

Christliche Klassik

Friedrich Wilhelm III. und die Anfänge der Preußischen Kirchenagende von 1822

Von Anselm Schubert

I

Die Geschichte der Einführung der Preußischen Kirchenunion von 1817 und der Preußischen Kirchenagende von 1822/29 durch Friedrich Wilhelm III. ist bereits oft erzählt worden.¹ Dabei ist es ein eigenartiges Phänomen, dass die beiden kirchenpolitisch bedeutendsten Leistungen dieses Monarchen² in der Forschung ganz unterschiedliche Bewertungen erfahren haben. Während die Kirchenunion von Zeitgenossen und Forschung fast einhellig begrüßt wurde,³ stieß die Agende, die der König

¹ Die vorliegende Studie ist Teil eines geplanten, umfassenderen Projektes zur Geschichte des Preußischen Agendenstreites. Für den vorliegenden Beitrag konnten die (neuerdings wieder zugänglichen) Archivmaterialien noch nicht vollständig ausgewertet werden; vielmehr soll durch eine Bestandsaufnahme der Forschung und eine Relecture der gedruckten Quellen zunächst nur eine Problemzeige zum geplanten Forschungsprojektes formuliert werden.

² Zur Biographie des Königs vgl. unter den älteren Darstellungen vor allem Rulemann Eylert, Charakter-Züge und historische Fragmente aus dem Leben des Königs von Preußen Friedrich Wilhelm III., 5 Bde., Magdeburg 1843–1846; Johann Carl Kretschmer, Friedrich Wilhelm III., Sein Leben, sein Wirken seine Zeit. Ein Erinnerungsbuch für das preußische Volk, 2 Bde., Danzig 1842. Die erste wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Darstellung ist Thomas Stamm-Kuhlmann, König in Preußens schwerer Zeit. Friedrich Wilhelm III., der Melancholiker auf dem Thron, Berlin 1992.

³ An älteren Darstellungen zur Geschichte der Preußischen Kirchenunion vgl. die zeitgenössischen Dokumentensammlungen Niels Nikolaus Falck (Hg.), Actenstücke betreffend die neue Preußische Kirchenagende. Kiel [...] 1827; Carl Immanuel Nitzsch (Hg.), Urkundenbuch der Evangelischen Union mit Erläuterungen, Bonn 1853; die erste historische Darstellung versuchte Hermann Theodor Wangemann, Sieben Bücher Preussischer Kirchengeschichte. Eine aktenmäßige Darstellung des Kampfes um die lutherische Kirche im XIX. Jahrhundert. 1. Band. 1. Buch: Union und Agende. Berlin 1859; vgl. auch ders., Die Kirchliche Cabinets-Politik Friedrich Wilhelms III. insonderheit in Beziehung auf Kirchenverfassung, Agende, Union, Separatismus, nach den Geheimen Königlichen Cabinetsakten und den Altenstein'schen handschriftlichen Nachlaß-Akten des Königlichen Geheimen Staatsarchivs [...], Berlin 1884, und Friedrich Brandes, Geschichte der kirchlichen Politik des Hauses Brandenburg. Bd. 1: Geschichte der evangelischen Union in Preußen. Gotha 1873. – Die wichtigste neuere Darstellung ist noch immer Erich Foerster, Die Entstehung der Preußischen Landeskirche unter der Regierung Friedrich Wilhelms des Dritten. 2. Bde. Tübingen 1905/07; Walter Wendland, Die Religiosität und die kirchenpolitischen Grundsätze Friedrich Wilhelms des Dritten in

seit 1822 in derselben Landeskirche einzuführen versuchte, auf fast ebenso einhellige Ablehnung;⁴ sie wurde von den Zeitgenossen als Verrat an der soeben eingeführten Kirchenunion oder den reformatorischen Prinzipien Luthers, als Neokonfessionalismus, ja als Rückschritt ins katholische Mittelalter verstanden.⁵ Ihre Einführung löste schließlich den Agendenstreit aus, die umfangreichste publizistische und kirchenpolitische Auseinandersetzung im deutschen Protestantismus des 19. Jahrhunderts.⁶

Auch in der Forschung scheiden sich an der Agende die Geister. Sowohl die konservative als auch die liberale Deutung repristinieren dabei auf problematische Weise Interpretamente der zeitgenössischen Agendengegner bzw. -befürworter. Die kleindeutsch-borussische Forschung des späten 19. Jahrhundert knüpfte an die historischen Befürworter der Agende an und verstand sie als positiven Schritt zur

ihrer Bedeutung für die Geschichte der kirchlichen Restauration, Gießen 1909; Walter Elliger (Hg.), Die evangelische Kirche der Union. Ihre Vorgeschichte und Geschichte, unter Mitarbeit von Walter Delius und Oskar Söhngen, Witten 1967; Wilhelm H. Neuser, Agende, Agendenstreit und Provinzialagenden in: Johann Friedrich Gerhard Goeters / Joachim Rogge (Hgg.), Die Geschichte der evangelischen Kirche der Union. Bd. 1., Leipzig 1992, 134–159; ein knappe Darstellung auf der Basis von Foerster und Wendland bietet Hans-Dietrich Look, Vom Kirchenwesen zur Landeskirche. Das Zeitalter der Reformen und der Konfessionsunion (1798 bis 1840), in: Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg, hg. von Ger Heinrich, Berlin 1999, 363–427. Eine wichtige Quellensammlung bieten nach wie vor Ernst Huber / Wolfgang Huber (Hgg.), Staat und Kirche im 19. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Bd. I: Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution, Berlin 1973. Zu einzelnen Spezialaspekten vgl. auch Richard Marsson, Die preußische Union. Eine kirchenrechtliche Untersuchung, Berlin 1923; Wolf-Dieter Hauschild (Hg.), Das deutsche Luthertum und die Unionsproblematik im 19. Jahrhundert, Gütersloh 1991; ohne Wirkung blieb in der Forschung leider Annelies Roseeu, Zur Theologie und Kirchenpolitik am preußischen Hof 1786–1850. Dargestellt an den preußischen Hofpredigern Sack, Eylert und Strauß, (Diss. masch.) Göttingen 1956; der neueste Überblicksartikel von Christopher Clark, Confessional Policy and the Limits of State Action. Frederick William III. and the Prussian Church Union 1817–1849, in: *Historical Journal* 39. 1996, 985–1004, beschäftigt sich vor allem mit den Auseinandersetzungen um die Altlutheraner, kaum mit den Voraussetzungen und Bedingungen von Agende und Union.

⁴ Die Geschichte der Kirchenagende wird bislang fast ausschließlich im Rahmen umfassender Darstellungen zur Kirchenunion dargestellt (vgl. die Angaben Anm. 3). Bereits einige Zeitgenossen haben knappe Übersichten über die liturgiegeschichtlichen Quellen der Agende vorgelegt, allerdings mehr aus Gründen der Polemik als der historischen Zuverlässigkeit oder theologischen Analyse (vgl. Johann Christian Wilhelm Augusti, Kritik der neuen preußischen Kirchen=Agende [...]. Frankfurt am Main [...] 1823; Carl Immanuel Nitzsch, Theologisches Votum über die neue Hof-Kirchenagende und deren weitere Einführung [...]. Bonn 1824; 1859 druckte Wangemann, Kirchengeschichte (wie Anm. 3), 110–115, eine allerdings recht unzuverlässige Tabelle der vom König verwendeten Liturgien ab. Die einzige im engeren Sinne liturgiegeschichtliche Studie zur Agende bietet die Studie von Ulrich Leopold, Die liturgischen Gesänge der evangelischen Kirche im Zeitalter der Aufklärung und der Romantik, Kassel 1933, die jedoch fast ausschließlich musikologische Fragen behandelt. In einer praktisch-theologischen Perspektive hat sich meines Wissens nur Gustav A. Krieg, Beobachtungen zur Gottesdiensttheologie der Altpreußischen Agende, in: *JLH* 30. 1986, 72–86 und 32. 1989, 115–126, mit der Theologie der Agende beschäftigt, ohne die historischen Hintergründe und Quellen zu berücksichtigen. Eine grundlegende neuere Darstellung, die weit über die im Titel genannte Perspektive hinausgeht und auf gründlichen archivalischen Studien beruht, bietet Jürgen Kampmann, Die Einführung der Berliner Agende in Westfalen, Bielefeld 1991. Wissenschaftlich wertlos ist die Darstellung von Otto Aust, Die Agendenreform in der evangelischen Kirche Schlesiens während der Aufklärungszeit und ihr Einfluss auf die Gestaltung des kirchlichen Lebens, Diss. Breslau 1910.

⁵ Vgl. dazu unten S. 184.

⁶ Vgl. Alfred Niebergall, Agende, in: *TRE* 2, 1–91, ebd., 58.

„Vereinheitlichung“ und „Verstaatlichung“ der preußischen Kirche und behauptete so die politische und rechtliche Legitimität der Agende.⁷ In dieser etatistischen Perspektive konnte sie Union und Agende zwar als Einheit auffassen, dies aber um den Preis, beides rein formal und unter völliger Absehung von den theologischen Inhalten als eine Art kirchliche Verwaltungsreform zu betrachten.⁸

Die liberal-protestantische Forschung dagegen hat an die theologischen und politischen Gegner der Agende angeknüpft und mit Foerster seit 1905 die Agende – unter denselben Gesichtspunkten wie ihre Befürworter – als Abkehr von den liberalen Ansätzen der Reformzeit wie der Union und insofern als religiöse und politische Fehlentwicklung dargestellt.⁹ Die liberale Forschungstradition muß deshalb allerdings zwischen „liberalen“ Ansätzen (wie der überkonfessionellen Union) und „restaurativen“ Ansätzen (wie der neokonfessionellen Messagende) in der königlichen Religionspolitik unterscheiden. Diese Binnendifferenzierung geschieht in der Forschung bis heute durch eine methodisch problematische Psychologisierung: demnach sei die Messagende, anders als die politisch und religiös sinnvolle Union, eine persönliche „Liebhaberei“ des Königs gewesen, die dieser gegen jede politische und theologische Vernunft starr und eigensinnig verfolgt habe.¹⁰ Dabei steht die Härte

⁷ Vorbereitet durch die ältere Forschung wie Eylert, Charakter-Züge (wie Anm. 2), Bd. 4, 301ff, und Bd. 5, 3f.; bei Wangemann, Kirchengeschichte (wie Anm. 3), 4 und 77–81; Brandes, Geschichte der kirchlichen Politik (wie Anm. 3), VI f.

⁸ Klassisch die Formulierung bei Otto Hintze, Die Hohenzollern und ihr Werk, Berlin 1916, 493.

⁹ Diese Meinung gilt im Grunde seit Foerster, Entstehung II (wie Anm. 3), 238–240, als communis opinio der Forschung und wird sowohl von Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 159f., als auch von Neuser, Agende (wie Anm. 3), 142, und Stamm-Kuhlmann, Friedrich Wilhelm III. (wie Anm. 2), 480, aufgenommen. Der liberale Theologe Foerster geht von der auf Karl Rieker zurückgeführten Meinung aus, es habe bis ins 19. Jahrhundert hinein keine protestantische Kirchenbildung gegeben (ebd., II) und versteht seine Darstellung, die gänzlich ohne konkrete Quellennachweise auskommt, als Kritik an der Schaffung einer zentralen Staatskirche; zu Foersterns theologischem Profil vgl. Matthias Wolfes, Foerster, Erich, in: BBKL 16, 497–526.

¹⁰ Für die Lesart, die Agende sei eine persönliche „Liebhaberei“ des Königs gewesen, beruft sich die Forschung bis heute auf die frühen Hagiographen des Königs, vor allem Eylert, Charakter-Züge, III. Theil (wie Anm. 2), 291–312; diese Tradition wird in Wendland, Religiosität (wie Anm. 3), 101, und sogar noch in der neuesten Arbeit von Stamm-Kuhlmann, Friedrich Wilhelm III. (wie Anm. 2), 477 („Friedrich Wilhelms Steckenpferd“) fortgesetzt. Diese Traditionskette ist allerdings insofern problematisch, als Eylert als Hofprediger und Vertrauter des Königs Kirchenunion und Agende positiv als historische und religiöse Einheit versteht (vgl. seine Verteidigungsschrift, Ueber den Werth und die Wirkung der für evangelische Kirche in den Königlich Preußischen Staaten bestimmten Liturgie und Agende, Potsdam 1830, dazu unten S. 192) und sie deshalb als persönliches Werk des von ihm verehrten Königs darstellt. Unter dem Eindruck des Agendenstreits hat die Forschung dagegen die liturgische Minderwertigkeit der Agende stets schon vorausgesetzt und versucht sie durch einen Verweis auf die mangelnde theologische Qualifikation ihres Verfassers zu erklären. So wird auch in den neuesten Darstellungen die Agende durchwegs kritisch als desaströser persönlicher Missgriff des Königs im Politischen wie im Religiösen bewertet. Bis in die neuere theologische und liturgiegeschichtliche Forschung ist davon die Rede, man habe es hier nicht mit einem ernstzunehmenden liturgischen Entwurf, sondern allenfalls mit einer bloß „dilletantischen Verknüpfung liturgischer Elemente“ – so Niebergall, Agende (wie Anm. 6), 58, mit dem Werk eines „Amateurliturgikers“ (Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 2, Gütersloh 2001, 759), mit einer „liturgiegeschichtlichen Merkwürdigkeit“ (Erhard Winkler, Der Predigtgottesdienst, in: Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, hg. von Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck und Karl-Heinrich Bieritz, Göttingen 2003, 247–267, ebd., 261) zu tun.

der Urteile in keinem Verhältnis zur Erforschung der Agende. Eine eigentlich theologie- und liturgiegeschichtliche Analyse der Agende von 1822 liegt bis heute nicht vor, und seit der kirchenmusikwissenschaftlichen Arbeit von Leupold aus dem Jahr 1933 ist überhaupt nur noch ein einziger Aufsatz erschienen, der sich mit ihrer liturgischen Konzeption beschäftigt.¹¹

Die in der Forschung üblich gewordene psychologische Betrachtungsweise läßt schließlich die zentrale Frage unbeantwortet, warum der König für „seine“ Agende die Einheit der Kirche riskierte, die diese Agende überhaupt erst stiften sollte. Im vorliegenden Beitrag soll deshalb versucht werden, das liturgiegeschichtliche Selbstverständnis der Preußischen Kirchenagende und ihres Schöpfers herauszuarbeiten, um die Frage nach dem vermeintlichen Widerspruch zwischen Union und Agende auf eine neue Grundlage zu stellen. Dabei wird sich zeigen, dass sie mitnichten ein nur psychologisch zu erklärendes „Steckenpferd“ eines melancholischen Königs¹² war, sondern im Rahmen einer ganzen Reihe religiöser, politischer und künstlerischer Diskurse um 1820 in der Tat als logische Fortsetzung und Ergänzung der Union erscheinen konnte.

