskirchen kritisch gegenüber. In kurzer Zeit entwickelten sie eine Fülle von Aktivitäten,

¹⁷ Mutter der Heimatlosen (Anm. 1), S. 64. – Mit „Reichsliedern“ sind Lieder aus dem Gemeinschaftsliederbuch gemeint, das 1892 für die norddeutsche landeskirchliche Gemeinschaft zusammengestellt wurde und in der Erstausgabe etwa 300 Choräle, geistliche Volkslieder, Erweckungs-, Missions- und Heiligungslieder enthielt; vgl. Vorwort zur Neubearbeitung der Reichslieder 1931. In: Reichs-Lieder. Deutsches Gemeinschaftsliederbuch. Neubearbeitung 1931. Neumünster 1935; Art. Reichslieder. In: EKL 3, ²1962, S. 574.

¹⁸ Vgl. Mutter der Heimatlosen (Anm. 1), S. 64–66.

¹⁹ Das Blaue Kreuz, ursprünglich eine Schweizer Organisation der Alkoholkrankenhilfe, hatte seit 1892 einen deutschen Verband; vgl. Markus Holmer, Art. Blaues Kreuz. In: RGG 1, ⁴1998, S. 1640. Dagegen sind die Beziehungen der Gemeinschaftsbewegung zu der für Bertha Keyser wichtigen Heilsarmee kaum erforscht.

²⁰ Vgl. J. Ohlemacher, Gemeinschaftschristentum (Anm. 8), S. 393–426; Dieter Lange, Eine Bewegung bricht sich Bahn. Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung. Berlin 1979.

die teils aus dem älteren Pietismus, teils aus der angelsächsischen Erweckungsbewegung, teils aus der Jugendbewegung stammten: die Verbreitung von Bibeln und erbaulichen Schriften, Reisepredigt, Erbauungsversammlungen, Sonntagsschule, Straßen-, Hof- und Mitternachtsmission, Haus- und Krankenbesuche, Männer-, Jünglings-, Frauen- und Jungfrauenvereine.²¹ In Bayern waren der landeskirchlichen Gemeinschaft zwar grundsätzlich nur Hausandachten neben dem Kultus der beiden Großkirchen erlaubt, trotzdem bildeten sich schon 1889/90 erste Konferenzen in Rothenburg ob der Tauber und Nürnberg, die in halbjährigem oder jährlichem Rhythmus tagten.²² An die Nürnberger Gemeinschaftsbrüder übergab Bertha Keyser ihr Missionshaus, als sie die Stadt bereits 1913 wieder verließ. Warum sie ihr Hilfswerk schon nach dreieinhalb Jahren aufgab, ist ihren Aufzeichnungen nicht zu entnehmen.

Angeregt durch eine Versammlung, die Prediger Stürmer, der „Halleluja-Schmidt von Calw“, in Nürnberg hielt, siedelte Bertha Keyser nach Stuttgart über: *Ich fühlte mich dort besonders hingezogen, weil ich hier weitere Erfahrungen sammeln konnte, über das Heilen durch den Glauben.*²³ Wochenweise hielt sie sich in Stürmers Erholungsheim in Calw auf, wohin Blinde, Epileptiker und Behinderte zur Glaubensheilung gebracht wurden.²⁴ Außerdem bereiste sie als Schriftenmissionarin die Gegend um Stuttgart. Für welche Organisation Bertha Keyser tätig war, muss offen bleiben, doch deutet die genannte Heilungspraxis auf eine Nähe zu den um die Jahrhundertwende in Norwegen und England entstehenden Pfingstgemeinschaften hin.

Von Prediger Emil Meyer (1869–1950) und anderen Mitgliedern der Hamburger Pfingstgemeinde zum Kommen aufgefordert, reiste Bertha Keyser im September 1913 in die Hansestadt. Sie arbeitete zunächst ein knappes Jahr lang ehrenamtlich für die von Meyer 1900 gegründete „Strand-

²¹ Deutschlandweit entstanden der Christliche Verein Junger Männer (1883), der Bund der Schülerbibelkreise (1883) und der Jugendbund für Entschiedenenes Christentum (1889).

²² Vgl. J. Ohlemacher, Gemeinschaftschristentum (Anm. 8), S. 406f.

²³ Mutter der Heimatlosen (Anm. 1), S. 70.

²⁴ Über Prediger Stürmer, einen ehemaligen Schmied, und sein Erholungshaus in Calw habe ich keine näheren Informationen ermitteln können. Wahrscheinlich handelt es sich um ein nach dem Vorbild von Bad Boll errichtetes Heim zur Glaubensheilung; vgl. J. Ohlemacher, Evangelikalismus (Anm. 16), S. 380. 383f; Ulrich Fritsche, Art. Heilung II. In: TRE 14, 1985, S. 768–774, hier S. 770f.

mission Hamburg-Altona“.²⁵ Meyer, der die Evangelistenschule der landeskirchlichen Gemeinschaft in Wuppertal-Barmen besucht hatte, gehörte dem Pfingstflügel der Gemeinschaftsbewegung an, der Zungenrede, Visionen und Krankenheilungen als Kennzeichen echter Geistestaufe ansah.²⁶ Seine Mission für „die Gestrandeten der Gesellschaft“ leitete unter dem Motto „Den Verlorenen Hülfe durch Evangelium, Arbeit und Temperenz!“ ein Frauen- und zwei Männerheime für insgesamt etwa 260 Arbeits- und Obdachlose in der Niedernstraße, der Richardstraße und der Großen Elbstraße. An sie waren mehrere Arbeitsstätten, wie eine Schreibstube, eine Wäscherei, ein Papierschuppen, ein Holzhof und ein Fuhrpark, angegliedert. Außerdem führte das Hilfswerk in Kooperation mit dem Blauen Kreuz Freispeisungen und Missionsversammlungen durch und betrieb Keller-, Hof- und Wirtshausmission. Über ihre Missionsarbeit berichtet Bertha Keyser:

Welche Schreckensszenen erlebte ich in dieser gefährlichsten Gegend von Hamburg. Doppelposten von Schutzleuten waren im Abruzzenviertel, wie man diese Gegend nannte, aufgestellt. Ein einzelner Beamter hätte sich den Übergriffen des lichtscheuen Gesindels nicht erwehren können. Ich ließ mich aber nicht abschrecken und ging ganz allein durch die Straßen. Über den Arm hatte ich mir ein paar Würste gehängt, und ein paar Brote trug ich unter den Armen. – So bewaffnet ging ich hinein in die Kneipen und Kellerwirtschaften.

Mein Empfinden war, der Hungerige muß zuerst gesättigt werden, ehe man ihm das Wort Gottes bringen kann. Auf einer Kiste sitzend verteilte ich meine Gaben. Die Hungerigen setzten sich um mich herum und während sie sich sättigten, erzählte ich ihnen von Heimat und Mutter. So schloß ich dann ihre Herzen auf, und sie fingen an zu klagen, daß sie nur zerrissene Schuhe und Lumpen hätten und nicht wüßten, wie sie aus diesem Jammer heraus kämen. In diesem Zustand könnten sie sich wirklich nicht einmal auf die Straße wagen; so blieben sie stumpfsinnig in diesen Kellern hocken und waren dem Laster und der Verzweiflung preisgege-

²⁵ Vgl. Denkschrift der Strandmission Hamburg-Altona, dargestellt gelegentlich der Einweihung des neuen Männerheims. Hamburg 1910, S. 3–6. 13–15.

²⁶ Zwischen 1907–1909 hatten sich die landeskirchliche Gemeinschaft und die Pfingstbewegung voneinander getrennt. Die Spaltung war durch zwei Zungenrednerinnen aus Oslo ausgelöst worden, die Meyer 1907 nach Hamburg eingeladen hatte und die auch in Kassel aufgetreten waren; vgl. D. Lange, Eine Bewegung (Anm. 20), S. 175–226; Joachim Cochlovius, Art. Gemeinschaftsbewegung. In: TRE 12, 1984, S. 355–368, hier S. 361f; J. Ohlemacher, Gemeinschaftschristentum (Anm. 8), S. 433–443.

ben. Wehe, wer in diese Gesellschaft hineingeriet; er war in einer Nacht völlig ausgeplündert und verloren. Nachdem diese Armen Vertrauen zu mir gefunden hatten, konnte ich sie darauf hinweisen, daß die Sünde der Leute Verderben ist und Jesus Christus auch ihr Heiland sein will. Manchem dieser Verlorenen habe ich das Rettungsseil zuwerfen dürfen und sie mit Gottes Hilfe aus leiblicher und seelischer Not herausgeführt. Ich machte ihre Not zu meiner Not, sammelte für sie Liebesgaben wie Kleidungsstücke, Schuhe und Geld, damit sie ihre Lumpen ablegen konnten. Sie konnten dann endlich ihre Schlupfwinkel verlassen, und ich führte sie in die Versammlungen der Strandmission, die ihr Missionshaus in der Niedernstraße hatte. Unter dem Worte Gottes nahmen viele das Heil an und suchten unter bitteren Reuetränen den Sünderheiland.²⁷

Daneben arbeitete Bertha Keyser an der Seite der Heimbewohner in der Näherei und im Papierhof. Dieses schrankenlose Zusammenleben missfiel jedoch den anderen Missionsmitgliedern:

Unsere Ansichten über praktisches Christentum gingen hier auseinander und so faßte ich den Entschluß, ein eigenes Missionswerk zu beginnen. – In den verschiedenen Erziehungs- und Missionshäusern, die ich bisher gesehen hatte, bedrückte mich immer die unterschiedliche Behandlung und Verpflegung der Insassen schwer. Überall fand ich Küchenzettel von 1., 2. und 3. Klasse, was mir großen Kummer bereitete.²⁸

Darüber, ob es neben der Frage, wie christliche Gemeinschaft zu verwirklichen sei, weitere theologische Differenzen mit der von Pfingstlern geleiteten „Strandmission“ gab, schweigt Bertha Keyser; jedoch werden die Namen Emil Meyers oder anderer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in ihren Erinnerungen nicht mehr erwähnt.

Soziales und missionarisches Engagement auf St. Pauli

Im Sommer 1914, kurz nach Ausbruch des Ersten Weltkrieges, mietete Bertha Keyser im Alten Steinweg 25 eine kleine Wohnung und gründete „Die Mission unter der Straßenjugend“. Wie in Nürnberg, sammelte sie auch in der Hamburger Neustadt zuerst die verwaorsten Kinder von der Straße.

²⁷ Mutter der Heimatlosen (Anm. 1), S. 72f.

²⁸ Ebd., S. 74.

Sie wusch die Kinder, sorgte für ihre Kleidung, lehrte sie Scharpie (Verbandsmaterial) zupfen und Wollsachen für die deutschen Soldaten stricken, während sie ihnen *von Jesus, dem großen Kinderfreund*, erzählte.²⁹ Außerdem besuchte sie fast täglich mit einer Gruppe von bis zu 100 Mädchen und Jungen die Kriegslazarette und Krankenhäuser, sang mit ihnen für die Patienten und hielt kurze erbauliche Ansprachen. Auch die Eltern bezog Bertha Keyser in ihr Evangelisations- und Beschäftigungsprogramm ein, das ausschließlich durch Spenden von Hamburger Bürgern und Geschäftsleuten finanziert wurde. Zusätzlichen Rückhalt erfuhr sie seit dem Winter 1914 durch den Hauptpastor der benachbarten evangelisch-lutherischen St. Michaeliskirche, Wilhelm Hunzinger (1871–1920).³⁰ Dieser beauftragte sie, sich im Rahmen ihrer Missionsarbeit um die im Kirchspiel St. Michaelis wohnenden Kinder zu kümmern, und überließ ihr dafür im Gegenzug seine Kriegspredigten zum eigenen Druck und Verkauf.

Aus Platzmangel zog Bertha Keyser im Winter 1917/18 in einen ehemaligen Tanzsaal am Neuen Steinweg 95. Während sie selbst lediglich eine angrenzende Kammer bewohnte, diente der Versammlungssaal bald bis zu 60 jungen Obdachlosen als Übernachtungsmöglichkeit, die hier auf Bänken oder auf dem Boden schliefen, Verpflegung und persönliche Ansprache empfangen. Auch an andere Hilfesuchende gaben Bertha Keyser und ihre Mitarbeiter – teils selbst Obdachlose – morgens, mittags und abends einfache Mahlzeiten aus. Außerdem bot die „Mission unter der Straßenjugend“ täglich Kinder- und Evangelisationsversammlungen an sowie seelsorgerliche Gespräche, Krankenhaus- und Gefängnisseelsorge. Bis in die Nacht hinein missionierten kleine Gruppen auf der Reeperbahn, auf öffentlichen Plätzen, in Kneipen, Kellern und Bordellen mit Ansprachen, Gesang, Gitarrenmusik und Kolportage. Wie viele „Schwestern und Brüder“ ehrenamtlich in Bertha Keyzers Hilfswerk mitarbeiteten und aus welchen sozialen oder kirchlichen Kontexten sie stammten, ist unbekannt. Lediglich Adolph Bohlen, ein langjähriger hauptamtlicher Mitarbeiter, sowie Anna Bandow, die seit ihrer Jugend in der Sonntagsschul- und Missionsarbeit mitwirkte, werden des öfteren namentlich genannt.³¹ Zusammen mit Bohlen gründete

²⁹ Vgl. ebd., S. 75.

³⁰ Vgl. Friedrich Hammer, Herwarth von Schade, Die Hamburger Pastorinnen und Pastoren seit der Reformation. Teil 1–2. Hamburg 1995 (vervielfältigtes Manuskript), Teil 1, S. 80.

³¹ Ihre Lebensdaten habe ich nicht ermitteln können.

Bertha Keyser 1924 das Missionsblatt „Die Posaune des St. Michael“, das bis 1940 in unregelmäßigen Abständen erschien.³² Anfangs wurde die achtseitige Zeitschrift in einer Auflage von 10.000 Exemplaren gedruckt, später sank die Auflagenzahl auf ein Drittel. Während Bohlen für die Schriftleitung zuständig war und die Leitartikel schrieb, verfasste Bertha Keyser in dem ihr eigenen gefühlvollen, eindringlichen und bildhaften Stil für jede Ausgabe erbauliche Beiträge (Bekehrungs- und Glaubensberichte, Gebete und Gedichte).

Nach dem Ersten Weltkrieg stieg die soziale Not in Hamburg stark an: Inflation, Arbeitslosigkeit, Lebensmittel- und Wohnraumknappheit führten im Oktober 1923 zu Teuerungskrawallen und Plünderungen von Lebensmittelgeschäften.³³ Hatte die „Mission unter der Straßenjugend“ 1918 täglich etwa 30 warme Mahlzeiten ausgeteilt, so waren es 1924 etwa 300. In dieser Situation beschloss Bertha Keyser, öffentliche Armenspeisungen durchzuführen, und erhielt dafür von einem Fuhrunternehmer und dem Hamburger Senat drei Feldküchen. Die erste Essensausgabe fand Ende 1924 vor dem Portal der St. Michaeliskirche unter Mitwirkung von Pastor Johannes Wilken (1875–1964) statt.³⁴ In den folgenden Jahren bildeten die sog. Freispeisungen, die *unentgeltlich, ohne Unterschied des Standes, der Partei und der Konfession* verteilt wurden,³⁵ einen wesentlichen Bestandteil der Missionsarbeit. Täglich wurden an der Reeperbahn, am Großneumarkt, am Rathausmarkt, am Neuen Pferdemarkt, am Hauptbahnhof und am Bahnhof Sternschanze etwa 500 Mahlzeiten ausgegeben. Dadurch wurde die Mission immer stärker in Auseinandersetzungen mit kommunistischen Gruppen verwickelt, welche die „Bettelsuppe“ als Auswuchs des kapitalistischen Systems brandmarkten.

Auch die sogenannten Freiversammlungen, die Bertha Keyser in England kennengelernt hatte, nahmen nach dem Ersten Weltkrieg Aufschwung. Nachmittags und abends verkündeten Mitarbeiter der Mission auf den Straßen und Höfen von St. Pauli *das Evangelium der rettenden Liebe in Chri-*

³² Die Posaune des St. Michael. In: Adolph Bohlen (Hg.), Zeitschrift der „Volks- und Straßenmission von Schwester Bertha Keyser“. Hamburg 1924–1940. Einige Exemplare existieren im Nordelbischen Kirchenarchiv Kiel, Bestand 32.01, Nr. 1623.

³³ Vgl. Ernst Christian Schütt, Chronik Hamburg. Gütersloh/München 1997, S. 419.

³⁴ Vgl. F. Hammer, H. v. Schade: Die Hamburger Pastoren (Anm. 30), S. 206.

³⁵ Vgl. Mutter der Heimatlosen (Anm. 1), S. 110.

sto,³⁶ wobei Bertha Keyser oder Adolph Bohlen kurze Ansprachen hielten und die Bibel hinsichtlich des sündigen Lebenswandels ihrer Zuhörerinnen und Zuhörer auslegten. Begleitet wurden sie von der Gitarrengruppe oder einer der beiden Sängerguppen der Mission, welche sowohl neuere Erweckungslieder als auch verbreitete Kirchenlieder, Lutherlieder und Choräle sangen. Auch in Altenheimen, Krankenhäusern und Gefängnissen traten die Musikgruppen auf. Im Zuge ihrer immer mehr öffentlich agierenden Mission legte Bertha Keyser eine deutlich erkennnbare Schwestertracht an:³⁷ Trug sie als Missionarin in Nürnberg noch ein unauffälliges Kostüm, so ist sie auf Fotos der ersten Armenspeisungen von 1924 in einem hochgeschlossenen schwarzen Kleid mit weißem Kragen zu sehen. Bereits 1925 trug sie eine schwarze Schwestertracht (schwarzes Kleid, schwarze Haube mit weißem Rand und Schleier). Welchem evangelischen Schwesternverband Bertha Keyser seit 1924/25 angehörte, einer Schwesternschaft der Kaiserswerther Gemeinschaft, des Zehlendorfer Verbandes oder eines Diakonissenhauses aus dem Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverband, ist unklar.

Im März 1925 musste die Mission die als Obdachlosenunterkunft genutzte ehemalige Jugendherberge in der Böhmenstraße und den Saal am Neuen Steinweg wegen Klagen der Nachbarn verlassen. Stattdessen pachtete das in „Volks- und Straßenmission von Schwester Bertha Keyser“ umbenannte Hilfswerk ein ehemaliges Bordell in der Winkelstraße 16 und eröffnete darin ein Obdachlosenheim für Männer.³⁸ Gleichzeitig wurde in der Stiftstraße 38 nahe des Hauptbahnhofs ein leeres Fabrikgebäude gemietet, in dem das Männerheim „Heimat für Heimatlose“ entstand. Hier wurden eine sog. Volksspeisehalle, ein Büro, eine Wohnung für den Hausverwalter Adolph Bohlen, Übernachtungsmöglichkeiten für etwa 80 Obdachlose und eine Holzwerkstatt mit 40 Arbeitsplätzen eingerichtet, in der vor allem Brennholz zerkleinert und gebündelt wurde. Während das Männerheim in

³⁶ Vgl. ebd., S. 119.

³⁷ Vgl. ebd., S. 65. 69. 93. 109. 112. 117. 121. 152. 193. 215. Die auf den Fotos immer wieder modifizierte Tracht habe ich nicht zuordnen können; jedoch wird in der Einleitung zu den „Lebenserinnerungen“ eine „evangelische Schwesternschaft“ erwähnt, der Bertha Keyser angehörte; vgl. ebd., S. 10.

³⁸ Die heute nicht mehr existierende Winkelstraße lag zwischen dem Dammtorwall und dem Valentinskamp in der Neustadt; vgl. Hamburg und sein Umland in Karte und Luftbild. Hg. vom Vermessungsamt Hamburg. Neumünster 1989, S. 56; Reinhold Pabel, Alte Hamburger Straßennamen. Bremen 2001, S. 247. 256.

der Winckelstraße 16 wegen überzogener Mietforderungen 1927 aufgegeben wurde, konnte Bertha Keyser im gleichen Jahr mit der finanziellen Unterstützung ihres Schwagers ein Mädchenheim in der Winckelstraße 17 gründen.³⁹ In das Haus mit dem Namen „Fels des Heils“, in dem Bertha Keyser auch selbst wohnte, wurden Alkoholikerinnen, ehemalige Prostituierte, obdach- und arbeitslose Mädchen aufgenommen. Die Einweihungsfeier fand am 2. Dezember 1927 im Beisein der Presse unter Mitwirkung von Pastor Johannes Wilken und den Musikgruppen der Mission statt. Während Wilken die Segenswünsche der St. Michaeliskirche überbrachte, betonte Bertha Keyser die landeskirchliche Zugehörigkeit des Missionsheims, *welches wir als Mitglieder unserer evangelischen Kirche im evangelischen Sinne und Geiste führen und leiten.*⁴⁰

Die Zugehörigkeit zur evangelisch-lutherischen Kirche bezog sich hauptsächlich auf die Hamburger Hauptkirche St. Michaelis und ihre Pastoren, welche die Mission von Anfang an durch Fürbitte, Kirchenkollekten und Geldspenden unterstützten und den 1929 gegründeten „Evangelisch-sozialen Hilfsverein e. V.“ beziehungsweise in späteren Jahren den „Freundeskreis der Volks- und Straßenmission Schwester Bertha Keyser e. V.“ mittrugen. In Simon Schöffel (1880–1959), der im April 1922 als Hauptpastor an St. Michaelis eingeführt worden war, hatte Bertha Keyser jahrelang einen *treuen Berater* und persönlichen Seelsorger.⁴¹ Beide verband neben der gemeinsamen Herkunft aus dem lutherischen Nürnberg das Interesse an einer christlichen Erziehung. Während Schöffel auf institutioneller Ebene (zum Beispiel durch die Einführung des Bischofsamtes, den Einsatz für eine kirchliche Religionslehrausbildung und die Einführung von Konfessionsschulen) daran arbeitete, in der „unkirchlichsten Stadt des Reiches“ das Luthertum zu verankern,⁴² versuchte Bertha Keyser durch ihre missionarische und soziale Tätigkeit, einzelne Menschen für das Evangelium zu gewinnen. Interessanterweise führt sie gerade in diesem Zusammenhang

³⁹ Dass sich in der Winckelstraße außerdem ein Mädchenheim der Heilsarmee befand, deutet darauf hin, dass Bertha Keyser auch in Hamburg Kontakt zu den Salutisten hielt.

⁴⁰ Mutter der Heimatlosen (Anm. 1), S. 187; vgl. auch S. 143.

⁴¹ Vgl. ebd., S. 206; Rainer Hering, Die Bischöfe Simon Schöffel und Franz Tügel (Hamburgische Lebensbilder 10). Hamburg 1995, S. 9–47.

⁴² Vgl. R. Hering, Die Bischöfe (Anm. 42), S. 20.

Martin Luther als Vorbild starken Glaubens an.⁴³ Vielleicht zeigt dieser Reflex neben der Bewunderung für Luthers Standhaftigkeit im Glauben auch ihre Wertschätzung des lutherischen „Rebellentums“ gegen menschliche Regeln, traditionelle Sitten und verfasste Organisationen, die den Weg des Einzelnen zu Gott behindern. Bertha Keyser's Ziel war nicht primär die Gewinnung von Menschen für die Kirche, vielmehr war ihr daran gelegen, Einzelne zum Glauben an Jesus Christus zu führen, der von Sünde und Schuld befreit. Unter Sünde verstand sie vor allem individuelle moralische Verfehlungen, wie Ungehorsam, Alkoholismus, Ehebruch, Diebstahl und Verantwortungslosigkeit gegenüber Eltern und Kindern. Dagegen verkündete sie in Wort und Tat die in Jesus Christus offenbarte Liebe Gottes als Chance einer Umkehr in bürgerliche Sozial- und Arbeitsstrukturen.

Beide, Bertha Keyser und Simon Schöffel, begrüßten auf dem Hintergrund ihres evangelischen Engagements den nationalsozialistischen Staat, der den Kommunismus als Hauptfeind des Christentums bekämpfte, sittliche und soziale Notstände behob und dem deutschen Volk *große Errettung und Erlösung* zu bringen versprach.⁴⁴ Schöffel, selbst nicht Parteimitglied, unterstützte den Nationalsozialismus und legitimierte diesen auch theologisch.⁴⁵ Bertha Keyser, die von sich sagte, sich *nie um Politik gekümmert* zu haben,⁴⁶ galt dem Hamburger Bischof Franz Tügel (1888–1946),⁴⁷ einem profilierten Deutschen Christen, als politisch zuverlässig und der gleichgeschalteten Landeskirche treu ergeben.⁴⁸ Auskunft über ihre politische Einstellung geben auch die erhaltenen Exemplare der „Posaune des St. Michael“. Während die Beiträge des nationalsozialistisch geschulten Parteimitglieds Adolph Bohlen von Propaganda geprägt sind, äußert sich Bertha Keyser weit zurückhaltender: Blind für die deutsche Kriegspolitik, die Verfolgung von ethnischen Gruppen und den Rassenwahn befürwortet sie die von den Nationalsozialisten angeblich betriebene Stärkung der Familie, der öffentlichen Moral und des Christentums. Dabei könnte Bertha Keyser's Zurück-

⁴³ Vgl. Mutter der Heimatlosen (Anm. 1), S. 192.

⁴⁴ Vgl. ebd., S. 208.

⁴⁵ Vgl. R. Hering: Die Bischöfe (Anm. 42), S. 29f. 34–36.

⁴⁶ Vgl. Mutter der Heimatlosen (Anm. 1), S. 210.

⁴⁷ Vgl. R. Hering, Die Bischöfe (Anm. 42), S. 49–87.

⁴⁸ Vgl. Franz Tügel's Brief vom 9. Januar 1940 an den Reichsverband der evangelischen Presse in Berlin; Nordelbisches Kirchenarchiv Kiel; Bestand 32.01, Nr. 1623, S. 14.

haltung sowohl politisch durch ihre öffentlich bekannte, langjährige Sympathie für die evangelikalen Bewegungen am Rand beziehungsweise außerhalb der Landeskirche begründet gewesen sein, welche im „Dritten Reich“ zum Teil verboten waren,⁴⁹ als auch theologisch durch ihr Verständnis Jesu Christi. Der Glaube an ihn als den alleinigen Schöpfer, Herrscher und Erlöser schloss für sie andere totalitäre Herrschaftsansprüche aus.

Während der nationalsozialistischen Diktatur konnte Bertha Keyser ihre Missionsarbeit nur unter Schwierigkeiten fortsetzen.⁵⁰ 1933 musste das Männerheim in der Stiftstraße aus ungenannten Gründen geräumt werden. Als die Winkelstraße im gleichen Jahr in eine geschlossene Bordellstraße umgewandelt wurde, musste auch das Mädchenheim „Fels des Heils“ ausziehen. Eine neue Unterkunft fand die „Volks- und Straßenmission“ im ehemaligen Quartier des zerschlagenen kommunistischen „Internationalen Seemannsklubs“ in der Rothesoodstraße 8. Das Haus wurde am Reformationstag 1934 mit einer Festansprache von Pfarrer Albrecht Jobst (1902–1945)⁵¹ von St. Michaelis über die sieben Bitten des Vaterunsers eingeweiht. Wie in den bisherigen Heimen, befanden sich auch in der Rothesoodstraße die Schlafsäle der Obdachlosen, die Versammlungs- und Arbeitsräume, die Kantine, das Büro und Bertha Keyzers Privatwohnung unter einem Dach. Um Arbeitsplätze für die Heimbewohner zu schaffen, wurde in der Nicolaistraße 4 ein Holzhof für 20 Beschäftigte eingerichtet. Wegen Problemen mit dem Heimleiter bestand das neue Missionshaus nur kurze Zeit. Bertha Keyser zog in eine gegenüberliegende Ladenwohnung und führte während des Krieges mit einem kleinen Mitarbeiterkreis in Kellern und Bunkern Armenspeisungen durch. Im Juli 1943 wurden sowohl das Missionshaus als auch die Privatwohnung Bertha Keyzers völlig ausgebombt.

Nach dem Zweiten Weltkrieg fand Bertha Keyser zuerst in der Langen Reihe 93, dann in der Seilerstraße 41 und schließlich im Bäckerbreitergang 6/7 zusammen mit Schwester Anna Bandow eine neue Bleibe.⁵² Noch immer empfing die über 80-Jährige bereitwillig Arme, Kranke und Flüchtlin-

⁴⁹ Vgl. J. Ohlemacher, *Gemeinschaftschristentum* (Anm. 8), S. 450–455.

⁵⁰ Allerdings schweigt auch die zweite Auflage der „Lebenserinnerungen“ von 1958 über konkrete Behinderungen der Missionsarbeit.

⁵¹ Vgl. F. Hammer, H. v. Schade, *Die Hamburger Pastoren* (Anm. 30), S. 84.

⁵² Vgl. Rita Bake, Brita Reimers, *So lebten sie! Spazieren auf den Wegen von Frauen in Hamburgs Alt- und Neustadt*. Hamburg 2003, S. 237f.

ge, half mit Kleidung, Essen, Gebet und persönlichem Zuspruch. In ihrer letzten kleinen Ladenwohnung im Bäckerbreitergang, wenige Schritte von der Obdachlosenunterkunft „Pik As“ entfernt, hielt sie bis zu ihrem Tod am 21. Dezember 1964 sonntags Andachten und gab Essen aus. Am 29. Dezember 1964 wurde Bertha Keyser von Pastor Hans Lüders (1901–1984)⁵³ auf dem Ohlsdorfer Friedhof in Hamburg beerdigt.⁵⁴ Auf ihrem Grabstein, der sich heute im „Garten der Frauen“ befindet, steht nach ihrem Wunsch der Appell: „Gehet auch ihr in den Weinberg“.

Selbstverständnis

Bertha Keyzers eindrucksvolles Leben für andere, ihr starker Glaube und ihre uneingeschränkte Liebesfähigkeit waren langsam gewachsen und durch zwei evangelische Traditionsströme des 19. Jahrhunderts genährt worden: das fromme, diakonisch orientierte bayerische Luthertum und die aus dem angelsächsischen Raum nach Deutschland einfließende evangelikale Heiligungsbewegung. Lange Zeit ihres Lebens war sie auf der Suche: Auf unzähligen Reisen innerhalb Deutschlands sowie nach England, Frankreich, der Schweiz und Nordamerika, in den unterschiedlichsten Arbeitsverhältnissen als Bäckerlehrling, Fabrikarbeiterin, Hausmädchen, Erzieherin, Krankenpflegerin, Gefängnisaufseherin, Köchin und Evangelistin sowie in Auseinandersetzung mit den verschiedensten Menschen suchte sie den „wahren“ christlichen Glauben als das Neue, die radikale Veränderung und existentielle Herausforderung des Einzelnen.

Aus dieser Sehnsucht heraus wandte sich Bertha Keyser den Ärmsten unter den Armen zu: den Kindern, Prostituierten, Alkoholikern, Straffälligen und Kranken – den „Heimatlosen“ im weitesten Sinne. Sie folgte darin der Praxis Jesu Christi, der gerade mit Huren, Zöllnern und Behinderten Gemeinschaft hielt und ihnen die Aufnahme in das Reich Gottes versprach, sowie seiner endzeitlichen Verheißung: „Was ihr an einem unter den Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40). Da-

⁵³ Vgl. F. Hammer, H. v. Schade, *Die Hamburger Pastoren* (Anm. 30), S. 113.

⁵⁴ Vgl. *Hamburger Abendblatt*. Nr. 298 vom 22. Dezember 1964, S. 4; Nr. 303 vom 30. Dezember 1964, S. 4.

bei war Bertha Keyzers Zuwendung von mütterlicher, leiblicher Hingabe gekennzeichnet. Sie sorgte zuerst für Essen, körperliches Wohlbefinden, Kleidung und einen Schlafplatz. Weder zum Waschen und Haareschneiden, noch zum Kochen und Flickern, noch zum Betteln um Spenden war sie sich zu schade. Wie eine Mutter versuchte Bertha Keyser den Hilflosen Halt und Liebe zu schenken. Dabei setzte sie rückhaltlos ihre ganze Existenz ein, ihren materiellen Besitz ebenso wie ihre körperliche Kraft und ihren Glauben an Gott, der ein verändertes Leben in Gemeinschaft, Vertrauen und Hoffnung ermöglicht. Dass sie diese Möglichkeit stets als Imperativ einer persönlichen Glaubensentscheidung, verbunden mit Abkehr von der Sünde als Ursache moralischer Verfehlungen, empfand und weitergab, zeigt ihre Affinität zu einem ethisch rigoros verstandenen evangelischen Christentum.

Kennzeichnend für ihre Hamburger „Volks- und Straßenmission“ waren die unmittelbare Solidarität der Missionsschwester und -brüder mit den Hilfsbedürftigen. Sie zeigte sich zum Beispiel in der die Missionshäuser bestimmenden Wohn-, Arbeits- und Gebetsgemeinschaft, in der gleichen Verpflegung aller Bewohner sowie im Anmieten von Ladenwohnungen als „schwollenlosen“ Anlaufpunkten. Bertha Keyzers Modell von Nächstenliebe sprengte fast alle Strukturen und Hierarchien, die für die landeskirchliche Diakonie beziehungsweise für freikirchliche Hilfswerke galten. Mit einer Vielzahl von Menschen, Firmen, sozialen und religiösen Organisationen in Verbindung stehend, ließ sich Bertha Keyser von diesen doch nie vereinnahmen, sondern führte ihre Mission in völliger Selbstständigkeit und christlicher Freiheit. Die Radikalität und Autonomie ihres karitativen Engagements tragen ihr bis heute Respekt und Bewunderung ein,⁵⁵ provozierten jedoch auch immer wieder Befremden, Ablehnung und Kritik.

Bertha Keyser selbst deutete ihren Lebensweg mit dem Bild Johannes des Täufers, der die Ankunft des Herrn durch die Bekehrung des Volkes vorbereitet (Lk 3). Sie sah sich als johanneische Jüngerin Jesu Christi und war in der säkularisierten Hafenstadt Hamburg den Ärmsten ebenso wie vielen anderen Menschen ein sichtbares als Zeichen von Gottes Liebe und Kraft zur Veränderung der Welt.

⁵⁵ Zum Beispiel erschien erst kürzlich in dem Hamburger Obdachlosenmagazin „Hinz&Kunzt“ ein Beitrag über das „zupackende Christentum“ Bertha Keyzers; vgl. Hinz&Kunzt. Nr. 124. Juni 2003, S. 45. Auf frauengeschichtlichen Stadtgängen wird regelmäßig auch an Bertha Keyser erinnert.

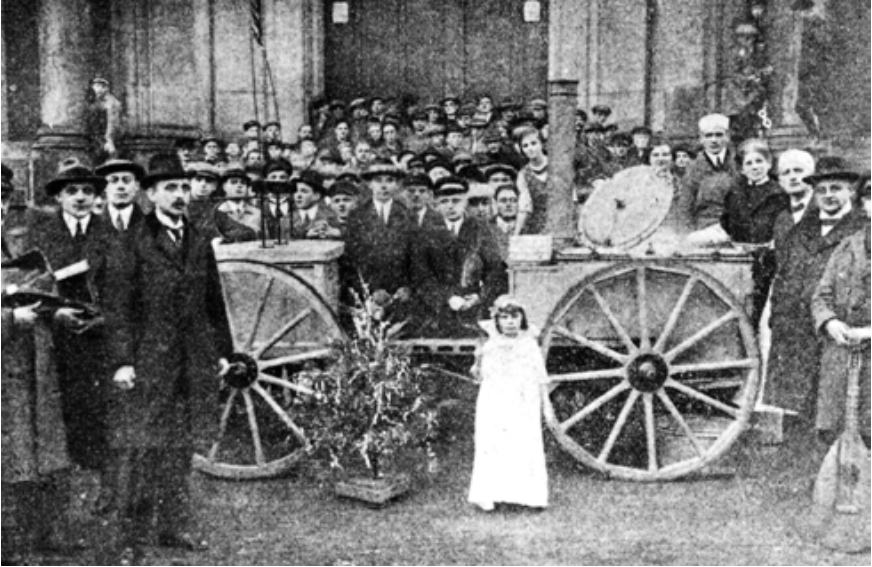


Abb. 1: Feldküchenspeisung vor dem Portal der Hamburger St. Michaeliskirche, Advent 1924.
Bertha Keyser rechts im Bild⁵⁶

⁵⁶ Aus: ebd., S. 93.



Abb. 2: Schwester Bertha Keyser

Jerusalem-Arbeit im 19. und 20. Jahrhundert

Harald Jenner

Anfänge und Konsolidierung

Die ungewöhnliche Arbeit des „Jerusalemwerks“ in Hamburg mit der Jerusalemgemeinde, dem Diakoniewerk mit Krankenhaus und weiterer diakonischer Arbeit sowie der Diakonissenschwesternschaft ist inzwischen in drei weitgehend getrennte Einzelbereiche aufgegliedert. Die Kirchengemeinde Jerusalem ist die kleinste bestehende Gemeinde der nordelbischen Kirche, ihre fortdauernde Existenz ist vielen auf die Größe hinorientierten Gremien ein Dorn im Auge.

Im folgenden Aufsatz wird nicht nur auf die Entstehung dieses ganz ungewöhnlichen Arbeitsgebietes innerhalb der Hamburger Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert eingegangen, sondern auch ein Ausblick bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts gegeben, obwohl die Verfolgung der Jerusalemgemeinde durch die Nationalsozialisten und ihre teilweise erfolgreichen Abwehrkämpfe durchaus eine eigenständige Darstellung wert wären.

Das ehemals umfangreiche Leben und Arbeiten der Jerusalemgemeinde und des Diakoniewerks Jerusalem entstand Mitte des 19. Jahrhunderts aus Ansätzen, die anfänglich in eine ganz andere Richtung wiesen. Die Gründung der sozial-diakonischen Einrichtungen in ihrer heutigen Ausprägung war zunächst nicht geplant. Der Grundgedanke der Arbeit der Jerusalemgemeinde fußte auf einem Begriff von „innerer“ Mission, der sich grundsätzlich von den zeitgenössischen Auffassungen etwa bei Johann Hinrich Wichern oder Heinrich Sengelmann unterschied. Den Anstoß für die Ar-

beit, aus der sich schließlich das heutige Jerusalem-Werk entwickelte, kam nicht aus Hamburg, sondern aus Irland.¹

Im Zuge der Kolonisation und des zunehmenden transkontinentalen Verkehrs nahm seit Beginn des 19. Jahrhunderts das Interesse an der Mission in großem Umfang zu. Die „Heidenmission“ wurde zum großen Betätigungsfeld insbesondere kleinerer „erwecklich“ orientierter Gemeinschaften und kirchlicher Gruppierungen. Das 19. Jahrhundert wurde zum „Missionszeitalter“. Vor allem aus Großbritannien und Deutschland, aber auch aus den meisten anderen europäischen Ländern sowie aus Amerika waren Missionare auf zahlreichen Stationen in Übersee tätig. Die Kirchen standen der Arbeit der Mission zunächst skeptisch bis ablehnend gegenüber, daher waren es zumeist freie Gesellschaften, die in unterschiedlicher Verbindung zur verfassten Kirche standen. Zu den wenigen Kirchen, die die Missionsarbeit direkt als ihre Aufgabe betrachteten, gehörte die Presbyterianische Kirche in Schottland. Sie gründete 1829 ein eigenes „Foreign Mission Board“ und sandte Missionare zur Arbeit nach Indien und Afrika. Ihr folgte 1840 die Irische Presbyterianische Kirche (Irish Presbyterian Church).

Die Irish Presbyterian Church war durch den Zusammenschluss verschiedener ursprünglich schottischer presbyterianischer Gemeinden in Irland entstanden und befand sich weiterhin in engster Verbindung zu ihrer „Mutterkirche“. So übernahm sie von der schottischen Kirche auch die Missionsarbeit als eine ihrer ureigensten Aufgaben. Von der sogenannten Heidenmission ausgehend, rückte bald auch ein anderes Arbeitsgebiet in den Blickpunkt: die Judenmission.

Die Judenmission im engeren Sinne ist wie auch die äußere Mission aus der Entwicklung des Umbruchs vom 18. zum 19. Jahrhunderts entstanden. Nicht wie zuvor Zwangs- und Massentaufen oder die Übertritte zum Christentum aus persönlichen Gründen bildeten die Absicht der Judenmission. Im Mittelpunkt stand der Gedanke der ganz „individuellen Bekehrung“. Die Anregungen zu dieser Arbeit kam theologisch wie bei der äußeren Mission aus dem Pietismus und der Erweckungsbewegung. Spener

¹ Die beiden jüngsten Veröffentlichungen über die Jerusalem-Gemeinde stehen im Zusammenhang mit dem hundertjährigen Jubiläum der Jerusalem-Kirche: 100 Jahre Kirchweihfest Jerusalem-Kirche zu Hamburg 1912–2012. Hg. vom Kirchenvorstand der Jerusalem-Gemeinde. Red. Pastor Dr. Hans-Christoph Goßmann. Hamburg 2012; Ruth Albrecht, Von der Mission zum Dialog. Das hundertjährige Jubiläum der Jerusalem-Kirche zu Hamburg (Jerusalem Impulse 5). Hg. von Hans-Christoph Goßmann. Hamburg 2012.

und Zinzendorf gehörten zu den ersten, die sich für die Judenmission einsetzten.

1805 wurde die erste größere Organisation der Judenmission in England gegründet: die „London Society for promoting Christianity among the Jews“. Auch hier war es die Privatinitiative einzelner, nicht die Arbeit einer Kirche, die den Aufbau eines großen Werkes initiierte.

Die früheste Entwicklung der Judenmissionsarbeit der Irish Presbyterian Church zeigt die enge Verbindung zur traditionellen äußeren Mission. Auf der ersten „General Assembly“ 1840 berichtete ein Vertreter der schottischen Mutterkirche, Robert McCheyne, von seiner Arbeit. McCheyne war 1838 durch die „London Society“ angeregt worden, sich im Auftrag der schottischen Kirche mit der Judenmission zu befassen. Mit McCheyne war die erste Verbindung zwischen der Irish Presbyterian Church und Hamburg hergestellt. Nachdem er 1839 Palästina besucht hatte, um dort Missionsmöglichkeiten für die Presbyterian Church zu ergründen, besuchte er nämlich auf dem Rückweg verschiedene Städte mit größerem jüdischen Bevölkerungsanteil. Im November 1839 predigte er in der englischen Kirche in Hamburg. Die schottische Kirche begann aufgrund seiner Berichte 1840 mit ihrer Missionsarbeit in Palästina. Auf der Generalversammlung der Irish Presbyterian Church im Jahr 1840 regte McCheyne an, dass auch die irische Kirche mit der Judenmission beginnen solle. So waren 1400 Unterschriften für eine Resolution gesammelt worden, die die anwesenden Kirchenvertreter der Generalversammlung 1841 aufforderte, diese Arbeit aufzunehmen. Am 10. Juli 1841 wurde die Judenmission von der Irish Presbyterian Church beschlossen.

Aus diesem Beschluss, der letztendlich die Grundlage für die Existenz der heutigen Jerusalemgemeinde bildete, wird der tiefe Ernst, mit dem die Judenmission betrachtet wurde, deutlich:

That the General Assembly feeling deeply humbled for their past neglect of that people do hereby resolve, the grace of God, immediately to establish a mission to the seed of Abraham. Among the reasons given at the time for the taking of such a step where the following: The Jews are God's convert people who, through lying under judgement, are 'beloved for the father's sakes'. The Church is indebted to the Jewish people, under God, for the Old Testament scriptures, and for their witness to a pure monotheism. The Jews are the brethren of Christ and of the apostles according to the flesh. No Church which neglects them is in the true apostolic succession, for the disciples were commissioned to go first to the lost sheep of the house of Israel.

„To the Jew first‘. The welfare of the Church is bound up with its devotion to the Jewish cause. They shall prosper that love Jerusalem‘. Missionary enterprise is one of the means to bring about the restoration of Israel, in accordance with the scriptures.²

Trotz ernsthafter Entschlossenheit wurde die Arbeit nicht überstürzt aufgenommen; erst 1844 verließ der erste irische Pastor Belfast, um in Beirut eine Missionsstation aufzubauen. Der zweite Missionar wurde 1845 nach Hamburg ausgesandt. Warum die Irish Presbyterian Church ausgerechnet in Hamburg ihr zweites Standbein der Judenmission begründete, ist nicht eindeutig überliefert. Allerdings war Hamburg damals die deutsche Stadt mit dem größten jüdischen Bevölkerungsanteil. In Hamburg lebten 1845 etwa 12.000 Juden bei einer Gesamteinwohnerzahl von 188.000. McCheyne hatte bereits auf der Generalversammlung 1840 von Hamburg berichtet. Als Hafenstadt war Hamburg den Vertretern der Irish Presbyterian Church gewiss geläufiger als beispielsweise Frankfurt oder das damals noch vergleichsweise kleine Berlin. Hinzu kam die günstige Verkehrslage: Hamburg war auf dem Seeweg einfach zu erreichen. Außerdem stand Hamburg seit dem großen Brand 1842 vielen vor Augen und war dadurch vielleicht auch der Generalversammlung zusätzlich bekannt. Darüber hinaus hatte es schon erste Versuche der London Society gegeben, sich in Hamburg zu etablieren. Sie scheiterten aber an der Rechtslage.

Als erster Missionar für Hamburg wurde Rev. James Craig ausgewählt. Dieser traf am 16. Mai 1845 in Hamburg ein. Craig³ war gut vorbereitet für seine Arbeit in Hamburg, da er außer in England auch in Deutschland Theologie studiert hatte. Über praktische Erfahrungen als Pastor oder gar in der Missionsarbeit verfügte Craig hingegen nicht; er wurde eigens für die Missionsarbeit in Hamburg zum Geistlichen der Irish Presbyterian Church ordiniert.

Besondere Auflagen, Anregungen oder Hinweise für seine Arbeit schien Craig nicht bekommen zu haben. Der Segen, mit dem ihn die Generalversammlung entließ, wies ihm ausdrücklich die individuelle Bekehrung „des Volkes Israel“ zu: *The Church of your fathers sends You to seek the salvation of*

² Robert Allen, Arnold Frank of Hamburg. London 1966, S. 36.

³ James Craig, 1818–1899. Vgl. Karl Heinz Voigt, Art. Craig, James. In: BBKL 15. 1999, S. 435–443; Nicholas M. Railton, Der irische Judenmissionar und die Erweckungsbewegung in Norddeutschland. In: PuN 30. 2004, S. 140–154.

the house of Israel. Your first and greatest concern will be to say to the seed of Abraham: ‚Behold your King‘. But on no account do we wish You to confine Your labours to them: bear in mind that one soul is as dear to the Lord as another.⁴

Ganz sich selbst überlassen, begann Craig seine Arbeit in Hamburg. Es mögen Erfahrungen früherer englischer Judenmissionare gewesen sein, die Craig gleich am Anfang zu einer wichtigen Entscheidung führten: Mitarbeiter der Londoner Judenmission vor ihm waren als Ausländer in Schwierigkeiten gekommen und zum Teil ausgewiesen worden. Das vormoderne, noch nicht am Volksbegriff orientierte Hamburger Staatsbürgerrecht erlaubte es Craig im Jahre 1846, durch den Ankauf eines Hauses mit dem Geld der Irish Presbyterian Church das Hamburger Bürgerrecht zu erwerben. Er konnte jetzt ungefährdet in Hamburg leben und den an ihn gestellten Auftrag aus Belfast gerecht zu werden versuchen. Obwohl noch mehrfach für kurze Zeit Mitarbeiter von der Irish Presbyterian Church nach Hamburg kamen, war Craig doch in seiner Vorgehensweise weitgehend auf sich allein gestellt. Dabei entwickelte sich seine Arbeit wohl anders, als es sich die Belfast Generalversammlung vorgestellt hatte. Die Judenmission, immerhin der eigentliche Grund für Craigs Tätigkeit, trat schnell in den Hintergrund. Nach der Taufe eines ersten Juden 1846 blieb dieser Teil von Craigs Wirken auffallend unterrepräsentiert. Bis zu seinem Ausscheiden aus der Arbeit nach 30 Jahren sind von 1850 bis 1873 lediglich neun Taufen vormaliger Juden im Taufbuch verzeichnet. Hinzu kommen 115 Kindertaufen. An diesen Zahlen läßt sich die Arbeit und das eigentliche Interesse Craigs erkennen. Schon in Irland hatte er als junger Mann in der Sonntagschularbeit mitgewirkt. Die Ziele der Erweckungsbewegung blieben für ihn bedeutsamer als die Aufgabe der Judenmission. Mit Predigten in Deutsch und Englisch begann Craig einen Kreis von Christen um sich zu sammeln, die durch die gewohnte Verkündigung der Hamburger Pastoren nicht mehr angesprochen wurden. Seit 1847 bezeichnete sich diese Gruppe als „Evangelische Jerusalem Gemeinde“. 1849 fand die erste Abendmahlsfeier der Gemeinde mit 54 Teilnehmern statt. Mit diesem Namen wies Craig bewusst auf die ihm eigentlich aufgetragene Judenmission hin. Er predigte in Hamburg zunächst in den Räumen der Patriotischen Gesellschaft, dann in denen der englisch-reformierten Kirche.

⁴ R. Allen, Arnold Frank (Anm. 2), S. 37.

Im März 1850 zeigte Craig dem Senat an, dass sich eine „Evangelische Gemeinde“ gebildet habe. Als Predigtstätte wollte sie das Gebäude der englisch-reformierten Kirche in Hamburg nutzen. Obwohl die neue Gemeinde deutschsprachig war, musste für den geborenen Nordiren Craig der Versuch einer Vereinbarung mit der englischen Kirche in Hamburg wohl das Naheliegende zur Lösung des Raumproblems gewesen sein. Um in jedem Falle Korrektheit zu beweisen sowie den Verdacht der Sektenbildung zu vermeiden, bat Craig den Hamburger Senat, das Abhalten von Gottesdiensten der neuen Gemeinde in der englischen Kirche zu genehmigen. Auch der englische Generalkonsul in Hamburg wurde gebeten, zu erfragen, ob von Seiten der Stadt Hamburg etwas gegen Craigs Pläne sprechen würde. Der britische Generalkonsul wandte sich daraufhin in einer offiziellen Anfrage an den Senatssyndicus Merck: *The Rev, Dr. Craig, has applied to them for the use of the Episcopal Church for the celebration of divine worship in the german language at hours which with not interfere with their own service.*⁵

Der Senat lehnte es jedoch ab, sich zu Einzelheiten der neuen Gemeinde und ihrer Arbeit zu äußern. Jede Bestimmung oder Zustimmung zu einer Vereinbarung hätte ihre Anerkennung bedeutet, die der Senat nicht aussprechen wollte. Immerhin erreichte Craig, dass das gottesdienstliche Leben und die Aktivitäten der Gemeinde geduldet wurden, wenn offiziell auch nur als Treffen von Privatpersonen. Die geringe Zahl der Gemeindeglieder ließ eine formale Anerkennung und die Gewährung der Korporationsrechte nicht zu.

Bezeichnend sind die Worte, mit denen Craig 1854 das Verhältnis zum Hamburger Senat beschrieb. Es ist wohl eher als „Nicht-Verhältnis“ zu titulieren: *Unterzeichneter Vorstand einer hiesigen Evangelischen Gemeinde erlaubt sich, Einem hochedlen und Hochweisen Rath seinen allerunterthänigsten und alleraufrichtigsten Dank darzubringen für den Schutz und die Ruhe, welche ein Hochedler Rath dieser Gemeinde seit mehreren Jahren hat zu Theil werden lassen.*⁶

Der Senat ließ die neue, geduldete, aber nicht offiziell anerkannte Gemeinde, jedoch nicht vorbehaltlos wirken. Über Jahrzehnte hinweg gab es Schwierigkeiten mit der Anerkennung der Taufen. Im Mai 1850 findet das Taufbuch der Jerusalemgemeinde seinen Anfang. Craig taufte Kinder von

⁵ StA HH 111-1m Cl VII Lit H f Nr. 4, Vol. 18, Schreiben vom 29. April 1850.

⁶ StA HH 111-1m Cl VII Lit H f Nr. 4, Vol. 20, Schreiben vom August 1850.

Gemeindemitgliedern und, wie erwähnt, in Einzelfällen auch missionierte Juden. Von theologischer Seite her war die Taufe durch einen ordinierten Geistlichen einer ordentlichen Kirche wie der Irish Presbyterian Church nicht zu beanstanden. Die Taufregister der Hamburger Kirchen und die von ihnen ausgestellten Taufurkunden waren jedoch gleichzeitig offizielle Dokumente, die ein noch nicht bestehendes staatliches Meldewesens ersetzten. Daher sollten nach dem Verständnis des Senats Taufen nur von Geistlichen anerkannter öffentlicher Körperschaften vorgenommen werden. Eine im April 1854 ausgesprochene Duldung der Gottesdienstpraxis der Jerusalemgemeinde war daher für Craig und die Gemeindeältesten noch nicht ausreichend. In einem umfangreichen Antrag an den Senat versuchte man 1854 erneut, die volle Anerkennung zu erreichen. Dass an zusätzlicher kirchlicher Arbeit Bedarf bestand, musste nach Craigs Argumenten auch vom Senat anerkannt werden. *Gewiß darf nicht gegen unser Gesuch eingewendet werden, daß Kirchen genug vorhanden und daß die religiösen Bedürfnisse der Stadt hinreichend befriedigt seien. Gegen eine solche Einwendung brauchen wir nicht Einem Hohen Rath irgend statistische Angaben einzureichen, weil die Hamburgischen Verhältnisse in dieser Hinsicht leider weltbekannt sind.*⁷

Auf das Verhältnis zur Irish Presbyterian Church wurde in dem Schreiben an keiner Stelle eingegangen: Weder wurde erklärt, inwieweit Craig selbst und die Gemeinde durch Belfast finanziert worden sind, noch wurde deutlich, dass Craig im Auftrag der Irish Presbyterian Church handelte. Ebenfalls unerwähnt blieb Craigs ursprüngliche Aufgabe: die Judenmission. Auch der konfessionelle Status der Gemeinde blieb seltsam unbestimmt. Die Gemeinde nannte sich lediglich *evangelisch, weil wir dadurch in Einem Worte unsere ganze Bestrebung bezeichnen wollen.*

Es gab kein eigenes Bekenntnis, keine besondere Lehrmeinung oder Anschauung, welche die Gemeinde zusammenhielt. Man erklärte, die *wahre Einigkeit der christlichen Kirche dadurch zu finden, dass das Evangelium nach dem reinen Sinn der Worte gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Werk genüge [Wort gemäß] gereicht werden.* Auf dem Boden der Augsburgerischen Konfession stehend und in der „wahren“ Lehre der Reformation verwurzelt, wollte die junge Jerusalemgemeinde lediglich eine selbstverwaltete ei-

⁷ StA HH 111-1m Cl VII Lit H f Nr. 4, Vol. 20, 1854.

genständige Körperschaft werden und erklärte daher ganz deutlich: *Wir haben nichts Sektirisches.*⁸

Nach Craigs Einschätzung war die Gemeinde überlebensfähig, da sie durch die Beiträge ihrer Mitglieder nicht nur alle ihre Kosten selbst bestreiten konnte, sondern auch schon mehrere tausend Mark für den Bau einer eigenen Kirche angespart hatte. Als Beleg dafür fügte die Gemeinde *auf Verlangen eines Hochedlen Rathes* dem Schreiben eine Mitgliederliste bei.

*Außer diesen verzeichneten Mitgliedern ist eine große Zahl von Personen aus verschiedenen Kirchen, welche sich weniger fest angeschlossen, welche aber die Predigten regelmäßig besuchen, uns helfen in den verschiedenen Wohltätigkeits-Anstalten der Gemeinde und tragen zur Bestreitung der notwendigen Unkosten bei.*⁹

Gerade derartig unklare Formulierungen über eine nicht näher erläuterte Gruppe von Unterstützern werden auf den Senat gewiss nicht den erhofften Eindruck gemacht haben. Das Gesuch der Gemeinde wurde abgelehnt, wohl vor allem, weil die Gemeindemitgliederzahl keine langfristige Bestandsgarantie bieten konnte.

Die Frage der Taufen und Amtshandlungen wurde zunächst dadurch gelöst, dass die Taufen der Jerusalemgemeinde Anerkennung durch die zusätzliche Eintragung in die Register der Hauptkirche St. Michaelis fanden.

1861 wurde in der damaligen Königstraße, der heutigen Poststraße, mitten in der Stadt zwischen Gänsemarkt und Jungfernstieg gelegen, mit dem Bau einer eigenen Kirche begonnen. Ihr Entwurf stammte von den renommierten Hamburger Architekten Remé und Glüer. Das Grundstück konnte allerdings nicht von der Jerusalemgemeinde erworben werden, weil es diese als juristische Person nicht gab. Das Grundstück und die Kirche wurden somit als Eigentum von Craig persönlich registriert. Da die Mittel der Gemeinde für Grundstück und Kirchbau nicht ausreichend waren, erneuerte Craig seinen Bezug zur Irish Presbyterian Church in Belfast. Es gelang ihm schließlich, die Kirchenvertreter dort zu bewegen, etwa ein Drittel der Kaufsumme zu übernehmen. Durch eine größere Kampagne in Irland kamen in großem Umfang weitere private Spenden hinzu. Ein Viertel der Kosten wurde von der Gemeinde in Hamburg mit ihren damals etwa 170 Mitgliedern und Sympathisanten getragen. Das letzte Viertel blieb zunächst als Schuld eingetragen.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.

Im Juli 1862 wurde die neue Kirche eingeweiht. Sie war von innen wie von außen sehr schlicht und schmucklos gehalten. Einerseits passte die Tatsache, dass die Jerusalem-Kirche so wenig den üblichen Kirchenbauten entsprach und in seiner Unauffälligkeit doch eher einem Wohnhaus glich, zu der Situation der kleinen, offiziell nicht existierenden Jerusalemgemeinde. Andererseits war dies auch für die von Craig nur noch am Rande betriebene Judenmission von Bedeutung: Eine Kirche zu betreten, die – ohne durch Kirchturm und Kreuz ausgewiesen und geschmückt zu sein – wohl kaum als solche zu erkennen gewesen sein mag, wird von geringeren Hemmungen begleitet gewesen sein.

Auch wenn Craig sich anlässlich des Kirchbaus wieder verstärkt auf seine Wurzeln in Irland und den Auftrag der Judenmission besann, blieb die Jerusalemgemeinde nicht das Zentrum seiner Aktivität in Hamburg. Sein Engagement in den verschiedensten Zweigen der Erweckungsbewegung stand zwar noch in Verbindung mit der Jerusalemgemeinde, ging aber weit darüber hinaus: Gleich nach seiner Ankunft in Hamburg hatte er sich der seit 1820 dort tätigen niedersächsischen Traktatgesellschaft angeschlossen, die versuchte, vor allem mit übersetzten englischen Texten und Bekehrungsschriften erweckliche Frömmigkeit in Norddeutschland zu verbreiten.¹⁰ Die Botschaft von einem ins persönliche Leben eingreifenden Gott war vor allem eine Reaktion auf den Rationalismus in der Kirche und den Konfessionalismus in der Theologie. Während die Landeskirchen dieser Bewegung sehr skeptisch gegenüberstanden, waren es einzelne Geistliche, vor allem aber „Laien“, die diese Arbeit trugen und unterstützten. Organisiert in kleinen Vereinen und Zirkeln versuchte man, das geistliche Leben zu erneuern. Craig war an nahezu allen Formen dieser Bewegung in Norddeutschland beteiligt. Als Sekretär und später fast 30 Jahre lang als Leiter der „Niedersächsischen Traktatgesellschaft“ entwickelte er Kontakte, die weit über Norddeutschland hinausgingen. Dass die Arbeit dieser konfessionsübergreifenden Organisation auch in Hamburg stark englisch ausgerichtet war, spielte für Craig keine Rolle. In dieser frühen, übernationalen Phase der Erweckungsbewegung hatten nationale Eigentümlichkeiten noch keine Bedeutung. Die Arbeit fand weitgehend auf Englisch mit schnell übersetzten Texten statt und wurde in großem Umfang aus Großbritannien

¹⁰ Vgl. Hartwig Harms, *Hamburg und die Mission zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Kirchlich-missionarische Vereine 1814 bis 1836*. Hamburg 1973.

und Amerika finanziert. Für die Traktatgesellschaft war Craig im In- und Ausland auf Reisen tätig und knüpfte währenddessen viele seiner zahlreichen Verbindungen.

Aus England kam auch die Arbeit der Sonntagsschulbewegung, die von Craig in Verbindung mit der Jerusalemgemeinde gefördert wurde. Über das Sonntagsschulthema traf Craig unter anderem mit Johann Hinrich Wichern zusammen, ohne dass es daraufhin aber zu einer engeren Zusammenarbeit kam. Immerhin gehörte Craig im November 1848 zu den Gründungsmitgliedern des Hamburger Vereins für Innere Mission, eine der Wurzeln der Arbeit der heutigen Diakonie in Deutschland. Craigs Vorstellungen waren jedoch mit Wicherns systematischer Arbeit und der von ihm entwickelten christlichen Sozialarbeit nicht zu vereinbaren. Mehr bedeuteten ihm die Ideen und Methoden des Vereins für Innere Mission in Schleswig-Holstein, der zehn Jahre später gegründet wurde. Dieser Verein ist nicht zu verwechseln mit dem 1875 gegründeten Landesverein für Innere Mission in Schleswig-Holstein, der bis heute in Schleswig-Holstein große diakonische Einrichtungen betreibt. Der ältere Verein für Innere Mission entsprach nicht dem von Wichern geprägten Begriff im heutigen Verständnis, sondern war auf Erweckung und Evangelisation ausgerichtet. Nach wenigen Jahren übernahm Craig praktisch die Leitung dieser Arbeit, wenn auch nur für wenige Monate als offizieller Vorsitzender.

Craigs Abschied von seiner Arbeit in Hamburg vollzog sich in mehreren Etappen. Obwohl für ihn die zahlreichen Aufgaben und Verpflichtungen miteinander verbunden doch ein Ganzes bildeten, stellten die Organisationen, für die er tätig war, andere Anforderungen an ihn. Die Irish Presbyterian Church sah ihren Kerngedanken, die Judenmission, nicht erfüllt, der Gemeinschaftsverein bedauerte seine vielen weiteren Verpflichtungen, während die Traktatgesellschaft nach 1871 im deutschen Nationalstaat vor der Frage stand, ob sie weiterhin international ausgerichtet bleiben konnte.

Die Schuldenlast der Jerusalem-Kirche führte zunächst Anfang der siebziger Jahre zur Auseinandersetzung mit der Irish Presbyterian Church. Die Mittel der Gemeinde reichten nicht aus, die Schulden für das Kirchengebäude abzubauen. Erneut gelang es Craig, die Belfaster Mutterkirche zur Übernahme weiterer Verpflichtungen zu gewinnen, jedoch nur unter der Bedingung, dass das Gebäude nun auch rechtlich auf die Irish Presbyterian Church übertragen würde. Die dazu notwendigen Verhandlungen mussten außerordentlich schwierig und spannungsgeladen gewesen sein, denn 1873

trat Craig von seinem Amt als Pastor der Jerusalemgemeinde zurück. Er blieb jedoch zunächst in Hamburg und war auch noch weiterhin im Vorstand der Gemeinde tätig.

*Weil das Grundstück jetzt einer ausländischen Corporation zugeschrieben werden soll, ist hierzu die Genehmigung eines Hohen Senats erforderlich.*¹¹ Von Seiten des Senates wurde zunächst im Staatsarchiv angefragt, was über die Jerusalemgemeinde bekannt sei. Die Antwort war eindeutig

*Von einer hiesigen Gemeinde der presbyterianischen Kirche in Irland ist dem Staatsarchiv nichts bekannt, da in Betreff einer solchen keine Acten agitiren und gedachter Name auch in den regelmäßigen Sonnabend-Anzeigen der hiesigen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften nicht vorkommt.*¹²

Danach musste jetzt belegt werden, dass die Irish Presbyterian Church nach dem Recht Großbritanniens eine Körperschaft war und durch ihre rechtmäßigen Vertreter handelte. Die Rechtmäßigkeit dieser Urkunden wiederum musste das deutsche Konsulat in Belfast bestätigen. In den dann einsetzenden Verhandlungen versuchte die Gemeinde erneut, eine förmliche Anerkennung der eigenen Rechtsfähigkeit zu erreichen, dies wurde jedoch abgelehnt. Wie ursprünglich von der Irish Presbyterian Church gedacht, wurde das Kirchengebäude und das Grundstück schließlich auf die Irish Presbyterian Church umgeschrieben. Für beinahe 90 Jahre blieb diese Kirche mit Sitz in Belfast Eigentümerin der alten und neuen Hamburger Jerusalem-Kirche. Craig blieb noch einige Jahre in Hamburg, wo er nunmehr im Auftrag der Londoner Religious Tract Society tätig war, bevor er schließlich Ende 1875 nach London übersiedelte. Er starb im Jahre 1899 im Alter von 81 Jahren. Seine umfangreiche Tätigkeit führte dazu, dass man insgesamt von drei Nachfolgern für seine Arbeit sprechen kann. Seine Aufgabe in der Leitung der Niedersächsischen Traktatgesellschaft übernahm Carl Ninck,¹³ der wohl unter anderem auch auf Initiative von Craig hin im Jahre 1873 aus Hessen zum Pastor der St. Anshar Kapelle am Gänsemarkt nach Hamburg berufen wurde. Ninck, der mit Craig befreundet war, stellt ein Bindeglied zwischen Gemeinschaftsbewegung und Innerer Mission im Sinne Wicherns dar. Als Gemeindepastor begründete er das Diakonissenmutterhaus Bethlehem und die Ansharhöhe in Lokstedt, damals noch

¹¹ StA HH 111-1m Cl VII Lit H f Nr. 4, Vol. 20.

