

Die evangelischen Kirchen des Königreiches Preußen (abgesehen von Schlesien) und Friedrich II.¹

von Albrecht Beutel

Zur Zeit Friedrichs des Großen prosperierten im Königreich Preußen drei evangelische Konfessionskirchen in schießlicher Koexistenz. Sie profitierten allesamt von der pragmatischen Toleranz, die der freisinnige König in Sachen des Glaubens und Aberglaubens zu praktizieren beliebte. „Hinsichtlich der Moral“, gab er im Jahre 1751 zu wissen, „unterscheidet sich keine Religion erheblich von der anderen. So können sie alle der Regierung gleich recht sein, die folglich jedem die Freiheit lässt, den Weg zum Himmel einzuschlagen, der ihm gefällt“². Solche Großherzigkeit schloss im Einzelfall zynische Verachtung und verletzenden Spott, wie man weiß, keinesfalls aus. Als ein märkischer Landpfarrer den König um Beihilfe für einen Wagen gebeten hatte, den er zur Versorgung seiner verstreuten Gemeinde benötige, erhielt er als Antwort den biblischen Hinweis, Jesus habe durchaus nicht gesagt „fahret hin in alle Welt, sondern gehet in alle Welt“³. Gleichwohl ließ sich Friedrich II. im Großen und Ganzen auch in den Religionssachen seines Landes von kluger Staatsräson leiten, greifbar etwa in der durch ihn veranlassten kirchlichen Strukturreform von 1750 oder, 32 Jahre später, seinem autoritativen Eingriff in den Berliner Gesangbuchstreit – von beidem wird nachfolgend kurze Rede sein.

Die Existenz der evangelischen Kirchen in Preußen unter Friedrich dem Großen ist ein äußerst vielschichtiges Phänomen. Indem wir unsere Aufmerksamkeit jetzt auf einige der wichtigsten Aspekte beschränken, mag es der Orientierung förderlich sein, zunächst knapp den organisatorischen Rahmen zu skizzieren (1.), um daraufhin die

1 Vorgetragen am 3. September 2012 auf der unter dem Titel „Friedrich II. von Preußen und die Kirchen“ stehenden gemeinsamen Tagung der Vereine für Berlin-Brandenburgische und Schlesische Kirchengeschichte in Berlin.

2 FRIEDRICH DER GROSSE, Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Hauses Brandenburg (1751) (in: G. B. VOLZ [Hg.], Die Werke Friedrichs des Großen, Bd. 1, 1913), 201.

3 Zit. nach H. MÖLLER, Toleranz als „zärtliche Mutter“. Kirchen und Konfessionen im Zeitalter der Aufklärung und der religiösen Indifferenz (1740 bis 1797) (in: G. HEINRICH [Hg.], Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg, 1999, 325–362), 353; Neben diesem Beitrag von Möller sind zu erster Orientierung ebenfalls instruktiv: W. NEUGEBAUER, Absolutistischer Staat und Schulwirklichkeit in Brandenburg-Preußen (Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin 62), 1985, 66–102; R. v. THADDEN, Die Geschichte der Kirchen und Konfessionen (in: W. NEUGEBAUER [Hg.], Handbuch der preußischen Geschichte 3: Vom Kaiserreich zum 20. Jahrhundert und Große Themen der Geschichte Preußens, 2001, 547–711), 570–576.

Lage des damaligen Pfarrerstandes in der Mark (2.), sodann signifikante Konkretionen des kirchlichen Lebens (3.) und, durchaus exemplarisch, zwei in breiter Öffentlichkeit ausgetragene Lehrstreitigkeiten in bündiger Konzentration zu bedenken (4.). Schließlich soll an einigen prominenten Beispielen das kirchliche Totengedenken an den 1786 verstorbenen Monarchen zu andeutender Vorführung kommen (5.).

1. Strukturen

Die 1613 durch den Konfessionswechsel des Kurfürsten Johann Sigismund ausgelöste reichsrechtliche Kuriosität, dass in Brandenburg das Herrscherhaus und die Beamtenelite der reformierten Glaubensrichtung anhingen, die landsässige Bevölkerung jedoch weithin dem lutherischen Bekenntnisstand zugehörte, prägte auch zur Mitte des 18. Jahrhunderts noch unvermindert das Feld.

Im Jahre 1740, als Friedrich II. seinem verstorbenen Vater Friedrich Wilhelm I. als König von Preußen nachfolgte, wurde für alle Provinzen der borussischen Monarchie eine Kirchenstatistik erstellt⁴. Demnach bestanden damals im preußischen Staat 2.671 lutherische Kirchengebäude, zu denen noch 191 deutsch-reformierte, 40 französisch-reformierte und 234 katholische Gotteshäuser hinzukamen. Diesen Proportionen entsprach die Auffächerung des Bekenntnisstandes: Die lutherische Konfessionskirche vereinte 89,6 Prozent der Bevölkerung, während 2,7 Prozent der preußischen Einwohner dem deutsch-reformierten und 0,6 Prozent dem französisch-reformierten Bekenntniszweig angehörten. Die Privilegierung des reformierten Protestantismus lässt sich schon daraus ersehen, dass ein lutherischer Pfarrer im Landesdurchschnitt für 722 Seelen Verantwortung trug, ein reformierter Prediger dagegen lediglich für etwa 265 Seelen. Die Neumark verzeichnete im Stichjahr 1740 neben 300 lutherischen Gotteshäusern nur neun deutsch-reformierte Kirchen, dagegen weder ein katholisches noch ein französisch-reformiertes Gotteshaus. Hier, aber auch sonst blieb das Problem der Koexistenz verschiedener christlicher Konfessionen für die Bewohner des Landes also einigermaßen abstrakt.

Seit 1618 institutionalisierte sich das landesherrliche Kirchenregiment Brandenburg-Preußens im Geheimen Rat, wo zunächst ein Minister, unter Friedrich II. dann zwei Minister für das Dezernat der geistlichen Angelegenheiten zuständig waren. Von hier aus wurden die seit dem Ende des 17. Jahrhunderts als Exekutivorgane entstehenden konfessionskirchlichen Oberkonsistorien mit Weisungen versehen und kontrolliert.

⁴ Vgl. O. BEHRE, Geschichte der Statistik in Brandenburg-Preussen bis zur Gründung des Königlichen Statistischen Bureaus, Berlin 1905, 299.

Die französischen Protestanten, die seit 1685, nach der Aufhebung des Edikts von Nantes, vermehrt nach Brandenburg einströmten, kamen dort von Anfang an in den Genuss kirchlicher Selbständigkeit. Bereits 1694 wurde innerhalb der französischen Kolonie die *Commission ecclésiastique* etabliert und sieben Jahre später in den Rang eines dem französischen Departement des Justizministeriums unterstellten Oberkonsistoriums erhoben. Nach diesem Vorbild erhielten 1713 auch die deutschen Reformierten als oberste Kirchen- und Schulbehörde in den preußischen Provinzen (mit Ausnahme von Kleve, Mark und Ravensberg) das reformierte Kirchendirektorium. Daneben existierten keinerlei den lutherischen Provinzialkonsistorien vergleichbare regionale Kollegien. Die reformierte Kirche in Preußen war also betont zentralistisch organisiert. Über die Besetzung ihrer Pfarrstellen verfügte der König direkt; erst 1768 delegierte Friedrich II. die Vergabe der weniger wichtigen Pfarrstellen dann in die zustimmungspflichtige Kompetenz des reformierten Kirchenkollegiums.

Spätestens seit 1736 bestand als Abteilung des Justizministeriums das Geistliche Departement. Zwei Minister standen ihm vor, der eine als Abteilungsleiter für reformierte Angelegenheiten, der andere – eine aparte Arbeitsteilung! – als Dezernent für lutherische und katholische Belange. Die damit vollzogene Kompetenzverlagerung weg vom Geheimen Rat verstärkte sich noch, als Friedrich II. 1763 die Ausgliederung des Geistlichen Departements aus dem Justizministerium anwies. Dem stand nicht entgegen, dass 1748 im Rahmen der vom Großkanzler Samuel von Cocceji durchgeführten Verwaltungsreformen die Reste der geistlichen Gerichtsbarkeit, die namentlich Ehe- und Predigersachen betrafen, dem Kammergericht überwiesen wurden, ohne dass übrigens ein kirchlicher Widerstand gegen diese Maßnahme aktenkundig geworden wäre.