II

Als im April 1822 die von Friedrich Wilhelm III. verfasste Agende auf allerhöchste Kabinettsorder in allen Gemeinden des Landes bekannt gemacht wurde, war ihr eine längere Phase liturgischen Experimentierens vorausgegangen. Erste Rufe nach einer liturgischen Reform des lutherischen und des reformierten Gottesdienstes in Preußen waren bereits unter Friedrich Wilhelm II. in den 1780er Jahren laut geworden.¹³ 1798 hatte Friedrich Wilhelm III. eine liturgische Kommission eingesetzt, die durchgreifende Vorschläge zur Reform des Kirchenwesens und der Liturgie unterbreiten sollte. Hier wurde erstmals der Gedanke geäußert, es werde sinnvoll sein, auf eine unierte Liturgie hinzuarbeiten.¹⁴ Die Entwürfe der Kommission, 1804 eingereicht, standen noch ganz unter dem Leitbild des aufgeklärten Predigtgottesdienstes,¹⁵ wie er im Berlin der 1790er Jahre üblich gewesen war, kamen angesichts des militärischen und politischen Zusammenbruchs Preußens 1806 jedoch nicht mehr zur Ausführung.

¹¹ Vgl. Krieg, *Gottesdiensttheologie* (wie Anm. 4); doch auch Kampmann, *Einführung* (wie Anm. 4), 159, konzediert, dass die Agende eine widersprüchliche Angelegenheit war und die Motive des Königs weiterer Aufklärung bedürfen.

¹² So Stamm-Kuhlmann, *Friedrich Wilhelm III.* (wie Anm. 10), 477.

¹³ Vgl. Niebergall, *Agende* (wie Anm. 6), 51–55; J. F. G. Goeters, *Bekenntnis und Staatskirchenrecht*, in: ders. / Rogge (Hgg.), *Geschichte* Bd. I (wie Anm. 3), 47–51.

¹⁴ Vgl. Sacks *Promemoria in Foerster, Entstehung I* (wie Anm. 3), 107: „[...] die beiden protestantischen Kirchen in den preußischen Ländern sind durch die weise Toleranz der Landesherren Gott Lob! schon dergestalt verschwistert und vereinigt, daß die Verschiedenheit der beiderseitigen kirchlichen Systeme ihr ehemaliges Gewicht verloren hat und keine wesentliche Trennung mehr unter ihnen veranlasst. Warum sollte nun die bisherige Scheidewand durch eine doppelte reformierte und lutherische Agende noch beibehalten oder von neuem aufgeführt werden?“

¹⁵ Vgl. ebd., 119, und den entsprechenden Entwurf einer neuen Agende ebd., 301–305.

Nach Beendigung des Befreiungskrieges nahm der König die liturgischen Reformen wieder in Angriff. Bereits eine der ersten Kabinettsorders im August 1814 galt der erneuten Einrichtung einer „Geistlichen Kommission“.¹⁶ Wie schon zehn Jahre zuvor, sollte sie auch jetzt Vorschläge zur Entwicklung eines gemeinsamen lutherisch-reformierten Gottesdienstes ausarbeiten. Dabei zeigte sich, dass sich die Haltung des Königs in liturgischen Fragen mittlerweile deutlich geändert hatte: obwohl selbst reformiert, forderte er von der Kommission, sie möge einen Gottesdienst gestalten, der in Abkehr von der Praxis der „neuesten protestantischen Kirchen“ in den Gemütern „religiöse Empfindungen und fromme Gesinnungen“ erzeuge durch die feierliche Verwendung von „Symbolen“.¹⁷ Zudem solle eine „Gleichförmigkeit der kirchlichen Gebräuche“ angestrebt werden, in der ihre „wohlthätige Wirkung“ hauptsächlich bestehe. In nuce haben wir damit bereits 1814 das liturgische Programm vor uns, das 1822 zur Grundlage der Preussischen Kirchenagende werden sollte.¹⁸

Der nicht öffentliche Abschlussbericht der Geistlichen Kommission,¹⁹ der dem König Ende 1815 überreicht wurde, ging – gemäß seinem Auftrag – zwar in die gewünschte Richtung:²⁰ so sah die Kommission für einen unierten lutherisch-reformierten Gottesdienst ganz selbstverständlich einen Altar mit Paramenten und Retabel, Holzkreuz, Bibel und brennende Kerzen, die Verwendung von Weihrauch und die Hängung erbaulicher Gemälde in der Kirche für empfehlenswert an.²¹ Die

¹⁶ Vgl. ebd., 202f.; vgl. auch Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 61–70.

¹⁷ Vgl. Königlich Privilegierte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen (= Vossische Zeitung), Nr. 114, vom 22. September 1814, 1, bzw. Berlinische Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen (= Haude und Spencersche Zeitung), Nr. 114, vom 22. September 1814, 1: „Schon lange fühlt man ziemlich allgemein in den Preuß. Staaten, daß die Form des Gottesdienstes in den neuesten protestantischen Kirchen nicht das Erbauliche Feierliche haben [!], was die Gemüther erregend und ergreifend, sie zu religiösen Empfindungen und frommen Gesinnungen stimmen und erheben könne. Der Symbole giebt es wenig, und die eingeführten sind nicht immer die bedeutungsvollsten, oder haben einen Theil ihrer Bedeutsamkeit verloren: die Predigt wird als der wesentliche Theil des Gottesdienstes angesehen, da sie doch, obgleich höchst wichtig, eigentlich nur die Belehrung und Ermunterung zum Gottesdienste ist; die Liturgien sind theils so unvollständig, theils so ungleich und unvollkommen, daß vieles der Willkühr der einzelnen Geistlichen überlassen bleibt, und daß die Gleichförmigkeit der kirchlichen Gebräuche, eine der Hauptbedingungen ihrer wohlthätigen Wirkung, beinahe ganz verloren gehet.“ Auch zitiert in Behrend, wie Anm. 95, 5–7, und bei Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 207.

¹⁸ Dies ein Sachverhalt, der bei der Debatte um den vermeintlichen Wechsel der liturgischen Anschauungen des Königs zwischen 1814 und 1822 normalerweise aus dem Blick gerät. Vgl. dazu Leupold, Gesänge (wie Anm. 4), 135, und Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 159, und Krieg, Gottesdiensttheologie (wie Anm. 4), 32, 1989, 115f.

¹⁹ Abgedruckt bei Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 319–395, zur Liturgie ebd., 325–352.

²⁰ Ohne die dergestalt präjudizierten Ergebnisse der Geistlichen Kommission abzuwarten, hatte der König bereits im September 1814 befohlen, in den Kirchen, in denen er das Patronatsrecht besaß, ein Kreuzifix und brennende Leuchter auf dem Altar aufzustellen, und wies seinen ebenfalls reformierten Hofprediger Eylert an, diesen Schritt in einer Festpredigt zu würdigen – so Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 211f.; im Dom gelang es dem Hofprediger Sack allerdings, eine Aufstellung des Kreuzifixes zu vermeiden, vgl. Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 68f.

²¹ Nur ein Kreuzifix solle man mit Rücksicht auf die Reformierten nicht allgemein fordern. Der eigentliche Entwurf des Gottesdienstes lehnte sich an das an, was an liturgischen Formen des Luthertums damals noch „lebendig“ war, so die anschauliche Formulierung von Leupold, Gesänge (wie Anm. 4), 114; Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 67f, bietet ein Schema des Gottesdienstes.

Kommission warnte aber auch davor, dass die „Aufstellung neuer Zeichen, Formen, Symbole“ den Protestantismus in den Ruf kommen lassen könne, eine „bloße Gefühls- und Sinnen-Religion“²² zu sein.

Weit davon entfernt, die Ratschläge des Gutachtens im Ganzen zu übernehmen,²³ erteilte der König seinen vier Hofpredigern im Dezember den Auftrag, eigene Entwürfe für eine neue Liturgie auszuarbeiten,²⁴ und entwarf zugleich auch selbst im Winter 1815/16 eine kurze Liturgie für die Hof- und Garnisonkirche, die zu Pfingsten 1816 in der Garnisonkirche²⁵ geprobt und im August 1816 anonym gedruckt wurde.²⁶ Abgesehen von der Fülle der verwendeten „Symbole“²⁷ bestand die radikalste Neuerung darin, dass der Gottesdienst in zwei distinkte Teile zerfiel: der erste, im engeren Sinne „liturgische“ Teil bestand aus einem durchgehenden Gebet des Predigers (inklusive Aaronitischem Segen), das von kurzen Chorgesängen eingrahmt und vom Halleluja des Chores unterbrochen wurde. Der zweite Teil der Liturgie bestand in der Predigt, die vom Gesang der Gemeinde eingrahmt wurde.²⁸

In dieser schlichten Form erregte die Liturgie Anfang 1817 bekanntlich Schleiermachers Aufmerksamkeit, der vor allem ihren Aufbau einer vernichtenden Kritik unterzog.²⁹ Diese Kritik verfehlte ihre Wirkung nicht,³⁰ und in der Folge machte sich der König daran, seine Agende zu überarbeiten.³¹ Aus diesem Anlass begann er, reformationszeitliche Mess- und Gottesdienstordnungen zu sammeln und sich intensiv mit älteren liturgischen Formularen und neuerer Literatur zu beschäftigen.³²

²² Zitiert nach Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 330.

²³ Er kommentierte das Gutachten mit handschriftlichen Anmerkungen, vgl. ebd., 401–403

²⁴ Vgl. ebd., 231–233; Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 72.

²⁵ Vgl. Leupold, Gesänge (wie Anm. 4), 127f.; in der Berliner Domkirche wurden seit Anfang 1816 umfangreiche Umbaumaßnahmen vorgenommen, vgl. dazu unten S. 197f.

²⁶ Liturgie für die Hof- und Garnison-Gemeinde zu Potsdam und für die Garnison-Kirche in Berlin, Berlin, 1816; dazu Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 231–233.

²⁷ Der Gottesdienst solle an einem Altar mit Retabel und Parament gefeiert werden, der durch eine Altarschranke von der Gemeinde getrennt sei und auf dem Bibel, Kerzen und Kruzifix zu stehen hätten – so Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 232. Und obwohl Chorgesang in reformierten Gottesdiensten seit 1736 gesetzlich verboten war, sollten überdies die obligaten Responsorien nun von vierstimmigen Männerchören gesungen werden, wie sie der König beim Feldzug gegen Frankreich in den russischen Militärkapellen kennengelernt hatte. Bereits 1814 hatte der König angeordnet, dass in den Militärkirchen vierstimmige Chöre gebildet würden, vgl. Leupold, Gesänge (wie Anm. 4), 122.

²⁸ Vgl. Liturgie (wie Anm. 26), 8.

²⁹ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Über die neue Liturgie für die Hof- und Garnison-gemeinde zu Potsdam und für die Garnisonkirche in Berlin, in: Schleiermacher Gesamtausgabe, Bd. 9: Kirchenpolitische Schriften, hg. von Günther Meckenstock, Berlin – New York 2000, 79–105; dazu Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 233f.; sicherlich noch harscher wäre Schleiermachers Kritik ausgefallen, hätte er die zeremoniellen Ausführungsbestimmungen gekannt, die nicht mit abgedruckt waren.

³⁰ Dies behauptet Eylert, Charakter-Züge (wie Anm. 2), 313, und mit ihm die gesamte Forschung; Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 234.

³¹ Er übernahm schließlich einen von Sack eingereichten und von Eylert überarbeiteten Entwurf, so Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 236–244.

³² Vgl. dazu Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 159f. gegen Foerster; vgl. auch Neuser, Agende (wie Anm. 3), 143.

Dennoch war die überarbeitete Fassung, die der König im April 1817 vorlegte,³³ kaum mehr als eine knappe Revision der Fassung von 1816 aufgrund der Ratschläge seines Hofpredigers Friedrich Samuel Gottfried Sack.³⁴ Diese überarbeitete Liturgie wurde seit dem Unionsfest am 31. Oktober 1817 in der Garnisonkirche und im Berliner Dom verwendet,³⁵ d. h. in jenen Kirchen, an denen der König das unmittelbare Patronatsrecht ausübte.

