

Lutherisches Bekenntnis gegen den Preußenkönig – der Kampf gegen die Union

von Gilberto da Silva

1. Einleitung

Am 27. September 1817 erließ Friedrich Wilhelm III. (1770–1840), seit 1797 König von Preußen, eine Kabinettsorder, in der er anlässlich des 300. Reformationsjubiläums zur Vereinigung der lutherischen und reformierten Kirchen seines Landes aufrief,¹ damit „beide Eine neubelebte, evangelische christliche Kirche im Geiste ihres heiligen Stifters werden“.² Somit verdankte sich die Gründung der Union in Preußen zwar der Initiative des Königs,³ doch nicht ihre Idee, denn diese lag bereits „in der Luft“ des 19. Jahrhunderts, wie die Entstehung solcher Vereinigungen in anderen deutschen Territorien wie zum Beispiel den Großherzogtümern Baden⁴ und Hessen⁵ verdeutlicht. Außerdem wurde die Union im Herzogtum Nassau⁶ noch vor der Initiative des preußischen Königs bereits im August 1817 realisiert.

Wie aus der königlichen Kabinettsorder ersichtlich, ging es bei der Union um die Vereinigung der lutherischen und reformierten Kirchen, und zwar zu einer neuen evangelischen Kirche im Unterschied zu einer bloßen Verwaltungsunion, in der die verschiedenen Konfessionen zumindest nominell weiter bestehen würden. Obwohl solch eine Union den im 19. Jahrhundert herrschenden Mentalitäten konform war und inoffiziell in einzelnen Gemeinden durch gemeinsam veranstaltete Abendmahlsfeiern praktiziert wurde, bedeutete ihre kirchenrechtliche Einführung zunächst einen Traditionsbruch, denn

¹ Vgl. Klaus Wappler, Reformationsjubiläum und Kirchenunion (1817), in: J. F. Gerhard Goeters / Rudolf Mau (Hg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union, Bd. I: Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment (1817–1850), Leipzig 1992, 93–115, hier 94.

² Kabinettsorder Friedrich Wilhelms III. vom 27.9.1817, in: Werner Klän / Gilberto da Silva (Hg.), Quellen zur Geschichte selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland. Dokumente aus dem Bereich konkordien-lutherischer Kirchen, Göttingen 2010, 33–34, hier 33.

³ Vgl. Wappler, Reformationsjubiläum (Anm. 1), 95.

⁴ Vgl. Frank Martin Brunn, Union oder Separation? Eine Untersuchung über die historischen, ekklesiologischen und rechtlichen Aspekte der lutherischen Separation in Baden in der Mitte des 19. Jahrhunderts, Karlsruhe 2006.

⁵ Vgl. Karl Müller, Die selbständige evangelisch-lutherische Kirche in den hessischen Landen, Elberfeld 1906.

⁶ Vgl. Gottfried Herrmann, Lutherische Freikirche in Sachsen. Geschichte und Gegenwart einer lutherischen Bekenntniskirche, Berlin 1985, 256ff.

beide evangelische Traditionen – sowohl die reformierte als auch die lutherische – vertraten die Lehre, wonach Abendmahlsgemeinschaft nur aufgrund von bereits bestehender, durch Lehrübereinstimmung dokumentierter Kirchengemeinschaft möglich sei.⁷

Der Streit in Preußen eskalierte jedoch wegen der konkreten Frage nach der vom König entworfenen und zur Annahme von Seiten der evangelischen Gemeinden befohlenen (unierten) Kirchenagende.⁸ Der so genannte „Agendenstreit“ ist also ein „Streit im Streit“, der jedoch einen repräsentativen Charakter hat. Die Agende war im Wesentlichen des Königs eigenes Werk, erstellt aufgrund seiner Erfahrungen mit der russisch-orthodoxen und der anglikanischen Liturgie sowie aufgrund von Studien zu Luthers *Formula missae* und *Deutscher Messe*. Die neue Kirchenagende brachte für die meisten Gemeinden völlig ungewohnte Neuerungen und zum Teil praktische Unmöglichkeiten, wie z. B. die durchgängige Beteiligung eines Chores auch in Dorfkirchen.⁹ Die Agende war Lieblingskind und Steckenpferd des Königs,¹⁰ und er scheute nicht die Ausübung von Druck und Zwang – auch den Einsatz militärischer Gewalt –, um ihre Einführung durchzusetzen.¹¹

⁷ Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. II: Reformation und Neuzeit, Gütersloh, 2001, 757.

⁸ Vgl. Martin Künke, Johann Gottfried Scheibel und sein Ringen und die Kirche der lutherischen Reformation, Göttingen 1985, 167–191.

⁹ Vgl. Hauschild, Lehrbuch (Anm. 7), 760.

¹⁰ Vgl. Thomas Stamm-Kuhlmann, König in Preußens großer Zeit. Friedrich Wilhelm III., der Melancholiker auf dem Thron, Berlin 1992, 477–486.

¹¹ Vgl. Wilhelm H. Neuser, Agende, Agendenstreit und Provinzialagenden, in: Goeters / Mau, Geschichte (Anm. 1), 134–159, hier 155–158. In einer auf den 28. Februar 1834 datierten Kabinettsorder gestattete der König den „Feinde[n] der Union [...] als eine besondere Religions-Gesellschaft sich [zu] constituieren“ nicht (Text: Klän / Da Silva, Quellen [Anm. 2], 55–56). Der genannten Kabinettsorder folgten polizeiliche Maßnahmen gegen Pfarrer und Laien der konfessionell-lutherischen Bewegung, die im Vorfall des schlesischen Dorfes Hönigern (heute Miodary in Polen) einen traurigen Höhepunkt erreichten: Die evangelisch-lutherische Gemeinde von Hönigern weigerte sich zusammen mit ihrem Pfarrer Eduard Gustav Kellner (1801–1878; vgl. Georg Frobbß, Eduard Gustav Kellner. Ein Zeuge der lutherischen Kirche, gewürdigt um der Wahrheit willen zu leiden. Lebensbild nach Briefen und Aufzeichnungen desselben, Elberfeld 3 1905), die neue unierte Kirchenagende einzuführen, und ließ sich auch nicht durch Drängen des zuständigen Superintendenten dazu bewegen. Hierauf wurde Pfarrer Kellner vom Amt suspendiert, erkannte aber die Suspendierung nicht an. Der Landrat verlangte die Herausgabe des Kirchenschlüssels, aber die Kirchengemeinde weigerte sich, ihn auszuhändigen. Nach vergeblichen Versuchen seitens der neuen unierten Landeskirche, sich des Kirchgebäudes zu bemächtigen, schickte die preußische Regierung am Heiligabend des Jahres 1834 das Militär mit 400 Mann Infanterie, 80 Reitern und 2 Kanonen, um die von ca. 200 Dorfbewohnern geschlossen gehaltene und bewachte Dorfkirche aufzuschließen. Die Soldaten nahmen die Kirche mittels Kolbenschläge und Verprügelungen in Besitz und legten die unierte Agende demonstrativ auf den Altar (vgl. Hermann Theodor Wangemann, Sieben Bücher preußischer Kirchengeschichte. Eine aktenmäßige Darstellung des Kampfes um die evangelisch-lutherische Kirche im XIX. Jahrhundert, Berlin 1859, Bd. II, 85ff). Diese unnötige und unverhältnismäßige Gewaltanwendung zeigte, wie empfindlich Friedrich Wilhelm III. und seine Regierung gegen die konfessionell-lutherische Opposition in Schlesien

Ziel dieses Vortrags ist, die Frage nach den Unionsbestrebungen in Preußen und ihrer Opposition auf dem Hintergrund der Mentalitäten des 19. Jahrhunderts darzustellen (2), mit den Biographien von Friedrich Wilhelm III. (3) und Johann Gottfried Scheibel (4) zu verknüpfen und die dabei gewonnenen Erkenntnisse aus der Perspektive eines Gewissenskonfliktes zu untersuchen (5). Zum Schluss werden wirkungsgeschichtliche Aspekte des Konflikts kurz gestreift (6).