Beim Regierungsantritt Friedrichs II. wurde die lutherische Landeskirche in Preußen von mehreren dezentralen Behörden geleitet. In Berlin residierte das kurmärkische, in Küstrin das neumärkische Provinzialkonsistorium, daneben gab es Konsistorien einzelner Herrschaften wie beispielsweise in Sonnenwalde, Brühl oder Lübben⁵. Sie waren, obwohl allein für die lutherische Kirche zuständig, allesamt auch von reformierten geistlichen Räten besetzt. Ein Gesuch der lutherischen geistlichen Räte Berlins sowie der dortigen Pfarrer vom 31. Dezember 1722, das um Ernennung eines lutherischen Konsistorialpräsidenten, Entlassung der reformierten Mitglieder aus dem Konsistorium und Aufhebung der reformierten Zensur gebeten

5 Vgl. K. THEMEL, Die Mitglieder und die Leitung des Berliner Konsistoriums vom Regierungsantritt des Kurfürsten Johann Sigismund 1608 bis zur Aufhebung des Königlichen Preußischen Oberkonsistoriums 1809 (JBBKG 41, 1966, 52–111), 86.

hatte, war völlig erfolglos geblieben⁶. Erst 1764 sollte mit Ernst Friedemann von Münchhausen ein Lutheraner als Konsistorialpräsident eingesetzt werden.

Das kurmärkische Provinzialkonsistorium wurde vom zuständigen Minister als dem Präsidenten und, ihm zur Seite, einem Vizepräsidenten geleitet. Hinzu kamen vier weltliche (in der Regel: juristische) und drei geistliche Räte, deren Sitze dem reformierten Oberhofprediger sowie den an St. Nikolai und St. Petri amtierenden lutherischen Propsten der Doppelstadt Berlin-Cölln zustanden. Während der Regierungszeit Friedrichs II. waren diese Stellen allesamt namhaft besetzt. Als Oberhofprediger folgte August Friedrich Wilhelm Sack bereits 1741 auf Daniel Ernst Jablonski. Die Propstei von St. Nikolai versahen nacheinander Michael Roloff, Johann Ulrich Christian Köppen und der führende Neologe Johann Joachim Spalding. Als Cöllner Propst stand seit 1742 Johann Peter Süßmilch, der bei Francke, Breithaupt und Lange in Halle studiert, sich dann aber entschieden der theologischen Aufklärung zugewandt hatte, im Amt. Nach seinem Tod 1767 fiel die Sukzession auf den bedeutenden, mit Spalding menschlich und fachlich eng verbundenen Neologen Wilhelm Abraham Teller.

Am 11. März 1749 starb der letzte Präsident des kurmärkischen Provinzialkonsistoriums, der Etatminister Christian von Brand, wenig später auch der Vizepräsident Friedrich von Reichenbach. Daraufhin wies Friedrich II. seinen Großkanzler an, eine zentralisierende Modernisierung der lutherischen Konsistorialstruktur vorzubereiten. Auf der Grundlage eines Gutachtens, mit dem er zwei Berliner Pfarrer beauftragt hatte, entwarf Cocceji den Plan einer für ganz Preußen (mit Ausnahme von Schlesien⁷) zuständigen lutherischen Zentralbehörde. Im Mai 1750 signalisierte eine Kabinettsorder grundsätzliches Einverständnis, im August ließ der König bereits die Erledigung der Angelegenheit anmahnen. Am 21. September 1750 konnte Cocceji vermelden, die Einrichtung des neuen lutherischen Oberkonsistoriums sei weitgehend abgeschlossen. Als Präsident war Carl Ludwig von Danckelmann, als Vizepräsident Diedrich Hermann von der Schulenburg verpflichtet worden. Die weltlichen und geistlichen Räte des alten kurmärkischen Provinzialkonsistoriums wurden in die neue Behörde übernommen, ergänzend traten als geistliche Räte die Berliner Pfarrer Nathanael Baumgarten und Johann Julius Hecker hinzu.

Eine im Oktober 1750 erlassene Instruktion regelte die Zuständigkeiten der Zentralbehörde, die im gesamten 18. Jahrhundert merkwürdigerweise niemals das

6 Vgl. aaO 105.

7 Das schlesische Oberkonsistorium unterstand unmittelbar dem Geistlichen Spezialdepartement für lutherische und katholische Angelegenheiten.

Beiwort „königlich“ trug, sondern stets nur als das „kurfürstliche Oberkonsistorium“ titulierte wurde. Als Oberbehörde aller preußischen Provinzialkonsistorien oblag ihr zugleich die Funktion des seitherigen kurmärkischen Provinzialkonsistoriums. Dergestalt hatte das Oberkonsistorium die Anstellung der lutherischen Prediger im Land vorzunehmen, ferner Lehre und Wandel aller Pfarrer, Kandidaten und Studenten der Theologie zu beaufsichtigen. Die Bestallung der lutherischen Schulmeister in Preußen, die kirchliche Rechnungsprüfung und die Begutachtung von designierten Theologieprofessoren kamen noch jeweils hinzu. Alle Mitglieder des Oberkonsistoriums hatten das Recht, den Sitzungen der Provinzialkonsistorien beizuwohnen und in deren Aktenführung Einsicht zu nehmen.

Das Leitungsgremium trat jeweils am Donnerstagvormittag in dem 1735 erbauten neuen Kollegienhaus Ecke Friedrichstraße / Unter den Linden zusammen. Die Konsistorialräume befanden sich in der ersten Etage; sie umfassten einen Saal und die Partenstube, von der aus man auf den Balkon und in den Audienzsaal gelangte sowie in die Räume der Registratur. Nach dem Beispiel des Reichsfürstenrates in Regensburg lag rechts vom Chefpräsidenten die Bank der geistlichen, links von ihm die der weltlichen Räte.

Seit den 1760er Jahren war das Oberkonsistorium eindeutig von Kräften der theologischen Aufklärung dominiert. 1786, im Sterbejahr Friedrichs II., umfasste es fünf weltliche und sechs geistliche Räte. Neben dem Konsistorialpräsidenten Thomas Philipp von Hagen saßen auf der weltlichen Bank der bedeutende Gymnasialdirektor Friedrich Gedike, ferner Carl Franz von Irwing, Joachim Friedrich von Lamprecht und Johann Christoph Nagel. Als geistliche Räte wirkten die Neologen Friedrich Samuel Gottfried Sack, der von seinem Vater das Amt des reformierten Oberhofpredigers übernommen hatte, ferner die beiden Pröpste Spalding und Teller, dazu die neologisch gesinnten Pfarrer Anton Friedrich Büsching und Johann Samuel Diterich. Einzig Johann Esaias Silberschlag, den man 1768 in die Nachfolge des verstorbenen Hecker berufen hatte, konterkarierte in seiner dezidiert spätpietistischen Prägung den ansonsten einhellig neologisch temperierten Konsens. Wenige Jahre später, in den Bedrängnissen der Woellnerschen Reaktion, die freilich erst jenseits der uns interessierenden Geschichtsperiode aufkamen, sollte Silberschlag als einziger Oberkonsistorialrat dem restaurativen König Friedrich Wilhelm II. ein willfährig ergebener, seine konsistorialen Kollegen hemmungslos brüskierender Handlanger sein⁸.

8 Vgl. U. WIGGERMANN, Woellner und das Religionsedikt. Kirchenpolitik und kirchliche Wirklichkeit im Preußen des späten 18. Jahrhunderts (BHTh 150), Tübingen 2010, 189–191 u. passim.

2. Pfarrerstand

An pastoralem Nachwuchs bestand in der Mitte des 18. Jahrhunderts kein Mangel. Das lag nicht zuletzt an den mit dem Pfarramt verbundenen sozialen Aufstiegspotentialen. Während im Zeitalter der Aufklärung etwa 40 Prozent aller preußischen Prediger aus Pfarrhäusern stammten, rekrutierte sich deren Mehrzahl aus anderen Schichten, vornehmlich der mittleren Verwaltungsebene, dem städtischen Handwerk und Handel⁹. Etwa die Hälfte aller Pfarrerssöhne wandte sich wiederum anderen Berufszweigen zu und bevorzugte dabei die gesellschaftlich höher stehenden Gruppen der Juristen und Hochschullehrer oder auch andere bürgerliche Funktionsträgerschaften.

Angehende protestantische Prediger hatten in Preußen weder eine Mindeststudiumsdauer noch ein akademisches Abschlussexamen zu absolvieren. Die zwischen den Pfarrern und den oberen Kirchenbehörden als vermittelnde Instanz rangierenden Inspektoren konnten das *examen pro licentia concionandi* abnehmen. Diese Prüfungsleistung war praktisch nicht zu verfehlen; entsprechend weit klafften deshalb die Zahlen der Kandidaten und Pfarrstellen auseinander. Erst bei der Einweisung in eine Predigerstelle mussten die Kandidaten dann auch das *examen pro ministerio* ablegen. Solche Einweisung erfolgte in den Städten auf Vorschlag des Magistrats, auf dem Lande dagegen zumeist auf Anregung des Patrons. Wer auch immer eine Kirche erbaute oder hinlänglich dotierte, desgleichen eine verfallene oder verarmte Kirche wieder aufbaute oder von neuem dotierte, erlangte dadurch das Recht zum Patronat¹⁰.