Es kam deshalb relativ überraschend, dass der König im Oktober 1821 anordnete, zum Weihnachtsfest sei in allen Armeegottesdiensten in Preußen eine neue Liturgie zu verwenden, die in der Zwischenzeit ausgearbeitet worden sei. Am 9. Januar 1822 befahl er, diese Liturgie ab dem 20. des Monats auch in der Hof- und Domkirche einzuführen, und am 19. Februar ordnete er an, die neue Liturgie sei unter allen Pfarrern der preußischen Kirche zu verteilen, um sie einer freiwilligen Annahme zu empfehlen.³⁶ Bereits früh regte sich Widerstand, denn in der Tat, gemessen nicht nur an dem spätrationalistischen Predigtgottesdienst, der um 1820 in Preußen weithin noch die Regel war,³⁷ selbst im Vergleich zu den königlichen Agenden von 1816/17 war die neue Agende ungewöhnlich,³⁸ mutete sie den Gemeinden doch die volle Gänge einer Messliturgie zu: mit Stufengebet des, wie es nun hieß, „Liturgen“, Introitus, Kyrie, Gloria, Kollektengebet, Epistel, Graduale, Evangelium, Glaubensbekenntnis, Predigt, Präfatio, Sanctus, Benedictus, Agnus Dei, Friedensgruß, Postcommunio und Segen.³⁹ Zugleich wurden mit der Veröffentlichung der Agende zum ersten Male und jetzt auf einen Schlag all jene Neuerungen im Zeremoniale bekannt, die der König in seinen Hof- und Domgottesdiensten schon durchgesetzt hatte: der mit Paramenten verhängte Altar, das Kruzifix zwischen brennenden Kerzen, die Prachtbibel sowie der obligate vierstimmige Männerchor im russischen Stil,⁴⁰ der an Stelle der Gemeinde die Responsorien sang.⁴¹

³³ Nach Anweisung des Königs – so Foerster, *Entstehung I* (wie Anm. 3), 240 – sollte die Agende „käuflich für jedermann“ sein; der Befehl zum Druck erging am 9. Oktober 1817, vgl. ebd. (wie Anm. 1), 243, doch haben sich keine Exemplare mehr erhalten. Leupold, *Gesänge* (wie Anm. 4), 133, Anm. 140, lag noch ein gedrucktes Exemplar vor.

³⁴ Vgl. Foerster, *Entstehung I* (wie Anm. 3), 240, das Schreiben des Königs an Sack vom 20. April 1817; Foerster, ebd., 241 f., bietet einen Aufriss aus handschriftlichen Äußerungen des Königs, den Kampmann, *Einführung* (wie Anm. 4), 73 f., aufgrund seiner Befunde bestätigt. Danach ergibt sich, dass die Grundform des Gottesdienstes beibehalten wurde, nun jedoch – an liturgisch eher ungewöhnlichen Stellen – Evangelium, Gloria, Sanctus und Benedictus eingeschaltet worden waren.

³⁵ Dabei ist zu bemerken, dass der König an der Liturgie in den folgenden Jahren weiterhin arbeitete und Verbesserungen vornahm, wie zwei handschriftliche Fassungen der Liturgie aus dem Jahr 1819 zeigen, vgl. Foerster, *Entstehung II* (wie Anm. 3), 57.

³⁶ Die Kabinetts-Order in *GStA PK*, Rep. 92, B VIII, 6 II. Theil, fol. 20r bzw. fol. 21r. Vgl. dazu auch Kampmann, *Einführung* (wie Anm. 4), 164 f.

³⁷ Vgl. Paul Graff, *Geschichte der Auflösung der gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands*, Bd. 2, Göttingen 1939, 110.

³⁸ Der Text ist zuverlässig abgedruckt bei Wolfgang Herbst, *Der evangelische Gottesdienst. Quellen zu seiner Geschichte*, Göttingen ²1992, 170–192.

³⁹ Vgl. Neuser, *Agende* (wie Anm. 3), 143 f.

⁴⁰ Vgl. dazu Leupold, *Gesänge* (wie Anm. 4), 135 f.

⁴¹ Vgl. dazu die Ausführungsbestimmungen und die Noten für den Chorgesang bei Herbst, *Gottesdienst* (wie Anm. 38), 171 und 186–191.

Die Gemeinde selbst war bis auf das Gemeindelied am Anfang und am Ende und vor der Predigt zu völliger Passivität verurteilt, überdies war nur ein einziges Formular vorgesehen, so dass alle Gottesdienste im Kirchenjahr vollständig identisch waren. Eine besonders schwer zu akzeptierende Neuerung fand sich im Abendmahl: ganz wie in der katholischen Messe der Gegenreformation wurde die Konsekration nun wieder vom Priester mit von der Gemeinde abgewandtem Gesicht vollzogen, und während der Einsetzungsworte und der neuerdings wieder eingeführten Elevation von Brot und Kelch hatte das Volk zu knien.⁴² Auch die Bekreuzigung, völlig außer Gebrauch gekommen, war in der Agende wieder vorgesehen.⁴³

Genauso ungewöhnlich war auch der Aufbau des Gottesdienstes selbst: der König hatte als Kurzform einen Predigtgottesdienst entworfen, der nach der Predigt mit dem Segen enden sollte. Wie aus einem eigenhändigen Aufsatz des Königs hervorgeht, war der Gottesdienst so konzipiert, dass er zum Abendmahlsgottesdienst erweitert werden konnte, indem man einen Abschnitt „5“ (die Zählungen gehen auf den König selbst zurück) einfach anhängte.⁴⁴ Wie es das Programm der Geistlichen Kommission von 1814 schon angekündigt hatte, war der König allerdings der Meinung, ein reiner Predigtgottesdienst trüge zuwenig zur andächtigen Versenkung bei: deshalb verlegte er Präfation, Sanctus, Benedictus, Kollektengebet und Vater Unser aus dem eucharistischen Teil der Messe in den Predigtteil,⁴⁵ um auch diesem Abschnitt, der seinen eigenen Worten nach „eigentlich nur die Belehrung und Ermunterung zum Gottesdienst ist“,⁴⁶ etwas liturgische Solennität zukommen zu lassen. Dadurch fehlte eine sinnvolle Hinführung auf das Abendmahl, die mit einer – für die zeitlich insgesamt recht knapp bemessene Liturgie – überdimensionalen Abendmahlsvermahnung kompensiert wurde.⁴⁷

Insgesamt trug die vom König entworfene Messe auffallend hochkirchlichen Charakter: durch die nahezu völlige Ausschaltung der Gemeinde, die Uniformität der Liturgie, den durch das gesamte Kirchenjahr hindurch immer gleichen Chor, die rituelle und liturgische Erhöhung des Pfarrers, die Elevation und die massive Verwendung von Zeremonialien glich der Gottesdienst mehr denn je einem hohepriesterlichen Ritus: die Gemeinde war ausschließlich Publikum bei einem sich vor ihren Augen vollziehenden religiösen Schauspiel.⁴⁸

Wie bei dem Unionsaufruf von 1817 glaubte der König Anfang 1822 mit seiner Agende jedoch den Wünschen weiter Teile der Bevölkerung zu entsprechen.⁴⁹ Eine

⁴² Vgl. Herbst, Gottesdienst (wie Anm. 38), 182. Dafür hatte sich der König eine referierende Form der Einsetzungsworte einfallen lassen: einen lutherischen Einsetzungsbericht mit den reformierten Einsetzungsworten, der als Kompromissformel sowohl für Lutheraner wie für Reformierte unannehmbar war.

⁴³ Vgl. ebd., 178 und 185.

⁴⁴ Vgl. GStA PK, B VIII 13 ½, fol. 2–8; ebd., fol. 7r; der Aufsatz ist auch abgedruckt in Foerster, Entstehung II (wie Anm. 3), 345–350.

⁴⁵ Vgl. ebd., fol. 7r-v.

⁴⁶ Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 107.

⁴⁷ Vgl. Herbst, Gottesdienst (wie Anm. 38), 180–181. Sie ist mehr oder weniger wörtlich der Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung von 1533 entnommen, vgl. ebd., 97.

⁴⁸ In der Tat ging der König davon aus, die Liturgie werde von der Gemeinde werde „mit Andacht im Stillen nachgesprochen werden“ (GStA PK, B VIII 13 ½, fol. 3r, Anm. *).

⁴⁹ Vgl. Neuser, Agende (wie Anm. 3), 149.

Umfrage unter den Geistlichen sollte nach drei Monaten den Erfolg dieser Maßnahme bestätigen.⁵⁰ Doch wider Erwarten fiel die Kritik der neuen Agende verheerend aus: das Kabinett empfahl, die Anordnung zu ihrer freiwilligen Annahme nochmals zu überdenken,⁵¹ die reformierten Domprediger wehrten sich offen gegen die Aufkrotyrierung der neuen Agende,⁵² die Umfrage ergab schließlich, dass über 93% aller Gemeinden und Pfarrer die Agende ablehnten: nachdem 1817 die Union mit dem immer größeren Fortschritt der Religion weg vom „Eyfergeist“ des konfessionellen Zeitalters hin zur christlichen Menschheitsreligion begründet worden war, erschien die nun vorgelegte Messliturgie wie ein unerträglicher Rückschritt ins katholische Mittelalter.⁵³

III

Aus dem Versuch des Königs, gegen die überwiegend ablehnende öffentliche Meinung in Kirche, Wissenschaft und Staat die Agende allgemein in Preußen durchzusetzen, entwickelte sich der Agendenstreit, dessen weiterer Verlauf hier nicht Gegenstand sein soll.⁵⁴ Entscheidend ist für unsere Fragestellung vielmehr, warum der König überhaupt für eine derartige, vermeintlich katholisierende Messliturgie jene Einheit der Konfessionen aufs Spiel setzte, die durch die Kirchenunion von 1817 gerade erst geschaffen worden war. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir nach dem liturgischen Selbstverständnis der Agende von 1822 und ihres Schöpfers fragen. Dazu sind vier Texte zentral, die Agende selbst, ihre vom Hofprediger Rulemann Eylert verfasste und vom König redigierte Vorrede, sowie zwei Verteidigungsschriften die der König und Eylert 1827 bzw. 1830 verfassten.

Gegen den Vorwurf, die Agende sei ein katholisierender Rückschritt ins Mittelalter, hielten Eylert und der König wiederholt fest, die Agende enthalte nur, was Luther selbst in seiner Formula Missae von 1523 und seiner Deutschen Messe von 1526 gebilligt habe. Die nicht neue, sondern nur „erneuerte Kirchen-Agende“⁵⁵ sei nichts anderes als die Wiederherstellung der lutherischen Agenden und Kirchenordnungen der Reformationszeit. Bereits in der Vorrede zur Agende hatte dieses Argument eine gewisse Rolle gespielt,⁵⁶ und am 19. Januar 1822 versuchte der König,

⁵⁰ Vgl. ebd.

⁵¹ Vgl. Foerster, Entstehung II (wie Anm. 3), 61.

⁵² Vgl. ebd., 59.

⁵³ So die Mehrzahl der Voten, die in den Superintendenturen eingingen und im Kultusministerium gesammelt wurden, vgl. Neuser, Agende (wie Anm. 4), 150, und Foerster, Entstehung II (wie Anm. 3), 74–79.

⁵⁴ Vgl. die Literaturangaben Anm. 3 und 4.

⁵⁵ [Friedrich Wilhelm III.], Luther in Beziehung auf die preußische Kirchenagende vom Jahre 1822, mit den im Jahre 1823 bekannt gemachten Verbesserungen und Vermehrungen [...], Berlin, Posen und Bromberg bei Ernst Siegfried Mittler, 1827, 34 und öfter.

⁵⁶ Vgl. Herbst, Gottesdienst (wie Anm. 38), 170: „Die erlauchten Ahnen Seiner jetzt regierenden Königlichen Majestät, namentlich die Churfürsten Joachim II, Johann Georg, der Herzog Albrecht in Preußen usw., hatten in den Jahren 1540, 1572 und 1558 Kirchen-Ordnungen bekannt gemacht, welche nebst mehreren, die Kirche betreffenden Angelegenheiten, auch Liturgien enthielten [...]. Ueber den Wechsel der Zeit erhaben, sind diese herrlichen Liturgien auch jetzt noch so erbauend und erhebend, als sie es damals unsern frommen Vorfahren waren. [...] Von diesen Ansichten geleitet,

die Kritik seiner Domprediger, die sich weigerten, das neue Gottesdienstformular zu benutzen, explizit mit dem Hinweis zu entkräften, es sei „nichts darin aufgenommen, was nicht in den älteren evangelischen Kirchenordnungen enthalten wäre; sie ist bloß aus dem fast erloschenen Sinn für die Herstellung der seit der Reformation in der evangelischen Kirche des In- und Auslandes, zum Theil von den Reformatoren selbst, eingeführten liturgischen Formen [...] hervorgegangen, von angesehenen Geistlichen geprüft und, eben weil sie bloß das ehrwürdige Alte herstellt, bewährt gefunden [...]“. ⁵⁷ In dieselbe Richtung argumentierte der König auch in seiner 1827 anonym erschienenen Verteidigungsschrift für die Agende. Ihr Titel „Luther in Beziehung auf die Preußische Kirchenagende“ war Programm: ⁵⁸ mit der Einführung einer evangelischen Messe sei er nur den Vorgaben des Reformators gefolgt: „Es handelt sich blos darum das Alte, Ehrwürdige und Bewährte, in der jetzigen, gänzlicher Willkür wiederum Preis gegebenen, Zeit auf eine etwas zusammengedrängtere, ansprechendere Weise, dem Wesen des oben Ausgeführten unbeschadet, der Vergessenheit zu entziehen und ihm seine frühere Autorität wieder zu verschaffen.“ ⁵⁹

Der Verweis auf den vermeintlich lutherischen Charakter der Agende war jedoch ein äusserst zweischneidiges Argument. Denn zum einen gab der König die Agende damit der historischen und theologischen Sachkritik preis, die die Behauptung des Königs auch sogleich als unzutreffend widerlegte. ⁶⁰ Zum anderen aber bestätigte der

haben des Königs Majestät Sich bewogen gefunden, diese Agende, welche als eine verbesserte der bisher eingeführt gewesen anzusehen, auf die oben genannten Kirchen-Ordnungen gegründet [...] zum Gebrauche zu verordnen [...]“

⁵⁷ Vgl. Foerster, Entstehung II (wie Anm. 3), 59f.