2. Allgemeine Voraussetzungen der Unionsbestrebungen des 19. Jahrhunderts

Geistesgeschichtlich wurden zu Beginn des 19. Jahrhunderts evangelische Kirche, Theologie und Frömmigkeit von drei großen Bewegungen bestimmt: Aufklärung, Orthodoxie und Pietismus.¹² Die Aufklärung hatte zu einer Säkularisierung von Staat und Gesellschaft geführt, die die Rationalität als Grundprinzip von Geisteshaltung und Lebensgestaltung stellte. Diese Rationalität verlangte eine Neugestaltung veralteter Strukturen und Institutionen, die auch Kirche und Religion betraf. Dazu gehörte das Plädoyer für eine „rationale“ Religion als Menschheits- oder Kulturreligion, in der das Dogma keinen Platz mehr haben und die Praxisorientierung ihren Sinn machen sollte. Darin verloren zwangsweise die innerevangelischen konfessionellen Unterschiede ihre Bedeutung. Diese „rationale“ Geisteshaltung wurde durch eine „emotionale“ ergänzt, die vom Pietismus verlangt wurde. Dieser erstrebte eine Frömmigkeitserneuerung durch Verinnerlichung und Individualisierung, in der der persönliche Glaube und das eigene fromme Gefühl wichtiger als Kirche und Konfession waren. Hier wurde der Akzent auf das gläubige Leben statt auf die theologische Lehre gesetzt, wobei in der Betonung der Praxisorientierung Pietismus und Aufklärung eine bedeutende Schnittmenge vorzuweisen hatten und mit der zunehmenden zeitgenössischen Technisierung des Lebens in Einklang standen. Die Mentalität vieler Pfarrer und Gemeinden entwickelte sich unter diesen Voraussetzungen in Richtung einer allgemein-evangelischen, nicht mehr spezifisch lutherischen oder reformierten Prägung.¹³

Parallel dazu verbanden sich in Kontraposition zum Überhandnehmen einer rationalistisch geprägten Theologie in den theologischen Fakultäten und der

inzwischen geworden waren und sorgte für Aufsehen und Empörung in Preußen und im Ausland, zumal man mentalitätengeschichtlich der Meinung war, dass eine solche Demonstration von brachialer Gewalt in geistlichen Angelegenheiten einer aufgeklärten Gesellschaft nicht mehr würdig war.

¹² Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München 1998, 423.

¹³ Vgl. Hauschild, *Lehrbuch (Anm. 7)*, 757; Nipperdey, *Geschichte (Anm. 12)*, 423–424.

Pfarrerschaft die historischen Gegner von einst, Orthodoxie und Pietismus, und bildeten einen Teil der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts. Daraus entstand eine Bewegung, die im Sinne eines Neuluthertums die reformatorische Objektivität von Bibel und (lutherischem) Bekenntnis mit der aus der Moderne nicht mehr wegzudenkenden Subjektivität zu verbinden wusste.¹⁴ Zu dieser Subjektivität gehörte nicht nur die pietistisch-erweckliche Betonung der existentiellen Glaubenserfahrung, sondern auch die existentiell entscheidende Verbindung von Glauben und Gewissen. Die konfessionell geprägte Erweckung stand in den Wurzeln der antiunionistischen Opposition, die zum Teil zur Bildung selbstständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in den deutschen Territorien des 19. Jahrhunderts führte.

Im Zusammenhang der Auseinandersetzungen um Union und Konfession spielte auch die Theologie Friedrich Schleiermachers (1768–1834) eine wichtige Rolle. Darin war im Sinne von Idealismus und Romantik Religion nicht auf Vernunft und Moral zu reduzieren, sondern in der Totalität des Menschen zu verankern, wobei Gefühl, Phantasie und auch Gewissen dazu gehören. Christsein sollte nicht nur als vernünftiges Kennen und tugendhaftes Wollen, sondern eine Verwandlung der ganzen Existenz sein. Dabei nahm Schleiermacher Aspekte sowohl der Aufklärung als auch des Pietismus auf, und wurde zu einem der größten Befürworter der Union, denn für ihn gab es keine fertige Lehre, kein fertiges Dogma, keine Fortgeltung zu anderen Zeiten formulierter Sätze, sondern jede Zeit müsse aus sich heraus ihre eigene Erklärung und sprachliche Formulierung für die christliche Existenzdeutung und Sinnvermittlung finden.¹⁵ Damit lag er in diametraler Opposition zu der konfessionellen Bewegung seiner Zeit. Allerdings ging Schleiermacher von einer weit gehenden Autonomie der evangelischen Kirche aus,¹⁶ was ihn dann nicht auf die Seite der staatlichen unionistischen Bestrebungen in Preußen schlagen ließ.

Aus staatlich-politischen Gesichtspunkten war eine Union der evangelischen Kirchen im Königreich Preußen durchaus erstrebenswert. Der militärischen Niederlage Preußens gegen Frankreich 1806 mit dem staatlichen Zusammenbruch folgte die Ära der Stein-Hardenbergschen Reformen, die die Grundlage für den Einheitsstaat nach 1815 schufen.¹⁷ Die darin erzielten „Modernisierungen“ des Staates betrafen auch das Kirchenwesen, im Zuge dessen die Kirchenleitung neu gegliedert wurde. Eine straffe Hierarchie, die vom Summepiskopat des Königs, ausgeübt in enger Verbindung mit dem Kultusministerium, über die provinziellen Konsistorien bis hin zu den von Superintendenten

¹⁴ Vgl. *Nipperdey*, Geschichte (Anm. 12), 424–425.

¹⁵ Vgl. *Nipperdey*, Geschichte (Anm. 12), 427.

¹⁶ Vgl. *Hauschild*, Lehrbuch (Anm. 7), 756.