¹² StA HH 111-1m Cl VII Lit H f Nr. 4, Vol. 20 Schreiben vom 24. Oktober 1874.

¹³ Carl Ninck (1834–1887).

knapp außerhalb Hamburgs gelegen. Unter Ninck wurde die Niedersächsische Traktatgesellschaft reformiert und – wie es sein Sohn 1932 ausdrückte – nun mit „gesundem deutschen Sinn“¹⁴ geleitet.

Nachfolger Craigs im Trägerverein der schleswig-holsteinischen Gemeinschaftsbewegung wurde Jasper von Oertzen,¹⁵ der zugleich Leiter der Stadtmission in Hamburg war.

Zur Fortführung der Arbeit an der Jerusalem-Kirche schließlich berief die Irish Presbyterian Church in Belfast John Campbell Aston, der bis zu seinem Tod 1936 in Hamburg blieb. Auch Aston ist der Erweckungstheologie zuzuordnen und setzte insofern die theologische Richtung Craigs fort. Unter seiner Leitung verstärkte sich erneut der Einfluss der Irish Presbyterian Church auf die Jerusalemgemeinde, der dann nahezu 90 Jahre lang, bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein anhielt. Als Tochter der Irish Presbyterian Church verstand sich die Gemeinde nunmehr als „evangelisch-presbyterianische Kirche“ in Hamburg und wurde auch offiziell so bezeichnet. Die ursprüngliche Ausrichtung der Gemeinde auf die Judenmission trat wieder in den Vordergrund. Nicht alle Gemeindeglieder mochten sich dieser Entwicklung anschließen, so dass es in den 70ziger Jahren des 19. Jahrhunderts zu einer schweren Krise mit zahlreichen Gemeindeaustritten kam. Langfristig erwies sich Astons Kurs jedoch als zukunftsweisend.

Auch als presbyterianische Gemeinde war die Jerusalemgemeinde in Hamburg keineswegs unumstritten. Die tatsächliche Situation der Gemeinde als geduldete, aber nicht anerkannte Kirche veränderte sich nicht. Die grundsätzliche Religionsfreiheit und die neue Reichsgesetzgebung zum Personenstandswesen mit der Einführung von Standesämtern und der obligatorischen Zivilehe hatte den Streit um die Anerkennung der von der Jerusalemgemeinde vorgenommenen Taufen und Trauungen zwar entschärft, aber noch längst nicht beendet. Diesen Sachverhalt verdeutlicht ein Dokument aus dem Jahre 1878, das zu einer langen Auseinandersetzung zwischen dem Senat und der Jerusalemgemeinde führte.

Einer der Pastoren der Hauptkirche St. Michaelis, Heinrich Kreibohm, hatte die ihm bei der Konfirmationsanmeldung vorgelegte Taufbescheinigung der Jerusalemgemeinde als ungültig beanstandet. In der Tat enthält

¹⁴ Johannes Ninck, Frei von Jedermann und aller Knecht. Leipzig 1932, S. 112.

¹⁵ Jasper von Oertzen (1833–1893).

die ausgestellte Bescheinigung mehrere Fehler: Es wurde beispielsweise nicht ersichtlich, um was für eine Gemeinde es sich bei der Jerusalem-Kirche genau handelte. Des weiteren war die Bescheinigung in Altona unterschrieben, aber mit dem Siegel der Hamburger Jerusalemgemeinde versehen worden. Zudem fehlten genaue Ortsangaben.

Der für die Angelegenheiten der nicht-lutherischen Kirchen zuständige Senator wandte sich daraufhin zunächst an die Hamburger Kirche, um deren diesbezüglichen Standpunkt in Erfahrung zu bringen. Diese Antwort fiel für die Jerusalemgemeinde verheerend aus. Deutlich wird in dem vorgelegten „Pro Memoria“,¹⁶ dass die Hamburger Landeskirche für die verschiedenen Gruppen und Denominationen, die sich in Hamburg etabliert hatten, keinerlei Verständnis besaß und daher nicht bereit war, zwischen den obskuren Sekten und der Gemeinde einer anerkannten Kirche wie der Irish Presbyterian Church zu unterscheiden. Neben Klärung der Frage, ob die beanstandete Taufbescheinigung nun Gültigkeit besäße oder nicht, wurde grundsätzlich zur Jerusalemgemeinde Stellung bezogen. Auf gar keinen Fall dürfte die Lösung dieser Frage auf eine offizielle Anerkennung der Jerusalemgemeinde hinauslaufen:

Zunächst constatiere ich abermals, wie schon neulich mündlich, daß das Ministerium durchaus nicht wünscht, daß diese Craig/Aston'sche Gemeinde concessioniert werde; im Gegentheil, darin würden wir ein Unglück sehen, das wir um jeden Preis fern halten möchten.

Die Verbindung der Jerusalemgemeinde zur Irish Presbyterian Church wird in dieser Stellungnahme nicht erörtert. Im Gegenteil entstand in subtilen Andeutungen der Eindruck, dass diese Gemeinde etwas zu verbergen habe. *Die Frage lautete also: Ist auch von diesen hier notorisch bestehenden Jerusalemern etwas bekannt?*

Der Jerusalemgemeinde, von der nur als „s. g.“, als „sogenannter Gemeinde“, gesprochen wurde, stellte nach Ansicht der Landeskirche eine öffentliche Gefahr dar. Man war der Ansicht, dass diese s.g. Gemeinde wie manch andere, die sich hierselbst aufgethan haben, ohne anerkannt zu sein, ein Schaden für unser kirchliches Leben ist. Indirekt musste aber der Verfasser dieses Gutachtens ebenfalls einräumen, dass Gemeinden wie die Jerusalem-Kirche durchaus ihre Existenzberechtigung hatten und aus gutem Grunde eine Konkurrenz zur Landeskirche darstellten.

¹⁶ StA HH 111-1m Cl VII Lit H f Nr. 4, Vol. 21, undatiert (1878), wie folgende Zitate.

Wir haben das gewaltige Interesse, die Mitglieder unserer Gemeinden vor dieser Gefahr der Sectirerei nach Kräften zu schützen, zumal es immer die lebendigeren Glieder unserer Gemeinden sind, die sich die Häupter dieser Sektengemeinden suchen.

Gerade den engagierten und interessierten Christen wurden in den kleineren, lebendigeren Gemeinden etwas geboten, was in der damaligen Landeskirche mit ihren althergebrachten Strukturen weniger zu finden war. Anstatt sich aber nun zu fragen, warum derartige Gemeinden und Kirchen so attraktiv wirkten und in welcher Weise die verfasste Kirche darauf reagieren sollte, blieb der Kirchenvertreter ganz dem Denken des Obrigkeitsstaates verhaftet. Seiner Auffassung nach wäre es am besten gewesen, derartige Gemeinden ganz verbieten zu lassen. Ihm erschien, *daß der Umstand, daß solche Gemeindlein sich hier beliebig aufthun können, ohne irgendwie einer Controlle unterworfen zu sein, auf irgend einen Mangel, sei er in der Gesetzgebung, sei er in der Ausführung der betreffenden Gesetze hinweist.*

Trauungen und Taufen waren inzwischen durch die Zivilstandsgesetzgebung keine öffentlichen Akte mehr, sondern vielmehr innerkirchliche Vorgänge. Dennoch mussten sie nach Ansicht der Landeskirche bestimmten Formen genügen, um anerkannt zu werden. Immerhin bestand kein Zweifel daran, dass es sich bei der beanstandeten Taufe im religiösen Sinne um eine ordnungsgemäße Taufe gehandelt hatte. Somit gab vor allem die mangelhafte Form der Bescheinigung den Grund zur Beanstandung. Familienzugehörigkeit, Geburtsort und Alter wäre nicht formgerecht zu erkennen gewesen. Da es sich um eine Taufbescheinigung für die Konfirmationsanmeldung handelte, war dies aber unbedingt notwendig. Die fehlende korrekte Form gab dem Verfasser des „Pro Memoria“ die Gelegenheit, die ordentliche Ausbildung, die Fähigkeiten und das Verantwortungsbewusstsein der Gemeindepastoren grundsätzlich in Frage zu stellen.

Es ist notorisch, daß den bisherigen Predigern dieser s.g. Gemeinde diejenige Bildung fehlte, die sie geeignet machte, in solchen Dingen mit der unter uns üblichen Genauigkeit zu verfahren, – wie ja auch der vorliegende Schein das sattsam zeigt. [...] mag heute Herr Aston wissen, was taufen heist, wer bürgt dafür, ob nicht morgen Herr Meyer u. Herr Schmidt, – die Collegen des Herrn Aston in der s. g. Judenmission! – hier auch taufen? Die vorhandene Religionsfreiheit ist doch nicht so zu verstehen, das alles in Wirrwarr geräth.

Zusammenfassend wurde festgestellt, dass ein derartiger Schein, der sich auf eine Taufe vor der Einführung der Zivilstandsregelung bezog und

daher sogar als Ersatz für eine Geburtsurkunde anzusehen wäre, in dieser Form nicht ausgestellt werden durfte. Es wurde daher empfohlen:

Das Herrn Aston ein für alle mal gelegt wird, solche Scheine auszuschreiben; er darf höchstens die Taufe bescheinigen, und muß das so thun, das niemand diesen Schein mit einem Taufschein einer anerkannten Kirchlichen Gemeinschaft verwechseln kann; kann er solche Verwechslung nicht vermeiden, so muß vor seinen Scheinen öffentlich gewarnt werden.

Von Seiten des Senats wurde nicht nur bei der Landeskirche, sondern erneut im Staatsarchiv nachgefragt, was eigentlich über die Jerusalemgemeinde bekannt wäre und welchen Status sie besäße. Mit Schreiben vom 8. Februar 1878 erklärte Stadtarchivar Beneke dem Senat lapidar: *Die Gemeinde der Jerusalem Kirche war weder im Jahre 1864 concessioniert, noch ist sie es gegenwärtig.*¹⁷ Dementsprechend war die Jerusalemgemeinde auch nicht im offiziellen Hamburger Staatshandbuch verzeichnet. Ihre Gottesdienste fanden sich allerdings regelmäßig unter den Kirchennachrichten im Amtsblatt angekündigt.

Ganz nach traditioneller hanseatische Art kam es schließlich zu mehreren ausführlichem Gesprächen zwischen den Gemeindevertretern und dem zuständigen Senator. Die Gemeinde wurde belehrt, ihre Taufbescheinigungen in Zukunft formgerechter anzufertigen und sich vor allem immer als Presbyterianische Kirche in Hamburg zu bezeichnen, um Verwechslungen mit der Landeskirche zu vermeiden. Die Gemeinde nahm diese Gelegenheit wahr, um durch Vorlage ihrer Gemeindeordnung, ihres Haushaltes und ihrer Mitgliedslisten ihre Lebensfähigkeit zu beweisen.

Es gelang ihr jedoch nicht, den Senatsvertreter zu überzeugen. Am 13. Januar 1879 wurde auf einer Senatssitzung über die Jerusalemgemeinde verhandelt. Da die Gemeinde nur über knapp hundert Mitglieder verfügte, die auch noch über Hamburg und Altona und andere Orte verteilt waren und ihr Haushaltsaufkommen gering war, schlug der Referent vor, den Antrag auf förmliche Anrechnung als Kirche abzulehnen. Der Fortbestand der Gemeinde, so führte er aus, hänge davon ab, ob die *Irish Presbyterian Church geneigt (sei), die hiesige Mission noch länger aufrecht zu erhalten und die Gehälter der Geistlichen zu zahlen.*¹⁸ Der Senat schloss sich dieser Auffassung an.

¹⁷ Ebd. (Schreiben vom 8. Februar 1878).

¹⁸ Ebd.

Eine förmliche Anerkennung als eigene Gemeinde erhielt die Jerusalemgemeinde also weiterhin nicht, bedurfte dieser auch nicht zwingend, da sie vom Rechtsstatus ihrer Mutterkirche in Belfast profitieren konnte.

Mit der Berufung Pastor Astons nach Hamburg war es gelungen, einen Pastor zu gewinnen, der sich ganz auf die beiden Arbeitsfelder Gemeindebildung und Judenmission konzentrierte. Im Gegensatz zu seinem Vorgänger war er an öffentlichen Aktivitäten außerhalb der Gemeinde nicht besonders interessiert. Zu seiner Bedeutung für die Gemeinde läßt sich sagen, dass er zu Unrecht im Schatten seines jüngeren Amtsbruders Arnold Frank steht, lebte und wirkte er doch 61 Jahre in der Gemeinde, wenn auch über 20 davon im Ruhestand.

Aston war es vor allem zu verdanken, dass nach dem Weggang von Craig wieder eine Gemeinde aufgebaut wurde, der es gelang, eine eigene Identität herauszubilden. Die durch den Stil der reformierten Tradition geprägten Gottesdienste der Jerusalemgemeinde stellten ebenso wie die Judenmission die Wortverkündigung in den Mittelpunkt. Aston ergänzte diese Arbeit durch aktive Seelsorge, auch in Form von Hausbesuchen, die er seiner in Hamburg verstreut lebenden Gemeinde abstattete und noch bis ins hohe Alter hinein fortsetzte. Dieser Arbeit war es zu verdanken, dass die Jerusalemgemeinde trotz ihrer vergleichsweise geringen Mitgliederzahl zu einer Gemeinschaft heranwuchs, die unverhältnismäßig große Aufgaben übernehmen konnte.

Unter Aston wurde die Judenmission wieder aufgenommen, aber nicht nur durch ihn als Person, sondern als Aufgabe der gesamten Gemeinde. Zur Durchführung der judenmissionarischen Aktivitäten stellte die Gemeinde Kolporteure an, die wie Aston Flugblätter und Traktate verteilten, das Gespräch mit jüdischen Bewohnern und Fremden suchten sowie Hausbesuche durchführten.

Schon bald nach Astons Amtsantritt in Hamburg im Dezember 1875 fanden sich im Taufbuch der Gemeinde die ersten Taufen jüdischer Bewohner Hamburgs verzeichnet. Zu den frühen Täuflingen Astons gehörte der 18-jährige Mitarbeiter eines Hamburger Bankhauses, Arnold Frank. Der 1859 in Ost-Ungarn geborene und aus einer frommen jüdischen Familie stammende Frank hatte als Siebzehnjähriger „aus Verlangen, fremde Länder kennenzulernen“,¹⁹ seine Heimat verlassen und war zunächst bis nach

¹⁹ Helmut Weber, Fünzig Jahre Diakonissenanstalt Jerusalem 1913–1953. Hamburg 1963, S. 11.

Hamburg zum europäischem „Tor zur Welt“ gekommen. Ohne anfänglich konkrete Ziele zu verfolgen, arbeitete er dort als Hilfskraft in einer Bank. Zufällig lernte er ein Mitglied der Jerusalemgemeinde kennen und wurde von diesem mit in den Gottesdienst der Jerusalem-Kirche genommen. Die betonte Schlichtheit der Kirche ließ Frank, so berichtete er später, zunächst glauben, er würde eine Synagoge besuchen. Der Grundgedanke der Judenmission durch eine aktive Gemeinde mit einer von der äußeren Gestalt eher unauffälligen Kirche bewährte sich in diesem Einzelfall. Frank ließ sich im Juli 1877 taufen. Der junge Mann fand in dieser Zeit auch persönlich engen Kontakt zur Familie Aston. Er entschloss sich, Theologie zu studieren und besuchte dazu zunächst ein Hamburger Gymnasium. Durch Vermittlung von Aston und seiner Frau erhielt Frank ein Stipendium aus dem Umfeld der Irish Presbyterian Church, welches ihm ermöglichte, sein fünf Jahre andauerndes Studium in Belfast aufzunehmen. In dieser Zeit erwarb er auch die britische Staatsbürgerschaft. Bei Freunden der Familie Aston lernte er seine spätere Ehefrau Ella-Louisa Kingham kennen. Als 25-jähriger Pastor kehrte er nach seiner Ordination 1884 nach Hamburg zurück.

Mit der Aufnahme der Arbeit als zweiter Pastor der Jerusalemgemeinde hatte Frank sein Lebenswerk gefunden. Unter ihm wurde die Jerusalemgemeinde ein Zentrum der europäischen Judenmission. Seine beeindruckende Persönlichkeit machte ihn nicht nur für die 54 Jahre bis zu seiner erzwungenen Rückkehr nach England 1938 zum unumstrittenen Leiter der Jerusalem-Arbeit in Hamburg, er blieb darüber hinaus auch von Belfast und London aus bis zu seinem Tod 1965 im Alter von 106 Jahren die entscheidende Figur im Hintergrund des Geschehens. Seine Bedeutung reichte weit über Hamburg hinaus. Innerhalb der Judenmission und der späteren judenchristlichen Arbeit kann man bei Arnold Frank ohne Übertreibung von einer weltweit anerkannten Persönlichkeit sprechen.

Mit großem Elan und Sendungsbewusstsein begann Frank seine Arbeit in Hamburg. Die festgefügte jüdische Gemeinde in Hamburg konnte dabei nicht im Blickpunkt der Aufmerksamkeit stehen. Als ansprechbar betrachtete er vielmehr Menschen wie sich selbst, die ohne festes Ziel nach Hamburg gekommen waren, um von hier aus in die weite Welt zu gelangen. Hinzu kam die immer größer werdende Zahl der organisierten Auswanderer. Hamburg und auch Bremen waren das Ziel von zeitweilig jährlich über 100.000 Auswanderern aus Osteuropa.

Seit 1883 nahm die Zahl der jüdischen Auswanderer aus Osteuropa als Folge der vermehrten Pogrome stetig zu. Bis 1914 wanderten über eine Million Menschen jüdischen Glaubens vor allem aus Russland über Hamburg aus. Von den 1,5 Millionen russischer Juden, die zwischen 1881 und 1914 in die USA gelangten, wählten 50 % den Weg über Hamburg. Hamburg dominierte inzwischen im Auswanderungswesen durch seine günstige geographische Lage und die guten Verkehrsanbindungen ans Hinterland. Im Zeitraum zwischen 1850 bis 1934 strömten rund fünf Millionen Menschen nach Hamburg, um von dort nach Übersee zu kommen.

Zehntausende von auswandernden Juden, die sich über einen kürzeren oder längeren Zeitraum in Hamburg aufhielten, wurden nun zum bevorzugten Ziel der missionarischen Arbeit der Jerusalemgemeinde.

Mit „Diakon“ Sachs arbeitete ein eigener Kolporteur unter den Auswanderern. Über Jahrzehnte hinweg war er in den Auswandererhallen und selbst noch auf den Auswandererschiffen zu finden. Die Auswandererbehörde ließ die Schriftenverbreitung in den Auswandererhallen nur in begrenzten Mengen zu. Mehreren Traktatgesellschaften wurde der Zugang wiederholt verweigert, da man kein *Proselyten machen*²⁰ dulden wollte und letztlich Streit unter den Auswanderern nach Kräften zu vermeiden suchte.

Im Rahmen der Missionsarbeit der Jerusalemgemeinde wurde die Schriftenverbreitung jedoch genehmigt, vielleicht deshalb, weil sie keiner bestimmten konfessionellen Richtung zuzuordnen war. Daher konnte *unser Mitarbeiter Br. Sachs* Neue Testamente und andere christliche Schriften ungestört verbreiten, berichtet der *Zions Freund* 1903: *Sobald Br. S. seine Kolportagentasche öffnet und seine Schriften anbietet, wird er von den Leuten umzingelt. Fast jeder bittet um eine Schrift, und wenn nur noch wenige Exemplare vorhanden sind, da werden sie ihm förmlich weggerissen. In der Regel geht Br. S. drei oder vier Mal wöchentlich zu dieser Halle, denn so oft und zuweilen noch öfter fahren die Auswandererschiffe, und fast jedesmal thut es ihm weh, daß er nicht allen, die es wünschten, Schriften geben konnte, denn der Sparsamkeit wegen nimmt er kein allzu großes Quantum mit, da in seine Tasche für etwa 15 Mk. Schriften hineingehen.*²¹

Das für die lange Seereise jene Schriften gern gesehen waren, erscheint verständlich, in welchem Umfang damit jedoch ein ernsthaftes Interesse für das Christentum geweckt werden konnte, bleibe dahingestellt. Sachs ver-

²⁰ StAHH, 373-71 Auswandererbehörde I, E III P 20, Schreiben vom 8. März 1902.

²¹ *Zions Freund* 4. 1902, S. 77.

suchte daher, neben der einfachen Aushändigung der Schriften auch immer wieder, Gespräche zu führen und nach Möglichkeit sogar entsprechende Kontakte am Zielort zu vermitteln: *Auch habe ich mit Einzelnen über den göttlichen Heilsplan reden dürfen. Die meisten Schriften wurden mit Freuden aufgenommen. Besonders willkommen ist den Juden das jüdisch-deutsche und das jargon Neue Testament, da sie das mit Leichtigkeit lesen können.*²²

Dass es sich durchaus schwierig gestaltete, den „Erfolg“ der Arbeit zu beurteilen, bedeutete für die Pastoren und Missionare der Jerusalemgemeinde keine grundsätzliche Infragestellung ihrer Tätigkeit. Ihr Glaube bot ihnen die Möglichkeit, das Bemühen in all seiner Ungewissheit anzunehmen: *Ein Großteil unserer Arbeit ist eine ‚Saat auf Hoffnung‘. Wir erwarten zum Beispiel nicht die Erfolge der Arbeit unter den Auswanderern zu sehen, das wird erst in der Ewigkeit offenbar werden.*²³

Nicht nur an die auswandernden Juden verteilte Sachs Lesestoff, denn in gleichem Maße wandte er sich auch an nicht-jüdische Auswanderer. *Es ist mir eine Freude, auch den vielen Katholiken das teure Evangelium in ihrer Muttersprache – russisch ungarisch, polnisch – anzubieten und sie nehmen es sehr gerne.*²⁴

Den Schwerpunkt der Arbeit bildeten jedoch russische Juden, die zum Teil direkt von Pogromen betroffen waren und somit die unmittelbare Verfolgung miterlebt hatten. Sie erschienen der Jerusalemgemeinde für die Mission sehr empfänglich: *Unter diesen armen und unglücklichen Leuten hat der Missionar ein großes Feld. Die Herzen der meisten sind empfänglich für freundliche, tröstende Worte; sie sind willig von dem zu hören, der gekommen ist, Frieden und Heil zu bringen, und sie sind sehr dankbar für die Schriften, die ihnen – natürlich unentgeltlich – dargereicht werden.*²⁵

Immer wieder berichtet Sachs im *Zions Freund*: *dass allein die persönliche Zuwendung, das freundliche Gespräch, ein sachlicher Ratschlag schon Grund genug für verfolgte und verängstigte russische Juden gewesen sei, Freude und Dankbarkeit zu zeigen.* Als getauften Juden fiel es Sachs relativ leicht, die Auswanderer anzusprechen und auf ihre Fragen einzugehen. Nur in Ausnahmefällen hatte er Beschimpfungen und Ärger erleben müssen.

²² Ebd., S. 78. Mit „jargon“ ist die jiddische Sprache der Ostjuden gemeint.

²³ *Zions Freund* 6. 1904, S. 82.

²⁴ *Zions Freund* 5. 1903, S. 78.

²⁵ *Zions Freund* 8. 1906, S. 80.

Wenn es die Zeit erlaubt bei solch einer Einschiffung, so sammeln sich einige Juden, und ich darf ihnen dann erzählen von Jesu, dem Messias. So manche Frage richten sie an mich, die ich als gewesener Jude ihnen beantworten soll. Manchmal kommt es auch vor, daß einige böswillige Juden dazwischen sind, welche die anderen aufreizen. So zerriß neulich einer die Schriften, warf sie fort und sagte den andern Juden: ‚Ach, was wollt ihr dem Schwindel zuhören‘.²⁶

Während sich die Auswanderermission der Jerusalemgemeinde mit der Verteilung von Schriften nahezu anonym an eine große Zahl von Menschen wandte, mit denen zumeist kein weiterer Kontakt bestand, erreichte die individuelle Form der Missionsarbeit erheblich weniger Menschen, die dafür aber ganz persönlich und eindringlich angesprochen werden konnten. Durch diese Gespräche, die vor allem Arnold Frank und die beauftragten Judenmissionare der Gemeinde mit mehr oder minder mittellosen und vor allem jüngeren Juden führten, konnten immer wieder neue Verbindungen zwischen einzelnen Juden und der Jerusalemgemeinde hergestellt werden. Diese Form der Missionsarbeit benötigte bald eine zentrale Anlaufstelle: einen Raum als Mittelpunkt der Arbeit, nicht zuletzt, um die neu entstandenen Beziehungen pflegen und intensivieren zu können. Die Pastoren Frank und Aston suchten daher eine Möglichkeit herauszubilden, um an der Mission interessierte junge Männer einladen und nach Möglichkeit auch über längere Zeit im Bereich der Jerusalemgemeinde unterbringen zu können. Nach Weggang Craigs aus Hamburg war sein Haus in Altona in der Adolfstraße 70 unter Aufwendung von allerlei Mühen auf die Irish Presbyterian Church überschrieben worden. Durch ihre zahlreichen persönlichen Kontakte zu Mitgliedern der Irish Presbyterian Church in Irland gelang es vor allem Ella-Louise Frank, Spender für einen Umbau des Hauses zu gewinnen. Im März 1886 wurde das Haus in der Adolfstraße schließlich als Missionshaus eingeweiht.

In dem neuen Haus konnte die judenmissionarische Arbeit nun intensiviert betrieben werden. Jüdischen jungen Männern, die arbeits- und obdachlos waren, wurde im Haus Unterkunft und in den Werkstätten Arbeit geboten. Ein Hauselternpaar leitete die Einrichtung als Angestellte der Gemeinde. Einer der Kolporteure der Jerusalemgemeinde war von Beruf Schuster und brachte den Männern bei, wie sie einfache Schuhmacherarbeit leisten konnten. Später spezialisierte man sich auf die Herstellung von

²⁶ *Zions Freund* 11. 1909, S. 125.

Koffern, die dann vor allem den Auswanderern angeboten wurden. Befremdlich wirkt heute, dass die Bewohner des Missionshauses durchweg als „Zöglinge“ bezeichnet werden, obwohl es sich zumeist um erwachsene Männer handelte und nur in Ausnahmefällen um Jugendliche.

Das Ziel des Hauses, die Mission, wurde nicht verschleiert. Eingeladen, um im Haus zu leben, wurden nur Männer, die sich auch wirklich ernsthaft mit dem Christentum auseinandersetzen wollten. Das Missionshaus sollte ihnen zudem eine christliche Familiengemeinschaft bieten: *Dort lernten sie das Christentum durch das Leben wirklicher Christen kennen, sie waren stets unter christlichem Einfluß, hatten ihr Heim und auch ihre Beschäftigung.*²⁷

Zu den Bibelstunden, die täglich mit den Hausbewohnern abgehalten wurden, luden die Pastoren auch weitere Personen ein, die nicht im Hause lebten. Fünfzig Jahre später erinnert sich Frank rückblickend: *Es war zumeist eine Freude, ein hoher geistlicher Genuß, eine Inspiration, so viele wahrheitssuchende Menschen vor sich zu haben, die oft die Heilsbotschaft so aufnahmen, wie das trockene Land den Regen aufnimmt.*²⁸

Der Übertritt zum Christentum wurde den „Zöglingen“ von Frank und Aston bewusst nicht leicht gemacht. Mit ihrer Taufe stellten sich die meisten der jungen Männer deutlich gegen ihre Familien und standen oftmals in der Gefahr, regelrecht verstoßen zu werden. Die Judenmission der Jerusalemgemeinde war überzeugt, ihnen in der Liebe zu Christus mehr als nur einen Ersatz für den Verlust bieten zu können. Dazu war aber ein bewusst gelebter und lebendig gestalteter Glaube nötig, wie ihn die Jerusalemgemeinde vermitteln wollte. In den dreizehn Jahren der Arbeit im Missionshaus in der Adolfstraße wurden achtzig Juden bekehrt und in der Jerusalem-Kirche getauft. Frank betonte wiederholt, dass im hohen Maße Menschen durch ihren Aufenthalt im Missionshaus, sei es in der Adolfstraße oder später in der Eimsbütteler Straße angeregt wurden, sich mit dem Christentum zu beschäftigen. Immer wieder führte er im *Zions Freund* Beispiele an, worin sich Menschen auch nach vielen Jahren noch an ihn wandten und von dem guten Einfluss der Hamburger Judenmission auf ihr Leben berichteten.

Im Missionshaus in der Adolfstraße konnte bei Bedarf auch auf aktuelle Bedürfnisse reagiert werden. Als nach besonders bedrohlichen Pogro-

²⁷ *Zions Freund* 36. 1934, S. 33.

²⁸ Ebd.

men in Russland jüdische, meist orientierungslose Auswanderer in hoher Anzahl nach Hamburg kamen, organisierte Ella-Louise Frank mit Frauen der Gemeinde eine Suppenküche, mit der versucht wurde, die größte Not der Flüchtlinge zu lindern. Später wurde dieses Arbeitsgebiet in den Hafen verlegt, wo die betroffenen Auswanderer besser zu erreichen waren als in Altona.

Das Haus in der Adolfstraße erwies sich nach einigen Jahren der Arbeit als zu klein und ungünstig gelegen. In St. Pauli fand sich in der Eimsbütteler Straße, der heutigen Budapester Straße, ein geeigneteres Gebäude. Frank konnte die Irish Presbyterian Church davon überzeugen, dies Haus zu erwerben. Im Vorderhaus befanden sich Wohn- und Gemeinschaftsräume, im Hinterhaus die Werkstätten.

Vierzig Jahre lang bis zu seiner gewaltsamen Schließung 1938 blieb das im Dezember 1898 eingeweihte neue Haus der Mittelpunkt in der Missionsarbeit der Jerusalemgemeinde. In den Werkstätten des Hauses wurden Möbel und Koffer hergestellt, um die Arbeit zu finanzieren. 1899 kam mit Herstellung und Versand des *Zions Freund* ein finanziell einträgliches kleines Verlagswesen hinzu. Im meist gut besetzten Missionshaus lebten über viele Monate hinweg bis zu 22 Zöglinge zusammen. Der Missionscharakter des Hauses war schon von außen sichtbar. Mit dem dort angebrachten Vers 36 aus der Apostelgeschichte 2: *So wisse nun das ganze Haus Israel gewiß, daß Gott diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt, zum Herrn und Christus gemacht hat* wurde der Grundgedanke der Missionsarbeit deutlich gemacht. Eine Tafel im Hauseingang warb mit den Worten *In diesem Haus hat jeder Israelit Gelegenheit, das Christentum kennenzulernen* um Besucher. Mit täglichen Bibelstunden und religiösen Vorträgen entwickelten die Pastoren der Gemeinde, vor allem aber Arnold Frank, Arbeitsweisen, durch die das Christentum nicht nur vorgestellt, sondern auch überzeugend vorgelebt wurde: nicht zuletzt durch die Authentizität Franks und seines Glaubens. Durchgehend zeigt sich in all seinen Veröffentlichungen, dass er weniger an einer großen Zahl von Taufen als vielmehr an „überzeugten Christusgläubigen“ interessiert war.

Die missionarische Jerusalem-Arbeit hatte mit dem neuen Missionshaus einen klaren Mittelpunkt bekommen, vom dem aus sie sich weiter entwickelte. Franks Vorstellungen von Judenmission gingen jedoch weit über den Betrieb des kleinen Hauses hinaus. War die Arbeit zunächst noch allein auf Männer ausgerichtet und auf Hamburg beschränkt geblie-

ben, sollte sich beides jedoch um die Jahrhundertwende herum ändern. Mit der Arbeit einer ersten Diakonisse für die Gemeinde begann sich 1901 die bis heute bestehende diakonische Arbeit zu formen, und mit dem Vertrieb des *Zions Freund* weitete Frank den Horizont der Jerusalem-Arbeit auch über Hamburgs Grenzen hinweg aus.

Zum 25. Jubiläum des Blattes schrieb Frank 1924:

Die Anregung zur Herausgabe dieses Blattes verdanke ich Br. Stolte, der damals Hausvater unseres Missionshauses „Jerusalem“ war, und Br. Lefkowitz, der seit Jahren Pastor in Amerika ist. Weil es kein schlichtes Judenmissionsblatt gab, rieten mir die beiden Freunde zur Herausgabe eines solchen und waren davon überzeugt, daß eine volkstümliche Missionsschrift ein Bedürfnis, ja eine Notwendigkeit sei. Das sah ich ein und entschloß mich zur Herausgabe dieses Blattes, in dem Glauben, daß der Herr, zu dessen Ehre es hinausgehen sollte, mir die nötigen geistigen und materiellen Gaben schenken werde. So entstand der „Zions Freund“. Von den Empfängern wurde nur die Vergütung des Portos erbeten als Zeichen, daß sie das Blatt wünschten; die Kosten der Schrift sollten durch freiwillige Gaben gedeckt werden. Zu diesem Glaubensakt bekannte sich der Herr, denn er machte Sein Volk willig, mir die nötigen Beiträge zu senden. Auch während der Kriegsjahre, selbst in dieser Zeit der Teuerung kamen und kommen Mittel für den „Zions Freund“ – der jetzt in 27000 Exemplaren erscheint –, ohne je die Leser um Beiträge gebeten zu haben. Daneben besteht seit 15 Jahren auch eine dänische Ausgabe des „Zions Freund“. Wir haben einen Gott, der Gebete erhört. ‚Er legt uns eine Last auf, aber er hilft uns auch.‘ Ihm sei Dank und Anbetung gebracht.²⁹

Mit dem neuen Blatt wollte Frank bewusst keine theologische Fachzeitschrift zur Judenmission schaffen, sondern ein Informationsblatt, das über die Arbeit in Hamburg in Kenntnis setzte. Die monatliche Ausgabe fand sehr schnell ein interessiertes Publikum. Von freiwilligen Zahlungen und Spenden getragen, stellte ihr Druck wider Erwarten kein finanzielles Risiko dar, sondern bildete ganz im Gegenteil eine der wichtigsten Einnahmequellen der Missionsarbeit. Die Bewohner des Hauses übernahmen die Herstellung des Blattes und organisierten den Vertrieb. Durch Berichte über die Judenmission in Hamburg fanden sich auch immer wieder einzelne Spender für besondere Projekte der Jerusalemgemeinde. So konnte ohne einen eigens erschienenen Spendenauf Ruf binnen eines einzigen Jahres, nämlich 1899 bis 1900, die Summe von 15.000 RM zusammengetragen werden, um

²⁹ *Zions Freund* 25. 1923, S. 29.

damit etwa ein Viertel der Schuldenlast des Missionshauses in der Eimsbütteler Straße zu begleichen.

Im *Zions Freund* thematisierte Frank nicht nur die Arbeit in Hamburg:

*Jede Nummer brachte eine Bekehrungsgeschichte eines Israeliten oder einer Israelitin, wenn möglich mit Bild, Schilderungen aus dem jüdischen Leben, Berichten aus der Mission und Andachten vom Herausgeber.*³⁰

Der Titel des Blattes war Programm. Der *Zions Freund* richtete sich sowohl an Christen als auch an Juden. Er wollte auf der einen Seite ein Bindeglied für „Gläubige aus Israel“ untereinander sein, andererseits aber auch *den Christen des Landes dienen, die Bibel verständlicher zu machen und das Interesse für die Judenmission zu fördern oder zu wecken*. Mit großem Verständnis für die eigene Tradition berichtete der *Zions Freund* von den Bräuchen des jüdischen Lebens, indem beispielsweise Feiertage und Rituale geschildert wurden. Frank ermunterte ausdrücklich dazu, das Blatt auch an jüdische Leser weiterzugeben. *Dadurch ist mancher Jude zu Christus gekommen.*³¹ Auch Rabbiner, jüdische Lehrer und andere erhielten das Blatt unaufgefordert zugesandt. Konversionsgeschichten aus Vergangenheit und Gegenwart, die in jeder Nummer enthalten waren, sollten immer wieder die Möglichkeit herausstellen, Jesus als den im Judentum erwarteten Messias anzuerkennen.

Frank begegnete der Zionistischen Bewegung mit besonderem Interesse und Wohlwollen. Ausführlich berichtete der *Zions Freund* vom ersten Zionisten Kongress in Basel und stellte die Arbeit Theodor Herzls vor. Mit großer Anteilnahme wurde bis in die dreißiger Jahre hinein die jüdische Besiedlung Palästinas in allen Einzelheiten verfolgt. Der Leser erfuhr, wann welche Schiffe mit Siedlern nach Palästina unterwegs waren, vor welchen Schwierigkeiten des Landerwerbs und der Besiedlung sie standen, und welche Erfolge zu feiern waren. Der „kommunistischen Kibbuzbewegung“ stand Frank allerdings mit Unverständnis gegenüber. Die politische und kulturelle Entwicklung Palästinas, auch nach 1919 unter britischer Mandats Herrschaft, wurde in allen Details nachgezeichnet. Vom Ausbau des Schul- oder des Verkehrssystems ist ebenso zu lesen wie von Naturereignissen wie Stürmen oder Schneefällen.³² Anlässlich seines 25-jährigen

³⁰ *Zions Freund* 36. 1934, S. 113.

³¹ Ebd.

³² Insofern ist der *Zions Freund* auch ein wichtige Quelle für die Geschichte Palästinas vor dem Ersten Weltkrieg, die kaum bekannt ist.

Dienstjubiläums ermöglichte der Vorstand der Jerusalemgemeinde Frank und seiner Ehefrau eine längere Palästina-reise, so dass Frank daraufhin auch aus eigener Anschauung im *Zions Freund* über die Entwicklungen zu berichteten wusste.

Mit dem *Zions Freund* verstärkten sich die Missionsaktivitäten der Jerusalemgemeinde ganz außerordentlich. Zeitweilig wurde eine Auflage von 40.000 Exemplaren erreicht. Auch in die jüdischen Siedlungsgebiete Osteuropas, ins österreich-ungarische und polnisch-russische Galizien, ließ Frank den *Zions Freund* versenden und machte somit auf die Arbeit in Hamburg aufmerksam.

Der für die Herausgabe des *Zions Freund*s gegründete eigene Verlag veröffentlichte auch andere kleinere Schriften. Angeschlossen war eine Buchhandlung im Missionshaus, über die weitere Missionsschriften in ganz Europa vertrieben wurden.

In den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg wurde die Hamburger Judenmission der Jerusalemgemeinde unter Arnold Frank neben der Mission in London zum Zentrum judenmissionarischer Aktivitäten. 1912 ließ Frank eine kleine Broschüre herausgeben, die vor allem die „Erfolge“ dieser Arbeit herausstellte.

Besonders stolz war Frank auf den Multiplikationseffekt, der von der Hamburger Judenmission ausging. In gleichem Maße wie er selbst waren auch zahlreiche andere getaufte jüdische junge Männer sowie einige Frauen von ihrer Erfahrung in Hamburg so bewegt, dass sie Wege suchten, diese mit dem bekanntlich großen Eifer von „Bekehrten“ werbend weiterzugeben. Nicht selten nahmen einige nach der Zeit im Hamburger Missionshaus ein Theologiestudium auf oder erwarben zunächst die dazu nötige Schulbildung. Das ernüchternde, oft mehr formale deutsche Theologiestudium dieser Zeit und die anschließende Aussicht auf eine Anstellung im landeskirchlichen Pfarrdienst wirkte auf diese jungen Christen jedoch oftmals abschreckend, da sie, von Arnold Franks Frömmigkeit geprägt, doch eher eine vergleichbare Idee von Gemeinschaft zu suchen schienen. Außerdem hatte vielfach der nicht gänzlich vergessene Auswanderungswunsch am Beginn des Hamburger Aufenthaltes gestanden. So ließen sich mehrere junge Männer in den USA zu Pastoren ausbilden und übernahmen dann dort ansässige Gemeinden. Die konfessionelle Offenheit der Hamburger Presbyterianischen Kirche erleichterte manchem Konvertiten die Übernah-

me von Aufgaben in unterschiedlichen Kirchen; zu ihnen gehörte auch Ernst Moser, der von 1912 bis 1938 Pastor an der Jerusalemgemeinde war.

Andere ehemalige „Zöglinge“ traten ohne Theologiestudium in kirchlich-diakonische und missionarische Dienste. Die beiden langjährigen Missionare der Hamburger Judenmission, der bereits erwähnte Br. Sachs, der die Auswanderarbeit leitete, und Br. Rad, der die Arbeit in Danzig übernahm, gingen beide ebenfalls aus dem Hamburger Missionshaus hervor. Andere traten in den Dienst von Bruderschaften und Missionsgesellschaften. Sowohl im Seminar in Breklum als auch in Kropp fanden sich junge Männer, die nach einem Aufenthalt im Missionshaus in der Hamburger Jerusalem-Kirche getauft wurden und sich auf den Seminaren für eine Aufgabe als Pastor unter deutschen Auswanderern in Amerika vorbereiteten.

Innerhalb der judenmissionarischen Arbeit wurde die Hamburger Jerusalemgemeinde bald in ganz Europa bekannt. Die Universität Belfast würdigte die Leistung der Pastoren der Hamburger Jerusalemgemeinde dadurch, dass sie Aston und Frank 1907 beziehungsweise 1910 den theologischen Ehrendoktor verlieh. Sehr anerkennend fällt auch das Urteil des „Kirchlichen Jahrbuchs“ von 1915 über die Arbeit der Hamburger Judenmission aus. Deutlich wird hier vor allem das Engagement Franks herausgestellt, das dieses Werk überhaupt erst ermöglichte.

*Das Bedeutendste und Beste leistet A. Frank in Hamburg, dessen Werk zu den trefflichsten in der heutigen Judenmission gehört. Frank hat es insbesondere auch verstanden, große Teilnahme für die Judenmission in Deutschland zu erwecken. Ihm ist es recht eigentlich gelungen, sich eine Missionsgemeinde zu schaffen, welche das ganze Werk tragen hilft. Besondere Anerkennung hat er durch Gründung eines Diakonissenhauses gefunden, dessen wachsende Schwesternschaft viele und besonders auch jüdische Kranke und im Kriege Verwundete pflegt. Für dieses Haus sind ihm viele Gaben zugeflossen, eine sogar von 100.000 M. Das Missionsblatt ‚Der Zionsfreund‘ hat einen sehr großen Leserkreis, ausserdem werden viele Missionsschriften verbreitet. Besonders durch die zahlreichen Biographien von Judenchristen in seinem Blatt erhält man einen Eindruck davon, wie viel Frucht doch das Zeugnis von Jesu Christo stets unter Juden schafft. Eine ganze Reihe tüchtiger Proselyten ist auch aus dem Missionshause von Frank hervorgegangen. Eine Sonntagsschule wird von 250 Kindern besucht.*³³

³³ Johannes Schneider (Hg.), KJ 42. 1915, S. 129.

Die überregionale Anerkennung dieser Arbeit wurde auch durch die „Neunte Internationale Judenmissionskonferenz“ deutlich, die am Vorabend des Ersten Weltkrieges in der Jerusalemgemeinde in Hamburg stattfand.

Die weitere Entwicklung – Diakonissenhaus und Krankenhaus Jerusalem

1902 wurde eine Diakonisse des Schwesternhauses Vandsburg/Westpreußen zur Arbeit in die Jerusalemgemeinde nach Hamburg berufen. Unter der Anleitung von Arnold Frank sollte sie in der Gemeindepflege der Jerusalemgemeinde und in der Judenmission tätig sein. Die Schwesternstation befand sich im Missionshaus in der Eimsbütteler Straße. Die Arbeitsvorstellungen der Vandsburger Schwestern ließen sich jedoch nicht mit denen der Jerusalemgemeinde vereinbaren, daher unternahm diese nach Trennung von den Schwestern 1904 einen Versuch, mit anderen Schwestern einen besseren Zugang zu jüdischen Familien und Frauen zu finden. Im *Zions Freund* 1905 berichtete Frank von seinen Plänen:

Wenn auch mehrere Israelitinnen durch unsere Arbeit bekehrt wurden, so hatten wir doch stets das drückende Gefühl, daß wir nicht Genügendes für die Frauen taten. Es fehlte uns an Helferinnen. Wir Männer konnten diese Arbeit nicht gut tun. In der letzten Zeit hat uns der Herr zwei Mitarbeiterinnen gegeben. Eine derselben ist Gräfin Lydia von der Groeben. Ferner hegen wir seit langer Zeit den Wunsch, Diakonissen zu berufen, die hauptsächlich in jüdischen Familien als Krankenpflegerinnen wirken sollen. In Verbindung hiermit möchten wir auch ein jüdisches Mädchenheim haben, denn wir sind der Ueberzeugung, daß diese Arbeit ein fruchtbringender Zweig unserer Mission werden würde.³⁴

Der Plan eines eigenständigen jüdischen Mädchenheims ist in dieser Form nie realisiert worden, aber innerhalb des nächsten Jahres konnte mit der Einrichtung eines Schwesternhauses der Grundstock zur Diakonissenanstalt Jerusalem gelegt werden. Das neue „Schwestern- und Mädchenheim“ sollte ganz in die judenmissionarische Aufgabe der Jerusalem-Arbeit eingebettet sein. Der gefundene Standort in der Dillstraße im Grindelviertel, einem überwiegend jüdischem Wohngebiet in Hamburg, welches auch

³⁴ *Zions Freund* 7. 1905, S. 137.

zahlreiche jüdische Einrichtungen besaß, schien dafür besonders geeignet zu sein. Am 5. April 1907 wurde das neue Diakonissenhaus in der Dillstraße eröffnet. Zunächst waren es zwei Diakonissen aus dem Mutterhaus Salem in Berlin-Lichtenrade, die in der Schwesternstation in der Dillstraße lebten und von hier aus in der Gemeindepflege tätig waren.

Aus der Gemeinde und dem Freundeskreis der Judenmission konnten schnell weitere Schwestern zur Ergänzung der Arbeit gewonnen werden. Ganz bewusst konzentrierte man sich in der ersten Zeit darauf, den Kontakt zu jüdischen Familien herzustellen. Im ersten Jahr entfielen daher auch 82 von 120 Pflegeeinsätzen auf jüdische Familien.

Kontaktaufnahme und Vorbildwirkung blieben die „Ergebnisse“ bei diesem Aspekt der Arbeit der Diakonissen. Der *Zions Freund* berichtete ausführlich von jeder Taufe eines Zöglings und schrieb des Weiteren auch gerne darüber, wenn einmal ein Hamburger jüdischer Bürger ins Missionshaus eingeladen werden konnte oder dass sich aus einer Krankenpflegebeziehung ein Besuch in der Jerusalem-Kirche oder etwas Ähnliches entwickelt habe. Das Selbstverständnis der judenmissionarischen Arbeit der Jerusalemgemeinde war auf die Hilfe vor allem für jüdische Menschen ausgerichtet. Die möglicherweise am Ende denkbare Taufe wurde dabei keineswegs in den Vordergrund gestellt, sondern vielmehr als Wirken Gottes betrachtet und erbeten. So sind in der fünfzigjährigen Geschichte des Missionshauses Tausende von jüdischen Männern durch die Arbeit angesprochen worden und haben das Angebot einer Unterkunft und Arbeit in einer christlichen Gemeinschaft angenommen; aber nur wenige hundert von ihnen sind von den Pastoren der Gemeinde tatsächlich im Sinne der Mission getauft worden. Frank organisierte auch Spenden für jüdische Opfer der Pogrome in Russland vor dem Ersten Weltkrieg und half in der NS-Zeit jüdischen Menschen, ohne sie zum Gottesdienst in die Kirche einzuladen.

Bei den meist entwurzelten jungen Männern, die innerhalb des Missionshauses das Angebot zur Veränderung ihres Lebens annahmen und auch daraufhin bereit waren, ihren Weg unter diesem neuen Ansatz weiterzugehen, konnte die Missionsarbeit viel eher Erfolge erzielen, als dies bei der Krankenpflege in Hamburger jüdischen Familien der Fall war. So berichtet der *Zions Freund* im Jahre 1907:

Hamburger Juden nehmen wohl Schriften an, aber in der Regel bekunden sie kein Interesse für die Heilsbotschaft. Doch gibt es auch hier rühmliche Ausnahmen. Ein Israelit wollte gerade fortfahren, als ich kam, sein Wagen stand vor der

Tür; er empfing mich aber freundlich und sprach längere Zeit mit mir, bat mich, daß man ihm den ‚Zions Freund‘ zusende; auch eine Jüdin und ihre Tochter bestellten den *Zions Freund*, ebenso ein jüdischer Schlachter. Ein gewisser Trost in dieser Arbeit ist das: ‚Herr, auf Dein Wort will ich das Netz auswerfen!‘³⁵ Immer wieder wurde mit diesem Grundgedanken für die Schwesternschaft geworben. Das Bekenntnis der ersten neu eingetretenen Schwester, der späteren Oberin Albertine von Cölln, über die Motivation zu ihrer Arbeit, ist als typisch für die Ausrichtung der Judenmission der Hamburger Jerusalem-Arbeit anzusehen: *Als vor etwa 7 Jahren die entsetzlichen Judenmetzeleien in Russland stattfanden und mehr als 30.000 Juden von sogenannten „Christen“ ermordet wurden, da fing in mir eine Liebe zu diesem armen, unglücklichen Volk an zu brennen. Von der Zeit an war es mein sehnlichstes Verlangen, jedem Juden, der mir in den Weg kam, doppelte und dreifache Liebe entgegenzubringen. Ich trat in unser Diakonissenheim ein, wo den Schwestern Gelegenheit geboten wird, kranke Juden in ihren Häusern und Familien zu pflegen, und ich fühlte mich bald unendlich glücklich in dieser Arbeit.*³⁶

Die weitere Entwicklung der kleinen Schwesternschaft wurde wie die gesamte Jerusalem-Arbeit entscheidend durch den Entschluss geprägt, die alte Jerusalem-Kirche zu verlassen und sich außerhalb der engen Innenstadt ein neues Zentrum der Gemeindegemeinschaft zu schaffen. Die Aufsplittung der Gemeindeaktivitäten an verschiedenen Orten der Stadt erwies sich zunehmend als schwierig. Die Neuerschließung der Hamburger Vororte in diesen Jahren hatte zu umfangreichen Baumaßnahmen geführt. Bauplätze für die neuen großen Wohnhäuser in den Stadtteilen Eppendorf oder Eimsbüttel waren nicht preiswert. An der Ecke Schäferkampallee/Moorkamp stand – trotz eines vergleichsweise günstigen Preises – noch ein größeres Gelände der Stadt zum Verkauf. Der Verlauf der Hochbahn unter dem Gelände schloss die kompakte Bebauung durch Wohnhäuser aus. Daher konnte die Gemeinde das 3570 qm große Grundstück im Namen der Irish Presbyterian Church am 24. April 1911 zum Kaufpreis von 55.000 M erwerben.

Nach acht Monaten – Ostern 1912 – fand die Einweihung der neuen Kirche statt. Obwohl der Senat den Bau der Kirche gefördert hatte, verhielt er sich bei der Einweihung höchst zurückhaltend. Die Einladung der Jerusa-

³⁵ *Zions Freund* 9. 1907, S. 103. Das Bibelzitat steht Lk 5,5.

³⁶ *Zions Freund* 12. 1910, S. 125.

lemgemeinde, einen Senatsvertreter zur Eröffnung zu entsenden, wurde im Senat mehrfach behandelt. Nach Rückfragen zum Status der Gemeinde entschied man jedoch, keinen städtischen Vertreter zu schicken, da es üblich war, nur zur Einweihung von Kirchen oder Synagogen öffentlich anerkannter Religionsgemeinschaften zu erscheinen.

Eine nicht offiziell anerkannte Gemeinde wie die Jerusalem-Kirche konnte man zwar finanziell fördern, aber nicht durch einen Besuch ehren. Pastor Frank erläuterte die Bedeutung des neuen Gebäudes als Gotteshaus. Für ihn stand auch die neue Kirche ganz im Auftrag der Mission: *Der Hauptzweck aber unserer Presbyterialkirche ist, Juden aufzunehmen, die nach Wahrheit fragen. Sie finden in der Jerusalemkirche eine Friedensburg.*³⁷

Gleich nach Fertigstellung der Kirche wurde der Bau des neuen Diakonissen- und Krankenhauses begonnen. Mit dem Diakonissen- und Krankenhaus Jerusalem in unmittelbarer Nachbarschaft der Jerusalemkirche änderte sich die Situation der Jerusalem-Arbeit grundlegend. Nach 50 Jahren hatte die Gemeinde endlich einen räumlichen Mittelpunkt gefunden. War vorher die Kirche in der Innenstadt hinter dem Gänsemarkt zu finden, das kleine Diakonissenheim am Grindel in der Dillstraße, das Missionshaus an der Grenze zu St. Pauli und die Pastorenwohnungen an wechselnden Orten, so konzentrierte sich jetzt das Leben der Gemeinde auf die Schäferkampsallee. In wenigen Jahren erwuchs hier das bis heute bestehende Zentrum der Jerusalem-Arbeit. Nur das Missionshaus blieb bis zu seinem Ende in der Eimsbütteler Straße.

Das Diakonissenheim sollte der Ausbildung weiterer Schwestern dienen, die man für die Gemeinde- und Krankenpflege in der neuen Klinik brauchte. Der Bau der Diakonissenanstalt und des Krankenhauses Jerusalem wurde im Auftrage der Presbyterianischen Kirche als deren Eigentum in den Jahren 1912 und 1913 errichtet.³⁸ Als Diakonissen- und Krankenhaus Jerusalem war das neue Glied der Jerusalem-Arbeit für Arnold Frank ganz selbstverständlich ein Teil des umfassenden Missionsauftrages der Gemeinde. Arnold Frank übernahm als Rektor auch die Leitung des neuen Mutterhauses mit dem Krankenhaus. Der von ihm postulierte Missionsauftrag

³⁷ Archiv Jerusalemgemeinde Akte 237: Kirchenvorstandsprotokoll, Einweihung der neuen Jerusalem-Kirche, 7. April 1912.

³⁸ Hamburg und seine Bauten. Unter Berücksichtigung der Nachbarstädte Altona und Wandsbek 1914. Hamburg 1914, S. 302.

wurde ebenso wie schon in der Dillstraße im wesentlichen durch Vorbildfunktion erfüllt. Das Krankenhaus war für Menschen aller Religionen und Konfessionen offen. Wie in den anderen Einrichtungen des Jerusalem-Arbeit wurde auch im Krankenhaus keine direkte Mission betrieben und vor allem der Eindruck vermieden, als solle eine gesundheitliche Notlage der Patienten für die Mission ausgenutzt werden.

Insgesamt wurden etwa 400 Juden von den Pastoren der Hamburger Jerusalem-Kirche getauft. Diese Zahl der in Hamburg missionierten und getauften Juden erscheint für die heutige – an große Zahlen gewöhnte – Zeit gering, wenn man die 90-jährige Wirksamkeit der Jerusalemgemeinde bedenkt, und bedeutete gewiss keine Gefahr für das jüdische Leben.

Die individuelle Glaubensvermittlung, bis hin zur persönlichen Christus-erkenntnis war für die Pastoren und die Gemeinde wichtiger als die Zahl. Weitaus mehr Juden wurden ohne eine anschließende Taufe in Hamburg durch die Arbeit der Mission angesprochen und geprägt. Auch wenn nur selten Mitglieder der Hamburger jüdischen Gemeinde in Kontakt zur Jerusalem-Arbeit kamen, erregte sie doch großes Misstrauen in der Hamburger jüdischen Gemeinde. In jüdischen Publikationen wurde kontinuierlich vor der Jerusalemgemeinde und dem Missionshaus in der Eimsbütteler Straße gewarnt. Zeitweilig standen auch Mitglieder der jüdischen Gemeinde Hamburgs vor der Tür des Missionshauses, um die jungen Männer vor dem Betreten zu warnen. Im Auftrag der Familien versuchten in Einzelfällen Vertreter der Gemeinde Einfluss auszuüben, um Taufbewerber zu bewegen, ihren Entschluss rückgängig zu machen.

Frank schrieb³⁹ selber, dass die Möglichkeit im Missionshaus Obdach und Arbeit zu finden, für die meisten der „Zöglinge“ an erster Stelle stand. Er musste sich daher wiederholt mit dem Vorwurf der „Suppenküchenmission“ auseinandersetzen.

Die Missionsarbeit der Jerusalemgemeinde wurde auch nach 1933 zwar weiter fortgesetzt und im *Zions Freund* zunächst kontinuierlich und sogar zunehmend über die Taufen in der Jerusalemkirche berichtet, doch wird deutlich, dass die Taufen in die christliche Kirche hinein nicht länger eine Selbstverständlichkeit darstellten. Die 1925 in London gegründete Jüdenchristliche Allianz bewirkte unter Leitung ihres ersten Präsidenten Sir Leon Levison vielerorts die Zusammenschlüsse christlicher Juden. Leiter der ju-

³⁹ Mehrfach im *Zions Freund* direkt oder indirekt geäußert.

denchristlichen Vereinigung in Deutschland war Arnold Frank. Diese Vereinigungen sollten sich zwar auf keinen Fall als eigene Kirchen entwickeln, aber doch ihren Mitgliedern Unterstützung, Geborgenheit und auch Erbauung bieten.

Die Zerstörung der Arbeit nach 1933

Frank und Moser hatten sich bis 1933 mit ihrer Evangelisationsarbeit zunehmend offensiv an die Öffentlichkeit gewandt. Viele Veranstaltungen und Vorträge fanden nach Möglichkeit außerhalb der Jerusalemgemeinde statt, um die Hemmschwelle beim Betreten kirchlicher Räume zu senken. Öffentlich angekündigte Vorträge wie „Die Not des jüdischen Volkes“ und „Leuchtende Gestalten aus Israel“ konnten schon seit 1929 nicht mehr ungestört durchgeführt werden. Nationalsozialistische Randalierer drangen in die Aula des Wilhelms Gymnasium ein und versuchten, die Vorträge zu verhindern. Noch erhielt die Jerusalemgemeinde Polizeischutz und konnte ihre Veranstaltungen durchführen. Doch nach der nationalsozialistischen Machtergreifung 1933 wurde die Arbeit für die Gemeinde immer schwieriger. Ohne sich auf die politische Ebene der Gegnerschaft zum Nationalsozialismus zu begeben, betonte die Gemeinde mit den Pastoren Frank und Moser klar und deutlich ihre Positionen: 1933 erschien unter dem Titel „Die Judenfrage im Antisemitischen Denken“ im *Zions Freund* eine Artikelfolge von Moser. Noch einmal versuchte er, sich mit theologischen und historischen Argumenten gegen das „Eindringen des Rasseantisemitismus in die Kirche“⁴⁰ hinein zu wehren. Auch wenn der *Zions Freund* nur eine kleine Zahl von Menschen erreichte und kaum Wirkung nach außen zeigte, erregte die Artikelfolge doch das Missfallen des Propagandaministeriums in Berlin.

Zunächst gab sich das Ministerium mit dem Abdruck einer eigens verfassten und offiziell „Berichtigung“ genannten Erklärung im *Zions Freund* zufrieden.

⁴⁰ *Zions Freund* 35. 1933, S. 103.

Ganzseitig musste nun auch im *Zions Freund* die nationalsozialistische Propaganda wiederholt werden: *Die Judenfrage ist für den nationalsozialistischen Staat eine Rassenfrage, eine Frage seines biologischen Seins.*⁴¹

Zunächst einmal konnte die Arbeit der Jerusalemgemeinde fortgesetzt werden, wenn auch unter veränderten Umständen. *Wir sahen es seit Monaten, daß die heutigen Verhältnisse die Judenmission unmöglich machen würden*, urteilte Frank zu Jahresbeginn 1934. Das Angebot an Judenchristen und auch an die Menschen in den damals sogenannten „Mischehen“ wurde zunehmend zum Schwerpunkt der Arbeit in der Jerusalemgemeinde. Die Einladung zur Weihnachtsfeier 1933 mittels der Presse wurde noch geduldet. Wichtig war es den Pastoren, immer wieder zu betonen, dass derartige Veranstaltungen nicht die Bildung einer eigenen judenchristlichen Gemeinde bedeuteten. Die Jerusalemgemeinde sollte, und das machte sie in den Augen der neuen Machthaber so verdächtig, ausdrücklich eine Gemeinde für jeden Christen bleiben. *Unsere Gemeinde besteht zumeist aus Ariern. [...] Wir machen keinen Unterschied zwischen Ariern und Nichtariern, denn alle sind gleich vor Gott,*⁴² stellte Frank bei einer Veranstaltung, die sich vor allem an Judenchristen wandte, zu Neujahr 1934 öffentlich heraus. Dass eine Kirchengemeinde so offensichtlich die rassenideologischen Grundlagen des Nationalsozialismus missachtete, fiel selbstverständlich auf. Die Jerusalem-Arbeit wurde daher durch die verschiedenen Organe des neuen nationalsozialistischen Staates aufmerksam beobachtet.

Während Frank für das Diakonissenmutterhaus Lösungen entwickelte, um die Arbeit der Schwestern zunächst unbeschadet weiterzuführen, wird die Wirkmöglichkeit für die Gemeinde immer eingeschränkter. Staatliche Stellen nutzten jede Gelegenheit, die formal nicht ungesetzliche Arbeit der Gemeinde zu kontrollieren und zu behindern.

Die Hamburger Jerusalemgemeinde war eines der wenigen Zentren von Hilfsmaßnahmen vor allem für getaufte Juden. Judenchristen der verschiedensten Berufe wurden bereits aus ihren Stellungen entlassen und sind in empfindliche Schwierigkeiten und Nöte geraten, bedauert der *Zions Freund* 1934. Nicht nur durch Veranstaltungen und die Aufforderung zum Gebet für verfolgte Judenchristen versuchte die Gemeinde zu helfen. Für 25 Kinder aus judenchristlichen Familien sprach die schwedische „Judenmission“

⁴¹ Ebd., S. 137.

⁴² *Zions Freund* 36. 1935, S. 19.

1934 Einladungen zu Sommerferien in Schweden aus, was von der Jerusalemgemeinde organisiert und mit Hilfe der Diakonissen des Mutterhauses realisiert wurde.

Der *Zions Freund* teilte mit, dass sich in der Gemeinde ein Komitee gebildet habe, um *Hilfsmaßnahmen für notleidende Christusgläubige aus Israel* – wie es für heutige Verhältnisse etwas missverständlich formuliert worden war – zu leisten.

In Einzelfällen konnten beispielsweise arbeitslos gewordene, „nichtarische“ Christen noch im Missionshaus in der Eimsbütteler Straße beschäftigt werden. Mit Hilfe des *Zions Freund* und der Gemeinde sammelte Frank Geld, um judenchristliche Familien zu unterstützen.

Mit derartigen Sammlungen befand sich die Arbeit der Jerusalemgemeinde am Rande der Legalität. Verstöße gegen das Verbot öffentlicher Geldsammlungen gaben Anlass zu polizeilichen Vorladungen und verschärfter Überwachung. Vor allem die internationalen Verbindungen der Jerusalemgemeinde und ihrer Pastoren erlaubten es, in zahlreichen Fällen nichtarische Familien bei der Auswanderung aus Deutschland zu beraten und zu unterstützen. Als Vizepräsident, seit 1937 dann als Präsident der Internationalen Judenchristlichen Allianz war Frank mit allen ausländischen Stellen, die sich mit der Judenmission und der Gemeinschaft von aus dem Judentum kommenden Christen befassten, vertraut wie kaum ein anderer. Somit konnte auf diesem Wege die finanzielle Unterstützung auch aus dem Ausland an notleidende Judenchristen in ganz Deutschland geleitet werden. Vorhandene Kontakte besonders nach Amerika und England halfen Auswanderern, soweit es irgend möglich war.

Heinrich Grüber⁴³ hatte in Berlin im Auftrag der Bekennenden Kirche eine Hilfsstelle für Judenchristen, das sogenannte „Büro Grüber“ ins Leben gerufen und beriet nun mit mehreren Mitarbeitern vor allem in Fragen der Emigration und des Schutzes vor Verfolgungsmaßnahmen. Es fand auch ein gegenseitiger Informationsaustausch mit der von Arnold Frank geleiteten Hamburger Unterstützungsarbeit für Judenchristen statt. Dabei muss

⁴³ Heinrich Grüber 1891–1975, später Propst und Beauftragter der Kirche bei der Regierung der DDR. Im Altenheim der Hilfsstelle für ehemals rassistisch Verfolgte in Berlin arbeiteten in den 50er Jahren auch Schwestern des Diakonissenhauses Jerusalem. Vgl. Heinrich Grüber, *Erinnerungen aus sieben Jahrzehnten*. Köln, Berlin 1968.; Ursula Büttner und Martin Greschat, *Die verlassenen Kinder der Kirche. Der Umgang mit Christen jüdischer Herkunft im „Dritten Reich“*. Göttingen 1998, bes. S. 60f.

sich wohl eine engere persönliche Beziehung entwickelt haben, denn Grüber blieb auch nach 1945 in Kontakt mit dem um 30 Jahre älteren Frank.