⁵⁸ Wie Anm. 56; zu dieser Schrift ausführlich Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 352–357.

⁵⁹ Ebd., 38. In seinem letzten Lebensjahr versuchte der König noch nach fast zwanzig Jahren der Auseinandersetzung um die Agende, ihre liturgische Orthodoxie mit der romantischen Geschichte zu belegen, er habe seinerzeit „in einer Landkirche die fast unbekannt gewordenen Agenden meiner Regierungsvorfahren wieder aufgefunden]. Das Schriftgemäße, das Altertümliche und Ehrwürdige derselben sowie die sie begleitende Autorität der Reformatoren schienen mir ganz geeignet, die wechselnden liturgischen Ansichten und Vorschläge der neuesten Zeit zu überwiegen. In dem Geiste jener älteren, wahrhaft evangelischen Agenden, zum Teil aus ihnen wörtlich entnommen, entstand die erneuerte Agende, von mir selbst aufgesetzt, nachher von würdigen Geistlichen geprüft.“ Zitiert nach Foerster, Entstehung II (wie Anm. 3), 55.

⁶⁰ Der seinerzeit beste Kenner der Brandenburgischen Liturgiegeschichte, der Danziger Militärpfarrer Johann Ludwig Funck, wies 1822–24 denn auch in mehreren Schriften nach, dass die Agende liturgisch keineswegs als bloße Wiederherstellung des lutherischen Gottesdienstes gelten konnte und sich zu Unrecht auf die in ihrer Vorrede angeführten Brandenburgischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts berief. Grundlegend zu Funck noch immer Johann Ägidius Ludwig Funck, weil. Dr. theol. und Pastor an St. Marien zu Lübeck: Mittheilungen aus seinem Leben, von Dr. M. Funck, 2 Theile, Gotha 1873/1884; zur liturgischen Arbeit ebd., Theil 1, 197f. Vgl. dazu auch Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 161f.; die ebd. 483, aufgeführten Schriften Funcks müssen noch ergänzt werden durch eine anonyme Schrift Funcks, Über die Katholische Richtung der Kirchenagende für die Hof- und Dom-Kirche zu Berlin vom Jahr 1822, Bedenken evangelischer Christen, Leipzig 1826. Von theologischer Seite kritisierte 1827 F.D.E Schleiermacher, Gespräch zweier selbst überlegender Christen [...], in: Schleiermacher Gesamtausgabe (wie Anm. 29), 381–472, dass der (ihm zu diesem Zeitpunkt noch unbekannt) Verfasser der Schrift „Luther in Beziehung auf die Preußische Kirchenagende“ die theologischen Grundlagen von Luthers liturgischen Schriften nicht verstanden habe: was Luther im Gottesdienst aus Gründen der Schonung der Schwachen und nur für eine Übergangszeit als *tolerierbar* hingestellt habe, habe der Verfasser entgegen eigentlich evangelischer Freiheit als

König mit seinem Verweis auf Luther implizit die Vermutung, dass die Agende – wie fehlerhaft auch immer – in der Tat als Repristination der lutherischen Messe der Reformationszeit gemeint war. Damit aber durchkreuzte er scheinbar selbst seine bisherige Unionspolitik,⁶¹ und es stellt sich uns verschärft die Frage, warum er in Fragen der Union überkonfessionell, in Fragen der Agende aber angeblich neokonfessionell dachte. In einem ersten Schritt soll daher zunächst ein Blick darauf geworfen werden, wie und mit welchem Ziel die Agende ihre reformationszeitlichen Vorlagen aufnahm und umformte (IV), um dann die Frage nach dem liturgischen Selbstverständnis der Agende zu stellen (V).

IV

In der Tat hatte sich der König beim Aufbau seiner Liturgie an den Konzepten reformationszeitlicher Mess- und Kirchenordnungen orientiert,⁶² doch zeigt bereits

Gesetz verstanden. In solchem fehlgeleiteten Traditionsverständnis zeige sich die historische und theologische Stümperhaftigkeit der neuen Agende. Von wieder ganz anderer Seite wurde der vermeintlich unlutherische Charakter der Agende durch die Alt-Lutheraner kritisiert.

⁶¹ In seiner Verteidigungsschrift (wie Anm. 55) ist das Dilemma besonders gut zu erkennen: gegen den Verdacht des Katholisierens verweist der König auf die lutherische Tradition, gegen die Einwände der Reformierten kann er diese dann nur noch auffordern, „daß selbst viele der ärgsten Widersacher der Agende haben zugeben müssen, dieselbe enthalte nichts, was Anti-evangelisch zu nennen wäre; daß dies daher wohl ein sehr zureichender Grund seyn könnte, die Evangelisch-Reformierten zu bewegen, ihre bisherigen verschiedenartigen Formulare der gewünschten Gleichförmigkeit zum Opfer zu bringen“ (44). Gegen die reformierte Kritik betonte der König deshalb, die Agende sei weder lutherisch noch reformiert, sondern könne und müsse als allgemein „evangelisch“ verstanden werden (vgl. ebd.). Was der König unter einem allgemein-evangelischen Christentum verstand, läßt sich jedoch (mit einiger Vorsicht) aus Eylerts Biographie des Königs entnehmen. Eylert, Charakter-Züge (wie Anm. 2), Bd. 4, 17f., legt dem König Worte in den Mund, die ihn als Vertreter eines emotional gefärbten Gesinnungschristentums erscheinen lassen: „Alles kommt hiebei auf die Gesinnung an. Nicht immer ist diese ein Product der Erkenntnis. Zwar je heller, bestimmter und umfassender die Erkenntnis ist, um so besser und fruchtbringender ist auch die Gesinnung [...]. [U]nd gewiss hat die sittliche Natur, die ihren Sitz im Herzen hat, ihre eigenen, vom Verstande unabhängigen Rechte und Gesetze. [...] Die intellectuelle Kraft reißt sich los von der sittlichen und den Einsprüchen des Gewissens, das, immer zurückgewiesen, endlich verhärtet und verstockt.“ [19f.]: „Der wahre christliche Glaube, welcher mit Frömmigkeit Ein und Dasselbe wirkt, ist tolerant; der Confessionsgeist überall, auch in der protestantischen Kirche, intolerant. [...] In diesem [sc. dem Christentum, A.] kommt es nicht so sehr auf das Dogma des Systems, als vielmehr auf den Glauben an, der in der Liebe tätig ist; diese Liebe ist die herrschende Gesinnung, die aber die Färbung der jedesmaligen Zeit trägt und die man das öffentliche Gewissen nennt. Diese fortgehende Gesinnung macht, als das Facit des Lebens, den Werth, den inneren Gehalt des Menschen aus. Je näher dieselbe dem Christentum ist, desto christlicher ist er [...]“ Vgl. dazu auch insgesamt Wendland, Religiosität (wie Anm. 3), 80–99; zum Verhältnis von „evangelisch“ und „christlich“ um 1820 vgl. Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 202, Anm. 158.

⁶² Es kann hier leider keine vollständige Analyse der Texte und Ordnungen gegeben werden, die in die Formulierung der Agende eingeflossen sind. So wichtig dies wäre, um vor allem den persönlichen Anteil des Königs genauer bestimmen zu können, muss dies einer weiteren Studie überlassen bleiben. Die wichtigsten Quellen zählt der König, Luther (wie Anm. 55), 32, selbst auf. Als wichtige Ergänzung ist heranzuziehen die Tabelle über die Liturgien verschiedener reformationszeitlicher Gottesdienstordnungen, die der König für sich anfertigte, vgl. GStA PK, Rep. 93, B VIII 14, Beilage 2 (leicht verändert abgedruckt bei Wangemann, Cabinets-Politik (wie Anm. 3), 110–111.

ein kurzer Blick in die Agende, dass es hier keineswegs um die theologische oder liturgische Repristinatio von Luthers historischen liturgischen Formularen ging: erstens war, wie gesehen, der (von Luther selbst nicht angetastete⁶³) Aufbau der Messe in der Agende grundsätzlich verändert worden; zweitens hatte der König den Großteil der liturgischen Formeln und Gebete gar nicht entworfen, sondern aus unterschiedlichen und keineswegs nur streng lutherischen⁶⁴ Texten und Traditionen ein *mixtum compositum* zusammengesetzt, das in dieser Form keine Historizität beanspruchen konnte;⁶⁵ und drittens hatte der König diese verschiedenen Quellen einer grundlegenden literarischen und theologischen Überarbeitung unterzogen, in der alles sprachlich und theologisch Reformatiozeitliche zugunsten einer abstrakten, ästhetisch geglätteten Emotionalität getilgt war. Theologische Sachverhalte wurden nicht im historischen Wortlaut geboten, sondern in einer milden, jeden Anstoß meidenden literarischen Hochsprache, die streng genommen nur eine Simulation des historischen Sprachduktus darstellt.

Schauen wir uns etwa Abendmahlsvermahnung⁶⁶ und Postcommuniogebet⁶⁷ der Agende an, wird dies besonders deutlich. Die Vorlagen für beide Gebete hatte der König der Messordnung der Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung entnommen.⁶⁸ So fällt sofort die Entschärfung der konkreten Abendmahlsterminologie ins Auge: aus dem lutherischen „abentmal [...] darin er uns sein fleisch zu einer speis und sein blut zu einem trank gegeben“⁶⁹ wird jeder sinnlichen Anschauung bar ein reformiertes „Gedächtnißmahl“,⁷⁰ Fleisch und Blut⁷¹ werden sprachlich umständlich und theologisch uneindeutig zur „Gnade, deren wir durch den Genuß deines heiligen Abendmahls theilhaftig geworden sind“.⁷² Der abstrahierenden Sprache entspricht dabei eine Tendenz zur religiösen Unanschaulichkeit – ja diese Unanschaulichkeit der theologischen Begriffe wird schließlich als Programm der Agende erkennbar,

⁶³ Abgesehen selbstverständlich von der Streichung des Canon Missae; vgl. dazu Frieder Schulz, *Luthers liturgische Reformen. Kontinuität und Innovation*, in: ALW 25, 1983, 249–273.

⁶⁴ In der Vorrede berief sich der König auf die Kirchenordnung Joachims II. von Brandenburg von 1540 (vgl. Anm. 56) und damit ausgerechnet auf jene Ordnung, die Luther wegen ihren katholisierenden Charakters mit galligem Humor gerade noch toleriert hatte (vgl. WABr 8, 620–626); vgl. dazu Foerster, *Entstehung II* (wie Anm. 3), 76; zum historischen Hintergrund vgl. Bernd Moeller, *Luthers Stellung zur Reformation in deutschen Territorien und Städten außerhalb der sächsischen Herrschaften*, in: *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag*, im Auftrag des Theologischen Arbeitskreises für Reformatiozeitliche Forschung hg. von Helmar Junghans, Göttingen 1983, 573–589, ebd. 583–585.

⁶⁵ Es finden sich Teile aus der Sächsischen Agende von 1577 und aus der Sammlung Preußischer Kirchengebete von 1741, der überwiegende Teil aber war der Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung von 1533 entnommen.

⁶⁶ Herbst, *Gottesdienst* (wie Anm. 38), 180f.

⁶⁷ Ebd., 184f.

⁶⁸ Emil Sehling, *Die evangelischen Kirchenordnungen*, Bd. XI, Tübingen 1961, 195. Bequem lesbar aber auch in Herbst, *Gottesdienst* (wie Anm. 38), 96–102.

⁶⁹ Sehling, ebd., 195f.

⁷⁰ Herbst, *Gottesdienst* (wie Anm. 38), 180.

⁷¹ Sehling, *Kirchenordnungen* (wie Anm. 68), 198f.