¹⁷ Vgl. *J. F. Gerhard Goeters*, Die Reorganisation der staatlichen und kirchlichen Verwaltung in den Stein-Hardenbergschen Reformen: Verwaltungsunion der kirchenregimentlichen Organe, in: *Goeters / Mau*, Geschichte (Anm. 1), 54–58.

als Vertretern des landesherrlichen Kirchenregiments geleiteten Kirchenkreisen reichte, wurde geschaffen. Darin wurden alle Vorstöße für die Implantation einer „demokratischen“ Presbyterial- und Synodalkirchenordnung in Preußen abgelehnt. Da mit den Reformen nun alle lutherischen und reformierten Gemeinden unter derselben Kirchenleitung zusammengefasst wurden, bestand seit 1815 faktisch eine Verwaltungsunion.¹⁸ Es lag jedoch im Interesse des preußischen Staates, über eine ledigliche Verwaltungsunion hinaus zu gehen. Zur Konsolidierung des Staates sollten die Kräfte gebündelt werden; das Produkt „unfruchtbaren Theologengezänks“ sollte relativiert werden, denn die ganze geistige Entwicklung der Zeit deutete in diese Richtung. Zugleich entsprach das den Bedürfnissen des Staates nach Integration und innerem Frieden.¹⁹ Außerdem war es wichtig, eine starke, einheitliche evangelische Kirche gegen die römisch-katholische Kirche aufzustellen. Die Aufbruchstimmung der Befreiungskriege und das Aufblühen der Erweckungsbewegung dort, wo sie nicht konfessionell gebunden war, kamen begünstigend dazu.²⁰

Die preußische Union von 1817 war also auf einem äußerst vielschichtigen Untergrund errichtet worden. Sowohl nüchternes Kalkül der Staatsräson als auch innerkirchlich-theologische Entwicklungen hatten ihr den Boden bereitet.²¹ So wie die Union selbst ein vielschichtiges Phänomen war, war auch die gegen sie gerichtete Opposition. Um die Unionsfrage aus der Perspektive einer Gewissensfrage zu untersuchen, ist um der Kürze willen eine Reduzierung auf das Exemplarische vonnöten. In diesem Sinne sollen hier die strittige Unionsfrage und die konträren Antworten auf sie anhand der Positionen von König Friedrich Wilhelm III. und Johann Gottfried Scheibel dargestellt werden.

3. Friedrich Wilhelm III. (1770–1840)

In seiner langen Regierungszeit von 1797–1840 hat Friedrich Wilhelm III. das Ziel einer kirchlichen Union unbeirrt verfolgt. Er war davon überzeugt, dass beide evangelische Konfessionen in den theologischen Grundfragen übereinstimmen, und hielt die gottesdienstliche Gemeinschaft für das Wesentliche in der Kirche.²² Eigensinn und Machtausübung des preußischen Königs in Sachen Union sollen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass ihn eine tiefe und

¹⁸ Vgl. *Hauschild*, Handbuch (Anm. 7), 755.

¹⁹ *Nipperdey*, Geschichte (Anm. 12), 432.

²⁰ Vgl. *Kurt Nowak*, Evangelische Kirchengeschichte von der Französischen Revolution bis zum Ende des Ersten Weltkrieges, in: *Hubert Wolf* (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. III: Von der Französischen Revolution bis 1989, Darmstadt 2007, 19–90, hier 28.

²¹ Vgl. *Wappler*, Reformationsjubiläum (Anm. 1), 114.

²² Vgl. *Hauschild*, Handbuch (Anm. 7), 757.

ernsthafte Religiosität bewegte. Reinhold Schneider paraphrasierend, ist beim preußischen König sehr wohl ein „Wissen von der Verantwortung“ für die Kirche „und vor dem, der sie geschaffen hat“ im Sinne von „Gewissen“ auszumachen.

In der Wiederaufbauzeit des preußischen Staates nach dem Sieg über Napoleon verfestigten sich bei Friedrich Wilhelm III. Überzeugungen und Charakterzüge, die schon lange zu seiner Persönlichkeit gehörten. Er war schon frühzeitig für Frömmigkeitsausdrücke empfänglich, wie seine Schilderung der russischen Kirchenmusik erkennen lässt, und hatte sich bereits in einer Kabinettsorder vom 1798 für eine neue Kirchenagende eingesetzt. Schon 1802 empörte es ihn, dass Eltern es wagten, ihre Kinder nicht sofort taufen zu lassen.²³ Auch die Hochachtung des Rituals ist von Anbeginn vorhanden, wobei sich bei ihm ein Bedürfnis nach festgelegten Abläufen mehr als offensichtlich ist. Unordnung bereitete ihm Angst.²⁴ Im Bereich der persönlichen Motivation des Königs mag auch die Tatsache eine Rolle gespielt haben, dass er wegen der Konfessionstrennung das Abendmahl mit seiner Gemahlin Luise, einer mecklenburgischen Lutheranin, nie hatte gemeinsam feiern können.²⁵ Diese persönlichen Charakterzüge verbanden sich mit der preußischen Aufbruchstimmung der als Gottes Vorsehung gedeuteten Restaurationszeit.²⁶

Im Gottesdienstbereich führte Friedrich Wilhelm III. in der Tat einen Kampf gegen den Rationalismus seiner Zeit. Angesichts des rationalistischen Abbaus der Liturgie in den Gemeinden und des allgemeinen Wildwuchses verfolgte er zwei Ziele: größere Feierlichkeit und stärkere Einheitlichkeit. Hierzu gehören die Einführung des schwarzen Talars 1811 statt der üblich gewordenen Bürgerkleidung und die Empfehlung 1815, die Kirchen mit Altarkreuzen und -kerzen, Paramenten und Bildern aususchmücken (man beachte, dass der König reformierten Glaubens war!). Außerdem sollten eine einheitliche Perikopenordnung für die Predigttexte und die verbindliche Aufnahme des Apostolicums in den Sonntagsgottesdienst eingeführt werden.²⁷ Mit seiner Kirchenagende intendierte er also nach seiner Auffassung biblische, feierlich-gottesdienstliche Frömmigkeit in die Gemeinden wieder einzuführen.

Psychologisch gesehen waren Zersplitterung, Auflösung, elementare Unordnung Dinge, die der König am meisten fürchtete. Die Angst vor Spaltung, Sektenbildung, Meinungsverschiedenheit war bei ihm anlagebedingt. Sie resultiert – nach Stamm-Kuhlmann – aus seiner geringen intellektuellen An-

²³ Vgl. *Stamm-Kuhlmann*, König (Anm. 10), 478–479.

²⁴ Vgl. *Stamm-Kuhlmann*, König (Anm. 10), 477.

²⁵ Vgl. *Hauschild*, Handbuch (Anm. 7), 758.

²⁶ Vgl. *Stamm-Kuhlmann*, König (Anm. 10), 479; *J. F. Gerhard Goeters*, Religiöse Züge der vaterländischen Erhebung 1813–1815, in: *Goeters / Mau*, Geschichte (Anm. 1), 67–77. Zu den ersten liturgischen Reformen des Königs vor 1817 vgl. *Neuser*, Agende (Anm. 11), 135–139.