Arnold Frank war weiterhin englischer Staatsbürger und die Gemeinde in Hamburg Teil der Irish Presbyterian Church, die die Pastoren finanzierte und gleichzeitig die Eigentümerin des Kirchengebäudes und des zugehörigen Grundstückes war. Dieser internationale Hintergrund der Hamburger Jerusalemgemeinde trug wesentlich dazu bei, dass die Arbeit, zwar in mehr und mehr eingeschränktem Rahmen, immerhin bis 1938/ 1939 am Leben erhalten werden konnte.

Das Mutterhaus mit dem Krankenhaus wurde in kluger Voraussicht von Pastor Frank 1933 mit dem Diakonissenmutterhaus im schweizerischen Bern verbunden, wo Frank als englischer Staatsbürger während des Ersten Weltkriegs gelebt hatte. Die Jerusalemgemeinde hingegen blieb bis 1961 Teil der Irish Presbyterian Church.

Die internationale Verbindung der Gemeinde war für die Jerusalem-Arbeit Schutz aber auch Gefährdung in einer alles Ausländische beargwöhnenden Zeit. 1935 heißt es in einem Brief des Reichs-Ministeriums für die kirchlichen Angelegenheiten: *Es steht im krassen Widerspruch zu den Grundsätzen der nationalsozialistischen Weltanschauung, dass es getauften Juden in Deutschland gestattet ist, arischen Kindern und Jugendlichen konfessionellen Unterricht zu erteilen, und daß somit den Juden die Möglichkeit gegeben ist, den zersetzenden Einfluß des Judentums auf die Kinder wirken zu lassen.*⁴⁴

Dasselbe galt auch für die übrigen Gottesdienste in der Jerusalemkirche, schließlich kamen hier Woche für Woche arische Christen zusammen, um an den Gottesdiensten, die von nichtarischen Pastoren geleitet wurden, teilzunehmen. Da es sich dabei nicht um eine Gemeinde der Hamburger Landeskirche, sondern der Irish Presbyterian Church handelte, gab es keine Möglichkeit, außer durch ein generelles Verbot gegen diese Arbeit einzuschreiten. Eine wichtige Rolle bei diesen Nachforschungen spielte der Oberarzt der Alsterdorfer Anstalten, Gerhard Kreyenberg.⁴⁵ Als überzeugter Nationalsozialist scheint er seine Kenntnisse über das Krankenhaus Je-

⁴⁴ Bundesarchiv Berlin, R 5101, RM für die kirchlichen Angelegenheiten, 23850, Jerusalemgemeinde, Schreiben vom 6. April 1935.

⁴⁵ Gerhardt Kreyenberg, seit 1928 Oberarzt der Alsterdorfer Anstalten. Zu Kreyenberg vgl. Ingrid Genkel, Harald Jenner und Michael Wunder, Auf dieser schiefen Ebene gibt es kein Halten mehr. Die Alsterdorfer Anstalten im Nationalsozialismus. Hamburg 1987, S. 97–125.

rusalem und seine Kontakte zur Jerusalemgemeinde den Ermittlern zur Verfügung gestellt zu haben.

Die Verbindungen der Jerusalemgemeinde ins Ausland, nach Bern und zur Irish Presbyterian Church ließen ein schnelles Vorgehen durch Verbote und Verhaftungen nicht zu. Es spricht schon für die Komplexität des Vorgangs und die Unfähigkeit der Gestapo, die Zusammenhänge der Jerusalem-Arbeit in Hamburg nachzuvollziehen, da sie sich nach Auswirkungen auf das Verhältnis zu Irland erkundigte. Dass die Irish Presbyterian Church zwar für ganz Irland zuständig war, aber ihren eigentlichen Sitz in Belfast, also im britischen Nordirland, hatte, scheint der Gestapo entgangen zu sein. Frank gehörte auch dem Gesamtvorstand des Berner Mutterhauses an, ein Verbot seiner deutschen Tätigkeiten hätte daher in Bern für Aufsehen gesorgt.

Außerdem wandte sich der britische Geschäftsträger am 29. Juli 1935 in Berlin an das deutsche Auswärtige Amt in Berlin und versuchte, Näheres über die Pläne der deutschen Regierung bezüglich des britischen Staatsbürgers Frank zu erfahren. Diese zunächst sehr zurückhaltende Erkundigung wurde vom Auswärtigen Amt sehr wohl verstanden. Nach genauer Prüfung der Situation teilte dieses im Oktober 1935 dem Geheimen Staatspolizeiamt seine Ansicht mit: *Bei dem bekannten Interesse der englischen Öffentlichkeit und Presse für die kirchlichen Entwicklungen in Deutschland würden etwaige Auflösungsmaßnahmen gegen die Gemeinde, wenn sie ohne weiteres durchgeführt würden, außenpolitisch unerwünschte Rückwirkungen haben.*⁴⁶

Diese Bedenken des Auswärtigen Amtes trugen Früchte. Am 28. Februar 1936 teilte die Gestapo dem Reichsminister für kirchliche Angelegenheiten mit, dass *von einer Auflösung beziehungsweise einem Verbot der Jerusalemgemeinde aus grundsätzlichen Erwägungen bis auf weiteres abgesehen wurde.*⁴⁷

Diese für die Jerusalemgemeinde günstige Entscheidung galt jedoch nicht für den *Zions Freund*. Hier sprach man sich für ein schrittweises Verbot aus, das bestenfalls die Selbsteinstellung des Blattes bewirken sollte. Die stärkeren Maßnahmen gegen den *Zions Freund* müssen an höchster Stelle besprochen worden sein, da ausdrücklich betont wurde, dass sich auch der Stellvertreter des Führers für eine Verbotsmaßnahme gegen die

⁴⁶ Bundesarchiv Berlin, R 5101, RM für die kirchlichen Angelegenheiten, 23850, Jerusalemgemeinde, Schreiben des Auswärtigen Amtes vom Oktober 1935.

⁴⁷ Ebd., Schreiben vom 28. Februar 1936.

Zeitschrift ausgesprochen hatte. Zunächst wurde die öffentliche Verbreitung des *Zions Freund* untersagt und nur noch der Abonnentenbezug zugelassen. Dies war mehr eine symbolische Maßnahme, da der *Zions Freund* grundsätzlich nur über Bestellungen vertrieben wurde.

Auch das Reichskirchenministerium begrüßte das Verbot des öffentlichen Vertriebs und regte an, die „typischen jüdischen Merkmale“ im Äußeren der Zeitung und auch den provokanten Titel zu ändern. Wie bereits des öfteren in der Vergangenheit geschehen, wurde Frank in Hamburg zur Gestapo vorgeladen, um mit ihm über die Maßnahmen gegen den *Zions Freund* zu verhandeln. Franks Position war noch so stark, dass er nur der Veränderung des Titelblattes, nicht aber des Namens zustimmte.

Wieder ist die politische Rücksichtnahme auf Frank als britischen Staatsbürger und auf die starke Rückendeckung durch London zurückzuführen. Inzwischen hatte die Irish Presbyterian Church mittels politischer Kanäle auf die englische Regierung eingewirkt und für Frank einen „Schutzbrief“ des englischen Außenministers Eden für Frank erhalten.

Der *Zions Freund* wurde dann Ende 1936 endgültig verboten, auch eine vorgenommene Änderung des Titelblattes schützte nicht dauerhaft, zur Änderung des Namens war Frank nach wie vor nicht bereit. Im Dezember 1936 erschien die letzte Nummer. Parallel zum Verbot des *Zions Freund* war auch die Arbeit der Judenmission in der Eimsbütteler Straße beendet worden.

Noch bestand die Jerusalemgemeinde und das Diakonissen- und Krankenhaus Jerusalem. Gottesdienste der Gemeinde und besondere Versammlungen für Judenchristen aus ganz Hamburg konnten weiterhin durchgeführt werden, auch wenn die Einladungen nur noch intern erfolgen durften. Mit den Einschränkungen und Verboten der Jerusalem-Arbeit war auch die persönliche Verfolgung der beiden Gemeindepastoren verbunden. Aufforderungen zur Meldung bei der Gestapo und wiederholte kurzfristige Festnahmen häuften sich. Durch die bestehenden Kontakte nach Irland, die auch immer wieder mit finanziellen Fragen verbunden waren, fiel es den NS-Behörden leicht, der Gemeinde und den Pastoren Devisenvergehen vorzuwerfen. Geldsammlungen, die außerhalb der Kirche und Gemeinderäume stattfanden, verstießen gegen das Sammlungsverbot.

Frank war im Zuge der Auseinandersetzung um den *Zions Freund* und in anderen kleineren Angelegenheiten mehrfach von verschiedenen Hamburger Polizeistellen vorgeladen und auch festgenommen worden. Die Unterstützung und Beratung bedürftiger oder gar verfolgter Nichtarier konnte

sehr leicht als die „Unterstützung Krimineller“ angesehen werden. Mit Gottesdiensten und Versammlungen, zu denen nur noch privat eingeladen werden konnte, wurde das Gemeindeleben so gut es ging, aufrechterhalten. Finanzielle Maßnahmen boten im September 1938 erneut den Vorwand, die Pastoren Frank und Moser festzunehmen und einige Tage in Polizeigewahrsam festzuhalten. Interventionen des Britischen Konsuls in Hamburg und die Haltlosigkeit der Vorwürfe führten nach neun Tagen zur ihrer Freilassung. Es stand außer Frage, dass eine erneute Festnahme jederzeit möglich war. Mitglieder des Kirchenvorstands überzeugten Frank in langen Gesprächen, dass seine sofortige Ausreise die beste Entscheidung für ihn und die Gemeinde wäre. Dem achtzigjährigen Frank fiel es unendlich schwer, sein Lebenswerk so unvermittelt aufzugeben und nach insgesamt über 50 Jahren gezwungen zu sein, Hamburg zu verlassen. Als englischem Staatsbürger war es Frank jederzeit möglich, die Grenzen Deutschlands zu übertreten. So reiste er schnellstmöglich in Begleitung seiner Tochter über Dänemark nach England. Auch Pastor Moser gelang wenig später die Flucht aus Deutschland.

Zahlreiche Menschen, die über längere oder kürzere Zeit mit der Hamburger Jerusalem-Arbeit in Verbindung gestanden haben, sind Opfer der nationalsozialistischen Verbrechen geworden. Ihre genaue Zahl ist nicht bekannt, da es über den genauen Umfang der Missionsarbeit keine Unterlagen gibt und keine vollständigen Gemeindelisten vorliegen. Unter den namentlich bekannten 8877 jüdischen Opfern des Nationalsozialismus in Hamburg⁴⁸ finden sich achtzehn Namen von in der Jerusalemkirche getauften Juden. Die angeführte Liste ist nicht vollständig, es dürfte zahlreiche weitere Opfer geben, die nur nicht von Hamburg aus deportiert wurden.

Im Oktober 1936 hatte Frank sein Amt als Rektor des Hamburger Mutterhauses Jerusalem offiziell niedergelegt, zeitweilig übernahm der Vorsitzende des Vorstandes von Bern aus das Amt des Rektors der Diakonissenanstalt Jerusalem. Erst 1938 erhielt das Mutterhaus einen neuen eigenen Rektor, der das Amt aber kaum ausüben konnte.

⁴⁸ Jürgen Sielemann unter Mitarbeit von Paul Flamme, *Hamburger jüdische Opfer des Nationalsozialismus. Gedenkbuch*. (Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien und Hansestadt Hamburg 15). Hamburg 1995; vgl. auch Arno Herzig (Hg.), *Die Geschichte der Juden in Hamburg 1590 bis 1990. Wissenschaftliche Beiträge der Universität Hamburg zur Ausstellung „Vierhundert Jahre Juden in Hamburg“*. Hamburg 1991.

Mit Helmut Weber⁴⁹ trat zum ersten Mal ein in Deutschland ausgebildeter Pastor in den Dienst der Jerusalemgemeinde. Als Vikar und Pastor hatte er in Gemeinden in Hessen erste berufliche Erfahrungen gesammelt, bevor er 1938 nach Hamburg an die Jerusalemgemeinde kam. Als Mitglied des Pfarrernotbundes und der Bekennenden Kirche war seine Position in der NS-Zeit eindeutig. 1935 war er im Konzentrationslager Dachau, weil er sich bei der Verhaftung eines Theologen mit diesem solidarisch erklärt hatte.

Die Gemeinde hatte einen Pastor gefunden, der die Arbeit fortsetzen konnte, und dieser hatte eine Gemeinde gefunden, die seiner Sicht entsprach. Dass er als lutherisch geprägter Pastor einer unierten Landeskirche nun in den Dienst der Irish Presbyterian Church trat, gehört zu den Besonderheiten dieser Kirche und ihrer konfessionellen Toleranz.

Noch vor Kriegsausbruch wurde die Gemeinde endgültig verboten. Sie hatte bereits nach dem Ausscheiden von Frank und Moser faktisch zu existieren aufgehört. Die Kirche wurde offiziell dem Diakonissenhaus zur Verfügung gestellt. Weber war formal auch nur in das Amt des Rektors des Diakonissenhauses gewählt, nicht in das des Gemeindepastors. Nach dem Verbot der Gemeinde am 24. Juni 1939 war die Kirche versiegelt worden. Gottesdienste konnten nur noch als Schwesterngottesdienste in der Räumen der Schwesternschaft stattfinden. Versuche der Oberin, die Kirche für die Gottesdienste des Diakonissenhauses frei zu bekommen, blieben vergeblich.

In der Nacht vom 26./27. Juni 1942 wurde die Kirche durch Bombenangriffe zerstört. Während die Schäden des ebenfalls getroffenen Krankenhauses zu reparieren waren, konnte der Wiederaufbau der Kirche erst 1953 in Angriff genommen werden.⁵⁰

Nach dem Zweiten Weltkrieg hat das Verhältnis von Christen und Juden eine neue Qualität gewonnen. Judenmission wird allgemein in Frage gestellt. An ihre Stelle ist der christlich-jüdische Dialog getreten. Die Überzeugung von der bleibenden Treue Gottes zu seinem Volk Israel ist unveräußerlicher Bestandteil des christlichen Glaubens.⁵¹

⁴⁹ Helmut Weber, 1911–1973.

⁵⁰ Zum Ganzen vgl. ferner Harald Jenner und Janine Dressler, 150 Jahre Jerusalem-Arbeit in Hamburg. Jerusalemgemeinde, Diakoniewerk Jerusalem. Hamburg 2003.

⁵¹ Vgl. die Erklärung der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche zum Thema „Christen und Juden“ auf der Synode in Rendsburg am 20. – 22. Sept. 2001 (Bericht, S. 184–186) und den Einschub in der Präambel der Verfassung der NEK. Klaus Blaschke, Das Verfassungsrecht der NEK. Kiel 2006.

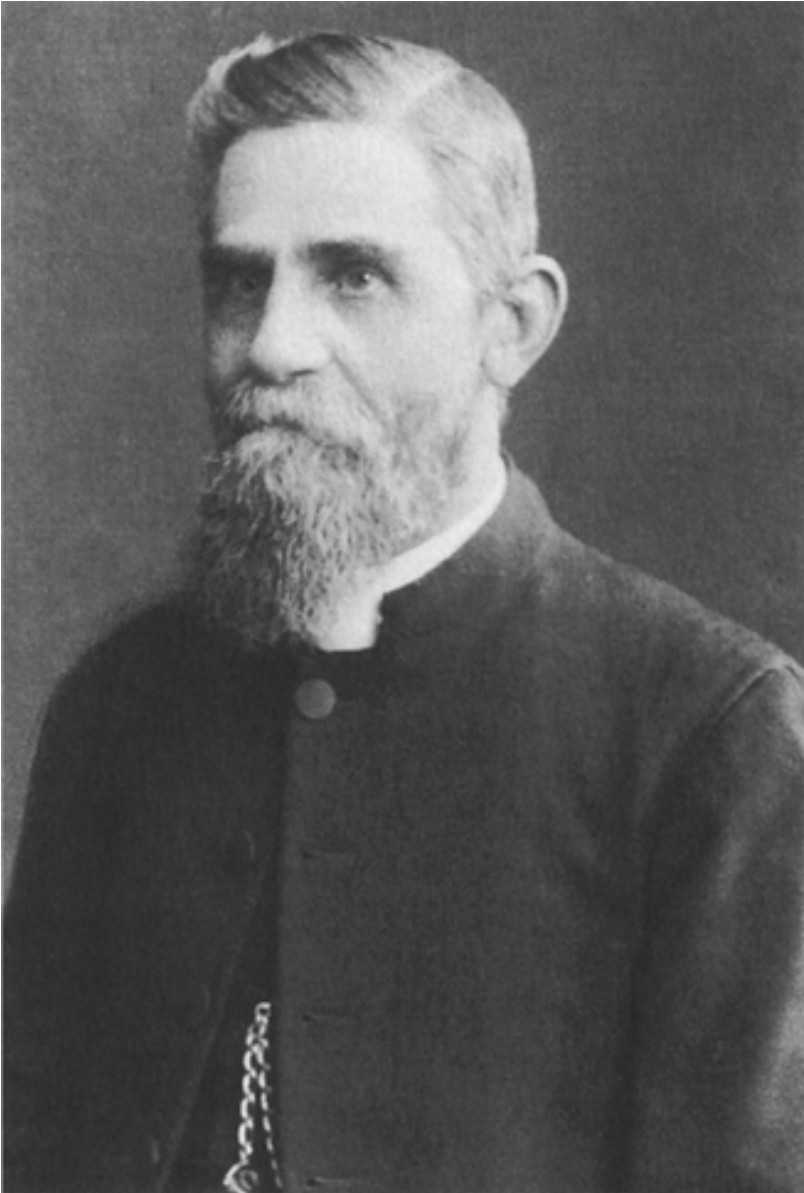


Abb. 1: Pastor John C. Aston

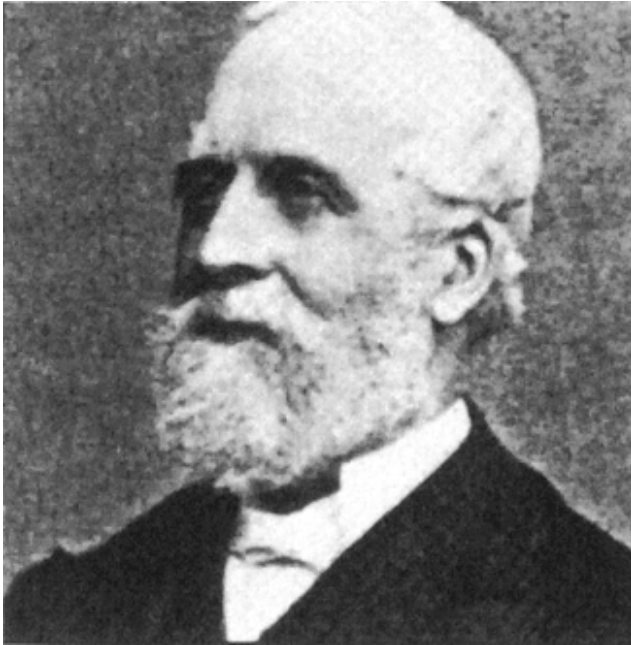


Abb. 2: Rev. James Craig



Abb. 3: Jerusalemkirche 1912

Die Reformierten in Hamburg

Ein Längsschnitt durch die Geschichte von ihren Anfängen
bis zum Jahre 2012

Ingo Sengebusch

Einleitender Überblick¹

Die heutige Evangelisch-reformierte Kirche in Hamburg (Körperschaft des öffentlichen Rechts) blickt auf eine über 400-jährige Geschichte zurück. Sie begann mit einer ersten Gemeindegründung 1588 in Stade im heutigen Niedersachsen. Gemeindegründer waren reformierte Flüchtlinge (Calvinisten)² aus den Niederlanden,³ die schon in Stade lebten, und reformierte

¹ Eine Artikelserie zur Geschichte der Gemeinde erschien in der Festschrift „Evangelisch-Reformierte Kirche in Hamburg 1588–1988“. Hamburg 1988. Ein Kurzbericht über „Die evangelisch-reformierte Kirche in Hamburg und Schleswig-Holstein“ erschien in Martin Lätzel/Joaachim Liß-Walter (Hg.), *Christentum zwischen Nord- und Ostsee*. Bremen 2004, S. 102–106. – Für die Überarbeitung des Manuskripts hat die Herausgeberin Inge Mager hilfreiche Hinweise gegeben.

² Die lange gebrauchte Fremdbezeichnung „Calvinisten“ geht auf den Reformator Johannes Calvin (1509–1564) zurück, dessen Wirken mit seinem 500. Geburtstag im Jahr 2009 umfassend gewürdigt wurde. Er hat die reformierte Theologie stark geprägt und übte europaweit großen Einfluss auf die Verbreitung der reformierten Lehre aus. Als Selbstbezeichnung hat Calvin den Begriff „Calvinismus“ entschieden abgelehnt. In einem Brief an Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz schrieb er: „Kein gräulicheres Schimpfwort finden sie [die Gegner], um Deine Hoheit, durchlauchtigster Fürst, anzugreifen, als die Bezeichnung ‚Calvinismus!‘“ (zit. nach Rudolf Schwarz, *Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen*, Bd. 3, 1963, S. 1563).

³ Die damaligen Niederlande umfassten zu der Zeit weitgehend die heutigen Staaten Niederlande (die nördlichen Provinzen, auch Holland genannt) und Belgien (die südlichen Provinzen).

Flüchtlinge, die nach Altona und nach Hamburg gekommen waren. Zunächst waren dies wallonische (französisch sprechende) Reformierte. Stade war gewählt worden, weil hier Reformierte schon geduldet wurden, während man den ersten reformierten Niederländern, die als Verfolgte ab 1567 nach Hamburg kamen, die öffentliche Ausübung ihres Glaubens nicht gestattete, sie vielmehr bedrängte, sich der lutherischen Kirche anzuschließen oder im Falle der Weigerung die Stadt bis Johannis 1573 zu verlassen. Eine Ausweisung konnte jedoch durch einen Brief des Prinzen von Oranien an den Rat der Stadt, der zudem die Reformierten als wirtschaftlichen Gewinn sah, vermieden werden, und die lutherische Geistlichkeit war durch die Stader Gemeindegründung zunächst beruhigt.

Stade lag elbawärts, weit ab von Hamburg am Fluss Schwinge, die in die Elbe mündet. Bei den damaligen Reisemöglichkeiten bedeutete dies für die in Hamburg und Altona wohnenden Reformierten eine Reise per Schiff über etwa 50 Kilometer. Eine Alternative ergab sich 1601/02 in Altona, wo die dort und in der wesentlich größeren Hansestadt Hamburg wohnenden Reformierten zum zweiten Mal eine Gemeinde gründen konnten. Möglich wurde dies durch den Grafen Ernst von Schauenburg, der auch die Herrschaft Pinneberg regierte (* 1569, reg. 1601–1622)⁴ und mit der Ansiedlung Fremder wirtschaftliche Interessen verfolgte. Ihm waren deswegen Reformierte, Mennoniten und Katholiken ebenso wie zunftfreie Handwerker willkommen, während die streng lutherische hamburgische Geistlichkeit Konzessionen für Nicht-Lutheraner und deren Gottesdienste strikt ablehnte.

Altona war zu der Zeit noch ein kleines Dorf mit nur rund 60 Einwohnern im Jahr 1570, deren Zahl bis 1650 auf ca. 3000 anstieg. Hamburg hatte dagegen 1550 bereits ca. 25.000 Einwohner, deren Zahl sich bis 1600 auf ca. 40.000 verdoppelte und bis 1660 durch Zuwanderungen infolge des Dreißigjährigen Krieges auf ca. 75.000 anwuchs.⁵ Doch nur etwa jeder fünfte von ihnen besaß das Bürgerrecht. Hamburg war durch den Bau neuer Festungsanlagen, die das Stadtgebiet zugleich um das spätere Kirchspiel St.

⁴ Die Herrschaft Pinneberg mit Altona wurde 1640 Teil von Holstein, das 1474 vom Kaiser zum Herzogtum im Reich erhoben worden war. Das Herzogtum war ein Gesamtlehen des deutschen Reiches mit Sitz und Stimme auf den Reichstagen; es war staatsrechtlich nicht Teil von Dänemark.

⁵ Franklin Kopitzsch/Daniel Tilgner (Hgg.), *Hamburg-Lexikon*. Hamburg 1998, Artikel „Altona“ und „Bevölkerungsentwicklung“, S. 31.67.

Michaelis erheblich erweiterten, ein sicherer Ort geworden.⁶ Die Stadt wurde zwar zeitweise bedrängt, aber in dieser langen Kriegszeit nie eingenommen. Altona dagegen war ungeschützt und musste mehrfach Besetzungen ertragen.

Die weitere Geschichte der Reformierten in Hamburg und Altona war geprägt durch innere und äußere Probleme. Sie wurden bestimmt durch Sprachunterschiede, denn den französisch sprechenden Wallonen folgten Flamen, niederländisch sprechende Reformierte aus den Niederlanden. Auch aus den deutschen Reichsgebieten gab es Zuwanderungen von Reformierten. Letztlich gewann die deutsche Sprache durch Assimilation und Einheiratungen die Oberhand. Schwierig für das Gemeindeleben war die Lage der Kirche in Altona, denn diese verursachte für die mehrheitlich in Hamburg lebenden Reformierten weite Wege. Zusätzliche Erschwernisse ergaben sich auch aus den Torsperren in Kriegs- und Pestzeiten.

Es kam unter den Reformierten mehrfach zu Teilungen. Dies geschah 1686, 1716 sowie 1761. Von 1761 bis 1831 gab es deswegen vier reformierte Gemeinden im Bereich Hamburg und Altona. Ein erster Zusammenschluss erfolgte 1831. 1976 schließlich wurde aus den noch verbliebenen drei Gemeinden, der Deutschen evangelisch-reformierten Gemeinde in Hamburg, der Evangelisch-reformierten Gemeinde in Altona sowie der Französisch-reformierten Gemeinde in Hamburg die Evangelisch-reformierte Kirche in Hamburg, wie sie noch heute besteht.

Im folgenden „Längsschnitt“ der Gemeindegeschichte wird auf die politische Geschichte der Niederlande, Frankreichs und der Stadt Hamburg mit Altona näher eingegangen. Altona blieb nicht dänisch regiert. Die politischen Versuche, das Herzogtum Schleswig⁷ unmittelbar in das Königreich Dänemark einzugliedern, führten 1864 zum Krieg, der im Auftrag des Deutschen Bundes von Österreich und Preußen geführt und gewonnen wurde. Altona wurde nun für kurze Zeit von Österreich verwaltet, bevor es dann wie ganz Schleswig-Holstein nach dem preußisch-österreichischen

⁶ 1616 waren die neuen Befestigungsanlagen unter Einbeziehung der dünn besiedelten Neustadt begonnen und im Wesentlichen 1628 vollendet worden. 1647 wurde die Neustadt als Kirchspiel St. Michaelis das fünfte Kirchspiel in Hamburg, 1685 wurde es zu den bürgerlichen Kollegien zugelassen, die entsprechend erweitert wurden.

⁷ Das Herzogtum Schleswig hatte auf Grund alter Verträge ebenfalls eine Sonderstellung im dänischen Königreich und war dadurch auch mit dem Herzogtum Holstein verbunden (auf ewig ungeteilt).

Krieg von 1866 preußisch wurde. Dies blieb so bis 1937/38, als es durch das Groß-Hamburg-Gesetz für eine Reihe von Umlandstädten und Gemeinden zur Eingliederung nach Hamburg kam. Heute ist Altona ein Bezirk innerhalb der Freien und Hansestadt Hamburg.

Auch die Konfliktsituationen, die sich aus dem dänischen Anspruch der Hoheitsrechte über Hamburg ergaben, sowie die Bedeutung der dänischen Krone für die ab 1640 bestehende Oberhoheit über Altona und damit deren Zuständigkeit auch für kirchliche Angelegenheiten sind im Folgenden zu erwähnen.

Die Niederlande und Frankreich

Die Niederlande gehörten zum Herrschaftsbereich der Habsburger, nachdem es Karl V.⁸ militärisch gelungen war, nach den südlichen auch die nördlichen Provinzen einzubeziehen. Damit waren die 17 niederländischen Provinzen erstmals in einem Staatswesen vereint.⁹

In dieser Zeit fanden ab den 1525er Jahren die Gedanken des Reformators Martin Luther (1483–1546) in den Niederlanden großen Anklang; lutherische Schriften wurden unter anderem von Emden aus verbreitet. 1525 berichtet Erasmus, dass die Mehrheit der Holländer, Seeländer und Flamen mit der lutherischen Lehre vertraut sei.¹⁰ Die habsburgischen katholischen Behörden versuchten dem durch Bücherverbrennungen und durch die Inquisition Einhalt zu gebieten. 1523 wurden als erste Märtyrer zwei Augustinermönche auf dem Marktplatz von Brüssel verbrannt. Infolgedessen konnten sich keine reformatorischen Gemeinden bilden.

Die Verfolgung der reformatorischen Gruppierungen – Lutheraner, aber auch Täufer und Mennoniten, die aus der anabaptistischen Bewegung hervorgegangen waren, sowie Reformierte – führte zu Flüchtlingsströmen nach England und Deutschland. Hier gerieten sie vielfach unter zwinglianisch-calvinistischen Einfluss, der ab den 1550er Jahren auch in die Nieder-

⁸ Karl V. erbte 1515 die Niederlande, wurde 1516 König von Spanien, 1519 deutscher König und von 1530–1555 deutscher Kaiser.

⁹ Michael North, *Geschichte der Niederlande*. München ³2006, S. 22.

¹⁰ Ebd., S. 26.

lande hineinwirkte. Dabei spielte wiederum das ursprünglich lutherische Emden eine Rolle, das durch Johannes a Lasco „zu einem Zentrum des reformierten Bekenntnisses geworden war“. Unterstützt wurden die Reformierten auch von Johannes Calvin (1509–1564) in Genf. In den Niederlanden entstanden weitere calvinistische Untergrundgemeinden; sie bildeten Presbyterien (damals Konsistorien genannt), die mit den Pastoren und Ältesten die Gemeinden leiteten; sie hielten geheime Synoden ab und formulierten 1561 die *Confessio Belgica* als verbindliches Bekenntnis. Die Calvinisten wurden „zur dominierenden protestantischen Kraft und damit auch zur politischen und konfessionellen Alternative gegenüber den Katholiken und dem katholischen Besatzungsregime der Spanier“.¹¹

Ziel des Nachfolgers von Karl V., des streng katholischen Königs Philipp II. (reg. 1556–1598), blieb es, eine unbeschränkte Herrschaft über die Niederlande zu erreichen und den Katholizismus als alleiniges Bekenntnis durchzusetzen. Die Mittel hierzu waren eine unnachgiebige und brutale Machtausübung sowie die Inquisition auch gegen die an Bedeutung zunehmenden calvinistischen Ketzer. Die Politik der uneingeschränkten Herrschaft richtete sich ebenfalls gegen den heimischen Adel und die Städte, die den Verlust ihrer hergebrachten Rechte ebenso wie zusätzliche Besteuerungen durch die Spanier befürchteten. Im Widerstand gegen die spanische Herrschaft verbanden sich politische, wirtschaftliche und konfessionelle Anliegen.

Die Haltung der Reformierten beschreibt Rudolf Hermes¹² so: Die Calvinisten waren anfangs „nicht stark an Zahl, aber stark an Glauben, an Tatkraft und Wagemut. Sie ließen sich weder von der weltlichen noch von der geistlichen Obrigkeit einschüchtern. Es war ihnen Gottes Gebot, gegen die ‚Abgötterei‘ zu kämpfen und gegen die Obrigkeit sich aufzulehnen, wenn diese sich dem Wort Gottes entgegenstellte.“¹³ Und gekämpft – nicht nur mit Worten – haben sie auch.

Nach ersten reformatorischen Ansätzen in Frankreich im frühen 16. Jahrhundert, die durch massive Ablehnung von Seiten der katholischen Kirche und durch staatliche Repressionen gekennzeichnet waren, gab es

¹¹ Beide Zitate ebd., S. 28.

¹² Rudolf Hermes, *Aus der Geschichte der Deutschen evangelisch-reformierten Gemeinde in Hamburg*. Hamburg 1934. Hermes (1871–1947) war von 1902–1947 Pastor in dieser Gemeinde.

¹³ Ebd., S. 2.

dort nach 1540 eine starke Förderung durch Calvin. Etwa ab 1550 setzte sich die reformierte Lehre in der reformatorischen Bewegung durch. 1562 gab es in Frankreich etwa zwei Millionen Reformierte¹⁴ mit über 2.000 Kirchengemeinden bei einer Gesamtbevölkerung von 20 Millionen.¹⁵ 1562/63 kam es zum sogenannten „Ersten Religionskrieg“, der durch ein Massaker unter Teilnehmern eines reformierten Gottesdienstes mit 60 Toten in Vassy (Champagne) ausgelöst wurde. Es folgten sieben weitere Religionskriege, die ihren grausamen Höhepunkt in der Bartholomäusnacht, auch „Pariser Bluthochzeit“ genannt, vom 23. auf den 24. August 1572 fanden. „Es starben ca. 2.000 Hugenotten in den Häusern und Straßen in Paris, in den anschließenden Wochen ca. 10.000 Hugenotten in anderen Städten Frankreichs.“¹⁶

Mit dem am 30. April 1598 durch König Heinrich IV. (1589–1610)¹⁷ erlassenen Edikt von Nantes, das unbeschränkte Gewissensfreiheit anerkannte und reformierte Gottesdienste gestattete, wurde die Lage der Reformierten auf eine gesicherte Rechtsgrundlage gestellt. Doch die Unterdrückungsmaßnahmen setzten bald wieder ein. König Ludwig XIV. (reg. 1643–1715) schließlich lehnte als absolutistischer und ganz dem Katholizismus ergebener Herrscher eine Toleranzpolitik ab. Er verfügte viele Schikanen wie Berufsverbote, Einquartierungen von Soldaten, Aufhebung der Elternrechte bei der religiösen Erziehung der Kinder und anderes mehr. Sein Ziel bestand in der vollständigen Rekatholisierung der Protestanten. Schlusspunkt dieser Politik war dann die Aufhebung des Toleranzediktes von Nantes durch das Edikt von Fontainebleau am 18. Oktober 1685. Danach sollten alle reformierten Kirchen zerstört, Gottesdienste verboten und die meisten Hugenotten zwangsweise rekatholisiert werden. Zugleich wurde die Auswanderung bei schwerster Strafe verboten.

¹⁴ Der Sammelbegriff „Hugenotten“ setzte sich erst später durch.

¹⁵ Eberhard Gresch, *Die Hugenotten – Geschichte, Glaube und Wirkung*. Leipzig 2006, S. 28.

¹⁶ Jochen Desel u. a., *Hugenotten – Französische Glaubensflüchtlinge in aller Welt*. Bad Karlshafen 2004, S. 7.

¹⁷ Heinrich von Navarra, der spätere Heinrich IV., war anfangs Führer der Protestanten, wurde aber nach der Bartholomäusnacht zum Übertritt zur katholischen Kirche genötigt, floh zu den Hugenotten und trat zum Calvinismus über, konnte sich aber 1593 den Thron nur durch eine erneute Konversion zum Katholizismus sichern.

Trotz dieser rigiden Politik kam es „zur größten Massenauswanderung im Europa der Frühen Neuzeit“¹⁸. Die heutige Hugenottenforschung geht für die gesamte Zeit der Verfolgungen von 160.000 bis 170.000 ausgewanderten Glaubensflüchtlingen aus. Ihre Zahl stieg nach der Bartholomäusnacht besonders stark an. Schätzungsweise kamen ca. 38.000 Hugenotten nach Deutschland und davon ca. 18.000 aufgrund des durch den reformierten Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg erlassenen Potsdamer Toleranzedikts vom 29. Oktober 1685 nach Brandenburg-Preußen.

In die Hansestädte gelangten dagegen nur ca. 1.500 Hugenotten. Nach Hamburg und Altona kamen über 900, wobei ein Teil zunächst auch zur ersten reformierten Gemeinde in Stade gehörte. Diese Gemeinde hatte zu ihrer besten Zeit rund 500 Glieder bei einer Einwohnerzahl von 5000 bis 6000.¹⁹ Nach Hamburg und Altona, so Hermes, kamen hugenottische Flüchtlinge vermehrt ab 1672.

In den Niederlanden wurde die Entwicklung in Frankreich natürlich aufmerksam verfolgt. Auch hier stießen die unnachgiebigen Verfolgungen bekanntlich auf den Widerstand des Adels und der Städte. Es kam auch von Seiten der Reformierten zu Gewaltakten wie „Bilderstürmen“, Zerstörung von katholischen Kirchen und Klöstern und Verhinderung von katholischen Gottesdiensten. Die Ketzerverfolgung galt unter Hinweis auf das französische Toleranzedikt als nicht zeitgemäß. 1566 wurde die Suspendierung der Gewalt gegen Andersgläubige und eine neue Regelung der Religionsfrage gefordert. Dies führte zur Tolerierung der protestantischen Predigt durch die katholische Statthalterin Margarete von Parma und durch das Eingreifen des Hochadels mit Wilhelm von Oranien. Dadurch konnten die schlimmsten antikatholischen Auswüchse eingedämmt werden.²⁰ Wilhelm von Oranien, protestantisch gesonnen, aber nicht mit dem Vorgehen der Reformierten einverstanden, schrieb damals an seinen Bruder: „Die Calvinisten gehen mit großer Kühnheit und geringer Achtung des öffentli-

¹⁸ Andreas Flick, Hugenotten: Französisch-reformierte Glaubensflüchtlinge in Deutschland. In: Hugenotten. Vereinsheft der Deutschen Hugenottengesellschaft 70, 2. 2006, S. 48.

¹⁹ Ebd., und Andreas Flick, Hugenotten in Norddeutschland. Ein weitgehend unbekanntes Kapitel. In: Hugenotten. Vereinsheft der Deutschen Hugenottengesellschaft 68, 2. 2004, S. 67.

²⁰ M. North, Geschichte der Niederlande (Anm. 9), S. 30f.

chen Wohles vor. Wollte man ihnen Hoffnung machen, so würde das den totalen Ruin des Landes nach sich ziehen.“²¹

Unter dem Eindruck dieser Verbesserung der Lage kehrten Verbannte zurück, und die Reformierten feierten öffentliche Gottesdienste.

Die Tolerierung fand aber nicht die Zustimmung Philipps II., der deswegen im Frühjahr 1567 den „eisernen“ Herzog Alba (1507–1582) als Generalstatthalter in die Niederlande entsandte. Alba führte eine Militärdiktatur ein und intensivierte mit gnadenloser Härte die Hispanisierung und Rekatolisierung der Niederlande. Mit drastischen Maßnahmen ging er gegen die nichtkatholische Bevölkerung vor, so durch den Einsatz der Armee, eine verschärfte Inquisition und Todesurteile, die durch Verbrennung oder Galgen vollstreckt wurden. 1568 antworteten die Niederländer unter Führung Wilhelms von Oranien mit offenem Kampf.

Der niederländische Aufstand setzte sich mit wechselndem Erfolg fort. Am Ende kam es zu einer Aufspaltung der Niederlande, indem sich 1579 die südlichen wallonischen Provinzen²² vereinigten und einen Sonderfrieden mit Philipp II. schlossen. Kurz danach vereinbarten die Provinzen der nördlichen Niederlande²³ einen Unionsvertrag, und zwei Jahre später sagten sie sich vom spanischen König los. Damit war die Landeseinheit gescheitert.

Abschließend bleibt nachzutragen, dass die Niederlande schon im späten 15. Jahrhundert und besonders im 16. Jahrhundert einen wirtschaftlichen Aufschwung erlebten. So entwickelte sich Antwerpen zum führenden Handelszentrum, litt dann aber unter der spanischen Belagerung und dem Aufstand in den Niederlanden. In Antwerpen gab es auch wesentliche Innovationen auf dem Gebiet des Kreditwesens wie die Börse und den Handel mit Kreditpapieren (Wechsel und Inhaberschuldverschreibungen). Hinzu kamen Erneuerungen und Spezialisierungen in der Agrarwirtschaft und im Gewerbe (Auf- und Ausbau einer Luxusgüterfertigung). Wichtige Gewerbe waren auch die Metallverarbeitung, der Schiffbau und die Bierbrauerei. Dies führte zu einer hohen Beschäftigung in den ländlichen Gewerben und beim Ausbau der Dienstleistungssektoren Schifffahrt und

²¹ Zitiert aus R. Hermes, *Aus der Geschichte* (Anm. 12), S. 2.

²² Hennegau, Artois, Wallonisch Flandern, Luxemburg und Limburg.

²³ Holland, Seeland, Utrecht, Geldern, Groningen und die Stadt Gent. Die Provinzen Flandern und Brabant waren noch unentschieden.

Handel. Daraus erklärt sich der wachsende Wohlstand eines Teiles der Bevölkerung.²⁴

Nach der Einnahme Antwerpens durch die Spanier im Frühjahr 1567 kamen die ersten Flüchtlinge, Lutheraner und Calvinisten, aus den Niederlanden nach Hamburg. Mit der zweiten Einnahme Antwerpens 1585 folgte eine weitere niederländische Flüchtlingswelle.

Die politische, wirtschaftliche und konfessionelle Lage in Hamburg und Altona

Hamburg war Mitglied im Verbund der Hansestädte, der sich im Spätmittelalter gebildet hatte und – nicht immer einig, auch nicht immer gemeinsam handelnd – wirtschaftliche wie politische Interessen seiner Mitglieder wahrnahm, wenn nötig, auch mit militärischen Maßnahmen.

Die Entdeckung Amerikas 1492 und die entstehenden atlantischen Handelswege, die beginnende Entwicklung begrenzter Nationalstaaten und damit auch die Folgen der Kirchenspaltung führten zu einer wachsenden Schwächung des Einflusses der Hanse. Von Bedeutung war auch der Eintritt Englands unter Elisabeth I. in den Kreis der europäischen Mächte. England hatte 1588 die spanische Armada vernichtend geschlagen. An die Stelle von Städten und Kaufleuten traten jetzt Nationen. Die Handelswege verlagerten sich zunehmend nach Westen und die bis dahin lukrativen Geschäftsbeziehungen unter den Ostseestaaten, von denen besonders Lübeck, lange Zeit das „Haupt der Hanse“, profitiert hatte, verloren an Bedeutung. So wurde für Hamburg die Elbe gegenüber Alster und Bille zum wichtigsten Transportweg.

Die wirtschaftliche Bedeutung von Hamburg nahm durch diese Entwicklung ständig zu. Im 16. Jahrhundert stieg Hamburg zur größten Hafenstadt des deutschen Reiches auf.²⁵ Ausschlaggebend dafür waren der Ausbau des Hafens zwischen 1540 und 1580 und die Bemühungen um die Beherrschung der Wasserstraße Elbe. Dabei kam es darauf an, dass trotz der Stromspaltung von Norderelbe und Süderelbe der Nordstrom vor

²⁴ M. North, Geschichte der Niederlande (Anm. 9), S. 22f.

²⁵ Eckart Kleßmann, Geschichte der Stadt Hamburg, Hamburg 2002, S. 100.

Hamburg als der größere Elbstrom entwickelt wurde. In einem seit 1567 geführten Prozess vor dem Reichskammergericht hatten die Hamburger Erfolg – mit einer aus heutiger Sicht wohl nicht ganz feinen Methode. „Sie präsentierten eine über zwölf Meter lange Karte der Elbe von Geesthacht bis zur Mündung“,²⁶ auf der nicht nur exakt alle von Hamburg ausgelegten Flussmarkierungen verzeichnet waren, sondern auch „diskret einige topographische Korrekturen zugunsten Hamburgs hinsichtlich des Elbverlaufs“²⁷. Mit dem endgültigen Urteil des Reichskammergerichts von 1618 wurde festgelegt, dass Norder- und Süderelbe als ein Strom anzusehen seien und der Anspruch Hamburgs auf die Hoheitsrechte über die Unterelbe anerkannt werden müsse. Die Langzeitwirkung dieses Urteils für Hamburg als Hafen- und Handelsstadt kann nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Die lutherische Reformation hatte vom katholischen Rat nicht aufgehalten werden können. Nach vielen Auseinandersetzungen, die aber im Wesentlichen als friedlich zu bezeichnen sind, kam es Ende April 1528 zu einer großen Disputation zwischen Vertretern der katholischen und der lutherischen Seite. Der Rat stimmte für die lutherische Lehre, wohl nicht zuletzt aus Furcht vor innenpolitischen Unruhen. Er bat noch im selben Jahr den Kurfürsten von Sachsen darum, Johannes Bugenhagen (1485–1558), der damals in Braunschweig eine neue Kirchenordnung erarbeitete, nach Hamburg zu entsenden, was mit Luthers Unterstützung auch geschah. Am 15. Mai 1529 nahmen Rat und Bürgerschaft die von Bugenhagen aufgesetzte neue Kirchenordnung einschließlich Schulordnung einstimmig an.²⁸

Parallel zur Kirchenordnung gelang die Ausarbeitung einer neuen Verfassung, die wegen ihrer Länge den Namen „Langer Rezeß“²⁹ erhielt; sie galt bis 1712. Für die weitere Geschichte, auch die der ankommenden reformierten Flüchtlinge, sind hier einige Besonderheiten des damaligen Staats-

²⁶ Elbkarte von Melchior Lorichs von 1568.

²⁷ E. Kleßmann, *Geschichte der Stadt Hamburg* (Anm. 25), S. 106.

²⁸ Ebd., S. 93f.; vgl. auch Rainer Postel, *Die Reformation in Hamburg 1517–1528* (QFRG 52). Gütersloh 1986, und Inge Mager, *Walpurga Bugenhagen (1500–1569)*. In: *Hamburgische Kirchengeschichte in Aufsätzen*, Teil 2: *Reformation und konfessionelles Zeitalter* (AKGH 22). Hamburg 2004, S. 130.

²⁹ Hans Georg Bergemann, *Staat und Kirche in Hamburg während des 19. Jahrhunderts*, (AKGH 1). Hamburg 1958, S. 13, Anm. 2: „Ein Rezeß war an sich jeder Rat- und Bürgerschluß; doch wurde nur ein Staatsgrundgesetz so bezeichnet.“

und Kirchenverständnisses in Hamburg darzustellen. Voraussetzung für eine Bürgerbeteiligung war unverändert, dass nur Bürger mit unbelastetem und frei vererblichem Grundbesitz stimmberechtigt waren; sie hießen deshalb „Erbgesessene“. Nichtlutheraner konnten kein Land erwerben und damit auch nicht erbgesessene Bürger werden; sie hatten auch keinen Zugang zu städtischen Ämtern. In der Folgezeit kam es abgesehen von Eingeiratungen wohl auch deshalb zu Übertritten zur lutherischen Kirche.

Die staatliche Verfassung und die Kirchenordnung waren eng miteinander verbunden. Die allein anerkannte lutherische Kirche war Staatskirche. Die Kirchspiele stellten die Basis auch der politischen Gemeinden dar. Der Rat und die Bürgerschaft hatten die Staatssouveränität gemeinsam inne. Dies zeigt sich auch darin, dass die bestimmenden Gremien, deren Mitglieder überwiegend aus der vermögenden Kaufmannschaft stammten, personell weitgehend identisch waren.³⁰ Der Rat (erst seit der Verfassungsreform von 1860 offiziell Senat genannt) besaß richterliche und vollziehende Gewalt; er war abgesehen von theologischen Fragen bis 1860 auch oberste Kirchenbehörde. Er ergänzte seine Mitglieder selbst.

Die lange Geltungsdauer des Langen Rezesses von 1529 bis 1712 besagte jedoch nicht, dass sein Inhalt unangefochten blieb. Strittig waren immer wieder die Kompetenzverhältnisse zwischen Rat und Bürgerschaft und ebenso das Verhältnis zwischen Staat und Kirche. Die Verpflichtung der Kirche auf das reine lutherisch-orthodoxe Bekenntnis und dessen Verteidigung gegen „falsche Lehren“ galt ebenso für den Rat. Letzteres nahm die streng lutherische Geistlichkeit wiederholt zum Anlass, um sich mit großem Nachdruck gegen Zugeständnisse des Rates an nichtlutherische Konfessionen, insbesondere an den Calvinismus, zu wenden. Da wurde nicht mit harten Worten gespart. Als zum Beispiel 1589 der Turm der Nikolaikirche vom Blitz getroffen, allerdings ohne weiteren Schaden abbrannte, wurden in allen Kirchen der Stadt Dankgottesdienste gehalten und in einem gemeinsamen Dankgebet der Satz gesprochen: *Du [Gott] wollest uns vor falscher Lehre und Gotteslästerung der Papisten, Wiedertäufer und Calvinisten und andrer Teufelslügner gnädig bewahren!*³¹

Die außenpolitische Lage der Stadt war bestimmt durch ihre lebenswichtigen Handelsinteressen und durch ständige Rücksichten auf den Kai-

³⁰ E. Kleßmann, Geschichte der Stadt Hamburg (Anm. 25), S. 97.

³¹ R. Hermes, Aus der Geschichte (Anm. 12), S. 11.

ser und die größeren ausländischen Mächte, die in den konfessionellen und militärischen Auseinandersetzungen ihre machtpolitischen Vorteile suchten. Hamburgs Stärke konnte naturgemäß nicht militärischer Art sein. Es gab dennoch Beteiligungen, etwa am Schmalkaldischen Krieg 1546/47, in dem sich die Stadt mit den evangelischen Fürsten gegen den Kaiser verbündet hatte. Der Krieg ging verloren und Hamburg musste an den Kaiser ein Strafgeld in der damals enormen Höhe von 60.000 Gulden zahlen.³² Hamburg erstrebte nach Möglichkeit neutrale Positionen. Ein Problem stellte auch die immer wieder erhobene Forderung der dänischen Könige dar, Hamburg solle ihre Oberhoheit anerkennen. Aber das Urteil des Reichskammergerichtes von 1618, das Hamburgs Reichsunmittelbarkeit feststellte, wurde von Dänemark erst mit dem Gottorper Vergleich von 1768 anerkannt. Im Gegenzug gewährte Hamburg damals einen hohen Schuldenerlass, während Dänemark alle Elbinseln zwischen Billwerder und Finkenwerder an Hamburg abtrat.

Die wirtschaftliche Entwicklung in Altona wurde von Graf Ernst von Schauenburg aus eigenem Interesse gefördert. Katholiken, Mennoniten und Reformierte erhielten Konzessionen zur freien und öffentlichen Religionsausübung. Zunftfreien Handwerkern wurde in einem bestimmten Gebiet Gewerbefreiheit gewährt. In einer Geschichte Altonas heißt es dazu fast euphorisch: „Durch ihren regen Gewerbefleiß und ihren edlen Gemeinsinn wurden sie ein leuchtendes Vorbild für die anderen Bewohner und brachten die gewerbliche Tätigkeit zu hoher Blüte. Ohne ihre Einwanderung wäre Altona sicher nicht so rasch empor geblüht, wie es geschehen ist“.³³ Auch die in Hamburg wohnenden Katholiken, die dort keinen Gottesdienst halten durften, hatten bereits 1594 von Graf Adolf XIV. von Schauenburg (1576–1601) die Erlaubnis erhalten, in Altona zu wohnen und hier den katholischen Gottesdienst zu halten.³⁴

Der Augsburger Religionsfriede von 1555, der die Calvinisten noch nicht einschloss, „eröffnete in der kirchlichen Rechtsgeschichte Westeuropas die Epoche der staatlichen Kirchenhoheit“. Damit wurde die Freiheit der Reli-

³² E. Kleßmann, Geschichte der Stadt Hamburg (Anm. 25), S. 100.

³³ Hans Ehlers, Aus Altonas Vergangenheit. Altona ²1926, S. 27.

³⁴ Ebd., S. 35f.; Peter Schmidt-Eppendorf, Die katholische Kirche in Hamburg. In: Hamburgische Kirchengeschichte in Aufsätzen. Teil 2. Reformation und konfessionelles Zeitalter (AKGH 22). Hamburg 2004, S. 409.

gionswahl aber nicht zu einem individuellen Recht, denn sie konnte „ohne Rechtsnachteil nur von den weltlichen Reichsständen und von der reichsunmittelbaren Ritterschaft vollzogen werden“.³⁵ Diese bestimmten in ihrem Herrschaftsbereich die Konfession (*cuius regio, eius religio*); Andersgläubigen stand allerdings das Recht der Auswanderung zu – gegen Verkauf ihrer Habe und Zahlung einer Nachsteuer.

Erst mit dem Westfälischen Frieden von 1648 erhielten die Calvinisten im Reichsgebiet als Konfessionsverwandte ähnliche Rechte, wie die Lutheraner und Katholiken sie bereits hatten. Für die Reformierten in Hamburg änderte sich jedoch vorerst nichts; sie hatten ja die Kirche in Altona, wo sie öffentlich ihren Glauben leben konnten. In Hamburg blieben dafür weiterhin nur die Andachten in privaten Häusern.

Mit den Reformierten kamen ab 1567 auch Mennoniten, die aber in Hamburg überhaupt keine Duldung fanden und sich daher in Altona niederließen. Darüber hinaus kamen die ersten Juden wahrscheinlich um 1580 aus Portugal nach Hamburg.³⁶ Dies löste theologische Auseinandersetzungen zwischen Geistlichkeit und Rat aus. 1612 aber erreichte der Rat eine vertragliche Regelung mit den portugiesischen Juden, die ihre Rechte und Privilegien definierte. Auch nach Altona kamen deutsche und portugiesische Juden, viele auch aus Hamburg. Beide Gruppen konnten dort eine Synagoge errichten. 1649 erreichten die Bürgerschaft und die lutherische Geistlichkeit die Ausweisung aller deutschen (nicht der wirtschaftlich bedeutenderen portugiesischen) Juden aus Hamburg, „von denen viele im benachbarten Altona Aufnahme fanden und dort gegen hohe Geldzahlungen das Bleiberecht erhielten“. Sie konnten später, auch gegen Geldzahlungen, wieder nach Hamburg zurückkehren. „Bis 1800 war die jüdische Gemeinde – als größte städtische Gemeinde im Alten Reich – auf etwa 6.300 deutsche und 130 portugiesische Juden angewachsen.“³⁷

³⁵ Johannes Heckel, Augsburgs Religionsfriede. In: RGG, Bd. 1. ³1957, Sp. 736f.

³⁶ Joachim Whaley, Religiöse Toleranz und sozialer Wandel in Hamburg 1529–1819 (AKGH 18). Hamburg 1992, S. 88.

³⁷ Martin Krieger, Geschichte Hamburgs. München 2006, S. 51.

Die ersten reformierten Flüchtlinge in Hamburg und Altona

Im Frühjahr 1567 kamen nach der ersten Einnahme von Antwerpen durch die Spanier die ersten Flüchtlinge nach Hamburg. Einer der ersten „niederländischen Einwanderer“ soll der reiche Tuchmacher Hermann Rodenberg aus Amsterdam gewesen sein.³⁸ Die Bevölkerung hatte den Aufstand der Niederländer „mit aller Anteilnahme“ verfolgt und begegnete ihnen jetzt mit „Sympathie und Hilfsbereitschaft“. Das gilt auch für die „Kaufmannschaft, die in den Fremden [überwiegend] keine Konkurrenz sah, weil die meisten von ihnen auf Gebieten arbeiteten, die für Hamburg neu waren, ihre alten weltweiten Handelsbeziehungen weiter pflegten [und] für ihre neue Heimat aber wertvolle Erfahrungen und Kenntnisse mitbrachten, von denen Hamburg nur profitieren konnte. Genau so sah es auch der Rat.“³⁹ Die Kaufleute aus Antwerpen brachten auch neue Methoden in der Abwicklung und Finanzierung des Handels mit und bekamen eine starke Position im internationalen Handel mit Spanien, Italien und England. Oft war es ihnen wie auch den gewerblichen Unternehmen gelungen, ihr Kapital zu transferieren. Mit den Niederländern, die in andere Städte geflüchtet waren, verband sie ein enges Handelsnetz.

Nicht allen Hamburger Kaufleuten und Handwerkern waren die Flüchtlinge aus den Niederlanden willkommen, denn es gab auch unmittelbare Konkurrenz, wie zum Beispiel beim Tuchhandel und der Weiterverarbeitung von Tuchprodukten. Das Handwerk unterlag in Hamburg einem strengen Zunftzwang, der das Recht der selbstständigen Ausübung eines Handwerks auf eine sehr geringe Zahl von Meistern beschränkte. Davon betroffene Reformierte ließen sich daher auch in Altona und Ottensen⁴⁰ nie-

³⁸ Johann Gustav Gallois, *Geschichte der Stadt Hamburg* – Nach den besten Quellen bearbeitet. Hamburg 1853, S. 406. Ob Rodenberg allerdings der erste reformierte Einwanderer aus den Niederlanden war oder nur der erste aktenkundig gewordene Niederländer, muss offen bleiben. Er beantragte nämlich im Frühjahr 1567 beim Hamburger Rat, „Tuch hier fabriciren, frei verkaufen und eine Walkmühle anlegen zu dürfen“.

³⁹ E. Kleßmann, *Geschichte der Stadt Hamburg* (Anm. 25), S. 111.

⁴⁰ Ottensen gehörte noch nicht zu Altona, es wurde erst 1889 eingemeindet. Zum lutherischen Kirchspiel Ottensen gehörten anfangs aber auch die Lutheraner in Altona, die erst ab 1650 nach dem Bau einer Kirche ein eigenes Kirchspiel bildeten. Die Kirche in Ottensen gehörte übrigens anfangs zum Kirchspiel St. Petri in Hamburg, denn sie wurde von reichen Hamburger Kaufleuten errichtet, die dort am Elbufer Sommerwohnungen gebaut hatten, weil

der. In Hamburg jedenfalls protestierten die betroffenen Zünfte, die ihre Privilegien bewahren wollten, heftig, wurden sogar gewalttätig – was allerdings auch einheimische zunftfreie und damit aus ihrer Sicht illegale Handwerker erleben mussten. Die Aktionen der Zünfte waren jedoch letztlich Rückzugsgefechte. 1605 schloss der Rat einen Fremdenkontrakt mit 130 niederländischen Familien, der ihnen bürgerliche, jedoch keine politischen Rechte garantierte. Die konfessionelle Frage wurde – klugerweise – im Kontrakt nicht erwähnt. Den reformierten Niederländern wurde somit vom Rat Schutz gewährt, ohne dass dieser dadurch einen grundsätzlichen religiösen Konflikt mit der lutherischen Geistlichkeit auslöste. Viele niederländische Namen fehlten unter dem Kontrakt, weil schon eine ganze Reihe von ihnen zu Hamburger Bürgern und damit lutherisch geworden war.

Welche Bedeutung im lutherischen Hamburg Gottesdienst und Predigt hatten, ergibt sich aus folgenden Zahlen: In jeder der vier, später fünf Hauptkirchen⁴¹ gab es sonntäglich vier Gottesdienste, dazu kamen Gottesdienste in den anderen Kirchen um 5, 8, 12 und 14 Uhr. An allen Wochentagen fanden Gottesdienste in sämtlichen Kirchen um 6 und 8 Uhr statt. In den Gottesdiensten ging es auch nicht nur um geistliche Belange, häufig standen öffentliche Geschehnisse oder Ärgernisse zur Debatte. Allein in den Hauptkirchen standen ungefähr 16.000 Plätze zur Verfügung. Auf Grund von Berichten bis ins 18. Jahrhundert über die in die Gotteshäuser strömenden Massen kann der Kirchenbesuch nicht unbedeutend gewesen sein. Der Einfluss der Prediger auf die öffentliche Meinungsbildung darf daher nicht unterschätzt werden.

Der lutherischen Geistlichkeit waren die Calvinisten insgesamt in ihrem Glauben suspekt, wie schon ein Beispiel aus dem Jahr 1552 im Streit um Johannes a Lasco zeigt, der in London eine Flüchtlingsgemeinde mit einer streng calvinistischen Kirchenordnung gegründet hatte, aber nach dem Herrschaftsbeginn von Maria Tudor der Blutigen zusammen mit 150 Flüchtlingen 1553 England verlassen musste. Er erhielt nach mehreren Stationen auch in Hamburg kein Aufenthaltsrecht; sein Bekenntnis wurde als

Ottensen zu weit entfernt war von ihrer Hamburger Kirche (H. Ehlers, *Altonas Vergangenheit* [Anm. 33], S. 34f.).

⁴¹ Die vier, später fünf Kirchspiele (St. Petri, St. Nikolai, St. Katharinen, St. Jacobi und ab 1685 rechtlich gleichgestellt St. Michaelis) regelten ihre inneren Angelegenheiten selbst; die höchste Kirchengewalt lag aber bei Rat und Bürgerschaft gemeinsam, was eine immer wieder konfliktträchtige Situation erzeugte.

nicht schriftgemäß bezeichnet. Als Calvin daraufhin 1554 eine Erklärung zum Abendmahlsstreit, um den es insbesondere ging, herausgab, reagierte Pastor Joachim Westphal von der Hamburger Katharinenkirche unter anderem mit den Worten: *Sie [die Calvinisten] fahren fort, ihre Schriften voll Irrtümer zu verbreiten, stören die friedlichen Kirchen, wo sie nur Erlaubnis bekommen, öffentlich zu lehren; streifen umher, predigen heimlich in Winkeln, erregen das Volk durch öffentliche Disputationen, fordern, dass selbst diejenigen Lehren in Frage gestellt werden, die öffentlich vorgetragen werden und mit großer Übereinstimmung angenommen sind. In ihren Versammlungen machen sie Alles anders; schaffen die Ritus, die nicht unnütz sind, ab. Hier und dort lassen sie die Kinder ohne Taufe sterben, weil sie behaupten, dass die Kinder der Gläubigen auch ohne Taufe wiedergeboren und erlöst werden ... Das Abendmahl geben sie nicht zu Hause, selbst den Kranken nicht. Die Privatabsolution erteilen sie nicht. In den Zehngeboten teilen sie das erste Gebot in zwei. Sie heben den Unterschied der heiligen Zeiten wie die christlichen Feste auf. An die Perikopen⁴² binden sie sich nicht. Wer will sagen, dass sie nicht die Kirche in Verwirrung bringen?*⁴³

Calvin reagierte darauf 1556 mit den Worten: *Wir begehren das Heilige Mahl ohne theatralische Aufzüge, ohne Lichter am hellen Tage anzuzünden, ohne Glocken anzuziehen. Bedenke, dass Niemand härter als Luther selbst gegen diese Narrenspotten sprach und nur um der Schwachheit seiner Zeit sie beibehalten wollte! Westphal tadelt, dass wir hier und da Kinder ohne Taufe sterben lassen, weil wir den Weibern nicht gestatten, das Amt der Prediger zu verwalten. Er wirft uns vor, dass wir nicht den Kranken das Abendmahl reichen. Das ist gekommen, weil die Frommen vor der Privatkommunion durch den theatralischen Pomp, mit dem das Brot früher durch die Straße getragen wurde, abgeschreckt wurden. Übrigens bleiben die Kranken deswegen nicht ohne Trost. Hermes zitiert indirekt weiter: „Gegen Privatabsolution hätten sie nichts, wenn sich nur kein Aberglaube daran hänge. Dass sie die Gebote anders zählten, sei richtig. Sie möchten aber das zweite nicht entbehren, denn das gehe gegen den Bilderdienst. Aber hat denn Luther nicht auch das zehnte in zwei zerlegt? Bei den Festen wollten sie nur die reine Sitte des ersten christlichen Jahrhunderts wiederherstellen, die vielen Marienstage müssten sie ablehnen. Und mit den*

⁴² Biblische Lesungen im Gottesdienst, über die auch gepredigt wurde.

⁴³ R. Hermes, Aus der Geschichte (Anm. 12), S. 6f.

Perikopen solle man ihnen nicht kommen, da doch ein Jeder wisse, wie schlecht sie ausgewählt seien ...⁴⁴

Diese für die damalige Situation sehr anschaulichen Argumentationen mögen heute teils befremdlich erscheinen, sie beleuchten aber die Ernsthaftigkeit, mit der damals um den rechten Glauben des Einzelnen und der Gemeinschaft gestritten wurde. In der darauf folgenden Zeit nach dem Beginn der Zuwanderungen ab 1567 polemisierte die lutherische Geistlichkeit noch viel heftiger. Der Buchdruck ermöglichte überdies die massenhafte Verbreitung von Streitschriften und Flugblättern, häufig in Altona gedruckt, um die Verbreitungsverbote des Hamburger Rats zu unterlaufen.

Bereits vor der ersten Flüchtlingswelle dürften Nachrichten aus anderen Landesteilen, die über die „zerstörerische Kraft des politischen Radikalismus der Calvinisten“ in anderen deutschen Städten berichteten, die hamburgische Geistlichkeit erreicht und beeindruckt haben. So zum Beispiel, dass 1561 in Bremen die calvinistische Elite die Macht übernahm und die Lutheraner aus dem Stadtrat wie aus den Hauptkirchen der Stadt vertrieb.⁴⁵ Eine solche Entwicklung konnte allerdings für Hamburg weder von den einwandernden Calvinisten erwartet noch von Rat und Geistlichkeit befürchtet werden. Das ließen die Zahlenverhältnisse und die bestehenden verfassungsrechtlichen Gegebenheiten nicht zu.