⁷² Herbst, *Gottesdienst* (wie Anm. 38), 184.

wenn sie nicht mehr nur von „Gnade“, sondern wiederholt von der „unaussprechlichen Gnade“⁷³ spricht.⁷⁴

Wie eindeutige lehrhafte Aussagen meidet die neue Liturgie auch jede drastische Form von Bildlichkeit, jede extreme Form von Emotionalität: wie der Gläubige in sich nicht mehr „allerlei greulich sünde und den tod“⁷⁵ findet, sondern sich nur „schuldig erkennen“⁷⁶ muss, „fürchtet“ er auch nicht mehr „Gottes zorn“ oder ist „nach der gerechtigkeit hungrig und dürstig“⁷⁷, sondern „begehrt“ ganz allgemein „die Erlösung“.⁷⁸ Aus „brünstiger Liebe“⁷⁹ wird die „brüderliche Liebe“⁸⁰, die nicht „uns“, der christlichen Gemeinde, gilt, sondern ins Universelle ausgeweitet wird zu einer „Liebe gegen alle Menschen“.⁸¹

Von der Hand des Königs hat sich ein Aufsatz über die Agende aus dem Jahr 1823 erhalten, der einen recht genauen Einblick in den Sinn und Zweck dieser Umarbeitung bietet.⁸² Hier verknüpft der König die einzelnen Teile der Liturgie erstaunlich funktionalistisch mit bestimmten Gefühlen, die durch sie hervorgerufen werden sollen: demnach sollen sie primär eine gleichbleibend ruhig-passive Stimmung stiller Versenkung und frommer Erbauung evozieren.⁸³ Diese aber schien nur erreicht werden zu können, wenn aus der Liturgie alles eigentlich historisch Fremde, sprachlich und theologisch Anstößige, Drastische oder Konkrete beseitigt wurde. Damit wird deutlich, dass die religiöse Dignität der Agende nach Einschätzung des Königs offenbar weniger, wie behauptet, auf ihrer historischen *Authentizität* als auf der emotionalen Wirkung einer bestimmten, ihr im Nachhinein verliehenen *Ästhetik* beruhte.

V

Ganz offensichtlich war die Liturgie des Königs weit davon entfernt, nur eine neokonfessionelle Repristinatio reformatiionszeitlicher Agenden zu sein. Doch gerade das Argument, das der König vorbrachte, um seine Agende vom Verdacht des

⁷³ Ebd., 181.

⁷⁴ In seinen Gesprächen mit Eylert, Charakter-Züge (wie Anm. 2), 27, hat sich der König zur „tieferen“ lutherischen Abendmahlslehre bekannt, die aber zu körperlich gedacht sei und deshalb abgeschwächt werden müsse.

⁷⁵ Sehling, Kirchenordnungen (wie Anm. 68), 196.

⁷⁶ Herbst, Gottesdienst (wie Anm. 38), 181.

⁷⁷ Sehling, Kirchenordnungen (wie Anm. 68), 196.

⁷⁸ Herbst, Gottesdienst (wie Anm. 38), 180.

⁷⁹ Sehling, Kirchenordnungen (wie Anm. 68), 198.

⁸⁰ Herbst, Gottesdienst (wie Anm. 38), 185.

⁸¹ Ebd.

⁸² Vgl. Anm. 44.

⁸³ Vgl. ebd., fol. 3r, Anm. *, von der Hand des Königs; das Gloria etwa soll „das Gefühl unserer tiefsten Ehrerbietung und Ehrfurcht“ (fol. 3v) wecken. Mit Praefation und Sanctus, die zur Predigt überleiten, so der König, endet interessanterweise insgesamt „der Teil der Liturgie, in welcher es sich ausschließlich um das Geistige, das ist, um das Heil unserer Seelen handelt“ (fol. 6v). Diese Aussage ist insofern bezeichnend, als der Predigt damit endgültig jede eigene religiöse Bedeutung aberkannt wird und der nun folgende Teil des Abendmahls offensichtlich als eine rituelle Vergegenwärtigung Gottes selbst gedacht werden sollte.

Katholisierens zu befreien, begründete ihren neokonfessionalistischen Ruf, den sie bei ihren Gegnern und in der Forschung nicht mehr los werden sollte.⁸⁴ Was den Kritikern der Agende entging, ist die Tatsache, dass der wiederholte Verweis auf Luther und die Liturgie der Reformationszeit sowohl in der Vorrede der Agende als auch in Schriften des Königs, Eylerts und anderer ihrer Befürworter stets in einen Argumentationszusammenhang eingebettet war, der eine ganz andere Lesart als die neokonfessionelle nahelegte.

Bereits in der von Eylert verfassten und vom König revidierten Vorrede der Agende findet sich das in diesem Kontext eigentümliche Argument, die in den Brandenburgischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts enthaltenen Liturgien seien „gegründet auf die uralten Formen der christlichen Kirche und durch die Reformation geläutert [...]“. ⁸⁵ Dass hier der Blick nicht primär auf die Reformation, sondern offenbar (durch die Reformation hindurch) auf die christliche Antike gelenkt werden soll, zeigt die Formulierung, diese Liturgien trügen „[d]ie ewigen Wahrheiten des Christentums in Verbindung mit den eigenen Worten der heiligen Schrift in *edler Einfalt und kraftvoller Kürze*“ vor.⁸⁶ Was wie eine eigenwillige Rezeption der berühmten Winckelmannschen Formel wirkt, mit der dieser Wert und künstlerische Eigenart antiker Bildhauerkunst beschrieb,⁸⁷ verdankt sich wohl einem zeitgenössischen Standardwerk zur Liturgiegeschichte der Reformationszeit:⁸⁸ bereits 1818 hatte Johann Ludwig Funck in seinem als Antwort auf die Agende von 1816 verfassten Buch über „Geist und Form des von D. Martin Luther angeordneten Cultus aus dessen Schriften dargestellt“ die altchristliche Liturgie mit einem antiken Kunstwerk gleichgesetzt, das durch die Reformen Luthers in seinen ursprünglichen Zustand edler Einfalt zurückversetzt worden sei.⁸⁹ Die leitende liturgiegeschichtliche

⁸⁴ So die Meinung der Forschung, vgl. die Angaben in Anm. 3 und 4.

⁸⁵ Herbst, Gottesdienst (wie Anm. 38), 170.

⁸⁶ Ebd. Kursivierung von A.S.

⁸⁷ Vgl. Johann Joachim Winckelmann, Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst, hg. von Ludwig Uhlig, Stuttgart 1995, 20.

⁸⁸ Eine Darstellung zur Geschichte der evangelischen Liturgiewissenschaft um 1810 fehlt nach wie vor. Einen ersten Überblick bietet Graff, Geschichte (wie Anm. 37), II 1–61; Leupold, Gesänge (wie Anm. 4), 90–93; gründlich erstmals Alfred Ehrensperger, Die Theorie des Gottesdienstes in der späten deutschen Aufklärung 1770–1815, Zürich 1971, auf ihm aufbauend Niebergall, Agende (wie Anm. 6), 1–91. Zur katholischen Liturgiegeschichte der Zeit vgl. Anton L. Mayer, Liturgie, Romantik und Restauration, in: ALW 10. 1931, 77–141.

⁸⁹ Johann Ludwig Funck, Geist und Form des von D. Martin Luther angeordneten Cultus aus dessen Schriften dargestellt, Berlin 1818, IV (Kursivierung von A. S.): „Er brach mit meisterlicher Kühnheit und Einsicht, wie an einem riesenhaften Gebäu des Alterthums, alle die kleinlichen Uebertünchungen, Beputzungen und Anfügungen ab, die die spätere Zeit mit frevelhaftem Dünkel daran gewagt hatte, und wenn er gleich nicht, seinem Wunsche gemäß, das Meisterwerk in der ursprünglichen *edlen Einfalt* darstellen konnte, weil die Schülerhände zu viel daran verpfuscht hatten: so räumte er doch genug auf, um die einfache Größe des Werkes dem kenntnisvollen Beschauer bemerkbar zu machen.“ Die Rezeption des Funckschen Buches zu diesem frühen Zeitpunkt (vor 1822) erhärtet Überlegungen von Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 161, der bestätigt, dass Witzleben, des Königs Adjutant, bereits im April 1821 Funcks Buch kannte und der deshalb m. E. zurecht Berichte bezweifelt, die die erste Bekanntschaft des Königs mit dem Buch ins Jahr 1823 verlegen. – Der Zeitpunkt der Schrift Funcks und die entsprechende Formulierung lassen an eine Bezugnahme auf die internationale Affäre der Elgin-Marbles denken, die Figuren des Parthenon-

Vorstellung war dabei, Luther habe durch die Reinigung der katholischen Messe dem Christentum die ursprüngliche, altkirchliche Form des Gottesdienstes zurückgegeben. Mit Funck, dessen Buch seriöse zeitgenössische Forschung darstellte, ging auch die Vorrede der Agende offensichtlich davon aus, in den reformationszeitlichen Liturgien nicht weniger als die wiederhergestellten, gereinigten Anfänge des antiken christlichen Kultus vor sich zu haben.⁹⁰

In diesem Zusammenhang ist es bezeichnend, dass bereits die 1814 einberufene Kommission zur Neuordnung der Liturgie in ihrer Antwort auf Schleiermachers „Glückwünschungsschreiben“ als Ziel der Reform die Wiederherstellung „der Einfach[.] Reinheit und Würde der apostolischen Zeit“⁹¹ genannt hatte. Auch wenn sich im Nachlass des Königs dazu keine direkten Aufzeichnungen erhalten haben,⁹² so lässt sich doch zeigen, dass der König in der Tat auch selbst dieser Vorstellung von der historischen Identität der reformationszeitlichen und der altkirchlichen Liturgien anhing. Bereits Anfang 1823 erschien aus der Feder des Nordgermerslebener Pastors Behrends eine Verteidigungsschrift zur Agende.⁹³ Bezeichnenderweise verteidigte der Autor die Agende vor allem mit dem Argument, sie entspreche in Aufbau und Form ganz den altchristlichen Agenden. Diese hätten sich in den „Constitutiones

Frieses, die Lord Elgin 1803–1812 nach England brachte und die 1816 nach eingehender öffentlicher Debatte vom Parlament gekauft und im „gereinigten“ Zustand im British Museum aufgestellt wurden. Vg. dazu Dorothy King, *The Elgin-Marbles*, London 2006; zur Frage des klassizistischen Restaurierung antiker Statuen vgl.: Bunte Götter. Die Farbigkeit antiker Skulptur. Eine Ausstellung des Museums für Kunst und Gewerbe in Zusammenarbeit mit den staatlichen Antikensammlungen und Glyptothek München, hg. von Vinzenz Brinkmann und Raimund Wünsche, Hamburg 42007.

⁹⁰ Auch wenn die entsprechende Formulierung in der Vorrede wohl eher auf Eylert zurückgehen dürfte als auf den König, vgl. die ähnlich lautenden Formulierungen in Eylert, *Charakter-Züge* (wie Anm. 2), Bd. 4, 34f.: „Ich aber [Eylert, A. S.] fuhr fort: ‚Unstreitig hat Luther nichts anderes gewollt und gethan, als die ursprüngliche reine christliche Religion wiederherzustellen. Er reinigte sie von dem Schutte menschlicher willkürlicher Satzungen, womit sie übersättet war [...]‘ Ebd., Bd. 3, 301f., fasst Eylert die Entwicklung des christlichen Kultes ganz im Sinne des Funckschen Werkes zusammen: ‚Die christliche Kirche hat in ihrem ersten Entstehen, wie sie sich zu sammeln und zu bilden anfang, voll edler Einfach schon im apostolischen Zeitalter sie [eine gewisse Liturgie, A. S.] gehabt und sie ist der Grundtypus für alle Zeiten geworden. Auf diesem Grunde ist auch fortgebaut; aber auch neben demselben. Die katholische Kirche hat, als sie eine römische wurde, einen Papst erhielt, und mit ihm das Prinzip der Hierarchie in sich aufnahm, viele heterogene Zusätze gemacht. Ganz unverkennbar ist der pomphafte Cultus der heidnischen Kirche in den einfachen der christlichen gekommen [...]. Der geistreiche, kräftige Luther reinigte sie [die Kirche A. S.] von allen menschlichen Zusätzen und führte sie zu ihrer ursprünglichen Lauterkeit zurück.‘ Die Biographie des Königs erschien allerdings erst 1844 und kann deshalb nur bedingt zur Deutung des Selbstverständnisses der Agende von 1822 herangezogen werden.

⁹¹ [F.G. Sack], Antwort auf die unter dem Titel: „Glückwünschungsschreiben an die Mitglieder der zur Aufstellung neuer liturgischer Formen ernannten Commission“ erschienene Schrift, Berlin 1814, 9. Der hessische Konsistorialrat Georg Conrad Horst, *Mysteriosophie, oder über die Veredelung des protestantischen Gottesdienstes [...]*, Frankfurt am Main 1817, interpretierte, ebd., 12, dies ganz direkt als „Zurückführung auf die Einfachheit des christlichen Alterthums“.

⁹² Von Eylert, *Charakter-Züge* (wie Anm. 2), Bd. 3, 335, wird ihm die programmatische Äußerung zugeschrieben, „das Christentum und die christliche Kirche sei eine historische Tatsache, und wie sie durch die Reformation geworden, gestalte sie sich als die ursprünglich alte.“

⁹³ Peter Wilhelm Behrends, *Ueber den Ursprung, den Inhalt und die allgemeine Einführung der Neuen Kirchen-Agende für die Hof- und Domkirche in Berlin. Von einem Prediger im Magedburgischen*, Magdeburg 1823.