²⁷ Vgl. *Hauschild*, Lehrbuch (Anm. 7), 760.

passungsfähigkeit. Verfassungsrechtlich aber machte sie ihn zu einem späten Absolutisten.²⁸

4. Johann Gottfried Scheibel (1783–1843)

Johann Gottfried Scheibel (1783–1843) entstammte einer alten Breslauer Familie, die – einst aus Sachsen eingewandert – über ein Jahrhundert in der Hauptstadt Schlesiens in Kirche und Schule tätig gewesen war.²⁹ Geboren in einem lutherisch geprägten Haus, bewegte sich Scheibel zunächst im Rahmen des starken konfessionellen Bewusstseins der lutherischen Kirche in Schlesien, das bis 1740 unter habsburgischer Herrschaft stand und in dieser Zeit Ziel von Rekatholisierungsmaßnahmen war. Mentalitätengeschichtlich gesehen spielten Aufklärung und Pietismus in Schlesien aufgrund der anders gearteten historischen Entwicklung eine geringere Rolle als in übrigen Preußen.³⁰ Bei seinem Theologiestudium in der vom Rationalismus geprägten Universität zu Halle ab 1801 bemühte sich Scheibel darum, biblische Fundierung und geschichtliches Denken miteinander zu verbinden.³¹ In der Tat schwankte er eine Zeit lang zwischen Theologie und Geschichte, und war 1803 kurz davor, sich für letztere zu entscheiden, als dann der Vater eingriff und durch einen ernsten Appell an Scheibels Gewissen ihn zur Theologie zurückrief.³² Die Konflikte waren jedoch nicht gänzlich überstanden, denn kurze Zeit später geriet Scheibel im Zuge naturwissenschaftlicher Studien in eine Glaubenskrise, kehrte aber nach eigener Angabe durch Bibelstudium zu seinen früheren Überzeugungen zurück.³³ In der weiteren Entwicklung seiner theologischen Überzeugungen kam Scheibel – in Opposition zum Zeitgeist, aber im Einklang mit den traditionellen Tendenzen seiner schlesischen Heimat – zur (Wieder-)Entdeckung des theologisch-ekklesiologischen Wertes der lutherischen Bekenntnisschriften, denn er sah darin die biblische Wahrheit angemessen zum Ausdruck gebracht.³⁴ Dabei wurde die lutherische Abendmahlslehre zum Zentrum seiner Theologie, längst vor dem Unionsaufruf des Königs.³⁵ Spätestens zu diesem Zeitpunkt entwickelte sich bei ihm ein „Gewissen“ im Sinne vom „Wissen von

²⁸ Vgl. *Stamm-Kuhlmann*, König (Anm. 10), 482.

²⁹ Vgl. *Kiunke*, Scheibel (Anm. 8), 29.

³⁰ Vgl. *Kiunke*, Scheibel (Anm. 8), 8–28.

³¹ Vgl. *Kiunke*, Scheibel (Anm. 8), 51.

³² Vgl. *Kiunke*, Scheibel (Anm. 8), 53.

³³ Vgl. *Kiunke*, Scheibel (Anm. 8), 53–54.

³⁴ Vgl. *Kiunke*, Scheibel (Anm. 8), 64–73; *Werner Klän*, Johann Gottfried Scheibel (1783–1843), in: *Peter Hauptmann* (Hg.), *Gerettete Kirche. Studien zum Anliegen des Breslauer Lutheraners Johann Gottfried Scheibel (1783–1843)*, Göttingen 1987, 11–29, hier 15.

³⁵ Vgl. *Kiunke*, Scheibel (Anm. 8), 74–76.

der Verantwortung“ für die (lutherische) Kirche „und vor dem, der sich geschaffen hat“, um den Dichter nochmals zu paraphrasieren.

Für Scheibel war die Abendmahlsfeier nicht eine einzelne Feier oder eine für sich bestehende Lehre, sondern sie habe die „bedeutsamste Wirkung“ auf den ganzen Glauben an Jesus Christus und die ganze christliche Hoffnung auf ihn. Darin ist der tiefere Grund für Scheibels Überzeugung zu sehen, dass eine unbiblische Abendmahlslehre, wie er sie bei den nichtlutherischen Kirchen erkennt, notwendig kirchentrennenden Charakter hat.³⁶ Anders ausgedrückt bedeutet das, dass verschiedene Lehren verschiedene Kirchen bedingt.³⁷ Allerdings stand er mit dieser Vorstellung im Einklang mit der Tradition sowohl der lutherischen als auch der reformierten Kirche.

Als Diakonus in Breslau sammelte Scheibel eine Art „Personalgemeinde“ um sich, die seine Predigten schätzte und für eine Erweckung in der Gemeinde und Umgebung sorgte. Im Jahr 1811 wurde Scheibel außerordentlicher, 1818 ordentlicher Theologieprofessor an der Breslauer Universität. Dabei wehrte er sich immer wieder gegen die in Fakultät und Pfarrerschaft herrschende rationalistische Theologie. Im Zusammenhang des „Agendenstreits“ war Scheibel der Überzeugung, dass die neue Gottesdienstordnung praktisch unniert war, und aus diesem Grund kein Recht und keinen Raum in der lutherischen Kirche haben darf. Für ihn hatte die königlich verordnete Agende nur den Zweck, die kirchliche Union auf dem Weg über den Gottesdienst einzuführen.³⁸ Das konnte er mit seinem Gewissen nicht vereinbaren und nahm somit den Kampf gegen Union und Agende auf.

5. Die Unionsfrage als Gewissensfrage

Bekanntlich charakterisierte der Kirchenhistoriker Karl Holl (1866–1926) das evangelische Christentum als eine „Gewissensreligion“.³⁹ Darin verwendete er den Gewissensbegriff in geradezu emphatischer Weise zur Herausstellung der *individuellen* Existenzproblematik in ihrer ganzen religiösen Bandbreite.⁴⁰ Diese für das 20. Jahrhundert typische, das Gewissen in den Bereich des Existentialphilosophischen und Identitätstheoretischen stellend, starke Individualisierung des Gewissensphänomens korrespondiert mit dem allgemeinen Sprach-

³⁶ Vgl. Klän, Scheibel (Anm. 34), 16.

³⁷ Vgl. Kiunke, Scheibel (Anm. 8), 75.

³⁸ Vgl. Klän, Scheibel (Anm. 34), 20.

³⁹ Karl Holl, Was verstand Luther unter Religion?, in: *ders.*, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I: Luther, Tübingen 1921, 1–90, hier 30; vgl. Bernhard Lohse, Gewissen und Autorität bei Luther, in: *Kerygma und Dogma* 20/1 (1974) 1–22, hier 1f.