Anschaulich ist, in dieser Hinsicht, das Beispiel des jungen Johann Christoph Woellner. Als Sohn eines märkischen Pfarrers 1732 geboren, unterzog er sich bis 1752 in Halle einem zweijährigen Theologiestudium. Dann kehrte er zwanzigjährig in das Elternhaus nach Döberitz bei Spandau zurück. Wenig später nahm ihn der Generalmajor August Friedrich von Itzenplitz als Hofmeister seines Sohnes nach Groß- und Klein-Behnitz im Havelland. Weil sich Woellner bewährte und der Ortsgeistliche verstorben war, berief ihn der als Patron dazu berechtigte Itzenplitz 1754 zum Pfarrer des Ortes. Das Berliner Konsistorium verweigerte allerdings seine Zustimmung, da Woellner damals das kanonische Alter noch nicht erreicht hatte. Vom 19. Februar 1738 datierte nämlich das durch Cocceji im Auftrag des Königs

9 Vgl. L. SCHORN-SCHÜTTE, Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft. Dargestellt am Beispiel des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel, der Landgrafschaft Hessen-Kassel und der Stadt Braunschweig (QFRG 62), Gütersloh 1996, 6–9.

10 Vgl. WIGGERMANN (s. Anm. 8), 66 f.

verfügte „Patent, daß künfftighin kein Candidatus Theologiae, er sey, wer er wolle, zum würcklichen Predigt-Amt befördert werden solle, welcher nicht das fünff und zwanzigste Jahr zurück gelegt hat“¹¹. Dies galt für alle deutsch-reformierten und lutherischen Kandidaten; für den französisch-reformierten Pfarrernachwuchs war ein entsprechendes Reglement bereits im Vorjahr ergangen. Nun ersuchte der Patron Itzenblitz den König auf direktem Wege um eine Ausnahmegenehmigung. Bereits zwei Tage später wurde der Dispens erteilt, woraufhin das Konsistorium die Wahl Woellners umstandslos approbierte. Patronale Gönnerschaft hatte hier, wie auch in ungezählten anderen Fällen, den Weg in das Pfarramt geebnet.

Hinsichtlich ihrer Breitenwirkung kam damals in Preußen den Pfarrern kein anderer Stand auch nur annähernd gleich. Da man für die Mitte des 18. Jahrhunderts noch immer von einem etwa auf 80 Prozent zu beziffernden Anteil an leseunkundiger Bevölkerung ausgehen kann, besaßen die Pfarrer, zumal auf dem Lande, ein praktisch konkurrenzloses Bildungs- und Informationsmonopol. Dadurch avancierte ihr Stand zum entscheidenden Multiplikator modernen Denkens und die Kanzel dementsprechend zu einem „Kathedr der Aufklärung“¹². Dabei reichte das aufklärerische Interesse der Pastoren meist weit über den theologischen Rahmen hinaus. Die Auffächerung der Bibliothek, die Georg Wilhelm Wegener (1692–1765), der 46 Jahre hindurch in Germendorf bei Oranienburg als Pfarrer amtierte hatte, bei seinem Tod 1765 hinterließ, mag dafür als symptomatisch erscheinen: Neben theologischer Fachliteratur enthielt seine Büchersammlung ansehnliche Abteilungen für Philosophie (15,6%), Naturwissenschaften (10,6%), Länderkunde (10,0%), Geschichte (7,9%), Sprachwissenschaft (6,5%) und antike sowie zeitgenössische Literatur (8,9%), nicht zu vergessen die zahlreichen Bände über Astrologie, Alchemie und Magie (7,4%)¹³.

In ihrer Versorgungslage¹⁴ blieben die Pfarrer allerdings eng an die wirtschaftlichen Lebensverhältnisse der mittleren Stände gebunden. Von ihren Patronatsherren, bisweilen auch von der Gemeinde, wurden sie mit Naturalien, landwirtschaftlichen Nutzungsrechten und dürftigen finanziellen Bezügen alimentiert; gemeindliche Abgaben für den Vollzug der Amtshandlungen kamen jeweils hinzu.

11 Für Nachweis und Erläuterungen vgl. aaO 8 Anm. 14.

12 W. SCHÜTZ, Die Kanzel als Katheder der Aufklärung (WSA 1, 1974, 137–171).

13 Vgl. E. PLÜMACHER, Die Bibliothek der St. Nikolai-Kirche in Spandau. Ein Beitrag zur Geschichte des kirchlichen Bibliothekswesens in Brandenburg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert (JBBKG 46, 1971, 35–101), 68–73.

14 Vgl. zum folgenden A. BEUTEL, Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium (UTB 3180), Göttingen 2009, 233–237.

Das Interesse, die beschwerliche landwirtschaftliche Existenzsicherung, die gegenüber dem aufstrebenden Beamtentum eine zunehmende soziale Benachteiligung darstellte, durch pekuniäre Entschädigung zu ersetzen, führte nur sehr langsam zu einem Erfolg, und wenn sich die Pfarrer im 18. Jahrhundert vielfach neue, moderne Erwerbsquellen wie die Bienen- oder Seidenraupenzucht erschlossen, suchten sie darin weniger einen beschaulichen Ausgleich zu ihrer Geistes- und Sozialarbeit als vielmehr eine notwendige Aufbesserung ihrer kargen Lebensverhältnisse.

Nach der Mitte des 18. Jahrhunderts wurde die Krise, in die der evangelische Pfarrerstand in Preußen geraten war, evident. Die Klagen, die nun allenthalben geführt wurden, richteten sich vornehmlich auf die angebliche pastorale „Weltseligkeit“, die man an der zumal bei Stadtpfarrern zu beobachtenden Neigung zu modischer Kleidung und anderen weltlichen Vergnügungen wie Reiten, Spielen oder Theater festmachte, sowie auf das schwindende gesellschaftliche Ansehen des Standes. Indessen lag der Kern des Konflikts in dem Zusammenprall zweier kaum vereinbarer Funktionszuweisungen. Unter den Theologen war das geistliche Sonderbewusstsein unvermindert vital. Demgegenüber zeigte sich der aufgeklärte Absolutismus daran interessiert, den geistlichen Beruf für obrigkeitliche Zwecke zu funktionalisieren, wodurch sich die Pfarrer zunehmend dazu verpflichtet sahen, staatliche Verordnungen von der Kanzel zu verlautbaren und die Einhaltung der Gesetze gleichsam polizeilich zu überwachen. Dieser obrigkeitliche Anspruch erschien den Aufklärungstheologen insofern durchaus legitim, als sie den aufklärerischen Staatszweck der „Glückseligkeit“¹⁵ von ihrem geistlichen Auftrag umschlossen und die menschliche Wohlfahrt im Zusammenklang von bürgerlicher und moralischer Besserung garantiert glaubten. Um so mehr bedurfte nun freilich das Selbstverständnis des Pfarrers, der als solcher zugleich Volkslehrer sein sollte, einer authentisch modernen, zugleich sach- und zeitgemäßen Rekonstruktion.

Die pastoraltheologische Positionierung, mit der Spalding die Situation zu klären suchte, ist von klassischer Dignität. Seine Schrift „Ueber die Nutzbarkeit des Predigamtes und deren Beförderung“¹⁶ war die reifste und wirkmächtigste Antwort der Neologie. Entgegen der grotesken Fehldeutung, er habe eine konsequente Säkularisierung des geistlichen Amtes betrieben¹⁷, ging Spalding gerade dadurch

15 Vgl. L. PAHLOW, Art. Glückseligkeit, Enzyklopädie der Neuzeit 4, 974–976.

16 J. J. SPALDING, Ueber die Nutzbarkeit des Predigamtes und deren Beförderung (1772; 1773; 1791; hg. v. T. JERSAK [SpKA I/3], Tübingen 2002).