Apostolicae“ des 6. Jahrhunderts erhalten, die den „Urquell aller christlichen Liturgieen“ darstellten: „aus ihm ist des großen Reformators Dr. M. Luther teutsche Messe i. J. 1520, und aus ihm sind die Liturgieen der Englischen, Dänischen und Schwedischen Kirche genommen: und zu ihm führet uns jetzt, nach einem mehrjährigen, wahrhaft anarchischen Zustande unserer deutschen Liturgik, die Berliner Agende wohlthätig zurück.“⁹⁴ Gerade weil sie nichts anderes sei als die Wiederherstellung des altchristlichen Gottesdienstes, wie er vor der Einführung des „Meß-Canons“ durch Gregor den Großen gefeiert worden sei,⁹⁵ könne sie von niemanden für unevangelisch, katholisch oder calvinistisch gehalten werden. Diese ‚altchristliche‘ Interpretation der Agende entsprach offensichtlich ganz der Intention des Königs, denn bereits kurz nach Erscheinen der Schrift ordnete er „die allgemeine Verbreitung derselben unter der evangelischen Geistlichkeit in der Monarchie“ an und bezahlte eine bald darauf nötig werdende zweite Auflage aus Mitteln der königlichen Kasse.⁹⁶ In dieser Perspektive liest sich die Berufung des Königs auf Luther in seiner eigenen, wenige Jahre später erschienenen Verteidigungsschrift dann in der Tat als Plädoyer für ein christliches Altertum.⁹⁷

„Sind nun diese Formen und Gebräuche in der That schon vorhanden, schreiben sie sich aus dem christlichen Alterthume her (wie dies von vielen wenigstens nachgewiesen werden kann, die schon seit Jahrhunderten, vielleicht schon seit einem Jahrtausend, ja einige wohl schon seit den ersten Jahrhunderten des Christentums im Gebrauch gewesen und geblieben sind): so gebührt diesen gewiß allezeit der Vorzug, sobald sie rein christlich geblieben sind. Und daß sie es geblieben, dafür bürgt uns wohl das Urtheil unsers sonst so unbeugsamen Luthers [...].“⁹⁸

Damit aber beanspruchte der König implizit, die von ihm selbst aus verschiedenen Kirchenordnungen der Reformationszeit zusammengestellte Liturgie sei „auf eine etwas zusammengedrangtere, ansprechendere Weise“⁹⁹ – analog den antiken Kunst- und Bauwerken – eine Art ‚Restaurierung‘ der altchristlichen Liturgie. Offen ausgesprochen wurde dieser Anspruch schließlich in der drei Jahre später erschienenen Verteidigungsschrift Eylerts für die Agende „Ueber den Werth und die Wirkung der

⁹⁴ Ebd., 23.

⁹⁵ Vgl. ebd., 33.

⁹⁶ Vgl. die entsprechende Kabinettsorder vom 6. April 1823; GStA PK, Rep. 92, B VIII,6, I. Theil, fol. 27r.

⁹⁷ Explizit als authentisch überliefert Eylert, Charakter-Züge (wie Anm. 2), 311, die folgende Äußerung des Königs: „Das Christentum ist eine historische Tatsache, ebenso die Reformation, diese ist aus jenem hervorgegangen. Die Gegenwart begreift man nur aus der Vergangenheit, Beides hängt zusammen, wie Ursache und Wirkung. Wenn man die reine Lehre Christi und das apostolische Zeitalter nicht kennt, kennt man auch Luther und seine Werke nicht. Das was die Römische Kirche Heterogenes hinzugesetzt und hierarchisch in die Kirche eingeführt, hat er ausmerzen, und das Ursprüngliche wiedergeben wollen. Auf diesem Terrain, wie soll ich sagen, in dieser Welt von Ideen, Gefühlen und Gebräuchen, muß man zu Hause sein, wenn man an der Kirche Christi, wie sie durch die Reformation geworden, bauen, und ein antik-christliches Element [!] in dieselbe bringen will.“

⁹⁸ Vgl. [Friedrich Wilhelm III.], Luther (wie Anm. 55), 36.

⁹⁹ Ebd., 38.

für evangelische Kirche in den Königlich Preußischen Staaten bestimmten Liturgie und Agende“.¹⁰⁰

In dieser Perspektive wird verständlich, warum der König, dessen Unionspläne so begeistert aufgenommen worden waren, der Kritik an der Agende verständnislos gegenüberstehen musste.¹⁰¹ In seiner Perspektive konnte die Agende als Wiederherstellung der reformationszeitlichen Liturgie nichts anderes bedeuten als die Rückkehr zur antiken d. h. *vorkonfessionellen* Form des allgemeinen evangelischen und christlichen Gottesdienstes. Gerade deshalb, so die Logik des Königs, mußte die Kirchenagende für alle Konfessionen gleichermaßen annehmbar sein. Bereits Behrends hatte in seiner vom König höchstpersönlich geförderten Schrift behauptet:

„In dieser Liturgie findet nicht nur der evangelische Schwede und Engländer sich wieder, in ihr siehet auch der katholische und griechische Christ die schriftgemäßen Urbestandtheile seines Cultus, ja der Armenier und Kopte, und selbst Abyssinier würden nicht fremdartig sie achten. Somit ist sie denn ganz geeignet, die in Partheien getrennten Christen nicht etwa nur noch weiter zu zerspalten, sondern sie vielmehr, im Geiste der Wahrheit mit dem Bande der Liebe, immer mehr zu vereinen.“¹⁰²

¹⁰⁰ Eylert, Werth (wie Anm. 10). Auch diese Schrift zeigt von Beginn an eine eigentümliche Verschränkung von antikischer und die reformationsgeschichtlicher Perspektive: aus Anlaß des Augustana-Jubiläums verfasste Eylert eine Schrift, die die Identität der Agende mit den altkirchlichen Liturgien beweisen sollte: „Die Abänderung welche mit der Liturgie vorgenommen, gründet sich auf den Grundtypus der ältesten christlichen Kirche, da noch an keine römische gedacht wurde, und ist in dieser ihrer Form so einfach und erhaben, so ansprechend und erhebend, daß sie überall, wo sie eingeführt ist und würdig gehalten wird, einen tiefen, Andacht erweckenden Eindruck macht und wahre Erbauung stiftet.“ Ebd., 147. Wie Funck, Geist (wie Anm. 89), IV, beschreibt auch Eylert „Werth und Wirkung der Agende“ mit dem ästhetisierenden Vokabular des „kenntnisvollen Beschauers“: „Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft fließen in der Seele, so sie betet, zusammen, und sie findet in dieser Verschmelzung allein das Ewige, nach dem sie dürstet. Dieß Ewige und Bleibende, welches alle momentane, wechselnde, subjective Erscheinungen der Zeit tief unter sich läßt und hält, ist und muß deshalb sein, der hervorstehende und beherrschende Charakter jede gemeinschaftlichen, öffentlichen christlichen Erbauung. Darum spricht nur das Antike sie an, darum ist der Andacht das Moderne, welches sich noch nicht bewährt hat, das heute erscheint und morgen schon wieder spurlos verschwinden kann, zuwider. Dieß Erfordernis liegt in jedem religiösen Gemüthe so tief, daß es selbst bei dem Eindrucke sich geltend macht, welchen Kirchen, als Gebäude, erregen. ‚Man baue‘, sagt irgendwo ein geistreicher Schriftsteller, ‚noch so zierliche, helle Tempel, im neuen Style, immer wird sich das christliche Volk, wie der Gebildete in ihm, nach den uralten Kirchen zurücksehen; in jene alten bemoosten Gebäude, erfüllt mit ganzen Geschlechtern der Verstorbenen, und den Geistern seiner Väter. Eine Kirche wird nur ehrwürdig, wenn sich die ganze Geschichte der Vergangenheit an ihre durch Jahrhunderte ergrauten Gewölbe heftet. In einer Kirche, die man erbauen sah, dessen Thürme und Altäre unter unseren Augen sich bildeten, ist nichts, was uns ergreift. Ihr Ursprung, und das, was damit zusammenhängt, muß sich in der Vorzeit verlieren: Und gerade so verhält es sich in derselben Sympathie mit dem, was in der Kirche geschieht. [...] Nur auf den Fittigen des Ewigen und Ursprünglichen kann sich der Geist zum Ewigen erheben, nur in dem, was da war, was da ist und was da sein wird, findet er einen festen Anhalt und Ruhepunkt. An dieser Urquelle ist unsere Liturgie und Agende entsprungen, und darum wirkt sie so tief und dauernd auf Alle Erbauung suchenden Gemüther der hiesigen Gemeine. Biblisch und altkirchlich [!] ist sie in ihrer Form.“ Vgl. Eylert, Werth (wie Anm. 10), 16f.; vgl. auch die Aussagen des Königs in ders., Charakter-Züge (wie Anm. 2), Bd. 3, 341.

¹⁰¹ Vgl. dazu Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 216–223.

¹⁰² Peter Wilhelm Behrends, Ueber den Ursprung, den Inhalt und die allgemeine Einführung der Neuen Kirchen-Agende für die Hof- und Domkirche in Berlin [...], Magdeburg ²1823, 37.

Nur in dieser Perspektive leuchtet es auch ein, dass im Jahre 1821, noch vor ihrer Veröffentlichung, am Berliner Hof zumindest kurzzeitig die Meinung vertreten wurde, die neue Agende werde auch die Beziehungen zur katholischen Kirche allgemein und zum Vatikan im besonderen verbessern.¹⁰³ Der persönliche Adjutant des Königs, Job von Witzleben,¹⁰⁴ äusserte im April 1821, die zukünftige Agende befördere „die Vereinigung der evangelischen Kirche mit der katholischen“, die Bekenntnisse dieser beiden Kirchen stimmten in ihren wesentlichen Sätzen überein und wichen nur in Nebendingen voneinander ab.¹⁰⁵ Formale Reunionsverhandlungen mit der katholischen Kirche sind im Umkreis des erklärten Katholikenverächters Friedrich Wilhelm III. kaum denkbar,¹⁰⁶ doch waren erst am 20. März die überaus langwierigen Verhandlungen zwischen Preußen und dem Vatikan bezüglich der Zirkumskriptionsbulle „De salute animarum“ erfolgreich zuendegebracht worden.¹⁰⁷ Die Protokolle und Instruktionen des preußischen Hofes lassen nicht erkennen, dass die Vereinbarung zwischen Preußen und dem Vatikan mehr sein sollte, als eine staatsrechtliche Regelung, doch es mag sein, dass die gütliche Beilegung des Streites bei dem – zu diesem Zeitpunkt mit der Erarbeitung seiner neuen Agende beschäftigten – König die etwas entlegene Hoffnung erweckte, durch die Einführung einer vorkonfessionellen altkirchlichen Gottesdienstliturgie könne ein Beitritt auch der katholischen Bürger Preußens zur Union möglich werden.¹⁰⁸

In der Perspektive, die Agende als historische Rekonstruktion eines wie auch immer verstandenen vorkonfessionellen christlichen Altertums aufzufassen, war die Kirchenagende ihrem Selbstverständnis nach nicht die Infragestellung, sondern die logische Fortsetzung der Kirchenunion. Dieser Ansatz geriet im Agendenstreit jedoch aus dem Blickfeld, spätestens nachdem der König sich 1827 gezwungen sah, sich gegen den Vorwurf vermeintlich katholisierender Tendenzen explizit auf

¹⁰³ Vgl. ebd., 162f.

¹⁰⁴ Witzleben hatte maßgeblich Anteil an der musikalischen Ausgestaltung der Liturgie, vgl. Leupold, Gesänge (wie Anm. 4), 121–124.

¹⁰⁵ Zitiert nach Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 162.

¹⁰⁶ Vgl. dazu Stamm-Kuhlmann, Friedrich Wilhelm III. (wie Anm. 2), 484.

¹⁰⁷ Vgl. Franciscus Hanus, Die preußische Vatikangesandtschaft 1747–1920, München 1954, 168–188, und Max Bierbaum, Vorverhandlungen zur Bulle ‚De salute animarum‘. Ein Beitrag zur römisch-preußischen Kirchenpolitik auf Grund unveröffentlichter vatikanischer Archivalien, Paderborn 1927. Neuerdings auch Golo Maurer, Preußen am Tarpejischen Felsen – Chronik eines absehbaren Sturzes. Die Geschichte des Deutschen Kapitols in Rom 1817–1918, Regensburg 2005.

¹⁰⁸ In diesem Zusammenhang ist die Kabinettsorder vom 13. Juni 1815 bezeichnend, in der der König die Aufstellung von Kreuzfixen mit der Begründung fordert: „Den Erlöser am Kreuz bekennen alle drei [!] christlichen Confessionen und es kann also kein passenderes Symbol auf den Altären einer jeder derselben aufgestellt werden, als das Bild des Erlösers am Kreuz. Anstoß bei den Gemeinden kann und wird es jetzt nicht mehr geben, und lehrt die Erfahrung, daß diese Besorgnis der geistlichen Commission ganz ungegründet ist“ (GStA PK, Rep. 92, B VIII, 6, I. Theil Nr. 2, fol. 6r). In diese Richtung wird auch zu verstehen sein, dass der König gleichbleibend vom „priesterlichen Ornat“ der protestantischen Pfarrer sprechen konnte (vgl. Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 210). Eine genauere Untersuchung der Verbindung beider Ereignisse und insbesondere der Rolle der preußischen Gesandten Niebuhr und Bunsen bei den Verhandlungen und der Agende steht noch aus. Zur Vorgeschichte katholisch-protestantischer Unionsbestrebungen vgl. Christopher Spehr, Aufklärung und Ökumene. Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts, Tübingen 2005.

die Rechtgläubigkeit des deutschen Reformators zu berufen.¹⁰⁹ Das leistete, wohl auch unter dem Eindruck restaurativer und nationaler Lutherbegeisterung,¹¹⁰ jener dezidiert neokonfessionellen Lesart der Agende Vorschub, die in der Forschung die These vom Gegensatz zwischen Kirchenunion und Agende begründete. Dabei ist es für das Verständnis des Agendenstreits essentiell, dass dem König (selbst von den erbittertsten Gegnern der Agende) gar nicht die Gleichsetzung der von Luther gereinigten deutschen Messe mit der Liturgie der Alten Kirche angekreidet wurde, sondern nur die sachwidrige Identifizierung der Preußischen Kirchenagende mit der Messliturgie Luthers.