⁴⁰ Vgl. Eberhard Schockenhoff, Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung, Freiburg i. Br. 2003, 226.

gebrauch, der das Gewissen als *seelisches Phänomen* versteht.⁴¹ Aus dieser Perspektive würde die Gewissheit der korrekt getroffenen Entscheidung im Wissenskonflikt darin bestehen, dass sich das Individuum „mit sich selbst einig ist“. Solch eine Individualisierung des Gewissens stärkt zwar die Rechte des Einzelnen, führt aber zur Privatisierung des *normativ-kognitiven* Momentes des Gewissensphänomens, was in letzter Konsequenz zur Beliebigkeit führen kann. Es besteht dann das Problem einer einseitigen Perspektive, in der das Gewissen als Instanz purer Dezision betrachtet wird, die sich jeglicher Begründung und Überprüfung entzieht. Das Gewissensurteil kann in diesem Sinne von bloßer Meinung, Anschauung oder ähnlichen Phänomenen nicht mehr unterschieden werden.⁴²

Im Unterschied zur beschriebenen einseitigen Perspektive sieht Eberhard Schockenhoff (*1953) in seinem Werk *Wie gewiss ist das Gewissen?* eine Mitkonstitution des individuellen Gewissens durch die Gemeinschaft.⁴³ Das bedeutet, dass in kirchengeschichtlicher Perspektive Gewissensentscheidungen nicht nur einen individuellen, sondern auch einen kollektiven Zusammenhang haben. Mit anderen Worten: ein Christ, der Gewissensentscheidungen trifft bzw. treffen muss, sieht sich nicht nur mit sich selbst einig, sondern auch mit der Kirche (und ihrer Lehre). In der Tat, „[d]ie Kirche ist nicht primär eine Organisation und Institution, zu der man durch Mitgliedschaft in ein äußeres Verhältnis tritt, das die eigene Gewissensorientierung unberührt lässt. Als das wandernde Volk Gottes und als der geheimnisvolle Leib Christi ist sie vielmehr der ursprüngliche Lebensraum, in dem der Einzelne der geschichtlichen Wirklichkeit des Herrn begegnet und die Botschaft seines Evangeliums vernimmt. Als das Zeichen der Einheit unter den Völkern dient sie dem Reich Gottes, dessen endgültigen Anbruch sie verkündet und dessen eschatologische Vollendung sie in der Feier ihrer Sakramente vorwegnimmt. Sie verbindet die einzelnen Christen, die ihr durch die Taufe angehören, zu einer Weggemeinschaft im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe, die ihrem ewigen Ziel entgegengeht und in ihrem Leben die neue Wirklichkeit des Reiches Gottes zum Vorschein bringen soll.“⁴⁴

Daher kann es nicht anders sein, dass die Zugehörigkeit zur Kirche und die Teilhabe an ihrer Sendung in den inneren Gewissensbereich der getauften

⁴¹ Vgl. die Kommentierung des 4. Artikels des Grundgesetzes durch das deutsche Bundesverfassungsgericht: „Gewissen“ im Sinne des allgemeinen Sprachgebrauchs und somit auch im Sinne des Art. 4 Abs. 3 GG ist als ein (wie immer begründbares, jedenfalls aber) real erfahrbare seelische Phänomen zu verstehen, dessen Forderungen, Mahnungen und Warnungen für den Menschen unmittelbar evidente Gebote unbedingten Sollens sind“ (BverfGE 12,45 [54], Quelle: www.servat.unibe.ch/dfr/bv012045.html, Stand: 02.04.2007).

⁴² Vgl. *Ludger Honnefelder*, Was soll ich tun, wer will ich sein? Vernunft und Verantwortung, Gewissen und Schuld, Berlin 2007, 60.

⁴³ Vgl. *Schockenhoff*, Gewissen (Anm. 40), 226ff.

⁴⁴ *Schockenhoff*, Gewissen (Anm. 40), 227.

Christen hineinragt. Die Kategorie des „Privaten“ lässt sich nicht auf die Glaubensgemeinschaft der Kirche übertragen, die von ihrem Selbstverständnis her eine Überzeugungsgemeinschaft ist. Eine Privatisierung hier würde die innere Einheit und damit die Glaubwürdigkeit des kirchlichen Zeugnisses in Frage stellen. „Das Programm eines Auswahlchristentums, das sich aus den unverbindlich angebotenen Versatzstücken einer diffusen Religiosität die Bausteine der eigenen Glaubensidentität zusammensetzt, verfehlt [...] die Idee des gemeinsamen Kirchseins und die Mitverantwortung aller getauften Christen für den Auftrag der Kirche.“⁴⁵ In diesem Sinne bedeuten Gewissensentscheidungen im kirchlichen Bereich Teilhabe am geschichtlichen Weg des Glaubens und so am Wesen der Kirche, die die Zeiten hindurch als die eine besteht und das wahre Subjekt des Credo ist.⁴⁶ Das impliziert die Tatsache, dass der individuelle Glaube ein *gemeinsames Bezugssystem* voraussetzt, innerhalb dessen individuelle Entscheidungen überhaupt erst getroffen werden können. Gerade in Konfliktsituationen ist das einzelne Gewissen auf die Teilhabe an einer gemeinsamen Wahrheitsvergewisserung im Raum der Kirche angewiesen.⁴⁷

Aus der Perspektive eines Gewissenskonfliktes bestand der Unionskonflikt des 19. Jahrhunderts in diesem Sinne nicht nur im persönlichen, individuellen Dafürhalten,⁴⁸ sondern in der Auswahl und Bewertung des *überindividuellen* Bezugspunktes, der das individuelle Gewissen mit konstituiert. Unzertrennlich verbunden mit dieser Annahme ist die Frage nach den Inhalten, die die überindividuellen Bezugspunkte der Gewissensentscheidungen bilden.

Friedrich Wilhelm III. war davon überzeugt, im evangelischen Geist zu handeln und in der Tradition der Reformatoren zu stehen.⁴⁹ Er sah sich im Geiste seiner „in Gott ruhenden erleuchteten Vorfahren“, die „es sich angelegen“ sein ließen, „die beiden getrennten protestantischen Kirchen, die reformierte und die lutherische, zu Einer evangelisch-christlichen in Ihrem Lande zu vereinigen“⁵⁰. Sein Unionsvorhaben wäre „ein Gott gefälliges Werk“, das „das Außerwesentliche beseitigt und die Hauptsache im Christentum, worin beide Confessionen Eins sind, festhält“.⁵¹ Die „Hauptsache im Christentum“, in

⁴⁵ Schockenhoff, *Gewissen* (Anm. 40), 227.

⁴⁶ Vgl. Schockenhoff, *Gewissen* (Anm. 40), 228.

⁴⁷ Vgl. Schockenhoff, *Gewissen* (Anm. 40), 230.

⁴⁸ Wobei hier diese Dimension nicht übersehen werden darf. Das Problem des Unternehmens „Union“, bei dem eine eindeutig in den Bereich des Gewissens gehörende Entscheidung durch die Autorität des Königs und des Staates aufgezwungen wird, erkannte niemand deutlicher als die Schwägerin des Königs, Prinzessin Marianne: „Es gibt einen Anschein“, schrieb sie in ihr Tagebuch, „als sei es aus Privat-Eigensinn des Königs, der es zwar als wichtig und zweckmäßig ansieht, aber nun auch gleich aus Despotismus haben will, daß ein jeder so denken soll, wenn schon seine Bekanntmachung in milderm Stil abgefaßt ist“ (HStA Darmstadt D 22 Nr. 33/8, S. 60f, zit. nach Stamm-Kuhlmann, *König* [Anm. 10], 477–478).

⁴⁹ Vgl. Wappler, *Reformationsjubiläum* (Anm. 1), 102.

⁵⁰ Klän / Da Silva, *Quellen* (Anm. 2), 33.