17 Vgl. SCHORN-SCHÜTTE (s. Anm. 9), 24; ähnlich etwa M. MAURER, Die Biographie des Bürgers. Lebensweisen und Denkweisen in der formativen Phase des deutschen Bürgertums (1680–1815), Göttingen 1996, 208 u.ö.

gewitzt in die Offensive, dass er, die aktuelle Staatszweckdebatte aufgreifend, die Pflege der kirchlichen Religion als die unabdingbare Voraussetzung gelingender öffentlicher Wohlfahrt auswies. Programmatisch erörterte er zunächst die *theologische* Legitimität des Predigtamtes. Herausgefordert durch den zunehmenden Verlust an gesellschaftlicher Autorität sowie durch die regressive Neigung, sich demgegenüber in ein katholisierendes Standesbewusstsein zurückzuziehen, vermochte er das reformatorische Amtsverständnis unter den Bedingungen seiner Zeit sachidentisch zu reformulieren, indem er das Predigtamt rein funktional konstituierte: Seine Bedeutung, ja sein Recht beziehe es allein aus dem Dienst, den es den Menschen in religiöser Hinsicht erbringt¹⁸. Neu war das Berufsbild, das Spalding entwarf, allerdings darin, dass er den Pfarrer als den treuesten Freund und Ratgeber seiner Gemeinde verstand: Es gereiche, so Spalding, der Gemeinde zum Segen, „an einem verständigen und gewissenhaften Prediger einen vertrauten Freund zu haben, mit welchem man so über seine moralischen Angelegenheiten, wie mit einem Arzte über seinen Gesundheitszustand, zu Rathe gehen kann“¹⁹.

Wenn Spalding sodann, die *politische* Legitimität des Pfarramtes darlegend, dessen konstruktive gesellschaftliche Bedeutung aufwies, suchte er damit in erster Linie den Anspruch der Pfarrer auf sozialen und alimentären Respekt zu begründen. Der gängige, mit Johann Gottfried Herder²⁰ einsetzende Spott über die Wendung, die Geistlichen seien „noch immer die eigentlichen Depositairs der öffentlichen Moralität“²¹, übersieht dabei notorisch, dass der Satz von Spalding nicht normativ, sondern deskriptiv gemeint war: als die Bestimmung der faktischen gesellschaftlichen Funktion des Pfarrers zu seiner Zeit. Zugleich trat Spalding dem Eindruck, er wolle den Zweck des geistlichen Amtes auf dessen politische Nutzbarkeit reduzieren, energisch entgegen, indem er den Amtsträger nachhaltig ermahnte, er dürfe „über der Einschärfung der bürgerlichen Pflichten, nicht vergessen, daß er seine Zuhörer und Lehrlinge hauptsächlich zu Freunden Gottes und zu Erben des Himmels machen soll [...]: das ist unser Geschäft und unser Beruf; dazu sind wir besteller; sonst bedürfte man unser nicht“²². Denn am Ende, so Spalding weiter, „stehen wir alle [...]

18 Vgl. A. BEUTEL, „Gebessert und zum Himmel tüchtig gemacht“. Die Theologie der Predigt nach Johann Joachim Spalding (in: DERS. [Hg.], *Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus*, Tübingen 2007, 210–236), 212–216.

19 SPALDING (s. Anm. 16), 64.

20 Vgl. A. BEUTEL, Herder und Spalding. Ein theologiegeschichtlicher Generationenkonflikt (in: DERS. [Hg.], *Reflektierte Religion* [s. Anm. 18], 237–265).

21 SPALDING (s. Anm. 16), 70.

22 AaO 88. 122.

vor dem Richterstuhle des Gottes der Wahrheit und der Liebe, wo die einzige Frage an uns, als Prediger, davon seyn wird, ob unsere Zuhörer durch uns, vermittelst der Religion Jesu Christi, gebessert und zum Himmel tüchtig gemacht worden“²³.

Während die Aufklärungstheologie derart die Krise des geistlichen Amtes zu meistern suchte, avancierte der Pfarrer zu einer teils sozialkritisch funktionalisierten, teils idyllisch verklärten literarischen Hauptfigur. Goethes „Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ****“ (1773), „Das Leben und die Meinungen des Herrn Magister Sebalduß Nothanker“ (1773–1776) von Friedrich Nicolai, „Der Landprediger“ (1776/77) von Jakob Michael Reinhold Lenz oder Johann Heinrich Vossens „Luise“ (1782–1794) sind nur vier Beispiele von sehr vielen, in denen das von Spalding gezeichnete, moderne Pfarrerbild literarischen Ausdruck gewann.

3. Kirchliches Leben

Das im Zeitalter der Aufklärung ventilierte Interesse an Theorie und Praxis des Gottesdienstes war so intensiv, dass man tatsächlich von einer „liturgischen Bewegung“²⁴ zu sprechen Grund und Anlass hat. Besonders signifikant trat der damit einhergehende Wandel in den Kirchengesangbüchern zutage, die naturgemäß nicht nur für die liturgische Beteiligung der Gemeinde, sondern auch für die privatreligiöse Erbauung von eminenter Bedeutung waren. Deren tiefgreifende Umbildung diente im wesentlichen einem zweifachen Ziel. In formaler Hinsicht sollten die kirchlichen Gesänge der zeitgenössischen Poetik und Sprachgewohnheit angepasst werden, um die Gottesdienstbesucher nicht länger den Zumutungen eines linguistischen Weltenwechsels auszusetzen, der längst schon den Spott der freigeistigen Bildungselite auf sich gezogen hatte; gemäß der aufklärerischen Einsicht in die konstitutive Bedeutung religiöser Subjektivität dominierte in den Kirchenliedern nun nicht mehr das kirchlich-kollektive „Wir“, sondern das religiös-individuelle „Ich“²⁵. Und in materialer Hinsicht zielte der hymnologische Reinigungsprozess darauf ab, die aufklärungstheologischen Errungenschaften gemeindepädagogisch zu popularisieren: Schroffer Sündenpessimismus, derbe Blut- und Wundenfrömmigkeit und allzu naive Jenseitsvorstellungen traten zurück, statt dessen sollten die

23 AaO 277.

24 P. GRAFF, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands, Bd. 2, Göttingen 1939, 51; A. EHRENSPERGER, Die Theorie des Gottesdienstes in der späten deutschen Aufklärung (1770–1815) (SDGStH 30), Zürich 1971, 11.

25 Vgl. R. KRÜGER, Das Zeitalter der Empfindsamkeit. Kunst und Kultur des späten 18. Jahrhunderts in Deutschland, Leipzig 1972, 19 f.

Kirchenlieder eine glaubenskonforme Lebenspraxis und christliche Zuversicht stimulieren. Zu diesem Zweck wurden die überkommenen Kirchengesänge entweder zeitgemäß umgedichtet oder durch neue, dem Geschmack der Gegenwart verpflichtete Lieder ersetzt.

Solche Absicht manifestierte sich in den beiden Gesangbuchrevisionen der Berliner Neologie²⁶. Johann Samuel Diterich, seit 1754 Pfarrer an St. Marien, legte 1765 das Manuskript eines neuen, aufklärerischen Gesangbuchs vor, das dann als „Anhang“ des eingeführten, pietistisch temperierten Porstischen Gesangbuchs veröffentlicht wurde. Zusammen mit seinen Berliner Amtskollegen Spalding und Teller gab Diterich 1780, einem „Spezial-Befehl“ Friedrichs II. folgend, der damit „zur Beförderung wahrer christlicher Erbauung und zu mehrerer Gleichförmigkeit des Gottesdienstes“²⁷ beitragen wollte, das „Gesangbuch zum gottesdienstlichen Gebrauch in den Königlich Preußischen Landen“ heraus. Dieses nach seinem Verleger, dem Berliner Buchhändler August Mylius, als „das Myliussche“ bezeichnete neue Kirchengesangbuch präsentierte 180 alte, durchweg modernisierte Kernlieder sowie 267 Neudichtungen, die größtenteils dem „Anhang“ von 1765 entstammten. Waren die älteren Gesangbücher zumeist nach einem heilsgeschichtlichen Aufriss disponiert, so bot „das Myliussche“ lediglich zwei Hauptabteilungen, indem es den gesamten Liedbestand unter die Überschriften „Lob Gottes“ und „Bitten zu Gott“ aufteilte.

Die durch das Geistliche Spezialdepartement verfügte flächendeckende Einführung des neuen Gesangbuchs provozierte naturgemäß etlichen Widerstand. Der konservative Oberkonsistorialrat Silberschlag witterte gar verräterische Preisgabe „des alten Glaubens“²⁸. Gleichwohl blieben die Proteste, die es landesweit gab, in überschaubaren Grenzen, und die Behauptung, es seien damals „kirchenkampfähnliche Unruhen“²⁹ ausgebrochen, erscheint demgegenüber geschmacklos und weit übertrieben. Im Januar 1781 setzte der König, an den die Gegner massiv appelliert hatten, dem Streit ein Ende: Obwohl er das neue Gesangbuch gegenüber dem alten

26 Vgl. etwa P. MAINKA, Karl Abraham von Zedlitz und Leipe (1731–1793). Ein schlesischer Adliger in Diensten Friedrichs II. und Friedrich Wilhelms II. von Preußen (Quellen und Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte 8), Berlin 1995, 173–180; J. SCHOLLMEIER, Johann Joachim Spalding. Ein Beitrag zur Theologie der Aufklärung, Gütersloh 1967, 32–36; WIGGERMANN (s. Anm. 8), 67–69.