Schon die ersten reformierten Flüchtlinge nach 1567 sahen sich bald dem Druck der lutherisch-orthodoxen Geistlichkeit ausgesetzt. 1572 beschwerten sie sich ernsthaft beim Rat und dieser sah sich genötigt, ein Mandat zu erlassen, dass sich die Reformierten, wie gefordert, mit der lutherischen Geistlichkeit vergleichen sollten, „insonderheit wegen der Taufe und des Abendmahles, sonst würden sie nur bis Johanni 1573 in Hamburg geduldet werden“.⁴⁶ Der Prinz von Oranien reagierte auf ein Hilfeersuchen der niederländischen Reformierten mit einem an den Rat gerichteten Brief, der bewirkte, dass der Beschluss nicht ausgeführt wurde. Die lutherische Geistlichkeit versuchte auch, durch Anhörungen fremde Andersgläubige zum Besuch der lutherischen Gottesdienste und Sakramente zu bewegen. Die hierüber erhaltenen Protokolle zeigen einige Erfolge, aber auch als Ausreden zu verstehende Aussagen und schlichte Verweigerungen. Nicht

⁴⁴ Ebd., S. 7.

⁴⁵ Zitat und Mitteilung bei J. Whaley, *Religiöse Toleranz* (Anm. 26), S. 132.

⁴⁶ R. Hermes, *Aus der Geschichte* (Anm. 12), S. 10.

erkennbar ist allerdings, ob Verweigerungen zu Folgen führten, so wenn über einen „Bartholomeus van Antwerpen“ 1575 protokolliert wurde, *is 6 Jar hir gewesen, kan sick them Sacramente hir nicht begeben, wil lever wiken*.⁴⁷ Nur wenige der reformierten Niederländer traten jedenfalls zum Luthertum über, wohl auch, weil sie zunächst nicht mit einem dauerhaften Aufenthalt in Hamburg rechneten. Überhaupt ist davon auszugehen, dass die Flüchtlinge aus den Niederlanden zunächst nicht für immer bleiben wollten, sondern die Rückkehr im Blick behielten. Es gab in dieser Zeit Zuwanderer, Rückkehrer und Weiterzügler in andere Städte.

Wie viele Niederländer unmittelbar nach 1567 in Hamburg ankamen, ist nicht bekannt. Um 1600, also schon nach der zweiten Flüchtlingswelle ab 1585, wird die Zahl der Niederländer (Reformierte und Lutheraner) auf 1.000, allerhöchstens 2.000 geschätzt; die meisten kamen aus Antwerpen, Flandern und Brabant.⁴⁸ Hamburg hatte, wie schon berichtet, um 1600 ca. 36.000 bis 40.000 Einwohner; in Altona wohnten dagegen 1570 nur circa 60 Personen, ihre Zahl stieg aber bis 1650 auf ca. 3.000 an.

Dass die wohlhabenderen Reformierten schon früh Ansehen in der oberen Gesellschaftsschicht erlangten, zeigt sich, so merkwürdig es klingen mag, auch am damaligen Brauch der Leichenbegängnisse. Dabei kam es in Einzelfällen zu großer Prunkentfaltung, an den Prozessionen zur Grabstätte nahmen Persönlichkeiten der höheren Gesellschaft teil, nicht selten auch Ratsmitglieder. Denen musste sich die trauernde Familie hinterher natürlich angemessen „erkenntlich“ zeigen. Diesen Brauch griffen auch wohlhabende Reformierte auf. Ein erster Bericht darüber stammt von 1599. Besonders provozierte die lutherische Geistlichkeit, dass Reformierte zum Teil auch Begräbnisstätten in lutherischen Kirchen der Stadt erhielten. Sie reagierte mit heftigen öffentlichen „Schmähungen und Schelte“ und forderte sogar universitäre Gutachten an. Der Streit zog sich hin und im Ergebnis durften die Reformierten nicht mehr in und an den Kirchen beerdigen, ausgenommen beim Dom, dessen Kapitel zwar auch lutherisch geworden war, aber einen rechtlichen Sonderstatus hatte. Begräbnisse in den Kirchen wurden später wegen des begrenzten Platzes, aber auch wegen des Leichenge-
ruchs verboten.

⁴⁷ Otto Benecke, Zur Geschichte der nichtlutherischen Christen 1575 bis 1589. Schriftstücke des Superintendenten Peshorn. Hamburg 1873, S. 11.

⁴⁸ E. Kleßmann, Geschichte der Stadt Hamburg (Anm. 25), S. 114.

Die erste Gemeinde der Reformierten aus Hamburg und Altona in Stade 1588

Den Glauben zu leben, bedeutete für die Reformierten, eine Gemeinde gemäß der calvinistischen Kirchenordnung zu bilden. Dies heißt: „Die Leitung der Gemeinde liegt ganz bei den Ältesten, für die Armen sorgen die Diakone, die Pfarrer sind für die Predigt, die Amtshandlungen und die seelsorgerischen Pflichten da. Dafür hatte man Haus und Heimat verlassen, weil eben dies köstliche Gut, die öffentliche Predigt und das Leben nach dem Wort Gottes im Geist der calvinistischen Reformation, in den Niederlanden und in Frankreich bedroht und aufgehoben worden war.“⁴⁹ In Hamburg waren aber nur Hausandachten möglich. Dies konnte jedoch nicht als Ersatz für eine konstituierte Gemeinde mit dem Recht zu freier Religionsausübung⁵⁰ in einer eigenen Versammlungsstätte gelten.

Der Gedanke, zur Lösung der bestehenden Probleme in Hamburg eine reformierte Gemeinde in Stade zu gründen, mag zunächst merkwürdig erscheinen, lag aber angesichts der tatsächlichen Verhältnisse auf der Hand – trotz der Entfernung von Hamburg und damit verbundenen Reisen. Stade gehörte damals auch zur Hanse, obgleich es dort 1675 nur 812 Wohnhäuser mit 2867 Einwohnern gab.⁵¹ Entscheidend war, dass das lutherische Stade nicht streng lutherisch-orthodox, sondern tolerant war. Die reformierten Wallonen, die ab 1567 von Antwerpen auch nach Stade kamen, wurden dort geduldet. Davon wussten natürlich auch die Reformierten in Hamburg und Altona, die ebenfalls aus der niederländischen Heimat geflüchtet waren und naturgemäß persönliche wie wirtschaftliche Kontakte zu den Glaubensgeschwistern in Stade pflegten. Diese waren nach den Berichten

⁴⁹ Rolf Ehlenbröker, Das Spezifikum unserer reformierten Gemeinde in der Vergangenheit. In: Festschrift „Evangelisch-Reformierte Kirche in Hamburg 1588–1988“ (Anm. 1), S. 56.

⁵⁰ Das Recht der öffentlichen Religionsausübung (*exercitium religionis publicum*) beanspruchte die in einem Territorium jeweils vorherrschende Religion u. a. mit öffentlichem Geläut, öffentl. Zugang für alle, auch Fremde, die ihr zugetan waren, sowie mit der Öffentlichkeit aller Amtshandlungen. Den schon vor 1624 anerkannten Konfessionen stand nur das Recht auf eine private Religionsausübung (*exercitium religionis privatum*) zu, also ohne öffentliche Handlungen. Den Calvinisten blieb vorerst nur, ihren Glauben in Hausandachten (*exercitium religionis domesticum*) zu leben.

⁵¹ R. Hermes, Aus der Geschichte (Anm. 12), S. 12.

zumeist Handwerker wie Diamantschneider, Uhrmacher, Färber, Tapezierer, Schuhmacher, Hutmacher, Schneider, Fleischer und Wollkämmer. In dem kleinen Ort Stade boten sich ihnen allerdings nur geringe Verdienstaussichten.⁵²

Eine zusätzliche Verbindung zwischen Hamburg und Stade ergab sich durch die Gruppe der englischen Kaufleute in Hamburg, die *merchant adventurers*. Sie waren ebenfalls 1567 aus Antwerpen vor den Spaniern geflohen und gehörten der anglikanischen Konfession an. Sie hatten die ihnen vom Hamburger Rat vertraglich zugesicherte Erlaubnis für einen dauerhaften Aufenthalt und Handel erhalten; der Rat gestattete ihnen sogar eine eigene Kapelle für den anglikanischen Gottesdienst. 1577 konnte der Rat den Vertrag wegen der von der Hanse und vom Kaiser geäußerten Kritik nicht verlängern, bis 1587 durften sie dennoch in Hamburg bleiben. Fortgesetzter Druck der Hanse und des Kaisers nötigte den Rat jedoch zur Ausweisung der *merchant adventurers*. Daraufhin wählten diese sich Stade als Ausweichort. Von dort führten sie, jetzt in Konkurrenz zu Hamburg, ihre weitreichenden Handelsbeziehungen fort. 1611 konnten die Engländer nach Hamburg zurückkehren. Der Rat gestand ihnen das Recht zu, englische Gottesdienste nach anglikanischem Ritus abzuhalten. Damit stellten die Anglikaner die erste nicht-lutherische Gemeinde nach der Reformation in Hamburg dar. Sie bestand bis 1806. Die Hamburger lutherische Geistlichkeit ließ das zu, weil die Anglikaner nach ihrer Meinung nicht zu den Calvinisten zu rechnen seien.

Die wallonischen Reformierten in Stade strebten wie die Wallonen in Hamburg und Altona die Gründung einer eigenen Gemeinde an. Anfang 1588 wandten sie sich an die holländische Gemeinde in Delft mit der Bitte, ihnen einen Pastor zu senden, der die Aufgabe übernehmen sollte. Als erster kam Pierre Moreau.⁵³ Am 3. November 1588 konstituierte sich in Stade das erste Konsistorium, heute Presbyterium, Kirchenvorstand oder auch Kirchenrat genannt. So entstand mit der *église wallone de Stade* die erste geordnete Gemeinde für die Reformierten aus Stade, Altona und Hamburg. Die vom reformierten Nationalkonvent in Den Haag beschlossene Kirchenordnung von 1586 wurde für diese Gemeinde angenommen. Das Konsisto-

⁵² Ebd., S. 13.

⁵³ Angaben zu den Pastoren aus Götz Mavius, Die Evangelisch-reformierten Gemeinden in Stade, Hamburg und Altona. Ihre Pastoren und Kirchen 1588–2007. Karlshafen 2007.

rium bestand gemäß der calvinistischen Ordnung aus dem Pastor, vier Ältesten, davon zwei aus Hamburg, und zwei Diakonen.

Es konnten nun regelmäßig Gottesdienste stattfinden, in denen zuerst nur in der französischen Sprache der Wallonen gepredigt wurde, dann aber ab 1589 auch in flämischer Sprache, denn es kamen auch flämische, niederländisch sprechende Flüchtlinge sowohl nach Stade als auch nach Hamburg und Altona. Ab 1606 überwog das Flämische. Pierre Moreau kehrte 1589 zurück nach Delft. Die wallonische Gemeinde berief als Nachfolger und ersten „regulär“ bestellten Prediger Johannes (Jean) Bollius, der wohl mit seinem Vater aus den Niederlanden nach Stade geflohen war. Er hatte unter anderem von 1555 bis 1561 das Pastorenamt in der reformierten Gemeinde in Frankfurt/Main bekleidet. Nachdem diese 1561 vom Rat der Stadt geschlossen wurde, war er von Ostern 1589 bis Weihnachten 1618 Prediger in Stade. Anschließend zog er nach Altona, wo er 1632 starb. Sein Sohn Petrus Bollius trat 1622 die Nachfolge seines Vaters an und blieb bis 1627. Er war der letzte reformierte Prediger in Stade. Die Gemeinde, in der 212 Trauungen und 557 Taufen stattgefunden hatten,⁵⁴ hörte danach auf zu bestehen.

Auch die Raumfrage in Stade konnte bald geklärt werden. Nach anfänglicher Nutzung eines angemieteten Zimmers in einem Privathaus, dann des Hauses der englischen Kaufleute und der englischen Kirche, konnte 1589 ein Haus gekauft werden, das als *domus nationis belgicae* bezeichnet wurde.⁵⁵ Dreimal in der Woche fanden dort Gottesdienste statt, sonntags am Vor- und am Nachmittag sowie am Mittwoch; hieran haben wohl die Hamburger und Altonaer nicht regelmäßig teilgenommen, jedoch waren Amtshandlungen wie Trauungen und Taufen Anlass zur Reise nach Stade. Dazu wurde vom Konsistorium auch direkt aufgefordert. Wegen der schwierigen Anreise fanden aber Verlobungen eher in Hamburg statt, wie auch aus einem Anhörungsprotokoll der lutherischen Geistlichkeit hervorgeht, wo es heißt: ... *hefft die Wittwe Cojemanns det geloffte [die Verlobung] hir tho Hamburg gehalten und hefft sick tho stade thosamende gewen.*⁵⁶

⁵⁴ R. Hermes, Aus der Geschichte (Anm. 12), S. 19.

⁵⁵ Die nach dem Sonderfrieden der südlichen Provinzen mit Philipp II. (1579) geflohenen Wallonen kamen überwiegend aus dem Raum des späteren Belgien.

⁵⁶ R. Hermes, Aus der Geschichte (Anm. 12), S. 19.

Das Abendmahl wurde fünfmal im Jahr gefeiert, nämlich in aller Regel zu Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Anfang August und Anfang Oktober. Terminverschiebungen ergaben sich, wenn zum Beispiel stürmisches Wetter die Hamburger und Altonaer an der Schiffsreise hinderten.

Die Gründung der evangelisch-reformierten Gemeinde in Altona⁵⁷

Die Situation der Reformierten in Hamburg und Altona blieb trotz der Gemeindebildung in Stade naturgemäß unbefriedigend. Der Kontakt wurde zwar durch die beiden Hamburger Ältesten im Konsistorium gepflegt, und der Stader Pastor machte auch gelegentlich Besuche in Altona und Hamburg, aber das war auf lange Sicht keine hinreichende Lösung.

Bevor eine grundlegende Änderung möglich wurde, entstand 1590 im diakonischen Bereich ein besonderes Amt. Das Konsistorium in Stade bestellte mit Jaques de la Fontaine für die Hamburger und Altonaer Reformierten einen *consolateur des malades*, einen Ziekentrooster beziehungsweise Krankentröster. Er sollte, wie es in seiner Dienstanweisung hieß, *Zum ersten ... gehalten sein, die Kranken dieser Gemeinde [in Hamburg und Altona], sowohl die wallonischen als die deutschen⁵⁸, bei Nacht und bei Tag, gerufen oder ungerufen, zu besuchen und dieselben mit Gottes heiligem Wort trösten und mit ihnen beten. Zum zweiten soll er auch den Diacres [Diakonen] im Besuch und in der Besorgung der Armen helfen und auch sich informieren, wie diese sich in ihren Haushalten führen und dazu das Schlechte als auch das Gute die Brüder wissen lassen. Zum dritten soll er des Mittags sich auf der Börse⁵⁹ finden lassen,*

⁵⁷ Die unterschiedlichen Gemeindebezeichnungen in den Quellen sind im Text zur Klarstellung weitgehend an die später üblichen Benennungen angepasst worden, also: Evangelisch-reformierte Gemeinde zu/in Altona, Deutsche evangelisch-reformierte Gemeinde in Hamburg und Französisch-reformierte Gemeinde in Hamburg bzw. Altona.

⁵⁸ Die Bezeichnung „deutsch“ erfasst oft auch Niederländer bzw. niederländisch Sprechende, die Nachkommen der Flüchtlinge waren, aber ihre Sprache besonders im Gottesdienst weiter pflegten. Die deutsche Sprache der Zeit war ein Niederdeutsch, das der niederländischen Sprache ähnlich war. Mit der einsetzenden Assimilierung nahm die deutsche Sprache im Gebrauch zu.

⁵⁹ Die Hamburger Börse ist 1558 nach dem Vorbild in Antwerpen gegründet worden.

*wenn er nicht durch notwendigen Krankenbesuch verhindert ist. Zum vierten soll er, soweit es möglich ist, sich beim Besuch der Kranken enthalten von Branntwein oder andere stark riechende Getränke zu trinken, weil viele die Gerüche nicht vertragen können.*⁶⁰

Der letzte in der Reihe der Ziekentrooster war Johann Berckendahl, der 1678 starb. Um 1670 wurden in seinem Hause die ersten Armenwohnungen zur Verfügung gestellt. Es folgten Altenwohnungen an anderen Standorten. 1888 entstand am Winterhuder Weg der noch heute bewohnte, jedoch grundsätzlich modernisierte Altenhof.

Eine denkbare Lösung des Gemeindeproblems schien sich in Altona abzuzeichnen, als ab 1601 Graf Ernst von Schauenburg die Regierung auch in der Herrschaft Pinneberg übernahm. Altona war für ihn von großer wirtschaftlicher Bedeutung. Die Reformierten nutzten einen Hamburgbesuch des reformierten Landgrafen Moritz von Hessen, dessen Schwester mit Graf Ernst von Schauenburg verheiratet war, und baten ihn um Vermittlung. Sofort aufgenommene Verhandlungen führten noch im Jahre 1601 zu einer zunächst geheim gehaltenen Vereinbarung, die im Juni 1602 in ein öffentliches Privileg mündete. Die Reformierten konnten nun in Altona eine Gemeinde gründen, eine Kirche mit Friedhof errichten, eine reformierte Schule einrichten sowie freies Handwerk ausüben. Es wurde ihnen aber ausdrücklich Zurückhaltung auferlegt. So sollte der Prediger nicht nur ein feiner *gottfurchttiger gelerrter und friedtsamer mann sein, sondern Der soll aber auch M.g. Herrenn leutt, wie auch die Hamburgenses oder annder in irer lehr unndt ceremonien nichtt irr machen, noch einer den anderen weeder publice noch privatim schmeelich angreifenn noch condemniren, sondernn bei seinen schaflein in gutter ruhe unndt stille seines ampts wartten.*⁶¹ In den Einzelregelungen wurde zugunsten des Grafen aber auch nicht vergessen, auf die Erwartung einer finanziellen Entsprechung hinzuweisen. Dort heißt es: *Die Niederländer so in Hamburg wohnen und die Prediger zu Altenahe wollen hören, werden sich drumb M.g. Herren gebührlich zu erzeigen wissen.*⁶²

⁶⁰ R. Hermes, Aus der Geschichte (Anm. 12), S. 19f.

⁶¹ Bescheid des Grafen Ernst v. Holstein, Schauenburg pp. Wegen der freien Übung der christlich reformierten Religion zu Altona bei Hamburg 1601 Okt. 27; Einzel-Abmachungen zu dieser vorläufigen geheimen Konzession folgten am 28. Okt. 1601. Die Transkription des Bescheides ist 1988 von Herrn Boy Friedrich gemacht worden und befindet sich im Besitz des Verfassers, vermutlich auch im Gemeindearchiv in der Ferdinandstraße.

⁶² R. Hermes, Aus der Geschichte (Anm. 12), S. 23, in von ihm vereinfachter Schreibweise.

Die Reformierten kauften ein Grundstück in dem Bereich, der wegen der dort gewährten Zunftfreiheit später „Freiheit“ genannt wurde. Sie errichteten drei Häuser, das „Predikthuys“ (1607 und wohl 1613 vergrößert), das „Große Kirche“ genannt wurde, für den niederländischen und deutschen Gottesdienst, und die „Huyskercke“, die später „Kleine Kirche“ genannt wurde, für den französischen Gottesdienst sowie ein Wohnhaus für den Prediger. 1605 wurde dort auch ein Friedhof angelegt, auf dem anfangs auch die Mennoniten ihre Toten beerdigten.

Dieses Grundstück, später baulich verändert und teilweise verkauft, blieb bis 1912 kirchliches Domizil der Reformierten in Altona. Der Standort ist heute im Stadtbild nicht mehr erkennbar, er lag in der Nähe der noch bestehenden katholischen Kirche an der Straße „Große Freiheit“, die von der Reeperbahn abgeht.

In Altona gab es nun eine reformierte Gemeinde mit dem Recht der freien Religionsausübung für die in Altona und in Hamburg lebenden Reformierten. Es kamen inzwischen auch Reformierte aus anderen deutschen Ländern; und so bürgerte sich, bedingt auch durch die zunehmende Assimilation, deutsch beziehungsweise niederdeutsch als Predigtsprache ein. Dies bot bald Anlass zu Streit wegen der Benutzung der französischen und niederländischen beziehungsweise niederdeutschen Sprache in der Gemeinde.

Die meisten Gemeindeglieder – unter ihnen die wohlhabenden – wohnten allerdings in Hamburg. In der anfänglichen Gewichtung der Gemeindeglieder in Altona und Hamburg stimmen Hermes, der die Gemeindegeschichte aus der Sicht der später selbstständigen Deutschen Evangelisch-reformierten Gemeinde in Hamburg schrieb, und Hannink, der aus der Sicht der später ebenfalls eigenständigen Evangelisch-reformierten Gemeinde zu Altona schrieb, nicht überein. Nach Hermes, der den Ort Altona sogar als „ein non ens, als noch nicht vorhanden“ ansah, handelte es sich bei der damaligen Gemeinde um „die in Altona ihre Kirche besitzende Gemeinde in Hamburg oder um die Hamburger reformierte Gemeinde in Altona“.⁶³ Hannink dagegen schreibt: „Die in Hamburg wohnenden Reformierten wollten zumeist von der neugegründeten Gemeinde in Altona nichts wissen, sondern blieben den Stader Glaubensbrüdern treu und unterstützten sie nach wie vor mit Geldmitteln. Andere hingegen, vor allem

⁶³ Ebd., S. 24.

die Schiffer und Fischer, die sich auf dem sogenannten Hamburg Berge im jetzigen Stadtteil St. Pauli niedergelassen hatten, schlossen sich mit den Altonaern zu einer Gemeinde zusammen.“⁶⁴ Die Wahrheit dürfte dazwischen liegen, denn die Verbindungen zu Stade brachen weder die Altonaer noch die Hamburger abrupt ab, aber für die Gottesdienste und die Amtshandlungen lag eben auch für die Hamburger die Kirche in Altona näher.

Für die Gottesdienste in Altona galt anfangs die Regel, dass am Sonntagvormittag deutsch und am Nachmittag französisch gepredigt wurde. Ab 1605 wurde dagegen auf Französisch von 8 bis 9 Uhr und auf Deutsch von 9 bis 10 Uhr gepredigt. Pfingsten wurde dann am ersten Festtag französisch und am zweiten deutsch gepredigt. Die Predigten sollten nicht länger als eine Stunde dauern. 1633 wurde angeregt, „ob man nicht [auch] etliche lutherische köstliche Kirchengesänge aufnehmen solle, wie das die Reformierten anderswo getan hätten“.⁶⁵ Mit der Entscheidung darüber wollte man bis zur Erlaubnis der freien Religionsausübung warten, die man nahe währte. Das geschah erst 1785. Schöne Lieder gab es in der Tat, so vom Hauptpastor der Katharinenkirche, Philipp Nicolai (1556–1608), der „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ und „Wachet auf, ruft uns die Stimme“ dichtete. Nicolai hatte freilich sehr grob gegen die Calvinisten gewettert. In einer Streitschrift, in Frage-Antwort-Form geschrieben, gibt er auf die Frage, wohin der Herrgott der Calvinisten gehöre, die Antwort: *Gen Calicut in India, denn daselbst wird der Teufel von dem heidnischen Volk öffentlich an Gottes statt geehret und angeruffen*.⁶⁶ Die von ihm gedichteten und vertonten Lieder sind dennoch schön und werden heute von Lutheranern wie Reformierten gleichermaßen gesungen. Das gilt auch für die Lieder von Paul Gerhardt (1607–1676), der ebenfalls kein Freund der Reformierten war, aber so zeitlose Lieder schrieb wie „Du meine Seele, singe“, „Nun danket all und bringet Ehr“, „Befiehl du deine Wege“, „Die güldne Sonne voll Freud und Wonne“ oder „Lobet den Herren alle, die ihn ehren“.

Die Gemeindegründung in Altona führte umgehend zu Protesten sowohl in Altona-Ottensen⁶⁷ wie in Hamburg. In Altona gründete sich dieser

⁶⁴ Oskar Hannink, Geschichte der Evangelisch-reformierten Gemeinde zu Altona. Altona 1936, S. 9.

⁶⁵ R. Hermes, Aus der Geschichte (Anm. 12), S. 36.

⁶⁶ Ebd., S. 30.

⁶⁷ Die in Altona wohnenden Lutheraner gehörten zum Kirchspiel Ottensen und bildeten erst ab 1650 nach dem Bau einer Kirche eine eigene Gemeinde. Vgl. Anm. 39.

Protest wohl mehr auf die Furcht vor der wachsenden wirtschaftlichen Konkurrenz beim Handel und Gewerbe, wenn auch die Argumente anders klingen, wie ein Beschwerdebrief an den Schauenburger Grafen aus dem Jahre 1604 deutlich macht: *So Kahn midt warheidt vnd bestande nicht widersprochen werden, das der Mehrertheill dieser Rotte, welche sich bey vns alhie niedergesetzt, ein hauffe leichtfertiges gesindleins (ist), so anders nicht dan vnseren verderb suchen, vnd wan Sie schaden und vngluek angerichtet, alßdan dauonstreichen.*⁶⁸ In Hamburg wurde nicht nur die Konkurrenz des aufstrebenden Altona gesehen, sondern die lutherische Geistlichkeit, die zwar wegen der Gemeinde im weit entfernten Stade beruhigt war, fühlte sich jetzt dadurch bedroht, dass die Reformierten eine Gemeinde nahe Hamburg hatten und dort zum Gottesdienst und zum Abendmahl gehen konnten. Eine Beschwerde beim Grafen gegen die Gemeindegründung musste schon wegen dessen finanziellen Interessen erfolglos bleiben, und die Strafandrohungen in Hamburg wegen des Gottesdienstbesuches in Altona mochten die Reformierten wohl zeitweise einschüchtern, blieben aber letztlich ohne Erfolg. Auf Ersuchen der Reformierten wandten sich sogar die niederländischen Generalstaaten 1603 an den Rat mit der Bitte, „ihre Landsleute doch ruhig wohnen zu lassen, ihnen den Kirchgang nach Altona freizugeben und dem Begräbnis ihrer Toten in Hamburg nichts in den Weg zu legen.“⁶⁹ Weitere Angriffe auf die Reformierten können hier im Einzelnen nicht geschildert werden.

1603 wurde in Hamburg sogar eine Verordnung von 1535 „wider die Sakramentierer, Widertäufer und Gotteslästerer“ neu herausgegeben und im Vorspruch auf die Reformierten gemünzt: *Die verstockten Kalvinisten haben 20 Jahre und mehr Jahre hier bei uns gewohnt, haben Handel und Kaufmannschaft getrieben, wollen nicht zur Kirche und zum Abendmahl des Herrn gehen, wollen nicht hören, wollen sich nicht weisen lassen, sondern bleiben halsstarriglich bei ihrem einmal gefassten Wahn und Irrtum; ... also gräulich ärgern und betrüben sie fromme Christen.*⁷⁰ Auf Begehren der Hamburger Bürgerschaft folgte ein Ratsbeschluss, der „das Kirchengen nach Altona“ mit „10 Mark Buße“ zu bestrafen androhte.⁷¹

⁶⁸ Zitiert nach R. Hermes, Aus der Geschichte (Anm. 12), S. 26.

⁶⁹ Ebd., S. 28.

⁷⁰ O. Hannink, Geschichte (Anm. 63), S. 13.

⁷¹ R. Hermes, Aus der Geschichte (Anm. 12), S. 28.

Parallel zu sehen ist aber auch das Bemühen des Rates, ein geregeltes Verhältnis zu den in Hamburg lebenden niederländischen Kaufleuten herzustellen, soweit nicht niederländische Lutheraner und zum Luthertum übergetretene Reformierte ohnehin schon das Bürgerrecht erworben hatten. 1605 schloss der Rat mit 130 niederländischen Kaufleuten einen Fremdenkontrakt über zehn Jahre, der ihnen bürgerliche, jedoch keine politischen Rechte gewährte. Die konfessionelle Frage wurde im Kontrakt – klugerweise – nicht erwähnt und so der Geistlichkeit keine unmittelbare Angriffsfläche geboten. Der Kontrakt sicherte gegen Zahlung jährlicher Abgaben kaufmännische Bewegungsfreiheit zu, er wurde 1615 und 1639 erneuert.⁷² Die wirtschaftliche Bedeutung der niederländischen Kaufleute in Hamburg ist daran zu erkennen, dass 1619 von den 42 großen Handelshäusern 32 niederländisch waren, das Niederländische Geschäftssprache blieb und Hamburger Kaufleute ihre Bücher auf Niederländisch führten.⁷³

Die Zeit bis zur ersten Teilung der Gemeinde im Jahr 1686

Die politischen und wirtschaftlichen Abläufe in dieser Zeit, die von 1618–1648 durch den Dreißigjährigen Krieg und den Westfälischen Frieden geprägt waren, sind äußerst vielschichtig. Die niederländischen Kaufleute, Lutheraner und Reformierte, unterhielten weitreichende Handelsbeziehungen und befruchteten die Hamburgische Wirtschaft durch ihre Sachkenntnis und Erfolge außerordentlich. Auch die Gründung der Hamburgischen Bank im Jahre 1619 geht darauf zurück. Lutherische und reformierte Kaufleute, die sich der lutherischen Kirche angeschlossen hatten, fanden insbesondere durch Einheiratungen Aufnahme in die städtische Oberschicht. Die nach Hamburg gekommenen Niederländer waren jedoch keine feste Gruppe. Im 17. Jahrhundert verließen mehrere Familien Hamburg, siedelten sich anderswo an oder gingen zurück in die alte Heimat; dafür rückten neue Familien nach.

⁷² J. Whaley, *Religiöse Toleranz* (Anm. 36), S. 136f., und Hans-Dieter Loose (Hg.), *Hamburg – Geschichte der Stadt und ihrer Bewohner – Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Reichsgründung*. Hamburg 1982, S. 240.

⁷³ E. Kleßmann, *Geschichte der Stadt Hamburg* (Anm. 25), S. 114.

Ungeachtet des hohen Ansehens der reformierten niederländischen Kaufleute blieb die Rechtslage in Hamburg unverändert. In der 1603 erneuerten Verfassung wurde noch einmal hervorgehoben, dass das Bekenntnis zum reinen Luthertum die Grundlage des Staatswesens sei. Die Konfessionsfragen gingen aber weit über die aktuelle Situation in Hamburg hinaus. Die Gegensätze zwischen den katholischen und protestantischen (lutherischen und reformierten) Ständen im Reich machten eine kriegerische Auseinandersetzung unausweichlich. Die zwischen 1616 und 1628 errichteten neuen Befestigungsanlagen, die das Stadtgebiet gleichzeitig erheblich erweiterten, stellten eine weise Vorkehrung dar. Hamburg wurde denn auch während des Dreißigjährigen Krieges nie besetzt, allerdings ließ sich Tilly 1627 auf seinem Zug nach Norden den „Vorbeimarsch“ vom Rat teuer bezahlen. Der Ruf Hamburgs als bestbefestigte Stadt des Reiches führte zu erheblichen Zuwanderungen aus kriegsgeschädigten und wirtschaftlichen Notgebieten. So wuchs die Zahl der Einwohner von 1620 mit etwa 40.000 bis 1660 auf etwa 75.000 an. Der Zustrom erfolgte wesentlich aus Schleswig-Holstein, Lauenburg, den Elbmarschen und Braunschweig-Wolfenbüttel. Geburtenüberschüsse trugen zum Bevölkerungswachstum nicht bei; vielmehr lagen die Sterbeziffern wegen der Kindersterblichkeit bei Weitem über der Zahl der Geburten. In der Stadt herrschten für die ärmeren Bevölkerungsschichten unwürdige Wohnverhältnisse. Dort ausbrechende Seuchen forderten besonders viele Opfer. 1628 starben an der Pest 4.200 Menschen; 1664 waren es 4.441.⁷⁴

Aus wirtschaftlicher Sicht waren die Kriegszeiten trotz immenser Kosten für die Verteidigungsanlagen von Vorteil. Hamburg profitierte davon, dass die Kriegsparteien erheblichen Nachschubbedarf an Lebensmitteln und Kriegsmaterial hatten und deswegen auf einen Zugang nach Hamburg mit seinem Hafen und seinen weitreichenden Wirtschaftsbeziehungen angewiesen waren. Hamburg förderte dies durch eine Neutralitätspolitik, auch wenn diese nicht selten durch Geldzahlungen erkaufte werden musste.

Schlechter stand es im Dreißigjährigen Krieg dagegen um Altona, das nicht befestigt war und mit nur 1.500 Einwohnern um 1620 ohnehin keine eigene Gegenwehr hätte leisten können. So besetzten und plünderten 1621 dänische Truppen Altona und dabei auch die reformierte Kirche; Besetzungen mit Einquartierungen belasteten die Bewohner aufs Schwerste. Aller-

⁷⁴ Ebd., S. 165.

dings wuchs auch in Altona die Bevölkerung auf rund 3.000 im Jahre 1664. Das ehemalige Fischerdorf entwickelte sich zu einem Gewerbe- und Handelsstandort. Ein besonderer Einschnitt in der Geschichte der Stadt ergab sich, als Altona nach dem Tod des ohne männlichen Erben gestorbenen Schauenburger Grafen Otto V. 1640 unter dänische Herrschaft kam. Fortan war, beginnend mit Christian IV. (1577–1648, reg. 1588–1648), auch für die reformierte Gemeinde der dänische König oberste Rechtsinstanz.

Dies hätte sich für die Altonaer Gemeinde schnell ändern können, denn 1650 bot Friedrich III. (1609–1670, reg. 1648–1670) in einer finanziellen Notlage dem Hamburger Rat an, Altona, Ottensen, die Grafschaft Pinneberg und die Elbinseln zu kaufen. Die Bürgerschaft aber lehnte ab, weil ihr das Geschäft zu teuer erschien und auch, um ihre Macht gegenüber dem Rat zu demonstrieren.⁷⁵ Was hätte sich wohl für die Geschichte Hamburgs und Altonas sowie für die reformierten Gemeinden ergeben können, wenn die Hamburger Bürgerschaft damals weitsichtiger gewesen wäre?

Der reformierten Gemeinde ging es finanziell gut. Dazu trugen vornehmlich freiwillige Beiträge der Hamburger Mitglieder bei, die in den Kriegszeiten nicht zu leiden hatten. Die Solidarität der Hamburger Reformierten zeigte sich auch in Zuwendungen an auswärtige reformierte Gemeinden zum Beispiel in der Pfalz, in Hanau, Nürnberg, Frankenthal, Wetzlar, Worms und Frankfurt.

Ein besonderes Problem während des Krieges bestand darin, von Hamburg aus die Kirche in Altona überhaupt zu erreichen, wenn es infolge der Sicherheitslage oder bei Pestepidemien zusätzliche Torsperren gab. Der Weg von Hamburg nach Altona erwies sich in unsicheren Zeiten als doppelte Erschwernis. Deshalb fanden in Hamburg Hauspredigtversammlungen statt. Dazu wurde nach geeigneten Häusern gesucht. 1633 gab es Verhandlungen mit dem Rat um die kirchliche Anerkennung in der Stadt. Diese scheiterten am Widerstand der lutherischen Geistlichkeit.

Eine für die Zukunft bedeutsame Wende trat erst ein, als es ab 1640 einen ständigen niederländischen Gesandten in Hamburg gab.⁷⁶ In dem ihm als Residenz in der Neustadt zur Verfügung gestellten „Pulshof“ an der Fuhlentwiete wurde ein Predigtraum eingerichtet und ab Weihnachten 1643 genutzt. Der sofort – auch auf den Kanzeln – geäußerte Widerspruch

⁷⁵ Ebd., S. 143.

⁷⁶ J. Whaley, *Religiöse Toleranz* (Anm. 36), S. 138.

der lutherischen Geistlichen hatte zwar kurzfristig Erfolg, doch dem diplomatischen Gesandten der calvinistischen Generalstaaten konnten Hausgottesdienste nicht verweigert werden. Allerdings sollten keine Gemeindepastoren dort predigen. Der Rat und die Bürgerschaft sprachen ein solches Verbot Ende September 1644 aus. Der Resident wiederum teilte mit, man könne ihm Gottesdienste durch einen Prediger der Gemeinde nicht verbieten. Sie fanden deshalb weiterhin statt und man „begnügte sich im übrigen, darauf zu achten, dass das Kommen der Zuhörer mit möglichster Moderation geschehe, mit nicht zu viel Zulauf, weil man Grund hatte anzunehmen, dass dies vor allem dem Rat erwünscht sein möchte“.⁷⁷ Die Gottesdienste beim Residenten wurden gut besucht. Als die Kirche in Altona infolge von vermuteter Brandstiftung durch einen entlassenen Totengräber zu Pfingsten 1645 abbrannte und bis zum Wiederaufbau im Dezember 1654 keine Gottesdienste in Altona stattfinden konnten, stiegen die Besucherzahlen im Pulshof noch an. Neben der neuen, nun auch größeren Altonaer Kirche sollte mit Hilfe erbetener Spendengelder aus der Gemeinde und von vielen reformierten Gemeinden in Holland, der Schweiz, Frankreich und England noch eine zweite kleine Kirche, eher als Kapelle zu bezeichnen, für den französischen Gottesdienst gebaut werden. Sie wurde aber erst 1661 fertig und blieb, nachdem die große Kirche 1832 abgebrochen worden war, bis 1912 Kirche der Altonaer Gemeinde.

Mit dem Westfälischen Frieden von 1648, der auch die Reichsverfassung bis zum Ende des „Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation“ im Jahr 1806 bestimmte, wurde zwar der Augsburger Religionsfriede von 1555 auf die Reformierten ausgedehnt, das heißt formell die Existenz des calvinistischen Glaubens im Reich anerkannt, der Schutz vor Verfolgung garantiert und ähnliche Rechte gewährt, wie sie Katholiken und Lutheraner bereits besaßen. Für den Konfessionsstand galten die 1624 als „Normaljahr“ bestehenden Verhältnisse, was bedeutete, „Minderheiten anderer Konfessionen, die 1624 ihren Kultus ungehindert ausgeübt hatten, sollten auch fernerhin geduldet werden“.⁷⁸ Die lutherische Geistlichkeit betonte dagegen, dass, da

⁷⁷ R. Hermes, Aus der Geschichte (Anm. 12), S. 60.

⁷⁸ Karl Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte. Tübingen 1960, S. 356; Martin Heckel, Deutschland im konfessionellen Zeitalter (Dt. Geschichte 5). Göttingen 1983, S. 198ff. Die Normaljahrsregelung bezog sich ursprünglich auf die konfessionelle Abgrenzung zwischen Protestanten und Katholiken.

es 1624 ja offiziell noch keine Calvinisten in Hamburg gegeben habe, sie auch nicht unter die erweiterten Rechte des Westfälischen Friedens fallen würden.

Der Friedensschluss von 1648 führte daher nicht unmittelbar zur Verbesserung der Lage der Reformierten in Hamburg. Es blieb dabei, dass nur Hausgottesdienste gestattet waren – denn die Reformierten, so wurde auch weiterhin argumentiert, hätten ja ihre Gemeinde und ihre Kirche in Altona.

Die Teilung der Gemeinde in Altona von 1602 in eine Deutsche evangelisch-reformierte Gemeinde und eine Französisch-reformierte Gemeinde, beide mit Mitgliedern in Hamburg und Altona im Jahr 1686

Die Verfolgung der Hugenotten in Frankreich, die 1685 mit der Aufhebung des Toleranzediktes von Nantes ihren Höhepunkt erreichte, führte zu neuen Flüchtlingsströmen. Zwar blieben sehr viele in der Hoffnung auf Rückkehr in die Heimat zunächst in den an Frankreich angrenzenden Gebieten, aber diese Hoffnung zerschlug sich, als Ludwig XIV. später die Rückkehr der Hugenotten ausschloss. Zwischen 1670 und 1720 flüchteten schätzungsweise etwa 160.000 Hugenotten aus Frankreich; etwa 40.000 kamen in deutsche Territorien. Unter ihnen gab es „zahlreiche unternehmensfreudige Handwerker, Gewerbetreibende und Kaufleute ...“. Bis 1685 überwogen Flüchtlinge aus den besitzenden Gesellschaftsschichten, denen es weitgehend gelang, ihr Vermögen mitzunehmen.⁷⁹ Nach Hamburg und Altona kamen insgesamt ungefähr 900 Hugenotten.⁸⁰

Ab 1672 nahm die Zahl der französischen Gemeindeglieder in Hamburg und Altona zu, und von den französisch sprechenden Gemeindegliedern wurde der Wunsch nach französischen Sonntagspredigten geäußert. Diese Regelung war 1653 bei der Berufung von Pastor Andreas de la Fontaine aufgehoben worden. Das Konsistorium beauftragte ihn damals, für die wesentlich kleinere Gruppe der Franzosen nur zweimal im Monat Gottesdienst auf Französisch zu halten, während für die größere Gruppe (Nieder-

⁷⁹ E. Gresch, Hugenotten (Anm. 15), S. 71f.

⁸⁰ J. Whaley, Religiöse Toleranz (Anm. 36), S. 141.

länder beziehungsweise deren Nachkommen und Deutsche) fünf Gottesdienste im Monat vorgesehen waren. Von der Berufung eines weiteren Pastors nur für die Franzosen sah man aus finanziellen Gründen ab. De la Fontaine blieb 50 Jahre bis 1705 Pastor der Gemeinde. Er soll mit Vorliebe in einem eigenen Laboratorium chemische Studien betrieben und sogar das Goldmachen versucht haben.

Der Wunsch der Franzosen nach häufigeren Gottesdiensten in französischer Sprache entwickelte sich zu einem grundlegenden Streit in der Gemeinde.⁸¹ Das Konsistorium, von den Hamburgern dominiert, hielt sich gegenüber dem Begehren der französisch sprechenden Mitglieder zunächst zurück, gab aber nach, als die Franzosen einen Pastor aus Frankreich vorschlugen, der dort auf königliche Order seines Amtes enthoben worden war. Es handele sich um Pierre d'Émerence de la Conseillère, einen unverheirateten Adligen, der vermögend genug sei, um auf ein Gehalt verzichten zu können. Allerdings spreche er nur französisch. Das Konsistorium stimmte schließlich zu und Conseillère wurde gewählt. Am 9. Juli 1682 traf er ein und überraschte die Gemeinde mit Frau und Kind. Probleme ergaben sich bald, da der nur französisch sprechende neue Amtsträger Conseillère, „dem zwar eine hervorragende Begabung, aber ein heftiger und herrschsüchtiger Charakter nachgesagt wurde“,⁸² sich nur an seinen Gemeindeteil hielt und keinen Kontakt zu seinen Amtskollegen suchte. Mit der zunehmenden Zahl der Hugenotten wuchs das Selbstbewusstsein der Franzosen in der Gemeinde, die „wiederum durch die manchmal schroffe Behandlung durch den andren Teil der Gemeinde gereizt und verletzt“ wurden.⁸³ Auch um die tatsächlich erforderliche Bezahlung des französischen Pastors gab es Streit mit dem Konsistorium. Zudem erregte es Ärger

⁸¹ Eine französische, jetzt von Ulrike Krumm, Mitglied des Konsistoriums der Ev.-reformierten Kirche in Hamburg, ins Deutsche übersetzte Magisterarbeit (Maîtrise) von Emanuel Roussard, *Die Französisch Reformierte Kirche in Hamburg Altona anhand der Sitzungsprotokolle ihres Konsistoriums aus den Jahren 1686–1693*, Universität Paris I Panthéon Sorbonne 1994, gibt einen ausführlichen Überblick über die Vorgeschichte der Auseinandersetzungen sowie der weiteren Geschichte der französischen Gemeinde bis 1693, dem Jahr des Rücktritts von Pastor P. d'Émerence de la Conseillère. Die Veröffentlichung dieser Übersetzung ist für 2013 vorgesehen.

⁸² „Geschichte der französisch-reformierten Gemeinde in Hamburg“, Handschrift ohne Verfassername und Jahreszahl, aber offensichtlich von einem Gemeindeglied.

⁸³ R. Hermes, *Aus der Geschichte* (Anm. 12), S. 71.

bei den Franzosen, als im Mai 1683 kein Franzose in das Konsistorium gewählt wurde. Generell bestand in Altona Unwille darüber, dass die Hamburger Reformierten ein starkes Übergewicht im Konsistorium und damit an der Verwaltung besonders des Vermögens der Gemeinde hatten. Deshalb forderten die Franzosen im Mai 1684, bei den nächsten Wahlen solle zusätzlich je ein geborener Franzose als Ältester und Diakon ins Konsistorium eintreten.

Der Streit nahm zu, die Franzosen drohten ein eigenes Konsistorium zu bilden, und die Hamburger reagierten mit dem Beschluss, im Konsistorium, dem ja auch der französische Pastor Conseillère angehörte, nur noch deutsch zu reden und keine Franzosen mehr in den Wahlvorschlag für das Konsistorium aufzunehmen. Conseillère beendete daraufhin die Zusammenarbeit mit dem Konsistorium, was dieses als „Abgangserklärung“ wertete. Pastor de la Fontaine wurde wieder mit der französischen Predigt beauftragt. Als dieser am nächsten Sonntag schon auf der Kanzel stand, kam Conseillère, stieg ebenfalls auf die Kanzel und forderte de la Fontaine auf, die Kanzel zu verlassen, er möge den Deutschen predigen, er aber wolle seinen Franzosen predigen. Es gab heftigen Streit in der Kirche, „und in großer Verwirrung ging dieser sonderbare Gottesdienst zu Ende“.⁸⁴

Diese Auseinandersetzung musste dem dänischen König vorgelegt werden, denn in der Bestätigung der Privilegien für die reformierte Gemeinde durch Christian IV. von 1641 heißt es zwar sinngemäß, dass die Gemeinde ihre Angelegenheiten, auch „einige Gebrechen“, selber regeln solle, doch es folgt der Satz: *Wann aber die Sachen wichtig, und von ihnen nicht können geschlichtet werden, oder auch sonst vom Jure episcopali dependieren, sollen dieselben an Uns soforth devolviret und gebracht sein und werden.*⁸⁵ So gelangte der Konflikt nach Kopenhagen und nach weiteren Debatten über die Form einer Trennung erging von Christian V. (1670–1699) am 27. März 1686 ein differenzierter Bescheid. Danach sollten die Franzosen und Deutschen *auff eine Zeit voneinander separiret und einem jeden theil seinen Gottesdienst a part zu verrichten vergönnet werden.* Die Trennung sollte sich zunächst auf sieben Jahre erstrecken, wurde später aber verlängert und schließlich zu einem Dauerzustand. Die Kleine Kirche sollte *zwischen beeden nationen, ohne unter-*

⁸⁴ Ebd., S. 73 (zitiert aus dem Protokoll des Konsistoriums).

⁸⁵ Dekret Christians IV. von Dänemark wegen Erneuerung der Privilegien der reformierten Gemeinde vom 29. Mai 1641. Transkription von Boy Friedrich; vgl. Anm. 60.

scheid, *gemein verbleiben* und statt wie bisher gemeinsam, sollten die Franzosen eine eigene Gemeinde mit eigenem Konsistorium bilden. Zugleich sollten sie *auch sonst aller andern der Teutschen nation competirenden Gerechtigkeiten und Privilegien mit theilhaftig seyn*. Schließlich sollten – als Kompromiss – Conseillière, nunmehr der Pastor der französischen Gemeinde, und de la Fontaine, Pastor der deutschen Gemeinde, an Sonn- und Feiertagen abwechselnd in der Kleinen Kirche predigen. Die Kollekten gingen jeweils zur Hälfte an beide Gemeinden. Auch der Friedhof stand beiden Gemeinden offen. In Vermögensangelegenheiten war der Status quo zu belassen und es durfte *bey Fünfhundert Reichs Tahler und anderer willkührlicher straffe, hiegegen nichts* vorgenommen werden.⁸⁶ Der 27. März 1686 wurde so zum Gründungstag der Französisch-reformierten Gemeinde. Allerdings gab es auch in ihr 1761 nochmals eine Teilung in die Hamburger und die Altonaer Gemeinde. Hervorzuheben bleibt ferner, dass beide 1686 entstandenen Gemeinden Mitglieder in Altona und Hamburg hatten und der rechtliche Sitz für beide Gemeinden weiterhin Altona blieb.

Wie die Franzosen hatten auch die Hamburger versucht, ein eigenes Konsistorium zu erreichen. Sie sandten 1685 den schon erwähnten Pastor de la Fontaine zum reformierten Großen Kurfürsten von Brandenburg mit der Bitte, dieses Anliegen zu unterstützen. Denn sie hatten den Eindruck gewonnen, der Senat sei jetzt gewillter, *das freye Religions Exercitium binnen den Thoren dieser löblichen Stadt, welches bisher durch unzeitige Eyferer verhindert worden sei*, zu überdenken.⁸⁷ Politischer Hintergrund dieses Gesuchs war auch der Versuch Christians V. von Dänemark, einen in Hamburg ausgebrochenen Verfassungsstreit (siehe Abschnitt IX.) zu nutzen, um die Erbhuldigung durch den Rat durchzusetzen. 1686 musste die Stadt einer dänischen Belagerung mit massivem militärischem Einsatz standhalten. Der Besuch der Gottesdienste in Altona war den Hamburgern in dieser Zeit kaum möglich. Der intensive Einsatz des Großen Kurfürsten über mehrere Jahre hinweg blieb aber erfolglos. Die lutherische Geistlichkeit leistete zunehmend Widerstand, auch durch anticalvinistische Predigten. Noch im-

⁸⁶ Bescheid Christians V. von Dänemark für die Reformirten in Altona Deutscher und Französischer Nation betr. Trennung in zwei selbständige Gemeinden auf 7 Jahre. Transkription von Boy Friedrich; vgl. Anm. 60.

⁸⁷ J. Whaley, Religiöse Toleranz (Anm. 36), S. 141.

mer konnten die Reformierten in Hamburg keine eigene Gemeinde innerhalb der Stadt bilden.

Von 1686 bis zur Teilung der Deutschen evangelisch-reformierten Gemeinde in Altona 1716

Altona hatte inzwischen, nämlich 1664, vom dänischen König Friedrich III. die Stadtrechte erhalten und war mit weiteren Privilegien bedacht worden. Vor allem erhielt Altona die völlige Zollfreiheit für alle ein- und ausgeführten Waren und wurde so zu einem Freihafen. Außerdem beschleunigte die unbeschränkte Gewerbefreiheit Altonas Entwicklung zu einer florierenden Handelsstadt, die Hamburg durchaus Konkurrenz machen konnte. Doch es gab auch Rückschläge. Während des Nordischen Krieges (1700–1721), in dem Dänemark und andere Mächte die schwedische Vormachtstellung in Nordeuropa bekämpften, musste Altona im Jahr 1700 eine schwedische Besatzung ertragen. Als die Dänen 1712 Stade in Brand schossen, wurde von den Schweden als Rache die Einäscherung Altonas geplant. Nach vergeblichen Verhandlungen gab der schwedische General Steenbock am 8./9. Januar 1713 den Befehl zur Zerstörung der Stadt. Die beiden reformierten Kirchen blieben verschont, weil ein Hamburger Kaufmann den Soldaten versicherte, die Kirchen dürften auf Anweisung des Generals nicht angezündet werden. So fielen nur die benachbarte katholische und mennonitische Kirche den Flammen zum Opfer.

Die Zwistigkeiten zwischen der Hamburger Erbgessesenen Bürgerschaft und dem Rat über verfassungsrechtliche Zuständigkeiten in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts führten nach schweren Unruhen, nach dem Eingreifen des Kaisers und dänischen Drohungen 1712 zu einer bedeutenden Überarbeitung der städtischen Verfassung.

Es begann damit, dass der Kaufmann Jeronimo Snitger und der Reeder Cordt Jastram 1684 die Amtsenthebung und den Stadtverweis des Bürgermeister Heinrich Meurer durchsetzten. Snitger und Jastram gewannen bestimmenden Einfluss auf den Rat. Ihr Stern begann jedoch zu sinken, als es der Gegenseite gelang, militärischen Beistand vom Herzog von Lüneburg-Celle zu gewinnen, der 1686 Moorburg, Bergedorf und die Vierlande mit seinen Truppen besetzte. Da begingen Snitger und Jastram den Fehler,

Christian V. um Unterstützung zu bitten. Dieser witterte die Chance zur Erbhuldigung der Stadt. Darüber hinaus forderte er die Aufnahme einer dänischen Besatzung in der Stadt und 400.000 Taler Entschädigung für seine Hilfe. All dies löste ungeheure Empörung in Hamburg aus. Snitger und Jastram wurden als Hochverräter angeklagt und den Truppen des Herzogs wurden die Stadttore geöffnet. Auch der bereits um Vermittlung gebetene Kurfürst von Brandenburg drohte den Dänen mit seinen Truppen. Daraufhin zogen die Dänen ab. Der Snitger und Jastram gemachte Prozess sprach „auch der damaligen Justiz Hohn“; beide wurden „bestialisch gefoltert“ und 1686 enthauptet.⁸⁸

Die Stadt kam dennoch nicht zur Ruhe. Streitereien zwischen der Bürgerschaft, unterstützt von Handwerkern und dem Rat, entluden sich nicht selten in Straßenschlachten. Die Bürgerschaft wählte selbst Ratsmitglieder, was ihr nicht zustand, setzte auch Ratsherren ab, was ebenso gegen die Verfassung verstieß, und ließ das Volk von Teilen der Geistlichkeit weiter aufhetzen. Es herrschte praktisch Anarchie. Der Kaiser, der schon früher gemahnt hatte, entschloss sich, militärisch einzugreifen. Am 31. Mai 1708 besetzten 5.000 kaiserliche Soldaten die Stadt. Damit begann die mühsame Tätigkeit des Reichskommissars Graf von Schönborn, eine neue Verfassung durch Verhandlungen mit dem Rat und der Bürgerschaft auszuhandeln.

Bevor dies gelang, versuchte aber König Friedrich III. von Dänemark mit der Besetzung von Hamburger Umland und der Aufbringung Hamburger Schiffe erneut Einfluss zu gewinnen. Bemühungen des Kaisers und militärische Androhungen verschiedener Seiten beeindruckten die Dänen ebenso wie Hamburgs Zahlung an Dänemark in Höhe von 246.000 Talern. Dänemark beendete seine Militäraktion. Am 20. Dezember 1712 zogen auch die kaiserlichen Truppen ab, die seit 1708 die Stadt zur inneren Befriedung besetzt gehalten hatten.

Der Hauptrezess von 1712 „verhalf Hamburg zu einem dauerhaften innenpolitischen Fundament, das eine Wiederkehr der vergangenen chaotischen Zustände unmöglich machte“.⁸⁹ Kennzeichen der Verfassung, die auch für die Reformierten Bedeutung erhielt, war „ihre Eigentümlichkeit, dass sie die Verfassung der Stadt und der Stadtkirche evangelisch-lutherischen Bekenntnisses auf das engste miteinander verband. Die verfassungs-

⁸⁸ E. Kleßmann, *Geschichte der Stadt Hamburg* (Anm. 25), S. 153ff., zit. S. 155.

⁸⁹ Ebd., S. 220.

mäßigen Organe von Stadtkirche und Stadtstaat waren identisch und auf das Bekenntnis der lutherischen Kirche verpflichtet. ... Der Hauptzess bestimmte nun, dass das Kyrion [Herrschaftsrecht] unauflöslich Rat und Bürgerschaft gemeinsam – *inseparabili nexu coniunctim* – zustehe. ... Das Kyrion ... beinhaltete nicht nur die oberste staatliche, sondern auch die oberste kirchliche Gewalt; denn Rat und Bürgerschaft waren seit der Reformation auch Inhaber der höchsten Kirchengewalt der Stadt und ihres Gebietes.⁹⁰ Über politische Rechte verfügten jedoch nur die erbgesessenen Bürger, die ein bestimmtes Vermögen hatten. Von den damals etwa 70.000 Einwohnern erfüllten wenig mehr als vielleicht 300 Bürger diese Voraussetzung.⁹¹

Die Pest

Schon erwähnt wurden die Epidemien in Hamburg von 1628 mit 4200 Toten und von 1664 mit 4.444 Toten. Die letzte Pestzeit in Hamburg erstreckte sich von 1712 bis 1714/15. Sie nahm den Weg von Konstantinopel (1700) über Polen (1704). 1709 wurden bereits starke Zugangskontrollen in Hamburg eingeführt. Der Weg der Pest lief dann aber zunächst über Schweden (1710) und Dänemark (1711), bis Ende September 1712 in dem zu Hamburg gehörenden Dorf Langenhorn die ersten Pestfälle auftraten und die Pest dann auf die eng bebauten und sehr unhygienischen Viertel der Innenstadt übergriff. Von März bis Juli 1713 schien die Stadt pestfrei, aber im August 1713 kehrte die Seuche bis zum Februar 1714 zurück. Im Herbst 1715 gab es nochmals eine kurze Rückkehr mit Todesfällen nur noch in Altona und Wandsbek. Danach verschwand die Pest für immer aus Europa.

Von September 1712 bis Februar 1714 starben in Hamburg etwa 10.000 Menschen; die Zahl der Erkrankten mag viel höher liegen, denn die damals herrschende „Bubonenpest“ war nicht unbedingt tödlich.

In dieser Zeit befand sich Hamburg in einer auch wirtschaftlich sehr schwierigen Lage, denn die Blockade der Stadt durch Truppen und durch

⁹⁰ H. G. Bergemann, Staat und Kirche (Anm. 29), S. 13f.

⁹¹ E. Kleßmann, Geschichte der Stadt Hamburg (Anm. 25), S. 220.

Kriegsschiffe auf der Elbe behinderte den Handel. Im September 1713 waren 40.000 von 70.000 Einwohnern erwerbslos.⁹²

In welchem Umfang die Reformierten von Krankheit und Verdienstaustausch betroffen waren, lässt sich schwer sagen. Da die Seuche besonders in der Altstadt grassierte, ist zu vermuten, dass wohlhabende Kaufleute eher verschont blieben, auch Gewerbetreibende mögen teilweise in besseren Verhältnissen gelebt haben. Doch Arme gab es selbst unter den Reformierten. Allen aber wurde in solchen Ausnahmekzeiten der sonntägliche Kirchgang nach Altona schwer, wenn nicht unmöglich gemacht.

Die Teilung der Deutschen evangelisch-reformierten Gemeinde von 1686 in eine Altonaer und eine Hamburger Gemeinde im Jahr 1716

Die Teilung der Deutschen evangelisch-reformierten Gemeinde von 1716, über die hier berichtet werden soll, stellte für die Gemeinde in Hamburg im Blick auf die Gottesdienste kein Problem dar. 1709 nämlich konnte sie das Haus des verstorbenen niederländischen Gesandten am Valentinskamp kaufen. Dort hatten die Hamburger in der Hauskapelle des Gesandten Gottesdienste, wenn auch im kleineren Rahmen, besuchen können. In der Pestzeit 1713 erlaubte der Rat die Erweiterung der Kapelle. 1714 inmitten der Pestzeit konnte dieser schon 1697 verfolgte Plan des Gesandten umgesetzt werden, so dass die Kapelle jetzt über 500 Plätze verfügte. Das geschah natürlich zum großen Ärger der lutherischen Geistlichkeit, die den Umbau als eine Gemeindekirche bewertete. Und die Altonaer sahen darin eine gezielte Vorbereitung der „Separation“.⁹³ Der Rat hat die Situation, die 1716 mit der Teilung entstand und zum Standort Valentinskamp führte, mit Blick auf die Schutzherrschaft des neuen holländischen Gesandten, der ebenfalls dort wohnte, von Anfang an zugelassen.

Die zunächst rechtlich noch unklare Lage verbesserte sich 1728 durch eine vom Gesandten und dem Hamburger Konsistorium initiierte und von den niederländischen Generalstaaten abgegebene Erklärung gegenüber

⁹² Ebd., S. 230ff., bes. S. 234.

⁹³ R. Hermes, Aus der Geschichte (Anm. 12), S. 132.

dem Rat: Die zum Haus gehörige Kirche sollte als Kapelle der Generalstaaten und ihres Gesandten angesehen werden und mit stillschweigender Duldung des Rates der reformierten Gemeinde in Hamburg erlauben, dort ihren Gottesdienst zu feiern. In einem Vertrag mit dem Gesandten wurde der Gemeinde auch die eigene Wahl eines Predigers zugesichert. Der Rat stellte nur die Bedingung, „auffällige Versammlungen und absichtliche Zurschaustellungen zu vermeiden“.⁹⁴ 1709 kauften die Hamburger Reformierten diese Kapelle, erweiterten sie bis 1714 für mehr als 500 Personen und nutzten sie als Kirche bis zur Einweihung der neuen Kirche in der Ferdinandstraße 1857.⁹⁵

Die Trennung beider Gemeinden hatte eine längere Vorgeschichte. Der Ärger der Altonaer hatte damit begonnen, dass wegen der Torschließungen in Krisen- und Pestzeiten Gottesdienste ausfielen beziehungsweise nicht von den Pastoren der Gemeinde gehalten werden konnten, da beide im attraktiveren Hamburg wohnten. Die Altonaer verlangten daher 1711 vom Konsistorium unter Berufung auf die verliehenen Privilegien, dass einer der Pastoren in Altona wohnen sollte. Die Argumente des Konsistoriums, dass die Pastoren ihren Dienst nach Möglichkeit in Altona wahrnehmen und die Altonaer an den Wochentagen auch zum Valentinskamp kommen könnten, befriedigten nicht. Anfang 1712 beschloss das Konsistorium nach Beratung mit der gesamten Gemeinde – wo die Hamburger allerdings die Mehrheit hatten – dass die Pastoren weiterhin in Hamburg wohnen bleiben durften. Daraufhin wandten sich die Altonaer an den dänischen König Friedrich IV. als ihre oberste kirchliche Instanz.

Die Altonaer argumentierten damit, dass es in Altona 50 bis 60 reformierte Familien gebe. Das Konsistorium zählte hingegen nur 32 Familien. Die Altonaer forderten bald nicht nur einen Prediger mit Wohnsitz in Altona, sondern auch einen „Schulbedienter“. Und schließlich sollten *„die in Hamburg wohnenden Reformierten ihres Rechts an die Kirche, deren Gebäude, Häuser und Plätze sodann den Kirchhof und übrigen Kirchendependenzen verlustig sein; ein Ehrw. Konsistorium samt denen in Hamburg wohnenden Reformierten auch die der Kirche beikommenden Legatengelder und Güter herauszugeben,*

⁹⁴ J. Whaley, *Religiöse Toleranz* (Anm. 36), S. 145.

⁹⁵ Das Grundstück wurde 1857 an die Hamburger Sonntags-Schul-Kapelle verkauft. Diese baute dort die Anscharkapelle. Auch sie gibt es nicht mehr; nur die jetzige Bezeichnung „Anscharplatz“ erinnert noch an den Ort.

*durch gehörige Zwangsmittel angehalten werden ... Das in Hamburg ansässige Konsistorium widersprach den dem König vorgelegten Beschwerden unter anderem mit der Versicherung, man habe, soweit möglich, für die pastorale Betreuung in Altona gesorgt und die Prediger „hätten nun seit undenklichen Zeiten in Hamburg gewohnt, weil eben doch die Hamburger durch ihre Beiträge die Gemeinde aufrechterhielten“.*⁹⁶

Da die Pest noch herrschte, blieben die Stadttore oft weiter geschlossen, was übrigens zur Vermeidung einer weiteren Ausbreitung der Epidemie auch von auswärts gefordert wurde. Die über Altona 1713 hereinbrechende Katastrophe des „Schwedenbrandes“ löste bei den Hamburgern zwar eine spontane Welle der Hilfsbereitschaft aus – 1400 Reichstaler kamen an Spenden zusammen –, doch der Gemeindegonflikt blieb bestehen. Die Altonaer lehnten auch einen vom Konsistorium auf Zeit bestellten Hilfsprediger für Altona ab, da er nicht von der Gemeinde gewählt worden war; außerdem fanden sie, dass er schlecht predigt. Als das Konsistorium einen neuen Hilfsprediger bestellte, hatten die Altonaer bereits einen Studenten mit den Predigten beauftragt. Letzterer war zuerst da; und dem vom Konsistorium bestellten wurde von den Altonaern mitgeteilt, man werde ihn, *wenn er die Kanzel betreten würde, mit solcher Gewalt herunterreißen, dass der Mantel im Stich bleiben werde.*⁹⁷ Fast hätte sich im Oktober 1713 Derartiges ereignet. Über die umfangreichen Eingaben und Stellungnahmen auf beiden Seiten kann hier im Einzelnen nicht berichtet werden.

Als 1714 einer der beiden Pastoren der Gemeinde, der Holländer Steversloot, einem Ruf in seine alte Heimat folgte und ein Nachfolger zu wählen war, fand in Altona eine große Gemeindeversammlung statt. Die Altonaer forderten wiederum, der neu Gewählte müsse in Altona wohnen. Im Streit darüber verließen 15 Altonaer die Kirche, so dass die verbliebenen mehrheitlichen Hamburger dem pastoralen Wohnsitz in Hamburg zustimmten. Auch diese Entwicklung führte zu Eingaben an den dänischen König. Dieser erklärte die Wahl des Pastors für nichtig. In einem Erlass hieß es dann mit aller Deutlichkeit: *Die Hamburgischen [haben] bei arbiträrer Strafe und gänzlichem Verlust der nur in communion mit der Altonaischen Gemeinde bisher genossenen Privilegien sich aller ferneren gegen Ihre Königl. Majest. hohes ius episcopale laufenden Eingriffe, Attentaten und Neuerungen zu entäußern,*

⁹⁶ R. Hermes, Aus der Geschichte (Anm. 12), S. 107f.