⁵¹ Klän / Da Silva, *Quellen* (Anm. 2), 33.

Übereinstimmung mit Schleiermacher und anderen zeitgenössischen Theologen, dürfte auf den selbst verantworteten Glauben aufgrund der biblischen Offenbarung, der in praktischer Liebe tätig wird, hinweisen.⁵² In diesem Sinne betrachtete der König die dogmatischen Unterschiede der Bekenntnisschriften als „außerwesentlich“ und damit als belanglos für das Leben der Kirche. Er war der ehrlichen Überzeugung, dass die unierte Kirche „in der Einigkeit der Herzen, nach acht biblischen Grundsätzen ihre Wurzeln und Lebenskräfte hat“.⁵³ „Einigkeit der Herzen“ behauptet nämlich Übereinstimmung in allen wichtigen Fragen des Glaubens.⁵⁴ Diese „Einigkeit“ sollte sich auch in der Praxis, im Frömmigkeitsleben zeigen, was sich im Einsatz des Königs für seine unierte Kirchenagende niederschlägt.

Die angestrebte „Einheit im Glauben“ konstituiert also das Gewissen des Königs mit. Auffällig ist es jedoch – und das ist m. E. das Verhängnisvolle im Unionsprojekt –, dass die Einheit, oder mit anderen Worten: der Konsens mit den Vorfahren, den Reformatoren, der „Hauptsache im Christentum“, dem „Geist des Protestantismus“ inhaltlich *nicht* präzisiert wird.⁵⁵ Man bestimmt nicht, worin die Einheit, der Konsens, die „Hauptsache“ besteht. Somit fehlte dabei eine für die beiden evangelischen Kirchen wichtige Verankerung in der Lehre, und besonders für die lutherische Kirche eine Auseinandersetzung mit dem Bekenntnis. In diesem Sinne verfehlte das Unionsprojekt das, was es sein wollte, nämlich „die Idee des gemeinsamen Kirchseins“ in der „Mitverantwortung aller getauften Christen für den Auftrag der Kirche“.⁵⁶

Die Unionsgegner sahen wiederum ihre „Mitverantwortung [...] für den Auftrag der Kirche“ im Aufrechterhalten des lutherischen Bekenntnisses und betrachteten quer durch die deutschen Territorien des 19. Jahrhunderts die Unionsfrage als eine „Gewissensfrage“.⁵⁷ In einer Bittschrift Johann Gottfried

⁵² Vgl. Wappler, Reformationsjubiläum (Anm. 1), 106.

⁵³ Kabinettsorder, in: Klän / Da Silva, Quellen (Anm. 2), 33–34, hier 34, vgl. Wappler, Reformationsjubiläum (Anm. 1), 109.

⁵⁴ Vgl. Wappler, Reformationsjubiläum (Anm. 1), 109.

⁵⁵ Vgl. Wappler, Reformationsjubiläum (Anm. 1), 108–110.

⁵⁶ Schockenhoff, Gewissen (Anm. 40), 227.

⁵⁷ Der Begriff „Gewissen“ erscheint im Kontext der Auseinandersetzungen um die Union von reformierter und lutherischer Kirchen im 19. Jh. in einer großen Fülle. In der Quellensammlung „Quellen zur Geschichte selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland“ (Klän / Da Silva, Quellen [Anm. 2]), die nur eine Auswahl darstellt aber repräsentativ sein dürfte, ist das Wort „Gewissen“, auch in Zusammensetzungen wie „Gewissensnot“, „Gewissenssache“ oder „Gewissensfreiheit“ sowie in Derivaten wie „gewissenhaft“, „gewissensverletzend“, „gewissenbindend“ und „gewissenlos“, 136-mal zu lesen. Exemplarisch seien hier folgende Passagen erwähnt: Zweite Bittschrift der lutherischen Gemeinde Breslau vom 26.7.1830: „Was die Agende betrifft, so müssen wir uns ebenfalls feierlich gegen jede solche Darstellung der Sache verwahren, als verweigerten wir deren Annahme aus Widerspenstigkeit. Unsere Gründe liegen eben so lediglich im Gewissen.“ (ebd., 45). Erklärung Carl Eichhorns über seinen Austritt aus der Union im Großherzogtum Baden und seinen Übertritt zur lutherischen Kirche vom 3.11.1850: „Es ist aber dies eine falsche Stellung [sc. die Union], welche gegen das Gewissen verstößt und dem Unter-

Scheibels an den König vom 3.6.1830 hieß es: „Die lutherische Gemeine, deren Lehrer und Seelsorger ich bin, legt an das Herz ihres theuren Landesvaters, dem sie freudig ihr Gut und ihr Leben opfert, die hochheilige Sache ihres Glaubens. Ihr Gewissen erlaubt ihr nimmer, irgend Etwas in ihrem Gottesdienste zu gebrauchen, was irgend wie zu einer Union hinleiten könne.“⁵⁸

Diese Positionierung wurde im Zusammenhang einer Tradition gesehen, die mit der berühmten Antwort Martin Luthers (1483–1546) auf dem Reichstag zu Worms 1521, als er gefragt wurde, ob er seine Lehre widerrufen würde, exemplarisch skizziert werden kann: „Wenn ich nicht durch Zeugnisse der Heiligen Schrift oder klare Vernunftgründe überwunden werde [...] so bin ich überwunden durch die Schrift [...] Mein Gewissen ist im Wort Gottes gefangen. Und ich kann und will nichts widerrufen, da gegen das Gewissen zu handeln weder sicher noch einwandfrei ist.“⁵⁹

Hier kommen sowohl die individuelle als auch die überindividuelle Ebene des Gewissensphänomens zur Sprache. Letztere zeigt sich deutlich in der Mitkonstitution des individuellen Gewissens durch eine Instanz *extra nos*, das Wort Gottes, das das „Wissen von der Verantwortung“ für die Kirche bestimmt (*captiva consciencia in verbo Dei*).⁶⁰

zeichneten unverträglich ist.“ (ebd., 154). Brief Wilhelm Löhes an Friedrich Brunn vom 24.6.1846: „Die kirchlichen Verhältnisse des Herzogtums Nassau [...] sind meines Erachtens von der Art, daß auch ich Gewissen wegen in denselben nicht würde bleiben können.“ (ebd., 196). Eingabe der Hannoverschen Evangelisch-Lutherischen Freikirche vom 23.3.1877: „Wir haben die Kundgebungen jener Geistlichen mit herzlicher Freude und Dank gegen den Herrn der Kirche begrüßt, weil wir darin ein erstes Anzeichen des in dieser heiligen Sache erwachten Gewissens der Kirche und des festen Entschlusses erblicken, der Stimme des in Gottes Worte gebundenen Gewissens und nur dieser allein zu folgen. Aber wir halten uns auch als Kirchenglieder verpflichtet, nicht nur unser Zeugnis mit dem jener Männer zu vereinigen, sondern auch getreulich mit ihnen zu teilen, was sie etwa um des Gewissens willen zu leiden haben werden“ (ebd., 372).

⁵⁸ Klän / Da Silva, Quellen (Anm. 2), 34.