27 Vgl. J. F. BACHMANN, Zur Geschichte der Berliner Gesangbücher. Ein hymnologischer Beitrag, Hildesheim 1856, 209; vgl. M. van SPANKEREN, Johann Joachim Spalding und der Berliner Gesangbuchstreit (1781) (ZNThG 18, 2011, 191–211).

28 Zit. nach WIGGERMANN (s. Anm. 8), 68.

29 G. HEINRICH, Art. Brandenburg II. Reformation und Neuzeit, TRE 7, (111–128) 117.

als wesentlich verständlicher und vernünftiger einschätzte, untersagte er in einem Erlass die zwangsweise Einführung und autorisierte statt dessen die Gemeinden, jeweils selbst darüber zu entscheiden, welches Gesangbuch sie in ihren Gottesdiensten gebrauchen wollten³⁰. Der wohlfeile Spott, der seit dem 19. Jahrhundert über die neologischen Adaptionen der altehrwürdigen lutherischen Liedtradition ausgegossen wird, verkennet oder missachtet das dabei einst waltende konstruktive Interesse, welches die kirchlichen Gesänge nicht als ästhetische Monumente zu archivieren, sondern als religiöse Gebrauchstexte der eigenen Zeit zu vermitteln bestrebt war.

Wie die Gesangbuchreform, so war auch die aufklärerische Erneuerung des Gottesdienstes darauf aus, eine gegenwartssprachliche, zugleich vernünftige und erbauliche, den Bedürfnissen religiöser Selbstverantwortung Rechnung tragende liturgische Kommunikationsform verfügbar zu machen. So entfernte man nun die letzten lateinischen Stücke aus den Agenden und versah die verbleibenden Traditionselemente mit Erläuterungen. Auf das Absingen der Lesungen und Kollekten wurde verzichtet, die Form der lutherischen Messe ging weithin verloren. Die Forderung des freien Kirchengebetes machte bisweilen selbst vor dem Vaterunser nicht halt, für das die neologischen Liturgiker in Berlin, ganz im Sinne Luthers³¹, eine Paraphrase anregten, um eine gedankenlose, mechanische Rekapitulation zu vermeiden. Entsprechende Tendenzen einer pädagogisch orientierten persönlichen Glaubensaneignung prägten die neuen Abendmahlsliturgien sowie die kirchlichen Amtshandlungen der Taufe, Trauung und Bestattung, für die nun, ihrem kasuellen Charakter gemäß, unterschiedliche individuationsoffene Formulare zur Verfügung standen. Die Rationalisierung und Individualisierung des Gottesdienstes erstreckte sich auch auf die verstärkte liturgische Einbindung der Kirchenmusik, die – meist ökonomisch oder ästhetisch begründete – Abschaffung der Messgewänder oder die Aufhellung der Kirchenräume: Kleine Fensteröffnungen wurden erweitert und mittelalterliche Freskenmalereien weiß übertüncht³².

In der aufklärerischen Vorliebe für den Kanzelaltar³³ war die Dominanz des Wortes über die Sakramente sinnenfällig zum Ausdruck gebracht. Das organisierende

30 Vgl. WIGGERMANN (s. Anm. 8), 68 f.

31 In seiner „Deutsche[n] Messe“ (1526) hatte Luther vorgeschlagen, auf die Predigt „eyne offentliche paraphrasis des vater unsers“ folgen zu lassen (WA 19; 95,19; vgl. 95,19–97,11); ähnlich etwa WA 9; 125,21–23 (1518). WA 38; 362,37–363,6 (1535).

32 Vgl. S. KUMMER, Katholischer Kirchenbau Europas im 17. und 18. Jahrhundert (in: P. C. HARTMANN, Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts, Frankfurt a.M. 2004, 291–325); J. HARASIMOWICZ, Protestantischer Kirchenbau im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts (AaO 327–370).

33 Vgl. H. MAI, Der evangelische Kanzelaltar. Geschichte und Bedeutung, Halle (Saale) 1969.

Zentrum des Gottesdienstes bildete die Kanzelrede, die, in Rücksicht auf die dabei obwaltende pädagogisch-popularisierende Ausrichtung, zurecht ein „Vortrag des Volkslehrers im Predigertalar“³⁴ genannt worden ist. Um diese Eigenart der Aufklärungspredigt verstehen zu können, müssen freilich auch die geschichtliche Konstellation, aus der sie erwuchs, und die Intention, die sie verfolgte, berücksichtigt werden. Bereits im 17. Jahrhundert hatte die im Protestantismus aufblühende Erbauungs- und Meditationskultur das öffentliche religiöse Deutungsmonopol der Predigt folgenreich konterkariert³⁵. Durch den entsprechenden profanen Literaturmarkt sind ihr im 18. Jahrhundert dann erst recht mächtige Konkurrenzmedien erwachsen. Indem sich die Predigt der Aufklärung programmatisch um eine rationale, am Fassungsvermögen der Hörer orientierte Plausibilisierung der christlichen Grundwahrheiten sowie um deren zielgenaue Anwendung auf die konkrete Gemeindesituation und die andrängenden Zeitfragen bemühte, leistete sie einen kaum zu überschätzenden Beitrag „zur Versöhnung von Christentum und Kultur“³⁶. Insofern lässt sich die Predigt des 18. Jahrhunderts als eine konstitutive Reformmaßnahme verstehen, durch die insbesondere das gebildete Bürgertum, das unter dem Einfluss der philosophisch-literarischen Zeitströmungen an der überkommenen Gestalt des Christentums, an reformatorischem Bibelglauben und konfessioneller Kirchlichkeit zunehmend den Geschmack verloren hatte, der christlichen Religion erhalten und einem Prozess fortschreitender Entkirchlichung gewehrt werden konnte.

Dergestalt wandelte sich in Preußen das kirchliche Leben. Zwar wird man die Ausbildung einer aufklärerischen Laienfrömmigkeit kaum monokausal auf den Einfluss der Moralischen Wochenschriften³⁷ zurückführen können³⁸. Aber die dort bevorzugt thematisierten religiösen Aspekte präludierten doch zweifellos die Themen der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zum Durchbruch kommenden Frömmigkeit: Nicht mehr Sündenangst, Bußfertigkeit und Erlösungshoffnung dominierten jetzt die Religiosität, sondern heiterer Schöpfungsglaube – sogar ein dreitägiges Schöpfungsfest ist, als Erweiterung des kirchenjahreszeitlichen Rhythmus, durch den Templiner Superintendenten Johannes Thomas Haupt damals angeregt

34 H. STEPHAN, H. LEUBE, *Die Neuzeit* (HKG 4), Tübingen ²1931, 100.

35 Vgl. U. STRÄTER, *Meditation und Kirchenreform in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts* (BHTh 91), Tübingen 1995.

36 A. NIEBERGALL, *Die Geschichte der christlichen Predigt* (Leit. 2, 1955, 181–352), 313.

37 Vgl. BEUTEL (s. Anm. 14), 146–151.

38 Gegen K. ANER, *Das Luthervolk. Ein Gang durch die Geschichte seiner Frömmigkeit*, Tübingen 1917, 98–104.

worden!³⁹ –, ferner Vertrauen in die gütige Vorsehung Gottes und Ergebung in seine weise Lenkung der Welt. Wie tief das aufklärerische Gottvertrauen gegründet war, zeigt das Beispiel des greisen Buchhändlers, Verlegers und Schriftstellers Friedrich Nicolai, der, als die Berliner Petrikirche am 19. September 1809 in Flammen stand, während der Evakuierung seines nahegelegenen Hauses in der Brüderstraße in ernster Gelassenheit sagte: „Meine Bibliothek und meinen Hausrat kann ich nicht retten. Wenn es Gottes Wille ist, daß sie verbrennen – immerhin. Ich bin darauf gefaßt“⁴⁰.