⁹⁷ Ebd., S. 111.

*auch sich hinfüro keiner Superiorität, Domination und Praepotence in Kirchen und anderen Sachen über die Altonaische Reformirte Gemeinde weiter anzumassen.*⁹⁸ Außerdem ging es um Geld, das den Altonaern zustände.

Bei weiteren Beratungen kam 1715 auf Hamburger Seite offiziell der Gedanke an eine Trennung auf. Demnach sollten beide Kirchen in Altona Eigentum der Hamburger sein und die Große Kirche allein von ihnen genutzt werden, während die Kleine Kirche den Deutschen evangelisch-reformierten Altonaern und der Französisch-reformierten Gemeinde von 1686 zur Verfügung stünde. Außerdem beanspruchten die Hamburger das ohnehin von ihnen zusammengetragene bisher gemeinsame Vermögen.

Die Altonaer aber forderten beides für sich. Die Lage verschärfte sich, als im August 1715 wiederum die Pest in Hamburg ausbrach und die Tore geschlossen blieben. Ein vom Konsistorium eingesetzter Hilfsprediger für Altona wurde dort sogar unter unklaren Gründen kurzfristig in Haft genommen. Das beunruhigte die Hamburger und führte zu dem einseitigen Beschluss, vorläufig nicht mehr in Altona predigen zu lassen.

Verständnis für die Hamburger zeigte sogar der preußische König Friedrich Wilhelm I., der neue Verhandlungen anregte. Anfang 1716 nahmen er und der holländische Resident Kontakt mit dem dänischen Statthalter in Altona, Graf Reventlow, auf, jedoch ohne etwas zu erreichen. Vielmehr sollte es bis zu einer Entscheidung keine Gottesdienste in Altona geben. Kurz vor Ostern 1716 erreichte der Konflikt seinen Höhepunkt. Als man in der Altonaer Kirche Abendmahl feiern wollte, war das Gebäude zu und der Schlüssel vom Küster im Auftrag des Konsistoriums nach Hamburg gebracht. So musste ein Fenster eingeschlagen und die Kirche von innen geöffnet werden. Darüber beklagte sich das Konsistorium bei Statthalter Reventlow, allerdings erfolglos.

Am 29. April 1716 traf endlich die königliche Entscheidung ein und beendete die seit der ersten Teilung 1686 aus Altonaer und Hamburger Mitgliedern bestehende deutsche reformierte Gemeinde nach folgenden Modalitäten: Die Altonaer sollten einen eigenen, in Altona wohnenden Prediger berufen, *sodann [sollten sie] auch von nun an unter sich ein eignes Consistorium zu Altona etabliren und halten ... , dero Behueff Wir denn den gesamten Hamburgischen Reformirten, welche sich zu Altona versammeln, hiermit allergnädigst und ernstlich, auch bei Verlust der ihnen von unsern in Gott*

⁹⁸ Ebd., S. 120.

glorwürdigst ruhenden Königl. Vorfahren gegönnten und von Uns allergnädigst confirmirten Privilegien, injungiret haben wollen, dass dieselbe von denen in Händen habenden auf Häuser zinsbar belegeten Capitalien, und der Altonaischen Reformirten Kirchen gewidmeten Legaten Geldern zu benöthigter Salarirung eines eigenen Altonaischen Reformirten Predigers, auch anderer Kirchen- und Schul-Be-dienten einen gewissen jährlichen Fonds von zweytausend Mark Lübisich jährlicher Renten der Altonaischen Reformirten Gemeine unverzüglich und so bald thunlich anweisen und zu deren und des Altonaischen Reformirten Consistorii Administration und Disposition überlassen sollen. ... Wohingegen aber denn Hamburgischen Reformirten ... freystehen soll, die Übung ihres Gottesdienstes und andrer Parochial-Actuum in der grossen in unsrer Stadt Altona belegenen Reformirten Kirche mit den Altonaischen Reformirten an allen Sonn- und Festtagen alternative zu verrichten, dergestalt und also, dass an einem Sonn- und Fest-Tage die Altonaische und an dem andern Sonn- und Fest-Tage die Hamburgische Reformirten die Haupt-Predigt darin halten mögen ...⁹⁹

Gegen diese Entscheidung protestierten die Hamburger zwar, sie klagten sogar beim Reichskammergericht, aber der Prozess „versandete“ mit der Zeit. Allerdings forderte der dänische Hof die Rücknahme der Klage, andernfalls würde man, *so jemand von ihnen auf Königl. Territorio zu treffen, [ihn] beim Kopf nehmen und nachher Glückstadt in gefängliche Haft bringen lassen.*¹⁰⁰ „Seitdem“, schreibt Hannink, „kam natürlich keiner von ihnen mehr nach Altona, und die [Große] Kirche wurde geschlossen.“¹⁰¹

Es blieb bei der königlichen Entscheidung: Seit dem 29. April 1716 war die Deutsche evangelisch-reformierte Gemeinde in Altona mit Mitgliedern in Altona und Hamburg geteilt in die kleinere Deutsche evangelisch-reformierte Gemeinde in Altona und in die größere, wohlhabende Deutsche evangelisch-reformierte Gemeinde in Hamburg, beide mit eigenem Konsistorium als Gemeindeleitung. Da die Altonaer zugleich das Altonaer Kirchengelände in Besitz genommen hatten, war die Hamburger Gemeinde dort nur noch Gast. Auf diesen Status war sie auch angewiesen, denn es gab aus Sicht des Hamburger Rates und insbesondere der lutherischen Geistlichkeit in Hamburg keine reformierte Gemeinde mit dem Recht zu freier Religionsausübung. Kirchliche Amtshandlungen wie Taufen, Hoch-

⁹⁹ Ebd., S. 126f.

¹⁰⁰ Ebd., S. 128.

¹⁰¹ O. Hannink, Geschichte (Anm. 63), S. 26.

zeiten und Bestattungen mussten ohnehin in Altona stattfinden. Die Kirche in Altona blieb also formal weiterhin rechtlicher Sitz der deutschen reformierten Gemeinde in Hamburg.

Dessen ungeachtet bestimmten das Haus am Valentinskamp und die gottesdienstliche Nutzung der erweiterten Kapelle das jetzt eigenständige Gemeindeleben der deutschen Reformierten in Hamburg bis zum 25. Januar 1857. An diesem Tage fand die Einweihung einer neuen reformierten Kirche in der Ferdinandstraße statt.

Das weitere 18. Jahrhundert und die Teilung der 1686 aus Altonaern und Hamburgern gebildeten Französisch-reformierten Gemeinde in Altona im Jahre 1761

Die Französisch-reformierte Gemeinde in Altona von 1686, die Mitglieder in Altona und Hamburg hatte, befasste sich im neuen Jahrhundert überwiegend mit eigenen Problemen. Bei dem Versuch, in Hamburg eine den deutschen Reformierten vergleichbare Stellung zu erlangen, hatten die Hamburger Gemeindeglieder zunächst keinen Erfolg. Zwar besaßen sie seit 1701 ein Haus in der Hansestadt und hielten dort auch bis 1719 Gottesdienste, doch dann erließ sie ein Verbot des Rates. Dieser dementierte die Genehmigung dazu auch, als 1724 dort Gottesdienste wieder stattfanden.

1744 aber gab es eine entscheidende Wende für die Zukunft der französischen Reformierten in Hamburg, denn der preußische Gesandte, selber Mitglied der französischen Gemeinde, räumte den Hamburgern die Möglichkeit ein, in seiner Hauskapelle in der Königstraße (heute Poststraße) und unter dem Schutz Preußens Gottesdienste zu feiern. Friedrich der Große ermahnte den Rat sogar, dem Beispiel des Toleranzediktes in Frankreich zu folgen und den Hugenotten in Hamburg, nicht zuletzt wegen der wirtschaftlichen Vorteile, die sie der Stadt brachten, eine entsprechende Konzession zu erteilen. Dies war aber in Hamburg nicht durchsetzbar, denn der Rat konnte gemäß der Hamburgischen Verfassung nur gemeinsam mit der Bürgerschaft entscheiden; und die kam zu keinem positiven Beschluss, nachdem die lutherische Geistlichkeit nachdrücklich protestiert hatte.

Der dänische König Christian VI. stimmte einer Nutzung der preußischen Gesandtschaftskapelle am 12. Juni 1744 zu, weil er keinen Streit mit dem preußischen König provozieren wollte. Er stellte jedoch die Bedingung, dass weiterhin ein gemeinsames Konsistorium bestehen müsse. In Hamburg wurde diese Entwicklung zugunsten der Franzosen stillschweigend hingenommen, denn ein unmittelbares Verbot hätte auch für Hamburg das politische Verhältnis zu Preußen empfindlich stören können. Am 18. Oktober 1744 stand dann eine neu eingerichtete Kapelle im Haus des preußischen Gesandten für die französischen Reformierten in Hamburg zur Verfügung – sie wurden danach auch die „Kapellisten“ genannt. Die getroffene Regelung hatte jedoch schwerwiegende Nachteile für die französischen Reformierten in Altona, denn die zahlreicheren und auch wohlhabenderen Hamburger hatten jetzt einen verlässlichen Kultort in der Nähe. Folglich kamen sie kaum noch nach Altona; sie bildeten in Wirklichkeit schon eine eigene Gemeinde. Umso mehr erregte es bei den Altonaern Unwillen, dass das Konsistorium weiterhin nur aus Hamburgern bestand und diese somit auch das Kirchenvermögen mit dem Kirchhof in Altona verwalteten. Allerdings waren es ja die Hamburger, die im Wesentlichen die finanziellen Lasten trugen. Der Streit um das Geld beschäftigte über die Jahre sogar die Altonaer Oberpräsidenten und die Deutsche Kanzlei in Kopenhagen,¹⁰² aber eine Lösung wurde nicht gefunden.

Nach 1744 ging der Gottesdienstbesuch bei den französischen Reformierten in Altona stark zurück. Wurde bis dahin an jedem Sonntag zweimal sowie an Festtagen und mittwochs einmal gepredigt, beschloss das Konsistorium nun, dass jeweils nur am Sonntagvormittag gepredigt werden soll. 1750 aber machte das Konsistorium – wohlgemerkt, alles Hamburger – den Vorschlag einer Wiedervereinigung. Die Hamburger wollten dafür einen beträchtlichen Betrag in eine gemeinsame Kirchenkasse einzahlen, allerdings mit der Klausel der Zurückzahlung im Falle einer Trennung. Außerdem wollten sich die Hamburger verpflichten, ständig einen Pastor in Altona zu bezahlen. Von einer Veränderung des Konsistoriums zu Gunsten der Altonaer war aber ebenso wenig die Rede wie von dem nicht unbeträchtlichen in Hamburg verwalteten Kirchenvermögen. Die Altonaer stimmten dem Vorschlag dennoch zu, schien er doch die

¹⁰² Die Deutsche Kanzlei war die Verwaltungsbehörde für die Herzogtümer Schleswig und Holstein.

Streitigkeiten zu beenden. Den Hamburgern war die Einseitigkeit des Vertrages allerdings klar. Deshalb vermieden sie, ihn dem dänischen König Friedrich V. (1746–1766) zur Zustimmung vorzulegen – was ohne Zweifel geboten gewesen wäre.

Dann jedoch begingen die Hamburger einen schweren Fehler, indem sie den dänischen König 1752 baten, die Privilegien der Französisch-reformierten Gemeinde in Altona auf den Hamburger Gemeindeteil zu übertragen, die dann den Namen „Die Hamburgische französisch-reformierte Kirche, welche sich zu Altona versammelt“ tragen sollte. Die Altonaer waren gar nicht beteiligt worden und der dänische Hof merkte wohl nicht, was er anrichtete, denn er stimmte am 22. September 1752 zu. Wann den Altonaer bewusst wurde, was geschehen war, ist nicht bekannt, jedenfalls beschwerten sie sich erst 1759 beim dänischen König darüber, dass sie von ihren alten Rechten ausgeschlossen worden waren.¹⁰³ Es setzte ein längerer Streit ein, beginnend mit Kompromissvorschlägen und endend wegen ungeklärter Geldfragen, unter anderem über die Verwendung von Gemeindevermögen für den Ausbau der preußischen Gesandtschaftskapelle in Hamburg. Das Maß war voll, als das Konsistorium 1761 eine Ersatzwahl zum Konsistorium nicht der Ordnung gemäß in Altona, sondern in Hamburg durchführte und dies auch noch ohne Beteiligung des Altonaer Pastors.

Der dänische König änderte jetzt seine Entscheidung und verfügte am 3. Juli 1761 die endgültige Trennung mit den Worten, er wolle „die französisch reformierte Kirche zu Altona nicht länger in der jetzigen ... Abhängigkeit von einer unter auswärtigem Schutze stehenden Kapelle lassen“ und darum „alle bisherige Gemeinschaft und Verbindung der Kirche zu Altona mit der Preußischen Kapelle in Hamburg ... aufgehoben und gänzlich abgestellt haben“.¹⁰⁴ Es sollte ein eigenes Konsistorium zusammentreten, das keine Verbindung zur Kapelle haben durfte, und das Geld sollte nach bestimmten Bedingungen aufgeteilt werden.

Somit gab es ab dem 3. Juli 1761 in Altona und Hamburg jeweils zwei reformierte Gemeinden, nämlich hier wie dort eine Deutsche evangelisch-reformierte und eine Französisch-reformierte Gemeinde. Die in Altona standen unter dem Schirm des dänischen Königs, die in Hamburg unter dem Schirm ausländischer Gesandter und ihrer Entsendestaaten. Die Deut-

¹⁰³ O. Hannink, Geschichte (Anm. 63), S. 40ff.

¹⁰⁴ Ebd., S. 44.

sche evangelisch-reformierte Gemeinde genoss den Schutz des niederländischen Gesandten und damit der Generalstaaten, und die Französisch-reformierte Gemeinde genoss den Schutz des preußischen Gesandten wie des preußischen Königs. Für die reformierten Gemeinden in Hamburg galt dies bis zum Toleranzreglement des Hamburger Rates im Jahr 1785.

Toleranzreglement¹⁰⁵ Hamburgs von 1785 für die deutschen Reformierten und die Katholiken

Religiöse Toleranz war ein zentrales Thema der Aufklärung. Das bestehende System des Absolutismus wurde zunehmend in Frage gestellt. Man dachte nicht nur über Freiheit und Gleichheit nach, sondern ebenso über Eigenverantwortlichkeit und Toleranz. Die Unterschiede der Konfessionen verloren an Gewicht, wie die Diskussionen über eine Union von lutherischen und reformierten Kirchen zeigen. Die Grundsätze der dogmatischen Orthodoxie und die wörtliche Bedeutung der biblischen Texte gerieten auf den Prüfstand. Friedrich der Große äußerte sich bei seinem Regierungsantritt zur konfessionellen Vielfalt mit den berühmten Worten „Die Religionen müssen alle toleriert werden ... hier muss jeder nach seiner Fassung selig werden.“¹⁰⁶ Die Bindung der Gläubigen zu ihren Kirchen lockerte sich.

Dieses Umdenken fand zunächst nur in kleineren Zirkeln der Wissenschaft statt, hatte aber dennoch unmittelbare Auswirkungen auf die gesamte Gesellschaft. Vereinzelt kamen Bestrebungen zur Aussöhnung zwischen Lutheranern und Calvinisten auf. In Hamburg allerdings behielt die streitbare Orthodoxie die Oberhand. Nach Sebastian Edzardi, seit 1699 Professor für Logik und Metaphysik am Hamburger akademischen Gymnasium, kam die Idee einer innerprotestantischen Union einer „calvinistischen Verschwörung“ gleich.

¹⁰⁵ Die Bezeichnungen in der Literatur sind unterschiedlich (meist Konzession, aber z. B. auch Konstitutionsakte). Wegen der ganzen Reihe von Bestimmungen, unter denen die Religionsfreiheit gewährt wurde, bevorzuge ich hier die Bezeichnung Toleranzreglement, weil eine „Konzession“ nur im Zusammenhang mit den Bestimmungen im Reglement verstanden werden kann.

¹⁰⁶ K. Heussi, Kompendium (Anm. 77), S. 402, § 107 b. Gemeint war jeder in seiner Konfession, nicht etwa: jeder nach seiner subjektiven Art.

Ganz anders sahen das die Mitglieder der Patriotischen Gesellschaft,¹⁰⁷ deren Mitglieder zur geistigen Elite der Stadt zählten. Sie begrüßten die Anwesenheit der Calvinisten aus wirtschaftlichen Gründen. Der Ratssekretär Matsen zum Beispiel hatte 1774 „umfangreiches Material gesammelt, das den Beitrag der Calvinisten zur städtischen Wirtschaft belegen sollte. Ungefähr 75 % der um 1700 noch in Hamburg lebenden Reformierten hatten die Stadt während der letzten fünf Jahrzehnte verlassen. Dies sei, so erklärte er, zumindest zum Teil die Ursache für die gegenwärtig herrschende wirtschaftliche Depression und mit Sicherheit der Grund dafür, warum etwa 1300 Häuser der Stadt gegenwärtig unbewohnt seien“.¹⁰⁸ Die mit einem friedlichen Zusammenleben verbundenen Hoffnungen drückte der Hamburger Johann Peter Willebrandt 1776 so aus: *Glücklich ist eine Stadt, darinnen man sich nur darum bekümmern darf, wie viel die ruhigen Einwohner und Fremden dem gemeinen Wesen nutzen, und nicht, was sie glauben*.¹⁰⁹

Die anhaltend strittige Befassung mit der Toleranzfrage lässt sich hier nicht darstellen. Das „Auftreten einer begrenzten Aufklärung in Deutschland nach 1760“ brachte „keine befriedigende Antwort“.¹¹⁰ Allerdings stieß das Katholiken und Protestanten betreffende Toleranzedikt Kaiser Josephs II. von 1781 auf ebenso große Zustimmung wie das des Osmanenherrschers Ali Pascha (1741-1822) von 1784. Letzteres wurde in Altonaer Zeitungen als ein *herrliches unserer Zeiten würdiges Denkmal der Toleranz und Aufklärung begrüßt*.¹¹¹

Am 19. September 1785 war es dann auch in Hamburg so weit: Die Bürgerschaft beschloss ohne Widerstand die Konzession der freien privaten Religionsausübung für die deutschen Reformierten.¹¹² Die lutherische Geistlichkeit hatte zwar drei Tage vorher Kenntnis von dieser Konzession erhalten, war aber formal nicht daran beteiligt worden. Pastor Johann Mel-

¹⁰⁷ Eine erste Patriotische Gesellschaft bestand von 1724 bis 1750. Eine zweite Patriotische Gesellschaft wurde 1765 gegründet und besteht noch heute.

¹⁰⁸ J. Whaley, *Religiöse Toleranz* (Anm. 36), S. 183.

¹⁰⁹ Ebd., S. 167.

¹¹⁰ Ebd., S. 168.

¹¹¹ Ebd., S. 166.

¹¹² Gemeint war hier nur das Recht auf eine private Religionsausübung (*exercitium religionis privatum*). Das Recht der öffentlichen Religionsausübung (*exercitium religionis publicum*) blieb allein bei der lutherischen Kirche. Vgl. Anm. 49.

chior Goeze, Senior des Geistlichen Ministeriums von 1760 bis 1770, gab folgenden Kommentar dazu ab: *Das Publikum ist durch die Zeitungen genug dazu präpariert worden.*¹¹³ Allerdings opponierte die lutherische Geistlichkeit auch nicht mehr geschlossen gegen eine Duldung der Nicht-Lutheraner. Das war zugleich ein Zeichen der Resignation über den geschwundenen eigenen Einfluss auf die städtische Kirchenpolitik. Die Konzession wurde am 1. März 1786 auf die Französisch-Reformierten wie auf die Mennoniten ausgedehnt.

Die für die deutschen Reformierten formulierte Konzession benennt den Grundsatz und die Einschränkungen, die hier nach dem Abdruck von Hermes aufgeführt werden:

Wir Bürgermeister und Rath der Kaiserlich freien Reichsstadt Hamburg bezeugen hiemit, dass wir in Gemäsheit des Rath und Bürger-Schlusses vom 19ten September dieses Jares [1785] und mit Zustimmung des von Erbgesßner Bürgerschaft bevollmächtigten löbl. Collegii der Sechziger den hiesigen Deutschen Evangelisch=Reformirten nachfolgende besondere Conzeßion einer freien und ungestörten Religions Uebung erteilt haben. In der Ratsvorlage steht der Zusatz unter folgenden näheren Bestimmungen zu verstaten, die folgende wesentliche Punkte betreffen, die hier sinngemäß zusammengefasst werden:

- Das Bekenntnis der evangelisch lutherischen Religion bleibt allein die öffentliche Religionsausübung *nebst allen Gerechtsamen der herrschenden Kirche.*
- Mit der Bestätigung des Rezesses von 1603 wird festgestellt, dass die Reformierten von den bürgerlichen Ämtern und damit weiter von der Bürgerschaft ausgeschlossen bleiben.
- Die Reformierten erhalten das Recht der privaten Religionsausübung, sie dürfen ihren Gottesdienst ungestört durch ihre Geistlichen halten und *die Sacramente nach ihren Gebräuchen administrieren* und sie genießen dabei den Schutz des Rates *in dieser Stadt (Ring=Mauern).*
- Sie dürfen ihren Versammlungsort am Valentinskamp beibehalten oder sich ein anderes Gebäude suchen, jedoch unter dem Vorbehalt der Prüfung durch den Rat. Ein solches Gebäude darf aber *weder mit Thürmen, Glocken, noch andern äußerlich in die Augen fallenden Kennzeichen einer öffentlichen Kirche versehen seyn.*

¹¹³ J. Whaley, Religiöse Toleranz (Anm. 36), S. 165.

- Die Prediger, die sie selbst wählen dürfen, *müssen sich ruhig und friedlich betragen [und] sich aller Controversen und Anzüglichkeiten besonders gegen die Evangelisch Luthersche Religion und deren Bekenntnis, in Predigten und Schriften gänzlich enthalten ... auch außer dem Bethause in ihrer bisherigen Kleidungs=Art keine Veränderung vornehmen.*
- Die Gebühren, die die lutherischen Geistlichen für Amtshandlungen (Taufen, Eheschließungen, Beerdigungen) erheben, sind ebenfalls zu bezahlen, und zwar an die lutherische Geistlichkeit.¹¹⁴
- Kollekten, die in den lutherischen Kirchen zu *besonderen Endzwecken* erhoben werden, müssen auch bei den Reformierten gesammelt werden.
- Eheschließungen müssen, wenn ein Partner lutherisch ist, von einem lutherischen Pastor vollzogen werden.
- Und schließlich wird von den Reformierten erwartet, dass sie *so wol itzt als künftig, sich mit den ihnen darinn [der Konzession] erteilten Freiheiten begnügen, sich keine weitre Rechte, als die ihnen hier freiwillig zugestanden sind, anmaßen, keine Eingriffe in die Gerechtsame der Evangelisch=Lutherischen Kirche, als welcher das öffentliche Religions exercitium allein vorbehalten bleibt, vornehmen, noch weniger irgend eine Einmischung in das Stadt=Regiment und die Bürgerlichen Officia suchen, sondern sich überhaupt als ruhige und friedliebende Bürger und Einwohner betragen werden; in dessen Entstehung wir uns, wenn gleich ungerne, genötigt sehen würden, nicht allein gegen die solchergestalt unsrer Erwartung zuwider Handelnden mit geschärften Strafen zu verfahren, sondern auch, den Umständen nach, diese unsre Concesſion gänzlich zu widerrufen, und aufzuheben.*¹¹⁵

Das Toleranzreglement hat damit gegenüber der vor 1785 bestehenden Lage inhaltlich beziehungsweise für das tatsächliche reformierte Gemeindeleben keine besonderen Veränderungen gebracht. Formal war aber von Bedeutung, dass der bis dahin bestehende Schutz durch die Gesandten und deren Staaten nun durch den Schutz des Rates abgelöst wurde. Damit entfielen mögliche politische Risiken, die sich aus denkbaren Störungen der Beziehungen zwischen Hamburg und diesen Staaten ergeben konnten. Die

¹¹⁴ Die Reformierten in Hamburg mussten sie auch für Amtshandlungen ihrer Pastoren an die lutherische Geistlichkeit zahlen.

¹¹⁵ R. Hermes, Aus der Geschichte (Anm. 12), S. 202–204.

bisherigen Schutzgaranten, die niederländischen Generalstaaten und Preußen, stimmten der Konzession zu.

Die weitere Geschichte nach dem Hamburger Toleranzreglement von 1785

Nunmehr hatten die Reformierten das Ziel einer freien und ungestörten Religionsausübung erreicht. Die Aussichten auf eine ruhige Weiterentwicklung waren gut. Zum Ende des 18. Jahrhunderts erlebte Hamburg einen wirtschaftlichen Aufschwung, der nach der Loslösung der amerikanischen Kolonien vom englischen Mutterland einsetzte. Hamburg hatte sich im amerikanischen Unabhängigkeitskrieg (1776–1783) neutral verhalten und wurde jetzt zum wichtigsten europäischen Hafen für die Vereinigten Staaten. Auch während der französischen Revolutionskriege bemühte sich Hamburg um Neutralität und konnte nach der Besetzung der Niederlande durch die Franzosen zusätzliche Warenverkehre gewinnen. Infolge eines sehr strengen Winters 1798/99 jedoch kam der Handel ins Stocken, Güter konnten nicht abgesetzt werden, die Preise fielen und Wechsel brachen zusammen. 1799 gingen allein 152 Hamburger Kaufhäuser in Konkurs.

Das Gewerbe stagnierte seit dem Siebenjährigen Krieg (1756–1763). Das Handwerk war immer noch durch Zünfte, Gilden und Innungen geprägt, allerdings erteilte der Rat auch unzünftigen Handwerkern Gewerbekonzessionen, damit der Bedarf an handwerklichen Leistungen gedeckt werden konnte. Daneben gab es noch unzünftige, schwarz arbeitende „Böhnhasen“ in großer Zahl. Bei den zünftigen konzessionierten Meistern waren rund 8.000 Menschen beschäftigt, von den unzünftigen Unternehmen aber waren ca. 30.000 Menschen abhängig. Die Gesamtbevölkerung, die um 1787 die 100.000-Grenze erreichte, stieg in der Hochkonjunktur auf 130.000 an.¹¹⁶

Verbunden mit Wohlstand für alle war diese Entwicklung also nicht. Insbesondere die steigende Zuwanderung führte zu Wohnungsnot und einem Überangebot an Arbeitskräften. Die Lebenshaltungskosten stiegen

¹¹⁶ Vgl. Monika Zachau, Zwangsläufig oder abwendbar? Auffassungen von Armut in Hamburg innerhalb und außerhalb der „Hamburgischen Gesellschaft zur Beförderung der Künste und nützlichen Gewerbe“ zwischen 1788 und 1840 (Schriften der Hamburgischen Gesellschaft zur Beförderung der Künste und nützlichen Gewerbe 2). Hamburg ca. 1988, S. 10f.

während der Hochkonjunktur um 1790 von 486 Mark im Jahr für einen Vier-Personenhaushalt auf 625 Mark im Jahre 1800. Gleichzeitig verteuerten sich auch die Mieten erheblich.¹¹⁷

Im 19. Jahrhundert sahen die Hamburger sich von drei schicksalhaften Ereignissen mit jeweils nachhaltigen Auswirkungen auf die verschiedensten Lebensgebiete herausgefordert, nämlich von der Franzosenherrschaft (November 1811 bis Mai 1814), vom großen Stadtbrand 1842 und von der weniger bekannten Wirtschaftskrise im Jahre 1857.¹¹⁸

Die politische Entwicklung nach der Franzosenzeit war gekennzeichnet durch eine Reihe von Anstrengungen, die hamburgische Verfassung zu reformieren. Zunächst ging es vorrangig um die Wiederherstellung der alten Verfassungslage, aber immer wieder auch um das Verhältnis von Staat und Kirche. Große Reformen blieben vorerst jedoch ebenso aus wie religiöse Konflikte. Immerhin wurde 1819 die Ratsfähigkeit der Nichtlutheraner beschlossen.

Die 1850er Jahre zeichneten sich durch ein gesteigertes Wachstum der Produktion und des internationalen Handels aus. Zur Finanzierung des Warenhandels bedienten sich die Kaufleute weltweit in sehr großem Umfang der Wechsel, die dabei aber auch spekulativ eingesetzt wurden. Als eine amerikanische Bank 1857 ihre Zahlungen einstellte, wuchs sich dies zu einer Weltwirtschaftskrise aus, in der „die Vereinigten Staaten, London und schließlich auch Hamburg in einen Strudel von Wechselprotesten, Zahlungseinstellungen und Konkursen“ gerieten.¹¹⁹ Zur Überwindung dieser Krise steuerte Österreich einen Kredit in Form von 2.825 Silberbarren bei. Diese 1.800 Zentner Silber mussten nach Hamburg transportiert werden, um im Bedarfsfall zur Verfügung zu stehen. Die Krise konnte in Hamburg bis 1859 relativ schnell überwunden werden. Ein Kaufmann stellte im März 1858 fest, dass man wieder in den „Hafen der Ruhe“ eingekehrt sei: „Weit über 200 Handelshäuser sind aber doch gefallen, und die Folgen werden noch lange sichtbar bleiben.“¹²⁰

¹¹⁷ Die jährlichen Kosten für eine kleine Wohnung betragen 1780 vier bis acht Taler, 1800 aber schon 24 ½ Taler. Vgl. ebd., S. 14f.

¹¹⁸ Gerhard Ahrens, *Krisenmanagement 1857. Staat und Kaufmannschaft in Hamburg während der ersten Weltwirtschaftskrise*. Hamburg 1986, S. 9.

¹¹⁹ Ebd., S. 20.

¹²⁰ Ebd., S. 105.

Wie weit Reformierte von der Krise betroffen waren, ist nicht bekannt. Zu ihnen gehörten nicht nur reiche Kaufleute. Anlass zu diakonischem Wirken gab es von Anfang an. In den Gottesdiensten wurde regelmäßig für die Diakonie der Gemeinde gesammelt, um Kranken und Armen helfen zu können.

Zusammenschluss der Deutschen evangelisch-reformierten und der Französisch-reformierten Gemeinde in Altona zur Evangelisch-reformierten Gemeinde in Altona im Jahre 1831

Die Französisch-reformierte Gemeinde in Altona, die mit der Trennung von den französischen Reformierten in Hamburg schon recht klein geworden war, verlor weiterhin Mitglieder, denn neue Zuwanderungen gab es kaum noch, und die allmähliche Assimilation in die deutsche Gesellschaft führte ebenfalls zu Mitgliederverlusten. Auch die französische Sprache rückte allmählich in den Hintergrund; 1817 beschloss das Konsistorium, dass alle drei bis vier Wochen deutsch beziehungsweise niederländisch gepredigt werden soll. Es wundert daher auch nicht, dass sich die deutsche und die französische Gemeinde freundschaftlich näher kamen. Die Mitgliederzahlen unterstreichen zudem, dass dies für beide Seiten auch eine notwendige Maßnahme war. Denn es hatten *die Unterhaltungsmittel bedeutend abgenommen, so dass zur Sicherung des fernern Bestehens einer reformirten Kirche in Altona eine Wiedervereinigung beider Gemeinden zu einer reformirten Gemeinde als höchst wünschenswerth, ja als dringend nothwendig erscheint.*¹²¹ In einer Versammlung beider Gemeinden wurde der Vereinigung durch die „kollektierenden“, das heißt Beitrag zahlenden Gemeindeglieder einhellig zugestimmt.¹²²

Am 17. Mai 1831 schlossen sich beide Gemeinden auf der Grundlage einer königlichen Bestätigung zusammen und bildeten die Evangelisch-refor-

¹²¹ Vereinigungs-Urkunde von 1831 [Einleitung vor Abschnitt I].

¹²² In § 2 der Gemeinde-Ordnung der vereinigten ref. Gemeinde von 1831 heißt es: „Stimmbe-rechtigt sind diejenigen Mitglieder der Gemeine, die nicht nur zur Armenkasse einen freiwilligen, ihren Vermögensumständen entsprechenden Beitrag geben, sondern auch zur Kirchen-collecte einen jährlichen Beitrag von mindestens drei Mark zahlen ...“. Diese Regelung hat entsprechend auch früher schon bestanden.

mierte Gemeinde Altona. Sie blieb, wenn auch ab 1923 landeskirchlich eingebunden, bis zur Vereinigung aller reformierten Gemeinden im Jahre 1976 bestehen.

Die nunmehr einzige reformierte Gemeinde in Altona verzichtete auf die Große Kirche der bisherigen Deutsch-niederländischen Gemeinde. Diese wurde 1832 abgebrochen und das Grundstücksteil verkauft. Die neue Gemeinde nutzte die Kleine Kirche, die bis dahin der Französisch-reformierten Gemeinde gehörte. Gepredigt wurde dort zunächst in deutscher, französischer und niederländischer Sprache. Die Gottesdienste in französischer Sprache wurden aber allmählich reduziert und nach dem 1. Januar 1855 ganz eingestellt.

Die Alleinstellung der Evangelisch-reformierten Gemeinde in Altona ließ schon früh den Gedanken einer Verbindung mit anderen selbständigen reformierten Gemeinden aufkommen. Dies führte nach mehreren Ansätzen und vielen Beratungen am 14. Juni 1891 zum Beitritt in die „Konföderation der vereinigten französischen und deutschen reformierten Kirchen in den Kur- und Fürstlich-Braunschweig-Lüneburgischen und einigen umliegenden Landen“, die später den kurzen Namen „Konföderation der reformierten Kirchen in Niedersachsen“ erhielt.¹²³

Viele Gedanken machte sich die Altonaer Gemeinde auch um ihre Kleine Kirche an der Kleinen Freiheit, wo seit 1602 der kirchliche Standort der Gemeinde war. Die Gegend um St. Pauli hatte keinen guten Ruf mehr, und die Gottesdienstbesucher waren dort häufiger Belästigungen ausgesetzt.¹²⁴ Nach langer Suche fand sich an der Elbseite der Altonaer Straße Palmaille ein mit einem Patrizierhaus bebautes Grundstück zum Kauf. Das „alte vornehme Haus wurde zu einer einfachen, aber würdigen Kirche mit anstoßender Pfarrwohnung umgebaut.“ Am 10. November 1912 fand die Einweihung statt.¹²⁵ Die frühere Kirche diente dann noch einige Jahre als „Altonaer Speise-Centrale“ für Bedürftige; das Gebäude wurde nach Bombenschäden 1943 abgebrochen.

¹²³ O. Hannink, Geschichte (Anm. 63), S. 51.

¹²⁴ Für die Heutigen ist darauf hinzuweisen, dass die nicht mehr bestehende Straße Kleine Freiheit etwas westlich parallel zu der noch bestehenden Straße Große Freiheit lag. Ein Gebiet, das mehr noch durch die Reeperbahn bekannt geworden ist.

¹²⁵ O. Hannink, Geschichte (Anm. 63), S. 64.

Ein weiteres bedeutendes Datum für die Altonaer Gemeinde war das Jahr 1923. Dem ging voraus, dass das nicht unbedeutende Vermögen der Gemeinde durch die Geldentwertung nach dem Ersten Weltkrieg weitgehend verloren gegangen war und aus finanziellen Gründen der Untergang der Gemeinde drohte. Auch konnte die 1921 anstelle der bis dahin freiwilligen Beiträge eingeführte Kirchensteuer gegen die inflationäre Geldentwertung nicht ankommen. Die Gemeinde trat daher, wie auch andere reformierte Gemeinden in Deutschland, in Verhandlungen mit der Evangelisch-reformierten Landeskirche der Provinz Hannover ein, um sich in diesem stärkeren Verbund für die Zukunft abzusichern. Hierfür bedurfte es langer Verhandlungen. Am 26./27. Februar 1923 wurde die Evangelisch-reformierte Gemeinde in Altona dann als Gliedgemeinde in die Evangelisch-reformierte Kirche der Provinz Hannover¹²⁶ aufgenommen. Eine wesentliche Bedingung bestand darin, dass das Konsistorium, zukünftig der Kirchenrat, sich nicht mehr durch interne Wahl selbst erneuerte, sondern die Mitglieder des Kirchenrates sich zukünftig von der Gemeindeversammlung wählen ließen.

In nationalsozialistischer Zeit wandte sich die Altonaer Gemeinde durch ihren Pastor Friedrich Middendorf der Bekennenden Kirche zu.

Die Kirche an der Palmaille 37 wurde im Zweiten Weltkrieg bei drei Luftangriffen in den Jahren 1940, 1941 und 1945 schwer beschädigt, konnte aber nach dem Krieg mit finanzieller Hilfe von Schweizer Gemeinden¹²⁷ notdürftig hergerichtet werden und seit dem 28. August 1949 wieder als Kirche genutzt werden. Ihr Zustand besserte sich nicht mehr. Die elbseitige Lage machte das Grundstück aber wertvoll. Die Gemeinde entschloss sich in den 1950er Jahren zum Verkauf und für den Neubau einer Kirche mit großzügigem Gemeindezentrum auf der anderen Seite der Palmaille an der Ecke Schleestraße. Diese neue Kirche, erstmals mit einem Kirchturm, wurde am 13. März 1966 eingeweiht. Sie und das Gemeindezentrum bestehen noch heute.

¹²⁶ Die Landeskirche hieß später Ev.-ref. Kirche in Nordwestdeutschland, durch den Anschluss der Bayerischen ref. Kirche nannte sie sich Ev.-ref. Kirche in Bayern und Nordwestdeutschland. Seit 2010 ist der Name schlicht Evangelisch-reformierte Kirche.

¹²⁷ Adalbert Schröder, Das jüngste Kapitel unserer 400-jährigen Gemeindegeschichte. In: Festschrift „Evangelisch-reformierte Kirche in Hamburg 1588–1988“ (Anm. 1), S. 40, und Gemeindeblatt 3/1989.

Eine bemerkenswerte diakonische Leistung erbrachte die Altonaer Gemeinde nach dem Zweiten Weltkrieg in der Zeit allgemeiner Wohnungsnot. Nachdem sie auf Wunsch der Stadt einen Teil ihres Kirchengrundstückes verkauft hatte, wurde in der Nähe der heutigen Altonaer Kirche ein Grundstück in der Strusenseestraße gekauft und dort 1953 ein Wohnhaus für zwölf Familien der Gemeinde errichtet. Später folgte in der benachbarten Lessers Passage ein weiteres Wohnhaus mit 25 Wohnungen ebenfalls für wohnungssuchende Familien der Gemeinde. Diese gut gepflegten Häuser befinden sich noch heute im Kirchenbesitz. Bald konnte mit einer Spende des Zigarettenfabrikanten Philipp Reemtsma in der Bernadottestraße noch ein Altenwohnheim gebaut werden.¹²⁸

Die Französisch-reformierte Gemeinde in Hamburg von 1761

Die Französisch-reformierte Gemeinde in Hamburg war größer und wohlhabender als die Altonaer französische Gemeinde. Ein Gemeindemitglied hatte bereits 1752 das Grundstück an der Königstraße (heute Poststraße) samt der Kapelle des preußischen Gesandten gekauft. Trotz mehrfacher Besitzerwechsel konnte die Gemeinde es mietweise weiter nutzen. Wegen zu hoher Miete kaufte die Gemeinde 1842 hinter den Hohen Bleichen Nr. 40 ein Grundstück und baute das dortige Haus zu einer Kapelle um, die man am 24. März 1843 einweihte.

1904¹²⁹ musste das Gebäude wegen Bauauffälligkeit aufgegeben werden, konnte aber durch den Erwerb eines Grundstückes an der Beneckestraße 46 ersetzt werden. Die Einweihung einer dort gebauten Kapelle fand am 25. September 1904 statt. Im gleichen Jahr kam es auch zu einem Vertrag mit der Herrnhuter Brüder-Unität über eine gemeinsame Nutzung der Kapelle. Als sie 1943 einem Luftangriff zum Opfer fiel, errichteten die Herrnhuter auf ihren Fundamenten 1948 „eine Kirchenbaracke aus der Schweiz – eine

¹²⁸ Otilie Begemann, Die Evangelisch-reformierte Gemeinde Hamburg-Altona 1936–1963 mit geschichtlichem Rückblick. Unveröffentlichtes maschinengeschriebenes Manuskript, S. 13.

¹²⁹ G. Mavius, Die Evangelisch-reformierte Gemeinden (Anm. 52), S. 112, nennt das Jahr 1904; andere dort Genannte geben das Jahr 1901 an.

Spende der Brüder aus Nordamerika und des Ökumenischen Rates in Genf“.¹³⁰

Eine besondere Entwicklung in der pastoralen Betreuung bleibt noch nachzutragen, denn „seit 1848 [kamen] die Pastoren fast ausschließlich aus der Schweiz“, was der Gemeinde die Bezeichnung „Schweizer Kirche“ einbrachte.¹³¹ Auch die Gemeindeglieder waren seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorwiegend Schweizer. Diese kehrten wegen der politischen Ereignisse bis 1945 mehrheitlich in die Heimat zurück; 1944 verließen die letzten Schweizer Mitglieder des Konsistoriums Deutschland. Danach ergaben sich große Schwierigkeiten mit der pastoralen Versorgung, denn weder schweizerische noch französische oder belgische Pastoren durften berufen werden. Regelmäßige Gottesdienste konnten während des Krieges nicht stattfinden. Später gab es zwar einige Zwischenlösungen, aber infolge der Geldentwertung war die Besoldung eines eigenen Pastors nicht möglich. Die Geistlichen der Herrnhuter Brüdergemeine in Hamburg übernahmen daher ab 1952 die seelsorgerliche Betreuung der französischen Gemeinde.

Im Februar 1963 schlossen sich die drei in Hamburg (ab 1938 einschließlich Altona) noch bestehenden reformierten Gemeinden unter Wahrung ihrer Eigenständigkeit zur Evangelisch-reformierten Stadtsynode zusammen. Das Grundstück an der Beneckestraße, nahe der Universität gelegen, bot sich für Erweiterungen an und wurde verkauft. Die Gemeinde kündigte dafür den Vertrag mit den Herrnhutern und kaufte an der Ebertallee 5 in Othmarschen eine bürgerliche Villa, die als Pastorat mit Gruppenraum (das frühere große Wohnzimmer) für kleinere Treffen dienen sollte. Hier wohnte zuerst der dritte von den deutschen Reformierten 1966 berufene Pastor, der auch die Betreuung der französischen Gemeinde mit übernahm. Die Französisch-reformierte Gemeinde hatte damit ab dem 8. Januar 1967 ihren Sitz an der Ebertallee. Das dortige Haus ist auch heute noch Wohnsitz eines der Hamburger reformierten Pastoren.

¹³⁰ Ebd., S. 112, und „Gedanken von Bruder Viktor Müller, dem Gemeindediener (Pastor) der Herrnhuter Brüdergemeine Hamburg in den Nachkriegsjahren“, [Gemeinde-]Brief der Herrnhuter Brüdergemeine, Sept. 2011.

¹³¹ Handschrift ohne Verfasserangabe, Die Geschichte der Französisch-reformierten Gemeinde in Hamburg, S. 13. Das Manuskript stammt aus der französischen Gemeinde.

Die Deutsche evangelisch-reformierte Gemeinde in Hamburg

Diese Gemeinde, die 1712 von der gemeinsamen deutschen reformierten Gemeinde in Altona abgetrennt worden war und seit 1714 am Valentinskamp über eine 1774 erweiterte Kapelle mit 774 Sitzen¹³² für Gottesdienste unter dem Schutz des Gesandten der niederländischen Generalstaaten verfügte, führte seit der Anerkennung der freien Religionsausübung im Jahre 1785 zunächst ein ruhiges Leben. Die französische Revolution und die folgenden Kriegszeiten brachten dann aber politisch und wirtschaftlich schwierige Zeiten. 1801 besetzten die Dänen für kurze Zeit die Stadt, aber wirkliche Probleme ergaben sich mit der Besetzung Hamburgs durch französische Truppen am 19. November 1806 und danach durch die Kontinentalsperre gegen England mit katastrophalen Auswirkungen auf die Wirtschaft und den Arbeitsmarkt. Ein lebhafter Schmuggel über das dänische Altona konnte das nicht ausgleichen. Positiv war indessen die Einführung des klarer geordneten französischen Rechts (Code civil), mit dem alle Religionsgemeinschaften gleichberechtigt wurden. Nach dem endgültigen Abzug der Franzosen 1814 traten die älteren Rechtsvorschriften und die Verfassung von 1712 weitgehend wieder in Kraft. Die vollständige Gleichstellung aller Religionen war damit wieder aufgehoben.

Das Konsistorium der Gemeinde tagte von 1811 ab nicht mehr: „Man war ja von Spähern umgeben ...“.¹³³ Die nächste Sitzung fand erst wieder am 2. Juni 1814 statt, und es war festzustellen, dass es von Seiten der Franzosen zwar keine größeren Eingriffe in die Verwaltung und das Leben der Gemeinde gegeben hatte, aber es waren viele Gemeindeglieder aus der Stadt geflüchtet oder durch die Vertreibung 1813 betroffen.¹³⁴ Die *Zurückgebliebenen [fänden] sich in ihrem Wohlstande angegriffen und in ihrem Erwerb gestört ...*.¹³⁵ Darunter litten natürlich die Gemeindefinanzen. Deswegen wird hier über eine ganz besondere Unterstützung der Gemeinde berichtet.

¹³² R. Hermes, Aus der Geschichte (Anm. 12), S. 198.

¹³³ Ebd., S. 171.

¹³⁴ Die Franzosen vertrieben alle Einwohner aus der Stadt, die nicht in der Lage waren, sich ein halbes Jahr lang selbst zu ernähren, damit sie im Fall der Belagerung niemandem zur Last fielen.

¹³⁵ R. Hermes, Aus der Geschichte (Anm. 12), S. 172.

Das Schot'sche Legat

Das Hamburger Gemeindeglied Johan Detleff Schot (1708–1800) hatte die reformierte Armenschule besucht und war ab 1758 erst Diakon, dann Ältester im Konsistorium. Viel mehr wissen wir nicht über ihn, aber unvergessen bleibt eine Stiftung, die immer noch als das Schot'sche Legat in Erinnerung ist.

Schot machte Anfang 1797 dem Konsistorium das Angebot, der Gemeinde eine Stiftung in Höhe von 50.000 Mark Banco zu hinterlassen, dies allerdings unter ganz bestimmten Festlegungen. Das Geld sollte zunächst angelegt und das jeweils angewachsene Kapital wie folgt verwendet werden: Nach 30 Jahren, also 1826, sollten 50.000 Mark zum Bau einer neuen Kirche [als Ersatz für die große Kapelle am Valentinskamp] zum Einsatz kommen. Nach 20 weiteren Jahren sollten 25.000 Mark für den Bau von Pastoratendiensten, und nach weiteren 40 Jahren, also 1886, sollten 50.000 Mark der Diakonie zum Bau eines neuen Schul- und Küsterhauses sowie weiterer Armenwohnungen übergeben werden. Nach Ablauf von 100 Jahren hoffte man auf einen Fonds von 120.000 Mark, *und wenn diese wohl verwaltet werden, bis zu ewigen Zeiten dazu dienen können, um, wenn die Gebäude veraltet, wieder neue können gebaut werden.*¹³⁶

Tatsächlich wurde 1854 ein Kirchenneubau begonnen, als sich der bauliche Zustand des Gemeindehauses am Valentinskamp allzu sehr verschlechtert hatte. Der Neubau an der Ferdinandstraße erfolgte auf einem Areal, das beim großen Hamburger Brand von 1842 zerstört¹³⁷ und dann im Rahmen einer städtebaulichen Neuordnung parzelliert worden war. Am 25. Januar 1857 erlebte die Gemeinde die Einweihung der neuen Kirche. Mit ihren zwei Türmen präsentierte sie sich der Stadt als auf den ersten Blick erkennbares Gotteshaus. Allerdings zeigten sich Mängel: 1859 musste die Kanzel wegen der schlechten Akustik versetzt werden, 1860 wurde die unzureichende Luftheizung durch eine Warmwasserheizung ersetzt, 1871 gab es wegen zu schwacher Fundamente im Gewölbe eine Senkung, und 1887 waren Mauerwerksarbeiten zur besseren Durchlüftung fällig, um „damit

¹³⁶ Ebd., S. 176.

¹³⁷ Das an der heutigen Straße „Brandanfang“ nahe dem Hafen ausgebrochene Feuer kam erst bei der heutigen Straße „Brandsende“, die die Ferdinandstraße dicht bei dem reformierten Kirchengrundstück quert, unter Kontrolle.

die Fauligkeit und ihre unangenehmen Wirkungen auf die Luft aufheben“¹³⁸ zu können. Auch später ergaben sich immer wieder aufwändige Reparaturen. 1943 zerstörten Bomben die Kirche.

Fast pünktlich erfolgte dagegen die Umsetzung des Schot'schen Legats für die Altenwohnungen. 1886 wurde ein Grundstück am Winterhuder Weg erworben, damals eine Lage am Rande der Stadt, heute umgeben von dicht besiedelten Stadtteilen. Am 1. Mai 1887 stand der neue Armenhof, heute bekannt unter dem Namen „Altenhof der Evangelisch-reformierten Kirche“, bezugsfertig da. Die Gebäude der ersten Stunde stehen nicht mehr. Die Nachkriegsbebauung fand erst kürzlich durch die Errichtung eines Alten- und Pflegeheims ihren Abschluss. Außerdem gibt es dort ein Altenwohnheim und Räume für betreutes Wohnen.

Die Bestimmungen von Johan Detleff Schot ließen sich allerdings in einem Punkt nicht einhalten, denn *bis zu ewigen Zeiten* reichte das Geld nicht. Trotzdem gebührt seiner Zukunftsplanung große Hochachtung.

Die im 19. Jahrhundert zum Teil heftigen, bis zu Unruhen führenden Debatten über Reformen der gesellschaftlichen Ordnungen¹³⁹ fanden, wenn auch moderat, ebenfalls in der reformierten Gemeinde statt. Das Konsistorium der Deutschen evangelisch-reformierten Gemeinde agierte hier aber lange zurückhaltend, „da [bisherige] Eingaben kirchliche Verhältnisse betreffend nur eine schärfere Rückweisung auf die Konstitutionsakte von 1785 ... hervorgebracht haben“.¹⁴⁰ Diese Zurückhaltung betraf das Verhältnis zum Rat, für den sich bald die Bezeichnung Senat durchsetzte, und zur lutherischen Kirche, die immer noch Staatskirche war.

Gemeindeintern aber ging es darum, ein bisher machtloses Gremium an wichtigen Entscheidungen, vor allem an der Pastorenwahl, zu beteiligen.

¹³⁸ Paul Henckell, Aus der Geschichte der Deutschen evangelisch-reformierten Gemeinde in Hamburg, Stoffsammlung betr. die Zeit von 1857–1899, S. 119, zusammengestellt vom Archivherrn der Gemeinde, Hamburg 1948; handschriftliches Manuskript, bisher nicht veröffentlicht.

¹³⁹ Auf die politischen Auseinandersetzungen in Hamburg nach der Franzosenzeit bis zur grundlegenden Verfassungsänderung von 1860 kann hier nicht eingegangen werden. Inwieweit Gemeindeglieder sich dabei engagiert haben, ist dem Verfasser nicht bekannt. Die Gemeinde hat sich offensichtlich zurückgehalten und selbst erst nach der neuen Hamburger Verfassung, die vollständige Religionsfreiheit herstellte, verstärkt ihre eigenen Entscheidungsstrukturen diskutiert. Dieser Prozess wurde 1872 mit der neuen Gemeindeordnung abgeschlossen.

¹⁴⁰ R. Hermes, Aus der Geschichte (Anm. 12), S. 182.

Kirchenleitendes Gremium¹⁴¹ war bisher nur das als Konsistorium bezeichnete Presbyterium, für das sich später der Begriff „Kirchenrat“ durchsetzte beziehungsweise „Zeitiger Kirchenrat“ für den amtierenden Kirchenrat. Ihm gehörten die festangestellten Pastoren, vier Älteste und fünf Diakone an. Ausscheidende Älteste und Diakone¹⁴² traten in den „Großen Kirchenrat“ über. In gemeinsamen Sitzungen bildeten diese beiden Gremien das „Große Konsistorium“.¹⁴³ Dort waren allerdings die Ehemaligen nur Ratgeber, aber nicht an den Entscheidungen beteiligt. Das wollten die Ehemaligen geändert haben und von April 1869 bis Oktober 1872 wurde schließlich eine neue Gemeindeordnung beraten und am 21. Oktober 1872 verabschiedet. Jetzt hatte der Große Kirchenrat¹⁴⁴ bestimmte Beteiligungsrechte, wie insbesondere bei der Bildung des Wahlaufsatzes für Predigerwahlen durch die Gemeindeversammlung, bei der Einführung einer neuen Ordnung und bei der Aufnahme von Kapitalien. Auch die Gemeindeversammlung, deren Zuständigkeit sich bisher im Wesentlichen auf die Wahl nur der Pastoren beschränkte, war nun auch an einer Änderung der Ordnung zu beteiligen. Diese neue Leitungsstruktur blieb im Grundsatz, wenn auch mit Erweiterung der Rechte, erhalten; sie wurde auch in die Kirchenordnung der 1976 vereinigten Evangelisch-reformierten Kirche in Hamburg übernommen.

In der Ordnung von 1872 unverändert blieb vorerst die Selbstergänzung des Kirchenrats. Erst die Kirchenordnung von 1903 sah die Wahl des Kirchenrates durch die Gemeindeversammlung vor. Als jedoch in der NS-Herrschaft die Deutschen Christen versuchten, die Macht in den evangelischen Kirchen durch die Bildung deutschchristlicher Kirchenregierungen zu übernehmen, kam es im Kirchenrat zu einem massiven Streit. Ein Mit-

¹⁴¹ Nachfolgende Angaben zur Gemeindeordnung aus P. Henckell, *Geschichte* (Anm. 135), S. 26f.

¹⁴² Die Amtszeiten entsprachen wohl denen der Gemeinordnung von 1872, nämlich Älteste vier Jahre, Diakone fünf Jahre. Jedes Jahr schied einer der Ältesten und Diakone aus, so dass jährlich eine Neuwahl im Kirchenrat stattfand. Mit Änderung der Kirchenordnung 1903 wurde die Wahl der Mitglieder des Kirchenrates durch die Gemeindeversammlung eingeführt.

¹⁴³ Die gemeinsamen Sitzungen des Konsistoriums bzw. Kirchenrates bildeten das Große Konsistorium. Dieses bestand aus den 4 Ältesten und 5 Diakonen sowie im Durchschnitt aus 10–15 ehemaligen Ältesten und 8–12 ehemaligen Diakonen.

¹⁴⁴ Ab 1885 nannte man den Großen Kirchenrat nach der Sitzungsbezeichnung beider Gremien „Großes Konsistorium“. Nach der heutigen Kirchenordnung gibt es schlicht den (amtierenden) Kirchenrat und das Konsistorium.

glied soll gesagt haben: *Es muss das Führerprinzip durchgeführt werden, der Präses der Ältesten muss allein die Leitung der Gem[einde] in der Hand haben.*¹⁴⁵ Seit dem 8. April 1934 ergänzte der Kirchenrat sich wieder selbst. Das schützte die Gemeinde vor der Gefahr der Unterwanderung desselben durch Parteigänger. Merkwürdigerweise blieb diese Änderung nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges eine Zeitlang bestehen. Weil so gut wie alles zerstört war, hielt man sich an das durchaus bewährte frühere Verfahren, verdiente Persönlichkeiten durch den Kirchenrat selbst in das eigene Gremium zu wählen. Erst 1976, als sich die drei verbliebenen reformierten Gemeinden zusammenschlossen, wurde auf Drängen der Altonaer Gemeinde, die ihren Kirchenrat seit 1923 von der Gemeindeversammlung wählen ließ, die Wahl der Mitglieder des Kirchenrates auch durch die Gemeindeversammlung für die dann vereinigte Kirche wieder in Geltung gesetzt.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wuchs die Zahl der Gemeindeglieder erheblich. Betrug ihre Zahl 1857 noch 2.905, 1871 waren es schon 5.374 und 1885 bereits 8.221 Mitglieder.¹⁴⁶ Die Bindungen der Gemeindeglieder zu ihrer Gemeinde waren allerdings – nicht nur bei den Reformierten – lockerer geworden. Schon 1850 wird in einem Bericht im Großen Konsistorium von *unserer Zeit der überwiegenden politischen, sozialen und rein materiellen Interessen* gesprochen.¹⁴⁷

Zudem führte die bauliche Ausdehnung der Stadt dazu, dass viele Mitglieder aus dem inneren Stadtbereich in Stadtteile außerhalb des ehemaligen Wallringes zogen und – gemessen an den damaligen Verkehrsverhältnissen – weite Wege zur Kirche hatten. Trotzdem gab es immer auch eine Kerngemeinde, die allerdings zahlenmäßig nicht genau beschrieben werden kann. Jedoch ergeben sich aus den Jahresheften „Kirchlicher Anzeiger für die Evangelisch-reformierte Gemeinde in Hamburg“¹⁴⁸ die Zahlen der

¹⁴⁵ Protokoll des Kirchenrates über die Sitzung am 08.11.1933 (zit. aus der handschriftlichen Kopie der im II. Weltkrieg schwer beschädigten „Protokolle des Kirchenrats u. des Konsistoriums“ [der Deutschen ev.-ref. Gemeinde in Hamburg] 1924–1942 [II Aa 20] heute im Gemeindearchiv).

¹⁴⁶ P. Henckell, *Aus der Geschichte* (Anm. 135), S. 20, der die Zahlen aus den jährlichen Berichten des Kirchenrates zitiert.

¹⁴⁷ Ebd., S. 24.

¹⁴⁸ Vom jährlichen Kirchlichen Anzeiger liegen auf Grund der Zerstörung der Kirche im Zweiten Weltkrieg nur noch wenige Exemplare vor. Ab 1906 wurde ein Gemeindeblatt herausgegeben. Der letzte noch vorliegende Anzeiger stammt aus dem Jahr 1915. Im Anzeiger wurden

stimmberechtigten Mitglieder. Diese leisteten einen Beitrag von mindestens 7 Mark an die Kirchenkasse und wurden deswegen namentlich im Anzeiger aufgeführt. So finden sich zum Beispiel 1898 die Namen von 258 stimmberechtigten Personen. Mehr durften auch an einer Pastorenwahl nicht teilnehmen. Die Beitragszahler repräsentierten jeweils ganze Familien. Die Zahlen deuten aber die Spanne zwischen „Kerngemeinde“ und statistischer Gesamtzahl der Reformierten dieser Gemeinde an. Ausdrücklich hinzuweisen bleibt aber darauf, dass auch viele der aus finanziellen Gründen nicht Beitrag zahlenden Mitglieder zur Kerngemeinde gehörten. So wird etwa im Jahresbericht für 1930¹⁴⁹ bei „an die 2700 eingetragenen [zahlenden] Mitgliedern“ eine „Seelenzahl“ von „etwa 10.000“ angegeben – gegenüber 7000 im Jahre 1928. Der starke Anstieg beruhte auf der Bereitschaft der lutherischen Kirche, die Meldedaten zugezogener Reformierter mitzuteilen. Zu denen nahm die Gemeinde dann Kontakt auf und konnte viele zum Eintritt gewinnen.

Der Gemeinde ging es bis zum Ersten Weltkrieg finanziell gut. In der Inflationszeit gab es den entscheidenden Einbruch. Kaum vorstellen lässt sich heute, dass zum Beispiel im Jahr 1923 einmal für den Druck des Gemeindeblattes eineinhalb Milliarden Mark bezahlt werden mussten.¹⁵⁰ Die Haushaltskonsolidierung kam erst langsam mit den steigenden Mitgliederzahlen.

Dabei hatte der Krieg auch in dieser Kirchengemeinde „euphorisch“ begonnen. In einem Gebet „nach Schleiermacher“, das im Gemeindeblatt vom Dezember 1914 abgedruckt ist, heißt es: *Der Sieg kommt von Dir und wir wissen wohl, dass wir nicht immer wissen was wir tun, wenn wir von Dir bitten, was uns gut dünkt. Aber mit größerem Vertrauen als je, ja mit einem starken Glauben flehen wir von Dir Heil und Segen für unsere Waffen, weil uns fast Dein Reich in Gefahr zu schweben scheint und die edelsten Gaben, die uns vergangene Jahrhunderte erworben haben, wenn diese Anstrengungen vergeblich wären.*¹⁵¹

1918 betrauerte die Gemeinde etwa 160 Gefallene aus der Gemeinde; in der Kirche wurden Gedenktafeln angebracht.

insbesondere die Pastoren mit den Mitgliedern des Kirchenrates und des Konsistoriums aufgeführt, später auch ein Jahresbericht über das Leben der Gemeinde und ihre Finanzen.

¹⁴⁹ Gemeindeblatt für die Deutsche evangelisch-reformierte Gemeinde in Hamburg, 26. 1931,7.

¹⁵⁰ Rudolf Hermes, Die Deutsche Evangelisch Reformierte Gemeinde zu Hamburg. Erinnerungen von 1900 an. Bayreuth 1943/44 (unveröffentlichte Handschrift).

¹⁵¹ Gemeindeblatt für die Evangelisch-reformierte Kirche in Hamburg, 10. 1914/15,2, S. 3.

In den 20er Jahren kam in einigen reformierten Gemeinden, die wie die Hamburger Gemeinde selbstständig waren, der Wunsch nach einer engeren Bindung auf. So schlossen sich 1928 die reformierten Gemeinden aus Braunschweig, Bückeburg und Stadthagen, Dresden, Göttingen, Hamburg und Leipzig zum „Bund freier evangelisch-reformierter Gemeinden Deutschlands“¹⁵² zusammen. Diesem gliederten sich bald noch die Niederländische und Wallonische Gemeinde in Hanau, die Reformierte Synode der bayerischen Gemeinden sowie die reformierte Gemeinde in Stuttgart an.¹⁵³ Eine Kirche ist der Bund nicht, er stellt lediglich eine Verbindung zwischen selbstständigen Gemeinden dar. Die 1976 vereinigte Hamburger reformierte Kirche ist weiterhin Mitglied dieses Bundes, dem heute außerdem die Gemeinden Braunschweig, Bückeburg, Dresden, Göttingen und Stadthagen angehören.

Für die weitere Geschichte auch der Hamburger Gemeinde ist die vertragliche „Angliederung“¹⁵⁴ des Bundes an den damaligen Deutschen Evangelischen Kirchenbund, den Zusammenschluss der nach dem Ersten Weltkrieg entstandenen ev. Landeskirchen, von großer Bedeutung. Diese „Nur“- Angliederung, die durch Vertrag vom 2. Juni 1930 erfolgte, diente dem Bund während der NS-Zeit als Argument für eine Zurückhaltung im Streit um die Bildung einer Reichskirche. Der Kirchenrat betonte dies mehrfach und begründete damit auch seine weitere Nichtteilnahme an der Barmer Bekenntnissynode: *weil wir von dem Reichskirchenstreit noch nicht direkt betroffen sind.*¹⁵⁵ Es gab auch später keine Hinwendung zur Bekennenden Kirche. Die Evangelische Kirche in Deutschland bestätigte den Status der Angliederung, der heute für den Bund und seine Bundesgemeinden ein wichtiges Band zu dieser Gemeinschaft der evangelischen Kirchen ist, mit der Vereinbarung vom 18. Dezember 1959 i. V. mit dem Kirchengesetz vom 25. Februar 1960.¹⁵⁶

¹⁵² Der heutige Name ist „Bund evangelisch-reformierter Kirchen in Deutschland“.

¹⁵³ Stuttgart trat 1935 aus, weil die Gemeinde sich der Bekennenden Kirche zuwandte. Nach der Wiedervereinigung traten die Gemeinden Leipzig und Bützow (Eintritt 1966) der Ev.-ref. Kirche (Sitz in Leer) bei; die bayerischen Reformierten folgten 1989. Hanau verband sich 1996 vertraglich mit der Ev.-ref. Kirche, trennte sich aber 2008 wieder von ihr.

¹⁵⁴ Eine anfangs gewünschte Vollmitgliedschaft war nicht möglich, da sich der Kirchenbund als ein Zusammenschluss der Landeskirchen verstand.

¹⁵⁵ Protokoll des Kirchenrates über die Sitzung am 27. Februar 1934.

¹⁵⁶ ABL. EKD 1960, S. 115.

Eine tragende Verbindung zum reformierten Kirchtum ist für die Hamburger Gemeinde auch die schon lange bestehende Mitgliedschaft im 1884 gegründeten Reformierten Bund.¹⁵⁷ Dieser ist ein Zusammenschluss von Kirchengemeinden, Gemeindeverbänden, Synodalverbänden, Kirchen und Einzelpersonen, die dem reformierten Bekenntnis folgen und den Dienst des Bundes fördern wollen.¹⁵⁸

Nach dem Zweiten Weltkrieg – Altona war seit 1938 politisch voll in die Stadt Hamburg eingegliedert – kämpften alle drei reformierten Gemeinden in Hamburg mit den Kriegsfolgen. Die Deutsche evangelisch-reformierte Gemeinde litt besonders unter dem Verlust ihrer Mitgliederdatei, die mühsam erst wieder hergestellt werden musste. Die zerstörte Kirche war unwiederbringlich verloren, und die Währungsreform machte die Gemeinde praktisch mittellos. Gottesdienste konnten in der St. Johanniskirche in Eppendorf, wenn auch nur nachmittags, stattfinden. Am Kirchenstandort bot sich mit großzügigen Spenden 1950 die Möglichkeit, den früheren Konfirmanden- und Sitzungssaal eines Nebengebäudes zum Kirchsaal umzugestalten. Aus einer größeren Eichenholzlieferung fertigte man die Kirchenbänke, die Kanzel und den Abendmahlstisch.¹⁵⁹

Eine neue Kirche auf dem Grundstück Ferdinandstraße 21 konnte schließlich am 9. Mai 1965 eingeweiht werden. Jetzt ohne Türme, da in der Innenstadt keine Reformierten mehr wohnten, die den Ruf der Glocken hätten hören können.