⁵⁹ Joachim Rogge (Hg.), Luther in Worms. Ein Quellenbuch, Berlin 1971, 99–101 (Hervorhebungen GdS); vgl. Schockenhoff, Gewissen (Anm. 40), 19. Die Vorstellung, dass es Sünde sei, gegen das eigene Gewissen zu handeln, geht auf Petrus Abaelardus (1079–1142) zurück (non est peccatum nisi contra conscientiam) und charakterisiert die mittelalterliche scholastische Gewissenslehre (vgl. Peter Fonk, Das Gewissen. Was es ist – wie es wirkt – wie weit es bindet, Regensburg 2004, 94ff), mit der Luther vertraut sein dürfte.

⁶⁰ Als Christ und Mönch hatte Luther im Rahmen der Thomanischen Differenzierung (*Summa Theologica* II^a-IIae q. 10 a. 8 co., vgl. Schockenhoff, Gewissen [Anm. 40], 18) die Verpflichtung, an der einmal anerkannten Glaubenswahrheit festzuhalten. Aufgrund dessen hatte er kein Recht, der kirchlichen Lehre zu widersprechen, aber er entschied sich für eine höhere Instanz, die ihn vordergründiger verpflichtete. Das am Wort Gottes verankertes normatives Wissen ließ ihm keine andere Entscheidung zu. Für Luther war das In-Sein in Gottes Wort das In-Sein in einer lebendigen Macht, die das Gewissen durch das Böse hindurchbrechen lässt (WA 12, 457, 5; vgl. Günter Jacob, Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers, Tübingen 1929, 43). In der Tat ist Luthers Gewissensbegriff sowohl theologisch als auch relational angelegt, denn es ist Bestandteil der Lehre von Gesetz und Evangelium: „Das Gesetz bedrängt das Gewissen durch die Sünden, das Evangelium aber macht es frei und schenkt ihm den Frieden durch den Glauben an Christus“ („Lex conscientiam vrget peccatis, Sed Euangelium liberat eam et pacificat per fidem Christi“:

Die bei Luther zu findende Rolle des unmittelbaren Gotteswortes als gewissensbindende Instanz wurde durch die Konfessionalisierung des späteren 16. Jahrhunderts mittels der lutherischen Bekenntnisschriften präzisiert und festgelegt. Das bedeutet freilich nicht, dass das Bekenntnis die Stelle der Heiligen Schrift eingenommen hätte, sondern dass es im Sinne einer *norma normata* den Zugang zur *norma normans*, dem Wort Gottes, fixierte.⁶¹ Dies setzte Scheibels deutliche Absage an die königliche Kirchenagende voraus, die sich vom Prinzip leiten ließ, dass der Zusammenhang von Gottesdienst, Bekenntnis und Kirche unauflöslich sei. Das bedeutet, dass eine lutherische Gemeinde ausschließlich eine lutherische Agende, die bei der Abendmahlsliturgie die Realpräsenz von Christi Leib und Blut unmissverständlich bezeugt, verwenden kann.⁶²

Zunächst wird hier wie beim Vorgehen des Königs das individuelle Gewissen durch eine Einheitsbestrebung, eine Konsenssuche mit konstituiert. Der entscheidende Unterschied zum Unionsprojekt liegt m. E. jedoch darin, dass bei Scheibel die Mitkonstitution des Gewissens deutlich ist: es wird durch das lutherische Bekenntnis fixiert. Wichtig dabei ist die Tatsache, dass der von Scheibel und anderen Unionsgegnern gesuchte Konsens mit dem lutherischen Bekenntnis in einem sehr viel weiteren Horizont gesehen wird. Dies kommt bereits im ersten Artikel der Confessio Augustana zur Sprache: „Ecclesiae magno consensu apud nos docent“.⁶³ Edmund Schlink (1903–1984) sieht hier einen dreifachen Konsens vorausgesetzt: den Konsens mit der Kirche der Vergangenheit, den Konsens mit der Kirche der Gegenwart und den grundsätzlichen Konsens mit der heiligen Schrift, dem Wort Gottes, der den anderen Konsensen zugrunde liegt.⁶⁴ Für Schlink „wollen die Verfasser und Unterzeichner der Bekenntnisschriften bekennen, wie die ganze heilige, christliche Kirche, alle Heiligen allezeit bekannt haben und noch bekennen. Bekenntnis ist Stimme der ganzen Kirche“.⁶⁵ Für Scheibel und andere galt das lutherische Bekenntnis als Schlüssel zu einem angemessenen und gemeinsamen Verständnis der Heiligen Schrift.⁶⁶ In diesem Sinne bestimmt das lutherische Bekenntnis inhaltlich das „Wissen von der Verantwortung“ für die Kirche.

WA 56, 424, 16–17; vgl. Hartmut Kress, Gewissen und Gewissensfreiheit: Kristallisationspunkt protestantischer Theologie, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 96/2 [2006] 64–88, hier 76). Luther betrachtete das Gewissen nicht als autonom, sondern stets in Relation zu einem Gegenüber, und zwar in letzter Instanz zu Gott (*coram Deo*), der dem Menschen in seinem Wort begegnet (vgl. Lohse, Gewissen [Anm. 39], 2).

⁶¹ Vgl. Konkordienformel, Von dem summarischen Begriff, Grund, Regel und Richtschnur, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), Göttingen 1992, 833–839.

⁶² Vgl. Klän, Scheibel (Anm. 34), 21.

⁶³ „Die Kirchen unter uns lehren in großer Übereinstimmung“: CA I, 1, in: BSLK (Anm. 61), 50, 1–2.

⁶⁴ Vgl. Edmund Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München³ 1948, 43ff.

⁶⁵ Schlink, Theologie (Anm. 64), 43.

⁶⁶ Vgl. Werner Klän, Einführung zum Symposium „Lutherische Identität in kirchlicher Verbindlichkeit“, in: ders. (Hg.), Lutherische Identität in kirchlicher Verbindlichkeit. Erwägungen zum Weg

Die überindividuelle Mitkonstitution des Gewissens bei Scheibel und den Unionsgegnern bestand also im Konsens der Kirche selbst, der aus evangelisch-lutherischer Sicht der Konsens mit dem Wort Gottes ist. Freilich konnten der König und die Unionsbefürworter auch auf das Wort Gottes, zumindest indirekt, rekurrieren, denn sie meinten, im „Geist des Protestantismus“ zu handeln, der bekanntlich das Schriftprinzip – *sola scriptura* – in die Fahne geschrieben hatte. Aus der Sicht der Unionsgegner ist dieser Rekurs auf das Wort Gottes jedoch nicht tragfähig – oder im Sinne Luthers gar „schwärmerisch“ –, denn er deckt sich nicht mit dem für die lutherische Kirche bindenden Lehrkonsens der lutherischen Bekenntnisschriften. Diese Bekenntnisse „sind nicht freischwebende theologische Meinungen, sondern Sätze der Lehre, die bis ins Einzelne aus der exegetischen Arbeit heraus verstanden werden wollen“. Sie bezeugen die „Mitte der Heiligen Schrift“ und sind nicht als das Werk eines Einzelnen wie Luther oder Melancthon zu betrachten, sondern „das Lobopfer der ganzen Gemeinde der Gläubigen“.⁶⁷