Dass der Gottesdienstbesuch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts spürbar zurückging, dürfte kaum zu bezweifeln sein, auch wenn dazu für Preußen keine flächendeckenden statistischen Daten erhalten sind. Unterschiedliche Motive und Ursachen flossen zu dieser Entwicklung zusammen. Durch die zumal in den Städten stark expandierenden außerkirchlichen Unterhaltungs- und Bildungsangebote wurde der Gottesdienst aus seiner seither praktisch unangefochtenen Monopolstellung als Zentrum der kommunalen Geselligkeits- und Kommunikationskultur endgültig verdrängt; selbst Gerichtstermine und öffentliche Arbeiten griffen in Berlin zunehmend auf den Sonntagvormittag aus⁴¹. Den Rückgang des Abendmahlsbesuchs beschleunigte insbesondere der in Preußen schon zu Beginn des Jahrhunderts vollzogene Übergang von der individuellen Ohren- zur kollektiven öffentlichen Beichte. In den 1790er Jahren führte die systematische Auswertung von Kirchenregistern dann zu der Erkenntnis, dass die gottesdienstliche Frequenzminderung schon zu Beginn des Jahrhunderts eingesetzt hatte⁴². Abermals kam dabei den Städten eine Vorreiterrolle zu, obschon die liturgische Versorgung selbst in Berlin im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts noch immer als umfassend bezeichnet werden konnte⁴³. Dort brachte die öffentliche Rezeption des Gottesdienstes zudem ein allerdings kurzlebiges Kuriosum hervor: Im ersten Quartal des Jahres 1783 erschien, nach Prager und Wiener Vorläufern, das Wochenblatt „Berliner Predigtenkritik“, das die aktuellen Kanzelreden der wichtigsten Berliner

39 J. Th. HAUPT, *Gerettete Ehre eines Schöpfungsfestes*, Bützow 1754.

40 Zit. nach ANER (s. Anm. 38), 113.

41 Vgl. L. HÖLSCHER, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München 2005, 95–109.

42 Vgl. J. H. KRULL, *Etwas vom Ab- und Zunehmen der jährlichen Communicanten, nebst Nachrichten von dem Entstehen und der Bevölkerung des Neuen Landes im Kirchspiel Hammelwörden* (Annalen der Braunschweigisch-Lüneburgischen Churlande 9), Hannover 1795, 81–90.

43 Vgl. ANER (s. Anm. 38), 108.

Geistlichen rezensierte, dann allerdings unter dem Druck der Zensur sein Erscheinen alsbald wieder einstellen musste⁴⁴.

4. Lehrstreit

Während der Regierungszeit Friedrichs II. kam es in Preußen zu bedeutenden theologischen Lehrstreitigkeiten, von denen jetzt nur zwei, stellvertretend für etliche andere, kurz annonciert seien. Wenn dabei die kontroverse Meinungsführerschaft auch jeweils von namhaften preußischen Theologen getragen wurde, so gingen die literarische Beteiligung und erst recht die öffentliche Aufmerksamkeit dabei doch sehr in die Breite. Dass die aufklärerischen Pfarrer des Königreichs „im Bücherschreiben [...] nicht Maß halten“⁴⁵ konnten, ist ein abschätzig gemeintes, in seinem Sachgehalt jedoch unbestreitbares Urteil des späteren Berliner Pfarrers und Territorialkirchenhistorikers Walter Wendland.

Eine wichtige Auseinandersetzung galt der schon im 17. Jahrhundert vielfach diskutierten Frage nach dem Verbindlichkeitsstatus der Bekenntnisschriften. Friedrich Germanus Lüdke, seinerzeit Vierter Diakonus an der Berliner Nikolaikirche, hatte mit seiner Schrift „Vom falschen Religioseifer“ 1767 die Debatte erneuert. Zwar bestand dazu in Preußen, nachdem bereits 1713 unter Friedrich I. die eidliche Symbolverpflichtung aufgehoben worden war, kein unmittelbarer Anlass. Aber ausländische, namentlich in England und den Niederlanden ausgetragene Konflikte um den Bekenntniszwang sowie Lehrzuchtmaßnahmen in Hamburg, Mecklenburg, Württemberg oder Bayreuth drängten die preußischen Neologen zu einer grundsätzlichen Klärung der Frage. So trat Lüdke nun dafür ein, das Pathos der reformatorischen, allein auf die Bibel verpflichteten Lehrfreiheit auch gegenüber den Bekenntnisfixierungen des 16. Jahrhunderts in Anschlag zu bringen. Geistliche, die noch auf symbolische Bücher vereidigt wurden, sollten darin nur eine bedingte Verpflichtung erkennen und sich, sofern sie einen Widerspruch zur biblischen Lehre empfänden, dazu ermächtigt wissen, den Konflikt, solange er für die Religionspraxis folgenlos blieb, stillschweigend auszuhalten, andernfalls aber dem Bekenntniszwang in unpolemischer Offenheit entgegenzutreten.

Die damit losgetretene Kontroverse zog alsbald weite, auch ins Ausland hineinreichende Kreise. Der in Frankfurt/Oder lehrende Theologe Johann Gottlieb Toellner⁴⁶ empfahl einen Mittelweg: Jede menschliche Lehrvorschrift sei ein

44 Vgl. L. ZSCHARNACK, Berliner Predigtenkritik fürs Jahr 1783 (JBrKG 14, 1916, 169–205).

45 W. WENDLAND, Siebenhundert Jahre Kirchengeschichte Berlins, Berlin 1930, 153.

46 J. G. TOELLNER, Unterricht von symbolischen Büchern überhaupt, Züllichau 1769.

unbestreitbares, jedoch für den Erhalt einer Glaubens- und Kirchengemeinschaft notwendiges Übel. Darum sollten die Amtsträger die ihnen abverlangte Bekenntnisverpflichtung akzeptieren, sie aber nicht kasuistisch auf alle Einzelheiten, sondern allein auf die allgemeine religiöse Intention der symbolischen Schriften beziehen. Dagegen unterzog der Berliner Oberkonsistorialrat Büsching⁴⁷ die Bekenntnisschriften einer streng historischen Interpretation, indem er ihre geschichtlichen Entstehungsbedingungen sowie die allmähliche Ausbildung ihres absoluten Normativitätsanspruchs rekonstruierte. Dadurch entlastet, benannte Büsching ganz offen diejenigen symbolischen Lehrbildungen – etwa in der Trinitäts-, Erbsünden- oder realpräsentischen Abendmahlslehre –, die er als unzeitgemäß nicht länger zu teilen vermochte. In der dadurch erneut angeheizten Debatte präziserte Lüdke seine neologische Position⁴⁸, und der Hallenser Theologieprofessor Johann Salomo Semler⁴⁹ applizierte seine Unterscheidung von privater und öffentlicher Religion auf den konkreten Konflikt: Einerseits könne den menschlichen, zeitbedingten Lehrfixierungen keine innere Verbindlichkeit zuerkannt werden, weil sonst der theologische Erkenntnisfortschritt reformationswidrig gehemmt würde. Andererseits entspreche es aber durchaus dem legitimen Interesse des Territorialfürsten, zum Erhalt seines Kirchentums eine äußere, den landeskirchlichen Amtsträgern auferlegte Verbindlichkeit von Bekenntnisschriften geltend zu machen.

In grober Simplifizierung lassen sich bei den preußischen Symbolkritikern fünf wesentliche Sachmotive unterscheiden. Für menschliche Lehrbildungen eine unbedingte, überzeitliche Normativität zu reklamieren, behindere erstens den Fortgang der theologischen Wissenschaft, bedeute zweitens eine katholisierende Verfälschung des reformatorischen Kirchenbegriffs, schüre drittens eine längst anachronistisch gewordene religiöse Polemik, vereitle viertens die geschichtlich überfällige Annäherung der protestantischen Konfessionen und ziele fünftens überhaupt an der aktuellen religiösen Bedürfnislage vorbei, der in Wahrheit allein mit der am praktischen Gebrauchswert orientierten Unterscheidung zwischen fundamentalen

47 A. F. BÜSCHING, Allgemeine Anmerkungen über die symbolischen Schriften der evangelisch-lutherischen Kirche und besonders Erläuterung der augsburgischen Confession [...], Hamburg (1770)² 1771. Vgl. P. HOFFMANN, Anton Friedrich Büsching (1724–1793). Ein Leben im Zeitalter der Aufklärung, 2000.

48 F. G. LÜDKE, Ueber Toleranz und Gewissensfreiheit, insofern die rechtmäßige Religion sie befördert und die unrechtmäßige sie verhindert, Berlin 1774.

49 J. S. SEMLER, Apparatus ad libris symbolicis ecclesiae Lutheranae, Halae Magdeburgicae 1775.

und nichtfundamentalen Glaubensartikeln sachgemäß zu entsprechen sei. An Schleiermachers Äußerungen zur Symbolfrage⁵⁰ ließe sich die katalysatorische Bedeutung, die jener aufklärungstheologischen Debatte im Fortgang des 19. Jahrhunderts zukam, aufschlussreich demonstrieren.

Ein anderer Lehrstreit entbrannte um die orthodoxe Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen. Der Konflikt hatte sich an dem philosophischen Roman „Bélisaire“ des französischen Schriftstellers Jean-François Marmontel⁵¹ entzündet, der in seinem berühmten, von Voltaire enthusiastisch begrüßten 15. Kapitel die anstößige Hoffnung aussprach, im christlichen Himmel dereinst auch edle Heiden anzutreffen. Gegründet war diese Hoffnung auf die Gewissheit, die Lehre von der ewigen Verdammnis der Heiden widerstreite dem Begriff eines gütigen Gottes. Der Entrüstungsturm, der sich sogleich in Frankreich erhob, griff alsbald auf die Nachbarländer aus, und die Debatte konzentrierte sich zusehends auf die Person des Sokrates, genauer: auf dessen moralische und religiöse Erlösungswürdigkeit⁵².