VI

In dieser „antikisierenden“ Deutungsperspektive läßt sich die Agende nicht nur als Ergänzung der Kirchenunion plausibel machen; beide, Agende und Union, lassen sich selbst wiederum als Bestandteil eines noch umfassenderen, ästhetisch-religiösen Reformprogramms „Christlicher Klassik“¹¹¹ plausibel machen, das der König seit 1814 verfolgte. Dieses Programm, das auch von der kunsthistorischen Forschung erst in Grundzügen erforscht worden ist, kann hier nur skizziert werden.¹¹² Besonders signifikant zeigt sich die Verbindung von antikisierender Agendenreform und reli-

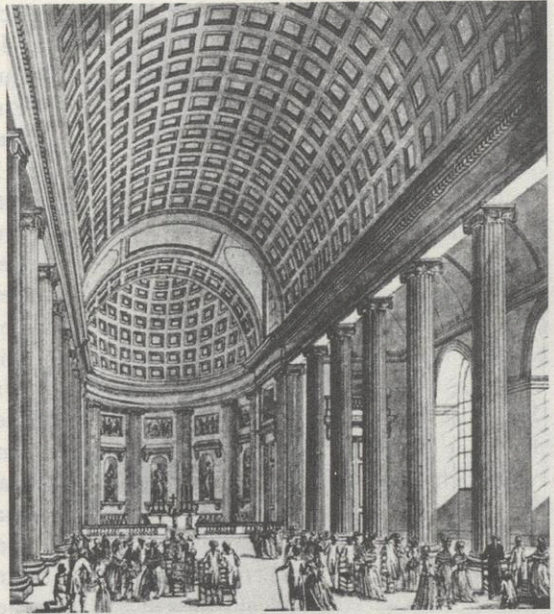
¹⁰⁹ Vgl. [Friedrich Wilhelm III.], Luther (wie Anm. 55), 35.

¹¹⁰ Grundsätzlich noch immer Horst Stephan, Luther in den Wandlungen seiner Kirche, Gießen 1907 (vor allem 44–72 und darin 56f.). Vgl. auch neuerdings Stefan Laube (Hg.), Lutherinszenierung und Luthererinnerung, Leipzig 2002. Zur nationalen Lutherrezeption unter Friedrich Wilhelm III. vgl. H.-H. Brandhorst, Lutherrezeption und Reformationsverständnis im deutschen Vormärz (1815–1848) unter besonderer Berücksichtigung Ludwig Feuerbachs, Göttingen 1981, und Johannes Burkhardt, Reformations- und Lutherfeiern. Die Verbürgerlichung der reformatorischen Jubiläumskultur, in: Dieter Düding u. a. (Hgg.), Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum ersten Weltkrieg, Reinbek bei Hamburg 1988, 212–236; speziell zum Reformationsjubiläum 1817 vgl. Rainer Fuhrmann, Das Reformationsjubiläum 1817. Martin Luther und die Reformation im Urteil der protestantischen Festpredigten des Jahre 1817, Diss. Tübingen 1973; Lutz Winckler, Martin Luther als Bürger und Patriot. Das Reformationsjubiläum von 1817 und der politische Protestantismus des Wartburgfestes, Hamburg 1969; Karl-Heinz Klingenburg, Luther und Lutherbild im Umfeld des Jahres 1817, in: Martin Luther. Leben – Werk – Wirkung, hg. von Günter Vogler in Zusammenarbeit mit Siegfried Hoyer und Adolf Laube, Berlin 1986, 481–503. Zu bildlichen Darstellungen in der Zeit vgl. Joachim Kruse, Luther-Illustrationen im frühen 19. Jahrhundert, in: Luther in der Neuzeit, hg. von Bernd Moeller, Gütersloh 1983, 194–227, sowie Sybille Gramlich, Johann Gottfried Schadow trifft Luther im Jahre 1806, in: BThZ 8. 1991, 275–293.

¹¹¹ Ich verdanke Christian Scholl diesen treffenden Ausdruck, der insbesondere in Bezug auf die Kirchengeschichte konzeptionell noch weiter vertieft werden müsste. Eine Untersuchung zur Rezeption der Alten Kirche in der deutschen Klassik und Romantik fehlt meines Wissens bislang, die Studie von Anton L. Mayer, Liturge, Aufklärung und Klassizismus, in: JBL 9. 1929, 67–127, setzt Klassizismus kurzschlüssig mit Aufklärung gleich und untersucht überdies ausschließlich die katholische Liturgiegeschichte des 18. Jahrhunderts. Zur Klassizismus-Diskussion im frühen 19. Jahrhundert grundlegend Wilhelm Voßkamp (Hg.), Klassik im Vergleich. Normativität und Historizität europäischer Klassiken. DFG-Symposium 1990, Stuttgart–Weimar 1993.

¹¹² Ich stütze mich dabei im Folgenden vor allem auf die Studie von Helga Nora Franz-Duhme / Ursula Röper-Vogt, Schinkels Vorstadtkirchen. Kirchenbau und Gemeindegründung unter Friedrich Wilhelm III. in Berlin. Mit einer Dokumentation hg. von der Ev. Kirche in Berlin–Brandenburg, Berlin 1991.

St. Philippe du Roule,
Paris 1774–1784,
aus: Nora Franz-Duhme/
Ursula Röper-Vogt,
Schinkels Vorstadtkirchen,
wie Anm. 108, S. 45



gösem Reformprogramm in der Preußischen Kirchenbaupolitik Friedrich Wilhelms III., die in der Tat als Fortsetzung der Liturgierevision mit anderen Mitteln verstanden werden kann.¹¹³

Zum Abschluss des Pariser Friedens hatte sich Friedrich Wilhelm III. im Frühling 1814 in der französischen Hauptstadt aufgehalten, bevor er nach einer Rundreise durch England nach Berlin zurückkehrte.¹¹⁴ Bereits von Paris aus hatte er erste Anweisungen zur Neugestaltung des Armeegottesdienstes nach Berlin weitergegeben,¹¹⁵ und zurückgekehrt nach Berlin war eine der ersten Amtshandlungen, wie gesehen, die Einrichtung der Geistlichen Kommission gewesen. Im Rahmen seines Besuchsprogramms in Paris hatte der König im Mai auch die Kirche St. Philippe du Roule besichtigt, die 1774–84 von Jean-Francois Thérèse Chalgrin (1739–1811), dem Hofarchitekten Ludwigs XVI., erbaut worden war (Abb. 1).¹¹⁶ St. Philippe du Roule galt laut den zeitgenössischen Reiseführern als eine der herausragenden Sehenswürdigkeiten von Paris:¹¹⁷ ihrem Bau war Anfang des 18. Jahrhunderts eine ausgedehnte

¹¹³ Man kann die Entwicklung dieses religiösen Programms auch auf dem Gebiet der Kirchenmusik und der bildenden Künste verfolgen, vor allem anhand der Kunstpolitik Friedrich Wilhelms III., etwa der Stilrichtungen, Künstler und einzelnen Werke, die der König seit 1814 förderte, ankaufte oder verschenkte, vgl. dazu Stamm-Kuhlmann, Friedrich Wilhelm III. (wie Anm. 2), 498–502.

¹¹⁴ Vgl. dazu ebd., 394–397.

¹¹⁵ Es handelte sich um die Einrichtung von vierstimmigen liturgischen Chören, vgl. dazu auch Anm. 27.

¹¹⁶ Franz-Duhme / Röper-Vogt, Vorstadtkirchen (wie Anm. 112), 45 und 77.

¹¹⁷ Vgl. ebd., 45.

architekturhistorische Debatte über die Form frühchristlicher Kirchen vorausgegangen. In seinem „Essay sur l'architecture“ hatte der Architekturtheoretiker Marc-Antoine Laugier 1753 dafür plädiert, in Anlehnung an antike Tempel seien in altchristlichen Kirchen Mittel- und Seitenschiffe nicht (wie im Barockstil) durch Pfeiler mit Arkaden, sondern durch Säulen mit geradem Architrav getrennt worden. Gemäß dieser Theorie entwarf Chalgrin 1764 die Kirche St. Philippe du Roule als Basilika mit korinthischen Säulen, geradem Architrav und gewölbter Kassettendecke.¹¹⁸ Laugiers und Chalgrins Überzeugungen beruhten zwar auf einer architekturhistorischen Fehlinterpretation, doch St. Philippe du Roule wurde nicht zuletzt dadurch zur Sehenswürdigkeit, dass die zahlreichen Besucher davon ausgingen, in der ersten neugebauten Kirche nach altchristlichem Vorbild zu stehen. Auch der König war beeindruckt.¹¹⁹ Zurückgekehrt aus Paris, erteilte er im Winter 1815/16 Karl Friedrich Schinkel den Auftrag zu einem Umbau der baufällig gewordenen Dom- und Hofkirche.¹²⁰ Eine Vielzahl von Plänen Schinkels wurde vom König abgelehnt¹²¹ und schließlich am 10. April 1816 ein Entwurf beschlossen, der nach Wünschen des Königs¹²² aus der reformierten Saalkirche mit Flachdecke eine altchristliche Basilika im Stile des Pariser Vorbilds machte (Abb. 2).¹²³

Die Gleichzeitigkeit der Umgestaltung des Domes mit der Erarbeitung der neuen Agende für die Dom- und Hofkirche war dabei keineswegs zufällig: der Dom wurde vielmehr bewusst so umgebaut, dass in ihm die neue Agende gefeiert werden konnte: der Altar wurde vom einen Ende der ehemals quer zur Achse genutzten Kirche an ihr Nordostende in einen nun eigens mit fünf Stufen erhöhten Altarraum gesetzt.¹²⁴ Die Flachdecke wich einem kassettierten Gewölbe. Die Bankreihen wurden auf den Altar hin ausgerichtet, der entsprechend den Anweisungen der Agende mit einer Schranke vom Kirchenraum abgetrennt war und auf dem Kreuzifix und Kerzenleuchter zu stehen kamen.¹²⁵

Die Gottesdienste, die bis in den Juni 1816 trotz der Baugerüste im Dom noch gefeiert wurden, fanden noch nicht nach der neuen Agende des Königs statt.¹²⁶ Aus

¹¹⁸ Grundriss und Bauzeichnung ebd., 78.

¹¹⁹ Vgl. Karl Friedrich Schinkel, *Reise nach England, Schottland und Paris im Jahre 1826*, hg. und kommentiert von Gottfried Riemann, Leipzig ²2000, 83. Die entsprechenden Zeichnungen Schinkels, ebd., 87 und 88.

¹²⁰ Die Akten finden sich im GStA PK, Rep. 93b, Nr. 2509, 2510, 2511 und 2524; dazu ausführlich Paul Ortwin Rave, *Schinkel Lebenswerk*, Bd. 1: Berlin, Berlin 1941, 203–226.

¹²¹ Ebd., 204–211.

¹²² Ebd., 212.

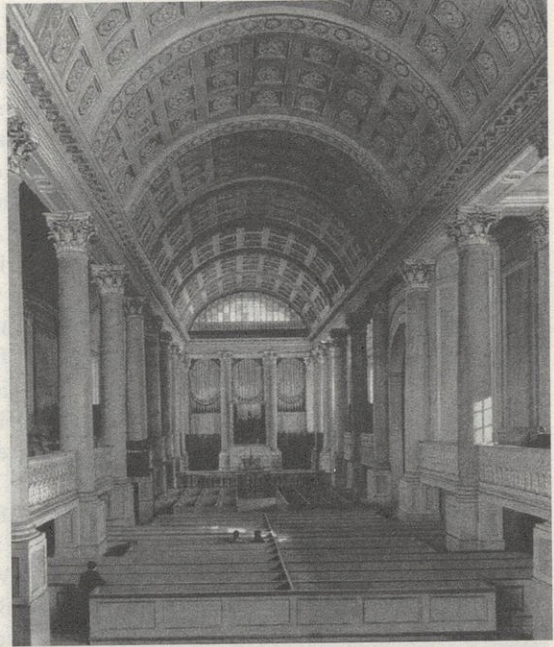
¹²³ Franz-Duhme / Röper-Vogt, *Vorstadtkirchen* (wie Anm. 112), 41f.; Rave, *Lebenswerk* (wie Anm. 120), 208, bestätigt, dass der König einen Umbau „nach den Grundsätzen der neuen klassizistischen Sachlichkeit“ wünschte.

¹²⁴ Vgl. Rave, *Lebenswerk* (wie Anm. 120), 210–213.

¹²⁵ Vgl. Franz-Duhme / Röper-Vogt, *Vorstadtkirchen* (wie Anm. 112), 41f.; auch am Altar findet sich die merkwürdige Verschränkung von Reformationsgeschichte und altkirchlicher Tradition wieder, die wir bereits oben beobachteten. Für die neu eingeführte bronzene Altarschranke wünschte der König sich Abgüsse der von Peter Vischer geschaffenen Apostelfiguren am Sebaldusgrab in Nürnberg (1512–14), vgl. Rave, *Lebenswerk* (wie Anm. 120), 224.