Somit bestand der Unionskonflikt des 19. Jahrhunderts in Preußen aus der Perspektive eines Gewissenskonflikts in der Frage nach der Mitkonstituierung des individuellen Gewissens. Während der preußische König und die Unionsbefürworter ihr Gewissen durch die irenischen und konfessionslosen Prinzipien von Aufklärung und Pietismus mit konstituieren ließen – wobei hier die Bedeutung des Zeitgeistes und der staatlichen Interessen und der Widerspruch zwischen diesen Intentionen und dem Einsatz von militärischer Gewalt nicht heruntergespielt werden dürfen –, ließen Scheibel und die Unionsgegner ihr Gewissen durch das *Wort Gottes* in seiner Mediatisierung durch das lutherische Bekenntnis mit konstituieren,⁶⁸ denn im Sinne des „hermeneutischen Zirkels“ kommt das Bekenntnis von der Heiligen Schrift her und führt wieder in sie hinein⁶⁹ und will dementsprechend nicht das Bekenntnis einer Partikularkirche, sondern das Bekenntnis der einen heiligen christlichen Kirche sein.⁷⁰ Im Aufrechterhalten dieses Bekenntnisses sahen sie ihre Verantwortung für die lutherische Kirche.

lutherischer Kirchen in Europa nach der Millenniumswende, Göttingen 2007 (OUH, Erg. 4), 15–28, hier 17.

⁶⁷ Schlink, *Theologie* (Anm. 64), 6–7. Für Hermann Sasse (1895–1976) ist „[d]as Bekenntnis der Kirche [...] ebensowenig eine Synthese von vielen Individualbekenntnissen, wie die Kirche ein Verein der Anhänger der christlichen Religion ist“ (*Hermann Sasse, Kirche und Bekenntnis*, in: *Friedrich W. Hopf* [Hg.], *In statu confessionis. Gesammelte Aufsätze von Hermann Sasse*, Bd. 1, Berlin 1975, 13–25, hier 15).

⁶⁸ Vgl. die o.g. Differenzierung in *norma normans* und *norma normata*.

⁶⁹ Vgl. *Klän*, *Einführung* (Anm. 66), 18.

⁷⁰ Vgl. *Sasse, Kirche* (Anm. 67), 19ff.

6. Wirkungsgeschichte in der Christentumsgeschichte

Das Vorhaben des Königs, „Eine neubelebte, evangelische christliche Kirche im Geiste ihres heiligen Stifters“ zu schaffen,⁷¹ ist insofern als gescheitert anzusehen, als durch seinen Einsatz nicht eine, sondern drei evangelische Kirchen entstanden sind: eine unierte sowie eine lutherische und eine reformierte, die weiter bestanden. Der Vorgang der Mitkonstituierung von Gewissensentscheidungen durch den unpräzisierten Glaubensbegriff schuf jedoch Präzedenzen, die zu den differenzierten evangelischen Unionen und Abendmahlsgemeinschaften des 20. Jahrhunderts geführt haben.⁷²

Kritisch zu diesen Unionen und Abendmahlsgemeinschaften steht nach wie vor die heutige Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, ein Zusammenschluss fast aller im 19. Jahrhundert im Zuge der Opposition gegen Rationalismus und Union entstandenen selbstständigen evangelisch-lutherischen Kirchen. Für sie gilt weiterhin das Prinzip – und ist ihr Existenzgrund –, das Lehrkonsens Voraussetzung für Kirchengemeinschaft ist.

Aus einer Gewissensperspektive sind die unterschiedlichen Mitkonstituierungen des Gewissens der Grund, weshalb eine schmerzliche Trennung das Luthertum in Deutschland, und durch „Export“ auch in der Welt, kennzeichnet. Allerdings besteht der wichtige Unterschied zum 19. Jahrhundert darin, dass Gespräche und mögliche Annäherungen auf theologischer Ebene geführt werden können, denn die heutigen (evangelischen) Konfessionen sind frei von dem seit der Reformation vorhandenen und – besonders im Falle Preußens – verhängnisvollen staatlichen Zwang. Die neue Situation im 20. Jahrhundert hat andere Voraussetzungen geschaffen, die für ein, freilich nicht immer spannungsfreies, aber doch fruchtbares Miteinander⁷³ in den letzten Jahrzehnten gesorgt haben.

Zusammenfassung: Die Frage der Kirchenunion in Preußen Anfang des 19. Jahrhunderts wird im vorliegenden Beitrag als Gewissensfrage dargestellt. Dazu werden zwei Hauptakteure herangezogen

⁷¹ Klän / Da Silva, Quellen (Anm. 2), 33.

⁷² Vgl. Friedrich Hauschildt, Wie lassen sich lutherische Identität in kirchlicher Verbindlichkeit und die Zustimmung zur Leuenberger Konkordie miteinander vereinbaren?, in: Klän, Identität (Anm. 66), 46–60.

⁷³ Vgl. das Schuldbekenntnis der Union gegenüber den „Altlutheranern“ in der Festpredigt von Franz-Reinhold Hildebrandt anlässlich der 150-Jahr-Feier der Union am 5. November 1967: „Mit Beschämung bekennen wir, daß es bei der Durchsetzung der Union nicht an Anwendung von Gewalt gefehlt hat [...] Mit Kolbenstößen von Soldaten, gewaltsamem Öffnen von Kirchentüren und Verhaftungen von Pfarrern, wie es damals geschah, lud unsere Kirche eine Schuld auf sich, die noch heute nachwirkt [...] Und wenn Schuld allein durch Vergebung bedeckt werden kann, so wollen wir diesen Tag nicht vorbeigehen lassen, ohne unsere altlutherischen Brüder um solche Vergebung zu bitten“ (Friedrich Winter [Hg.], ... daß Jesus Christus allein unser Heil ist. Brandenburgische Predigten aus drei Jahrhunderten, Berlin 1989, 154).

gen: König Friedrich Wilhelm III., ein später Absolutist, der v.a. in Fragen der Liturgie größere Einheitlichkeit und Feierlichkeit anstrebte und dies mit einer Agende umzusetzen versuchte, auf der anderen Seite exemplarisch Johann Gottfried Scheibel: Für ihn als lutherischen Theologen war die königlich verordnete Agende ein Verstoß gegen die Gewissensfreiheit. Das lutherische Bekenntnis sollte aufrechterhalten werden: Die preußische Kirchenunion ist endlich gescheitert, nicht eine, sondern drei evangelische Kirchen sind entstanden.

Abstract: The question of church union in Prussia at the beginning of the 19th century is presented here as a matter of conscience. Two protagonists are enlisted for this analysis: King Frederick William III, a late absolutist who sought greater uniformity and solemnity, above all in questions of liturgy, and who tried to achieve this with a liturgical agenda or book of worship, and Johann Gottfried Scheibel, a Lutheran theologian who considered the book of worship prescribed by the king to be a violation of freedom of conscience. Scheibel felt that the Lutheran denomination should be maintained. The Prussian Church Union ultimately failed, and not one, but three Protestant churches emerged.