Die Auseinandersetzung kulminierte in dem gelehrten Werk des Hallenser Theologen und Philosophen Johann August Eberhard „Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden“ (Bd. 1, 1772). Eberhard bestritt darin die augustinische Erbsündenlehre, wonach der Mensch im Sündenfall seine naturhafte Anlage zur Tugend verloren habe. Vielmehr bleibe der Mensch von Natur aus dazu bestimmt, sich zu einem moralischen Wesen emporzuentwickeln. Wenn darum die Heiden einer falschen Gottesvorstellung anhängen, liege darin lediglich ein nicht strafbarer Irrtum, dem allein durch Verstandesaufklärung sachgemäß zu begegnen sei. Außerdem behindere die heidnische Religion keinesfalls die Ausbildung der moralischen Anlage des Menschen, was schon für sich genommen die Annahme, die Heiden würden aufgrund ihres Unvermögens zur Tugend mit ewigen Höllenstrafen belegt werden, hinfällig mache. Ohnehin, so Eberhard weiter, sei der Gedanke einer ewigen Verdammnis weder vernünftig noch christlich. Denn ein endlicher Mensch könne gar nicht unendliche Sündenschuld auf sich laden. Überdies verhängte Gott die Strafe lediglich als ein moralisches Besserungsmittel, also nicht zur Sühne seiner verletzten Ehre, sondern aus Liebe. Infolgedessen konnte sich Eberhard die Höllenstrafen nur als zeitlich befristet

50 F. SCHLEIERMACHER, An die Herren D. D. D. von Cölln und D. Schulz (1831) (KGA I.10, 1990, 397–426).

51 J.-F. MARMONTEL, Bélisaire, Paris 1767. Eine mit Anmerkungen versehene deutsche Übersetzung erschien ebenfalls noch 1767 (21768) in Leipzig.

52 Vgl. B. BÖHM, Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewußtseins, Neumünster (1929) 21966.

vorstellen: Ihr Ziel sei die moralische Genesung und damit die unendliche Glückseligkeit der Bestraften. Am Ende steht für ihn die vollkommene Wiederherstellung der Schöpfung zur ewigen Seligkeit aller. Ein vergnüglicher Widerhall der Debatte, die Eberhard damit geprägt hatte, findet sich in dem erwähnten Roman „Sebaldus Nothanker“ von Friedrich Nicolai, dessen Held, ein biederer thüringischer Landpfarrer, von der Obrigkeit hartherzig verfolgt wird, weil er, als ein Liebhaber der Johannesapokalypse, aufgrund eigener, durch ausgreifende Fachlektüre genährter Urteilsbildung die Ewigkeit der Höllenstrafen bestreitet.

Dass sich aus der von Eberhard skizzierten Allversöhnungslehre zugleich einschneidende Transformationen der herkömmlichen Satisfaktionslehre ergeben mussten, lag auf der Hand. Auf den darüber im friderizianischen Preußen heftig geführten Lehrstreit soll jetzt aber nur noch summarisch verwiesen sein⁵³.

5. Totengedenken

In der Nacht zum 17. August 1786, frühmorgens um 2.19 Uhr, verstarb in seiner Sommerresidenz Sanssouci König Friedrich II. Tags darauf wurde er, in nahtlosem Zusammenspiel staatlicher und kirchlicher Würdenträger, in der Gruft der Potsdamer Garnisonkirche beigesetzt, unmittelbar neben den sterblichen Überresten seines Vaters, des Soldatenkönigs Friedrich Wilhelm I. Wie selbstverständlich war mit dieser kirchlichen Bestattung gegen den ausdrücklichen Willen Friedrichs verstoßen worden. Hatte er sich doch, gemäß seiner Selbstinszenierung als eines autonomen Freigeistes, die Terrassen von Sanssouci ausdrücklich als Begräbnisplatz zugedacht: Sein testamentarischer Wille benannte den Grund: „Ich habe als Philosoph gelebt und will als solcher begraben werden“⁵⁴. In dieser Verfügung

53 Die wichtigsten Publikationen in diesem Streit waren: J. G. TOELLNER, *Der Thätige Gehorsam Jesu Christi untersucht*, Breslau 1768; G. S. STEINBART, *System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums für die Bedürfnisse seiner aufgeklärten Landesleute und anderer die nach Weisheit fragen eingerichtet*, Züllichau 1780; G. F. SEILER, *Ueber den Versöhnungstod Jesu Christi*, 2 Bde., Erlangen 1778/79; J. A. EBERHARD, *Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden*, Bd. 2, Frankfurt; Leipzig 1778; vgl. dazu G. WENZ, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, Bd. 1 (MUS.MMHST 9), München 1984; F. NÜSSEL, *Die Sühnevorstellung in der klassischen Dogmatik und ihre neuzeitliche Problematisierung* (in: J. FREY, J. SCHRÖTER [Hg.], *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* [WUNT 181], Tübingen 2005, 73–94); BEUTEL (s. Anm. 14), 260–262.

54 FRIEDRICH DER GROSSE, *Das Testament vom 8. Januar 1769* (in: G. B. VOLZ [Hg.], *Die Werke Friedrichs des Großen Bd. 7: Antimachiavell und Testamente*, Berlin 1912, 287–291), 287.

fanden die antihöfischen und antikirchlichen Affekte des Königs zusammen. Nicht von einem Schöpfergott, sondern einzig von „der wohlthätigen Natur“⁵⁵ meinte er sein Leben abhängig zu wissen.

Nun aber, kaum dass er gestorben war, nahm die postume Rechristianisierung des Königs ihren ungehinderten Lauf. Als erster Hof- und Domprediger und reformierter Oberkonsistorialrat erhielt Friedrich Samuel Gottfried Sack den Auftrag, anlässlich dieses vornehmen Todesfalls eine Notifikation⁵⁶ auszufertigen, die an dem auf Friedrichs Sterbetag nächstfolgenden Sonntag von allen Kanzeln des Landes zu verlautbaren war. Während seiner langen Regierungszeit, hieß es da, sei Friedrich II. „im Gehorsam gegen den göttlichen Willen ganz seinem hohen Berufe treu gewesen“⁵⁷.

Für den 10. September wurden sodann, flächendeckend für ganz Preußen, Gedächtnisgottesdienste verordnet. Als Predigttext hatte der neue König Friedrich Wilhelm II. das von Nathan an David gerichtete Wort ausgegeben: „Ich habe dir einen Namen gemacht, wie die Großen auf Erden Namen haben“ (1Chr 17,8b). Die assoziative Huldigung des königlichen Beinamens, die in dieser Textwahl anklang – schon seit 1745 war Friedrich von den Zeitgenossen als „der Große“ titulierte worden –, ließ sich nicht übersehen. Um so erstaunlicher war dann freilich die Entschiedenheit, in der viele Gedächtnispredigten zu der durch das Bibelwort insinuierten religiösen Glorifizierung des Preußenkönigs auf Distanz gingen.

In der Berliner Oberpfarr- und Domkirche sprach, als ranghöchster reformierter Geistlicher, in Gegenwart des gesamten königlichen Hauses der erste Hofprediger Sack. Hatte er im Exordium noch den Beinamen des Verstorbenen durch den brüsk abweisenden Satz „Gott allein ist groß“⁵⁸ sowie durch die Ankündigung, er werde nicht die Größe des Königs schildern, sondern daran erinnern, dass „über die Fürsten und Gewaltigen auf Erden [...] noch ein Höherer“⁵⁹ regiere, religiös konterkariert, so intonierte die Durchführung zunächst einen ungebrochenen Hymnus auf die Größe des Königs, um daraufhin, im zweiten Hauptteil der Predigt, dessen menschliche Größe erneut in ihren göttlichen Bezugsrahmen einzupassen:

55 Ebd.

56 Abgedruckt in: J. G. KLETSCHKE, Der Tod Friedrichs des Großen. Letzte Stunden und feierliche Beisetzung des Preußenkönigs. Bericht eines Augenzeugen [1786], durchgesehen und hg. v. H. BENTZIEN, Berlin 2006, 39–41.

57 AaO 40.

58 F. S. G. SACK, Gedächtnißpredigt auf den allerdurchlauchtigsten, großmächtigsten König und Herrn, Herrn Friderich [sic] den Zweiten, König von Preußen [...]. In Gegenwart Sr. Majestät des Königs und des Königl. Hauses den 10. September 1786 gehalten in der Oberpfarr- und Domkirche, Berlin 1786, IV.