¹⁵⁷ Die Eintrittsdaten der Hamburger und Altonaer Gemeinden konnte der Verfasser nicht finden, und eine gesonderte Aufstellung liegt auch beim Reformierten Bund nicht vor.

¹⁵⁸ Der Reformierte Bund hat gemäß § 4 seiner Ordnung die Aufgabe, sich um die gemeinsame Ausrichtung der in reformierter Herkunft und Verantwortung stehenden Gemeinden und Kirchen zu bemühen, die Verbindung mit den reformierten Kirchen des Auslandes zu suchen und sich an den Arbeiten des Reformierten Weltbundes und der Ökumene zu beteiligen sowie die Gemeinschaft mit den evangelischen Kirchen zu pflegen und an ihren gemeinsamen Aufgaben und Einrichtungen mitzuarbeiten.

¹⁵⁹ Pastor Dr. Dr. Horst Schülke, Ich erinnere mich (unveröffentlichtes Manuskript), S. 35.

Die Evangelisch-reformierte Stadtsynode und der Zusammenschluss der drei reformierten Gemeinden in Hamburg

Die drei noch bestehenden reformierten Gemeinden in Hamburg hatten, bedingt auch durch die vielen Wohnungswechsel nach dem Krieg, Mitglieder in allen Stadtteilen und auch im Umland. Gegeneinander abgegrenzte Gebiete der drei Gemeinden gab es nicht. Die Französisch-reformierte und die Deutsche evangelisch-reformierte Gemeinde waren selbstständig, die Reformierte Gemeinde in Altona war landeskirchlich gebunden. Sie waren aber Gemeinden in einer Stadt. Deshalb stellte sich die Frage: „War es verantwortbar, weiterhin so relativ beziehungslos nebeneinander herzuleben? ... Konnte nicht die Altonaer reformierte Gemeinde aus ihrer landeskirchlich und außerdem bekennniskirchlich geprägten Tradition, die Deutsche evangelisch-reformierte Gemeinde von Hamburg aus ihrer freikirchlichen und liberalen Geschichte und die Französisch-reformierte Gemeinde aus dem noch immer hochgehaltenen Gut ihres hugenottischen Erbes, eine jede der anderen Bereicherndes mitteilen? Was in der Ökumene entscheidendes Bestreben war, aus jedem Sondergut der einzelnen Konfessionskirchen das Wertvollste in die Gemeinschaft aller einzubringen, musste das nicht auch uns getrennten Reformierten hier in Hamburg ein Anliegen sein?“¹⁶⁰

Aus der wachsenden Zusammenarbeit ergab sich der Wunsch, diese zu ordnen. Das geschah im Februar 1963 durch die Gründung der „Evangelisch-reformierten Stadtsynode“. Die Mitgliedsgemeinden blieben darin selbstständig beziehungsweise landeskirchlich eingebunden, Beschlüsse der Stadtsynode galten „nur“ als Ratschläge und Denkanstöße. Die Zusammenarbeit in der Struktur der Stadtsynode verdichtete sich weiter und lief auf das Ziel zu, aus der Stadtsynode eine gemeinsame reformierte Kirche werden zu lassen. Dies wäre auf zweierlei Wegen möglich gewesen, einmal im Rahmen eines Anschlusses der beiden selbstständigen Gemeinden an die reformierte Landeskirche oder durch Herauslösung der Gemeinde Altona aus dem Verbund der Landeskirche. Der Wunsch nach bleibender Selbstständigkeit dominiert, und in den Verhandlungen zeigte sich die

¹⁶⁰ Ebd., S. 24f.

Landeskirche bereit, der Gemeinde Altona den Weg in eine gemeinsame reformierte Kirche in Hamburg freizugeben.

Die Vereinigung der reformierten Gemeinden zur „Evangelisch-reformierten Kirche in Hamburg“ wurde mit Wirkung zum 1. Januar 1976 vollzogen. Die vereinigte Kirche setzte die Mitgliedschaft im Bund evangelisch-reformierter Kirchen in Deutschland ebenso fort wie die Angliederung an die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD). Die bestehenden Mitgliedschaften im Reformierten Bund gingen auf die neue Kirche über. Die Zugehörigkeit zu der von der Reformierten Stadtsynode mitbegründeten „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Hamburg“ (ACKH) wurde fortgesetzt.

Für das gemeinsame Leben der neuen Kirche entwickelte sich die von Altona übernommene Verbindung zur Evangelisch-reformierten Kirche zu einem belebenden Element. Die Hamburger Kirche ist in der Synode des benachbarten Synodalverbands vertreten, dessen Gemeinden – grob gesagt – zwischen Lüneburg und Bremerhaven liegen, ferner nimmt sie über den Bund Evangelisch-reformierter Kirchen auch an den Gesamtsynoden der Evangelisch-reformierten Kirche teil. Ein Kooperationsvertrag des Bundes mit der Evangelisch-reformierten Kirche ermöglicht weitere Formen der Zusammenarbeit.

Die internen Strukturen regelte eine neue Kirchenordnung, die sich stark an die der deutschen Gemeinde anlehnt. Die in Altona bereits seit 1923 durchgehend praktizierte Wahl der Mitglieder im Kirchenrat wurde von den Hamburgern akzeptiert und beendete die vor 1903 und wieder ab 1934 geübte Selbstergänzung. Von den Hamburgern übernommen wurde, dass die aus dem amtierenden Kirchenrat ordnungsgemäß ausscheidenden Mitglieder in ein Konsistorium¹⁶¹ eintreten. Dem Kirchenrat gehören neben den Pastoren beziehungsweise Pastorinnen zwölf von der Gemeinde gewählte Mitglieder des Kirchenrates an, von denen innerhalb des Kirchenrates jeweils sechs zu Ältesten und Diakonen gewählt werden. Alle zwei Jahre scheidet je zwei Älteste und Diakone nach vollendeter Amtszeit aus. Die historische Arbeitsteilung, dass den Ältesten die Kirchenleitung und die Verwaltung des Kirchenvermögens obliegt, während die Diakone für die Armenpflege, in Hamburg insbesondere für die Angelegenheiten des Altenhofes zuständig sind, ist heute weitgehend aufgehoben; im Kirchenrat wird über beides entschieden. Das Konsistorium ist insbesondere befasst

¹⁶¹ Das Konsistorium entspricht dem früheren Großen Kirchenrat bzw. Großem Konsistorium.

mit der Bildung des Wahlaufsatzes bei einer Pastorenwahl, mit Änderungen der Kirchenordnung und ist für den Erwerb, den Verkauf oder eine Belastung von Grundstücken sowie für die Aufnahme von Krediten zuständig. Die finanziellen Jahresabschlüsse der Ältesten- und der Diakoniekasse müssen dem Konsistorium zur Entlastung vorgelegt werden. Die tatsächliche Pastorenwahl erfolgt aber in der Gemeindeversammlung, die auch einer Änderung der Kirchenordnung zustimmen muss.

Eine weitere Besonderheit besteht nach wie vor bei der Aufnahme von neuen Mitgliedern. Sie erfolgt auf Antrag mit Zustimmung des Kirchenrates. Dies gilt auch für zugezogene Reformierte, die in der Regel aus Landeskirchen kommen, die der Evangelischen Kirche in Deutschland angehören und nach dem EKD-Melderecht automatisch der örtlichen EKD-Landeskirche, also auch einer lutherischen wie in Hamburg, zugeordnet werden. Die reformierte Kirche erhält aber die entsprechenden Meldedaten und kann so Kontakt mit zugezogenen Reformierten aufnehmen – was leider oft erfolglos bleibt. In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass es keinen Kirchensteuereinzug über das Finanzamt gibt. Die Gemeindeglieder werden jährlich gebeten, ihren Kirchenbeitrag selbst einzuschätzen und zu leisten. Die Einnahmen bei etwa 3.600 Gemeindegliedern ermöglichen derzeit noch die Finanzierung von drei Pastorenstellen (zurzeit eine Pastorin und zwei Pastoren) sowie den Unterhalt der von der Altonaer und der Deutschen evangelisch-reformierten Gemeinde eingebrachten Gemeindezentren an der Palmaille und in der Ferdinandstraße. Gepredigt wird in den dortigen Kirchen und in der Kapelle des Altenhofes am Winterhuder Weg. Der Altenhof trägt sich aus den Mieten und Pflegesätzen.

Noch ein Wort zur Kirche als Kirche *in* Hamburg. Gut 20 Prozent der Mitglieder wohnen im Hamburger Umland, aber einige auch in entfernten Orten Schleswig-Holsteins. Letzteres ergab sich auch daraus, dass die 1631 in Glückstadt gegründete Hugenottengemeinde sich 1817 wegen der nur noch geringen Mitgliederzahl nicht mehr halten konnte und vom dänischen König aufgehoben wurde.¹⁶² Das Restvermögen wurde in Form einer jährlichen Dotation der Französisch-reformierten Gemeinde in Altona „unter der Bedingung [übertragen], dass selbige einmal in jedem Jahre einen ihrer deutsch redenden Prediger an diejenigen Orte in den Herzogtümern

¹⁶² Diese Geschichte wurde auch schon im Beitrag von Sengebusch in M. Lätzel/J. Liß-Walter (Hgg.), *Christentum zwischen Nord- und Ostsee* (wie Anm. 1), S. 105, erzählt.

[Schleswig und Holstein] hinreisen lasse, wo sich Reformierte aufhalten, um dort die Sakramente zu administrieren“.¹⁶³ Dieser Bedingung fühlt sich auch die heutige reformierte Kirche in Hamburg verpflichtet. Sie wird erfüllt durch regelmäßige Gottesdienste in Kiel, wo es noch eine – wenn auch kleine – Gruppe von Reformierten gibt. Die Gottesdienste finden jetzt in einem ökumenischen Rahmen statt. Es gibt aber auch pastorale Besuche bei einzelnen Mitgliedern an anderen Orten, zum Beispiel aus Anlass von Amtshandlungen.

Die seit 1488 in allen Dingen selbstständig und eigenverantwortlich handelnde reformierte Gemeinde in Hamburg musste sich in den letzten Jahren der Frage stellen, ob diese Selbständigkeit unter den Bedingungen der heutigen Zeit eine tragfähige Basis für die Zukunft ist oder die Zukunft nicht doch besser in der synodalen Gemeinschaft mit der Evangelisch-reformierten Kirche (ErK) mit Sitz in Leer (Ostfriesland) gestaltet werden sollte. Die ErK ist eine reformierte Landeskirche mit rund 180.000 Mitgliedern in 142 Gemeinden in mehreren Regionen Deutschlands. So gibt es reformierte Gemeinden der ErK besonders in ihrem Kernland Niedersachsen, aber auch in Bayern, Holstein, Mecklenburg, Sachsen, und Württemberg.

Bereits seit dem Zusammenschluss der drei reformierten Gemeinden in Hamburg im Jahre 1976 gab es eine regionale synodale Gemeinschaft mit Gemeinden der ErK, die die Gemeinden etwa von Lüneburg bis Bremerhaven umfasst; auch die Lübecker Gemeinde gehört dazu.

Nach langjährigen Überlegungen und schließlich konkreten Beratungen entschieden die Gremien der Hamburger Gemeinde, der Kirchenrat, das Konsistorium und die Gemeindeversammlung, sich der gesamtsynodalen Gemeinschaft der Evangelisch-reformierten Kirche anzuschließen, die auch Mitglied der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) ist. Diese Entscheidung war insbesondere geprägt durch das Bewusstsein, dass die ErK eine Gemeindekirche ist, die nicht „von oben“ bestimmt wird. Dies wird in der Verfassung der ErK deutlich hervorgehoben. Dort heißt es in § 4 zur Ordnung der Kirche:¹⁶⁴

Keine Gemeinde darf über eine andere, kein Gemeindeglied über ein anderes Vorrang oder Herrschaft beanspruchen. Außerdem gilt:

¹⁶³ O. Hannink, *Geschichte* (Anm. 63), S. 72.

¹⁶⁴ Verfassung der Evangelisch-reformierten Kirche vom Juni 1988 in der Fassung vom 30. April/ 19. November 2010.

Die Gemeinden ordnen ihre Angelegenheiten selbstständig. Den Synoden wird vorgelegt, was in der Gemeinde nicht hat entschieden werden können.

Der Name „Evangelisch-reformierte Kirche in Hamburg“ und die Strukturen der Gemeindeleitung durch Kirchenrat, Konsistorium (dies gibt es in anderen Gemeinden nicht) und Gemeindeversammlung ändern sich nicht. Ebenfalls werden in der ErK die Pastoren und Pastorinnen weiterhin allein von der Gemeindeversammlung gewählt.

Die Selbstständigkeit im gemeindlichen Handeln bleibt auch mit dem Beitritt, der zum 1. Januar 2012 in Kraft getreten ist, in hohem Maße erhalten. Die Evangelisch-reformierte Kirche in Hamburg ist nun Teil einer großen reformierten Familie geworden und solidarisch eingebunden in die vielfältigen kirchlichen Aufgaben, die eine Einzelgemeinde nicht oder nur teilweise mittragen kann.

Die Reformierte Schule

Die Reformierte Schule gibt es seit über 100 Jahren nicht mehr, aber davor bestand sie fast 300 Jahre lang. Weil sie bisher nur in Abschnitt VI beiläufige Erwähnung fand, soll ihrer in diesem Schlusskapitel gesondert gedacht werden.

Die Geschichte der Reformierten Schule begann schon bald nach der 1602 erfolgten Gründung der reformierten Gemeinde in Altona, zu der bekanntlich auch die Hamburger Reformierten gehörten. Dokumentarisch belegt ist sie aber erst durch eine schriftliche Eingabe lutherischer Geistlicher an den Grafen von Schauenburg vom 22. Dezember 1604. Darin behaupteten und beklagten diese unter anderem, dass auch Kinder lutherischer Eltern in der calvinistischen Schule Aufnahme fänden. Darin sahen sie den Versuch einer Bekehrung. Die geforderte Schließung der Schule konnte aber abgewendet werden. Diese wohl nur aus einem Raum bestehende Schule muss irgendwo in Altona gelegen haben, da sich die Eingabe an den über Altona herrschenden Schauenburger wandte. Möglicherweise diente ein Nebenraum der Kirche an der späteren Kleinen Freiheit für schulische Zwecke.

Die Einrichtung einer Schule so kurz nach der Gemeindegründung mag überraschen, denn die Reformierten hatten schon genug damit zu tun, sich

als „Calvinisten“ gegenüber der lutherischen Geistlichkeit zu behaupten. Dessen ungeachtet wurzelt der Wunsch nach einer Schule in der für das Reformiertentum zentralen Bedeutung der „Lehre“. Hatte Calvin doch in der Ämterfolge der Genfer Kirchenordnung von 1541 die Doktoren beziehungsweise Lehrer gleich nach den Pastoren, noch vor den Ältesten und Diakonen eingeordnet.¹⁶⁵ Auch in der Kirchenordnung der ersten in Stade gegründeten Gemeinde werden diese vier Ämter aufgeführt. Allerdings konnte es für eine kleine selbstständige Gemeinde in lutherischem Umfeld natürlich nicht um einen akademischen Doktor der Theologie als Lehrer gehen. In der Gemeindeschule wurde ja nur Elementarunterricht mit dem Katechismus, der Bibel und dem Gesangbuch erteilt. Daneben diente der Unterricht aber auch dazu, *den Söhnen der Gemeindeglieder ... ein solches Maß von Kenntnissen zu vermitteln, wie es die Bedürfnisse des praktischen Lebens damals erforderten.*¹⁶⁶

Die eigentliche Geschichte der Reformierten Schule spielt sich in Hamburg ab. Hier wohnten die meisten Reformierten und darunter auch die Mitglieder des Konsistoriums, was – wie berichtet – zu erheblichen Differenzen mit den Altonaern führte, die sich benachteiligt sahen. Ein von den Reformierten bevorzugtes Wohngebiet war die Neustadt, die durch die Erweiterung der Befestigungsanlagen zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges nun innerhalb des Walles lag. Hier konnten bereits seit dem Ende des 17. Jahrhunderts in der Kapelle des niederländischen Residenten am Valentinskamp reformierte Gottesdienste besucht werden. 1709 kaufte die Gemeinde das Grundstück und erweiterte die Kapelle zu einem Kirchsaal, in dem dann bis 1857 Gottesdienste stattfanden.

In unmittelbarer Nähe der Kirche am Valentinskamp, im Breiten Gang, den es heute noch gibt,¹⁶⁷ hatte ein Gemeindeglied, Johann Berkendahl, um 1670 ein Haus gekauft und darin Armenwohnungen eingerichtet, später „Kleiner Altenhof“ genannt. Nach seinem Tod 1678 übernahm die Diakonie das Grundstück. *In das vordere Haus wurde die Armenschule der Gemeinde ver-*

¹⁶⁵ Vgl. Les Ordonnances Ecclesiastiques de l'Église de Genève, 1561, in: Wilhelm Niesel (Hg.), Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche. Zürich 1985, S. 43.

¹⁶⁶ Walther Gerber, Die Oberschule im Alstertal 1924–1949. Ein entwicklungsgeschichtlicher Rückblick. Hamburg 1950, S. 26. Bezeichnenderweise ist von den „Töchtern“ der Gemeindeglieder nicht die Rede!

¹⁶⁷ Wie heute verband der Breite Gang den von den Kohlhöfen abgehenden Rademachergang mit der Neustädter Straße und stieß dort auf den Bäckerbreitengang.

legt, Mittwochs und Sonnabends sollten die Armenkinder dort von dem Schulmeister Piper katechisiert werden.¹⁶⁸ Der Standort im Breiten Gang dürfte unmittelbar an der Einmündung zum Rademachergang zu suchen sein, denn bei der Verlegung der Schule zur Straße Kohlhöfen heißt es in einer Stadtbeschreibung von 1880: *Dort erwarb 1686 die reformierte Gemeinde ein Grundstück ... und verlegte dorthin ihre Schule, welche bisher in einem Hause des Rademacherganges gewesen war.*¹⁶⁹ Die Verlegung der Schule geschah aber noch nicht 1686, denn erst 1771 wurde das Schulhaus am Breiten Gang geräumt und ein neues Gebäude auf dem Altenhofgrundstück an den Kohlhöfen errichtet. Seine Einweihung fand im Mai 1773 statt.¹⁷⁰

An den Kohlhöfen blieb die Reformierte Schule von 1773 bis 1886. Die meisten Schüler kamen aus ärmeren Familien der Gemeinde, die von der Diakonie unterstützt wurden. Die Ansprüche an das Schulwesen stiegen aber im 19. Jahrhundert ganz allgemein. Seit 1815 wurde – lange erfolglos – immer wieder die Einführung der Schulpflicht gefordert. *Zeigten sich die Schulverhältnisse in Hamburg zu Beginn des 19. Jahrhunderts für die Masse der Kinder in einem erbärmlichen Zustand, war die soziale Lage der meisten Lehrer nicht minder beklagenswert. Das Übel begann damit, dass es in Hamburg kein Seminar, keine Lehrerbildungsanstalt gab.*¹⁷¹ 1870 gelang endlich die Neuordnung des Volksschulwesens durch die Stadt; *da sah sich die reformierte Gemeinde vor die Wahl gestellt, entweder die nicht mehr zeitgemäße Schule eingehen zu lassen oder sie zu einer höheren Lehranstalt auszubauen. Sie entschied sich für das letztere, obwohl die Schule längst nicht mehr durch ein unmittelbares konfessionelles Interesse der Gemeinde getragen wurde.*¹⁷²

1871 kam es zu einer baulichen Erweiterung der Reformierten Schule an den Kohlhöfen und zu einer Umwandlung in eine sechsklassige Realschule mit dem neuen Namen „Realschule der Evangelisch Reformierten Gemeinde in Hamburg“. *Ihre Verwaltung oblag den beiden Predigern der Gemeinde, vier*

¹⁶⁸ R. Hermes, Aus der Geschichte (Anm. 12), S. 174.

¹⁶⁹ Cipriano Francisco Gaedchens, Historische Topographie der Freien und Hansestadt Hamburg und ihrer nächsten Umgebung von der Entstehung bis auf die Gegenwart. Hamburg 1880, S. 141.

¹⁷⁰ R. Hermes, Aus der Geschichte (Anm. 12), S. 179.

¹⁷¹ Hans-Peter Lorent, Schule ohne Vorgesetzte – Geschichte der Selbstverwaltung der Hamburger Schulen von 1870 bis 1986. Hamburg 1992, S. 22f.

¹⁷² W. Gerber, Die Oberschule im Alstertal (Anm. 164), S. 26.

*Mitgliedern des Großen Konsistoriums und einem Mitglied der Diakonie.*¹⁷³ Der Lehrplan entsprach dem einer städtischen Realschule.

Die Zahl der Schüler wuchs bis 1874 auf 400, von denen jedoch nur ein Viertel dem reformierten Bekenntnis angehörte. Auch ein regelmäßiger Turnunterricht an der Feldstraße wurde neu eingeführt, nachdem bisher die unteren Klassen nur Freiübungen gemacht, die oberen nur im Exerzieren geübt worden waren. Erst 1881 wurde ein Spielnachmittag angesetzt; alle Klassen spielten gemeinsam auf dem Platz an der Sternschanze.¹⁷⁴

Die neue Realschule wurde bald zu klein, aber die Gemeinde konnte die Kosten für einen notwendigen Neubau nicht aufbringen. Deshalb traf sie eine Vereinbarung mit der Stadt. Diese finanzierte einen Neubau in der Seilerstraße/St. Pauli.¹⁷⁵ Im Gegenzug erhielt sie das Grundstück und das gesamte Inventar der Schule Kohlhöfen. Die reformierte Gemeinde wurde aber verpflichtet, die Schule weiterhin zu führen. *Der Umzug in das neue Schulhaus in der Seilerstraße ging mit fliegenden Fahnen und unter Klängen des Trommler- und Pfeifenkorps der Schüler Michaelis vor sich.*¹⁷⁶ Schon 1891 hatte die Schule 800 Schüler mit 22 Lehrern.

Dieser Erfolg der Schule ließ die reformierte Gemeinde jedoch bald zu der Einsicht gelangen, dass sie die Kosten für die Unterhaltung und das Personal auf Dauer nicht tragen könne. Sie ersuchte daher die Stadt, die Realschule ganz zu übernehmen. Dies geschah am 1. April 1896. Seit der vollständigen Verstaatlichung erhielt die Schule den Namen „Realschule in St. Pauli“. Damit endete die Geschichte der Reformierten Schule nach nicht ganz 300 Jahren.

Zu erwähnen bleibt noch, dass die Realschule in St. Pauli auch von der Stadt später aufgegeben wurde, weil die Stadtentwicklung sich immer stärker auf die Vororte konzentrierte und daher die Schülerzahlen in St. Pauli abnahmen. Die Stadt schloss daher die Schule 1924 und richtete in Fuhlsbüttel die Realschule im Alstertal ein, zunächst provisorisch und 1930 in einem Neubau von Fritz Schumacher unter dem Namen Gymnasium Alstertal. Sie erhielt den

¹⁷³ Ebd., S. 26.

¹⁷⁴ Ebd.

¹⁷⁵ R. Hermes, Aus der Geschichte (Anm. 12), S. 180. Statt Seilerstraße nennt Hermes die Eckernförder Straße, die parallel zur Seilerstraße verläuft und das Schulgrundstück ebenfalls berührt.

¹⁷⁶ Gerber, Die Oberschule im Alstertal (Anm. 164), S. 26 f.

Auftrag, die Tradition der Reformierten Schule weiter zu pflegen. In den amtlichen Schullisten hieß es: *Gymnasium Alstertal, gegründet 1924 als Realschule im Alstertal mit der ehrwürdigen Tradition der seit 1604 bezeugten Reformierten Gemeindeschule calvinistischer Emigranten aus den Niederlanden.*¹⁷⁷

Über allem von den Reformierten in Hamburg Berichteten aber steht unverändert die Zusage: VERBUM DEI MANET IN AETERNUM.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Sophie Barrelet, Die Reformierte Schule in Hamburg, Gemeindeblatt der Ev.-ref. Kirche in Hamburg, 04-1987, S. 10.

¹⁷⁸ Jes 40,8.



Abb. 1 a und 1 b: Die ev.-ref. Kirche in Altona erbaut nach 1645, Kirchennutzung bis 1912. Die Kirche in Altona diente nach 1912 als Speisehalle. Nach Bombenschäden 1943 wurde sie abgebrochen.

(Zeichnung Max Stobbe 1928)

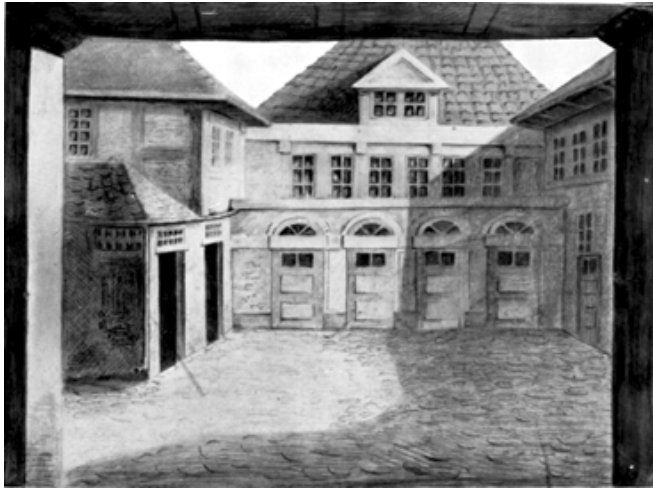


Abb. 2 a: Kapelle/Kirche Valentinskamp. Zuerst Kapelle des niederländischen Gesandten; 1709 von den Hamburger Reformierten erstanden; Gottesdienste bis 1785 unter dem Schutz des Gesandten der Generalstaaten; bis 1857 Kirche der Hamburger Reformierten

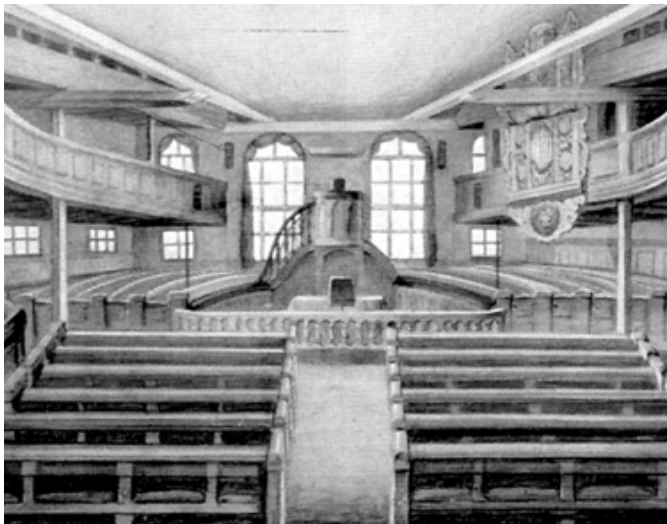


Abb. 2 b: Der Kirchsaal der Deutschen ev.-ref. Gemeinde in Hamburg am Valentinskamp nach der Erweiterung 1714



Abb. 3: Evangelisch-reformierte Kirche in Altona, Palmaille 37 (Elbseite). Umbau einer Patriziervilla, eingeweiht am 10. November 1912; benutzt bis 1966

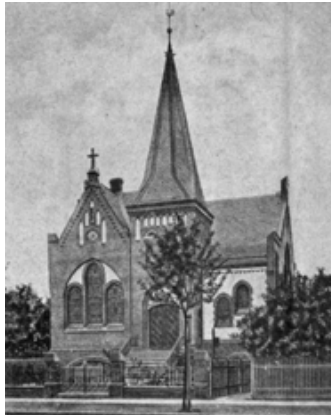


Abb. 4 a: Französisch ref. Kirche Beneckestraße, eingeweiht 25. September 1904; 1943 durch Bomben zerstört



Abb. 4 b: Notkirche der Franz. ref. Gemeinde von 1948 am Standort Beneckestraße der 1943 zerstörten Kirche; 1966 Verkauf des Grundstücks



Abb. 5: Die Kirche der Deutschen ev.-ref. Gemeinde Hamburg an der Ferdinandstraße, eingeweiht am 25. Januar 1857, 1943 durch Bomben zerstört



Abb. 6 a: Ev.-ref. Kirche in Hamburg, Ferdinandstraße 21, nach noch nicht ganz abgeschlossenem Umbau, hier Straßenseite



Abb. 6 b: Die neue Glasfassade des Eingangsbereichs mit Aufschriften der 10 Gebote auf Hebräisch, Alt- und Neufrenchösisch, Niederländisch, Englisch und Deutsch



Abb. 7 a: Die Ev.-ref. Kirche in Altona an der Palmaille 6, eingeweiht am 13. März 1966



Abb. 7 b: Kirchsaal Palmaille, im Hintergrund der Abendmahlstisch

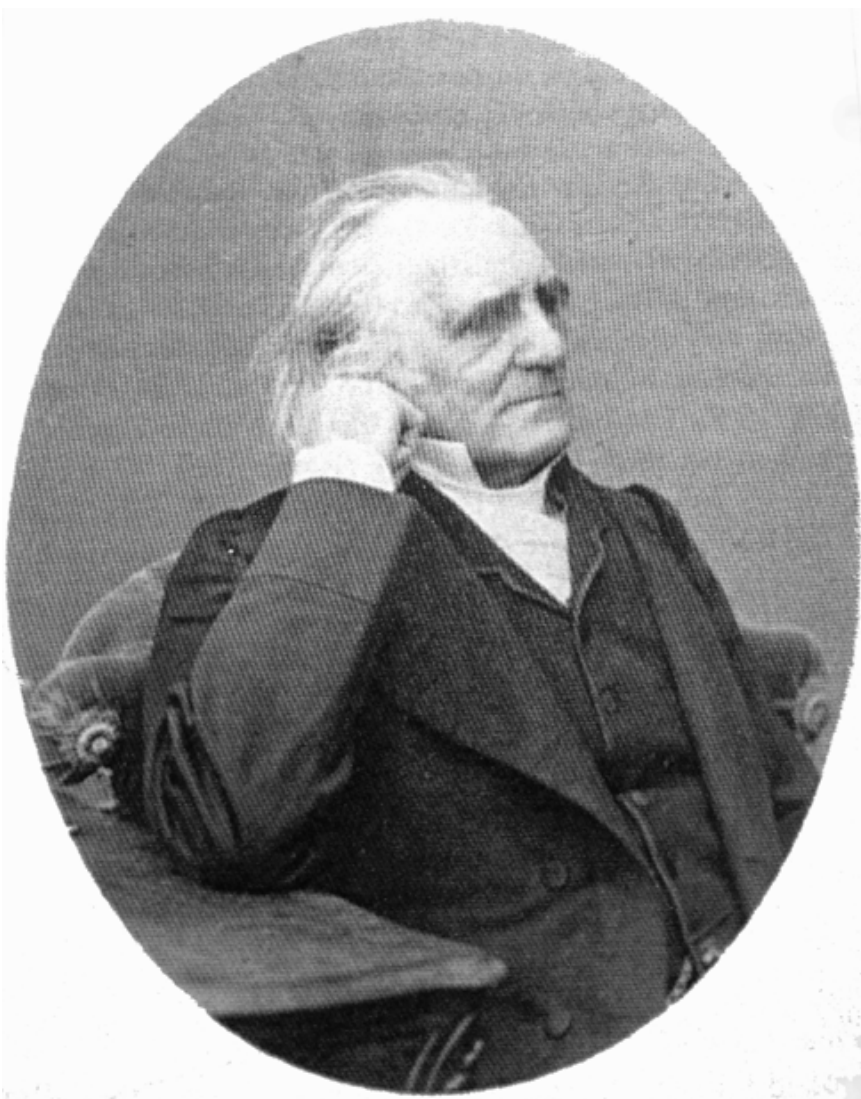


Abb. 8: Jean Henry Merle d'Aubigné (1794–1872), Pastor der Französisch-reformierten Gemeinde in Hamburg, von 1818 bis 1823. Umfangreiches Werk: Predigten und historische Schriften zur Kirchengeschichte



Abb. 9: Dr. phil. Dr. theol. Horst Schülke (1913–2004), Bild 1959;
Pastor der Deutschen ev.-ref. Gemeinde von 1946–1976, danach der vereinigten Ev.-ref. Kirche in
Hamburg bis 1977



Abb. 10: Die Taube mit dem Ölzweig ist das Siegeltier schon der ersten reformierten Gemeinde. Sie schmückt heute den Gemeindesaal der Kirche an der Palmaille.

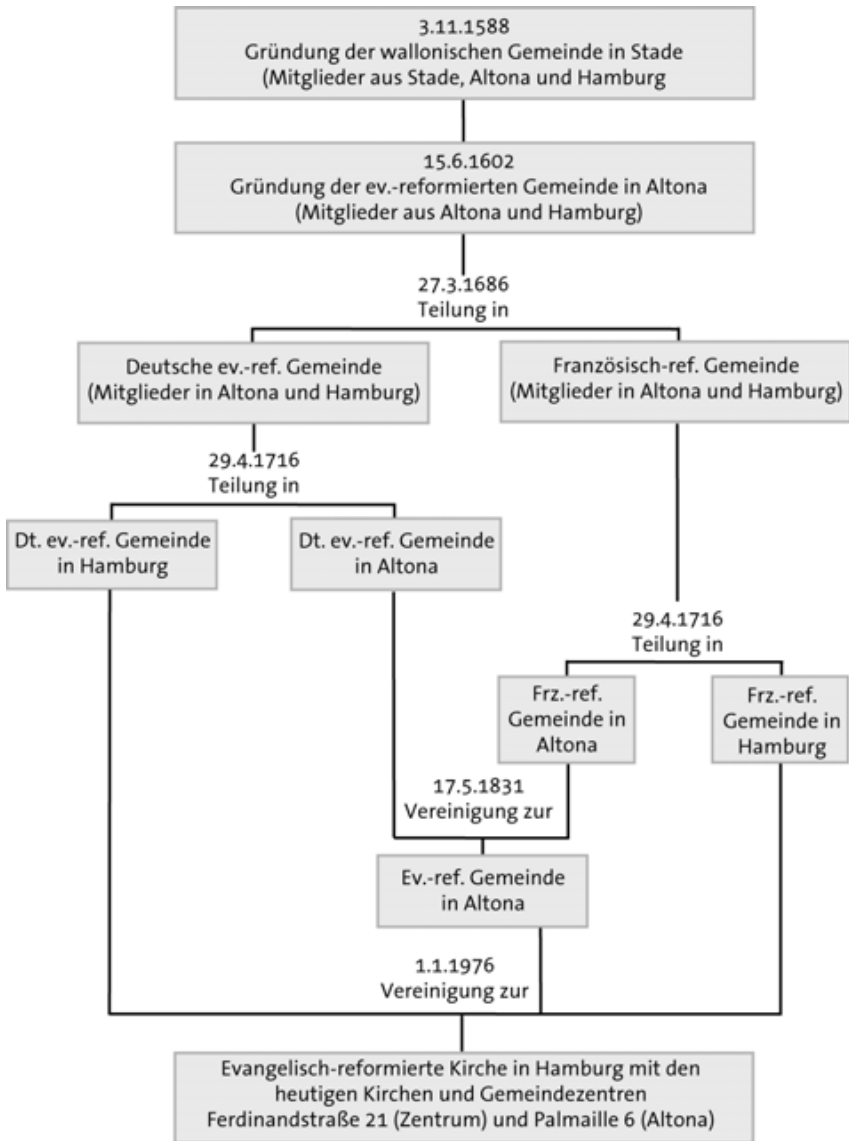


Abb. 11: Übersicht der Geschichte der Reformierten in Hamburg

Katholische Bevölkerung und katholische Gemeinden im Raum Hamburg

Größe und Zusammensetzung 1750–1866*

Holger Wilken

Der vorliegende Aufsatz will der Frage nachgehen, was unter dem in der Literatur häufig begegnenden Ausdruck „Katholiken in Hamburg“ in den Jahrzehnten um 1800 zu verstehen ist. Ausgangspunkt dieser Überlegungen sind unterschiedliche Angaben über die Anzahl von Katholiken in Hamburg und Umgebung, die von wenigen Hundert zu Beginn des 19. Jahrhunderts¹ bis zu 6000 Personen im Jahr 1824² reichen. Die nähere Beschreibung der Katholiken hat dann zum Widerlager einen bei Duhr 1928 zitierten Bericht des Jesuitenpaters Martinengo von 1773,³ der sowohl bei Linkemeyer⁴ als auch bei Seffrin⁵ zitiert wird und der ebenfalls in der vor kurzem erschienenen Arbeit von Whaley das Bild bestimmt, indem dieser, auf jene Vorarbeiten sich stützend, schreibt: „Nicht Ladenbesitzer oder

* Aus: Verein für Katholische Kirchengeschichte in Hamburg und Schleswig-Holstein. Beiträge und Mitteilungen 5. 1995, S. 244–259.

¹ Handbuch des Bistums Osnabrück. Hg. vom Bischöflichen Generalvikariat Osnabrück. Osnabrück 1990, S. 624.

² Lebrecht Dreves, Geschichte der Katholischen Gemeinden zu Hamburg und Altona. Schaffhausen 21866, S. 283, Anm. 19.

³ Bernhard Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. Bd. 4, Teil 1. München 1928, S. 107.

⁴ Carl Linkemeyer, Das katholische Hamburg in Vergangenheit und Gegenwart. Hamburg 1931, S. 353ff.

⁵ Roland Seffrin, Die katholische Bevölkerungsgruppe im Staate Hamburg. Eine historisch-soziologische Untersuchung. Quakenbrück 1938, S. 30.

Händler, sondern Dienerschaft, Arbeiter und Handwerker machten die katholische Gemeinde aus. Arm und ohne augenfälligen Einfluß, ja ohne eigene Interessen, die gewahrt werden mußten und für die Einfluß nötig gewesen wäre, schienen die Katholiken in Hamburg, nach Aussage des Berichts von 1773, ein friedliches Leben zu führen.“⁶ Die bloße Charakterisierung „arm“ erscheint jedoch nicht plausibel. Katholischen Armen wäre die Niederlassung in Hamburg nicht ohne weiteres gestattet worden. Es ist vielmehr anzunehmen, dass Katholiken eben doch des Handels und Gewerbes wegen nach Hamburg kamen und insofern etwas hatten oder konnten, was sie von den hiesigen Protestanten und besonders den Armen unter ihnen unterschied.

Anzahl der Katholiken und Größe der Gemeinden

Bevölkerungszahlen für die vorstatistische Zeit sind stets nur geschätzte Näherungswerte.⁷ Unter französischer Herrschaft wurde in Hamburg 1811 eine Volkszählung durchgeführt. Statistische Tabellen liegen für die Zeit ab 1816 vor.⁸ Für das 18. Jahrhundert und ergänzend für das 19. Jahrhundert sind daher andere beziehungsweise weitere Quellen heranzuziehen. Verwendet wurden hier Berichte der Priester, Sterberegister, Verzeichnisse von Gemeindegliedern und sonstige Angaben.

Zur Bestimmung der Katholikenzahl gilt es zunächst den Erfassungsraum zu umgrenzen, das heißt festzulegen, was unter Hamburg beziehungsweise Raum Hamburg verstanden werden soll. Betrachtet man den Jesuitenbericht von 1773, auf den sich berufend Seffrin von 1200 bis 1500

⁶ Joachim Whaley, *Religiöse Toleranz und sozialer Wandel in Hamburg 1529–1819* (AKGH 18). Hamburg 1992, S. 59. Englisch: Cambridge U.K. 1985.

⁷ Zur Einführung über Bevölkerungsfragen unter historischen Aspekten: Karl Martin Bolte, Dieter Kappe, Josef Schmid, *Bevölkerung. Statistik, Theorie, Geschichte und Politik des Bevölkerungsprozesses*. Opladen 41980. Arthur F. Imhof, Ovind Larsen, *Probleme der quantifizierenden Quellenbearbeitung in der Sozial- und Medizingeschichte*. Stuttgart 1976. Brian R. Mitchell, *European Historical Statistics 1750–1975*. London 21981.

⁸ *Beiträge zur Statistik Hamburg's. Mit besonderer Berücksichtigung auf die Jahre 1821–1852. Nebst einem Hefte statistischer Tabellen*. Herausgegeben von Mitgliedern des Vereins für Hamburgische Statistik. Hamburg 1854.

Katholiken in Hamburg schreibt,⁹ so darf man bezweifeln, dass diese Zahl allein die Reichsstadt Hamburg meint und nicht auch zumindest einen Teil des ganzen Einzugsbereiches der in Hamburg sitzenden Missionsstation der Jesuiten. Im Bericht Martinengos heißt es nämlich:

„Die Mission erstreckt sich außer dem Hamburger Gebiet in das Lüneburgische, einen großen Distrikt des Hannoverischen, durch das Bremische und Verdische bis in das Hadelers Land, und diesseits der Elbe in das Sachsen-Lauenburgische und die Herzog Holsteinischen Länder, weswegen nicht allein sehr oft beschwerliche und mit großen Kosten verknüpfte, auf 8–9 Meilen sich erstreckende Reisen zu den Kranken zu tun sind, sondern auch zweimal im Jahr, um Ostern und Michaelis, in Stade und Harburg Mission gehalten wird. Es befinden sich allhier ca. 12–1.500 katholische Seelen, die sehr vielen Fremden ungerechnet, welche sich aus den benachbarten protestantischen Orten an den Feiertagen einfänden.“¹⁰

Die Stellung Altonas zu Hamburg war zwitterhaft: einerseits bestand dort offiziell eine eigene Missionsstation, andererseits umfaßte die dortige katholische Gemeinde im 18. Jahrhundert sowohl Altonaer als auch Hamburger.¹¹ Die oben genannte Zahl erfaßt Altona, wie gezeigt werden wird, wohl nicht. Da die herangezogenen Quellen sich auf unterschiedliche Räume beziehen können, ist also zu berücksichtigen, ob Aussagen über die Stadt Hamburg, das Missionsgebiet Hamburg, über Altona oder dessen Missionsgebiet getroffen werden. Neben dem Bericht Martinengos stehen zwei Missionsbeschreibungen von 1775 zur Verfügung. Im „Status Missionis Hamburgensis“ heißt es, die katholische Gemeinde übersteigt die Zahl 1.500 ein wenig.¹² Auch hier werden Reisen nach Stade, Harburg, Lauenburg, Buxtehude, Bergedorf, Lüneburg erwähnt. Der „Status Missionis Altonaviensis“ beziffert die in Altona lebenden Gemeindeglieder auf 400. An Sonn- und Feiertagen kämen viele auch aus der näheren und weiteren Umgegend.¹³ Regelmäßige Missionsreisen würden nicht unternommen,

⁹ R. Seffrin Bevölkerungsgruppe (Anm. 5), S. 1.

¹⁰ B. Duhr, Geschichte (Anm. 3), S. 107.

¹¹ Ebd., S. 110ff.

¹² [C]ommunitas Catholica numerum 1500 aliquantum superat. Bistumsarchiv Hildesheim (BAH), Ms 837/3, Bl. 57f.

¹³ [P]arochiani Ordinarii hic habitantes sunt circiter 400. Sed plures diebus Dominicis ex Vicinis Locis, plurimi autem ex remotioribus plagis Festis Solemnioribus confluunt. BAH, Ms 837/3, Bl. 72f.

häufig wären aber Krankenbesuche im Umkreis von vier Meilen, also etwa 30 Kilometern. Diesen Angaben zufolge müßte man für den ganzen Bereich der Missionen Hamburg und Altona 2.000 bis 2.508 Katholiken annehmen. Um dieses Ergebnis mit anderen Zahlen vergleichen zu können, wurden die Sterberegister der St. Josephskirche Altona¹⁴ und der kaiserlichen Gesandtschaftskapelle in Hamburg¹⁵ untersucht. Das Altonaer Register nennt auch in Hamburg verstorbene Katholiken, das Hamburger Register nennt ebenso in Altona beerdigte Hamburger; Doppelnennungen sind gleichwohl selten. Beide Register enthalten darüber hinaus Sterbefälle in Wandsbek, Harburg, Holstein und umliegenden Orten und Gegenden; sie erfassen also den jeweiligen Missionsbezirk. Eingetragen wurden auch Seeleute,¹⁶ Russen und Durchreisende,¹⁷ bei denen man davon ausgehen muß, dass sie der Gemeinde wenn überhaupt, dann nur flüchtig angehörten. Näherungsweise wurden Sterberaten von 3 % und 4 % pro Jahr angenommen.¹⁸ Im Fünfjahresrhythmus ergeben sich bis 1794, von wo an die eingetroffenen französischen Flüchtlinge verstärkt in den Registern erscheinen, folgende Zahlen:

¹⁴ Als Mikrofilm im Staatsarchiv Hamburg (StAHH), Best. 521-7, Nr. C, Bd. 1. Das Original befindet sich im Archiv der St. Josephsgemeinde Altona.

¹⁵ Archiv des Verbandes der röm.-kath. Kirchengemeinden in Hamburg (AV), Best. 1, Nr. 445.

¹⁶ *[O]biit in portu Hamburgensi nauta ... ex Insula Malta, obiit in navi nauta Lusitanus*. StAHH, Best. 521-7, Nr. C, Bd. 1.

¹⁷ Baron Mihailovitch, 1780; Theaterdirektor Joseph von Brunians, 1781. AVH, Best. 1, Nr. 445.

¹⁸ Für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts wird für Hamburg eine jährliche Sterberate von 3 % angenommen. Vgl. Beiträge zur Statistik (Anm. 8), Tabellen, S. 7. Vgl. auch Werner Matti, Bevölkerungsvorgänge in den Hansestädten Hamburg und Bremen vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg. In: ZHG 69. 1983, S. 119. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hat die Sterberate eher bei 4 % gelegen. Vgl. Heinrich Reincke, Hamburgs Bevölkerung. In: Ders., Forschungen und Skizzen zur hamburgischen Geschichte. (Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien und Hansestadt Hamburg, Band 3). Hamburg 1951, S. 173.

Tab. 1: Sterbefälle und Katholikenzahl im Raum Hamburg 1755–1794

Tab. 1.1: Sterberegister Altona

	<i>Sterbefälle pro Jahr im Durchschnitt</i>	<i>Katholikenzahl Sterberate 3 %</i>	<i>Katholikenzahl Sterberate 4 %</i>
1755–59	29	967	725
1765–69	27	900	675
1775–79	24	800	600
1790–94	21	700	525

Tab. 1.2: Sterberegister Hamburg

	<i>Sterbefälle pro Jahr im Durchschnitt</i>	<i>Katholikenzahl Sterberate 3 %</i>	<i>Katholikenzahl Sterberate 4 %</i>
1755–59	15	500	375
1765–69	16	533	400
1775–79	24	800	600
1790–94	19	633	475

Tab. 1.3. Katholikenzahl in beiden Missionsbezirken zusammen

	<i>Sterberate 3 %</i>	<i>Sterberate 4 %</i>
1755–59	1467	1100
1765–69	1433	1075
1775–79	1600	1200
1790–94	1333	1000

Das Zahlenverhältnis Altona-Hamburg im Jahrfünft 1790–1794 macht deutlich, dass auch nach der Konstituierung einer rechtlich selbständigen katholischen Gemeinde in Hamburg durch das „Reglement für die fremden Religionsverwandten“ vom 19. Sept. 1785¹⁹ die Gemeinden faktisch nicht getrennt waren. Kirche und Friedhof in Altona wurden weiterhin von Hamburger Katholiken genutzt und Gemeindeverwaltung und Kirchenbuchführung blieben vermischt. Die Missionsbezirke Altona und Hamburg zusammen umfaßten den Sterberegistern zufolge bis zum Eintreffen der Franzosen also etwa 1.000 bis 1.500 Personen. Die Zahl der Gemeindemitglieder in Altona und Hamburg dürfte erheblich darunter gelegen haben, zieht man diejenigen Katholiken ab, die an den Rändern des Missionsbezirkes lebten und die nur kurzzeitig in Altona und Hamburg sich aufhielten.

Ein bruchstückhaft mit den Buchstaben A bis G erhaltener „Catalogus Catholicorum Hamburgi“ von etwa 1780²⁰ nennt 82 Personen namentlich. Sollte er wenigstens die Gemeindemitglieder mit jenen Namensanfängen vollständig erfaßt haben, so hätten zu diesem Zeitpunkt keine 300 Personen die katholische Gemeinde in der Stadt Hamburg ausgemacht.

Ab 1792 kamen vor der Revolution flüchtende, zumeist adelige Franzosen in den Hamburger Raum. Nach der Besetzung Norddeutschlands 1806 durch französische Truppen und die Eingliederung Hamburgs in das französische Kaiserreich 1810 veränderte sich der katholische Bevölkerungsanteil abermals.

Die Zahl derjenigen Katholiken, die die Messe besuchten und geistlichen Beistand der Pfarrer in Anspruch nahmen, schwoll auf mehr als 4.000 Personen an. Der Pfarrer Wigand berichtete 1805 den Missionskonservatoren von 6.000 Gottesdienstbesuchern.²¹ Ein Jahr später präziserte er, dass die Priester nicht nur der großen hiesigen katholischen Herde, sondern auch den aus verschiedenen Regionen der Erde Herbeiströmenden geistliche Dienste leisteten.²² 1806 klammerte er aus der Zahl von mehr als 4.000

¹⁹ Abgedruckt in: Andrew Grapengeter, August Schabbehard, Kultusrecht. Sammlung von Gesetzen, Verordnungen und anderen öffentlich-rechtlichen Vorschriften des Bundes (Reiches) und der Freien und Hansestadt Hamburg auf den Gebieten der Erziehung, Wissenschaft und Kultur. Bd. 4: Staat und Kirche. Hamburg 1954.

²⁰ AVH, Best. 1, Nr. 446.

²¹ [A]d Sacram Synaxin adesse. Erzbistumsarchiv Paderborn (EBAP), Band 102 rot, Bl. 222.

²² [N]on tantum amplissimo hic catholicorum gregi, sed et confluentibus huc ex variis orbis regionibus. EBAP, Bd. 102 rot, Bl. 227.

aus allen Völkern die schon lange hier anwesenden Soldaten aus.²³ Bestätigt wird diese Größenordnung durch eine Denkschrift von 1816 über die Verfassung der katholischen Gemeinde Hamburg, die auf ungefähr 4.000 Seelen – wovon 3.700 in der Stadt und 300 in den Vorstädten und umliegenden Orten nach einer Anfang 1811 gemachten Berechnung“ geschätzt wurde, wobei der Verfasser der Denkschrift, Brichet, die Gemeinde in Altona als eine „Abteilung der Unsrigen“ ansah.²⁴ Das zugrundeliegende Gebiet dürfte zuletzt nicht mehr der Missionsbezirk gewesen sein. Vielmehr ist anzunehmen, dass die Pfarrei unter französischer Verwaltung neu umschrieben wurde. Drevess streitbare Behauptung, 1824 hätte es 6.000 „Gemeindemitglieder“ gegeben, erscheint vor diesem Hintergrund irrig. Sie berücksichtigt weder die Veränderung durch Abzug und Fortgang der Franzosen 1814, noch unterscheidet sie zwischen Gemeindemitgliedern und Konfessionsangehörigen, also nur nominalen Katholiken, die am Gemeindeleben keinen Anteil nahmen.

Die Katholikenzahl der Stadt Hamburg wurde von Neddermeyer 1847 nach der Geborenenziffer auf 2.108 berechnet.²⁵ Die Auswertung des Sterberegisters²⁶ der katholischen Gemeinde Hamburgs ergibt:

Tab. 2: Gestorbene Katholiken und Katholikenzahl in Hamburg 1816–1850

	<i>Gestorbene Katholiken im Jahresdurchschnitt</i>	<i>Katholiken bei Sterberate 3 %</i>	<i>Katholiken bei Sterberate 4 %</i>
1816–20	28	933	700
1826–30	46	1533	1150
1836–40	51	1700	1275
1846–50	72	2400	1800

²³ [P]lures quam 4tuor millia ex omni genti paenitentiae sacramento reconciliati Sac. Eucharistiam sumperunt, non numerata militum multitudine hisce in partibus iam diu commorantium. EBAP, Bd. 102 rot, Bl. 247.

²⁴ AVH, Best. 1, Nr. 123.

²⁵ Franz Heinrich Neddermeyer, Zur Statistik und Topographie der Freien und Hansestadt Hamburg und deren Gebietes. Hamburg 1847, S. 263f.

²⁶ Unverzeichnet im Archiv der katholischen Gemeinde St. Ansgar, Hamburg-Mitte (Kleiner Michel).

Dem Anteil der Katholiken an den in Hamburg Gestorbenen zufolge schwankte der katholische Bevölkerungsanteil 1821 bis 1850 um 1 %.²⁷ Da die katholische Gemeinde seit 1811 über ihren eigenen Friedhof vor dem Dammtor verfügte, dürften Überschneidungen mit Altona nicht bestehen. Bei einem Bevölkerungswachstum von etwa 125.000 Bewohnern Hamburgs einschließlich der Vorstädte im Jahr 1820 auf rund 175.000 im Jahr 1850 würde die Katholikenzahl also zwischen 1.250 und 1.750 Personen gelegen haben. Bis 1866 stieg der Anteil der Katholiken auf 2 % an: von 280 056 Hamburgern waren 5419 katholischer Konfession.²⁸

Für 1850 können demnach etwa 1.500 bis 2.000 sich länger oder kürzer in Hamburg aufhaltende Katholiken angenommen werden.²⁹ Wie groß mag nun die Zahl der Gemeindeglieder gewesen sein? Ein um 1851 angelegtes Verzeichnis nennt 822 Personen, bei denen die Schillingsammlung für die Verschönerung der Kleinen Michaeliskirche, der damals einzigen katholischen Kirche in Hamburg, durchgeführt wurde.³⁰ Den Sammlungsauftrag, der auch auf Protestanten zielte, druckte man 1851 in 1.500 Exemplaren. 736 Personen gaben in der ersten Sammlung,³¹ über die in 400 gedruckten Exemplaren öffentlich Rechnung abgelegt wurde.³² Bis 1856 schwankte die Zahl der Geber zwischen 760 und 535.³³ Werden auch katholische Kinder berücksichtigt – 1851 besuchten im Jahresdurchschnitt 153 Kinder³⁴ die katholische Schule – wird man sagen können, dass die katholische Gemeinde um 1850 ungefähr die Hälfte aller in Hamburg sich aufhaltenden Katholiken umfaßte: etwa 1.000 von 2.000 Personen. Dieses Ergebnis wird noch dadurch glaubhafter, dass ein um 1860 angelegtes „Adressbuch der Katholiken von Hamburg und der Vororte St. Pauli, Eims-

²⁷ Beiträge zur Statistik (Anm. 8), Tabellen, S. 10.

²⁸ Die katholische und die jüdische Bevölkerung in Hamburg. In: Aus Hamburgs Verwaltung und Wirtschaft. Monatsschrift des Statistischen Landesamts 6. 1929, S. 130.

²⁹ Ab 1837 zunehmend auch katholische Auswanderer. Zu ihrer Betreuung wurde 1871 der St. Raphaelsverein gegründet. Vgl. Almut Mehner, Hamburgs Auswanderermissionen bis zum Ersten Weltkrieg. In: ZHG 63. 1977, S. 144ff.

³⁰ AVH, Best. 1, Nr. 420 und 421.

³¹ AVH, Best. 1, Nr. 240, S. 116–122.

³² Ebd., S. 186.

³³ Ebd., Quartalsrechnungen.

³⁴ Ebd., Quartalsrechnungen.

büttel, Pöseldorf, Harvestehude und Eppendorf“ 448 Namen anführt.³⁵ In die gleiche Richtung weisen auch die Auflagen für die Jahresrechnungen, die 1848 und 1850 in jeweils 300 Exemplaren, 1854 in 400 Exemplaren gedruckt wurden.³⁶ Tatsächlich war wohl auch den Pfarrern und Kirchenvorstehern nicht immer klar, wer katholisch war und zur Gemeinde gehören konnte, sofern neu eingetroffene Katholiken sich nicht aus eigenem Antrieb der Gemeinde zuwandten. So führte man im Oktober 1832 zum Beispiel eine zweite Sammlung unter den neu aufgefundenen Gemeinde Mitgliedern durch.³⁷

Die Gemeinde in Altona war weiterhin wesentlich kleiner als die in Hamburg. Der Apostolische Provikar für die Nordische Mission, der Bischof von Osnabrück Karl Anton Lüpke firmte 1854 in Hamburg 300 Personen, darunter 50 aus Altona.³⁸ Die Zahl der dortigen Katholiken wird von Geffcken 1851 mit 518 Personen angegeben.³⁹

Alter und Geschlecht

Von der Vermutung ausgehend, dass Katholiken vor allem als Händler, Handwerker, Seeleute nach Hamburg kamen, soll überprüft werden, ob und in welchem Maße unter den Katholiken die Erwachsenen die Kinder übertrafen und wie das Zahlenverhältnis zwischen männlichem und weiblichem Geschlecht aussah.

Das Verhältnis von bis zu Zwanzigjährigen zu den über Zwanzigjährigen belief sich in der gesamten Hamburger Bevölkerung 1821 bis 1850 auf etwa 45:55.⁴⁰ Für den Zeitraum 1750 bis 1795 wird ähnliches angenommen. Im Sterberegister Hamburg ist das Alter der Gestorbenen nicht vermerkt. Aufgrund des Sterberegisters Altona ergibt sich:

³⁵ Unverzeichnet im Archiv der kath. Gemeinde St. Ansgar.

³⁶ AVH, Best. 1, Nr. 240, S. 101, 111 und 201.

³⁷ AVH, Best. 1, Nr. 239, S. 68.

³⁸ AVH, Best. 1, Nr. 240, S. 181.

³⁹ Johannes Geffcken, Ueber die sogenannte ‚Geschichte der katholischen Gemeinden in Hamburg und Altona‘. In: ZHG 3. 1851, S. 557.

⁴⁰ Ermittelt aus: Beiträge zur Statistik (Anm. 8), Tabellen, S. 8.

Tab. 3: Gestorbene kath. Erwachsene und Kinder 1750–1794

	<i>Gestorben insgesamt</i>	<i>Erwachsene in %</i>	<i>Kinder in %</i>
1750–59	296	62	38
1770–79	269	60	40
1790–94	108	93	17

Der „Catalogus Catholicorum Hamburgi“ von ca. 1780 führt unter 82 Personen 27 Kinder an, das heißt 33 %. Das Sterberegister St. Ansgar hingegen verzeichnet im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts einen überdurchschnittlich hohen Kinderanteil unter den gestorbenen Katholiken;

Tab. 4: Gestorbene kath. Erwachsene und Kinder in Hamburg 1816–1850

	<i>Gestorbene insgesamt</i>	<i>Erwachsene in %</i>	<i>Kinder in %</i>
1816–20	140	47	53
1826–30	229	45	55
1836–40	254	54	46
1846–50	362	59	41

Eine plausible Erklärung für diesen gesteigerten Kinderanteil zu geben, ist nicht ohne weiteres möglich. Für das zweite Jahrzehnt mag man an verlassene Kinder von französischen Soldaten und Angehörigen von Verwaltungs- und Versorgungseinrichtungen denken. Zusammenfassend läßt sich sagen, dass in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein Erwachsenenanteil von zwei Drittel unter den Katholiken wahrscheinlich ist. Für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts ist ein solches Überwiegen durch das Sterberegister St. Ansgar nicht zu bestätigen.

Bei den Geschlechtern haben nach allen ausgewerteten Quellen die Männer überwogen. Das Sterberegister Hamburg unterscheidet nur zwischen männlich und weiblich:

Tab. 5: Männliche und weibliche gestorbene Katholiken nach dem Sterberegister Hamburg 1750–1794

	<i>Gestorben insgesamt</i>	<i>Männer in %</i>	<i>Frauen in %</i>
1750–59	126	55	45
1770–79	242	60	40
1790–94	91	51	49

Tab. 6: Gestorbene kath. Männer und Frauen nach dem Sterberegister Altona 1750–1794

	<i>Gestorben insgesamt</i>	<i>Männer in %</i>	<i>Frauen in %</i>
1750–59	296	35	27
1770–79	269	28	32
1790–94	108	43	40

Im „Catalogus“ kommen auf 31 Männer (38 %) 24 Frauen (29 %). Dass in französischer Zeit durch die Soldaten die Männer überwogen, bedarf keiner näheren Erläuterung. Für die Zeit ab 1816 konnte sowohl das Geschlechtsverhältnis als auch das Männer-Frauen-Verhältnis ermittelt werden:

Tab. 7: Männliche und weibliche gestorbene Katholiken in Hamburg 1816–1850⁴¹

	<i>männlich in %</i>	<i>weiblich in %</i>
1816–20	67,5	32,5
1826–30	55,8	44,2
1836–40	53,3	46,7
1846–50	62,0	38,0

⁴¹ Ebd., S. 7.

Tab. 8: Gestorbene kath. Männer und Frauen in Hamburg nach dem Sterberegister St. Ansgar 1816–1850

	<i>Gestorbene insgesamt</i>	<i>Männer in %</i>	<i>Frauen in %</i>
1816–20	140	32	15
1826–30	229	25	20
1836–40	254	29	25
1846–50	362	37	22

1866 schließlich waren von insgesamt 5419 Katholiken 3407 männlichen und 2012 weiblichen Geschlechtes.⁴²

Darf man nun aufgrund der vorgelegten Daten einen Männerüberschuß, der nach 1850 gegen 2:1 geht, als gesichert ansehen, so ist doch andererseits auffällig, dass sich der Frauenanteil oft dem der Männer annähert, ihn einmal sogar übersteigt (Altona 1770–79). Der Männerüberschuß wird außerdem dadurch relativiert, dass der Anteil der männlichen Gestorbenen in der gesamten Bevölkerung Hamburgs 1821 bis 1850 bei ca. 53 % liegt.⁴³ Da in den Sterberegistern auch ledige und kurzzeitig sich im Hamburger Raum aufhaltende Männer erfaßt sind (Seeleute, Handelsreisende), werden die hier anwesenden katholischen Frauen nicht alle nur Ehefrauen hier ansässiger Katholiken gewesen sein können. Es bliebe daher zu fragen, welcher Art die selbständige Zuwanderung katholischer Frauen in den Raum Hamburg besonders im 18. Jahrhundert war.

„Mischehen“

Da zuwandernde Katholiken häufig ledig nach Hamburg kamen, waren hier geschlossene Ehen oft gemischt konfessionell. Ein Indiz hierfür findet sich schon im „Catalogus“, der fünf verschiedene Personenstandstypen aufweist.

⁴² Die katholische und die jüdische Bevölkerung (Anm. 28), S. 130.

⁴³ Beiträge zur Statistik (Anm. 8), Tabellen, S. 7.

Typ 1	katholische Ehe	12 Ehen mit 11 Kindern
Typ 2	Ehe mit Frau aus Hamburg	6 Ehen mit 8 Kindern
Typ 3	Ehe zwischen katholischem Mann und ausdrücklich nicht-katholischer Frau	2 Ehen mit 2 Kindern
Typ 4	alleinstehende katholische Frau	6 Witwen mit 5 Kindern
Typ 5	alleinstehender katholischer Mann	11, davon 2 Witwer mit 1 Kind

Bei Typ 2 fiel auf, dass die Herkunft der Frau jeweils extra notiert wurde. Die Ehe hatte offenbar einen besonderen Charakter – möglicherweise, weil die Frau zuvor protestantisch war oder als Nichtkatholikin über ihren Mann gleichwohl den katholischen Gottesdienst mitbesuchte – gewissermaßen als Vorstufe zur Konversion.

Deutlicher geht die Vermischung von Katholiken mit Lutheranern und anderen aus einem Bericht des Pfarrers Wigand 1805 hervor, wo er über 72 geschlossene Ehen sagt, dass einer der Teile sehr oft nicht katholisch war.⁴⁴ Daran dürfte sich im weiteren 19. Jahrhundert nichts geändert haben. Die Untersuchung der Elternschaften von 178 Kindern, die 1851 bis 1857 in die katholische Schule aufgenommen wurden,⁴⁵ ergab folgende Elternschaftstypen:

Typ 1	Mann und Frau katholisch	79 Paare
Typ 2	Mann katholisch, Frau nicht-katholisch	55 Paare
Typ 3	Frau katholisch, Mann nicht-katholisch	20 Paare
Typ 4	Mann allein, katholisch	10 Männer
Typ 5	Frau allein, katholisch	6 Frauen
Typ 6	ohne Eltern	8 Kinder

Die Elternschaft setzte sich also aus 249 Katholiken und 75 Nichtkatholiken zusammen. Auf 79 katholische Ehen kamen 75 gemischt konfessionelle

⁴⁴ 72 *paria sunt matrimonio juncta, quorum pars una saepe saepius fuit acatholica*. EBAP, Bd. 102 rot, Bl. 227.