¹²⁶ Vgl. Foerster, *Entstehung I* (wie Anm. 3), 240: „Die Chöre werden jetzt in Musik gesetzt und demnächst eingeübt. Sobald dies geschehen und der Ausbau der Domkirche vollendet ist, soll die hier angeschlossene Liturgie eingeführt werden [...]“

Eduard von Gaertner:
Dominnenraum 1824, aus:
Nora Franz-Duhme/Ursula
Röper-Vogt, Schinkels
Vorstadtkirchen, wie Anm.
108, S. 42



einer Kabinettsorder des Königs vom 20. April 1817 geht hervor, dass der König mit der Einführung (der inzwischen überarbeiteten Fassung) der neuen Liturgie wartete, bis die Umbauarbeiten in der Domkirche abgeschlossen waren.¹²⁷ Diese Neueinweihung fand anlässlich des Festgottesdienstes der Reformationsfeier am 31. Oktober statt, dem Tag, an dem in Preußen die Union der beiden Konfessionen vollzogen wurde.¹²⁸ Auch wenn nicht mit letzter Sicherheit zu klären ist, ob in diesem Einweihungsgottesdienst bereits die revidierte königliche Liturgie von 1817 verwendet wurde¹²⁹ oder sie erst ab diesem Zeitpunkt verbindlich galt,¹³⁰ so ist doch deutlich,

¹²⁷ Die Domgemeinde wehrte sich von Anfang an heftig gegen jede bauliche und liturgische Veränderung. Vom 20. April 1816 datiert eine Anweisung des Königs, nach der die Proteste des Kirchenvorstands unberücksichtigt bleiben sollte, denn „er könne nicht glauben, daß der durch die großen Zeitereignisse der verflossenen Jahre aufgeregte religiöse Sinn durch das Abschlagen eines Teils der Domkirche [...] auch nur im mindesten gestört, die Andacht geschwächt und der äußere Anstand während des Gottesdienstes verletzt [...] werden könnte [...]“. Zitiert nach Rave, Lebenswerk (wie Anm. 120), 213. Die Liturgie von 1816 wurde ausschließlich in der Potsdamer Garnisonkirche verwendet (vgl. Anm. 25).

¹²⁸ Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 282, bestätigt durch Rave, Lebenswerk (wie Anm. 120), 214.

¹²⁹ Dies legt die Formulierung der KO vom 12. Oktober – vgl. Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 280 – nahe, insbesondere nachdem am 9. Oktober die neue Liturgie in Druck gegangen war (vgl. Anm. 26).

¹³⁰ Vgl. Leupold, Gesänge (wie Anm. 4), 133. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass am 31. Oktober selbst noch die alte Liturgie benutzt wurde, ergänzt durch das neue, gemeinsame Abendmahl der Geistlichen gemäß dem Vorschlag der Berliner Synode, vgl. Foerster, Entstehung I (wie Anm. 3), 179.

dass die liturgischen Reformen des Königs von Anfang an eine „altchristliche“ Basilika als Ort der Liturgie vor Augen hatten. Dass nicht erst die Agende von 1822, sondern bereits die früheren Agendenversuche des Königs sich an einer Rückwendung zu einer liturgischen Antike orientierten,¹³¹ erhärtet die Vermutung, dass Agendenreform und Kirchenunion von Anfang an als Einheit konzipiert waren und ihr gemeinsames Fundament in einem an der Idee der Alten Kirche orientierten, vorkonfessionellen Verständnis von Christentum hatten.¹³²

Die Verbindung von vermeintlich altkirchlicher Agende und ebenso altkirchlicher Kirchenarchitektur blieb dabei keineswegs auf die Dom- und Hofkirche beschränkt, sondern wurde nach der Einführung der Agende von 1822 vom König landesweit weiterverfolgt. Seit 1822 setzte der König durch, dass sämtliche staatlichen Kirchenneubauten in Preußen in der Form einer solchen frühchristlichen Basilika errichtet werden sollten, damit die neue Einheitsliturgie angemessen gefeiert werden konnte.¹³³ Besonders deutlich wird dies am Beispiel der sogenannten Preußischen Normalkirche, mit dem wir unsere Darstellung beenden wollen.¹³⁴

Karl Friedrich Schinkel hatte 1819 für das Dorf Nakel, Kreis Bromberg/Ostpreußen, eine Kirche in Basilikaform entworfen, die 1821–1824 erbaut wurde. In ihrer Formensprache und Konzeption lehnte sie sich eng an die Formen der Domkirche in Berlin nach ihrem antikisierenden Umbau an.¹³⁵ Wenige Monate nach Erscheinen seiner Schrift „Luther in Beziehung auf die Preußische Kirchenagende von 1822“ verfügte der König am 11. Juli 1827, dass diese Kirche in Nakel „als Muster für den Bau aller kleineren evangelischen Kirchen in Meinen Staaten, welche ganz oder zum

¹³¹ Das wirft ein neues Licht auf die in Forschung immer wieder aufgeworfene Frage nach den Motiven, wann und warum sich der König von den vermeintlich eher reformierten Gottesdienstformularen von 1816/17 den vermeintlich eher lutherischen Formularen von 1821/22 zugewandt habe. Vgl. zusammenfassend Kampmann, Einführung (wie Anm. 4), 159. In der Perspektive der antikisierenden Deutung ging es bei den verschiedenen Agendenreformen so oder so nicht um eine Repristination konfessioneller Gottesdienstformulare sondern um das Experimentieren mit verschiedenen Formen, die einem irgendwie altkirchlichen Duktus entsprechen sollten. Man könnte auch hier vermuten, dass die Schrift Johann Ludwig Funcks (1818; vgl. Anm. 89), der Katalysator gewesen sein könnte, der den König davon überzeugte, gerade im Messritual direkten Zugang zur liturgischen Antike gewinnen zu können.

¹³² Dem entspricht auch, dass sich das in der Agende von 1822 verwirklichte Programm ja bereits in nuce in der Ausschreibung der Geistlichen Kommission von 1814 angelegt findet (vgl. Anm. 18).

¹³³ Die wichtigste Ausnahme von der Regel ist die Friedrich-Werdersche Kirche in Berlin (1824–30): ihre Planungen, die 1821 begonnen wurden, sahen gleichberechtigt eine „antikische“ und eine „gotische“ Basilikavariante vor, auf besonderen Wunsch des Kronprinzen Friedrich Wilhelm IV. wurde die neugotische Variante verwirklicht.

¹³⁴ Grundlegend im Zusammenhang mit der Agendenreform dazu Franz-Duhme/Röper-Vogt, Vorstadtkirchen (wie Anm. 112), 74–80; die gründlichste kunsthistorische Erarbeitung bei Eva Börsch-Supan, Karl Friedrich Schinkel Lebenswerk. Bd. XVIII: Die Provinzen Ost- und Westpreußen und Großherzogtum Posen, Berlin 2003, 327–368. Ergänzend neuerdings Christian Scholl, Abkehr vom Erhabenen. Schinkel und die Normalkirche, Vortrag Berlin vom 22.07.06.

¹³⁵ Börsch-Supan, Lebenswerk (wie Anm. 134), 330; die architekturtheoretischen Beziehungen zwischen dem Dom und dem Muster der preußischen Normalkirche bedürften weiterer kunsthistorischer Untersuchungen, doch scheint die zeitliche Nähe des Umbaus des Doms und des Entwurfes für Nakel eine direkte Bezugnahme wahrscheinlich zu machen. Vgl. dazu Scholl, Abkehr (wie Anm. 134).

K. F. Schinkel: Normalkirche
in Harkerode/Harz, 1832.
(Foto: Christian Scholl)



Teil auf königliche Kosten erbaut werden“,¹³⁶ gelten solle, das heißt als sogenannte „Normalkirche“. Diese sollte einerseits billig und massenhaft zu bauen sein, um dem Kirchenmangel auf dem platten Land vorzubeugen, und andererseits den liturgischen Anforderungen der neuen Agende genügen. In der Tat war die Normalkirche im Grunde ein verkleinertes Abbild des Berliner Domes, mit gewölbter Kassettendecke, geradem Architrav und Balkonen zwischen den antikisierenden Säulen (Abb. 3). Sie war explizit auf die Bedürfnisse der neuen Preußischen Kirchenagende hin ausgelegt (auf die korrekte Stellung der Kanzel sowie des Altars und auf ausreichenden Platz hinter demselben für den obligaten Männerchor wurde bei den Planungen durch den König eigens und wiederholt hingewiesen)¹³⁷ und kann deshalb sowohl in ihrem Bezug auf das ihr zugrundeliegende altkirchlich-liturgische Konzept als auch durch ihre kirchenpolitisch normierende Funktion als Maßnahme zur strukturpolitischen und ästhetischen Durchsetzung der Preußischen Kirchenagende gelten.¹³⁸

¹³⁶ Zur Normalkirche vgl. die Akten im GStA PK, Rep. 93b, Nr. 2487; das Edikt vom 11. Juli ebd., fol. 26r; vgl. dazu Börsch-Supan, *Lebenswerk* (wie Anm. 134), 330.

¹³⁷ Franz-Duhme/Röper-Vogt, *Vorstadtkirchen* (wie Anm. 112), 43 und 76.

¹³⁸ Nicht nur bei den „kleineren evangelischen Kirchen“ (vgl. Anm. 132) sondern auch bei den kostspieligeren und aufwändigeren Kirchenneubauten Schinkels in Berlin, den berühmten vier Vorstadtkirchen (Planungen 1828–1832, Bau 1832) sowie St. Nikolai in Potsdam (Planungen 1826, Bau 1830–1837), entschied sich der König für die Varianten, die auf die Pläne von St. Philippe du Roule zurückgingen; vgl. Franz-Duhme/Röper-Vogt, *Vorstadtkirchen* (wie Anm. 112), 67–74. Hier galt nicht nur die Regel, dass die Einheitsliturgie gefeiert werden können sollte, die neu zu

VII

Die Urteile der historischen und kirchengeschichtlichen Forschung zur historischen und theologischen Bedeutung des Agendenstreites beruhen auf der jeweiligen Auffassung vom konfessionellen Selbstverständnis der Preußischen Kirchenagende und ihres Schöpfers. Sowohl Gegner wie Befürworter der Agende gingen dabei bis in die Gegenwart hinein davon aus, die Agende sei als der neokonfessionelle Versuch zu beurteilen, die lutherische Messe der Reformationszeit wieder einzuführen. Wir sahen jedoch, dass die „Identität“ von Kirchenagende und lutherischer Messe vom König erst behauptet wurde, nachdem ihre theologische Qualität, ihre kirchengeschichtliche Legitimität und ihre konfessionelle Integrität bereits in Frage gestellt worden war.

Sowohl die Aussagen des Königs und seines engsten theologischen Beraters Eylert als auch die die Agendenreform von Anfang an flankierende Kirchenbaupolitik in Preußen legen vielmehr die Vermutung nahe, dass der König die Agende als Rekonstruktion des altkirchlichen Gottesdienstes verstand, der vorkonfessionell war und deshalb für alle Konfessionen gleichermaßen akzeptabel sein sollte. Insofern konnte die Preußische Agende in der Tat als logisch notwendige liturgische Ergänzung der geplanten Kirchenunion erscheinen. Weit davon entfernt, ein bloß individuelles romantisches „Steckenpferd“ des Königs zu sein, stand hinter diesem Konzept die von der zeitgenössischen lutherischen Liturgiewissenschaft geteilte Anschauung, die liturgischen Reformen Martin Luthers hätten die historischen Formen des altkirchlichen Gottesdienstes wieder hergestellt. Gegenüber dem zeitgleich sich entwickelnden national-restaurativen Luther- und Reformationsverständnis, das unter Friedrich Wilhelm IV. seinen Höhepunkt erleben sollte, hatte dieser Versuch der religiösen und ästhetischen Etablierung einer ‚christlichen Klassik‘ im preußischen Athen jedoch keinerlei Zukunft.

1827 hatte Schleiermacher gespottet, wolle man diese Liturgie, so „gebe man uns auch lauter gothische Kirchen“.¹³⁹ Wie die anderen Gegner der Agende hatte er das Anliegen des Königs romantisch missverstanden – keine gotische, eine altchristliche Basilika hätte er fordern müssen.¹⁴⁰

gründenden Gemeinden waren im Zuge einer umfassenden Parochialreform auch von Anfang an als unierte Gemeinden geplant (ebd., 95–104). Hier gelang es dem König endgültig, sich Kirchen zu schaffen, die seine Vision von der rechten Form des Gottesdienstes konsequent umsetzten.

¹³⁹ Schleiermacher, Gespräch (wie Anm. 60), ebd. 391: „Es stört mich als etwas widersinniges, daß die beiden Partheyen, welche wissen, daß sie ein Gespräch miteinander führen sollen, statt wie es sich gehört, einander gegenüber zu stehen, daß sie sich auch ins Auge fassen können, vielmehr in verschiedenen Stockwerken gleichsam gerade unter einander stehen. Sollen wir sonntäglich diese Responsorien haben: so gebe man uns auch lauter gothische Kirchen oder baue wenigstens die unsrigen so um, daß Altar und Orgel, um welche sich der Chor sammelt, auf die entgegengesetzten Seiten der Kirche zu stehen kommen. Ich wenigstens könnte das nicht aushalten, wenn ich ein Geistlicher wäre, mit Leuten Wechselreden zu führen, die über meinem Kopfe stehen.“

¹⁴⁰ Vgl. den Neubau der vier Vorstadtkirchen Schinkels (wie Anm. 112).