59 AaO V.

„Bewundert Ihn, meine Zuhörer! aber vergöttert ihn nicht“⁶⁰. Am Ende war Friedrich dann wieder „unser von Gott so groß gemachte[r] Regent“⁶¹.

In der Petrikirche pointierte Propst Teller ebenso unmissverständlich: „*Gott* ist es, der [...] diese sichtbare Würde [...] ertheilt“⁶². Etliche andere Prediger vollzogen die entsprechende Weichenstellung gleich in der einleitenden Oration: „*Du* hast seinen Namen groß gemacht auf Erden“⁶³, betete August Hermann Niemeyer im Gedächtnisgottesdienst der Akademie, und Johann August Hermes begann in der Quedlinburger Nikolaikirche mit dem Gebetswort: „O Gott, du bist allein im eigentlichsten Verstande groß“⁶⁴, weshalb „unser verewigter Friedrich“, wie Hermes dann in der Predigt ausführte, lediglich „ein großes Werkzeug in der Hand Gottes“⁶⁵ gewesen sei.

Der ranghöchste lutherische Geistliche in Preußen, Johann Joachim Spalding, notierte in seiner Lebensbeschreibung lakonisch: „Im August 1786 starb Friedrich der Zweyte, der große Mensch, wenn gleich immer noch Mensch“⁶⁶. Gleich der erste Satz der Gedächtnispredigt, die er in der Berliner Nikolaikirche vortrug, eröffnete in deutlicher Anspielung auf den gängigen Beinamen des Verstorbenen die Antithese: „Wir wollen Gott, der allein groß ist und über Alles gebietet, [...] in Demuth anbeten“⁶⁷. Während die Würdigung dessen, „was dieser König für Sich, für die Welt und für uns gewesen ist“, in die Zuständigkeit der „Geschichtschreiber und Lobredner“ falle, sollten „wir, die wir Christen sind“, unseren Sinn „zu demjenigen hinauf erheben, der uns diesen König, und Ihm seine Größe gab“⁶⁸.

60 AaO XIII.

61 AaO XX.

62 W. A. TELLER, Predigt zum Gedächtnis des Höchstseligen Königs Friedrich des Zweyten gehalten in der Kirche zu St. Petri am 10[.] Sept. 1786, Berlin 1786, 8 (Hervorhebung von mir).

63 A. H. NIEMEYER, Gedächtnißpredigt bey dem Tode Sr. Höchstseligen Majestät Friedrich des Zweyten Königs von Preußen, Halle 1786, A2^r (Hervorhebung von mir); ähnlich etwa auch aaO A2^r, B^v.

64 J. A. HERMES, Gedächtnißpredigt auf Friedrich den Großen, König von Preußen, Berlin 1786, 3.

65 AaO 42.

66 J. J. SPALDING, Lebensbeschreibung von ihm selbst aufgesetzt [...], 1804 (in: DERS., Kleinere Schriften 2: Briefe an Gleim – Lebensbeschreibung, hg. v. A. BEUTEL, T. JERSAK [SpKA I/6–2], Tübingen 2002, 105–240), 178.

67 J. J. SPALDING, Gedächtnißpredigt auf Friedrich den Zweyten, König von Preußen [...], [1786] (in: DERS., Einzelne Predigten, hg. v. A. BEUTEL, O. SÖNTGERATH [SpKA II/6], Tübingen 2013, 63–80), 63.

68 AaO 64 (Hervorhebungen getilgt).

Eingehend schilderte Spalding daraufhin für den verbliebenen Fürsten, was Gott *an ihm* und was er *durch ihn* Großes getan habe. Eine Zwischenbilanz brachte die Betrachtungen auf den Punkt: Auch Friedrich II. war, in all seiner irdischen Größe, nichts weiter als ein Werkzeug des großen, allmächtigen Gottes⁶⁹.

Danach vertiefte Spalding seine dem konkreten Anlass geschuldeten Überlegungen in eine religionstheologische Grundsatzklärung. In wortgetreuer Vorwegnahme einer Wendung, die später durch Schleiermachers „Glaubenslehre“ bleibende Berühmtheit erlangen sollte⁷⁰, bestimmte er „die Empfindung unserer gänzlichen Abhängigkeit von Gott“ als „den Anfang und die Grundlage aller wirklichen Religion“⁷¹. Die konstitutive Bedeutung dieses Gefühls erhärtete Spalding gleichsam ex negativo. Wo das Gefühl unserer schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott nicht lebendig sei – „kurz: wo Religion fehlet“⁷² –, da könne es für den Menschen „nichts wirklich Befriedigendes“⁷³ und also keine Glückseligkeit geben. Ein von Gott abgewandter Mensch verfehle sein „wahre[s] innerliche[s] Glück“⁷⁴, für das ihm weder Weisheit noch irdisches Vergnügen, auch nicht Philosophie, Sarkasmus oder das Trugbild selbstbestimmter Autonomie zureichende Kompensation zu leisten vermöge⁷⁵ – ein Schelm, wer dabei etwa an Friedrich den Großen gedacht haben mochte.

Spalding präzierte diese Überlegung durch einen Blick auf den natürlichen Alterungsprozess des Menschen, der die Unersetzlichkeit des christlichen Gottesglaubens immer mehr offenbar werden lasse. Als Höhepunkt der von ihm geschilderten beschwerlichen Alterserfahrungen riskierte er eine kaum verhohlene, disjunktive Anspielung auf die zuvor von ihm gerühmte *ars moriendi* des Königs: Selbst eine „an sich starke standhafte Seele“, die sich „durch eine lange voraus gefaßte Entschlossenheit“ gegen die Schreckenisse des „letzten Feindes“⁷⁶ gerüstet hat, sei schlechterdings zu bedauern, da sie „die durch nichts zu ersetzenden seligen Erheiterungen in ihrem Innersten entbehren muß, die nur das getroste Hingeben

69 Vgl. aaO 74.

70 Vgl. A. BEUTEL, Frömmigkeit als „die Empfindung unserer gänzlichen Abhängigkeit von Gott“. Die Fixierung einer religionstheologischen Leitformel in Spaldings Gedächtnispredigt auf Friedrich II. von Preußen (ZThK 106, 2009, 177–200).

71 SPALDING, Gedächtnispredigt (s. Anm. 67), 75.

72 Ebd.

73 Ebd.

74 Ebd.

75 Vgl. ebd.

76 AaO 76.

in die Hände einer gnädigen Allmacht, und der zuverlässige frohe Vorausblick in ein besseres Leben wirken kann“⁷⁷. Gegenüber der pflichtschuldigen Ehrerbietung, die Spalding dem verstorbenen König zuteil werden ließ, fiel die innige Anteilnahme, die er abschließend der verwitweten Königin Elisabeth Christine bezeugte, um so mehr ins Gewicht: Zwischen allerlei Segensbitten rühmte er sie – man bedenke: anlässlich des Todes ihres königlichen Gemahls! – als das „sichtbare Beyspiel von den seligen Wirkungen einer richtig erkannten und lebhaft empfundenen Religion“⁷⁸. Derart wurde die amtlich verordnete Rechristianisierung des freigeistigen Königs in der Gedächtnispredigt des Berliner Propstes sublim, aber unüberhörbar konterkariert.

Alle drei protestantischen Konfessionskirchen Preußens hatten von der Regierungszeit Friedrichs II. erheblich profitiert und den weiten Spielraum, den er ihnen einräumte, zu nachhaltiger Stabilisierung und Modernisierung genutzt. Gleichwohl verbanden sie, als das Zeitalter Friedrichs zu Ende war, ihre größten Hoffnungen mit dem Amtsantritt des nachfolgenden Königs. Dass diese Hoffnungen trügerisch waren und von Friedrich Wilhelm II. in bittere Enttäuschung verkehrt wurden, sollte sich alsbald erweisen, steht aber in der preußischen Kirchengeschichte auf einem anderen, von mir heute nicht zu verlesenden Blatt.

Ewangelicki kościół Królestwa Prus (bez uwzględnienia Śląska) a Fryderyk II.

Przyczynek ten opisuje istnienie kościoła ewangelickiego w Królestwie Prus pod rządami Fryderyka II. W pierwszym rzędzie ukazuje on organizacyjne struktury ramowe i religijne uwarunkowania ówczesnego ewangelickiego stanu duchownego. Na przykładzie wyrazistych przykładów zarysowuje on kontury życia kościelnego, zaś na podstawie konkretnych przypadków podaje przykłady sporów dotyczących nauki teologicznej, do których doszło w owym czasie. Symptomatyczne w tym kontekście są również przeanalizowane pod koniec artykułu wspominki pośmiertne, które w 1786 r. kościoły poświęciły swemu wolnomysłnemu monarsze.

77 Ebd.

78 AaO 78.