⁴⁵ AVH, Best. 1, Nr. 113. Berücksichtigt wurde jeweils nur das erste eingeschulte Kind einer Familie.

Ehen, in denen 150 von 324 Eltern lebten. Berücksichtigt man noch, dass bei der Auswertung der Quelle keine Religionsangabe als katholisch gezählt wurde, kann man annehmen, dass um 1850 etwa die Hälfte der Katholiken in gemischt konfessionellen Verhältnissen lebte.

Herkunft

Die internationale Zusammensetzung der Katholiken und der katholischen Gemeinden im Hamburger Raum ist wie in jüngster Zeit so auch im 18. und im beginnenden 19. Jahrhundert ein bestimmendes Merkmal. Gottesdienste fanden im 17. und 18. Jahrhundert nicht nur in der St. Josephskirche in Altona und in der kaiserlichen Gesandtschaftskapelle in Hamburg statt, sondern auch in den Kapellen der spanischen und französischen Gesandten. Unter den 16 Männern, deren Herkunft im „Catalogus“ genannt ist, kamen vier aus Italien und zwei aus Frankreich. Von den 82 Personen trugen neun französische und 12 italienische Namen. Die restlichen drei Viertel kamen also aus dem deutschsprachigen Raum. Von den Männern war niemand aus Hamburg, woher immerhin sechs Frauen von insgesamt elf stammten.

1805 kamen die Katholiken aus allen Gegenden der Erde, 1806 setzten sie sich aus allen Völkern zusammen.⁴⁶ Auch nach dem Abzug der napoleonischen Armee 1814 blieb die Gemeinde in Hamburg noch eine Weile französisch geprägt, denn etliche Franzosen hatten sich dauernd hier niedergelassen und die französischen Geistlichen de la Croix und Wiere blieben bis 1821 im Amt.⁴⁷

Zuletzt sei noch erwähnt, dass die orthodoxen Russen offenbar Gastrecht in der katholischen Gemeinde genossen. Russische Namen tauchen gelegentlich in den Kirchenbüchern und Mitgliederverzeichnissen auf, um 1852 zum Beispiel der russische Generalkonsul Kondriaffsky.⁴⁸

⁴⁶ „[V]ariis orbis regionibus“ EBAP, Bd. 102 rot, Bl. 227: „omni genti“. Ebd., Bl. 247.

⁴⁷ AVH, Best. 1, Nr. 238, S. 4 und 9f.

⁴⁸ AVH, Best. 1, Nr. 240, Bl. 54.

Berufe

Wie oben zitiert, meint Whaley dem Jesuitenbericht von 1773 entnehmen zu können, dass nicht Ladenbesitzer oder Händler, sondern Dienerschaft, Arbeiter und Handwerker die katholische Gemeinde ausmachten. Dem ist die Äußerung Geffckens von 1851 entgegenzuhalten, dass „die eigentlich dienende Klasse sich aus fast ganz protestantischen Ländern ergänzt“.⁴⁹

Es fällt einfacher anzunehmen, dass aus katholischen Ländern gerade solche kamen, die, mit speziellen Fähigkeiten oder Mitteln ausgestattet, die weite Strecke nach Hamburg zurücklegen konnten in der begründeten Hoffnung, hier erfolgreich Geschäfte abzuschließen, einen Auftrag oder eine Stellung zu finden, ihre Auftritte zu absolvieren oder ihr Glück zu versuchen. Katholisch waren beispielsweise böhmische Glashändler, italienische Stukkateure, französische Weinkauleute, Komödianten, Soldaten und sicher auch Leute, die, wenn sie Pech hatten, als Arme im Pesthof endeten.

Der „Catalogus“ von etwa 1780 nennt bei 29 von 31 Männern Stellung und Beruf. Vertreten sind neben dem Kaufmann und sächsischen Gesandten von Brentano und dem Direktor der kaiserlichen Post Adami:

neun Händler, vier Krämer, elf Handwerker sowie je ein Arbeiter, Schenschleifer und Weinzapfer. Der Umstand, dass der „Catalogus“ nur einen schlaglichtartigen Einblick zulässt und selbst eine Präzisierung der Angaben zu den Händlern (Galanteriewaren, Wein-, Spiegel-, Glashändler) keinen weiteren Aufschluß über deren Stellung in der Stadt gibt, hält von weitergehenden Schlüssen ab – die Zweifel an der These Whaleys erhärten sie allerdings.

Gegen den Jesuitenbericht von 1773 können darüberhinaus die Beschreibungen der Missionen in Altona und Hamburg von 1775 angeführt werden. Über Hamburg heißt es dort, dass viele Katholiken in angesehener Stellung sind,⁵⁰ in Altona hingegen nur wenige.⁵¹ Die letzte Äußerung würde auch zu Boltens Beschreibung der Gemeinde Altona von 1791 passen: „Wenigstens der hiesige Theil solcher Gemeine ist gering und unvermö-

⁴⁹ J. Geffcken, Geschichte der katholischen Gemeinde (Anm. 39), S. 557.

⁵⁰ „Inter illos Catholicos sunt multi spectatae conditionis“. BAH, Ms 837/3 S.57.

⁵¹ „Sunt inter illos spectatae conditionis sed pauci“. Ebd., S. 72.

gend, so dass er, da hier gegenwärtig eine jede Gemeinde ihre eigenen Armen unterhalten soll, kaum die seinigen zu verpflegen vermag“.⁵²

Die Charakterisierung der Katholiken bei Whaley erweist sich also nicht genügend stichhaltig. Neben zweifellos vorhandenen Armen, Gescheiterten und Gestrandeten gab es eine Gruppe von qualifizierten Handwerkern, Gewerbetreibenden und Händlern. Über den vielfach zitierten kaiserlichen Gesandten hinaus sind als hervorragende Personen mindestens auch die spanischen und französischen Gesandten zu nennen und die katholischen Herren der reichsunmittelbaren Herrschaft Wellingsbüttel.⁵³ Für die französische Zeit und das frühe 19. Jahrhundert fehlen soziographische Angaben. Die Situation um 1850, also am Ende der vorindustriellen Zeit, erhellt dagegen recht deutlich aus dem schon erwähnten Mitgliederverzeichnis, das auch Berufsangaben enthält. Bei 822 erfaßten Personen ergab sich folgende Verteilung:

<i>Gruppe 1: Handwerksmeister, Selbständige, intellektuelle Dienstleister, Privatiers</i>		<i>Gruppe 2: Einfache Handwerker und Dienstleister, Arbeiter</i>	
1. Handlung ⁵⁴	84	18. Handwerker	316
2. Kaufmann, Makler, Agent	81	19. Arbeiter	49
3. Witwe, Madame, Fräulein	26	20. Diener	11
4. Handwerksmeister	26	21. Arbeiterin	5
5. Fabrikant	23	22. Dienstmädchen	2
6. Künstler	19	23. Kutscher	2

⁵² Johann Adrian Bolten, Historische Kirchen-Nachrichten von der Stadt Altona und deren verschiedenen Religions-Partheyen, von der Herrschaft Pinneberg und von der Grafschaft Ranzau. Bd. 1. Altona 1790, S. 378.

⁵³ Vgl. Hartwig Fiege, Geschichte Wellingsbüttels. Vom holsteinischen Dorf und Gut zum hamburgischen Stadtteil. Neumünster 1982, S. 27–42.

⁵⁴ Bei Angaben wie „Wachsfigurenfabrik“, „Austernhandlung“, „Putzgeschäft“ war zu entscheiden, ob tatsächlich das genannte Mitglied Inhaber eines solchen Geschäftes war oder es sich bloß um eine Arbeitsstättenangabe eines abhängig Beschäftigten handelte. Mit Hilfe der Adreßbücher konnte jedoch in den allermeisten Fällen die Inhaberschaft ermittelt werden.

<i>Gruppe 1: Handwerksmeister, Selbständige, intellektuelle Dienstleister, Privatiers</i>		<i>Gruppe 2: Einfache Handwerker und Dienstleister, Arbeiter</i>	
7. Wirt	18	24. Seemann	2
8. Krämer, Höker	17	25. Soldat	1
9. Büroangestellter	16	26. Lokführer	1
10. Beamter	14		
11. Konsul, Minister	13	zusammen	390
12. Arzt, Architekt, Jurist	11		
13. Lehrer	10		
14. Kapitän	5		
15. Rentier	5	Gruppe 3	
16. Gutsbesitzer	2		
17. Pastor	2	Keine Angabe	51
zusammen	381		

Arbeiter, Diener, Kutscher, Seemänner machten zu dieser Zeit nicht ein Zehntel der Gemeinde aus. Betrachtet man diejenigen, über die keine Angaben vorhanden sind, als berufs- oder erwerbslos und zählt sie der unteren Schicht der Gemeinde hinzu, so ergibt sich ein Anteil von 15 %. Das Gros der Gemeinde stellten mit 38 % die einfachen Handwerker, deren Dasein sicherlich oft prekär war. Die Armen beziehungsweise von Armut besonders Bedrohten dürften demnach nur gut die Hälfte der Gemeinde ausgemacht haben,⁵⁵ womit sich die Katholiken von ihrer protestantischen

⁵⁵ Dies ist auch daraus zu schließen, dass von den Schulkindern 1836–1854 stets 52–58 % Schulgeld zahlten. AVH, Best. 1, Nr. 239 und 240, Quartalsrechnungen. Vgl. auch Günter Dörnte, *Katholische Schulen in Hamburg 1832–1939*. Diss. phil., Hamburg 1984, S. 39f.

Umwelt nicht wesentlich unterschieden.⁵⁶ Das in Vermögen und Ansehen obere Ende der Gemeinde wurde von den 15 % Kaufleuten, Handelsmaklern, Fabrikanten, Privatiers und den Gesandten und Konsuln gebildet. Dazu kamen noch einige Damen aus begüterten protestantischen Häusern Hamburgs wie die Frauen des Bankiers Gottlieb Jenisch und des Senators Sthamer sowie die Pastoren. Das mittlere Drittel der Gemeinde bestand aus Handwerksmeistern, Einzelhändlern, Krämern und Wirten, Freiberuflern und Angestellten, wobei die Lage eines Lehrers oder Commis derjenigen eines einfachen Handwerkers manchmal geglichen haben mag, während ein Juwelier oder Kapitän vielleicht begütert war.

Zusammenfassung

Im Bezirk der Missionen Altona und Hamburg, der bis 50 Kilometer von Hamburg fortreichte, hielten sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis zu 1.500 Katholiken auf. Hierzu zählten auch die Durchreisenden. Die Zahl der länger im Missionsbezirk Lebenden und der Gemeindemitglieder war geringer. In französischer Zeit 1806 bis 1814 wuchs die Zahl der Katholiken und Gemeindemitglieder auf mehr als das Doppelte an. Nach 1815 stieg die Katholikenzahl in der Stadt Hamburg von etwa 1.000 über ca. 2.000 um 1850 auf 5.400 im Jahr 1866. Von diesen umfaßte die Hamburger Gemeinde im Jahre 1850 rund 1.000 Personen. Die in Altona ansässigen Katholiken zählten im ganzen Zeitraum maximal 500 Personen. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und nach der Mitte des 19. Jahrhunderts waren unter den Katholiken männliche Erwachsene besonders stark vertreten. Frauen stellten im 18. Jahrhundert jedoch einen überraschend hohen Anteil ebenso wie im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts unter Zwanzigjährige stark vertreten waren. Eine befriedigende Erklärung kann mit den bisher bearbeiteten Quellen hierfür nicht gegeben werden. Im protestantischen Hamburger Umfeld heirateten Katholiken häufig nichtkatholische Partner. Um 1850 haben wahrscheinlich bis zur Hälfte der verheirateten Ka-

⁵⁶ Vgl. Antje Kraus, *Die Unterschichten Hamburgs in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Entstehung, Struktur und Lebensverhältnisse – Eine historisch-statistische Untersuchung*, Stuttgart 1965, S. 51ff.

tholiken in gemischt konfessionellen Ehen gelebt. Die Gemeinden Altona und Hamburg wurden von Menschen gebildet, die aus einer Vielzahl von deutschen Ländern und europäischen Nationen kamen. 1792 bis 1814 waren sie stark französisch geprägt. Danach wurde die binnendeutsche Zuwanderung stärker, die außerdeutsche schwächer. Handwerker waren unter den Katholiken am zahlreichsten vertreten. Kaufleute, Händler, kleine Geschäftsinhaber und Gewerbetreibende gaben der katholischen Gemeinde Hamburg daneben einen mittelständisch-kleinbürgerlichen Akzent. Nur wenige waren im untersuchten Zeitraum Arbeiter und Dienstboten. Angesichts des schwierigen Daseins vieler Handwerker konnte dann mit einsetzender Industrialisierung und der Zuwanderung einer weniger qualifizierten Landbevölkerung die soziale Zusammensetzung der Gemeinde schnell umgeworfen werden: der Neubau katholischer Kirchen in den Arbeiterstadtteilen St. Georg, Barmbek, Hammerbrook, Eimsbüttel – und in Altona-Ottensen – in den 90er Jahren ist dafür sinnfälliger Ausdruck.

Die Harvestehuder Johanniskirche

Ein repräsentatives Bauwerk der Neugotik*

Peter Wiek

Die Beschäftigung mit der Architektur des späteren 19. Jahrhunderts ist an sich nichts Neues mehr, wenn sich auch im ganzen immer noch viel Unsicherheit im Umgang mit diesem Gegenstand zeigt, – zumal, was die ästhetische Bewertung einzelner Bauwerke angeht. Das gegenwärtige Interesse an dieser Epoche kann übrigens durchaus verschieden motiviert sein. Oft geht es überhaupt nur um entwicklungsgeschichtliche Zusammenhänge. So ist beispielsweise der frühe Eisenbau um 1870 wichtig als Vorstufe für den modernen Stahlskelettbau; so wurde Johannes Otzens Wiesbadener Ringkirche von 1892 richtungweisend für den protestantischen Kirchenbau des 20. Jahrhunderts. Um solcher Verdienste willen ist man dann schon bereit, die „zeitbedingten Geschmacklosigkeiten“ – gemeint sind die historisierenden Stilformen – zu verzeihen. Daneben zeigt sich aber hier und da schon so etwas wie ein sachliches Interesse an den Stilformen selbst. Wenn man auch durchweg immer noch zögert, diese als legitime künstlerische Äußerungen anzuerkennen, – ihr historischer Dokumentarwert wird immerhin respektiert. Wichtige Konsequenzen ergeben sich schließlich aus der allgemeinen Neuorientierung der Denkmalpflege: Begriffe wie „humaner Lebensraum“, „Milieuschutz“ usw. gestatten es grundsätzlich, auch die jüngere Vergangenheit, dieses Niemandsland zwischen „alt“ und „modern“, zu berücksichtigen, zumal ja eine „besondere kunstgeschichtliche Bedeutung des Einzelobjekts“ nicht Voraussetzung für die Schutzwürdigkeit in diesem Sinne ist.

* Aus: ZHG 62. 1976, S. 107–115. Der vorliegende Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, den der Verfasser im Rahmen der „Harvestehuder Festwochen“ im September 1974 in der St. Johanniskirche gehalten hat.

Das ist ein grundlegender Fortschritt gegenüber der radikalen Ablehnung, die wir seit Jahrzehnten gewohnt sind. Man wird aber noch einige Schritte weiter gehen müssen. Man wird sich vor allem um stilimmanente Kriterien für die Bewertung neugotischer und überhaupt historisierender Architektur bemühen müssen.

Mit Neugotik meine ich hier nicht die aus dem Geist der Romantik hervorgegangene Frühphase um oder vor 1800, die längst kunstgeschichtlich salonfähig ist, sondern die „ganz ordinäre Neugotik der Gründerjahre“, die man zu Unterscheidungszwecken auch „Neogotik“ nennt. Es hat nicht an Stimmen gefehlt, die das sonst gültige Gesetz auf diese Epoche nicht angewandt wissen wollten, nämlich dass auf die Ablehnung durch die Söhne eine Rehabilitierung durch die Enkel folgen müsse; es handle sich hier ja nicht um einen schlechten Stil, was schließlich eine subjektive Geschmacksfrage wäre, sondern um überhaupt keinen Stil, um billige Stilimitation, die an sich wertlos ist und wertlos bleibt, selbst nach fünfhundert oder tausend Jahren.

Zugegeben, es gibt Bauten, die nichts anderes sind und sein wollen als Stilimitation, wenn es auch wohl in keinem einzigen Fall gelungen ist, die historischen Stilvorbilder bis zur Verwechselbarkeit zu kopieren. Dass selbst solche streng historisierenden Bauten unter Umständen für Kunstwissenschaft und Denkmalpflege von Interesse sein können, steht auf einem anderen Blatt. Zunächst geht es um die Frage: Wurde überhaupt grundsätzlich und in allen Fällen so etwas wie Stilimitation angestrebt, oder lassen sich nicht auch in der „Gründerzeit“ Ansätze zu eigenen Stilbildungen erkennen – künstlerisch selbständige Leistungen, die um ihrer selbst willen für die Nachwelt von Interesse sind?

Um diese Fragen erörtern zu können, bietet gerade Hamburg trotz der erheblichen Verluste durch Kriegszerstörung und Abbruch immer noch eine Fülle von instruktiven Anschauungsobjekten. Unter den Kirchenbauten dieser Epoche dürfte die Harvestehuder Johanniskirche wegen ihres guten Erhaltungszustandes und ihrer künstlerischen Qualität an erster Stelle stehen.

Die Kirche wurde in den Jahren 1880–83 erbaut, und zwar von dem Architekten Wilhelm Hauers, einem Schüler von C. W. Hase in Hannover. Die von Hase und seinem Schülerkreis vertretene Stilrichtung wird allgemein als „Hannoversche Schule“ bezeichnet. Besondere Kennzeichen sind der Backsteinrohbau und die mehr oder weniger gotisierenden Stilformen. Im

Gegensatz zu dem Hase-Schüler Johannes Otzen, der in Hamburg und Altona allein insgesamt sechs Kirchen erbaut hat (St. Johannis Altona, Petrikirche Altona, Christuskirche, St. Gertrud, Friedenskirche Eilbek, Friedenskirche Altona), hat Hauers sich nicht auf Kirchenbau spezialisiert. Außer zahlreichen zum Teil bedeutenden Privatbauten hat er die leider nicht mehr erhaltenen Portale der sogenannten neuen Elbbrücke entworfen; außerdem war er maßgeblich am Bau des Hamburger Rathauses beteiligt, von dem insbesondere der Ratsweinkeller sein Werk ist. Sein drittes – chronologisch gesehen erstes – Hauptwerk ist schließlich die Harvestehuder Johanniskirche. Da sie den im Grundriss und Aufriss vergleichbaren Kirchenbauten Otzens zeitlich vorangeht, dürfte sie als der eigentliche Schöpfungsbau dieser Gattung gelten.

Noch vor zehn bis zwölf Jahren wurde dieser Bau, wie alle artverwandten Kirchenbauten auch, pauschal mit dem Stempel „neugotisch“ versehen. Und das bedeutete in der damaligen Sicht ebenso pauschal „kunstgeschichtlich indiskutabel“. Wenn wir die neugotische Johanniskirche heute einer ernstgemeinten kunstgeschichtlichen Würdigung unterziehen, werden wir zunächst fragen: Was ist hier eigentlich – formal – gotisch?

Dazu kommen wir nicht ganz um die Frage herum: Was ist überhaupt „gotisch“? – Es ist üblich, die gesamte europäische Kunst von etwa 1220 bis etwa 1520 (für Frankreich und Italien gelten selbstverständlich jeweils Sondertermine) unter dem Begriff „gotisch“ zusammenzufassen. Unter diesen Sammelbegriff fallen dann sehr verschiedenartige Dinge, etwa Santa Croce in Florenz sowie die Oude Kerke in Amsterdam, die Zisterziensergotik des 13. Jahrhunderts sowie die sogenannte Erzgebirgsgotik des frühen 16. Jahrhunderts. Man muss für unsere Fragestellung den Begriff erheblich einengen, nämlich auf das, was man sich im 19. Jahrhundert, und zwar auf dem europäischen Festland, allgemein unter „gotisch“ vorstellte, und das entspricht in etwa dem, woran auch heute noch der Laie vorzugsweise denkt, wenn von „gotisch“ die Rede ist. Das wären zunächst die klassischen nordfranzösischen Kathedralen, – Paris, Chartres, Reims, Amiens unter anderem, und dann vor allem das, was in Anlehnung oder unmittelbarer Weiterentwicklung auf (damals) deutschem Boden daraus geworden ist: Straßburg, Köln, Freiburg.

In enger Abhängigkeit von solchen gotischen Vorbildern entstanden dann seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts Bauten wie G. Scotts Nikolai-kirche in Hamburg oder H. v. Ferstels Votivkirche in Wien, Bauten, die von

Grund auf neu entworfen sind. Aber auch Ergänzungen mittelalterlich-gotischer Bauten sind nicht selten (meistens handelt es sich um den Ausbau unvollendet gebliebener Türme). In Köln benutzte man mittelalterliche Originalpläne. In anderen Fällen, zum Beispiel Regensburg, Wiesenkirche in Soest, St. Lamberti in Münster, wurde frei ergänzt, wobei eine gewisse Verfälschung des Gesamteindrucks in Richtung Kölner Dom meistens die Folge war; das entsprach eben dem damaligen „gotischen“ Ideal. Als gotisch im weiteren Sinne wurde aber auch schon im 19. Jahrhundert, und das ist im Zusammenhang mit der Hannoverschen Schule wichtig, die hansische Backsteingotik gewürdigt – und nachgeahmt. Wie nahe diese nordische Variante, jedenfalls in ihren Spitzenleistungen, der klassischen Hochgotik noch steht, macht ein Blick ins Innere der Lübecker Marienkirche ohne weiteres deutlich. Mit diesen Beispielen haben wir einen Begriff von Gotik, der sich arbeitshypothetisch brauchen lässt.

Also: Was ist an der Harvestehuder Johanniskirche in diesem Sinne gotisch? Das lässt sich in wenigen Worten sagen, nämlich erstens der Spitzbogen, zweitens das Kreuzrippengewölbe, drittens die Profilsteinrahmungen der Arkaden und sonstigen Bogenöffnungen, viertens das Sandsteinmaßwerk der Fenster, fünftens die Strebepfeiler am Chor. Das sind wesentliche Dinge, aber es ist beileibe nicht alles, was diese Kirche ausmacht. Machen wir die Gegenprobe. Wir werden sehen, wie viel in diesem Bau steckt, was aus dem Repertoire der akademischen Schulgotik nicht zu erklären ist.

Sehen wir uns zunächst den Grundriss an: eine verhältnismäßig langgestreckte, andeutungsweise kreuzförmige Anlage mit Westturm und gegenüberliegendem polygonal geschlossenem Altarraum, wohl in Anlehnung an die Forderungen des „Eisenacher Regulativs“ von 1861. Genauer können wir diesen Bau im Sinne der gebräuchlichen Typologie gar nicht bestimmen; höchstens negativ: Es ist keine Basilika, es ist keine Hallenkirche, es ist kein einschiffiger Saal.

Den sogenannten Zentralbau könnten wir eigentlich außer Betracht lassen; in keiner Epoche der gesamtchristlichen Kirchenbaugeschichte hat er eine so untergeordnete und untypische Rolle gespielt wie gerade in der Gotik. Aber genau an diesem Punkt wird die Sache interessant. Wer die Trierer Liebfrauenkirche, diesen mit Abstand bedeutendsten gotischen Zentralbau, kennt, wird sich erinnern: In den nur vom Chor durchbrochenen kreisrunden Umriss ist eine (fast) normale Basilika hineinkomponiert, – mit normalem Mittelschiff und normaler quadratischer Vierung. Bei der neugo-

tischen Johanniskirche liegen die Dinge genau umgekehrt: In den schmalen, langgestreckten Gesamtgrundriss ist ein perfekter Zentralbau hineinkomponiert. So etwas gibt es in der gesamten mittelalterlichen Gotik nicht. So etwas gibt es im Barock, und da nicht selten. Gewiss kommt die Vierungs-Erweiterung zum Achteck vereinzelt schon im Spätmittelalter vor (Ely, Florenz); der früheste Bau aber, zu dem sich das Vierungssystem von St. Johannes näher in Beziehung bringen ließe, ist eindeutig nachmittelalterlich, es ist Michelangelos Vierung von St. Peter in Rom. Hier ist das Achteck nicht mehr gleichseitig, wie beispielsweise noch in Florenz, sondern eher als Quadrat mit abgeschrägten Ecken zu verstehen. Wie viel eleganter fügt sich hier die immer noch mächtig dominierende Vierung in den Gesamtplan ein. Es ist anzunehmen, dass Hauers die entscheidenden Anregungen zu seinem Plan hier bezogen hat, zumal bekannt ist, dass er Eindrücke einer Italienreise bewusst in diesem Bau verarbeitet hat (wir werden noch weitere Spuren finden!). Dass Hauers die einschlägigen Bauten des bayerischen Barockbaumeisters Johann Michael Fischer gekannt hätte, ist wenig wahrscheinlich, obwohl die Analogien hier (vor allem in Rott am Inn) noch sehr viel weiter gehen: eine unter der Dachhaube verborgene Flachkuppel (statt der hochragenden Tambourkuppel von St. Peter); die Querarme zu flachen, außen gar nicht hervortretenden Nischen reduziert (statt der weit ausladenden Querarme von St. Peter); und schließlich die in zwei Geschossen in den Diagonalachsen angeordneten Nebenräume (statt der aus der Pfeilermasse ausgehöhlten Apsidiolen von St. Peter). Wie gesagt, eine Abhängigkeit dürfte kaum in Betracht kommen. Aber immerhin im Prinzip das gleiche Ergebnis! Ein Umstand, den man nicht übersehen sollte, zumal es nicht der einzige barocke Anklang in diesem „gotischen“ Bauwerk ist.

Ein weiteres ungotisches Element im Gesamtplan der Harvestehuder Johanniskirche ist das Wandpfeilersystem des Langhauses. Gewiss kommt auch das Wandpfeilersystem als solches schon in der Gotik vor (es fragt sich, was man unter Wandpfeilersystem versteht – und was man unter Gotik versteht). Die technische Funktion des Strebepfeilers, nämlich den Gewölbeschub aufzufangen, wird so und so erfüllt, – ob die Strebepfeiler nun außen vorgelagert sind, was in der Gotik die Regel ist, oder ob sie in den Innenraum einbezogen sind, wie es, um ein frühes Beispiel zu nennen, in der 1282 begonnenen Kathedrale von Albi der Fall ist. Man wird diesen südfranzösischen Bau aber doch wohl als regionale Sonderform werten

müssen; von Gotik kann hier jedenfalls kaum die Rede sein, wenn man Stilbestimmungen nicht pedantisch nach der Entstehungszeit eines Kunstwerks vornehmen will. Die Gliederung des Außenbaues durch Strebepfeiler ist nun einmal für die Gotik nicht nur das Normale, sondern geradezu ein konstituierendes Element, fast so wichtig wie der Spitzbogen. Wenn dann im 15. Jahrhundert auch im Norden, zumal in Deutschland, das Wandpfeilersystem größere Verbreitung findet, so kommt hiermit ein durch Zweckdenken bestimmter, an sich stilfremder Wesenszug in die Spätgotik hinein. Die Nischen zwischen den Strebepfeilern lassen sich nämlich innen – zur Aufstellung von Altären – besser nutzen als außen. Die kahlen Außenwände nahm man dafür als unvermeidliche Konsequenz in Kauf. Wenn es auch in einzelnen Fällen zu bemerkenswerten architektonischen Lösungen gekommen ist, so in Danzig oder München, – gotisch im eigentlichen Sinne ist das nicht mehr.

Dennoch ist von der Spätgotik bis zur Neugotik noch ein weiter Weg. Erst der Barock hat dem Wandpfeilersystem eine ästhetisch positive Qualität verliehen. In Diessen oder Weingarten, in Zwiefalten oder St. Gallen sowie an vielen anderen Stellen kann man sich davon überzeugen. Der reizvolle Kulisseneffekt der Wandpfeilerfolge scheint überall Selbstzweck geworden zu sein. Auch in diesem Punkt dürfte man kaum so weit gehen, an eine direkte Abhängigkeit zu denken. Aber eins steht fest: Die in der neugotischen Johanniskirche gefundene beziehungsweise angewandte Lösung ist weder ein technisches noch ein kultisch-praktisches Erfordernis, sondern reines Gestaltungsprinzip, und lässt sich insofern eher zu den barocken Wandpfeileranlagen als zu irgendwelchen mittelalterlich-gotischen Vorbildern in Beziehung bringen.

Entsprechendes gilt für die künstlerische Bedeutung des Emporenmotivs. Für die praktische Nutzung, das heißt für die Gewinnung zusätzlicher Sitzplätze, spielt die Empore in dieser Kirche wirklich nur eine unwesentliche Rolle, eine um so wichtigere aber für die architektonische Gestaltung des Innenraumes. Die mit Terrakottaornamenten geschmückte Emporenbrüstung bildet ein umlaufendes Horizontalband, das die einzelnen Raumteile zusammenfaßt, in „barocker“ Weise vor- und zurückschwingend; der eigentliche Altarbezirk bleibt ausgespart. Insofern also mit der Hamburger Michaeliskirche zu vergleichen, nur dass die geschmeidigen Kurven des Prey-Sonnin-Baues hier im „gotischen“ Sinne zu polygonalen Brechungen erstarrt sind.

Kernstück des ganzen Baues ist die zum Achteck erweiterte, in der Gewölbezone überhöhte Vierung. Mit der Hohlform dieses zentralen Oktogons korrespondieren die im Grundriss achteckigen turmartigen Einbauten zwischen den Kreuzarmen, deren dem Innenraum zugekehrte Seiten unter Verzicht auf den in der Gotik üblichen Schildbogen nach oben horizontal abschließen. Mit diesem Kunstgriff ermöglichte Hauers eine ebenso einfache wie glückliche Lösung des Wölbungsproblems in diesem Bauteil (wie heikel dieses Problem, nämlich die „gotische“ Wölbung einer erweiterten Vierung beziehungsweise des durch Schrägseiten vermittelten Übergangs zum schmäleren Altarraum an sich ist, lehrt der Vergleich mit zahlreichen Otzen-Bauten).

Die Baudetails und Schmuckformen dieser Kirche folgen, wie bereits gesagt, weitgehend dem damals kanonisierten gotischen Formenrepertoire. Aber auch in dieser Beziehung gibt es bemerkenswerte Ausnahmen, so zum Beispiel die als Relief-Tondi umgedeuteten Kreisblenden, oder, wichtiger noch, die originelle, unterhalb der Gewölbezone angeordnete Nischenfolge mit „monumentalen“ Sitzfiguren. Eigenwillig wie dieser Figurenzyklus selbst ist auch die architektonische Rahmung: Wimberg und Kleeblattbogen können nicht darüber hinwegtäuschen, dass hier das sogenannte Palladio-Motiv Pate gestanden hat.

Charakteristisch für den ganzen Kirchenraum – das gleiche gilt für alle Kirchenbauten dieser Stilrichtung (sehr ausgeprägt zum Beispiel bei Otzen) – ist die bewusst angestrebte Einheit von Architekturformen, Farbgebung, Bauschmuck und Mobiliar. Ein erheblicher Gewinn für die Gesamtwirkung der Johanniskirche ist übrigens die kürzlich freigelegte dekorative Gewölbemalerei im Chor (zu bemerken ist, dass ursprünglich alle Putzflächen des Kircheninneren bemalt waren; der Kontrast zu den steinsichtig gehaltenen Baugliedern war also weniger scharf als heute). Dass ein solcher im „barocken“ Sinne integrierter Kirchenraum weniger als irgendein ohnehin fragmentarisch überkommener mittelalterlicher Raum modernisierende Eingriffe verträgt, hat sich zum Glück endlich herumgesprochen.

Die Rechnung für den gelungenen Wurf des Innenraumes muss der Außenbau begleichen, jedenfalls in seinem unteren Teil.

Wie soll bei einer „gotischen“ Wandpfeilerkirche die Außenwand gestaltet werden? Für die mittelalterliche Gotik, mutatis mutandis auch für den Barock, gab es das Problem nicht eigentlich, da das Kirchengebäude oft Be-

standteil eines größeren Gebäudekomplexes, zumindest aber fast immer eng umbaut war. Anders in der Neugotik.

Der neugotische Kirchenbau ist nämlich seinem Wesen nach für die allseitig freie Sicht, für den Präsentierteller sozusagen, konzipiert. Otzen hat sich in entsprechenden Fällen zu helfen gewusst, indem er dem Außenbau seiner Wandpfeileranlagen unbedenklich funktionslose Strebepfeiler vorlegte. Warum auch nicht! Hauers hat es sich schwerer gemacht. Offenbar war es seine Absicht, für den Mangel an strukturbedingtem Relief durch flächenadäquate Gestaltungsmittel, farbige Ziegemuster, Rechteckrahmung der Fenster usw., zu entschädigen. Das Ergebnis bleibt unbefriedigend.

Dennoch kann sich der Außenbau als Ganzes sehen lassen. Charakteristisch ist die äußerst bewegte, in Turmspitzen und Fialen aufgelöste Silhouette. Mancher wird das für spezifisch gotisch halten (der Gemeinplatz „in der Gotik strebt alles in die Höhe“ ist immer noch beliebt). Wenn man an das Gesprenge spätgotischer Altarschreine denkt, mag – von der Intention her – eine gewisse Verwandtschaft bestehen; wenn man an die gemalte gotische Phantasiearchitektur der Romantik denkt, sicherlich auch. Die gebaute gotische Architektur des Mittelalters sieht jedenfalls anders aus. Der mittelalterlich-gotische Vertikalismus hat seinen Platz vorwiegend am Unterbau; die Horizontale des Hauptgesimses, oft noch betont durch eine umlaufende Maßwerkbrüstung, wird in der Regel nur durch die Fialenbekrönungen der Strebepfeiler durchstoßen, und auch diese enden meist schon im unteren Teil der Dachzone; die Firsthöhe wird kaum jemals auch nur annähernd erreicht. Im freien Luftraum haben grundsätzlich nur die Türme (originale gotische Dachreiter sind selten genug) etwas zu suchen; im übrigen hat die Horizontale der Firstlinie immer das letzte Wort – selbst beim Kölner Dom, diesem gotischsten aller gotischen Bauwerke! Man prüfe das am besten aus der Fernsicht, wo perspektivisch bedingte Überschneidungen fortfallen – Ausnahmen bestätigen die Regel. Man könnte den Mailänder Dom oder die Kathedrale von Burgos anführen. Als Vorbild für die neugotische Johanniskirche kommen diese (und, falls es das gibt, ähnliche) Bauten nicht in Frage. Dort wird das Dach als Baukörper bewusst negiert; die Fialen, die die Silhouette beherrschen, sind, wie immer in der Gotik, Überhöhungen der Pfeilerachsen, stehen also mit der Vertikalstruktur des Unterbaues in unmittelbarem Zusammenhang. Die Turmspitzen der Johanniskirche sind in die Höhe gezogene Dachzelte – das ist der

architektonischen Funktion nach etwas absolut anderes. Auch der eigentliche Dachraum trägt wesentlich zu dem bewegten Gesamtumriss bei, womit sich der im Inneren überall spürbare latente Barock schließlich auch am Außenbau manifestiert.

Als ein interessantes Experiment ist die von den Architekten Jürgensen und von Melle 1894 erbaute Apostelkirche in Hamburg-Eimsbüttel zu werten. Hier wird offensichtlich versucht, aus der Harvestehuder Johanniskirche sozusagen das 19. Jahrhundert zu abstrahieren, das heißt den Bau in großen Zügen zu wiederholen unter Verzicht auf den gesamten gotischen Formenapparat. Das Ergebnis überzeugt nicht. Der Vergleich mit der Johanniskirche zeigt deutlich genug, dass die gotischen Stilelemente eben doch ein wesentlicher Bestandteil dieser Stilrichtung sind. Das disqualifiziert den Stil als solchen nicht – schließlich leben Renaissance, Barock und Klassizismus auch von geborgten Stilelementen. Ein Bau wie die Johanniskirche enthält, wie wir gesehen haben, wohl kaum mehr „Gotik“ als ein beliebig herausgegriffener Bau Hildebrandts, Dientzenhofers oder Neumanns „Antike“. Das soll wiederum nicht heißen, dass die Harvestehuder Johanniskirche mit Werken wie Banz oder Vierzehnheiligen auf eine Stufe gestellt werden sollte. Objektive Maßstäbe müssen nun einmal sein, aber eben die sind wir auch den Werken des sogenannten Historismus schuldig. Es ist nicht damit getan, dass man einigen für die damalige Zeit besonders charakteristischen Exemplaren eine Überlebenschance gönnt, etwa um der Nachwelt zu zeigen, dass es auch „so etwas“ gegeben hat. Fangen wir endlich damit an, den kunstgeschichtlichen Eigenwert dieser Epoche zu erkennen.

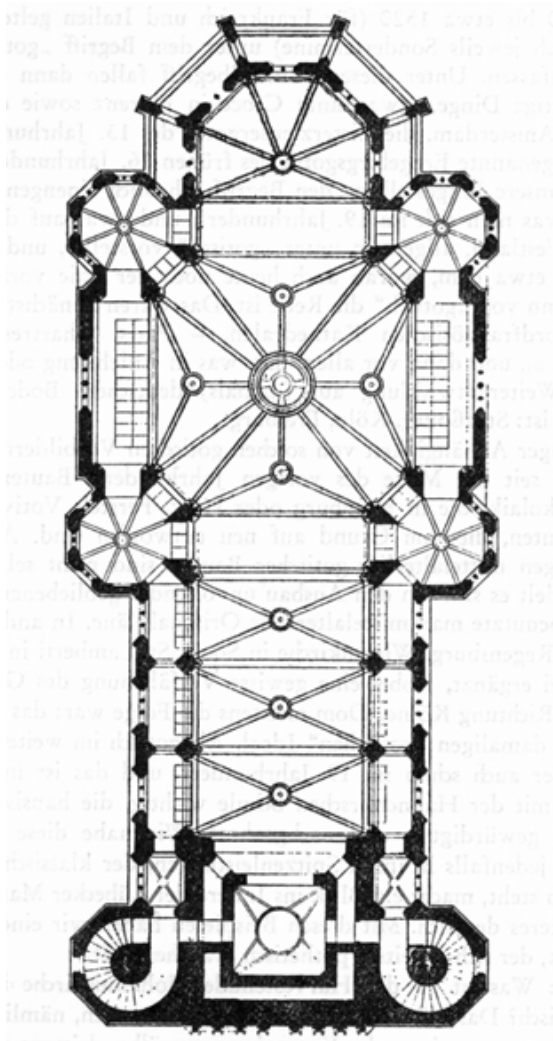


Abb.: Grundriss der Harvestehuder Johanniskirche

Auswahlbibliographie

- Gerhard AHRENS: Krisenmanagement 1857. Staat und Kaufmannschaft in Hamburg während der ersten Weltwirtschaftskrise. Hamburg 1986.
- Ruth ALBRECHT: „Daß wir andere zu Jesus rufen“. Frauen in der Erweckungsbewegung Norddeutschlands. In: PuN 30. 2003, S. 115–139.
- Dies.: Schloss Ahrensburg als Ausgangspunkt diakonischer Aktivitäten. In: Gottes Wort ins Leben verwandeln. Perspektiven der (nord-)deutschen Kirchengeschichte. FS für Inge Mager zum 65. Geburtstag. Hg. von Rainer Hering, Hans Otte und Johann Anselm Steiger (JGNKG Beiheft 12). Hannover 2005, S. 295–343.
- Dies.: Martin ROSENKRANZ, Kristina ROUSSEAU, Regina WETJEN, Martina WÜSTEFELD, mit einem Beitrag von Antonia NEUMANN: Adeline Gräfin von Schimmelmann: adlig – fromm – exzentrisch. Neumünster 2011.
- Robert ALLEN: Arnold Frank in Hamburg. London 1966.
- Steffen AURICH (Verantw.): 100 Jahre Evangelisch-Methodistische Kirche, Hamburg-Wilhelmsburg 1903–2003. Hamburg-Wilhelmsburg 2003.
- Elise AVERDIECK: Der Hamburger Brand 1842. Neu hg. Mit einem Vorwort von Eckart Kleßmann. Hamburg 1993.
- Rita BAKE / Brita REIMERS: So lebten sie! Spazieren auf den Wegen von Frauen in Hamburgs Alt- und Neustadt. Hamburg 2003.
- Günter BALDERS: Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland. Wuppertal/Kassel 1984.
- Heinz BECKMANN: Das Verfassungsleben der Hamburgischen Kirche. In: Theodor Knolle (Hg.): Aus Hamburgs Kirche 1529–1929. Hamburg 1929, S. 54–58.
- Hans-Jürgen BENEDICT: Hamburgs Katastrophen und ihre theologische Deutung. In: Friedemann Green u. a. (Hgg.): Um der Hoffnung willen. Praktische Theologie mit Leidenschaft. FS für Wolfgang Grünberg (Kirche in der Stadt 10). Hamburg 2000, 174–186.

- Ferdinand BENEKE (1774–1848): Die Tagebücher, Erste Abt. 1792 bis 1801. Vier Textbände und ein Begleitband. Hg. Von Frank Hatje, Ariane Smith u. a. Göttingen 2012.
- Gustav Adolf BENRATH: Art. „Erweckung“ I (Historisch). In: TRE 10. 1982, S. 205–220.
- Hans Georg BERGEMANN: Staat und Kirche in Hamburg während des 19. Jahrhunderts (AKGH 1). Hamburg 1958.
- Ulrich BETZ: Leuchtfeuer und Oase. Aus 100 Jahren Geschichte der Freien evangelischen Gemeinde Hamburg und des Diakonissenmutterhauses „Elim“. Witten 1993.
- Regina BOHL: Die Sonntagsschule in der Hamburger Vorstadt St. Georg (1825–1853). In: ZHG 67. 1981, S. 133–175.
- Günter BRAKELMANN: Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts. Witten⁷ 1981.
- Andrea BRINKMANN und Peter GABRIELSSON (Hgg.): „Seht, wie sie übers große Weltmeer ziehn!“ Die Geschichte der Auswanderung über Hamburg. Bremen 2008.
- Christus – die Tür zum Leben. 150 Jahre Evangelische Allianz in Hamburg. Hamburg 2003.
- Hans BRUHN: Die Kandidaten der hamburgischen Kirche von 1654 bis 1825. Hamburg 1963.
- Matthias CLAUDIUS: Sämtliche Werke. Hg. von Jost Perfahl u. a. München⁷ 1989.
- DATENATLAS zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg. Hg. von Lucian Hölscher unter Mitwirkung von Tillmann Bendikowski / Claudia Enders / Markus Hoppe. Bd.1: Norden. Berlin-New York 2001.
- Georg DAUR: Von Predigern und Bürgern. Eine hamburgische Kirchengeschichte von der Reformation bis zur Gegenwart. Hamburg 1970.
- Friedhelm DEBUS (Hg.): Matthias Claudius. 250 Jahre Werk und Wirkung (Veröffentlichungen der Joachim Jungius-Gesellschaft 66). Göttingen 1991.
- Axel DENECKE / Peter STOLT, Hamburger Hafen- und Lagerhaus-AG (Hgg.): Das Kirchspiel von St. Katharinen. Der Hafen, die Speicherstadt

- und die Kirche. Unter dem gekrönten Turm. Hamburgs Geschichte, Menschen damals und heute, Unternehmen. Hamburg 2000.
- Denkwürdigkeiten aus dem Leben von Amalie Sieveking ... Vgl. Emma Poel.
- Günter DÖRNTE: Katholische Schulen in Hamburg 1832–1939. Diss. phil. Hamburg 1984.
- Detlev DUDA: Die Hamburger Armenfürsorge im 18. und 19. Jahrhundert. Eine soziologisch-historische Untersuchung. Weinheim. Basel 1982.
- Evangelisch-Reformierte Kirche in Hamburg 1588–1988. Hamburg 1988.
- Jörg-Ulrich FECHNER (Hg.): Matthias Claudius 1740–1815. Leben – Zeit – Werk. Tübingen 1996.
- FESTSCHRIFT zur Feier des 75jährigen Jubiläums des Predigerseminars der Ev.-Freikirchlichen Gemeinden (Baptisten) in Deutschland. Hamburg-Horn 1955.
- Paul FLEISCH: Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland. Leipzig ³1912.
- Andreas FLICK: Hugenotten in Norddeutschland: ein weithin unbekanntes Kapitel. In: Hugenotten. Vereinsheft der Dt. Hugenottengesellschaft 68, 2. 2004, S. 51–82.
- Bernd FRANCK: Die Nikolaikirche nach dem Hamburger Großen Brand (AKGH 17). Hamburg 1989.
- Joachim FRANK / Iris GROSCHEK/ Rainer HERING/ Volker REISSMANN: Der Michel brennt! Die Geschichte des Hamburger Wahrzeichens. Bremen 2006.
- Herbert FREUDENTHAL: Vereine in Hamburg. Ein Beitrag zur Geschichte und Volkskunde der Geselligkeit (Volkskundliche Studien 4). Hamburg 1968.
- Ulrich GÄBLER: Evangelikalismus und Réveil. In: Ders. (Hg.): Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert (Geschichte des Pietismus 3). Göttingen 2000, S. 27–86.
- Ingrid GENKEL / Harald JENNER / Michael WUNDER: Auf dieser schiefen Ebene gibt es kein Halten mehr. Die Alsterdorfer Anstalten im Nationalsozialismus. Hamburg 1987.

- Johann GERHARD (Hg.), *Der Katechismus des jungen J. G. Oncken* [von 1825]. Berlin 2000.
- Martin GERHARDT: *Johann Hinrich Wichern*. 3 Bde. Hamburg 1927–1931.
- Annette GERLACH: *Matthias Claudius und sein ‚Bothe‘ aus Wandsbek*. In: *Lichtenberg-Jahrbuch 1990*. Hg. von Wolfgang Promies und Ulrich Joost. Saarbrücken 1990, S. 89–103.
- Helmut GLAGLA u. a. (Hgg.): *Matthias Claudius 1740–1815. Ausstellung zum 250. Geburtstag. Heide in Holstein 1990*.
- Hannah GLEISS: *Elise Averdieck. Lebenserinnerungen. Aus ihren eigenen Aufzeichnungen zusammengestellt* [Teil I]. Hamburg 1908.
- Dies.: *Elise Averdieck als Diakonissinmutter. Der Lebenserinnerungen zweiter Teil*. Hamburg ²1912.
- Walter GRAB: *Norddeutsche Jakobiner. Demokratische Bestrebungen zur Zeit der Französischen Revolution (Hamburgische Studien zur neueren Geschichte 8)*. Hamburg 1967.
- 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 1993, S. 157–190.
- Andrew GRAPENGETER / August SCHABBEHARD: *Kultusrecht. Sammlung von Gesetzen, Verordnungen und anderen öffentlich-rechtlichen Vorschriften des Bundes (Reiches) und der Freien und Hansestadt Hamburg auf den Gebieten der Erziehung, Wissenschaft und Kultur*. Bd. 4: *Staat und Kirche*. Hamburg 1954.
- Friedemann GREEN: *Kirche in der werdenden Großstadt. Landeskirche und Stadtmission in Hamburg zwischen 1848 und 1914 (AKGH 19)*. Herzberg 1994.
- Eberhard GRESCH: *Die Hugenotten – Geschichte, Glaube und Wirkung*. Leipzig 2006.
- Hans-Hermann GROPPE / Ursula WÖST: *Über Hamburg in die Welt. Von den Auswandererhallen zur BallinStadt*. Hamburg 2007.
- Friedrich HADENFELDT: *Die rechtliche Stellung der sogenannten Kapellengemeinden zu Hamburg*. Diss. Hamburg 1924.

- Friedrich HAMMER / Herwarth von SCHADE: Die Hamburger Pastorinnen und Pastoren seit der Reformation. 2 Teile. Hamburg 1995 (Als Manuskript vervielfältigt).
- Oskar HANNINK: Geschichte der Evangelisch-reformierten Gemeinde zu Altona. Altona 1936.
- Claus HARMS: Ausgewählte Schriften und Predigten. Hg. von Peter Meinhold. Bd. 1. Flensburg 1955.
- Hartwig HARMS: Hamburg und die Mission zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Kirchlich-missionarische Vereine 1814 bis 1836 (AKGH 12). Hamburg 1973
- Frank HATJE: „Gott zu Ehren, der Armut zum Besten“. Das Hospital zum Heiligen Geist und Marien-Magdalenen-Kloster in der Geschichte Hamburgs vom Mittelalter bis in die Gegenwart. Hamburg 2002.
- Ders.: Zwischen Republik und Karitas. Karitative Ehrenamtlichkeit im Hamburg des 18. und 19. Jahrhunderts. In: Westfälische Forschungen 55. 2005, S. 239–266.
- Fritz HARTUNG: Deutsche Verfassungsgeschichte vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart ⁵1950.
- Renate HAUSCHILD-THIESEN: Hamburg im Kriege 1870/71. In: ZHG 57.1971, S. 1–45.
- Ulrich HEIDENREICH / Inge GROLLE: Wegbereiter der Diakonie: Johann Wilhelm Rautenberg; Amalie Sieveking (Hamburgische Lebensbilder 18). Hamburg 2005.
- Die Heilsarmee in Hamburg 1890–1920. Ein geschichtlicher Überblick. Jahresbericht der Hamburger Männerheime der Heilsarmee 1918–1919. Hamburg 1919.
- Martin HENNIG: Quellenbuch zur Geschichte der Inneren Mission. Hamburg 1912.
- Ders.: Die Einführung der Konfirmation im Gebiet der Hamburgischen Landeskirche. (Als Manuskript gedruckt). Hamburg 1974.
- Rudolf HERMES: Aus der Geschichte der Deutschen evangelisch-reformierten Gemeinde in Hamburg. Hamburg 1934.
- Hans-Volker HERNTRICH: Im Feuer der Kritik. Johann Hinrich Wichern und der Sozialismus. Hamburg 1969.

- Arno HERZIG / Dieter LANGEWIESCHE / Arnold SYWOTTEK: Arbeiter in Hamburg. Unterschichten, Arbeiter und Arbeiterbewegung seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert. Hamburg 1983.
- Arno HERZIG (Hg.): Die Geschichte der Juden in Hamburg 1590–1990. Wissenschaftliche Beiträge der Universität Hamburg zur Ausstellung „Vierhundert Jahre Juden in Hamburg“. Hamburg 1991.
- Hermann HIPPE: Einen Dom müsst ihr begründen ... Protestantischer Kirchenbau des 19. Jahrhunderts in Hamburg. In: Orientierung. Berichte und Analysen aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Nordelbien, Heft 2/1980, S. 41–64.
- Emanuel HIRSCH: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. 5 Bde. Gütersloh ²1960.
- Johann Heinrich HÖCK: Das kirchliche Leben in Hamburg vor und nach den Freiheitskriegen. FS zum 75jährigen Jubiläum der St. Georger Sonntagsschule am 6. Januar 1900. Hamburg 1900.
- Ders.: Vom Komitee des Hamburgischen Sonntagsschulvereins bis zum Verwaltungsausschuß des Vereins Stiftskirche St. Georg e. V. (1824–1919). Ein Beitrag zur Geschichte der ersten Hamburgischen Kapellengemeinde. Hamburg 1920.
- Heinz HOFFMANN: Tradition und Aktualität im Kirchenlied. Gestaltungskräfte der Gesangbuchreform in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts (VEGL 16). Göttingen 1967.
- Paul Th. HOFFMANN: Nikolaus Funk. Ein Beitrag zur Geschichte des Altonaer Geisteslebens. In: Nordelbingen 13.1967, S. 406–429.
- Karl HOLL: Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus. In: Ges. Aufsätze. Bd. 3. Tübingen ²1928, S. 302–384.
- Stephan HOLTHAUS: Heil – Heilung – Heiligung. Die Geschichte der deutschen Heiligungs- und Evangelisationsbewegung (1874–1909). Giessen 2005.
- Jürgen HUCK: Das Ende der Franzosenzeit in Hamburg. Quellen und Studien zur Belagerung und Befreiung von Hamburg 1813–1814 (Beiträge zur Geschichte Hamburgs 24). Hamburg 1984.

- HUGENOTTEN in Hamburg. In: Hugenotten 71,3. 2007, S. 98–144.
- Martin Hieronymus HUDTWALCKER: Ein halbes Jahrhundert aus meinem Leben. Drei Teile als Manuskript gedruckt. Hamburg 1864.
- Ulrike JENETT / Theodor SCHÄFER: Nüchterne Liebe. Annäherung an einen lutherischen Diakoniker im Deutschen Kaiserreich. Hannover 2001.
- Harald JENNER / Gert MÜSSIG: Die Martha-Stiftung in Hamburg. Hamburg 1999.
- Ders. unter Mitarbeit von Janine DRESSLER: 150 Jahre Jerusalem-Arbeit in Hamburg. Jerusalem-Gemeinde. Diakoniewerk Jerusalem. Hamburg 2003.
- Ders. / Rudolf WILLBORN: 125 Jahre ... dem Menschen zuliebe. Eine FS zum 125jährigen Jubiläum der Ev.-luth. Diakonissenanstalt Alten Eichen in Hamburg. Hamburg 1992.
- Julius JENSEN: Heinrich Matthias Sengelmann. Ein Bild seines Lebens. Hamburg 1963.
- Gerhard KAISER: Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation (VIEGM 24). Wiesbaden 1961.
- Friedrich Wilhelm KANTZENBACH: Die Erweckungsbewegung. Studien zur Geschichte ihrer Entstehung und ersten Ausbreitung in Deutschland. Neuendettelsau 1957.
- Rudolf KAYSER: Friedrich Perthes und das religiöse Leben seiner Zeit. In: ZHG 25.1924, S. 89–109.
- Ders.: Henri Merle d'Aubigné und die Anfänge der Erweckung in Hamburg. In: ZHG 30. 1929, S. 106–135.
- Ders.: Friedrich Perthes und seine katholischen Freunde. In: ZHG 34. 1934, S. 1–24.
- Dieter KLEMENZ: Der Religionsunterricht in Hamburg von der Kirchenordnung von 1529 bis zum staatlichen Unterrichtsgesetz von 1870 (Beiträge zur Geschichte Hamburgs 5). Hamburg 1971.
- Eckart KLESSMANN: Geschichte der Stadt Hamburg. Hamburg 2002.
- Ralph KNICKMEIER: Der vagabundierende Altar. Text- und Bildband. Diss. phil. Hamburg 1997. Berlin 2004.

- Theodor KNOLLE (Hg.): *Aus Hamburgs Kirche 1529–1929*. Hamburg 1929.
- Hans-Albrecht KOCH. *Matthias Claudius und Hamburg. Eine Skizze. Mit unveröffentlichten Quellen*. In: ZHG 63. 1977, S. 181–204.
- Franklin KOPITZSCH: *Grundzüge einer Sozialgeschichte der Aufklärung in Hamburg und Altona. Teil 2 (Beiträge zur Geschichte Hamburgs 21)*. Hamburg 1982.
- Ders./ Daniel TILGNER (Hgg.): *Hamburg-Lexikon*. Hamburg ²2000.
- Rolf KRAMER: *Nation und Theologie bei Johann Hinrich Wichern (AKGH 2)*. Hamburg 1959.
- Antje KRAUS: *Die Unterschichten Hamburgs in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Entstehung, Struktur und Lebensverhältnisse. Eine historisch-statistische Untersuchung (Sozialwiss. Studien 9)*. Stuttgart 1965.
- Hans-Christof KRAUS: *Ernst Ludwig von Gerlach. Politisches Denken und Handeln eines preußischen Altkonservativen*. Göttingen 1994.
- Helga KROHN: *Die Juden in Hamburg 1800–1850. Ihre soziale, kulturelle und politische Entwicklung während der Emanzipationszeit (Hamburger Studien zur neueren Geschichte 9)*. Frankfurt a. M. 1967.
- Theodor KUESSNER: *Die Erweckungsbewegung in Hamburg im Spiegel der Briefe, Tagebücher und theologischen Schriften Amalie Sieveking (AKGH 16)*. Hamburg 1986.
- Ingrid LAHRSEN: *Zwischen Erweckung und Rationalismus. Hudtwalcker und sein Kreis (AKGH 3)*. Hamburg 1959.
- LANDESKIRCHENAMT Hamburg (Hg.): *100 Jahre Trennung von Staat und Kirche in Hamburg 1870–1970*. Hamburg 1970.
- Dieter LANGE: *Eine Bewegung bricht sich Bahn. Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung*. Berlin 1979.
- Ulrich LANGE (Hg.): *Geschichte Schleswig-Holsteins. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Neumünster ²2003.
- Hans LEHMANN: *Johann Wilhelm Rautenberg. Ein Beitrag zur Hamburgischen Kirchengeschichte und zur Geschichte der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts (Beiträge u. Forschungen zur Kirchengeschichte Hamburgs 3)*. Hamburg 1936.

- Hartmut LEHMANN (Hg.): Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung. Göttingen 1997.
- Ders.: Neupietismus und Säkularisierung. Beobachtungen zum sozialen Umfeld und politischen Hintergrund von Erweckungsbewegung und Gemeinschaftsbewegung. In: Protestantische Weltansichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert. Göttingen 1998, S. 81–104.
- Helga LEMKE: Wicherns Bedeutung für die Bekämpfung der Jugendverwahrlosung (AKGH 7). Hamburg 1964.
- Karl LINKEMEYER: Das katholische Hamburg in Vergangenheit und Gegenwart. Hamburg 1931.
- Hans LUCKEY: Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus. Kassel ²1934.
- Barbara LÜDERS (Bearb.): Mutter der Heimatlosen. Schwester Bertha Keyser. Hamburg [1958].
- Dietmar LÜTZ (Hg.): „Die Bibel hat die Schuld daran ...“ FS zum 175. Jubiläum der Oncken-Gemeinde Hamburg. Hamburg 2009.
- Inge MAGER: „Das ist vom Herrn“. Der Beitrag der „Missionsfreundin“ Elise Averdieck (1808–1907) zum Bau des Reiches Gottes. In: Jobst Reller (Hg.), Die Mission ist weiblich (Louis-Harms-Symposium 2010). Hermannsburg 2012, S. 133–146.
- Maike MANSKE: Möglichkeiten und Grenzen des Kulturtransfers. Emigranten der Französischen Revolution in Hamburg, Bremen und Lübeck. Saarbrücken 2008.
- Wolfgang MARTENS: Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften. Stuttgart 1968.
- Werner MATTI: Bevölkerungsvorgänge in den Hansestädten Hamburg und Bremen vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg. In: ZHG 69. 1983, S. 103–155.
- Götz MAVIUS: Die Evangelisch-reformierten Gemeinden in Stade, Hamburg und Altona. Ihre Pastoren und Kirchen 1588–2007. Karlshafen 2007.
- Almut MEHNER: Hamburgs Auswanderermissionen bis zum Ersten Weltkrieg. In: ZHG 63. 1977, S. 127–165.

- Bernhard MEHNKE: Armut und Elend in Hamburg, Eine Untersuchung über das öffentliche Armenwesen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Ergebnisse Heft 17). Hamburg 1982.
- Oscar MEINCKE: Die rechtliche Stellung der Evangelisch-lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate (Abhandlungen und Mitteilungen aus dem Seminar für Öffentl. Recht 14). Hamburg 1925.
- Kurt MEISSNER: Die Hamburger Oberalten. Hamburg 1994.
- Friedrich Johann Lorenz MEYER: Blick auf die Domkirche in Hamburg. Nachdruck der Ausgabe Hamburg 1804 mit einem Vorwort von Kai R. Mathieu. Hamburg 1980.
- Kurt Detlev MÖLLER: Beiträge zur Geschichte des kirchlichen und religiösen Lebens in Hamburg in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts. In: ZHG 27. 1926, S. 1–129.
- Ders.: Johann Daniel Runge, der Bruder des Malers Philipp Otto Runge. In: Hamburger geschichtliche Beiträge: Hans Nirrnhelm zum 70. Geburtstage. Hamburg 1935, S. 179–239.
- Ders.: Caspar von Voght, Bürger und Edelmann 1752–1839. In: ZHG 43. 1956, S.166–193.
- Reinhart MÜLLER (Hg.): Aus der Heide in die Welt. Von Ursprung und Wirkungen der Erweckung in Hermannsburg – Referate aus Louis-Harms-Symposien 1978–1986 (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Hermannsbürger Mission 4). Erlangen/Hermannsburg 1988.
- Heinz MÜNTE: Das Altonaer Handlungshaus van der Smissen 1682–1824. Ein Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte der Stadt Altona (Altonaische Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde 2). Altona 1932.
- Hans NIRRNHEIM: Die Hamburgische Verfassungsfrage von 1814–1848. In: ZHG 25. 1924, S. 128–148.
- Thomas NIPPERDEY: Deutsche Geschichte 1800–1866: Bürgerwelt und starker Staat. München 1994.
- Kurt NOWAK: Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. München 1995.

- Stephen PIELHOFF: Paternalismus und Stadtarmut. Armutswahrnehmung und Privatwohlthätigkeit im Hamburger Bürgertum 1830–1914 (Beiträge zur Geschichte Hamburgs 56). Hamburg 1999.
- [Emma POEL]: Denkwürdigkeiten aus dem Leben von Amalie Sieveking, in deren Auftrage von einer Freundin derselben verfasst. Mit einem Vorwort von Dr. Wichern. Hamburg ²1860.
- Rainer POSTEL: Amalie Sieveking. In: Martin GRESCHAT (Hg.): Gestalten der Kirchengeschichte 9,1. Stuttgart 1985, S. 233–242.
- Ders.: Matthias Claudius und die norddeutsche Spätaufklärung. In: Friedhelm DEBUS (Hg.): Matthias Claudius. 250 Jahre. Werk und Wirkung. Symposium der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg 31. August – 2. September 1990 (Veröffentlichungen der Joachim Jungius-Gesellschaft 66). Göttingen 1991, S. 41–59.
- Johann Wilhelm RAUTENBERG: Der Herr im Feuer, das unsre Stadt verheert. Predigt am Pfingst-Sonntage, den 15. Mai 1842 gehalten. Hamburg 1842.
- Heinrich REINCKE: Die Kämpfe um die Hamburgische Verfassung 1848 bis 1860. In: ZHG 25. 1923, 2, S. 149–168.
- Richard REMÉ: Amalie Sieveking: eine Vorkämpferin der christlichen Frauenbewegung. Mit biographischer Einleitung nach ihren eigenen Schriften dargestellt. Hamburg 1911.
- Karl Veit RIEDEL: Friedrich Johann Lorenz Meyer 1760–1844. Ein Leben in Hamburg zwischen Aufklärung und Biedermeier (Veröffentlichungen d. Vereins für Hamburg. Gesch. 17). Hamburg 1963.
- Erich ROOSE: Das Kapellenbuch – Eine kirchliche Hamburgensie. Hamburg 1996.
- Herwarth von SCHADE: In Gott gefälligem Frieden und Bruderliebe. FS zum 175jährigen Bestehen der Hamburg-Altonaischen Bibelgesellschaft. In: Hamburg-Altonaische Bibelgesellschaft 1814–1989. Stuttgart 1989, S. 19–54.
- Ders.: Zu Gottes Lob in Hamburgs Kirchen. Eine Hamburgische Gesangbuchgeschichte (AKGH 20). Herzberg 1995.
- Ders.: „Zur Eintracht und Wohlfahrt dieser guten Stadt“. 475 Jahre Kollegium der Oberalten in Hamburg. Hamburg 2003.

- Ders.: Hamburger Pastorinnen und Pastoren seit der Reformation. Ein Verzeichnis. Hg. von Gerhard Paasch. [Bremen] 2009.
- Schleswig-Holsteinische Kirchen-Geschichte. Bd. 5: Kirche im Umbruch. Hg. vom Verein f. Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte (SVSHKG I,30). Neumünster 1989.
- Burghart SCHMIDT: Hamburg im Zeitalter der Französischen Revolution und Napoleons (1789–1813). Teil 1 (Darstellung) und Teil 2 (Kommentierte Übersicht über Literatur und Quellen (Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien und Hansestadt Hamburg 16). Hamburg 1998.
- Bodo SCHÜMANN: Heinrich Matthias Sengelmann als Stifter und Anstifter der Behindertenarbeit (Hamburger theol. Studien 22). Münster u. a. 2001.
- Andreas SCHULZ: Weltbürger und Geldaristokraten. Hanseatisches Bürgertum im 19. Jahrhundert. In: HZ 259. 1994, S. 637–670.
- Thorsten SCHWEDA: Harburg. Evangelische Kirche in der Urbanisierung. Stadtentwicklung und Kirchengeschichte vom Ausgang des 19. Jahrhunderts bis 1937 (Harburger Jb. 20). Hamburg-Harburg 1997.
- Ders. (Hg.): Kleine Geschichte der Ev.-Luth. Diakonissenanstalt Alten Eichen in Hamburg von 1867. Hamburg 2007.
- Roland SEFFRIN: Die katholische Bevölkerungsgruppe im Staate Hamburg. Eine historisch-soziologische Untersuchung. Quakenbrück 1938.
- Günther SEVERIN: Jahre einer Gemeinde. Eilbek 1872–1943. Hamburg 1985.
- Jürgen SIELEMANN unter Mitarbeit von Paul FLAMME: Hamburger jüdische Opfer des Nationalsozialismus. Gedenkbuch (Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien und Hansestadt Hamburg 15). Hamburg 1995.
- Heinrich SIEVEKING: Karl Sieveking 1787–1847. Lebensbild eines hamburgischen Diplomaten aus dem Zeitalter der Romantik (Veröffentlichungen des Vereins für Hamburg. Gesch. 5). 3 Teile. Hamburg 1923–1928.
- Ders.: Zur Geschichte der geistigen Bewegung in Hamburg nach den Freiheitskriegen. In: ZHG 28. 1927, S. 129–154.
- Johann Anselm STEIGER: Matthias Claudius (1740–1815). Totentanz, Humor, Narretei und Sokratik. Mit dem Totentanz von J. K. A. Musäus und

- J. R. Schellenberg (1785) und zahlreichen weiteren Illustrationen. Heidelberg 2002.
- Inge STEPHAN /Hans-Gerd WINTER (Hgg.): „Heil über dir, Hammonia“. Hamburg im 19. Jahrhundert. Kultur. Geschichte, Politik. Hamburg 1992.
- Peter STOLT: Liberaler Protestantismus in Hamburg 1870–1970 im Spiegel der Hauptkirche St. Katharinen (AKGH 25). Hamburg 2006.
- Anne-Charlott TREPP: Sanfte Männlichkeit und selbständige Weiblichkeit. Frauen und Männer im Hamburger Bürgertum zwischen 1770 und 1840. Göttingen 1996.
- Über den Brand von Hamburg. Predigten, Gedichte. Hamburg o. J. (darin zwei Predigten von Johann Wilhelm Rautenberg).
- Gerhard UHLHORN: Die christliche Liebeshätigkeit. Bd. 3: Die Liebeshätigkeit seit der Reformation. Stuttgart 1890. Stuttgart ²1895 – Neuausg. hg. von Inge Mager. Hannover 2006.
- Karl Heinz VOIGT: Art. Craig, James. In: BBKL 15. 1999, S. 435–443.
- Inke WEGENER: Zwischen Mut und Demut. Die weibliche Diakonie am Beispiel Elise Averdiecks (SKGNS 39). Göttingen 2004.
- Joachim WHALEY: Religiöse Toleranz und sozialer Wandel in Hamburg 1529–1819 (AKGH 18). Hamburg 1992.
- Johann Hinrich WICHERN: Sämtliche Werke. Hg. von Peter Meinhold / Günter Brakelmann. 10 Bde. Hamburg 1958–1988.
- Holger WILKEN: ... deine Liebe hat mich reich gemacht. – Amanda und Johann Hinrich Wichern. Portrait einer Ehe. Hamburg 1998.
- Ursula WÖST: Über Hamburg in die Welt. Zur Bedeutung der Auswanderung über den Hamburger Hafen zu Beginn des 20. Jahrhunderts. In: Zeitgeschichte in Hamburg 2008. Hg. von der Forschungsstelle für Zeitgeschichte Hamburg. Hamburg 2009, S. 10–24.

Personenregister

Abkürzungen

Archivdir.	Archivdirektor	Hist.in	Historiker/in
Bm.	Bürgermeister	Hp.	Hauptpastor
E/Landes/B.	Erz/Landes/Bischof	Jhdt.	Jahrhundert
dän.	dänisch	östr.	österreichisch
Dir.	Direktor	P.	Pastor
Dr. D. theol.	Doktor der Theologie	Päd.	Pädagoge
dt.	deutsch	Prof.	Professor
ev.	evangelisch	ref.	reformiert
Frhr.	Freiherr	S.	Senator
Gen.-Sup.	General-Superintendent	Schriftst.	Schriftsteller
Gf.in	Graf/Gräfin	schweiz.	Schweizer
H.z.in	Herzog/in	Th.	Theologe

A

- Abendroth, Amandus Augustus (Dr. jur., S., Polizeiherr u. Bm.; 1767–1842)250, 258, 263
- Adam von St. Viktor (Th.; um 1110–1192)237
- Adler, Jakob Georg Christian (General-sup.; 1756–1834)182, 186
- Adolf XIV. (1576 Gf. von Holstein-Schauenburg; 1547–1601).....494
- Ahlemann, Georg Ludwig (Propst u. Konsistorialrat; 1721–1787)114
- Ahrens, Gerhard (*1939)208
- Alardus, Christian Heinrich (S.; 1789–1866)34–35
- Alba, Fernando Álvarez de Toledo, Hz. von (span. Feldherr, Politiker u. Statthalter; 1507–1582)490
- Alberti, Julius Gustav (P., Diakon St. Katharinen; 1723–1772)114, 147
- Alkuin (Hofth. Karls d. Gr.; 735/40–804)236
- Alt, Johann Karl Wilhelm (Dr. phil., Dr. theol., Hp. St. Petri; 1797–1869)36, 43, 49, 57, 65
- Ambrosius von Mailand (Bischof; 333/34–397)237
- Amsinck, Paul (Hamburger Kämmererordneter; 1758–1808) 37, 133

- Andersen, Hans Christian (dänischer Schriftst.; 1805–1875)122
- Ansgar (Benediktiner, Missions-EB, Hl.; 801–865)144, 161, 164, 366
- Aretin, Johann Christoph Frhr. von (Jurist u. Publizist, 1773–1845)131
- Arndt, Ernst Moritz (Schriftst. u. Gesangbuchreformer; 1769–1860) 85–86, 211, 236
- Asmus (Deckname bei M. → Claudius)80, 85, 95–96, 111, 117, 120, 122
- Asschenfeldt, Christoph Karl Julius (Th. u. Kirchenlieddichter; 1792–1856) 236
- Aston, John Campbell (Dr. theol. h.c., irischer P. Jerusalem-Kirche; †1936)452, 454–457, 460–461, 466
- Augusta (preuß. Königin u. dt. Kaiserin; 1811–1890)378, 382, 399, 407
- Averdieck, Elise (Privatschullehrerin, Mutterhausgründerin u. Kinderbuchautorin; 1808–1907) .21, 339–340, 348, 361–372, 374, 378, 408
- Axen, Caroline von (Ehefrau v. F. → Beneke; 1788–1865)263
- B**
- Bach, Carl Philipp Emanuel (dt. Komponist u. Musikdir.; 1714–1788) ...113, 121
- Bach, Johann Sebastian (dt. Komponist u. Kantor; 1685–1750)121
- Baggesen, Jens (dän. Schriftst.; 1764–1826)121
- Bahnmaier, Jonathan Friedrich (Th. u. geistlicher Liederdichter; 1774–1841)236
- Bähr, Karl Wilhelm Christian Felix Dr. (Ministerialrat; 1801–1874)214–215
- Bahrdt, Carl Friedrich (ev. Th. u. Prof.; 1740–1792)87
- Bandow, Anna (Armenfürsorgerin; † nach 1964)430, 435
- Bärmann, Georg Nicolaus (Dr. phil., Lehrer u. Schriftst.; 1785–1850) ...153–154, 162
- Barnabas (Begleiter des Apostels Paulus)346, 353, 355
- Bartels, Johann Heinrich (Bm.; 1761–1850)28
- Basedow, Johann Bernhard (aufgeklärter Pädagoge u. Th.; 1724–1790) ...81, 114
- Baumeister, Hermann (Dr. jur., Reformpolitiker; 1806–1877)36, 59, 68
- Baumgarten, Michael (P.; 1812–1889)97, 276
- Becker, Carl Ferdinand (Organist; 1804–1877)230
- Beethoven, Ludwig van (dt. Komponist; 1770–1827)206
- Behrmann, Christian Conrad Georg (D. theol., Hp. St. Michaelis u. Senior; 1846–1911)209
- Beneke, Ferdinand (Jurist, Armenpfleger u. Oberaltensekretär; 1774–1848)22, 139–141, 151, 154, 162, 226, 251, 253–264, 342, 348, 455
- Beneke, Otto A. (Archivar; 1812–1891)257
- Berkendahl, Johann (ref. Gemeindeglied)552

Bernstorff, Johann Hartwig Ernst Gf.
von (Diplomat in dän. Diensten;
1712–1772)112, 117, 392

Bertram, Baptist (Freund d. Brüder →
Boisserée)143

Bismarck, Otto von (dt. Staatsmann;
1815–1898)39, 205

Blücher, Toni von (Gemeindeleiterin in
Berlin; 1836–1906)386, 392

Blumhardt, Johann Christoph (charis-
matischer Th. u. Seelsorger; 1805–
1880)426

Böckel, Ernst Gottfried Adolf (Dr. phil.,
Dr. theol., Hp. St. Jacobi; 1783–1854)
.....23

Bode, Johann Joachim Christoph (Über-
setzer, Drucker u. Verleger; 1730–
1793)80, 113

Bogatzky, Karl Heinrich (Erbauungs-
schriftst. u. geistl. Liederdichter;
1690–1774)355

Bohlen, Adolph (Fremdsprachendidak-
tiker)430–432, 434

Boisserée, Melchior (Wiederentdecker
mittelalterl. Kunst; 1786–1851)143

Boisserée, Sulpiz (Kunstsammler; 1783–
1854)143, 146–147

Bollius, Johannes (Jean) (ref. P.; †1632)
.....503

Bollius, Petrus (ref. P.; 1622–1627 i. Sta-
de)503

Bonaventura, Johannes (Franziskaner;
um 1217–1274)236

Booth, Catherine (Evangelistin d. Heils-
armee; 1829–1890)422

Booth, William (Gründer d. Heilsarmee
u. Zeltmissionar; 1829–1912)421

Boysen, Jasper (Konsistorialrat; 1765–
1818)189, 196

Brahms, Johannes (dt. Komponist;
1833–1896)206

Brauer, Johann Hartwig (Pfarramtskan-
didat u. Inspektor d. Norddt. Missi-
onsgesellschaft)23

Brockes, Barthold Hinrich (dt. Lyriker
u. Übersetzer; 1680–1747)121

Brodersen, Ernst Wilhelm (P.; 1854–
1929)403–406

Brunnemann, Anna Ilsabe (Pfleagemut-
ter Amalie → Sievekings; 1756–1839)
.....341

Bugenhagen, Johannes (Reformator;
1485–1558)360, 492

Bundsen, Jess (Zeichenlehrer, 1766–
1829)137–139, 141

Bunke, Ernst (P.; 1866–1944)383, 384,
391

Bunsen, Christian Karl Josias Frhr. von
(Diplomat u. Gesangbuchreformer;
1791–1860)211–214

Büsch, Johann Georg (Mathematiker,
Gymnasialprof. u. Mitbegründer d.
Allg. Vorlesungswesens, d. Patriot.
Gesellschaft u. d. Allg. Armenanstalt;
1728–1800)18, 81, 114

C

Calvin, Johannes (Reformator; 1509–
1564)318, 483, 487–488, 498, 552

- Campe, Joachim Heinrich (ev. Th., Pädagoge, Jugendschriftst. u. Verleger; 1746–1818)81
- Cassirer, Ernst (Dr. phil., Philosoph, Prof., Universitätsrektor; 1874–1945)254, 255
- Christian IV. (1588 König v. Dänemark u. Norwegen, Hz. v. Schlesw.-Holst.; 1577–1648)515
- Christian V. (1670 König v. Dänemark u. Norwegen, Hz. v. Schlesw.-Holst.; 1646–1699)515, 518
- Christian VI. (1730 König v. Dänemark u. Norwegen, Hz. v. Schlesw.-Holst.; 1699–1746)526
- Christlieb, Theodor (Volksmissionar, Sohn des gleichnamigen Vaters; 1833–1889)388–389
- Classen, Johannes (Päd., Altphilologe; 1805–1899)161, 335
- Claudius, Josias (Bruder v. M. → Claudius, †1760)112
- Claudius, Matthias (Journalist u. Schriftst.; 1740–1815)21, 22, 75, 79–107, 111–122, 209, 236, 342, 403
- Claudius, Rebecca (geb. Behn, Ehefrau v. M. → Claudius; 1754–1832) 116, 119
- Claussen, Marie (Diakonisse)380
- Conseillère, Pierre d'Emérence de la (ref. P.; †1699)514–516
- Craig, James (Dr. theol., irischer Missionar; 1818–1899) 444–451, 453, 456, 460
- Cranz, August Heinrich (Buchdrucker; 1789–1870)230
- Cropp, Julius (P. St. Nikolai; 1801–1868)43
- D
- Daniel, Hermann Adalbert (Gesangsbuchkritiker; 1812–1871)212, 215
- Darwin, Charles Robert (engl. Naturforscher; 1809–1882)206
- Davout, Louis-Nicolas (franz. Marschall u. Gouverneur; 1770–1823)10, 156
- Dieck, Friedrich Wilhelm (P.; †1827) 187, 193, 195, 198–199, 202
- Dientzenhofer (dt. Baumeisterfamilie des 17. u. 18. Jahrhunderts)595
- Diest, Hilda von (Tochter v. C. von → Schröder; 1869–1946)388
- Dietz, Philipp (Aufklärungskritiker; 1834–1910)210–212
- Dolman, Dirk Hermanis (anglikan. P. u. Judenmissionar; 1860–1949) 392, 406, 411
- Döring, Karl August (sozial engagierter Th. u. geistlicher Liederdichter; 1783–1844)236
- Dürer, Albrecht (dt. Maler; 1471–1528)145
- E
- Eckermann, Jakob Christoph Rudolf (rationalist. Exeget u. Prof.; 1754–1837)185
- Eden, Sir Robert Anthony (brit. Politiker; 1897–1977)477
- Ehlers, Martin (aufgeklärter Reformpädagoge u. Philosophieprof., 1732–1800)114
- Eichhorn, Johann Gottfried (Orientalist, Begründer d. modernen bibl. Einlei-

tungswissenschaft u. Prof.; 1752–1827)	185	Fliedner, Fritz (P.; 1878–1901)	423
Emmerich, Wolfgang (Dr. phil., Literatur- u. Kulturwissenschaftler; *1941)	319	Fliedner, Theodor (Gefangenenseelsorger u. Diakonissen-Mutterhausgünder; 1800–1864)	345, 359, 423
Ernesti, Johann August (ev. Th. Pädagoge u. Prof.; 1707–1781)	86	Flügge, Carl August (baptist. P.; 1876–1948)	407
Ernst (1601 Gf. v. Holstein-Schauenburg; 1569–1622)	484, 494, 505	Fontaine, Andreas de la (ref. P.; 1621–1705)	513–516
Ernst II. (1844 Hz. von Sachsen-Coburg-Gotha; 1818–1893)	275	Fontaine, Jaques de la (Siechentröster; 17. Jhdt.)	504
Erwin von Steinbach (dt. Baumeister; um 1244–1318)	143	Forster, Johann Georg Adam (Naturforscher, Journalist, Jakobiner; 1754–1794)	130, 142
Evers, Daniel Conrad Heinrich (Diakon St. Michaelis; 1721–1784)	218	Francke, August Hermann (Th. u. Pädagoge; 1663–1727) ...	347, 349, 350, 355
Evers, Nicolaus Joachim Guiliam (Archidiakon St. Jacobi; 1766–1837) ..	218–220	Francke, Karl Philipp (Politiker; 1805–1870)	275–277
F		Frank, Arnold (Dr. theol. h.c., P. Jerusalem-Kirche; 1859–1965) ..	456–457, 460–466, 468, 470–479
Faaß, August Heinrich (P.; 1806–1887)	291	Frank, Ella-Louise → Kingham ..	460, 462
Faißt, Immanuel (Kirchenmusiker; 1823–1894)	215	Fraunhofer, Joseph von (dt. Physiker; 1787–1826)	206
Fénelon, François de Salignac de la Motte (Th. u. Schriftst. ; 1651–1715) ...	86	Freudentheil, Wilhelm Nicolaus Dr. theol. (Diakon St. Nikolai; 1771–1853)	218, 220, 237, 238
Fischer, Johann Michael (dt. Baumeister; 1692–1766)	591	Freylinghausen, Johann Anastasius (P., Liederdichter u. Komponist; 1670–1739)	236
Fleisch, Paul (Th., Geistlicher Vizepräsident; 1878–1962)	380, 393	Friedrich III. (1515–1576; Kurfürst von der Pfalz)	483
Fliedner, Caroline (2. Ehefrau Th. → Fliedners u. Mutterhausvorsteherin; 1811–1892)	359, 423	Friedrich III. (1648 König v. Dänemark u. Norwegen, Hz. v. Schlesw.-Holst.; 1609–1670)	511, 517–518
Fliedner, Friederike (1. Ehefrau Th. Fliedners u. Mutterhausvorsteherin, 1800–1842)	423		

- Friedrich III. (1888 dt. Kaiser; 1831–1888)402
- Friedrich IV. (1699 König v. Dänemark u. Norwegen, Hz. v. Schlesw.-Holst.; 1671–1730)521
- Friedrich V. (1746 König v. Dänemark u. Norwegen, Hz. v. Schlesw.-Holst.; 1723–1766)527
- Friedrich VI. (1808 König von Dänemark; 1768–1839)182
- Friedrich VII. (1848 König von Dänemark; 1808–1863)274
- Friedrich VIII. (Hz. von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg; 1829–1880)277
- Friedrich Wilhelm I. (1713 König von Preußen; 1688–1740)523
- Friedrich Wilhelm IV. (1840 König von Preußen; 1795–1861)38, 47
- Friedrich, Caspar David (dt. Maler; 1774–1840)206
- Funcke, Otto (P.; 1836–1910)378, 405
- Funk, Nicolaus (P. u. Bibelkommentator; 1767–1847)181–183, 185–190, 192, 194–196, 200–201, 350
- G**
- Geffcken, Heinrich (Kaufmann u. S.; 1792–1862)28, 34, 37
- Geffcken, Johannes (Dr. phil., Dr. theol., Diakon St. Michaelis; 1803–1864) .31–32, 34, 40, 43, 215–216, 220, 575
- Geibel, Johannes (P.; 1776–1853)348
- Gellert, Christian Fürchtegott (Schriftst., Fabel- u. Liederdichter; 1715–1769)233, 236, 352
- Gerhardt, Paul (Th. u. Liederdichter; 1607–1676)107, 233, 236, 352, 507
- Gerlach, Ernst Ludwig von (Oberlandesgerichtspräsident; 1795–1877) ...38
- Gerlach, Ludwig Friedrich Leopold von (Generaladjutant; 1790–1861)38
- Gerlach, Otto von (P. u. Bibelkommentator; 1801–1849)38
- Gläser, Johann Heinrich (Oberalter; 1796–1863)45
- Gleiss[ß], Carl Wilhelm (Sonntagsschullehrer u. P. St. Georg, Stiftskirche; 1818–1889)365
- Gleiss[ß], Hanna (Nichte u. Biographin v. E. → Averdieck; 1861–1951)364
- Glötz, Peter (SPD-Politiker u. Schriftst.; 1939–2005)117
- Glüer, Ernst Heinrich (dt. Architekt; 1831–1867)448
- Goethe, Johann Wolfgang von (dt. Dichter; 1749–1832)82–84, 142, 206, 248
- Goeze, Johann Melchior (Hp. St. Katharinen; 1717–1786) ...78, 89, 94, 98, 101, 104–105, 113–114, 218, 530
- Görisch, Reinhard (Germanist; *1941)88, 120
- Gossler, Hermann (Dr. jur., S. u. Bm.; 1802–1877) ...44–45, 54, 57, 64, 66, 227
- Gries, Karl (Jurist; 1778–1824) ...139–141
- Grimm, Rudolf Eduard (Dr. phil., Dr. theol., Hp. St. Nikolai u. Senior; 1848–1932)72
- Groeben, Lydia Gräfin von der (Betreuerin jüd. Frauen; *1846?)467

- Grüber, Heinrich (P. u. Kirchenpolitiker; 1891–1975)474–475
- Gurlitt, Johann Gottfried (Orientalist, Lehrer u. Gymnasialdir.; 1754–1827)23, 159, 250, 257
- H
- Hachmann, Gerhard (Dr. jur., S u. Bm. 1838–1904)58
- Hagedorn, Friedrich von (dt. Lyriker u. Fabeldichter; 1708–1754)121
- Hamann, Johann Georg (dt. Philosoph; 1730–1788)79, 82, 86, 88, 93, 97
- Hammerich, Johann Friedrich (Drucker in Altona; †1827)182
- Händel, Georg Friedrich (dt. Komponist; 1685–1759)121
- Hanne, Carl Johannes Wilhelm Robert (Dr. phil., Lic. theol., P.; 1842–1923)289–293
- Hannink, Oskar (Dr. phil., Schulrektor)506, 524
- Hansen, Magdalena (Diakonisse) ...380–382
- Hardenberg, Friedrich Frhr. von gen. Novalis (dt. Dichter; 1772–1801) . .236
- Harms, Claus (Th. d. Erweckung; 1778–1855) 185, 188, 190–191, 196, 198–199, 202, 269, 278, 281, 288, 295, 341, 348, 372
- Harms, Louis (Th., Missionsgründer; 1808–1865)365, 368, 371–372
- Hase, Conrad Wilhelm (dt. Kirchenbaumeister; 1818–1902)588–589
- Hauers, Wilhelm (dt. Architekt; 1836–1905)588–589, 591, 593–594
- Hebel, Johann Peter (dt. Mundart-Dichter; 1760–1826)83
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (dt. Philosoph; 1770–1831) ..78–79, 97, 206
- Heine, Heinrich (dt. Schriftsteller, Essayist u. Lyriker; 1797–1856)121, 122
- Heinrich I. d. Vogler (919 dt. König; um 875–936)366
- Heinrich IV. (1589 König v. Frankreich; 1553–1610)488
- Heise, Heinrich August (Dr. jur., Neunerkommission; 1792–1851)37
- Hengstenberg, Johann Heinrich Karl (Th., Pädagoge u. geistl. Liederdichter; 1770–1834)236
- Hennings, August (königl. dän. Amtsverwalter in Plön u. Publizist; 1746–1826)118
- Herder, Johann Gottfried (dt. Philosoph, Th. u. Dichter; 1744–1803) ...78, 80, 82, 85, 93, 113, 115
- Hermes, Rudolf (1902 ref. P.; 1871–1947)487, 554
- Hermes, Rudolf (1902 ref. P.; 1871–1947)489, 498, 506, 530
- Herzl, Theodor (östr. jüd. Schriftsteller, Politiker u. Zionist; 1860–1904)464
- Heß, Jonas Ludwig (Publizist u. Politiker; 1756–1823)129, 142, 154, 160
- Heymann, Lida Gustava (Frauenrechtlerin u. Pazifistin (1868–1943)19
- Hildebrandt, Johann Lucas von (östr. Baumeister (1668–1745)595

- Hinckelmann, Abraham (Dr. theol., Hp. St. Katharinen; 1652–1695)238
- Hirsch, Emanuel (ev. Th. u. Prof.; 1888–1972)84–85
- Hirsche, Georg Karl (Dr. theol., Hp. St. Nikolai; 1816–1892)293
- Hölty, Ludwig Christoph Heinrich (dt. Lyriker; 1748–1776)82
- Hübbe, Heinrich (Wasserbaumeister; 1803–1871)37, 38
- Hübener, Hermann Albert (S.; 1804–1876)37, 45, 57
- Hudtwalcker, Martin Hieronymus (Dr. jur., Rechtsanwalt u. S.; 1787–1863) .22, 24, 28–32, 34–36, 38, 41, 46, 51, 64, 71, 154, 156–157, 251, 258, 342
- Hülsenbeck, Friedrich August (Kaufmann; 1766–1834)148
- Humboldt, Alexander Frhr. von (dt. Naturforscher; 1769–1859)206
- Humboldt, Wilhelm Frhr. von (dt. Philosoph, Sprachforscher u. Politiker; 1767–1815)84, 206
- Hunzinger, August Wilhelm (Dr. phil. Dr. theol., Hp. St. Michaelis; 1871–1920)430
- Hunzinger, Ludwig Heinrich (P.; 1842–1900)413
- J
- Jacobi, Friedrich Heinrich (Philosoph, Schriftst. u. Prof.; 1743–1819) .83, 115
- Jellinghaus, Theodor (P., Dogmatiker d. Gemeinschaftsbewegung; 1841–1913)392, 425
- Jenisch, Emilie (Mäzenin; 1828–1899)397, 410–411
- Jenisch, Gottlieb (Kaufmann, Bankier; 1797–1875)584
- Jerusalem, Johann Friedrich Wilhelm (ev. Th. u. Abt; 1709–1789)86
- Jobst, Wolfgang Albrecht (Dr. phil., Lic. theol., P. St. Michaelis; 1902–1945)435
- Jochims, Jacob (Propst u. Konsistorialrat; † 1790)114
- John, Johann (D. theol., Diakon St. Petri; 1797–1865)22, 220
- Josef II. (1765 dt. Kaiser; 1741–1790) .529
- Jungclaußen (P. aus Dhünn/Rheinland; 19. Jhdt.)388
- Jungclaußen, Julius August (Seemanns-P. u. Volksmissionar; 1854–1921) .388
- Jürgensen, Peter Gottlob (Hamburger Architekt)595
- K
- Kaemmerer, Wilhelm Heinrich (Hundertachtziger; 1820–1905)37
- Kahlor, Johann (Seemannsmissionar; Ende des 19. Jahrhunderts in Hamburg)395
- Kaisersfeld, Maximilian Ritter von (östr. Ministerresident; † 1849)208
- Kant, Immanuel (dt. Philosoph ; 1724–1804)76–77, 88, 89
- Kauffmann, Johann Christian (Senatssyndikus; 1791–1856)35, 39, 227
- Kellinghusen, Heinrich (Jurist , S. u. Bm.; 1796–1879)47, 160

- Kelter, Edmund (Dr. phil., Lehrer u. Rektor d. Johanneums; 1867–1942)160
- Keyser, Bertha (diakonisch arbeitende Strandmissionarin; 1868–1964)24, 410, 419–439
- Kingham, Ella-Louisa (Ehefrau v. Arnold Frank)457
- Kirchenpauer, Gustav Heinrich (Dr. jur., Bm. u. Politiker; 1808–1887)28, 30, 32, 36, 40
- Klefeker, Bernhard (Dr. theol., Hp. St. Jacobi; 1760–1825)187
- Kleuker, Johann Friedrich (Prof. u. supranaturalist. Exeget; 1749–1827) 186, 190, 191, 193, 195, 198, 202
- Klinkowström, Friedrich August (Pädagoge, Maler u. Schriftst.; 1778–1835)149, 150
- Klopstock, Friedrich Gottlieb (dt. Dichter; 1724–1803)82, 83, 112, 216, 236
- Knickmeier, Ralph (Dr. phil., Kunsthist.; * 1958)146
- Knobelsdorff, Kurt von (Evangelist u. Blau-Kreuzler; 1839–1903)388
- Koch, Robert (dt. Bakteriologe; 1843–1910)206
- Koehn, Emil (Präses d. CVJM; † 1913)397
- Koepfen, Wolfgang (dt. Schriftst.; 1906–1996)111, 112, 118
- Kottwitz, Baron Hans Ernst Frhr. von (Jurist mit sozialdiakon. Aktivitäten, „Patriarch“ d. Erweckungsbewegung; 1757–1843)355
- Krause, Cäsar Ernst Albrecht (Dr. phil., Hp. St. Katharinen; 1838–1902)57
- Kreibohm, Heinrich Ernst Wilhelm (Diakon St. Michaelis; 1822–1894) 452
- Kreyenberg, Gerhard (Dr. med., Arzt u. Psychiater; 1899–1996)475
- Krummacher, Friedrich Adolf (Th. d. Erweckung u. geistl. Schriftst.; 1767–1845)236
- Krusenstjerna, Ada von (Förderin d. Evangelisationsbewegung, Schriftstellerin: 1854–1942)392, 410
- Kunhardt, Ludwig Heinrich (Dr. theol., P. St. Jacobi; 1788–1871)43
- L
- Lange, Joachim (Dr. theol., Bibelexeget u. Prof.; 1670–1744)350
- Lange, Johann Peter (Gesangbuchkritiker, 1802–1884)212
- Langenbucher, Wolfgang Rudolf (Kommunikationswissenschaftler u. Prof.; * 1938)117
- Lappenberg, Johann Martin (Jurist, Archivar u. Hist.; 1794–1865)146, 147
- Lasco, Johannes a (reformierter Th.; 1499–1560)487, 497
- Laud, Abbé (kath. französ. Emigrant im frühen 19. Jhdt.)137–138, 141, 169
- Lavater, Johann Caspar (schweiz. Th., Philosoph u. Schriftst.; 1741–1801)82, 115
- Lehoc (französ. Gesandter)129
- Leppien, Helmut R. (Dr. phil., Kunsthist., Museumsdir.; 1933–2007)411

- Lessing, Gotthold Ephraim (dt. Schriftst., Kritiker, Philosoph u. Bibliothekar; 1729–1781) . 78, 81–82, 93, 97, 100, 103–105, 113, 115, 121, 192
- Levison, Sir Leon (1. Prädident d. Judentchristlichen Allianz; 1881–1936)471
- Lichtenberg, Georg Christoph (dt. Physiker, Schriftst. u. Prof.; 1742–1799)115, 600
- Lichtwark, Alfred (Kunsterzieher, Museumsdir.; 1852–1914)162, 163
- Liebermann, Johann Matthias (Ältermann d. Buchbinderamtes; 1772–1859).....227, 229
- Liebig, Justus Frhr. von (dt. Chemiker; 1803–1873)164, 206, 454, 595
- Löhe, Johann Konrad Wilhelm (P. u. Diakonissenanstaltsgründer; 1808–1872)420
- Löhr, Carl Friedrich August (Dr. jur., Neunerkommission; 1781–1854)37
- Lossau, Peter August (P.; 1775–1845) 132
- Lüders, Hans Ernst Gustav (P.; 1901–1984)436, 605
- Ludwig XIV. (1643 König v. Frankreich; 1638–1715)488, 513
- Luther, Martin (D. theol., Reformator; 1483–1546)13, 85–86, 88–89, 93–95, 97, 100–101, 182–183, 188–189, 191, 233, 312–313, 318, 343, 346, 350, 367, 369, 434, 486, 492–493, 498, 533
- Lutteroth, Ascan Wilhelm (S., 1861 Bm.; 1783–1867)37
- Lützwow, Ludwig Adolf Wilhelm Frhr. von (preuß. General; 1782–1834)11
- Lyser, Johann Peter (dt. Schriftst. u. Maler; 1804–1870)121
- M**
- Mahling, Friedrich August (P. u. Prof.; 1865–1933)394
- Malvesin, Caroline (Lehrerin; 1806–1889)423
- Marholm, Laura (Schriftst.in;1854–1928)383
- Maria I. Tudor (1553 engl. Königin, 1516–1588)497
- Maria Pawlowna (Großherzogin v. Sachsen-Weimar-Eisenach; 1786–1859)408
- Maria Theresia (östr. Königin, dt. Kaiserin; 1717–1780)117
- Marquard, Peter (Baumeister; um 1600–1689/90)157
- Mauke, Carl Wilhelm Alfred (Sechziger; 1824–1871)45
- Mayer, Julius Robert von (dt. Mediziner; 1814–1878)206
- McCheyne, Robert Murray (schottischer P.; 1813–1843)443–444
- Meißner, Johann August (Ratsbuchdrucker; 1776–1855)217, 220, 227–228, 230, 238
- Melle, Erwin von (Hamburger Architekt, Sohn v. Werner v. M.)595
- Mendel, Gregor (östr. Vererbungsforscher; 1822–1884)206
- Mendelssohn, Moses (aufgeklärter jüd. Philosoph; 1729–1786)77, 115

Menken, Gottfried (P.; 1768–1831) ...348, 351, 356	Moody, Dwight Lyman (Evangelist; 1837–1899)385
Mentzer, Johann (P. u. Liederdichter; 1658–1734)210	Moreau, Pierre (1588/89 ref. P. in Stade)502–503
Merkel, Garlieb Helwig (dt.-balt. Hist. u. Publizist., 1769–1850)135	Moser-Filseck, Friedrich Carl von (Ju- rist, Schriftst. u. Politiker; 1723–1798)116
Merle d'Aubigné, Jean-Henri (franz.-re- form. P.; 1794–1872)22, 342	Moser, Ernst (Dr.?, 1912–1938 P. Jerusa- lem-Gemeinde)466, 472, 478–479
Meyer, Emil (Prediger, Leiter d. Strand- mission; 1869–1949 oder 1950)390, 406, 409, 427–429, 454	Müller, Heinrich Julius (P. St. Kathari- nen; 1791–1861)43
Meyer, Friedrich Johann Lorenz (Dr. jur., Präses des Domkapitels; 1760– 1844)136, 138, 143, 148, 162	Münter, Balthasar (Th. u. Liederdichter; 1735–1793)356
Meyer, Georg Christian Lorenz (S.;	N
1787–1866)257	Napoleon Bonaparte (1804–1814/15 franz. Kaiser; 1769–1821)10–11, 13, 127, 152, 154, 208
Meyer, Johann Friedrich von (Dr. phil., Dr. jur., Jurist u. Bibelhg.; 1772–1849)348, 350	Neander, Johann Wilhelm August (Lic. theol., Kirchenhist.; 1789–1850) ...214, 269
Michaelis, Johann David (Orientalist u. Prof.; 1717–1791)87	Nettelbladt, Baronin von (Förderin d. CVJM)397
Micolci, Carl Christian F. (Ältermann d. Buchbinderamtes; 1783–1845)227	Neumann, Johann Balthasar (Barock- baumeister, 1687–1753)131, 595
Middendorf, Friedrich Justus Heinrich (ref. Th.; 1883–1973)536	Neumeister, Erdmann M. (Hp. St. Jaco- bi; 1671–1756)238
Milde, Natalie von (frauenbewegte Schriftst.in; 1850–1906)408	Nicolai, Philipp (Dr. theol., Hp. St. Ka- tharinen; 1556–1608)507
Moldenhauer, Johann Heinrich Daniel (Dr. theol., P. u. Domlektor; 1709– 1790)128	Niebuhr, Carsten (Arabienforscher u. Reiseschriftst.; 1733–1815)95
Moltke, Karl Gf. von (Präsident d. schleswig-holstein. Kanzlei; 1798– 1866)187	Nielsen, Nicolaus Johann Ernst (Dr. theol., Superintendent; 1806–1883)272–273, 276
Mönckeberg, Carl (Dr. theol., Diakon St. Nikolai; 1807–1886)261, 291–292	Ninck, Karl Wilhelm Theodor (P. St. An- schar; 1834–1887) . 291, 388, 393, 451–452

O

Oertzen, Jasper Baron von (Mitbegründer d. dt. Gemeinschaftsbewegung; 1833–1893)387, 405, 452

Oncken, Johann Gerhard (Sonntagschullehrer u. Gründer d. dt. Baptismus; 1800–1884)25, 323, 362

Otzen, Johannes (dt. Architekt; 1839–1911)587, 589, 593–594

P

Palladio, Andrea (ital. Baumeister; 1508–1580)593

Palmer, Phoebe (Evangelistin; 1807–1874)385

Palmerston, Henry John Temple, Viscount (engl. Politiker; 1784–1865) 276

Paul, Jonathan (Volksmissionar u. Wegbereiter d. dt. Pfingstbewegung; 1853–1931)390–391

Paulsen, Charlotte (kathol. Vorkämpferin für Frauenbildung, Schulreform u. Armenfürsorge; 1797–1862)19

Paulus (Apostel; hingerichtet 62 n. Chr.)95, 268, 353–355, 357, 392

Pehmöller, Christian Nicolaus (S.; 1769–1845)250

Perthes, Friedrich Christoph (Buchhändler u. Verleger; 1772–1843)30, 209, 342

Perthes, Matthias (Enkel v. → M. Claudius; 1800–1859)210

Petermann, Anna (Krankenschwester; 1859–1947)409

Petersen, Cäcilie (Mutterhausgründerin u. Evangelistin; 1860–1935) ...409, 413

Petersen, Carl Friedrich (Dr. jur., S. u. Bm.; 1809–1892)37, 45, 48, 51–52

Petersen, Hans (Maler; 1900–1987) ...419

Philipp II. (1556 König v. Spanien; 1527–1598)490, 503

Plath, Johann Christian (Diakon St. Michaelis; 1790–1852) 31–32, 34, 39, 217, 226–227

Pontoppidan, Knud (Prof., dän. Psychiater; 1853–1916)379

Prey, Johann Leonhard (dt. Steinmetz u. Baumeister; um 1700–1757)592

Pückler, Eduard Grf. von (Mitbegründer d. dt. Gemeinschaftsbewegung; 1853–1924)413

Q

Quistorp, Johann Gottfried (Architekt u. Universitätszeichenmeister, 1755–1835)150

R

Rambach, August Jacob (Dr. theol., Hp. St. Michaelis; 1777–1851) 39, 161, 206, 208–209, 214, 217–232, 234, 236–239, 242, 270, 286

Rambach, Johann Jacob (Dr. theol., Hp. St. Michaelis; 1737–1818)22, 343

Rappard, Carl Heinrich (Pilgermissionar, Evangelist u. Seelsorger; 1837–1909)386

Rappard, Dora (Dichterin, Schriftstellerin; 1842–1923)386

Raumer, Karl von (Mineraloge u. Gesangbuchreformer; 1783–1865)211, 214

Rautenberg, Johann Wilhelm (P. St. Georg; 1791–1865) . .22, 39, 209, 251, 257, 323, 342, 358, 362, 365

Redern, Hedwig von (Verf. erwecklicher Lieder u. Texte; 1866–1935) ..386, 392

Rehloff, Johann Andreas (Dr. theol., Hp. St. Michaelis, Senior; 1800–1883)57, 267–289, 292–295

Reimarus, Hermann Samuel (Orientalist u. Religionsphilosoph; 1694–1768)22, 78, 87, 94, 96, 354

Remé, Carl (Hamburger Architekt i. 19. Jhd.)448

Rentzel, Hermann (P. am Werk-, Armen u. Zuchthaus; 1764–1827) 23, 250, 257

Reventlow, Christian Detlef Graf von (Oberpräsident in Altona; 1671–1738)523

Reventlow, Friederike Juliane Gräfin von (geb. von Schimmelmann, Ehefrau v. F. K. Graf von → Reventlow; 1762–1816)118

Reventlow, Friedrich Karl Gf. von (Diplomat in dän. Diensten u. Gutsbesitzer; 1755–1828)118

Rhiem, Hanna (Missionarin)408

Rist, Johann (P. u. Liederdichter; 1607–1667)236, 238

Roberts, Evan (walisischer Erweckungsprediger; 1879–1951)422

Rodenberg, Hermann (Tuchmacher) 496

Roim, Christine (Diakonisse)380

Roosen-Runge, Johannes (Oberalter; 1797–1872)45, 57

Röschmann, Johannes (Prediger u. Organisator von Evangelisationen; 1862–1901)380, 388–389

Rousseau, Jean-Jaques (franz. Philosoph; 1712–1778)89, 141

Rubanowitsch, Johannes (Evangelist; 1866–1941)389

Rumohr, Carl Friedrich (vielseitiger Schriftst. u. Maler; 1785–1843)157

Runge, Johann Daniel (Kaufmann u. erweckter Förderer d. Bibelgesellschaft; 1767–1836)22, 148–150

Runge, Philipp Otto (dt. Maler; 1777–1810)146–152

S

Sachs (Kolporteur unter Auswanderern i. 19. Jhd.)458, 459, 466

Sachse, Christian Friedrich Heinrich (Th. u. geistlicher Liederdichter; 1785–1860)236

Salzmann, Christian Gotthilf (Religionspädagoge u. Philanthrop; 1744–1811)351

Sandrart, Joachim von (Maler u. Kunsthist.; 1606–1688)145

Schäfer, Theodor (D. theol., P. u. Rektor d. Altonaer Diakonissenanstalt; 1846–1914)413

Schiebeler, Daniel (Jurist u. Kirchenlieddichter; 1741–1771)238

Schiller, Friedrich von (dt. Dichter; 1759–1805)77, 84

- Schimmelmann, Adelaide Gräfin von (1823–1890)377
- Schimmelmann, Carl Gf. von (1848–1922)413
- Schimmelmann, Ernst Gf. von (1820–1885)118, 377
- Schimmelmann, Heinrich Carl (Begründer d. Adelsdynastie; 1724–1782)113–114, 118, 378
- Schimmelmann, Luise Adelaide Caroline gen. Adeline Gräfin von (Evangelistin; 1854–1913)24, 377–383, 392–407, 411–413, 415
- Schimmelmann, Paul Friedrich (1873–1936)379–381
- Schinkel, Karl Friedrich (dt. Baumeister; 1781–1841)206
- Schlegel, Friedrich (dt. Dichter; 1772–1829)143, 147
- Schleiden, Carl Heinrich (Th. u. Pädagoge; 1809–1890)294
- Schleiden, Rudolf (Beamter; 1815–1895)294
- Schleiermacher, Friedrich Daniel (dt. ev. Th., Philosoph, Pädagoge u. Prof.; 1768–1834) . 77, 203, 214, 269, 281, 544
- Schlözer, August Ludwig von (Hist. u. Publizist; 1735–1809)83
- Schlümbach, Friedrich von (dt.-amerik. Erweckungsprediger; 1842–1901)388, 406
- Schlüter, Eduard (Dr. jur., Senatssekretär; 1791–1875)232
- Schmaltz, Moritz Ferdinand (Dr. theol., Hp. St. Jacobi u. Senior; 1785–1860)23, 43, 52
- Schöffel, Johann Simon (Dr. phil., Dr. theol., D. theol. h.c., Hp. St. Michaelis, LandesB.; 1880–1959)420, 433–434
- Scholz, Joseph Heinrich (Schriftst. u. Lyriker; 1773–1811)152, 153
- Schongauer, Martin (dt. Maler; um 1445/50–1491)145–146
- Schot, Johan Detleff (ref. Diakon; 1708–1800)540, 541
- Schrenk, Elias (Evangelist; 1831–1913)385, 388
- Schröder, Clara von (Mäzenin u. Förderin erwecklicher Frömmigkeit; 1829–1910)387–388, 410–411
- Schröder, Dorothea Eveline von (geb. Schüssler, Schwägerin v. C. von → Schröder; 1828–1900)411
- Schröder, Friedrich Ludwig (Schauspieler u. Theaterdir.; 1744–1816) 115, 121
- Schröder, Henriette von (geb. von Schwarz, Gattin v. J. H. von → Schröder, Mutter v. C. von → Schröder; 1798–1889)387
- Schröder, Johann Heinrich Frhr. von (Kaufmann, Bankier u. Mäzen; 1784–1833)387–388
- Schröder, Johann Heinrich von (Sohn v. J. H. von → Schröder; 1825–1910) . 411
- Schröder, Johann Rudolf von (Kaufmann u. Mäzen; 1821–1887)387
- Schröter, Johann Gottfried Wilhelm (Lic. theol., P. im Großhz.tum Sachsen-Weimar im 19. Jhdt.)190, 192, 194, 197–198, 201

- Schubart, Christian Friedrich Daniel
(Publizist, Lyriker u. Komponist;
1739–1791)85, 114
- Schubert, Franz (östr. Komponist; 1797–
1828)206
- Schubert, Gotthilf Heinrich von (Arzt u.
Naturphilosoph; 1780–1860)350
- Schumacher, Fritz (Architekt; 1869–
1947)554
- Schumann, Robert (dt. Komponist;
1810–1856)206
- Schütz, Friedrich Wilhelm (Publizist, Ja-
kobiner u. Freimaurer; 1758–1834)
.....130
- Schwarz, Karl Heinrich Wilhelm (Th.,
Prof., Politiker, 1812–1885)290
- Schwencke, Friedrich Gottlieb (Orga-
nist; 1823–1896)230, 243
- Schwencke, Johann Friedrich (Organist;
1792–1852)217–219, 230, 242–243
- Scott, George Gilbert (engl. Baumeister;
1811–1878)158, 162, 589
- Semler, Johann Salomo (ev. Th. u. Prof.;
1725–1791)86, 92, 97
- Semper, Gottfried (Baumeister; 1803–
1879)157, 158, 162
- Sengelmann, Heinrich (Dr. phil., D.
theol., Diakon St. Michaelis, Gründer
d. Alsterdorfer Anstalten; 1821–1899)
.....21, 24, 71, 209, 242, 441
- Siemens, Werner von (Ingenieur u. Un-
ternehmer; 1816–1892)206
- Sienen, Jakob Albrecht von (Senatssyn-
dicus; 1768–1838)138
- Sieveking, Amalie (Privatlehrerin u.
Förderin d. Krankenpflege; 1794–
1859) . .21, 209, 251, 262–263, 339–341,
343–358, 360–362, 364–365, 368–369,
373–374, 408
- Sieveking, Caroline Louise (geb. Volk-
mann, Mutter v. → A. Sieveking;
1767–1799)341
- Sieveking, Georg Heinrich (Kaufmann,
Jakobiner; 1751–1799)129, 342
- Sieveking, Heinrich Christian (Vater v.
→ A. Sieveking, Kaufmann u. S.;
1752–1809)341
- Sieveking, Johanna Margaretha (geb.
Reimarus; 1760–1832)342
- Sieveking, Karl (Ratssyndikus, Politiker
u. Anhänger d. Erweckungsbewe-
gung; 1787–1847)22, 159, 251, 342
- Smith, Hannah Withall (Evangelistin;
1827–1911)385
- Smith, Robert Pearsall (Evangelist;
1827–1898)385
- Sonnin, Ernst Georg(e) (dt. Ingenieur u.
Architekt; 1713–1794)592
- Spalding, Andreas Friedrich (Senatsse-
kretär; 1778–1859)227, 228
- Spalding, Johann Joachim (ev. Th. u.
Moralphilosoph; 1714–1804) ...87, 100
- Speckter, Ida (Schwester v. E. → Speck-
ter; 1809–1894)294
- Speckter, Erwin (Zeichner u. Illustrator;
1806–1835)294, 337
- Speckter, Hermine (Schwester v. E. →
Speckter; 1801–1852)294
- Speckter, Otto (Zeichner u. Illustrator;
1807–1871)109, 338, 375

- Spitta, Karl Johann Philipp (Th. d. Erweckung und geistlicher Liederdichter; 1801–1859)236, 352, 353
- Spitzweg, Carl (dt. Maler; 1808–1885)206
- Stip, Gerhart Chryno Herman (Gesangbuchreformer; 1809–1882)212
- Stoecker, Adolf (Hof- u. Domprediger; 1835–1909)388
- Strauch, Ludwig Christian Gottlieb (Dr. phil., D. theol., Hp. St. Nikolai; 1786–1855)220
- Stumme, Absolon (norddt. Maler; † 1510)146
- Sturm, Christoph Christian (Hp. St. Petri; 1740–1786)238
- T**
- Telemann, Georg Philipp (dt. Komponist, Musikdir. u. Kantor; 1681–1767)121
- Teller, Wilhelm Abraham (ev. Th. u. Prof.; 1734–1804)87
- Tholuck, Friedrich August Gottreu (Theologieprof. u. Wegbereiter d. Erweckung; 1799–1877)350, 355
- Thomas von Kempen (dt. Mystiker; 1379/80–1471)351, 353
- Tieck, Ludwig (dt. Dichter; 1773–1853)143, 146–149
- Tiele-Winckler, Eva von (Mutterhausgründerin; 1866–1930)386
- Trapp, Ernst Christian (Th. u. Reformpädagoge; 1745–1818)114
- Trott zu Solz, Ernestine von (Gründerin des Landheims Salem bei Jesteburg, 1889–1982)409
- Trudel, Dorothea (Schweiz. Seelsorgerin u. Heilerin; 1813–1862)386
- Trummer, Karl (Dr. jur., Advokat, 1792–1858)37
- Tucher, Gottlieb Frhr. von (Justizrat u. Hymnologe; 1798–1877)215
- Tügel, Franz Eduard Alexander (LandesB.; 1888–1946)420, 434
- Twesten, August Detlev Christian (Vermittlungsth. u. Prof.; 1789–1876) .269, 295
- U**
- Überwasser, August Bernhard (Drucker u. Verleger; 1866–1925) . 403–406, 417
- Ulber, Samuel Christian (Hp. St. Jacobi; 1714–1776)238
- V**
- Valentiner, Friedrich Wilhelm (P. u. Archidiakon; 1807–1889)275
- Vermeil, Antoine (Diakonissenmutterhausgründer in Paris; 1799–1864) 423
- Vilmar, August Friedrich Christian (Erweckungsth., Literaturhist. u. Gesangbuchreformer; 1800–1868)211, 215
- Voght, Caspar (Kaufmann, Landwirt, Philanthrop; 1752–1839) . 18, 252, 332
- Voigt, Johann Friedrich (Dr. jur., Jurist; 1806–1886)37

W

Waagen, Friedrich Ludwig Heinrich (Maler; 1750–1822)144–151

Wächter, Leonhard (Schriftst.; 1762–1837)160, 310, 324

Wackenroder, Wilhelm Heinrich (dt. Kunstschriftst.; 1773–1798)142, 147

Wackernagel, Philipp Karl Eduard (Dr. phil., D. theol. (Pädagoge u. Hymnologe; 1800–1877)215

Wagner, Richard (dt. Komponist; 1813–1883)206

Waldersee, Alfred Gf. von (kaiserl. Feldmarschall; 1832–1904)410

Waldersee, Gf.in Marie Esther von (Mäzenin, Förderin d. Ev. Allianz; 1837–1914)392, 410–411

Weber, Helmut (P. Jerusalem-Kirche; 1911–1973)479

Weis, Gottlieb Wenzeslaus (Dr. ?, Gesangbuchkritiker; * 1810)212

Weling, Anna Thekla von (Gründerin d. Allianzhauses in Blankenburg/Thüringen; 1837–1900)385

Westphal, Joachim (Mag., Hp. St. Katharinen u. Sup.; 1510–1574)498

Wettstein, Emil R. (P. u. Biograph; 1864–1936)382, 411

Whaley, Joachim (engl. Hist.) . 567, 581–582

Wichern, Johann Hinrich (Sozialreformer u. Begründer d. Inneren Mission; 1808–1881)5, 21–22, 209, 251, 297–301, 303–305, 307, 309–311, 313–314, 316–318, 322–330, 332–334, 342, 350, 365, 378, 384, 386–387, 441, 450, 451, 609

Wilhelm (Prinz v. Oranien, Statthalter; 1533–1584)484, 489–490, 499

Wilhelm I. (1861 preuß. König, 1871 dt. Kaiser; 1797–1888) . 282, 290, 402, 405

Wilhelm II. (1888 dt. Kaiser u. König v. Preußen; 1859–1941)402

Wilken, Johannes (Dr. phil., P.; 1875–1964)431, 433

Willebrand, Johann Peter (königl.-dän. Justizrat; 1719–1786)134

Willerding, Heinrich Julius (Dr. theol., Hp. St. Petri u. Senior; 1748–1834)217–218, 220

Wolff, Christian von (Aufklärungsphilosoph, Th. u. Prof.; 1679–1754)97

Wolff, Julius Guido (Oberalter; 1803–1880)57

Wolters, Otto Ludwig Siegmund (D. theol., Hp. St. Katharinen; 1796–1874)22, 32, 34

Wurm, Christian Friedrich (Hist. u. Gymnasialprof.; 1803–1859) ..276, 294

Wüstenfeld, Emilie (kath. Sozial-, Bildungs- u. Frauenpolitikerin; 1817–1874)19

Bildnachweis

Verwendung mit freundlicher Genehmigung der Rechteinhaber:

Schutzumschlag/Buchdecke: Der Hamburger Brand von 1842 (Verlag Agentur des Rauhen Hauses Hamburg)

Steiger:

Abb. 1: Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky (Gemälde 48 [09-45])

Abb. 2: Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky (P 21: C 43)

Kopitzsch:

Abb.: Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky (Frontispiz und Titelvignette [Sign. A/37897])

Grolle:

Abb. 1–21: Staatsarchiv Hamburg, Plankammer

Jessen:

Abb.: Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky (A 1948/4590)

Schade:

Abb. 1: Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky (Titelblatt 1787: A 1945/986)

Abb. 2: Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky (Titelblatt 1843: A/230817)

Pielhoff:

Abb.: Fotosammlung Beneke-Edition, Hamburg; Foto: Elmar Schwarze

Lemke-Paetznick:

Abb: Landeskirchliches Archiv Kiel (Foto- und Ansichtensammlung 91.0 Nr. 9930)

Gutmann:

Abb. 1–2: Verlag Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg

Abb. 3: Landeskirchliches Archiv Kiel (Foto- und Ansichtensammlung 91.0 Nr. 6835)

Mager:

Abb. 1: Staatsarchiv Hamburg, Plankammer

Abb. 2: aus: Elise Averdieck. Lebenserinnerungen, hg. v. Hannah Gleiss, 1908, S. 312

Albrecht/Wetjen:

Abb. 1: aus: Emil Richard Wettstein, Lebensbild der Gräfin Adeline Schimmelmännin, Hofdame der Kaiserin Augusta. [Berlin 1914], Titelei (Foto: Ruth Albrecht)

Abb. 2: Staatsarchiv Hamburg, Plankammer, u. www.bildarchiv-hamburg.de

Abb. 3: Staatsarchiv Hamburg (Z 900/0509)

Tietz:

Abb. 1: aus: Barbara Lüders, Mutter der Heimatlosen. Schwester Bertha Keyser. Hamburg [1958], S. 93

Abb. 2: Denkmalschutzamt Hamburg/Bildarchiv (Foto: Fritz Kempe)

Jenner:

Abb. 1–3: Archiv der Jerusalemkirche Hamburg

Sengebusch:

Abb. 1–7: Archiv der Ev.-reformierten Kirche in Hamburg

Abb. 8: Deutsche Hugenotten-Gesellschaft Karlshafen

Abb. 9–10: Archiv der Ev.-reformierten Kirche in Hamburg

Abb. 11: Grafik vom Verfasser

Wiek:

Abb.: Grundriss vom Verfasser

Beitragende

- ALBRECHT, Ruth, Prof. Dr. theol., Pastorin der Ev.-Luth. Kirche in Norddeutschland, Leiterin der Arbeitsstelle Ethik im Gesundheitswesen, apl. Professorin für Kirchengeschichte am Fachbereich Ev. Theologie der Universität Hamburg. Studium der Ev. Theologie in Bethel, Erlangen u. Tübingen. Promotion in Erlangen-Nürnberg 1984, Habilitation in Hamburg 1999. Forschungsschwerpunkte: Pietismus, Sozial- und Frömmigkeitsgeschichte der Neuzeit, Geschichte Hamburgs und Schleswig-Holsteins, Frauen- und Genderforschung. Zahlreiche Veröffentlichungen zu den genannten Epochen, Bereichen und Themen.
- BERGEMANN, Hans Georg (1927–2006), Dr. jur., stellvertretender Leiter der Kirchenkanzlei der Bremischen Ev. Kirche. Studium der Rechtswissenschaft und Promotion über „Staat und Kirche in Hamburg während des 19. Jahrhunderts“ in Göttingen. Danach bis zum Ruhestand in der Kirchenkanzlei in Bremen tätig. Daneben Vorsitzender der Vereinigung für Bremische Kirchengeschichte. Einzelne Veröffentlichungen zur Verfassungsgeschichte der Bremischen Kirche.
- GROLLE, Joist, Prof. Dr. phil., Dr. h. c., Professor für Geschichtsdidaktik und Bildungsgeschichte, Politiker. Studium der Geschichte und Germanistik in Göttingen und FU Berlin. Hochschullehrer in Oldenburg und Hamburg. 1974–76 Minister für Wissenschaft und Kunst in Niedersachsen. 1978–87 Senator für Schule und Berufsbildung in Hamburg. 2007–11 Vorsitzender des Vereins für Hamburgische Geschichte. Forschungsschwerpunkte: Historiographie und Landesgeschichte. Zahlreiche Veröffentlichungen zur Geschichte Hamburgs.
- GUTMANN, Hans-Martin, Prof. Dr. theol., Professor für Praktische Theologie mit dem Schwerpunkt Homiletik am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg und Universitätsprediger. Nach Studium, Promotion und Habilitation 1994 Prof. für Didaktik der Ev. Religionslehre und Kirchengeschichte an der Universität Paderborn. 2001 nach Hamburg berufen. Besondere Interessen: Homiletik und Liturgik und ihre Geschichte, Dialog zwischen Theologie und außertheologischen Wissenschaften, Wahrnehmung kirchlicher Handlungsfelder

und religiöser Lebensgestaltung, Beziehung zwischen populärer Kultur und Religion im interreligiösen Dialog. Zahlreiche Veröffentlichungen zu den genannten Themen.

- JENNER, Harald, Dr. phil., Historiker. Studium der Geschichte, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte sowie der ev. Theologie in Hamburg, Kiel und Oslo, tätig als Archivar in diakonischen Einrichtungen. Forschungsschwerpunkte: Diakonie- und Gesundheitsgeschichte. Zahlreiche Studien und Veröffentlichungen zu diakonischen Werken und Krankenhäusern.
- JESSEN, Thorsten, Pastor der Ev.-Luth. Kirche in Norddeutschland in Lübeck und Beauftragter für den christlich-islamischen Dialog im KKR Lübeck-Lauenburg, Bezirk Lübeck. Studium der Ev. Theologie in Kiel, Rom und Tübingen. Interessenschwerpunkt: Kirchengeschichte Nordelbiens im 19. Jahrhundert.
- KOPITZSCH, Franklin, Prof. Dr. phil., Professor für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte am Historischen Seminar der Universität Hamburg mit dem Schwerpunkt Norddeutsche Regionalgeschichte. Studium der Mittleren und Neueren Geschichte, der Politischen Wissenschaft und der Literaturwissenschaft in Hamburg. Promotion 1978 und Habilitation 1993 in Hamburg. 1998 Professor für Geschichte der Frühen Neuzeit an der Universität Bremen; 2003 Berufung an die Universität Hamburg; Leiter der Arbeitsstelle für Hamburgische Geschichte. Forschungsschwerpunkte: Sozial- und Geistesgeschichte der Frühen Neuzeit, insbesondere der Aufklärung, Zahlreiche Veröffentlichungen zur norddeutschen und Hamburgischen Geschichte mit vielseitiger Herausgeberstätigkeit.
- LEMKE-PAETZNICK, Klaus, Dr. theol., Pastor in Wilhelmshaven. Studium der Ev. Theologie in Kiel und Hamburg. Nach Vikariat und pastoraler Tätigkeit in der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche 1992 Militärgeistlicher in der Deutschen Marine, 1998 Militärdekan. Seit 2005 Pastor der Ev.-Luth. Kirche in Oldenburg. 2010 Promotion am Fachbereich Ev. Theologie der Universität Hamburg über das Verhältnis der Staatskirche in Schleswig und Holstein zur revolutionären Frage zwischen 1789 bis 1851.
- MAGER, Inge, Prof. Dr. theol., Professorin für Kirchen- und Dogmengeschichte am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg. Studium der Ev. Theologie in Berlin, Tübingen und Göttingen. Promotion 1969 und Habilitation 1986 in Göttingen. 1987 Professorin für

niedersächsische Kirchengeschichte; 1993 Berufung an die Universität Hamburg. 2003 entpflichtet. Forschungsschwerpunkte: Kirchen-, Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts, norddeutsche Kirchengeschichte, kirchliche Zeitgeschichte, Frauengeschichte, Hymnologie; zahlreiche Veröffentlichungen zu den genannten Epochen und Themen.

PIELHOFF, Stephen, Dr. phil., freier Historiker in Wuppertal. Studium der Geschichte und Politikwissenschaft in Freiburg i. Br., Düsseldorf und in der Universität-Gesamthochschule Siegen. Promotion 1997/98 in Siegen mit einer Arbeit über Armut und Privatwohlthätigkeit in Hamburg 1830–1914. Interessenschwerpunkt: die Wechselwirkung zwischen bürgerlicher „Zivilgesellschaft“, Kommune und Staat im 19. Jahrhundert. Dazu mehrere Veröffentlichungen, unter anderem über Friedrich Alfred Krupp als Stifter und Mäzen.

SCHADE, Herwarth Frhr. von (1926–2009), Prof. Dr. theol., zuletzt Kirchenbibliotheksdirektor. Theologiestudium, Pastor in Hamburg, Oberkirchenrat, Lehrbeauftragter für Bibelkunde und Glaubenslehre, später Prof. für Liturgik und Hymnologie an der Staatlichen Musikhochschule in Hamburg. 1977–1988 Direktor der Nordelbischen Kirchenbibliothek. Zahlreiche Veröffentlichungen zur Praktischen Theologie und zur Hamburgischen Kirchengeschichte.

SENGBUSCH, Ingo, Regierungsdirektor a. D., Mitglied im Konsistorium der Ev.-reformierten Kirche in Hamburg. Ausbildung zum Verwaltungsbeamten, 1969–2006 in der Senatskanzlei der Freien und Hansestadt Hamburg tätig. Seit 1980 Mitglied und zeitweiliger Präses im Kirchenrat der Ev.-ref. Kirche in Hamburg, seit 1989 Mitglied, zeitweiliger Assessor und Präses im Moderamen des Bundes ev.-ref. Kirchen in Deutschland. Interessenschwerpunkt: Geschichte der Reformierten in Norddeutschland. Dazu verschiedene Beiträge und Veröffentlichungen.

STEIGER, Johann Anselm, Prof. Dr. theol., Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg. Studium der Ev. Theologie in Heidelberg. Promotion in Heidelberg 1992, Habilitation in Leipzig 1994. Anschließend Vertretungsprofessuren in Saarbrücken, Hamburg und Oldenburg. 2001 Berufung nach Hamburg. Forschungsschwerpunkte: Reformation, lutherische Theologie und Frömmigkeit der Barockzeit, Aufklärung, Auslegungs-

und Mediengeschichte der Bibel, Grenzgebiete zwischen Historischer Theologie und Literaturgeschichte, Editorik.

TIETZ, Claudia, Dr. theol., Pastorin der Ev.-Luth. Kirche in Norddeutschland. Studium der Ev. Theologie in Hamburg und Berlin. Promotion 2004 mit einer Arbeit über Johann Winckler (1642–1705) in Hamburg, seit 2007 Gemeindepastorin in Hamburg-Rissen.

WETJEN, Regina, M. A., Kuratorin des Kunsthauses Stade. Studium der Kunstgeschichte, Erziehungswissenschaften und der Kirchengeschichte an der Universität Hamburg. Im Auftrag der Hamburger Kulturbehörde Ausarbeitung des „Hamburger Stadtplans jüdischen Lebens“; anschließend als Kunsthistorikerin im Museum für Kunst und Gewerbe tätig. 2010 Wechsel ins Kunsthause Stade. Interessenschwerpunkt: das Verhältnis von Malerei und Kunstgewerbe von der Frühen Neuzeit bis zur Klassischen Moderne.

WIEK, Peter (1922–2002), Dr. phil., Kirchenmusiker, Historiker und Kunstgeschichtler mit dem Forschungsschwerpunkt Architektur des Mittelalters, der Frühen Neuzeit und der Gründerzeit. Seine letzte Veröffentlichung galt dem „Hamburger Etagenhaus 1870 bis 1914“.

WILKEN, Holger, Dr. phil., Archivar, Historiker und freier Journalist. Studium der Geschichte, Romanistik u. Pädagogik in Düsseldorf u. Hamburg. Promotion 1998 über „Die kath. Gemeinde in Hamburg vom Ende des 18. Jahrhunderts bis 1963“ in Hamburg. 2002–2004 wiss. Mitarbeiter eines DFG-Projektes an der Helmut-Schmidt-Universität in Hamburg. Zahlreiche Veröffentlichungen zur Geschichte und Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts.

Hamburgische Kirchengeschichte in Aufsätzen – bisher erschienene Bände

Rainer Hering, Maria Jepsen, Inge Mager, Herwarth von Schade, Joachim Stüben (Hgg.): Hamburgische Kirchengeschichte in Aufsätzen, Teil 1: Von der Christianisierung bis zur Vorreformation (Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs, Bd. 21), Hamburg, Verlag des Vereins für Hamburgische Geschichte 2003, 444 S., 23 Abb., geb., 21,00 EUR. ISBN 3-935413-00-9. Zu beziehen über den Verein für Hamburgische Geschichte (Staatsarchiv der Freien und Hansestadt Hamburg), Kattunbleiche 19, 22041 Hamburg. Tel. 040-68913464.

Rainer Hering, Maria Jepsen, Inge Mager, Herwarth von Schade, Joachim Stüben (Hgg.): Hamburgische Kirchengeschichte in Aufsätzen, Teil 2: Reformation und konfessionelles Zeitalter (Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs, Bd. 22), Hamburg, Verlag des Vereins für Hamburgische Geschichte 2004, 466 S., 27 Abb., geb., 21,00 EUR. ISBN 3-935413-05-X. Zu beziehen über den Verein für Hamburgische Geschichte (Staatsarchiv der Freien und Hansestadt Hamburg), Kattunbleiche 19, 22041 Hamburg. Tel. 040-68913464.

Rainer Hering und Inge Mager (Hgg.): Hamburgische Kirchengeschichte in Aufsätzen, Teil 5: Kirchliche Zeitgeschichte (20. Jahrhundert) (Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs, Bd. 26), Hamburg, Hamburg University Press 2008, 518 S., 24 Abb., geb., 49,80 EUR. ISBN 978-3-937816-46-3, Tel. 040-42838-7146; Fax 040-42838-3352.

Online frei verfügbar (*open access*) unter http://hup.sub.uni-hamburg.de/purl/HamburgUP_AKGH26_Zeitgeschichte.